

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

İLK DÖNEM HANEFÎ KAYNAKLARINA GÖRE
**EBÛ HANİFE’NİN USÛL ANLAYIŞINDA
SÛNNET**

(Doktora Tezi)

Hazırlayan

Metin YİĞİT

ANKARA-2007

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

İLK DÖNEM HANEFÎ KAYNAKLARINA GÖRE
**EBÛ HANİFE’NİN USÛL ANLAYIŞINDA
SÛNNET**

(Doktora Tezi)

Hazırlayan

Metin YİĞİT

Danışman

Prof. Dr. Osman TAŞTAN

ANKARA-2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

**İLK DÖNEM HANEFİ KAYNAKLARINA GÖRE
EBU HANİFE’NİN USÛL ANLAYIŞINDA
SÛNNET**

(Doktora Tezi)

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Osman TAŞTAN

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Osman TAŞTAN

Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

Prof. İsmail Hakkı ÜNAL

Prof. Dr. Saffet KÖSE

Doç. Dr. M. Sait REÇBER

Tez Sınavı Tarihi:

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

(03/08/2007)

Metin YİĞİT

(ÖZET)

YİĞİT, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, Doktora tezi, (Danışman: Prof. Dr. Osman TAŞTAN), Ankara Üniversitesi, 2007. X+444 sayfa.

Tez, bir giriş ('Giriş: Tarih, yöntem ve literatür incelemesi') ve dört ana bölümden (Birinci Bölüm: 'İlk dönem Hanefî kaynaklarının tesbit ve tahlili', İkinci Bölüm: 'Ebû Hanîfe'ye göre Sünnetin anlamı, kaynak değeri, tasnifi ve ifade ettiği hüküm', Üçüncü Bölüm: 'Ebû Hanîfe'nin haber-i vahidi kabulü hakkında ileri sürülen bazı şartlar', Dördüncü Bölüm: 'Sünnetin Kur'an'a göre konumu ve tearuz halindeki hadisler') oluşmaktadır.

Tezde genel olarak yerleşik Hanefî usûlünde sunulan Sünnet telakkisiyle erken dönem Hanefî kaynaklarında yer alan sünnete dair usûlî bilgiler mukayese edilmiş ve yerleşik usûldeki Sünnet anlayışının Ebû Hanîfe'ye nisbet edilemeyeceği sonucuna ulaşılmıştır. Sistematik dönem Hanefî kaynaklarına göre, ahad haberler Kur'an'ın umumî ve hususî ifadelerini beyan edemez, fakih olmayan raviden aktarılan kıyasa aykırı haberler ve genel konulara ilişkin ahad hadisler kabul edilemez. Ancak ilk dönem Hanefî kaynakları incelendiğinde bu anlayışın Ebû Hanîfe'ye ait olmadığı ve bunun İsa b. Ebân gibi daha sonraki Hanefî usulcülerin formülasyonuna dayandığı anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'ye doğrudan öğrencilik yapan Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed gibi müçtehidlerin aktarımına göre, Ebû Hanîfe de cumhur gibi Sünnet'e dayanarak Kur'an'daki umumî ve hususî ifadeleri açıklayıp, Sünneti meşhur-âhâd ayrımı yapmadan esas almıştır. Tahâvî, Maturîdî, Dehlevî ve Keşmîrî gibi alimlerin aktarım ve açıklamaları da mevcut Hanefî usulündeki genel yaklaşımın Ebû Hanîfe'ye nisbet edilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, bu alimlerin temsil ettiği usul anlayışı, Hanefî usûlü tarihinde yerleşik usûlden farklı ve Ebû Hanîfe'nin içtihadlarıyla daha uyumlu bir usulî bir çizgiyi kanıtlamaktadır. Ancak tarihi süreç içerisinde bu yaklaşım gölgede kalmış, bunun yerine sistematik yönü ağır basan, ve daha rahat öğretilen İsa b. Ebân, Cessâs ve Debûsî çizgisi öne çıkmıştır.

(Abstract)

YİĞİT, Metin, *The Sunna in Abu Hanifa's understanding of Usul as Reflected in Early Hanafite Sources*, PhD thesis, supervised by Prof. Dr. Osman TAŞTAN, Ankara University, 2007. X+444 pages.

The thesis comprises an introduction (history, method, and literary survey) and three main chapters (I. Early Hanafite Sources: A Literary Survey, II. The Sunna: its meaning, its source value, its classification and its mandatory value in Abu Hanifa's thought; III. Certain conditions attributed to Abu Hanifa for his acceptance of the Isolated Tradition/*khavar al-wahid*; IV. The position of the Sunna in relation to the Qur'an, and the matter of hadithes in contradiction).

The thesis generally reviews the understanding of Sunna in both systematic Hanafite and early Hanafite sources in a comparative manner and underlines that the understanding of sunna in systematic Hanafite sources does not reflect the genuine position of Abu Hanifa. For example, in systematic sources, issues like that the Isolated Traditions do not explain the specific (*khusus*) or general (*umum*) expressions of the Qur'an, and that the Isolated Traditions contradicting the analogical reasoning (*qiyas*) cannot be accepted when reported by non-*faqih* reporters and that the Isolated Traditions concerning the matters of public (*umum al-balwa*), cannot be accepted, while early Hanafite sources show that such positions cannot be attributed to Abu Hanifa, and that such approaches were rather developed by later Hanafite scholars such as İsa Ibn Aban. In fact, various reports from prominent disciples of Abu Hanifa like Abu Yusuf and Shaybani indicate that Abu Hanifa valued the Sunna as a principal reference in explaining the specific (*khusus*) and general (*umum*) expressions of the Qur'an without reference to the conditions based upon the classification of the Sunna reflected in the systematic Hanafite sources. In addition, scholars like Tahawi, Maturidi, Dahlawi and Kashmiri who more closely follow Abu Hanifa's line of legal thought in comparison to the systematic period Hanafite authorities also confirm that Abu Hanifa's approach to the Sunna was not quite the same as mirrored through the systematic Hanafite literature.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	II
ÖNSÖZ.....	VIII
KISALTMALAR.....	IX
TRANSKRİPSİYON REHBERİ.....	X

GİRİŞ

İÇERİK ve YÖNTEM

I. KONUNUN ÖNEMİ.....	1
II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI	12
III. KONUNUN SUNULMASI	12
IV. KONUNUN İNCELENMESİNDE İZLENEN YÖNTEM	13
V. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ	16

BİRİNCİ BÖLÜM

İLK DÖNEM HANEFÎ KAYNAKLARININ TESPİT VE TAHLİLİ	19
I. GİRİŞ	19
II. FIKHA DAİR ESERLER.....	23
A. <i>el-AŞL</i> / <i>el-MEBSÛT</i> ve ONUN İMAM MUHAMMED'E AİDİYETİNİ GÖSTEREN DELİLLER	24
1. <i>el-Aşl</i> / <i>el-Mebsûṭ</i>	24
2. <i>el-Aşl</i> 'in İmam Muhammed'e Aidiyetini Gösteren Deliller	25
a. Mukayese ve Referans	25
b. Genel Telakki	26
c. Kitapta Yer Alan Senetler	27
d. Üslûp ve Konuyu İşleme Tarzı.....	28
e. Kitabın Metninde Yer Alan Bilgiler ve Açıklamalar.....	28
B. <i>el-CÂMÎU'Ş-ŞAĞÎR</i>	36
C. <i>el-CÂMÎ'U'L-KEBÎR</i>	37
D. <i>ZİYÂDÂT</i> ve <i>ZİYÂDÂTU'Z-ZİYÂDÂT</i>	38
E. <i>es-SİYERU'Ş-ŞAĞÎR</i>	39
F. <i>es-SİYERU'L-KEBÎR</i>	39
G. <i>er-REDD 'ÂLÂ SİYERİ'L-EVZÂÎ</i>	42

H. <i>el-HUCCE ‘ALÂ EHLİ’L-MEDİNE</i>	42
İ. <i>el-MUVAṬṬA’</i>	43
J. <i>İḤTİLÂFU EBÎ ḤANÎFE VE İBN EBÎ LEYLÂ</i>	45
K. <i>el-HARÂC</i>	45
III. HADİSE DAİR ESERLER	46
A. DOĞRUDAN EBÎ ḤANÎFE’YE AİT OLAN ESERLER	47
B. ÖĞRENCİLERİN DERLEMESİYLE OLUŞAN ESERLER	50
IV. KELAMA DAİR ESERLER	52
A. <i>el-FİKHU’L-EKBER</i>	53
1. Senede İlişkin Tenkitler	53
2. İçerik Bakımından Yapılan Tenkitler	56
3. Şekil ve Üslûp Açısından Yöneltilen Tenkitler	60
B. <i>el-FİKHU’L-EBSAṬ</i>	61
C. <i>el-ÂLİM VE’L-MUTE ALLİM</i>	64
D. <i>er-RİSÂLE</i>	67
E. <i>el-VAṢİYYE</i>	68
V. DEĞERLENDİRME	70

İKİNCİ BÖLÜM

EBÎ ḤANÎFE’YE GÖRE SÜNNET’İN ANLAMI, KAYNAK DEĞERİ, TASNİFİ VE İFADE ETTİĞİ HÜKÜM	73
I. SÜNNET’İN ANLAMI ve KAPSAMI	73
A. USÛLÎ MANADA SÜNNET	74
B. DİNDE İZLENEN YOL ANLAMINDA SÜNNET	75
II. EBÎ ḤANÎFE’NİN SÜNNETİ İFADE ETMEDE BAŞVURDUĞU DİĞER KELİMELER	81
III. SÜNNET’İN KAYNAKLAR SİLSİLESİNDEKİ YERİ ve HÜCCET DEĞERİ	82
IV. SÜNNET’İN TEDVİNİ ve YAZIYA AKTARILMASI	93
V. SÜNNET’İN TASNİFİ	96
A. SÜNNET’İN RİVAYET YOLU BAKIMINDAN TASNİFİ	96
1. Mütevâtir	97
a. İsnada Dayalı Tevâtür	97
b. Usûlî Manada Tevâtür	99
c. Kuşaklararası Tevâtür (<i>Tevâturu’-ṭ-Ṭabaḳât</i>)	100
d. Amelî Tevâtür	100
e. Müşterek Orana (<i>el-Ḳaderu’l-Müşterek</i>) Dayanan Tevâtür	104
f. Değerlendirme	106
2. Meşhur Haber	107

3. Haber-i vâhid: Kaynak Değeri, Hüccet Alanı ve Hükmü.....	110
a. Kaynak Değeri.....	110
b. Haber-i vâhidin Hüccet Alanı	116
i. Şahitlikler	118
ii. Mu'âmelât	121
iii. Dinî Meseleler	122
c. Haber-i vâhidin Hükmü	123
4. Haber-i vâhidin Kabul Şartları.....	127
a. Râvî ile İlgili Şartlar	127
i. Mestûr ve Meçhûlün Haberi	131
ii. İsnadın İttisâl Şartı ve Mürsel Hadisler	132
iii. İsnada İlişkin Muhtemel Bir İtiraz	140
b. Haberin Muhtevasıyla İlgili Şartlar	143
i. Kitap ve Sünnet'e Muhalif Olmama ve Muhalefetin Anlamı.....	144
(1) Kitap ve Sünnet'e Muhalif Olmama	144
(2) Muhalefetin Anlamı	150
ii. Ma'rûf ve Meşhur Sünnet'e Muhalif Olmama	153
B. SÜNNET'İN KAPSAM AÇISINDAN TASNİFİ.....	158
1. Teşrîfî Nitelikteki Fiiller	158
2. Peygamber'e Mahsus Olan Fiiller.....	159
VI. SÜNNET'İN İFADE ETTİĞİ HÜKÜMLER	162
A. FARZ-VACİB.....	162
B. SÜNNEN-İ HÜDÂ, NÂFİLE VE SÜNNEN-İ ZEVÂİD	170
1. Sünen-i Hüdâ	170
2. Nâfile	171
3. Sünen-i Zevâid	175
C. HARAM.....	175
D. MEKRUH	178
E. MUBÂH.....	179

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBÛ HANİFE'NİN HABER-İ VÂHİDİ KABÛLÜ HAKKINDA İLERİ SÜRÜLEN BAZI ŞARTLAR	181
---	------------

I. GİRİŞ	181
-----------------------	------------

II. RAVİ İLE İLGİLİ ŞARTLAR	182
--	------------

A. FİKHU'R-RÂVÎ	182
1. Fıkhü'r-Râvî Şartı Bağlamında Ebû Hureyre	185
2. Ebû Hanîfe'nin Ebû Hureyre'nin Rivayetleri Karşısındaki Tutumu	197
B. RÂVİNİN TA'NDA BULUNMAMASI.....	206
1. Râvînin Kendi Rivayetini İnkâr Etmesi veya Unutması	206
2. Râvînin Kendi Rivayetine Aykırı Davranması	208

III. METİN/MUHTeva İLE İLGİLİ ŞARTLAR	217
--	------------

A. KİTAB(IN UMUMUN)A AYKIRI OLMAMASI (<i>Kur'ân'a</i> 'Arz)	217
--	-----

1. Kur'ân'a 'Arzdan Dolayı Reddedildiği İleri Sürülen Hadisler	218
a. Abdestte Allah'ın Adını Zikretmeyenin Abdesti Yoktur	218
b. Beytullahı Tavaif Etmek Namazdır. Onun Şartları Da Namazın Şartları Gibidir.....	224
c. Harem Bölgesi Âsiyi Barındırmaz	227
d. Müslümanın Besmelesiz Kestiği Hayvanın Helal Olduğunu İfade Eden Hadisler.....	229
e. Messu'z-Zekerden Ötürü Abdest Alma	231
f. Fatıma bnt. Kays'ın Rivayet Ettiği Nafaka Hadisi	237
g. Ölü, Ailesinin Kendisine Ağlamasından Ötürü Azap Görür Hadisi	241
h. Muşarrât Hadisi	246
i. Yemin ve Tek Şahitle Hüküm.....	253
2. Değerlendirme.....	258
B. GENELİ İLGİLENDİREN BİR KONUYA İLİŞKİN OLMAMASI (<i>Umûmu'l-Belvâ</i>)	261
1. Aklî Gerekçeler	261
2. Taḥrîce Dayalı Gerekçeler.....	263
a. Sahâbe ve Tabiûn Tatbikatı.....	263
i. Zulyedeyn Hadisi	264
ii. Hz. Ömer ve İbn Mes'ud'un, Hz. 'Ammâr Tarafından Aktarılan Teyemmüm Hadisini Reddetmesi	266
iii. Hz. Ömer'in, Enes'in Hüzmûzân'a Eman Verdiğine Dair Sözü Reddetmesi.....	267
iv. Hz. Ömer'in Fatıma bnt. Kays Tarafından Rivayet Edilen Nafaka Hadisini Reddetmesi.....	267
v. Hz. Aişe ve İbn 'Abbâs'ın "Ölü Ailesinin Ağlamasından Ötürü Azap Görür" Hadisini Reddetmesi.....	267
vi. Hz. Aişe'nin "Bedir Kuyusuna Atılan Müşriklerin Duymasına" Dair Hadisi Reddetmesi.....	267
vii. Hz. Aişe'nin Muhammed Rabbini Gördü, Diyenleri Reddetmesi	268
viii. İbn 'Abbâs'ın, Ateşin Temas Ettiği Şeyleri Yemekten Ötürü Abdest Gerektiğine Dair Hadisi Reddetmesi.....	268
ix. Hz. Aişe'nin Tek Ayakkabıyla Yürüyerek: "Allah'a Yemin Olsun ki Ebû Hureyre'nin Allah Rasûlü'nden Rivayet Ettiği 'Sizden Birinin Ayak Bağı Koparsa Onu Düzeltmeden Tek Ayakkabı ile Yürümesin' Sözü Hakkında Konuşacağım" Demesi	269
x. İbn Mes'ud ve Kays b. el-Eşca'î'nin "Sizden Biri Gece Uyandığı Zaman Elini Üç Kez Yıkamadan Kaba Daldırmayın" Hadisine İtirazları.....	270
xi. Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî Tarafından Rivayet Edilen İsti'zân Hadisini Reddetmesi.....	272
b. Mezhep İmamlarının Beyan ve İctihatları	277
3. Hanefî Fıkında <i>Umûmu'l-Belvâ</i> dan Ötürü Reddedildiği İleri Sürülen Hadisler.....	278
a. Abdestte Allah'ın adını zikretmeyenin abdesti yoktur	278
b. Messu'z-Zekerden Ötürü Abdest Gerektiğini Bildiren Hadis	278
c. Bir ölüyü yıkayan kimse yıkansın. Ölüyü taşıyanlar ise abdest alsın	279
d. Kadına Temastan Dolayı Abdest Almak Gerektiğini Bildiren Hadis	281
e. Ateşin Temas Ettiği Şeylerden Ötürü Abdest Alma.....	284

f. Peygamber (s.a.v)'in Namazda Besmeleyi Sesli Okuduğuna Dair Hadis.	291
g. Namazda Elleri Kaldırma (<i>Ref'û'l-Yedeyn</i>) Hadisi	292
4. Değerlendirme.....	295
C. SAHÂBE ARASINDA İHTİLÂFLI BİR KONUYLA İLGİLİ İSE, SAHÂBE İSTİDLÂLİNİN DIŞINDA KALMAMASI.....	299
1. Çocuğun Malında Zekat Olduğunu Belirten Hadis.....	300
2. Boşanmada Erkeğin, 'İddette ise Kadının Durumu İtibara Alınır, Hadisi	301
D. KIYASA AYKIRI OLMAMASI.....	304
1. Kıyasa Uygunluk İlkesinin Dayandırıldığı Sahabî Fetvaları	304
a. Ateşin Temas Ettiği Şeylerden Ötürü Abdest Almak	305
b. Fatıma bnt. Ḳays 'ın Nafaka Hadisi	305
c. Cenazeyi Taşımaktan Ötürü Abdest Alma.....	305
d. Messu'z-Zeker Hadisi.....	305
e. Veled-i Zina Üçün En Şerlisidir.	305
f. Cünup Olarak Sabahlayanın Orucu Yoktur.....	306
g. Seleme b. Muḥabbîk'in Hadisi.....	309
h. Maḳîl b. Sinân'ın Haberi.....	311
i. Ḳasâme Hadisi	316
2. Hanefî Mezhebinde Kıyastan Ötürü Reddedildiği İleri Sürülen Hadisler	320
a. Ateşin Temas Ettiği Şeylerden Ötürü Abdest Almak	320
b. Fatıma bnt. Ḳays 'ın Nafaka Hadisi	320
c. Muşarrât Hadisi	320
d. Messu'z-Zeker Hadisi.....	320
e. 'Ariyye Hadisi.....	320
3. Ebû Ḥanîfe'nin Haber-i vâhidi Mutlak Olarak Kıyasa Takdim Ettiği Yerler	325

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SÜNNET'İN KUR'AN'A GÖRE KONUMU VE TE'ÂRUZ HALİNDEKİ HADİSLER

I. GİRİŞ

II. SÜNNET'İN KUR'ÂN'A GÖRE KONUMU.....

A. KUR'ÂN'I TEYİD EDEN SÜNNET/HADÎS.....	338
B. KUR'ÂN'DA YER ALAN HÜKMÜ AÇIKLAYAN HADİS VE SÜNNET.....	338
1. Mücmel Ayetleri Beyan Eden Hadisler.....	339
2. Kur'ân'daki 'Âmm İfadeleri Tahsis Eden Sünnet	340
a. Haber-i vâhidin Kur'ân'ın Umumî İfadelerini Tahsis Etmesi	342
b. Tahsis Etmeme Görüşünün Ebû Ḥanîfe'ye İsnadı	351
c. Ebû Ḥanîfe'nin Umuma Muhalefetten Dolayı Reddettiği İleri Sürülen Hadisler.....	353
i. Fatıhasız Namaz Olmaz, Hadisi	353
ii. Beş Vesḳten Az Olan Mahsülde Zekat Yoktur	354
iii. Kur'a Hadisi	359
3. Kur'an'daki Ḥaşş Lafızları Beyan Eden Sünnet ve Naşsa Yapılan Ziyâde..	364

a. “Ey iman edenler namaza kalktığınızda yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın ve başlarınıza meshedip her iki topuğa kadar ayaklarınızı yıkayın.”	368
b. “Rukû ‘edenlerle beraber rukû ‘edin”	370
c. “O Ka beyi (<i>el-Beytu ’l- ‘Atîk</i>) tavaf etsinler.”	371
d. Ḳur’ Kelimesinin Hayza Yorulması	372
4. Kur’an’daki Mutlak Lafızları Takyid Eden Sünnet	373
C. KUR’AN’DA HÜKMÜ BULUNMAYAN MESELELER HAKKINDA HÜKÜM GETİREN SÜNNET	374
1. Ninenin Mirası	375
2. Fıtır Sadakası	376
3. Vitir Namazının Vacip Oluşu	376
4. Muhşan Zâninin Recmi	376
5. Şu’fa Hakkı.....	376
6. Süte Dayalı Mahremiyet (<i>er-Raḍâ’</i>)	377
7. ‘Âkile’nin Diyete Katılması	377
D. BEYANIN GECİKTİRİLMESİ (<i>Te’ḥîri</i>)	378
 III. TE ÂRUZ HALİNDEKİ HADİSLER ve TE ÂRUZ U GİDERME YOLLARI	389
A. TE‘ÂRUZ	389
B. TE‘ÂRUZU GİDERME YOLLARI	390
1. Cem‘ ve Te’lif	390
2. Nesih.....	394
3. Tercih ve Tercihte Ölçü	403
a. Tercih	403
b. Tercihte Ölçü.....	404
i. Râvîye İlişkin Ölçüler.....	404
(1) Râvîlerin Adedi ve Rivayet Çokluğu	404
(2) Râvînin Fıkıh ve Fazilet Bakımından Üstün Olması	410
(3) Râvînin Hadisin Muhtevasıyla Alakalı Biri Olması.....	412
(4) Râvînin Zabt Bakımından Daha Temkinli Oluşu	413
ii. Metin ve Mutevayla İlgili Ölçüler.....	414
(1) Kitap ve Sünnet’e ve Peygamber’in Genel Tutumuna Uygunluk .	414
(2) ‘Ulemanın Genel Telakkisine ve Fukahanın Ameline Uygunluk ...	417
(3) Haberin Müsbet İçerikli Olması	420
(4) İhtiyata Uygun Olma.....	421
(5) Kıyasa Uygun Olma	421
 SONUÇ	422
 BİBLİYOGRAFYA	425

ÖNSÖZ

Ebû H̡anîfe'nin Sünnet anlayışı, geçmişten bu yana güncelliğini koruyan bir konudur.

Günümüzde Ebû H̡anîfe'nin Sünnet anlayışı denilince, Hanefî usûlüne dair yazılan son dönem usûl kitaplarındaki açıklamalar akla gelmektedir. Bu eserlerde yer alan ve çoğunlukla tahrîç ürünü olan usûlî prensipler genelde Ebû H̡anîfe'ye aitmiş gibi algılanmaktadır. Ancak bunun, ilmî açıdan ne derece doğru olduğu son derece tartışmaya açık bir husustur.

Ebû H̡anîfe'nin tutumu ile yerleşik Hanefî usûlü arasında bir mesafe olduğu eskiden beri -az da olsa- bazı alimler tarafından ifade edilmiştir. Biz de bu iki tutum arasında bir münasebet olup olmadığını ve arada ne gibi farklılıklar olduğunu ortaya koymak düşüncesiyle bu konuyu incelemek istedik.

Başta danışman hocam Prof. Dr. Osman TAŞTAN'a ve tez süresince yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. İbrâhîm ÇALIŞKAN ve Prof. Dr. Şamil DAĞCI'ya, tezi okuyup katkıda bulunan İbrâhîm ÖZDEMİR, Abdullah TEMİZKAN ve Hüseyin ÖZDEMİR'e şükranlarımı sunarım.

Metin YİĞİT

KISALTMALAR

- A.g.e. : Adı geçen eser
A.mlf.: Adı geçen müellif
a.s. : Aleyhisselam
Ay. : Aynı yer
b. : Bin
Bkz. : Bakınız
bnt. : Bint
Krş. : Karşılaştırmız
nr. : Numara
r.a. : Radiyallâhu anh
rh. : Rahimehullâh
rh.a. : Rahmetullâhi aleyh
s. : Sayfa
s.a.v. : Sallallahu aleyhi ve selem
Thk. : Tahkik
Tlk. : Talik
Trn. : Translation
Tsh. : Tashih
t.y. : Tarih yok
v. : Vefat
vk. : Varak
vb. : Ve benzeri
vd. : Ve devamı

TRANSKRİPSİYON REHBERİ

أ :	’
ب :	b-B
ت :	t-T
ث :	<u>s</u> - <u>S</u>
ج :	c-C
ح :	h-H
خ :	ḥ-Ḥ
د :	d-D
ذ :	<u>z</u> - <u>Z</u>
ر :	r-R
ز :	z-Z
س :	s-S
ش :	ş-Ş
ص :	ṣ-Ṣ
ض :	ḍ-Ḍ
ط :	ṭ-Ṭ
ظ :	ẓ-Ẓ
ع :	‘
غ :	ğ-Ğ
ف :	f-F
ق :	q-Q
ك :	k-K
ل :	l-L
م :	m-M
ن :	n-N
ه :	h-H
و :	v-V
ي :	y-Y
ا... :	â-Â
و... :	û-Û
ي... :	î-Î

GİRİŞ

İÇERİK ve YÖNTEM

I. KONUNUN ÖNEMİ

İmam Ebû Hânîfe'nin ve Hanefî mezhebinin İslam müesseseleri tarihinde önemli bir ağırlığı bulunmaktadır. Ebû Hânîfe kelam, fıkıh ve hadis alanında her çevre ve eğilimden birçok insanı etkilemiş ve derin izler bırakmıştır. Kufe mescidindeki tedris halkasında temellerini attığı fıkıh ekolü, öğrencileri tarafından geliştirilerek müdevven bir mezhep haline getirilmiştir. Böylece fıkıh ve usûlde Müslümanların önemli bir kısmının mensubu bulunduğu Hanefî mezhebi teşekkül etmiştir.

İmam Ebû Hânîfe'nin furû'a ait içtihadları bizzat kendi denetiminde ders halkası içinde imlâ yoluyla kaydedilmiştir. Bu notlar, öğrencileri tarafından özellikle Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan tarafından farklı suretlerle kitaplaştırılmış ve kuşaktan kuşağa aktararak günümüze ulaştırılmıştır. Ana iskeletini *Zâhiru'r-Rivâye* dediğimiz eserlerin oluşturduğu bu mecmuanın naklinde cüz'î bazı rivayet farklılıkları haricinde bir sıkıntı olmamıştır. Başka bir ifadeyle Ebû Hânîfe'nin fıkıhı genel hatlarıyla kaydedildiği şekliyle günümüze intikal etmiştir. Ancak bu içtihadların dayandırıldığı usûl konusunda aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Ağırlık kazanan görüşe göre Ebû Hânîfe ve birinci dereceden öğrencileri usûle dair müstakil bir eser vermemişlerdir. Fakat usûle dair müstakil eseri olsun olmasın her müçtehid yaptığı içtihatta zorunlu olarak bir usûl takip eder. Bu, tıpkı belli bir düzen içerisinde konuşan ve yazan bir insanın zihnindeki gramatik malumata değinmeden ama ona uygun konuşup yazmasına benzer. Kişi ifade etmese de kurduğu cümlelerde gramer kurallarına uyar. Sarfedilen cümleler ve kullanılan ifadeler altında saklı kurallar vardır. Bu kurallar bazen -meleke haline geldiğinden- şuur düzeyinde mülahaza edilmez. Müçtehidin zihninde varolan bu usûl -İmam Şâfi'î örneğinde olduğu gibi- bazen yazılı bir ifadeye kavuşur. Bazen de -Ebû Hânîfe'de görüldüğü gibi- içtihad örnekleri içinde saklı kalır.

Ebû Hânîfe ve öğrencilerinin ifadelerinde zaman zaman geçen *nesb*, *eser*, *haber*, *şazz hadîs*, *ma'rûf sünnet*, *icmâ'*, *'ulema/fuḳahanın 'ameli*, *tefsîr*, *istiḥsân*,

ihtiyâr/taḥayyur, *ḳyâs*, *terku'l-ḳyâs bi'l-eṣer*, *emṣâl*, *eṣbâh* gibi sonradan ufak değişikliklerle -ama esas anlamını kaybetmeden- usûlî manada terimleşen kelimelerin varlığı da onların usûlî bir perspektife sahip olduğunu göstermektedir.

İmam Ebû Ḥanîfe'nin usûlü, kendisinden aktarılan bazı muhtasar ifadeler hariç genelde kapalı kalmıştır. Bu usûlî ilkeler büyük bir ihtimalle ders halkasında zaman zaman açıkça ifade ediliyordu. Ancak kaydetme faaliyeti, ortaya konulan *fer'î* çözümlerle sınırlı olduğu için gerekçeli tartışmalar ve bazen aynı konuya ilişkin günlerce süren uzun müzakereler¹ ve bu müzakerelerde yer alan usûlî bilgiler kayıt dışı kalmış ve bize ulaşmamıştır.

İmam Ebû Ḥanîfe'nin öğrencilerinin de usûle ilişkin -ulaşılabilir- müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Öğrencilerinin eserlerinde özellikle İmam Ebû Ḥanîfe'nin görüşlerini gerekçelendirme sadedinde yapılan açıklamalarda birtakım usûlî bilgiler yer almaktadır. Fakat bu bilgiler sonradan ortaya çıkan ve bu gün elimizde bulunan sistematik Hanefî usûlüne kaynaklık edecek mahiyet ve kemiyette değildir. Bu anlamda Hanefî usûlü tarihinde göze çarpan ilk kişi 'Îsâ b. Ebân (v. 220)'dır. Kaynaklar, 'Îsâ b. Ebân'ın usûle dair iki eserinden söz ederler: *Kitâbu'l-Ḥüceci's-Şağîr*² ve *[Kitâbu']l-Ḥüceci'l-Kebîr*³. Hanefî usûlüne dair bu gün elimizde bulunan en eski yazılı kaynak⁴ olma niteliğini taşıyan *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl* adlı eserinde

¹ Bkz. Mekki, el-Muvaffak b. Ahmed (v. 568), *Menâkıbu Ebî Ḥanîfe*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1401/1981, s. 118, 309-310.

² Ceşşâs, Ahmed b. 'Alî er-Râzî (v. 370), *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, (Thk. 'Acil Câsim en-Neşemî), Kuveyt, 1414/1994, I/156.

³ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, I/158.

⁴ Burada hicrî dördüncü yüzyılın ilk yarısında yazıldığı belirtilen *Uṣûlu's-Şâfi* adlı eseri ileri sürerek itirazda bulunmak isteyenler olabilir. Öncelikle belirtmek gerekir ki bu eserin dördüncü yüzyıla aidiyeti ciddi anlamda şüphelidir. Eserin mevcut haliyle hangi Şâfi'ye ait olduğu konusunda da bir birlik görünmemektedir. Kimileri eseri dördüncü yüzyılda vefat eden Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm eş-Şâfi'ye (v. 325/936) ve Ebû 'Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâfi'ye (v. 344/955) nisbet ederken kimileri de yedinci yüzyılda vefat eden Nizâmuddîn eş-Şâfi'ye nisbet etmektedir. (Bkz. Şâfi, Nizâmuddîn, *Uṣûlu's-Şâfi*, Thk. Muhammed Ekrem end-Nedvî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 2000, Takdim, s. 7-9.) Son yüzyıllarda gündeme gelen bu eser yukarıda söz konusu ettiğimiz klasik usûl eserlerinin hiçbirinde söz konusu edilmemiştir. Bundan ayrı olarak kitabın sistematığı ve içeriği de onun daha sonraki dönemlere ait olduğunu göstermektedir. Bu eser, hicrî 370'te vefat eden Ceşşâs'ın ve 430'da vefat eden Debûsî'nin eserinden daha sistematik ve daha düzenli bir görünüm arz etmektedir. Ceşşâs ve Debûsî döneminde bile tam olarak oturmayan bir takım terimlerin son dönem eserlerindeki içeriğe uygun olarak bu kitapta yer aldığı görülmektedir. Mesela mütevatir, meşhur ve ahad haberler konusundaki kesin ayırım ve bu haber gruplarının ifade ettiği bilgi türü tamamen son dönem eserlerindeki uygun bir şekilde yer almaktadır. (Bkz. Şâfi, Nizâmuddîn, v. 7. yüzyıl, *Uṣûlu's-Şâfi*, Thk. Muhammed Ekrem end-Nedvî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 2000, s. 191-194.) Bu da ister istemez bizleri -Abdulfettâh Ebû Ğudde'nin belirttiği gibi- eserin daha sonraki dönemlere ait olduğu kanaatine sevk etmektedir. Ebû Ğudde, konuyla ilgili değerlendirmesinde şöyle demektedir:

Ceşşâş(v. 370), bu iki kitaptan bol miktarda alıntı yapar. Ceşşâş'ın kitabında ikinci derecede Ebu'l Hasan el-Kerhî (v. 340)'ye yapılan atıflar dikkat çekmektedir. Ancak bunlar, etki ve yoğunluk bakımından 'İsâ b. Ebân'dan aktarılan görüşlerle kıyas edilemez. Ceşşâş'ın anlatımlarına ve tercihlerine bakıldığında 'İsâ b. Ebân'ın etkisi çok bariz bir şekilde hissedilmektedir. Ceşşâş, çoğu zaman 'İsâ b. Ebân'a ait görüşleri ilave delillerle destekler ve savunur. Bazen de yaptığı alıntıları şerhedip örneklendirerek daha anlaşılır hale getirmeye çalışır. 'İsâ b. Ebân'ın etkisini en yoğun şekliyle görmek için *el-Fuṣūl*'un haber bölümüne bakmak yeterlidir. Kitabın yaklaşık dörtte birini oluşturan bu bölümde Ceşşâş, 'İsâ b. Ebân'ın görüşlerini neredeyse şerhetmekle yetinmiştir.

Ceşşâş'tan sonra te'lif edilen ve Hanefîlerin en sistematik usûl kitaplarından birini oluşturan Debûsî'nin *Taḳvîmu'l-Edille*'sine bakıldığında 'İsâ b. Ebân etkisinin devam ettiği görülmektedir. Anca şu teknik ve biçimsel ayrıntıyı vurgulamak gerekir ki, Ceşşâş'ın çok sayıdaki örnekler üzerinde uzunca tartışarak verdiği usûlî malumat, Debûsî'de yerini daha sistematik ve özet bilgilere bırakmıştır. 'İsâ b. Ebân'ın takdim ettiği usûl telakkisinin temel dinamikleri –âmm lafızların tanımı, mütevâtir haberin tasnifi ve kıyas konusunun genişletilmesi gibi şekli bazı müdahaleler hariç- aynen muhafaza edilmiştir. Usûlî bilgiler verilirken Ceşşâş'ta olduğu gibi kaynaklar genelde belirtilmemiştir. Ceşşâş'ın kitabına nisbetle Debûsî'de bilgilerin akışını gözlemlene imkanı oldukça sınırlıdır.

Debûsî'den sonra yerleşik Hanefî usûlü açısından en önemli iki kaynak Ebu'l-Yusr el-Pezdevî ve Seraḥsî'nin konuyla ilgili kitaplarıdır. Bu kitaplar konu düzeni ve anlatımdaki kolaylık bakımından önceki eserlere göre daha mükemmel bir görünüm arz ederler. Ancak usûlün ana şeması bakımından öncenin devamı sayılırlar. Kanaatimizce yerleşik Hanefî usûlü açısından en gözde ve en temel eserler bunlardır.

“Usûlcü Şâşî'ye nisbet edilen kitap, son dönemlerde yaşayan Şâşî ismindeki bir alime aittir.” (el-Es'adî, Muḥammed 'Ubeydullâh, *el-Mûceẓ fî Uṣûli'l-Fıḥh*, Takdim: 'Abdulfettâḥ Ebû Ğudde, Ebu'l-Hasan 'Alî el-Hasenî en-Nedvî, Dâru's-Selâm, Kâhire, 1418/1998, s. 20.) Eserin dördüncü yüzyıla aidiyetini kabul etsek bile tezimiz açısından değişen bir şey olmayacaktır. Zira bu eser tamamıyla yukarıda söz konusu ettiğimiz müesses Hanefî usûlüne uygun olarak yazılmıştır. Aynı içeriği taşıyan diğer usûl kitapları için yaptığımız değerlendirme bu kitap için de geçerlidir. Başka bir ifadeyle bu eserdeki bilgiler de tıpkı diğer usûl kitaplarındaki bilgiler gibi Ebû Hanîfe'den aktarılan mûsne nakillere değil, taḥrîc ve serbest içtihatlarla dayanmaktadır.

Ceşşâş'ta tespit ettiğimiz ve ana hatlarıyla Debûsî, Seraḥsî ve Pezdevî'de devam ettiğini gözlemlediğimiz bu usûl telakkisi, yukarıda belirttiğimiz gibi kaynağını 'İsâ b. Ebân'dan almaktadır. 'İsâ b. Ebân her ne kadar doğrudan İmam Muhammed'e öğrencilik yapmışsa da ileri sürdüğü görüşleri İmam Muhammed'e veya Ebû Ḥanîfe'ye nisbet etmemektedir. Yaptığı açıklama ve gerekçelendirmelere dikkat edildiğinde bu görüşlerin, genelde 'İsâ b. Ebân'a ait içtihadlardan ve kısmî bazı taḥrîçlerden oluştuğu anlaşılmaktadır. 'İsâ b. Ebân birçok yerde konuyla ilgili ilkeleri (*aşl/uşûl*) temellendirmek için selevin (Sahâbe ve Tabiûnun) uygulamasıyla istişhad etmektedir. Buna oranla daha az yerde Ebû Ḥanîfe ve aşḥâbına atıfta bulunmaktadır.⁵ Ceşşâş'ın 'İsâ b. Ebân'dan yaptığı alıntıları diğer kaynakların 'İsâ b. Ebân'dan aktardıklarıyla birlikte mütalaa ettiğimizde, 'İsâ b. Ebân'ın daha ziyade müstakil hareket eden bir fakih ve usûlcü olduğu anlaşılmaktadır. Mesela Ceşşâş'ın yaptığı alıntıda 'İsâ b. Ebân, haber-i vâhidin kabulüyle ilgili şartları zikrettikten sonra bunu doğrudan Sahâbe ve Tâbiûndan aktardığı örneklerle gerekçelendirmektedir.⁶ Bu tutumuyla o, mezhep bünyesinde kalarak taḥrîçte bulunan bir alimden ziyade serbest hareket eden ve direkt aslî kaynaklardan istinbatta bulunan bir müçtehid andırmaktadır. Ancak Ceşşâş'ın tavrında aynı derecede bir serbestiyet görülmemektedir. O, yaptığı ilave açıklamalarda 'İsâ b. Ebân'ın görüşleriyle Ebû Ḥanîfe ve öğrencileri arasındaki boşluğu doldurmaya çalışmaktadır. Ceşşâş, 'İsâ b. Ebân'ın konuyla ilgili görüşlerini verdikten sonra çoğu kez

Bana göre aşḥâbımızın mezhebi de budur, onların zikrettiği meseleler de buna delalet eder⁷

şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Bazen da direkt olarak İmam Muhammed'in kitaplarından alıntılar yaparak bu meselelerin, ileri sürülen usûle delalet ettiğini belirtmektedir.⁸ Böylece *-taḥrîc* yöntemini kullanarak- 'İsâ b. Ebân'nın sistemleştirdiği usûl ile Ebû Ḥanîfe arasındaki boşluğu doldurmaya çalışır.

⁵ Mesela meziyet bakımından birbirine denk olan iki zıt haber arasında râvîlerin çokluğu ile tercih yapılamayacağını söylerken bunu, İmam Muhammed'in suyun temizliğine dair birbirine zıt olarak haber veren iki habercinin durumu hakkında söyledikleriyle desteklemektedir. Bkz. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, II/168.

⁶ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/159, 168, III/117 vd., 121, 122, 127-130, 134-138, 141.

⁷ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/122; Ayrıca bkz. *el-Fuṣûl*, I/156, III/173.

⁸ Bkz. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/211-212, I/292-293, III/147, 167.

Ceşşâş'ın bu tutumu, kendisini takip eden Debûsî ve onun iki öğrencisi Serahsî ve Pezdevî'de de görülmektedir. Mesela her üçü de, râvînin kendi rivayetini inkar etmesini, haberi tenkid gerekçelerinden biri olarak verdikten sonra Hanefî mezhebinde bunun bir ilke olduğunu ispat için Ebû Yûsuf'un şahitlikle ilgili fer'î açıklamalarını naklederler.⁹ Keza 'âmm lafızların delaletinin kat'î olduğu prensibini İmam Muhammed'in vasiyet ve muḍârame bablarındaki bazı fer'î meselelerle ilgili izahına dayandırmaktadırlar.¹⁰

Serahsî emrin, geniş zaman içinde (*terâḥî*) fiili yerine getirmeyi ifade ettiği ilkesini, *el-Câmi'ü's-Sağîr*'de zikredilen oruç adamayla ilgili bir meseleden çıkarmaktadır.¹¹

Bu bilgiler, Hanefî imamlardan sonra sistematize edilen Hanefî usûlünün büyük oranda *taḥrîc* dayandığını göstermektedir. Dehlevî bu hususu şu şekilde ifade etmektedir:

Mevcut usûlun geneli imamların (*fer'î*) görüşlerinden *taḥrîc* edilmiştir... Bunun Ebû Hanîfe ve öğrencilerine nisbeti sahih değildir.¹²

Taḥrîc, müçtehidin hükme bağladığı fer'î fıkḥî meselelerden yola çıkarak onun dayandığı usûlü tespit etme faaliyetidir.¹³ Bu yöntem eksik ve izafî olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir.¹⁴ Bunun ötesinde *Taḥrîc* yöntemi yapısı itibarıyla zannî bir yöntemdir. Bu yöntem, müçtehide ait fer'î çözümlerden hareket ederek onun dayandığı içtihad usûlünü tespit etmeyi amaçlar. Hâlbuki bir içtihadî sonuç

⁹ Bkz. Debûsî, Ebû Zeyd 'Ubeydullâh b. 'Umer b. 'Îsâ (v. 430/1038), *Taḥvîmu'l-Edille fî Uṣûli'l-Fıkh*, (Thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meys), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001, s. 201; Aynı örnek için bkz. Pezdevî, Faḥru'l-İslâm Ebu'l-Ḥasan 'Alî b. Muḥammed (v. 482/1089), *Kenzu'l-Vuṣûl ilâ Ma'rifeti'l-Uṣûl* (*Keşfu'l-Esrâr* ile birlikte), Tlk. Muṭaşım el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997, III/125; Serahsî, Ebûbekr Muḥammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (v. 483/1090), *el-Uṣûl*, Tlk. Ebû 'Abdirrahmân Şalâh b. Muḥammed b. el-'Avîda, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996, II/3. Tezde kullandığımız ve Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye tarafından basılan bu nüshanın kapağında *el-Muḥarrer fî Uṣûli'l-Fıkh* başlığı yer almaktadır. Ancak Serahsî'den söz eden hiçbir kaynakta bu eserden *el-Muḥarrer* adıyla söz edilmiş değildir. Aksine ilim camiasında bu eser, daha ziyade *Uṣûlu's-Serahsî* adıyla bilinmektedir. Bundan dolayı biz de bundan sonraki bütün atıflarda Serahsî'nin eserinden *el-Uṣûl* adıyla söz edeceğiz.

¹⁰ Debûsî, *Taḥvîm*, s. 96; Serahsî, *el-Uṣûl*, I/98; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, I/590-592.

¹¹ Bkz. Serahsî, *el-Uṣûl*, I/18.

¹² Dehlevî, Şâh Veliyyullâh Ahmed İbn 'Abdirrahîm (v. 1176/1762), *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, (Tlk. Maḥmûd Tuṣme Ḥalebî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1418/1997, I/362-362.

¹³ Bâḥüseyn, Yaḳûb b. 'Abdilvahhâb, *et-Taḥrîc İnde'l-Uṣûliyyîn ve'l-Fuḳahâ*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1414, s. 11-12.

¹⁴ Bkz. el-Bâḥüseyn, *et-Taḥrîc İnde'l-Uṣûliyyîn*, s. 44.

birden fazla faktörün neticesi olabilir.¹⁵ Mesela müçtehid, bir şeyin cevazına hükmederken konuyla ilgili bir rivayete veya kıyasa yahut başka usûlî bir ilkeye dayanmış olabilir. Bunlardan hangisinin esas alındığı bizzat müçtehid tarafından belirtilmediği sürece kesin olarak bilinemez. Bu nedenle aynı konuda bazen birbirine muhalif taḥrîçlerle karşılaşmak mümkün olmaktadır. Bazı usûlcülerin hükmü dayandırdıkları usûlî prensibler, diğer usûlcü ve fakihler tarafından zikredilmemekte bunların yerine aynı hüküm için başka gerekçeler zikredilmektedir. Bu da gerekçe olarak ileri sürülen prensibin daha sonradan taḥrîç yoluyla belirlendiğini göstermektedir.

Bunu bir örnekle somutlaştırmak gerekirse: Mesela kafirlerin şer'î emirlere muhatap olup olmadığı konusu ilk dönem Hanefî müçtehidlerince ele alınmamıştır.¹⁶ Fakat daha sonra gelen alimler, onlara ait fer'î meselelerden ve Hanefîlerle Şâfi'î arasındaki görüş ayrılığından hareket ederek usûlî bir çıkarımda bulunmaya çalışmışlardır. Seraḥsî ise bu çıkarımların yanlış sebeplere dayandırıldığını ileri sürerek¹⁷ bunun yerine sebep olarak başka meselelere atıfta bulunmuştur.¹⁸

Yukarıda verilen örnekler ve açıklamalar mevcut Hanefî usûlünün genel itibariyle Ebû Ḥanîfe'ye isnadı konusunda ihtiyatlı olmamızı gerektirmektedir.

İhtiyatı gerektiren bir diğer husus, yukarıda belirttiğimiz gibi farklı eğilimlerdeki usûl alimlerinin Hanefî usûlündeki bu boşluğu kendi fikrî eğilimleri doğrultusunda doldurmuş olmalarıdır. Fıkıhta Hanefî, ancak kelamî bakımdan farklı tercihleri bulunan çok sayıda alim olmuştur. Söz konusu farklılık, sadece Hanefî mezhebine has bir durum değildir. Bu manada her yönüyle homojen olan herhangi bir mezhepten bahsetmek mümkün değildir. Ancak Hanefî mezhebinin bu durumdan hissesi daha fazla olmuştur, denilebilir. Bu da yukarıda belirttiğimiz gibi Ebû Ḥanîfe'ye ait müdevven bir usûlün bulunmamasından kaynaklanmıştır. Bunun haricinde gerçekte Hanefiliği benimsemediği halde Ebû Ḥanîfe'nin ve Hanefî

¹⁵ 'Abdülmeccid Maḥmûd 'Abdülmeccid, *el-İtticâhâtü'l-Fıḳhiyye 'inde Aşḥâbi'l-Ḥadîs fi'l-Ḳarni's-Şâliḡi'l-Hicrî*, Dâru'l-Vefâ, Ḳâhire, 1399/1979, s. 283.

¹⁶ Seraḥsî, *el-Uşûl*, I/53.

¹⁷ Seraḥsî, *el-Uşûl*, I/53-54; Benzer bir örnek için bkz. Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/340.

¹⁸ Seraḥsî, *el-Uşûl*, I/54; Krş. Şadrüşşerî'a, 'Ubeydullâh b. Mes'ud el-Maḥbûbî (v. 747/1346), *et-Tavḏîḥ Şerḥu't-Tenḳîḥ* (Telvîḥ ile birlikte), Tlk. Muḥammed 'Adnân Dervîş, Dâru'l-Erḳam, 1419/1998, I/452-456.

Mezhebinin otorite ve saygınlığından istifade etmek isteyen bazı heretik görüş mensupları da olmuştur.

İsferâyîni (v. 471/1078) bu konuda şöyle der:

Ehl-i re'yyeden bazı türediler çıkıp Kaderiye ve Râfiziyye'nin görüşlerine yapışmış ve onları taklid etmişlerdir. Bunlar, Ehl-i Sünnet'in kılınçlarından çekindikleri için sahip oldukları ħabîs itikadı Ebû Hânîfe'ye nisbet edip onunla kendilerini gizlemeye çalışmışlardır. Bu görüşlerin Ebû Hânîfe'ye ait olduğu iddiası sizi aldatmasın. Zira Ebû Hânîfe, bunlardan ve bunların nisbet ettiği şeylerden beridir.¹⁹

Şehristânî (v. 548), Mürcie'den Ğassân el-Kûfî'nin, bu itikadî mezhebin bazı görüşlerini Ebû Hânîfe'ye nisbet ettiğini belirtmektedir:

Ne tuhaftır ki Ğassân, kendi mezhebî görüşlerinin benzerlerini Ebû Hânîfe'den nakleder, onu da Mürcie'den addederdi. Halbuki –ömrüme yemin olsun- Ebû Hânîfe ve aşĥâbına Sünnet Mürciesi denirdi.²⁰

Hicri 13. yüzyılın en önemli Hanefî alimlerinden Leknevî'nin bu konudaki açıklamaları, konumuz açısından önemlidir. Leknevî, bu konuda başka alimler tarafından yapılan ayrıma katılır ve şu izahta bulunur:

Hanefîlik, fer'î meselelerde İmam Ebû Hânîfe'yi taklid edip şer'î amellerde onun yolunu izleyenlerden oluşan bir fırkadır. Akaid esaslarında ona uyup uymadıklarına bakılmaz. Şayet akaid alanında da Ebû Hânîfe'ye tabi olmuşlarsa bunlara *Kâmil Hanefiler* denir. Tabi olmadıkları takdirde, kelamî eğilimlerini belirten bir kayıt ilave edilerek sadece *Hanefî* ünvanıyla anılırlar. Furû'da Hanefî olduğu halde akide bakımından Mutezilî olan nice alimler vardır. Mesela *Keşşâf*'ın yazarı Cârullâh ez-Zemahşerî; *el-Kînye*, *el-Hâvî*, *el-Müctebâ* ve *Şerhu Muhtaşari'l-Kudûri*'nin yazarı Necmuddîn ez-Zâhidî (ki bunların biyografilerini *el-Fevâidu'l-Behiyye fi-Terâcimi'l-Hanefiyye* adlı kitapta genişçe ele aldık), 'Abdulcebbâr, Ebû Hâşim, Cübbâî gibi. Furû'da Hanefî olduğu halde usûlde (*aşlen*) Murci' veya Zeydî olan niceleri vardır. Sonuç olarak Hanefîliğin akide bakımından muhtelif dalları bulunmaktadır. Bazısı Şîî, bazısı Mutezilî, bazısı da Murci'dir.²¹

¹⁹ İsferâyîni, Ebu'l-Muzaffer (v. 471/1078), *et-Tabşîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciye 'uni'l-Firaķi'l-Hâlikîn*, (Tlk. Muḥammed Zâhid b. Ḥasan el-Kevserî), Maṭba'atu'l-Envâr, Kâhire 1359/1940, s. 114, ayrıca bkz. a.g.e, s. 10-11.

²⁰ Şehristânî, Muḥammed b. 'Abdulkerîm (v. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, (Tlk. Ahmed Fehmî) Muḥammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992, I/139.

²¹ Leknevî, Muḥammed 'Abdulḥayy (v. 1304/1886), *er-Ref' ve't-Tekmîl fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, (Thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Dâru's-Selâm, Kâhire, 1421/2000, s. 385-386.

Benzer açıklamalara kelam ve tabakat kitaplarında da rastlamak mümkündür.²² Leknevî'nin aktarımını cazip kılan, diğer kaynaklarda dağınık halde bulunan bu bilgileri, derli-toplu ve bir arada vermiş olmasıdır. Yukarıdaki bilgiler ışığında Hanefîlik üst kimliğini benimseyenleri beş grupta özetlemek mümkündür:

1. Kâmil Hanefîler: Bunlar hem Furû'da hem itikatta İmam Ebû Hânîfe'yi takip edenlerdir.

2. Şîi Hanefîler

3. Zeydî Hanefîler

4. Mutezilî Hanefîler

5. Murcî' Hanefîler

Hem itikadî hem de amelî konularda Ebû Hânîfe'nin çizgisini benimseyen (Kâmil Hanefîler) istisna edilirse diğer dört grup, sadece fıkıhta Hanefî olan ancak itikatta Ebû Hânîfe'yi takip etmeyen başka akide mensuplarından oluşmaktadır.²³

İmam Ebû Hânîfe'nin ilk talebeleri ve müteakip dönemlerde onları izleyen bir çok alim hem usûlde hem de furû'da Hanefî olmuştur.²⁴ Ancak Hanefî müçtehidlerin fıkıh meclislerine devam eden bazı alimler –özellikle Mutezile mensupları- fıkıhta Hanefîliği benimsemekle beraber usûlde kendilerine özgü tutumu korumaya devam etmişlerdir. Mesela bazı kaynaklarda Ebû Hânîfe'nin²⁵, bazılarında da Ebû Yûsuf'un aşhâbından sayılan²⁶ Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (v. 280)'nin hocalarına rağmen *halîku'l-*

²² Bkz. Bağdâdî, 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed (v. 429/1037), *el-Farâğ Beyne'l-Firâğ*, Tlk. İbrâhîm Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1424/2003, s. 322; İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-Dîn*, s. 114; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I/139.

²³ Bu gruplarda yer alan alimler için bkz. Humeyyis, Muhammed b. 'Abdirrahmân, *Uşûluddîn İnde'l-İmâm Ebî Hânîfe*, Dâru's-Şumey'î, Riyâd, 1416/1996, s. 613-633.

²⁴ Örnek olarak Kâsım b. Ma'an el-Mes'udî (v.175), Ebû Yûsuf (v. 182), Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebî Zâide (v.183), Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (v.189), Hafş b. Gıyâs el-Kâdî (v.194), Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cûzcânî (v.200), Mu'allâ b. Manşûr er-Râzî (v.211), Şeddâd b. Hâkim el-Kâdî (v.212), Hişâm b. 'Ubeydillâh er-Râzî (v.221), İbrâhîm b. Yûsuf el-Bâhilî el-Belhî el-Mâkyânî (v. 239), Yahyâ b. Eksem et-Temîmî el-Kâdî (v.243), Muhammed b. Ahmed b. Hafş ez-Zerkân (v.264), el-Hakem b. Ma'bed el-Huzâ'î (v.295), Mu'âtil b. Faḍl el-Belhî, Ebû Ca'fer et-Taḥâvî (v.321) gibi alimleri zikredebiliriz.

²⁵ İbn 'Abdîlber, Ebû 'Umer Yûsuf (v. 463/1070), *Câmi'ü Beyânî'l-İlm ve Faḍlih*, Thk. Mes'ad 'Abdulhamîd Muhammed es-Sa'denî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, s. 326; Ayrıca bkz. Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, s. 54.

²⁶ Şaymerî, Ebû 'Abdillâh Huseyn b. 'Alî (v. 436/1044), *Aḥbâru Ebî Hânîfe ve Aşhâbih*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1396/1976, s. 156; Taşköprüzâde, Ahmed b. Muşliḥuddîn Muştâfâ İbn Halîl (v. 967/1560), *Tabakâtu'l-Fukahâ*, (Tlk. Ahmed Nile), Muşul, 1961, s. 30.

Kur'an görüşünü savunduğu belirtilmektedir.²⁷ Bağdâdî, Bîşr'in *halķu'l-Kur'an* konusunda Mutezilîler gibi düşünüp-konuştuğunu ancak *halķu ef'ali'l-İbâd* konusunda Mutezileyi tekfir ettiğini belirtmektedir.²⁸ İbn 'Abdilberr (v.463) de ondan *bid'â ehli* olarak söz etmektedir.²⁹ Keza Hâsan b. Ziyâd'ın (v. 204) meşhur öğrencilerinden Muhammed b. Şucâ' es-Selcî'nin (v. 263) itizâle mütemayil olduğu nakledilmektedir.³⁰ Zaman geçtikçe Hanefî nisbesini taşıyan mutezilî alimlerin sayısı da artmıştır.³¹

Altıncı yüzyıl Hanefî fukahâsından 'Alâuddîn es-Semerķandî'nin (v. 539) verdiği bilgiler de Hanefîlik şemsiyesi altında yer alan alimlerin hepsinin aynı oranda Hanefî olmadığını göstermektedir. Semerķandî, usûl ilminin itikada nisbetle fer' olduğunu, bu nedenle yazılan usûlî eserlerin, müellifin itikadını yansıttığını kaydettikten sonra şöyle der:

²⁷ Haṭîb, Ebûbekr Aḥmed b. 'Alî el-Bağdâdî (v. 463/1070), *Târîḫü Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır, 1349/1931, VII/56, 61-62, 63, 65-66; Hamevî, Yakût (v. 626/1229), *Mu'cemu'l-Buldân* (Tlk. Ferîd 'Abdül'azîz el-Cundî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990, V/138; Ayrıca bkz. İbn Hallikân, Aḥmed b. Muḥammed b. Ebîbekr (v. 681/1282), *Vefeyâtu'l-Ayân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, (Thk. Muḥammed Muḥyiddîn b. 'Abdilḥamîd), Mektebetü'n-Nehḍati'l-Miṣriyye, Kâhire 1948/1367, s. I/251; Zehebî, Muḥammed b. Aḥmed b. 'Usmân b. Kaḫmâz (v. 748/1347), *Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Maṭba'atu's-Se'âde, Mısır 1325, s. 150; Kureşî, 'Abdulḳâdir İbn Ebî'l-Vefâ Muḥammed b. Muḥammed b. Naṣrillâh b. Sâlim b. Ebî'l-Vefâ (v.696/1561), *el-Cevâhiru'l-Muḍîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*; Maṭba'atu Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, Ḥaydarâbâd 1332, I/164.

²⁸ el-Bağdâdî, *el-Farķ beyne'l-Firaķ*, s. 322.

²⁹ İbn 'Abdilberr, *Câmi'ü Beyânî'l-İlm*, s. 326.

³⁰ İbn Ḳuṭlubogâ Zeynuddîn Ḳâsım (v. 879/1474), *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Maṭba'atu'l-Ânî, Bağdâd 1962, s. 55; Taşköprüzâde, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s. 37; Leknevî, Muḥammed 'Abdulḫayy (v. 1304/1886), *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Maṭba'atu's-Se'âde, Mısır 1324, s. 171.

³¹ Ebû Ḥanîfe'nin torunu İsmâ'îl b. Ḥammâd'ın da içinde bulunduğu bu alimlerin başında İbn Ebî Duâd, Muḥammed b. Ebî'l-Leys, Ebû Hâşim el-Cubâî, Ebû Sa'îd el-Berdaî, el-Ḥüseyn el-Başrî, 'Usmân b. Cinî, İsmâ'îl es-Semân, 'Abdulcebbâr el-Hemedânî, Zemaḥşerî, Necmuddîn Zâhidî gibileri zikredebiliriz. Me'mûn ve Mu'tasım döneminde kazâ müessesinin başında bulunan Mutezilî Hanefîler *halķu'l-Kur'an* konusunda farklı düşünenlere -özellikle Ehli Hadis'e- şiddet uygulamış ve onları tedristen ve diğer ilmi faaliyetlerden alıkoymuşlardır. Bu alimlerin fıkıhta Hanefî olmaları mihne karşıtı tepkilerin -haksız bir biçimde- Hanefîliğe ve dolayısıyla Ebû Ḥanîfe'ye de yönelmesine sebep olmuştur. (Bkz. Kevşerî, Muḥammed Zâhid b. el-Ḥasan (v. 1371/1951), *Te'nîbu'l-Haḫḫ ulâ mâ Sâķeh fî Tercemeti Ebî Ḥanîfe mine'l-Ekâzib*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1401/1981, s. 11.) Ebû Ḥanîfe ve Hanefîlikle ilgili itham ve tenkidlerin önemli bir kısmı bu olaylardan sonra başlamıştır. Mütevekkil döneminde konuyla ilgili tartışmalar yatışınca *halķu'l-Kur'an* meselesindeki tutum ve kanaate göre şahıslar hakkında değerlendirmeler yapılmış ve bu mesele cerḥ ve ta'dilde bir kıstas olarak kullanılmıştır. Öyleki, bu tenkidler zaman zaman konuyla ilgili makul ve makbul çerçevede konuşanları veya tevakkuf etmeyi tercih edenleri de kapsamıştır. Bunun İmam Buḫârî ve onun hocaları Yahyâ b. Ma'în, 'Alî b. Medînî, Yezîd b. Hârûn ve Züheyr b. Ḥarb gibi imamlara da uzadığını düşündüğümüzde meselenin nasıl bir ayrışmaya sebep olduğunu daha iyi anlaşılabilir. (Bkz. Tehânevî, *Kavâ'id fî Ulûmi'l-Ḥadis*, (Thk. 'Abdülfeṭṭâḫ Ebû Ğudde), Dâru's-Selâm, Kâhire 1421/2000, s. 366.)

Usûl-i fıkha ait eserlerin çoğu ya usûl (itikad) bakımından bize muhalif olan Mutezilîler tarafından yazılmış, ya da furû'da bize muhalif olan Ehl-i Hadis tarafından yazılmış eserlerdir. Bunların eserlerine dayanmak ya asılda ya da Furû'da hataya götürür. Akla ve şerîata göre her ikisinden de kaçınmak gerekir. Bizim aşhâbımızın bu alana ilişkin eserleri iki gruba ayrılır:

Bir kısmı, usûl ve furû'ü özümsemiş, şer'î ve aklî ilimlerde derinleşmiş (*müteba^hhîr*) alimlerin kaleminden çıktığı için son derece muhkem ve sağlamdır. Zâhid İmam ve Ehl-i Sünnet'in Önderi Ebû Mansûr el-Mâturîdî es-Semer^kkandî (rh.a)'nin yazdığı *Meâ^hizü's-Şerâ'iyi* ve *el-Cedel* isimli kitaplar ve iki üstadının [Ebû Naşr el-İyâdî ve Ebûbekr Ahmed el-Cûzcânî] ve aşhâbının yazdığı kitaplar gibi.

Bir kısmı da sem'îyyâtın (*mesmû'ât*) zâhirinden furû'ü istihraç etmekle uğraşan alimlerin kaleminden çıktığı için son derece tahkikli ve oldukça tertiplidir. Ancak bu alimler aklî konularda ve usûlün dakik meselelerinde maharet kesbetmedikleri için bazı mevzularda muhaliflerin görüşlerine kapılmışlardır.

Sonra birinci kısım eserler; lafız ve mananın ürkütücü olması ya da himmetlerin gevşemesi gibi nedenlerle terkedilmiş, fukahanın salt fıkha temayül etmesinden dolayı ikinci kısım şöhret bulmuştur. Bu gruptaki eserlere muhalif fikirler karışmıştır. Ancak bu kasden ve inanılarak yapılmış bir şey değildir. Bu müellifler hakkında su-i zannda bulunmak vebaldır. Fakat *aslı* [itikadî] sağlamlaştırmadan *fer'î* doğru bilmek ve sapmadan emin olmak aklın kabul etmediği bir şeydir.³²

Kitabın ilerleyen kısımları okunduğunda Semer^kkandî'nin ikinci grup ile Debûsî ve Irak Hanefîlerini kastettiği anlaşılmaktadır. Semer^kkandî, özetle bu çizgiye mensup Hanefî usûlcülerin usûluddinde zayıf kaldıkları için bazı konularda Mu'tezile etkisinde kaldıklarını ifade ederek bu eksikliği telafi etmek için *Mizânu'l-Uşûl* adlı eserini kaleme aldığını belirtmektedir.³³

Bu durumda Hanefî usûlünde ihtiyatlı olmayı gerektiren iki ana özelliklerle karşı karşıyayız:

- a. Bu usûlün *ta^hrice*, yani fer'î içtihatlardan elde edilen prensiplere dayalı olması.
- b. Haricî etki, yani fıkhıta Hanefîliği benimseyen ancak usûluddin alanında başka kaynaklardan -hatta Hanefîlik karşıtı kaynaklardan- beslenmiş alimlerin etkisi.

³² Semer^kkandî, 'Alâuddîn Şemsu'n-Nazar Ebûbekr Muhammed b. Ahmed (v. 539/1144), *Mizânu'l-Uşûl fî Netâici'l-Uşûl*, (Thk. Muâammed Zekî 'Abdulberr), İdâretu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Davha-Katar, 1404/1984, s. 2-3.

³³ Semer^kkandî, *Mizânu'l-Uşûl*, s. 4-5.

Bu durum, mevcut Hanefî usûlü ile Ebû Hânîfe'nin gerçek usûlünü ayırmayı zorunlu kılmaktadır. Ancak buna rağmen günümüzde 'Îsâ b. Ebân→Ceşşâş→Debûsî çizgisinin Ebû Hânîfe'ye aitmiş gibi algılandığı görülmektedir. Bazı çevreler de bu itibarî aidiyeti kullanarak ilgisiz sonuçlara varmaktadırlar. Mesela mevcut usûlde yer alan *hadislerin Kur'an'a 'arzı, 'umûmu'l-belvâ ve fi'khu'r-râvî* gibi yöntemlerin Ebû Hânîfe tarafından kullanıldığını ancak daha sonra Şâfi'î gibi farklı eğilimdeki alimler tarafından etkisiz hale getirildiğini ve Ebû Hânîfe'nin mirası adına bunları ihya etmek gerektiğini söylemektedirler. Bu yaklaşım, aslında Ebû Hânîfe'yi ve onun otoritesini kullanarak Mutezilî bakış açısını takviye eden bir yaklaşımdır. Halbuki, tabakât ve ricâl kitaplarına ve Ebû Hânîfe'nin kelama dair yazdığı risalelere bakıldığında onun karşı çıkarak eleştirdiği fırkaların başında Mu'tezile'nin geldiği görülür. Ancak Ebû Hânîfe'nin vefatından sonra Hanefiliği sadece fikhî bağlılıktan ibaret olan bir çok Mu'tezilî ve onların etkisinde kalan alimler, Semerkandî'nin ifade ettiği gibi kelamî bakış açılarına uygun bir usûl oluşturmuşlardır. Bunların ortaya koyduğu usûl de kısmen Hanefî kısmen Mutezili, sentez bir usûl olmuştur. Ebû Hânîfe'nin ve ilk öğrencilerinin usûle dair müstakil bir eser vermemesi de bu karma usûle zemin hazırlamıştır.

Şunu da belirtmek gerekir ki gerek Mutezile'nin –özellikle Ebu'l Hüseyin el-Başrî gibi son dönem mutedil Mutezilîleri- gerekse kısmen onların etkisinde kalan alimlerin tenkid edildiği noktalar sınırlı olmuştur. Mutezile, birçok konuda cumhurla aynı kanaati paylaşmıştır. Bazı noktalarda ise yaşanan ihtilaf, lafız düzeyinde kalmıştır. Mesela birinin *âhâd haber* olarak görüp esas aldığı şeyi diğeri *meşhur haber* veya *selefin ameline* mazhar olan haber olarak görüp amel etmiştir. Birinin *neshten* ötürü terk ettiği bir haberi diğeri *'umûmu'l-belvâ* veya *kıyasa aykırılık* gerekçesiyle terk etmiştir. Fakat günümüzde mevcut Hanefî usûlüne ve onun kaynaklarına atıfta bulunanların yaklaşımı, Mutezilî bakış açısıyla bile te'lif edilemeyecek bir usûl tablosu öngörmektedir. Mutezile'nin hiçbir zaman tenkid konusu etmediği sünnetler ve hadisler *'arz* ve *'umûmu'l-belvâ* gibi gerekçelerle rahatlıkla inkar edilmektedir.³⁴ Bu da gerek Mutezile'nin gerekse Hanefiliğin bazı

³⁴ Mesela recm ve irtidat cezasını bildiren hadisler hiçbir mutezili veya Hanefî tarafından Kur'an'a veya kıyasa muhalif olarak değerlendirilmemiştir. (Örnek için bkz. Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Maḥmūd b. 'Umer, v. 528, *el-Keşşâf 'an Ḥakāiki't-Tenzil ve 'Uyûnu'l-Ekâvil fî Ve Vucûhi't-Te'vîl*, Matba'atu

subjektif tezleri terviç etmek için sadece bir payanda olarak kullanıldığını göstermektedir.

Usûl alanındaki bu karışıklık, Ebû Hânîfe'nin esas tutumunu ve bu tutumun sonradan oluşan Hanefî usûlüyle ne derece uyuştuğunu tespit etmeyi gerekli kılmaktadır. Çalışmamız da böyle bir amaca matuftur.

II. KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Hanefî usûlü ve Sünnete ilişkin çok zengin bir literatür bulunmaktadır. Değişik dönemlerde yazılmış bu literatürü tarayıp değerlendirmek bir doktora çalışmasına sığmayacak genişliktedir. Bundan dolayı tezimizde sadece ilk dönem Hanefî kaynaklarından hareketle Ebû Hânîfe'nin Sünnete ilişkin usûlî görüşlerini tespit etmeye çalıştık. Bunun yanısıra mukayesede bulunmak amacıyla sistematik dönem eserlerinden Cessâs, Debûsî, Fahrû'l-İslâm Pezdevî ve Serahsî'nin eserlerine de başvurduk.

Teze başlarken genel bir usûl şeması tespit etmeyi tasarlamıştık. Ancak usûlün bütün konularını bu çalışmanın kapsamında ele almak mümkün olmadığı için Ebû Hânîfe'nin Sünnete ilişkin usûlî görüşlerini incelemekle yetindik. Öte yandan esas aldığımız ilk dönem Hanefî kaynakları da, Ebû Hânîfe'nin Sünnet'e ilişkin bütün görüşlerini içermemektedir. Bu kaynaklarda bazı konulara dair Ebû Hânîfe'den aktarılan detaylı iktibaslar ve gerekçelere yer verilirken, bazı konularda ise genel bilgilerle yetinilmektedir. Bu nedenle sadece elimize ulaşan sınırlı bilgiler ışığında az veya çok aydınlatılabilecek konuları incelemeye çalıştık.

III. KONUNUN SUNULMASI

Çalışmamız giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölüm, İlk dönem Hanefî kaynaklarını ve bunların tarihî güvenilirliğini içermektedir. İkinci bölüm, Ebû Hânîfe'ye göre Sünnet'in hüccet değerini, nevilerini ve ifade ettiği hükümleri; üçüncü bölüm, haber-i vâhidin kabulünde Ebû Hânîfe'ye isnad edilen bazı şartları, son bölüm ise Sünnet'in Kur'ân'a göre konumunu kapsamaktadır.

Muhammed Efendî Mustafa, Basım yeri yok 1308, I/355, II/81-2.) Ancak günümüzde bu ve buna benzer bir çok hadis mezkur gerekçelerle inkar konusu olmaktadır.

IV. KONUNUN İNCELENMESİNDE İZLENEN YÖNTEM

Daha önce belirtildiği gibi Ebû Hânîfe ve öğrencilerinin usûle ilişkin müstakil bir eser bırakmamasından doğan teorik boşluk *taḥrîç* ve *serbest tercih*lerle doldurulmuştur. Bu anlamda Hanefî usûlü tarihinde en etkin isimler ʿÎsâ b. Ebân, Ceşşâş ve Debûsîdir.

ʿÎsâ b. Ebân, ortaya koyduğu usûlî prensipleri temellendirmek için genelde Hz. Peygamber'e ve selefin ameline atıflar yapmaktadır. Ortaya koyduğu usûlî prensipleri Ebû Hânîfe ve öğrencilerine nisbet etmektedir. Usûlî ilkeleri Ebû Hânîfe ve aşhâbının fer'î çözümlerine dayandırdığı konular yok denecek kadar azdır.

Ceşşâş, ʿÎsâ b. Ebân'ı esas almakla birlikte taḥrîç yöntemini kullanmaktadır. ʿÎsâ b. Ebân'dan aktardığı açıklamaları mezhep imamlarının fer'î meseleleriyle desteklemekte ve bu meselelerin mezkur ilkelere delalet ettiğini savunmaktadır. Aynı durum Debûsî ve sonrasında da devam etmektedir.

Biz, bu alimler tarafından ortaya konan mevcut usûlün ekseriyetle Ebû Hânîfe'ye ait olmadığını düşünüyoruz.³⁵ Zaten mevcut usûl müellifleri de ortaya koydukları usûl şemasının bütünüyle Ebû Hânîfe'ye ait olduğunu iddia etmemektedirler. Ebû Hânîfe'ye isnad edilen usûlî prensipler oldukça sınırlıdır. Usûlcüler daha çok tercih ve taḥrîç yoluyla usûlü temellendirmeye çalışmışlardır. Taḥrîç yöntemi ise zannî ve göreceli bir yöntem olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Bundan dolayı çalışmamızda mümkün olduğu kadar taḥrîç yöntemine dayanmadan konuları işlemeye çalıştık.

Çalışmamızda bizzat Ebû Hânîfe ve öğrencilerinin eserlerinde geçen usûlî bilgiler bir araya getirilerek Ebû Hânîfe'ye ait usûl tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kaynaklardan elde edilen sonuçların güvenilirliğini test etmek ve pekiştirmek için varılan sonuçlar, müteakip dönemlerde yaşayan Taḥâvî gibi katıksız yani, hem usûlde hem de furû'da Hanefî olan fakihlerin Ebû Hânîfe ve aşhâbından yaptığı nakillerle karşılaştırılmıştır. Özellikle Taḥâvî'nin *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, *Aḥkâmu'l-Kur'ân* ve kısmen *Şerḥu Muşkili'l-Âsâr* adlı eserlerinden, ve Ceşşâş tarafından ihtisâr edilen *İhtilâfu'l-Ulemâ* adlı kitabından yararlanılmıştır. *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr* ve *Aḥkâmu'l-Kur'ân* Ebû Hânîfe ve öğrencilerinin görüşlerine ve dayandıkları

³⁵ Bkz. Dehlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I/363.

gerekçelere tahsis edilen eserler oldukları için konumuz açısından son derece önem arz etmektedirler. Bu eserlerinde **Ṭahâvî**, ele aldığı konuları rivayet ve fıkıh mantığı açısından inceledikten sonra sonuç kısmında Ebû **Ḥanîfe** ve iki öğrencisinin konuyla ilgili görüşlerini nakletmektedir. Yaptığı nakilleri bazen kendi senediyle vermekte³⁶ bazen de senedsiz zikretmektedir.

Kanaatimizce **Ṭahâvî**, Ebû **Ḥanîfe** ve **aşhâbının** dayandığı gerekçeleri tespit noktasında en önemli kaynakların başında gelmektedir. Zaman bakımından da **Ceşşâş** ve **Debûsî**'den daha erken bir dönemde yaşamıştır. Bu konuda **Ṭahâvî**'yle kıyas edilebilecek tek isim **Îsâ b. Ebân**'dır. Ancak **Îsâ b. Ebân**, Ebû **Ḥanîfe**'ye değil, kendisine ait olan usûlü anlatmış, ortaya koyduğu prensipleri senedli veya senetsiz bir şekilde Ebû **Ḥanîfe**'ye nisbet etmemiştir. Hanefî imamlara atıfta bulunduğu birkaç yerde de **taḥrîç** üslûbunu kullanmıştır. O, bu yönüyle daha ziyade müstakil tercihleri olan bağımsız bir müçtehid andırmaktadır.

Ṭahâvî farklı bir çizgiyi temsil etmektedir. Onun izlediği yöntem, **Îsâ b. Ebân**'ın ve **Cassâs**'ın tutumuyla uyuşmaz. Elimizdeki kaynaklarda bu farklılıktan açıkça söz edilmese bile bu hissedilmektedir. **Ṭahâvî**'nin eserleri listesinde *er-Red âlâ Îsâ b. Ebân* adlı bir kitabın yer alması³⁷ bu kanaati güçlendirmektedir.

Ṭahâvî'nin Kufe fukahası hakkında geniş malumata sahip olması, yaşadığı dönem itibariyle de bilinen ve takdir edilen bir konudur. Büyük **Mâlikî fakihi**, **İbn 'Abdilberr** (v. 463) bunu şöyle ifade etmektedir:

Ebû Ca'fer et-**Ṭahâvî**, insanlar içerisinde onların (Ebû **Ḥanîfe** ve **aşhâbı**) sîretini ve haberlerini en iyi bilen kimse idi. Zira o, Kufe mezhepli idi (*Kûfiyyul-mezheb*) ve aynı zamanda fukahanın bütün görüşlerine vakıftı..³⁸

Ṭahâvî'nin yanı sıra, erken dönem Hanefî usûlüne dair ulaştığımız sonuçları 'arz ettiğimiz bir diğer kaynak **Mâturîdî** (v. 333) olmuştur. Bu anlamda **Mâturîdî**'nin *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* adlı tefsiri ve onun usûlî görüşlerini bize aktaran **Semerḳandî**

³⁶ Örneğin bkz. **Ṭahâvî**, Ebû Ca'fer **Aḥmed b. Muḥammed b. Selâme el-Ezdî** (v. 321/933), *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, (Thk. Sadettin Ünal), Türkiye Diyanet Vakfı İSAM, İstanbul 1416/1995, II/48; **Ṭahâvî**, İmam Muhammed'e iki, Ebû **Ḥanîfe**'ye ise üç râvî vasıtasıyla ulaşmaktadır. Bkz. **Ṭahâvî**, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, I/311,370,376,461.

³⁷ Bkz. **Ḳureşî**, *el-Cevâhiru'l-Muḍîyye*, I/105; **Leknevî**, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, s. 32.

³⁸ İbn 'Abdilberr, *Câmi'ü Beyâni'l-İlm ve Faḍlih*, s. 345; **Ṭahâvî** hakkında benzer bir değerlendirme için bkz. **Leknevî**, 'Abdulḥayy (v. 1304/1886), *en-Nâfi'ül-Kebîr li-men Yuḥâli'ü'l-Câmi'ê's-Şağîr*, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1406/1986, s. 46.

(*Mîzânu'l-Uşûl*)'den yararlandık. Ancak Mâturîdî'nin açıklamalarında Ebû Hânîfe'ye atıflar nadir olduğu için yararlanmamız da sınırlı olmuştur.

Bu kaynakların dışında zaman zaman menâkıb ve tabakât kitaplarına da atıfta bulunduk. Ancak bu atıflar konunun temellendirilmesi için değil, aksine diğer kaynaklarda yer alan bilgileri pekiştirmek amacıyla yapılmıştır.

Çalışmamızda genel olarak taḥrîç yöntemine başvurulmamıştır. Şayet taḥrîci andıran bir tutum olmuşsa bu da, başka açılardan elde edilen sonucu teyid etmek için yapılmıştır. Sadece taḥrîce dayalı çıkarımlar, kesinlik taşımayan ihtimalli bir ifadeyle belirtilmiştir.

Çalışmada kullandığımız yöntemin taḥrîçten farkı şudur: Taḥrîçte müctehidin hükme bağladığı fer'î meseleler incelenerek bunları hükme bağlarken dayandığı düşünülen illetler ve gerekçeler tespit edilir ve bunlardan hareketle hükme ulaştığı varsayılır. Ancak bu yöntemle tespit edilen illet ve gerekçenin gerçekten müctehide ait olup olmadığı kesin değildir. Müctehidin aynı sonuca farklı bir gerekçeden hareketle ulaşmış olması da mümkündür. Çalışmamızda ise ilk kaynaklarda doğrudan Ebû Hânîfe'den aktarılan gerekçeler ve usûli açıklamalar esas alınmaya çalışılmıştır. Usûlün ana hatlarını tespitte mümkün olduğu kadar taḥrîce başvurulmamış, sadece mevzîi olarak ikinci ve üçüncü derecede bazen de teyid amaçlı müracaat edilmiştir. Taḥrîce başvuru yerlerde daha ziyade Ebû Hânîfe tarafından zikredilen gerekçelerden hareket edilmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle çalışmamızda usûl-i fıkıhta geçen “illeti açıkça zikredilmiş kıyas”a (*el-ḳyâsu'l-manşûṣu'l-İlle*) benzer bir yöntem takip edilmeye çalışılmıştır. En azından yerleşik usûlün dayandığı taḥrîcin yegane taḥrîc olmadığı, farklı ve daha makbul taḥrîçlerin de imkan dahilinde olduğu gösterilmek istenmiştir.

Elde ettiğimiz bilgilerin aktarımında sistematik usûlün şema ve terminolojisinden yararlandık. Kullanılan şema ve istilâhların mevcut haliyle Ebû Hânîfe döneminde kullanılmadığını biliyoruz. Ancak biz iki sebepten ötürü bunları kullanmakta sakınca görmedik:

Öncelikle konunun anlatımını kolaylaştırması bakımından yerleşik terminoloji çok büyük kolaylık sağlamaktadır. Bazen birkaç cümleyle ancak anlatılabilen bir manayı tek bir kelimeyle ifade etmek mümkün olmaktadır. İkinci olarak, konunun özüne sadık kalıp Ebû Hânîfe'nin bakış açısını gölgelemediği için mevcut şema ve

usûlû kullanmakta bir mahzur görmedik. Mesela Ebû Ḥanîfe'ye göre bazı hadislerin kerâhet (mekruh) ifade ettiğini söylerken bu mananın mevcut terimlerle ifade edilmediğini bunun Ebû Ḥanîfe lisanında *lâ-uḥibbu*, *ekrehu* gibi lafızlarla ifade edildiğine dikkat çektik. Bu yolla hem Ebû Ḥanîfe'nin usûl telakkisinde varolan hüküm kategorilerinden biri belirtilmiş olmakta hem de bu hükmün sistematik usûl eserlerinde hangi terimle ifade edildiğini görüp mukayesede bulunma imkanı doğmaktadır.

V. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ebû Ḥanîfe'yle ilgili olarak son yüzyılda çok sayıda çalışma yapılmıştır. Ebû Ḥanîfe'yi değişik yönlerden konu edinen bu çalışmaların hepsini derleyip değerlendirmek çalışmamızın sınırlarını aşacağı için biz, burada sadece Ebû Ḥanîfe'nin Sünnet anlayışına dair yazılan ve akademik niteliği haiz ulaşabildiğimiz çalışmalardan söz etmek istiyoruz.

Çağımızda Ebû Hanîfe konusunda eser veren en önemli isimlerin başında Osmanlı ulemasından Muhammed Zâhid el-Kevserî (v. 1371/1951) gelmektedir. Kevserî, yaptığı telif ve tahkiklerin çoğunda Ebû Hanîfe'ye ve onun Sünnetle ilgili görüşlerine değinmektedir. Bu konuyu en detaylı olarak el aldığı eseri, *Fıkhü Ehli'l-İrâk ve Ḥadîsuhum* adlı kitabıdır.³⁹

Mısır ulemasından Muhammed Ebû Zehra (v. 1394/1974) *Ebû Ḥanîfe Ḥayâtuh ve Âsruh-Ârâuh ve Fıkhuh* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin hayatını, fikhî ve usûlî görüşlerini incelemektedir.⁴⁰ Bu bağlamda yer yer Ebû Hanîfe'nin Sünnet'e ilişkin görüşlerini de incelemektedir.

Hindistan ulemasından Muhammed 'Abdurreşîd en-Nu'mânî'nin *Mekânetu'l-İmâm Ebî Ḥanîfe fî'l-Ḥadîş* isimli eseri de burada zikredilebilir. Nu'mânî, bu eserinde Ebû Ḥanîfe'nin hadis ilmindeki konumuna değinmekte ve hadis otoritelerinin Ebû Ḥanîfe hakkında yaptığı cerh ve ta'dîli incelemektedir.⁴¹

³⁹ Bkz. Kevserî, Muhammed Zâhid (v. 1371/1951), *Fıkhü Ehli'l-İrâk ve Ḥadîsuhum*, (Thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde), Dâru'l-Kalem, Neşr: Mektebu'l-Maṭbû'âti'l-İslâmiyye, Beyrut (t.y.).

⁴⁰ Ebû Zehra, Muhammed (v. 1394/1974), *Ebû Ḥanîfe Ḥayâtuh ve Âsruh-Ârâuh ve Fıkhuh*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kâhire, 1412/1991.

⁴¹ Nu'mânî, Muhammed 'Abdurreşîd, *Mekânetu'l-İmâm Ebî Ḥanîfe fî'l-Ḥadîş* (Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1416.

İslâmâbad'da Uluslararası İslam Üniversitesi İslâmî Araştırmalar merkezinin yayımladığı *ed-Dirâsâtu'l-İslâmiyye* isimli dergi de Ebû Hânîfe'yle ilgili ilmî makalelerin yer aldığı bir özel sayı çıkarmıştır.⁴²

Ülkemizde Ebû Hânîfe'nin Sünnet anlayışıyla ilgili olarak kitap düzeyinde iki çalışma bulunmaktadır. Bunlardan ilki İsmail Hakkı Ünal'a aittir.⁴³ Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan Ünal'ın çalışması, *İmam Ebû Hânîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu* başlığını taşımaktadır. Çalışmanın sadece ikinci ve üçüncü bölümleri konumuzla (Sünnet anlayışı) ilgilidir. İkinci bölümde "Ebû Hânîfe ve talebelerinin hadis tercih ve tefsirinde dikkate aldıkları unsurlar"ı, üçüncü bölümde ise "Haneî Mezhebinin hadis metodu"nu ortaya koymaya çalışmaktadır. İkinci bölümde ilk dönem kaynaklarına dayanmaya çalışan yazar, üçüncü bölümde ise ağırlıklı olarak Seraḥsî ve Pezdevî'ye dayanmaktadır. *el-Fuṣûl* ve *Taḳvîmu'l-Edille* gibi eserlerin henüz basılmadığı bir döneme denk geldiği için yazarın, bu kaynaklardan yararlanamadığı gözlemlenmektedir.

Ülkemizde Ebû Hânîfe'nin Sünnet anlayışına dair ikinci müstakil çalışma Murtaza Bedir'e aittir. Bedir'in çalışması *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Haneî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* ismini taşımaktadır.⁴⁴ Bedir, çalışmasında ağırlıklı olarak Haneî usûlünün oluşum ve gelişimi üzerinde durmaktadır. Haneî usûlünü; Teşekkül dönemi (4./10. yüzyılın başına kadar olan yaklaşık iki yüzyıllık zaman dilimi), klasik dönem (4./10. yüzyıldan 6./12. yüzyılın ilk yarısına kadar olan yaklaşık 200 yıllık bir dönem) ve klasik-sonrası (6./12. yüzyılın ortalarından 19. yüzyıla kadar) şeklinde üç döneme ayırmaktadır.⁴⁵ Yazara göre teşekkül döneminden fikirleri bize ulaşan Haneî alimleri, sadece 'İsâ b. Ebân ve Ebû Ca'fer et-Taḥâvî'dir.

Bedir, Haneî fıkıh teorisinin klasik dönemde Ceṣṣaṣ'la ilk sistematik eserine kavuştuğunu, Debbûsî ile birlikte Mâverâünnehir'de yeniden şekillendiğini, Seraḥsî ve Pezdevî ile klasik formunu elde ettiğini belirtir.⁴⁶ Yazara göre bu dönemin diğer

⁴² *ed-Dirâsâtu'l-İslâmiyye*, Cilt: 37, Sayı: 1-2, Mecme'u'l-Buḥûṣî'l-İslâmiyye, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, İslâmâbâd 1422/2002.

⁴³ Bkz. Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hânîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994.

⁴⁴ Bedir, Murtaza, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet (Haneî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

⁴⁵ Bedir, a.g.e., s. 50.

⁴⁶ Bedir, a.g.e., s. 119.

bir özelliği Hanefî haber teorisinin gelişen diğer alternatif haber ve hadis teorilerini de dikkate alarak kurgulanmış olmasıdır.⁴⁷

Yazar, klasik sonrası dönemi ikiye ayırmaktadır: Hakim Hanefî usûl anlayışını sürdüren çizgi ve diğer mezheplerin usûl gelenekleriyle uzlaşma arayan çizgi.⁴⁸ Yazara göre bu dönemde ‘Hanefî fıkıh teorisi yazarları, klasik Hanefî haber teorisini, alternatifî olan hadis taraftarlarının isnad merkezli hadis usûlü ile uzlaştırmışlardır’.⁴⁹

Kur’an Araştırmaları Vakfı tarafından 2005 yılında, *İmam-ı A’zam Ebû Hânîfe ve Düşünce Sistemi* adıyla bir sempozyum düzenlenmiş ve bu sempozyumda sunulan tebliğler aynı isimle yine aynı vakıf tarafından yayımlanmıştır.⁵⁰ Sempozyum, Ebû Hânîfe’yi fıkıh, kelam ve hadis gibi değişik yönlerden inceleyen tebliğlerden oluşmaktadır.

İslâmî Araştırmalar Dergisinin çıkarmış olduğu Ebû Hânîfe Özel Sayısı da Ebû Hânîfe’ye, öğrencilerine ve Hanefîliğe tahsis edilen muhtelif makalalardan oluşmaktadır.⁵¹

Son yüzyılda gerek yurt içinde gerekse yurt dışında yapılan bu ve benzeri çalışmalardan hiçbirisi –cüzî bazı teşebbüsler haricinde- konuları ilk dönem Hanefî kaynaklarıyla irtibatlandırarak işlememiştir. Bu eserler, usûlî prensipleri yer yer Ebû Hânîfe veya onun birinci dereceden öğrencilerinin açıklamalarıyla irtibatlandırmaya çalışmışlarsa da genellikle ya sistematik dönem eserlerine, ya da tabakat ve menakıb kitaplarına dayanmışlardır. İşte bu özelliğinden dolayı biz de tezimizde bu çalışmaları esas almadık. Çalışmamızda esas aldığımız ilk dönem Hanefî kaynaklarına gelince, tezimizin birinci bölümünde münhasıran bu konuyu işlediğimiz için burada söz konusu etmedik.

⁴⁷ Bedir, a.g.e., s. 264.

⁴⁸ Bedir, a.g.e., s. 50.

⁴⁹ Bedir, a.g.e., s. 256.

⁵⁰ Bkz. *İmam-ı A’zam Ebû Hânîfe ve Düşünce Sistemi* (Sempozyum: Tebliğ ve Müzakereler), Editör: İbrahim Hatipoğlu, Kurav Yayınları, Bursa 2005.

⁵¹ Bkz. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* (Ebû Hânîfe Özel Sayısı), Editör: Mehmet Bayraktar, Cilt: XV, Sayı: 1-2, Ankara 2002.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLK DÖNEM HANEFÎ KAYNAKLARININ TESPİT ve TAHLİLİ

I. GİRİŞ

Bu bölümde tezimizin çerçevesini oluşturan, Ebû Hânîfe ve ilk öğrencileri tarafından kaleme alınan eserleri incelemek istiyoruz.

Tezde esas aldığımız kaynaklar, Ebû Hânîfe ve öğrencilerinin eserlerinden oluşmaktadır. Bunları ana hatlarıyla kelâm, hadis ve fıkha dair olan eserler şeklinde üç grupta ele almak mümkündür.

Kelamî dediğimiz eserlerin tamamı Ebû Hânîfe'ye aittir. Bunlar kısmen te'lif kısmen imlâ usûlüyle yazılmış/yazdırılmış küçük risâlelerden oluşmaktadır.

Fıkıh ve hadis alanındaki eserler daha ziyade öğrencileri Ebû Yûsuf ve Muhammed'e ait olarak bilinmektedir. Bunların bir kısmı gerçekten Ebû Yûsuf ve Muhammed'e aittir. Bir kısmı da özü bakımından Ebû Hânîfe'ye ait olduğu halde rivayet ve cüzî bazı ilaveler nedeniyle Ebû Yûsuf ve Muhammed'e nisbet edilmiştir.

“Ebû Hânîfe'nin eserleri” ifadesi çok iddialı bir ifade olarak görülebilir. Ancak bizim ulaştığımız sonuç, Ebû Hânîfe'ye ait eserlerin var olduğu şeklindedir. Fıkıhta ve kelamda geniş bir çığır açan ve te'lifin yaygın olduğu bir ortamda yaşayan Ebû Hânîfe'nin hiçbir eser geriye bırakmaması aslında tarihin iktizasına da terstir. Fuad Sezgin bu hususu şöyle ifade etmektedir:

Hocalarının kitap te'lif ettiği ve değişik İslam beldelerindeki çağdaşlarının çok sayıda sistematik (*mübevveb*) eser verdiği bir dönemde, bir fıkî mezhebin kurucusu olan Ebû Hânîfe'nin hiç kitap yazmaması nasıl düşünülebilir! Nitekim bazı çağdaşlarının onun kitaplarına dair sözleri bize ulaşmıştır.⁵²

Şunu da belirtmek gerekir ki aslında Ebû Hânîfe, kitap te'lifinden ziyade öğrenci yetiştirmekle meşgul olmuş ve onun asıl eseri, yetiştirdiği müçtehid öğrenciler olmuştur, ama bununla birlikte onun geriye birtakım eserler bıraktığı

⁵² Sezgin, Fuad, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî -el-Fıkıh-* (Tercüme: Maḥmûd Fehmî Hicâzî), Neşr: Câmî'atu'l-İmâm Muḥammed b. Sü'ûd el-İslâmiyye, Suûdi Arabistan, 1403/1983, I/32.

bilinmektedir. Bu eserler, değişik şekillerde kaydedilmiş ve öğrencileri aracılığıyla bize intikal etmiştir.

Ebû Hânîfe çoğunlukla o dönemin yaygın yöntemi olan imlâ metodunu kullanarak eserlerini kayda geçirmiştir. Bazen de -Osman el-Bettî'ye (v. 143) yazdığı risâle örneğinde olduğu gibi- bizzat kendi yazmıştır.

Mekkî'nin (v.568/1172) kendi senediyle aktardığı bir rivayet Ebû Hânîfe'nin yazma tarzı hakkında önemli bilgiler içermektedir:

Ebû Hânîfe meseleleri tek-tek ele alıp incelerdi. Bir konu hakkında önce öğrencilerini dinler sonra kendi görüşünü belirtirdi. Bir görüş üzerinde karar kılıncaya kadar onlarla tartışırdı. Sonra Ebû Yûsuf onu *usûl* içinde kaydederdi. Böylece *usûl* [fikhın ana babları]ün tamamını oluşturdu.⁵³

İbnu'n-Nedîm (v. 380/990) Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in eserlerini sayarken onların *uşûl* ve *emâlî* üzerine *Kitâbu's-Salât*, *Kitâbu'z-Zekât*, *Kitâbu's-Siyâm*... gibi eserler verdiğini belirtir.⁵⁴ İbnu'n-Nedîm'in açıklaması yukarıdaki ifadelerle birlikte değerlendirildiğinde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'den aktarılan ve *el-Aşl* (*el-Mebsûf*)'da nihâî şekle kavuşan fikhî babların özü itibariyle Ebû Hânîfe'ye dayandığı anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle bu açıklamalar Ebû Hânîfe'nin te'lif ve imlâ yöntemiyle değişik eserler yazdığını ortaya koymaktadır.

İlk dönemlerden itibaren bir çok kaynak Ebû Hânîfe'nin kitaplarına atıfta bulunmuştur. Bu da her dönemde Ebû Hânîfe'ye ait kitapların varlığının bilindiğini göstermektedir. Bu konuyla ilgili bazı örnekler vermek istiyoruz.

Bağdâdî'nin naklettiğine göre Süfyânü's-Sevrî (v.161) Ebû Hânîfe'nin *Kitâbu'r-Rehn*'ini istinsah etmiştir.⁵⁵

Şaymerî'nin (v. 436/1044) aktardığına göre Abdullah b. Mubârek (v.181), Evzâî'yle aralarında geçen bir konuşma üzerine Ebû Hânîfe'ye ait bazı yazıları/notları ona gösterir. Evzâî de bu notları okuduktan sonra takdîrîkâr ifadelerde

⁵³ Mekkî, *Menâkıb*, s. 391.

⁵⁴ Bkz. İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. Ebî Ya'qûb İshâk (v. 380/990), *el-Fihrist*, (Tlk. Yûsuf 'Alî Tavîl), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2002, s. 344-345 (ولأبي يوسف من الكتب في الأصول والأمالى : كتاب الصلاة كتاب الزكاة كتاب الفرائض... ولمحمد من الكتب في الأصول كتاب الصلاة كتاب الزكاة كتاب المناسك...)

⁵⁵ Hañîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII/342; Şaymerî, *Aḥbâru Ebî Hânîfe*, s. 65-66.

bulunur. Şaymerî, kendi senediyle aktardığı bu rivayette Abdullah b. Mubârek'in şöyle dediğini belirtir:

Eve gidip Ebû Hânîfe'ye ait meselelerden bazılarını çıkarıp delilleriyle yazdım ve Evzâ'îye götürdüm.⁵⁶

Bu anekdot Ebû Hânîfe'nin derslerinin öğrencileri tarafından kaydedildiğini göstermektedir.⁵⁷

Târîhu Bağdâd'ta geçen bir rivayette Ebû Muslim el-Müstemlî (v. 206)'nin Yezîd b. Hârûn'a: "Ebû Hânîfe ve onun kitaplarını okuma (*naẓar*) hakkında ne düşünüyorsun?" diye sorduğu, onun da:

Eğer fıkıh öğrenmek istiyorsanız onlara bakınız. Çünkü ben, fukâhâdan onun görüşüne bakılmasını hoş karşılamayan kimse görmedim.⁵⁸

şeklinde cevap verdiği kaydedilmektedir.

Mekkî, 'Abdülâzîz b. Hâlid eş-Şağânî'nin, Ebû Hânîfe'ye ait kitapları okuyup bunları rivayet etmek için kendisinden izin istediğini nakletmektedir.⁵⁹

Zehebî'nin Ebû Yûsuf'tan naklettiğine göre adamın biri Ebû Hânîfe'ye gelip: "Senin dilinden falancaya bir kitap yazdım. O da bana dört bin dirhem bağışladı" demesi üzerine Ebû Hânîfe: "Bundan (istinsâhtan) yararlanabiliyorsanız yapın" diye cevap verir.⁶⁰ Bu açıklamalar, Ebû Hânîfe'nin derslerinin dinleyiciler tarafından değişik şekillerde not edilip yazıldığını göstermektedir.

Şaymerî, kendi senediyle Harmele'den Şâfî'nin şöyle dediğini nakletmektedir:

Ebû Hânîfe'nin kitaplarına bakmayan fıkıhta derinleşemez.⁶¹

Mutezile'nin seçkin alimlerinden Câhîz'ın aşağıya aldığımız cümleleri konumuza ışık tutacak niteliktedir:

Bir adamın hadis ve Kur'ân tefsirini öğrenmek için elli sene alimlere eşlik ettiği halde fakih olarak kabul edilmediğini ve kâdı olarak tayin edilmediğini görürsün. Kapısından geçtiğinde -haklı olarak- onun bir amele olduğunu sanırsın. Ancak Ebû Hânîfe ve

⁵⁶ Şaymerî, *Aḥbâru Ebî Hânîfe*, s. 81.

⁵⁷ Aynı muhteva için bkz. Hamîdullâh, Muhammed (1423/2002), *İmam-ı A'zam ve Eseri* (Çev. Kemâl Kuşcu), Çağaloğlu Yayınevi, İstanbul 1963, 42.

⁵⁸ Haṭîb *Târîhu Bağdâd*, XIII/342; Şaymerî, *Aḥbâru Ebî Hânîfe*, s. 65-66.

⁵⁹ Mekkî, *Menâkıb*, 121.

⁶⁰ Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân (v. 748/1374), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (Thk. Şu'ayb Arnâvut, Huseyn el-Esed), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1406/1986, VI/400; İbn 'Abdilhâdî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (v. 744/1343), *Menâkıbu'l-Eimmeti'l-Erba'a (r.a)*, Thk. Süleymân Muslim el-Harş, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1416, s. 71.

⁶¹ Şaymerî, *Aḥbâru Ebî Hânîfe*, 81; Ayrıca bkz. Haṭîb *Târîhu Bağdâd*, XIII/338.

benzerlerinin kitaplarına bakıp bir iki sene zarfında şurût kitaplarını (*kutubu's-şurûṭ*) ezberledikten kısa bir süre sonra onun bir ülkeye veya bir beldeye hâkim olduğunu görürsün.⁶²

Muhammed b. Dâvûd anlatıyor:

‘Îsâ b. Yunus’un yanına gitmiştik. Bize okumak üzere Ebû Ḥanîfe’nin kitabını (yazılı notlarını) çıkardı. Topluluktan bazıları ‘Ey Ömer’in babası bize Ebû Ḥanîfe’den mi rivayette bulunacaksın’ deyince ‘Îsâ b. Yunus şöyle dedi: ‘Ben hayatta iken ondan razıydim. Ölümünden sonra da ondan razı olmalı değil miyim!’⁶³

Ebû Ḥanîfe hakkında en önemli eserlerden birinin müellifi olan Şâlihî, Cüzcanî ve Basra kadısı Ahmed b. ‘Abdillâh arasındaki tartışmaya dayanarak ferâiz ve şurût^[64] kitaplarını ilk vaz’edenin Ebû Ḥanîfe olduğunu belirtmektedir.⁶⁵

Tabakât ve Menâkıb kitapları okunduğunda, satır aralarında Ebû Ḥanîfe’ye ait kitapların bulunduğunu belirten bir çok ifadeye rastlamak mümkündür.⁶⁶ Değişik dönemlere ait bu iktibaslar genel anlamda Ebû Ḥanîfe’ye ait eserlerin var olduğunu ve bunun her dönemde ilmi çevreler tarafından bilindiğini göstermektedir.

Ebû Ḥanîfe’nin görüşleri kısmen kendi yazdığı eserler aracılığıyla kısmen de öğrencilerine ait kitaplar aracılığıyla bize intikal etmiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi bunları üç ana grupta toplamak mümkündür: Kelam, hadis ve fıkıh

I. FIKHA DAİR ESERLER

II. HADİSE DAİR ESERLER

III. KELAMA DAİR ESERLER

⁶² Câhîz, Ebû ‘Usmân ‘Amr b. Baḥr (v. 255/868) *Kitâbu'l-Ḥayevân* (Thk. ve şerḥ: ‘Abdüsselâm Muḥammed Ḥârûn), Mektebetu Muṣṭafâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve Evlâdih, Mısır, 1356/1938, I/87.

⁶³ Mekkî, *Menâkıb*, 172.

⁶⁴ “Hâkimin nezdinde sabit olan hükümleri -şahitlerin yokluğunda da esas alınabilecek şekilde- defter ve sicillere kaydetmekten söz eden bir ilim” Kâtib Çelebî, Muṣṭafâ b. ‘Abdillâh -Ḥâcî Ḥalîfe- (v. 1067/1656), *Keşfu'z-Zunûn ‘an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1362/1943, II/ 104. علم الشروط والسجلات: وهو علم باحث عن كيفية ثبت الأحكام الثابتة عند القاضي في الكتب والسجلات (علي وجه يصح الاحتجاج به عند إنقضاء شهود الحال)

⁶⁵ Şâlihî, Muḥammed b. Yûsuf ed-Dimaşkî eş- Şâfi‘î (v. 942/1535), *Ukûdu'l-Cumân fî Menâkıbi'l-İmâmi'l-Aḥam Ebî Ḥanîfete'n-Nu'mân*, Ḥaydarâbâd-Hind, 1394/1974, s. 184. Bu tartışmada Cüzcanî, Ahmed b. ‘Abdillâh’a şöyle der: Şurûtu Ebû Ḥanîfe vazetti. Eğer öncülük iddiasında haklıysanız Ebû Ḥanîfe’den önce yazılan size ve Kufelilere ait şurutu getirin. Bkz. Şâlihî, a.g.e, a.y.

⁶⁶ Örnek için bkz. Şaymerî, *Aḥbâru Ebî Ḥanîfe*, s. 2,65,66,78.; Mekkî, *Menâkıb*, s. 62-63, 280, 282, 295, 301, 310-311, 321-322, 324-325, 393-395, 420.; Kerderî, Ḥâfizuddîn b. Muḥammed (v. 827/1423), *Menâkıbu Ebî Ḥanîfe*, Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, Beyrut 1401/1981, s. 34, 49, 61, 113-114, 118-119, 122, 131, 147, 173, 290, 293, 375, 459.; Ḥârezmî Ebu'l-Müeyyed Muḥammed b. Maḥmûd (v. 665/1266), *Ḥârezmî, Câmî ‘u'l-Mesânîd*, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut (t.y.), I/24.; Sezgin, Fuâd, *Târihu't-Turâsi'l-Arabî*, I/32 vd.

II. FIKHA DAİR ESERLER

Hanefî fikhını oluşturan meseleler genelde *Zâhiru'r-Rivâye*, *Nâdiru'r-rivâye*, *Fetâvâ/Vâkı'ât* olmak üzere üç ana başlık altında incelenmektedir.

Ekseriyetle Ebû Hânîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'den (ve kısmen Züfer ve Hasan'dan) rivayet edilen meselelerin toplamına *Zâhiru'r-Rivâye* veya *Uşûl* denir. Bu meseleler İmam Muhammed'in *el-Mebsûţ*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmi'ü's-Sağîr*, *el-Câmi'ü'l-Kebîr*, *es-Siyeru's-Sağîr* ve *es-Siyeru'l-Kebîr*'den oluşan meşhur altı kitabında bir araya getirilmiştir. Bu meseleler sıkça râvîler tarafından mütevatir veya meşhur olarak rivayet olunduğu için *Zâhiru'r-Rivâye* olarak isimlendirilmiştir.⁶⁷

Yine Ebû Hânîfe'nin öğrencileri tarafından rivayet edilen ancak İmam Muhammed'in mezkur kitapları dışında kalan ve birinci gruptaki kitaplar gibi açık ve güvenilir yollarla rivayet edilmeyen meselelerin toplamına *Nâdiru'r-rivâye*/*Nevâdir* adı verilmektedir. Bunlar, İmam Muhammed'in *Keysâniyyât* (*el-Emâlî*), *el-Hârûniyyât*, *el-Curcâniyyât*, *er-Raķkiyyât* adlı eserinde; Hasan b. Ziyâd'ın *Kitâbu'l-Mucerred*'inde, Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*'sinde ve bunların dışında münferid olarak rivayet edilen meselelerden oluşmaktadır.⁶⁸

Sonraki müçtehidler tarafından istinbat edilen meseleler ise *Fetâvâ* ve *Vâkı'ât* denen türü oluşturmaktadırlar.⁶⁹

Bu üç grupta yer alan meseleler arasında herhangi bir te'âruz olduğunda ilk sırada yer alan *Uşûl/Zâhiru'r-Rivâye* olan meseleler esas alınmaktadır.

Bunların yanı sıra İmam Muhammed'in İmam Mâlik'ten rivayet ettiği *el-Muvaţta'*, Ebû Yûsuf'un *İhtilâfu Ebî Hânîfe* ve *İbn Ebî Leylâ* ile *er-Redd'ülâ Siyeri'l-Evzâ'î* adlı kitapları ve başta Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed olmak üzere öğrencilerinin aktardığı âşâr ve müsned kitapları da bazı alimler tarafından *Zâhiru'r-Rivâye* kategorisine ilhak edilmişlerdir. Bizim tezimize esas dayanak teşkil edenler de bunlardır.

Bu girişten sonra Hanefî mezhebinde ve Ebû Hânîfe'nin görüşlerinin aktarımında birinci derecede kaynak olarak kabul edilen kitapları sırayla ele alalım.

⁶⁷ İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn (1252/1836), *Şerhu'Ukûdi Resmi'l-Mufîf*, (*Mecmû'atu Resâili İbni 'Âbidîn* içinde) Şirket-i Şahâfiye-i Osmâniye, Derse'âdet (İstanbul), 1325, s. 16.

⁶⁸ İbn 'Âbidîn, *Şerhu'Ukûdi Resmi'l-Mufîf*, 16-17.

⁶⁹ İbn 'Âbidîn, *Şerhu'Ukûdi Resmi'l-Mufîf*, a.y.

A. *el-AŞL* / *el-MEBSÛT* ve ONUN İMAM MUHAMMED'E AİDİYETİNİ GÖSTEREN DELİLLER

1. *el-Aşl* / *el-Mebsûṭ*

İmam Muhammed'in ilk eseri olan *el-Mebsûṭ*⁷⁰, diğer *Zâhiru'r-Rivâye* kitaplara kaynaklık etmiştir. Bazı yazarlar, bu özelliğinden dolayı kitabın *el-Aşl* olarak isimlendirildiğini belirtmektedirler.⁷¹

İbnu'n-Nedîm (v. 380) ve Kâtib Çelebî'nin (v. 1067) de belirttiği gibi⁷² kitap, muhtelif bölümlerden (*el-kutub*) oluşmaktadır. *Kitâbu's-Salât*, *Kitâbu'l-Buyû'*, *Kitâbu'n-Nikâḥ* gibi bölümlerin müstakil olarak yazıldığı sonra bir tertip dahilinde birleştirilerek *el-Mebsûṭ*'u oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu hususu, bölümler arasındaki üslûp farkından da anlamak mümkündür. Bazı bölümler soru-cevaplı diyaloglar halinde yazılmışken diğer bölümler arz üslûbuyla yazılmıştır.

Baştan sona fikhî meselelere tahsis edilen bu kitapta Ebû Hârif, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşlerine yer verilmiş ve genelde delillere temas edilmemiştir.

Eserin İstanbul, Mısır⁷³ Hindistan ve Suriye (Halep) kütüphanelerinde⁷⁴ muhtelif yazmaları bulunmaktadır. Tezimizde esas aldığımız baskı, Ebu'l-Vefâ'nın bu kütüphanelerden aldığı beş nüshaya dayanarak hazırladığı baskıdır. İbn 'Âbidîn de *Şerḥu 'Uḳûdi Resmi'l-Muftî* adlı eserinde *el-Mebsûṭ*'un (*el-Aşl*'in) birden fazla nüshasının bulunduğunu belirtmektedir.⁷⁵

Kitap, İmam Muhammed'in öğrencileri Ebû Süleymân el-Cûzcânî (v. 201), Muhammed b. Semâ'a et-Temîmî (v. 233) ve Ebû Hafş el-Kebîr el-Buḥârî (v. 217) tarafından rivayet edilmiştir.⁷⁶ Bunlardan en yaygın olanı Cûzcânî rivayetidir.⁷⁷ Nitekim hâlen kütüphanelerde mevcut *el-Aşl* nüshalarının tamamına yakını Cûzcânî rivayetine dayanmaktadır.⁷⁸ Mezkur beş yazma üzerinde çalışan Ebu'l-Vefâ,

⁷⁰ Leknevî, *en-Nâfi'ü'l-Kebîr*, s. 33; İbn 'Âbidîn, *Şerḥu 'Uḳûdi Resmi'l-Muftî*, s. 19.

⁷¹ Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, *el-Aşl* (Giriş kısmı), I/12.

⁷² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 345-346; Kâtib Çelebî, *Kefu'z-Zunûn*, II/1582.

⁷³ Kevserî, Muhammed Zâhid (v. 1371/1951), *Bulûğu'l-Emânî fî Sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, Mektebetu'l-Hâncî, Mısır 1355, s. 62.

⁷⁴ Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, *Kitâbu'l-Aşl*, (Giriş), I/14.

⁷⁵ İbn 'Âbidîn, *Şerḥu 'Uḳûdi Resmi'l-Muftî*, s. 17.

⁷⁶ Kevserî, *Bulûğu'l-Emânî*, 61.

⁷⁷ İbn 'Âbidîn, *Şerḥu 'Uḳûdi Resmi'l-Muftî*, s. 17.

⁷⁸ Kevserî, *Bulûğu'l-Emânî*, s. 62.

nüshaların *el-Eymân* bölümüne kadar tertip bakımından aynı olduğunu *el-Eymân*'dan sonra babların tertibinde farklılıklar bulunduğunu ve bunun da râvîlerden kaynaklandığını belirtmektedir.⁷⁹

2. *el-Aşl*'in İmam Muhammed'e Aidiyetini Gösteren Deliller

Yerleşik literatürde *el-Aşl*'in İmam Muhammed'e aidiyeti konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Günümüze ulaşan yazmalarda yer alan senedler, kitab metninde yer alan kimi açıklamalar ve muhtelif dönemlerde farklı kaynaklarda *el-Aşl*'in İmam Muhammed'e nisbet edilerek referans gösterilmesi bu genel kabulü teyid etmektedir.

a. Mukayese ve Referans

el-Aşl'daki ifadeleri İmam Muhammed'e ait diğer eserlerle karşılaştırmak da bu konuda bir kanaat verebilir: Mesela İmam Muhammed, *es-Siyeru'l-Kebîr* adlı eserinde *el-Aşl*'a (*el-Mebsûṭ*) atıfta bulunarak bazı meseleleri *el-Mebsûṭ*'ta açıkladığını belirtir.⁸⁰ Şâfiî'nin (v. 204) *el-Umm*'un *Kitâbu'r-Red ʿulâ Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî* bölümünde İmam Muhammed'den diyete dair naklettiği bilgiler⁸¹, *el-Aşl*'in *Kitâbu'd-Diyât* kısmıyla karşılaştırıldığında içerik hatta bazen ifade tarzı bakımından birbiriyle örtüştüğü görülmektedir.⁸² *el-Aşl*'la ilgili olarak söylediğimiz bu husus, İmam Muhammed'in diğer kitapları için de geçerlidir. *el-Âsâr*, *el-Muvaṭṭaʾ*, *el-Ḥucce*, *el-Câmi ʿu's-Şağîr* ve *es-Siyeru'l-Kebîr* gibi kitaplarda aynı konular birbirine benzer şekilde ve bazen aynı cümlelerle ifade edilmiştir.⁸³ Bu aynîlik, bunların aynı kaleminden çıktığı kanaatini pekiştirmektedir.

Bilindiği gibi Hâkim eş-Şehîd (v. 334) üçüncü yüzyılın başında İmam Muhammed'in (*el-Mebsûṭ* ve *Câmi* lerden oluşan) kitaplarını *el-Kâfi* adlı eserinde

⁷⁹ Bkz. Ebu'l-Vefâ, *Kitâbu'l-Aşl*, (Taʿlik kısmı) III/334.

⁸⁰ Şeybânî, Muḥammed b. el-Ḥasan (v. 189/804), *es-Siyeru'l-Kebîr* (Serahsî şerhiyle birlikte), Thk. Muḥammed Ḥasan Muḥammed Ḥasan ʾİsmâʾîl, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrut 1417/1997, V/377.

⁸¹ Şâfiî, Muḥammed b. İdrîs, *er-Redd ʿulâ Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî*, (*el-Umm*'la birlikte) Thk. Rifat Fevzî ʿAbdulmuṭṭalib, Dâru'l-Vefâ, Kâhire, Mısır 1425/2004, IX/85.

⁸² Bkz. Şeybânî, Muḥammed b. el-Ḥasan (v. 189/804), *Kitâbu'l-Aşl*, (Tlk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî), ʿÂlemu'l-Kutub, Beyrut 1410/1990, IV/ 394 vd.

⁸³ Mesela namazda kahkaha ile gülmek ve kıyasa aykırı haberler konusunda verdiğimiz diğer örnekler hemen hemen aynı şekilde ifade edilmiştir. Keza mazmaza ve istinşâkın kaynak ve hüküm açısından başı meshetmekten farklı olduğuna dair yaptığı izahlar neredeyse aynı cümlelerle aktarılmıştır. Bkz. Şeybânî, Muḥammed b. el-Ḥasan (v. 189/804), *el-Ḥucce ʿulâ Ehli'l-Medîne* (Tlk. Mehdî Ḥasan el-Geylânî el-Ḳâdirî), ʿÂlemu'l-Kutub, Beyrut 1403/1983, I/18; Şeybânî, *el-Aşl*, I/61.

ihtisâr etmiştir.⁸⁴ Bu muhtasar daha sonra bir çok alim tarafından şerh edilmiştir. Bunların en ünlüsü Seraḥsî'nin *el-Mebsûṭ* isimli eseridir. Bu gün *el-Kâfi*'yi *el-Aṣl*'la karşılaştırdığımızda aradaki *aṣl-fer'* ilişkisini rahatlıkla görebilir ve Hâkim eş-Şehîd'in elinde de aynı nüshaların bulunduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan gerek *el-Fihrist* ve *Keşfu'z-Zunûn* gibi sadece kaynak tanıtımına tahsis edilen eserlerde gerekse tabakât ve ricâl kitaplarında bu eserler, kesinlik ifade eden bir dille İmam Muhammed'e nisbet edilmiştir.

Ceşşâş⁸⁵ Debûsî⁸⁶ Seraḥsî⁸⁷ Pezdevî⁸⁸ ve 'Abdul'azîz Buḥârî⁸⁹ gibi meşhur Hanefî otoritelerin, *el-Aṣl*'ı İmam Muhammed'e nisbet ederek ondan (özellikle *Kitâbu'l-İstiḥsân*'dan) alıntılar yapması da bu aidiyetin efkâr-ı âmmede köklü bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

İmam Muhammed'in kitaplarıyla ilgili yaptığımız bu değerlendirme Ebû Yûsuf'un kitapları için de geçerlidir. Mesela Ebû Yûsuf'un müstakil basılan veya *el-Mebsûṭ* içinde neşredilen *İhtilâfu Ebî Ḥanîfe* ve *İbn Ebî Leylâ* ile *er-Redd ülâ Siyeri'l-Evzâ'* adlı kitaplarını İmam Şâfi'î ayrıca *el-Umm*'da notlandırarak rivayet etmiştir. Şâfi'î'nin rivayetini Seraḥsî'nin nüshasıyla karşılaştırdığımızda iki farklı nüshanın birebir örtüştüğünü görürüz. Bu durum, ilk dönem eserlerinin mevsûkiyeti konusundaki spekülasyonların da geçersizliğini göstermektedir.

b. Genel Telakki

Bir eserin kaynağını tespit etmede en güvenilir yollardan biri, eserin aidiyeti konusundaki genel telakkidir. İslamî literatüre vakıf olan herkes *el-Aṣl*'ın İmam Muhammed'e aidiyeti konusunda genel bir kanaatin varlığını bilir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi *el-Aṣl* tarih boyunca ilim camialarında hep İmam Muhammed'e nisbet edilerek nesilden nesile aktarılmış ve ona ait bir kitap olarak algılanmıştır. Bu açıdan bakıldığında eserin aidiyetini ispat etmek için parça

⁸⁴ Hâkim eş-Şehîd, Muḥammed İbn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Abdillâh b. 'Abdilmecîd İbn 'İsmâ'il b. el-Hâkim el-Mervezî (v. 334/945), *el-Kâfi*, Süleymâniye Kütüphanesi, Hacıbeşir Ağa, Kayıt no: 288, v. 1a.

⁸⁵ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/67, 173.

⁸⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 174, 179, 218, 219.

⁸⁷ Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/277.

⁸⁸ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/42,47,49,68,69

⁸⁹ Buḥârî, 'Abdül'azîz (v. 730/1329), *Keşfu'l-Esrâr ʿan Uṣûli Faḥri'l-İslâm el-Pezdevî* (Tlk. Muḥammed el-Muṭaṣṣımbillâh el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1417/1997, II/693, III/68-69, 71, 74.

rivayetlere ve cüz'î şahitliklere gerek bulunmamaktadır. Zira bu gibi eserlerin müellife aidiyeti tevâtür hükmündedir. Bunlar her dönemde kuşaktan kuşağa intikal eden anonim bilgiler mesabesinde. Ceşşâş'ın aşağıdaki sözleri bunu en güzel bir biçimde ifade etmektedir.

Bir adamın istinsah edilegelen meşhur bir kitapta yer alan görüşüne bakıp, kimseden duymaksızın 'Falanca şöyle diyor, filan adamın görüşü şudur' demek caizdir. Muhammed b. el-Hasan'ın kitapları ve Mâlik'in *el-Muvaṭṭa*'ı gibi... Zira bu kitapların bu vasıf üzere varlığı mütevâtir ve meşhur [haber] mesabesinde olup isnada gerek duymaz. Nitekim Ehl-i Hadisten bazı kimseler bundan dolayı Muhammed b. el-Hasan'ı kınamışlardır. Kendisine:

- Bu kitapları [tümüyle] Ebû Hanîfe'den mi duydun diye sorulmuş? O:
- Hayır, deyince
- Bunları Ebû Yûsuf'tan mı duydun? diye sormuşlar. İmam Muhammed:
- Hayır, bunları müzakere yoluyla aldık, şeklinde cevaplamış. İşte şu adam bilgisizliği nedeniyle Muhammed b. el-Hasan (rh)'ın imamların kitaplarda kayıtlı (*muşannef*) bulunan görüşlerini onlardan duymaksızın aktarmasına itirazda bulunmuştur. Dedğimiz gibi bu tür şeyler zâhir ve meşhur olduğu için isnada ihtiyaç duymaz.⁹⁰

c. Kitapta Yer Alan Senetler

Bilindiği gibi ilk dönem eserleri tıpkı hadis gibi rivayet ve istinsah yoluyla aktarılmışlardır. Bu yönetime göre kitabı edinmek isteyen bir öğrenci onu baştan sona kadar müelliften dinleyerek yazar. Bu esnada kitabı doğrudan müelliften aldığını belirten ifadeler (*sened*) ilave eder. Müelliften aldığı kitabı aynı şekilde kendisinden sonrakilere aktarır. *el-Aṣl*'ın bâb başlıklarında yer alan ve râviler tarafından yazıldığı görülen senetler, kitabın İmam Muhammed'e aidiyetini göstermektedir. Bu senetlerden bazılarına değinmek istiyoruz. *el-Aṣl*'ın girişinde şu cümleler yer almaktadır:

Ebû Süleymân el-Cûzcânî, Muhammed b. el-Hasan'dan şöyle dediğini naklediyor: Size Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşünü ve kendi görüşümü beyan ettim. Hakkında ihtilaf bulunmayan konular, hepimizin görüşüdür.⁹¹

Müteakip sayfada abdest bahsinde şu ifadeler yer almaktadır:

Ebû Süleymân, Muhammed'den o da Ebû Hanîfe'den onun şöyle dediğini rivayet ediyor...⁹²

⁹⁰ Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, III/193.

⁹¹ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/27.

Oruç bölümünde (*Kitâbu's-Şavm*) daha detaylı bir senet yer almaktadır:

Ebû Hasan Muhammed b. el-Hasan dedi: Bu kitabın nüshasını Ebûbekir Muhammed b. Osman'a okudum ve dedim: Sana Ebû Ca'fer Muhammed b. Sa'dân mı rivayet etti? Şöyle dedi: Bize Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cûzcânî rivayet etti (*aḥḥberenâ*) ve şöyle dedi: Bu kitabı sonuna kadar Muhammed b. el-Hasan bize rivayet etti (*aḥḥberenâ*). Sonra kendisine dedim ki: Bunu senden rivayet edebilir miyim? Evet, dedi.⁹³

Bu senet, rivayet zincirinde yer alan sonuncu râvînin kitabı, Ebûbekr→Cûzcânî kanalıyla İmam Muhammed'den aktardığını göstermektedir. Aynı râvî *Kitâbu's-Şavm*'ın bitiminde şu ifadelerle yer vermektedir:

Ebûbekr'in kitabı buraya kadardır.⁹⁴

d. Üslûp ve Konuyu İşleme Tarzı

Kitap içerisindeki bir çok bölüm (mesela *Tahâret* ve *Şalât*) soru-cevaplı diyaloglar şeklinde cereyan eder. Soruyu soran “Şöyle bir durum olsa ne dersin?” (أرأيت إن/لو) cümlesiyle başlar ve muhatabından aldığı cevabı “Dedi ki” (قال) başlığıyla kaydeder. Farazî sunuma dayalı bu müzakereler, kaynakların İmam Ebû Hanîfe'nin halkası hakkında zikrettiği faaliyet tarzıyla örtüşmektedir. *Taḥdîrî fıkıh* Ebû Hanîfe meclisinin ayrılmaz bir özelliğidir. Meselelerin farzedilerek (أرأيت إن/لو) hükme bağlanması bazıları tarafından tenkid edilmiş hatta sırf bu yüzden Ebû Hanîfe'yi ve Hanefî müçtehidleri cerh edenler olmuştur. *el-Aşl*'da gördüğümüz şartlı ifadeler ve farazî meseleler bu yöntemin ve faaliyet tarzının bir yansıması olmalıdır.

e. Kitabın Metninde Yer Alan Bilgiler ve Açıklamalar

Kitapta yer alan bazı bilgiler ve açıklamalar kitaptaki soruların ve esas anlatımın İmam Muhammed'e ait olduğunu göstermektedir. Mesela *Kitâbu'z-Zekât*'ın *Sadaka Babı*'nda şöyle bir diyalog yer almaktadır:

Muhammed dedi ki: Ebû Hanîfe şöyle dedi: Kendi başına otlayan kırk koyundan daha azında zekat (*şadaḥa*) yoktur. Otlayan kırk koyun/keçi olduğu taktirde bir tanesi zekat olarak verilir. Sayı yüz yirmiye ulaşıncaya kadar durumun böyle olduğuna dair Allah Rasûlü'nden bize haber ulaşmıştır. Yüz yirmiden bir fazla olunca iki yüze ulaşıncaya kadar iki tane zekat verilir. İki yüzden bir fazla olursa üç yüze ulaşıncaya kadar üç

⁹² Şeybânî, *el-Aşl*, I/28.

⁹³ Şeybânî, *el-Aşl*, I/161-162.

⁹⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, I/229.

tanesi zekat verilir. Üç yüzü geçince bu artış yüze [dör tyüz] ulaşmadan ondan zekat verilmez. Fazlalık üç yüze bâliğ olunca üç taneye ilave olarak bir tane daha verilir. Zira artış gösteren küçük baş hayvanlarda zekat yüzde birdir. Dedim:

- Küçük baş hayvanlarda yavrular da sayılır mı?

- Evet, dedi.⁹⁵

Bu örnekte görüldüğü gibi diyalogun İmam Muhammed ile Ebû Hânîfe arasında geçtiği açıkça anlaşılmaktadır.

el-Aṣl'daki diyalogların (قلت-قال) İmam Muhammed'le Ebû Hânîfe arasında geçtiğinin bir delili de mezhep içinde sadece Ebû Hânîfe'ye ait olan görüşlerin *dedi* (قال) parantezinde yer alması, bazen de bu görüşün açıkça Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'e karşıt olarak zikredilmesidir. Mesela Hanefî mezhebi içerisinde yolculukta suyun yokluğu durumunda nebîzle abdest alınabileceği şeklindeki içtihad sadece Ebû Hânîfe'ye aittir.⁹⁶ Ebû Yûsuf ise sadece teyemmüm edilebileceğini söyler.⁹⁷ İmam Muhammed de böyle bir abdestin yeterli olmadığını ayrıca teyemmüm almak gerektiğini belirtir.⁹⁸ Şimdi bu bilgiler ışığında aşağıdaki paragrafta konuşan tarafları tesbit etmeye çalışalım:

- Dedim: Şayet namaz vakti gelip çatığında yolcu adamın beraberinde nebîz haricinde hiçbir şey yoksa onunla abdest alabilir mi?

- Dedi: Evet, onunla abdest alabilir. Bununla birlikte teyemmüm alması bana daha sevimlidir.⁹⁹

Bu diyalogda cevap verenin İmam Ebû Hânîfe olduğu açıktır. Zira Müçtehidler arasında nebîzle abdest alınabileceğini söyleyen tek kişi odur.

⁹⁵ Şeybânî, *el-Aṣl*, II/34-35.

⁹⁶ Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme (v. 321/933), *İhtilâfu'l-ʿUlemâ*, (İhtisâr: Ebûbekr Ahmed b. 'Alî el-Ceşşâs er-Râzî, v. 370/980), *Thk.* 'Abdullâh Nezîr Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1996, I/129; Merğînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasan 'Alî b. Ebûbekr el-Fergânî (v. 593/1196), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, (Tlk. Muhammed 'Adnân Dervîş), Dâru'l-Erḳam b. Ebi'l-Erḳam, Beyrut (t.y.), I/31; İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Ḳurtubî (v. 595/1198), *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muḳteşid*, (Thk. 'Abdumecîd Tu'me Halebî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1418/1997, I/31.

⁹⁷ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/87; Ṭahâvî, *İhtilâfu'l-ʿUlemâ*, I/129; Merğînânî, *el-Hidâye*, I/31.

⁹⁸ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/87; Ṭahâvî, *İhtilâfu'l-ʿUlemâ*, I/129; Merğînânî, *el-Hidâye*, I/31.

⁹⁹ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/86. Bu diyalog şöyle devam eder:

- Dedim: Teyemmüm almadan sadece nebîzle abdest alırsa?

- Dedi: Ebû Hânîfe'nin görüşüne göre bu yeterlidir." *el-Aṣl*, I/86-87.

Kanaatimizce son satırdaki "Ebû Hânîfe'nin görüşüne göre" ifadesi râvîlerin ilavesidir. Zira bir üst satırda konuşan kişi nebîzle alınan abdestin yeterli olduğunu söylüyor. Hanefî mezhebi bünyesinde sadece abdestin yeterli olduğunu söyleyen tek kişi Ebû Hânîfe'dir. Bu durumda râvî, kitab'ın rivayeti esnasında konuyla ilgili görüşleri birbirinden ayırmak için yer yer "falancanın görüşüdür" şeklinde not düşmüş olmalıdır.

Keza yağmur duasında (*istiskâ*) namazın olmadığı, yapılacak şeyin sadece dua ve istiğfardan ibaret olduğu görüşü mezhep içerisinde sadece Ebû Hânîfe'ye aittir.¹⁰⁰ Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise imam cemaate iki rekat namaz kıldırır ve hutbe okur.¹⁰¹ Şimdi bu konuyla ilgili olarak *el-Aşl*'daki diyalogu okuyalım:

- Dedim: İstiskâda namaz var mı?
- Dedi: İstiskâda namaz yoktur. Sadece dua edilir.
- Dedim: Namaz için toplanmasını ve imamın [Kur'an] okumasını uygun görmez misin?
- Dedi: Bu görüşü benimsemiyorum. Bize ulaşan habere göre Allah Rasülü çıkıp dua etmiştir...¹⁰²

Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür.¹⁰³

Bu açıklamalar, قلت ile başlayan cümlelerin İmam Muhammed'e قال ile başlayan cümlelerin ise İmam Ebû Hânîfe'ye ait olduğu şeklindeki bilgileri desteklemektedir. *el-Aşl*'da genel durum bu minvalde olmakla beraber buna aykırı düşen cümleler de yok değildir. Mesela bir çok yerde İmam Muhammed'den ve Ebû Hânîfe'den üçüncü şahıs olarak sözedilmektedir.

قال محمد¹⁰⁴, في قول أبي حنيفة¹⁰⁵, قياس قول أبي حنيفة¹⁰⁶, قياس قول محمد¹⁰⁷

Bundan ayrı olarak bazen İmam Muhammed'in diğer kitaplarına (mesela *el-Câmiu's-Sağîr* ve *Hârûniyyât*'a) atıflar bulunmaktadır.¹⁰⁸

Birbiri ile tezat gibi görünen bu iki ifade grubunu nasıl izah etmek gerekir? Bizim ulaştığımız sonuç özetle şudur: *el-Aşl*, temelde İmam Muhammed tarafından tedvin edilmiş bir kitaptır. Bunu gösteren delillerden bazılarını yukarıda arzettik. Ancak ilk dönem eserlerinin yazım tarzı ve intikal şekline dikkat etmek gerekmektedir. Bu eserleri günümüz masa başında yazılıp matbaaya verilen kitapları gibi düşünmemek lazımdır.

¹⁰⁰ Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, I/106; Taḥavî, *İḥtilâfu'l-Ulemâ*, I/383.

¹⁰¹ Taḥavî, *İḥtilâfu'l-Ulemâ*, I/383; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, I/294.

¹⁰² Şeybânî, *el-Aşl*, I/398.

¹⁰³ Benzer örnekler için bkz. Şeybânî, *el-Aşl*, I/85-86.

¹⁰⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, I/87.

¹⁰⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, III/417; IV/96; IV/109; II/146. Az da olsa buna benzer ifadeler Ebû Yûsuf'un *el-Harâc*'ında vardır. (في قول أبي حنيفة و أبي يوسف) Bkz. Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm (v. 182/798), *Kitâbu'l-Harâc*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut (t.y.), s. 78.

¹⁰⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, IV/567, 600, 611. Benzer ifadeler için bkz. Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasan (v. 189/804), *Kitâbu'l-Âsâr*, (Takdîm: Muhammed 'Abdurreşîd en-Nu'mânî), Karâcî 1410, s. 298, 375.

¹⁰⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, V/71, 130, 236, II/288.

¹⁰⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, II/208, 252, 264, 277; II/416.

Daha önce belirtildiği gibi *el-Aşl*, değişik kitapların bir araya getirilmesinden oluşan bir mecmuadır. Bu nedenle hepsi aynı zamanda ve aynı üslûpla yazılmamıştır. Doğrudan Ebû Hânîfe'den alınan ifade ve bilgiler olduğu gibi daha sonra muhtemelen Ebû Yûsuf'tan ve diğer öğrencilerden alınan bilgiler de vardır. Büyük bir ihtimalle 'arz üslûbuyla aktarılan son bölümler bu şekilde yazılmıştır.

Menâkıb ve tabâkât kitaplarında yer alan bazı ifadeler de bu doğrultuda bir kanaat vermektedir:

Ebû Hânîfe'nin menâkıbına dair müstakil bir eser te'lif eden Kerderî, Ebû Hânîfe meclisinin müdavimlerinden Ebû Abdillâh'ın şöyle dediğini nakleder:

Ben Ebû Hânîfe'nin görüşlerini ona okuyordum. Ebû Yûsuf da görüşlerini onun yanına ilave etmişti. [Bu ifadeler, meclis kayıtlarının Ebû Yûsuf tarafından tutulduğu şeklindeki bilgileri teyid etmektedir.] İmamın huzurunda Ebû Yûsuf'un görüşlerini okumamaya dikkat ediyordum. Bir gün dilim sürçtü ve İmamın görüşünü okuduktan sonra konuyla ilgili başka bir görüşün daha olduğunu söyledim. İmam: Bu görüşün sahibi kim? diye sordu. Bundan dolayı 'İmamın huzurunda okumayayım diye Ebû Yûsuf'un görüşlerini işaretliyordum.¹⁰⁹

İlk dönem eserleri genelde rivayet ve istinsâh yoluyla aktarılmıştır. Kitabı edinen bir râvî onu yeni baştan yazıyor ve dinliyordu. Bu esnada anlamayı kolaylaştırmak ve görüşler arasında karışıklığı önlemek amacıyla tasarruflarda bulunan râvîler de oluyordu. Zira râvî, kitabı kendisi için ediniyor ve muhtemelen bazı notlar eklemekte bir beis görmüyordu. Mesela bazı râvîler kitapta geçen Ebû Hânîfe'ye ait bir görüşü diğer imamlardan ayırmak için *في قول أبي حنيفة* veya *في قول أبي* gibi bir ilavede bulunmuştur. Diğer taraftan aynı konuyla ilgili İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-Sağîr*'inden¹¹⁰ veya *Nevâdir*'den¹¹¹ alıntı yapanlar da olmuştur.

Bu tasarrufları bir bakıma, müdrec hadislerde olduğu gibi râvînin tasarrufuna benzetebiliriz. Müdrec hadiste de râvî benzer saiklerle ilave açıklamalarda bulunmaktadır. Nitekim kitabın tahkikini yapan Ebu'l-Vefâ el-Efğânî bunun farkında olarak yer yer gereken uyarılarda bulunmuş ve râvîlerin tasarrufuna dikkat çekmiştir. Kanaatimizce râvî tasarrufları, yukarıda sözünü ettiğimiz miktarla sınırlıdır. Bundan

¹⁰⁹ Kerderî, *Menâkıb*, 379.

¹¹⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, II/252.

¹¹¹ Şeybânî, *el-Aşl*, II/277.

fazlasını iddia etmek durumu abartmak olur. Zaten mezkur ilavelerin dışında râvîlerin tasarrufuna dair bir emare de bulunmamaktadır.

Burada râvî tasarruflarının kitabın metnine karıştığı ve ana metinden tefrik edilemez bir hal aldığı endişesini taşıyanlar olabilir. Ancak kanaatimizce bu yersiz ve delilsiz bir endişedir. Râvî müdahalesi daha ziyade görüşlerin, sahiplerine isnadı noktasında olmuş ve ehli tarafından ayırt edilebilecek niteliktedir. Başka bir ifadeyle râvî müellif adına konuşmadığı için râvînin idracı müellif ifadelerinden rahatlıkla ayırt edilebilmektedir. Mesela râvî, bir görüşü İmam Muhammed'e isnad edince ondan üçüncü şahıs olarak sözeder. *في قول أبي حنيفة , في قول أبي يوسف ، في قول محمد* gibi ilave açıklamalar yapar. Bu aynı zamanda onun uydurma bir metin oluşturma gibi bir amaç gütmeyişini ve bu ilaveleri sırf açıklama amacıyla irad ettiğini göstermektedir.

Bu gün elimizde bulunan ve hicrî üçüncü yüzyıla ait Hâkim eş-Şehîd'in muhtasarı (*el-Kâfî*) bir bakıma kitabın sağlaması niteliğindedir. Seraḥsî'nin şerh¹¹² ederek kalıcı hale getirdiği bu ihtisâra bakıldığında *el-Aṣl*'in -cüzî bazı farklılıklar haricinde- olduğu gibi bize intikal ettiği anlaşılmaktadır. Hâkim eş-Şehîd başta *el-Aṣl* (*el-Mebsûṭ*) olmak üzere İmam Muhammed'in kitaplarını özetlemiş ve yer yer Ebû Yûsuf'un *Emâlî*'sinden alıntılar yapmıştır. Bunun haricinde kayda değer bir farklılık görülmemektedir.

Burada erken dönem eserlerinde sık sık karşılaştığımız ve günümüzde çoğu kez yanlış anlaşılan bir aktarım üslûbuna değinmek istiyoruz. Bu yanlış anlama neticesinde müellife ait olan bazı ifadeler de râvînin müdahalesi şeklinde algılanmaktadır. İlk dönem eserlerinde çoğunlukla kitabın girişinde, bölüm ve konu başlarında müelliften *أخبرنا فلان*, *قال فلان* şeklinde yani üçüncü şahıs kipiyle söz edilir. Bu üslûba yabancı olan günümüz araştırmacılarından bazıları bundan hareketle kitabın müellife aidiyetinden kuşku duymaktadırlar. Ancak konu iyice irdelendiğinde bu şüphenin haklı bir gerekçeye dayanmadığı rahatlıkla görülebilmektedir.

İlk dönem eserlerinde geçen bu tür ifadeleri üç grupta değerlendirebiliriz:

(1) Râvîler tarafından ilave edilen ifadeler. Bunlar erken dönem rivayet yönteminin bir özelliği olarak râvîler tarafından yapılmış ilavelerdir. Bilindiği gibi ilk dönem eserleri, çoğunlukla rivayet yoluyla aktarılmıştır. Râvî, kitapları müelliften

¹¹² Seraḥsî'nin kitabı teknik anlamda bir şerh değildir. Yaygın anlamdaki şerhlerde gördüğümüz gibi metin-açıklama ayrımı net değildir. Bazen *el-Kâfî*'nin ibareleri müstakil olarak aktarılır. Bazen de açıklamalar içine serpiştirilir. Bundan dolayı metni şerhten ayırmak oldukça güçtür.

direkt veya bilvasıta bölümler halinde alır. Her bölümün başında müellifin ismini anarak *فلان عن فلان*, *أخبرنا فلان* diyerek konuya başlar.¹¹³ Bu tarz, İmam Mâlik¹¹⁴, İmam Şâfi‘i¹¹⁵, Taberî¹¹⁶ ve İbn ‘Abdilberr’in¹¹⁷ elimizdeki kitaplarında açıkça görülebilmektedir. Bu durumun farkında olan *el-Ḥucce ‘alâ Ehli’l-Medîne*’nin muhakkiki *قال الحسن بن محمد بن أخبرنا* ifadesi üzerine şöyle bir not düşmüştür:

Bu ifade, kitabı derleyen (cem‘) İmam [Muhammed] olmadığı ve öğrencisi olduğu düşüncesine sizi sevkedebilir. Ben derim ki, ilk dönem eserlerinde kitapların râvîlerinden kaynaklanan bu tür tasarruflar çoktur. Bu tasarruflar, kitapların râvîler tarafından derlendiği anlamına gelmez. *Saḥîḥ-i Buḥârî* ve *Muslim*’e bakarsanız bu türden çok şeyler görürsünüz.¹¹⁸

(2) Müellife ait ifadeler. İlk dönem eserlerindeki bazı ifadeler, müellifin kendisinden üçüncü şahıs kipiyle söz edebileceğini göstermektedir. Mesele Debûsî’nin kitabında geçen: “Kul der ki” (*قال العبد*)¹¹⁹ şeklindeki ifade bizzat kendisine aittir. Bu ifade tarzı müellifin tevazuunu göstermektedir. Râvînin müellif adına tevazuda bulunması söz konusu olmayacağına göre bu kalıp müellifin kendisine ait olmalıdır. Ancak mezkur cümleden sonra gelen “Allah Razı olsun” (*رضي الله عنه*)¹²⁰ cümlesinin râvîler tarafından eklendiği anlaşılmaktadır. Bu üslûb, geç dönemlere kadar devam etmiştir. Mesela Hicrî 672’de vefat eden İbn Mâlik *el-Elfiyye* isimli eserinin girişinde “Muhammed b. Mâlik der ki/ Ben mâliklerin en

¹¹³ Örnek için bkz. Şeybânî, *el-Aṣl*, I/27-28. (*أبو سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن قال: قد بينت لكم قول أبي ()* حنيفة وأبي يوسف وقولي وما لم يكن فيه إختلاف فهو قولنا جميعاً. باب الوضوء أبو سليمان عن محمد عن أبي حنيفة قال: إذا أراد الرجل...

¹¹⁴ Bkz. Mâlik b. Enes (v. 179/795), *el-Muvatta’*, (Zerkânî Şerhiyle birlikte), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1416/1996, I/16 nr: 1. (*حدثني يحيى بن يحيى الليثي عن مالك بن أنس...*)

¹¹⁵ Bkz. Şâfi‘î, Muḥammed b. İdrîs (v. 204/819), *er-Risâle*, (Thk. Rif‘at Fevzî ‘Abdulmuṭṭalib), Dâru’l-Vefâ, Kâhire 2004/1425, s. 1. (*أخبرنا أبو علي الحسن بن حبيب بن عبد الملك بدمشق سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة قال ()* أخبرنا أبو عبد الله محمد بن إدريس (أخبرني الربيع بن سليمان: أخبرنا أبو عبد الله محمد بن إدريس أخيراً) (Thk. Rif‘at Fevzî ‘Abdulmuṭṭalib), Dâru’l-Vefâ, Kâhire 1425/2004, II/5, 246, 280, 349. (*أخبرنا (الربيع بن سليمان قال: أخبرنا الشافعي رحمه الله تعالى*)

¹¹⁶ Bkz. Taberî, Ebû Ca’fer Muḥammed b. Cerîr (v. 310/), *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli’l-Kur’ân* (Thk. Maḥmud Muḥammed Şâkir, Tahric: Aḥmed Muḥammed Şâkir), Mektebetu İbn Teymiyye, Kâhire 1969, s. III/3. (*قرئ علي أبي جعفر محمد بن جرير الطبري في سنة ست وثلاثمائة قال: الحمد لله الذي حجت الألبا ب بدائع حكمه...*)

¹¹⁷ Bkz. İbn ‘Abdilberr, Ebû ‘Umer Yûsuf (v. 463/1070), *el-İntikâ fî Feḍâili’l-Eimmeti’s-Selâseti’l-Fuḳahâ*, Thk. ‘Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1997, s. 33. (*أخبرنا الشيخ الفقيه الإمام الزاهد العالم الثقة الأمين أبو الحسن محمد ابن الشيخ الفقيه العالم أبي جعفر أحمد بن جبير الكتاني الأندلسي قال: أنبا ني والدي المذكور عن جدي لأمي أبي عمران موسى بن أبي تليد الشاطبي قال: أخبرني الإمام الحافظ أبو عمرو يوسف بن عبد الله (محمد بن عبد البر النمري رضي الله عنه*)

¹¹⁸ Geylânî, *el-Ḥucce ‘alâ Ehli’l-Medîne*, (Ta’lîk kısmı) II/1.

¹¹⁹ Debûsî, *Taḳvîm*, s. 19, 47, 61.

¹²⁰ Debûsî, *Taḳvîm*, s. 19, 47, 61.

hayırlısı Rabbime hamd ederim”¹²¹ (قال محمد هو ابن مالك : أحمد ربي الله خير مالك) şeklinde kendisinden üçüncü şahıs kipiyle söz etmiştir.

(3) Hem müellife hem de râvîye ait olması muhtemel ifadeler. Müelliften üçüncü şahıs kipiyle قياس قول فلان , şeklinde söz eden ifadeler müellifin kendisine ait olabileceği gibi râvîye de ait olabilir. Bunlar, yukarıda belirttiğimiz rivayet yöntemin bir gereği olarak râvî tarafından ilave edilmiş olabilir. Ancak ilk dönem kaynaklarındaki bazı ifadeler, üçüncü şahıs kipinin müellifin kendisine de ait olabileceğini ortaya koymaktadır.

Mesela ¹²² قياس قول محمد şeklinde ifadeler ilk bakışta râvîlere ait ilave şeklinde algılanabilir. Ancak bu tamlamanın yer aldığı muhtelif kullanımlar incelendiğinde bunun müellife ait bir ifade kalıbı olabileceği anlaşılmaktadır. Bu ifade tarzı bazı yerlerde bizzat müellif tarafından kendisine ait bir görüşü belirtmek için kullanılmıştır. Mesela *el-Câmiu'l-Kebîr*’de İmam Muhammed,

وهذا قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقولنا¹²³

, لم يجزئني من ذلك في قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقولنا¹²⁴

, ولا يرجع في قياس قول أبي يوسف وقولنا¹²⁵

وهو كله قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقولنا¹²⁶

şeklinde bazen kendi görüşünden bu kalıpla söz etmiştir. Bu örnekler, erken dönem eserlerinde bu kalıbın, birinci şahıs (*mütekellim*) tarafından da kullanılabileceğini göstermektedir. Bu tarz ifadeler İmam Şâfiî¹²⁷, Taḥâvî¹²⁸, Mâtûrîdî¹²⁹, İbn ‘Abdilberr¹³⁰, Ceşşâş¹³¹ ve Debbusî’nin¹³² eserlerinde sıkça görülmektedir.

¹²¹ İbn Mâlik, Muḥammed b. ‘Abdillâh (v. 672/1273), *Elfiyyetu İbn Mâlik fi’n-Naḥvi ve’s-Şarf*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul (t.y.), s. 9.

¹²² Bkz. *el-Aḡl*, II/288; V/71, 130, 236.

¹²³ Şeybânî, Muḥammed b. el-Ḥasan (v. 189/904), *el-Câmi’u’l-Kebîr*, (Thk. Muḥammed Muḥammed Tâmir), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, s. 423.

¹²⁴ Şeybânî, *el-Câmi’u’l-Kebîr*, s. 347.

¹²⁵ Şeybânî, *el-Câmi’u’l-Kebîr*, s. 419.

¹²⁶ Şeybânî, *el-Câmi’u’l-Kebîr*, s. 415.

¹²⁷ Şâfiî, *el-Umm*, II/5. (قال الشافعي...)

¹²⁸ Bkz. Taḥâvî, Ebû Ca’fer Aḥmed b. Muḥammed b. Selâme b. ‘Abdilmelik el-Ezdî (v. 321/933), *Şerḥu Me’âni’l-Aḡâr*, (Taḥrîc: İbrâhîm Şemsuddîn, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, I/7, 14, 19, 26. (قال أبو جعفر...))

¹²⁹ Mâtûrîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed (v. 333/944), *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, (Thk. Aḥmed Vanlioğlu), Mîzân Yayınevi, İstanbul 2005, I/3. (قال الشيخ الشيخ الإمام أبو منصور رضي الله عنه)

¹³⁰ İbn ‘Abdilberr, *Câmi’u Beyâni’l-İlm*, s. 14; a. mlf. *el-İntikâ*, 36, 41, 44. (قال أبو عمر...)

¹³¹ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/46, 50, 59. (قال أبو بكر...)

¹³² Debûsî, *Taḥvîm*, s. 191. (قال القاضي...)

Dolayısıyla üslûp ve aktarım tarzındaki bazı farklılıklardan hareketle ilk dönem eserlerinin mevsukiyeti konusunda abartılı tezler ileri sürmek ve menfî bir tutum geliştirmek doğru değildir.¹³³ Bunları o döneme has ifade ve aktarım tarzı olarak kabul edip anlamaya çalışmak gerekir.

¹³³ Burada ilk dönem fıkıh kaynakları üzerinde uzun ve yorucu çalışmalar yapan bir şarkiyatçının konuyla ilgili tezine değinmek istiyoruz:

Sözünü ettiğimiz şarkiyatçı Norman Colder'dır. Kendisi *Studies in Early Muslim Jurisprudence* adlı kitabında ilk dönem Hanefî kaynaklarından İmam Muhammed'in *el-Aşl*, *el-Muvaṭṭa'*, *el-Hucce* ve Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Ḥarâc*'ını incelemiştir.

Colder'ın tezinin özeti şudur:

Yukarıda örneklerini verdiğimiz râvî tasarruflarına dayanarak “Kitabın müteaddit redaksiyonların ürünü olduğu”nu (Colder, Norman, *Studies In Early Muslim Jurisprudence*, Clarendon Press 1993, s. 40-41.) kitapta yer alan senetlere göre قلت ile başlayan cümlelerin İmam Muhammed'e ait olması gerektiğini (s. 42) ancak ihtilafların aktarıldığı cümlelerde İmam Muhammed'in üçüncü şahıs olarak zikredildiğini belirtir ve bundan hareketle bölüm başlarında yer alan isnadların sonradan ilave edilmiş olabileceğini ileri sürer. (N. Colder, a.g.e., s. 43.) Sonuç olarak kitaptaki ilavelerin muhtemelen 200-250 yılları arasına ait olduğunu (s. 51) ve kitabın son şeklinin sadece Ebû Hafş el-Kebîr, Mu'allâ ve Ebû Süleymân Cûzcânî gibi râvîlere nisbet edilemeyeceğini, kitabın değişik dönemlere ait birikimlerden oluştuğunu iddia eder. (s. 44)

Bu çalışmada N. Colder, genelde ihtimalli ve ucu açık ifadeler kullanmaya çalışmaktadır. Ama “Senetlerin kitaba sonradan ilave edildiği” şeklindeki ifadelerinden açıkça anlaşıldığı üzere o, râvîlerin müellif adına uydurma metin oluşturdukları imasında bulunmaktadır.

N. Colder, râvî tasarruflarını abartmış, açıklama amaçlı notları kitabın geneline teşmil ederek kitabın etrafında sisli bir hava oluşturmaya çalışmıştır.

Yukarıda değindiğimiz gibi bu eserler yazım ve aktarım tarzı bakımından günümüz eserlerinden farklıdır. Colder'ın gerekçelerinden bazıları usluptaki bu farklılığa dayanmaktadır. Mesela müelliften üçüncü şahıs kipiyle sözedilmesi ilk dönem eserleri açısından son derece yaygın ve bilinen bir üslûptur.

N.Colder'ın dayandığı diğer bir gerekçe râvîlerin ilave ettiği açıklayıcı notlar ve atıflardır. Şayet Colder'ın ileri sürdüğü gibi râvîler müellif adına metin uydurma gayreti içerisinde olmuş olsalardı bunu yirminci yüzyılda yaşayanların bile rahatlıkla görebileceği şekilde ve müelliften başkası tarafından ilave edildiği çok açık olacak şekilde yapmaz, daha dakik davranırlardı. Burada râvîlerin bu ilaveleri sırf not düşmek amacıyla yaptıklarını gösteren çok bariz bir örneğe değinmek istiyoruz:

el-Câmi'ü'l-Kebîr'in *Kitâbu's-Serike* bölümünde 'İsâ b. Ebân'ın İmam Muhammed'e sorduğu bir sorudan söz edilmektedir.¹³³ (حكي عن عيسى بن أبان أنه سأل محمدا) Bu örnek, râvîlerin bu tür ilaveleri müellif adına metin uydurma amacıyla yapmadıklarını ve sadece açıklama amaçlı not düştiklerini göstermektedir. Zira İmam Muhammed'in, kendisinden sonra gelen bir râvîden ('İsâ b. Ebân) söz etmeyeceği açıktır. İlave ettiği açıklama notunu İmam Muhammed'e nisbet etmek isteyen bir râvînin -şayet öyle bir niyeti olmuş olsaydı- bu ifadeyi kullanmaktan kaçınması gerekirdi.

Daha önce bölüm başlarında yer alan isnadlara dayanmadan bizzat kitabın metninden hareketle kitaptaki diyalogların Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed arasında geçtiğini örneklerle göstermiştik.

Colder *el-Aşl*'la ilgili olarak söylediklerini benzer gerekçelerle *el-Hucce*, *el-Muvaṭṭa'* ve *el-Ḥarâc* hakkında da ileri sürer.

N. Colder, tezini ispat etmek için bazen tamamen mizansız konuşur. Mesela messü'z-zekerden ötürü abdestin gerekip gerekmediği konusunda söyledikleri bunun açık bir örneğidir:

İmam Muhammed, *el-Muvaṭṭa'*'ında messu'z-zekerden ötürü abdest almak gerektiğine dair İmam Mâlik'ten iki rivayet aktarır ve buna mukabil kendi dayandıkları rivayetleri nakleder. Temastan ötürü abdest almak gerektiğini belirten hadislerden biri Busre bnt. Şafvân'ın hadisidir. Ancak İmam Muhammed *el-Muvaṭṭa'*'da bu hadisten söz etmez. Fakat *el-Hucce*'de bu hadise değinir ve bunun bir çok Sahabî tarafından aktarılan ma'ruf ve meşhur rivayetlere aykırı olduğu gerekçesiyle esas alınmayacağını belirtir. (Bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, I/60, 64-65.)

Colder, Busre hadisinin Muhammed'in *el-Muvaṭṭa'*'ında yer almamasını Irak'ta yaşayan Medîneli muhatapların bu hadisten haberdar olamamalarına bağlamaktadır. (N. Colder, s. 57.) Tam bu noktada

B. *el-CÂMIU Ş-ŞAĞİR*

Kaynaklar, İmam Muhammed'in *el-Mebsûf*'tan sonra *el-Câmiu Ş-Şağir*'i Ebû Yûsuf'un isteği üzerine yazdığını belirtmektedir.¹³⁴

İmam Muhammed, bu kitabında ekseriyetle Ebû Yûsuf aracılığıyla Ebû Hanîfe'den aktardığı rivayetleri derlemiştir. Kitabın Hanefî fikhında önemsendiği hatta bir dönem, kadıların imtihan edilmesinde kullanıldığı belirtilmektedir.¹³⁵

Bu kitapta yer alan meseleler genelde *el-Aşl*'da da kaydedilmiştir. Hanefî fakihler, kitapta geçen meseleleri üçe ayırmışlardır:

1. Sadece bu kitapta geçen ve diğer kaynaklarda yer almayan meseleler
2. Başka kitaplarda geçtiği halde Ebû Hanîfe'ye ait olup olmadığı hakkında bir açıklama bulunmayan ancak bu kitapta Ebû Hanîfe'ye aidiyeti tasrih edilen meseleler.

birinin Busre hadisinin *el-Hucce*'de Medinelilerden nakledildiğini hatırlatabileceğini düşünmüş olmalı ki bu hadisin *el-Hucce*'ye sonradan ilave edildiğini söyler. Bunu ispatlamak için *el-Hucce* ibaresinde gramatik yanlışlıklar bulmaya çalışır. İkinci şahıs kipiyle başlayan ifadelerin üçüncü şahıs kipiyle devam etmesini acemi bir ilave olarak niteler. (N. Colder, s. 61.)

(*el-Hucce*, I/61.) أَرَأَيْتُمْ إِذَا مَسَّ مَوْضِعَ الدِّيرِ السَّرَّةَ أَيْقَضَ ذَلِكَ الْوَضُوءَ قَالُوا نَعَمْ

Colder'in bu değerlendirmesi hem bilgi hatası hem yorum hatası içermektedir. *el-Muvaṭṭa*'da İmam Muhammed'in muhatapları Irak'ta yaşayan Medineliler değildir. Gerek *el-Muvaṭṭa*'da gerek *el-Hucce*'de İmam Muhammed'in muhatapları bizzat Medîne'de bulunan fakihlerdir. Nitekim tarih ve tabakât kitapları da İmam Muhammed'in, bu kitapları Medîne'ye gidip İmam Mâlik gibi Medîneli fakihlerden hadis aldıktan ve Medîne fukahâsından bir çok kimseyle tartıştıktan sonra kaleme aldığını kaydederek. İmam Muhammed'in *el-Muvaṭṭa*'ında Busre hadisini aktarmaması ile hadisin muhataplarca bilinmemesi arasında hiçbir alaka yoktur. Pek tabii olarak bir yazar, bildiği veya muhatapı tarafından bilinen bir hadisi kitabına alır veya almaz. Bazı kitaplarında kaydeder bazılarında kaydetmez. Nitekim burada İmam Muhammed *el-Muvaṭṭa*'da zikretmediği Busre hadisini *el-Hucce*'de kaydetmiştir. Mesela biz, burada Colder'in bütün gerekçelerini okuduğumuz halde bunlardan sadece en önemli olanlarını kaydedip değerlendirmeye çalıştık. Bu durum, değinmediğimiz diğer gerekçelerden habersiz olduğumuz anlamına gelmez. Bunları belki başka bir çalışmada ele alıp daha detaylı tartışabiliriz. İşte tıpkı bunun gibi İmam Muhammed de *el-Muvaṭṭa*'da Medinelilerin ve bu cümleden olarak İmam Mâlik'in dayandığı belli başlı hadisleri vermiş ve şazz olarak gördüğü Busre hadisine hiç değinmemiş, ama bunu başka bir eserinde yani *el-Hucce*'de ele alıp incelemiştir. Bir kitapta yer almayan bir bilginin başka bir kitapta yer alması son derece tabiidir. Colder'in değerlendirmelerinde buna benzer istidlâl hataları çoktur. İleri sürdüğü iddialar özel (*hâşş*), ancak onu desteklemek için dayandığı argümanlar çok geneldir (*âmm*).

el-Hucce'de var olduğu söylenen gramatik hataya gelince, Colder'in bu değerlendirmesi de oldukça ilginçtir. Zira vasatî seviyede nahiv ve belağat bilgisine sahip olanlar bile Arapçada ikinci şahıs ile başlayıp üçüncü şahısla devam eden cümlelerin yaygın olduğunu hatta bunun, adına "iltifat" denilen bir ifade sanatı olduğunu bilir. Buna benzer ifade tarzının yer aldığı bir çok ayet-i kerime bulunmaktadır. Mesela Fatiha süresinin ilk üç ayetinde Allahu Teala, gâib kiple hamd u sena edilir. Dördüncü ayetten itibaren hitap kipiyle duaya devam edilmektedir. Keza Necm (19-23) süresinde ...أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى... şeklinde ikinci şahsa hitapla başlayan cümleler ...إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ şeklinde üçüncü şahıs kipiyle devam eder. Benzer başka örnekler için bkz. Âl-i İmrân, 9)

¹³⁴ Leknevî, *en-Nâfi'ü'l-Kebîr*, 32-33, 67.

¹³⁵ Leknevî, *en-Nâfi'ü'l-Kebîr*, 32.

3. Başka kitaplarda yer alan ancak burada bazı faydalara binaen başka lafızlarla tekrar edilen meseleler.¹³⁶

Bazıları *el-Câmiu's-Sağîr*'i Ebû Yûsuf'a nisbet etmişlerdir.¹³⁷ Muhtemelen bu isnad, kitaptaki bilgilerin Ebû Yûsuf aracılığıyla aktarılmış olmasından kaynaklanmıştır.

Kitapta genellikle Ebû Hânîfe'nin görüşleri aktarılmakla birlikte yer yer Ebû Yûsuf'un, İmam Muhammed'in ve Züfer'in de konuyla ilgili görüşleri aktarılmıştır.¹³⁸

Giriş bölümünde, kitabın İmam Muhammed tarafından *el-Mebsûf*'un aksine bablara ayrılmadığı, öğrenimi ve hıfzını kolaylaştırmak için Kâdî Ebû Tâhir ed-Debbâs tarafından bablara ayrıldığı ve tertip edildiği belirtilmektedir.¹³⁹

Daha önce *el-Aşl*'in tanıtımında sözünü ettiğimiz râvî tasarrufuna *el-Câmiu's-Sağîr*'de de rastlamak mümkündür. *Nevâdir*¹⁴⁰ ve Hâsan b. Ziyâd'ın *el-Mücerred*'i¹⁴¹ gibi başka kitaplara atıflar ve kitabın tertibindeki bazı değişiklikler¹⁴² râvîlerin bir takım tasarruflarda bulunduğunu göstermektedir.¹⁴³

el-Câmiu's-Sağîr de diğer eserler gibi kuşaktan kuşağa aktarılmış ve bir çok kaynakta İmam Muhammed'e nisbet edilerek referans gösterilmiştir.¹⁴⁴

Eser birçok alim tarafından şerh edilmiştir. Leknevî, *Tahâvî*'den itibaren şarihlerin müteselsil bir listesini vermektedir.¹⁴⁵

C. *el-CÂMÎ'U'L-KEBÎR*

el-Câmi'ü'l-Kebîr, *el-Câmi'ü's-Sağîr*'den sonra te'lif edilmiştir.¹⁴⁶ İçerdiği meselelerin oranı açısından zengin bir muhtevaya sahip olan bu kitap bir çok kimse tarafından şerhedilmiştir.¹⁴⁷

¹³⁶ Leknevî, *en-Nâfi'ü'l-Kebîr*, 32; Kâtib Çelebî, *Kefu'z-Zunûn*, I/561-562.

¹³⁷ Leknevî, *en-Nâfi'ü'l-Kebîr*, 33.

¹³⁸ Bkz. Şeybânî, Muhammed b. el-Hâsan (v. 189/804) *el-Câmi'ü's-Sağîr*, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1406/1986, s. 400.

¹³⁹ Şeybânî, *el-Câmi'ü's-Sağîr*, s. 68.

¹⁴⁰ Şeybânî, *el-Câmi'ü's-Sağîr*, s. 236.

¹⁴¹ Şeybânî, *el-Câmi'ü's-Sağîr*, s. 136.

¹⁴² Leknevî, *en-Nâfi'ü'l-Kebîr*, s. 400.

¹⁴³ Leknevî, *en-Nâfi'ü'l-Kebîr*, s. 136, 236.

¹⁴⁴ Örnek için bkz. Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr*, V/385; 'Abdül'azîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/65, 74.

¹⁴⁵ Leknevî, *en-Nâfi'ü'l-Kebîr*, s. 46-60.

¹⁴⁶ Leknevî, *en-Nâfi'ü'l-Kebîr*, s. 33.

Kitaptaki ifadeler, nahiv alimlerinin takdirini çekecek derecede dikkatle seçilmiştir.

İmam Muhammed'in, bu kitabında meseleleri genelde 'arz üslûbuyla aktardığı *el-Asl*'daki لو رأيت إن/لو yerine burada رجل فعل كذا (adamin biri şöyle yapsa...) şeklinde farazî/takdirî örnekler üzerinden tahlil ettiği görülmektedir. Yer yer Ebû Hânîfe ile Ebû Yûsuf arasındaki ihtilafa değinir. Çok nadir olarak meselelerin delillerini zikreder.¹⁴⁸

el-Câmi'ü'l-Kebîr'de bazı yerlerde râvîlerin tasarrufu görülmekle beraber¹⁴⁹ kitapta esas konuşanın İmam Muhammed olduğuna dair bir çok delil bulunmaktadır. Mesela, konuyla ilgili ihtilaflar verilirken bazen "Ebû Hânîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre" ifadesi kullanılmakta¹⁵⁰ bazen de "Ebû Hânîfe, Ebû Yûsuf ve bize göre" ifadesi yer almaktadır.¹⁵¹

el-Câmi'ü'l-Kebîr, bir çok kaynakta İmam Muhammed'e nisbet edilmiş ve kendisinden alıntılar yapılmıştır.¹⁵² Bu da kitabın İmam Muhammed'e aidiyetini teyid etmektedir.

D. ZİYÂDÂT ve ZİYÂDÂTU'Z-ZİYÂDÂT

İmam Muhammed, *el-Câmi'ü'l-Kebîr*'den sonra¹⁵³ küçük hacimli bir kitap olan *Ziyâdât*'ı ve bundan sonra da *Ziyâdâtu'z-Ziyâdât* isimli eserini yazmıştır. Başka yerde zikredilmeyen meseleleri telâfi etmek amacıyla yazıldığı belirtilen¹⁵⁴ bu iki kitabın müstakil baskısı yoktur. *Ziyâdâtu'z-Ziyâdât*, Seraḥsî, 'Attâbî ve Kaḍıḥân tarafından şehedilmiştir. Yedi baptan oluşan mu'âmelâta dair¹⁵⁵ bu küçük eserde delillere ve meselelerin ta'liline yer verilmemiştir. Bu nedenle tezimizde bu kitaptan pek yararlanamadık.

¹⁴⁷ Kevserî, *Bulûğu'l-Emânî*, 63.

¹⁴⁸ Bkz. Şeybânî, *el-Câmi'ü'l-Kebîr*, s. 6-8.

¹⁴⁹ Bkz. Şeybânî, *el-Câmi'ü'l-Kebîr*, s. 309.

¹⁵⁰ Şeybânî, *el-Câmi'ü'l-Kebîr*, s. 21, 62, 84, 96, 116, 341, 362, 370, 401, 417, 420.

¹⁵¹ Şeybânî, *el-Câmi'ü'l-Kebîr*, s. 347, 390, 415, 419, 423.

¹⁵² Örnek için bkz. Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, I/236.

¹⁵³ Kâtib Çelebî, *Kefu'z-Zunûn*, II/963; Leknevî, *en-Nâfi'ü'l-Kebîr*, 33.

¹⁵⁴ Bkz. Kâtib Çelebî, *Kefu'z-Zunûn*, II/963-4.

¹⁵⁵ Bkz. Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan (v. 189/804), *Ziyâdâtu'z-Ziyâdât*, (Seraḥsî'nin *Nüket* ve 'Attâbî'nin *Ta'lik* adlı şerhleriyle birlikte) Thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Dâru'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniye, Lahor 1981, 1-147.

E. *es-SİYERU'Ş-ŞAĞİR*

İmam Muhammed'in son eseri *es-Siyeru'l-Kebîr*'den bir önceki eseridir.¹⁵⁶

Bu kitabın temelde Ebû Hânîfe'ye ait olduğu ancak, İmam Muhammed tarafından rivayet edildiği ve sadece son şeklinin İmam Muhammed'e ait olduğu belirtilmiştir.¹⁵⁷ Bazı araştırmacılar da kitabın Ebû Hânîfe'nin imlâsına dayandığını belirtmişlerdir.¹⁵⁸

es-Siyeru's-Sağîr'in müstakil bir nüshası bulunmamaktadır. Ancak İmam Serâhsî *el-Mebsûṭ* adlı eserinde, *Kitâbu's-Siyer*'in son kısmında şerh ettiği bölümün *es-Siyeru'ş-Şağîr* olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁹ Buna göre, *es-Siyeru'ş-Şağîr*'in *el-Mebsûṭ* içerisinde günümüze ulaştığı anlaşılmaktadır.

F. *es-SİYERU'L-KEBİR*

es-Siyeru'l-Kebîr, İmam Muhammed'in son¹⁶⁰ ve siyer alanındaki en kapsamlı eseridir. Kaynaklar, bu kitabın Evzâî'nin *es-Siyeru'ş-Şağîr*'i tenkid etmesi üzerine yazıldığını belirtmektedirler.¹⁶¹ Ancak Ebû Zehra bu açıklamayı, tarihî duruma aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmektedir. Ebû Zehra, Evzâî'nin h. 127'de vefat ettiğini İmam Muhammed'in ise 102'de doğduğunu, mezkur görüşe göre İmam Muhammed'n son eserini yirmi beş yaşında yazdığını kabul etmek gerektiğini belirtir. Çünkü İmam Muhammed'in doğumuyla Evzâî'nin vefatı arasında yirmi beş yıllık bir süre olduğunu, İmam Muhammed'in son eserini yirmi beş yaşında vermesinin ve bu yaştan ömrünün sonuna kadar eser vermemesinin makul bir durum olmadığını ifade eder.¹⁶² Ebû Zehra'nın bu yorumu Evzâî'nin vefat tarihî konusundaki yanlış bilgiye dayanmaktadır. Kaynaklar Evzâî'nin 127'de değil, 157'de vefat ettiğini belirtmektedir.¹⁶³ Bu durumda Ebû Zehra'nın kitabın te'lif gerekçesi hakkındaki yorumu da geçerliliğini kaybetmektedir.

¹⁵⁶ Leknevî, *en-Nâfi'u'l-Kebîr*, s. 33.

¹⁵⁷ Bkz. Kevserî, *Bulûğu'l-Emânî*, 62; Hamîdullah, *İmâm-ı Âzam ve Eseri*, s. 40.

¹⁵⁸ Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, *er-Redd ülâ Siyeri'l-Evzâî*, (Giriş) s. 2.

¹⁵⁹ Serâhsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed (v. 483/1090), *Kitâbu'l-Mebsûṭ*, (Thk. Semîr Muştafâ Rebâb), Dâru İhyâi't-Turâsî'l-ʿArabî, Beyrut 1422/2001, X/135.

¹⁶⁰ Serâhsî, Muhammed b. Ahmed (v. 483/1090) *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, (Thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997, I/5; Leknevî, *en-Nâfi'u'l-Kebîr*, s. 33; Kevserî, *Bulûğu'l-Emânî*, s. 64.

¹⁶¹ Bkz. Serâhsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, I/4; İbn ʿÂbidîn, *Şerhu Uḳûdi Resmi'l-Muftî*, 19.

¹⁶² Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hânîfe*, s. 190.

¹⁶³ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 376; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Aʿyân*, II/310.

Zaman zaman doğrudan Ebû Hâfîfe'den alıntılarının yer aldığı kitapta¹⁶⁴ Irak, Hicaz ve Şam ehline ait görüşlere de yer verilmektedir.¹⁶⁵

İmam Muhammed, bu kitabı büyük öğrencisi Ebû Hâfş el-Kebîr, Bağdat'tan ayrıldıktan sonra yazmıştır. Bu nedenle kitabın rivayeti, Ebû Süleymân Cüzcânî ve İsmâ'il b. Tevbe el-Kazvînî gibi Bağdatlı öğrencilerle sınırlı kalmıştır.¹⁶⁶

Dönemin halifesi Hârûn Reşîd'in kitabı çok beğendiği ve oğulları Emîn ve Memun'a okuttuğu rivayet edilmiştir.¹⁶⁷

es-Siyeru'l-Kebîr bir çok kimse tarafından şerh edilmiştir. Bunlardan en yaygın olanı Seraḥsî'nin şerhidir. *es-Siyeru'l-Kebîr*'in matbu' nüshaları da bu şerhle birlikte basılmıştır.

Elimizde bulunan matbu' nüshada şerh ve metin ayırt edilerek basılmıştır. Ancak bu ayırmanın sonradan yapıldığı anlaşılmaktadır. Zira bazı yerlerde şarihe ait ifadeler ve râvî müdahaleleri metne girmiş gözükmemektedir.¹⁶⁸ Kitabı Türkçe'ye çeviren Muhammed Münîb 'Ayntâbî'nin kitabın girişinde yaptığı açıklamalar da bu hususu ortaya koymaktadır:

Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl es-Seraḥsî (نورالله تعالى مضجعه بنوره) cenabları *âlâ tarîḳati'l-kudema metn ve şerhi birbirinden temyîz ve ifrâz etmemek üzere* Hicret-i Nebeviyyeden dörtyüz seksen tarihinde 'alâ vechi'l-implâ şerh ve izâh ile serefrâz olup ol genc-i nuḳûdu misal-i mâ-i ma'în, baṭn-ı buṭûndan ḡahr-i ḡuhûra ihṛâc ve ol 'ürc-ü 'ukûda mânend-i 'ikd-i ḡemîn kân-ı sâmi-i mekân-ı şadrından nice cevâhir dahi zamm ve idrâc eylemiştir.¹⁶⁹

Kitabın yazma nüshaları İstanbul kütüphanelerinde bulunmaktadır.¹⁷⁰

II. Mahmut zamanında dönemin 'ulemasından Muhammed Münîb 'Ayntâbî kitapla ilgili iki çalışma yapmıştır. Bunlardan biri *et-Teysîr âla's-Siyeri'l-Kebîr* adlı bir ta'lik çalışmasıdır. Bu çalışma Medîne'de Şeyḫulislam 'Ârif Hikmet kütüphanesinde ve bazı İstanbul kütüphanelerinde mahtût olarak bulunmaktadır.

¹⁶⁴ Bkz. Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr*, II/124; III/35; V/288.

¹⁶⁵ Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr*, II/124; III/35, 37, 39, 40.

¹⁶⁶ Kevserî, *Bulûḡu'l-Emânî*, 64 Ayrıca bkz. a.g.e, s. 10.

¹⁶⁷ Kevserî, *Bulûḡu'l-Emânî*, s. 64.

¹⁶⁸ Bkz. Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr*, IV/121, 194; V/64, 141, 155.

¹⁶⁹ 'Ayntâbî, Muḥammed Münîb (v. 1238/1823), *Tercüme-i Şerḫu's-Siyeri'l-Kebîr* (basım yeri yok), 1241, I/4.

¹⁷⁰ Kevserî, *Bulûḡu'l-Emânî*, s. 64; Seraḥsî, *Şerḫu's-Siyeri'l-Kebîr*, Damad İbrâhîm Paşa Kütüphanesi - 542, 285 vk., istinsah: Hicrî 872.

‘Ayntabî’nin diğer çalışması, askerlerin cihat konusunda bilgilenmesini kolaylaştırmak için yaptığı Türkçe tercümedir.¹⁷¹

es-Siyeru’l-Kebîr’in etkisi sadece İslam Dünyasıyla sınırlı kalmamıştır. Kitap, Türkçe’nin yanı sıra Fransızca’ya da tercüme edilmiştir.¹⁷²

es-Siyeru’l-Kebîr dünya ölçeğinde uluslararası hukuk alanında yapılan ilk kapsamlı çalışma olma vasfına sahiptir. Bu nedenle İmam Muhammed bir çok kimse tarafından uluslararası hukukun kurucusu olarak kabul edilmektedir.¹⁷³ Batıda uluslararası hukukun ilk müessisi olarak kabul edilen¹⁷⁴ Hugo Grotius (v. 1645) ile İmam Muhammed arasında 840 senelik bir zaman aralığı vardır.

İmam Muhammed’e ilgi gösteren çok sayıda yerli ve yabancı müessese bulunmaktadır. Mesela, 1932’de Fransa’da ve ardından Almanya-Göttingen’de *Uluslararası Şeybani Hukuk Cemiyeti* adında müessesler kurulmuştur.¹⁷⁵

Buraya kadar tanıtmaya çalıştığımız altı kitap, fıkıh tarihinde *Zâhiru’r-Rivâye* olarak bilinmektedir. *Zâhiru’r-Rivâye* başlığı altında ele alınmadığı halde güvenilir yollarla rivayet edilen ve ‘ulema arasında referans gösterilen başka eserler de vardır. Bazı alimler, *Zâhiru’r-Rivâye*’yi saydığımız altı kitapla sınırlandırmamışlar; güvenilir ve meşhur yollarla rivayet edilen diğer bazı eserleri de bu kategoriye dahil etmişlerdir. Bu alimler *el-Âsâr*, *el-Hucce*, *el-Muvaṭṭa’*, *Ziyâdâtü’z-Ziyâdât*, *el-İktisâb* ve *er-Redd ‘âlâ Siyeri’l-Evzâ’* gibi kitapları da bu gruba dahil etmişlerdir.¹⁷⁶

Ebû Zehra, *el-Hucce ‘âlâ Ehli’l-Medîne* ve *el-Âsâr* gibi kitapların son derece yaygın ve meşhur olduğunu, alimler tarafından belirtilmese de *Zâhiru’r-Rivâye* mesabesinde olduklarını kaydeder.¹⁷⁷ Asâr ve müsnedleri hadise ilişkin kitaplar başlığı altında ele alacağımız için burada sadece *er-Redd ‘âlâ Siyeri’l-Evzâ’*, *el-Hucce*, *el-Muvaṭṭa’*, ve ihtilaf kitaplarını tanıtacağız.

¹⁷¹ Kevserî, *Bulûğu’l-Emânî*, s. 64.

¹⁷² Mesela Muhammed Hamidullah’ın Fransızca tercümesi TDV tafafından yayımlanmıştır. Bkz. Muhammed İbn al-Hasan ach-Chaibani (189/805), *Le grand livre de la conduite de l’etat: Kitab as-Siyar al-Kabir*, commente Ebûbekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahşî; traduit Muhammed Hamidullah, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara, 1989-1991.

¹⁷³ Dusûkî, Muhammed, *el-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî ve Eseruh fi’l-Fıkhî’l-İslâmî*, Dâru’s-Saḳââfe, Katar, 1407/1987, s. 191.

¹⁷⁴ Dusûkî, *eş-Şeybânî ve Eseruh*, s. 343.

¹⁷⁵ Dusûkî, *eş-Şeybânî ve Eseruh*, s. 343-344.

¹⁷⁶ Dusûkî, *eş-Şeybânî ve Eseruh*, s. 145.

¹⁷⁷ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 190.

G. *er-REDD 'ALÂ SİYERİ'L-EVZÂÎ*

Kaynakların belirttiğine göre Evzâî'nin, Ebû Hânîfe'den aktarılan *es-Siyeru's-Şağîr*'i eleştirmesi üzerine Ebû Yûsuf *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâî* adlı eserini yazmıştır.¹⁷⁸ Ebû Yûsuf bu kitabında önce Ebû Hânîfe'nin görüşlerini zikreder. Akabinde İmam Evzâî'nin görüşlerine yer verir, daha sonra değerlendirmelere geçer. Yaptığı değerlendirmelerde de genelde Ebû Hânîfe'nin görüşlerini tercih edip savunur.

İmam Şâfiî de aynı kitabı *el-Umm*'da rivayet etmiş ve notlandırmıştır.

Kitabı tahkik eden Ebu'l-Vef'nın belirttiğine göre kitabın mevcut tek yazma nüshası Hindistan kütüphanelerinde bulunmaktadır.¹⁷⁹

H. *el-HUCE 'ALÂ EHLİ'L-MEDİNE*

Bilindiği gibi İmam Muhammed, İmam Mâlik'ten hadis dinlemek üzere Medîne'ye gidip üç yıl kadar burada hadis tahsiliyle meşgul olmuştur. Bu süre zarfında Medîne alimleriyle değişik müzakere ve münazaralarda bulunmuştur. Medîne fukahasıyla Ebû Hânîfe arasında ihtilaflı olan konuları tespit edip bunları *el-Huce 'alâ Ehli'l-Medîne* ismi altında kitaplaştırmıştır. Bu kitap İmam Muhammed'in Irak'a dönüşünden sonra öğrencileri tarafından rivayet edilmiştir. Şu an elimizde bulunan nüshalar İsbâ b. Ebân'ın rivayetine dayanmaktadır.¹⁸⁰ Matbu' nüsha kitabın tamamını içermemektedir. Bazı bölümlerin eksik olduğu bilinmektedir.¹⁸¹

Kitap değişik adlarla bilinmektedir. *er-Redd 'alâ Ehli'l-Medîne*¹⁸² *el-Huce fi'l-İhticâc 'alâ Ehli'l-Medîne*¹⁸³ ve *el-İhticâc 'alâ Mâlik*¹⁸⁴ gibi isimlerle anılmaktadır. Bizim esas aldığımız ve Seyyid Mehdî Hasan el-Geylânî tarafından tahkik edilen matbu' nüsha *Kitâbu'l-Huce 'alâ Ehli'l-Medîne* ismini taşımaktadır.

İmam Muhammed kitapta önce Ebû Hânîfe'nin görüşünü, ardından Medîne Ehli'nin görüşünü nakleder. Akabinde her iki görüşün gerekçelerini zikredip

¹⁷⁸ Kevserî, *Bulûğu'l-Emânî*, s. 62.

¹⁷⁹ Ebu'l-Vefâ, *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâî*, (Giriş), s. 4.

¹⁸⁰ Bkz. Şeybânî, *el-Huce*, I/1.

¹⁸¹ Şeybânî, *el-Huce*, I/1-2.

¹⁸² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 346.

¹⁸³ Kevserî, *Bulûğu'l-Emânî*, 67.

¹⁸⁴ Kâtib Çelebî, *Kefu'z-Zunûn*, I/15; Keḥḥâle, 'Umer Rıdâ, *Mu'cemu'l-Muellifîn Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-'Arabîyye*, Dâru İhyâi't-Turâḡi'l-'Arabî, Beyrut 1376/1957, IX/207.

değerlendirmede bulunur. Yaptığı değerlendirmelerde çoğunlukla Ebû Hânîfe'nin görüşünü destekler ve detaylı bir şekilde gerekçelendirir. Bazen zikrettiği gerekçenin bizzat Ebû Hânîfe'ye ait olduğunu belirtir.¹⁸⁵ Ondan aldığı cevapları nakleder.¹⁸⁶ Fakat genelde aktardığı gerekçenin ona ait olup olmadığına değinmeden Ebû Hânîfe'nin görüşünü müdafaa eder. İmam Muhammed'in konuları işleyiş tarzında iki nokta dikkati çekmektedir: *Rivâyet* ve *fıkhî naẓar*. Ele aldığı konuyu özellikle rivayet ve fıkıh mantığı (*naẓar*) açısından inceler. Peygamber, Sahâbe ve Tâbiûnun rivayetleriyle istişhad eder. Benzer meseleler arasındaki uyum ve tutarlığa özel bir önem verir. Ele aldığı içtihadın makbul rivayetlerden sonra benzer konulardaki içtihadlara uyup uymadığına bakar. Rivayete rağmen sistemde (*kıyas*) ısrar etmez. Ancak makbul rivayetlerin olmadığı veya rivayetlerin farklılaştığı noktalarda *fıkhî* meselelerin birlik ve tutarlılığına özel bir önem atfeder ve bu doğrultuda tercihte bulunur.

el-Hucce, mukayeseli fıkıhın ilk örneklerindendir. Genelde Medîne Ehline hitap etmekle beraber bazen –özellikle- Medîne fakihî Mâlik b. Enes'e atıfta bulunur. Bu da *Medîne Ehli* terkihiyle sadece İmam Mâlik mensuplarının değil; daha geniş bir kesimin kastedildiğini göstermektedir.

el-Hucce de diğer ilk dönem eserleri gibi rivayet ve istinsah yoluyla aktarılmıştır. Rivayet yönteminin bir gereği olarak râvîler zaman zaman varlığını hissettirmektedirler. Mesela سمعت محمدا يقول şeklindeki ifadeler muhakkikin de belirttiği gibi râvî (İsâ b. Ebân)'ye aittir.¹⁸⁷ Elimizde mevcut olan nüsha İstanbul ve Medîne kütüphanelerindeki yazmalara dayanan eksik bir nüshadır. Kitabın diyet kısmı *el-Umm*'un *er-Redd 'alâ Muḥammed b. el-Ḥasan* bölümünden alınarak kitaba eklenmiştir.

İ. *el-MUVAṬṬA'*

İmam Mâlik'in uzun yıllar neticesinde ortaya koyduğu *el-Muvaṭṭa'* günümüze ulaşan ilk hadis/fıkıh kaynaklarından. Kitapta Peygamber, Sahâbe, ve Tâbiûndan *fıkhî*, itikadî ve ahlakî konulara ilişkin rivayetler derlenmiştir. Temelde hadis

¹⁸⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, I/128.

¹⁸⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/84.

¹⁸⁷ Bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, IV/174, 178, 191.

mecmuası olmakla birlikte *el-Muvaṭṭa'*, bir bakıma fıkıh kitabıdır. Kitap fikhî bablar üzere tertip edilmiştir.

*el-Muvaṭṭa'*ın ünü her tarafa yayılınca değişik bölgelerden alimler ve hadis talipleri Medîne'ye yönelmiş ve İmam Mâlik'ten hadis almışlardır. Mısır, Irak, Horasan, Afrika ve Endülüs'ten gelen bir çok alim dinlediği hadisleri kendi bölgesinde yaymıştır.

İmam Mâlik, *el-Muvaṭṭa'*ı değişik kimselere ve müteaddit defalar okutmuştur. Her defasında az-çok bazı değişiklikler yapmıştır. Bunun yanı sıra dinleyicilerin, kapasite ve derse devam şekli bakımından farklı olduğu muhakkaktır. Bu ve benzeri amiller, otuzu aşkın *el-Muvaṭṭa'* rivayetinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹⁸⁸ Bunlar arasında en meşhur olanı Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ve İmam Muhammed'e ait rivayetlerdir.

İmam Muhammed'in *el-Muvaṭṭa'* rivayeti, hem *fikhu'l-hadis* hem *mukayeseli bir fıkıh kitabı* olma özelliğine sahiptir. Konuyla ilgili önce İmam Mâlik'ten aldığı hadisleri أخبرنا başlığıyla verir. Ardından bu hadislerle amel edip etmediklerini belirtir. İmam Mâlik'e muhalif düştükleri konularda dayandıkları alternatif rivayetleri nakleder. Genelde kendi görüşünü zikrettikten sonra Ebû Ḥanîfe'nin görüşüne ve gerekçesine de değinir. Bunu وبه نأخذ وهو قول أبي حنيفة kalıbıyla aktarır. Aynı kalıp, *Kitâbu'l-Âsâr* ve *İhtilâfu Ebî Ḥanîfe ve Ibn Ebî Leylâ* adlı kitaplarda da sıkça kullanılır. Bazen zikrettiği hükmün 'ulemanın genel görüşü olduğunu belirtir. Bazen de zikrettiği hadisler arasında tercihte bulunur. İşte bu gibi ilavelerden dolayı kitap *İmam Muhammed'in el-Muvaṭṭa'*ı olarak meşhur olmuştur. Tezimizde “Şeybânî, *Muvaṭṭa'*” şeklinde verilen referans, İmam Muhammed'in Mâlik'ten rivayetine, “Mâlik, *Muvaṭṭa'*” şeklindeki referans ise Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetine işaret etmektedir.

Elimizde mevcut olan İmam Muhammed'in *el-Muvaṭṭa'*ı üzerinde iki çalışma bulunmaktadır. Biri Leknevî'nin *et-Ta'liku'l-Mumecced 'alâ Muvaṭṭai Muḥammed* isimli üç ciltlik kitabı, diğeri 'Abdullaṭîf 'Abdolvahhâb'ın notlandırılmış tahkikidir. Biz de çalışmamızda daha ziyade 'Abdullaṭîf 'Abdolvahhâb'ın nüshasını esas aldık.

¹⁸⁸ Bkz. 'Abdolvahhâb 'Abdullaṭîf, *el-Muvaṭṭa'* (Giriş). s. 3; Ayrıca bkz. Kâtib Çelebî, *Kefu'z-Zumûn*, II/1908.

J. İHTİLÂFU EBÎ HANÎFE VE İBN EBÎ LEYLÂ

Bu kitap Ebû Hanîfe'nin en kıdemli öğrencisi büyük müçtehid İmam Ebû Yûsuf'a aittir. Ebû Yûsuf, bir dönem İbn Ebî Leylâ'dan ilim tahsil etmiş daha sonra Ebû Hanîfe'nin halkasına iltihak etmiştir. Ebû Yûsuf bu kitabında İbn Leylâ ile Ebû Hanîfe'nin ihtilaf ettiği meseleleri bir araya getirip değerlendirmiştir.

Ebû Yûsuf'tan sonra aynı tarz (mukayeseli) eser yazımı, İmam Muhammed ve İmam Şâfiî'de de görülmektedir.¹⁸⁹ Her üçü, hocalarının görüşlerini müstakil eserler halinde -karşılaştırmalı olarak- ele alıp değerlendirmişlerdir.

Ebû Yûsuf bu eserinde önce Ebû Hanîfe'nin sonra İbn Ebî Leylâ'nın görüşünü nakletmektedir. Genelde Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettiği bu kitabında bazen de İbn Ebî Leylâ'nın görüşünü benimsemektedir.¹⁹⁰

Kitabın giriş kısmında قال محمد بن حسن عن أبي يوسف قال ifadesi yer almaktadır. Bu ifade, kitabın Ebû Yûsuf tarafından yazıldığını ancak İmam Muhammed tarafından rivayet edildiğini göstermektedir.

İmam Şâfiî de bu kitabı *el-Umm*'da notlandırarak rivayet etmiştir.

K. el-HARÂC

Ebû Yûsuf'un en büyük eserlerinden biri olan *el-Harâc*, genel olarak devletin maliyesiyle ilgili bir fıkıh kitabı olmakla birlikte, bir çok içtimaî ve ahlakî konuyu da içermektedir. Bu eser, dönemin halifesi Hârûn Reşîd'in Beytulmalî ve gelirlerini düzenlemede esas alınacak bir kitap yazılmasını istemesi üzerine kaleme alınmıştır.¹⁹¹

Giriş bölümünde devletin başında bulunan Hârûn Reşîd'e yaklaşık 14-15 sayfalık hikmetli öğütler ve dinî telkinler yer almaktadır. Bu bölümde Ebû Yûsuf, halîfeyi takvaya ve bütün insanlar arasında adaleti gözetmeye teşvik etmekte ve bunun için yapılması gerekenlere dikkat çekmektedir.¹⁹²

Kitabın ana konusunu Beytülmalın gelirleri ve harcama alanları teşkil etmektedir. Ancak müellif, mâlî konulardan başka gayri müslim azınlıkların hukukî statüleri, ibadet yerleri ve ceza hukukuna ilişkin bazı konuları da incelemektedir.

¹⁸⁹ Burada İmam Muhammed'in *el-Hucce* ve *el-Muvafta*'ını; İmam Şâfiî'nin *er-Redd ü'lâ Muhammed b. el-Hasan* ve *er-Redd ü'lâ Mâlik b. Enes* kitaplarını hatırlamak gerekir.

¹⁹⁰ Bkz. Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s.

¹⁹¹ Bkz. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 3.

¹⁹² Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 3-17.

Hukuk politikası bakımından önemli açıklamalarda bulunan Ebû Yûsuf bazı yerlerde halifeye hitaben ülü'l-emrin, “maslahat ve kamu yararını esas alarak hüküm vermede tercih hakkına sahip olduğunu” belirtmektedir.¹⁹³

Ebû Yûsuf, bu kitapta Yaḥyâ b. Âdem gibi diğer ḥarâc müelliflerinden farklı bir yol izlemektedir.¹⁹⁴ Konuyla ilgili nakillerin yanı sıra değindiği hadislerden istinbatta bulunup yer yer tercihte bulunmaktadır. Hadislerden istihrac ettiği illetlere dikkat çekmekte ve bazı yerlerde zâhire muhalif de olsa tercihte bulunmaktadır.

el-Ḥarâc'ın dünya kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunmaktadır. *el-Ḥarâc*, Türkçe dahil bir çok dünya diline defaatla tercüme edilmiştir.

III. HADİSE DAİR ESERLER

Ebû Ḥanîfe, hadise dair eser vermek için muhaddisler gibi özel bir gayret içerisinde olmamıştır. O daha ziyade fıkıh tedrisi ve fakih yetiştirmekle meşgul olmuştur.¹⁹⁵ Ders esnasında ihtiyaç duyduğu rivayetleri –bazen isnadlı bazen isnada değinmeden- nakletmiştir. Bu hadisler daha sonra bazı öğrencileri tarafından derlenerek kitaplaştırılmıştır.¹⁹⁶ Doğrudan Ebû Ḥanîfe'ye ait olduğu söylenen *Kitâbu'l-Âsâr* haricindeki diğer eserler bu şekilde oluşmuştur.

Ebû Ḥanîfe'nin hadis alanındaki eserleri, *Müsned*, *Âsâr* ve *Nüsḥa* adıyla anılmaktadır.¹⁹⁷ Ebu'l-Müeyyed Muhammed b. Muhammed el-Ḥârezmî (v. 675), bunlardan onbeşinin beşyüz civarında öğrenci tarafından rivayet edildiğini belirtir.¹⁹⁸ Hârezmî, kendi senediyle aktardığı bu müsnedleri *Câmi'ü'l-Mesânîd* adıyla tek kitapta toplamıştır.¹⁹⁹ Daha sonra Seyyid Murtaḍâ Zebîdî, bunlardan derleme yaparak *Uḫûdu'l-Cevâhiri'l-Munîfe* adında çok nitelikli bir eser meydana getirmiştir. Bu çalışmada aktardığı hadislerin tahrîcini yapmış ve yer yer hadis ricâlini de tanıtmıştır. Muhammed Yûsuf eş-Şâlihî ise bunlara iki tane daha ilave ederek kendi senediyle

¹⁹³ Ebû Yûsuf, *el-Ḥarâc*, 68-69, 202-203, 207.

¹⁹⁴ Bkz. Yaḥyâ b. Âdem el-Ḳureşî (v. 203/818), *Kitâbu'l-Ḥarâc*, (Tsh. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut (t.y.), s. 17 vd.

¹⁹⁵ Bkz. Şâlihî, *Uḫûdu'l-Cumân*, s. 319-320; 'Alî el-Ḳârî (v.1014/1606), *Şerḥu Musnedi Ebî Ḥanîfe*, (Takdîm: Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meys), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut [1404/1984], s. 6-7, 9.

¹⁹⁶ Ḥârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/4; 'Alî el-Ḳârî, *Şerḥu Musnedi Ebî Ḥanîfe*, s. 7.

¹⁹⁷ Ḥârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/5; Şâlihî, *Uḫûdu'l-Cumân*, 322, 330, 331; Geniş bilgi için bkz. Nu'mânî, Muhammed 'Abdurreşîd, “*el-İmâmu'l-Aẓam Ebû Ḥanîfe Evvelu Men Devvene Fıkhe's-Şerî'ü*” *ed-Dirâsâtu'l-İslâmiyye*, İslâmâbâd 1422/2002, s. 85.

¹⁹⁸ Ḥârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/344.

¹⁹⁹ Zebîdî, *Uḫûd*, I/18.

aktardığı toplam on yedi müsnedin tanıtımını yapmıştır.²⁰⁰ Bunların tamamını iki gurupta mütalaa etmek mümkündür:

A. DOĞRUDAN EBÛ HANİFE'YE AİT OLAN ESERLER

Ebû Hânîfe'nin hadise ilişkin eserlerinden bazıları bizzat kendisine ait olup öğrencileri tarafından rivayet edilmiş ancak rivayetteki kısmî tasarruflarından dolayı bu eserler bazen öğrencilerine nisbet edilmiştir. Erken dönem eserlerinde kitabın râvîye nisbet edilmesi yaygın bir gelenektir.²⁰¹ Mesela İmam Muhammed'in kitaplarını rivayet eden Cûzcânî'nin hiçbir eseri olmadığı halde²⁰² Kureşî'nin *el-Cevâhir*'inde *es-Siyeru's-Sağîr*, *Kitâbu's-Salât* ve *Kitâbu'r-Rehn* gibi kitaplar kendisine nisbet edilmiştir.²⁰³ Bu, tıpkı aslen İmam Mâlik'e ait olan *el-Muvaṭṭa*'ın, İmam Muhammed'e nisbet edilmesi gibi bir husustur. Zira İmam Muhammed, konuların akabinde Irak fukahasına ait görüşleri ve dayandıkları hadisleri ilave ederek eseri nakletmiştir.

Tespit ettiğimiz kadarıyla doğrudan Ebû Hânîfe'den aktarılan sekiz müsned bulunmaktadır. Bunlar, aynı kitabın (*el-Âsâr*) farklı rivayetlerinden oluştukları için büyük oranda müşterek hadisler içermektedirler. Bir kısmı sadece hadislerden oluşurken bir kısmı da hadislerin yanı sıra râvîlere ait ilave bilgi ve yorumlar içermektedir. Bunları sırayla aktarmak istiyoruz:

1. Hafş b. Gıyâs en-Neḥa'î (v. 164)'nin *el-Âsâr*'ı. Cûzcânî'nin aktardığı bir rivayet Hafş'a nisbet edilen bu müsnedin temelde Ebû Hânîfe'ye ait olduğunu göstermektedir. Cûzcânî Hafş'ın şöyle dediğini nakletmektedir: “İmam [Ebû Hânîfe]'ın *Âsâr*'ını kendisinden rivayet ettim”²⁰⁴ Hârezmî, Şâlihî ve Zebîdî konuyla ilgili açıklamalarında bu esere değinmemişlerdir.

2. Muhammed b. Hâlid el-Vehbî'nin *Müsned*'i. Kelâ'î tarafından rivayet edilen ve günümüzde *Musnedu Kelâ'î* adıyla bilinen meşhur eser, temelde Muhammed b.

²⁰⁰ Şâlihî, *Ukûdu'l-Cumân*, s. 322.

²⁰¹ Bkz. Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan (v. 189/804), *Kitâbu'l-Âsâr*, Thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, Giriş, I/9.

²⁰² Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 348 (ولا مصنف له وإنما روي كتب محمد بن الحسن)

²⁰³ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍīyye*, II/186-187.

²⁰⁴ Kerderî, *Menâkıb*, s. 482.

Hâlid'e dayanmaktadır. Kelâfî bu eseri birkaç vasıtaıyla Muhammed b. Hâlid'den, Muhammed b. Hâlid de Ebû Hânîfe'den rivayet etmiştir.²⁰⁵

3. Züfer b. Huzeyl el-Cu'fî (v. 158)'nin *Nüşa*'sı. İmam Zufer'in rivayet ettiği bu eser, bazı kaynaklarda *Nüşa*²⁰⁶ bazılarında da *Sunen* adıyla geçmektedir.²⁰⁷

4. Ebû Yûsuf (v. 183)'un *el-Âsâr*'ı. Ebû Yûsuf'un *el-Âsâr*'ı da tıpkı diğerleri gibi bazen *Nüşa* bazen *el-Müsned* olarak adlandırılmaktadır.²⁰⁸ Bu eser, temelde Ebû Hânîfe'ye ait olduğu halde çoğunlukla Ebû Yûsuf'a nisbet edilmiştir. Bu durum, Ebû Yûsuf'un *mutâbi* 'niteliğindeki şahsî rivayetlerini kitabın aslına ilave etmesinden kaynaklanmaktadır.²⁰⁹ Nitekim Kureşî, Yûsuf b. Ya'kûb'un tercemesinde onun bu kitabı, babası (Ebû Yûsuf) kanalıyla Ebû Hânîfe'den rivayet ettiğini belirtmektedir.²¹⁰ Ebû Yûsuf üzerine müstakil ve hacimli bir çalışma yapan Mahmud Maṭlûb da Yusuf b. Ya'kûb'un babası kanalıyla Ebû Hânîfe'den rivayet ettiği *Âsâr*'ın bir bakıma *Ebû Hânîfe'nin Müsnedi* olduğunu belirtmektedir.²¹¹

5. Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (V.187)'nin *el-Âsâr*'ı. İmam Muhammed bu kitapta genelde Ebû Hânîfe'den rivayette bulunmakla beraber zaman zaman Ebû Hânîfe'ye dayanmadan kendi senediyle de rivayette bulunmaktadır.²¹² Rivayetlerin akabinde aktardığı hadislerle ilgili şahsî değerlendirmesini ve Ebû Hânîfe'nin görüşünü nakletmektedir. Ancak birkaç yerde konuyla ilgili Ebû Yûsuf, İbn Ebî Leylâ²¹³ ve Züfer'in görüşüne de değinmektedir.²¹⁴ Bu kitap, *Bedâyi'uş-Şanâyi*'de "Ebû Hânîfe'nin *el-Âsâr*'ında böyle zikrolunmuştur (كذا ذكر في آثار أبي

²⁰⁵ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/354, 392.

²⁰⁶ Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh (v. 405/1014), *Ma'rifetu 'Ulûmi'l-Hadîs*, (Thk. es-Seyyid Mu'azzam Huseyn), Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut 1417/1997, s. 237. Nisâbü'rî bu eseri, Araplara ait olup acemlere intikal eden *Nüşa* 'lar arasında zikreder.

²⁰⁷ Bkz. Ebu'l-Vefâ, *Kitâbu'l-Âsâr*, Giriş, I/3.

²⁰⁸ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/5.

²⁰⁹ Bkz. Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî (v. 182), *Kitâbu'l-Âsâr*, (Tlk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1355, Giriş-c.

²¹⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Muḍḍiyye*, II/235.

²¹¹ Maṭlûb, Maḥmûd, *Ebû Yûsuf Hayâtuhu ve Âsâruhu ve Ârâuhu'l-Fıkhîyye*, Maṭba'atu Dâri's-Selâm, Bağdât, 1972, s. 115.

²¹² Örnek için bkz. Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 158, 169, 227.

²¹³ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 328.

²¹⁴ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 298.

حنيفة).” şeklinde bir ifadeyle Ebû Hânîfe’ye nisbet edilmiştir.²¹⁵ İbn Hacer, konuyla ilgili şu açıklamada bulunur:

Ebû Hânîfe’nin Musnedi [isimli kitap] Ebû Hânîfe tarafından derlenmiş bir müsned değildir. Ebû Hânîfe’nin rivayet ettiği hadisler, Muhammed b. el-Hasan’ın rivayet ettiği *el-Âsâr* kitabında yer almaktadır. Bundan ayrı olarak Muhammed ve Ebû Yûsuf’a ait daha önceki eserlerde Ebû Hânîfe’ye ait başka rivayetler de bulunmaktadır. Nitekim –hicri üçüncü yüzyıldan sonra- Hafız Ebû Muhammed el-Hârişî bunları tek kitapta derleyip hocaların isimlerine göre düzenlemiştir.²¹⁶

İbn Hacer, *el-Îsâr bi-Ma’rifeti Ruvâti’l-Âsâr* adlı eserinde de şu açıklamada bulunur:

Bazı kardeşler, İmam Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî’nin İmam Ebû Hânîfe’den rivayet ettiği *Kitâbu’l-‘Âsâr*’ın râvîleri hakkında konuşmamı benden istediler. Ben de buna icabet ettim.²¹⁷

Her iki açıklamada İmam Muhammed’in *el-Âsâr*’ı Ebû Hânîfe’den rivayet ettiği belirtilmektedir. Bu, *el-Âsâr*’ın temelde Ebû Hânîfe’ye ait olduğunu ve sadece rivayet itibariyle İmam Muhammed’e nisbet edildiğini göstermektedir. Muhtemelen aynı gerekçelerden dolayı *el-Âsâr*’ın Pakistan baskısında kitabın kapağında müellif hanesine İmam Ebû Hânîfe’nin ismi kaydedilmiştir. *el-Îmâm Muhammed ve Eseruh fi’l-Fıkhî’l-İslâmî* adlı doktora çalışmasında Dusûkî, İmam Muhammed’in Ebû Hânîfe’den rivayet ettiği ve özü itibariyle Ebû Yûsuf’un *Kitâbu’l-Âsâr*’ıyla örtüşen *el-Âsâr*’ın –İmam Muhammed tarafından- yapılan ilavelere rağmen *Ebû Hânîfe’nin Musnedi* olarak kabul edilebileceğini belirtmektedir.²¹⁸

6. Muhammed b. el-Hasan (v. 189)’in *Nusḥa*’sı. Kaynaklar İmam Muhammed’in *el-Âsâr* dışında *Nusḥa* isminde bir başka rivayetinden daha söz ederler.²¹⁹ Ancak bu eserin günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

7. Hammâd b. Ebî Hânîfe (v. 188)’nin *Musned*’i. Hârezmî, Hammâd’ın bu eseri babasından rivayet ettiğini belirtir.²²⁰

²¹⁵ Kâsânî, ‘Alâuddîn Ebûbekr b. Su’ûd (v. 587/1191), *Bedâyi’u’s-Şanâyi’ fi Tertîbi’s-Şerâi’*, (Thk. Muhammed ‘Adnân b. Yâsin Dervîş), Muessesetu’t-Târîhi’l-‘Arabî, Beyrut 1417/1997, I/389, 516.

²¹⁶ ‘Asḳalânî, İbn Hacer (v. 852/1448), *Ta’vîlu’l-Menfa’û bi-Zevâidi Ricâli’l-Eimmeti’l-Erba’û, Maṭba’atu Meclisi Dâireti’l-Ma’ârifî’n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1324, s. 5.*

²¹⁷ ‘Asḳalânî, İbn Hacer (v. 852/1448), *el-Îsâr bi-Ma’rifeti Ruvâti’l-Âsâr, (Kitâbu’l-Âsâr’la birlikte), er-Rahîm Akademi, Karâçî 1410, s. 384.*

²¹⁸ Dusûkî, eş-Şeybânî ve *Eseruh*, s.166.

²¹⁹ Hârezmî, *Câmi’u’l-Mesânîd*, I/5, 75.

²²⁰ Hârezmî, *Câmi’u’l-Mesânîd*, I/5, 75; Şâlihî, *Ukûdu’l-Cumân*, s. 330.

8. Hasan b. Ziyâd (v. 204)'ın *Musned*'i.²²¹ Bazı kaynaklarda Hasan b. Ziyâd'a isnad edilen bu eserin temelde Ebû Hanîfe'ye ait olduğu belirtilmektedir.²²² İbn Hüsrev (v. 522), kendi müsnedinde bu eserden çok sayıda hadis alıntılarını yapmıştır.²²³ Kevserî de, *el-İmtâ* 'adlı eserinde bu müsnedden altmış kadar hadis aktarmıştır.²²⁴

B. ÖĞRENCİLERİN DERLEMESİYLE OLUŞAN ESERLER

Yukarda saydığımız sekiz müsnedin haricindeki âşâr ve müsnedler daha sonraki dönemlerde 'ulemanın yaptığı derlemeye dayanmaktadır.²²⁵ Hanefî muhaddisler, Ebû Hanîfe'den aktarılan ve Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi ilk öğrencilerin eserlerinde dağınık halde bulunan rivayetleri derleyerek değişik müsnedler oluşturmuşlardır. Hârezmî, Şâlihî ve Zebîdî'nin aktarımlarından tespit ettiğimiz kadarıyla bunları şöyle zikredebiliriz:

1. Tâmir b. el-Hasân el-Uşnânî'nin (v. 337) *Musnedi*

2. Ebu'l-Hafş eş-Şağîr'in öğrencisi Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muhammed b. Ya'kûb b. Hâris el-Hârisî el-Buhârî (v. 340)'nin *Musnedi*. Bu eser Kâsım b. Kutluboğâ tarafından fikhî bablara göre tertip edilmiştir.²²⁶ Haşkefî (v. 650)'nin ihtisar ederek rivayet ettiği bu eserin aslı Alî el-Kârî (v. 1014) de tarafından şerh edilmiştir.²²⁷ Muhammed 'Âbid es-Sindî de Haşkefî'nin yaptığı muhtasarı fikhî bablara göre tertip edip yeniden düzenlemiştir.²²⁸

3. Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adiy el-Curcânî'nin (v. 360) *Musnedi*

4. Ebu'l-Hasan Muhammed b. el-Muzaffer'in (v. 379) *Musnedi*

5. Ebu'l-Kâsım Talha b. Muhammed b. Ca'fer'in (v. 380) *Musnedi*

6. Hilve müellifi Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh el-İşfahânî'nin (v. 430)

Musnedi

²²¹ Hârezmî, *Câmi'u'l-Mesânîd*, I/5, 73.

²²² 'Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, V/31; 'Askalânî burada Muhammed b. İbrâhîm b. Hasan el-Bağavî'nin tercemesinde onun *el-Âşâr*'ı Muhammed b. Şucâ' es-Selcî→Hasan b. Ziyâd kanalıyla Ebû Hanîfe'den rivayet ettiğini belirtir. Ayrıca bkz. Ebu'l-Vefâ, *Kitâbu'l-Âşâr*, Giriş, I/3; Kevserî, *Te'nîbu'l-Hafîz*, s. 228, 229.

²²³ Nu'mânî, "el-İmâmu'l-A'zam Evvelu men Devene Fıkhe's-Serî'û", s. 84.

²²⁴ Kevserî, Muhammed Zâhid (v. 1371/1951), *el-İmtâ' bi Sîreti'l-İmâmeyn: el-Hasan b. Ziyâd ve Şâhibih Muhammed b. Şucâ'*, Matba'atu'l-Envâr, Kâhire 1368, s. 20-33.

²²⁵ Zebîdî, *Ukûdu'l-Cevâhir*, I/17-18.

²²⁶ Ebu'l-Hasan el-İsrâîlî, Muhammed Hasan, *Tensîku'n-Nizâm fî Musnedi'l-İmâm, Eşahhu'l-Metâbi'*, Leknû 1309, s. 4.

²²⁷ Bkz. 'Alî el-Kârî, *Şerhu Musnedi Ebî Hanîfe*, s. 7-8.

²²⁸ Sindî, Muhammed 'Âbid, *Musnedu'l-İmâmî'l-A'zam*, Eşahhu'l-Metâbi', Leknû 1309, s. 2.

Zebîdî, bu altı kişinin hadiste hafız olduğunu belirttikten sonra²²⁹ diğer müsned müelliflerini de şöyle sıralar:

7. İmam Muhammed b. ‘Abdîlâh el-Enşârî (v. 555)

8. Ebu’l-**Kâsım** ‘Abdullâh b. Muhammed b. Ebî’l-‘Avâm es-Sindî (v. 335). Yazar, bu müsnedi *Feḍâilu Ebî Ḥanîfe* isimli eserinde müstakil bir bölüm halinde aktarmıştır.²³⁰

9. Ebûbekr el-Mukrî (v. 213)

10. Ḥuseyn b. Muhammed b. Ḥusrev (v. 576)

11. Ebû ‘Alî el-Bekrî²³¹

Zebîdî bunlar arasında yukarıda sözünü ettiğimiz Kelâfî’yi de zikreder. Ancak biz onun aktardığı müsnedi temelde Muhammed b. Ḥâlid el-Vehbî’ye ait olarak değerlendirdiğimiz için ayrıca zikretme gereği duymadık.

Adı geçen müsnedlerden özellikle Ebû Yûsuf, Hasan b. Ziyâd ve İmam Muhammed’in rivayetleri genelde birbiriyle örtüşmekte kısmen de müstakil ve özel bazı rivayetler içermektedir.

Bu müsnedlerin en kapsamlısı Ḥârişî (v. 340)’nin müsnedidir.²³² Dördüncü asırda vefat eden Ḥârişî, Ebû Ḥanîfe’nin merviyatını derlemiş ve bunları Ebû Ḥanîfe’nin hocalarına göre tertip etmiştir. İbn Ḥacer de bu müsnedden söz etmiş ve bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun, Ḥârişî’nin müsnedini kastederek söylediği:

Musnedu Ebî Ḥanîfe adlı eser, Ebû Ḥanîfe tarafından derlenmiş bir müsned değildir.²³³

cümlesi bazıları tarafından yanlış anlaşılmıştır. İbn Ḥacer’in *Musnedu Ebî Hanîfe* ile kastettiği şey *el-Âsâr* değildir. O, bununla Ḥârişî’nin kitabını kastetmiştir. Ancak bazıları, Ḥârişî’nin müsnedini İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf gibi birinci dereceden öğrencilerin müsnedleriyle aynileştirerek İbn Ḥacer’in açıklamasını bunların hepsine yönelik olarak anlamışlardır ki bu doğru değildir. İbn Ḥacer tam aksine Ebû Ḥanîfe’nin *Âsâr*’ını İmam Muhammed’in rivayet ettiğini ve bundan ayrı olarak gerek İmam Muhammed’in gerekse Ebû Yûsuf’un eserlerinde Ebû Ḥanîfe’ye

²²⁹ Zebîdî, *Uḫûd*, I/18.

²³⁰ Şâlihî, *Uḫûdu’l-Cumân*, s. 333.

²³¹ Şâlihî, *Uḫûdu’l-Cumân*, s. 334.

²³² Ebu’l-Ḥasan el-İsrâîlî, *Tensîḫü’n-Nizâm fî Musnedi’l-İmâm*, s. 4.

²³³ İbn Ḥacer el-‘Askalânî, *Ta’îlu’l-Menfa’*, s. 5.

ait bazı hadislerin bulunduğunu belirtmekte ve Hârisî gibi sonraki muhaddislerin de Ebû Hanîfe'ye ait bu rivayetleri derlediğini belirtmektedir.²³⁴ İbn Hacer, müteakiben şu açıklamada bulunur:

Hafız Ebûbekr el-Mukrî, Ebû Hanîfe'nin merfû' olarak rivayet ettiği hadisleri tahrîc etmiştir. Onun tasnif ettiği eser Hârisî'nin eserine kıyasla daha küçüktür. Bunun bir benzeri Hafız Ebu'l-Huseyn İbnu'l-Muzafer'in *Musnedu Ebî Hanîfe* isimli eseridir. el-Huseynî'nin ricâl tahrîcinde dayandığı müsnele gelince bu, İbn Husev'in tahrîc ettiği müsneddir. İbn Husev ise son dönem şahsiyetlerindendir. İbn Husev'in müsnedinde Hârisî ve İbn Mukrî'nin müsnedlerinde yer almayan ilaveler bulunmaktadır.²³⁵

Kevserî bunlardan ayrı olarak *Musnedu Ebî Hanîfe* başlığını taşıyan iki müsnedden daha söz etmektedir.²³⁶ Ancak Dârekuṭnî ve İbn Şâhîn'e ait olduğu söylenen bu iki müsned günümüze kadar ulaşmamıştır.

IV. KELAMA DAİR ESERLER

Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen başlıca kelimî eserler; *el-Fıkhü'l-Ekber*, *el-Fıkhü'l-Ebsaṭ*, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, *el-Vaşiyye* ve *Risâle ilâ Uṣmân el-Bettî* dir. Gerek tarihte gerekse günümüzde Ebû Hanîfe'nin kelama dair eser yazmadığını söyleyenler olmuştur. Tarihte bu fikri ilk defa ileri sürenler Mutezile alimleri olmuştur. Kerderî, bu iddianın Mutezile'ye ait olduğunu *el-Fıkhü'l-Ekber* ve *el-Âlim ve'l-Muteallim* gibi Ehl-i Sünnet'in esaslarının çoğunu ihtiva eden eserlerin ona ait olmadığını söylemekle Ebû Hanîfe'yi kendilerinden göstermek istediklerini belirtmektedir.²³⁷ Kerderî bu açıklamanın ardından bizzat karşılaştığı mevsuk nüshalardan söz etmektedir.²³⁸ Günümüzde bu iddia daha ziyade Oryantalistler tarafından dile getirilmektedir.²³⁹

²³⁴ İbn Hacer el-Asḳalânî, *Ta'îlu'l-Menfa'at*, s. 5-6.

²³⁵ İbn Hacer el-Asḳalânî, *Ta'îlu'l-Menfa'at*, s. 6.

²³⁶ Kevserî, *Fıkhü Ehli'l-İrâk ve Hadîsuhum*, s. 58.

²³⁷ Kerderî, *Menâkıb*, 122; Aynı içerikteki açıklamalar için bkz. Taşköprüzâde, Ahmed Efendî (v. 968/1560), *Mevdû'âtü'l-Ulûm*, (Tercüme: Kemâlettin Muhammed Efendî), İkdâm Matba'ası, Derse'âdet (İstanbul) 1313, I/605.

²³⁸ Kerderî, *Menâkıb*, s. 122.

²³⁹ Bkz. Schacht, J. (v. 1969), "Abu Hanîfe AL-Numan" Encyclopedia of İslam, Leiden E. J. Brill, 1960, I/123; Karl Brockelmann mezkur eserlerin Ebû Hanîfe'ye aidiyetini reddeder. Bkz. Karl Brockelmann, (v. 1376/1956), *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, (Tercüme: 'Abdulhalîm en-Neccâr, es-Seyyid Ya'kûb Bekr, Ramadân 'Abduttevvâb), Neşr: el-Hey'etu'l-Mısrîyyetu'l-Âmmetu li'l-Kuttâb, Mısır 1993, II/254; Fuad Sezgin, Ebû Hanîfe'nin hiçbir eser yazmamış olmasının uzak bir ihtimal olduğunu söyler ve en azından Osman el-Bettî'ye yazılan *Risâlenin* istisna edilmesi gerektiğini belirtir. Bkz. Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, III/32; Buna paralel olarak Ebû Zehra da *el-Fıkhü'l-Ekber*'in şüpheli olduğunu belirtmektedir. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 186.

Ebû Hânîfe'nin kelamî alanda herhangi bir eser vermediği şeklindeki iddialar, kanaatimizce isabetli değildir. Ebû Hânîfe'nin, dönemindeki kelamî tartışmalara bilfiil katıldığını²⁴⁰ göz önüne aldığımızda onun, kelâm'a ilişkin eser vermesini zorunlu kılan çok sayıda neden olduğu rahatlıkla anlaşılır. Zaten tarihî kaynaklar onun kelama dair eser verdiğini açıkça kaydetmektedir.

Bağdâdî, *el-Farḳ*'ta Ebû Hânîfe'yi ilk mütekellim fakihlerden addeder ve Kaderiyye'ye karşı *el-Fıḳḩu'l-Ekber*'i yazdığını nakleder.²⁴¹ İbnu'n-Nedîm *el-Fihrist*'inde Ebû Hânîfe'nin kelama dair eserlerinin bir listesini (*el-Fıḳḩu'l-Ekber*, *Risâletu'l-Bettî*, *el-Âlim ve'l-Mute'allim*, *Kitâbu'r-Red'ale'l-Kaderiyye*) nakleder.²⁴² İmâmu'l-Hâremeyn Cuveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel* isimli eserinde *el-Fıḳḩu'l-Ekber* kavramını açıklarken Ebû Hânîfe'ye ait bu isimdeki eseri zikreder ve Eş'arî mütekellimi Ebûbekr İbn Fûrek'in bu esere yazdığı şerhten söz eder.²⁴³

Şimdi Ebû Hânîfe'nin kelama ilişkin başlıca eserlerini ele alıp bunların Ebû Hânîfe'ye aidiyetini ve tarihî güvenilirliğini incelemek istiyoruz.

A. *el-FİḲḩU'L-EKBER*

Yaygın kanaate göre *el-Fıḳḩu'l-Ekber* kelama dair bir eserdir. Ebû Hânîfe'nin bu isimde fıkha dair hacimli bir eser te'lif ettiği söylenmişse de böyle bir esere şu ana kadar fiilen rastlanmamıştır.²⁴⁴ Elimize ulaşan eser, itikada dairdir.

el-Fıḳḩu'l-Ekber'e yöneltilen tenkitleri; sened, içerik ve sistematik bakımından yapılan tenkitler şeklinde üç başlık altında toplayabiliriz. Bunları sırasıyla inceleyelim:

1. Senede İlişkin Tenkitler

Günümüze ulaşan *el-Fıḳḩu'l-Ekber* iki senede dayanmaktadır. Kevserî'nin kaydettiğine göre *el-Fıḳḩu'l-Ekber*'in Medîne'de Şeyhulislam 'Arif Hikmet Kütüphanesinde 226 numarada kayıtlı bulunan nüshanın baş kısmında İbrâhîm el-Gûrânî'ye ait şu senet yer almaktadır: 'Alî b. Ahmed el-Fârisî→Nuşayr b.

²⁴⁰ Mekkî, *Menâḩib*, s. 51, 57, 58; Kerderî, *Menâḩib*, s. 136, 138.

²⁴¹ el-Bağdâdî, *el-Farḳ Beyne'l-Firak*, s. 322.

²⁴² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 343.

²⁴³ Cuveynî, İmâmu'l-Hâremeyn, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, Thk. Fevḳiyye Huseyn Maḩmûd, Maḩba'atu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1399/1979, s. 27.

²⁴⁴ Ebû Zehra, *Ebû Hânîfe*, s. 166

Yahyâ→İbn Muḳâtîl (Muḥammed b. Muḳâtîl er-Râzî)→İşâm b. Yûsuf→Ḥammâd b. Ebî Ḥanîfe→Ebû Ḥanîfe²⁴⁵

Ricâl alimlerinden bazıları bu zincirde yer alan ‘İşâm b. Yûsuf ve Ḥammâd b. Ebî Ḥanîfe’yi taz‘îf etmiş²⁴⁶ bazıları da ta‘dîl etmişlerdir.²⁴⁷ Cerḥ edenler, daha ziyade Ehl-i Hadis’ten, ta‘dîl edenler ise Ehl-i Re’yden alimlerdir. Ancak söz konusu edilen kimse Ehl-i Re’y’den olduğu için aynı ekolün mensupları tarafından yapılan değerlendirmeleri esas almak ihtiyata daha uygundur.

‘Ulemanın genel telakkisi *el-Fıḳḳu’l-Ekber*’in Ebû Ḥanîfe’ye ait olduğu şeklindedir.

Beyâḏî ve Murtaḏâ ez-Zebîdî Ebû Ḥanîfe’nin beş eserini kaydedip râvîlerini verdikten sonra bunları kısmen veya tamamen iktibas eden müellifleri ve eserleri zikrederler.²⁴⁸ Bunları gruplandırarak aktarmak istiyoruz:

Her beş eserden kısmen iktibasta bulunanlar:

1. Ḥusâmuḏḏîn es-Sağnâkî, *el-Kâfî*
2. Kıvâmuḏḏîn el-İtkânî, *eş-Şâmil*
3. Celâluḏḏîn el-Ğurlânî, *eş-Şâfî*
4. Kıvâmuḏḏîn el-Kâkî, *Beyânu’l-Uşûl*
5. Buḥârî, *el-Burhân*
6. ‘Alâuddîn el-Buḥârî, *Keşfu’l-Esrâr*
7. Ekmeluddîn el-Bâbertî, *et-Taḳrîr*

Risâle ilâ ‘Usman el-Bettî’den alıntıda bulunanlar:

²⁴⁵ Ebû Ḥanîfe, Nu‘mân b. Sâbit (v. 150/767), *el-Âlim ve’l-Mute‘allim*, (Thk. Muḥammed Zâhid b. Ḥasan el-Kevserî), Maṭba‘atu’l-Envâr, Kâhire 1368, Takdim-6; Ayrıca bkz. Beyâḏî, Kemâluḏḏîn Aḥmed (v. 1098/1687), *İşârâtu’l-Merâm min İbârâti’l-İmâm*, (Takdîm: Muḥammed Zâhid el-Kevserî, Thk: Yûsuf ‘Abdurrezzâk), Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, İstanbul 1368/1949, Takdim-6.

²⁴⁶ ‘İşâm b. Yûsuf hakkındaki tenkitler için bkz. İbn ‘Adiyy, Ebû Aḥmed Abdullâh (v. 365/975), *el-Kâmil fî Du‘afâi’r-Ricâl*, (Thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd, ‘Alî Muḥammed Mu‘avviḏ, Dr. ‘Abdulfettâḥ Ebû Sünne), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, V/87; Zehebî, *Mizân’u’l-İtidâl*, II/196; Ḥammâd b. Ebî Ḥanîfe hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Zehebî, *Mizân’u’l-İtidâl*, I/276.

²⁴⁷ ‘İşâm b. Yûsuf’u ta‘dîl edenler için bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Muḏḏiyye*, I/347; ‘Askalânî, Aḥmed b. ‘Alî b. Ḥacer (v. 852/1448), *Lisânu’l-Mizân*, Maṭba‘atu Meclisi Dâireti’l-Ma‘ârifî’n-Nizâmiyye, Ḥaydarâbâd 1330, III/168; Leknevî, *el-Fevâidu’l-Behiyye*, s. 116; Ḥammâd b. Ebî Ḥanîfe için bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Muḏḏiyye*, I/226-227; Leknevî, *el-Fevâid*, s. 69.

²⁴⁸ Beyâḏî, *İşârâtu’l-Merâm*, s. 22-23; Zebîdî, Muḥammed b. Muḥammed Murtaḏâ, (v. 1205/1790), *İthâfu’s-Sâdeti’l-Muttaḳîn bi Şerḥi İḥyâi ‘Ulûmi’d-Dîn*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1409/1989, II/18-19.

1. Hemedânî, *Hizânetu'l-Ekmele*. Müellif bu eserinde *Risâle*'nin tamamını aktarmıştır.

2. İmam en-Naîfî, *el-Ecnâs*

el-Âlim ve'l-Muteâllim'den iktibasta bulunanlar:

1. Necmuddîn 'Umer en- Nesefî, *el-Menâkıb*

2. Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*

3. Kerderî, *el-Menâkıb*

4. Ebû Muhammed el-Hârisî es-Sebzemûnî, *el-Keşf*

5. [Burhânuddîn Buḥârî], *el-Muḥîṭu'l-Burhânî*

el-Fıkhü'l-Ekber'den iktibasta bulunanlar:

1. Şeyḥu'l-İslâm Muhammed b. İlyâs, *el-Fetâvâ*

2. İbnu'l-Humâm, *el-Musâyere*

el-Fıkhü'l-Ebsaṭ'tan iktibasta bulunanlar:

1. Ebul-Mu'în en-Nesefî, *et-Tabşıra*

2. Nûruddîn el-Buḥârî, *el-Kifâye*

3. Hafızuddin en-Nesefî, *el-İtimâd Şerḥu'l-'Umde ve Şerḥu'l-Menâr*

4. Ebu'l-'Abbâs en-Naîfî, *el-Ecnâs*

5. Kâdî Ebu'l-'Alâ eş-Şâ'idî, *el-İtiḳâd*

6. Ebû Şucâ' en-Nâsirî, *el-Burhânu's-Sâṭi* '(*Şerḥu Akâidi't-Taḥâvî*)

7. Ebu'l-Meḥâsin Maḥmûd b. es-Sirâc el-Konevî, *Şerḥu Akîdeti't-Taḥâvî*

8. el-Fakîh 'Aṭâ b. 'Alî el-Cûzcânî, *Şerḥu'l-Fıkhü'l-Ebsaṭ*

el-Vaşiyye'den iktibasta bulunanlar:

1. İmam Şârim el-Mısrî, *Naṣṣu'l-Cumân*

2. Kâdî Taḳıyyuddîn el-Mısrî, *eṭ-Tabaḳātu's-Seniyye*

3. Kâdî Ebul-Faḍl Muhammed b. Şaḥne el-Halebî, *Şerḥu'l-Hidâye*

4. İbnu'l-Humâm, *el-Musâyere*

5. Ekmeluddîn el-Bâbertî, *Şerḥu'l-Vaşiyye*. Müellif bu kitabında, Ebû Hanîfe'nin her beş eserinden iktibasta bulunan yaklaşık otuz civarında kaynaktan söz eder.²⁴⁹

²⁴⁹ Beyâdî, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 23; *İthâf*, II/18-19.

Beyâdî bu bilgileri aktardıktan sonra her beş eserin muhtelif senetlerle İmam Mâturîdî tarafından rivayet edildiğini belirtir. Beyâdî'nin söz ettiği senetler şöyledir:

- [1] Mâturîdî→Ebûbekr Aḥmed b. İṣḥâḳ el-Cûzcânî, Ebû Naşr Aḥmed b. el-İyâdî→Ebû Suleymân Mûsâ b. el-Cûzcânî→Ebû Yûsuf, Muhammed→Ebû Ḥanîfe
- [2] Mâturîdî→Nuşayr b. Yaḥyâ, Muhammed b. Muḳâtil er-Râzî→Ebû Muṭî' el-Ḥakem İbn 'Abdullah, Ebû Muḳâtil Hafş b. Selem es-Semerḳandî→Ebû Ḥanîfe
- [3] Mâturîdî bu senetlerle aktardığı beş eseri kitaplarında delillerle tahkik edip detaylandırmıştır.²⁵⁰

Bunların dışında da bir çok kaynak *el-Fıḫḫu'l-Ekber*'i İmam Ebû Ḥanîfe'ye nisbet etmiştir. Bunlardan bir kısmı alıntıda bulunmuş bir kısmı da sadece nisbet etmekle yetinmiştir. Bu eserlerin bir kısmı şöyledir:

1. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*²⁵¹
2. Bağdâdî, *el-Farḳ*²⁵²
3. Cuveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*²⁵³
4. Ebu'l-Muẓaffer el-İsferâyînî, *et-Tabṣîr fi'd-Dîn*²⁵⁴
5. İbn Ebi'l-İzz, *Şerḥu'l-ʿAḳîdeti't-Taḥâviyye*²⁵⁵
6. Kâtib Çelebî, *Kefu'z-Zunûn*²⁵⁶
7. İsmâ'il el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ʿArifîn*²⁵⁷

2. İçerik Bakımından Yapılan Tenkitler

Aḥmed Emîn, kitabın aslının Ebû Ḥanîfe'ye aidiyetini kabul etmekle beraber kitaba sonradan bazı şeylerin ilave edildiğini ileri sürmektedir.²⁵⁸

²⁵⁰ Beyâdî, *İşârātu'l-Merâm*, s. 23; Zebîdî de benzer bir açıklamada bulunarak Eş'arî'nin İmam Mâlik ve İmam Şafî'ye dayandığını Mâturîdî'nin ise Ebû Ḥanîfe'nin beş eserine dayandığını belirtir. Bkz. Zebîdî, *İṭḥâfu's-Sâde*, II/18.

²⁵¹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 343.

²⁵² el-Bağdâdî, *el-Farḳ Beyne'l-Firaḳ*, s. 322.

²⁵³ Cuveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, s. 27.

²⁵⁴ İsferâyînî, *et-Tabṣîr*, s. 114.

²⁵⁵ İbn Ebi'l-İzz, 'Alî b. 'Alî b. Muhammed (v.792/1389), *Şerḥu'l-ʿAḳîdeti't-Taḥâviyye* (Thk. ve Tlk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî, Şu'ayb Arnavut), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1421/2001, I/109, 266, 270.

²⁵⁶ Kâtib Çelebî, *Kefu'z-Zunûn*, II/1287.

²⁵⁷ İsmâ'il Paşa el-Bağdâdî (v. 1339/1920), *Hediyetu'l-ʿArifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âşâru'l-Muṣannifîn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, II/495.

²⁵⁸ Aḥmed Emîn (v. 1373/1954), *Duḥâ'l-İslâm*, Mektebetu'n-Nehḍati'l-Mıṣriyye, Kâhire 1343/1935, II/198; Ayrıca bkz. en-Neşşâr, 'Alî Sâmi, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire 1397/1977, I/234.

Şibli Numânî daha somut konuşarak bu ilaveleri örneklendirir. Ona göre Ebû Hânîfe dönemi için erken sayılabilecek *cevher*, *âraz* gibi terimlerin kullanılması bu tür örneklerdendir.²⁵⁹

Ebû Zehra *âyet* (mucize), *kerâmet* ve *istidrâc* arasındaki farka erken dönem tartışmalarında rastlanmadığını ve muhtemelen bunun daha sonradan esere ilave edildiğini veya eserin daha sonraki dönemlerde Mâturîdî ve Eş'arî görüşlerine göre yeniden yazıldığını ileri sürmektedir.²⁶⁰ Keza Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlieleri sayılırken Hz. Ebûbekir, Ömer, Osman ve Ali şeklinde bir sıralama yapıldığını, bunun ise bütün tabakât ve menâkıb kitaplarında -ittifakla- aktarılan ve Hz. Alî'yi Hz. Osman'a takdim eden nakillerle uyuşmadığını belirtir.²⁶¹

Kanaatimizce bu gerekçeler eserin Ebû Hânîfe'ye aidiyetini zayıflatacak nitelikte değildir. Zira *Cevher* ve *cisim* meseleleri Ebû Hânîfe'den çok daha eski bir tarihe dayanmaktadır. Kaynaklarda belirtildiğine göre yaratıcının *cevherîliği* konusu ilk olarak Hristiyanlıkta ortaya çıkmıştır.²⁶² *Cisim* konusunun da bazı Yahudî fırkalar, Hişâm b. Hâkem, Rafizîler, Müşebbihe ve Kerrâmiyye tarafından Allah'a izafe edildiği belirtilmektedir.²⁶³ Bazı kaynaklar da ilk olarak Hişâm b. Hâkem'in Allah'a *cisimiyet* izafe ettiğini, Kerrâmiye'nin de onu takip ettiğini ifade etmektedir.²⁶⁴ Bazı kaynakların belirttiğine göre *âraz* ve *cisim* konusu Ebû Hânîfe'den önce 'Amr b. 'Ubeyd tarafından gündeme getirilip tartışılmıştır.²⁶⁵ Öte yandan Ebû Hânîfe'nin kelamla ilgilendiği, Kufe ve Basra'da Mutezilîlerle yoğun kelamî tartışmalara girdiği bilinmektedir.²⁶⁶ Mutezile'nin tercüme faaliyetlerinden önce bile felsefî terimleri ve düşünceleri çok iyi bir şekilde harmanlayıp özümsemişliğine dair bilgiler bulunmaktadır. Binaenaleyh Mutezile'yle tartışan Ebû Hânîfe'nin konuya ilişkin görüşlerini bu kelimeleri kullanarak ifade etmiş olması

²⁵⁹ Bkz. Şibli Numânî, *İmam Ebû Hânîfe Life and Work*, (Trn. M. Hadı Hussain), Kitab Bhavan, New Delhi 1988, s. 94-95.

²⁶⁰ Ebû Zehra, *Ebû Hânîfe*, s. 150.

²⁶¹ Ebû Zehra, *Ebû Hânîfe*, s. 149.

²⁶² Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (v. 508/1115), *Tabşiratu'l-Edille fî Usûliddîn*, (Thk. Hüseyin Atay), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993, I/148.

²⁶³ Nesefî, *Tabşiratu'l-Edille*, I/158.

²⁶⁴ Nesefî, *Tabşiratu'l-Edille*, I/65.

²⁶⁵ İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Taḥâviyye*, II/796; 'Alî el-Kârî (v. 1014), *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 57. (ونقل أن أبا حنيفة رحمه الله سئل عن الكلام في الأعراض (والأجسام فقال لعن الله عمرو بن عبيد هو فتح علي الناس الكلام في هذا)

²⁶⁶ Mekki, *Menâkıb*, 51, 57, 58; Kerderî, *Menâkıb*, 136, 138.

mümkündür. Herevî'nin (v. 481) *Zemmu'l-Kelâm*'da aktardığı bir anekdot bu kelimelerin Ebû Hânîfe dönemindeki tartışmalarında kullanıldığını ortaya koymaktadır. Herevî, Nuḥ el-Câmi'in şöyle dediğini nakleder:

İmam Ebû Hânîfe'ye (r.a) insanların *cisim* ve *ʿaraz* konusunda sonradan ürettikleri sözlere ne dersin? diye sordum. Bana: Bunlar felâsifenin sözleridir. Sen, esere ve selefın yoluna sarıl ve sonradan uydurulan şeylerden sakın. Bunlar bid'attır.²⁶⁷

Bu açıklama ʿaraz ve cisim gibi terimlerin Ebû Hânîfe döneminde bilindiğini ve bazı çevrelerce yoğun bir şekilde kullanıldığını göstermektedir.

Âyet (mucize), *kerâmet*, *kaḍâ-i ḥâcet* ve *istidrâc* arasındaki farkın belirtilmesine gelince, bu konular da tenkide gerekçe olamaz. *Ayet* ve *istidrâc*ın kullanımı tamamen Kur'ân ve Sünnet'teki kullanıma paraleldir. Bunda garipsenecek bir durum yoktur. Bu iki kelime, lüğavî manalarıyla irtibatlı olarak Kur'an'daki kullanıma uygun olarak kullanılmıştır. Nitekim, daha sonra Peygamberlere ait olağanüstü durumları ifade etmek üzere kelimeler terminolojisine giren kelime *âyet* değil *mucizedir*. *Kaḍâ* ve *istidrâc*tan sadece *istidrâc* kelimesi sözlük anlamına uygun olarak kelami bir terim haline gelmiştir. Kur'ân'da bir terim olarak kullanılması da kafirlerin verilen nimetlerle derece derece azaba yaklaştırılması anlamında kullanılmıştır.²⁶⁸

Kerâmet kelimesinin ne zamandan itibaren kullanılmaya başladığı başlıbaşına bir araştırma konusudur. Nesefî'nin *et-Tabşîra*'da belirttiğine göre Mutezile bunu inkar etmiştir. İmam Ebû Hânîfe'nin tartıştığı Mutezile mensupları arasında bu düşüncüyü taşıyanlar olduğu için Ebû Hânîfe *el-Fıḫu'l-Ekber*'de buna değinmiş olabilir.

Kerâmet ile ifade edilmek istenen mana Kur'ân ve Sünnet'te mevcut olup ilk dönemlerden itibaren bilinen bir husustur. Muhtemelen bu mana *kerâmet* kelimesinin türevleri (*ikrâm*, *tekrîm*) veya buna benzer (*ferâset* gibi) başka kelimelerle ifade ediliyordu.²⁶⁹ Ancak son tahlilde bir terim olarak kelama giren kelime *kerâmet*

²⁶⁷ Herevî, 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Alî el-Enşârî (v. 481), *Zemmu'l-Kelâm*, (Thk. Semîḥ Dağîm), Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1994, Ayrıca bkz. Şâlihî, *Ukûdu'l-Cumân*, s. 174.

²⁶⁸ "Ayetlerimizi yalanları ise biz onları bilmeyecekleri bir yönden derece derece azaba yaklaştıracğız. Onlara bir süre tanıyorum. Şüphesiz benim düzenim, sapasağlamdır." A'raf, 182-183.

²⁶⁹ Ṭahâvî şarihi ilk dönem imamlarının kerâmeti genel anlamda harikulade şeyler için kullandığını belirtir. Bkz. İbn Ebi'l-İzz, *Şerḥu'l-Aḳîdeti't-Ṭahâviyye*, s. 494.

olmuştur. Zaten işin tabiatı gereği bu tür kullanımlar bir tarihten itibaren yerleşmeye başlar ve devam eder.

Hiz. Ali'nin Hiz. Osman'a tafdiline gelince, Ebû Zehra'nın iddiasının aksine tabakât ve tarih kitaplarında bu konuda bir ittifak olmadığı gibi hepsi bu konuya değinmiş de değildir. Bu konuda konuşan alimlerin aktardığı ifadeler de ihtimalli ve kapalı ifadelerdir. Mesela İbn 'Abdilberr'in kendi senediyle aktardığı bir rivayet şöyledir:

Nuḥ b. Ebî Meryem der ki: Ebû Ḥanîfe'ye Sünnet ve Cemâat Ehli kimdir? diye sordum. Bana: Allah hakkında [teşbih, temsil, ta'til ve tevilde bulunarak] konuşmayan, gûnahtan ötürü hiç kimseyi tekfir etmeyen, Ebûbekir ve Ömer'i takdim edip Ali ve Osman'ı sevenlerdir...²⁷⁰

Aynı muhteva *es-Siyeru'l-Kebîr*'de de benzer cümlelerle ifade edilmektedir:

... Ebûbekir ve Ömer'i üstün tutup (tafḍîl) Ali ve Osman'ı sevmen...²⁷¹

Yahyâ b. Naşr, Ebû Ḥanîfe hakkında:

O, Ebûbekir ve Ömer'i üstün tutar, Ali ve Osman'ı severdi, der.²⁷²

Ḥammâd b. Ebî Hanîfe anlatıyor:

Ebû Ḥanîfe'yi şöyle derken duydum: Cemaat (ehli olmak), Ebûbekir ve Ömer'i üstün tutup Ali ve Osman'ı da sevmektir.²⁷³

Kerderî, *Menâkıb*'ında şunu nakleder:

Ebû Ḥanîfe, Ebûbekir'i Peygamber'in aşḥâbına takdim ederdi. Sonra Ömer'i takdim ederdi. Sonra 'Ali ve Osman' derdi.²⁷⁴

Görüldüğü gibi bu rivayetlerde mutlak manada birlikteliği ifade eden atıf harfi (و) kullanılmıştır. Hiz. Ali'nin üstünlüğü konusunda öncelik belirten kesin bir ifade yoktur. Dolayısıyla *el-Fıḫhu'l-Ekber*'de Hiz. Osman'ı takdim eden ifade ile diğer kitaplarda yer alan açıklamalar arasında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Nitekim Kerderî, Ebû Ḥanîfe'nin Hiz. Osman'ı takdim ettiğine dair rivayetin daha sahih olduğunu belirtir.²⁷⁵ Nitekim *el-Vaşiyye*²⁷⁶, *el-Akîdetu't-Taḥâviyye*²⁷⁷ ve

²⁷⁰ İbn 'Abdilberr, *el-İntikâ*, s. 314. (ويقدم أبا بكر وعمر ويتولي عليا وعثمان)

²⁷¹ Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr*, I/158. (أن تفضل أبا بكر وعمر وتحب عليا وعثمان)

²⁷² İbn 'Abdilberr, *el-İntikâ*, s. 314. (كان أبو حنيفة يفضل أبا بكر وعمر ويحب عليا وعثمان)

²⁷³ İbn 'Abdilberr, *el-İntikâ*, s. 315. (الجماعة أن تفضل أبا بكر وعمر وتحب عليا وعثمان)

²⁷⁴ Kerderî, *Menâkıb*, s. 155. (كان أبو حنيفة يفضل أبا بكر علي أصحاب النبي ثم عمر ثم يقول علي وعثمان)

²⁷⁵ Kerderî, *Menâkıb*, s. 155.

²⁷⁶ Ebû Ḥanîfe, *Vaşiyyetu'l-İmâm Ebî Ḥanîfe en-Nu'mân [el-Vaşiyye]*, (Thk. Ebû Mu'âz Muḥammed b. 'Abdilḥayy 'Uveyne), Dâru İbn Ḥazm, 1418/1997, s. 14.

²⁷⁷ Taḥâvî, Ebû Ca'fer (v. 321/933), *el-Akîdedetu't-Taḥâviyye* (İbn Ebi'l-İzz'in Şerhi'yle birlikte), Thk. 'Abdullâh b. Muḥsin et-Turkî, Şu'ayb Arnavût, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1421/2001, II/712

Minhâcu's-Sünne'deki²⁷⁸ aktarımlar da *el-Fıkh'u'l-Ekber*'deki içeriği teyid etmektedir.

Ayrıca Ebû Hânîfe'nin bu konuda tevakkuf etmiş olması veya kanaat değiştirip rucû' etmiş olması da mümkündür.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan hareketle; içerik bakımından *el-Fıkh'u'l-Ekber*'in tarihî mevsukiyetine yöneltilen tenkitlerin kitabın aidiyetine halel verecek nitelikte olmadığını söyleyebiliriz.

3. Şekil ve Üslûp Açısından Yöneltilen Tenkitler

el-Fıkh'u'l-Ekber'in aidiyeti konusunda yöneltilen eleştirilerden biri de kitabın o dönemde mevcut olmayan bir sistematığa sahip olduğu iddiasıdır.²⁷⁹ Bunun yanı sıra eserin dil olarak Ebû Hânîfe'nin üslûbunu yansıtmadığı ve ifadelerin basit olduğu ileri sürülmektedir.²⁸⁰

Bu konuda sağlıklı bir değerlendirmede bulunmak için Ebû Hânîfe döneminde var olduğu bilinen yazma faaliyetini ve yazma tarzını hatırlamamız gerekir. Daha önce yaptığımız değişik iktibaslarda Ebû Hânîfe'nin çoğunlukla dönemin yaygın yazma metodu olarak *imlâ* yöntemini kullandığını, kitapları rivayet eden öğrencilerin tertip ve düzenleme konusunda bazı tasarruflarda bulunduğunu belirtmiştik. *el-Fıkh'u'l-Ekber*'in de Ebû Hânîfe tarafından öğrencilere imlâ ettirilerek yazdırıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Beyâdî, Ebû Hânîfe'nin beş eserine tahsis ettiği *İşârâtul-Merâm* adlı eserinde bu hususu açıkça dile getirmektedir. *İşârâtul-Merâm*'ı nasıl yazdığını izah ederken şunları kaydeder:

Bu kitabı, Ebû Hânîfe'nin aşhâbına imlâ ettirdiği; *el-Fıkh'u'l-Ekber*, *er-Risâle*, *el-Fıkh'u'l-Ebsağ*, *el-Âlim* ve *'l-Mute'allim* ve *el-Vaşiyye* kitaplarının metinlerinden derleyerek oluşturdum.²⁸¹

Ṭahâvî; Ebû Hânîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in akidesini açıklamak üzere yazdığı bu eserinde şunları ifade eder: "Allah Rasûlü'nden sonra hilafeti ilk olarak Hz. Ebûbekir'e nisbet ederiz. Onu bütün ümmete tafdîl ve takdim ederiz. Sonra Ömer'e, sonra Osman'a, sonra Ali'ye nisbet ederiz." *Şerhu'l-Akide*, II/712, 722, 724, 732. Aşere-i mübeşşereyi sayarken de "Ebûbekir, Ömer, Osman, Ali, Ṭalha ..." şeklinde bir sıralamayı takip eder. II/738.

²⁷⁸ İbn Teymiye, Taqiyyuddîn Ahmed b. 'Abdilhâlîm (v. 728/1327), *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, (Thk. Muhammed Reşâd Sâlim), Mektebetu İbn Teymiyye, Kâhire 1409/1989, VIII/225.

²⁷⁹ Şiblî Numanî, *İmam Ebû Hânîfe Life and Work*, s. 94, 96.

²⁸⁰ Bu iddia yazılı herhangi bir kaynakta bulunmamaktadır. Ancak konuyu kendileriyle tartıştığımız bazı akademisyenler böyle bir tereddüt izhar ettikleri için bu sözlü iddiayı kaynak belirtmeden buraya almayı uygun gördük.

²⁸¹ Beyâdî, *İşârâtul-Merâm*, s. 21. "جمعتها من نصوص كتبه التي أملاها علي أصحابه من الفقه الأكبر والرسالة"

Görüldüğü bu ifadelerde *el-Fıkhü'l-Ekber*'in de içinde bulunduğu kelamî eserlerin Ebû Hânîfe tarafından öğrencilerine imlâ yoluyla yazdırıldığı belirtilmektedir. Eserde varolduğu ileri sürülen tanzim ve üslûp farklılığı bu yöntemin bir sonucu olabilir.

Ancak bu durum, öğrencilerin Ebû Hânîfe'ye ait olmayan bir şeyi ona isnad edip naklettikleri anlamına gelmez. Zira böyle bir tutum tahrif ve uydurma ile özdeşdir. Yaptığımız araştırmalarda bunu doğrulayan herhangi bir emareye rastlamadık. Sonuç olarak ileri sürülen gerekçelerin *el-Fıkhü'l-Ekber*'in İmam Ebû Hânîfe'ye aidiyetini zayıflatacak nitelikte olmadığı kanaatindeyiz.

B. el-FİKHU'L-EBSAṬ

el-Fıkhü'l-Ebsaṭ, Ebû Hânîfe'nin öğrencisi Ebû Muṭṭī' el-Hakem b. Abdillâh el-Belhî kanalıyla rivayet edilmiştir.

Bu eser, Beyâḍî'ye varıncaya kadar ilk dönem 'uleması nezdinde Ebû Muṭṭī'in rivayet ettiği *el-Fıkhü'l-Ekber* adıyla bilinirdi.

İbnu'n-Nedîm (v. 380),²⁸² Abdulkâhir el-Bağdâdî (v.429),²⁸³ Ebu'l-Muẓaffer el-İsferâyînî (v.471),²⁸⁴ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (v. 495),²⁸⁵ Taşköprüzâde (v. 967),²⁸⁶ Kâtib Çelebî (v. 1067),²⁸⁷ İbn Teymiye (v. 728),²⁸⁸ İbn Kudâme (v. 620),²⁸⁹ İbn Kâyyimi'l-Cevziyye (v. 751),²⁹⁰ ve Zehebî (v. 748),²⁹¹ gibi alimlerin Ebu'l-Muṭṭī' kanalıyla gelen eserden *el-Fıkhü'l-Ekber* diye söz etmeleri bu eserin de Hammâd b.

²⁸² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 343.

²⁸³ 'Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Farḡ Beyne'l-Firaḡ*, s. 322.

²⁸⁴ el-İsferâyînî, *et-Tabṣîr fi'd-Dîn*, 113-114. İsferâyînî *el-Fıkhü'l-Ekber*'in güvenilir yoldan ve sıkı kimseler tarafından kendisine ulaştığını, Naşîr b. Yahyâ→Ebû Muṭṭī'→Ebû Hânîfe şeklindeki senedin sahih olduğunu belirtir. Bkz. İsferâyînî, *et-Tabṣîr*, s. 114.

²⁸⁵ Pezdevî, Şadrulislâm Ebû Yusr Muḥammed (v. 493/1099), *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (Çev. Şerafeddin Gölcük), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1988, s. 5, 252.

²⁸⁶ Taşköprüzâde, *Mevâḍi'atü'l-ʿUlûm*, I/605.

²⁸⁷ Kâtib Çelebî, *Kefu'z-Zunûn*, II/1287.

²⁸⁸ İbn Teymiye, Taḳıyyuddîn (v. 729), *el-Hameviyyetu'l-Kubrâ*, Dârul'l-Kutubil'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), s. 28 (وفي كتاب الفقه الأكبر المشهور عند أصحاب أبي حنيفة الذي روه بإسناد عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي) ... سألت أبا حنيفة عن الفقه الأكبر فقال لا تكفر أحدا بذنب

²⁸⁹ İbn Kudâme, Muvaffâku'd-Dîn Ebû Muḥammed 'Abdillâh b. Aḥmed Muḥammed el-Maḳdisî, (v. 620), *el-ʿUlûv*, Dâru's-Şahâbe li't-Turâs, Tântâ, 1413/1993, s. 78.

²⁹⁰ İbn Kâyyimi'l-Cevziyye, Şemsuddîn Muḥammed b. Ebîbekr, *İctimâ'u'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye ʿalâ Gazvi'l-Muʿtṭala ve'l-Cehmiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 73.

²⁹¹ Zehebî, Aḥmed b. ʿUṣmân b. Kaymâz et-Türkmânî (748/1347), *'el-İber fi Haberî Men Ğaber*, (Thk. Muḥammed es-Saʿîd b. Besyûnî Zağlûl), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, I/258; Zehebî, Aḥmed b. ʿUṣmân b. Kaymâz et-Türkmânî, *Kitâbu'l-ʿUlûv*, el-Maṭbaʿu'l-Enşârî, Delhî 1306, 126.

Ebû Hanîfe kanalıyla gelen diğer rivayet gibi *el-Fıkhü'l-Ekber* ismiyle bilindiğini göstermektedir. Bu iki eseri birbirinden ayırmak için Hammâd rivayetine *el-Fıkhü'l-Ekber*, Ebû Muţîf rivayetine *el-Fıkhü'l-Ebsaţ* denilmiştir.²⁹² Bildiğimiz kadarıyla ilk olarak bu isimlendirmeyi yapan Beyâdîdir.²⁹³

el-Fıkhü'l-Ebsaţ, bir çok kaynakta Ebû Hanîfe'ye nisbet edilerek zikredilmiş ve alıntılanmıştır. Beyâdî ve Zebîdî'nin aktarımına dayanarak bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz²⁹⁴:

1. Ebu'l- Muîn en-Nesefî, *et-Tabşıra*
2. Nûruddîn el-Buhârî, *el-Kifâye*
3. Hâfızuddîn en-Nesefî, *el-İtimâd* ve *Keşfu'l-Menâr*
4. Ebu'l-Abbâs en-Naţîfî, *el-Ecnâs*
5. Kâdî Ebu'l-Alâ eş-Şâ'idî, *Kitâbu'l-İti-kâd*
6. Ebû Şucâ' en-Nâşîrî, *el-Burhânu's-Sâtı* ('*Akîdetu't-Taḥâvî* şerhi)
7. Ebu'l-Mehâsin Maḥmûd es-Sirâcu'l-Konevî, *Şerḥu Akîdeti't-Taḥâvî*

İbn Teymiyye, *el-Hameviyye*'de²⁹⁵, İbn Kudâme *Sıfatu'l-Ülûvv*'da²⁹⁶ İbnu'l-Kayyim *İctimâ'u'l-Cuyûşta*²⁹⁷ ve Zehebî *Kitâbu'l-Ülûvv*'da²⁹⁸ kısmî alıntılarda bulunmuşlardır. Bunlardan ayrı olarak fakih 'Aṭâ b. Ali el-Cûzcânî de bu esere bir şerh yazmıştır.²⁹⁹

Bu eserin İstanbul Fatih (5392/2) ve Selim Ağa (587/3) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır. Kevserî'nin naklettiğine göre Dârü'l-Kutubi'l-Miṣriyye'de (349,393. mecmua, 195. numarda) bu eserin Ebu'l-Leys'e ait şerhinin birkaç nüshası bulunmaktadır. Hindistan'da bu şerh yanlışlıkla Mâturîdî'ye nisbet edilerek basılmıştır. Ancak içinde Eş'arî'ye karşı cevaplar bulunması³⁰⁰ ve Mâturîdî'den sonraya ait nakiller taşınması sebebiyle bu şerhin Mâturîdî'ye ait olamayacağı belirtilmektedir.³⁰¹

²⁹² Kevserî, *el-Âlim ve'l-Mute'allim*, Takdim-4.

²⁹³ Beyâdî, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 21-22; Ayrıca bkz. Zebîdî, *İthâfu's-Sâde*, II/18-19.

²⁹⁴ Beyâdî, *İşârâtu'l-Merâm*, 21-22; Zebîdî, *İthâfu's-Sâde*, II/18-19.

²⁹⁵ İbn Teymiyye, *el-Hameviyye*, s. 28.

²⁹⁶ İbn Kudâme, *el-Ülûvv*, s. 78.

²⁹⁷ İbnu'l-Kayyim, *İctimâ'u'l-Cuyûş*, s. 73.

²⁹⁸ Zehebî, *el-Ülûvv*, s. 101.

²⁹⁹ Bkz. Beyâdî, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 22.

³⁰⁰ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 148-149.

³⁰¹ Kevserî, *el-Âlim ve'l-Mute'allim*, Takdim-4.

Kevserî, neşrettiği *el-Âlim ve'l-Muteâllim* ve *el-Fıkhü'l-Ebsağ*'ın girişinde Dâru'l-Kutubi'l-Mısrîyye'de bulunan yazmadan naklen kitabın rivayet zincirini şöyle kaydeder:

Ebübekr el-Kâşânî→'Alâuddîn Semerkandî→Ebu'l-Mu'în en-Nesefî→Ebû 'Abdillâh el-Hüseyn b. 'Alî el-Kâşgarî→İbn Mâlik Naşrân b. Naşr el-Hatîlî→'Ali b. Hasan b. Muhammed el-Ğazzâl→Ebu'l-Hasan 'Ali b. Ahmed el-Fârisî→Nuşayr el-Fakîh→Ebû Muţî' el-Hakem b. 'Abdillâh el-Belhî→Ebû Hanîfe³⁰²

Bu eser Ebû Muţî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelttiği soruların nisbeten mufassal cevaplarından oluşmaktadır. İçerik olarak Ebû Hanîfe'nin diğer eserleriyle örtüşmekle beraber şekil olarak 'arz üslûbuyla yazılan *el-Fıkhü'l-Ekber* gibi eserlerden ayrılmaktadır. *el-Fıkhü'l-Ekber* sade bir dil ve ifade tarzıyla yazılmış olmasına karşın bu eser daha belîğ bir dille yazılmıştır.

el-Fıkhü'l-Ebsağ, Ebu'l-Muţî' imlâsına dayandığı için bazı kaynaklarda Ebu'l-Muţî'e nisbet edilmiştir.³⁰³ Ancak doğrusu kitabın Ebû Muţî'e ait olmadığıdır. Ebû Muţî' sadece kitabı rivayet etmekle yetinmiştir.³⁰⁴

Mekkî kendi senediyle Muhammed b. Ebî Muţî'den, babasının dört bin civarında mesele derleyip bunları değişik vesilelerle Ebû Hanîfe'ye arzettiğini, Ebû Hanîfe'nin de soruların incelik ve güzelliğini ve derlenmesini takdirle karşıladığını nakletmektedir.³⁰⁵ *el-Fıkhü'l-Ebsağ*'ta gözlenen portre bu rivayette anlatılan portreyle örtüşmektedir. Bu eserde de Ebû Hanîfe'ye soru soran bir öğrencinin aldığı cevapları kaydettiği görülmektedir.

el-Fıkhü'l-Ebsağ'ın mevsukiyeti konusunda yapılan itirazlar genelde Ebû Muţî'nin –Ashâbu'l-Hadîs tarafından- *re'y*, *ircâ'* ve *cehmîlik* ithamıyla mecruh olduğu gerekçesine dayandırılmaktadır.³⁰⁶

Ancak Abdullah b. Mubarek gibi büyük ilim otoriteleri onu ta'dîl ve tebciil etmişlerdir. Zehebî ve İbn Hacer'in naklettiğine göre "İbn Mubarek, onu dininden ve ilminden ötürü övmüştür."³⁰⁷

³⁰² Kevserî, *el-Âlim ve'l-Muteâllim*, Takdim-6; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsağ*, (Thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî), Mektebetu'l-Hâncî, Mısır (t.y.), s. 40. Başka senetler için bkz. *el-Fıkhü'l-Ebsağ*, s. 59.

³⁰³ Zehebî, *el-İber*, I/258; A. mlf. *Kitâbu'l-Ulûv*, s. 126.

³⁰⁴ Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, s. 68.

³⁰⁵ Mekkî, *Menâkıb*, s. 122.

³⁰⁶ Bkz. el-Humeyyis, *Uşûluddîn*, s. 122-123.

Zehebî, onun re'ye vakıf, şanı yüce bir allâme olduğunu ancak eserlerin zabtında zayıf (*vâhî*) olduğunu belirtir.

Mekkî, *Menâkıb* 'ında onun için şöyle bir değerlendirmede bulunur:

Ebû Muṭṭî' el-Belhî; ibadet, zühd, fikh ve güzel hasletlerde ünlü bir imamdır. Museyyib

b. İshâk der ki: - Ebû Ḥanîfe hariç- Ebû Muṭṭî'den daha fakih biriyle oturmuş değiliz.³⁰⁸

Sonuç olarak *el-Fıkhü'l-Ebsaṭ* taki görüşlerin imlâ yoluyla bile olsa Ebû Ḥanîfe'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca aynı muhteva İmam Ebû Ḥanîfe'nin diğer eserlerinde ve Ebû Ḥanîfe ve mensuplarının itikadî görüşlerine tahsis edilen *Ṭahâvî* ve *Mâturîdî*'nin eserlerindeki içerikle de örtüşmektedir.³⁰⁹

C. *el-ÂLİM VE'L-MUTEÂLLİM*

el-Âlim ve'l-Muteâllim, Ebû Ḥanîfe'nin, öğrencisi Ḥafş b. Selem es-Semerḳandî'nin sorularına verdiği cevaplardan oluşmaktadır.

Bu eser bir çok alim tarafından ve bu cümleden olarak *Mâturîdî*³¹⁰, İbnu'n-Nedîm³¹¹, *Faḥru'l-İslâm* Pezdevî,³¹² Ebu'l-Muẓaffer el-İsferâyînî,³¹³ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî,³¹⁴ 'Abdul'azîz Buḥârî,³¹⁵ Kerderî,³¹⁶ Ḳâsım b. Kutluboğa,³¹⁷ Beyâdî,³¹⁸ Zebîdî,³¹⁹ Taşköprüzâde,³²⁰ İsmâ'îl el-Bağdâdî,³²¹ Kâtib Çelebî³²² gibi müellifler tarafından Ebû Ḥanîfe'ye nisbet edilerek zikrolunmuştur. Kimi, eseri Ebû Ḥanîfe'ye nisbet etmekle yetinmiş kimi de alıntılarda bulunmuştur.³²³

Esere ait nüshalar muhtelif senedlerle günümüze ulaşmıştır:

³⁰⁷ Zehebî, *Mizân'u'l-İtidâl*, I/574; 'Asḳalânî, *Lisânu'l-Mizân*, II/334.

³⁰⁸ Mekkî, *Menâkıb*, s. 122.

³⁰⁹ Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 23.

³¹⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Ḳur'ân*, I/81 Krş. Ebû Ḥanîfe, *el-Âlim ve'l-Muteâllim*, s. 18-19, 22.

³¹¹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 343.

³¹² Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, I/8.

³¹³ İsferâyînî, *et-Tabsîr*, s. 113.

³¹⁴ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 4.

³¹⁵ Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/8.

³¹⁶ Kerderî, *Menâkıb*, s. 159-160.

³¹⁷ İbn Ḳutluboğa, Zeynuddîn Ḳâsım, *Şerḥu'l-Musâyere*, el-Maṭba'atu'l-Kubrâ el-Emîriyye, Bûlâḳ-Mısır, 1317, s. 218.

³¹⁸ Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 21-22.

³¹⁹ Zebîdî, *İthâfu's-Sâde*, II/18-19.

³²⁰ Taşköprüzâde, *Mevâidü'l-Ülûm*, I/605.

³²¹ İsmâ'îl Pâşâ el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-Ârifîn*, II/495.

³²² Kâtib Çelebî, *Keḫfü'l-Zunûn*, II/1437.

³²³ Alıntı örnekleri için bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Ḳur'ân*, I/81. Krş. Ebû Ḥanîfe, *el-Âlim ve'l-Muteâllim*, s. 18-19, 22.

Bunlardan biri Dâru'l-Kutubi'l-Mıṣriyye'de 34147 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Kevserî'nin tahkik ederek neşrettiği bu nüshanın senedi şöyledir:

Ebu'l-Ḥasan 'Ali b. Ḥâlid ed-Dimaşkî→Ebu'l-Ḥasan Burhânuddîn 'Ali b. el-Ḥasan el-Belḥî→Ebu'l-Mu'în en-Nesefî→Ebu'l-Mu'în'in babası Muhammed en-Nesefî→Abdülkerîm b. Mûsâ el-Pezdevî en-Nesefî→Ebû Manşûr el-Maturîdî→Ebûbekr Aḥmed b. İshâk el-Cûzcânî→Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cûzcânî→Muḥammed b. Muḳâtil er-Râzî, son ikisi de (Cûzcânî ve Râzî)→Ebû Muṭî' el-Ḥakem b. 'Abdillâh ve Ebû 'İşmet 'İşâm b. Yûsuf el-Belḥî'den bu ikisi de Ebû Muḳâtil Ḥafş b. Selem es-Semerḳandî'den, o da Ebû Ḥanîfe'den rivayet etmiştir.³²⁴

İkinci bir sened ise Mekkî'nin *Menâkıb*'ında yer almaktadır. Burada Mekkî, kendi senediyle *el-Âlim ve'l-Mute'allim*'i kitâbet ve kırâat yoluyla telakki ettiğini nakleder³²⁵ ve kısmî alıntılarda bulunur.³²⁶

Mekkî'nin kitâbet yoluyla aldığı nüshanın senedi şöyledir:

el-Muvaffaḳ el-Mekkî→Ebû Ḥafş 'Umer en-Nesefî→İmam Ca'fer b. Muhammed el-Mustağfirî en-Nesefî→Ebû 'Umer ve Muhammed en-Nesefî→İmam Ebû Muhammed el-Ḥârîsî el-Buḥârî, Muhammed b. Yezîd→Ḥasan b. Şâlih→Ebû Muḳâtil→Ebû Ḥanîfe.³²⁷

Kırâat yoluyla aldığı nüshanın senedini de şöyle aktarır:

el-Muvaffaḳ el-Mekkî→Ebu'l-'Alâ Ḥâmid b. İdrîs→Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî→Ebû Ṭâhir el-Mehdî b. Muhammed el-Ḥuseynî→Ebû Ya'ḳûb Yûsuf b. Manşur es-Seyyârî→Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî es-Suleymânî→Ebû Sa'îd b. Ḥatem b. 'Aḳîl el-Cevherî→Feth b. Ebî 'Ulvân→Muhammed b. Yezîd, bu son ikisi de→Ḥasan b. Şâlih'ten, o da→Ebû Muḳâtil→Ebû Ḥanîfe'den rivayet etmiştir.³²⁸

Mekkî, bu nüshayı 'âli bir senetle Ebû Ḥafş en-Nesefî→Ebû Ya'ḳûb es-Seyyârî'den aldığını da ilave eder.³²⁹

el-Âlim ve'l-Mute'allim'in aidiyetini şüpheli bulanlar son halkadaki Ebû Muḳâtil üzerinde dururlar.³³⁰ Ebû Muḳâtil, bazı alimler tarafından cerḥedilmiştir.³³¹ Ancak Hanefî alimler onu güvenilir ve makbul görmüşlerdir. Hanefîlerin dışında da

³²⁴ Kevserî, *el-Âlim ve'l-Mute'allim*, Takdim-5.

³²⁵ Mekkî, *Menâkıb*, s. 76, 86.

³²⁶ Mekkî, *Menâkıb*, s. 77, 86-88.

³²⁷ Mekkî, *Menâkıb*, s. 76.

³²⁸ Mekkî, *Menâkıb*, s. 86.

³²⁹ Mekkî, *Menâkıb*, s. 86.

³³⁰ Ḥumeyyis, *Uṣûluddîn*, s. 128.

³³¹ İbn Ḥibbân, Muḥammed el-Bustî (v. 354/965), *Kitâbu'l-Mecrûḥîn mine'l-Muḥaddisîn*, (Thk. Ḥamdî 'Abdulmecîd es-Selefi), Dâru's-Şumey'î, Su'ûdî Arabistan, 1420/2000, I/313; İbn 'Adiyy, *el-Kâmil fi'l-Ḍu'ufâ*, III/293 vd.; Zehebî, *Mizân'u'l-İtidâl*, I/261; 'Asḳalânî, *Lisânu'l-Mizân*, II/323

Ebû Ya'fa ve (*el-İrşâd* adlı eserinde) Hâilî gibi onu tevsik eden alimler olmuştur. Hâilî, onun hakkında şunları şöyle der:

Ebû Süleyman, doğrulukla (*sıdk*) meşhurdur. Ancak Sahih [-i Buḥârî'de] kendisinden rivayette bulunulmamıştır. Kendisi fetva veren ve fıkıhta konum sahibi bir kimse idi. Hadisleri Re'y kadısı Halef b. Yahyâ tarafından toplanırdı.³³²

Bazı müelliflerin Ebû Muḳâtil'den *el-Âlim ve'l-Mute'allim'in sahibi* diye söz etmesi³³³ daha önce belirtildiği gibi Ebû Muḳâtil'in kitabı rivayet etmiş olması itibariyledir.³³⁴

el-Âlim ve'l-Mute'allim'in aidiyeti noktasında ileri sürülen iddiaların bir kısmı da kitabın içeriğiyle ilgilidir. Kelam ilmini övmesi, itikadî konularda kıyas kullanması ve ircâ'yı benimsediğini söylemesi, bazılarına göre Ebû Hânîfe'nin tutumuyla uyuşmamaktadır.³³⁵

Ebû Hânîfe'nin kelama ilişkin sözlerini iki gruba ayırmak mümkündür: Bir kısım sözlerde kelam övülürken diğerlerinde kelamdan sakındıran ifadeler yer almaktadır. Aynı farklılık, seleftan diğer alimlerin ifadelerinde de görülmektedir. Bu ifadeler bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde arada herhangi bir çelişki olmadığı görülür. Kelamı öven sözlerdeki Kelamla ondan sakındıran ifadelerdeki Kelam aynı değildir. Övülen Kelam, hakkı bulmak amacıyla, demagojiden uzak ve sağlam esaslara dayalı olarak yapılan ilmî faaliyeti ifade eder. Sakındırılan ve zemmedilen kelam ise yeterli donanıma sahip olmadan, polemik amaçlı ve muhatabı ilzam etme niyetiyle yapılan kelamdır. Nitekim Ebû Hânîfe'nin, oğlu Hammâd'a yaptığı telkinlerde bu açıkça belirtilmektedir.³³⁶

Kelam hakkındaki bu farklılık, tıpkı re'y hakkında hem övücü hem yerici rivayetlerin olmasına benzemektedir. İleride de belirtileceği üzere burada sadece bir isim benzerliği söz konusudur. Yerilen ve övülen şeylerin içeriği farklıdır.

el-Âlim ve'l-Mute'allim'de itikadî konularda kıyasın kullanılmasına³³⁷ gelince, kitapta kullanılan *kıyas* kelimesine dikkat edilince bununla fikhî manadaki *kıyas*ın

³³² 'Asḳalânî, *Lisânu'l-Mizân*, II/323.

³³³ Zehebî, *Mizân'u'l-İtidâl*, I/261; 'Asḳalânî, *Lisânu'l-Mizân*, II/323.

³³⁴ Mekkî, *Menâkıb*, s. 76, 86.

³³⁵ el-Ḥumeyyis, *Uṣûluddîn*, s. 123-124.

³³⁶ Geniş bilgi için bkz. Mekkî, *Menâkıb*, s. 183-184; Kerderî, *Menâkıb*, s. 138-139; Taftâzânî, Sa'uddîn Mes'ud b. 'Umer (v. 792/1389), *Şerḥu'l-Akâid*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul 1310, s. 18; Beyâdî, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 35.

³³⁷ Ebû Hânîfe, *el-Âlim ve'l-Mute'allim*, s. 15, 18.

kastedilmediği anlaşılmaktadır. Bununla müşkil ve muğlak bir konuyu anlaşılır kılmak için getirilen temsil ve benzetmeler kastedilmektedir ki itikadî konulardaki bu tür temsil ve teşbih örneklerini Kur’ân ve hadislerde de bulmak mümkündür. Kaldı ki muhkem ve mufesser nasslara karşı yapılmadığı sürece usûlî anlamdaki *kıyas*ın itikadî konularda da geçerli olduğuna dair pek çok örnek bulunmaktadır.

Kitabın içeriğiyle ilgili diğer bir eleştiri *ircâ*’ olayıdır.

Ebû Hânîfe’nin benimsediği *ircâ*’, cerh sebebi olan ve bid‘at fırkaları tarafından savunulan *ircâ*’ değildir. Ebû Hânîfe, iman ettikten sonra günahın hiçbir zarar vermeyeceği anlamındaki menfî *ircâ*’ı değişik vesilelerle reddetmiştir. Onun benimsediği *ircâ*’ Kur’ân ve Sünnet’ten mülhem Ehl-i Sünnet *ircâ*’ıdır. Yani günahkâr müminlerin durumunu Allah’a *ircâ*’ ve havale etmektir. Cenab-ı Hakk dilerse onları bağışlar; dilerse günahları nisbetinde cezalandırır. Bu yaklaşım Ebû Hânîfe’den aktarılan diğer kitaplar ve merviyatla da örtüşmektedir. Dolayısıyla bu ve benzeri gerekçelerden dolayı kitabın Ebû Hânîfe’ye ait olamayacağını söylemek kanaatimizce doğru değildir.

D. er-RİSÂLE

Basralı alim, Osman el-Bettî’nin (v.143) Ebû Hânîfe’ye yazdığı mektupta kendisinin Mürcieden olduğunu ve “*dalâlette kalmış mü’min*” ifadesini kullandığı haberini aldığını ve bunun kendisine ağır geldiğini bildirmesi üzerine Ebû Hânîfe’nin kaleme aldığı bir risâledir.³³⁸

Ebû Hânîfe’nin el-Bettî’yle bir çok mektuplaşması olmuştur. Bu husus risâlenin içeriğinden de anlaşılmaktadır. Ancak bu mektuplardan bize ulaşan şeyler sınırlı olmuştur. Ebû Hânîfe’nin Osman el-Bettî’ye gönderdiği başka bir risâle de Selim Ağa’da 581/11 (174a-176b) numarada kayıtlı bulunmaktadır.

Telif tarzında yazılan *Risâle*’nin –Kevserî’nin nakline göre- senedi şöyledir:

Hüsâmuddîn Hüseyn b. ‘Alî b. el-Haccâc es-Sağnâkî→Hâfızuddîn Muḥammed b. Muḥammed b. Naşr el-Buḥârî→Şemsu’l-Eimme Muḥammed b. ‘Abdüssettâr el-Kerderî→Burhânuddîn Ebu’l-Ḥasan ‘Alî b. Ebîbekr b. ‘Abdilcelîl el-Merğînânî→Diyâuddîn Muḥammed b. el-Hüseyn b. Nâşır el-Yersûhî→‘Alâuddîn Ebûbekr Muḥammed b. Aḥmed es-Semerḳandî→Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muḥammed

³³⁸ Bkz. Ebû Hânîfe, *Risâle ilâ ‘Usmân el-Bettî*, (Thk. Muḥammed Zâhid b. Ḥasan el-Kevserî), Maṭba‘atu’l-Envâr, Kâhire 1368, s. 2.

el-Mekhûl en-Nesefî→Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Mutṭarrîf el-Belhî→Ebû Şâlih Muḥammed el-Ḥuseyn es-Semerḳandî→Ebû Saʿîd Muḥammed b. Ebîbekr el-Bustî→Ebu'l-Ḥasan ʿAlî b. Aḥmed el-Fârisî→Nuṣayr b. Yahyâ el-Faḳîh→Ebû ʿAbdillâh Muḥammed b. Semâʿa et-Temîmî→Ebû Yûsuf Yaḳûb b. İbrâhîm el-Enşârî→Ebû Ḥanîfe³³⁹

Bu eser, Faḥru'l-İslâm Pezdevî'nin usûlüne yazılan şerhlerin çoğunda (*el-Kâfi*, *eş-Şâmil*, *eş-Şâfi*, *Beyânu'l-Uşûl*, *el-Burhân*, *Keşfu'l-Esrâr*, *et-Taḳrîr*) kısmen alıntılanarak Ebû Ḥanîfe'ye nisbet edilmiştir.³⁴⁰ Hemedânî *Ḥizânetu'l-Ekmele*'nin son kısmında ve İmam Naṭîfî *el-Ecnâs*'ta *Risâle*'nin tamamını aktarmıştır.³⁴¹ Ayrıca İbnu'n-Nedîm *el-Fihrist*'te,³⁴² Ebu'l-Muẓaffer el-İsferâyînî *et-Tabṣîr fi'd-Dîn*'de,³⁴³ Zebîdî *İthâfu's-Sâde*'de,³⁴⁴ İsmâʿîl el-Bağdâdî *Hediyetu'l-ʿArifîn*'de³⁴⁵ ve Kâtib Çelebî *Keşfu'z-Zunûn*'da³⁴⁶ bu eseri Ebû Ḥanîfe'ye nisbet ederek zikretmiştir.

Risâle'nin Fatih 5392/6 (116b-124a), Selim Ağa 487/10 (170b-184a) ve Medîne'deki Şeyḫu'l-İslâm ʿArif Ḥikmet kütüphanelerinde (sayı:234) yazma nüshaları bulunmaktadır.

Risâle'nin Ebû Ḥanîfe tarafından te'lif edildiği konusunda ilmî çevrelerde genel bir kabul vardır. Ebû Ḥanîfe'nin eserleri konusunda genelde olumsuz kanaat izhar eden oryantalistler bile *er-Risâle*'nin Ebû Ḥanîfe'ye nisbetini kabul etmektedirler.³⁴⁷

E. el-VAŞİYYE

Ebû Ḥanîfe'nin vasiyetlerini konu edinen birden fazla risâle bulunmaktadır. Bunların başlıcaları oğlu Ḥammâd'a (Esad Efendi, 437/3; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 5808/1), öğrencisi Ebû Yûsuf'a (Fatih 5392/7; Beyazıt 3080/4; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 1553/1), Yûsuf b. Ḥâlid es-Semtî'ye³⁴⁸, Nuḥ b. Ebî Meryem'e ve bütün dostlarına ve öğrencilerine hitaben yazdığı (Fatih, 5392/4; Ali

³³⁹ Kevserî, *Risâle ilâ Uḡmân el-Bettî*, Tahkik-2.

³⁴⁰ Bkz. Beyâdî, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 22; Zebîdî, *İthâfu's-Sâde*, II/19.

³⁴¹ Bkz. Beyâdî, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 22; Zebîdî, *İthâfu's-Sâde*, II/19.

³⁴² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 343.

³⁴³ İsferâyînî, *et-Tabṣîr*, s. 114.

³⁴⁴ Zebîdî, *İthâfu's-Sâde*, II/19.

³⁴⁵ İsmâʿîl Bağdâdî, *Hediyetu'l-ʿArifîn*, II/495.

³⁴⁶ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, I/842.

³⁴⁷ Schacht, "Abu Hanife AL-Numan" Encyclopedia of İslam, I/123.

³⁴⁸ Bu zat aynı zamanda İmam Şâfi'nin hocalarındandır. Kevserî, Muḥammed Zâhid, *Fıḳḫu Ehli'l-İrâk ve Ḥadîsuhum*, s. 55.

Emiri 435/3; Esad Efendi 283/2, 437/4; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 6461/1) vasiyettir.

Ebû Yûsuf'a, Yûsuf b. Hâlid es-Semtî'ye ve Nuḥ b. Ebî Meryem'e hitaben yapılan vasiyetler Mekkî'nin *Menâkıb*'ında da alıntılanmıştır.³⁴⁹ Bunlardan Ebû Yûsuf'a hitaben yapılan vasiyette herhangi bir sened verilmemiş ve bu vasiyet, “وحي عن أبي حنيفة أنه أوصي إلي أبي يوسف” şeklinde bir girişle aktarılmıştır.³⁵⁰ Diğer vasiyetler ise Mekkî'nin kendi senediyle nakledilmiştir.

Bunlar, genelde muaşeret kurallarını ve bir ilim ehlinin, hayat içerisinde karşılaşılabileceği durumlarla ilgili ahlakî öğütler içermektedir. Yalnız Nuḥ b. Ebî Meryem'e yapılan vasiyetle yukarıda sözü geçen genel amaçlı vasiyet içerik bakımından farklılık arz eder.

Nuḥ b. Ebî Meryem'e yapılan vasiyette ağırlıklı olarak hakim (kâdî) başvurusu gereken kaynaklar ve kazâ âdabı üzerinde durulmuştur.³⁵¹

İmam Ebû Ḥanîfe'nin bütün dostlarına ve öğrencilerine hitaben yaptığı genel amaçlı vasiyet ise muhtasar bir itikad kitabı gibidir. Mutlak olarak *İmam Ebû Ḥanîfe'nin Vasiyeti* dendiğinde bu eser akla gelir. Bu eserde iman-amel, istivânın ispatı, Kur'an'ın mahluk olmadığı, ef'âlul-ibâd, kabir hayatı, kitaplara iman, rü'yet ve şefaâtın ispatı gibi konular ele alınmıştır. Eserin elimizdeki matbu' nüshası Ebû Zabi'deki el-Mecma'u's-Şaḳafî'deki yazma esas alınarak hazırlanmıştır.³⁵² Eserin diğer bir nüshası da Şâm-Zâhiriye Kütüphanesinde bulunmaktadır.³⁵³

Kevserî, bu eserden *el-Vaşiyye fi-Âkîdeti Ehli's-Sünne* ismiyle bahsedip bunun Ebû Yûsuf kanalıyla geldiğini belirtir.³⁵⁴ Akabinde *el-Vaşiyye* de dahil buraya kadar zikrettiğimiz beş eserin sahih akideyi tanımada esas olduğunu, Mâturîdî ve Taḥâvî'nin de bu metinleri esas alarak delilleri izah etmeye çalıştıklarını belirtir.³⁵⁵

el-Vaşiyye, muhtelif kaynaklarda Ebû Ḥanîfe'ye nisbet edilerek zikredilmiş ve kısmen alıntılanmıştır. Mesela İmam Şârim el-Mısrî, *Naẓmu'l-Cumân*'da, Kâdî Taḳıyyuddîn el-Mısrî *eṭ-Tabakâtu's-Seniyye*'de, Kâdî Ebu'l-Faḍl Muhammed b.

³⁴⁹ Mekkî, *Menâkıb*, s. 359-377.

³⁵⁰ Mekkî, *Menâkıb*, s. 370-377.

³⁵¹ Bkz. Mekkî, *Menâkıb*, s. 368-369.

³⁵² Bkz. *el-Vaşiyye*, Takdim- 9.

³⁵³ *el-Vaşiyye*, Takdim- 10.

³⁵⁴ Kevserî, *el-Âlim ve'l-Mute'allim*, Takdim-3.

³⁵⁵ Kevserî, *el-Âlim ve'l-Mute'allim*, Takdim-3.

Şahne el-Ḥalebî *Şerḥu'l-Hidâye*'nin başlarında *el-Vaşiyye*'nin tam metnini nakletmişlerdir.³⁵⁶ İbnu'l-Hümâm'ın *el-Musâyere* adlı eserinde de *el-Vaşiyye*'nin bazı meseleleri alıntılanmıştır.³⁵⁷ Alî el-Ḳârî, *Şerḥu'l-Fıḳhi'l-Ekber*'de kitabı Ebû Ḥanîfe'ye nisbet ederek kitabın neredeyse tamamını iktibas etmiştir. Zebîdî³⁵⁸ ve Kâtib Çelebî³⁵⁹ de eseri İmam Ebû Ḥanîfe'ye nisbet etmişlerdir.

el-Vaşiyye, Ekmeluddîn el-Bâbertî (v.786/1384), Mollâ -Ḥuseyn b. İskender er-Rumî (v.1084/1672), İmam Huşûnî (v. 1056/1646), İbrâhîm b. Ḥasan Nureddîn Efendi el-Üsküdârî (v.1260/1844)³⁶⁰ ve Alî el-Ḳârî tarafından şerhedilmiştir.³⁶¹

V. DEĞERLENDİRME

Ebû Ḥanîfe'ye aidiyeti kabul edilen, nesilden nesile aktarılan ve tarihî süreç bir çok alim tarafından derleme ve şerhe konu edilen kalamî eserler bunlardan ibarettir.

Bunlardan Osman el-Bettî'ye gönderilen *Risâle* hariç diğerlerinin imlâ eseri olduğu kanaati hakimdir.³⁶²

³⁵⁶ Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 22-23.

³⁵⁷ Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 22.

³⁵⁸ Zebîdî, *İḥḳâfu's-Sâde*, II/18-19.

³⁵⁹ Kâtib Çelebî, *Kefu'z-Zunûn*, II/2015.

³⁶⁰ Sezgin, Fuâd, *Târîḫü't-Turâs*, III/46-47; Ayrıca bkz. Kâtib Çelebî, *Kefu'z-Zunûn*, II/2015.

³⁶¹ Kâtib Çelebî, *Kefu'z-Zunûn*, II/2015.

³⁶² Zebîdî'in konuyla ilgili açıklamaları konumuz açısından önemli ve toparlayıcı olduğu için bu açıklamaların bir kısmını buraya almak istiyoruz: “İmam Eş'arî ve İmam Mâtürîdî'nin telakki ettiği bu meseleler [müctehid] imamlardan gelen esaslardır [usûl]. Eş'arî, kitaplarını İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin mezhebinden bazı meselelere bina etmiştir. Birkaç vasıta bu meseleleri [müctehid] imamlardan alıp pekiştirmiş ve mühezzeb hale getirmiştir. Keza Mâtürîdî, İmam Ebû Ḥanîfe'den gelen metinlerden (naşş) bu meseleleri almıştır. Bu metinler şu beş kitap'ta yer almaktadır: *el-Fıḳhu'l-Ekber*, *er-Risâle*, *el-Fıḳhu'l-Ebsaṭ*, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müte'allim* ve İmam Ebû Ḥanîfe'ye nisbet edilen *el-Vaşiyye* kitabı. Bu eserler hakkında çokça ihtilaf edilmiştir. Bazıları, mutlak bir şekilde bunların İmam'a aidiyetini inkar edip onun telifi (amel) olmadığını söylemişlerdir. Bazıları da bunları da Ebû Ḥanîfe künyesi taşıyan Muhammed b. Yusuf el-Buḥârî'ye nisbet etmişlerdir. (Ancak) bu iddia Mutezile'ye aittir. Zira bu kitaplar Kerderî'nin *Menâkıb*'inde belirttiği üzere onların sapkın görüşlerini ve İmam Ebû Ḥanîfe'nin kendilerinden olduğu şeklindeki iddialarını çürütmektedir. Bu, onların İmam'a attığı bir iftiradır. Zira İmam Ebû Ḥanîfe ve onun iki arkadaşı birinci yüzyılın başlarında usûl-i dine ilişkin konuşan ve dinî esasları katî delillerle sağlamlaştıran ilk kimseler olmuşlardır.” Zebîdî, *İḥḳâfu's-Sâde*, II/18.

Zebîdî, Bağdâdî'nin *et-Tabşıra*'sından ve Mekkî ve Şaymerî'nin *Menâkıb*'ından yukarıdaki muhtevayı teyid edici nitelikte bazı alıntılarda bulunduktan sonra bu eserlerin telif olup olmadığı ve hangi kanallardan tevarüs edildiği konusunda şu önemli açıklamalarda bulunur: “Geçen açıklamalardan bu eserlerin bizzat İmam'ın kendi telifi olduğu anlaşıldı. Ancak doğrusu bu kitaplarda zikredilen meseleler, İmam Ebû Ḥanîfe'nin; Ḥammâd, Ebû Yûsuf, Ebû Muṭî' el-Ḥakem b. 'Abdillâh el-Belhî, Ebû Muḳâtil Hafş b. Selem es-Semerḳandî gibi öğrencilerine (*aşhâb*) imlâ ettirdiği emâlî grubuna girer. Öğrencilerinden bazıları bunları derlemiştir. İsmâ'il b. Ḥammâd, Muhammed b. Muḳâtil b. er-Râzî, Muhammed b. Semâ'a, Nuşayr b. Yahyâ el-Belhî ve Şeddâd b. Ḥakem gibi bazı imamlar onlardan devralmışlardır. Bu eserler bu minval üzere sahih bir isnadla Ebû Manşûr el-Mâtürîdî'ye ulaşmıştır. Bu eserleri İmam Ebû Ḥanîfe'ye nisbet edenler doğru söylemişlerdir. Zira bu

Bu eserlerin gerek isim gerekse muhteva olarak erken dönemden itibaren literatürde anılmaya başlandığı, içerik olarak Ebû Hânîfe'ye aidiyeti kesin olan görüşlerle örtüştüğü ve tarih boyunca büyük Hanefî otoriteler tarafından esas alınıp izah edildiği inkar edilemeyecek bir gerçektir. Eserleri nakleden râvîlerden bazılarının cerh edilmiş olması bu durumu değiştirmez.

Hanefî usûlünde esaslı bir yer teşkil eden *âmel-i mütevâris/mevrûs* yöntemini bu konuda bize ışık tutacak niteliktedir. 'Amel-i mevrûs' yöntemini bu konuya tatbik ettiğimizde de saydığımız bu beş eserin sıhhati konusunda ciddi bir problemin olmadığı anlaşılmaktadır: İlk dönem Hanefîlerinden itibaren ve bir-iki vasıta ile onlardan aktarımda bulunan Mâtûrîdî ve Tahâvî'ye kadar geçen süreçte Hanefî camiada hakim olan efkâr-ı âmmeye başka bir ifadeyle kuşaktan kuşağa devralınan genel telakkide (*âmel-i mevrûs*) ve bu telakkinin yansıması olan literatürde bu eserlerin içeriğini nakzeden bir şey bulunmamaktadır. Bilakis literatürde mevcut olan yansımalar bunların aidiyetini teyid etmektedir. Kitap râvîlerinin tenkide maruz kalmış olması da hususî bazı sebeplere binaen olmuş olabilir. Hanefî otoritelerin sıkça gördüğü bazı râvîlerin başkaları tarafından cerh edilmiş olması tabiidir. Cerh ve ta'dîl uzmanları bu nevi tenkitleri ihtiyatla karşılamak gerektiğini belirtmektedirler.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalar ışığında söz konusu edilen eserlerin ekseriyetle imlâya dayandığını ancak temelde Ebû Hânîfe'ye ait eserler olduğunu düşünüyoruz.

Bunların dışında da Ebû Hânîfe'ye nisbet edilen bazı eserler olmuştur. Ancak bazı gerekçelerden dolayı bunların Ebû Hânîfe'ye aidiyetini ihtiyatla karşılamak daha isabetli olur. Ayrıca bu eserlerden bazılarının yukarıda saydığımız eserlerle aynı

kitapların içerdiği meseleler, İmam Ebû Hânîfe'nin imlâsıyla kaydedilmiştir. Bunları Ebû Muţî' el-Belhî'ye veya aynı tabakada yahut daha sonrakilerden birine nisbet edenler de doğru söylemiştir. Zira bu eserler, onların derlemesi (*cem*)dir. Bu durum İmam Şâfi'î'ye nisbet edilen *Müsned*'in durumuna benzer. Şâfi'î'nin Müsnedi Ebû 'Amr ve Muhammed b. Ca'fer'in tahririyle oluşmuştur..." Zebîdî, *İthâf*, II/19.

Ardından Zebîdî, bu eserlerin Ebû Hânîfe'ye nisbet edildiği ve alıntılındığı kaynaklardan bazılarını (ki daha önce aynı hususları Beyâdî'den nakletmiştik. Nitekim Zebîdî de onun ifadelerini iktibas etmiş gibi görünüyor.) kaydedip (Zebîdî, *İthâf*, II/19.) şu cümlelerle konuya son veriyor: "Ekmeluddîn el-Bâbertî *el-Vaşiyye*'nin şerhinde [Ebû Hânîfe'ye ait] beş eserden iktibas edilen ve imamlara ait otuz kitap'ta nakledilen bazı meselelerden söz etmiştir. Bu kadarı da, ümmetin bu kitapları kabul ile telakki etmesi adına yeterlidir." Zebîdî, *İthâf*, II/19; Krş. Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm*, 23.

olduğu şekilde değerlendirmeler de vardır. Mesela İbnu'n-Nedîm'in³⁶³ Ebû Hânîfe'ye ait eserler arasında zikrettiği *er-Redd 'ale'l-Ḳaderiyye*, Abdülḳâhir el-Bağdâdî'ye göre³⁶⁴ *el-Fıḳhu'l-Ekber*'le aynı eserdir. Kâtib Çelebî ise bunun Ebû Hânîfe'nin torunu İsmâ'îl b. Ḥammâd'a ait olduğunu kaydetmektedir.³⁶⁵

³⁶³ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 343.

³⁶⁴ Abdülḳâhir el-Bağdâdî, *el-Farḳ*, s. 322.

³⁶⁵ Kâtib Çelebî, *Kefu'z-Zunûn*, I/839.

İKİNCİ BÖLÜM

EBÛ HANİFE'YE GÖRE SÜNNET'İN ANLAMI, KAYNAK DEĞERİ, TASNİFİ ve İFADE ETTİĞİ HÜKÜM

I. SÜNNET'İN ANLAMI ve KAPSAMI

Sünnet, kullanıldığı bağlama ve alana göre farklı manalar taşıyan bir kelimedir. Muhatapları “itaata teşvik” etme bağlamında ya da “bid‘at karşıtı” olarak kullanıldığı zaman “dinde izlenen yol” (الطريقة المتبعة في الدين) manasına gelmektedir. Bu anlamdaki *Sünnet* başta Kur‘ân olmak üzere dinî herhangi bir delile dayanan bütün uygulamaları kapsamaktadır. Ancak istidlâl sadedinde ve delil türlerini sıralama bağlamında kullanılan *Sünnet* kelimesi, Kur‘an haricinde Peygamber (s.a.v)’den sadır olan söz, fiil ve takrîrleri ifade etmektedir.³⁶⁶

Her ilim dalı kelimeyi kendi konusuna ve üstlendiği fonksiyona uygun olarak farklı şekillerde tanımlamaktadır. Bundan dolayı hadis, fıkıh ve usûl alimlerinin tanımları farklılık arz etmektedir.³⁶⁷

Çalışmamızda usûlî anlamdaki *Sünnet*’i başka bir deyişle usûl-i fıkıhta şer‘î kaynaklar hiyerarşisinde Kitap’tan sonra ikinci derecede zikredilen şer‘î kaynağı ele alacağız. *Sünnet*’in konumu ve nevilerine geçmeden Ebû Hanîfe’nin *Sünnet*’i ve buna yakın manadaki kelimeleri nasıl ve hangi anlamda kullandığına bakmak istiyoruz.

Tespit ettiğimiz kadarıyla Ebû Hanîfe *Sünnet*’i başlıca iki manada kullanmaktadır. Bazen *Sünnet* kelimesini usûlî manada, bazen bid‘at karşıtı meşru uygulama ve dinde izlenmesi gereken yol manasında kullanmaktadır.

³⁶⁶ Bkz. Ebû Ğudde, Abdülfettâh (v. 1417/1996), *Lemeħât min Târîhi’s-Sünne*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1995, s.13-14.

³⁶⁷ Muhaddisler, branşları gereği Peygamberle ilgili her hususu ve bu cümleden olarak Peygamber’e ait söz, fiil, takrîr ve sıfatları tespit edip aktarmayı amaç edindiklerinden Sünnet’i, “Peygamber (s.a.v)’den nakledilen söz, fiil, takrîr, ahlâkî sıfat, yaradılışa ilişkin özellik ve bi’setten önce ya da sonra sadır olan davranışlar” şeklinde tanımlamışlardır. Usûl alimleri, şer‘î kaynakların tesbiti ve ahkâmın istinbatıyla ilgilendikleri için Sünnet’i “Kur‘an haricinde Peygamber (s.a.v)’den sadır olan söz, fiil ve takrîrleri” şeklinde tanımlamışlardır. Fakihler, meseleyi Sünnet’in şer‘î hükme delâleti ve bağlayıcılığı açısından ele aldıkları için Sünnet’i “Farz ve vacipler dışında Peygamber (s.a.v)’den sadır olan her şey” şeklinde tanımlamışlardır. Aynı ifade, Sünnete itaatı teşvik makamında ya da bid‘a mukabilinde kullanıldığı zaman hangi branştan olursa olsun bütün alimlere göre “dinde izlenmesi gereken yol” (eṭ-ṭarîkatu’l-muttebe‘atu fi’d-dîn) anlamına gelir. (Bkz. Ebû Ğudde, *Lemeħât min Târîhi’s-Sünne*, s. 13-14.)

A. USÛLÎ MANADA SÜNNET

Usûlcülere göre *Sünnet*, Peygamber(s.a.v)’in söz, fiil ve takrîri ve Sahâbenin izlediği yol anlamına gelmektedir.³⁶⁸ *Sünnet*’in usûlî manadaki kullanımı Peygamber (s.a.v) ve Sahâbe dönemine kadar uzanmaktadır. Şer’î birer kaynak olarak *Kitap* ve *Sünnet*’ten söz eden bütün hadisler ve Sahâbe sözleri de bu kullanıma referans teşkil ederler.³⁶⁹ *Sünnet*’in usûlî anlamdaki kullanımı ilk dönem alimleri arasında yaygındır. Selef alimleri şer’î bir hükmü isbat bağlamında zikredilen mutlak *Sünnet* lafzını çoğunlukla *Kitap*’tan sonraki şer’î kaynağı ifade etmek için kullanmışlar ve bu kullanımla iki delil türünü (*Kitap*, *Sünnet*) ayırmayı amaçlamışlardır. Nitekim bu kullanım, örf oluşturacak düzeyde yaygınlık kazanmıştır.³⁷⁰

Ebû Hânîfe’den aktarılan ifadelerle dikkat edildiğinde onun da *Sünnet*’i bazen usûlî manada kullandığı anlaşılmaktadır. Mesela “İmamlığa en layık kişinin kim olduğu” konusunda sorulan bir soruya:

Allah’ın *Kitab*’ını en iyi okuyan ve *Sünnet*’i en iyi bilendir³⁷¹

şeklinde cevap verir. Bu cümle, Ebû Hânîfe’nin *Sünnet* kavramını, kaynaklar sıralamasında Kur’ân’dan sonra zikredilen ve nebevî söz, fiil ve takrîrleri ifade eden kaynak anlamında kullandığını ortaya koymaktadır.

Ebû Hânîfe, Osman el-Bettî’ye gönderdiği mektupta mümin olduğu halde kebâiri işleyen kimsenin günahkâr olduğunu ve Cenâb-ı Hakk’ın dilerse

³⁶⁸ İbn Melek, Mevlâ ‘Abdullaîf, *Şerhu’l-Menâr fi’l-Uşûl*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul 1965, s. 205; Ceşşâş gibi bazı usûlcüler, *Sünnet*’i tarif ederken sadece söz ve fiilden söz ederler. (سنة النبي صلى الله عليه وسلم ما فعله أو قاله ليقنتي به فيه) Ancak fiil sıklığını, takrîri de ihtiva edecek şekilde açıklarlar. Bkz. Ceşşâş, *el-Fuşûl*, III/235.

³⁶⁹ Burada örnek olarak meşhur Muâz hadisi hatırlanabilir. Bu hadiste Muâz (r.a) Kur’an’da bulamadığı açıklamalar için *Sünnet*’e başvuracağını belirtmekte ve *Sünnet*’i, Kur’an’ın akabinde ikinci bir kaynak olarak zikretmektedir. *Sünnet*’in kaynaklar silsilesi içindeki konumunu ve derecesini açıklamakla meşgul olan usûlcüler, usûl ilminin yapısı gereği, aynı kullanımı sürdürmüşlerdir.

³⁷⁰ Örnekler için bkz. Muslim, Ebu’l-Huseyn b. el-Haccâc b. Muslim el-Kuşeyrî (v. 261/874), *el-Câmi’u’s-Sâhîh (el-Minhâc)*’la birlikte), Şayd (Thk. Halîl Me’mûn Şihâ), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1418/1997, İmân, nr.365; Buḥârî, Muḥammed b. İsmâ’îl (v. 256/869), *el-Câmi’u’s-Sâhîh (Fetḥu’l-Bârî)* ile birlikte), Zebâih, (Thk. Abdul’azîz b. Bâz), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1414/1993, Rikâk, nr: 6497, el-Fiten, nr: 7086, el-İ’tisâm bi’l-Kitâbi ve’s-Sünne, nr: 7276; Tirmizî, Ebû İsmâ Muḥammed b. İsmâ b. Sûre (v. 279/892), *es-Sunen*, (Thk. Ahmed Muḥammed Şâkir), Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1398/1978, el-Fiten, nr: 2179; İbn Mâce, Muḥammed b. Yezîd el-Kazvînî (v. 273/886), *es-Sunen*, (Sindî şerhiyle birlikte), Thk. Halîl Me’mûn Şihâ, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1418/1997, nr: 4053 (إن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال ثم نزل القرآن فعلموا من القرآن وعلموا من السنة عن ابن عون ثلاث أحبهن للنفس وللإخواني هذه السنة أن (يتعلموها ويسألوا عنها والقرآن أن يتفهموه ويسألوا الناس عنه ويدعوا الناس لإيمان خير فإذا وضع الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره إقتداء) (بالنبي صلى الله عليه وسلم)

³⁷¹ Seybânî, *el-Asl*, I/43.

bağışlayacağı, dilerse azap edeceği³⁷² hususunu zikrettikten sonra bunun aynı zamanda Sahâbeye, *Sünnet* ve fıkıh hamelesi olan zatlara ait bir görüş olduğunu kaydetmektedir.³⁷³ Konuyla ilgili İbn Ömer, Sa'îd b. Cübeyr, İbn 'Abbâs ve Hz. Ali'nin tutumunu aktardığı paragrafın devamında Ömer b. 'Abdül'azîz'in Hz. Ali'nin konuyla ilgili beyanını yazdırıp çocuklarına talim ettirdiğini anlatır. Daha sonra şöyle der:

Bilmiş ol ki [şimdiye dek] öğrendiğiniz ve öğretmekte olduğunuz şeylerin en üstünü *Sünnettir*.³⁷⁴

Burada da birinci örnekteki kadar açık olmamakla birlikte *Sünnet* kelimesi, şer'î kaynak anlamında kullanılmıştır.

B. DİNDE İZLENEN YOL ANLAMINDA SÜNNET

Ebû Hânîfe'den aktarılan ifadeler incelendiğinde onun *Sünnet*'i bazen de bid'at karşısı ve dinde izlenmesi gereken yol anlamında kullandığı görülmektedir.³⁷⁵

Bu anlamdaki *Sünnet*'in Peygamber tatbikatına dayanması şart değildir. Bu içerikteki *Sünnet*'in dayanağı nebevî bir uygulama olabildiği gibi Kur'ânî bir delâlet veya şer'î herhangi bir delil de olabilir.

Ebû Hânîfe'nin Osman el-Bettî'ye gönderdiği *Risâle*'nin son kısmında şu cümleler yer almaktadır:

Zikrettiğin Mürcie ismine gelince, adaletle konuştukları halde, *bid'at* ehli tarafından bu isimle adlandırılan bir topluluğun ne günahı var! Gerçekte onlar *sünnet* ve adalet ehlidir.³⁷⁶

Burada *Sünnet* kelimesiyle Peygamber ve Sahâbeye ait yol ve dinî tutum kastedilmektedir.

Aşağıda aktardığımız örnekler de Ebû Hânîfe'nin *Sünnet*'i bid'at karşısı bir içerikte kullandığını göstermektedir.

³⁷² Ebû Hânîfe, *Risâle ilâ 'Usmân el-Bettî*, s. 37.

³⁷³ Ebû Hânîfe, *Risâle ilâ 'Usmân el-Bettî*, s. 37: لأنه أمر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر حملة السنة والفقه

³⁷⁴ Ebû Hânîfe, *Risâle ilâ 'Usmân el-Bettî*, s. 37.

³⁷⁵ Ebû Hânîfe bazen aynı muhtevaya *Sünnet* kelimesini kullanmadan atıfta bulunur. Mesela *Risâle*'deki şu ifadeleriyle kanaatimizce isim vermeden *Sünnet*'i anlatmaktadır: “Ömrüme yemin olsun ki Allah'a uzak şeylerde ehli için bir mazeret yoktur. Keza insanların icad edip uydurduğu şeylerde kendisiyle hidayet olunacak bir şey yoktur. [Gerçek] iş, Kur'ân'ın getirdiği ve Muhammed (s.a.v)'in çağırdığı ve insanlar dağılıp parçalanmadan Aşhâbının üzerinde bulunduğu hususlardır.” *Risâle*, s. 35.

³⁷⁶ Ebû Hânîfe, *Risâle ilâ 'Usmân el-Bettî*, s. 38.

İmam Muhammed'in belirttiğine göre Ebû Hânîfe, Hammâd aracılığıyla İbrâhîm en-Neħa'î'nin şöyle dediğini nakletmektedir:

Bir kimse hanımını *sünnet*'e uygun olarak boşamak isterse adet görüp temizleninceye kadar ona yaklaşmaz. Sonra cimâ'da bulunmadan onu bir talakla boşar. Sonra İddet süresi bitinceye kadar ona yaklaşmaz. Şayet dilerse üç talak tamamlanmıca kadar her temizlik döneminde birer talakla da onu boşayabilir.³⁷⁷

İmam Muhammed müteakiben şu açıklamayı yapar:

Biz de bununla amel ediyoruz. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.³⁷⁸

Bu açıklamada *Sünnet* kelimesi, bid'at karşıtı ve dinde uyulması gereken şer'î yol anlamında kullanılmıştır.

Daha önce belirttiğimiz gibi bid'ate karşı ve muhatapları itaate teşvik bağlamında zikredilen *Sünnet*'in kaynağı bazen Kur'ân, bazen nebevî tatbikat, bazen Sahâbe ve Tâbiûn telakkisi, bazen de bunların hepsi olabilir.

Şimdi bu hususu açıklayan bazı örneklerle bakalım:

el-Aşl'da aktarılan bir sorunun cevabında şunlar kaydedilmektedir:

Bıyıklarını kısaltıp tırnaklarını kesen ve koltuk altlarını alan bir kimse *Sünnet*'e uygun davranmış ve daha fazla temizlenmiş olur.³⁷⁹

Bıyık kısaltma ve tırnak kesme gibi hususlar bilindiği üzere Hz Peygamber'in hadislerinde teşvik edilen davranışlardır.³⁸⁰ Bu davranışlar burada *Sünnet* başlığı altında ifade edilmiştir.

İmam Muhammed'in *el-Âşâr*'da naklettiğine göre Ebû Hânîfe, Ebû 'Alî→Temmâm→Ca'fer b. Ebî Talib kanalıyla Allah Rasûlü'nün şöyle dediğini aktarır:

Size ne oluyor da yanıma dişleriniz sararmış olduğu halde geliyorsunuz. Dişlerinizi temizleyin. Şayet ümmetime ağır geleceğinden korkmasaydım her namazda dişleri temizlemelerini emrederdim.³⁸¹

İmam Muhammed akabinde şu açıklamada bulunur:

Diş temizliği (*es-sivâk*) bize göre terk edilmemesi gereken bir *Sünnettir*.³⁸²

İmam Muhammed'in Ebû Hânîfe'den aktardığı bu hadisin hemen akabinde “bize göre” diyerek dişleri temizlemenin *Sünnet* olduğunu söylemesi, bu görüşün sadece

³⁷⁷ Seybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 270.

³⁷⁸ Seybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 270; Benzer ifadeler için bkz. Seybânî, *el-Câmi'ü's-Şağîr*, s. 191-192.

³⁷⁹ Seybânî, *el-Aşl*, I/64.

³⁸⁰ Bkz. Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, IV/27 vd.

³⁸¹ Seybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, 167; Ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âşâr*, 28-29.

³⁸² Seybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, 167.

ferdî bir kanaat olmadığını ve bunun Ebû Hânîfe'nin de dahil olduğu müşterek bir topluluk görüşü olduğunu ima etmektedir.

Bu açıklamalar, Ebû Hânîfe'nin Peygamber'e ait bir ameli *Sünnet* başlığı altında değerlendirdiğini göstermektedir.

İlk dönem kaynaklarındaki açıklamalar, Ebû Hânîfe'nin Sahâbeden aktarılan dinî tutum ve davranışlar için de *Sünnet* ifadesini kullandığını göstermektedir. Bu konuda İmam Muhammedin *el-A'sl*'de aktardığı şu diyaloga bakalım:

- Dedim: İmamla birlikte namaza durduktan sonra idrar veya gâita sebebiyle ya da kusma ve kanama nedeniyle -kasıt olmaksızın- abdesti bozulan bir kimsenin ne yapması gerekir?
- Dedi: Şayet bu kimse imam ise geri çekilip arkasındakilerden birini topluluğa namaz kıldırmak üzere öne geçirir. Kendisi de gidip abdest alır. Şayet bu esnada konuşmamışsa önce kıldığı miktarı hesaba katarak namazını tamamlar. Ancak konuşmuşsa önce kıldığını hesaba katmadan namazı baştan kılar.
- Dedim: Şayet mezkur kişi konuşmamış fakat eve gidince idrar veya gâitada bulunmuşsa yine abdest alıp kaldığı yerden namaza devam edebilir mi?
- Dedi: Hayır. Ancak bunlardan birini kasıtlı olarak yaparsa namazı bozulmuş olur. Bu durumda abdest alınca namazı baştan kılması gerekir.
- Dedim: Neden kasıt halinde namazı baştan kılması gerekirken kasıtsız halde yeniden kılması gerekmemektedir.?
- Dedi: Zira kasıtsız olarak meydana gelen şeylerden ötürü abdest alıp daha önce kıldığı miktarı hesaba katarak kaldığı yerden namaza devam edebileceğine dair *eser* ve *Sünnet* varid olmuştur.³⁸³

Ebû Hânîfe'nin burada *Sünnet* dediği şey, Sahâbeden aktarılan bir uygulamadır. *el-Âsâr*'da kaydedildiğine göre, Ebû Hânîfe kendi senediyle Ma'bed b. Şabîh'in şöyle dediğini nakleder:

Allah Rasülü'nün (s.a.v) Aşhâbından biri Osman b. 'Affân'nın (r.a) arkasında namaz kılarken abdesti bozuldu. Gidip abdest alıncaya kadar hiç konuşmadı. Sonra 'onlar hatalarında bilerek ısrar etmezler'[³⁸⁴] ayetini okuyarak dönüp geldi ve daha önce kıldığı miktarı hesaba katarak namazını tamamladı.³⁸⁵

İmam Muhammed, Ebû Hânîfe kanalıyla İbrâhîm en-Neħa'î'nin:

³⁸³ Şeybânî, *el-A'sl*, I/164.

³⁸⁴ Âli İmrân, 135.

³⁸⁵ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 191; Ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 38; Şeybânî, *el-Hucce*, I/70.

[Namazda abdesti bozulan adamın] böyle yapması (abdest alıp kaldığı yerden devam etmesi) ona yeter. Ancak namazı baştan kılması bana daha sevimli gelmektedir.³⁸⁶

dediğini naklettikten sonra bunun aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşü olduğunu belirtmektedir.³⁸⁷

Bu açıklamalara göre *el-Aşl*'de *Sünnet* olarak nitelenen şeyin, Sahâbeden ve İbrâhîm Neha'î gibi Tabîîlerden aktarılan uygulama olduğu anlaşılmaktadır.

Hacc ve umreyi birlikte yapmak isteyen kişiyle (*kârin*) ilgili açıklamalarda da *Sünnet* kelimesi Sahâbe ameli anlamında kullanılmıştır.

el-Aşl'de şu ifadeleri okumaktayız:

Her kim hacca niyetlenip (*ihlâl*) sonra ona umreyi ilave ederse kötü davranmış olur. Bu kişinin haccla birlikte umreyi yapması da gerekli hale gelir. Kim de umreye niyetlenip daha sonra hacca niyet ederse her ikisini birlikte yapar (*kârin* olur.) Bu kişi, güzel ve *Sünnet*'e uygun davranmış olur.³⁸⁸

İmam Muhammed'in *el-Hucce*'de yaptığı açıklamalara ve Ebû Hânîfe'den aktardığı iktibaslara bakıldığında burada *Sünnet* denen şeyin (*haccu'l-kırân*) dayanağının Hz. Ali'den aktarılan söz ve uygulamalar olduğu anlaşılmaktadır.³⁸⁹

Bu açıklamalar, Ebû Hânîfe ve öğrencileri'nin Sahâbe sözü ve uygulaması için *Sünnet* ifadesini kullandığını göstermektedir.

İlk dönem Hanefî kaynaklarında tabiünden gelen uygulamalar için de *Sünnet* ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Mesela *el-Aşl*'de yer alan bir diyalogda

[Bize] ulaşan *Sünnet*'e göre aynı mecliste birkaç kez tekrar edilen secde ayetinden ötürü bir kez secde etmek yeterlidir.³⁹⁰

³⁸⁶ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 191; Benzer ifadeler için bkz. Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan (v. 189/804), *el-Muvaṭṭa'*, (Tlk. 'Abdulvahhâb 'Abdullaṭîf), Neşr: Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Mısır, 1387/1967, s. 75.

³⁸⁷ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 191; benzer ifadeler için bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 75.

³⁸⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, II/442-443; Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, 36b; *el-Aşl* ve *el-Kâfi*'deki bu ifadeler açıkça Ebû Hânîfe'ye nisbet edilmemiştir. Ancak aynı cümlelerin devamında hacca ilişkin diğer meseleler zikredilirken Ebû Hânîfe ve Ebû Yûsuf'a ait görüş farklılıkları açıkça belirtilmiştir. Bu da önceki ifadelerin üç imam arasındaki müşterek kanaati yansıttığını göstermektedir. Nitekim, *el-Hucce*'de hacc-ı kırânın daha faziletli olduğu şeklindeki görüş Ebû Hânîfe'den açıkça rivayet edilmiş (*el-Hucce*, II/1) ve onun bu konuda dayandığı Sahabî rivayetleri kaydedilmiştir. Şeybânî, *el-Hucce*, II/3, 5, 9, 12, 25.

³⁸⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, II/3, 5, 9-12, 25-26, 32-34.

³⁹⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, I/294; *el-Aşl*'daki diyalogun cevap kısmında yer alan bu cümlelerin Ebû Hânîfe'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Ancak sözün devamında Ebû 'Abdirrahman'dan aktarılan rivayet – muhakkik'in de belirttiği gibi- büyük bir ihtimalle râvîler tarafından metne dercedilmiştir. Fakat bununla birlikte *Sünnet* kelimesinin yer aldığı ilk kısmın Ebû Hânîfe'ye ait olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira fıkıh kitapları, burada ifade edilen görüşün (tek secdenin yeterli olduğu) İmam Muhammed'e değil Ebû Hânîfe'ye ait olduğunu göstermektedir. Bkz. 'Alî el-Kârî (v. 1014), *Fetḥu*

ifadesi aktarıldıktan sonra bu görüş, meşhur tabîî alimi Ebû ‘Abdirrahmân es-Süllemî’nin uygulamasıyla gerekçelendirilmektedir.³⁹¹

Bu örnekte Tabîûn uygulaması için *Sünnet* tabiri kullanılmıştır. Bedruddin el-‘Aynî, bu konuda Ebû Musa el-Eş‘arî’den nakledilen bir uygulama bulunduğunu, Süllemî’nin de büyük bir ihtimalle bunu Sahâbeden almış olduğunu belirtir.³⁹²

Kanaatimizce Sahâbe ve Tâbiûn uygulamasına dayandırılan *Sünnet*, genelde Sahâbe ve Tâbiûn uygulamasının nebevî uygulamayı yansıtmış olması ihtimaline binaendir.³⁹³ Sahabe ve Tabiûna ait bazı uygulamaların içtihadîliğinden söz etmek mümkün olabilir. Ancak burada zikrettiğimiz örnekler içtihadı konu olabilecek nitelikte örnekler değildir. Dolayısıyla Sahâbe ve Tâbiûn müçtehidlerinin bu konuda söyledikleri şeylerin içtihad mahsulü olmadığı anlaşılmaktadır. Bu kanaatimizi pekiştiren diğer bir husus, yukarıda Ebû Hânîfe’nin Ma‘bed b. Şabîh’ten aktardığı uygulamanın bir benzerinin İmam Muhammed’nin rivayet ettiği *el-Muvaṭṭa*’da bizzat Peygamber’den aktarılmış olmasıdır.³⁹⁴ Keza Hz. Ali’nin söz ve uygulamalarına dayandırılan *ḫrân haccı* ile ilgili rivayetlerin bir kısmında Hz. Ömer, bu tür haccı *Peygamber Sünneti* olarak nitelemektedir.³⁹⁵ Bu da Ebû Hânîfe’nin Sahâbe ve Tâbiûna dayandırdığı ve adına *Sünnet* dediği bir çok uygulamanın temelde nebevî bir tatbikata istinad ettiğini göstermektedir. Ancak kaynaklarda belirtildiği üzere Ebû Hânîfe, İbn Mes‘ud’dan tevarüs ettiği ihtiyat ve temkinin bir gereği olarak hadisi Peygamber yerine Sahâbe ve Tâbiûna nisbet etmeyi tercih etmiş görünmektedir.³⁹⁶

Kanaatimizce Ebû Hânîfe, Sahâbe ve Tâbiûn içtihatlarına dayanan uygulamaları *Sünnet* olarak isimlendirmekle söz konusu uygulamaların nebevî Sünnet’e muvafık olduğunu belirtmek istemiştir.

Bâbi'l-İnâye bi Şerḥi'n-Nuḳāye, (Thk. Muḥammed Nezâr Temîm, Heysem Nezâr Temîm), Dâru'l-Erḳam b. Ebi'l-Erḳam, Beyrut 1418/1997, I/383.

³⁹¹ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/294-295.

³⁹² ‘Aynî, Bedruddîn Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed (v. 855), *el-Binâye fî Şerḥi'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1411/1990, II/807.

³⁹³ Şâtîbî, *el-Muvâfaḳât* adlı eserinde bu durumu şöyle anlatır: “Kitap ve *Sünnet*’ten bildiğimiz ya da bilmediğimiz bir delile dayanan Sahâbe ameli için de *Sünnet* lafzı kullanılır. Zira böyle bir amel ya bize ulaşmamış [ama Sahâbe nezdinde müsellemler olan] bir *Sünnete* bağlılığı ifade etmektedir ya da Sahâbenin veya Sahâbeden olan [râşid] halifelerin, hakkında görüş birliği olduğu bir ichtihadı temsil etmektedir.” (Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî (v. 790), *el-Muvâfaḳât fî Uṣûli's-Şer'i*, (Şerḥ ve Taḥrîc: ‘Abdullâh Derrâz), Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut (t.y.), IV/3 vd.) Şâtîbî bu hususa değindikten sonra konuyla ilgili örnekler vererek açıklamalarına devam eder.

³⁹⁴ Bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 75.

³⁹⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, II/19, 23.

³⁹⁶ Ebû Zehra, *Ebû Hânîfe*, s. 258.

Ebû Hânîfe'nin ifadelerinde yer alan *Sünnet*le ilgili kullanımların benzerini Ebû Yûsuf'ta ve İmam Muhammed'de de görmek mümkündür.

Ebû Yûsuf, Allah Rasûlü'nden ve onun seçkin aşhâbından -özellikle Hz. Ebûbekir ve Ömer'den- aktarılan uygulamalar için *Sünnet* tabirini kullanır.³⁹⁷ Bazen de “Allah Rasûlü'nden Sahâbeden ve fakihler topluluğundan gelen *Sünnet*” şeklindeki ifadelerle yer verir.³⁹⁸ O, ayrıca *Sünnet* tabiriyle ifade edilen uygulamanın ehliyetli kimselerden aktarılmasını, aksine ehil ve emin olan alim ve imamlardan aktarılmış olması gerektiğine de dikkat çekmektedir.³⁹⁹

İmam Muhammed de *Sünneti*, sadece Peygamber'den gelen söz ve tatbikatla sınırlandırmaz. Bunun yanı sıra Sahâbe ve Tâbiûna ait söz ve uygulamalar için de *Sünnet* ifadesini kullanır. Şöyle ki, mesela sehiv secdesinin nasıl yapılacağı konusunda Medîne ehlinin dayandığı bir râvî hakkında şu ifadeleri sarfeder:

Bir hadis dışında kendisinden herhangi bir şey rivayet edilmeyen bir adamın sözünden dolayı *Sünnet*'i ve ma'rûf eğerleri terk mi edelim?⁴⁰⁰

Bu ifadelerden sonra konuyla ilgili Peygamber uygulamasını ve Sa'd b. Mâlik'in davranışını aktarır.⁴⁰¹ Böylece *Sünnet* ve ma'rûf eğer sözüyle Hz. Peygamber'e ve Sahâbeye ait uygulamaları kastettiğini anlatmış olmaktadır.

Medîne ehliyle yaptığı başka bir tartışmada onların, zina eden kadının evlenmesi için 'iddet öngörmelerini şu cümlelerle eleştirir:

Sünnet, zina eden kadına 'iddet gerekmediği şeklinde gelmiştir.⁴⁰²

Daha sonra Hz. Ebûbekir ve Ömer'in konuyla ilgili tatbikatını⁴⁰³, İbn 'Abbâs'ın⁴⁰⁴ ve Tâbiûn 'ulemasından 'Alkame'nin sözünü nakleder.⁴⁰⁵ Bu cümlelerden, İmam Muhammed'in *Sünnet* kelimesiyle Sahâbe ve Tabiûn 'ulemasına ait uygulamayı kastettiği anlaşılmaktadır.

³⁹⁷ Bkz. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 164-165 Ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 94.

³⁹⁸ Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm (v. 182/798), *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i*, (Thk. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), s. 76.

³⁹⁹ Bkz. Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 11, 41.

⁴⁰⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, I/225.

⁴⁰¹ Şeybânî, *el-Hucce*, I/226-227; Benzer örnekler için bkz. *el-Hucce*, II/400-406; IV/213.

⁴⁰² Şeybânî, *el-Hucce*, III/388.

⁴⁰³ Şeybânî, *el-Hucce*, III/388-389.

⁴⁰⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, III/390-394.

⁴⁰⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, III/395.

II. EBÛ HANİFE’NİN SÜNNETİ İFADE ETMEDE BAŞVURDUĞU DİĞER KELİMELER

Yukarıdaki örneklerde Ebû Hânîfe’nin Peygamber, Sahâbe ve Tabiûn’a ait söz ve uygulamaları *Sünnet* kelimesiyle ifade ettiğini gördük. Ebû Hânîfe’nin aynı manayı bazen başka kelimelerle de ifade ettiğini görmekteyiz.

İlk dönem kaynaklarına bakıldığında Ebû Hânîfe’nin Peygamber, Sahâbe ve Tabiûn’a ait söz ve uygulamalar için *Sünnet* yerine bazen *eşer* ve *hadis* kelimelerini de kullandığı görülmektedir. Şimdi bu hususu açıklayan bazı örnekler vermek istiyoruz.

İmam Muhammed’in yağmur namazına ilişkin bir sorusuna cevaben Ebû Hânîfe şöyle demektedir:

İstisâ namazı konusunda kendisiyle amel edilemeyecek şaz bir *hadis* dışında bize bir şey ulaşmış değildir.⁴⁰⁶

Kanaatimizce Ebû Hânîfe bu cümledeki *hadisle*, Peygamber veya Sahâbeye ait herhangi bir sözü kastetmektedir.

Allah Rasûlü’nün “Sizden kahkaha ile gülenler namazı ve abdesti iade etsin” hadisi için “Allah Rasûlü’nden bize ulaşan *eşer*” ifadesini kullanır.⁴⁰⁷

Keza İbn ‘Abbâs’ın “Cünüp kimse güsülde ağza ve burna su vermeyi unutursa ağza ve burna su vererek abdesti yenilesin” şeklindeki sözü için “İbn ‘Abbâs’tan bize ulaşan *eşer*”⁴⁰⁸ ifadesini kullanır.

Ebû Hânîfe’nin Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tâbiûn’dan aktardığı söz ve uygulamaları ihtiva eden kitaplarına *el-Âşâr* ismi verilmesi de yukarıda belirttiğimiz hususu teyit etmektedir.

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in ifadelerinde de bu serbest kullanıma dair pek çok örnek bulunmaktadır.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, I/399.

⁴⁰⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, I/74, 166; Benzer bir örnek için bkz. Şeybânî, *el-Aşl*, I/247.

⁴⁰⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, I/60.

⁴⁰⁹ “Sünnet” kelimesi için bkz. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 94, 164-165; A.mlf, *er-Redd ‘ulâ Siyeri’l-Evzâ’*, s. 31-32, 36, 38, 41, 46, 49, 53, 67, 76, 116; Şeybânî, *el-Hucce*, II/147, 399, 400-406, 575, 601, 620; Şeybânî, a.g.e, III/388-395; Şeybânî, a.g.e, IV/212-213, 322 “Hadis” için bkz. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 94; Ebû Yûsuf, *er-Redd*, 31, 38, 40, 105; Şeybânî, *el-Aşl*, Şeybânî, *el-Hucce*, I/126, 225; II/309, 514 “Eser” için bkz. Şeybânî, *el-Aşl*, I/74, 76, 166, 247, IV/507; A.mlf. *el-Hucce*, I/24-31, 377, 194, 200, 359, 381-382, II/408, 563, 575, 621-623; A.mlf. *es-Siyeru’l-Kebîr*, I/54, 92, 185-186.

Aynı tutum bir-iki kuşak sonraki Hanefî alimlerinde de görünmektedir. Mesela Taḥâvî aynı genişlikte bir içeriğe sahip olan iki eserine *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr* ve *Şerḥu Muşkili'l-Âsâr* adını vermiştir. İlk dönem kaynakları incelendiğinde *Sünnet*, *eşer* ve *hadis* kelimelerinin sıkça birbiri yerine kullanıldığı görünmektedir. Bu durum sadece Hanefî kaynaklarla sınırlı değildir. Mesela Taberî, genelde merfû' ve kısmen mevķûf hadislere ayırdığı kitabı için *Tehzîbu'l-Âsâr* ismini seçmiştir.⁴¹⁰

Bu açıklamalardan Ebû Ḥanîfe'nin ve ilk öğrencilerinin *Sünnet*, *hadis* ve *eşer* kelimelerini birbiri yerine kullandıkları anlaşılmaktadır. Ancak daha sonra yazılan usûl kitaplarında bu kelimeler, belli nüanslarla birbirinden ayrılan müstakil terimler haline gelmiştir. Bu durumun da, Ebû Ḥanîfe döneminde terminolojinin mevcut şekliyle henüz oturmamış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

III. SÜNNET'İN KAYNAKLAR SİLSİLESİNDEKİ YERİ ve HÜCCET DEĞERİ

Ebû Ḥanîfe'ye göre *Sünnet'in* kaynaklar silsilesindeki yerini tespit etmek için onun kaynak anlayışını özetleyen ve bir çok kanaldan rivayet edilmiş bazı ifadelerine bakmak istiyoruz. Aşağıda aktaracağımız bu ifadeler, onun kaynak tasavvuru ve kaynaklar hiyerarşisi içinde *Sünnet'i* nereye oturttuğu hakkında bir fikir verecek niteliktedir.

Değişik vesilelerle Ebû Ḥanîfe'den nakledilen bu açıklamalara bakıldığında şöyle bir hiyerarşi ortaya çıkmaktadır: Kitab, *Sünnet*, İhtilafsız Sahâbe Telakkisi, Sahâbe Kāvli, Kıyas, İstihsan ve Örf

Bu başlıkların Ebû Ḥanîfe usûlünde nasıl bir içerik taşıdığı müstakil bir araştırma konusu olabileceği genişliktedir. Biz burada Ebû Ḥanîfe'ye göre usûlün genel şemasına ve bu şema içerisinde *Sünnet'in* konumuna bakmak istiyoruz:

Ebû Ḥanîfe, çağdaşı ve Basra müçtehidlerinden Osman el-Bettî'ye gönderdiği *Risâle*'de şunları kaydeder:

Hayatım üzerine yemin ederim ki, Allah'a uzak olan şeylerde ehli için bir mazeret yoktur. Keza insanların uydurup icad ettikleri şeylerde (فِيمَا أَحَدَّثَ النَّاسَ وَابْتَدَعُوا) kendisiyle hidayet bulunacak bir husus yoktur. Hidayet, Kur'ân'ın getirdiği ve Peygamber

⁴¹⁰ Bkz. Leknevî, Muḥammed' Abdūḥayy (v. 1304/1886), *Zaferu'l-Emânî bi Şerḥi Muḥtaşari's-Seyyidi's-Şerîf el-Curcânî fî Muştalaḥi'l-Ḥadîs*, (Thk. 'Abdulfettâḥ Ebû Ğudde), Beyrut 1416, s. 25-26.

(sav)’in çağırıldığı ve Sahâbenin insanlar tefrikaya düşmeden üzerinde bulunduğu yoldur. Bunun dışındakiler ise uydurmadır. (*muhtede’ ve muḥhdes*)⁴¹¹

el-Âlim ve'l-Muteâllim adlı eserinde bir soruya verdiği cevapta şöyle demektedir:

Allah Rasûlü’nün (s.a.v) söylediği her şey –biz işitelim veya işitmeyelim- baş ve göz üstündedir. Buna iman ettik ve onun, Allah Rasûlü’nün söylediği şekilde olduğuna şahadet ederiz.⁴¹²

Bu açıklamalarda Ebû Hânîfe, Kitap ve *Sünnet*’i başka bir deyişle Kur’an’ı, Allah Rasûlü’nün davetini ve Sahâbenin genel telakkisini temel kaynak olarak takdim etmektedir.

Aynı muhteva tabakât ve ricâl kitaplarında Ebû Hânîfe’den aktarılan müsned ifadelerde de tekrar edilmektedir.⁴¹³

⁴¹¹ Ebû Hânîfe, *Risâle ilâ ‘Usmân el-Bettî*, s. 35.

⁴¹² Ebû Hânîfe, *el-Âlim ve'l-Muteâllim*, s. 25.

⁴¹³ Şaymerî, kendi senediyle Ebû Hânîfe’den şunu nakleder: “Bulursam Allah’ın Kitab’ını alırım. Orada bulamazsam Allah Rasûlü’nün *Sünnet*’ini ve nesilden nesile şika râvîlerin ellerinde yaygınlık kazanarak ondan gelen sahih *âgârı* alırım. Allah’ın Kitab’ında ve Rasûlüllah’ın *Sünnet*’inde bulamazsam ashâbından dilediğimin görüşünü alır, dilediğimi bırakırım. Sonra onların görüşünü bırakıp başkasının görüşüne gitmem. İş; İbrâhîm, Şa’bî, Hasan, İbn Sîrîn, Sa’îd b. el-Müseyyib’e – ve ictihadda bulunan diğer bazı kimselerin adını da saydı- geldi mi onlar nasıl ictihad ettilerse ben de öyle öyle ictihad ederim.” (Şaymerî, *Aḥbârü Ebî Hânîfe*, s. 10) Aynı sözü ufak değişikliklerle İbn ‘Abdîberrî (*el-İntikâ*, 264-265), Hâtîb el-Bağdâdî (*Târîhu Bağdâd*, XIII/368) ve Mekki (*Menâkıb*, 79-80) kendi senedleriyle vermektedir. “*Hadis*, şika kimseler kanalıyla Peygamber’den gelirse onu alırız. Aşhâbından gelirse onların sözünün dışına çıkmayız. Tabiûndan gelirse onlarla tartışırız.” Şaymerî, *Aḥbârü Ebî Hânîfe*, s. 11; Ayrıca bkz. İbn ‘Abdîberrî, *el-İntikâ*, 266-267; Mekki, *Menâkıb*, 71, 73-74; Zehabî, Muhammed b. Ahmed b. ‘Usmân (v. 748/1347), *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hânîfe ve Şâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan*, (Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, Mısır, (t.y.), s. 20; Suyûtî, Celâluddîn (v. 911/1505), *Tebyîdu's-Şâhîfe fî Menâkıbi'l-İmâm Ebî Hânîfe en-Nu'mân*, (Tlk. Muhammed ‘Âşık İlâhî el-Bernî), Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrut (t.y.), s. 127; İbn ‘Abdîhâdî, *Menâkıb*, s. 68; Şa’rânî, ‘Abdulvahhâb b. Ahmed el-Enşârî (v. 973/1565), *el-Mizânü'l-Kubrâ [Kitâbu'l-Mizân el-Kebîr]*, Dâru'l-Fikr, Beyrut (t.y.), 65; Şâlihî, *Ukûdu'l-Cumân*, s. 173.

Şâlihî’nin kaydettiği bir rivayette Hasan b. Ziyâd, Ebû Hânîfe’nin şöyle dediğini nakletmektedir: “Hiç kimse, Allah’ın Kitab’ı, Rasulullah (s.a.v)’ın *Sünnet*’i ve Sahâbenin ittifakına karşı re’yi ile hüküm veremez. Sahâbenin ihtilaf ettiği konulara gelince, onların Allah (c.c)’ın Kitab’ına ve *Sünnet*’e en yakın olanını seçip ictihad ederiz. Bunun ötesindeki konularda ihtilafa vakıf olup kıyas yapabilen fakihlerin re’y ile ictihad edebilecekleri bir alandır. Sahâbe de bu hal üzere idi.” Şâlihî, *Ukûdu'l-Cumân*, 175.

Debûsî *Ta’vîmu'l-Edille*’de Ebû Sa’îd el-Berdâî’nin, “Sahâbeyi taklid etmek vaciptir. Sahâbe sözünden ötürü kıyas terk edilir. Biz hocalarımızı bu görüş üzere bulduk.” mealindeki sözlerini aktardıktan sonra şu açıklamada bulunur: “Bu konuda bizim mutekaddim aşhâbımızdan aktarılan sabit bir görüş yoktur. Ebû Hânîfe’den şöyle dediği rivayet edilmiştir. Sahâbe icma ederse onlara tabi oluruz. Tâbiûna gelince onlarla tartışırız.” Debûsî, *Ta’vîm u'l-Edille*, s. 256.

Bu alıntılar, Ebû Hânîfe’nin kaynak olarak sırayla Kur’an’a, *Sünnete*, Sahâbenin ittifak ettiği konulara başvurduğunu Sahâbe arasında ihtilafli meselelerde ise –belli kriterlere göre- tercihte bulunduğu hususunu teyid etmektedir. Bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hânîfe*, 208.

Mekkî'nin kendi senediyle naklettiğine göre Ebû Hânîfe, öğrencisi Nuḥ b. Ebî Meryem'e gönderdiği vasiyetinde şunu ifade etmektedir: "Bilmiş ol ki, kazâ babları ancak ilmin aslı olan (*uṣûlu'l-ilm*) Kitab, *Sünnet* ve Sahâbe sözlerine vakıf; re'y, basiret ve nüfuz sahibi mahir alimlerin idrak edebileceği şeylerdir. Bunlardan bir şey sana müşkil gelirse Kitab, *Sünnet* ve İcmaa git. Şayet orada bunu açıkça bulursan onunla amel et. Açıkça bulmazsan onu benzerlerine ircâ' et ve asılların (*uṣûl*) şahitliğine başvur. Sonra asıllara en yakın ve çok benzeyenle amel et." Mekkî, *Menâkıb*, 369.

Şa'rânî'nin *el-Mizân*'da aktardığına göre Ebû Ca'fer eş-Şîzâmârî muttasıl bir senedle Ebû Hânîfe'den şunu aktarır: "Önce Kitab'ı, sonra *Sünnet*'i sonra Sahâbenin hükümlerini (esas) alırız. Sahâbenin ittifak ettiği şeylerle amel ederiz. İhtilaf ettiklerinde ise iki mesele arasındaki ortak illet nedeniyle -mana açıklık kazanıncaya kadar- bir hükmü diğerine kıyas ederiz." Şa'rânî, *el-Mizân*, I/65 Şîzâmârî'nin naklettiğine göre bazıları Ebû Hânîfe'nin kıyası *hadise* takdim ettiğine dair söylentileri yayınca dönemin halifesi Ebû Ca'fer el-Manşûr, Ebû Hânîfe'ye yadırgayıcı bir mektup gönderir. Ebû Hânîfe gönderdiği cevabî mektupta şöyle der: "Ey müminlerin emiri durum, sana ulaştığı gibi değildir. Ben, öncelikle Allah'ın Kitabı'yla amel ederim. Sonra Allah Rasûlü'nün *Sünnet*'iyle sonra Ebûbekir, Ömer, Osman ve Ali'nin verdiği hükümlerle (*akâide*) amel ederim. Sonra diğer Sahabîlerin verdiği hükümlerle amel ederim. Daha sonra bunların kendi aralarında ihtilaf etmesi durumunda kıyasa başvururum. Allah ile hiç kimse arasında bir akrabalık (*karâbet*) yoktur." Şa'rânî, *el-Mizân*, I/66; Benzer içerikte bir diyalog da Süfyân Şevrî, Muḳâtil b. Ḥayyân, Ḥammâd b. Seleme ve Ca'fer eş-Şâdiḳ ve diğer bazı alimlerle Ebû Hânîfe arasında geçmiştir. Bu alimler, Ebû Hânîfe'ye kıyasta aşırı gittiğini söyleyerek tenkit ve çekincelerini iletirler. Yarım gün süren bir müzakere ve münâzara sonucu İmam Ebû Hânîfe hakkındaki yaygaranın haksız olduğuna kanaat getirip onun için takdîrî ifadeler kullanarak yanından ayrılırlar. Şa'rânî, *el-Mizân*, I/65.

Mekkî ve Kerderî, kendi senedleriyle Züheyr b. Muaviye'den şöyle dediğini naklederler: "Ebû Hânîfe'nin yanında bulunuyordum. Ebyaḍ b. el-Ağarr ile karşılıklı olarak kıyası kullanıyorlardı. Medîneli olduğunu sandığım biri bağırıp 'İlk kıyas eden İblis'tir' dedi. İmam cevaben şöyle dedi: Be adam! Bu sözü yersiz sarfettin. Lanetli İblis, Allah'ın Kitab'ını reddetmek için kıyasa başvurmuştu. Cenab-ı Hakk şöyle buyuruyor: 'Hani biz, meleklerle Ademe secde edin diye emretmiştik de İblis hariç bütün melekler secde etmişti. Balçıktan yarattığın birine mi secde edeyim, demişti İblis.' İblis, Cenab-ı Hakk'ın emrini reddetmişti, biz ise bir meseleyi Kitab ve *Sünnet*'ten ve ümmetin ittifak ettiği asıllardan bir asla ircâ' etmek için kıyasa başvururuz. [Naṣṣa] ittiba çerçevesinde içtihad ederiz. Bu nerede, senin söylediğin durum nerede! Bunun üzerine adam çılgık atıp: Sözümünden döndüm. Kalbimi nurlandırdığın gibi Allah da senin kalbini nurlandırsın." Mekkî, *Menâkıb*, s. 74; Kerderî, *Menâkıb*, s. 162. Şâlihî, aynı rivayeti ufak bazı değişikliklerle nakleder. Onun varyantında "...Biz yaptığımız kıyasta Allah'ın emrine tabi olmak istiyoruz. Zira biz [kıyas ettiğimiz] meseleyi Allah'ın emrine veya Peygamber'in ortaya koyduğu *Sünnete* veya Sahâbe ve Tâbiûndan olan imamların sözlerine ircâ' ediyoruz. Meseleyi Allah'ın Kitab'ına veya Allah Rasûlü'nün *Sünnet*'ine veya Sahâbe ve Tâbiûndan imamların sözlerine ircâ' etmek için içtihad ediyoruz. Dolayısıyla bir meseleyi Allah'ın Kitab'ına, Allah Rasûlü (sav)'in *Sünnet*'ine ve İcmaya ircâ' ederken yine onlara uyuyoruz. Allah Teala şöyle buyuruyor: Ey İman edenler Allah'a itaat edin, Allah'ın Rasûlüne itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de... binaenaleyh biz ittibai esas alıp onun etrafında dolaşıyoruz..." Şâlihî, *Ukûdu'l-Cumân*, s. 176-177. Şâlihî bu varyantı Şaymerî'ye izafe etmektedir. Ancak Şaymerîde böyle bir varyantı tespit edemedik.

Kerderî, kendi senediyle Tevbe b. Sa'd yoluyla İmam Ebû Hânîfe'nin şöyle dediğini nakleder: "İşin tamamını kıyasa hamlettim, olmadı (فلم ينفذ). İstihsana hamlettim yine olmadı. İnsanlar arasında cârî olan hususlara hamlettim oldu (نفذ)." Kerderî, *Menâkıb*, 163. Kerderî, akabinde şu açıklamayı verir: "Allah en iyisini bilir ya herhalde İmam bununla örfün nass ve kıyasa ortak olduğunu belirtmek istemektedir." A.g.e., s. 163.

Kerderî'nin kendi senediyle aktardığı bir rivayette Sehl b. Muzâhim şöyle diyor: "Ebû Hânîfe'nin sözü, fıkha dayanmak, çirkin olandan kaçınmak ve mümkün oldukça insanların mu'âmelâtına bakmaktan ibaretti. Şayet bunların hepsi mümkün olmayacaksa insanlar arasında cari olan mu'âmelâta rucu' ederdi. O, maruf ve üzerinde ittifak edilen hadislerle amel ederdi. Sonra uygun olması halinde (إن ساء) kıyasa başvururdu. Daha sonra istihsana müracaat ederdi. Hangisi daha uygunsa (أوئق) ona bakardı. Onun hareket tarzı böyle idi." Kerderî, *Menâkıb*, 163; Mekkî de kendi senediyle aynı muhtevayı ufak bazı değişikliklerle Sehl'den aktarır. Bkz. Mekkî, *Menâkıb*, s. 75.

Ebû H̡anîfe'den nakledilen meselelerin genelinde konuyla ilgili delillere temas edilmeden sadece istinbat edilen sonuca yer verilir. Meseleler genelde *iftâ* tarzında irad edilir. Bu da muhtemelen konuyla ilgili delillerin bilinmesinden kaynaklanmaktadır. Zira genelde delillerin bilindiği konularda böyle bir tutum sergilendiği gözlenmektedir. Bazen de bir kitapta delilsiz olarak zikredilen bir mesele diğer kitaplarda özellikle *âşâr* ve *ihtilaf* kitaplarında delil eşliğinde zikredilmektedir. Mesela *el-Aşl*'da abdest uzuvlarını üç kez yıkamaktan söz edilirken bunun kaynağı ile ilgili herhangi bir açıklama yapılmaz.⁴¹⁴ Ancak *el-Âşâr*'da bu konuda esas alınan rivayetlere yer verilmektedir.⁴¹⁵

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in eserlerinde zikredilen gerekçelerin bir kısmı bizzat Ebû H̡anîfe'den aktarılmıştır. Bir kısmının da Ebû H̡anîfe'ye ait olup olmadığına dair bir açıklama bulunmamaktadır.

Biz öncelikle doğrudan Ebû H̡anîfe'den aktarılan gerekçelerden bazı örneklerle değinmek istiyoruz. Bu örneklerin bir kısmında Ebû H̡anîfe, açıkça *Hadis* ve *Sünnet*'e dayandığını belirtmektedir:

Örnek 1: Ebû Yûsuf, bâyi' veya müşterinin bir ay muhayyerlik şartıyla yaptığı alışveriş hakkında Ebû H̡anîfe'nin şöyle dediğini nakletmektedir:

Böyle bir alışveriş fasittir. Muhayyerlik üç günden fazla olmaz. Allah Rasülü (s.a.v)'nün şöyle dediği bize ulaşmıştır: Her kim memeleri sunî olarak şişirilmiş bir

Şaymerî, Hasan b. Şâlih'in şöyle dediğini nakleder: "Ebû H̡anîfe büyük bir itina ile *hadisin* nasih ve mensuhunu araştırır, *hadisin* Peygamber (sav)'den ve Aşhâbından sabit olması durumunda onunla amel ederdi. Kufe ehlinin hadisine ve fikhına vakıftı. İnsanların kendi beldesinde [Kufe'de] üzerinde bulunduğu duruma sıkıca bağlı idi. Kendi beldesine ulaşan Peygamber (sav)'in fiillerinden en sonuncusunu [son uygulamayı] esas alırdı." Şaymerî, *Ah̡bâru Ebî H̡anîfe*, 11; Mekkî, a.g.e, s. 80; Şâlihî, *Ukûdu'l-Cumân*, s. 175-176.

Bu alıntılar, Ebû H̡anîfe'nin –Kitap, *Sünnet* ve Sahâbe İttifakının söz konusu olmadığı durumlarda- kıyasa başvurduğunu, kıyasın uygun düşmediği durumlarda istihsana müracaat ettiğini, istihsanın da uygun düşmemesi halinde insanlar arasında cari olan mu'âmelâta başka bir ifadeyle örfe dayandığını göstermektedir. Son olarak verdiğimiz alıntıda Ebû H̡anîfe'nin kendi şehrinde fukahânın ittifak ettiği konulara özel bir önem atfettiği ve bunu esas aldığını anlıyoruz. Binaenaleyh bu yerel ittifakı da içinde barındıran genel ittifakı başka bir değişikle fukahânın icmâını da esas aldığını söylemek evleviyetle mümkündür. Bkz. Ebû Zehra, *Ebû H̡anîfe*, s. 208. Dolayısıyla Ebû H̡anîfe'ye göre ana kaynakları şu şekilde sıralamak mümkündür: Kitap, *Sünnet*, [Sahâbe İcmâ], Sahâbe Kavlî, [Fukahâ] İcmâ, Kıyas, İstihsan ve Örf. Bkz. Ebû Zehra, *Ebû H̡anîfe*, 208; Âlu Ca'fer, Musâ'id Muslim 'Abdullâh, *Eşerü't-Tatavvuri'l-Fikrî fi't-Tefsîr fi'l-Aşri'l-Abbâsî*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1495/1984, s. 173.

⁴¹⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, I/28. Başka örnekler için bkz. Şeybânî, *el-Aşl*, I/132, 379.

⁴¹⁵ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 157.

koyun satın alırsa üç güne kadar iki görüşten dilediğini seçebilir. [Dilerse onu olduğu gibi kabul eder,] dilerse bir sâ' hurma veya bir sâ' arpayla birlikte geri verir.⁴¹⁶

Ebû Yûsuf bu ifadeleri naklettikten sonra şu açıklamada bulunur:

Böylece Ebû *Ḥanîfe* muhayyerliğin tamamını Allah Rasûlü'nün sözüne göre belirledi. İbn Ebî Leylâ ise şöyle derdi: Muhayyerlik ister bir ay olsun ister bir sene her hâlükârda geçerlidir...⁴¹⁷

Örnek 2: Ebû Yûsuf anlatıyor:

Bir adam hakkında davacı olup şahit getiren kimse Ebû *Ḥanîfe*'ye göre ayrıca yemin etmekle mükellef değildir. Ebû *Ḥanîfe* dayandığı delillerden bazılarını şöyle açıklamıştır: "Allah Rasûlü (s.a.v)'nün şöyle dediği bize ulaşmıştır: 'Yemin davalıya, şahit (ispat) ise davacıya aittir.' *Binaenaleyh* davacıya, Allah Rasûlü (s.a.v)'in yüklediği bir şeyi yükleyemeyiz. Yemin, Allah Rasûlü (s.a.v)'nün belirttiği yerden başka bir yere aktarılamaz.⁴¹⁸

Ebû Yûsuf, Ebû *Ḥanîfe*'den tırnak içinde bu ifadeleri aktardıktan sonra şu ilavede bulunur:

Biz de bu görüşü benimsiyoruz. İbn Ebî Leylâ ise davacının şahitlere ilaveten yemin etmekle yükümlü olduğunu söylerdi.⁴¹⁹

Örnek 3: Bir kimse içinde meyveli hurma ağaçları bulunan bir arazi satın alırsa, satışta ağaçlar ve hurmalar zikredilmezse Ebû *Ḥanîfe*'ye göre müşteri şart koşmadıkça hurma ağaçları araziye tabi olarak alıcıya, meyveler de satıcıya aittir. Ebû Yûsuf'un naklettiğine göre, Ebû *Ḥanîfe* bu konuyu şu cümlelerle gerekçelendirmiştir:

Allah Rasûlü (s.a.v)'nün şöyle dediği bize ulaşmıştır: Bir kimse aşılı bir hurmalık satın alırsa müşteri istisna etmedikçe meyvesi satıcıya aittir.⁴²⁰

Ebû Yûsuf, kendisinin de bu görüşü benimsediğini ancak İbn Ebî Leylâ'ya göre meyvenin de müşteriye ait olduğunu kaydeder.⁴²¹

Bizzat Ebû *Ḥanîfe*'den yapılan bu alıntılarda da görüldüğü gibi Ebû *Ḥanîfe*, meselelerin tespitinde Peygamber'den aktardığı hadislerle dayanmakta ve bunları bağlayıcı bir hüccet olarak görmektedir.

⁴¹⁶ Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Enşârî (v. 182/798), *İhtilâfu Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, (Tlk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî), Maṭba'atu'l-Vefâ, Mısır 1357, s. 16.

⁴¹⁷ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 16-17.

⁴¹⁸ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 78-79.

⁴¹⁹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 79.

⁴²⁰ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 21.

⁴²¹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 21.

Ebû Hânîfe'nin *Sünnet*'i esas aldığını gösteren başka açıklamaları da bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını kısaca belirtip geçmek istiyoruz:

Ebû Hânîfe, vitir haricinde hiçbir namazda kunut okunmayacağını açıklarken Hz. Peygamber ve ilk halifelerin ve Sahâbeden ileri gelenlerin uygulamasını zikretmektedir.⁴²²

Kusûf namazının keyfiyetini açıklarken Peygamber'in (s.a.v) açıktan okumadığını ve dolayısıyla bu namazda kırâatin gizlice olması gerektiğini belirtmektedir.⁴²³

İstisâka konusunda hususî bir namazın olmadığını açıklarken Peygamber (s.a.v)'in sadece dua ettiğini kaydetmektedir.⁴²⁴

Cenazesi yıkanmayan şehitler üzerine namaz kılınması gerektiğini söylerken Hz. Peygamber (s.a.v)'in Uhud şehitlerinin namazını kıldığına değinmektedir.⁴²⁵

Kendi başına otlayan (*sâime*) kırk küçük baş hayvandan daha aşağısına zekat düşmediğini açıklarken Peygamber'den gelen hadisi aktarmaktadır.⁴²⁶

Bu ve benzeri örneklerde Ebû Hânîfe, doğrudan *Sünnet/Hadise* dayandığını belirtmektedir.

İlk dönem öğrencilerinin ve daha sonra yazılan sistematik usûl eserlerinin açıklamaları da bu doğrultudadır.

İmam Muhammed'in, *el-Hucce*'de Ebû Hânîfe'nin görüşlerini gerekçelendirme bağlamında yaptığı açıklamalar, konumuz açısından önemli sayılabilecek bilgiler içermektedir. Ebû Hânîfe'nin görüşünün gerekçesi olarak zikredilen bu açıklamalar genelde Ebû Hânîfe'ye nisbet edilerek aktarılmış değildir. Ancak Ebû Hânîfe'nin birinci dereceden öğrencisi olan İmam Muhammed tarafından onun görüşünün delilleri sadedinde ve yer yer ona nisbet edilerek⁴²⁷ zikredilmiş olması bu gerekçelerin Ebû Hânîfe'ye aidiyeti konusunda bir fikir vermektedir.

Kanaatimizce bunlar ya bizzat Ebû Hânîfe'nin dayandığı gerekçelerdir ya da İmam Muhammed'in onun yöntemi ışığında zikrettiği dolaylı gerekçelerdir. Her iki

⁴²² Şeybânî, *el-Aşl*, I/268-269; Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hânîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 111-114; A.mlf, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 69-70; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 207-208; A.mlf. *el-Hucce*, I/199-202; Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/311, 324, 329, 342, 346.

⁴²³ Şeybânî, *el-Aşl*, I/396.

⁴²⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, I/398.

⁴²⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, I/368.

⁴²⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, II/34.

⁴²⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, I/361.

halde bu açıklamaların Ebû Hanîfe'nin tercihleriyle alakalı olduğunu düşünmek durumundayız. Aksi taktirde İmam Muhammed'in, Ebû Hanîfe'nin dayanmadığı bir şeyi (Sünnet/hadis) onun içtihadının gerekçesi olarak zikrettiğini söylemiş oluruz ki bunun da istidlal tekniği açısından normal olmadığı açıktır.

Şeybânî'nin bu açıklamalarından bazı örnekler vermek istiyoruz:

Örnek 1:

Ebû Hanîfe'ye göre “kusurdan beraat şartı koşulmadan satın alınan bir köle üç gün içerisinde meydana gelen kusur veya daha sonra oluşan delilik, cüzam ve abraş gibi bir kusur nedeniyle iade edilemez.”⁴²⁸ Medînelilere göre ise üç gün içerisinde meydana gelen herhangi bir kusur nedeniyle iade edilebilir. Üç günden sonra ise sadece delilik, cüzam ve abraş hastalığının bir seneye kadar ortaya çıkması durumunda geri verme hakkı vardır. Akitten itibaren bir senenin dolmasıyla satıcı bütün mesuliyetlerden (*uhde*) kurtulur.⁴²⁹

Şeybânî bu bilgiyi aktardıktan sonra Ebû Hanîfe'nin görüşünü Sahâbeden İbn Ömer'in uygulamasıyla gerekçelendirir. Ve Medînelilerin üç gün ve bir sene ayrımını delilsiz bir ayırım olarak niteler:

Bu konuda söylediğiniz gibi Peygamber (sav)'den veya herhangi bir Sahabîden *müfesser bir hadis* rivayet edilmiş değildir. Şayet yanınızda buna dair Peygamber (sav)'den veya herhangi bir Sahabîden bir *hadis* bulunmuş olsaydı onunla ihticac ederdim. Bu sadece aranızda kararlaştırdığınız bir *re*'ydir. O da ancak bir hüccet ve burhanla sizden kabul edilebilir.⁴³⁰

Yukarıdaki açıklamada Ebû Hanîfe'ye ait olan görüş, Sahâbeden İbn Ömer'in uygulamasıyla gerekçelendirilmiştir. Buna mukabil Medînelilere ait görüş

- Peygamber'den (s.a.v) gelen müfesser bir *hadise*
- Sahâbeden mervî bir *hadise*
- Hüccet ve burhana dayalı bir *re*'ye dayanmadığı gerekçesiyle eleştirilmektedir. Bu açıklamalardan Peygamber'den gelen *hadisin*, Sahâbe sözünün ve delile dayanan *re*'yin (kıyas ve diğer usûlî mekanizmaların) kaynak olarak telakki edildiği anlaşılmaktadır. .

Örnek 2:

Ebû Hanîfe'ye göre meyveleri olgunlaşmış bir bahçenin –üçte birini, dörtte birini veya yarısını ya da bunun dışında- belli bir oranını istisna ederek meyvelerini satmak

⁴²⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, II/509.

⁴²⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, II/510.

⁴³⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, II/513-514.

caizdir. Ancak meçhul bir oranı istisna ederek satmak caiz değildir.⁴³¹ Medîne Ehline göre ise kişi sadece üçte biri geçmeyecek kadarını satabilir.⁴³²

Medîne Ehli ile İmam Ebû Hânîfe arasındaki bu ihtilafı aktaran İmam Muhammed, Medînelilerin yaptığı mezkur 1/3 ayırımının delilsiz olduğunu söyler:

Bu konuda üçte-bir ile dörtte-bir arasında bir arasında bir fark yoktur. Bir delil ve burhan olmaksızın insanları kendi görüşünüze zorlayamazsınız. Bu konuda elinizde Allah Rasûlü (sav)’nden veya Sahâbeden birinin üçte bir oranındaki istisnayı tecviz edip daha fazlasını geçersiz (*ibtal*) kıldığını gösteren bir *eşer* varsa bize bildirin. Siz sadece *re’yinize dayanarak* görüş belirtiyorsunuz. Sonra farklı olmayan iki şey arasında fark koyuyorsunuz. Bu kabul edilemez. Delilsiz bir iddia sahibinin lehine hükmedilemez.⁴³³

Bu örnekte de İmam Muhammed, Ebû Hânîfe’nin görüşünü delillendirirken muhataplarını aynı gerekçelerle tenkid etmektedir. Yani Allah Rasûlü’nden veya Sahâbeden bir *eşer*in kaynaklığına ve delilsiz *re*’yin itibara alınamayacağına dikkat çekmektedir.

Örnek 3:

Ebû Hânîfe’ye göre kim gümüşle tezhip edilmiş bir Mushafı veya kılıncı ya da içinde değerli taş bulunan gümüş bir yüzüğü bir miktar dirhem [gümüş para] karşılığında satın alırsa ve verilen dirhemler satın alınan eşyadaki gümüşten daha fazla ise bu alışveriş caizdir... Medîne Ehline göre ise gümüş ile tezhip edilmiş olan şeylerle gümüşün kıymetine bakılır. Şayet eşyanın kıymeti üçte-iki ve gümüşün kıymeti de üçte-bir oranında ise peşin olması şartıyla böyle bir alışveriş caizdir.⁴³⁴

İmam Muhammed, bu bilgiyi aktardıktan sonra kaliteli ve kalitesiz gümüş ayırımının gerekçesiz olduğunu belirtir:

Kaliteli ve kalitesiz gümüş nasıl birbirinden ayrılır. Nasıl üçte biri tecviz edip daha fazlasını iptal edersiniz. Bu konuda Allah Rasûlü (sav)’nden bir *Sünnet* veya Sahâbeden herhangi birinden bir *eşer* var mı? Böyle bir şey varsa bize bildirin. Onlar der ki: Bizdeki durum [Medîne Ehlinin ameli] böyledir...⁴³⁵

Örnek 4:

Ebû Hânîfe’ye göre her kim istisnada bulunmaksızın tahmini olarak bir yiyecek satarsa para alma zamanında sattığı maldan bir miktar satın almak isterse şuna dikkat edilir: Şayet müşteri henüz malı teslim almamışsa, satıcı az veya çok bir şey satın alamaz.

⁴³¹ Şeybânî, *el-Hucce*, II/561.

⁴³² Şeybânî, *el-Hucce*, II/561.

⁴³³ Şeybânî, *el-Hucce*, II/563.

⁴³⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, II/573-574.

⁴³⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, II/575.

Müşterinin malı teslim alması durumunda ise dilediğini satın alabilir. Medîne Ehline göre ise satıcı üçte bire kadar satın alabilir. Daha fazlasını satın alamaz.⁴³⁶

İmam Muhammed, Medînelilerin yaptığı bu ayrımı eleştirir:

Üçte-bir ile daha azı ya da daha fazlası arasında ne fark vardır. Üçte-bir caiz ise daha fazlası da helâldir. Üçte-birden fazlası haram ise üçte bir de haramdır. Onlar [Medîneliler] der ki: Bizde durum böyledir. Onlara şöyle denmelidir: Elinizde Allah Rasûlü'nden (s.a.v) ve Sahâbeden herhangi birinden bir *eşer* var mı? Şayet elinizde böyle bir şey olsaydı bize karşı onunla ihticac ederdingiz. 'Bizde durum böyledir' şeklindeki sözünüze gelince bu bir şey değildir. Bana ulaşan haberlere göre bazı fakihleriniz üçte-bir şeklindeki görüşten hoşlanmıyordu. Ancak buna muhalefet eden eş-Şağîr b. Abdillâh başınıza [vali olarak] geçince mezkur fakihinizin eş-Şağîr b. 'Abdillâh'ın görüşüne rucû ettiğini duydum. Mâlik b. Enes der ki: 'Abdul'azîz b. el-Muttalib'ten önce biz parmaklar arasında kısas uygulamazdık. Onun hükmü üzerine biz de parmaklar arasında kısası öngördük. Binaenaleyh böyle karışık [ve tutarsız] işleri esas alarak ve bu konularda eş-Şağîr b. 'Abdillâh'a ve daha aşağıdaki kimselere uyup *Sünnet* ve Kitap'a muvafık olanı terk etmek uygun değildir.⁴³⁷

Görüldüğü üzere burada Peygamber veya Sahâbeden aktarılmış bir *eşer*in bağlayıcılığına dikkat çekilmekte *Sünnet*'e ve Kitap'a muvafık olmayan uygulamaların bir şey ifade etmeyeceği belirtilmektedir.

Örnek 5:

Ebû Hânîfe'ye göre kişinin ölümü haricinde köleler arasında kısas olmaz. Medîne Ehline göre ise memlûkler arasındaki kısas hürler arasındaki ile aynıdır. Cariyenin canı, kölenin canına mukabildir. Cariyenin yarası kölenin yarası gibidir. Ebû Hânîfe'ye göre bir köle bir başka köleyi kasten öldürürse maktul kölenin velisi sadece kısasa başvurabilir. Bunun dışında sadece katili affedebilir. Başka biri hakk iddia edemez. Şayet affederse katil köle efendisine rucû eder ve maktul kölenin üzerinde hiçbir hakkı olmaz. Medîne Ehline göre ise maktûlün efendisi muhayyerdir; dilerse katili öldürür, dilerse diyet alır. Diyeti tercih etmesi durumunda kölesinin kıymetini alır. Katilin efendisi dilerse maktûlün kıymetini öder, dilerse kölesini teslim eder...⁴³⁸

Şeybânî, Medîne Ehlinin görüşünü Kitap'a, *Sünnet*'e ve emsâline uymamak ve yanlış neticeleri doğurmak gerekçesiyle tenkid eder.⁴³⁹

Bir köle ya da hür hakkında kısas hakkına sahip olan biri kısası diyete çeviremez. Diyet hakkına sahip olan biri de diyeti hür veya köle hakkında kısasa çeviremez. Bu konuda

⁴³⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, II/621.

⁴³⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, II/621-623.

⁴³⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/319-320.

⁴³⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/321.

hür ve köle ayrımını yapanlar Allah (c.c)’ın Kitab’ından ve *Ma’rûf Sünnnet*’ten bir delil getirsinler.⁴⁴⁰

Şeybânî burada Ebû Hâfîfe’nin görüşünü gerekçelendirirken Medîne Ehline ait görüşün Kitap’tan ve *Ma’rûf Sünnnet*’ten bir delile dayanmadığını söylemektedir.

Sonuç olarak Ebû Hâfîfe’ye göre içtihadın kaynaklarını genel olarak şöyle sıralamak mümkündür:

- Kitab
- *Ma’rûf Sünnnet* / Peygamber’den (s.a.v) gelen *hadisler* / *âsâr*
- Sahâbe ittifakı
- Sahâbeden gelen ihtilaflı eserler. Bu durumda görüşlerden biri tercih edilir.
- Hüccet ve burhana dayalı Re’y [kıyas, istihsan ve diğer usûlî mekanizmalar]

Bu örnekler, Ebû Hâfîfe ve öğrencilerine göre *Sünnnet*’in kaynaklar sıralamasında ikinci derecede yer aldığını bağlayıcılık noktasında sözlü ve amelî (*hadis-sünnnet*) gibi bir ayırım bulunmadığını göstermektedir.

Sistematik usûl eserlerinde *Sünnnet* için üçlü bir içerikten söz edilir: *Söz*, *fiil* ve *ta’krîr*. Yukarıda aktardığımız örnekler, söz ve fiiller hakkında yeterli bir kanaat verecek niteliktedir. Bu ve benzeri örneklere dayanarak Ebû Hâfîfe’nin Peygamber ve Sahâbeye ait söz-fiil ayırımı yapmadığını ve her ikisini bağlayıcı olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Ancak *ta’krîr* konusunda Ebû Hâfîfe’ye ait çok açık bir ifadeye rastlayamadık. Fakat onun Peygamber *ta’krîr*lerini hüccet olarak aldığına dair bazı ipuçları bulunmaktadır.

Ceşşâş gibi bazı usûlcülerin yaptığı gibi Ebû Hâfîfe’nin de *ta’krîri* “fiil” kapsamında görmüş olması mümkündür. Binaenaleyh, Peygamber’den gelen fiillerin bağlayıcılığı konusunda zikrettiğimiz örnekler aynı zamanda nebevî *ta’krîrin* bağlayıcılığı için de geçerlidir, denilebilir.

İmam Muhammed’in aktardığına göre:

Muhammed b. Ebîbekr es-Sâkafî, Arefe’ye çıktıkları bir sabah Enes b. Mâlik’e sorar: ‘Siz Allah Rasûlü’yle birlikte bu günde ne yapardınız?’ Enes şöyle cevap verir: ‘Bazıları telbiye getirirdi. Buna kimse itiraz etmezdi. Bazıları da tekbir getirirdi. Buna da kimse itirazda bulunmazdı.’⁴⁴¹ Mâlik, İbn Şihâb’dan İbn Ömer’in şöyle dediğini

⁴⁴⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/322.

⁴⁴¹ Şeybânî, *el-Muvatta*, s. 135.

rivayet eder: ‘İnsanları, her ikisini (telbiye ve tekbir) yaparken gördüm. Ancak biz tekbir getiririz.’⁴⁴²

İmam Muhammed, bunları aktardıktan sonra şu açıklamada bulunur:

*Biz de bununla amel ederiz. O gün (Arefe günü) telbiye vacip olmakla beraber tekbir getirmeye de hiçbir halde itiraz edilemez. Telbiyenin sadece kendisine ait yerde getirilmesi gerekir.*⁴⁴³

İmam Muhammed’in, değerlendirme yaparken çoğul kipini kullanması ve tekbire hiçbir halde itiraz edilemeyeceğini belirtmesi, bunun sırf kendisine ait bir görüş olmayıp müşterek bir kanaat olduğunu ima etmektedir. Bilindiği gibi İmam Muhammed, genelde Ebû Hânîfe’ye aykırı düştüğü yerlerde aradaki görüş ayrılığını belirtir. Burada böyle bir detaya girmemesi konuyla ilgili herhangi bir ihtilaftan söz konusu olmadığını göstermektedir. Nitekim Tahâvî de telbiyenin zamanı ve mekanı konusunda Ebû Hânîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed arasında bir ihtilaftan söz etmemiş ve her üç imamın aynı görüşte olduğunu nakletmiştir.⁴⁴⁴

Taḳrîr in bağlayıcılığı konusunda tesbit ettiğimiz diğer bir örnek şöyledir:

İmam Muhammed’in aktardığına göre Ebû Hânîfe Muhammed b. Munkedir→Osman b. Muhammed aracılığıyla Talha b. ‘Ubeydillâh’ın (r.a) şöyle dediğini nakleder:

Peygamber (s.a.v)’in uyuduğu bir sırada biz, ihramlının yediği avın eti konusunu müzakere ediyorduk. Seslerimiz yükseldi. Peygamber (s.a.v), uyanıp ‘Neyi tartışıyorsunuz?’ diye sordu. Biz: ‘İhramlının yediği avın etini tartışıyoruz’ dedik. O da yememizi emretti.⁴⁴⁵

İmam Muhammed, kendilerinin de bu rivayetle amel ettiklerini ve bunun aynı zamanda Ebû Hânîfe’nin görüşü olduğunu naklettikten sonra şu ilavede bulunur:

Bu hadiste onların fıkha dair tartışıp Peygamber’i uyandıracak derecede seslerini yükselttiklerini ve Peygamber’in de onları kınamadığını görüyorum.⁴⁴⁶

İmam Muhammed’in burada Peygamber’e ait *taḳrîr* ve onaydan söz ettiği açıktır. Şayet nebevî onayın kaynak değeri olmasaydı böyle bir ifadede bulunması anlamsız olurdu.

⁴⁴² Şeybânî, *el-Muvaḫḫa*, s. 135.

⁴⁴³ Şeybânî, *el-Muvaḫḫa*, s. 135.

⁴⁴⁴ Bkz. Tahâvî, *Şerḥu Me’âni l-Âsâr*, II/187.

⁴⁴⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbu l-Âsâr*, s.107; Şeybânî, *Kitâbu l-Âsâr*, 241; A.mlf. *el-Hucce*, II/158-160.

⁴⁴⁶ Şeybânî, *Kitâbu l-Âsâr*, s. 241.

Sonuç itibariyle Ebû Hânîfe'nin en genel manada *Hadis* ve *Sünnet*'i hüccet olarak telakki ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak o, her yerde dayandığı delili ve esas aldığı *hadisi* zikretmez. Ancak bu durum, Ebû Hânîfe'nin ilgili *hadislerden* habersizliği ve onları itibara almadığı gibi yanlış anlamalara neden olmamalıdır. Ebû Hânîfe'nin içtihadlarını incelerken bu noktanın özellikle göz önünde bulundurulması gerekir. Ebû Hânîfe'nin dayandığı deliller ve esas aldığı *hadisler*, sadece öğrencilerinin kitaplarında yer alanlardan ibaret değildir. Öğrencilerinin aktardığı *fıkhî* ve *kelamî* kitaplarda zikredilen *hadislerin* önemli bir kısmı istitrâd eseri olarak zikredilmiştir. Bu eserlerde konuyla ilgili delilleri ve *hadisleri* aktarma şeklinde bir hedef güdülmemiştir. Dolayısıyla bu kitaplarda yer alan *hadis* oranına dayanarak Ebû Hânîfe'nin hadisçiliği hakkında bir fikir ileri sürmek doğru değildir.

İhticac edilen *hadisin* itikad veya amele ilişkin olması, mütevâtir olup olmaması durumu değiştirmez. Ebû Hânîfe'nin itikadî konularda da tevatür seviyesine çıkmayan *hadislerle* amel ettiğine dair bir çok örnek bulunmaktadır. Mesela kebâiri işleyenlerin mümin olduğu⁴⁴⁷ cehenneme giren bazı müminlerin Peygamber'in şefaatiyle kurtulacağı⁴⁴⁸ kaderin varlığı⁴⁴⁹ gibi konularda *âhâd* grubuna giren *hadislerle* istidlalde bulunmaktadır. İtikadi konulara tahsis edilen beş risâle ve bunların dolaylı bir şerhi mesabesinde olan Mâturîdî ve Tahâvî'nin itikada ilişkin eserleri de temelde haber-i vâhide dayanan örneklerle doludur.

IV. SÜNNET'İN TEDVİNİ ve YAZIYA AKTARILMASI

Sünnet'in tedvini ve yazıya aktarılması, aslında hadis tarihiyle ilgili olup usûlî ikinci dereceden ilgilendiren bir konudur. İlk dönem Hanefî kaynaklarını incelerken bu konuyla ilgili karşılaştığımız bazı bilgileri aktarmanın -istitrâd türünden de olsa- yararlı olacağı kanaatine vardık.

İmam Muhammed'in Ebû Hânîfe'den onun da Hammâd'dan naklettiğine göre İbrâhîm en-Neħa'î önceleri [hadis] *yazmayı* hoş görmezdi, sonra bunu iyi görmeye başladı. (كان يكره ثم حسنها).⁴⁵⁰ Hammâd der ki: "Daha sonraları İbrâhîmi yazarken

⁴⁴⁷ Seybânî, *Kitâbu'l-Âğâr*, s. 244.

⁴⁴⁸ Seybânî, *Kitâbu'l-Âğâr*, s. 244.

⁴⁴⁹ Seybânî, *Kitâbu'l-Âğâr*, s. 244.

⁴⁵⁰ Seybânî, *Kitâbu'l-Âğâr*, s. 380.

gördüm.”⁴⁵¹ İmam Muhammed de bu görüşle amel ettiklerini ve bunun aynı zamanda Ebû Hânîfe’nin görüşü olduğunu belirtir.⁴⁵²

İmam Muhammed *el-Aṣl*’da Ebû Hânîfe→Hammâd aracılığıyla aktardığı bir rivayette İbrâhîm’in Kurban bayramında bir şey yemeden namaza çıkmayı, Ramazan bayramında ise bir şeyler yedikten sonra çıkmayı müsteḥab gördüğünü anlattıktan sonra Basralı bir şeyhin de [Sevâb b. ‘Utbe] bunun bir benzerini Abdullah b. Bureyde vasıtasıyla Peygamber’den rivayet edip *yazdığını* zikreder.⁴⁵³

Ṭaḥâvî de *Şerḥu Me’âni’l-Âṣâr*’da “ilmin *yazımı* ve bunun uygun olup olmayacağı” (باب كتابة العلم وهل تصلح أم لا) başlığı altında bu konuyu ele almaktadır.⁴⁵⁴ Burada *ilim* kelimesiyle kastedilen şey, hadistir. Bilindiği gibi ilk dönem kaynaklarında hadis yerine *ilm* kelimesinin kullanımı yaygındır.

Ṭaḥâvî, konuya Ebû Sa’îd el-Hudrî’nin hadisiyle başlar. Bu hadiste Ebû Sa’îd el-Hudrî, Hz. Peygamber’den ilmin *yazımı* için müsaade istediğini fakat Peygamber’in buna müsaade etmediğini belirtmektedir.⁴⁵⁵

Ṭaḥâvî’nin aktardığına göre bazı alimler bu hadisten hareketle *yazma* işine karşı çıkmış, bazıları da karşıt nitelikteki diğer hadislerle dayanarak *yazma* işinde bir sakınca olmadığını söylemişlerdir. Ṭaḥâvî, hadis *yazımına* müsaade edildiğini gösteren toplam on üç tane hadis nakletmektedir. Ebû Hânîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in dahil olduğu bir grup alim bu rivayetlerden hareketle *yazmanın* uygun olduğu görüşünü savunmuşlardır.⁴⁵⁶

Bu manadaki hadislerden bir-iki tane örnek aktarmak istiyoruz. Ṭaḥâvî, kendi senediyle Ṭârîḳ’tan rivayet ediyor:

Hiz. Ali (r.a) bize hitapta bulunup şöyle dedi: ‘Allah’ın Kitab’ı ve şu *saḥîfe* hariç, yanımızda size okuyacağımız bir şey bulunmamaktadır.’⁴⁵⁷

Bazı rivayetlerde bu sahifenin Medîne’nin haram bölgesi oluşuna dair hadisler içerdiği belirtilmektedir.⁴⁵⁸

⁴⁵¹ Seybânî, *Kitâbu’l-Âṣâr*, s. 380.

⁴⁵² Seybânî, *Kitâbu’l-Âṣâr*, s. 380.

⁴⁵³ Seybânî, *el-Aṣl*, II/268.

⁴⁵⁴ Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âṣâr*, IV/138.

⁴⁵⁵ Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âṣâr*, IV/138.

⁴⁵⁶ Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âṣâr*, IV/138-139.

⁴⁵⁷ Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âṣâr*, IV/138.

⁴⁵⁸ Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âṣâr*, IV/139.

Muğîre b. Hâkem ve Mucahid, Ebû Hureyre'nin şöyle dediğini nakletmektedirler: Abdullah b. 'Amr hariç hiç kimse benden daha fazla Allah Rasûlü'nün (s.a.v) hadislerini ezberlemiş değildir. Zira ben sadece kalbimle ezberlerdim. O ise hem kalbiyle ezberler, hem de Allah Rasûlü'nden (s.a.v) aldığı izne binaen eliyle yazardı.⁴⁵⁹

'Amr b. Şu'ayb dedesinin şöyle dediğini nakletmektedir: Ben: 'Ey Allah'ın Rasûlü, senden bazı şeyler dinliyoruz. Bunları unuturum diye endişe ediyorum. Bunları yazmama müsaade eder misiniz?' diye sordum. O da 'evet' dedi.⁴⁶⁰

Ṭahâvî bir kısmını verdiğimiz bu rivayetlerden sonra bunların fıkıh mantığı (naẓar) bakımından daha uygun (evlâ) olduğunu belirtip şu ayete atıfta bulunur⁴⁶¹:

Az olsun, çok olsun onu (borcu) vadesiyle beraber yazmaktan üşenmeyin. Bu, Allah yanında adalete daha uygun, şahitlik için daha sağlam, şüpheye düşmemenize daha yakındır...⁴⁶²

Sonra şu açıklamayı yapar:

Madem Cenab-ı Hakk, şüpheye düşme ihtimaline karşılık borcun yazımını emretmiştir, öyleyse ezberde tutulması borçtan daha zor olan ilmin, şüpheye maruz kalmamak için yazılması daha uygundur.⁴⁶³

Görüldüğü gibi gerek Ebû Hânîfe dönemindeki ilk kaynaklar gerekse Ṭahâvî gibi iki-üç kuşak sonra eser veren Hanefî alimlerinin açıklamaları aynı noktada birleşmektedir. Hepsî Ebû Hânîfe'ye göre hadis yazımının değişik düzeylerde de olsa ilk dönemlerden itibaren var olduğunu ve bunda bir beis bulunmadığını ifade etmektedir.

Alimler, hadis yazımını yasaklayan Ebû Sa'îd el-Hudrî hadisiyle ilgili değişik izahlarda bulunmuşlardır. Bazılarına göre bu hadis, sened bakımından illetli olmanın yanı sıra çok sayıdaki sahih hadise muhalif olduğundan makbul hadis şartlarını haiz değildir. Bazılarına göre de bu, ilk dönemlerde özel şartlara binaen irad edilmiş geçici bir yasakla ilgilidir. Diğer bazılarına göre ise bu mealdeki hadisler, Kur'an'la hadisi karıştırmamasından endişe edilen belli kimselerle ilgilidir. Sonuç itibariyle Ebû Hânîfe ve öğrencileri tarafından benimsenen ve Peygamber (s.a.v)'in hadis yazımına müsaade ettiğini savunan görüş daha güçlü gözükmektedir.

⁴⁵⁹ Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, IV/138.

⁴⁶⁰ Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, IV/139.

⁴⁶¹ Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, IV/139.

⁴⁶² Bakara, 282.

⁴⁶³ Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, IV/139.

V. SÜNNET'İN TASNİFİ

Gerek usûl-i fıkıh eserlerinde gerekse usûl-i hadise dair yazılan eserlerde haberler değişik açılardan tasnife tabi tutulmuşlardır. Rivayet yolu bakımından yapılan tasnife göre haberler; *mütevâtir*, *meşhur* ve *âhâd* şeklinde tasnif edilirken⁴⁶⁴ kabul ve redd bakımından yapılan tasnife göre ise *sahih*, *hasen* ve *zayıf* türlerine ayrılmışlardır. Ancak sıhhat ve zayıflık hususu mütevâtir ve meşhur haberler için değil de âhâd haberler için söz konusu edilmiştir. Sıhhat ve kabul şartlarını haber-i vahid bölümünde ele alacağımız için burada sadece rivayet yolu bakımından yapılan tasnife değineceğiz.

Ebû Hânîfe ve öğrencilerinin eserlerinde Sünnetin tasnifine ilişkin sistematik bir açıklama mevcut değildir. Bu eserlerde Sünnet, rivayet yolu bakımından veya redd ve kabul açısından net bir biçimde tasnif edilmemiştir. Ancak -müteakip dönemlerde şekillendiği tahmin edilen- bu tasnifin ana hatlarıyla Ebû Hânîfe usûlünde var olduğunu söylemek mümkündür. İlk dönem Hanefî eserlerinde buna dair bazı izler ve yansımalar bulunmaktadır. Biz de bu izlerden hareketle Ebû Hânîfe'nin konuya bakışını tespit edip bir şema halinde vermeye çalışacağız. Önce haberlerin rivayet yolu bakımından tabi tutulduğu tasnifi ele almak istiyoruz.

A. SÜNNET'İN RİVAYET YOLU BAKIMINDAN TASNİFİ

Yerleşik usûlde Sünnet rivayet bakımından mütevâtir, meşhur ve ahad türlerine ayrılır. Ebû Hânîfe ve öğrencilerinin eserlerinde bu anlamda bir tasnif görünmemektedir. İlk eserlerde *mütevâtir*, *meşhur* ve *âhâd* ayırımı kesin ve net değildir. Bazen aynı kelime birden fazla hadis kategorisini anlatmak için kullanılır. Mesela bazen *meşhur* ve *ma'rûf* kelimeleri *mütevâtir*, *müstefiz* ve *âhâd* haberler için kullanılırken bazen de *mütevâtir* kelimesi *meşhur* ve *ma'rûf* haberleri ifade etmek için kullanılır. Bunları sırayla ele alıp incelemek istiyoruz.

⁴⁶⁴ Bu açıklamalar yerleşik Hanefî usûlündeki şema esas alınarak yapılmıştır. Bilindiği gibi Hanefî usûlcülere göre rivayet şekli itibariyle haber için yapılan tasnifte üç çeşit haberden söz edilmektedir. (Pezdevî, *Kenzu'l-Vuşûl*, II/656, 673, 679) Buna mukabil muhaddisler, ikili tasnifi öngörür. Yani bütün haberleri âhâd ve mütevâtir şeklinde iki ana başlık altında değerlendirirler. (Bkz. 'Askalânî, Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Hacer, v. 852, *Nüzhetu'n-Nazar fî Tavâdîhi Nühbeti'l-Fiker fî Muştalâhi Ehli'l-Eşer*, Thk. Nûruddîn 'İtr, Matba'atu's-Şabâh, Dimaşk 1421/2000, s. 46.)

1. Mütevâtir

Ebû Hâñîfe'de mütevâtir diye bir haber kategorisinin olup olmadığı konusuna geçmeden önce mütevâtir mefhumu üzerinde durmak istiyoruz.

Sözlükte ardışık peş peşe gelen şey manasına gelen⁴⁶⁵ *mütevâtir*, terim olarak genelde *âhâd* olmayan ve kesin bilgi ifade eden haberleri anlatmak için kullanılır.

Kaynaklar incelendiğinde *mütevâtir*in tek bir grupta mütâlaa edilemeyeceği, birden fazla manayı ifade için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ebû Hâñîfe'nin usûl anlayışında mütevâtir'in hangi anlamda ve ne oranda var olduğunu tespit etmek için önce tevatür gruplarını incelemek istiyoruz.

Genel bir tasnifle *mütevâtiri* iki türe ayırabiliriz: *İsnada dayalı tevâtür*, *usûlî tevâtür*

a. İsnada Dayalı Tevatür

Buna hadisçilerin tevatür anlayışı da denilebilir. İbn Hacer el-'Askalânî'nin ifadeleri arasında dağınık olarak geçen kayıtları derleyerek bu anlamda bir *mütevâtir* tanımı yapmak gerekirse şöyle denilebilir:

Belli bir sayıyla sınırlı olmayan, normalde (*âdeten*) yalan üzerinde anlaşmaları imkansız olacak şekilde çok sayıda senedle rivayet edilen haberdir.⁴⁶⁶

Bu tanımda dikkat edilmesi gereken nokta, tevatürün çok sayıdaki senetlerin toplamından oluştuğudur. *Mütevâtir*in bu kısmında haberin A'nın B'den, B'nin de C'den rivayeti suretinde gelmesi ve bu (isnadlı) suretlerin yalan üzere anlaşmayı imkansız kılacak derecede çokluğu söz konusudur.

'Ulema arasında hakkında en fazla ihtilaf edilen *mütevâtir* kısmı budur. İbn Şalâh ... من كذب علي hadisi dışında bu tür *mütevâtire* örnek vermenin zor olduğunu savunmaktadır.⁴⁶⁷ Hafız 'Irâkî ise mütevâtir'in tek bir örneğe münhasır olduğunu

⁴⁶⁵ Bkz. Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd (v. 393/1003), *eş-Şihâh Tâcu'l-Lüğa ve Şihâhu'l-Arabiyye*, (Thk. Ahmed 'Abdülğafûr 'Atîâr), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Mısır (t.y.), II/843. (المتواترة المتابعة); Mütevâtir kelimesinin ilk kaynaklardaki kullanımı buna örnek teşkil edecek özelliktedir. Örnek için bkz. Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr*, III/19; A.g.e, IV/30.

⁴⁶⁶ Bkz. 'Askalânî, *Nuzhetu'n-Nazar*, s. 41-42. (أن يكون له طرق أي أسانيد كثيرة بلا حصر عدد معين بل تكون العادة قد أحالت تواترهم على الكذب)

⁴⁶⁷ İbn Şalâh, Ebû 'Amr 'Usmân b. 'Abdirrahmân eş-Şehrezorî, (v. 643/1245), *'Ulûmu'l-Hadîs*, (Thk. Nûruddîn 'İtr), Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, Beyrut 1406/1986, s. 268-269. (ليس في الدنيا حديث إجتمع علي روايته (العشرة غيره ولا يعرف حديث يروي عن أكثر من ستين نفساً من الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا هذا الحديث الواحد)

savunan İbn Şalâh'ı tenkit eder.⁴⁶⁸ Ref'ul-yedeyn ve mestleri meshetmeye dair hadislerin çok sayıda Sahabî tarafından rivayet edildiğini belirtmektedir. Örneğin Ebu'l-Kâsım İbn Mende'nin *el-Mustaḥḥec* adlı eserinden naklen meshe dair hadisin altmışı aşkın Sahabi tarafından rivayet edildiğini aktarır.⁴⁶⁹

İbn Hacer ise hadis kaynaklarında aynı hadisle ilgili senetlerin toplanması halinde azımsanmayacak sayıda *mütevâtir* hadisin varlığının anlaşılacağını savunur.⁴⁷⁰

Hadisçiler, *senede dayalı mütevâtire* örnek olarak genelde من كذب علي hadisini zikrederler.⁴⁷¹

Senede dayalı *mütevâtirin* Ebû Hânîfe'de olup olmadığı konusunda net bir şey söylemek zordur.

Ebû Hânîfe'nin Peygamber'in vefatından 70 yıl sonra dünyaya geldiği⁴⁷² düşünülürse bazı hadislerin yakın ifade edecek şekilde birçok kanaldan ona ulaşmış olması mümkündür. *el-Vaşiyye*'de yer alan bir cümlede Ebû Hânîfe, mestler üzerine meshetme hadisi için *mütevâtire yakın* ifadesini kullanmıştır.⁴⁷³ *Mütevâtire yakın* ifadesi *meşhur hadisi* çağrıştırmakla birlikte dolaylı olarak Ebû Hânîfe'ye göre ıstilahî manada *mütevâtirin* varlığını ima etmektedir.

Ceşşâş'ın Kerhî yoluyla naklettiği bir açıklamada Ebû Yûsuf, mesh hadisi için *mütevâtir* ifadesini kullanmıştır.⁴⁷⁴ Bazı kaynaklar Ebû Hânîfe'nin mesh hadisi için *güneş gibi açık ve sabit bir hadis* (فقد جائت مثل ضوا الشمس)⁴⁷⁵ dediğini, öğrencisi Ebû Yûsuf'un da “bu tür hadislerle Kur'ân'ın nesh edilebileceğini” söylediğini belirtmektedir.⁴⁷⁶ Ancak ilk kaynaklarda *mütevâtir* kelimesinin ıstilahî manada kullanılmadığı hususu göz önüne alındığında bunun lügavî manada kullanılmış

⁴⁶⁸ İrâkî, Zeynuddîn 'Abdurrahîm b. el-Hüseyn (v. 806/1403), *et-Taḥyîd ve 'l-İdāh limâ Uḥliḥ ve Uḡliḥ min Muḥaddimeti İbni Şalâh*, Muessesetu'l-Kutubi's-Şaḳafiyye, Beyrut 1418/1997, s. 253.

⁴⁶⁹ İrâkî, *et-Taḥyîd*, s. 253; İrâkî, bazı alimlerin bu örneklere Havḍu'n-Nebî'yi, şefaati, deve ağılında ve kabristanda namaz kılmayı nehyeden hadisleri ve ruku'dan kalkışta “Rabbenâ leke'l-ḥamd...” duasını anlatan hadisleri de eklediğini belirtmektedir. A.mlf, *et-Taḥyîd*, s. 255-256.

⁴⁷⁰ 'Asḳalânî, *Nuzhetu'n-Nazar*, s. 45-46.

⁴⁷¹ Bkz. İbn Şalâh, *Ulûmu'l-Ḥadîs*, s. 269.

⁴⁷² Bkz. İbn 'Abdilberr, *el-İntiḳâ*, s. 188.

⁴⁷³ Ebû Hânîfe, *el-Vaşiyye*, s. 50. (ونقر بأن المسح علي الخفين واجب للمقيم يوما وليلة... لأن الحديث وردهكذا ومن أنكر (يخشى عليه الكفر لأنه قريب من المتواتر).

⁴⁷⁴ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, II/345; Aynı ifade için bkz. Debûsî, Ebû Zeyd (v. 430/1038), *el-Esrâr fi'l-Uṣûl ve'l-Furû'* (Thk. Salim Özer), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış doktora tezi, Kayseri, 1997, I/30.

⁴⁷⁵ Debûsî, *el-Esrâr*, I/30; Kerderî, *Menâḳib*, s. 155.

⁴⁷⁶ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, II/345; Debûsî, *el-Esrâr*, I/30.

olması ihtimali daha güçlü görünmektedir. Fakat *güneş gibi* nitelemesiyle -münferid yollardan aktarılan- normal hadislerden farklı bir hadis kategorisinin anlatıldığı da rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte kelimenin, daha sonraki dönemlerde ıstılahî mütevâtir başlığı altında ele alınan hadisleri de kapsayacak şekilde geniş bir manada kullanılmış olması da mümkündür. Sonuç itibarıyla bu konuda kesin bir şey söylemek zor görünmektedir. Ancak şu kadar rahatlıkla söylenebilir: Gerek yukarıda aktardığımız bilgiler gerekse Hanefî kaynaklarda yer alan ve mütevâtir hadislerin Kur'an'ı nesh edebileceği şeklindeki görüşler⁴⁷⁷ Hanefî usûlünde âhâd ve âhâd olmayan şeklinde köklü bir ayırımın varlığını göstermektedir.

b. Usûlî Manada Tevâtür

Kaynaklarda tevâtürle nitelenen haberlerin geneli usûlî mütevâtir kısmına girmektedir. Usûlî anlamda mütevâtiri, kısaca “Yalan üzere anlaşmaları adeten mümkün olmayan toplulukların –ilk kaynağa varıncaya kadar- aynı nitelikteki topluluklardan aktardıkları haber” şeklinde tanımlamak mümkündür.⁴⁷⁸ Bu tanıımı ilkinden farklı kılan husus, haberin aktarımında *isnad* şartının olmamasıdır.⁴⁷⁹

Bu kısmı, Keşmîrî'nin verdiği bilgilere⁴⁸⁰ dayanarak üç alt başlıkta inceleyebiliriz:

⁴⁷⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/333; Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, II/345.

⁴⁷⁸ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/35, 37; Debûsî, *Taḳvîm*, 207, 212; Asḳalânî, *Nuzhetu'n-Nazar*, s. 41-43; Geniş bilgi için bkz. el-Ğursî, Muḥammed Şâlih, *en-Nuketü'l-Gurer'alâ Nuzheti'n-Nazar*, Konya, (t.y.), s. 49-50.

⁴⁷⁹ Bkz. Asḳalânî, *Nuzhetu'n-Nazar*, s. 41; el-Ğursî, *en-Nuket*, s. 49-50; Bir çok kaynak tevâtürde isnada gerek duyulmadığını belirtmekte ancak bunun hangi anlamda mütevâtir için söz konusu edildiğine değinmemektedir. Kaynaklarda mutlak olarak zikredilen bu özellik usulî anlamdaki tevâtürle ilgilidir. Daha önce belirttiğimiz gibi mütevâtir terimi temelde usulî fıkha ait bir terim olup sonradan hadis alanına geçmiştir. Dolayısıyla bir çok kaynakta özellikle ilk dönem kaynaklarında zikredilen mütevâtir terimi de usulî manadaki tevâtürle ilgili olmak durumundadır. Örnek olarak Mutezile'nin önde gelen imamlarından Ka'bî'nin aşağıdaki cümlelerini zikretmek istiyoruz. Şöyle diyor Ka'bî: “Bilmiş ol ki üzerinde ittifak edilen kelimî esaslar konusunda, isnada ihtiyaç duymayan mütevâtir haberler haricinde hiçbir haber kabul edilmez.” (يَقْبَلُ فِيهَا إِلَّا الْأَخْبَارَ الْمُتَوَاتِرَةَ الَّتِي لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَسَانِيدٍ وَلَا إِلَى فُلَانٍ عَنْ فُلَانٍ) el-Ka'bî, Ebu'l-Ğâsım 'Abdullâh b. Aḥmed b. Maḥmud el-Belḥî (v. 319/931), *Ḳabûlu'l-Aḥbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl* (Thk. Ebû 'Amr el-Ḥuseynî b. 'Umer b. 'Abdurrahîm), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, I/17. Ka'bî yaptığı mutlak açıklamanın hangi anlamdaki mütevâtire yönelik olduğunu belirtmemektedir. Ancak yaşadığı dönem ve sözün bağlamı göz önüne alındığında Ka'bî'nin usulî anlamdaki mütevâtiri kastettiği anlaşılmaktadır.

⁴⁸⁰ Keşmîrî, Muḥammed Enver (v. 1352/1933), *Feyḍu'l-Bârî 'ulâ Şaḥîhi'l-Buḥârî*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, I/144.

c. Kuşaklararası Tevâtür (*Tevâturu'f-Tabakât*)

Tevâtürün bu kısmına Kur'ân'ın kuşaktan kuşağa aktarılması örnek verilebilir. Kur'ân, her dönemde sayısız ortamlarda okunmuş, okutulmuş ve ezberlenerek nesilden nesile aktarılmıştır. Toplumdan topluma aktarımın gerçekleştiği bu örneklerde A şahsının B şahsından yaptığı ferdî rivayetlere hiçbir şekilde ihtiyaç duyulmaz.⁴⁸¹ Ferdî ve içtimaî hayatta edindiğimiz kesin bilgilere dikkat edildiğinde bunların çoğunun bu kısma girdiği görülür. Çoğu kez yakınımızda veya yakın geçmişte meydana gelen ve tevatür düzeyinde hakkında bilgi sahibi olduğumuz bir çok olay için sened zikretmek mümkün olmaz. Belli bir ana-babadan doğduğumuz, bizden önce de gök yüzünün mevcut olduğu, bazı ülkelerin ve yöneticilerin varlığı, ecdadımız dediğimiz bazı kimselerin yaşadığı⁴⁸² ve Kabe'nin yönü konusundaki bilgilerimiz⁴⁸³ buna örnek verilebilir.

d. Amelî Tevâtür

Peygamber (s.a.v)'den günümüze amel edilegelen ve bu amel sayesinde dönemden döneme tevarüs edilen hususlar amelî tevatürü oluşturur. Örnek olarak *misvak* ve *telkîn* uygulamasını zikredebiliriz.

Pezdevî ve 'Abdül'azîz el-Buḥârî'nin kaydettiğine göre İmam Mâturîdî'nin de dahil olduğu bazı Hanefî alimler

Sizden birine ölüm geldiği vakit –eğer mal bırakacaksa- anaya, babaya, yakın akrabaya uygun (ma'rûf) bir surette vasiyette bulunmak takva sahipleri üzerinde bir hak olarak farz edildi.⁴⁸⁴

ayetin “Varise vasiyet yoktur” hadisiyle neshedildiğini söylemişlerdir. Buharî, bunu söyleyen alimlerin gerekçe olarak mütevâtiri; “amel bakımından mütevâtir” ve “rivayet bakımından mütevâtir” şeklinde ikiye ayırdığını ve mezkur hadisi de amel bakımından mütevâtir grubuna dahil ettiklerini kaydeder.⁴⁸⁵

Şimdi mütevâtire ilişkin bu ayrımı bizzat Mâturîdî'den okuyalım:

Mâturîdî, mezkur ayetle⁴⁸⁶ ilgili muhtelif görüşleri aktarıp eleştirdikten sonra *kendilerine* göre ayetin “Varise vasiyet yoktur” hadisiyle neshedildiğini belirtir.⁴⁸⁷

⁴⁸¹ Keşmîrî, *Feyḍu'l-Bârî*, I/144.

⁴⁸² Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/38.

⁴⁸³ Debûsî, *Taḳvîm*, s. 208.

⁴⁸⁴ Bakara, 180.

⁴⁸⁵ Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/339.

⁴⁸⁶ Bakara, 180.

Akabinde bazılarının “Sünnet, ayeti nesh edemez” gerekçesiyle, bazılarının da “Bu haber-i vahittir, haber-i vâhid ise Kitab’ı nesh edemez” şeklinde itirazda bulunduklarını söyler ve şu açıklamayı yapar:

Sünnet’in Kitab’ı neshedemeyeceğine dair itiraza gelince buna dair açıklama daha önce geçti. Bu itirazı yapanları buna sevkeden şey onların nesh konusundaki bilgisizlikleridir. Şayet bilmiş olsalardı bunu inkar etmezlerdi. Daha önce söylediğimiz gibi nesih hüküm için tayin edilen sürenin bitiminin beyanıdır. Bu hadisin *haber-i vâhid* olduğunu söyleyenlere gelince bu konuda asıl olarak şunu belirtmek gerekir: Bu hadis, rivayet [isnad] bakımından *âhâd* haberlerdendir. Ancak kendisiyle amel edildiği bilgisi *mütevâtir*dir. Bizim prensibimize (*aşl*) göre amel bakımından *mütevâtir* olan hadisler kendisiyle amel edilen en yüksek haberleri oluşturur. Zira nesilden nesile (قرنا) bilinen ve amel edilegelen *mütevâtir* haberlerle insanlar, ancak yaygın oldukları için (*zuhur*) amel etmişlerdir. Bu haberlerin yaygın oluşu (*zuhur*) onların rivayetine ihtiyaç bırakmamıştır. Zira bunların kimseye kapalı kalmadığı bilinmiştir.⁴⁸⁸

Ardından Mâturîdî, yırtıcı hayvan etini yasaklayan (*nehy*) hadise⁴⁸⁹ değinerek bunun da rivayet bakımından *âhâd*, ancak amel bakımından *mütevâtir* olduğunu ve konuyla ilgili diğer bazı hadisleri neshettiğini belirtir.⁴⁹⁰ Yukarda sayılan örneklerle Peygamber (s.a.v) döneminden itibaren toplumda yaygın olarak amel edilegelen namaz, oruç ve hacc konularını da ilave etmek mümkündür.

Mâturîdî ve ‘Abdul‘azîz Buḥârî’nin açıklamaları *mütevâtir*in isnadla sınırlı olmadığını göstermektedir. Bir haber sened bakımından *âhâd* da olsa Peygamber ve Sahâbe döneminden itibaren toplumda yaygın ve açık bir şekilde uygulanmışsa *mütevâtir* kabul edilir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in kitaplarından tespit ettiğimiz bazı açıklamalar bu yaklaşımla örtüşmektedir. Ebû Yûsuf, akarsu ile sulanan öşür arazisinde biten meyve ve ekinde onda bir; kova, çıkırık ve hayvanla sulanan kısımdan ise -*Sünnet’e* göre- yirmide bir oranında öşür ve zekat alınacağını belirttiikten sonra şöyle der:

Bu, kendilerini idrak ettiğimiz alimlerin üzerinde ittifak ettiği ve hakkında eserlerin varid olduğu bir husustur.⁴⁹¹

⁴⁸⁷ Mâturîdî, *Te’vilâtu l-Ḳur’ân*, I/332-333.

⁴⁸⁸ Mâturîdî, *Te’vilâtu l-Ḳur’ân*, I/333.

⁴⁸⁹ Bkz. Buḥârî, *el-Câmi’*; Zebâih, hadis nr: 5280, 5530, 5781; Muslim, *el-Câmi’*; Şayd, hadis nr: 4965-4973.

⁴⁹⁰ Mâturîdî, *Te’vilâtu l-Ḳur’ân*, I/333.

⁴⁹¹ Ebû Yûsuf, *el-Ḥarâc*, 51. (فهذا المجتمع عليه من قول من أدركنا من علمائنا وما جا ئت به الأئمة)

Müteakip sayfada öşürle ilgili aynı görüşü Ebû Hânîfe'den nakleder.⁴⁹² Dolayısıyla “kendilerini idrak ettiğimiz alimler” sözünün kapsamında Ebû Hânîfe'nin de olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁹³

el-Harâc'ın başka bir yerinde hayvan kesimi ve nikah konularında putperest ve ateşperest müşriklerin Ehl-i Kitap gibi olmadıklarını zira bu konuyla ilgili Allah Rasûlü'ne ait hadislerin bulunduğunu, İslam toplumunun (*cema'ât*) üzerinde bulunduğu uygulamanın da buna göre olduğunu ve bu konuda herhangi bir görüş ayrılığının olmadığını belirtir.⁴⁹⁴

Ebû Yûsuf, Müslüman çocukların siper olarak kullanıldığı bir kaleye saldırılıp saldırılmayacağı konusunda Evzâî'yi eleştirir. Evzâî, Fetih Süresinin 25. ayetinden hareketle Müslümanların sadece gördükleri düşmanı hedef alabileceklerini söyler. Buna karşın Ebû Hânîfe, Müslüman çocukların kalkan olarak kullanıldığı bir kaleye saldırılabileceğini ancak bu saldırıda çocukların değil, muhariplerin kastedilerek atış yapılması gerektiğini belirtir.⁴⁹⁵ Ebû Hânîfe'nin görüşünü gerekçelendirmeye çalışan Ebû Yûsuf, Peygamber'in Tâif, Hayber, Benî Kurayza ve Benî Nağir kuşatmalarına atıfta bulunur:

Allah Rasûlü'nün Tâif'le ilgili Sünnet'i ve siyreti *mahfuz* ve *meşhurdur*. Allah Rasûlü (s.a.v)'in Aşhâbından günümüze kadar bütün Müslümanlar ve selef-i şâlihin Acemlerin hisârları konusunda bu uygulama üzere bulunmuşlardır.⁴⁹⁶

İmam Muhammed'in *el-Hucce*'deki bazı açıklamaları bu konuda daha net bir fikir vermektedir: Ebû Hânîfe'ye göre müşteri, satış listesinde (*bernâmece*) ismi okunduktan sonra satılan bir eşyayı açıp baktığında geri verebilir. Zira kişi, görmeden satın aldığı bir şeyi görünce muhayyer olur; dilerse onu alır, dilerse reddeder. Medîne Ehline göre ise satılan şey listede belirtilene muvafık olduğu sürece geri veremez.⁴⁹⁷

İmam Muhammed, Ebû Hânîfe'nin bu konudaki görüşünü gerekçelendirirken şu açıklamayı yapar:

⁴⁹² Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 52.

⁴⁹³ Benzer ifadeler için bkz. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 62, 76, 180.

⁴⁹⁴ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 129.

⁴⁹⁵ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 65-66.

⁴⁹⁶ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 67.

⁴⁹⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, II/671.

Allah Rasûlü'nden geldiğinde şüphe duyulmayan ve günümüze kadar bütün bölgelerde (*el-âfâk*) Müslümanların üzerinde bulunduğu *hadise* [من اشترى شيئا ولم يره فهو بالخيار إذا رآه] göre Allah Rasûlü şöyle demiştir: Kim görmediği bir şeyi satın alırsa muhayyerdur.⁴⁹⁸

İlerleyen sayfalarda konuyla ilgili şöyle der:

Eşerler böyle varid olmuştur. İnsanların umumu da bunun üzerindedir.⁴⁹⁹

İmam Muhammed'in atıfta bulunduğu hadisi Ebû Hânîfe, Ebû Hureyre'den rivayet etmiştir.⁵⁰⁰

İmam Muhammed'den tespit ettiğimiz bir diğer örnek şöyledir: Ebû Hânîfe'ye göre evlâdın, babası yerine veya herhangi bir kimsenin ölmüş bir kimse yerine hacc etmesi caizdir.⁵⁰¹ İmam Muhammed bunu gerekçelendirirken konuyla ilgili hadisler hakkında şu açıklamayı yapar:

Bu konudaki eşerler pek çoktur. Bu, üzerinde ittifak edilen bir husustur. Kendi re'yiyle hükmedip eşerlere sırt çevirenler hariç bu konuda fukaha arasında bir ihtilaf yoktur."⁵⁰²

Kanaatimizce Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Ebû Hânîfe'nin görüşünü gerekçelendirme bağlamında zikrettikleri bu hadisler daha önce Mâturîdî, Buḥârî ve Keşmîrî'den *amelî mütevâtire* dair naklettiğimiz bütün özellikleri taşımaktadır. "Peygamber'den günümüze dek bütün bölgelerde Müslümanlar tarafından uygulanmış olma ve Allah Rasûlü'nden geldiği konusunda şüphenin bulunmaması" gibi vasıflar açıkça *mütevâtir* hadisi anlatmaktadır. Bu özellikteki bir hadis daha önce *amelî mütevâtir* için sayılan vasıfları fazlasıyla haizdir. Bu açıklamalarda *mütevâtir* teriminin geçmemiş olması konunun özüne ilişkin bir eksiklik değildir. Bu, usûle ait ıstılahların daha sonraki dönemlerde oturmasıyla ilgili bir durumdur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta daha sonraki dönemlerde *mütevâtir* veya *amelî mütevâtir* ismiyle terimleşen bir hadis grubunun olup olmadığıdır. Mezkur açıklamalar erken dönemde *mütevâtir* ismiyle anılmayan ama onun vasıflarını ve özelliklerini taşıyan ve diğer hadislerden farklı bir konumda tutulan hadis grubunun mevcut olduğunu gösteriyor.

Ebû Yûsuf ve Muhammed'den aktardığımız bu örneklerin, fıkıh ve usûlde söz konusu edilen *mütevâtire* örnek teşkil edebileceği kanaatindeyiz.

⁴⁹⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, II/671-672; İmam Muhammed'in sened belirtmeden verdiği bu hadis, İbn Hüsrev'in Müsnedinde Ebû Hânîfe'den rivayet edilmiştir. Bkz. Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/25.

⁴⁹⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, II/677.

⁵⁰⁰ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/25.

⁵⁰¹ Şeybânî, *el-Hucce*, II/227.

⁵⁰² Şeybânî, *el-Hucce*, II/236.

e. Müşterek Orana (*el-Ğaderu'l-Müşterek*) Dayanan Tevâtür

Her biri tek başına *haber-i vâhid* olan ancak ortak oran itibariyle birbirini destekleyen ve tevatür derecesine varan haberler bu gruba girer. Peygamber (s.a.v)'in mucizelerini bildiren hadisleri buna örnek vermek mümkündür. Mucizelerden söz eden hadislerden her biri tek başına *haber-i vâhid*dir. Ancak ifade ettikleri ortak noktalar bakımından *mütevâtirdirler*.⁵⁰³

Sayıdığımız *mütevâtir* türleri arasında bazen tedâhül olabilmektedir. Amelî bakımdan *mütevâtir* olan bir hadis aynı zamanda müşterek oran bakımından da *mütevâtir* olabilir. Mesela namaz, oruç ve haccın nasıl edileceğine dair bilgilerin önemli bir kısmı hem amel bakımından hem de müşterek oran bakımından *mütevâtirdir*.

Bu açıklamalar ışığında *mütevâtirin* kendi içinde birkaç türe ayrıldığı ve örnek sayısının türden türe değişkenlik arzettiğini söyleyebiliriz. İbn Salah gibi muhaddislerin “Sadece bir örneklerle sınırlıdır” veya “Örnekleri son derece azdır” dedikleri şey, hadisçilerin ıstılahında yer alan *mütevâtir*, yani *isnada dayalı mütevâtir* olsa gerek. Suyûfî gibi bazı alimlerin sınırlı sayıda *mütevâtirden* söz etmesi de aynı sebebe dayanmaktadır. Bu alimler genelde isnada dayalı *mütevâtiri* konu edinmişlerdir.

Mâturîdî, Buğârî ve Keşmîrî'nin açıklamalarından usûlî manadaki *mütevâtirin* az olmadığı anlaşılmaktadır. Hatta Keşmîrî, genel manada *mütevâtirin* şerâattaki örneklerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu kaydeder.⁵⁰⁴

Kaynaklarda belirtildiğine göre teknik manada *mütevâtirin* usûl-ü hadise girişi Hâfîb el-Bağdâdî ile olmuştur.⁵⁰⁵

Temelde usûl-i fikhın konusu olan ve kendi içinde birkaç kısma ayrılan *mütevâtir* haber, usûl-ü hadiste –branşın mahiyeti gereği- isnadlı aktarımlarla sınırlandırılmıştır.

Mütevâtir kelimesinin terimleşmesi sonradan olmuştur. İlk kaynaklarda geçen *mütevâtir* kelimesi lügavi manada kullanılmıştır. Mesela İmam Muhammed ve

⁵⁰³ Keşmîrî, *Feydu'l-Bârî*, I/144.

⁵⁰⁴ Keşmîrî, *Feydu'l-Bârî*, I/144.

⁵⁰⁵ İbn Şalâh, *Ulûmu'l-Ğadîs*, 267; Krş. Hâfîb, Ebûbekr Ahmed b. 'Alî b. Şâbit el-Bağdâdî (v. 463/1070), *Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut *Kitâbu'l-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, 1409/1988, s. 16.

Ṭaḥâvî'nin kitaplarındaki tevatürün kullanımı bu türden kullanımlardır.⁵⁰⁶ Terimleşme döneminde de bu kelime bazı nüanslarla kullanılmıştır. Mesela Ceşşâş bu kelimeyi *meşhur* haberi de kapsayacak şekilde kullanırken⁵⁰⁷ Debûsî⁵⁰⁸ ve İbn Salah mütevâtiri *meşhur* başlığı altında onun bir alt kısmı olarak ele almışlardır.⁵⁰⁹

*Mütevâtir*in terimleşmesi geç bir döneme denk gelse de bir haber kategorisi olarak *mütevâtir* her zaman var olmuştur. İlk dönemlerden itibaren bir çok kaynaktan bu özellikteki haberlerin kesin bilgi ifade ettiği, *âhâd* haberlerden farklı bir bilgiye kaynaklık ettiği değişik şekillerde ifade edilmiştir.⁵¹⁰ Bunun en bariz örneklerinden birini İmam Şâfi'î'de görmek mümkündür. Şâfi'î, *mütevâtir* yerine *haberu'l-âmm* *âni'l-âmm*, *es-Sünnetu'l-muctema' âleyhâ*⁵¹¹ ve *el-İlmu'l-âmm*⁵¹² ifadelerini kullanır. Ancak Şâfi'î'nin ifadelerini okurken bir hususa dikkat etmek gerekir. Şâfi'î'nin bu kelimelerle ilgili kullanımı genel kullanımdan daha sınırlıdır. O, bu ifadelerle *mütevâtir*in özel bir kısmını yani öğle namazının dört rekatlı oluşu gibi⁵¹³ bütün Müslümanlar arasında nesilden nesile aktarılagelen hususları kasteder. Bazı haberler, gerçekte *mütevâtir* olduğu halde kişi bunu tespit edemeyebilir veya o konudaki *mütevâtir* bilgidan uzak kalabilir. Bu nedenle *mütevâtir* haberlerin bir kısmı bazı branş erbabına veya o konuya özel ilgi duyanlara mahsus kalabilir. Şâfi'î bu açıklamasında sadece bazı branş mensuplarına veya ilgi duyanlara mahsus kalabilen genel manadaki *mütevâtiri* kastetmemektedir. Onun burada sözünü ettiği *mütevâtir*, namazın rekatları gibi hakkında havâss ve avâmdan her mükellefin bilmekle yükümlü olduğu zaruriyata ilişkin haberlerdir.

⁵⁰⁶ Örnek için bkz. Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr*, III/19, IV/30; Ṭaḥâvî, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, I/338; A.mlf., *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, III/268-269.

⁵⁰⁷ Bkz. Debûsî, *Taḥvîm*, s. 211; Debûsî gibi bazı usûlcüler Ceşşâş'ın meşhuru *mütevâtir*in bir alt kısmı olarak gördüğünü belirtmektedirler. Ancak *el-Fuṣûl*'daki açıklamalar bu konuda net bir fikir vermemektedir. *el-Fuṣûl* daki açıklamalarda daha ziyade *mütevâtir*in zarurî bilgi ifade eden *mütevâtir* ile istidlâlî bilgi ifade eden *mütevâtir* şeklinde bir ayırım görülmektedir. Bkz. *el-Fuṣûl*, III/37, 48

⁵⁰⁸ Debûsî, *Taḥvîm*, s. 207.

⁵⁰⁹ İbn Şalâh, *Ulûmu'l-Ḥadîs*, s. 267.

⁵¹⁰ Bkz. Şâfi'î, Muḥammed b. İdrîs (v. 204/819), *er-Risâle*, (Thk. Aḥmed Şâkir), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), s. 359, 599 (mad. 965, 1815-1816).

⁵¹¹ Şâfi'î, Muḥammed b. İdrîs, *Cimâ'u'l-İlm*, (*el-Umm*'la birlikte) Thk. Rif'at Fevzî 'Abdulmuṭṭalib, Dâru'l-Vefâ, Kâhire/Beyrut 1425/2004, IX/20; Şâfi'î, *er-Risâle*, (Thk. Aḥmed Şâkir), s. 599 (mad.1815).

⁵¹² Şâfi'î, *er-Risâle*, (Thk. Aḥmed Şâkir), mad. 965.

⁵¹³ Bkz. Şâfi'î, *Cimâ'u'l-İlm*, IX/20; Ayrıca bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, (Thk. Aḥmed Şâkir), mad. 964, 1815-1816.

İlk Hanefî usûlcülerinden ‘Îsâ b. Ebân’ın taksimi de Şafi’î’ye yakındır. ‘Îsâ b. Ebân da haberleri *kesin doğru*, *kesin yalan* ve *her iki ihtimale açık* şeklinde üçe ayırır. Kesin doğru olan haberlerle, mütevâtir haberleri kasteder.⁵¹⁴ Kesin yalan olan haberlerle Müseylemetu’l-Kezzab gibilerine ait haberleri⁵¹⁵ ihtimalli haberlerle de haber-i vâhidi ve tevatür düzeyine varmayan topluluk haberlerini kasteder.⁵¹⁶

Buraya kadar isnada dayalı *mütevâtir*le usûlî manadaki *mütevâtiri* ayırarak anlatmamızın amacı, Ebû Hâñîfe’de bunlardan hangisinin ne oranda var olduğunu tespit etmektir.

f. Değerlendirme

İlk dönem kaynaklarında Ebû Hâñîfe’ye göre *isnada dayalı mütevâtirin* var olup olmadığı konusunda açık bir ifade bulunmamaktadır.

Buna karşın *usûlî manada mütevâtir* için zikrettiğimiz örneklere bakıldığında mesela farz namazların adedi, öğle namazının dört rekatlı oluşu gibi alim-cahil bütün Müslümanların tartışmasız olarak bildiği Sünnet kategorisinin Ebû Hâñîfe’de var olduğu rahatlıkla söylenebilir. Başka bir deyişle Ebû Hâñîfe’ye göre mesela vakıf arazisinin hükmüne ilişkin bir hadisle öğle namazının dört rekatlı oluşu hakkındaki Sünnet bilgisi aynı sübût derecesine sahip değildir. Bunlardan birincisi zann ifade eden rivayetlere dayanırken ikincisi kesin bilgi ifade eden türden haberlere dayanmaktadır.⁵¹⁷ Öğrencilerinden aktardığımız açıklamalar da bunu teyid etmektedir.

İlk kaynaklarda *isnada dayalı* veya *usûlî manada mütevâtir* ifadelerine rastlanmamaktadır. Ebû Hâñîfe’nin görüşlerinin gerekçelendirildiği ilk dönem eserlerinde bunun yerine özellikle *Ma’rûf Sünnet*, *meşhur* ve *ihtilafsız Sünnet* ifadeleriyle karşılaşmaktayız.⁵¹⁸

Burada birkaç ihtimalden söz edilebilir. *Meşhur* ve *Ma’rûf Sünnet* veya *Peygamber* ve *Sahâbeden* itibaren Müslümanların üzerinde bulunduğu Sünnet ifadeleriyle isnada dayalı veya usûlî manada *mütevâtir* kastedilmiş olabileceği gibi ıstilahî manadaki *meşhur hadis* de kastedilmiş olabilir. Ancak *meşhur hadis*in

⁵¹⁴ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/35.

⁵¹⁵ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/36.

⁵¹⁶ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/37.

⁵¹⁷ Bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, II/671-672.

⁵¹⁸ Bkz. Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 67; Şeybânî, *el-Hucce*, II/236, 671-672.

kastedilmiş olma ihtimali zayıf görünmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi *meşhur hadis*'te özel nitelikte bir isnad şartı aranmaktadır. Buna göre senetteki ilk halkanın *âhâd*, orta ve sonun ise *mütevâtir* düzeyde olması gerekiyor. Mezkur ifadelerde bu tarz isnadı çağrıştıran bir açıklama yer almadığı için *meşhurun* kastedilmiş olma ihtimali zayıf görünmektedir. Kanaatimizce bu ifadelerde usûlî manadaki *mütevâtir*le örtüşen bir mana kastedilmiştir. Bu, hem ibarenin akışına ve seçilen kelimelerin delâletine hem de Ebû Hânîfe usûlünde esaslı bir yer işgal eden *selefin genel telakkisi ve âmel-i mevrûş* prensibine daha uygundur.⁵¹⁹

Mütevâtir haberin hükmü konusunda Ebû Hânîfe'ye ait açık bir bilgi yoktur. Ancak Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in açıklamalarına bakıp bu konuda yaklaşık bir fikir edinmek mümkündür. Yukarıda verdiğimiz örneklerde haber-i vâhid için “kendisinde şüphe olmayan”, “hakkında ihtilaf bulunmayan” gibi vasıfların zikredilmesi mütevâtirin onlara göre kesin bilgi ifade ettiğini ve bağlayıcı olduğunu göstermektedir. Nitekim ilk Hanefî usûlcülerden İsâ b. Ebân'ın yaptığı üçlü haber tasnifinde de mütevâtir haberin bağlayıcı olup zarurî bilgi ifade ettiği belirtilmektedir.⁵²⁰

2. Meşhur Haber

Yerleşik usûlde *meşhur haber* şu şekilde tarif edilmektedir:

Sahâbe kuşağında haber-i vâhid olduğu halde daha sonraki halkalarda yayılan ve yalan üzere anlaşmaları mümkün olmayan bir topluluk tarafından rivayet edilen haberdur.⁵²¹

Debûsî'nin naklettiği tarif ise şöyledir:

Ortası ve sonu mütevâtir, baş kısmı ise haber-i vâhidin tanımına uygun olan haberdur.⁵²²

Usûl kitapları genelde meşhur hadise recm, mestler üzerine meshetme ve yemin kefaretinde tutulan üç günlük orucun peşpeşe oluşunu ifade eden hadisleri örnek vermektedirler.⁵²³

Daha önce belirttiğimiz gibi *el-Vasıyye*'de yer alan bir cümlede Ebû Hânîfe, mestler üzerine meshetme hadisi için *mütevâtire yakın* ifadesini kullanmıştır.⁵²⁴ Bazı

⁵¹⁹ ‘Amel-i mevrûş için bkz. s. 417.

⁵²⁰ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, III/35.

⁵²¹ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuşûl*, II/673-674.

⁵²² Debûsî, *Taḳvîm*, s. 211.

⁵²³ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuşûl*, II/675.

kaynaklar, Ebû Hânîfe'nin bu hadis için *güneş gibi açık ve sabit bir hadis* (فقد جئت)⁵²⁴ dediğini kaydetmektedirler. Bu ifadelerden birincisi yani *mütevâtire yakın* ifadesi meşhur hadisi çağrıştırmaktadır. İkinci ifade ise genel ve ihtimalli bir görünüm arz etmektedir. *Güneş gibi* nitelemesiyle ıstilahî manada mütevâtir özellikle usûlî anlamda mütevâtir kastedilmiş olabileceği gibi *meşhur haber* de kastedilmiş olabilir. Ancak Ebû Hânîfe'nin selefin telakkisine yaptığı vurgu ve selefin ameline nazaran isnadı ikinci derecede ele alma şeklinde bir prensibi benimsemiş olması isnada dayalı tevatürü kastetmiş olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Kanaatimizce burada kastedilen manayı, *ameli tevatür* veya *meşhur hadis* terimlerinden biriyle ya da her ikisiyle ifade edilebilir. Zira ameli tevatürle diğer hadis grupları arasında tedâhül söz konusu olabilir. Ameli bakımdan mütevâtir olan bir haber, aynı zamanda *haber-i vâhid* veya *meşhur* haber olabilir.

Ceşşâş'ın Kerhî yoluyla naklettiği bir açıklamada Ebû Yûsuf'un mesh hadisi için mütevâtir ifadesini kullandığı ve “Bu tür hadislerle Kur’ân’ın nesh edilebileceği”ni söylediği belirtilmektedir.⁵²⁵ İlk kaynaklarda *mütevâtir* kelimesinin sözlük anlamda yani *yaygın haber* manasında kullanıldığı hususu göz önüne alındığında Ebû Yûsuf'un kullandığı mütevâtir kelimesi de ıstilahî bir mana ifade etmekten uzak görünmektedir.

Kanaatimizce gerek Ebû Hânîfe'nin gerekse öğrencilerinin bu anlamda sarfettiği ifadelerin kesin olarak yerleşik usûldeki hadis kategorilerinden birine tekabül ettiğini söylemek zordur. Ancak arada bazı benzerlikler olduğu da bir vakıadır. Mesela mesh hadisinin *meşhur* mu mütevâtir mi veya hangi anlamda mütevâtire konu olduğu kesin değildir. Ancak *güneş gibi* veya *mütevâtire yakın* nitelemeleriyle -münferid yollardan aktarılan- normal hadislerden (haber-i vâhid) farklı bir hadis kategorisinin kastedildiği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Mesh hadisinin haber-i vâhid olarak zannı ifade eden bir haber şeklinde ele alınmadığı konusu açıktır. Fakat ıstilahî manada *meşhur* oluşu güçlü bir ihtimal olmakla birlikte kesin değildir. *meşhuru* mütevâtirden ayıran özellik senedin ilk halkasındaki râvîlerin

⁵²⁴ Ebû Hânîfe, *el-Vaşiyye*, s. 50. (ونقر بأن المسع علي الخفين واجب للمقيم يوما وليلة... لأن الحديث وردهكذا ومن أنكر) (يخشى عليه الكفر لأنه قريب من المتواتر .)

⁵²⁵ Debûsî, *el-Esrâr*, I/29-30.

⁵²⁶ Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, II/345, III/48; Aynı ifade için bkz. Debûsî, *el-Esrâr*, I/29-30.

tevatür düzeyine erişmemesidir. Ebû Hânîfe ve öğrencilerinin ifadelerinde bu noktayı aydınlatmak için bir açıklama bulunmamaktadır.

Meşhur haber bir çok yönüyle mütevâtir habere benzer. İlk kaynaklarda bu iki haber grubunu birbirinden ayırmak oldukça zordur. Bu benzerlik sistematik dönem eserlerinde de varlığını korumuştur. Mesela Kur'an'ın has lafızlarını beyan edip nassa ziyâde yapma, Kur'an'daki umumî ifadeleri tahsis etme, ahkâma ilişkin herhangi bir ayeti neshetme konusunda *meşhur* haberle mütevâtir arasında herhangi bir fark gözetilmez. Ancak mütevâtirin ifade ettiği bilginin zarurî olduğu ve onu inkar edenin küfre gideceği buna karşın *meşhur*un ifade ettiği bilginin *istidlâlî* veya *İlm-i şüme'nine* olduğu ve inkar edenin küfre değil, dalaletle nisbet (*ta'dîl*) edileceği belirtilmiştir.

Hanefî usûlcüler, kullanım alanı bakımından iki haber türü arasında genelde bir fark gözetmezler. Nitekim ilk usûlcülerden bazıları *meşhur* mütevâtir haberin bir alt grubu olarak alıp değerlendirmişlerdir. Muhtemelen iki haber türü arasındaki bu fonksiyonel ortaklıktan dolayı ilk fakihler teorik bir ayırım yapmamışlardır. Bunun sebebi de bu ayırımı ameli bir neticenin terettüp etmemiş olmasıdır. Gerek Ebû Hânîfe'nin gerekse öğrencilerinin kitaplarında âhâd olan ve olmayan şeklinde bir ayırım net bir biçimde hissedilmektedir. Bu ayırım bazen *meşhur* ve *meşhur* olmayan veya *ma'rûf* ve *ma'rûf* olmayan şeklinde de ifade edilmektedir. Kanaatimizce ilk kaynaklarda karşılaştığımız bu ikili ayırımı *meşhur* ve *ma'rûf* ifadesi hem mütevâtiri hem *meşhur* haberi kapsayacak genişlikte kullanılmıştır. İlk kaynaklarda *meşhur* olan ve olmayan ayırımındaki netliği mütevâtir ve *meşhur* konusunda görmek zordur. Zaten her iki grubu da eşit alanlarda kullandıklarından geriye herhangi bir ayırım gerekçesi de kalmamaktadır. *Meşhur* haberi inkar etmenin küfür gerekçesi olup olmadığı meselesi de daha sonradan ortaya çıkan ve fukaha arasında ihtilafı olan bir konudur. Ebû Hânîfe ve diğer müçtehidlerden bu konuda herhangi bir aktarım mevcut değildir. Bu konuda *meşhur* ve mütevâtir haber arasındaki farka ilişkin ileri sürülenler, daha sonraki fakihlere ait içtihadlardır. *Meşhur* haberin hükmüne dair söylenenlerin bir kısmı da tartışmaya açıktır. Ebû Yûsuf'un "Mestler üzerine meshetme hadisi gibi mütevâtir (yaygın) hadislerle, Kur'an neshedilebilir" sözünden *meşhur* haberin, Kur'an'ı ve mütevâtir Sünnet'i neshedebileceği ve bu düzeyde haberlerle nassa ziyâde yapılabilceğini anlamak mümkündür. Ancak

bundan hareketle sahih olduğu sabit olan âhâd haberlerin, Kitab'ı ve mütevâtir Sünnet'i beyan veya tahsis edemeyeceğini ve bu durumun nassa ziyâdee ve dolayısıyla nesh anlamına geldiğini söylemek ise zordur.

Tahsis veya beyan ile nesih arasında herhangi bir bağ (*mülâzeme*) yoktur. Mesela Şâfiî gibi bazı müçtehidlere göre *meşhur* da olsa bir hadis ayeti neshedemezken, sahih olan âhâd haberler, Kitab'ı beyan ve tahsis edebilirler. Şâfiî gibi bir çok müçtehitte görülen bu tutum, tahsisle nesih arasında zorunlu bir münasebetin (*mülâzeme*) olmadığını göstermek bakımından önemlidir.

3. Haber-i vâhid: Kaynak Değeri, Hüccet Alanı ve Hükümü

a. Kaynak Değeri

Haber-i vâhid bir, iki veya daha fazla kişinin rivayet ettiği fakat meşhur ve mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber şeklinde tanımlanır.⁵²⁷

İlk kaynaklara bakıldığında genelde bütün müçtehidlerin özelde Ebû Hânîfe'nin tevatür ve şöhret seviyesine varmayan haberleri ayrı bir kategoride değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu ayırım, o dönem itibarıyla bilinen bir durumdur. Ancak bu nevi haberlerin *haber-i vâhid* ünvanıyla terimleşmesi daha sonraki dönemlere rastlamaktadır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in eserlerinde karşılaştığımız ve bazen Ebû Hânîfe'ye atfedilen *el-vâhid*⁵²⁸, *hadîsen vâhiden*⁵²⁹ gibi ifadeler daha ziyade kelimenin sözlük anlamını çağrıştırmaktadır.⁵³⁰

Ebû Yûsuf'un naklettiğine göre Ebû Hânîfe, yanında iki atla savaşa katılan bir kimsenin sadece bir atına hisse verileceğini söylerken, İmam Evzâî her iki ata hisse verilmesi gerektiğini ancak bundan daha fazlasına hisse verilmeyeceğini söyler. Ebû Yûsuf bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Ne Hz. Peygamber'den ne de herhangi bir Sahabîden Allah Rasûlü'nün iki ata hisse verdiği dair bir hadis dışında bize bir şey ulaşmamıştır. [Bu nitelikteki] *tek hadis* ise bize göre şazdır, onu kabul etmeyiz.⁵³¹

⁵²⁷ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣūl*, II/678.

⁵²⁸ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/76.

⁵²⁹ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/399.

⁵³⁰ İmam Şâfiî'nin anlatımında haber-i vâhid için seçilen ifade *haber-i ḥâṣṣa* terkididir. Şâfiî bununla mutevâtire (*haber-i ümmeye*) karşı haber kategorisini kastetmektedir. Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, (Thk. Ahmed Şâkir), mad. 999 vd.

⁵³¹ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 40-41 قال أبو يوسف: لم يبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه أنه أسهم للفرسين إلا حديث واحد وكان الواحد عندنا شاذاً لأننا أخذ به

istisḳâ için özel bir namaz olup olmadığını soran İmam Muhammed'e Ebû Ḥanîfe şu cevabı verir:

istisḳâda namaz yoktur. O, sadece duadır.⁵³²

İmam Muhammed'in: İnsanların orada namaz için toplanmasını ve imamın açıktan okumasını uygun bulmuyor musun? sorusuna cevaben: 'Hayır bunu kabul etmiyorum. Bize Allah Resülü (s.a.v)'in dua ettiği, Ömer b. Hattab'ın da minbere çıkıp dua ettiği ve yağmur istediği haberi ulaşmıştır. istisḳâda namazın olduğuna dair kabul edilemeyecek şazz bir hadisten başkası bize ulaşmamıştır' der.⁵³³

İmam Muhammed ise hocasının bu görüşüne katılmamaktadır.⁵³⁴

Bu örneklerdeki *tek haber*le (حديثا واحدا / خبرا واحدا) istilâhî manadaki *haber-i vâhid* kastedilmiş değildir. *Vahid* kelimesi lugavî manada kullanılmıştır. Bu konuda Ebû Ḥanîfe'ye göre sabit olan rivayetler namazdan söz etmediği için namaz hadisini şazz olarak değerlendirmektedir. Yoksa tek râvînin aktardığı her hadisi, sırf bu özelliğinden dolayı şazz olarak görüyor değildir. Ebû Ḥanîfe'nin tek râvînin rivayetini esas aldığını gösteren çok sayıda örnek vardır.

el-Aṣl'ın *Kitâbu't-Taḥarrî* adlı bölümünde konuyla ilgili çok bariz ifadeler yer almaktadır. *el-Aṣl*'ın bu bölümü bir çok usûl kitabında İmam Muhammed'e nisbet edilerek kaynak gösterilmiştir. Mesela Pezdevî usûle ilişkin kitabında bu bölümden bol miktarda alıntılar yapmıştır.⁵³⁵ Bu da kitapta başvuru istidlâl tarzının bizzat İmam Muhammed'e ait olduğunu ortaya koymaktadır. Şimdi *Kitâbu't-Taḥarrî*'de geçen açıklamalara bakalım:

İmam Muhammed, dinî meselelerde 'âdil/sıḳa ve Müslüman olması halinde *tek kişinin* aktardığı haberin yeterli olduğunu belirtir.⁵³⁶ Ancak ahkâm ve şahsî hakların

Tek hadisin şuzuzla nitelendirilmesi genel bir kural olmayıp sadece burada zikredilen özel nitelikteki hadislerle ilgili bir durumdur. Ebû Yûsuf'un eserleri istidlal edilen âhâd haberlerle doludur. Muhtemelen bu hadis, Hanefî müçtehidlerin esas aldığı diğer delil ve rivayetlere muhalif olduğu için terkedilmiş ve şazz olarak telakki edilmiştir. Nitekim Seraḥsî bu görüşün üç atla hayber savaşına katılan ama sadece bir at için hisse alan Hz. Peygamber'in tatbikatına da uymadığını belirtmektedir. Büyük bir ihtimalle Hanefî müçtehidler bu tür uygulamalara aykırı buldukları için mezkur hadisi şazz olarak nitelemişlerdir.

⁵³² Seybânî, *el-Aṣl*, I/399.

⁵³³ Seybânî, *el-Aṣl*, I/399. (ولم يبلغنا في ذلك صلاة ولم يبلغنا في ذلك صلاة إلا حديثا واحدا شاذا لا يؤخذ به)

⁵³⁴ Seybânî, *el-Aṣl*, I/399.

⁵³⁵ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, II/687-693.

⁵³⁶ Seybânî, *el-Aṣl*, III/68-69, 71, Ayrıca bkz. *el-Aṣl*, III/84-85.

söz konusu olduğu meselelerde (mu‘âmelât ve ceza hukukunda) haberin en az *iki kişi* tarafından aktarılmış olması gerektiğini belirtir.⁵³⁷

İmam Muhammed’in aktardığına göre Ebû Hânîfe’nin de benimsediği bu ayırım⁵³⁸, aynı zamanda toplumda hâkim olan teamülün ve hayatın genel akışının da bir gereğidir. Aksi taktirde insanlararası ilişkilerde ciddi sıkıntılar ve daralmalar kaçınılmaz olacaktır.⁵³⁹ Ahkâm konularında ve insanlararası mu‘âmelâta hayatın akışı *haber-i vâhide* itimad üzerine kurulmuştur.

İmam Muhammed, *haber-i vâhide* amel etmenin delillerinin pek çok olduğunu belirtir.⁵⁴⁰ Yer yer Ebû Hânîfe’den alıntılar yaptığı açıklamasında Sahâbe tatbikatından örnekler verir. Bunların başlıcalarını gruplandırarak aktarmak istiyoruz:

Örnek 1: Muğîre b. Şu‘be, Peygamber’in nineye altıda bir hisse verdiğini söyler. Bunun üzerine Hz. Ebûbekir, ikinci bir şahid ister. Muğîre, Muhammed b. Meslemeyi getirir. Onun da bu konuda şahitlik etmesiyle Hz. Ebûbekir nineye altıda bir hisse verir.⁵⁴¹

Keza Ebû Musa el-Eş‘arî, Hz. Peygamber’den “Sizden biri üç kez izin istediği halde kendisine izin verilmezse geri dönsün” hadisini aktarınca Hz. Ömer ikinci bir şahit ister.⁵⁴² İmam Muhammed buradaki ikinci şahidin ihtiyata binaen istendiğini ve bunun ihtiyat bakımından daha uygun olduğunu ancak *tek râvînin* de yeterli olduğunu belirtir.⁵⁴³ İkinci şahitteki bu espriyi delillendirmek için şu açıklamayı yapar:

Şayet ikinci bir şahit olmasaydı da Hz. Ömer bu haberleri yine kabul ederdi. Hz. Ömer’in bunu sırf ihtiyata binaen istediğini gösteren bir de delil şudur: ‘Abdurrahman b. ‘Avf’ın tek başına Peygamber’den rivayet ettiği ‘onlara (Mecûsilere) Ehl-i Kitap muamelesi yapın’ şeklindeki hadisini esas alıp uygulamıştır. Keza tâun konusunda da sadece ‘Abdurrahman b. ‘Avf’dan duyduğu haberi esas almıştır. Hastalığın çıktığı Şâm’a girme konusunda bazı muhacirlerle istişarede bulunur. Muhacirler girmesini söylerler. Ebû ‘Ubeyde b. el-Cerrâh da ‘Ey müminlerin emiri! Allah’ın kaderinden mi

⁵³⁷ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/71, 75, 85, 93-94, 96, 107, 134 (ما كان من أمر الدين الواحد فيه حجة); Bu konu usûl kitaplarında çoğunlukla *ḥuḳûkullâh-ḥuḳûku’lîbâd* başlığı altında ele alınmaktadır. Bkz. Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, III/57-58.

⁵³⁸ Bkz. Şeybânî, *el-Aṣl*, III/108; Krş. Şeybânî, *Kitâbu’l-Âṣâr*, 268-269.

⁵³⁹ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/108-109.

⁵⁴⁰ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/82.

⁵⁴¹ Bkz. Şeybânî, *el-Aṣl*, III/75.

⁵⁴² Şeybânî, *el-Aṣl*, III/75.

⁵⁴³ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/75-76. (فهذا أفضل في الإحتياط والواحد مجز)

kaçıyorsun?’ der. Mekkelilerden bir grup da girmemesini salık verirler. Derken ‘Abdurrahman b. ‘Avf gelir ve Allah Rasûlü’nden şunu duyduğunu nakleder: ‘Bu hastalık (*rics*) bir yerde peydahlandı mı oraya girmeyin. Siz orda bulunduğunuz sırada ortaya çıkarsa kaçmak için ordan çıkmayın.’ Hz. Ömer de onun sözünü kabul eder.⁵⁴⁴

Hiz. Ömer’in haber-i vâhid hakkındaki tutumunu aydınlatan diğler bir örnek şöyledir:

Hiz. Ömer, kadına kocasının diyetinden bir şey vermeme kararında iken Dahhâk b. Süfyan, Allah Rasûlü’nün kendisine gönderdiği mektupta Eşyem ed-Dababî’nin karısına, kocasının diyetinden miras verilmesini emrettiğini söyleyince Hiz. Ömer onun sözünü kabul eder.⁵⁴⁵

İmam Muhammed’e göre bu örnekler, Hiz. Ömer’in ikinci şahidi kabulün temel şartı olarak değil de sırf ihtiyat için istediğini göstermektedir.

Ancak onun öğrencisi İsa b. Ebân’a göre ise ikinci şahit ihtiyat için şarttır. Zira kalbî tatmin ancak iki kişinin verdiği haberle hasıl olur. İsa b. Ebân’a göre râvîlerin çokluğundan dolayı o dönemde *tek râvî*yle iktifa etme zarureti yoktu. Zamanımıza gelince, *haber-i vâhid*le iktifa etme zarureti hasıl olmuştur.⁵⁴⁶ bu ihtilafı kaydeden Serahsî metinde geçen gerekçelerden dolayı İmam Muhammed’in görüşünün daha sahih olduğunu belirtir.⁵⁴⁷

Örnek 2:

Allah Rasûlü (s.a.v) Dihye el-Kelbî’yi *tek başına* Rum meliki Kayser’e İslama davet mektubunu iletmek üzere göndermiştir.⁵⁴⁸

İmam Muhammed bu olayı naklettikten sonra şu değerlendirmede bulunur:

Bu (Dihye’nin *tek kişi* olduğu halde islam davetini Kayser’e tebliğ etmesi) ona karşı bir hüccet idi.⁵⁴⁹

Örnek 3:

Ali b. Ebî Talib (r.a) der ki: Allah Rasûlü’nden duymadığım bir şeyi bana söyleyene yemin ettiriyordum. [Ebûbekir müstesna] Ebûbekir es-Sıddık (r.a) söylediğinde, muhakkak doğru söylerdi.⁵⁵⁰

İmam Muhammed bu örneklerin ardından esas neticeyi şu cümleyle bağlar:

⁵⁴⁴ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, III/77-78.

⁵⁴⁵ Bkz. Şeybânî, *el-Asl*, III/79.

⁵⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsûr*, X/155.

⁵⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsûr*, X/155.

⁵⁴⁸ Şeybânî, *el-Asl*, III/79, 81.

⁵⁴⁹ Şeybânî, *el-Asl*, III/81.

⁵⁵⁰ Şeybânî, *el-Asl*, III/81.

İşte bütün bu konularda *bir Müslümanın* şahadeti kabul edilmiştir.⁵⁵¹

Örnek 4: Aralarında Ebû Talha'nın da bulunduğu Allah Rasûlü'nün aşhâbından bir grup hurma şarabı içerken *biri* gelip içkinin haram kılındığını bildirir. Bunun üzerine Ebû Talha: "Ey Enes, kalk ve şu küpleri kır, dedi. [Enes der ki:] Ben de kalkıp küpleri kırdım ve içindekileri döktüm."⁵⁵²

Örnek 5: İmam Muhammed konuyla ilgili aktardığı diğer bir rivayette Peygamber (s.a.v)'in *tek bir bedevînin* Ramazan hilâli konusundaki şahitliğini kabul ettiğini söyler. Rivayetin akabinde şu değerlendirmede bulunur:

Bu aktardığım hususlar dinî meselelerde tek kişinin şahitliğinin geçerli ve caiz olduğunu gösterir.⁵⁵³

Bütün bu örneklerde âhâd düzeyde râvîlerin rivayeti esas alınmıştır. Bu da tevatür veya şöhret seviyesine çıkmayan haber-i vâhidin hüccet olduğunu göstermektedir.

Burada konunun sunuşuyla ilgili muhtemel bir itiraza değinmek istiyoruz. Esas konumuz Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhide ilişkin görüşlerini tespit etmek olduğu halde İmam Muhammed'e ait ifadelere dayanmanın tezin amacıyla uyuşmadığı ileri sürülebilir. Bu muhtemel itiraza cevaben şunları söylemek mümkündür:

1- *el-Aşl'*da ihtilafsız olarak aktarılan görüşler sadece İmam Muhammed'in şahsî görüşlerini yansıtmamaktadır. İmam Muhammed'in herhangi bir ihtilafa değinmeden aktardığı görüşler, onun Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'la paylaştığı müşterek kanaatleri yansıtmaktadır. İmam Muhammed *el-Aşl'*ın başlarında bu hususu açıkça ifade etmektedir.⁵⁵⁴ Kitap boyunca ele aldığı konuları bu minval üzere işlemekte, Ebû Hanîfe'nin farklı görüş belirttiği konuları özellikle tasrih etmektedir. Burada Ebû Hanîfe'ye ait herhangi bir muhalefetten söz etmediğine göre *haber-i vâhide* ilişkin aktardıkları, aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin görüşü sayılır.

2- *Kitâbu't-Taḥarrî*'den aktardığımız görüşlerin aynı zamanda Ebû Hanîfe'ye ait olduğuna dair başka emareler de bulunmaktadır. Mesela bu bölümde *haber-i vâhidin* hücciyetine dair zikredilen haberlerin önemli bir kısmı *el-Âşâr* ve

⁵⁵¹ Şeybânî, *el-Aşl*, III/81.

⁵⁵² Şeybânî, *el-Aşl*, III/82.

⁵⁵³ Şeybânî, *el-Aşl*, III/84-85. (فهذا مما يدل على أن شهادة الواحد في الدين جائزة)

⁵⁵⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, I/27. (عن محمد... قال: قد بينت لكم قول أبي حنيفة أبي يوسف وقولي وما لم يكن فيه إختلاف فهو قولنا جميعاً)

Şeybânî'nin *el-Muvaṭṭa*'nda rivayet edilmiş ve Ebû Ḥanîfe'nin görüşünün de bu doğrultuda olduğu belirtilmiştir.

Bundan ayrı olarak *el-Aṣl*'da direkt Ebû Ḥanîfe'den yapılan bazı alıntılar *haber-i vâhid*in kaynak değeri konusunda Hanefî müçtehidlerin paralel görüşlere sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁵⁵ Bu açıklamalar, İmam Muhammed'in *el-Aṣl*'da ihtilafsız olarak aktardığı görüşlerin İmam Muhammed'le Ebû Ḥanîfe arasındaki müşterek kanaati yansıttığı şeklindeki değerlendirmeleri pekiştirmektedir.

İmam Muhammed'in hem kendi adına hem Ebû Ḥanîfe adına ispatlamaya çalıştığı şey, ahkâm konuları haricindeki mevzularda *tek râvî*nin verdiği haberle amel edilmesi gerektiği hususudur. O, *haber-i vâhid* ifadesini sözlük anlamda yani *tek kişinin* ilettiği haber manasında kullanmakta ve bununla usûldeki ıstilahî manayı kastetmemektedir. Bu durumda ıstilahî manadaki *haber-i vâhid*in hücciyeti evleviyetle kabul edilmiş olmaktadır. Zira ıstilahî manadaki *haber-i vâhid*, bir, iki veya daha fazla sayıdaki râvî tarafından rivayet edilen ancak tevatür seviyesine ulaşmayan haber demektir. *Tek kişinin* verdiği haberi hüccet olarak gören bir kimsenin teknik manada *haber-i vâhid*i hüccet göreceği açıktır.

⁵⁵⁵ Bkz. Şeybânî, *el-Aṣl*, III/108-109. İmam Muhammed, açıklamasında ahkâm (uḳûbât) alanındaki sınırlılığın (en az iki şahitin şهادette bulunması şartının) bütün mu'amelâta ve dinî mevzulardaki rivayetlere tamim edilmesi durumunda büyük sıkıntıların doğacağını ve bu cümleden olarak uzaktan gelen ve efendisinin kendisine ticaret izni verdiğini söyleyen biriyle -işin gerçeğini öğreninceye kadar- alışveriş yapılamayacağını dolayısıyla ahkâma mahsus bu uygulamaların diğer alanlara teşmil edilmemesi gerektiğini söyler. Ardından Ebû Ḥanîfe'nin görüşüne de yer verdiği şu açıklamayı yapar: "Ticaret için kendisine izin verilen bir köle hakkında Ebû Ḥanîfe'den de aynı şeyleri söylediğini duydum. Şayet insanlar, ahkâmda uyguladıkları şeyleri bu gibi konulara tatbik edip 'biz ahkâmda gerekli olan iki 'âdil şahit şartını burada da uyguluyoruz' derlerse bu, insanlar için sıkıntı doğurur ve bu durumda hiç kimse iki 'âdil şahidin şهادeti olmadan muḍarib, şerik ve vekilden herhangi bir şey satın alamaz. Keza bu durumda -iki 'âdil şahit şahitlik etmeden- hiç kimsenin herhangi bir yönetici tarafından gönderilen ödülü alması, veya kardeşinden, evladından yahut bunların haricindeki akrabalarından gönderilen bir hediye kabul etmesi doğru olmaz. Bu ise insanların teamülüne aykırı, çirkin ve dar bir tutumdur." Şeybânî, *el-Aṣl*, III/108. İmam Muhammed ardından Ebû Ḥanîfe'den aktardığı bir eserle açıklamalarına devam eder: Muhammed der ki: Ebû Ḥanîfe bize Heysem'den şunu haber verdi: Ali b. Ebî Talib'in bir işçisi ona bir cariyeye hediye etti. Ali, Cariye'ye sordu. Sen boş musun? meşgul mu? Cariye eşinin olduğunu söyledi. O da işçisine: 'Sen onu bana meşgul bir halde göndermişsin' diye yazdı. Acaba bu cariyeye Hz. Aliye geldiğinde onun falanca işçisinin hediyesi olduğuna tanıklık eden iki şahit eşliğinde mi gelmişti. Nitekim Hz. Ali'nin sorusu üzerine cariyeye, kocasının bulunduğunu söyleyince Hz. Ali onu tasdik edip ondan vazgeçmiş ve başka bir şey sormamıştır. Ancak şayet cariyeye boş (bekar) olduğunu söylemiş olsaydı onunla birlikte olmakta bir sakınca görmeyecekti. 'Bize göre Hz. Ali'nin cariyeye söylediklerinde bu manalar vardır.' Şayet ona göre cariyeye bu konularda tasdik edilecek bir konumda olmasaydı ona bunların hiçbirine sormazdı. Nitekim zann-ı galib nikah ve kan gibi bundan daha büyük meselelerde bile geçerlidir." Şeybânî, *el-Aṣl*, III/208-209.

Kanaatimizce bu açıklamalar, gerek Şeybânî'nin gerekse Ebû Ḥanîfe'nin konuyla ilgili görüşleri hakkında yeterli bir fikir verecek niteliktedir.

b. Haber-i vâhidin Hüccet Alanı

Sistematiik usûl eserlerinde haber-i vâhidin hüccet teşkil ettiği alana ilişkin muhtelif açıklamalar vardır. Usûl alimlerinin genel kanaati, haber-i vâhidin gerek *itikatta* gerekse *amelî meselelerde* hüccet olduğu şeklindedir. Ancak akideye ilişkin küllî meselelerde ve dinin temel esaslarını (*zarûriyât-ı dîniyye*) tesbitte haber-i vâhid yeterli bulunmamıştır. Bu tür konuların delalet ve sübût bakımından kat'î nasslara dayanması gerektiği belirtilmiştir.⁵⁵⁶ Daha açık bir ifadeyle, temel meselelere ilişkin hadislerin rivayet bakımından mütevatir, delalet bakımından ise sarih olması gerekmektedir.

İmam Ebû Hânîfe'nin eserlerine bakıldığında onun konuyla ilgili görüşünü tespit etmek zor değildir. *el-Fıkhü'l-Ekber*, *Risâle ilâ 'Usmân el-Bettî* ve *el-Âlim ve'l-Muteâllim* gibi risâlelerde ve bu eserlerin şerhi mesabesinde olan Taḥâvî ve Mâturîdî'nin eserlerinde haber-i vâhide dayanan çok sayıda örnekle karşılaşmak mümkündür.⁵⁵⁷

Aynı tutumun bazı yansımalarını âşâr kitaplarında da bulmak mümkündür. Mesela kebâiri işleyen imandan çıkmayacağı⁵⁵⁸ cehenneme giden müminlerin Peygamber'in (s.a.v) şefâatiyle kurtulacağı⁵⁵⁹ kaderin varlığı⁵⁶⁰ gibi konularda haber-i vâhidle ihticac edildiği görölmektedir.

el-Aşl'da haber-i vâhidin hüccet değeri anlatılırken *amel-itikad* ayırımı yapılmaz. Burada verilen eserlerin bir kısmı *amele* bir kısmı da *itikada* ilişkindir. Mesela haber-i vahidin delil oluşu anlatılırken Hz. Peygamber'in İslam'ı tebliğ etmek üzere değişik bölgelere elçiler gönderdiği ve bu cümleden olarak Dihye ismindeki Sahabîyi Kayser'e gönderdiği belirtilmektedir.⁵⁶¹ Bu örnekler ilk

⁵⁵⁶ Haṭîb el-Bağdâdî (v. 463/1070), *el-Kifâye*, s. 432. (خبر الواحد لا يقبل في شيء من أبواب الدين المأخوذ على (المكلفين العلم بها والقطع عليها); Ayrıca bkz. Ka'bî, *Kabûlu'l-Aḥbâr*, I/17; Sa'duddîn Taftâzânî, Mes'ud b. 'Umer b. 'Abdillâh (v. 792/1389), *Şerḥu'l-Maḳâsîd*, (Thk. 'Abdurrahman 'Umeyre), 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1409/1989, V/63; Leknevî, *Zaferu'l-Emânî*, s. 203-204.

⁵⁵⁷ Mesela bu eserlerde yer alan kıyamet alametleri, kabir hayatının keyfiyeti, mîzan, havz, gibi bir çok konu *âhâd* hadislerle dayanmaktadır. Bkz. Ebû Hânîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, ('Alî el-Ḳârî şerhi ile birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 305-506. Bundan ayrı olarak kader gibi menşe itibariyle Kur'an'da yer alan bazı konuların detayları hakkında da hadisle ihticac ettiği görölmektedir. Örnek için bkz. Ebû Hânîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsaṭ*, s. 44 vd.

⁵⁵⁸ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, 244.

⁵⁵⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, 246.

⁵⁶⁰ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, 248-251.

⁵⁶¹ Bkz. Şeybânî, *el-Aşl*, III/75-84.

Hanefîlerin tek kişilik haberi *itikadî* konularda da bağlayıcı olarak telakki ettiklerini göstermektedir.

İlk dönem kaynaklarında haber-i vâhidin *amelî* konularda da bağlayıcı olduğuna dair çok sayıda örnek bulunmaktadır. Mesela haber-i vahidin hüccet oluşu konusunda Hz. Ömer'in isti'zân ve karantina hakkındaki tutumunun delil gösterilmesi⁵⁶² Hanefî müçtehidlerin amel alanında haber-i vahidi bağlayıcı olarak gördüklerini göstermektedir.

el-Aşl' da yer alan bu örneklerin tamamı haber-i vahidin delil oluşu bağlamında zikredilmiştir. Bu örneklerin ardından İmam Muhammed şu açıklamayı yapar:

Bunlar, dinî meselelerde tek kişinin şahitliğinin hüccet olduğunu gösterir.⁵⁶³

Müteakip sayfalarda Ebû Hânîfe'den de bu doğrultuda bazı şeyler duyduğunu belirtir.⁵⁶⁴

Haber-i vâhidin hüccet alanı derken üzerinde durulması gereken diğer bir konu *diyânet*, *mu'âmelât* ve *ahkâm* ayırımıdır. Usûlcüler bu konuda İmam Muhammed'in eserlerinden, zaman zaman Ebû Hânîfe'ye de atıfta bulunarak iktibaslar yapmaktadırlar. Bazı konularda haber-i vâhidin (burada tek kişinin haberi kastedilmektedir) yeterli olduğu belirtirken bazı konularda tek kişinin yeterli olmadığını ifade etmektedirler. Bazı yerlerde haberi aktaran kişinin Müslüman olması gerektiğini ifade ederlerken bazı yerlerde bunun şart olmadığını; fasık ve çocuğun şehadetinin de geçerli olduğunu belirtmektedirler.⁵⁶⁵

Daha sonraki usûl eserlerinde sistematik bir tarzda formüle edilen bu konu ilk kaynaklarda dağınık bir vaziyette yer almaktadır.

Ceşşâş, âhâd haberi, ahkâma taalluk eden ve etmeyen şeklinde ikiye ayırır. Ahkâma taalluk eden âhâd haberleri de hem ilim hem amel gerektirenle⁵⁶⁶ sadece

⁵⁶² Şeybânî, *el-Aşl*, III/75, 77-78.

⁵⁶³ Şeybânî, *el-Aşl*, III/69-70, 85, 134. (فهذا يدل على أن شهادة الواحد في الدين جائز)

⁵⁶⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, III/108-109.

⁵⁶⁵ Bkz. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/63.

⁵⁶⁶ Ceşşâş, temelde haberi vahid olduğu halde karinelere ötürü kesinlik ifade eden haberleri üç kısma ayırır:

1. Hz. Peygamber (a.s.)'in, vahye ve kendi nübüvvetinin sıhhatine dair söylediği şeyler. Peygamber'in şahsında görülen ve beşer gücünü aşan mucizelerin delaletiyle verilen haberin sıhhatine dair bir yakın oluşur.

2. Peygamber'i'nin huzurunda söylenen ve Peygamber tarafından tasdik edilen haberler

3. a) Kur'an'ın tasdik ettiği veya Müslümanların doğruluğuna dair icma ettiği haberler. Fukahanın ittifakla amel ettiği âhâd haberler bu çerçevede mütalaa edilebilir.

amel gerektiren haberler şeklinde iki gruba ayırır. Sadece ameli ifade eden (yani kesin bilgi ifade etmeyen ve sadece ameli konularda hüccet olan) haberleri üç ana başlık (şahitliklikler, mu‘âmelât ve dinî meseleler) altında incelemektedir.⁵⁶⁷

İlk kaynaklar incelendiğinde Ceşşâş’ın sunduğu bu çerçevenin ana hatlarıyla Ebû Hânîfe’nin sisteminde var olduğu görülmektedir. İlk dönem kaynaklarından, âhâd olduğu halde karinelerden veya selefin telakkisi ve fukahanın ittifakından dolayı katî haber düzeyine çıkan haberlerin var olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁶⁸ Ebû Hânîfe’nin risâlelerinde yer alan, Tahâvî ve Mâturîdî’nin İmam Ebû Hânîfe’ye izafe ederek aktardığı itikadî mevzuların bir kısmı bu tür haberlere dayanmaktadır. Öte yandan varise vasiyetin hükmünü, ninenin mirasını ve Mecusilerin hukukî statüsünü bildiren bazı hadislerin nassların tahsisinde kullanıldığı görünmektedir.⁵⁶⁹ Bu örnekler, temelde haber-i vâhid olduğu halde selefin telakkisinden dolayı katî bilgi kaynağı mesabesinde ele alınan haberlerin varlığını ispatlamaktadır.

Kesinlik düzeyine erişmeyip sadece ameli alanda kullanılan haberlere gelince, yukarıda belirtildiği gibi bu tür haberler, üç grupta incelenmiştir: *Şahitlikler*, *mu‘âmelât* ve *dinî meseleler*.

Şimdi sırasıyla bunların Ebû Hânîfe usûlündeki konumuna bakalım:

i. Şahitlikler

(1) *‘Ukûbâta ilişkin şahitliklerde zina için dört, diğer hadd ve kısâs cezalarında ise iki erkeğin şahitliği yeterli görülmüştür.*⁵⁷⁰ Bu konuda açık nasslar olduğu için müçtehidler arasında herhangi bir görüş ayrılığı olmamıştır.

‘Ukûbâtın teşrî‘ine gelince, şer‘î hükmün tesbiti için *haber-i vâhidin* yeterli olup olmadığı konusunda Ebû Hânîfe’nin doğrudan bir açıklamasına rastlamadık. Bu konu, da Hanefî usûlcüleri arasında ihtilaflıdır. Ebû Yûsuf ve Ceşşâş’ın da içinde bulunduğu Hanefî fakihlerin çoğuna göre *‘ukûbât* ve *hadler* gibi şüpheyle sâkit olan cezaların haber-i vâhidle isbatı caizdir. Bu alimlere göre hadlerin şüpheyle

b) Kalabalık bir topluluğun önünde, büyük kalabalıkların şahit olduğu meşhur bir olaya atıfta bulunan ve ilgili topluluklar tarafından tekzip edilmeyen bir kimsenin aktardığı haber (Bkz. *el-Fuşûl*, III/63-67.)

⁵⁶⁷ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, III/69.

⁵⁶⁸ Bkz. s. 417 vd.

⁵⁶⁹ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, III/68.

⁵⁷⁰ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, III/69.

düşeceğini belirten rivayetler belli bir şahsın suçuna dair yapılan şahitlikteki şüpheyile ilgilidir, hükmün tesbitine dair verilen *teşrîf* haberle alakalı değildir. Dolayısıyla haber-i vâhide dayanarak kısasa dair şer'î bir hükmü tespit etmek mümkündür. Fakat kisasın belli bir ferde tatbiki için haber-i vâhid yeterli değildir.

Kerhî'ye göre *ûkûbât* gibi şüpheyile sakıt olan cezaların haber-i vâhidle ispatı caiz değildir. Serahsî ve Pezdevî'nin eğilimi de bu yöndedir.⁵⁷¹ Bu konuda zikredilen temel gerekçe, haber-i vâhidin tıpkı kıyas gibi şüphe taşıması ve bundan dolayı hudûd ve kısasa esas olamamasıdır.⁵⁷² Pezdevî, bu konudaki eğilimini desteklemek için Ebû Hanîfe'nin bazı içtihadlarına atıfta bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'nin livâtanın haddi konusunda kıyasa ve âhâd habere dayanmadığını söyleyerek Kerhî'nin görüşünü teyid etmeğe çalışmaktadır.⁵⁷³

Pezdevî'nin fer'î bazı örneklerden hareketle Ebû Hanîfe'ye ait usûlî yaklaşımı tespit etmeye çalışması başka bir ifadeyle tahrîç metoduyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü belirlemeye çalışması, bu konuda Ebû Hanîfe'ye ait bir beyanın olmadığını ve konuyla ilgili açıklamaların tahrîce dayandığını göstermektedir.

(2) Şevvâl ve zilhicce hilâlini tespit gibi kul hakkının (*hukuku'l-ibâd*) taalluk ettiği ve şüphenin hükmü değiştirmeyeceği konularda en az bir erkek ve iki kadının şahitliği istenir. Tabii ki bu hüküm, hava şartlarında hilâlin görülmesini engelleyen bir maniin olmaması halinde söz konusudur. Aksi taktirde bir kişinin şahitliği de yeterli görülebilir.⁵⁷⁴

İmam Muhammed'in muttasıl bir senedle İbn 'Abbâs'tan aktardığına göre Allah Rasûlü (s.a.v), Medîne'ye gelip Ramazan hilâli gördüğünü söyleyen bir bedevînin şahitliğini kabul etmiş ve onun şehadetiyle oruç tutulmasını emretmiştir. Başka bir varyantta, Allah Rasûlü'nün bedevîye Allah'tan başka ilah olmadığını ve kendisinin Allah'ın elçisi olduğunu ikrar edip etmediğini sormuş, bedevî "evet" deyince onun şahitliğine binaen insanların oruç tutmasını emretmiştir.⁵⁷⁵ İmam Muhammed, müteakiben şu değerlendirmede bulunur:

Bu husus, dinî meselelerde tek kişinin şahitliğinin geçerli olduğunu gösterir. Fıtır (Ramazan bayramı) hilâli için iki hür erkekten veya bir erkek ve iki kadından daha

⁵⁷¹ Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/59; Krş. Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, 59-60; Serahsî, *el-Uṣûl*, I/250.

⁵⁷² Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/60; Serahsî, *el-Uṣûl*, I/250.

⁵⁷³ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/60.

⁵⁷⁴ Bkz. Debûsî, *Taḳvîm*, s. 199.

⁵⁷⁵ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/83-84.

azının şahitliği kabul edilemez. Zira bayram hilâli[nin tespiti] her ne kadar dinî konulardan ise de insanların iftar edip oruç tutmamasına sebep olacağı cihetiyle bu meselede kısmî bir menfaat söz konusudur. Dolayısıyla bu konu *ahkâm* konuları mesabesinde ele alınır. *Ahkâm*daki şahitlik için ileri sürülen şartların aynısı bunda da geçerlidir.⁵⁷⁶

Başka bir açıklamasında da İmam Muhammed, *haklar* konusunun *ahkâm* konusu gibi olduğunu yani, bir şahitle yetinilemeyeceğini belirtir.⁵⁷⁷ Mesela nikah konusunda gerek akdin tesisinde gerekse evliliğin sona erdirilmesinde tek kişinin şahitliğinin yeterli olmadığını söyler.⁵⁷⁸ Dolayısıyla bir kişinin süt akrabalığı (*rada*) konusundaki şahitliğine dayanarak bir evlilik bitirilemez.⁵⁷⁹ Bütün bunlar *ahkâm/hüküm* konusuna girer. *Ahkâm*da/*hüküm*de ise tek kişinin şahitliği yeterli değildir.⁵⁸⁰

İmam Muhammed, bayram hilâline ilişkin şahitliği, Ramazanın girişindeki hilâlden ayırır:

Ramazan orucuna başlamak için Müslüman ve *şika* bir erkek veya kadının (hür-köle farketmeksizin) şahitliği yeterlidir. Ancak buna tanıklık eden kimse şehirde olur ve hilâlin görülmesini engelleyen bir sebep yoksa bu durumda tek kişinin şahitliği kabul edilmez. Zira böyle bir şahitliğin batıl olduğu kanaati kalbde oluşur. Fakat havanın bulutlu oluşu gibi hilâlin görülmesini engelleyen bir durum varsa ve kişi bulutların arasından hilâli gördüğünü veya başka bir yerden geldiğini söylüyorsa –*şika* olması halinde- Müslümanlar böyle bir kimsenin şahitliğiyle oruca başlamalıdır.⁵⁸¹

Bu açıklamalarda Ebû *Ḥanîfe*’den direkt bir alıntı mevcut değildir. İhtilafsız aktarımların müşterek kanaati yansıttığı düşüncesinden hareketle, bunların Ebû *Ḥanîfe*’nin görüşü konusunda da bir kanaat verdiğini söylemek mümkündür.

(3) Erkeklerin muttali olamadığı doğum gibi sadece kadınlara ait durumlarda bir kadının şahitliği yeterli görülmüştür.⁵⁸²

İmam Muhammed’in *el-Âsâr*’da Ebû *Ḥanîfe*→*Ḥammâd* kanalıyla aktardığına göre İbrâhîm en-Neḥâî doğumda çocuğun ses çıkarıp çıkarmadığı (*istihlâl*) konusunda kadının şahitliğini geçerli saymıştır. İmam Muhammed şahitlikte bulunan

⁵⁷⁶ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/85.

⁵⁷⁷ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/134.

⁵⁷⁸ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/93-94.

⁵⁷⁹ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/67, 87, 92.

⁵⁸⁰ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/96.

⁵⁸¹ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/85-86. Ayrıca bkz. *el-Aṣl*, II/280.

⁵⁸² Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/70; Debûsî, *Taḥvîm*, 174.

kadının ‘âdil olması şartıyla kendisinin de aynı görüşü benimsediğini belirtmektedir. Ebû Hânîfe’nin görüşünü ise şu cümlelerle aktarmaktadır:

Ebû Hânîfe şöyle derdi: İstihlal konusunda ancak iki erkeğin veya bir erkek ve bir kadının şehadeti kabul edilir. Zevcenin veladeti konusunda ‘âdil ve Müslüman olması şartıyla tek kadının şahitliği kabul edilir.⁵⁸³

ii. Mu‘âmelât

Mu‘âmelât konusu sadece mümeyyizlik vasfına sahip râvinin verdiği haberle sabit olur. Bu konuda adalet aranmaz.⁵⁸⁴ Vekâlet, mudârebe, hediye göndermede kullanılan elçiler ve ticaret için verilen izinleri buna örnek vermek mümkündür. Bu konularda mümeyyiz çocukların ve kafirlerin haberleri de kabul edilir.⁵⁸⁵

İlk dönem kaynaklarında da buna paralel açıklamalar yer almaktadır.

İmam Muhammed, elindeki malı satan veya hibe eden ya da sadaka yoluyla edindiğini söyleyen ‘âdil, Müslüman ve sıka bir kimsenin tasdik edilebileceğini ve elindekilerin satın alınabileceğini⁵⁸⁶, güvenilir olmaması halinde ise zann-ı galibe göre hareket edileceğini; doğru sözlü olduğu ihtimalinin ağır basması halinde kendisinden malı satın almada bir beis bulunmadığını belirtir.⁵⁸⁷ Ayrıca bu konuda zann-ı galiple hareket edilmesi gerektiğini ve bunun en az iki ‘âdil şahide ihtiyaç duyulan konular gibi olmadığını, iki ‘âdil şahid şartının ileri sürülmesi durumunda bunun Müslümanlar için ciddi bir sıkıntı oluşturacağını söyler.⁵⁸⁸

İmam Muhammed daha sonra şöyle bir örnek verir:

Elinde yiyecek ve giyecek bulunan bir adam ‘Ben falancayla mudârebe akdi yaptım. Bu malları bana o verdi ve benim bu malla dilediğim şeyleri satın almama müsaade etti. Ben de şu giysileri ve eşyayı satın aldım’ dese o kişiden mal almakta bir beis yoktur.⁵⁸⁹

İmam Muhammed, bu doğrultuda bir takım açıklamalar yapıp örnekler verdikten sonra⁵⁹⁰ ticaret için kendisine izin verilen kimse hakkında Ebû Hânîfe’dan

⁵⁸³ Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 317.

⁵⁸⁴ Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, III/64.

⁵⁸⁵ Ceşşâsi *el-Fuṣûl*, III/70; Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, III/64.

⁵⁸⁶ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/99.

⁵⁸⁷ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/99-100 Ayrıca bkz. *el-Aṣl*, III/107.

⁵⁸⁸ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/107.

⁵⁸⁹ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/107.

⁵⁹⁰ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/108.

de aynı şeyleri duyduğunu kaydeder.⁵⁹¹ İmam Muhammed'in *Kitâbu'l-İstihsân* bölümünde yaptığı bu açıklamalar sonraki usûlcüler tarafından da kaynak gösterilerek alıntılanmıştır.⁵⁹²

Ceşşâş, Ebû Hânîfe'nin mu'âmelâta ilişkin haberleri ikiye ayırdığını belirtir: Hediye gönderme, vekâlet ve izin verme gibi konularda hangi vasıfta olursa olsun tek kişinin aktardığı haberin makbul olduğunu ancak vekâletten azletme konusunda haberi verenin 'âdil olması ya da iki kişi olması gerektiğini savunur.⁵⁹³

iii. Dinî Meseleler

Pezdevî gibi bazı usûlcüler bu kısmı, 'ukûbât dışında kalan salt *hukukullah* başlığı altında ele almaktadır.⁵⁹⁴

İlk dönem eserlerinde de konuyla ilgili muhtelif açıklamalar bulunmaktadır. İmam Muhammed *el-Aşl*'in *Bâbu 'ş-şehâde fî-emri'd-dîn* başlığı altında konuya dair değişik açıklamalarda bulunur. Mesela namaz kılmak isteyen bir yolcu, bulduğu suyun necis olduğuna dair bir haber alırsa, haberi verenin 'âdil, Müslüman ve razı olunan [güvenilir] bir kimse olup olmadığına bakar. Bu vasfı haiz biri ise abdest yerine teyemmüm alıp namaz kılar.⁵⁹⁵ Şayet güvenilir biri değilse zann-ı galibe göre hareket eder. Verdiği haberde doğru sözlü olduğuna kanaat getirirse teyemmüm yapıp abdest almaz.⁵⁹⁶ Suyun necis olduğunu bildiren kişinin zimmî olması halinde de kalbî kanaate göre hareket eder. Onun doğru sözlü olduğuna kanaat ederse suyu kullanıp kullanmamakta serbesttir. Dilerse suyu döktükten sonra teyemmüm yapıp namaz kılar. Dilerse onu kullanarak abdest alıp namaz kılar. Bu konuda bağlayıcı bir durum söz konusu değildir. Zira bu tür dini meselelerde ancak Müslüman bir kimsenin verdiği haber bağlayıcı olur.⁵⁹⁷

İlerleyen sayfalarda İmam Muhammed, kesilen hayvan etiyle ilgili örneklerle değinir. Kesilen hayvanın Müslüman tarafından kesilip kesilmediğine dair haberler

⁵⁹¹ Şeybânî, *el-Aşl*, III/108 Ayrıca bkz. *el-Aşl*, III/109. (قال محمد: وكذلك سمعت أبا حنيفة يقول في العبد المأذون له) (في التجارة)

⁵⁹² Pezdevî, *Kenzu'l-Vuşûl*, III/68; Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/65, 68, 71.

⁵⁹³ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/70-71.

⁵⁹⁴ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuşûl*, III/57.

⁵⁹⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, III/68.

⁵⁹⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, III/69.

⁵⁹⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, III/670-71. (لأن هذا شيء من أمر الدين ولا تقوم الحجة فيه إلا بمسلم)

konusunda da yukarıdakine benzer açıklamalarda bulunur. Bu konularda sıka bir Müslümanın haberinin yeterli olduğunu belirtir.⁵⁹⁸

Akabinde zihinlerde oluşabilecek muhtemel bir soruya cevap verir. Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in bazı dinî meselelerde Peygamber'den (s.a.v) aktarımda bulunan Sahâbîlerden ikinci şahit istemelerine değinir. Bu örneklerdeki ikinci şahidin, haberin kabulü için istenmediğini, ikinci şahidin sırf ihtiyat amaçlı olduğunu zira aynı zatların bir çok örnekte tek râvînin haberiyle yetindiklerini örneklerle izah eder.⁵⁹⁹ Ardından Peygamber ve Sahâbe döneminden haber-i vâhidle amele dair örnekler sunar ve bu konuda pek çok örnek bulunduğunu kaydeder.⁶⁰⁰ Oruç konusunda Hz. Peygamber'in bir Müslüman bedevînin şehadetiyle amel ettiğini aktardıktan sonra şu cümleyi sarfeder:

Bunlar, dini meselelerde tek kişinin şahitliğinin geçerli olduğunu göstermektedir.⁶⁰¹

c. Haber-i vâhidin Hükümü

Haber-i vâhidin *bilgi değeri* değişik şekillerde ifade edilmiştir. Bazı kaynaklarda bu konu, *zâhir-bâ'tın* terkihiyle⁶⁰², bazı kaynaklarda *ilim-amel* kelimeleriyle⁶⁰³ bazılarında ise *ilim-zann*⁶⁰⁴ veya *ilim-re'yi gâlib*⁶⁰⁵ kalıbıyla ifade edilmiştir. Ancak farklı da olsa bu kelimelerle anlatılmak istenen mana hep aynı olmuştur. Bununla mütevâtir haberlerin kesin bilgi ifade ettiği; tevatür düzeyine çıkmayan haberlerin ise yüzde elliye aşan ama yüzde yüze varmayan oranda bir bilgi ve kanaat verdiği kastedilmiştir.

⁵⁹⁸ Şeybânî, *el-A'sl*, III/73-74, 94, 96.

⁵⁹⁹ Şeybânî, *el-A'sl*, III/75 vd.

⁶⁰⁰ Şeybânî, *el-A'sl*, III/82. (والحجج في هذا كثيرة)

⁶⁰¹ Şeybânî, *el-A'sl*, III/85, 96, 134.

⁶⁰² Şâfi'î, *er-Risâle*, (Thk. Ahmed Şâkir), mad. 1815-1816. Şâfi'î, Kur'ân ve ihtilafsız Sünnetle verilen hüküm için "hem zâhirde hem batında hakk olan hüküm" ifadesini kullanır. Münferid yollarla gelen ve hakkında ittifak bulunmayan Sünnetle verilen hüküm için ise "zâhirde hakk ifade eden hüküm" şeklinde bir değerlendirmede bulunur. Dolayısıyla daha sonraki kaynaklarda mütevâtirin yakın, haber-i vâhidin ise zan ifade ettiği şeklinde verilen içeriğin aynısını Şâfi'î, farklı bir isimlendirmeye aktarmış olmaktadır. Bkz. Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs (v. 2004/819), *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, Çevirenler: Prof. Dr. İbrahim Çalışkan, Prof. Dr. Abdülkadir Şener, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 323.

⁶⁰³ Cezzâs, *el-Fu'sûl*, III/63, 69; Debûsî, *Ta'vîm*, 205-206; Pezdevî, *Kenzu'l-Vu'sûl*, II/678-682; Serâhsî, *el-U'sûl*, I/241; Mollâ Hüsrev, Kâdî Muhammed b. Ferâmûz (v. 885/1480), *Mir'âtü'l-Vu'sûl*, (*Mir'âtu'l-U'sûl*'le birlikte), Fazilet Neşriyat, İstanbul, (t.y.), II/11.

⁶⁰⁴ Mollâ Hüsrev, *Mir'ât*, II/11.

⁶⁰⁵ Debûsî, *Ta'vîm*, s. 213.

İmam Muhammed *el-Aşl*'in istihsan bölümünde bu tür haberlerin ifade ettiği bilgi ve kanaat için *doğruluğuna kanaat getirmek* (فوق في قلبه أنه صادق)⁶⁰⁶ *ekberu'r-re'y*⁶⁰⁷, *ekberu'z-zan*⁶⁰⁸, *re'y* ve *zan* ifadelerini kullanır.⁶⁰⁹

İmam Muhammed, *sıka* olmayan ya da *sıka* olup olmadığı bilinmeyen bir kimsenin suyun temizliğiyle ilgili verdiği haberin itibara alınıp alınmayacağı konusunda zann-ı gâlibe göre hareket edileceğini belirtir. Bunu Hz. Ömer'den naklettiği bir olayla delillendirmeye çalışır. Hz. Ömer bir yolculuk esnasında bir havuzun başına vardığında yanında bulunan Amr b. Âs, su sahiplerinden birine: “Söylesene bu sudan yırtıcı hayvanlar da içer mi?” diye sorar. Bunun üzerine Hz. Ömer: “Hayır bize bir şey söyleme!” diyerek müdahale eder.⁶¹⁰ İmam Muhammed, bu olaydan Hz. Ömer'in *tek kişilik haberi itibara aldığı* aksı taktirde adamı söylemekten nehyetmeyeceği şeklinde bir sonuç çıkarır.⁶¹¹

İmam Muhammed, -dinî meselelerde doğru söylediğine kanaat getirilen (*ekberu'r-rey*) birinin haberiyle amel etmek gerektiğine dair aktardığı- bu olayı İmam Mâlik'ten de rivayet eder. *el-Muvaṭṭa*'da hadisi naklettikten sonra havuzun, bir tarafının hareket ettirilmesiyle diğer tarafının da hareket edecek derecede küçük olması halinde yırtıcı hayvanların yalamasıyla veya bir pisliğin düşmesiyle abdestte kullanılamayacağını belirtir. Gerekçe olarak da Hz. Ömer'in yırtıcı hayvanların suyu yalayıp yalamadıklarına dair bir şey sormaktan hoşlanmamasını ve havuz sahibini bununla ilgili herhangi bir şey söylemekten menetmesini zikreder.⁶¹² Akabinde bütün

⁶⁰⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, III/71, 86, 110-111.

⁶⁰⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, III/71, 100, 102-103, 105, 109.

⁶⁰⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, III/74, 100, 103, 109.

⁶⁰⁹ Daha önce şahitlik konusunda naklettiğimiz bazı örnekler, bu konuda da fikir verecek niteliktedir. Mesela suyun necis olduğunu haber veren bir zimmiyle ilgili olarak şunları söyler: “Şayet onun doğru sözlü olduğuna kanaat ederse suyu döktükten sonra teyemmüm alıp namaz kılması bana daha sevimlidir... Şayet onun yalan söylediği kanaati ağır basarsa suyla abdest alıp namazını kılar.” (*el-Aşl*, III/71) İmam Muhammed'in verdiği diğer bir örnekte ticaret yetkisi verilen bir kölenin haberine güvenilmesi gerektiğini Ebû Ḥanîfe'den duyduğunu belirttikten sonra yine Ebû Ḥanîfe'den rivayet ettiği bir hadisle bunu delillendirmeye çalışır. Ebû Ḥanîfe'nin Heysem'den aktardığına göre Hz. Ali'nin bir memuru ona bir cariyeye hediye eder. Hz. Ali, cariyeye boş olup olmadığını sorar. Cariye, eşinin olduğunu söyleyince memura şunu yazar: Sen onu bana meşgul olarak göndermişsin. Bkz. *el-Aşl*, III/108-109 İmam Muhammed, bu örnekte Hz. Ali'nin cariyenin verdiği -tek kişilik- haberi tasdik ettiğini ve dolayısıyla fertlere ait (*âhâd*) haberlerin makbul olduğunu söyledikten sonra şu cümleyle konuyu bitirir: “Ağır basan rey ve zann ile bunlardan daha büyük konularda yani nikah ve kısas gibi mevzularda amel etmek caizdir.” *el-Aşl*, III/109.

⁶¹⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, III/69.

⁶¹¹ Şeybânî, *el-Aşl*, III/69-70

⁶¹² Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 42-43.

bunların aynı zamanda Ebû Hânîfe'ye ait görüşler olduğunu belirtir. (وهذا كله قول أبي حنيفة)⁶¹³

İmam Muhammed'in açıklamalarından hareketle *tek kişiye ait haberin* zann-ı gâlip ifade ettiğini, bu nitelikteki haberlerle amel etmek gerektiğini ve bu görüşlerin aynı zamanda Ebû Hânîfe'ye ait olduğunu söyleyebiliriz.

Burada göz önünde bulundurulması gereken diğer bir husus, ilk kaynaklardan aktardığımız bu bilgilerin lügavî manadaki *haber-i vâhid*le yani tek kişilik haberle ilgili oluşudur. Bilindiği gibi usûlcülerin ıstılahındaki *haber-i vâhid* bundan daha genel bir mana ifade eder. İstılahta *haber-i vâhid*, mütevâtir (ve meşhur) olmayan haberler için kullanılır. Buna göre *haber-i vâhid*; iki, üç veya daha fazla kişi tarafından rivayet edilen ancak meşhur ve mütevâtir düzeyine varmayan haberleri de ihtiva eder. Dolayısıyla ilk kaynakların tek kişilik haberin bağlayıcılığı hakkında söyledikleri, ıstılahî manadaki *haber-i vâhid* hakkında evleviyetle geçerlidir.

Bu söylenenlerden ayrı olarak Ebû Hânîfe'den aktarılan fer'î içtihadların dayanaklarına bakıldığında da aynı sonuç ortaya çıkmaktadır. Ebû Yûsuf'un ve İmam Muhammed'in naklettiği gerekçeler incelendiğinde burada zikredilen hadislerin genelde âhâd haber grubuna girdiği müşahede edilmektedir.

Haber-i vâhidin hükmü ve ne tür bir bilgi ifade ettiği konusu sistematik dönem eserlerinde de genişçe tartışılmıştır. Cessâs'ın hocalarından Kerhî bu konuyu *zâhir ilim/yakîn* kelimeleriyle açıklamaya çalışmaktadır. Kerhî'nin konuyla ilgili değerlendirmesi şöyledir:

(Mezhebimizin temel prensiplerine göre) açıkça (*zâhiren*) sabit olan ilimle yakînî şekilde sabit olan ilim ayırt edilir: Yakînî olarak bilinen hususlarla amel etmek ve inanmak vaciptir. Buna mukabil *zâhir* şekilde sabit olan şeylerle sadece amel etmek vaciptir, fakat itikad etmek vacip değildir. Bu, beş vakit farz ve vitir örnekleriyle izah edilebilir.⁶¹⁴

Yani beş vakit namazın farziyeti bilgisi, kesinlik ifade edecek şekilde bir çok kanaldan gelmiş yakînî ve tartışmasız bir bilgidir. Bu tür bilgilerle hem amel etmek hem de bunların gereğine inanmak vaciptir. Ancak vitrin vucûbuna ilişkin bilgi, güçlü ve galip bir kanaat verse de yakîn ifade edecek düzeyde değildir. Bu tür

⁶¹³ Şeybânî, *el-Muvatta'*, s. 43.

⁶¹⁴ Kerhî, Ebu'l-Hasan (v. 340/951), *Risâletun fi'l-Uşûl* (*Te'sîsu'n-Nazar*'la birlikte), Beyrut (t.y.), s. 166.

bilgilerle amel etmek vaciptir. Fakat bunların gereğine kesin bir inançla inanmak vacip değildir. Aynı mana son dönem fıkıh eserlerinde *kat'î farz* ve *içtiḥādî farz* terimleriyle tafsil edilmiştir.⁶¹⁵

Cumhura göre, haber-i vahid *zann* ifade eder. Ehl-i hadisten bazılarına göre ise haber-i vahid, yakın/kesin bilgi (*ilm*) ifade eder.

Âmidî'nin belirttiğine göre haber-i vâhidin *ilm* ifade ettiğini savunan bazı alimler, ilmi *zann* manasında kullanmışlardır.⁶¹⁶ Âmidî'nin söz ettiği bu kullanımın Kur'an'da da örnekleri bulunmaktadır. Mesela

Ey iman edenler, mümin kadınlar size geldikleri zaman onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilendir ya! Fakat siz de mümin kadınlar olduklarına *ilm* edinirseniz onları kafirlere döndürmeyin.⁶¹⁷

ayetinde *ilm* kelimesi *zann* manasında kullanılmıştır. Ğazâlî de haber-i vâhidin *ilm* ifade ettiğini söyleyen hadisçilerin *haberle amel etmenin vucûbuna dair bilgiyi* kastetmiş olabileceklerini belirtmektedir.⁶¹⁸ Bu durumda 'ulema arasındaki ihtilaf, lafzî düzeyde kalmaktadır. Dolayısıyla konunun özüne ilişkin herhangi bir ihtilaf yoktur. İbn Hacer de âhâd haberlerin *zann* ifade ettiğini, karineli haberlerin ifade ettiği bilgi türü konusundaki ihtilafların lafzi seviyede kaldığını belirtmektedir. İbn Hacer'e göre karineli haber-i vâhidin *ilm* ifade ettiğini söyleyenler *zarurî bilgiyi* değil, *naẓarî/istidlâlî bilgiyi* kastetmişlerdir. Buna karşın karineli haberlerin *ilm* ifade etmediğini söyleyenler *ilm* kelimesini *zarurî ve bedîhî bilgi* anlamında kullanıp sadece mütevâtir haberlere tahsis etmişlerdir.⁶¹⁹

Ancak Zâhirî alimlerden bazıları *ilm* kelimesini yaygın anlamda yani *yaḳîn* ve *kesin bilgi* manasında kullanmışlardır.⁶²⁰ Bu durumda Zâhirîlerle diğer alimler arasındaki ihtilaf konunun özüne ilişkin olmaktadır. Dolayısıyla görüşler arasındaki ihtilafın lafzî düzeyde olduğunu söyleyen alimlerin bu görüşe itibar etmedikleri anlaşılmaktadır.

⁶¹⁵ Meydânî, 'Abdülğani el-Ğuneymî (v. 1298/1881), *el-Lübâb fî Şerḥi'l-Kitâb*, (Thk. 'Abdülmecîd Tu'me Halebî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1418/1998, I/10.

⁶¹⁶ Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasan 'Alî b. Ebi'l-'Alî b. Muḥammed (v. 631/1233), *el-İḥkâm fî-Uṣûli'l-Aḥkâm*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut (t.y.), II/274.

⁶¹⁷ Müntehine, 10.

⁶¹⁸ Ğazâlî, Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed (v. 505/1111), *el-Muṣtaṣfâ*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1414/1993, I/145.

⁶¹⁹ 'Asḳalânî, *Nuzhetu'n-Nazar*, s. 52.

⁶²⁰ İbn Hâzım, Ebû Muḥammed 'Alî b. Ahmed b. Sa'îd (v. 456/1063), *el-İḥkâm fî-Uṣûli'l-Aḥkâm*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1405/1985, I/115.

Konuyu bütün yönleriyle değerlendiren alimlerin tercih ettiği görüş ise genelleme yerine her haberi, taşıdığı özelliklere göre kendi başına değerlendirme şeklindedir. Bu alimler, karineli haberlerin *naẓarî/istidlâlî ilim* ifade ettiğini, buna karşın karinesiz haberlerin *ẓann-ı gâlib* ifade ettiği görüşünü benimsemişlerdir.⁶²¹

4. Haber-i vâhidin Kabul Şartları

a. Râvî ile İlgili Şartlar

Usûl kitaplarında genelde râvî ile ilgili olarak dört şartın gerekliliğinden söz edilir. Bunlar *akıl*, *zabt*, *adalet* ve *İslam*dır.⁶²²

İmam Muhammed'in *el-Asl*'in *İstihsan* bölümündeki açıklamaları usûl kitaplarında verilen bilgilerle örtüşür niteliktedir. Bu açıklamalardan Hanefî müçtehidlerin dinî meselelerin aktarımında *akıl*, *zabt*, *adalet* ve *İslam* şart koştukları anlaşılmaktadır. Buna ait bazı örnekleri görelim:

İmam Muhammed, abdest almak isteyen bir yolcunun bulduğu suyla ilgili olarak şunları söyler:

Şayet yolcu, suyun necis olduğunu bildiren kişiyi tanıyor ve bu kişi ona göre *âdil*, *Müslüman* ve *kendisinden razı olunan* biri ise söz konusu suyla abdest almaz. Teyemmüm yapıp namaz kılar. Haber veren *âdil* ve *siĳa* olduktan sonra onun hür veya köle, erkek veya kadın olması fark etmez. Şayet *siĳa* değilse veya *siĳa* olup olmadığını

⁶²¹ Âmidî, *el-İhkâm*, II/274. Burada yeri gelmişken muhtemel bir yanlışlığa dikkat çekmek istiyoruz. Yukarıda karinesiz haberlerin *ẓann* ifade ettiğini belirttik. Usûlde özel nitelikte bir bilgi türünü ifade etmek için kullanılan *ẓann* kelimesiyle Türkçe'de günlük dilde kullanılan *ẓann* kelimesini karıştırmamak gerekir. Kelimenin Türkçede çağrıştırdığı *tahmin*, *eşit düzeyde doğruluk* ve *yanlışlık ihtimali* şeklinde bir mana fukaha ve usûlcülerin kullandığı *ẓannı* karşılamaktan uzaktır. Usûlî manada bir haberin *ẓann-ı galible* sabit olması demek, haberin %50'yi aşan ama %100'e varmayan güçlü bir ihtimalle kaynağına ait olması demektir. İmam Muhammed'in *ekberu'r-re'y* ifadesini kullanması da arada bir ihtimal eşitliğinin olmadığını, aidiyet ihtimalinin ağır bastığını göstermektedir.

Aynı şekilde usûlî manadaki *ẓann*, nasslarda yer alan ve bazen müsbet, bazen menfî manada kullanılan *ẓannla* da karıştırılmamalıdır. Nasslarda daha ziyade lügat manasına uygun olarak şüphe ve tereddüt anlamında kullanılır. Bunun yanı sıra bazen kesinlik taşımayan bir itikadın ağır basan kısmına bazen de yakın manasında kullanılır. Mesela “*Zannın* bir kısmı günahdır.” (Hucurat, 12.) “*Zann* hak adına bir şey ifade etmez” (Necm, 28.) mealindeki ayetlerde *ẓann*, *vehim*, *şüphe* ve *kuruntu* manasında kullanılmıştır. Buna karşılık “Onlar kesinlikle Rablerine kavuşacaklarını ve ona döneceklerini düşünen (*ẓanneden*) ve bunu kabullenen kimselerdir.” (Bakara, 46.) ayetinde *ẓann*, *yakîn* manasında kullanılmıştır. Sonuç itibarıyla lügat manasındaki *ẓann* müşterek lafızlardan olup bağlama göre farklı manalar kazanan bir kelimedir. Usûlcülerin ıstılahındaki *ẓann* ise şahitlik ayeti gibi nassların delaletiyle başvurulması istenen hususî manadaki *ẓann* (-ı gâlib)dır.

⁶²² Debûsî, *Taḳvîm*, 184; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, II/727-9; İbnu'l-Humâm, *Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdilvâhid b. 'Abdilḥamîd* (v. 861/1457), *et-Taḥrîr*, (*et-Taḳrîr*'le birlikte), *Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut 1403/1983, II/236 vd.; Mollâ Ḥusrev, *Mirḳātu'l-Vuṣûl*, II/ 12-16.

bilmiyorsa o zaman bakar; adamın doğru söylediğine zann-ı gâlible (*ekberu'r-rey*) kanaat getiriyorsa teyemmüm yapıp abdest almaz”⁶²³

İmam Muhammed başka bir açıklamasında, *doğruluğuna* kanaat getirilen gayr-i müslim bir vatandaşın (*zimmî*) sözüyle amel edilebileceğini ancak bunun bağlayıcı olmadığını ve bu tür dinî meselelerde sadece *Müslüman* tarafından iletilen haberin bağlayıcı olduğunu belirtir.⁶²⁴

Henüz *bâliğ* olmamış ancak söylediği sözün manasını *akledabilen* bir çocuk ve ne söylediğini *akleden* bir bunağın (*ma'ûh*) haberi de zimmînin verdiği haber gibidir.⁶²⁵ Yani bu nitelikteki bir haber bağlayıcı değildir. Ancak yolcu, zann-ı galibe göre hareket ederek söz konusu suyla abdest alıp almamakta serbesttir. Verilen haberin doğruluğuna kanaat getirip suyla abdest alırsa bu kendisi için yeterli olur. Fakat suyu döktükten sonra teyemmüm alıp namaz kılması daha uygundur.⁶²⁶

Keza ithamlı ve *gayr-i âdil* kişilerin sunduğu şüpheli etin yenilemeyeceğini bu gibi durumlarda ancak *âdil* ve *güvenilir bir Müslümanın* verdiği haberin hüccet olduğunu belirtir.⁶²⁷

Yukarda saydığımız şartların bir kısmı Ebû Yûsuf'un kitaplarında da yer almaktadır. Mesela *er-Redd 'âlâ Siyeri'l-Evzâ'* adlı eserinde Ebû Hânîfe'nin görüşlerini Evzâ'î'ye karşı savunurken râvînin *si'ka* ve *emîn* olmasından⁶²⁸ ve *rivayetinin şaz olmaması gerektiğinden* söz etmektedir.⁶²⁹

Görüldüğü üzere dinî meselelerde⁶³⁰ bağlayıcı bir haber için râvînin *Müslüman*, *âdil/si'ka*, *âkıl* ve *bâliğ* olması gerektiğinden söz edilmektedir. Bu şartların tamamı usûl kitaplarında ele alınmış ve geniş bir biçimde izah edilmiştir. Gerek ilk dönem kaynaklarında gerekse sistematik dönem eserlerinde Ebû Hânîfe ve öğrencilerine göre âhâd haberlerin bu vasıfları haiz olması gerektiği belirtilmektedir.

Bunlardan ayrı olarak usûl kitaplarında yer aldığı halde ilk dönem eserlerinde açıkça ele alınmayan bir şart daha bulunmaktadır: *Zabt* şartı. Tespit ettiğimiz

⁶²³ Şeybânî, *el-Aşl*, III/68-69.

⁶²⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, III/70-72.

⁶²⁵ Bkz. Şeybânî, *el-Aşl*, III/71.

⁶²⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, III/71.

⁶²⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, III/73.

⁶²⁸ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 41-42.

⁶²⁹ Bkz. Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 24, 105.

⁶³⁰ Ancak mu'âmelâta ilişkin haberlerde durum farklıdır. Zarureten dolayı çocukların ve gayri müslimlerin şahitliği de kabul edilebilir. Bkz. Ebu'l-Vefâ, *el-Aşl*, (Tahkik) III/70.

kadarıyla ilk dönem eserlerinde râvînin zabıt olmasından açıkça söz edilmemektedir. Ancak Debûsî, Pezdevî, Seraḥsî ve onları izleyen son dönem usûlcüleri *zabtın* zâhirî ve bâtînî olmak üzere iki kategoride ele alınabileceğini belirtirler. *Zâhirî zabt*, râvînin metni, delalet ettiği lügavî manayla birlikte koruması şeklinde tarif edilmektedir. (ضبط المتن بمعناه من حيث اللغة) *Bâtînî zabt* ise metni, onun ifade ettiği şer'î hükümle yani fıkıhla birlikte zaptetmek demektir. (ضبط الشيء بمعناه من حيث نطق به الحكم) ⁶³¹ Hanefî usûlcüleri, râvînin her iki anlamda zabıt olması gerektiğini ileri sürerler. ⁶³² Bu açıklamalara göre râvînin metni hem şekil hem de delalet ettiği fikhî hüküm bakımından koruması gerekmektedir.

Menâkıb kitaplarında Ebû Ḥanîfe'den birinci anlamda yani *zâhirî* anlamda *zabt*a dair bazı sözler nakledilmiştir. Bazı *Menâkıb* kitaplarında belirtildiğine göre, Ebû Ḥanîfe, râvînin haberi duyduğu andan rivayet anına kadar hiç değiştirmeden hafızasında tutmasını şart koşturmuştur. ⁶³³ Buna göre Ebû Ḥanîfe'nin *zâhirî* anlamda *zabt*ı şart koştugu söylenebilir. Kanaatimizce, furû' ve usûl kitaplarında Ebû Ḥanîfe'nin zabtla ilişkilendirilen fer'î içtihaatlarını da bu çerçevede mütalaa etmek gerekir.

*Bâtînî zabt*a yani *fakihlik şartına* gelince, şayet bununla dar manada bir *fakihlik* kastediliyorsa yani râvînin rivayet ettiği hadisin delalet ettiği şer'î hükmü bilmesi gerektiği kastediliyorsa, böyle bir şartın Ebû Ḥanîfe'ye ait olma ihtimali vardır. Benzer bir yaklaşımı diğer ilk dönem müçtehidlerinde de görmek mümkündür. ⁶³⁴ Ancak buradaki *fıkıhtan* ve *fakihlikten* maksat genel manadaki bir *fakihlik* ise kanaatimizce bunun Ebû Ḥanîfe'ye aidiyeti ispata muhtaçtır. Ebû Ḥanîfe'nin bütün durumlar için genel anlamda *fakihliği* şart koştuguna dair açık bir bilgiye rastlamadık. Nitekim, râvînin *fakihliğini* şart koşan ve bunu selef alimlerine isnad eden usûlcüler de bütün haberler için *fakihlik* şartından söz etmemişlerdir. Sadece

⁶³¹ Debûsî, *Taḳvîm*, s. 187; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/736; Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/261.

⁶³² Debûsî, *Taḳvîm*, s. 187. Ayrıca bkz. Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, II/736; Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/261.

⁶³³ Bkz. Heytemî, Şihâbuddîn Ahmed b. Hacer (v. 974/1566), *el-Hayrâtü'l-Ḥisân fî-Menâkıbi'l-İmâmi'l-Aḫam Ebî Ḥanîfete'n-Nu'mân*, Dâru'l-Erḫam b. Ebi'l-Erḫam, Beyrut 1411, s. 123. (لا ينبغي للرجل أن يحدث من الحديث إلا بما حفظه يوم سمعه إلى يوم يحدث به) ; Krş. İbn Ḥaldûn, 'Abdurrahmân b. Muḥammed (v. 808/1405), *Muḫaddime*, (Thk. Dervîş el-Cuveydî), el-Mektebetü'l-'Aşriyye, Beyrut 1415/1995, s. 415.

⁶³⁴ Mesela İmam Şâfi'î râvînin, rivayet ettiği hadisi bilmesi gerektiğini, manayı değiştirecek durumlara vakıf olmayan bir kimsenin mana ile rivayetten kaçınmasını aksi halde helal harama, haramı helale çevirebileceğini belirtir. Şâfi'î, *er-Risâle*, (Thk. Ahmed Şâkir), mad.1001.

haberinin bütün yönleriyle kıyasa aykırı olması halinde böyle bir şarta gerek duyulacağını belirtmişlerdir.⁶³⁵ Dolayısıyla haberin zabtında râvînin -teknik manada- *fakih* olması gerektiğini söylemek her şeyden önce usûlcülerin kendi açıklamalarına terstir. Usûlcülerin açıklamaları bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde zabtın izahında geçen *fikh*ın ve *fakihliğin* sınırlı olduğu yani sadece rivayet edilen hadislerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Usûl kitaplarındaki açıklamalar, zabtın sınırlı anlamdaki *fakihlik* şartının da taḥrîce dayandığını göstermektedir. Zira, zabtı bu şekilde tefsir edenler, Ebû Ḥanîfe'den herhangi bir nakle dayanmamışlardır. Fer'î bazı içtihad örneklerinden hareketle bu sonuca ulaşmaya çalışmışlardır. Mesela Debûsî ve Seraḥsî şu örneği zikrederler:

Ebû Ḥanîfe ve Muhammed der ki: Bir yazının (*kitâb*) içindekileri bilmeden sadece yazıya ve mühre bakıp şahitlikte bulunmak caiz değildir.⁶³⁶ Zira *zabt* vasfı şahitliğin edası için şarttır. Esas maksat yazıdaki (*kitâb*) bilgilerdir. Yazının kendisi değildir. Dolayısıyla yazının (*kitâb*) içeriğini bilmeden *zabt* tahakkuk etmez.⁶³⁷

Seraḥsî buna ilaveten ikinci bir örnek daha zikreder: Ebû Ḥanîfe'nin, kayıt defterinde kendisine ait yazıyı tanıyan ancak olayı hatırlamayan bir kimsenin şahitliğini caiz görmediğini nakletmektedir.⁶³⁸

Usûlcülerin zabt bağlamında dayandığı başlıca örnekler bu ikisinden ibarettir.

Bu örnekler, söz konusu edilen *fıkıh* ve *fakihlik* terimleriyle genel anlamda bir fakihliğin kastedilmediğini *fakihlik* ifadesiyle sınırlı bir mananın yani rivayet edilen hadisin şer'î delaletini bilmenin gerekliliğine işaret edildiğini göstermektedir. Öte yandan dar anlamdaki *fakihlik* şartının Ebû Ḥanîfe'ye nisbetinin de taḥrîce dayandığı anlaşılmaktadır.

Birinci örnekte yapılan alıntı hususî bir açıklamaya benzemektedir. Bu örnekten Ebû Ḥanîfe'ye göre râvînin *fakih* olması gerektiği prensibini çıkarmak zordur. Yazının içeriğini bilmeden o konuda şahitlikte bulunmak ile aktarılan haber konusunda fakih olmak aynı şeyler değildir. Nitekim usûl ve furû' eserlerinde

⁶³⁵ Bkz. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/135-136; Debûsî, *Taḥvîm*, 180 vd.; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, II/697; Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/255-257.

⁶³⁶ Debûsî, *Taḥvîm*, s. 187; Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/262.

⁶³⁷ Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/262.

⁶³⁸ Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/261.

şahitlikle haber verme birbirinden farklı konular olarak ele alınmıştır.⁶³⁹ Bu da şahitlik için ileri sürülen bir şartın haberin kabulünde söz konusu edilemeyeceğini göstermektedir.

Seraḥsî'den aktardığımız ikinci örneğe gelince, bu örnek *fiḫhu'r-râvî*yle ilgili olmaktan ziyade bütün müçtehidler arasında müşterek olan (ẓâhirî) zabtın örneğine benzemektedir.

Sonuç itibarıyla, Ebû Ḥanîfe'ye göre râvînin ẓâhirî anlamda zâbit olması şarttır. Ancak haberin kabulü için râvînin genel manada *fakih* olması gerektiği şartını Ebû Ḥanîfe'ye isnad etmek isabetli görülmemektedir. En iyimser ihtimalle râvînin dar anlamda *fakihliğinden* yani rivayet ettiği şeyin şer'î delaletini bilecek ve anlayacak derecede *fakih* olması gerektiğinden söz edilebilir.

Bununla birlikte başta Ebû Ḥanîfe olmak üzere bir çok müçtehidin -te'âruz durumunda- *fiḫhu'r-râvî*yi bir tercih kriteri olarak gördüğü kesindir.⁶⁴⁰ İleride tercih bölümünde bu konuyu tekrar ele alacağız.

i. Mestûr ve Meçhûlün Haberi

‘Âdil ve şika olup olmadığı bilinmeyen kimseler için usûl kitaplarında *mestûr* terimi kullanılmaktadır.⁶⁴¹

İlk dönem kaynaklarında şika olup olmadığı bilinmeyen kimsenin haberiyle ilgili bir takım bilgiler bulunmaktadır.

el-Aṣl'da şika olmayan [fasık] yahut şika olup olmadığı bilinmeyen bir kimse hakkında zann-ı galiple hüküm verileceği belirtilmektedir.⁶⁴² Yani adamın doğru söylediği ihtimali ağır basar ve bu doğrultuda bir kanaat oluşursa aktardığı haberle amel edilir. İmam Muhammed, bunu delillendirmek için Hz. Ömer'in uygulamasına değinir. Hz. Ömer, bir yolculuk esnasında gördüğü bir havuzun başına geldiğinde

⁶³⁹ Mesela kabul şartlarını haiz bir râvînin verdiği haber makbul iken aynı vasıfları taşıyan bir kişinin üstlendiği şahitlik yeterli görülmemektedir. Bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, (Thk. Ahmed Şâkir), mad.1010; Keza zina cezasının teşrii için bir râvînin haberi yeterli iken zina suçuna şahitlikte bulunanların en az dört olması gerekmektedir. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/101-102.

⁶⁴⁰ Mesela Ebû Yûsuf, Ebû Ḥanîfe'nin görüşlerini gerekçelendirirken sık sık fıkıhla maruf olarak râvîlerin eserlerine atıfta bulunur. Örneklere bakıldığında bu durumun haberin kabulüyle ilgili olmayıp muarız haberlere tercihle ilgili olduğu görülür. örnekler için bkz. Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s.16, 31.

⁶⁴¹ Bkz. Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/41.

⁶⁴² Şeybânî, *el-Aṣl*, III/69; (فإن كان غير ثقة أو كان الذي أخبره لا يدرى ثقة أو غير ثقة فإنه ينظر في ذلك فإن كان أكبر رأيه... وظنه أنه صادق...)

arkadaşı, yırtıcı hayvanların havuzdan su içip içmediğini sorar. Ancak Hz. Ömer, havuz sahibinin cevap vermesine mani olur. İmam Muhammed, Hz. Ömer'in tanımadığı o [*mestûr*] şahsın haberini itibara aldığını, aksi takdirde onu haber vermekten menetmeyeceğini belirtir.⁶⁴³

Usûl kitaplarındaki açıklamalardan Ebû Hâfîfe'nin görüşü hakkında farklı rivayetlerin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Hâsan b. Ziyâd'ın rivayetine göre Ebû Hâfîfe'nin görüşü, *mestûr*un da 'âdil râvîler gibi değerlendirileceği şeklindedir.⁶⁴⁴ Ancak Pezdevî ve Serâhsî, İmam Muhammed'in rivayetine daha sıhhatli olduğunu belirtmektedirler.⁶⁴⁵ Yukarıda aktardığımız bu rivayete göre fasık ve *mestûr*un haberi dini konularda bağlayıcı olmamakla beraber helal ve haram konularında zann-ı galip esasına göre değerlendirilir.⁶⁴⁶

Sonuç itibarıyla Ebû Hâfîfe'ye göre, *mestûr* râvîden gelen haberin bağlayıcı olmamakla birlikte muhatabında uyandırdığı kanaate göre değerlendirileceği söylenebilir.

Meçhul râvî konusuna gelince, sadece bir veya iki hadis rivayetiyle tanınan kimseler usûl kitaplarında *meçhul* terimiyle ifade edilmiştir.⁶⁴⁷

Meçhul râvî konusunda direkt Ebû Hâfîfe'den aktarılan bir bilgiye rastlamadık. Ancak usûl kitapları bu konuda birkaç ihtimalden söz etmektedirler. *Meçhul* râvî şayet Vâbişe b. Ma'bed, Seleme b. Muḥabbîk (/Maḥbîk) ve Ma'kîl b. Sinân gibi selefın kendisinden rivayette bulunduğu ve rivayetini sahih olarak gördüğü kimselerden ise onun aktardığı hadis, 'âdil râvîlerin hadisi mesabesinde kabul edilir. Şayet selefın rivayette bulunup hakkında sükût ettiği bir kimse ise yine aynı durum söz konusudur. Zira açıklamaya ihtiyaç duyulan bir konuda sükût etmek de beyan sayılır.⁶⁴⁸ Fakat selefın rivayetini reddettiği bir kimse ise hadisleri kabul edilmez ve bunlarla amel edilmez.⁶⁴⁹

ii. İsnadın İttisâl Şartı ve Mürsel Hadisler

⁶⁴³ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/69-70.

⁶⁴⁴ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/42.

⁶⁴⁵ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/42; Serâhsî, *el-Uṣûl*, I/277.

⁶⁴⁶ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/42-43.

⁶⁴⁷ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, II/708.

⁶⁴⁸ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, II/713-714.

⁶⁴⁹ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, II/717-718.

Usûl-i fıkıh ve usûl-i hadis kitaplarının genelinde yukarıda saydığımız dört şarta (akıl, zabt, adalet ve İslam) ilave olarak isnadın *ittisâl* şartından da söz edilir. Ancak Hanefî usûl kitaplarında sahih hadisin tanımında isnadın *ittisâl* şartı açıkça yer almamaktadır. Tespit ettiğimiz kadarıyla bu konu daha ziyade *mürsel* hadis başlığı altında incelenmektedir. Hanefilerin *isnada* ilişkin görüşlerini görmek isteyenler *mürsel* hadis ile ilgili açıklamalara bakmak zorundadırlar.

Hanefî usûlündeki genel kabule göre ilk üç asırda yaşayan râvîlerin *mürsel* rivayetleri sahih kabul edilir.⁶⁵⁰

Mürselin tanımı konusu hadisçilerle fıkıh alimleri arasında ihtilaflıdır. *Muhaddislerin* genel kabulüne göre *mürsel*

Tâbiûnun [aradaki vasıtaları atlayarak] Allah Rasûlü şöyle dedi veya şöyle yaptı ya da onun huzurunda şöyle yapıldı şeklinde bir ifadeyle aktardığı hadistir.⁶⁵¹

Fukaha ve usûlcülerin kullanımındaki mürsel ise rivayet zincirinin herhangi bir noktasında inkitâ‘ bulunan hadistir. Bu inkitâ‘ın Sahâbe kuşağında olup olmamasına yahut bir veya birden fazla olmasına itibar edilmez.⁶⁵² Usûlcülerin *mürsel* için çizdiği bu genel çerçeve, hadisçilerin ıstılahındaki *mürsel*, *mu‘dal* ve *munkatı‘* hadisleri de kapsayacak genişliktedir.⁶⁵³

Mürselin Sahâbeye ait olan kısmında müctehidler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur.⁶⁵⁴ Bir Sahabînin, hadis aldığı Sahabîyi atlayarak Peygamber’den yaptığı rivayet kabul edilmiştir. Sahâbenin tamamı ‘âdil ve güvenilir kabul edildiği için hadisin alındığı Sahabî isminin atlanması sonucu değiştirmez.

⁶⁵⁰ Bkz. Serahsî, *el-Uşûl*, I/272; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuşûl*, III/7; İbnu'l-Hanbelî, Rağiyyuddîn Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî el-Hanefî (v. 971/1563), *Kafvu'l-Eşer fî Safvi 'Ulûmi'l-Eşer*, (Thk. ‘Abdulfettâh Ebû Ğudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1408, s. 51.

⁶⁵¹ ‘Askalânî, *Nuzhetu'n-Nazar*, s. 82.

⁶⁵² Bkz. Serahsî, *el-Uşûl*, I/272; Muhaddislerden Haţib el-Bağdâdî de mürseli geniş manada kullanarak fukaha ve usûlcülerle aynı görüşü paylaşır. Bkz. Haţib, *el-Kifâye*, 384; Krş. İbn Şalâh, *‘Ulûmu'l-Hadîs*, s. 51-52; Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (v. 676/1277), *el-Minhâc Şerhu Şahîhi Muslim b. el-Haccâc*, (Thk. Halîl Me'mûn Şihâ), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1418/1997, I/149.

⁶⁵³ Buĥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/5-6; Nitekim İmam Şâfi‘ de bu konuyu munkatı‘ başlığı altında inceler. (*er-Risâle*, Thk. Ahmed Şâkir, mad. 1262.) Yer yer *mürsel* kelimesini de kullandığı açıklamasında Şâfi‘, bütün mürsellerin aynı sınıfta değerlendirilemeyeceğini bunlardan belli şartları haiz olanların makbul olduğunu belirtir. (Bkz. *er-Risâle*, Thk. Ahmed Şâkir, mad. 1289, 1307, 1308.)

⁶⁵⁴ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuşûl*, III/6; Serahsî, *el-Uşûl*, I/269. Yalnız Şâfi‘ alimlerden Ebû ‘Alî el-İsferâyînî'nin Sahâbe mürseliyle ihticac edilemeyeceğini ileri sürdüğü rivayet edilmiştir. Ona göre mürsel hadisin Tâbiûndan rivayet edilme ihtimali bulunduğundan Sahâbenin irsalde bulunduğu kişiyi açıkça zikretmesi gerekir. Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Şahîhi Muslim*, I/149. Fakat bu görüş, uzak bir ihtimale bina edildiği için itibara alınmamıştır. A.g.e, ay.

Esas ihtilaf, Sahâbe dışındakilerin yani Tâbiûn ve sonrasındaki nesillerin aktardığı *mürsel*lerde odaklanmaktadır. Ebû Hânîfe'ye göre ilk üç kuşağın (Sahâbe, Tâbiûn ve Tebe-i tabiîn) mürsellersi kabul edilir.⁶⁵⁵ İlk dönem kaynaklarında bu konuda direkt Ebû Hânîfe'den aktarılan bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Ceşşâş, "Ebû Hânîfe ve aşhâbının bu görüşte olduğu"nu belirtmektedir. Fakat kullandığı ifadelerden bu bilginin tahtırice dayandığı anlaşılmaktadır:

Benim nezdimde sahih olan ve aşhâbımızın mezhebinin delalet ettiği görüşe göre şika olmayan kimselerden rivayette bulunmadığı sürece Tabiî ve Tebe-i Tabiînin *mürsel* rivayetleri kabul edilir. Zira şika olmayandan rivayette bulunmayı caiz görenin rivayeti kabul edilmez. İster *müsned* olsun ister *mürsel*...⁶⁵⁶

Bana göre -şüphe uyandıran bir durum ortaya çıkmadığı sürece- Tâbiûn ve Tebe-i tabiînin *mürsellersi* kabul edilir. Aşhâbımıza ait görüşler de buna delalet etmektedir.

Ebû Hânîfe'nin görüşü de bu doğrultudadır.⁶⁵⁷

Ceşşâş'ın aktardığı bu bilgiler, diğer usûl kitaplarında da benzer ifadelerle tekrar edilmektedir.⁶⁵⁸ Âşâr kitaplarında Ebû Hânîfe'den aktarılan *mürsel* hadisler de bu bilgileri desteklemektedir.⁶⁵⁹

İmam Mâlik'in de Ebû Hânîfe'yle aynı görüşü paylaştığı rivayet edilmiştir.⁶⁶⁰ *el-Muvaṭṭa*'da çok sayıda *mürsel* hadisin yer alması da İmam Mâlik'ten aktarılan bu rivayeti teyid etmektedir. İmam Şâfi'î ise *mürsel*in tek başına hüccet olamayacağını, ancak teyid edici bazı karinelerin varlığı halinde kabul edilebileceğini belirtmiştir.⁶⁶¹

⁶⁵⁵ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/145,147.

⁶⁵⁶ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/146.

⁶⁵⁷ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/147. (والصحيح عندي وما يدل عليه مذهب أصحابنا أن مرسل التابعين وأتباعهم مقبول مالم يظهر)
(منهم ربيعة وكذلك كان مذهب أبي حنيفة)

⁶⁵⁸ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/7; Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/272.

⁶⁵⁹ Örnek için bkz. Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, 234. Bu örnekte Ebû Hânîfe, İbrâhîm en-Neḥâî'nin Peygamber'den aktardığı bir hususla istidlalde bulunmaktadır. Ebû Hânîfe, Hammâd aracılığıyla İbrâhîm'den şöyle dediğini nakleder: "Allah Rasûlü (s.a.v) Hacerü'l-Esvedden başlayarak aynı noktaya gelinceye kadar remilde bulundu (hızlı yürüdü)." İmam Muhammed bu örneği verdikten sonra şu açıklamada bulunur: "Biz de bununla amel ederiz. Bu, aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür." Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, 234.

⁶⁶⁰ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/7; İbn Şalâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 55; Nevevî, Muḥyiddîn Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref (v. 676/1277), *İrşâdu Tullâbi'l-Hakâik ilâ Ma'rifeti Suneni Ḥayri'l-Halâik*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye (Thk. Nûreddin 'İtr, Beyrut 1411/1991, s. 81.

⁶⁶¹ Şâfi'î'nin sırayla ileri sürdüğü şartlar şunlardır:

1. Aynı manada Allah Rasûlü'nden aktarılan müsned rivayetlerin bulunmuş olması (Şâfi'î, *er-Risâle*, Thk. Ahmed Şâkir, mad. 1265).
2. Mürsel rivayeti kabul edilen kimselerin (mürsel olarak) rivayet ettiği hadislere muvafık olması (Şâfi'î, a.g.e. mad. 1266-1267).
3. Sahâbe sözüne ve ameline muvafık olması (Şâfi'î, a.g.e. mad. 1299).

Muhaddislerin cumhuruna göre *mürsel* hadis, senetteki inkıtâ'dan dolayı hiçbir surette delil teşkil etmez.⁶⁶² Bu görüşün başlıca mümessilleri; Yahyâ b. Sa'îd el-Katîân, Şu'be b. el-Haccâc ve Abdurrahmân b. Mehdîdir.⁶⁶³

Aslında ihtilafın ikinci ve üçüncü kuşaklara ait *mürseler* noktasında odaklanması bir bakıma doğal sayılır. Dikkat edilirse *mürseli* kabul edenler Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik gibi Sahâbe kuşağına yakın ilk dönem müçtehidleridir. Bu işi ihtiyatla karşılayanlar ise İmam Şâfiî gibi müteakip dönemde yaşayan alimlerdir. Sahâbe kuşağına yakın dönemlerde ve Tâbiûnla iç içe yaşayan müçtehidlerin tanıdıkları bir tabîden *mürsel* hadis alması, müteakip dönemde yaşayan müçtehidlerin aynı hadisi almasından elbette daha kolaydır. Bu durumda sonradan gelen müçtehidin hadisin sıhhatinden emin olmak için daha fazla ihtiyata muhtaç olacağı açıktır. Bu espiriyi şöyle de ifade edebiliriz: Ebû Hanîfe, Şâfiî döneminde yaşasaydı aynı sınırlamayı yapardı. Şâfiî, Ebû Hanîfe döneminde yaşasaydı aynı esnekliği gösterirdi.

Hicri 110'da vefat eden Muhammed İbn Sîrîn'in isnadın yayılmasıyla ilgili beyanı da bu hususu teyid etmektedir. İbn Sîrîn şöyle demektedir:

İlk zamanlar isnadı sormazlardı. Fitne (Hz. Osman döneminde meydana gelen ve onun şehit edilmesiyle neticelenen karışıklıklar) çıkınca: 'Bize râvîlerinizin adlarını söyleyin' demeye başladılar. Artık sünnet ehli olanlara dikkat ediliyor ve onların hadisleri anlıyor, bid'at ehli olanlara bakılıyor, onların hadisleri de kabul edilmiyor.⁶⁶⁴

İbn Sîrîn'in bu ifadesinden, tarihî süreçte toplumdaki güvensizliğe bağlı olarak isnad kullanımının artıp yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır.

Ancak bu tür ifadelerle bakarak ilk asırlarda isnadın kullanılmadığı, *mürselin* mutlak bir surette kabul edildiği ve Şâfiî'nin çıkışıyla bunun bazı kayıtlara bağlandığı şeklinde bir zehâba kapılmamak gerekir. İbn Sîrîn'in sözünde geçen

4. Ulemanın genelinin benzer içerikteki hadislerle fetva vermiş olması (Şâfiî, a.g.e. mad. 1270. Krş. Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Şaḥîhi Muslim*, I/149.) Şâfiî'ye göre mürsel hadis bu özelliklerden biriyle desteklendiği takdirde kabul edilir. Aksi takdirde kabul edilmez.

⁶⁶² İbn Şalâh, *Ulûmu'l-Ḥadîs*, s. 54-55.

⁶⁶³ Bkz. İbn Receb el-Hanbelî, 'Abdurrahmân b. Ahmed (v. 795/1392), *Şerhu İleli't-Tirmizî*, (Thk. Nûruddîn 'İtr), Dâru'l-Mellâh, Dimaşk, 1398/1978, I/280-284; Suyûṭî, Celâluddîn, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Taḳrîbi'n-Nevâvî*, (Thk. Ahmed 'Umer Hâşim), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, I/169.

⁶⁶⁴ Muslim, *el-Câmi'*, Mukaddime, nr: 27; Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sûre (v. 279/892), *el-İlel (Sunenu't-Tirmizî ile birlikte)*, Thk. İbrâhîm 'Atve 'İvâḍ, Matba'atu Muṣṭafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975, V/740; Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 122.

“fitne”nin Hz. Osman’ın şehadetiyle başladığı gözönüne alınırsa *mürsel* dahil genel anlamda bütün hadislerin Şâfi’î’den çok daha erken bir dönemde isnad ışığında değerlendirmeye tabi tutulduğu anlaşılmaktadır. Aslında İbn Sîrîn’in bu sözünü genel anlamda bütün isnadlara yönelik anlamamak gerekir. Isnadın Peygamber (s.a.v) döneminden itibaren kullanıldığını gösteren çok sayıdaki örnek⁶⁶⁵ böyle bir genellemede bulunmamıza engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla İbn Sîrîn’in mezkur sözünü isnad faaliyetinin yoğunluğuyla ilgili olarak anlamak gerekir, diye düşünüyoruz. Başka bir deyişle isnad “fitnenin zuhuru”yla ortaya çıkmamış bu olayla daha fazla yaygınlaşmış ve önem kazanmıştır. Isnada ilişkin faaliyetler Şâfi’î’yle birlikte daha sistemli hale gelmiş olabilir. Ancak bu, Şâfi’î’nin *mürsel* konusundaki sınırlamanın mucidi olduğu anlamına gelmez. Nitekim kaynakların belirttiğine göre Şâfi’î’den önce Yahyâ b. Sa’îd el-**Kattân**, Şu’be b. el-**Haccâc** ve muasırı Yahyâ b. Ma’în de bazı *mürselle*ri reddetmişlerdir.⁶⁶⁶ Dolayısıyla Şâfi’î’nin bu konuda bir ilk olmadığı anlaşılmaktadır. Şâfi’î, sadece toplumda genel güvenin zayıflaması üzerine *mürsel* rivayetleri ihtiyatla karşılamış ve bu konuda bazı ilave şartlar ileri sürmüştür. Ebû **Hanîfe** ise daha erken bir dönemde yaşadığı için aynı kayıtlara ihtiyaç duymamıştır. Bunun tabii sonucu olarak Ebû **Hanîfe**’nin başvurduğu *mürsel* rivayet sayısı daha fazla olmuştur.

Râvîlerle hadisin kaynağı arasındaki mesafe arttıkça araya giren vasıtalar ve bu vasıtalarındaki kusur ihtimali de artış gösterir. Böylece sonradan gelen müçtehidin de daha temkinli davranıp kabul şartlarını ağırlaştırması bir ihtiyaç haline gelir. Bu, bir bakıma Sahâbe döneminde yaşayan bir kimsenin daha sonraki kuşaklara nazaran hadisi daha rahat ve daha az bir külfetle alma imkanına sahip olmasına benzer. Ebû

⁶⁶⁵ Örnekler için bkz. Bîkâfî, ‘Alî Nâyif, *el-İctihâd fî İlmi’l-**Hadîs** ve Eseruhu fî l-Fıkhî l-İslâmî*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1418/1998, s. 63-64; Mustafa el-A’zamî bu konuda şunları kaydetmektedir: “İsnad sistemi Hz. Peygamber’in zamanında başlamış ve hicretten sonraki I. Yüzyılın sonuna doğru da ilmî bir hüviyete bürünmüştü. Sahabîlerin bir araya geldiklerinde Peygamber hadislerini birbirlerine rivayet etmeleri bu sistemin başlangıcı idi. Onların Hz. Peygamber’in ilim halkasına münavebe yoluyla devam etmeleri ve duyup gördükleri şeyleri birbirlerine haber vermeleri konusunda anlaştıklarından önceki kısımda bahsetmiştim. Onlar arkadaşlarını da bilgilendirmede, doğal olarak, ‘Rasûlullah şunu şunu yaptı’ veya ‘Rasûlullah şöyle şöyle buyurdu’ gibi ifadeleri kullanmışlardır. Aynı şekilde, ikinci elden bilgiyi öğrenen kimse üçüncü bir kimseye olayı haber verirken bilgi aldığı kişilerin adını söyleyerek ve hadiseyi detay ile verecektir. Peygamber Sünnetinin yayılması için ilk zamanlarda kullanılan bu tür metodlar isnad sisteminin henüz gelişmemiş şekilleri idi. Hicrî 40 ve 50 seneleri boyunca bu sistem, dönemin kargaşası [*fitne*] yüzünden büyük bir önem kazandı.” el-A’zamî, M. Mustafa, *İslâm Fıkhi ve Sünnet*, (Tercüme: Mustafa Ertürk), İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 190.

⁶⁶⁶ Bkz. İbn Receb el-**Hanbelî**, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, I/280-284; Suyûtî, *Tedribu’r-Râvî*, I/169.

Ḥanîfe ile daha sonraki müçtehidlerin mürsel karşısındaki farklı tutumlarını da bu zaviyeden değerlendirmek gerektiğini düşünüyoruz.

Ebû Ḥanîfe'nin ve Hanefîlerin mürselle ilgili tutumundan onların isnadı önemsemediği şeklinde bir sonuç çıkarmak yanlıştır. Muttasıl rivayetlerde bile Ebû Ḥanîfe'nin zabt ve adalet gibi şartları ileri sürdüğünü gördüğümüze göre onun zâhirî bakımdan munkatıf olan *mürsel* haber için hiçbir kayıt öne sürmediğini söylemek mümkün değildir.⁶⁶⁷ Doğrusu o, *mürsel* rivayetleri de belli bir ölçü dahilinde kabul etmektedir. Ebû Ḥanîfe, *mürsel* rivayet sahipleri dahil olmak üzere bütün râvîlerde belli bazı şartları arar. Fakat *irsalde* bulunan râvî, Tâbiûnun büyük alimlerinden olunca onun mevsûkiyetine itimaden atlanan râvîleri de güvenilir ve makbul telakki eder. Bir bakıma *mürsel*in kabulü için belli vasıftaki Tâbiûn alimlerinin teminatını şart koşmakta ve bu nitelikteki alimlerin teminatına güvenerek onların munkatıf olarak aktardığı rivayeti kabul etmiş olmaktadır. Ceşşâş'ın yukarıda aktardığımız şu ifadeleri bunu açıkça göstermektedir:

Benim nezdimde sahih olan ve aşhâbımızın mezhebinin delalet ettiği görüşe göre *şika* olmayan kimselerden rivayette bulunmadığı sürece *Tabiû ve Tebe-i tabiûnin mürsel rivayetleri* kabul edilir. Zira *şika* olmayandan rivayette bulunmayı caiz görenin rivayeti kabul edilmez. İster *müsned* olsun ister *mürsel*...⁶⁶⁸

Bana göre -şüphe uyandıran bir durum ortaya çıkmadığı sürece- *Tâbiûn ve Tebe-i Tabiûnin mürsellersi* kabul edilir. Aşhâbımıza ait görüşler de buna delalet eder. Ebû Ḥanîfe'nin görüşü de bu doğrultudadır.⁶⁶⁹

Görüldüğü gibi bu açıklamalarda *mürsel* rivayet sahibinin, güvenilir olmayan kimselerden rivayette bulunmamasına özellikle dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla Ebû Ḥanîfe'ye ve Hanefîlere göre mutlak bir kabul yerine belli ölçülere uygun ve belli şartları haiz olan *mürsel*in makbuliyetinden söz etmek daha uygun olur.

Öte yandan Hanefî usûlcüler, “Tâbiûn ve Tebe-i Tabiûn alimlerinin *mürsellersi* makbuldür” derken herhangi bir alimin nasıl olursa olsun hiçbir şarta tabi olmadan rivayet ettiği munkatıf hadislerin kabul edilebilirliğini kastetmemektedirler. Böyle olsaydı Zeyla'î, İbn Kutluboğa ve Alî el-Ḳârî gibi Hanefî muhaddisler büyük

⁶⁶⁷ Bkz. Biltâcî, Muhammed, *Menâhîcu't-Teşrî' l-İslâmî fî'l-Ḳarni's-Sânî el-Hicrî*, Neşr: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyâd, 1397/1977, 320-323.

⁶⁶⁸ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/146.

⁶⁶⁹ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/147. (والصحيح عندي وما يدل عليه مذهب أصحابنا أن مرسل التابعين وأتباعهم مقبول مالم يظهروا (منهم ربيعة وكذلك كان مذهب أبي حنيفة)

alimlerin eserlerindeki hadisleri tahric edip değerlendirme gereği duymazlardı.⁶⁷⁰ Hangi döneme ait olursa olsun *mürselin* mutlak anlamda makbul olduğu fikri sadece Kerhi tarafından ileri sürülmüş⁶⁷¹ ancak Hanefilerin geneli tarafından kabul edilmemiştir.

Ebû Hanîfe'nin *mürseli* kabul gerekçesi konusunda farklı açıklamalar yapılmıştır. Fakat bunlar, Ebû Hanîfe'den aktarılmış olmadığı için onun bu gerekçelerle hareket ettiğini söylemek güçtür. Daha önce Ebû Hanîfe'nin Tâbiûna ait görüşler konusundaki tavrına değinmiştik. Bazı rivayetlere göre Ebû Hanîfe Tâbiûna ait görüşlerin taklid edilemeyeceğini söylemiştir. Ancak Tâbiûna ait *mürsel* rivayetler konusunda durum değişmektedir. Ebû Hanîfe'nin içtihadlarına ve âsâr kitaplarına bakıldığında onun azımsanmayacak ölçüde *mürsel* rivayetlere dayandığı görülür.⁶⁷²

Ebû Hanîfe, özellikle İbrâhîm en-Neħa'î'den aktardığı *mürsel* hadislerle dayanır. Ebû Hanîfe'nin istidlallerinde Neħa'î'ye ait rivayetlerin özel bir ağırlığı bulunmaktadır. Muhtemelen bu da İbrâhîm'in ilmî kişiliğinden ve rivayetlerinin sahip olduğu genel itibardan kaynaklanmaktadır. Neħa'î'nin *mürsellersi* konusunda ʿulema arasında yaygın bir kabul vardır.

İbn Ma'in'in onun *mürsellersi* hakkında şöyle dediği belirtilir:

İbrâhîm'in *mürsellersi* sahihtir.⁶⁷³

İbrâhîm'in *mürsellersi* bana Şa'bi'nin *mürsellersinden* daha sevimlidir.⁶⁷⁴

İbn Main'den aktarılan başka bir değerlendirme de şu şekildedir:

İbrâhîm'in *mürsellersi* bana Sâlim b. Abdillâh, Kâsım ve Sa'îd b. el-Museyyib'in *mürsellersinden* daha sevimlidir.⁶⁷⁵

Ahmed b. Hanbel'in de İbrâhîm'e ait *mürsellers* için "Bunlarda bir beis yoktur/fena değil" (لا بأس بها) dediği rivayet edilmektedir.⁶⁷⁶

İmam Şâfi'nin, Neħa'î hakkında:

O, sadece sıkı kimselerden hadis alırdı"⁶⁷⁷

⁶⁷⁰ Leknevî, *Zaferu'l-Emânî*, s. 342-344.

⁶⁷¹ Ceşşâs, *el-Fuṣūl*, III/146.

⁶⁷² Örnek için bkz. Şeybânî, *Kitâbu'l-Âğâr*, s. 234; Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/90-91.

⁶⁷³ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, I/294.

⁶⁷⁴ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, I/169.

⁶⁷⁵ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, I/295; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, I/169.

⁶⁷⁶ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, I/294; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, I/168, 169.

dediği rivayet edilmektedir. Şâfiî'nin kendisi de açıklamalarında zaman zaman İbrâhîm en-Neḥaî'nin mürsel rivayetlerine başvurur.⁶⁷⁸

Neḥaî'yle A'meş arasında geçen bir diyalog onun mürsellersi hakkında önemli bilgiler içermektedir. A'meş anlatıyor:

İbrâhîm'e: Bana hadis aktarınca senedini zikret, dedim. O da şöyle dedi: 'Falanca adam bana Abdullah'tan rivayet etti' dediğimde, ismini andığım kişi bana hadisi aktarmış demektir. 'Abdullah diyor' dediğimde onu bana bir topluluk aktarmış, demektir.⁶⁷⁹

Bu açıklama sadece hadisin kalabalık bir râvî grubuna dayandığı hallerde İbrâhîm'in *irsâle* başvurduğunu göstermektedir. Bu anlamdaki diğer bir açıklama Ḥasanu'l-Başrî'ye aittir. Şöyle diyor Ḥasanu'l-Başrî:

Bir hadiste dört Sahabî birleşti mi onları anmadan hadisi doğrudan Allah Rasûlü'ne isnad ederim.⁶⁸⁰

Buna göre hadisin *mürsel* olarak rivayet edilmesinin sebebi râvîlerin çokluğu ve güvenilir oluşudur denilebilir. Bu da hadisin sened bakımından sanılanın aksine *müsned* rivayetlerden daha güçlü olduğunu göstermektedir. Muhtemelen 'Îsâ b. Ebân'ın:

Bana göre mürsel hadis müsnedden daha güçlüdür.⁶⁸¹

şeklindeki değerlendirmesi de bu espiyiye dayanmaktadır. Bu durumda râvî, bir çok kanaldan edindiği ve senedinden şüphe etmediği hadisleri *mürsel* olarak aktarmış olmaktadır. İbn Sîrîn'in "Fitnenin zuhurundan önce isnad sorulmazdı"⁶⁸² şeklindeki ifadesi hatırlanacak olursa *irsal* olayının, atlanan râvîlere/senede güvenle alakalı olduğu açıkça görülür. Binaenaleyh Ebû Ḥanîfe'nin de güvendiği kimselerden ve bu cümleden olarak İbrâhîm en-Neḥaî'den *mürsel* hadis aldığı söylenebilir.⁶⁸³

⁶⁷⁷ İbn 'Abdilberrr, Ebû 'Umer Yûsuf b. 'Abdillâh İbn Muḥammed en-Nemirî el-Endelûsî (v. 463/1070), *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvaḥḥa' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*, (Thk. Muṣṭafâ b. Aḥmed el-'Alevî, Muḥammed 'Abdulkebîr el-Bekrî), Muessesetu Ḳurṭuba, Ribât, 1387/1967, I/39. İbn 'Abdilberrr'in kendi senediyle aktardığı mezkur söz şöyledir: (قال الشافعي كان ابن سيرين وإبراهيم النخعي وطائوس وغير واحد من التابعين يذهبون إلي أن يقبلوا الحديث إلا عن ثقة يعرف ما يروي ويحفظ وما رأيت أحدا من أهل الحديث يخالف هذا المذهب); Neḥaî'nin mürsellersinin ulema nezdinde sahih kabul edildiği konusunda bkz. *et-Temhîd*, I/30.

⁶⁷⁸ Şâfiî, *el-Umm*, II/617. (روي حماد عن إبراهيم : أن النبي صلى الله عليه وسلم أدخل من قبل القبلة معترضا) , Ayrıca bkz. *el-Umm*, III/470, IV/196.

⁶⁷⁹ Tirmizî, *el-İlel*, V/755; Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/148-149; İbn 'Abdilberrr, *et-Temhîd*, I/37-38.

⁶⁸⁰ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/149; Ayrıca bkz. İbn Receb, *Şerḥu İleli't-Tirmizî*, I/285.

⁶⁸¹ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/146.

⁶⁸² Muslim, *el-Câmi*, Mukaddime, nr. 27; Tirmizî, *el-İlel*, V/740; Ḥaṭîb, *el-Kifâye*, s. 122.

⁶⁸³ Dr. Muḥammed Duşûkî, Şâfiî'nin *er-Redd 'ûlâ Muḥammed b. el-Ḥasan* adlı eserinde geçen bir diyalogda Şâfiî ile muhatabı arasında geçen ve mürselin hüccet olmadığını ifade eden açıklamayı (*el-Umm*, IX/135,139) İmam Muhammed'in ve Hanefîlerin bilinen genel tutumuna aykırı olmakla niteler

iii. İsnada İlişkin Muhtemel Bir İtiraz

Konumuz Ebû Hânîfe'nin usûlünde *isnad* olunca burada *isnada* ilişkin bazen açık bazen imâlı bir tarzda ileri sürülen bir iddiaya değinmek istiyoruz. İmam Ebû Hânîfe'nin öğrencileri, hocalarının görüşlerini gerekçelendirme bağlamında zaman zaman konuyla ilgili hadisleri zikretmişlerdir. Bunların bir kısmı muttasıl senetle Peygamber (s.a.v)'den rivayet edilirken bir kısmı ise ise “بلغنا” kipiyle ve munkatîf senetlerle rivayet edilmiştir. Bu tür rivayetler *belâğ* adıyla anılmaktadır.⁶⁸⁴ Bu rivayetler hep munkatîf olarak nakledilmemişlerdir. Fıkıh kitaplarında atıf amacıyla ve çoğu kez munkatîf senetle aktarılan bu rivayetler âşâr kitaplarında çoğunlukla müsned bir tarzda aktarılmışlardır. Özellikle Beyhaķî ve Taḥâvî gibi daha sonraki dönemlerde yaşayan muhaddislerin eserlerinde bu hadislerin muhtelif varyantları derlenmiş ve muttasıl rivayetlere de yer verilmiştir. Bu durum, *isnad*ın tarihi ve menşei konusunda bazı istifhamlara neden olabilir. Nitekim fıkḥî hadisler üzerinde çalışan bazı oryantalistler de benzer gerekçelerle *isnad*ın sonradan geliştirildiğini ileri sürmüşlerdir.⁶⁸⁵

ve bunun vakıayı yansıtmadığını belirtir. (Bkz. Dusûķî, *el-İmâm Muḥammed ve Eseruhu fi'l-Fıķḥi'l-İslâmî*, s. 216-217.) Dusûķî, bu durumu *el-Umm*'un mevsukiyetiyle ilişkilendirerek çözmeye çalışmaktadır. (Dusûķî, a.g.e. s. 218.) Kanaatimizce Dusûķî'nin itiraza konu ettiği açıklamalarda herhangi bir problem yoktur. *el-Umm*'da yer alan ifadelere dikkat edilirse Şâfiî'nin tartıştığı kimse Muhammed b. el-Hasan değildir. Dolayısıyla mürsel hadisler aleyhindeki değerlendirmeler de İmam Muhammed'e ait değildir. Bu diyalogda İmam Muhammed'e ait nisbet edilemeyecek görüşler yer almaktadır. Mesela mürsel hadislerin hiç kimseden kabul edilemeyeceği ve bu cümleden olarak Zuhri'nin kötü irsalde bulunan biri olduğu belirtilmektedir. (*el-Umm*, IX/139.) Bu görüş ise İmam Muhammed'in *er-Redd*'de tırnak içerisinde aktarılan ifadelerine aykırıdır. Şâfiî'nin bunları İmam Muhammed'e ait olarak aktarması mümkün değildir. Zira Şâfiî'nin konunun girişinde aktardığı pasajlarda İmam Muhammed, Zuhri'yi “döneminde Medîne Ehlinin en fakihî ve Allah Rasûlü (s.a.v)'in hadislerini en iyi bilen kişi” olarak nitelemektedir. (*el-Umm*, IX/130-131.) Dolayısıyla Şâfiî'nin burada tartıştığı kişinin İmam Muhammed olduğunu söylemek tartışmanın bağlamına da uymamaktadır.

Şâfiî, konuyla ilgili İmam Muhammed'in açıklamasını naklettikten sonra bu konuda (müslümanın kafir kişiye karşı kısas edilemeyeceği konusunda) bir çok kimsenin kendilerine muhalefet ettiğini bunlardan bazılarıyla arasında geçen tartışmayı aktaracağını söyleyerek isim vermeden muhatabıyla yaşadığı tartışmayı aktarır. Bkz. Şâfiî, *er-Redd 'ulâ Muḥammed b. el-Ḥasan*, (*el-Umm*'la birlikte) s. IX/134. (وقد خالفنا في هذا غير واحد من بعض الناس وغيرهم وسألتني بعضهم وسألته وسأحكى ما حضرني منه إن شاء الله ... فقال)

Şâfiî, bu tartışmadaki muhatabın İmam Muhammed olduğuna dair gizli-açık hiçbir ima ve açıklamada bulunmamaktadır. Muhtemelen sözkonsu diyalog, *er-Redd 'ulâ Muḥammed b. el-Ḥasan* adlı kitabta yer aldığı için Dusûķî bu diyalogun Şâfiî'yle Muḥammed b. el-Ḥasan arasında geçtiği zehabına kapılmıştır.

⁶⁸⁴ Rifat Fevzî, A'bdulmutṭalib, *Tevṣîku's-Sünne fi'l-Ḳarni's-Sânî'l-Hicrî Ususuḥu ve İtticâhâtuh*, Mektebetu'l-Hâncî, Mısır, 1400/1981, 247.

⁶⁸⁵ Schacht, Joseph (v. 1969), *The Origins Of Muhamman Jurisprudence*, Oxford At The Clarendon Pres, London, 1959, 165; Ayrıca bkz. a.g.e, s. 37.

Kanaatimizce bu durum, hiçbir şekilde isnadın sıhhatını ve mevsûkiyetini gölgelemez. Bunu birkaç madde halinde izah etmek istiyoruz:

1. Her şeyden önce gerek Ebû Hânîfe gerekse İmam Mâlik ve onların çağında yaşamış olan diğer müçtehidler fıkıh alanında temâyüz etmiş insanlardır. Bunlar daha ziyade nassların delaleti ve ortaya çıkan problemlerin şer'î bir hükme bağlanması ile ilgilenmişlerdir. Bu nedenle yoğun olarak fıkıhla ve fakih yetiştirmekle uğraşmışlardır. Ele aldıkları meseleleri de bir muhaddisten ziyade bir fakih edasıyla ele alıp incelemişlerdir. Saded haricine çıkmamak ve eserlerin hacmini büyütmemek için bildikleri bütün râvîleri ve rivayetleri zikretmemişlerdir. Mesela, Ebû Yûsuf *er-Redd âlâ Siyeril-Evzâ'î* adlı eserinde “eserin hacmini büyütme düşüncesiyle, bütün hadisleri ve isnadları kaydetmekten kaçındığını” ifade etmektedir.⁶⁸⁶ Bu durum, alimlerin hadislere ve isnada ilişkin bütün bildiklerini kitaplarında zikretmediklerini göstermektedir.⁶⁸⁷ Dolayısıyla fıkî bağlamda zikredilen hadislerde *isnada* ilişkin bir takım eksikliklerin olması normal karşılanmalıdır. Bu gibi konularda değerlendirmede bulunurken özellikle bağlama dikkat etmek gerekir. Bir muhaddisin hadis aktarma tarzı ve gerekçesi ile bir müçtehidin fıkî istidlal bağlamında yaptığı hadis rivayeti arasında fark vardır. İsnada ilişkin detayları fıkıh eserlerinde aramak fizik ve kimya hakkında bir şeyler öğrenmek isteyen birinin bilim-kurgu kitaplarına bakmasına benzer.⁶⁸⁸

Öte yandan muhaddislerle fakihler arasındaki bu yaklaşım farkı göz önüne alındığında iki branş mensupları arasındaki ihtilafın pek köklü bir ihtilaf olmadığı da anlaşılır. İbn Receb yerinde bir tespitle bu ihtilafın lafzî olduğunu belirtir:

Bilmiş ol ki, bu konuda fakihlerle hadis hafızlarının açıklamaları arasında herhangi bir çelişki yoktur. Zira hadis hafızları, *mürsel* hadis söz konusu olunca belli bir hadisin sahih olup olmadığına dikkat ederler. *Mürsel* hadis, munkatı' olup isnadı Peygamber (s.a.v)'e ulaşmadığı için onların ıstılahına göre sahih değildir. Fakihlere gelince onlar, hadisin delalet ettiği mananın sahih olup olmadığına bakarlar. Şayet *mürsel*in bir asla dayandığını gösteren karineler onu teyid ederse *mürsel*in delalet ettiği mananın sahih olduğu kanaati güç kazanır ve onunla ihticac edilir.⁶⁸⁹

⁶⁸⁶ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 31, 38. (ولو لا طول الكتاب لأسندت الحديث لك)

⁶⁸⁷ Örnekler için bkz. A'zamî, *İslam Fıkıhı ve Sünnet*, s. 221, 247.

⁶⁸⁸ A'zamî, *İslam Fıkıhı ve Sünnet*, s. 221, 247.

⁶⁸⁹ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, I/297.

İşte aynı noktadan hareketle Hanefiler *isnadı* zayıf da olsa ümmetin kabul ile telakki ettiği veya ‘ulemanın kendisiyle amel ettiği hadisleri sahih kabul etmişlerdir.⁶⁹⁰ Hatta bu nitelikteki bazı hadisler bazı Hanefiler tarafından mütevâtir olarak kabul edilmişlerdir.⁶⁹¹

Fukaha ve usûlcülere göre ‘ulemanın geneli tarafından kabul edilen ve uygulanan hadisler senetteki bir takım kopukluklardan (*inkitâ’*) dolayı terk edilmez. ‘Ulemanın genel telakkisi hadisin bir asla dayandığını gösterir. Böyle bir hadis, isnad bakımından taşıdığı eksikliğe rağmen meşhur veya mütevâtir düzeyinde kabul edilir. Dolayısıyla batılı yazarların fıkıh ve siyer kitaplarındaki eksik senetlerden hareketle ileri sürdükleri iddianın (isnâdın daha sonradan geliştirildiği⁶⁹² ve Peygambere ait sahih hadislerin olmadığı⁶⁹³) tamamen muallakta kaldığını söyleyebiliriz. Zira bu hadisler sened bakımından eksik olsalar da muhteva bakımından nesilden nesile aktarılmışlardır. Bu da söz konusu rivayetlerin bir asla dayandığını göstermektedir.

2. Ebû Hânîfe’nin görüşleri gerekçelendirilirken *belâğ* suretinde verilen munkatıf hadislerin müsned ve muttasıl şekli şayet sadece Tahâvî gibi Hanefî alimlerin eserlerinde yer almış olsaydı mezkur iddiaya farazî bir dayanak olabilirdi. Ancak bu *belâğların* Ehl-i Re’ye mukabelede bulunan Ahmed b. Hanbel, İmam Buḥârî, Muslim ve Beyhakî gibi farklı eğilim mensuplarının eserlerinde de yer alması mezkur iddiayı⁶⁹⁴ çürütmektedir. Hanefilere ait âşâr ve müsnedlerde yer alan yüzlerce munkatıf rivayet metni bazen farklı bazen aynı senetlerle diğer hadis kaynaklarında yer almaktadır.

3. Ebû Hânîfe’nin müsnedlerinde ve öğrencilerinin kitaplarında yer alan *belâğların* bir kısmı yine bu öğrencilere ait diğer kitaplarda müsned bir tarzda yer almıştır. Mesela *el-Aṣl*’da veya *el-Hucce*’de -fıkḥî bağlamda- munkatıf olarak rivayet

⁶⁹⁰ Bkz. İbnu’l-Humâm, Kemâluddîn Muḥammed b. ‘Abdi’l-Vâḥid el-Sîvâsî (v. 681), *Şerḥu Fetḥi’l-Kadîr âle’l-Hidâye*, (Thk. ‘Abdurrezzâḳ Gâlib el-Mehdî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, III/475-476. (ومما يصح الحديث أيضا عمل العلماء علي وفق)

⁶⁹¹ Leknevî, Muḥammed ‘Abdulḥayy (v. 1304), *el-Ecvibetu’l-Fâḍla li’l-Es’leti’l-‘Aşeretü’l-Kâmile*, (Tlk. ‘Abdulfetâḥ Ebû Ğudde), Dâru’l-Beşâri’l-İslâmiyye, Beyrut 1414/1994, s. 52-53, 228-238; Raḥmânî, Hâlid Seyfullâh, “Me’âyîru’l-İmâm Ebî Hânîfe fi’l-İḥticâc bi’s-Sünne” ed-Dirâsâtu’l-İslâmiyye, İslâmâbâd, 1422/2002, 179-182.

⁶⁹² Schacht, *The Origins*, s. 169

⁶⁹³ Schacht, *The Origins*, s. 149; Joseph, Schacht, (v. 1969), *An Introduction to İslamic Law*, Oxford At The Clarendon Press, London, 1979, s. 34.

⁶⁹⁴ Schacht, *The Origins*, s. 149; A.mlf., *An Introduction to İslamic Law*, s. 34.

edilen hadislerin bir kısmı *Kitâbu'l-Âşâr*'da muttasıl ve merfû' bir şekilde rivayet edilmiştir.

4. İsnada ilişkin şüphelerin bir kısmı da Ebû Hânîfe usûlünün yanlış anlaşılma müsaite olmasından kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi Ebû Hânîfe'ye göre Sahabî kavli hüccettir. Sahâbenin ittifak ettiği konular bağlayıcıdır. Sahâbe arasında ihtilaflı olan konularda ise tercihe gidilir. Ancak her hâlükârda Sahâbe görüşünün dışına çıkılmaz. Hal böyle olunca Ebû Hânîfe'nin Sahâbeden aktardığı bir *belâğî* Sahâbeye dayandırması veya merfû' şekliyle Peygamber'e ulaştırması Ebû Hânîfe'nin usûlü açısından sonucu değiştirmez. Fakat Hanefî usûlündeki bu inceliğe dikkat etmeyen okuyucu, bu tutumu isnadı önemsememe şeklinde algılayabilmektedir.

5. İbn Sîrîn'in:

İlk zamanlar isnad sorulmuyordu. Fitne (Hz. Osman döneminde ortaya meydana gelen ve onun şehit edilmesiyle neticelenen karışıklıklar) çıkınca hadis rivayet edenlere 'Bize hadis aldığınız kimselerin isimlerini söyleyiniz' denilmeye başlandı.⁶⁹⁵

şeklindeki sözü isnadın Ebû Hânîfe öncesine dayandığını göstermektedir. Dolayısıyla isnadın Ebû Hânîfe ve öğrencileri döneminde gelişmediğini söylemek veya böyle bir imada bulunmak doğru değildir. Yukarda Ebû Yûsuf'tan aktardığımız açıklama⁶⁹⁶ onların isnadı bilip önemsediklerini ancak kendilerini tamamen fıkhi konulara hasrettiklerinden bildikleri bütün senetleri zikretmeye ihtiyaç hissetmediklerini göstermektedir.

b. Haberin Muhtevasıyla İlgili Şartlar

Ebû Hânîfe'ye göre haber-i vâhidin -senede ilişkin şartların yanı sıra- muhteva bakımından bazı özellikleri haiz olması gerekir. İlk dönem kaynakları ışığında vardığımız sonuca göre Ebû Hânîfe'nin muhtevayla ilgili ileri sürdüğü tek şart *'adem-i şuzûz*dur. Yani haber-i vahidin, Kur'an'ın mana ve delâletine ve hakkında ittifak edilen Sünnet'e veya meşhur ve Ma'rûf Sünnet'e aykırı olmaması gerekir. İbn 'Abdiberr bu hususu şöyle aktarır:

⁶⁹⁵ Haîb, *el-Kifâye*, s. 122.

⁶⁹⁶ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 31, 38.

Ebû Hânîfe âhâd haberleri, hakkında hadislerin müttefik olduğu hususlara ve Kur'an'ın manalarına 'arz ederdi. Buna uymayan hadisleri ise reddeder ve şazz olarak isimlendirirdi.⁶⁹⁷

Muhtevayla ilgili şartları iki madde halinde ele almak istiyoruz: Kitab ve Sünnet'e muhalif olmama, Ma'rûf Sünnet'e muhalif olmama

i. Kitab ve Sünnet'e Muhalif Olmama ve Muhalefetin Anlamı

(1) Kitab ve Sünnet'e Muhalif Olmama

Ebû Hânîfe'ye ait ifadelerin toplamından onun Kitab ve Ma'rûf Sünnet'e muvafakatı bir usûl kaidesi olarak benimsediği anlaşılmaktadır. Ancak onun aynı bağlamda her iki kaynağa vurgu yaptığı yerler çok azdır. Bu vurgular daha ziyade parçalar halindedir. Aynı hadis ile ilgili farklı yerlerde bazen Kitab'a bazen Sünnet'e atıfta bulunur. Bariz bir örnek olarak 'zina eden kişinin imandan çıktığını' anlatan hadisi zikredebiliriz. *el-Âlim ve'l-Muteâllim*'de bu hadisin Kitab'a muhalif olduğunu belirtir.

Bir insan 'Ben Allah Rasûlü (s.a.v)'in söylediği her şeye iman ediyorum, ancak Peygamber haksız bir söz söylememiş ve Kur'an'a muhalefet etmemiştir' dese bu söz, Peygamber'i ve Kur'an'ı tasdik edip onu Kur'an'a muhalefette bulunmaktan tenzih etmektir. Şayet Peygamber Kur'an'a muhalefette bulunup Allah'a haksız yere isnadlarda bulunmuş olsaydı Allah onu kendi haline bırakıp yaşatmazdı. Tıpkı şu ayette ifade edildiği gibi: Eğer (Peygamber, söylemediğimiz) bazı sözleri bize karşı uydurmuş olsaydı elbette onun sağ elini alıverirdik. Sonra da onun can damarını koparırdık. O vakit hiçbiriniz buna engel olamazdınız.[Hakka, 44-47] Allah'ın Peygamber'i Allah'ın Kitab'ına muhalefet etmez. Allah'ın Kitab'ına muhalefet eden biri de Allah'ın Peygamber'i olamaz. Allah Rasûlü'nden Kitab'a muhalif bir tarzda rivayette bulunan birinin rivayetini reddetmek Allah Rasûlü'nü reddetmek veya tekzip etmek değildir. Aksine Allah Rasûlü'nden batıl bir tarzda rivayette bulunanı reddetmektir. Bu durumda Allah Rasûlü değil, mezkur tarzda rivayette bulunan kişi itham altında kalmış olur. Peygamber (s.a.v)'in söylediği her şey –biz duyalım veya duymayalım- başımız ve gözümüz üstündedir. Ona iman eder ve murad-ı Nebvînin hak olduğuna şahadet ederiz. Bununla birlikte Allah Rasûlü'nün, Allah'ın nehyettiği bir şeyi emretmediğine, Cenab-ı Hakk'ın birleştirdiği bir şeyi ayırıp koparmadığına ve herhangi bir şeyi Allah'ın vafsettiğinden başkasıyla vafsetmediğine şahadet ederiz. Onun bütün işlerde Allah'ın emrine muvafık hareket ettiğine şahadet ederiz. O, Allah'ın dediğinden başkasını Allah adına uydurmuş değildir. O, tekellüfte

⁶⁹⁷ İbn 'Abdilberr, *el-İntikâ*, s. 276-277.

bulunanlardan da değildir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: Peygamber'e itaat eden Allah'a itaat etmiş olur.[Nisa, 80]⁶⁹⁸

Görüldüğü gibi burada Ebû Hânîfe, *hadisin Kur'an'a* arzından söz etmektedir. Ancak bu sözler onun konuya ilişkin açıklamasının tamamını yansıtmamaktadır. İmla yöntemiyle yazılan bir kitapta (*el-Âlim ve'l-Muteâllim*) her hangi bir konunun bütün yönleriyle aktarılmamış olması ve tamamlayıcı nitelikteki bilgilerin diğer kitaplarda yer alması son derece normaldir. Nitekim *el-Âlim ve'l-Muteâllim* kitabından daha güvenilir bir yolla ve İmam Muhammed tarafından rivayet edilen *el-Âsâr* adlı kitabta bu konuda Ebû Hânîfe'nin rivayet ettiği hadisler olduğunu görmekteyiz. Ebû Hânîfe'nin *el-Âsâr*'da kendi senediyle aktardığı hadis şöyledir:

Abdullah b. Ebi Habibe der ki: Allah Rasülü'nün sahabetisi Ebû Derdâ'dan şöyle dediğini duydum: Terkisinde olduğum bir sırada Allah Rasülü şöyle buyurdu: Ey Ebû Derdâ kim Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim onun elçisi olduğuma şahadet ederse cennet kendisine vacip olur. Ben: Zina edip hırsızlık yapsa da mı?! diye sordum. Allah Rasülü sükût etti. Bir süre yürüdükten sonra tekrar: Kim Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim onun elçisi olduğuma şahadet ederse cennet kendisine vacip olur, buyurdu. Ben: Zina edip hırsızlık yapsa da mı?! diye sordum. Bunun üzerine Allah Rasülü: Ebû Derdâ istemese de evet! Zina edip hırsızlık yapsa da...⁶⁹⁹

Görüldüğü gibi birinci hadiste zinayla iman gittiği anlatılırken bu hadiste şahadet getiren kimsenin, zinaya rağmen mümin kaldığı ve [netice itibariyle] cennete gireceği anlatılmaktadır. Ebû Hânîfe'nin konuyla ilgili aktardığı ikinci hadis şöyledir:

Abdülkerim b. Ebî Mehârik Tavus'tan naklediyor: Tavus der ki: Adamın biri İbn Ömer (r.a)'in yanına geldi ve: Ey Ebû Abdurrahman kilitlerimizi çalıp kapılarımızı açan şu insanlar hakkında ne dersin? Bunlar kafir mi? diye sordu. İbn Ömer: Hayır, dedi. Adam: Peki Kur'an'ı tevil eden ve bizi tekfir edip kanımızı helal sayanlar hakkında ne dersin? Bunlar kafir mi? dedi. İbn Ömer cevaben şöyle dedi: Hayır, onlar Allah'a şirk koşmadıkça kafir sayılmazlar...⁷⁰⁰

Bu rivayette de açıkça şirk koşulmadıkça günah sebebiyle bir kimsenin imandan çıkmayacağı veya küfürle itham edilemeyeceği anlatılmaktadır.

Ebû Hânîfe'nin mezkur zina rivayetini reddederken bu hadislerde anlatılan içeriği hesaba katmadan sadece Kur'an'ın zâhirî delaletinden hareketle konuştuğunu

⁶⁹⁸ Ebû Hânîfe, *el-Âlim ve'l-Muteâllim*, s. 24-25.

⁶⁹⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 244.

⁷⁰⁰ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 244.

söylemek doğru olmasa gerek. Kanaatimizce o, mezkur hadisi reddederken Kur'anî delaletin yanı sıra bu hadislerdeki sarıh muhtevayı da göz önüne alarak konuşmuştur. Başka bir ifadeyle *el-Âşâr*'daki ifadeler Ebû Hânîfe'nin zina rivayeti konusundaki malumatının ayetlerin zâhirî delaletiyle sınırlı olmadığını göstermektedir. Konuyla ilgili ifadelerin toplamından Ebû Hânîfe'nin mezkur rivayeti hem Kitab'a hem Sünnet'e 'arz ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁰¹

Osman el-Bettî'ye yazdığı *Risâle*'de de hidayet kaynağı olarak *Kitap ve ihtilafsız Sünnet*'ten söz eder.⁷⁰²

İlk dönem öğrencilerinin açıklamaları da aynı muhtevayı desteklemektedir. Mesela İmam Ebû Yûsuf bir çok yerde özellikle Ebû Hânîfe'nin içtihadlarını gerekçelendirme bağlamında bu doğrultuda açıklamalarda bulunur. Karşılaşılan hadislerin Kitab'a ve fakihlerce malum olan Sünnet'e 'arz edilmesi gerektiğini buna muhalif olan rivayetlerin ise kabul edilmemesi gerektiğini belirtir:

Umumun bildiği hadislere sarıl ve şaz olan hadislerden kaçın.⁷⁰³

Rivayetler pek çoktur. Bilinmeyen ve fıkıh ehlinin bilmediği, Kitap ve Sünnet'e muvafık olmayan rivayetler çıkarılıp ayırd edilmelidir. Hadisin şaz olanından kaçının. Müslüman toplumun (*cemaat*) üzerinde bulunduğu, fakihlerin bildiği, Kitap ve Sünnet'e muvafık olan hadislere sarıl. Diğer şeyleri bunlara kıyas et. Kur'an'a muhalif olan şeyler rivayette yer alsa bile Allah Rasûlü'nden gelmiş değildir. Güvenilir kimselerden rivayet ettiğimiz hadise göre Allah Rasûlü ölüm hastalığında şöyle buyurmuştur: 'Ben Kur'an'ın haram kıldığını haram kılarım. Allah'a yemin olsun ki insanlar bana mahsus olan herhangi bir şeye sarılamazlar.' Öyleyse Kur'an'ı ve Ma'rûf Sünnet'i kendine rehber edin ve ona tabi ol. Kur'an ve Sünnet'te açıklanmayan konulardan karşılaştıklarını da bunlara kıyas et.⁷⁰⁴

Ebû Yûsuf, başka bir açıklamasında da kabul edilebilecek Sünnet ve uygulamanın insanlar tarafından ortaya konan rastgele bir uygulama olmadığını, bu

⁷⁰¹ Bu hususlardan ayrı olarak konuyla ilgili başka bir ihtimale daha değinmek istiyoruz. Ebû Hânîfe'nin reddettiği hadiste zâninin imandan çıkacağı çok sarıh bir şekilde ifade edilmiştir. Hadisteki ifade şöyledir: "Mü'min kişi zina edince tıpkı bir gömleğin çıkarılması gibi iman onun başından çıkarılır. Sonra tevbe edince iman ona iade edilir." Görüldüğü gibi bu varyanttaki lafızlar çok açıktır. Buna mukabil cumhurun tevil ederek kabul ettiği Ebû Hureyre rivayeti daha esnek ve mecaza müsait bir görünüm 'arz eder: "Zina eden kişi mümin olarak zina etmez." Ebû Hânîfe'nin itirazının özellikle birinci varyanta ve bu varyantta yer alan kesin ifadelerle karşı olmuş olması muhtemeldir. Nitekim muhaddislerden de bazı kimseler ilk hadisi senet açısından tenkit etmişlerdir. (Bkz. Kevserî, *el-Âlim ve'l-Mute'allim*, Tahkik-24.) Binaenaleyh, Ebû Hânîfe'nin yaptığı değerlendirmenin konuyla ilgili bütün hadisler için değil de sadece mezkur varyanta yönelik olduğunu söylemek daha doğru olur.

⁷⁰² Ebû Hânîfe, *Risâle ilâ Usmân el-Bettî*, s. 35.

⁷⁰³ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 24. (فعليك من الحديث بما تعرف العامة وإياك والشاذ منه)

⁷⁰⁴ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 31-32; Ayrıca bkz. a.g.e, s. 76, 105.

konularda ancak Allah Rasûlü’nden ve seleften yani Sahâbe ve fukâhâdan gelen tatbikatın esas alınacağını kaydeder.⁷⁰⁵

Ebû Hânîfe’ye göre [tek akitte] beş kadınla evlendikten sonra Müslüman olup islam diyarına giriş yapan bir kimse [bütün] eşlerinden tefrik edilir.⁷⁰⁶ Ebû Yûsuf, bu konuda Ebû Hânîfe’yi eleştiren İmam Evzâ’î’nin görüşüne ve onun dayandığı hadise değindikten sonra şöyle der:

Allah Rasûlü (s.a.v)’in dediği şey onun söylediği gibidir. Nitekim Evzâ’î’nin söz konusu ettiği hadis bize de ulaşmıştır. Bu [hadis] bize göre şazzdır. Şaz hadisler kabul edilmez. Zira Cenab-ı Hakk sadece dört kadınla evliliği helal kılmıştır. Bunun ötesindeki şeylerin hepsi Allah tarafından Kitab’ında haram kılınmıştır. Binaenaleyh, beşinci eş, anne ve kız kardeş gibi haramdır.⁷⁰⁷

Muteakip sayfada bu konuda İbrâhîm en-Neḥâ’î’den rivayette bulunmaktadır.⁷⁰⁸

İmam Muhammed’in açıklamalarında da *sadece Kur’an’a* arz şeklinde bir yaklaşım bulunmamaktadır. Bunun yerine Kur’an ve Ma’rûf Sünnet vurgusu öne çıkmaktadır. Buna ilişkin örnekleri daha önce “Sünnetin Kaynaklar Silsilesindeki Yeri” başlıklı bölümde verdiğimiz için tekrar etmeyeceğiz.

Görüldüğü gibi Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in -İmam Ebû Hânîfe’nin görüşlerini gerekçelendirme bağlamında- yaptıkları açıklamalarda da ‘arzin iki temel unsuruna yani *Kitap ve Ma’rûf Sünnet*’e dikkat çekilmekte ve bu kritere uymayan uygulama ve hadislerin *şazz* olarak isimlendirildiği belirtilmektedir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in açıklamalarında birarada verilen bilgiler, Ebû Hânîfe’nin ifadelerinde ayrı ayrı yerlerde zikredilmiştir. Farklı yerlerdeki bu açıklamaları biraraya getirdiğimizde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in açıklamalarıyla örtüşen bir tablo ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu açıklamalardan her birini tek başına değerlendirmek yerine bunları birbirini tamamlayan parçalar olarak mütalaa etmek gerekir. Bunların her biri tek başına doğru olmakla birlikte eksiktir. Binaenaleyh *el-Âlim ve’l-Muteâllim* kitabındaki Kur’an vurgusunu *el-Âsâr*’daki açıklamalarla birlikte değerlendirmek gerektiğini düşünüyoruz.

Buna benzer örnekleri bazı Sahabîlerin değerlendirmelerinde de görmek mümkündür. Mesela Hz. Peygamber’in miraç gecesinde Rabb’ini gördüğünü

⁷⁰⁵ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 76.

⁷⁰⁶ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 105.

⁷⁰⁷ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 105.

⁷⁰⁸ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 107.

söyleyenleri eleştiren Hz. Aîşe, bir rivayete göre “Gözler onu idrak edemez” (Enâm, 103) mealindeki ayete⁷⁰⁹ diğer bir rivayete göre ise Peygamber’den merfû‘ bir rivayete dayanmıştır.⁷¹⁰ Keza “Ailesinin ağlamasından ötürü ölünün azap göreceği”ni belirten hadisi reddederken bir rivayete⁷¹¹ göre ayete (İsrâ, 15) diğer bir rivayete göre Peygamber’den aktardığı bir hadise⁷¹² dayanmıştır. Buna mukabil miraç gecesi rüyetullâhı savunan İbn Abbâs, bir rivayette ayete (Necm, 13)⁷¹³ diğer bir rivayete göre ise konuyla ilgili hadislerle dayanmış gözükmektedir.⁷¹⁴ Fatıma bnt. Kays’ın boşanmış kadına nafaka verilmeyeceği şeklindeki rivayetini reddeden Hz. Ömer, bazı rivayetlere göre ayete (Talâk, 1) diğer bazı rivayetlere göre ise konuyla ilgili merfû‘ hadise dayanmıştır.⁷¹⁵ Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu rivayetlerin hiç biri tek başına vakıanın tamamını yansıtmaz. Olayın bütünü görmek için açıklamaların tamamına bakmak gerekir. Şifahî bilgi aktarımının veya imlâ yönteminin hakim olduğu ortamlarda bu tür parçalı izahların bulunması kaçınılmazdır. Araştırmacının bunun farkında olarak bu parçaları birleştirip vakıanın tamamını görmeye çalışması gerekir.

Ebû Hânîfe’nin birbirini tamamlayıcı nitelikteki açıklamaları hakkında da böyle düşünüyoruz. Dolayısıyla Ebû Hânîfe’ye göre sadece Kur’ân’ın zâhirî delaletine ‘arzdaki söz etmek yerine Ebû Yûsuf’un belirttiği şekilde Kur’ân’a ve Ma’rûf Sünnet’e ‘arzdaki söz etmek daha doğru olur.

Tedvin sonrası Hanefî alimlerinden Tahâvî de aynı doğrultuda açıklamalarda bulunmaktadır. O da ‘arz yönteminden söz ederken Kitap ve Ma’rûf Sünnet birlikteliğine atıfta bulunur:

Hasılı, rivayet edilen hadisler şerîata muvafık, muhtevası *Kur’ân’da ve birbirini destekleyen güçlü eserlerde* mevcut olup onlar tarafından teyid ediliyorsa onu tasdik etmek gerekir. Zira bildirilen mananın bu lafızlarla aktarıldığı sabit olmasa da Peygamber’in bu manayı başka lafızlarla ifade ettiği sabittir. Zaten Peygamber’in sözlerini Arapça bilmeyenler için başka bir dille ifade etmek caizdir. Bu gibi kimselere: Peygamber sana şunu emrediyor ve şunu yasaklıyor, denir. Mamafih bu aktarımda

⁷⁰⁹ Buḥârî, *el-Câmi*‘, Tefsîr, nr: 4855.

⁷¹⁰ Muslim, *el-Câmi*‘, İmân, nr: 438; Geniş bilgi için bkz. ‘Asḳalânî, *Fetḥ*, IX/588.

⁷¹¹ Muslim, *el-Câmi*‘, Cenâiz, nr: 2147.

⁷¹² Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*‘, s. 113.

⁷¹³ Muslim, *el-Câmi*‘, İmân, nr: 436.

⁷¹⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, III/9.

⁷¹⁵ Tahâvî, *Şerḥu Me’âni l-Âsâr*, II/432.

bulunan kişi de doğru sözlü bir kimse olarak telakki edilir. Şayet rivayet edilen hadisler şerîata muhalif olup *Kur'ân ve meşhur haberlerin* tekzip ettiği rivayetler ise bunların reddedilmesi vaciptir ve Peygamber'in bunları söylemediği anlaşılır.⁷¹⁶

Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr* adlı eserinde de benzer açıklamalarda bulunur. Hadislerin Kitab ve ittifaklı Sünnet'e uygun manalara hamledilmesi gerektiğinden söz eder.⁷¹⁷

İbn 'Abdilberr'in aşağıdaki ifadeleri de Ebû Ḥanîfe'nin 'arz anlayışının Kur'ân'la sınırlı olmadığını göstermektedir:

Ehl-i hadisten bir çok kişi “âdil kimselerin rivayet ettiği çok sayıda âhâd haberi reddettiği ve bunları, *ittifaklı hadislere ve Kur'ân'ın manalarına* 'arz edip muhalif olanları şazz olarak isimlendirdiği' gerekçesiyle Ebû Ḥanîfe'ye ta'netmeyi caiz görmüşlerdir...⁷¹⁸

İbn 'Abdilberr yaptığı başka bir açıklamada bu tutumun Ebû Ḥanîfe'ye mahsus olmadığını, istisnasız bütün alimlerin makul tevillerle veya nesih gerekçesiyle bazı hadisleri terkettiğini belirtir.⁷¹⁹

Sahâbe döneminden itibaren bu yöntem müçtehidler tarafından değişik oranlarda tatbik edilmiştir. Mesela Hz. Ömer'in

Unutup unutmadığını bilmediğimiz bir kadının sözünden ötürü Allah'ın Kitab'ını ve Peygamberimizin Sünnet'ini terk etmeyiz.⁷²⁰

şeklindeki sözü de bu çerçevede mütalaa edilebilir. Keza daha sonra detaylı bir şekilde ele alacağımız Hz. Aişe'nin bazı hadisleri reddetmesi de kanaatimizce hadisin Kur'ân ve Ma'rûf Sünnet'e 'arzı çerçevesinde mütalaa edilebilecek örneklerdir.

Bu konuda söz sarfeden önemli isimlerden biri de Şâtîbî'dir. Şâtîbî, meseleyi kat'î ve zannî delillerin çatışması başlığı altında ele alır.⁷²¹ 'Arz meselesinin selef uzanan köklerinin bulunduğunu zikreder ve bu meyanda Hz. Aişe'den bazı örnekler

⁷¹⁶ Ebu'l-Meḥâsin Yûsuf b. Mûsâ el-Ḥanefî, *el-Muḥtaşar mine'l-Muḥtaşar min Muşkili'l-Âsâr*, 'Âlemu'l-Kutub, (Birlikte: *el-Muḥtaşar min Muşkili'l-Âsâr*, Kâḍî Ebu'l-Velîd Süleymân el-Bâcî, v. 474/1081), 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut (t.y.), II/383-384; Ayrıca bkz. Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed b. Selâme (v. 321/933), *Şerḥu Muşkili'l-Âsâr*, (Thk. ve Tlk. Şu'ayb Arnavût), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1415/1994, XV/347.

⁷¹⁷ Ṭahâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, III/437.

⁷¹⁸ İbn 'Abdilberr, *el-İntikâ*, s. 276-277. (وكثير من أهل الحديث إستجازوا الطعن علي أبي حنيفة لردده كثيرا من أخبار) (الأحاد العدول لأنه كان يذهب في ذلك إلي عرضها علي ما إجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذاً)

⁷¹⁹ İbn 'Abdilberr, *Câmi'ü Beyâni'l-İlm*, s. 430.

⁷²⁰ Ṭahâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, II/432.

⁷²¹ Şâtîbî, *el-Muvâfaḳât*, III/12.

aktarır.⁷²² Şâtîbî’de açıklamalarında konumuza ışık tutacak bazı ipuçları bulunmaktadır. Şâtîbî’nin ifadelerinden ‘arz meselesinin çoğu kez ileri sürüldüğü gibi Kur’ânla sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Şâtîbî’nin seleften aktardığı ‘arz örnekleri, konunun daha geniş bir çerçevede cereyan ettiğini, hadislerin Kur’an’la birlikte Ma’rûf Sünnet’e ve diğer delillere de ‘arz edildiğini göstermektedir. Şâtîbî’nin ifadelerinde dikkat çeken ikinci husus, ‘arz yöntemi konusunda Ebû Hânîfe’den söz etmek yerine Şâfi’î ve İsmâ b. Ebân’dan söz etmesidir. Şâfi’î’ye göre sıhhat şartlarını haiz olan bir hadisi Kur’an’a ‘arz etmek gerekmediğini ancak İsmâ b. Ebân’a göre bunun gerekli olduğunu ve sonuçta her iki görüşün aynı noktada birleştiğini belirtir.⁷²³ Şâtîbî’nin ‘arz yöntemini Ebû Hânîfe yerine İsmâ b. Ebân’a nisbet etmesi dikkate değer bir konudur. Kanaatimizce bu açıklamalar, ‘arz yönteminin somutlaşmasında İsmâ b. Ebân’ın belirleyici olduğu şeklindeki kanaati teyid etmektedir.

Bu doğrultudaki açıklamaları çoğaltmak mümkündür. Bunların hepsi Kitap ve Ma’rûf Sünnet’e atıf noktasında birleşmektedir. Bundan hareketle biz de Ebû Hânîfe usûlündeki ‘arzin iki kutuplu olduğunu yani hadislerin Kitap ve Ma’rûf Sünnet ışığında değerlendirildiğini düşünüyoruz.

Usûl kitaplarında kıyasa ve ‘umûmu’l-belvâya ‘arz gibi bazı başlıklar ve bu başlıklar altında bir takım örnekler yer almaktadır. Kanaatimizce bu örnekler ‘arzin değil, te‘âruzun konusu olabilecek niteliktedir. Bununla beraber bu örneklerin doğrudan Ebû Hânîfe’den aktarıldığına dair herhangi bir açıklamaya rastlamadık. Kanaatimizce bu örnekler kısmen tedvin dönemine, kısmen de tedvin sonrası döneme aittir.

(2) Muhalefetin Anlamı

Haberin Kitap ve Sünnet’e muhalif olmaması gerektiğinden söz ederken buradaki muhalefetle neyin kastedildiği konusunu biraz açmak istiyoruz.

Yerleşik Hanefî usûlünde bu konu, haberin Kitap’ın umum ve hususuna muṭlaḳ ve muḳayyedine aykırı olmaması gerektiği şeklinde ifade edilmektedir.

Debûsî bu konuda şunları kaydeder:

⁷²² Şâtîbî, *el-Muvâfaḳât*, III/14.

⁷²³ Şâtîbî, *el-Muvâfaḳât*, III/13.

Bize göre haber ister Kitab'ın aslına aykırı olsun ister umumuna veya zâhirine aykırı olsun farketmez. [reddedilir.]⁷²⁴

Pezdevî ise Kitab'ın neshi anlamına gelen âhâd haberlerin kabul edilemeyeceğini bu özellikte olmayan haberlerin ise kabul edilebileceğini belirtir.⁷²⁵

Usûlcülerin Kitab-haber ilişkisine dair ileri sürdükleri bu görüşlerin temel gerekçesi şudur: 'Âmm, hâşş, muṭlaḳ, muḳayyed ve zâhir lafızlar, delalet bakımından kat'îdir. Buna karşın âhâd haberler zannidir. İki delil arasındaki seviye farkından dolayı Kur'ân'ın kat'î ifadeleri zannı ifade eden âhâd haberlerle sınırlandırılmaz ve Kur'ân'daki muhtevaya ilavede bulunulamaz. Aksi taktirde zanni bir delille kat'î bir nassı neshetme şeklinde bir sonuç kabul edilmiş olur.⁷²⁶ Haneî usûlcüler, bu nitelikteki haberlerin zâhirde yani sened bakımından muttasıl da olsa gerçekte (*bâṭn*) munkatîf olduğunu belirtiyor ve bu durumu *baṭnî/manevî inkıtâ'* olarak adlandırıyorlar.⁷²⁷

Haber-Kur'ân ilişkisine ve *muhalefetin* keyfiyetine dair yapılan bu açıklamaların tahriç eseri olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu konuda direkt Ebû Ḥanîfe'den aktarılan bir açıklama bulunmamaktadır. Hatta bazı usûl eserlerinde Ebû Ḥanîfe'den bunun tam aksine açıklamalar nakledilmiştir.⁷²⁸ Öte yandan iyice incelendiğinde en azından mevcut hadis literatürüne göre âhâd olan bazı rivayetlerin Ebû Ḥanîfe'ye göre Kitab'ın umum ve hususunu, muṭlaḳ ve muḳayyedini sınırlandırdığı, vucup ve nedb gibi şer'î hükümlere kaynaklık ettiği görülmektedir. Bu da haliyle Ebû Ḥanîfe'nin *muhalefetle tahsis* ve *takyidi* kastetmediğini, aksine *haberin Kur'ân'ın aslına muhalif olmaması gerektiği* şeklinde bir manayı kastettiğini göstermektedir. Şayet o, 'âmm-hâşş veya muṭlaḳ-muḳayyed olan lafızlar arasındaki farklılığı muhalefet addetseydi ayetleri beyan edip sınırlayan haberlerle amel etmez ve bunlara vucup ve nedb gibi şer'î hükümler bina etmezdi. Dolayısıyla Kur'ân'ın umumunu tahsis eden veya muṭlaḳını takyid eden hadislerin, Kur'ân'a muhalefet kapsamında ele alınıp 'arza konu edilmemesi gerekir.

⁷²⁴ Debûsî, *Taḳvîm*, s. 196.

⁷²⁵ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/23.

⁷²⁶ Bkz. Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/; Debûsî, *Taḳvîm*, s. 196-197; Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/273; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/20.

⁷²⁷ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/19; Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/269, 273.

⁷²⁸ Örnek için Âmidî, *el-İḥkâm*, I/525; İsnevî, Cemâluddîn 'Abdurrahîm b. el-Ḥasan (v. 772/1370), *Nihâyetu's-Sû'l fi Şerhi Minhâci'l-Uṣûl*, 'Âlemu'l-Kutub, Kâhire (t.y.), I II/460.

Sonuç itibariyle *haber-i vâhidin Kur'ân'a muhalefeti* derken haberin Kur'ân'ın aslına muhalif olmasını, 'İsâ b. Ebân'ın ifadesiyle

Kur'ân'ın kesin bir şekilde farklı beyanda bulunduğu bir konuya ilişkin olmasını” (أن يتعلق القرآن بخلافه فيما لا يحتمل المعنى)

anlamak gerekir.⁷²⁹ Bunun somut bir örneği Ebû Hânîfe'nin *veled-i zina için*^[730] *en şerlisidir* hadisine ilişkin açıklamasıdır. Bu hadis, zâhirî itibariyle Kur'ân ve Sünnet'te yer alan genel prensiplere aykırı görünmektedir. Ancak ileride açıklanacağı üzere Ebû Hânîfe bu hadisi belli bir kişiyle ilgili olarak ele almış ve yorumlayarak kabul etmiştir.⁷³¹ Bu da onun *muhalefetle, Kur'an'ın aslına aykırılığı* kastettiğini⁷³² 'âmm-hâşş, muṭlaḳ ve muḳayyed arasındaki farklılıkları muhalefet addetmediğini göstermektedir.⁷³³

⁷²⁹ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/113; 'İsâ b. Ebân'ın bu açıklamasına rağmen *Keşfu'l-Esrâr*'ın müellifi 'Abdül'azîz Buḥârî'nin yaklaşımı daha farklıdır. Buḥârî, akla muhalif olan haber-i vâhidin tekellüfsüz tevil edilebilmesi halinde tevil edilmesi gerektiğini aksi taktirde kabul edilemeyeceğini belirtir. Tekellüflü teville başvurulması halinde batıl sözlerin bile terk edilmekten kurtulacağını söyler. (Buḥârî, *Keşful-Esrâr*, III/19-20.) Kitab'a ve Mütevâtir Sünnet'e muhalif olan âhâd haberler için de aynı şeylerin söz konusu olduğunu ifade eder. (Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/20.) Buḥârî ile 'İsâ b. Ebân'ın yaklaşımı, en azından teorik düzeyde bir farklılık arz etmektedir. Ebû Hânîfe'nin görüşünü yansıtmak bakımından 'İsâ b. Ebân'ın yaklaşımı daha isâbetli görünmektedir.

⁷³⁰ Hadisteki üçten maksat, zina eden kadın, erkek ve zinadan doğma çocuktur.

⁷³¹ Mekkî, *Menâkıb*, s. 417; Kerderî, *Menâkıb*, s. 377.

⁷³² Burada Ebû Hânîfe'nin, Kur'ân'la telif edilmesi mümkün olan bazı haberleri reddettiği ileri sürülerek yukarıda söylediklerimize itiraz edilebilir. Kanaatimizce bu konudaki itirazlar yerinde değildir. Bu konuda zikredilebilecek tek örnek “zina eden kişiden imanın çıkacağını ve tövbeyle imanın yeniden kendisine iade edileceğini” belirten hadistir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bizim kanaatimiz Ebû Hânîfe'nin bu konuda sadece ayetlerin zâhirini esas almadığı bunun yanı sıra konuyla ilgili başka hadisleri de göz önünde bulundurduğu ve zina hadisini Kitap ve Sünnete 'arz ettiği şeklindedir.

⁷³³ Umum-husus, mutlak ve mukayyed konusundaki farklılıkların muhalefet olmadığı ve sayılmaması gerektiği konusunda Şâfi'i'nin de çarpıcı açıklamaları bulunmaktadır. Bkz. Şâfi'i, Muḥammed b. İdrîs (v. 2004/819), *İḥtılâfu'l-Hadis*, (Thk. Rif'at Fevzî 'Abdülmutṭalib), Dârü'l-Vefâ, Beyrut 1425/2004, s. 30-32; Şâfi'i, Muḥammed b. İdrîs (v. 2004/819), *Siyeru'l-Evzâf*, (Thk. Rif'at Fevzî), Dârü'l-Vefâ, Beyrut 1425/2004, s. 194.)

Rif'at Fevzî, *Tevṣîḳu's-Sünne* isimli değerli çalışmasında Şâfi'i'nin de [sadece] Kur'ân'a 'arz yöntemini kullandığını belirterek bazı örneklerle bunu ispatlamaya çalışmaktadır. (*Tevṣîḳu's-Sünne*, s. 215-218.) Ancak Şâfi'i'nin bu yöntemi uyguladığına dair açıklamaları mukni' değildir. Zira Şâfi'i'nin korku namazını (*ṣalâtu'l-havf*) anlatan rivayetlerden birini tercih sadetinde söylediği “Bu rivayet, Allah'ın Kitab'ına uygun bir mana taşımaktadır.” (لأن فيه من الشبه بمعنى كتاب الله) sözü diğer rivayetlerin reddi üzerine söylenmiş bir söz değildir. Aksine Şâfi'i burada onları da özel şartlara hamletmekte ama bunlardan sadece birini tercih etmektedir. Şâfi'i'nin bu tutumu 'arz konusuna değil, te'âruz ve tercih babına girer. 'Arzda ise terk edilen tarafın kaynağa aidiyeti inkar edilir. Ancak Şâfi'i'nin 'arz yöntemini Sahâbe ve Tâbiûn merviyatına tatbik ettiği söylenebilir.

'Arz ve te'âruz konuları birbirine yakın olduklarından zaman zaman karıştırılmaktadır. 'Arzda sübûtu tartışmalı olan rivayetin Kitap ve Sabit Sünnet'e sunulup değerlendirilmesi söz konusudur. Nitekim dikkat edilirse “'arz” kelimesinin de bu doğrultuda bir mana çağrıştırdığı hissedilebilir. Te'âruzda ise bazı özelliklerden dolayı bir taraf diğerine tercih edilir. Bazen da te'âruz halindeki delillerden biri mensuh kabul edilir. Bu durum, 'arz yönteminde olduğu gibi delillerden herhangi

Ebû Yûsuf'un, *er-Red ala Siyeri'l-Evzâi*'de Hz. Ali'den naklettiği bir hadis bu konuda fikir verecek niteliktedir:

Allah Rasûlü'nden size bir hadis ulaştığında onu hidayete, takvaya ve hayata en uygun şekilde telakki edin⁷³⁴

Ṭahâvî de aynı sözü kendi senediyle Hz. Ali'den nakleder⁷³⁵ ve birden fazla manaya muhtemel olan hadislerin Kitab'a ve Sünnet'e muhalif olan manalar hamledilmemesi gerektiğini belirtir.⁷³⁶ Ceşşâş'ın 'Îsâ b. Ebân dan aktardığı aşağıdaki cümleler bu konuda başka bir söze ihtiyaç bırakmayacak derecede kapsamlı ve açıktır:

Allah Rasûlü (s.a.v)'nden, zâhirî manası itibariyle Sünnetleri ve ahkâmı beyan eden veya üzerinde ittifak edilmiş herhangi bir Sünnet'i nakzeden ya da Kur'ân'ın zâhirine ters düşen bir hadis varid olduğunda, şayet hadisin bunlara muhalif olmayan bir manaya hamledilme ihtimali varsa Sünnetlere en fazla benzeyen ve Kur'ân'ın zâhirine en muvafık olan manaya hamledilir. Hamledilebilecek bir mana yoksa o hadis şazz olarak kabul edilir.⁷³⁷

ii. Ma'rûf ve Meşhur Sünnet'e Muhalif Olmama

Ebû Ḥanîfe'nin rivayetleri değerlendirirken esas aldığı kriterlerden biri rivayetin ma'rûf ve sabit Sünnet'e aykırı olup olmadığıdır. Aslında bu Ebû Ḥanîfe'ye hass bir ölçü değildir. Aynı durum diğer müçtehidlerde de farklı yoğunlukta göze çarpmaktadır. Ebû Ḥanîfe'nin içtihadlarında bunun pek çok örneği bulunmaktadır. O İbn Mes'ud, Hz. Ömer, Hz. Aişe ve Abdullah b. 'Abbâs gibi Sahabîlerden, özellikle de Irak'a yerleşen Sahâbe ve Tâbiûndan telakki ettiği nebevî tatbikatı esas almış ve

birinin kaynağa aidiyetini nefyetme anlamı taşımaz. Usûl kitaplarında rivayetlerin Kitap ve meşhur Sünnet'e 'arz edilmesiyle ilgili örneklerin çoğu aslında 'arzin değil te'âruzun konusudur. Başka bir ifadeyle bu rivayetler, Kitab'a ve Ma'ruf Sünnet'e muhalefetten değil, müçtehidler tarafından daha sahih bulunan başka bir hadisten dolayı mercuh kalmış veya nihâi uygulamayı yansıtmadığı kanaatinden dolayı mensuh kabul edilmiştir. Mesela mess-i zekerle ilgili açıklamalar incelendiğinde konuyla ilgili hadisin usûl kitaplarında belirtildiği gibi Tevbe-108. (أَنْ يَتَطَهَّرُوا) ayete muhalefetten değil de karşıt manadaki rivayetlerin tercih edilmesinden dolayı terk edildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan 'arza verilen örneklerin bir kısmıyla ilgili Ebû Ḥanîfe'ye ait her hangi bir açıklama bulunmamaktadır. Bu da konuyla ilgili açıklamaların sonraki dönemlere ait tahrîc ve ta'îlden ibaret olduğunu göstermektedir.

⁷³⁴ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 29.

⁷³⁵ Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, III/436.

⁷³⁶ Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, III/436-437.

⁷³⁷ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/156. Bu dakik prensipleri kaydeden 'Îsâ b. Ebân ve Ceşşâş'ın uygulamada Cumhurdan farklı bir yol izlediği anlaşılmaktadır. Tahsis konusunda veled-i zina, meyyitin ailesinin ağlamasından ötürü azap gördüğü, bir şahit ve yeminle hüküm verme, Muşarrât ve Kur'a hadislerinin kendilerine göre makul ve makbul manalarının olduğunu belirttiği halde (*el-Fuṣûl*, I/203-207) kitabın diğer bölümlerinde özellikle haber kısmında hiçbir kayıt koymadan bu haberleri merdud rivayet örnekleri arasında zikreder. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/193, II/311, III/ 114, 129, 184.

karşılaştığı bir çok rivayeti bu birikime ‘arz ederek değerlendirmiştir. İbn Abdillber’in aşağıdaki ifadeleri bu hususu özlü bir biçimde anlatmaktadır:

Ebû Hânîfe ancak muhtemel bir teville dayanarak bazı hadisleri reddetmiştir. Bunların çoğunda başkaları öncülük etmiş, Ebû Hânîfe gibi re’ye kail olanlar da onlara tabi olmuştur. Bu konuların (hadislerin reddi) çoğunda Ebû Hânîfe İbrâhîm en-Neḥa’î’ye ve İbn Mes’ud gibi kendi beldesinin ehline tabi olmuştur.⁷³⁸

Bu ifadelerde Ebû Hânîfe’nin, terkettiği hadisleri başka kanaldan edindiği rivayetlerden dolayı terkettiği açıkça belirtilmektedir. Başka bir deyişle o, karşılaştığı hadisleri İbn Mes’ud’un aşḥâbı ve Neḥa’î gibi fakihlerden aldığı Ma’rûf Sünnet’e ‘arz etmiştir.

Mess-i fercden ötürü abdest gerektiğini bildiren rivayet kanaatimizce konumuzla yani *hadisin Ma’rûf Sünnet’e* ârzına örnek teşkil edebilecek bir özelliكتedir.

İmam Muhammed, Medîne Ehliyle İmam Ebû Hânîfe arasındaki ihtilaflara ayırdığı *el-Hucce* adlı eserinde bu konuya değinir. Tarafların konuyla ilgili görüşünü aktardıktan sonra Ebû Hânîfe’nin görüşünü gerekçelendirip savunur. *Mess-i fercden* ötürü abdest almak gerektiğini bildiren ve Medîne Ehline dayanak teşkil eden hadisin bir bayan Sahabîden (Busre bnt. Safvân) geldiğini buna mukabil bir çok Sahabînin abdest gerekmediğini aktardığını söyler. Busre hadisinin Sahâbenin ileri gelen şahsiyetlerinden bir çok kimse tarafından aktarılan ve *mess-i zekerden* ötürü abdest gerekmediğini bildiren hadislere muhalif olduğunu belirtir:

Sadece Busre’nin hadisine istinaden bunca Sahâbenin merviyatı ve konu hakkındaki ittifakı terk edilebilir mi! Nitekim Fatıma bnt. Kays, kocasının kendisini üç talakla boşadığını ve buna rağmen Allah Rasûlü’nün kendisine sükna ve nafaka hakkı tanımadığını söylediğinde Hz. Ömer onun sözüne karşı çıkmış: ‘Unutup unutmadığını bilmediğimiz bir kadının sözünü dinimiz hakkında esas alamayız’ (ما كنا نستجيز في ديننا) demiştir. İşte Busre hadisi de böyledir. Allah Rasûlü (s.a.v)’in aşḥâbına karşı onun sözü geçerli olmaz. (لا يجوز قولها مع من خلفها من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم)⁷³⁹

Bize göre şurası tartışılmaz bir husustur: [Bu konuda konuşan] Ali b. Ebî Talib, Abdullah b. Mes’ud, ‘Ammâr b. Yâsir, Huzeyfe b. Yemân ve ‘İmrân b. Huşayn (raḍiyallâhu ‘anhum) *mess-i zekerden* ötürü abdesti öngörmemişlerdir. Bu Sahabîler

⁷³⁸ İbn ‘Abdilberrr, *Câmi’u Beyâni’l-İlm*, s. 430.

⁷³⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, I/64-65.

nerede Busre nerede! Acaba siz [Medîneliler]in bu konuda Busre'den başka bir dayanağınız var mı?⁷⁴⁰

Ebû Hânîfe'nin görüşünü gerekçelendirme sadedinde yapılan bu açıklamalarda kanaatimizce açıkça belirtilmese de bir *hadisin Ma'rûf Sünnet'e 'arzı* ameliyesi icra edilmiştir. 'Arz işleminde olması gereken özellikler burada eksiksiz bir şekilde yer almıştır. Bilindiği gibi 'arzda bir rivayetin daha ma'rûf ve sabit olan hadislerle sunularak test edilmesi ve bunun sonucunda Ma'rûf Sünnet'e aykırı bulunan hadisin terk edilmesi söz konusudur. Yukarıda söz konusu edilen örnekte de messû's-zeker rivayeti daha makbul ve muteber olan hadislerden dolayı reddedilmiştir.

Ṭahâvî'nin konuyla ilgili izahı çok daha farklıdır. Ṭahâvî, "Busre hadisindeki abdestten muradın sadece ellerin yıkanması olabileceğini"⁷⁴¹ söyler. Bu izaha göre konuya ilişkin rivayetler arasında herhangi bir çelişki kalmaz ve dolayısıyla bu örnek de konumuzla ilgili olmaktan çıkar. Ancak İmam Ebû Hânîfe'den ve onun öğrencilerinden bunu teyid eden herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu yorumu Ṭahâvî'ye ait hususi bir yorum olarak değerlendirmek daha doğru görünmektedir. Elimize ulaşan kaynaklar, Ebû Hânîfe'nin karşıt manadaki hadisleri esas aldığını göstermektedir. Aşâr kitaplarına bakıldığında Ebû Hânîfe'nin bu konuda İbn Mes'ud ve Ali b. Ebî Talib'ten rivayet ettiği hadislerle dayandığı anlaşılmaktadır:

İmam Muhammed'in aktardığına göre Ebû Hânîfe, Hammâd→İbrâhîm kanalıyla Hz. Ali'nin şöyle dediğini rivayet ediyor:

Tenasül uzvuna veya burnumun ucuna dokunmak benim nezdimde aynıdır.⁷⁴²

İmam Muhammed bu rivayetin akabinde şöyle bir ilavede bulunur:

Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür. Biz de bununla amel ederiz.⁷⁴³

Bu tür açıklamalar Ebû Hânîfe'nin genel tutumu konusunda bir fikir vermektedir. Bu ifadeler, Ebû Hânîfe'nin mezkur içtihadında konuya ilişkin bazı rivayetlere dayandığını göstermektedir. Ancak Busre hadisi gibi karşıt manadaki hadisler hakkında direkt bir açıklaması bulunmamaktadır. Öğrencisi İmam

⁷⁴⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, I/60.

⁷⁴¹ Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, I/100.

⁷⁴² Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 163.

⁷⁴³ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 163.

Muhammed'in zikrettiği gerekçeler, onun Busre hadisi gibi rivayetleri daha muteber addettiği hadislerle 'arz ettiği kanaatini uyandırmaktadır.

Dikkat edildiğinde usûl kitaplarında "hadisin Ma'rûf Sünnet'e 'arzu" başlığı altında verilen örneklerin tamamının bu konuyla ilgili olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu örneklerden bir kısmının 'arza değil, hadisler arasındaki te'âruz-tercih konusuna girdiğini söylemek daha isabetli görünmektedir. Bazen de 'arzdaki terki terk edildiği ileri sürülen hadisin sened tenkidi veya yorum farkı gibi nedenlerle terk edildiği anlaşılmaktadır. Mesela Sa'd b. Ebî Vaḳḳâs'tan rivayet edilen ve taze hurmaların kurutulmuş hurmalarla mübâdelesini nehyeden hadis buna örnek verilebilir. Allah Rasûlü taze hurmaların (*ruḥab*) kuru hurma (*temr*) ile satışı hakkında: "Bunlar kurduğunda eksilir mi?" diye sorar. Onlar evet, deyince: "Öyleyse satmayın." der.⁷⁴⁴ Usûlcüler bu hadisin ribayı yasaklayan meşhur hadise aykırı olduğunu ve bu nedenle reddedileceğini belirtirler. Debûsî, Seraḥsî ve Pezdevî *meşhur Sünnet'e muhalif düşen haber-i vâhide* örnek olarak bu hadisi zikrederler. Debûsî ve Pezdevî *meşhur Sünnet'e muhalefet* gerekçesiyle yapılan bu reddi doğrudan Ebû Ḥanîfe'ye nisbet etmezler. Sadece Sa'd b. Ebî Vaḳḳâs'ın aktardığı hadisin *meşhur Sünnet'e muhalif* olduğunu ve dolayısıyla merdud olduğunu söylemekle yetinirler.⁷⁴⁵ Buna karşın Seraḥsî, Ebû Ḥanîfe'nin *meşhur Sünnet'e muhalif* olduğu gerekçesiyle Sa'd'ın aktardığı haberle amel etmeyi terk ettiğini söyleyerek bu konudaki 'arz işlemini direkt Ebû Ḥanîfe'ye nisbet eder.⁷⁴⁶

Seraḥsî'nin verdiği bu bilgi şayet -bir taḥrîc olmayıp- nakle dayanıyorsa bu, Ebû Ḥanîfe'ye göre *haber-i vâhidin meşhur Sünnet'e 'arz edilmesine* bir örnek olabilir. Ancak biz, Ebû Ḥanîfe'nin bu haberi *meşhur Sünnet'e muhalefetten* dolayı reddettiğine dair bir açıklamaya rastlamadık.

Usûl ve furû' kitaplarında yapılan açıklamalar ve bazı menakıp kitaplarında yer alan müsned nakiller bu konuda farklı bir noktayı işaret etmektedir. Taḥâvî ve

⁷⁴⁴ Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (v. 275/889), *es-Sunen* ('Avnu'l-Ma'bûd'la birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), Buyû', nr: 3357; Tirmizî, *es-Sunen*, Buyû', nr: 1225; Nesâî, Ahmed b. 'Alî b. Şu'ayb (v. 303/915), *es-Sunen (el-Muctebâ)*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, Buyû', nr: 4559; İbn Mâce, *es-Sunen*, Ticârât, nr: 2264.

⁷⁴⁵ Debûsî, *Taḥvîm*, s. 199; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuḥûl*, III/32.

⁷⁴⁶ Seraḥsî, *el-Uḥûl*, I/275.

Keşmîrî'nin izahlarının da teyid ettiği bu bilgiler, Ebû Hânîfe'nin hadislerle ilgili tutumunun 'arz yöntemiyle izah edilemeyeceğini göstermektedir.

Şaymerî (v. 436), *Aḥbâru Ebî Hânîfe* adlı eserinde muttasıl bir senetle İbn Mübarek'ten şunu naklediyor:

Muḥammed b. Vâsi' Horasan'a gelince Kâbişe, davet sahibinin geldiğini bildirdi. Bunun üzerine insanlar onun etrafına toplanıp fıkha dair bazı şeyleri sormaya başladı. O da cevaben şöyle dedi: Fıkıh, Kufe'de bulunan ve Ebû Hânîfe künyesiyle tanınan bir gencin işidir. İnsanların: O, hadis bilmiyor, demesi üzerine İbn Mübarek şöyle der: Nasıl onun hadis bilmediğini söylersiniz! Nitekim ona yaş hurma (*ruḥeb*) kuru hurmaların (*temr*) mübadelesi sorulunca bunda bir beis olmadığını söylemiş, kendisine Sa'd'ın hadisi hatırlatılınca bu hadisin Zeyd b. Ebî 'Ayyâş'a dayandığını, Zeyd b. 'Ayyâş'ın rivayetinin şaz olduğunu ve kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Bunları söyleyen bir kimsenin hadis bilmemesi mümkün müdür?⁷⁴⁷

Olayın usûl ve furû' eserlerinde aktarılan versiyonu ise şu şekildedir:

Ebû Hânîfe Bağdâd'a girince kendisine bu mesele soruldu. İnsanlar [mezkur] habere muhalefetinden dolayı ona karşı şiddetle karşı çıkıyorlardı. Ebû Hânîfe cevaben şöyle dedi: *Ruḥeb* (kelimesi) aynı zamanda [kuru hurma manasındaki] *temri* de ya ifade eder ya etmez. Şayet *ruḥeb* kelimesi *temri* de ifade ediyorsa *ruḥeb-temr* mübadelesi şeklindeki akid caiz olur. Zira Peygamber (s.a.v) '*temri temr* ile mübadele ettiğinizde eşit olarak mübadele ediniz, buyurmuştur. Şayet *ruḥeb*, *temri* ifade etmiyorsa mezkur akit yine caiz olur. Zira Peygamber'imiz (s.a.v): Türler farklı ise dilediğiniz gibi satın, buyurmuştur.⁷⁴⁸

Bu açıklamalar, Ebû Hânîfe'nin Sa'd hadisini herhangi bir şeye 'arz etmediğini, aksine hadisi senet bakımından illetli bulduğundan onunla amel etmediğini göstermektedir.⁷⁴⁹

Burada dikkate değer diğer bir husus, Ebû Hânîfe'nin senet tenkidinin yanı sıra vardığı sonucu lisânî tahlil ile de pekiştirmeye çalışmasıdır.

Ṭahâvî'nin açıklamaları⁷⁵⁰ da yukarıda söylediğimiz hususları teyid etmektedir. *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr* ve *Şerḥu Muşkili'l-Âsâr* adlı eserlerinde mezkur varyantın eksik

⁷⁴⁷ Şaymerî, *Aḥbâru Ebî Hânîfe*, s. 12; Mekkî, *Menâkıb*, s. 81; Kerderî, *Menâkıb*, s. 170.

⁷⁴⁸ Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, XII/181; İbnu'l-Humâm, *Şerḥu Fetḥi'l-Kadîr*, VII/29; Mevşilî, 'Abdullâh b. Maḥmûd (v. 683/1284), *el-İḥtiyâr li Ta'îli'l-Muḥtâr*, (Thk. Hâlid 'Abdurrahmân el-'Akk), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1423/2002, II/38-39; Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/33; 'Aynî, *el-Binâye*, VII/484.

⁷⁴⁹ Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/33; Hadisin senedi hakkındaki tartışmalar için bkz. Geylânî, *el-Hucce*, (Tlk. kısmı) II/632-637.

⁷⁵⁰ Ṭahâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, III/263-265; Ṭahâvî, *Şerḥu Muşkili'l-Âsâr*, XV/473-476.

olduğunu, Yaḥyâ b. Ebî Keşîr→Abdullah b. Yezîd→Zeyd b. Ebî ‘Ayyâş kanalıyla Sa’d b. Ebî Vaḳḳâş’ın şöyle dediğini nakleder:

Allah Rasûlü (s.a.v) veresiye olarak yapılan kuru hurma (*temr*) ile taze hurma (*ruḥeb*) satışını nehy etti. (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الرطب بالتمر نسيئة)⁷⁵¹

Akabinde diğer müçtehidlerin esas aldığı varyantın eksik olduğunu, hadisin aslında veresiye ilavesinin bulunduğunu ve dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından yasaklanan şeyin mutlak anlamda ruḥeb-temr satışı değil, veresiye olarak yapılan kuru hurma ile taze hurma mübadelesi olduğunu kaydeder. Ṭaḥâvî, Abdullah b. Zeyd dışında başka râvîler kanalıyla Sa’d b. Ebî Vaḳḳâş’tan yaptığı rivayetlerde *belli bir süreye kadar* (إلى أجل) kaydının bulunduğunu belirterek bu görüşünü pekiştirmeye çalışır. Akabinde fıkıh mantığının (*naẓar*) da bunu gerektirdiğini belirterek açıklamalarına son verir.⁷⁵²

Seraḥsî’nin açıklamaları da aynı noktayı işaret etmektedir. Ebû Yûsuf’un bu konudaki genel kuralı (*kıyas*) hadisten dolayı terk ettiğini söyledikten sonra Ebû Ḥanîfe’ye göre hadisin -sahih olması halinde- veresiye alışverişiyle ilgili olduğunu ve nitekim bunun bazı varyantlarda da açıkça yer aldığını belirtir.⁷⁵³

Hindistanlı büyük Hanefî fakihî Keşmîrî de Ebû Ḥanîfe’nin Sa’d hadisini veresiyeli alışverişi hamlettiği değerlendirmesinde bulunur.⁷⁵⁴

Sonuç olarak, Ebû Ḥanîfe’nin *ruḥeb-temr* mübadelesini nehyeden Sa’d hadisini meşhur ribâ hadisine ‘arz ederek reddettiğini söylemek isabetli gözükmemektedir. ‘Arz iddiasının daha sonraki fukaha ve usulcülere ait bir değerlendirme olduğu anlaşılmaktadır.

B. SÜNNET’İN KAPSAM AÇISINDAN TASNİFİ

1. Teşrîî Nitelikteki Fiiller

Nebevî Sünnet genelde bütün ümmet için örneklik teşkil eder. Bütün Müslümanlar Peygamber’in söz, fiil ve takrîrlerini esas almak ve onu izlemekle mükelleftir. Peygamber uygulamalarının geneli teşrîî bir nitelik taşır. Hz.

⁷⁵¹ Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âsâr*, III/264; Ṭaḥâvî, *Şerḥu Muşkili’l-Âsâr*, XV/476.

⁷⁵² Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âsâr*, III/264; Ṭaḥâvî, *Şerḥu Muşkili’l-Âsâr*, XV/476.

⁷⁵³ Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, XII/182. (وأبو حنيفة يقول تأويل الحديث إن صح أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر نسيئة وقد نقل ذلك في بعض الروايات)

⁷⁵⁴ Keşmîrî, Muḥammed Enver Şâh (v. 1352/1933), *el-‘Arfu’s-Şeẓî Şerḥu Suneni’t-Tirmizî*, (Tsh. Maḥmûd Şâkir), Dâru İḥyâi’t-Turâṣi’l-‘Arabî, Beyrut 1425/2004, III/16.

Peygamber'in Kur'an'ı beyan etmek veya müstakil olarak teşrîfde bulunmak maksadıyla icra ettiği bütün fiiller bu kapsama girer. Müsned ve âsâr kitaplarında ibadet, mu'âmelât ve 'uḫûbâta dair açıklamaları⁷⁵⁵ buna örnek verebiliriz.⁷⁵⁶

2. Peygamber'e Mahsus Olan Fiiller

Kur'ân ve Sünnet'teki açıklamalardan bazı uygulamaların Peygamber'e mahsus olduğu ve örnek alınamayacağı anlaşılmaktadır. Bu uygulamalar literatüre *hasâis* adıyla geçmiştir. Sınırlı orandaki bu konular Peygamber'e özgü bazı hususî hükümler içermektedir. Bu konularda hükmün kıyasla genişletilerek başkalarına da teşmil edilmesi caiz değildir. Ebû Hânîfe'nin usûlünde buna dair bir takım örnekler bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmını aktarmak istiyoruz:

Örnek 1: Ebû Hânîfe, namazı kılınıp defnedilen bir cenaze için artık namaz kılınmayacağı görüşündedir. Peygamber'den bu konuda varid olan ve Peygamber'in definden sonra namaz kıldığını bildiren bir olayı Peygamber'e özgü bir uygulama olarak görmektedir.

İmam Muhammed *el- el-Muvaṭṭa'* adlı eserinde şu hadisi rivayet eder:

Allah Rasûlü döneminde yoksul kadının biri hastalandı. Allah Rasûlü'ne onun hastalandığı bildirildi. Allah Rasûlü yoksulları ziyaret eder ve onları soruştururdu. O kadın ölünce kendisine bildirilmesini tembihledi. Kadının cenazesi gece vakti getirilince Sahabîler o vakitte Allah Rasûlü'ne haber vermek istemediler. Sabah olunca kadının durumu Allah Rasûlü'ne bildirildi. Bunun üzerine Allah Rasûlü: Bana haber vermenizi emretmemiş miydim? dedi. Onlar: Ey Allah'ın Rasûlü gece vakti sizi çıkarmak ya da uyandırmak istemedik, dediler. Bunun üzerine Allah Rasûlü çıkıp insanlarla birlikte o kadının kabri başında saf bağladı ve dört tekbir getirerek namaz kıldı.⁷⁵⁷

İmam Muhammed bu hadisi naklettikten sonra şu açıklamada bulunur:

Biz de bununla amel ediyoruz. Cenaze tekbirleri dörttür. [Ancak] namazı kılınan bir cenazeye tekrar namaz kılmak uygun değildir. Peygamber bu konuda başkası gibi değildir. Mesela Peygamber, Habeşistan'da ölen Necâsî için Medîne'de namaz kılmıştır. Allah Rasûlü'nün bir kimseye namaz kılması onun için bereket ve arınmadır. Onun namazı başka namazlar gibi değildir. Bu [söylediklerimiz] aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.⁷⁵⁸

⁷⁵⁵ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 175; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 326-327; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 309.

⁷⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. 337 vd.

⁷⁵⁷ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 113.

⁷⁵⁸ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 113.

Görüldüğü üzere burada bazı uygulamaların Peygamber'in şahsına özgü olduğu ve kıyasla genişletilemeyeceği belirtilmektedir.

Örnek 2: Ebû Yûsuf, *er-Redd ʿâlâ Siyeri'l-Evzâʿ* adlı eserde Ebû Hânîfe'nin bazı görüşlerini gerekçelendirip savunurken bazı konularda Peygamber'e özgü uygulamalardan söz etmekte ve bu konularda başkasının ona kıyas edilemeyeceğini belirtmektedir.

Mesela Ebû Hânîfe'ye göre dâru'l-harpte ölen veya öldürülen bir kimseye ganimetten pay verilemez. Buna karşın Evzâʿî, Allah Rasûlü'nün Hayber'de ölen veya öldürülen bir Müslümana pay ayırdığını ve bütün imamların ölen veya öldürülen kimseye pay verileceği konusunda müttefik olduğunu söyler.⁷⁵⁹

Ebû Yûsuf, Ebû Hânîfe'nin görüşünü gerekçelendirirken fey ve diğer savaş gelirlerinde Allah Rasûlü'nün başkası gibi olmadığını söyleyerek Evzâʿî'ye cevap verir.⁷⁶⁰ Ebû Yûsuf, Allah Rasûlü'nün bu farklı konumuyla ilgili bazı örnekler zikreder. Mesela Allah Rasûlü'nün Bedir savaşına katılmadığı halde Hz. Osman ve Talha b. ʿUbeydillâh'a ganimetten pay verdiğini ancak hiçbir yöneticinin Peygamber'e özgü bu durumu genişleterek savaşa katılmayanlara pay ayırma gibi bir tatbikata gidemeyeceğini belirtir.⁷⁶¹ Keza Hevâzin kabilesinin esirleri konusunda Allah Rasûlü'nün, aşhâba hitaben: Salıverilen her esire mukabil altı deve verileceğini söylemesi de sadece ona mahsus bir uygulamadır.⁷⁶² Hiçbir yönetici askerlere ellerindeki esirleri serbest bırakmaları karşılığında ganimet develerinden altı deveyi vadetme hakkına sahip değildir. "Bu konuda Allah Rasûlü diğer insanlara benzemez."⁷⁶³ diyen Ebû Yûsuf, Hevâzin heyetinin Allah Rasûlü'ne gelip esirleri konusunda talepte bulunduklarını, Allah Rasûlünün de cevaben şöyle buyurduğunu kaydeder:

Bana ve Abdülmuttalip oğullarına ait olanları size bağışlıyorum. Öğle namazını kılınca sizin için insanlardan istekte bulunacağım. Siz de kalkıp: 'Allah Rasûlünü şefaathı yaparak [siz] insanlardan istekte bulunuyoruz. Ve sizleri de şefaathı yaparak Allah Rasûlü'nden istekte bulunuyoruz' deyin, diye telkinde bulundu. Onlar da kalkıp söyleneni yaptılar. Bunun üzerine Allah Rasûlü: 'Bana ve Abdülmuttalip oğullarına ait

⁷⁵⁹ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 23.

⁷⁶⁰ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 24.

⁷⁶¹ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 24.

⁷⁶² Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 32-33.

⁷⁶³ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 34.

olan sizin olsun.’ dedi. Muhâcirler: ‘Bize ait olanları Allah Rasûlüne bırakıyoruz.’ dediler. Ensâr da aynısını söyledi. ‘Abbâs b. Mirdâs: ‘Bana ve Süleym oğullarına ait olanlar hariç’ dedi. Süleym oğulları kalkıp: ‘Bize ait olanlar Allah Rasûlüne aittir’ dediler. Akra‘ b. Hâbis: ‘Bana ve Temîm oğullarına ait olanlar Allah Rasûlüne aittir’ dedi. ‘Uyeyne: ‘Bana ve Benî Fezâre oğullarına ait olanlar hariç’ dedi. Bunun üzerine Allah Rasûlü şöyle buyurdu: ‘Hissesine düşen esirleri alıkoymuş olanlara – salıverdikleri- her esir için elde edilecek ilk fey’den altı deve verilecektir. Kadın ve çocukları sahiplerine veriniz.’ İnsanlar da ellerinde bulunanları verdi.⁷⁶⁴

Ebû Yûsuf’un bu konuda zikrettiği diğer bir örnek de şöyledir: Ebû Hânîfe’ye göre dâru’l-harbe emanla girip ev, arazi ve eşya satın alan bir Müslümanın satın aldığı gayri menkul mallar fetihten sonra Müslümanlar için fey’ olur. Geri kalan menkul mallar ise şahsın kendisine ait olarak kalır. Evzâ’î ise Allah Rasûlü’nün Mekke’yi fethettikten sonra muhacirlerin ev ve arazilerine el koymadığını onları sahiplerine iade ettiğini belirterek Ebû Hânîfe’ye karşı çıkar.⁷⁶⁵ İki imam arasındaki bu ihtilafı değerlendiren Ebû Yûsuf şöyle der:

Allah Rasûlü Mekke’yi ve Mekkelileri affetmiş ve şöyle buyurmuştu: ‘Kapısını kapatan emniyette olacaktır. Mescide giren emniyettedir. Ebû Süfyân’ın evine giren emniyettedir.’ Allah Rasûlü, belirli bazı şahıslar hariç herhangi bir kimseye dokunulmasını yasakladı. Ancak karşı koyup savaşmak isteyenlerin de öldüreceğini bildirdi. İnsanlar Mescitte toplanınca onlara şöyle seslendi: ‘Benim size nasıl davranacağımı düşünüyorsunuz?’ Onlar: ‘Sen iyilikle davranırsın. Sen kerîm bir kardeşsin ve kerîm bir kardeşin oğlusun.’ dediler. Bunun üzerine Allah Rasûlü: ‘Gidin, serbestiniz.’ dedi ve onlara ait mallardan hiçbir şeyi fey’ saymadı. Daha önce de belirttiğimiz bu konuda Allah Rasûlü başkası gibi değildir. Allah Rasûlü’nden size gelen şeyleri anlamaya çalışın. Zira bu uygulamaların özel mana ve vecihleri vardır. Daru’l-harbe giren adamın durumuna gelince bu mesele hakkındaki [doğru] görüş Ebû Hânîfe’nin görüşüdür.⁷⁶⁶

Ebû Yûsuf’un Ebû Hânîfe’nin görüşünü gerekçelendirme sadedinde yaptığı bu açıklamaların Ebû Hânîfe’nin bakışı hakkında da bir fikir verdiği kanaatindeyiz. Bu açıklamalar daha önce İmam Muhammed’den aktardığımız Ebû Hânîfe’ye ait açıklamalarla birlikte mütalaa edildiğinde Ebû Hânîfe’ye göre bazı fiil ve uygulamaların sadece Peygamber’e mahsus olduğu ve kıyas yoluyla genişletilerek başkasına teşmil edilemeyeceği anlaşılmaktadır.

⁷⁶⁴ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 32-33.

⁷⁶⁵ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 107.

⁷⁶⁶ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 107-109; benzer bir örnek için bkz. a.g.e, s. 131-135.

VI. SÜNNET'İN İFADE ETTİĞİ HÜKÜMLER

Sünnet'te yer alan nebevî söz, fiil ve takrîrler bütün mükellefler için aynı derecede bağlayıcılık taşımazlar. Bazı söz ve fiiller farz ve vacip derecesinde bir bağlayıcılık taşıırken bazıları mendup ve müstehab düzeyinde kalmaktadır. Farz ve vacip olan Sünnetlerin terki cezayı gerektirirken mendub olan Sünnetlerin terk edilmesi hoş görülmemekle birlikte ceza gerektirmez.

Ebû Hânîfe'nin usûl anlayışında Sünnet'in bağlayıcılık açısından bu tür tasniflere tabi tutularak değerlendirildiğini söyleyebiliriz. Ebû Hânîfe'nin bütün nebevi emir ve tasarrufları aynı kategoride ele almadığı bazısını farz, bazısını vacip ve bazısını da müstehab olarak değerlendirdiğini gösteren pek çok örnek bulunmaktadır.

Bu örneklere geçmeden kullandığımız terimlerle ilgili ufak bir hatırlatmada bulunmak istiyoruz.

Burada Sünnet'in farklı kısımlarını anlatan iktibaslar, fıkḥî ıstılahların tam olarak oturmadığı bir döneme aittir. Erken döneme ait ifadelerle sistematik dönem ıstılahları arasında bazı nüansların olduğunu göz önünde bulundurarak bu iktibasları değerlendirmek gerekir. Mesela yerleşik usûlde *farz* kelimesiyle ifade edilen şeyler, Ebû Hânîfe'nin dilinde bazen *farz* olarak geçer bazen de aynı manayı karşılayan başka bir ifade kalıbıyla mesela *ينبغي* gibi farklı kelimelerle zikredilir. Keza *haramı* ifade etmek için bazen aynı ifade kullanılır. Bazen de *لاخير فيه, لاينبغي, يكره* gibi kelimeler kullanılır. Lafızlardaki bu farklılık konumuz açısından pek önemli değildir. Biz, temelde Ebû Hânîfe'nin Sünnet'i bağlayıcılık açısından bir tasnife tabi tutup tutmadığını tespit etmek istiyoruz. Bu nedenle Ebû Hânîfe'nin hangi ifade kalıplarını seçtiğine ve seçtiği kalıpların yerleşik terminolojiye uyup uymadığına bakmayacağız. Erken dönem Hanefî kaynaklarındaki bazı açıklamalar Ebû Hânîfe'nin bu konuda bir ayırımı gittiğini göstermektedir. Şimdi sırasıyla farz, vacip, müstehab, mekruh ve harama ilişkin örneklere bakalım:

A. FARZ-VACİB

Sistematik usûl eserleri farzla vacibi ayırırlar. *Farzı*, içinde şüphe bulunmayan kesin bir delille sabit olan şey diye tarif ederken⁷⁶⁷ *vacibi* de içinde şüphe barındıran

⁷⁶⁷ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, II/549; el-Ḥabbâzî, *el-Muḡnî*, s. 83; Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/552.

bir delille gerekli olan şey⁷⁶⁸ tarzında tanımlamışlardır. Usûlcüler farz için genelde iman [etme], namaz, zekat ve hacc örneklerini zikrederler.⁷⁶⁹ Vacip için de genelde namazda okunan Fâtihayı, ta'dîl-i erkânı, tavafta abdestli olmayı, fitır sadakasını, kurban ve vitir örneklerini zikrederler.⁷⁷⁰

Usûl kaynakları ameli açıdan farzla vacip arasında fazla bir fark gözetmezler. Gereğiyle amel etme konusunda farzla vacibi eşit seviyede tutarlar. Ancak ilmi ve itikadi açıdan farzı inkar etmenin küfre sebep olduğunu fakat vacibi inkar etmenin küfür olmadığını belirtirler.⁷⁷¹

Ebû Hânîfe'nin *farz* ve *vacip* kelimelerini ıstılâhî manada kullandığına dair müsned bir iktibasa rastlamadık. Ancak bazı yerlerdeki *farz/farîza* kullanımı ıstılâhî manayı çağrıştırmaktadır. Mesela vitir ve bayram namazlarında ezan ve kametin bulunmadığını, buna karşın Cuma'da ezan ve kametin bulunduğunu ve Cuma namazının bir *fariza* olduğunu belirtir.⁷⁷² Bu açıklamada *farîza* kelimesiyle cumanın kesin olarak yerine getirilmesi gereken bir ibadet olduğu anlatılmaktadır. Fakat buradaki *farz* kelimesiyle Hanefî usûlündeki *farzı* kast edip etmediği çok açık değildir. Bu konuda kesin bir şey söylemek zordur.

Bazen de *Farz* veya *farîza* kelimesi lüğavî manada ve çoğu kez ıstılâhî manayı da kapsayacak genişlikte kullanılmıştır. Bunun en bariz delili bazen aynı fiil için hem *farz* hem *vacip* kelimelerinin kullanılmış olmasıdır. Genelde bu gibi yerlerde *farz*, mendub ve nafilî karşıtı anlamında kullanılır. *el-Aşl*'da İmam Muhammed'le Ebû Hânîfe arasında geçen şu diyaloga bakalım:

- Dedim: Şayet bir kimse abdestte başını meshetmeyi unuttur ve bu şekilde namaz kılarsa [ne yapması gerekir?]
- Dedi: Başını meshedip namazı iade eder.
- Dedim: Peki, meshi unuttuğunda namazı yeniden kılmasını emrettiğin halde mazmaza ve istinşakta neden aynısını emretmedin?
- Dedi: Başını meshetmek Allah Teala'nın Kitab'ında yer almış bir *farizadır*. Mazmaza ve istinşak ise böyle değildir.^[773]

⁷⁶⁸ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣṣûl*, II/551; el-Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 84.

⁷⁶⁹ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣṣûl*, II/549.

⁷⁷⁰ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣṣûl*, II/551.

⁷⁷¹ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣṣûl*, II/553; el-Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 84.

⁷⁷² Şeybânî, *el-Aşl*, I/136. (الجمعة فريضة وفيها أذان وإقامة)

⁷⁷³ Burada akla gelebilecek muhtemel bir soruya değinmek istiyoruz. Bazıları, bu cümlelerden hareketle Ebû Hânîfe'ye göre Sünnet'in veya haber-i vâhidin Kitab'ı tahsis edemeyeceği şeklindeki yaygın görüşü savunabilirler. Kanaatimizce bu cümleler mezkur itiraza ve görüşe destek olmaktan

- Dedim: Şayet kişi, başını meshetmeyi unutup sakalında kalan su ile başını meshederse?
- Dedi: Yeterli olmaz. Kişinin suyu alıp onunla başını meshetmesi gerekir. zira meshetmek vaciptir.⁷⁷⁴

Görüldüğü üzere burada başı meshetmek için hem *fariza* hem *vacip* kelimeleri kullanılmıştır. Halbuki *ıstılahî* manada her iki kelimeyi aynı fiil için kullanmak mümkün değildir. Bu da Ebû Hânîfe'nin *farz* ve *vacip* kelimelerini *ıstılahî* manada kullanmadığını göstermektedir.

Nitekim bazı usûl yazarları da bu esnekliğe dikkat çekmişlerdir. Mollâ Hüsrev bu konuda şunları kaydeder:

Vacip lafzı bazen *farzı* ifade etmek için de kullanılır. Dolayısıyla *vacip*, *farzdan* daha geneldir. [Bu durumda] *vacip* –ister katî delile dayansın ister zannîye- yerine getirilmesi daha iyi olan ve terk edilmesi yasaklanan şeyleri ifade eder. ‘Namaz vaciptir’, ‘zekat vaciptir’ ifadelerinde olduğu gibi.⁷⁷⁵

Mollâ Fenârî ise her iki ifadenin karşılıklı olarak birbiri yerine kullanıldığını belirtmektedir:

uzaktır. Her şeyden önce Ebû Hânîfe'nin burada kullandığı *fariza* kelimesi *ıstılahî* manadaki *farzı* ifade etmiyor. Bu kelime Kur'an'daki kullanıma uygun olarak “kesin ve açıkça belirlenmiş şey” manasında kullanılmıştır. Bkz. Râğıb el-İşfahânî (v. 425/1033), *Müfredâtu Elfâzî'l-Kur'ân*, (Thk. Şafvân 'Adnân Dâvûdî), Dâru'l-Kâlem, Dimaşk, 1418/1997, s. 630-631; Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî (v. 1094/1683), *el-Külliyât Mu'cemun fi'l-Muştalâhât ve'l-Furûk* 'l-Luğaviyye, Muessestetü'r-Risâle, Beyrut 1413/1993, s. 688.) Ebû Hânîfe'nin ifadesini açmak gerekirse şöyle bir anlam ortaya çıkar: Başın meshedilmesi Kur'an'da zikredildiği için subût bakımından hiçbir şüphe taşımamaktadır. Bunun yanı sıra delalet bakımından da katîdir. Başka bir ifadeyle bu emir; kesin ve açık bir şekilde irad edilmiş şari tarafından bağlayıcı bir tarzda yapılması istenmiştir. (فریضة في كتاب الله) Ancak hadiste yer alan mazmaza konusu böyle değildir. Kur'an veya mütevâtir Sünnet'te yer almamıştır. Bunun yanı sıra onun şari tarafından bağlayıcı tarzda yapılması istendiğine dair hiçbir açıklama yoktur. Ebû Hânîfe'nin bu yaklaşımı, ona göre Sünnet'in Kitab'ı tahsis edemeyeceğini göstermez. Bu iki konu arasında herhangi bir bağlantı yoktur. Bunlar birbirinden bağımsız konulardır. Şayet bu yaklaşım, Sünnet'in Kitab'ı tahsis etmemesi anlamına gelseydi, aynı şeyi İmam Şâfi'î'ye de nisbet etmek de doğru olacaktı. Zira bu yaklaşımın aynısını Şâfi'î gibi haber-i vâhidin Kitab'ı tahsis edebileceğini söyleyen müctehidlerde de bulmak mümkündür. Şâfi'î de Kitab'ın muhkem ayetleriyle sabit olan katî hususların haberi vahide dayalı konular mesabesinde olmadığını belirtmektedir. (Bkz. ed-Derkânî, Necmuddîn Muhammed, *et-Telkîh Şerhu't-Tenkîh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001, s. 448.) Mesela *er-Risâle*'de, Kitab ve ittifaklı Sünnetle (*es-sünnetu'l-muctema ü 'aleyh*) verilen hükmün hem zâhirde hem batında hak olduğunu, infirad yoluyla rivayet edilen haberlerle [âhâd haberle] verilen hükmün sadece zâhirde hak olduğunu ve bu nitelikteki haberlerde râvî hatasının muhtemel olduğunu belirtir. (Bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, Thk. Ahmed Şâkir, mad: 1815-1816.) Ancak gerek İmam Şâfi'î gerekse diğer müctehidler, haber-i vahidi Kur'an seviyesine çıkarmadıkları halde haber-i vahidin Kur'an'ı tahsis ve beyan edebileceğini belirtmişlerdir. Bu da Kur'an'ın haber-i vahidle tahsisini kabul etmenin katî ve zannî ayrımını benimsemeye ters düşmediğini göstermektedir.

⁷⁷⁴ Şeybânî, *el-Asl*, I/61; Ebû Hânîfe'den aktarılan aynı ifadeler için bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, I/18.

⁷⁷⁵ Mollâ Hüsrev, Kâdî Muhammed b. Ferâmûz (v. 885/1480), *Mir'âtu'l-Uşûl fi Şerhi Mirkâtî'l-Vuşûl*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, (t.y.), II/174-175.

Zekat vaciptir, cümlesinde olduğu gibi bazen *vacip* kelimesi *farz* yerine kullanılabilir. Bazen de bunun aksine *farz* kelimesi *vacip* yerine kullanılmaktadır. *Vitir, farzdır... Fâtiha farzdır... başın dörtte birini meshetmek farzdır* cümlelerinde olduğu gibi.⁷⁷⁶

Genelde ilk kaynaklardaki kullanımlar, bu tarzda bir esneklik arz ederler. Kur’ân ve Sünnet’te yer alan kullanımlar için de benzer bir durum söz konusudur. Bazı ayet ve hadislerde *farz*ın kullanımı ıstilahî manayla örtüşmekte iken bazılarında daha ziyade lügavi veya örfî anlam öne çıkmaktadır.⁷⁷⁷ Sistematik dönem eserlerinde *farz* olarak nitelendirilen şeyler ilk dönem kaynaklarında bazen *farz*, bazen *vacip* ismiyle zikredilmiştir. Sonuç itibariyle her ikisi de yerine getirilmesi gereken ve terk edenin cezaya müstahak olduğu fiilleri ifade etmektedir.⁷⁷⁸ *Farz* ve *vacip* konusunu bu şekliyle Ebû Hânîfe’ye ve diğer ilk dönem müçtehidlerine nisbet etmek mümkündür. Ancak bunun ötesinde usûl kaynaklarında yer alan ‘zanni delillerin ve bu cümleden olarak haber-i vâhidin farza veya harama kaynaklık edemeyeceği’ şeklindeki detayı ve bu doğrultuda zikredilen örnekleri Ebû Hânîfe’ye nisbet etmek pek doğru gözükmemektedir.

Büyük bir ihtimalle yaygın anlamdaki *farz-vacip* tanımı ve buna dair zikredilen örnekler daha sonraki fukaha ve usûlcülerin içtihad ve tahrîçlerine dayanmaktadır.

Nitekim İmam Ğazâlî de *farz* ve *vacip* kelimeleri arasındaki ıstilahî ayrımı Ebû Hânîfe’ye değil de onun aşhâbına nisbet etmektedir.⁷⁷⁹

Şunu belirtmek gerekir ki teknik anlamda *farz-vacip* ayrımı sonraki dönemlere denk gelse de bu iki kelimeyle ifade edilmek istenen kat’î-zannî ayrımı yeni değildir. Usûlcülerin *farz* ve *vacip* başlıkları altında yaptığı tasnif, özü itibariyle bütün

⁷⁷⁶ Mollâ Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed (v. 834/1431), *Fuṣûlu’l-Bedâyi’ fî Uṣûli’ş-Şerâyi’*; Maṭba’atu Şeyh Yahyâ Efendî, [İstanbul] 1289, I/219.

⁷⁷⁷ Bkz. İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebu’l-Faḍl (v. 711/1311), *Lisânu’l-‘Arab*, (Thk. Emîn Muhammed ‘Abdulvehhâb, Muhammed eş-Şâdiḳ el-‘Ubeydî), Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1416/1996, X/230. Mesela “Müslüman bir kulun hesaba çekileceği ilk şey, mektup namazlardır. Şayet bunları tam kılmışsa [ne ala!] Aksi halde ‘Bakın yerine getirdiği nafileler (tatavvu’) varmı?’ denilecek ve farzlardaki eksikliği nafilelerle tamamlanacak. Sonra diğer farz ameller konusunda aynısı yapılacaktır.” (İbn Mâce, *es-Sunen*, Şalât, hadis nr: 1425; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Şalât, hadis nr: 859.) hadisinde farz kelimesi nafîle mukabilinde ve kişinin kesin olarak yapmakla mükellef olduğu ibadetler manasında kullanılmıştır. (Ayrıca bkz. İbn Mâce, *es-Sunen*, Şalât, hadis nr: 1426.) Ancak bazı hadislerde de farzla genel anlamda vucûbun kastedildiği anlaşılmaktadır. Mesela Buḥârî’de geçen “Allah Rasûlü fitır sadakasını farz kıldı...” (Buḥârî, *el-Câmi’*; Zekat, hadis nr:1504.) hadisindeki farz kelimesi, Hanefîlere göre ıstilahî manayı ifade etmemektedir. Hanefîler, bu hadisteki farz ifadesini vucûba yormaktadırlar. Bkz. İbnu’l-Humâm, *Şerḥu Fetḥi’l-Ḳadir*, II/286.

⁷⁷⁸ Mollâ Hüsrev, *Mir’âtu’l-Uṣûl*, II/175.

⁷⁷⁹ Ğazâlî, *el-Muṣtaṣfâ*, I/66.

müçtehidler nezdinde kabul edilegelen köklü bir ayrımı ifade etmektedir. İmam Ğazâlî bunu şöyle anlatmaktadır:

Bize göre farzla vacip arasında herhangi bir fark yoktur. Bunlar tıpkı ‘gerekli’ ve ‘lazım’ (*el-ḥatm* ve *’l-lâzım*) kelimeleri gibi eşanlamlı kelimelerdir. Ebû Ḥanîfe’nin aşhâbı farzı kat’î olarak gerekliliğine (*vucûb*) hükmedilen hususlara tahsis etmişlerdir. Zannî olarak idrak edilen hususlara da vacip ismini tahsis etmişlerdir. *Biz gerekli (vacib) olan husûsların kat’î ve zanni olarak ikiye ayrıldığını inkar etmiyoruz. Muhteva anlaşıldıktan sonra ıstılahta kargaşa olmamalı.*⁷⁸⁰

İmam Ğazâlî’nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere zannî vacip ile kat’î vacibin varlığı bütün müçtehidler arasında müşterek bir konudur. Dini gerekliliklerin bir kısmı, sübût ve delalet açısından kat’î delillere dayanırken bir kısmı da zanni delillere dayanır. Bu konu farklı şekillerde ifade edilmekle beraber bütün alimler arasında müşterek bir konudur. Müçtehid imamların usûl ve furû’a dair beyanları incelendiği zaman bunun bir çok örneği görülebilir. Mesela beş vakit namazın farziyeti ile vitir ve kurbanın vacipliği delil bakımından eşit ağırlıkta değildir. Keza yukarıda Ebû Ḥanîfe’den naklen zikrettiğimiz mesh ve mazmaza örneğinde başı meshetmek Kur’ân’da yer alan ve kat’î olarak emredilen⁷⁸¹ bir farîza iken mazmaza, hadislerde geçen ve yapılması bağlayıcı olmaksızın istenen bir şey olarak zikredilmiştir.⁷⁸² Bunlardan ilkinin dayandığı deliller sübût ve delalet açısından kat’î iken ikincisinin dayandığı deliller zanni ve gayri mülzimdir. Bundan dolayı usûlcüler, bunları inkar edenlerin aynı kategoride ele alınamayacaklarını ve ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.

Usûlcülerin delillerin tasnifine dair yaptığı bu temel ayrımı bütün müçtehidlere nisbet etmek ve buna dair bazı örnekler bulmak da mümkündür.

Bizim ihtiyatla yaklaşmak istediğimiz nokta, zikredilen vacip örneklerinin sübût veya delalet bakımından şüpheli olduğu için farzdan farklı olarak sonuca bağlandığı şeklindeki açıklamalardır. Mesela usûl kitaplarında namazdaki kıraatın ayete dayandığı için farz, Fâtiha okumanın ise içinde şüphe barındıran haber-i vâhide dayandığı için vacip olduğu ve haber-i vâhide dayanarak ayetteki kıraat emrinin sınırlandırılmayacağı belirtilmektedir.⁷⁸³ Kanaatimizce Ebû Ḥanîfe’nin usûl

⁷⁸⁰ Ğazâlî, *el-Muṣtaṣfâ*, I/66.

⁷⁸¹ Mâide, 6.

⁷⁸² Bkz. Şeybânî, *el-Aṣl*, I/61; A.mlf., *Kitâbu ’l-Âṣâr*, s. 157; Şeybânî, *el-Muvaṭṭa’*, s. 33-34.

⁷⁸³ Bkz. Pezdevî, *Kenzu ’l-Vuṣûl*, II/555.

anlayışında bu anlamda bir farz-vacip ayırımı yoktur. Ebû Hânîfe'ye göre namazda Fâtiha dışında bir şey okumakla da namazın kılınabileceği bilgisi doğrudur. Buna dair açıklamalar ilk dönem eserlerinde de mevcuttur. Ancak Ebû Hânîfe'nin bu sonuca varırken usûl kitaplarında belirtildiği gibi ayette yer alan *Kur'ân'dan size kolay geleni okuyun*⁷⁸⁴ emrindeki *hâşş* veya 'âmm lafızların kat'iliğinden ve buna karşın Fâtiha'yı emreden hadislerin zanniliğinden hareket ettiğine dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. İlk kaynaklar, Ebû Hânîfe'nin bu konuda bazı rivayetlere dayandığını göstermektedir.

İmam Muhammed'in *el-Hucce* adlı eserindeki açıklamaları konumuza ışık tutacak niteliktedir:

Ebû Hânîfe der ki: İmamın ve tek başına namaz kılan kimsenin namazın ilk iki rekatında Fâtiha ve herhangi bir süre okuması gerekir. Yatsı, öğle, ikindi ve akşam namazının üçüncü rekatı hakkında ise şunları söyler: [Bu rekatlarda kişi] dilerse tekrar Fâtiha'yı okuyabilir, dilerse bir şey okumadan sükût edebilir, dilerse tesbihte bulunabilir. Ancak Fâtiha okuması bize daha sevimlidir.⁷⁸⁵

Medîne Ehline göre ise ikinci rekattan sonraki rekatlarda da Fâtiha okumak gerekir.⁷⁸⁶ *el-Aşl*'de yer alan açıklamalar da aynı doğrultudadır.⁷⁸⁷

Konuyla ilgili ihtilafları aktaran İmam Muhammed, Ebû Hânîfe'nin görüşünü gerekçelendirip savunur. Ancak bu gerekçeler arasında usûl kitaplarındaki açıklamalara benzer bir gerekçe yani ayetteki ifadelerin kat'iliği ve haber-i vâhidin şüpheli oluşundan söz etmez. Aksine bu konudaki Sahâbe tatbikatından sözeder ve şöyle der:

Bize ulaştığına göre Ali b. Ebî Talib [son] iki rekatta tespih ederdi. Keza bize ulaştığına göre Ebûbekir Sıdk (r.a) akşam namazının üçüncü rekatında Fâtiha'yı ve 'Rabbimiz, bizleri hidayet ettikten sonra kalplerimizi saptırma ve bize katından bir rahmet bağışla! Şüphesiz sen çok bağışlayıcısın' ayetini okurdu.⁷⁸⁸

Câmiu'l-Mesânîd'de yer alan başka bir rivayet, Ebû Hânîfe'nin dayanağı hakkındaki kanaatimizi pekiştirmektedir:

⁷⁸⁴ Müzzemmil, 20.

⁷⁸⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, I/106-107.

⁷⁸⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, I/107.

⁷⁸⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, I/29.

⁷⁸⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, I/107-108.

Hârişî, Hafız Talha, İbnu'l-Muzaffer, İbn Hüsrev ve Kâdî Ebûbekr Muhammed b. 'Abdilbâkî'nin kendi müsnedlerinde naklettiklerine göre Ebû Hanîfe, 'Aât b. Ebî Rebâh yoluyla Ebû Hureyre'den şöyle dediğini nakletmiştir:

Allah Rasûlü'nün münadisi Medîne'de şöyle sesleniyordu: Kitab'ın Fâtıhasıyla bile olsa kıraâtsız namaz olmaz.⁷⁸⁹

Bu açıklamalar Ebû Hanîfe'nin, namazda Fâtiha dışında başka şeylerin de okunabileceği konusunda ilgili hadislerle ve Sahâbe tatbikatına dayandığını göstermektedir.

Şayet Ebû Hanîfe, ayetlerin kat'ılığı ve hadislerin zannılığı gerekçesinden hareket etmiş olsaydı üçüncü ve dördüncü rekatta da Kur'an'dan bir şeylerin okunmasını şart koşardı. Ancak yukarıda aktardığımız alıntıda görüldüğü üzere o, üçüncü ve dördüncü rekatta sadece tespihle de yetinilebileceğini veya sükût edilebileceğini söylemektedir. Bu da onun namazdaki kıraat konusunda belirtilen gerekçelerden hareket etmediğini göstermektedir.

Burada Fâtiha'nın okunuşu için söylediklerimiz ta'dîl-i erkan, tavaf, kurban, fıtır sadakası ve vitir için geçerlidir. Kanaatimizce bu örneklerin hiçbirinde Ebû Hanîfe, usûl kitaplarında belirtilen gerekçelerden hareket etmiş değildir.

Yaygın anlamdaki *farz-vacip* ayrımının Ebû Hanîfe'ye ait olmadığının bir kanıtı da Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhide dayanarak bazı fiillerin *haram* oluşunu belirtmesidir. Bilindiği gibi *haram*, *farz*ın karşısında yer alan hüküm grubunu ifade eder.⁷⁹⁰ Şayet delildeki zannilik farziyete mani olmuş olsaydı onun menhiyat alanındaki izdüşümü mesabesinde bulunan haramlığa da mani olması gerekirdi. Ancak ilk dönem eserlerine bakıldığında Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhide dayanarak bazı fiillerin haramlığına hükmettiği görülmektedir. Bunun örneklerini daha sonra ele alacağımız için burada sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

Şimdi vacibe dair örneklerle bakalım.

Örnek 1: İmam Muhammed'in kaydettiğine göre Ebû Hanîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhîm en-Neħa'î'nin şöyle dediğini naklediyor:

Hacılar hariç, bütün şehirlerin ehâlisine kurban kesmek *vacibtir*.⁷⁹¹

⁷⁸⁹ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/308-309; Krş. Zebîdî, *Ukûd*, I/99.

⁷⁹⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-Uşûl*, s. 42-43. أما حد الحرام والمحرم والمنهي فعلى خلاف ما ذكرنا من حد الفرض والواجب. (يقابل الحرام الفرض) ; Mollâ Hüsrev, *Mir'âtu'l-Uşûl*, II/177.

⁷⁹¹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âğâr*, s. 353.

İmam Muhammed ardından şöyle bir değerlendirmede bulunur:

Biz de bununla amel ederiz. Bu, aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.⁷⁹²

Bu örnekte *vacip*, kelimesi ıstılahî manada kullanılmamıştır. Erken dönemde bu kelimenin ıstılahî manaya tahsis edildiğine dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Ancak bu dönemde karşılaştığımız kullanım, kelimenin ıstılahî manasını da kapsayacak özelliktedir. Burada zikrettiğimiz örnek de böyledir.

Örnek 2: İmam Muhammed'in aktardığına göre Ebû Hânîfe hac yolunda telef olan kurbanın eti konusunda şöyle demiştir:

Telef olan kurban *vacipse* istediğiniz gibi davranabilirsiniz. Şayet sünnet (*tatavvu*) ise onu fakirlere dağıtın⁷⁹³

Buradaki kullanım bir önceki örnekte olduğu gibi sözlük anlamda olmakla beraber ıstılahî manayı da kapsamaktadır.

Örnek 3: *el-Asl*'da yer alan bir anekdota göre Ebû Hânîfe recm ve kısas uygulanan kimselerin üzerlerine *vacip* olan bir hak sonucu cezalandırıldıklarını söylemektedir.⁷⁹⁴

Bu örnekte kullanılan *vacip* kelimesi *farzı* da kapsayacak özelliktedir. Bilindiği üzere gerek Sünnet'e dayanan recm, gerekse Kur'ân'la sabit olan kısas cezası sübût ve delalet bakımından herhangi bir şüphe taşımamaktadır. Her iki ceza da şartların tahakkuk etmesi halinde terk edilmesi caiz olmayan ve mükelleflerin kesin bir şekilde yerine getirmekle yükümlü olduğu emirler grubuna girer.

Örnek 4: Bilindiği gibi vitir namazının meşrûiyeti Sünnet'e dayanmaktadır. Ancak Ebû Hânîfe'ye göre Sünnet'e dayanan bu namaz hiçbir şekilde terk edilmemesi gereken bir namazdır. Ona göre vitir namazı kaçırıldığında tıpkı diğer beş vakit namaz gibi kaza edilmesi gerekir.⁷⁹⁵

Furû kaynakları, bu namazın Ebû Hânîfe'ye göre *vacip*; İmameyne göre ise sünnet olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁹⁶ Vitir için hangi isim seçilirse seçilsin, burada kişinin yapıp yapmamada muhayyer olduğu nafîlelerden veya inkar etmenin küfür olduğu *farzlardan* ayrı olarak üçüncü bir şeyden söz edildiği anlaşılmaktadır. Bu

⁷⁹² Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 353.

⁷⁹³ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 242.

⁷⁹⁴ Şeybânî, *el-Asl*, I/364. (ألا تري أنهم ماتوا في حق واجب عليهم)

⁷⁹⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, I/194.

⁷⁹⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, I/80.

gruba giren fiiller kişinin terk etmekle günahkar olduğu, ancak inkar etmekle küfre düşmediği fiillerdir. Bu özelliğiyle bu tür fiiller *farz* ve menduplardan ayrılır.

B. SÜNEN-İ HÜDÂ, NÂFILE VE SÜNEN-İ ZEVÂİD

Sistematik usûl eserlerinde sünnetle irtibatlı olarak üç terimden söz edilir: *Sünen-i Hüda, Nâfile ve Sünen-i Zevâid*.

İfade biçimi yeni olsa da bu konu, özü bakımından eskidir. Birçok alim Peygamber'in gösterdiği önem derecesine göre Sünnetleri gruplara ayırmıştır. Peygamberin sürekli uyguladığı Sünnetlerle arada bir icra ettiği Sünnetleri birbirinden ayırmış, herbiri için ayrı değerlendirmede bulunmuşlardır. Hanefî usûlcülerin konuyu açıklama sadedinde Mekhûl'dan aktardıkları şu ifadeler meseleyi özetlemektedir:

Sünnetler ikidir: [a] Alınması hidayet olan ancak terk edilmesinde bir beis bulunmayan Sünnetler. Allah Rasûlü'nün sürekli yapmadığı ve daima gözetmediği hususlar gibi. [b] Alınması hidayet ve terk edilmesi dalalet olan Sünnetler. Ezan, kamet ve bayram namazı gibi.⁷⁹⁷

İlk dönem eserlerinde yer alan bazı açıklamalar, Ebû Hanîfe'nin de Peygamber (s.a.v)'den sudur eden bütün fiil ve tasarrufları aynı kategoride değerlendirmediğini ve nebevî icraatları farklı gruplarda mütalaa ettiğini göstermektedir. Ancak o bunları yaparken *sünen-i hüda* veya *sünen-i zevâid* gibi bir terminoloji kullanmamıştır. Fakat bu terimlerin tekabül ettiği mana ve içerikle örtüşen açıklamalarda bulunmuştur. Biz de anlatımda kolaylık sağladığı için bu terimleri kullanarak Ebû Hanîfe'nin konuya ilişkin görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

1. Sünen-i Hüda

Usul kitaplarında *Sünen-i Hüda*, terk edilmesi ceza gerektiren ve kötü görülen şeyler, tarzında tarif edilir. Buna dair verilen örnekler, cemaatle namaz, ezan ve kamet gibi konulardır.⁷⁹⁸

⁷⁹⁷ Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/568.

⁷⁹⁸ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, II/568; Şadruşşerîf, 'Abdullâh b. Mes'ûd el-Maḥbûbî (v. 747/1346), *et-Tenkih* (Taftâzânî'nin *et-Telvîh* adlı haşiyesiyle birlikte), Tlk. 'Adnân Dervîş, Dâru'l-Erḳam b. Ebi'l-Erḳam, Beyrut 1419/1997, II/272-273. (تركها يوجب إساءة وكرهية); Ḥâfızuddîn en-Nesefî, Ebu'l-Berekât 'Abdullâh b. Aḥmed (v. 710/1310), *el-Menâr*, (İbn Melek Şerhiyle birlikte), Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul (t.y.), 196.

Ebû H̱anîfe de bazen terk edilen Sünnet'in ehemmiyet derecesinin çok daha yüksek olduğunu belirten ifadeler kullanır. Bu durum, söz konusu edilen sünnetlerin normal nâfile düzeyini aştığını göstermektedir.

Örnek 1: İmam Muhammed'in naklettiği şu diyaloga bakalım:

- Dedim: Ezansız ve kametsiz cemaatle namaz kılan bir şehir halkına ne dersin?
- Dedi: Namazları tamdır. Ancak böyle yapmakla kötü davranmış olurlar. (أسأوا وصلاتهم تامة)⁷⁹⁹

Dinî şiarlar olarak nitelendirilen bu tür Sünnetlerin terk edilmesi caiz değildir. Hatta bazı müçtehidlere göre bu tür şiarların ihmâli savaş nedeni bile olabilir. Mesela İmam Muhammed'e göre ezan ve kameti terk eden bir şehir halkına önce gerekli emirler ve uyarılar tebliğ edilir. Şayet ezanı ve kameti terk konusunda ısrar ederlerse tıpkı farz ve vacipleri terk edenler gibi kendilerine karşı savaş açılır. Zira dini simgelerin ihmali ısrar etmek dini hafife almak demektir ve savaş nedenidir. Ebû Yûsuf'a göre ise savaş sadece farz ve vaciplerin ihmali durumunda söz konusu olur. Sünnetlerin ihmali durumunda savaş değil tedip cezası uygulanır.⁸⁰⁰

Örnek 2: İmam Ebû Yûsuf, Ebû H̱anîfe'den şöyle dediğini nakleder:

Bayram ve Cuma namazları aynı güne denk gelse bunlardan ilki *sünnet* ötekisi *farz*dır ve hiçbirini terk edilmez.⁸⁰¹

Bayram namazı için *sünnet* ifadesinin kullanılmış olması, bu namazın sübûtunun Sünnet'e dayanmış olmasından dolayıdır. Buradaki *sünnet* kelimesi fıkhi manada kullanılmış değildir. Yani yapılması bağlayıcı olmaksızın istenen fiiller anlamında değildir. Aksi taktirde “hiçbiri terk edilmez” ifadesine aykırı bir durum ortaya çıkar. Burada *sünnet*, usûli manada yani şer'î deliller hiyerarşisinde Kur'an'dan sonra zikredilen ve Peygamber'den sadır olan söz, fiil ve takrîrlerden oluşan kaynak anlamında kullanılmıştır.

Netice itibariyle bu gibi örnekler Ebû H̱anîfe'ye göre bazı Sünnetlerin, *Sünen-i Hudâ* olduğunu yani dinî vecibeleri tamamlayıcı nitelik taşıdığını göstermektedir.

2. Nâfile

Nâfile, kişinin yapmakla sevap kazandığı ancak terk etmekle günahkar olmadığı Sünnetlerdir.⁸⁰² *Nâfileleri* anlatan rivayetlere bakıldığında bu fiillerin

⁷⁹⁹ Şeybânî, *el-Aşl*, I/135.

⁸⁰⁰ Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/568.

⁸⁰¹ Şeybânî, *el-Câmi ü's-Şağîr*, s. 113.

Peygamber tarafından bazen terk edildiği görülmektedir. Bu durum, mezkur fiillerin *Sunen-i Hüda* düzeyinde bağlayıcı olmadığını göstermektedir.

Bazı usûl kitaplarında *mendub*, *tatavvu* ‘ve *müsteḥab* olarak geçen şeyler⁸⁰³ de bu kısımda (nâfile) mütalaa edilebilir. Bu gruba giren Sünnetler, ilk dönem eserlerinde bazen *el-efḍal*, bazen de *uḥibbu* gibi farklı kalıplarla ifade edilmiştir. Aynı kalıplar vacip ve diğer hüküm kategorilerini ifade etmek için de kullanılmıştır. İlk dönem eserlerinde görülen bu esneklik esneklik Kur’ân^[804] ve Hadis örfünde de mevcuttur.⁸⁰⁵

Örnek 1: İmam Muhammed’in aktardığına göre Ebû Ḥanîfe, Sünnet’te geçen bazı hususları terk etmenin mahzursuz olduğunu, buna karşın bazılarını terk etmenin ise çirkin ve kötü olduğunu belirtmiştir. Mesela ezan ve kameti aynı serilikte okumakta bir mahzur bulunmadığını, ancak bununla birlikte *efḍal* olanın ezanı ağır, kameti hafif okumak olduğunu belirtir.⁸⁰⁶ Ezanı tamamen terk etmek ise çirkin ve kötü olarak nitelendirilmektedir.⁸⁰⁷ Burada *efḍal* olarak nitelenen şey, usûl kitaplarında *nâfile* ve *müsteḥab* başlığı altında verilmektedir.

Örnek 2: Bilindiği gibi Hz. Peygamber’in, abdest ve namaza besmeleyle başlamaya dair bazı telkinleri bulunmaktadır. İmam Ebû Ḥanîfe’nin de diğer müçtehidler gibi bu telkinleri ve emirleri *vucûba* değil *istiḥbâba* yordduğu anlaşılmaktadır. İmam Muhammed, bu konuda şöyle bir diyalog aktarır:

- Dedim: Kişinin abdeste başlarken besmele okumasını *sever misin?*
- Dedi: Evet.
- Dedim: Şayet bunu kasten veya unutarak terk ederse?
- Dedi: Zararı olmaz.⁸⁰⁸

Burada yapılması sevimli görülen ancak terki ibadete zarar vermeyen bir şeyden söz edilmektedir. Bu da daha sonraki eserlerde *müsteḥab* ve *mendub* olarak isimlendirilen manayla örtüşmektedir.

Örnek 3: Peygamber’in abdest alırken tertibi gözettiği bilinen bir husustur. Nitekim Kur’ân’da abdest uzuvlarından da sırayla (*tertîb*) sözedilmiştir.⁸⁰⁹ Ancak

⁸⁰² Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, II/569; Neseî, *el-Menâr*, s. 197.

⁸⁰³ Semerkandî, *Mizânu’l-Uṣûl*, s. 34.

⁸⁰⁴ Ḥucurât, 7.

⁸⁰⁵ Bkz. Geylânî, *el-Ḥucce*, (Ta’lîk kısmı), III/429.

⁸⁰⁶ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/133-134.

⁸⁰⁷ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/135.

⁸⁰⁸ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/48.

Ebû Hânîfe'ye göre bu sıralamanın *mendup* olup abdestin sıhhati için şart olmadığı anlaşılmaktadır. İmam Muhammed'in *el-Aşl*'da konuyla ilgili kaydettiği diyalog şöyledir:

- Dedim: Abdeste ayaklarını yıkayarak başlayan biri hakkında ne dersin?
- Dedi: Bu yıkama yeterli olur. Abdesti tamdır. Ancak *en faziletlisi*, önce ellerden başlaması, sonra yüzünü sonra dirseklerini yıkaması, sonra başını meshedip ayaklarını yıkamasıdır.⁸¹⁰

Örnek 4: Peygamber (s.a.v)'in abdest uzuvlarını genelde üçer defa yıkadığına dair hadisler hemen hemen bütün müçtehidler tarafından rivayet edilmiştir. Bu meâlde hadisler Ebû Hânîfe'den aktarılan *musned* ve *âşâr* kitaplarında da yer almıştır. Ebû Hânîfe'nin konuyla ilgili ifadelerine bakıldığında onun bir kez yıkamayı *farz*, üç kez yıkamayı ise *mendub* ve *müsteḥab* olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. İmam Muhammed, Peygamber'in abdest uzuvlarını bir defadan fazla defa yıkadığını naklettikten sonra şu açıklamada bulunur:

Böyle yapmak güzeldir. Üçer defa yıkayarak abdest almak *en faziletli* olanıdır. Ancak iki kez yeterlidir. Tam olması şartıyla bir kez yıkamak da yeterlidir.⁸¹¹

Örnek 5: Ebû Hânîfe'nin, abdestte ağza ve burna su vermeye ilişkin hadisleri de nedbe hamlettiği anlaşılmaktadır. İmam Muhammed'in *el-Hucce*'deki açıklamalarına bakalım:

Ebû Hânîfe dedi ki: Herkim ağza ve burna su vermeyi unutarak abdest alıp namaz kılsa kıldığı namaz tamdır; iade etmesi gerekmez. Şayet başını meshetmeyi unutarak namaz kılsa başını meshedip namazı iade etmesi gerekir. Zira başı meshetmek Allah'ın Kitab'ındaki bir *farız*dır. Onda ağza ve burna su vermek zikredilmiş değildir.⁸¹²

Bunun birlikte Ebû Hânîfe ağza ve burna su vermenin gerekliliğini belirtip⁸¹³ farzın haricindeki uygulamaları da ihmal etmemiştir. Bu açıklamalar Ebû Hânîfe'ye göre *farz-mendub* ayrımının varlığını göstermektedir.

Örnek 6: Hz. Peygamber'in değişik vesilelerle Cuma güslünü teşvik ettiği bilinmektedir. Ancak Ebû Hânîfe hadislerde geçen bu emri *vucûba* yormamış bazı

⁸⁰⁹ Bkz. Mâide, 4.

⁸¹⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, I/51.

⁸¹¹ Şeybânî, *el-Muvaḥḥa*, s. 33.

⁸¹² Şeybânî, *el-Hucce*, I/18; Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Aşl*, I/61.

⁸¹³ Şeybânî, *el-Hucce*, I/20.

delil ve karinelerden hareketle bunu *istiḥbâba* hamletmiştir. İmam Muhammed *el-Aṣl*'da aktardığı bir diyalogda onun görüşünü nakletmiştir:

- Dedim: Cuma, Arefe, bayram günleri ve ihrama girerken guslû *vacip* görür müsün?
- Dedi: Bunlardan hiçbirinde guslû *vacip* değildir. [Bununla birlikte] şayet guslederse bu *güzel bir şeydir*. Terk ederse zararı olmaz.⁸¹⁴

İmam Muhammed, *el-Muvaṭṭa'* ve *el-Ḥucce*'de de aynı doğrultuda açıklamalarda bulunur:

Bayram günü gusletmek güzeldir. Ancak *vacip* değildir. bu, aynı zamanda Ebû Ḥanîfe'nin de görüşüdür.⁸¹⁵

el-Ḥucce'de de Ebû Ḥanîfe'nin şöyle dediğini kaydeder:

Cuma günü gusletmek güzeldir. Ancak bu, insanlara *vacip* değildir.⁸¹⁶

İmam Muhammed'in Ebû Ḥanîfe'nin Cuma guslûyle ilgili görüşünü gerekçelendirme bağlamında İbrâhîm en-Neḥâ'î'den aktardığı bir açıklama Kûfeli müçtehidlerin hareket noktasını ortaya koymaktadır. Ḥammâd, İbrâhîm en-Neḥâ'î'ye Cuma ve bayram guslûnü ve hacamattan ötürü gusletmeyi sorduğunu onun da şu cevabı verdiğini nakleder: “Bu durumlarda gusletmek güzeldir. Ancak terk edersen sana bir zararı yoktur.” Ḥammâd, bunun üzerine Allah Rasulü'nün *Her kim cumaya giderse yıkansın* emrini hatırlatır. İbrâhîm cevaben şöyle der:

Evet, ancak bu *vacip* işlerden değildir. Bu tıpkı ayetteki ‘alışveriş yaparken şahit tutunuz’ emrine benzer. Şahit tutan kimse *iyi davranmış olur*. Onu terk edenlere bir şey gerekmez. Keza bu emir, ‘(cuma) namaz(ı) kılındıktan sonra yeryüzüne dağılın’ ayetindeki emre benzer. Namazdan sonra dağılana da dağılmayıp yerinde oturana da *bir beis yoktur*.⁸¹⁷

Namazdaki sûtire konusunda da Ebû Ḥanîfe'den benzer ifadeler aktarılmıştır. Namazda sûtire edinmenin *daha sevimli* olduğunu ancak sûtire edinmeden kılınan namazın da yeterli olduğunu belirtmiştir.⁸¹⁸

Bu açıklamalar Ebû Ḥanîfe'nin Sünnet'teki bazı emirleri *nedbe* ve *istiḥbâba* hamlettiğini göstermektedir.

⁸¹⁴ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/89.

⁸¹⁵ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 48.

⁸¹⁶ Şeybânî, *el-Ḥucce*, I/279.

⁸¹⁷ Şeybânî, *el-Ḥucce*, I/282.

⁸¹⁸ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/188.

3. Sünen-i Zevâid

Sünen-i Zevâid terk edilmesi kötü görülmeyi ve cezayı gerektirmeyen Sünnetler şeklinde tarif edilmektedir. Buna Peygamber (s.a.v)'in giyim-kuşamı, oturuş ve kalkışı örnek verilebilir.⁸¹⁹ Bu Sünnetler, Peygamber'den sadır olan ancak vahyin tebliğ ve beyanına ilişkin olmayan fiillerden oluşmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi *sünen-i zevâid* isimlendirmesi Ebû Hânîfe'de mevcut değildir. Fakat mefhum olarak Ebû Hânîfe'nin bazı Nebevî fiilleri bu çerçevede gördüğü anlaşılmaktadır. Ebû Hânîfe'ye göre bu tür fiilleri *vacip* görmeden [*mübah* veya *müsteḥab* olarak] yapmak mümkündür.

İmam Muhammed'in aktardığına göre Ebû Hânîfe, Mekke'den dönen kimsenin Zülhuleyfe'den geçerken dilerse konaklayıp namaz kılabilceğini ancak bunun *vacip* olmadığını, fakat Medîne Ehline göre Zülhuleyfe'de konaklayıp namaz kılmadan geçmenin caiz olmadığını nakleder.⁸²⁰

Ebû Hânîfe ile Medîne Ehli arasındaki bu ihtilaf Hz. Peygamber (s.a.v)'in Zülhuleyfe'den geçerken inip namaz kılması olayının yorumuna dayanır. İbn Ömer gibi Peygamber'in ittibâna özel önem veren bazı Sahabîler de bunu yerine getirmeye çalışmışlardır.⁸²¹

İmam Muhammed, Ebû Hânîfe'nin görüşlerini gerekçelendirirken Allah Rasûlünü ve onu izleyen İbn Ömer'in bunu *vacip* görerek yapmadıklarını kaydeder. Aksi taktirde Allah Rasûlü'nün ve Aşhâbının bu durumu fiilden daha açık bir şekilde yani sözlü bir ifadeyle beyan edeceklerini belirtir.⁸²² Bu da Ebû Hânîfe'ye göre (inmek ve konaklamak gibi) cibillî ve beşerî davranışların *vacip* telakki edilmeden yapılabileceğini göstermektedir.

C. HARAM

Teklifî hükümler bir yönüyle *farz*, *vacip* ve *menduptan* oluşurken öte yünden *haram*, *fasid* ve *mekruhtan* oluşmaktadır.

Farz, *vacip* ve *mendup* gibi yerine getirilmesi gerekenler daha ziyade nasslardaki emredici cümlelerden ve yapılardan anlaşılmaktadır. Buna karşın *haram*,

⁸¹⁹ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, II/568; Şadruşşerîf, *et-Tenkih* (*et-Telviḥ* ile birlikte), II/273; Nesefî, *el-Menâr*, s. 197.

⁸²⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, II/474-475.

⁸²¹ Şeybânî, *el-Hucce*, II/476.

⁸²² Şeybânî, *el-Hucce*, II/476-477.

fasit ve *mekruh* şeklindeki hükümler daha ziyade nehyedici ifadelerden istinbat edilmektedir.

Sistematik usûl eserlerinde *haram*, yapılması günah olan⁸²³ veya azaba sebep olan şey⁸²⁴ şeklinde tarif edilmiştir.

Hadislerde söz konusu edilen fiil ve davranışın haramlığı değişik şekillerde ifade edilmektedir. Bazen *haramlık* (الحرمة) lafzı ile bazen de *helal olmadığı* belirtilerek, bazen *nehiy* kipiyle bazen de *kerâhet* lafzı ile ifade edilebilmektedir. Hadislerdeki bu esneklik Ebû Hânîfe'nin ifadeleri için de geçerlidir. Zira ilk dönem müçtehidleri genelde Sünnetteki örfe ve ifade biçimine paralel bir dil kullanmışlardır.

Ebû Hânîfe'ye ait ifadelerde haramlık hükmü bizzat *hürmet* kelimesiyle ifade edilmektedir. Bazen *kerâhet* bazen *içinde hayır yoktur* (لاخيرفيه) veya *uygun değildir* (لاينبغي) kalıplarıyla zikredilmektedir. Şimdi buna dair bazı örneklere bakalım.

Örnek 1: İmam Muhammed, Allah Rasûlü'nün mut'ayı nehyettiğine dair rivayeti verdikten sonra şunları kaydeder:

Mut'a *mekruhtur* ve yapılmaması gerekir. Nitekim Allah Rasûlü bir çok hadiste onu *yasaklamıştır*. Hz. Ömer'in mut'a yapan hakkında 'şayet daha önce ona yetişseydim, onu recmederdim' şeklindeki sözünü ise tehdit olarak telakki ediyoruz. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin ve fakihlerimizin genelinin görüşüdür.⁸²⁵

Mut'anın kesin ve bağlayıcı bir tarzda Peygamber tarafından *yasaklandığına* dair bir çok hadis mevcuttur. Bunların tamamına yakını belki de tamamı Ebû Hânîfe tarafında da rivayet edilmiştir.⁸²⁶ Bu rivayetlerin bazısında mut'a ile birlikte evcil merkep etinin de yasaklandığı belirtilmektedir. Mesela Ebû Hânîfe'nin, Nâfi' vasıtasıyla aktardığı bir rivayette İbn Ömer şöyle demektedir:

Allah Rasûlü Hayber gazvesi senesinde evcil eşekleri ve mut'ayı yasakladı (*nehy*).⁸²⁷ İmam Muhammed, benzer bir rivayeti de Sebure el-Cuhenî'nin babasından naklettikten sonra şu ilavede bulunur:

Biz, bütün bunlarla amel ederiz. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.⁸²⁸

⁸²³ Semerkandî, *Mizânu'l-Uşûl*, s. 43.

⁸²⁴ Şadrüşşerî'a, *et-Tavâhîh*, (Telvîh'le birlikte) II/275.

⁸²⁵ Şeybânî, *el-Muvaḥḥa*, s. 198. (المتعة مكروهة ولا ينبغي وقد نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم).

⁸²⁶ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/85-87, 97-98, 106, 130, 132.

⁸²⁷ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 263.

⁸²⁸ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 263.

Furû‘ kaynakları, Ebû Hânîfe’ye göre evcil eşek etinin ve mut‘anın *haram* olduğunda müttefiktir.⁸²⁹ Ancak yukarıda görüldüğü gibi bu görüş, ilk kaynaklarda *kerâhet* lafzı ile ifade edilmiştir. Bunu teyid eden bir husus da *el-Câmi’ü’s-Sağîr* ve *el-Âsâr*’da Ebû Hânîfe’den nakledilen şu açıklamalarda yer almaktadır. Ebû Yûsuf, Ebû Hânîfe’den şöyle dediğini nakletmektedir:

Eşeklerin eti, sütü ve deve sidiği *mekruhtur*... Altın ve gümüş kaplarda yemek, içmek ve bu kaplardan yağ sürünmek *mekruhtur*.⁸³⁰

İmam Muhammed’in *el-Âsâr*’da Ebû Hânîfe kanalıyla aktardığı rivayetlerde de eşek etinin *nehyedildiği* ve *mekruh* görüldüğü belirtilmektedir.

Burada *nehyedilen* ve *mekruh* olarak nitelenen şeyler, fıkıh kitaplarında *caiz değildir* başlığıyla verilmiştir.⁸³¹

Örnek 2: Erkeklerin ipek giymekten nehyedildiğine dair hadisler meşhurdur. Bu manada bir çok hadis nakledilmiştir. Bir örnek vermek gerekirse İmam Muhammed’in *el-Âsâr*’da Ebû Hânîfe aracılığıyla rivayet ettiği şu hadisi zikredebiliriz:

Allah Rasûlü, ipeği ve altını eline alıp şöyle dedi: Bunlar ümmetimin erkeklerine *haramdır*.⁸³²

İmam Muhammed, bu hadisi aktardıktan sonra şu ilavede bulunur:

Biz, kadınlar için bunda *bir beis görmeyiz*. Bu, aynı zamanda Ebû Hânîfe’nin görüşüdür.⁸³³

Görüldüğü gibi bu hadiste -mana itibariyle- ipeğin erkekler için *haramlığından* söz edilmektedir. Ancak Ebû Hânîfe bu manayı *kerâhetle* ifade etmektedir. Ebû Yûsuf onun şöyle dediğini nakletmektedir: “İpek giymek *mekruhtur*.”⁸³⁴

Ebû Hânîfe’nin burada *kerâhetle* *haramı* kastettiği açıktır. Nitekim sistematik fıkıh eserleri de Ebû Hânîfe’nin giysi amacıyla kullanılan ipeği erkeklere *caiz* görmediğini belirtmektedir.⁸³⁵

⁸²⁹ Merkep eti hakkında bkz. Kudûrî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca‘fer b. Hamdân (v. 428/1037), *Muhtasar*, (el-Lubâb ile birlikte), Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 1418/1998, II/202; Mut‘a için bkz. Kudûrî, *Muhtasar*, II/20.

⁸³⁰ Seybânî, *el-Câmi’ü’s-Sağîr*, 475. (يكره لحوم الحمر وألبانها وأبوال لابل... ويكره الأكل والشرب وإدهان في أنية الذهب) (والفضة)

⁸³¹ Bkz. Kudûrî, *Muhtasar*, II/329. (لا يجوز الأكل والشرب والإدهان والتطيب في أنية الذهب والفضة)

⁸³² Seybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 367.

⁸³³ Seybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 367.

⁸³⁴ Seybânî, *el-Câmi’ü’s-Sağîr*, s. 476. (يكره لبس الحرير)

⁸³⁵ Kudûrî, *Muhtasar*, II/327.

Örnek 3: Seraḥsî, Ebû Yûsuf'un şöyle dediğini nakletmektedir:

Ebû Ḥanîfe'ye [savaşta] kadınların, çocukların, savaşa güç yetirmeyen yaşlıların ve savaşılamayacak derecede hasta olanların öldürülmesini sordum. O, bunları nehyetti ve mekruh gördü. Bu konudaki dayanak (*asıl*) ise Allah Rasûlü'nün (savaşta) öldürülmüş bir kadını gördüğünde söylediği şu sözdür: 'Bu savaşacak biri değildi.' Bu hadis kadının öldürülmeyeceği konusunda açık bir nasıttır.⁸³⁶

Burada Ebû Ḥanîfe'den nakledilen *mekruh* ifadesi *haramı* nitelemektedir.

Netice itibariyle Ebû Ḥanîfe'nin Sünnet'ten hareketle bazı fiillerin *haramlığına* hükmettiği anlaşılmaktadır. Ancak ıstılahların tam olarak yerleşmediği erken dönemin bir özelliği olarak Ebû Ḥanîfe'nin zaman zaman bu hükmü *mekruhtur* veya *hayırsızdır* gibi farklı kalıplarla ifade ettiği görülmektedir.

D. MEKRUH

Usûl eserleri *mekruhu*, yapılmaması yapılmasından daha iyi olan şey tarzında tarif etmektedirler.⁸³⁷ *Mekruh* fiiller, şâriin yapılmamasını istediği fiillerdir. Bu fiilleri haramdan ayıran özellik, yapılmama isteğinin bağlayıcı olmayan bir tarzda irad edilmiş olması ve işleyenin cezayı hak etmemiş olmasıdır.

Bu hüküm Ebû Ḥanîfe'nin ifadelerinde bazen *kerih görürüm* (أكره) lafzıyla, bazen *kötü yapmış olur* (أساء) bazen de *yapılmaması bana daha sevimlidir* (أحب إلي ألا يفعل) gibi kalıplarla zikredilmektedir.

Örnek 1: İmam Muhammed'in aktardığına göre Ebû Ḥanîfe kibleye yönelmeden veya oturarak okunan ezanı yeterli görmekle beraber mekruh gördüğünü belirtmiştir.⁸³⁸ Ebû Ḥanîfe'nin burada kullandığı ifade kalıbı أكره lafzıdır. Bu kullanım daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir.

Örnek 2: Ebû Ḥanîfe'ye göre ezan veya kametten birini veya her ikisini terk eden yolcu veya yolcuların kıldığı namaz tam ve yeterlidir. Ancak ezan veya kameti terk etmekle *kötü davranmış olurlar*.⁸³⁹

Burada Ebû Ḥanîfe, Peygamber'e ait bir uygulamanın terkinin *kötü bir davranış* (الإساءة) olarak nitelemekte ancak bununla birlikte kılınan namazın tam olduğunu

⁸³⁶ Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, X/128.

⁸³⁷ Semerkandî, *Mizânu'l-Uşûl*, s. 43.

⁸³⁸ Şeybânî, *el-Asl*, I/134. (قال أكره له ذلك قلت فهل يجزيه ذلك قال نعم)

⁸³⁹ Şeybânî, *el-Asl*, I/135. (وإن لم يفعلوا فقد أسأوا و صلاتهم تامة)

belirtmektedir. Ebû Hânîfe farklı bir isim altında *mekruhu* anlatmış olmaktadır. Onun anlattığı şey teknik manada *mekruhun* tanımıyla örtüşmektedir.

Örnek 3: Ebû Hânîfe'ye göre ezan ve kamet esnasında konuşan bir kimsenin okuduğu ezan ve kametle kılınan namaz tamdır. Ancak bununla birlikte ezan ve kamet esnasında konuşmama *daha uygun ve daha sevimli* (أحب) dir.⁸⁴⁰

Bu örnekte mekruhluk, fiilin *yapılmamasını daha uygun ve daha sevimli bulma* kalıbıyla ifade edilmiştir.

Sonuç itibariyle, Ebû Hânîfe hadislerdeki nehiy ve yasakları veya bazı konulardaki Nebevî uygulamanın terkinin *kerâhete* hamletmiş başka bir ifadeyle *mekruh* görmüştür. Ancak bunu ifade ederken her zaman *kerâhet* kelimesini ve bu kelimenin türevlerini kullanmamıştır. *Kerâhetle* birlikte buna yakın mana ifade eden farklı kalıplara da başvurmuştur.

E. MUBÂH

Usûl kitaplarında *mubâh*, akıllı kimsenin yapıp yapmamakta serbest olduğu şey⁸⁴¹ olarak tarif edilmektedir. *Mubâh*ın yapıp yapılmamasında sevap veya günah yoktur. Mükafat veya sevap açısından yapıp yapılmaması eşittir.

Ebû Hânîfe'nin açıklamalarına dikkat edildiğinde *mübâh* için farklı ifade kalıplarının seçildiği görülmektedir. Tesbit ettiğimiz kadarıyla *helal*⁸⁴² *caiz*⁸⁴³ *sakıncası yok* (لا بأس)⁸⁴⁴ *kâfi* (يجزئ)⁸⁴⁵ *ruhsat tanınır* (يرخص)⁸⁴⁶ kalıplarını kullanmıştır.

Aşağıda vereceğimiz iktibaslar Ebû Hânîfe'ye göre Sünnet'in bu tür hükümlere kaynaklık ettiğini açıkça göstermektedir.

İmam Muhammed anlatıyor:

- Dedim: Cunûb birinin abdest almadan uyumasını veya tekrar eşine varmasını *kerih* görür müsün?
- Dedi: Bunda *bir sakınca yoktur*. (لا بأس) Dilerse abdest alır, dilerse abdest almaz. Nitekim Hz. Aişe (r.a)'nın şöyle dediği bize ulaşmıştır: Allah Rasûlü bazen ailesiyle

⁸⁴⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, I/136. (وأحب ذلك إلي أن لا يتكلم في أذانه ولا في قامته)

⁸⁴¹ Semerkandî, *Mizânu'l-Uşûl*, s. 45.

⁸⁴² Şeybânî, *Kitâbu'l-Âğâr*, 284.

⁸⁴³ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âğâr*, 280, 281.

⁸⁴⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, I/134.

⁸⁴⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, I/51, 134.

⁸⁴⁶ Şeybânî, *el-Aşl*, I/343; Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/371, 379, 381.

birlikte olur ve suya el vurmada uyurdu. Sonra kalkar, dilerse tekrar ailesine döner, dilerse guslederdi.⁸⁴⁷

İmam Muhammed, aynı hadisi Ebû Hânîfe aracılığıyla *el-Âsâr*'da da rivayet eder. Kendilerinin bu hadisle amel ettiklerini ve Ebû Hânîfe'nin görüşünün de bu doğrultuda olduğunu belirtir.⁸⁴⁸

Görüldüğü gibi burada Hz. Peygamber'in bir uygulamasından hareketle cünüp kimsenin uyumasının veya yıkanmadan tekrar cimada bulunmasının *mübah* olduğu şeklinde bir hükme varılmıştır. İstinbat edilen bu hüküm (لابأس) kalıbıyla ifade edilmiştir. Ancak bu kalıpla anlatılan mananın ıstılahî manadaki *mübaha* tekabül ettiği açıktır.

⁸⁴⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, I/70; Benzer örnekler için bkz. Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 166-167.

⁸⁴⁸ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 168.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBÛ HANÎFE’NİN HABER-İ VÂHİDİ KABÛLÜ HAKKINDA İLERİ SÜRÜLEN BAZI ŞARTLAR

I. GİRİŞ

Yerleşik Hanefî usûlünde haber-i vâhidin kabûlü için bir takım şartlar ileri sürülmektedir. Bu şartların geneli Ebû Hânîfe’den aktarılmış değildir. Ebû Hânîfe’den aktarılan veya onun ifadelerine dayandırılan şartlar çok azdır. Sınırlı sayıdaki bu şartlar da genelde isnadsız bir biçimde aktarılmaktadır. Bu şartlar, genelde taḥrîce ve serbest içtihada dayanmaktadır. Nitekim usul kitapları da bu hususu zaman zaman açıkça belirtmektedir. Ancak buna rağmen günümüzde Ebû Hânîfe’nin usûlü denince, yerleşik Hanefî usûlü akla gelmekte ve bu usûlde yer alan prensipler Ebû Hânîfe’ye aitmiş gibi algılanmaktadır. Yani daha sonraki Hanefî usûlcülerin kısmen Ebû Hânîfe’den mervi, ama çoğunlukla taḥrîç eseri olan usûlî açıklamaları topyekûn Ebû Hânîfe hesabına kaydedilmektedir. Fakat bu, ilmî ve tarihî açıdan doğru değildir.

Mevcut usûlde yer alan *‘umûmu’l-belvâ*, *fıkhu’-râvî* ve *‘ammın tahsisi* gibi şartlardan hiçbirisi temelde Ebû Hânîfe’ye ait değildir. Bu konularla ilgili herhangi bir açıklaması bulunmadığı halde, Ebû Hânîfe’nin bazı içtiadları bu prensiplerle gerekçelendirilmektedir. İlk dönem Hanefî kaynakları bu prensiplerin Ebû Hânîfe’ye aidiyetini teyid etmemektedir. Bu şartlar ancak daha sonra yazılan sistematik usûl eserlerinde ve bir kısım *Tabakât* ve *Menâkıb* kitaplarında Ebû Hânîfe’ye nisbet edilmiştir. Kanaatimizce bu durum, Ebû Hânîfe’nin içtiadlarından elde edilen sonuçların (*taḥrîç*) Ebû Hânîfe’ye ait usûlî görüşler gibi algılanmasından kaynaklanmaktadır.

Ebû Hânîfe’nin tutumuyla yerleşik Hanefî usûlü arasında bir mesafe olduğu eskiden beri az da olsa bazı muhakkik Hanefîler tarafından ifade edilmiştir. Giriş bölümünde zikrettiğimiz Semerkandi ve Dehlevî’nin açıklamalarını burada hatırlamakta fayda var. İlk dönem Hanefî kaynakları da bu alimlerin yaptığı ayrımı doğrulamaktadır.

Bu bölümde Hanefî usûlünde geçen ve çoğu kez Ebû H̱anîfe'ye ait zannedilen, bazan da açıkça Ebû H̱anîfe'ye isnad edilen bazı şartları incelemek istiyoruz. İlk dönem Hanefî kaynakları ışığında bu şartların Ebû H̱anîfe'ye nisbet edilip edilemeyeceğini, Ebû H̱anîfe'den aktarılan müsned görüşlerle te'lif edilip edilemeyeceğini tetkik edeceğiz.

II. RAVÎ İLE İLGİLİ ŞARTLAR

A. FİKHU'R-RÂVÎ

Hanefî usûlünde haber-i vâhidin kabulüyle ilgili olarak –ve bazen de Ebû H̱anîfe'ye isnad edilerek- ileri sürülen şartlardan biri *fiḥḥu'r-râvî* şartıdır. Buna göre kıyasa aykırı olan âhâd haberlerin kabulü için *râvînin fakih olması* şarttır.

Bu şarta ilişkin en eski bilgiler Ceşşâş'ın 'Îsâ b. Ebân'dan yaptığı iktibaslarda geçmektedir. Ceşşâş, 'Îsâ b. Ebân'ın açıklamalarından hareketle âhâd haberlerin üç grupta incelenebileceğini belirtir:⁸⁴⁹

1. İlim taşıyıcılığı, zabt ve itkanla ma'rûf olup, rivayetleri selef tarafından tenkide uğramayan 'âdil kimselerin aktardığı haber-i vâhid. Bu râvîlerin aktardığı âhâd haberler, *usûle* yani Kitap'a, Sünnet'e ve İcma'(ittifak)a aykırı olmadığı sürece kabul edilir. Bu haberler asıllara dayalı kıyasa aykırılık (*kıyasu'l-usûl*) gerekçesiyle reddedilemez.

2. Zabt ve sağlam rivayet (*itḥân*) ehli olarak tanınmayan ve ilim taşıyıcısı olarak bilinmeyen ancak *sıḳa* râvîlerin kendisinden hadis aktardığı ve bu aktarımın kendisi için ta'dîl sayıldığı kimsenin haberi. Bu tür kimselerin haberleri asıllara dayalı kıyasa (*kıyasu'l-usûl*) aykırı olmadığı sürece makbuldür. Dolayısıyla kıyas ve içtihad esasınca bu tür haberleri reddetmek veya kabul etmek caizdir. 'Îsâ b. Ebân'ın zikrettiği Vâbişa, İbn Sinân, Seleme b. Muḥabbîḳ v.b. râvîlerin aktardığı haberler buna örnek verilebilir. Selefîn bu kimselerden hadis rivayet etmiş olması her ne kadar bunlar için bir ta'dîl ve tezkiye sayılsa da –zira selefîn 'âdil olmayan kimselerden hadis almış olduğunu zannetmek caiz değildir- bu tâ'dîl, onların râvîlerin zabt ve itkanları hakkında hüküm verdikleri anlamına gelmez. Bu iki husus, yani zabt ve adalet naklin sıhhati için ihtiyaç duyulan şartlardandır. Râvînin zabt ve adaleti sabit olmazsa rivayeti red veya kabul etmek için içtihatla bulunmak caiz olur.

⁸⁴⁹ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/135-136.

3. Tanınan ancak selefin rivayetlerini şüpheyile karşıladığı ve yanılmakla itham ettiği kimselerin rivayet ettiği âhâd haberler. Bu haberler, yukarıda geçen asıllara (*Kitap, Sünnet ve İcma*) ve kıyasa aykırı olmamak şartıyla kabul edilebilir. Haberin kıyasa aykırı olması durumunda, asıllara dayalı kıyasa muhalif olan haberleri reddetmek için içtihadı başvurmak caiz olur.

Ceşşâş'ın 'İsâ b. Ebân'a ait bilgileri özetlediği bu maddelerde râvînin fakihliğinden söz edilmemektedir. Ancak buna yakın bir manayı çağrıştıran *ilim taşıyıcılığı ile ma'rûf olma* (معروف بحمل العلم) ifadesi geçmektedir. Bundan ayrı olarak Ebû Hureyre'nin rivayetlerinden bahsederken selefin onun rivayetlerini temkinle karşıladığını ve bu nedenle ondan gelen rivayetlerin kıyasa arz edilebileceğini, kıyasa aykırı olanların da reddedilebileceğini belirtir.⁸⁵⁰ Daha sonra Ebû Hureyre'nin fıkıh, dirayet, itkan ve Peygamber'e (s.a.v) yakınlık bakımından İbn Mes'ud gibi olmadığını söyler.⁸⁵¹

Ceşşâş'ın gerek 'İsâ b. Ebân'dan yaptığı iktibaslarda gerekse kendi değerlendirmelerinde bunun haricinde *fıkhî'r-râvî* şartıyla ilgili başka bir açıklamaya rastlamadık. 'İsâ b. Ebân'ın ve Ceşşâş'ın değerlendirmelerinde *fıkhî'r-râvî* şartı son dönem usûl eserlerinde olduğu gibi belirgin bir ıstılah olarak yer almamaktadır. Bu itibarla *fıkhî'r-râvî* isimlendirmesi daha sonraki dönemlere ait bir ifadeye benzemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu isimlendirme Debûsî'ye ve ondan sonraki döneme ait gibi görünmektedir. Fakat isimlendirme geç de olsa bununla ifade edilmek istenen mananın yeni olmadığı anlaşılmaktadır. Bu mananın ilk defa 'İsâ b. Ebân tarafından ortaya konduğu söylenebilir. Usûl kaynaklarında da bu şart 'İsâ b. Ebân'a nisbet edilmiştir.⁸⁵² Kaynaklardaki bilgileri topluca değerlendirdiğimizde Debûsî'nin bu şarta özel bir katkıda bulunduğu anlaşılmaktadır. Hemen hemen bu şartın söz konusu edildiği her yerde 'İsâ b. Ebân'dan sonra Debûsî'den bahsedilmekte ve onun bu görüşü benimsediği kaydedilmektedir.⁸⁵³

Fıkhî'r-râvî şartı Debûsî'den itibaren ıstılahlaşmış, usûlcüler ve fakihler arasında bir çok meselenin izahında referans gösterilmiştir.

⁸⁵⁰ Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, III/129-130.

⁸⁵¹ Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, III/131.

⁸⁵² Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/707; İbn Melek, *Şerḥu'l-Menâr fi'l-Uṣûl*, s. 210.

⁸⁵³ Sem'ânî, Ebu'l-Muẓaffer Maṣṣūr b. Muḥammed b. 'Abdülcebbâr (v. 489/1096), *Kavâḥi'u'l-Edille fi'l-Uṣûl*, (Thk. Muḥammed Ḥasan Muḥammed İsmâ'îl eş-Şâfi'), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, I/370; Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/707; İbn Melek, *Şerḥu'l-Menâr fi'l-Uṣûl*, s. 210.

Debûsî, râvîleri meşhur/ma'rûf ve meçhul şeklinde iki gruba ayırır. Sonra bunlardan her birini Sahabe ve selef tarafından tenkid edilen ve edilmeyen şeklinde iki alt gruba ayırarak taksimi dörde çıkarır. Debbusî'nin taksimini şöyle şematize etmek mümkündür:

1. Meşhur ve ma'rûf olan râvîler
 - a. Rivayetleri Sahabe ve selef tarafından kabul edilen meşhur râvîler
 - b. Rivayetleri Sahabe ve selef tarafından tenkid edilen meşhur râvîler
2. Meçhul râvîler
 - a. Rivayetleri Sahabe ve selef tarafından kabul edilen meçhul râvîler
 - b. Rivayetleri Sahabe ve selef tarafından tenkid edilen meçhul râvîler

Debbusî, *Meşhur râvîlere* Raşit Halifeleri ve üç Abdullahı (Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. 'Abbâs'ı) örnek verir. *Meçhul râvîlere* ise Ma'kil b. Yesâr, Seleme b. Muḥabbîḳ, Vâbiṣa b. Ma'bed gibi sadece yaptıkları rivayetle tanınan bedevî râvîleri örnek gösterir. Meşhurlardan aktarılan ve sahih kıyasa muhalif düşmeyen haberlerin hüccet olduğunu belirtir. Kıyasa muhalif düşen haberler hakkında da şöyle bir yol izleneceğini belirtir: Şayet râvî, fıkıh, rey ve içtihad ehli ise haber alınır, kıyas reddedilir. Aksi taktirde kıyastan ötürü haber reddedilir.⁸⁵⁴ Debûsî, bu sonuncusuna örnek olarak Ebû Hureyre'nin bazı rivayetlerini zikreder. Onun 'âdil ve meşhur Sahabîlerden olmakla beraber, İbn 'Abbâs gibi Sahabîler tarafından zaman zaman tenkid edildiğini söyler.⁸⁵⁵ Daha sonra meçhul râvîleri, yukarıda belirttiğimiz şekilde iki alt gruba ayırarak açıklamalarda bulunur.⁸⁵⁶

⁸⁵⁴ Debûsî, *Te'sîsu'n-Nazar*'da üç imama göre (Ebû Ḥanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan) âhâd yolla Peygamber'den aktarılan haberin sahih kıyasa mukaddem olduğunu belirtir. (Bkz. Debûsî, Ebû Zeyd 'Ubeydullâh 'Umer İbn 'Îsâ (v. 430) *Te'sîsu'n-Nazar*, (Thk. Muṣṭafâ Muḥammed el-Ḳabbânî ed-Dimaşķî), Dâru İbni Zeydûn, Beyrut (t.y.), s. 99; Krş. Debûsî, a.g.e, s. 156. *Te'sîs*'te bir ayırım yapmadan böyle genel bir açıklamada bulunur. Ancak yukarıda *Takvîmu'l-Edille*'den aktardığımız cümleler *Te'sîs*'teki açıklamalarla çelişik görünmektedir. (Krş. el-Ḥinn, Muṣṭafâ Sa'îd, *Eṣṣeru'l-İhtilâf fi'l-Ḳavâ'id-i-Uṣûliyye fi'l-İhtilâfi'l-Fuḳahâ*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1414/1994, s. 415-419.) Kanaatimizce bu durum, iki şekilde izah edilebilir: *Te'sîs*'te belirtilen görüş, üç imama ait görüşü bildiren bir iktibas olup Debûsî'nin kişisel görüşünü yansıtmamış olabilir. Buna karşın *Takvîm*'deki açıklamalar ise onun konuyla ilgili şahsi tercihini yansıtmış olabilir. İkinci olarak *Te'sîs*'te geçen "haber" kelimesiyle "fakih olan râvînin haberi" kastedilmiş olabilir. Bu açıdan bakıldığında Debûsî'nin ifadeleri arasında bir çelişik kalmamış olur.

⁸⁵⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 180.

⁸⁵⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

Debûsî'nin yaptığı bu taksim biraz daha detaylandırılarak sonraki usûl kitaplarında da devam etmiştir.⁸⁵⁷

1. Fıkhü'r-Râvî Şartı Bağlamında Ebû Hureyre

Kıyasa aykırı haberler ve *fıkhü'r-râvî* bağlamında özellikle söz konusu edilen râvî Ebû Hureyre (r.a)'dir. Bir çok konuda olduğu gibi bu konuda da 'İsâ b. Ebân belirleyici olmuştur. Ceşşâş'ın aktardıkları diğer usûl eserlerindeki bilgilerle karşılaştırıldığında 'İsâ b. Ebân'ın etkisi bariz bir şekilde görülmektedir. Şimdi Ceşşâş'ın aktardıklarından hareketle onun Ebû Hureyre hakkındaki görüşlerini özetlemeye çalışalım:

Ona göre Ebû Hureyre, ma'rûf ve 'âdil bir Sahabî olmakla birlikte rivayetleri selef tarafından ihtiyatla karşılanmış ve kıyasla mukabelede bulunulmuştur. Bu nedenle onun kıyasa aykırı rivayetleri kabul edilemez.⁸⁵⁸ Ancak Sahâbe ve Tâbiûn tarafından kıyasa muhalif olduğu halde kendisiyle amel edilen haberleri müstesnadır.⁸⁵⁹ 'İsâ b. Ebân bu söylenenleri teyid etmek için Ebû Hureyre'yle İbn 'Abbâs, Hz. Aişe, Hz. Ömer ve İbn Mes'ud arasında geçen bazı diyalogları nakleder.⁸⁶⁰

Ceşşâş bu konuda şöyle bir prensipten hareket edildiğini söyler:

Haber-i vâhid tıpkı şahitliklerde olduğu gibi içtihad yoluyla ve râvî hakkında beslenen hüsnü zann cihetiyle kabul edilir. Râvînin yanılma oranı artar ve selef tarafından rivayetlerinin temkinle karşılandığı ortaya çıkarsa bu durum, onun rivayetlerinin kıyasla ve asıllara dayalı şahitliklerle tenkidi (*mukabele*) için bir gerekçe olur.⁸⁶¹

Bundan ayrı olarak Ceşşâş, Ebû Hureyre'nin çokça rivayette bulunduğunu ve bunun da selef tarafından yadırgandığını belirtir.⁸⁶²

⁸⁵⁷ Bkz. Pezdevî, *Kenzu'l-Vuşûl*, II/697; Serahsî, *el-Uşûl*, I/255-257.

⁸⁵⁸ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, III/127, 129.

⁸⁵⁹ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, III/127, 129.

⁸⁶⁰ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, III/127-129.

⁸⁶¹ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, III/129.

⁸⁶² Ceşşâş, *el-Fuşûl*, III/131; 'İsâ b. Ebân'ın görüşlerinin anlatıldığı sayfalarda kaydedilen bu gerekçenin 'İsâ b. Ebân'a ait olup olmadığı çok net değildir. Bu gerekçenin 'İsâ b. Ebân'a mı yoksa Ceşşâş'a mı ait olduğu konusunda net bir ifade bulunmamaktadır. Ancak konunun akışından ve özellikle sayfa 135-136'daki ifadelerden bu gerekçenin de 'İsâ b. Ebân'a ait olduğunu tahmin etmekteyiz.

Debûsî de benimsedikleri prensip (*el-aşl*) gereği, Ebû Hureyre'nin [kıyası aykırı] rivayetlerini sahih kıyastan ötürü reddetdiklerini ve kıyası öncelediklerini söyler.⁸⁶³

Başta İsâ b. Ebân olmak üzere bir çok usûlcü tarafından dile getirilen bu görüşlere biraz daha yakından bakmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Şimdi bu görüşleri maddeler halinde inceleyelim.

Ebû Hureyre'ye yapılan itirazları iki noktada özetlemek mümkündür:

a. Çokça hadis rivayet etmiş olması ve bu durumun Hz. Aişe gibi bazı Sahabîler tarafından yadırganmış olması

b. İbn 'Abbâs, Hz. Aişe ve Hz. Ömer gibi Sahabîlerin onun rivayetlerini ihtiyatla karşılaması ve kıyasla mukabelede bulunmuş olmaları

Burada ilk dönem Hanefî kaynaklarından elde ettiğimiz sonuçları ve bu itirazlar hakkındaki kanaatimizi belirtmek istiyoruz: Kanaatimizce çok rivayette bulunmak sadece Ebû Hureyre'ye ait bir özellik değildir. Hz. Aişe, Abdullah b. 'Abbâs ve İbn Ömer gibi Sahabîler de çok hadis rivayet edenler arasında addedilmişlerdir. Bu özellik mezkur Sahabîlerin fakihliğine veya zabtına halel vermediği gibi Ebû Hureyre için de bir kusur sayılmamalıdır.

Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği toplam hadis sayısı 5374'tür. Sahâbeden Ebû Sa'îd el-Hudrî 1179, Câbir b. Abdillâh 1540, Enes b. Mâlik 1289, Hz. Aişe 2210, İbn 'Abbâs 1660, İbn Ömer 1630, İbn Mes'ud 848, Abdullah b. 'Amr b. 'Aş 1000 civarında hadis rivayet etmiştir.⁸⁶⁴ Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği hadislerin önemli bir kısmı diğer sahabiler tarafından da aktarılan müşterek hadislerdir. Şu farkla ki, diğer Sahabiler tarafından ayrı ayrı nakledilen hadisler, Ebû Hureyre tarafından topluca aktarılmıştır.⁸⁶⁵

Sahâbenin hafıza, ilgi, meşguliyet ve sosyal konum bakımından farklılığı onların rivayet ettiği hadis oranlarına yansımıştır. Bu açıdan bakıldığında Ebû Hureyre'nin çok hadis rivayet etmesi normal karşılanmalıdır. Kendisi bekar olup herhangi bir işle meşgul olmadığından sahip olduğu şiddetli ilim iştiafının sevkıyla

⁸⁶³ Debûsî, *el-Esrâr*, III/833. (إن الأصل عندنا في روايات أبي هريرة أنها ترد بالقياس الصحيح وأن القياس أولى منها).

⁸⁶⁴ Geniş bilgi için bkz. Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muḥaddisûn*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1404/1984, s. 132-146.

⁸⁶⁵ Ebû Zehv, *Muḥammed Muḥammed, Mekânetu's-Sünne fi'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1404/1984, s. 60.

bütün mesaisini Peygamber'in meclisinde bulunmaya hasretmiştir.⁸⁶⁶ Peygamberle geçirdiği üç yıldan ayrı olarak Peygamber'den sonra da uzun bir dönem yaşamış ve büyük Sahabîlerin merviyatını alma fırsatını yakalamıştır. Böylece hem fazla hadis alma imkanı bulmuş hem aldığı hadisleri yayma imkanı bulmuştur. Burada Ebû Hureyre'nin hadisle uğraşma işini özellikle bir meşguliyet alanı olarak seçtiğine⁸⁶⁷ dikkat etmek gerekir.

Kaynaklarda bazı Sahabîlerin mesela Abdullah b. Amr b. As'ın Ebû Hureyre'den daha fazla hadis bildiği belirtilmektedir.⁸⁶⁸ Ancak ibadetle meşguliyet, Mısır ve Taif gibi hadis merkezlerinden uzak yerlerde ikamet etme ve özel bazı temayüllere sahip olma gibi nedenlerle Abdullah b. 'Amr, hadis aktarma işiyle az meşgul olmuştur. Aynı şekilde Raşid Halifelerden ve ileri gelen diğer bazı Sahabîlerden aktarılan rivayetlerin toplamı çok sınırlı olmuştur. Onların Peygamber'in hadisleri adına bildiklerinin bu sınırlı sayıdaki hadisten ibaret olduğunu söylemek mümkün değildir. İdarî meşguliyet, erken dönemde ihtiyacın az olması ve farklı eğilimler taşıma sebebiyle bu Sahabîlerin bildiği ve aktardığı bütün hadisler bizzat kendilerinden aktarılmamıştır. Bu Sahabîler nezdindeki hadisler diğer Sahabîler yoluyla bize ulaşmıştır. Burada Ebû Hureyre'nin sahip olduğu bütün merviyatı Peygamber'den almadığını, Peygamber'den duyduklarının haricinde diğer Sahabîlerden de hadis telakki ettiğini bir kez daha hatırlamak gerekir. Dolayısıyla bu gün kaynaklarda okuduğumuz 5000 civarındaki hadisin tamamı sadece üç yıl içerisinde edinilmiş değildir. Bunlar hicretin 57. senesinde vefat edinceye kadar geçen 50 yıllık bir sürenin birikimidir.

Kaynaklarda yer alan bilgilere bakıldığında onun hadisle ilgilenme noktasında farklı özelliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Aşağıda bizzat Ebû Hureyre'den aktardığımız rivayet de bunu açıkça göstermektedir:

İnsanlar, benim çok hadis rivayet ettiğimi söylüyor. Hesapları görececek olan Allah'tır. İnsanlar neden Enşâr ve Muhâcirin de benim gibi hadis aktarmadığını soruyorlar. Sana bunun sebebini söyleyeyim: Enşârdan olan kardeşlerim arazileriyle Muhâcir kardeşlerim de çarşı-pazarda alışverişle meşgul oluyorlardı. Ben, karın tokluğuna Allah

⁸⁶⁶ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl (V. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Thk. 'Alî Şîrî), Dâru İhyâi'-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut 1408/1988, VIII/117.

⁸⁶⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII/114.

⁸⁶⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII/114.

Rasûlü'ne eşlik ediyordum. Onlar bulunmadığında bulunuyor ve onların unuttuklarını ezberliyordum.⁸⁶⁹

Rivayetin devamında Ebû Hureyre unutmamak için Hz. Peygamber'den dua aldığını belirtmektedir.

Bu rivayette iki özellik dikkat çekmektedir. Ebû Hureyre hadis öğrenimini yegane meşguliyet alanı olarak seçmiş ve bunun dışında hiçbir şeyle meşgul olmamıştır. İkinci olarak hadis ezberleme konusunda Allah Rasûlü'nün duasını almıştır.

Bu vesileyle Ceşşâş'ın bu hadise ilişkin naklettiği bazı itirazlara değinmek istiyoruz. Ceşşâş'ın dile getirdiği bu itirazlar daha sonraki usûl eserlerinde değişik oranda söz konusu edilmiştir. Ancak hiç biri Ceşşâş kadar bu konuyu detaylıca ele almış değildir. Biz de bu özelliğinden dolayı Ceşşâş'ın açıklamaları üzerinden bu konudaki itirazları incelemek istiyoruz.

Ceşşâş'a göre hadiste geçen "İnsanlar Ebû Hureyre'nin çok hadis rivayet ettiğini söylüyor" sözü onun çokça hadis rivayet etmesinin yadırgandığını göstermektedir.⁸⁷⁰

Kanaatimizce sırf bu ifadeye dayanarak Sahâbenin Ebû Hureyre'nin rivayetlerini yadırgadığını söylemek doğru olmasa gerek. Bu ifadeden yadırgamay anlamak mümkün olduğu gibi bunu şaşkınlık ve hayretin ifadesi olarak yorumlamak da mümkündür. Diğer bazı emarelerle birlikte değerlendirildiğinde ikinci ihtimal daha ağır basmaktadır. Bu ihtimale göre insanlar Ebû Hureyre'nin çokça rivayette bulunmasına şaşıyor o da makul bir gerekçeyle bunun nedenini beyan ediyor. Şayet Sahabîler gerçekten Ebû Hureyre'nin yerli-yersiz hadis rivayet ettiğine kani' olmuş olsalardı Sahâbedeki Peygamber hassâsiyeti onların çok sert ve tavizsiz bir tutum sergilemesine neden olurdu. Zira Ebû Hureyre'nin yaptığı iş, son derece ciddi sonuçlar doğurmaktaydı. Yani Peygamber'den hadis rivayet ediyordu. Sahâbe 50 sene boyunca onun yaptığı hadis rivayetine ses çıkarmadıklarına hatta zaman zaman iltifat ettiklerine göre mezkur ifadeyi yadırgama veya itham belirtisi olarak anlamamak lazım. Bilakis, sahabilerin onun açıklamasına kani oldukları şeklinde anlaşılabilir. Zira Sahâbe, Peygamber'e ait olmayan şeylerin onun adına yayılması

⁸⁶⁹ Muslim, *el-Câmi'*, Fedâilu's-Sahâbe, nr: 6349; Krş. Buḥârî, *el-Câmi'*, Muzâra'a, hadis nr: 2350; A.g.e. İtişâm, nr: 7354.

⁸⁷⁰ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/130.

konusunda son derece hassâstı. Ancak öyle anlaşılıyor ki ilk dönem Müslümanları Ebû Hureyre'nin aktardıklarını Sahâbenin genel mesmuatına aykırı bulmadıklarından kabul ile telakki etmişlerdir. Bunu teyid eden bir delil de şudur: Ebû Hureyre'den rivayet edilen hadislerin –itiraz konusu olanlar dahil- çoğu diğer Sahabîler tarafından da rivayet edilmiştir. Mesela Ceşşâş'ın illetli hadislerle örnek olarak zikrettiği “Sizden biri gece kalktığında elini suya daldırmadan önce yıkasın” mealindeki hadis aynı zamanda İbn Ömer, Câbir ve Hz. Aişe tarafından rivayet edilmiştir.⁸⁷¹ “Ölü kişi, ailesinin ağlamasından ötürü azap görür” hadisi, Hz. Ömer ve oğlu Abdullah tarafından da rivayet edilmiştir. “Kim cünüp olarak sabahlarsa...” hadisi Faḍl b. ‘Abbâs ve Usâme b. Zeyd tarafından rivayet edilmiştir.

Ceşşâş'ın konuyla ilgili ikinci itirazı şöyledir:

Şayet Peygamber'in duası üzerine Ebû Hureyre'nin unutmaması söz konusu olsaydı bu, Sahâbe arasında meşhur olurdu ve Ebû Hureyre başvurulacak bir kimse olur ve başkasına takdim edilirdi.⁸⁷²

Akabinde Ebû Hureyre'den gelen bazı rivayetlerin çelişkili olduğunu söyler. Mesela onun “Hastalığın bulaşması ve uğursuzluk yoktur” hadisiyle “Develeri hastalıklı olan bir kimse, kendi develerini sağlam develerin yanına sokmasın” mealindeki hadisi birlikte rivayet ettiğini, bu durumun onun duyduğu hiçbir hadisi unutmadığı şeklindeki rivayetin yanlışlığını gösterdiğini söyler.⁸⁷³

Kanaatimizce iki hadis arasında çelişki bulunduğu değerlendirmesi subjektif bir değerlendirmedir. Zira bu iki rivayet arasında çelişki bulunmadığına dair Hanefî alimler de dahil bir çok hadis otoritesi makul izahlarda bulunmuştur. Buna göre “Hastalığın bulaşması yoktur” hadisiyle Cenab-ı Hakk'ın izni ve iradesi olmadan hastalığın kendiliğinden bulaşamayacağı kastedilmiştir. Dolayısıyla bu mana Allah'ın izni ve yaratmasıyla hastalığın sirayet edebileceğine ve bulaşmaya karşı gerekli önlemlerin alınması tavsiyesine aykırı değildir.⁸⁷⁴ Hasta devenin sağlam

⁸⁷¹ Tirmizî, *es-Sünen*, Tahâre, nr: 24.

⁸⁷² Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/131.

⁸⁷³ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/131.

⁸⁷⁴ Bkz. ‘Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Maḥmûd b. Ahmed (v. 855/), *‘Umdetu'l-Kârî fî Şerḥi Şaḥîḥi'l-Buḥârî*, Dâru't-Tabâ'ati'l-Âmîra, [İstanbul] 1308, X/169, 212; ‘Asḳalânî, Ahmed b. ‘Alî b. Hacer (v. 852/1448), *Fetḥu'l-Bârî bi Şerḥi Şaḥîḥi'l-Buḥârî*, (Thk. ‘Abdul‘azîz b. ‘Abdillâh b. Bâz), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993, XI/308 vd.; ‘Asḳalânî, *Nuzhetu'n-Nazar*, s. 76-77; Keşmîrî, *Feyḍu'l-Bârî*, VI/51.

deveye yaklaştırılmaması da sebeplere riayet etme bağlamında zikredilmiş bir tavsiyedir.

Kaldı ki bu hadisler, sadece Ebû Hureyre tarafından rivayet edilmiş değildir. “Hastalığın bulaşması yoktur” mealindeki hadis, aynı zamanda İbn Mes‘ud, İbn ‘Abbâs,⁸⁷⁵ İbn Ömer⁸⁷⁶, Enes b. Mâlik,⁸⁷⁷ Sâib b. Yezîd⁸⁷⁸ ve Câbir b. Abdillâh’tan⁸⁷⁹ rivayet edilmiştir.

Hastalıklı develerin sağlam develerin yanına sokulmaması emrine gelince bu, tıpkı veba ve cüzamdan kaçmayı telkin hadislere benzer.⁸⁸⁰

İsâ b. Ebân ve Ceşşâş’ta görülen tutumun mezhebe ait genel bir tutum olmadığının bir kanıtı da mezhep bünyesindeki bazı müçtehidlerin farklı açıklamalarıdır. Mesela İmam Tahâvî, Ceşşâş’ın tenkide konu ettiği, Peygamber’in Ebû Hureyre’nin unutmamasına yönelik dua ettiği hadisini rivayet edip savunmuştur. Tahâvî bu hadisi Sa‘îd b. Müseyyeb kanalıyla Ebû Hureyre’den nakletmektedir.⁸⁸¹ Ebû Hureyre’nin Nebvî duaya atfen: “O günden sonra Peygamber’in irad ettiği hadislerden hiçbirşeyi unutmadım” ifadesine karşı Ebû Hureyre’nin unuttuğu söylenen bazı hadislerle ilgili olarak da Tahâvî şu açıklamayı yapar:

Bu örnekler İbn Müseyyeb’in aktardığı olaydan (Peygamber’in duasından) önce olmuş olmalıdır.⁸⁸²

Kaynaklar Ebû Hureyre’nin Sahâbe arasında muteber ve saygın bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Ebû Hanîfe, Ebû Seleme’den o da başka bir râvî kanalıyla^[883] Ebû Hureyre’nin şöyle dediğini naklediyor:

⁸⁷⁵ Tirmizî, *es-Sunen*, Kader, nr: 2143.

⁸⁷⁶ Buḥârî, *el-Câmi*‘, Tıbb, nr:5753; Muslim, *el-Câmi*‘, Selâm, nr: 5766.

⁸⁷⁷ Buḥârî, *el-Câmi*‘, Tıbb, nr: 5756, 5776; Muslim, *el-Câmi*‘, Selâm, nr:5761; Tirmizî, *es-Sunen*, Siyer, nr: 1615.

⁸⁷⁸ Muslim, *el-Câmi*‘, Selâm/Tıbb, nr: 5751.

⁸⁷⁹ Muslim, *el-Câmi*‘, Selâm, nr: 5756-8 .

⁸⁸⁰ Muslim, *el-Câmi*‘, Selâm, nr: 5783; Nesâî, Ebû ‘Abdirrahmân Ahmed b. Şu‘ayb b. ‘Alî b. Sinân b. Baḥr el-Ḥorâsânî (v. 303/915), *es-Sunen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, Bey‘at, nr: 4179; Vebalı bölgeye girilmemesi ve veba olan yerden çıkılmaması konusunda Câbir, Sa‘d, Huzeyme b. Şâbit ve Hz. Aişe (Tirmizî, *es-Sunen*, Cenâiz, nr: 1065), Usâme b. Zeyd (Muslim, *el-Câmi*‘, Selâm, nr: 5733-5743; Buḥârî, *el-Câmi*‘, Eḥâdisu’l-Enbiyâ, nr: 3473; el-Hiyel, nr: 6973; Tirmizî, *es-Sunen*, Cenâiz, nr:1065) ve ‘Abdurrahman b. ‘Avf’tan (Muslim, *el-Câmi*‘, Selâm, nr: 5745-5748; Buḥârî, *el-Câmi*‘, Tıbb, nr: 5729; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Cenâiz, nr: 3101) değişik rivayetler bulunmaktadır.

⁸⁸¹ Tahâvî, *Şerḥu Muşkili’l-Âsâr*, IV/348.

⁸⁸² Tahâvî, *Şerḥu Muşkili’l-Âsâr*, IV/351, 353-355.

Bahreyn’de iken bana ihramda olmayan bir kimsenin avladığı hayvan etinin ihramlıya helal olup olmadığını sordular. Onun yenilebileceğini söyleyerek fetva verdim. Ancak içimde o konuda bir tereddüt vardı. Sonra Ömer b. Hattab’a geldim. Onlara söylediğim şeyi ona aktardım. Bunun üzerine şöyle dedi: Şayet bundan başka bir şey söylemiş olsaydın, yaşadığın sürece iki kişi arasında fetva veremeyecektin.⁸⁸⁴

Bizzat Ebû Hânîfe’den aktarılan bu rivayet Ebû Hureyre’nin Sahâbe nezdinde ve bu cümleden olarak Hz.Ömer katında fetva veren biri olarak bilindiğini ve onaylandığını göstermektedir.

İbn Sa’d’ın kendi senediyle aktardığı bir rivayette onun Hz. Osman’ın vefatından itibaren ömrünün sonuna kadar Medîne’de fetva veren ve Allah Rasûlü’nden rivayette bulunan Sahabîler arasında bulunduğu belirtilmektedir:

...Ziyâd b. Mîna der ki: İbn ‘Abbâs, İbn Ömer, Ebû Sa’îd el-Hudrî, Ebû Hureyre, ‘Abdullâh b. ‘Amr b. ‘Âs, Câbir b. ‘Abdillâh, Râfi‘ b. Hâdîc, Seleme b. Ekva‘, Ebû Vâkîd b. el-Leyşî, Abdullah b. Buḥayne gibi Sahabîler Medîne’de Hz. Osman’ın vefatından sonra ölünceye kadar fetva veriyor ve Allah Rasûlü’nden rivayette bulunuyorlardı. Bunlardan fetvanın kendilerine intikal ettiği kimseler şunlardır: İbn Abbâs, İbn Ömer, Ebû Sa’îd el-Hudrî, Ebû Hureyre ve Câbir b. Abdillâh⁸⁸⁵

İbn Kâyyim Sahâbeyi fetva bakımından üçe ayırır ve Ebû Hureyre’yi Hz. Ebûbekir, Hz. Osman, Ebû Sa’îd el-Hudrî, Ümmü Seleme, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Mu‘âz b. Cebel, Sa’d b. Ebî Vakkâş ve Câbir b. Abdillâh gibi Sahabîlerle birlikte orta grupta zikreder.⁸⁸⁶

Ebû Hureyre, Hz. Ömer döneminde Bahreyn valiliğine atanır. Hz. Ömer tarafından mâlî bir meselede soruşturulur. Soruşturmadan sonra Hz. Ömer’in yaptığı yeniden valilik teklifini ısrarlara rağmen kabul etmez.⁸⁸⁷

⁸⁸³ Ebû Yûsuf’un *el-Âsâr*’ında bu râvî “Ömer b. Hattâb’ın ailesinden bir adam” şeklinde geçer. İmam Muhammed *el-Hucce*’de bu olayı Hz. Ömer’in torunu Sâlim kanalıyla Ebû Hureyre’den aktarır. (*el-Hucce*, II/161-162, 165-166.) Buna göre Ebû Yûsuf’un Kitâbu’l-Âsâr’ında ismi tasrih edilmeyen râvî Sâlim olmalıdır.

⁸⁸⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 107-108; Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 240; Şeybânî, *el-Hucce*, II/156-157; Rivayetin bir başka tariki için bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, II/161-162.

⁸⁸⁵ İbn Sa’d, Muhammed (v. 230/845), *Kitâbu’l-Tabakâtî’l-Kebîr* (Tsh. Eduard Sachau), Matba‘atu Brill, Leiden, 1322/1908, II/124. (أخبرنا محمد بن عمر نا عبد الحميد بن جعفر عن أبيه عن زياد بن ميناء قال: كان ابن عباس وإبن عمر وأبو سعيد الخدري وأبو هريرة وعبد الله بن عمرو بن العاص وجابر بن عبد الله ورافع بن خديج وسلمة بن الأكوخ وأبو واقد الليثي وعبد الله بن بحينة مع أشباه لهم من أصحاب رسول الله صلعم يفتون بالمدينة ويحدثون عن رسول الله صلعم من لدن (توفي عثمان إلى أن توفوا والذين صارت إليهم الفتوي منهم ابن عباس وإبن عمر وأبو سعيد الخدري وأبو هريرة وجابر إبن عبد الله

⁸⁸⁶ İbn Kâyyim el-Cevziyye, Şemsuddîn Ebî ‘Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr (V. 751/1350), *İlâmu’l-Muvakkî’in ‘an Rabbi’l-Âlemîn*, Dârul-Erḳam b. Ebi’l-Erḳam, Beyrut 1418/1997, I/12.

⁸⁸⁷ ‘Abdurrezzâk, Ebûbekr b. Hemmâm eş-Şan‘ânî (v. 211/), *el-Muşannef* (Thk. Ḥabîburrahmân el-A‘zamî), Neşr: el-Meclisu’l-İlmî, Beyrut 1390/1970, XI/323; İbn Sa’d, *Tabakât*, IV/59-60; ‘Asḳalânî,

Bu bilgiler, Ebû Hureyre'nin Sahâbe arasında meziyetli bir kimse olarak algılandığını göstermektedir. Aksi taktirde Hz. Ömer gibi biri tarafından nasıl vali tayin edilebilirdi. Bilindiği gibi Hz. Ömer idari işlerde son derece hassâs bir kimsedir. Muhtemelen bu hassâsiyeti gereği onu malî bir meselede hesaba çekmiş ve ardından tekrar vali olarak atamak istemiştir. Bütün bunlar Ebû Hureyre'nin imajının sıradan olmadığını göstermektedir.

Buḥârî'nin aktardığına göre Sahâbe ve Tâbiûndan toplam 800 kişi Ebû Hureyre'den hadis rivayet etmiştir.⁸⁸⁸ Bu da onun Sahâbe ve Tâbiûn arasında makbul bir kimse olarak algılandığını göstermektedir.⁸⁸⁹

Hâkim en-Nîsâbûrî, *Müstedrek*'te Hureyre'den rivayette bulunan 28 büyük Sahabînin adını zikreder:

Zeyd b. Şâbit, Ebû Eyyûb el-Enşârî, İbn 'Abbâs, İbn Ömer, Abdullah b. Zubejr, Ubey b. Ka'b, Câbir, Aişe, Misver b. Maḥreme, 'Ukbe b. Hâriş, Ebû Musa el-Eş'arî, Enes b. Mâlik, Sâib b. Yezîd, Peygamber'in azatlısı (*mevlâ*) Ebû Râfi', Ebû Umâme b. Sehl, Ebû Tufeyl, Ebû Naḍre el-Ğıfârî, Ebû Reḥm el-Ğıfârî, Şeddâd b. el-Hâd, Ebû Ḥadred Abdullah b. Ḥadred el-Eslemî, Ebû Rezin el-'Ukeylî, Vaşile b. el-Eska', Kâbişe b.

İbn Hacer (v. 852/1448), *el-İşâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, el-Maṭba'atu's-Serefiyye, [Mısır], 1325/1907, VII/206.

⁸⁸⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII/111; 'Asḳalânî, *el-İşâbe*, VII/202.

⁸⁸⁹ Sahâbeden onu öven bir çok söz nakledilmiştir. Mesela Hâkim, İbn Ömer'in ona hitaben: "Sen Allah Rasûlüne (s.a.v) bizden daha fazla eşlik eder ve onun hadislerini bizden daha iyi bilirdin" dediğini belirtir. (el-Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Abdillâh b. Muḥammed v. 405/1014, *el-Mustedrek 'ale's-Sahîḥeyn*, Mektebetu'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, Haleb, 1335, III/511) İbn Sa'd İbn Ömer'in, Ebû Hureyre'nin cenazesinde ona rahmet dileyip şöyle dediğini nakleder: "O, Allah Rasûlü'nün hadislerini koruyup ezberleyen bir kimse idi." (İbn Sa'd, *Tabaḳât*, IV/11/63) Hâkim, Talḥa b. 'Ubeydillâh'ın bir soru üzerine onun hakkında şöyle dediğini nakleder: "Şüphesiz Ebû Hureyre, Allah Rasûlü'nden bizim duymadığımız şeyleri duymuştur. O, bizim bilmediğimiz şeyleri bilmektedir. Biz ev ve aile sahibi zengin bir topluluk idik. Sabah-akşam Allah Rasûlün'ün yanına varıp dönüyorduk. Ebû Hureyre ise malı, ailesi ve evladı olmayan fakir bir kimse idi. Allah Rasûlü'nden ayrılmaz, onun gittiği her yere giderdi. Şüphe yok ki o, bizim bilmediğimiz şeyleri bilip bizim duymadığımız şeyleri duymuştur. Bizden hiç kimse onu Allah Rasûlü'ne yalan söylemekle itham etmiş değildir." (Hâkim, *el-Mustedrek*, III/512; Zehebî, Muḥammed b. Aḥmed (v. 748/1347), *Telḥîsu'l-Mustedrek*, Mektebetu Matbû'ati'l-İslâmiyye, Haleb, 1335, III/512) Nesâî ve Hâkim'in kaydettiğine göre adamın biri Zeyd b. Şâbit'e gelip ona bir şey hakkında soru sorar. Zeyd, ona: "Ebû Hureyre'ye git" der ve Ebû Hureyre'nin aldığı nebevî duayı ve ilimdeki üstünlüğünü aktarır. (Bkz. Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Aḥmed b. Şu'ayb (v. 303/915), *es-Sunenu'l-Kubrâ*, (Thk. 'Abdulğaffâr Süleymân el-Bendârî, Seyyid Kisrevî Hasan), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 'İlm, nr: 5870, 1411/1991, III/440; Hâkim, *el-Mustedrek*, III/508) İbn Hacer, *el-İşâbe*'de bu hadisin sened bakımından sağlam (بسنَد جيد) olduğunu belirtir. ('Asḳalânî, *el-İşâbe*, VII/204) Hâkim, Ubey b. Ka'b'ın onun hakkında şöyle dediğini rivayet eder: "Ebû Hureyre Allah Rasûlü'ne [soru sormakta] cesurdu. Bizim sormaya cesaret edemediğimiz şeyleri sorardı." Hâkim, *el-Mustedrek*, III/510; Ayrıca bkz. Zehebî, *Telḥîs*, III/510.

Züeyb, ‘Amr b. el-Hamk, Haccâc el-Eslemî, Abdullah b. ‘Aķîm, Eġarr el-Cuhenî ve Şerîd b. Suveyd (r.a)⁸⁹⁰

Hâkim, Ebû Hureyre’den rivayet eden çok sayıda Tâbiûn bulunduğunu, bunların çok meşhur olduğunu ve bilindiğini ancak konuyu uzatmamak için daha fazla detaya girmeyeceğini belirtir.⁸⁹¹

Bu bilgiler Ebû Hureyre’nin Sahâbe arasındaki konumu hakkında yeterli bir fikir verecek niteliktedir.

İmam Muhammed yün ve ipek elbise giymek hakkındaki rivayetleri aktarırken Ebû Hanîfe’nin Heysem b. Ebi’l-Heysem el-Başrî’den naklettiği şu rivayete yer verir:

Osman b. ‘Affân, ‘Abdurrahman b. ‘Avf, Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, ‘İmrân b. Huşayn, Hüseyin (r.a) ve Şurayh yün elbise giyerlerdi.⁸⁹²

İmam Muhammed bunun akabinde şöyle bir açıklamada bulunur:

Biz de bununla amel ederiz. Bu, aynı zamanda Ebû Hanîfe’nin görüşüdür.⁸⁹³

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe’nin de esas aldığı bu rivayette Ebû Hureyre, ameline ve uygulamasına özel önem verilen meşhur Sahabîler arasında zikredilmektedir.⁸⁹⁴

İmam Muhammed, buna benzer Ebû Hureyre atfının bulunduğu başka bir rivayete daha yer verir: Evlendikten sonra eski kocasına dönen kadının geriye kalan talak sayısı ile döneceğini söyleyen Sahabîler arasında Ebû Hureyre’yi zikreder ve onları şöyle sıralar:

Ömer, Ali b. Ebî Talib, Mu‘âz b. Cebel, Ubeyy b. Ka‘b, ‘İmrân b. Huşayn ve Ebû Hureyre⁸⁹⁵

İmam Muhammed, kendisinin de bu görüşü benimsediğini belirtir. Bu da Ebû Hureyre’nin fikhî sâhâde görüş sahibi kimselerden olduğunu ve zaman zaman fakih olan diğer Sahabîlerle birlikte anıldığını göstermektedir.

⁸⁹⁰ Hâkim, *el-Mustedrek*, III/513; Aynı içerik bkz. Zehebî, *Telhîsu’l-Mustedrek*, III/513-514.

⁸⁹¹ Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Mustedrek*, III/513-514.

⁸⁹² Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 367.

⁸⁹³ Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 367; Aynı rivayet için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 231.

⁸⁹⁴ İmam Muhammed’in *el-Âsâr*’da naklettiği bir rivayette Sahâbeden altı kişinin fikhî müzakere ettiği belirtilmektedir. Bunlar Ali b. Ebî Talib, Ubey, Ebû Musa, Ömer, Zeyd ve İbn Mes‘ud olarak zikredilir. (Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 370) Burada Ebû Hureyre’nin zikredilmemesi onun fakih olarak görülmediği anlamına gelmez. Zira bu rivayette fakihliğinden şüphe duyulmayan Raşid Halifelerden ilk üçü, Hz. Aişe ve Mu‘âz b. Cebel gibi Sahabîler de zikredilmemiştir. Burada fakih olan Sahabîlerden değil, sadece müzakere bulunan Sahabîlerden söz edilmiştir.

⁸⁹⁵ Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 271.

Ceşşâş'ın naklettiği ikinci itiraz Sahâbenin onun rivayetlerini ihtiyatla karşılayıp kıyasla reddettikleri şeklindedir. Ceşşâş, bu konuda yaptığı açıklamalarda Ebû Hureyre'nin farklı bir durumda bulunduğunu ve adeta marjinalleştiğini ima etmektedir.

Yukarıda verdiğimiz bilgiler bu yaklaşımı doğrulamamaktadır. Tarihi bilgiler Ebû Hureyre'nin Sahâbe arasında saygın ve muteber bir imaja sahip olduğunu göstermektedir. Ebû Hureyre ile bazı Sahabîler arasında bir takım ihtilafların olduğu doğrudur. Ancak bu sadece Ebû Hureyre'ye mahsus bir durum değildir.

Sahâbe arasında rivayet ve anlayış farklılığından kaynaklanan ilmi ihtilaflar yaygındı. Mesela ilim ve fıkhiyla ün salmış iki Sahabî Hz. Ali ve İbn Mes'ud bir çok konuda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaflar İmam Şâfiî tarafından bir kitab halinde aktarılmıştır.⁸⁹⁶ Bunların önemli bir kısmı rivayet farklılığından bir kısmı da yorum ve içtihad farklılığından kaynaklanmıştır.

Ceşşâş'ın açıklamalarında özellikle atıfta bulunduğu Hz. Aişe'nin tenkitleri sadece Ebû Hureyre'yle sınırlı değildir. O, ilim ve fıkından şüphe duyulmayan Hz. Ömer, İbn Ömer ve İbn 'Abbâs'a da yönelik pek çok tenkitte bulunmuştur. Nitekim Zerkeşî *el-İcâbe* adlı eserinde bunları derleyip yorumlamıştır. Bu eserde Hz. Aişe'nin Sahâbe rivayetlerine ilişkin *istidrakleri* ele alınmıştır.⁸⁹⁷ *İstidrak* düzeltme, tavsiye ve teyidi içeren esnek bir kelimedir. Hz. Aişe toplam 75 hadis hakkında *istidrâkte* bulunmuştur.⁸⁹⁸ Bunlardan sadece 13 tanesi Ebû Hureyre'ye yöneliktir.⁸⁹⁹ Bu 13 *istidrâkten* 6 tanesi düzeltme ve *taşhîh*⁹⁰⁰, 5 tanesi Ebû Hureyre'nin yaptığı rivayeti redd⁹⁰¹, 1 tanesi hadis rivayet etme tarzını eleştiri⁹⁰² diğer 1 tanesi de Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği hadisin yanlış anlaşılmasına karşı çıkma anlamındadır.⁹⁰³

⁸⁹⁶ Bkz. Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (v. 204/819), *İhtilâfu 'Aî ve 'Abdillâh b. Mes'ud* r.a, (el-Umm'la birlikte), Thk. Rifat Fevzi 'Abdulmuṭṭalib, Dâru'l-Vefâ, Beyrut 1425/2004, VIII/391-508.

⁸⁹⁷ Zerkeşî, Bedruddîn (v. 794/), *el-İcâbe li İrâdi mâ İstedrekethu 'Aişe 'ale's-Sahâbe*, (Thk. Sa'îd el-Efğânî), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985, 64-149.

⁸⁹⁸ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 64-149.

⁸⁹⁹ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 101-116.

⁹⁰⁰ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 103, 108, 111.

⁹⁰¹ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 101, 109, 110, 113-114.

⁹⁰² 'Urve b. Zubeyr Hz. Aişe'den şöyle dediğini aktarıyor: "Ebû Hureyre'nin odamın kenarına oturup bana da duyuracak şekilde hadis rivayet etmesi sana garip gelmiyor mu? O esnada ben nafile namaz kılıyordum. Ben namazı bitirmeden kalkıp gitti. Ona yetişseydim: 'Rasulullah sizin yaptığınız gibi peşpeşe bu kadar [hadis] serdetmezdi' diyerek karşı çıkacaktım." (*el-İcâbe*, s. 110) Görüldüğü gibi burada yapılan rivayetlere herhangi bir tenkit söz konusu değil, İbn Hibbân'ın ifade ettiği gibi sadece rivayet tarzı tenkit edilmiştir. Bkz. Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 110.

⁹⁰³ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 112-113.

Buna göre Hz. Aişe'nin tutumunu Ebû Hureyre'nin râvîliğine güvensizlik olarak görmek yerine bunu iki alim arasında genelde var olan bilgi ve yorum farkı olarak değerlendirmek daha doğru olur. Aslında Ebû Hureyre gibi 5000'i aşkın hadis rivayet eden bir râvînin Hz. Aişe gibi bir hadis alimesi tarafından sadece 5 hadiste tenkide uğramış olması aleyhte değil, lehte bir durumdur. Ayrıca tenkid edilen hadislerin rivayetinde Ebû Hureyre'nin yalnız olmadığını bu hadislerin aynı zamanda başka Sahabîler tarafından da rivayet edildiğini de unutmamak lazım.⁹⁰⁴

Bir mukayese imkanı doğar düşüncesiyle Hz. Aişe'nin istidrakte bulunduğu İbn 'Abbâs, Hz. Ömer ve İbn Ömer'e ait rivayet sayısına da değinmek istiyoruz.

Zerkeşî'nin aktardığına göre Hz. Aişe toplam 8 rivayet hakkında İbn 'Abbâs'a istidrakte bulunmuştur. Bunların 6'sı itiraz⁹⁰⁵ diğerleri sorulan sorulara cevap niteliğindedir.⁹⁰⁶

Hz. Ömer'e 8 noktada istidrâkte bulunmuştur. Bunlardan 5'i itiraz⁹⁰⁷, diğerleri ise düzeltme⁹⁰⁸ ve sorulan sorulara cevap anlamındadır.⁹⁰⁹

İbn Ömer'e toplam 8 noktada istidrâkte bulunmuştur. Bunlardan 6'sı itiraz olarak değerlendirilebilir.⁹¹⁰ Hatta bunlardan birinde İbn Ömer'e yaptığı itiraz hususunda Ebû Hureyre'yi teyid eder.⁹¹¹

Hz. Aişe'nin bu saydığımız Sahabîlerden başka da istidrâkte bulunduğu Sahabîler bulunmaktadır. Hz. Ali⁹¹², Abdullah b. Zubeyr⁹¹³, Zeyd b. Şâbit⁹¹⁴,

⁹⁰⁴ Mesela Hz. Aişe tarafından tenkid edilen uğursuzlukla ilgili hadis Ebû Hureyre'den başka İbn Ömer, Sehl b. Sa'd ve Enes b. Mâlik tarafından da rivayet edilmiştir. (Tirmizî, *es-Sunen*, Edeb, nr: 2824) Tirmizî bu hadisi rivayet edenler arasında Hz. Aişe'nin isminin de zikreder. Bkz. Tirmizî, *es-Sunen*, Edeb, nr: 2824; Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 105.

“Ölü ailesinin kendisine ağlamasından ötürü azap görür” hadisi, Ebû Hureyre'den başka Hz. Ömer (Muslim, *el-Câmi*; Cenâiz, nr: 2139, 2147; Buḥârî, *el-Câmi*; Cenâiz, nr: 1290-1292; İbn Mâce, *es-Sunen*, Cenâiz, nr: 1593; Nesâî, *es-Sunen*, Cenâiz, nr: 1847; Ayrıca bkz. *el-İcâbe*, s. 67), Abdullah b. Ömer, İbn 'Abbâs, Kuraẓa b. Ka'b, İbn Mes'ud ve Usâme b. Zeyd tarafından da rivayet edilmiştir. Bkz. Tirmizî, *es-Sunen*, Cenâiz, nr: 2824; Ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 91.

“Sizden hiç kimse tek ayakkabıyla yürümesin, ya her ikisini giysin ya da çıkarsın” mealindeki hadis aynı zamanda Câbir b. Abdillâh'tan rivayet edilmiştir. Buḥârî, *el-Câmi*; Libâs, nr: 5856; Muslim, *el-Câmi*; Libâs, nr: 5467; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Libâs, nr: 4137.

Namazı [namazdaki huşûu] bozan şeyler konusundaki hadis, Ebû Hureyre'den başka Ebû Zerr, İbn Abbâs ve Abdullah b. Muğaffel'den de rivayet edilmiştir. Muslim, *el-Câmi*; Şalât, nr: 1137 Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Şalât, nr: 702; Nesâî, *es-Sunen*, Kible, nr: 749; İbn Mâce, *es-Sunen*, Şalât, nr: 952; Ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 112-114, 136.

⁹⁰⁵ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 77-79, 81-89, 90-91.

⁹⁰⁶ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 80-81, 89.

⁹⁰⁷ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 68, 72-75.

⁹⁰⁸ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 67.

⁹⁰⁹ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 71.

⁹¹⁰ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 93-94, 96-97.

⁹¹¹ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 95.

Abdullah b. ‘Amr b. ‘Âs⁹¹⁵, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî⁹¹⁶, Abdurrahmân b. Ebûbekr⁹¹⁷ ve Ebû Sa‘îd el-Ḥudrî’nin bazı rivayetleri hakkında da istidrâkte bulunmuştur.

Bu bilgiler, Hz. Aişe’nin Ebû Hureyre’e yönelik eleştirilerinin ona karşı özel bir tutumdan kaynaklanmadığını, diğer Sahabîlere karşı da benzer eleştirilerde bulunduğunu göstermektedir. Hz. Aişe’nin Hz. Ömer’i, İbn Ömer’i ve İbn ‘Abbâs’ı eleştirmesi veya İbn Mes‘ud’un Hz. Ali’yi tenkit etmesi, tenkit edilen Sahabînin ilmî kişiliğine ve fakihliğine halel getirmediği gibi Ebû Hureyre’nin binlerce rivayetinden 3-4 rivayetinin tenkit edilmiş olması da onun fıkḥî kişiliğini zedelememelidir. Binaenaleyh özellikle fakih Sahabîler arasındaki bu tür tartışmalardan hareketle *fıḥu’r-râvî* konusundaki tezleri temellendirmeye çalışmak isabetli bir yaklaşım değildir.

Hz. Aişe’nin tenkitleri için söylediklerimiz İbn ‘Abbâs ve İbn Mes‘ud’un eleştirileri için de geçerlidir. Zaten kaynaklar incelendiğinde Ebû Hureyre’nin de diğer fakih Sahabîlerden farksız bir şekilde ilimi ortamlarda konuştuğu ve Sahâbenin ileri gelenleriyle diyalog halinde bulunduğu dair pek çok rivayet bulunmaktadır.⁹¹⁸ Bu rivayetler incelendiğinde Ebû Hureyre’yle diğer Sahabîler arasında herhangi bir gerginliğin olmadığı, aradaki tartışmaların ilmi ihtilaf çerçevesini aşmadığı görülecektir.

Sahâbenin onun rivayetlerini ihtiyatla karşıladığı iddiasına gelince, Ceşşâş Hz. Ömer’in onu çok hadis rivayet etme konusunda uyardığını ve sürgünle tehdit ettiğini ileri sürer.⁹¹⁹

Bu konuyla ilgili rivayetler incelendiğinde Hz. Ömer’in temkinli tutumunun sadece Ebû Hureyre’ye yönelik bir tavır olmadığı anlaşılmaktadır. Mesela benzer bir tutumu isti’zân hadisini rivayet eden Ebû Sa‘îd el-Ḥudrî’ye karşı da sergiler. Ebû Sa‘îd el-Ḥudrî’ye aynı hadisi duyan ikinci bir şahit getirmesini aksi taktirde onu cezalandıracağını belirtir. Onun bu tutumu râvîyi ithamlı gördüğü anlamına gelmez.

⁹¹² Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 76.

⁹¹³ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 125-126.

⁹¹⁴ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 122.

⁹¹⁵ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 100.

⁹¹⁶ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 121.

⁹¹⁷ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 133-134.

⁹¹⁸ Bkz. Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, 240; Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âsâr*, 107-108; Şeybânî, *el-Ḥucce*, II/161-162, 156-157, 165-166.

⁹¹⁹ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/132.

Bu tutumun hadis rivayetinde ihtiyat ve hassâsiyeti teşvik amacına matuf olduğu konusunda bizzat kendisinden yapılan nakiller bulunmaktadır.⁹²⁰

Hiz. Ömer'in onu uyardığını anlatan aynı kaynaklar Hiz. Ömer'in bu uyarıyla birlikte ona müsaade ettiğini ve onu hadis rivayetinden menetmediğini de kaydetmektedir. Hiz. Ömer'in uyarısı onun hadis konusundaki ihtiyat ve titizliğinin bir yansımasıdır. Bu titizliğinin bir gereği olarak Hiz. Ömer'in zaman zaman İbn Mes'ud, Ebû Zerr ve Ebû Derdâ'ya da itirazlarda bulunduğı bilinmektedir.⁹²¹ Dolayısıyla hadis rivayetinde öne çıkan Ebû Hureyre'ye temkinli olma uyarısında bulunması son derece normaldir. Şayet Hiz. Ömer, Ebû Hureyre'nin râviliğiyle ilgili gerçekten menfî bir kanaat sahibi olmuş olsaydı bir uyarıyla yetinmezdi. Nitekim yukarıda belirttiğimiz gibi onun diğ er Sahabîlerden gelen rivayetler konusunda da benzer bir tutum sergilediğı bilinmektedir. Hatta bu nedenle Ubey b. Ka'b'ın "Allah Rasûlü'nün aşhâbına karşı azap kesilme" (لا تكن عذابا علي أصحاب رسول الله)⁹²² dediğı nakledilmektedir. Şayet Hiz. Ömer'in Ebû Hureyre'yle ilgili özel bir tutumu olsaydı onu engellemekten çekinmez veya onu Bahreyn'e vali olarak atamaz ve soruşturmada sonra tekrar valilik teklif etmezdi.

Sahâbenin Ebû Hureyre'nin rivayetlerini kıyasla reddettiğı iddiasına gelince bunu daha sonra haber-i vâhid ve kıyas bölümünde ele alacağımız için burada detaya girmek istemiyoruz.

Şimdi de Ebû Hânîfe'nin Ebû Hureyre'ye karşı tutumunu bakalım.

2. Ebû Hânîfe'nin Ebû Hureyre'nin Rivayetleri Karşısındaki Tutumu

İlk kaynaklar incelendiğinde Ebû Hânîfe'nin Ebû Hureyre'nin rivayetlerine karşı olumsuz bir tutum içerisinde olmadığı görölmektedir.

Ancak âşâr kitaplarına bakıldığında onun diğ er fakihlere nisbetle Ebû Hureyre'den daha az rivayette bulunduğı anlaşılmaktadır. Fakat bu menfî bir tutumdan kaynaklanmamaktadır. Kanaatimizce bu durum özel bazı nedenlere dayanmaktadır.

⁹²⁰ Mâlik, *el-Muvatta'*, Câmi', nr: 1864; Muslim, *el-Câmi'*, Âdâb, nr: 5598-9; 'Askalânî, *Feth*, XII/294.

⁹²¹ Yûsuf b. Musâ el-Hânefi, *el-Mu'taşar mine'l-Mu'taşar min Muşkili'l-Âşâr*, II/380. (إنما فعل عمر هذا) [الإعتراض علي أبي ذر وابن مسعود وأبي درداء] لأن مذهبه كان حياطة ما يروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن كان (الرواة عدولا إذ كان علي الأئمة تأمل ما يشهد به العدول عندهم وكذلك فعل بأبي موسى الأشعري)

⁹²² Muslim, *el-Câmi'*, Âdâb, nr: 5598-5599.

Ebû Hânîfe'nin daha ziyade Irak'ta yaşaması ve Irak'a yerleşen Sahâbe rivayetlerini ve özellikle de İbn Mes'ud ve Hz. Ali kanalından gelen rivayetleri esas aldığı bilinmektedir. Ebû Hureyre'nin rivayetleri ise daha ziyade Hicâz'da kalan Sa'îd b. Müseyyeb ve İmam Mâlik gibi Hicazlı fakihler arasında yayılmıştır. Nitekim Hicazlı fakihlerin Ebû Hureyre'den veya İbn Ömer'den rivayet ettiği bir çok hadisi o, İbrâhîm en-Neħa'î ve İbn Mes'ud'dan rivayet etmektedir. Bu da yukarıda belirttiğimiz kanaati teyid etmektedir. İmam Muhammed'in İmam Mâlik'ten rivayet ettiği *el-Muvaṭṭa*'da bunun bir çok örneği bulunmaktadır. Bu eserde İmam Muhammed, İmam Mâlik'in Ebû Hureyre veya İbn Ömer'den⁹²³ aktardığı rivayetleri naklettikten sonra "Biz de bununla amel ederiz. Ebû Hânîfe'nin görüşü de bu doğrultudadır" şeklinde açıklamalarda bulunur. Ebû Hânîfe'den nakledilen âsâr kitaplarına bakıldığında Ebû Hânîfe'nin aynı içeriği İbrâhîm en-Neħa'î ve 'Alķame gibi Iraklı fakihlerden rivayet ettiği görülmektedir.

Mesela İmam Mâlik, imamın arkasında kıraatın olmadığına dair Ebû Hureyre'den rivayette bulunmaktadır.⁹²⁴ Ebû Hânîfe de aynı içerikteki hadisleri 'Alķame ve Câbir b. Abdillâh'tan aktarmaktadır.⁹²⁵ İmam Mâlik, cenaze namazında kıraatın olmadığını; bunun yerine hamd, salavat ve dua okunacağını Ebû Hureyre'den rivayet etmektedir.⁹²⁶ Ebû Hânîfe, aynı içerikteki rivayeti İbrâhîm en-Neħa'î'den aktarmaktadır.⁹²⁷

Bu durum, Ebû Hânîfe'den aktarılan kitaplardaki rivayet azlığının Ebû Hureyre'ye karşı menfî bir tavırdan kaynaklanmadığını ve bunun başka nedenlere dayandığını göstermektedir. Bu durum, Iraka yerleşen Sahâbe ve Tâbiûn rivayetlerinin daha sağlam, güvenilir ve kolayca ulaşılabilir olması gibi nedenlerle izah edilebilir. Ebû Hureyre'ye ait rivayetler Ebû Hânîfe'ye kolayca ve çok güvenilir bir yolla ulaşamazken İbrâhîm en-Neħa'î ve İbn Mes'ud'a ait rivayetler Hammâd b. Ebî Süleymân gibi hocaları aracılığıyla birinci elden kolayca ulaşabilmekteydi. Bundan dolayıdır ki bölgeler arası diyalogun arttığı ve Ebû Hureyre'nin rivayetlerine ulaşma imkanının doğduğu müteakip dönemde Ebû Hânîfe'nin öğrencileri Ebû

⁹²³ Bu tür örnekler için bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 112 Krş. Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 211.

⁹²⁴ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 59.

⁹²⁵ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 177.

⁹²⁶ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 111.

⁹²⁷ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 212-213.

Hureyre'den çokça rivayette bulunmuşlardır. Mesela Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in kitaplarında bunun birçok örneğini bulmak mümkündür. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed bir çok konuda Ebû Hâñfe'nin görüşünü savunurken Ebû Hureyre'nin de rivayetlerine başvurmuşlardır.⁹²⁸ Bu tutum Tâhâvî ve Mâturîdî gibi daha sonraki kuşaklarda artarak devam etmiştir. Örneğin Tâhâvî'nin *Şerhu Me'âni'l-Âsâr* ve *Şerhu Muşkili'l-Âsâr* adlı eserlerinde ve Mâturîdî'nin *Te'vîlât*'ında Ebû Hureyre'den aktarılan çok sayıda rivayet bulmak mümkündür.⁹²⁹

Büyük hadis otoritesi Hafız İbn Hacer el-'Askalânî *el-İsâr bi Ma'rifeti Ruvâti'l-Âsâr* adlı eserde Ebû Hâñfe'nin rivayette bulunduğu Sahabîler arasında Ebû Hureyre'yi de zikreder.⁹³⁰

Ebû Hâñfe'nin Ebû Hureyre'yi hadiste hüccet kabul ettiği ve ondan hadis rivayet ettiği hadis ilmiyle iştigal edenlerce bilinen bir husustur. Buna dair örneklerle geçmeden önce bir noktaya değinmek istiyoruz. Ebû Hureyre'nin rivayetleriyle İbn Mes'ud, Hz. Ali, İbn 'Abbâs ve Hz. Aişe gibi ilimde ve fıkıhta temayüz etmiş Sahabîlerin rivayetleri arasında tercihi gerektiren bir durum olduğunda Ebû Hâñfe, İbn Mes'ud ve Hz. Ali gibi Sahabîlerin rivayetini tercih etmiştir. Daha sonra te'âruz bölümünde de değineceğimiz üzere Ebû Hâñfe hadisin kabulü için râvînin fikhını şart koşmamıştır. Ancak râvînin fakih oluşunu veya fıkıhta daha ileri bir düzeyde bulunmasını bir tercih vesilesi olarak değerlendirmiştir. Binaenaleyh Ebû

⁹²⁸ Örnek için bkz. Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr*, I/25, 28, 93, 94; Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 6, 8, 9, 45, 84, 97, 112, 114, 131, 152, 163, 176, 180, 196, 199, 105.

⁹²⁹ Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I/136,359, II/383, III/71,168,177,178,180,192,222,228,369,396, IV/83,166,303,325,333,V/59,232,267,270,VI/153,157,169,208,286,337,353,387,388,389,407,VII/240, 251. Bu alıntılarda Mâturîdî, Ebû Hureyre'yle ilgili menfi hiçbir değerlendirmede bulunmaz. Bilakis yaptığı açıklamaların bir kısmında Ebû Hureyre'den aktarılan rivayetlere dayandıklarını belirtir. (Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, III/168,177,180,396,V/333,VI/153-157, 387.) Bir kısmında da Ebû Hureyre'den gelen ve mezhebin içtihadına aykırı görünen rivayetleri tevil edip kendi görüşleriyle uyumlu bir şekilde yorumlamaya çalışır. (Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, III/222,V/232-233,VI/387.) Burada Mâturîdî'nin konumuzla alakalı bir cümlesine yer vermek istiyoruz. Mâturîdî İbn Mes'ud'dan âhâd yolla bize ulaşan kıraatın en azından haber-i vâhid düzeyinde bir bağlayıcılık taşıdığını belirttikten sonra sözü Ebû Hureyre'nin rivayetlerine getirir ve şöyle der: "Ebû Hureyre'nin rivayetlerini –zayıf olduğu söylentisine rağmen (مع ما قيل فيه من الضعف) – kabul etmek gerektiğine göre fazileti, verası, Peygamberle beraberliği ve fıkıhtaki derinliğiyle bilinen İbn Mes'ud'un haberini evleviyetle kabul etmek gerekir." (Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Maḥmûd (v. 333/994), *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, (Thk. Fatıma Yûsuf el-Hîmî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1425/2004, V/165.) Bu alıntıdan da anlaşıldığı gibi Mâturîdî, aleyhteki söylentilere rağmen Ebû Hureyre'nin rivayetleriyle amel etmek gerektiği görüşünü savunmaktadır.

⁹³⁰ İbn Hacer el-'Askalânî, *el-İsâr bi Ma'rifeti Ruvâti'l-Âsâr*, s. 422.

Hureyre'den az rivayette bulunmanın diğer bir nedenini de buna bağlamak mümkündür.

Şimdi Ebû Hânîfe'nin Ebû Hureyre'den rivayet ettiği bazı hadis örneklerine bakmak istiyoruz.

Örnek 1: Hafız Talha'nın kendi senediyle kaydettiğine göre Ebû Hânîfe “Allah Rasûlü durgun suya bevletmekten nehyetti” hadisini Ebû Hureyre'den rivayet etmiştir.⁹³¹

Örnek 2: İmam Muhammed, Ebû Hânîfe kanalıyla aktardığı bir rivayette Ebû Hureyre'nin her secdede ve kalkışta tekbir getirdiğini naklettikten sonra şöyle der:

Biz de bununla amel ediyoruz. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.⁹³²

Örnek 3: İmam Muhammed'in kaydettiğine göre Ebû Hânîfe, kendi senediyle aktardığı bir rivayette Ebû Hureyre'nin şöyle dediğini nakletmiştir:

Kurbanlık olarak semiz koyunlar ne güzeldir.(Yani kurban edilecek hayvanın semiz olması güzeldir.)⁹³³

İmam Muhammed akabinde şöyle bir ilavede bulunur:

Biz de bununla amel ederiz. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.⁹³⁴

Görüldüğü gibi bu iki örnekte Ebû Hânîfe, Ebû Hureyre'den aktarılan söz ve ameli esas almakta ve bununla istidlalde bulunmaktadır.

Örnek 4: Hâfız Talha, İbnu'l-Muzaffer ve İbn Hüsrev'in kendi senetleriyle kaydettiklerine göre Ebû Hânîfe, “Ateşin temas ettiği şeyleri yemekten ötürü abdest alınmaz” hadisini Ebû Hureyre'den rivayet etmiştir.⁹³⁵

Örnek 5: İmam Muhammed'in aktardığına göre Ebû Hânîfe, 'İsâ b. 'Abdillâh İbn Mevhib'in şöyle dediğini nakleder:

Ebû Hureyre'nin [bir arada bulunan] kadın ve erkek cenazelerine namaz kıldırıldığını, erkekleri hemen önüne, kadınları da kible tarafında koyduğunu gördüm.⁹³⁶

İmam Muhammed'in aktardığına göre Ebû Hânîfe aynı muhtevayı İbn Ömer ve İbrâhîm en-Neħa'î'den de rivayet edip, aynı doğrultuda görüş belirtmiştir.⁹³⁷

⁹³¹ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/275-279.

⁹³² Şeybânî, *Kitâbu'l-Âğâr*, s. 175; Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/396.

⁹³³ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âğâr*, s. 354.

⁹³⁴ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âğâr*, s. 354.

⁹³⁵ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/254-255.

⁹³⁶ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âğâr*, s. 215.

⁹³⁷ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âğâr*, s. 215.

Örnek 6: Hârisî, İbnu'l-Muẓaffer, İbn Hüsrev ve Kâdî Ebûbekr Muhammed b. 'Abdûlbâkî'nin müsnedlerinde naklettiklerine göre Ebû Hanîfe, 'Aṭâ b. Ebî Rebâh kanalıyla Ebû Hureyre'nin şöyle dediğini nakletmiştir:

Allah Rasûlü'nün münadisi Medîne'de şöyle sesleniyordu: Kitab'ın Fâtıhasıyla bile olsa kıraatsız namaz olmaz.⁹³⁸

Burada Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği bu hadisi esas alıp almadığına dair bir açıklama bulunmamaktadır. Ancak bu rivayet “kıraatsız namaz kılınamayacağını ve bunun Fâtıhayla ya da başka bazı ayetlerin okunmasıyla yerine getirilebileceğini” savunan İmam Ebû Hanîfe'nin görüşüne kaynak olabilecek niteliktedir.⁹³⁹

Örnek 7: İmam Muhammed, *el-Muvaṭṭa*'da İmam Mâlik kanalıyla Ebû Hureyre'den rivayet ettiği bir çok hadisle amel ettiklerini söyler ve Hanîfe'nin görüşünün aynı doğrultuda olduğunu belirtir. Mesela vitir konusunda Ebû Hureyre'nin görüşünü (İbn Ömer'in görüşüne) tercih ettiklerini ve vitrin edasından sonra çift rekatlı hale getirilmemesi gerektiğini belirttikten sonra bunun aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu söyler.⁹⁴⁰ Bazen de Ebû Hureyre'nin Allah Rasûlü'nden aktardığı bir rivayeti yorumladıktan sonra kabul ettiklerini belirtir. Mesela “Sizden biri gece uyandığında elini su kabına daldırmadan önce onu yıkasın. Zira elinin nerede gecelediğini bilmez.” hadisini rivayet ettikten sonra şu açıklamada bulunur:

Bu güzel ve yapılması gereken bir şeydir. Ancak buradaki emir terk edenin günahkar olduğu emirlerden değildir. Bu aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin görüşüdür.⁹⁴¹

Örnek 8: İmam Muhammed ihramlı olmayan birinin avladığı hayvan etinin ihramlıya helal olduğuna dair dört tane rivayet kaydeder.⁹⁴² Ebû Hanîfe kanalıyla aktarılan bu hadislerden bazısı merfû' bazısı mevḳûftur. Bunlardan biri Ebû Hureyre'den aktarılan onun şahsî fetvasıdır.⁹⁴³ Bu rivayetlerin akabinde İmam Muhammed şu ilavede bulunur:

⁹³⁸ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/308-309.

⁹³⁹ Ṭahavî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I/295; Merğînânî, *el-Hidâye*, I/67.

⁹⁴⁰ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 94 (وبقول أبي هريرة أخذ... وهو قول أبي حنيفة); Benzer örnekler için bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 109-111.

⁹⁴¹ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 34.

⁹⁴² Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 240-241.

⁹⁴³ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 240; Ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 107; Şeybânî, *el-Hucce*, II/156-157.

Biz de bununla amel ediyoruz. İhramlı kişinin, ihramda olmayan birinin bağışladığı avın etini yemesinde bir beis yoktur. Avı onun için kesse bile bunda bir mahzur yoktur.

Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.⁹⁴⁴

İmam Muhammed Ebû Hureyre'nin fetvasını başka tariklerle de nakleder ve onu Ebû Hânîfe'nin görüşünün gerekçeleri arasında zikreder.⁹⁴⁵

Örnek 9: Hârişî'nin müsnedinde naklettiğine Ebû Hânîfe “Bakire bir kız, izni alınmadan evlendirilemez. Onu rızası susmasıdır. Dul kadın da, izni alınmadan nikahlanamaz.” hadisini merfû‘ bir şekilde Ebû Hureyre'den rivayet etmiştir.⁹⁴⁶ İlk dönem kaynakları, Ebû Hânîfe'nin bu içerikteki hadislerle dayanarak görüş belirttiğini kaydetmektedir.⁹⁴⁷

Örnek 10: Hârişî ve Hafız Talha'nın kaydettiğine göre Ebû Hânîfe “Allah Rasülü kızlarından birini evlendirmek istediği zaman ona: Falanca kişi senden söz ediyor, derdi ve daha sonra onu evlendirirdi” hadisini Ebû Hureyre'den rivayet etmiştir.⁹⁴⁸

Burada kaydettiğimiz son iki örnek, içerik olarak Ebû Hânîfe'nin bu konuda benimsediği fıkḥî görüşe kaynak olabilecek niteliktedir. Bilindiği gibi Ebû Hânîfe'ye göre bir kız rızası olmadan velisinin dayatmasıyla evlendirilemez. Ebû Hânîfe'nin bu tür rivayetlerden hareketle mezkur görüşü benimseyip savunduğu anlaşılmaktadır.⁹⁴⁹

Örnek 11: Ebû Yûsuf *İhtilâfu Ebî Hânîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserde müşteri veya satıcının bir ay muhayyerlik şartıyla yaptığı alışveriş hakkında Ebû Hânîfe'nin şöyle dediğini nakleder:

Bu alışveriş fasittir. Muhayyerlik üç günden fazla olamaz. Allah Rasülü (s.a.v)'in şöyle buyurduğu bize ulaşmıştır: ‘Kim memeleri sunî olarak şişirilmiş bir koyun/keçi satın alırsa üç gün içerisinde iki şeyden birini seçmekte serbesttir. [Dilerse akde razı olup hayvanı alıkoyar.] Dilerse hayvanı bir sâ‘ hurma veya arpayla birlikte iade eder.’ Böylece Ebû Hânîfe muhayyerliği tamamen Allah Rasülü (s.a.v)'nün sözüne göre kıldı. İbn Ebî Leylâ ise ‘muhayyerliğin bir ay veya bir sene olması caizdir’ derdi.⁹⁵⁰

⁹⁴⁴ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 241.

⁹⁴⁵ Bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, II/156-157, 161-162, 165-166.

⁹⁴⁶ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/126.

⁹⁴⁷ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hânîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 178-179.

⁹⁴⁸ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/128.

⁹⁴⁹ Bkz. Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hânîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 178-179; Kırş. Merğînânî, *el-Hidâye*, I/231.

⁹⁵⁰ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hânîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 16-17.

Burada Ebû Hânîfe'nin "Allah Rasûlü'nden bize ulaşmıştır" dediği bu hadisi kimden rivayet ettiğine dair bir açıklama yoktur. Ancak müsnedlerde yer alan bilgiler Ebû Hânîfe'nin bunu Ebû Hureyre'den rivayet ettiğini göstermektedir. Hafız İbnu'l-Muẓaffer ve İbn Hüsrev kendi senetlerine dayanarak Ebû Hânîfe'nin bu hadisi Ebû Hureyreden rivayet ettiğini nakletmektedirler.⁹⁵¹ Bundan ayrı olarak Seraḥsî *el-Mebsûṭ*'da muhayyerlik konusunu işlerken:

Bizim bu konudaki delilimiz, Ebû Hureyre ve Ebû Musa el-Eş'arî'nin hadisidir.⁹⁵² açıklamasında bulunur.

Usûl kitaplarında bu hadisin kıyasa aykırılık gerekçesiyle Ebû Hânîfe ve Hanefî alimler tarafından reddedildiği ileri sürülmektedir. Ancak görüldüğü gibi ilk kaynaklar bu iddiayı doğrulamamaktadır. Ebû Hânîfe, Ebû Hureyre'den rivayet ettiği bu hadis ile istidlalde bulunmaktadır. Binaenaleyh, kıyasa aykırı konularda Ebû Hureyre'nin rivayetleriyle amel edilmez, şeklindeki yaklaşımın Ebû Hânîfe'ye ait olmadığı anlaşılmaktadır.

Örnek 12: Abdulhakim el-Vâsıtî'nin naklettiğine göre Ebû Hânîfe, "Kadın halası ve teyzesi üzerine nikahlanamaz." mealindeki hadisi Ebû Hureyre'den rivayet etmiştir.⁹⁵³

Örnek 13: İmam Muhammed kaydettiğine Ebû Hânîfe "Kimse kardeşinin pazarlığı üzerine pazarlık yapmasın" hadisini Ebû Hureyre'den rivayet etmiştir.⁹⁵⁴ Ḥasan b. Ziyâd, Hârişî, İbn Hüsrev ve Hafız Ebûbekr de kendi senetlerine dayanarak Ebû Hânîfe'nin bu hadisi –ufak bazı değişikliklerle- Ebû Hureyre'den rivayet ettiğini belirtmişlerdir.⁹⁵⁵

Örnek 14: İbn Hüsrev'in kaydettiğine göre Ebû Hânîfe, Ebû Hureyre kanalıyla Allah Rasûlü'nün şöyle dediğini rivayet etmiştir:

Her kim görmediği bir şeyi satın alırsa onu gördüğünde [vazgeçip geçmemede] muhayyerdur.⁹⁵⁶

⁹⁵¹ Bkz. Ḥârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/25.

⁹⁵² Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, V/5. (وَحَجَّتْنَا فِي ذَلِكَ حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ وَأَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ)

⁹⁵³ Şâlihî, *Ukûdu'l-Cumân*, s. 237.

⁹⁵⁴ Ḥârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/21.

⁹⁵⁵ Ḥârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/16-17.

⁹⁵⁶ Ḥârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/25.

Burada aktardığımız son üç örnek, Ebû Hânîfe'nin aynı konudaki içtihadlarına kaynak olabilecek nitelikedir. Ebû Hânîfe'nin, bu ve benzeri hadislerden hareketle mezkur içtihadı benimseyip savunduğu anlaşılmaktadır.

Görüldüğü gibi kıyasa muvafık olsun olmasın bir çok konuda Ebû Hânîfe, Ebû Hureyre'den hadis ve fetva nakletmiş ve yaptığı içtihadlarda bunları esas almıştır. Dolayısıyla Ebû Hânîfe'nin, onu fakih olarak görmediği ve bu nedenle kıyasa muhalif haberleriyle amel etmediğini söylemek doğru bir yaklaşım değildir. Bu doğrultuda bir takım ifadeler, bazı Hanefi kaynaklarda yer almaktadır. Ancak bunun Ebû Hânîfe ve tilmizlerine nisbeti doğru gözükmemektedir.

Keşfu'l-Esrâr'ın müellifi 'Abdül'azîz Buḥârî bu konuda çarpıcı açıklamalarda bulunmaktadır:

Haberin kıyasa takdimi için ileri sürülen *fiḥḥu'r-râvî* şartı 'Îsâ b. Ebân'a aittir. Ebû Zeyd ed- Debûsî de bunu benimseyip *muṣarrât* ve *ḥrâyâ* hadislerine uygulamış. Son dönem alimlerinin çoğu da buna tabi olmuştur. Ebu'l-Ḥasan el-Kerhî ve ona tabi olan aşḥâbımıza göre haberin kıyasa takdimi için râvînin fakih olması şart değildir. Bilakis 'âdil ve zabıt olan her râvînin verdiği haber Kitab'a ve meşhur Sünnet'e muhalif olmamak kaydıyla kabul edilir ve kıyasa takdim olunur. Ebu'l-Yusr der ki: 'Ulemanın ekseri bu görüşe meyletmiştir. Zira adalet ve zabtı sabit olan bir râvînin rivayeti değiştirmesi endişesi vehmî bir şeydir. Zahire göre böyle bir râvî, haberi duyduğu gibi rivayet eder. Şayet değiştirse de manayı değiştirmeyecek şekilde bunu yapar. Sahâbe ve 'âdil râvîlerin halinden ortaya çıkan durum budur. Zira haberler onların lisanı üzere varid oluyordu. Onların dile vukufiyeti manadan habersiz olmalarına engeldi. Adalet ve takvaları ilave ve eksiltme ithamını bertaraf eder. Onların rivayetini zayıflatmak şey ancak sahih kıyas olabilir. Sahih kıyasa muttali' olmak ise imkansızdır.⁹⁵⁷ Binaenaleyh, haberlerle amel etme işinin ortadan kalkmaması etmemesi için haberi vahidi kabul etmek gerekir.⁹⁵⁸

'Abdül'azîz Buḥârî daha sonra bu görüşü benimseyenlerin, Hz. Ömer'in kıyasa aykırı olduğu halde bazı haberleri kabul ettiğini ileri sürerek istidlalde bulunduklarını belirtir. Bu cümleden olarak Hz. Ömer'in Ḥamel b. Mâlik'in hadisiyle amel etmesini ve kadını kocasının diyetine mirasçı yapan Dahḥâk'ın haberini kabul etmesini

⁹⁵⁷ Alimlerin bazen aynı hadis hakkında birbirine zıt değerlendirmelerde bulunması bunu kanıtlamaktadır. Bir hadis bazı alimlere göre kıyasa muvafık iken başka bir alime göre kıyasa muhalif olarak değerlendirilebiliyor.

⁹⁵⁸ 'Abdül'azîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/707.

zikreder.⁹⁵⁹ Sonuç olarak Buḥârî, *fıḵhu'r-râvî* şartının kendilerine (*aşḥâbunâ*) ait olmadığını ve haber-i vâhidi herhangi bir ayırım yapmadan kıyasa takdim etmek gerektiğini ve mezheb alimleri tarafından yapılan açıklamaların da bu doğrultuda olduğunu belirtir. Örnek olarak Ebû Hureyre'nin unutarak yiyip içen oruçlunun durumuna dair haberiyle amel ettiklerini belirtir ve Ebû Ḥanîfe'nin "Bu konuda rivayet bulunmasaydı kıyasla hükmederdim" sözünü hatırlatır. Devamla şunları kaydeder:

Nitekim Ebû Ḥanîfe'nin Allah ve Rasûlünden gelen, baş-göz üstündedir, dediği sabittir. Seleften hiç kimsenin râvinin fıkı şartını ileri sürdüğü nakledilmiş değildir. Binaenaleyh bunun sonradan ortaya atılan bir görüş olduğu anlaşılmaktadır... Öte yandan Ebû Hureyre'nin fakih olmadığı iddiasını da kabul edemeyiz. Bilakis o, fakih idi ve içtihad araçlarının hiçbirinden yoksun değildi. O Sahâbe zamanında fetva veren biriydi. Halbuki o dönemde sadece fakih ve müçtehidler fetva verebiliyordu. O, Allah Rasûlü'nün aşḥâbının ileri gelenlerinden idi...onun rivayetlerini kıyastan ötürü reddetmenin hiçbir dayanağı yoktur...⁹⁶⁰

Ḥaşşâf'ın (v. 261/875) *Edebu'l-Kâḍî* isimli eserini şerheden Ḥusâmu's-Şehîd de, mezhebçe esas alınan görüşe göre Ebû Ḥanîfe'nin Sahâbeye muhalefeti tecviz etmediğini ve Ebû Hureyre gibi Sahâbîleri 'âdil ve sıkı olarak değerlendirip rivayetlerine tabi olmayı vacip gördüğünü nakleder.⁹⁶¹

Menâr şarihlerinden İbn Melek de hemen hemen Buḥârî'yle aynı ifadeleri kullanarak *fıḵhu'r-râvî* şartının 'İsâ b. Ebân'a ait olup Debûsî tarafından benimsendiğini belirtir.⁹⁶²

Kanaatimizce *fıḵhu'r-râvî* şartının Ebû Ḥanîfe'ye ait olmadığının bir kanıtı da onun Sahâbe kavli konusundaki görüşüdür. Bilindiği gibi Ebû Ḥanîfe Sahâbenin ihtilaf ettiği konularda Sahâbenin genel görüşünden çıkmamak kaydıyla onlardan birini seçer ve Sahâbe kavlini kıyasa takdim eder.⁹⁶³ Sahâbe kavlini herhangi bir ayırım yapmadan hüccet kabul eden ve kıyasa takdim eden bir kimsenin Sahâbe'nin Peygamber'den aktardığı hadisleri evleviyetle kıyasa takdim etmesi gerekir.

⁹⁵⁹ 'Abdul'azîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/707-708.

⁹⁶⁰ 'Abdul'azîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/708.

⁹⁶¹ Ḥusâmu's-Şehîd, 'Umer b. 'Abdila'zîz, *Şerḥu Edebi'l-Kâḍî*, (Thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Ebûbekr Muḥammed el-Hâşimî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994, s. 18.

⁹⁶² İbn Melek, *Şerḥu'l-Menâr fi'l-Uşûl*, s. 210.

⁹⁶³ Bkz. Debûsî, *Te'sîs*, s. 113.

Dolayısıyla Ebû Hânîfe'nin kıyasa aykırı rivayetlerin kabulü için râvînin fakih olmasını şart koştuğunu söylemek, Ebû Hânîfe'ye çelişki nisbet etmektir.

Kısacası, Hanefî usûlünde 'Îsâ b. Ebân, Ceşşâş ve Debûsî çizgisinden farklı bir çizginin bulunduğu ve bu yaklaşımın değişik düzeylerde varlığını koruduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce Hanefîlik dışı harici etkiler sonucunda zayıflamış ve gölgede kalmış olan bu çizginin, Ebû Hânîfe'yi temsil etme ihtimali çok daha güçlüdür.

B. RÂVÎNİN TA'NDA BULUNMAMASI

Usûl eserlerinde haber-i vahidin kabulü konusunda Ebû Hânîfe'ye nisbet edilen şartlardan biri râvînin rivayet ettiği hadis hakkında ta'nda bulunmaması şartıdır.

Râvînin kendi rivayeti hakkındaki ta'nı iki şekilde olabilir:

1. Râvînin kendi rivayetini inkar etmesi
2. Râvînin kendi rivayetine aykırı amel etmesi

Bu konuda Ebû Hânîfe'den aktarılan müsned bir açıklamaya rastlamadık. Yapılan açıklamalardan bu şartın daha sonra tahric veya içtihad eseri olarak usûle girdiği anlaşılmaktadır.

1. Râvînin Kendi Rivayetini İnkâr Etmesi veya Unutması

Râvînin kendi rivayetini hatırlamaması veya inkar etmesi bazı alimlere göre rivayeti zayıflatan bir unsur iken bazılarına göre ise değildir.

Bu durumun rivayetin reddi için bir gerekçe olamayacağını savunanlar meşhur Zulyedeyn hadisinde⁹⁶⁴ Peygamber'in sehiv eseri unuttuğu rekatları başkasının hatırlatması üzerine tamamlamasını delil olarak gösterirler.⁹⁶⁵ Bundan ayrı olarak insanın nisyana maruz bir varlık olduğunu, bildiği ve rivayet ettiği bir şeyi zamanla unutabileceğini söyleyerek görüşlerini aklî gerekçelerle de desteklemeye çalışmışlardır.⁹⁶⁶

Bazı muhaddislere ve genelini Hanefîlerin oluşturduğu bazı usûlcülere göre ise bu nitelikteki rivayetler makbul değildir.

⁹⁶⁴ Bkz. s. 259-261.

⁹⁶⁵ Debûsî, *Ta'vîm*, s. 201.

⁹⁶⁶ Serahsî, *el-Uşûl*, II/4.

Bu görüşü benimseyen usûlcüler değişik gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Ancak yapılan istidlâllerden bu şartın tahrîç eseri olduğu anlaşılmaktadır.

Mesela Hz. Ömer’le ‘Ammâr b. Yâsir arasındaki bir diyalogo delil olarak ileri sürmüşlerdir. Hz. Ömer, ‘Ammâr b. Yâsir’in aktardığı teyemmüm hadisini hatırlamamış ve bundan dolayı kabul etmemiştir. ‘Ammâr, Hz. Ömer’e beraber bulundukları bir seferden sonra Peygamber’e varıp teyemmümü sorduklarını Peygamber’in de “Toprağa iki kez vurup onunla yüzünü ve kollarını meshetmen sana yeter idi” dediğini hatırlatır. Fakat Hz. Ömer bunu hatırlamaz ve bununla amel etmez.⁹⁶⁷ Usûlcülere göre bu durum râvînin kendi rivayetini inkar etmesi hakkında bir fikir vermektedir.⁹⁶⁸

İkinci gerekçe “Velisinin izni olmadan evlenen kadının nikahı batıldır” hadisiyle ilgili Ebû Hânîfe’ye nisbet edilen bazı açıklamalardır. Hadisi Süleyman b. Musa, Zuhri→‘Urve kanalıyla Hz. Aişe’den rivayet etmiştir.

Usûl kitapları İbn Cureyc’in bu hadisi Zuhri’ye sorduğunda Zuhri’nin bunu hatırlamadığını, bu nedenle Ebû Hânîfe ve Ebû Yûsuf’un bununla amel etmediklerini ileri sürerler.⁹⁶⁹

Usûlcülerin Ebû Hânîfe’ye atfen verdiği bu ta’lîl Ebû Hânîfe’den yapılmış bir nakle dayanmamaktadır. Birazdan açıklanacağı üzere Ebû Hânîfe’nin bu konudaki içtihadı karşıt manadaki hadislerle dayanmaktadır.⁹⁷⁰ Bu hadisle neden amel etmediğine dair herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır. Nitekim aynı hadisi zikreden Ceşşâş mezkur istidlâli Ebû Hânîfe’ye değil, “hocalarımızdan bir çoğu” dediği kimselere nisbet etmektedir.⁹⁷¹

Üçüncü gerekçe olarak usûlcüler rivayet konusunu şahitlik konusuna kıyas etmişlerdir.⁹⁷² Bu gerekçe aynı zamanda söz konusu prensibin tahrîç eseri olduğunun

⁹⁶⁷ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/184; Debûsî, *Taḳvîm*, s. 202; Serahsî, *el-Uṣûl*, II/4.

⁹⁶⁸ Ancak İbnu’s-Sâ’âtî Hz. ‘Ammâr’ın Hz. Ömer’den rivayette bulunmadığını aksine Hz. Peygamber’den rivayet ettiğine dikkat çekerek bu istidlâlin konuyla ilgili olmadığını belirtir. Bkz. İbnu’s-Sâ’âtî, Ahmed b. ‘Alî İbn Tağlib (v. 694/1294), *Nihâyetu’l-Vuṣûl ilâ ‘İlmi’l-Uṣûl el-Ma’rûf bi-Bedî’i’n-Nizâm el-Câmî beyne Kitâbi’l-Pezdevî ve’l-İḥkâm*, Yayına hazırlayan: Sa’d b. Ğarîr b. Mehdi es-Süllemî, Neşr: Câmî’atu Ummi’l-Ḳurâ, Mekke, 1418, I/377.

⁹⁶⁹ Debûsî, *Taḳvîm*, s. 202; Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, III/130; Ayrıca bkz. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/183.

⁹⁷⁰ Ebû Yûsuf, *İḥtilâfu Ebî Hânîfe ve İbn Ebî Leylâ*, 178-179; Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, III/126; 133; Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, 255; Krş. Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, 39b; Hârezmî, *Câmi’u’l-Mesânîd*, II/119, 126, 128, 129, 133.

⁹⁷¹ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/183.

⁹⁷² Bkz. İbnu’s-Sâ’âtî, *Nihâyetu’l-Vuṣûl ilâ ‘İlmi’l-Uṣûl*, I/377.

da bir kanıttır. Ceşşâş ve onu izleyen usûlcüler bu gerekçeyi şöyle anlatırlar: Bir adam kâdıya gelip onun kendisi lehine hükmettiğini iddia edip bu konuda bir şahit getirirse ancak kâdı bunu hatırlamazsa Ebû Yûsuf'a göre kâdı bu şahiti dinlemeyebilir. İmam Muhammed'e göre ise kâdı bunu itibara almak zorundadır.⁹⁷³ Ceşşâş, Debûsî ve onları izleyen usûlcüler burada dinî konulardaki rivayeti insanlara ait hukukî işlerdeki şahitlikle aynı mesabede tutup değerlendirmede bulunurlar. Bunlara göre Ebu Yûsuf'un görüşü râvî tarafından inkar edilen veya unutulmuş hadisin reddedilebileceğine, İmam Muhammed'in görüşü ise bu özellikteki hadislerin kabul edilebileceğine delalet etmektedir.⁹⁷⁴ Usulcüler her iki görüşü aktarmakla birlikte redd görüşünü benimsemiş görünmektedirler.⁹⁷⁵

Bu açıklamalar, *râvînin ta'hi* hakkında Ebû Hâfîfe'nin öğrencilerinden bir açıklama bulunmadığını onların şahitlik konusundaki fer'î içtihadlarından hareketle bu şartın tespiti çalışıldığını göstermektedir.⁹⁷⁶ Bu ta'hrîcin kabul edilmesi halinde bile bu kuralın Hanefî mezhebinin geneline teşmil edilemeyeceği açıktır. Zira mezkur ta'hrîce göre *râvînin ta'hi* sadece Ebû Yûsuf'a göre rivayetin reddi için bir sebeptir. İmam Muhammed'in görüşlerinden yapılan ta'hrîce göre ise râvînin unutulması veya inkarı rivayetin reddine gerekçe teşkil etmez.

2. Râvînin Kendi Rivayetine Aykırı Davranması

Bu konuda gerek Ebû Hâfîfe'den gerekse ona birinci derecede öğrencilik yapanlardan herhangi bir açıklamaya rastlamadık.

⁹⁷³ Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, III/184; Debûsî, *Taḳvīm*, 201; Serahşî, *el-Uṣūl*, II/3; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣūl*, III/125.

⁹⁷⁴ Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, III/184-185; Debûsî, *Taḳvīm*, s. 201; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣūl*, III/125; Benzer bir ta'hrîc için bkz. Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣūl*, III/130; Serahşî, *el-Uṣūl*, II/3.

⁹⁷⁵ Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, III/185; Debûsî, *Taḳvīm*, s. 202; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣūl*, III/125; Serahşî, *el-Uṣūl*, II/4-5.

⁹⁷⁶ İbnu's-Sâ'âtî bu konuyu şahitliğe kıyas etmenin doğru olmadığını; şahitlik babının daha dar hudutlara sahip olduğunu mesela fer'in şahitliğinin aslın tahammülüne bağlı olduğunu ve aslın inkarıyla şahitliğin batıl olacağını ancak rivayetin böyle olmadığını belirtir. (*Nihâyetu'l-Vuṣūl ilâ 'İlmi'l-Uṣūl*, I/377) Burada Ebû Yûsuf'un içtihadlarından hareketle ta'hrîc edilen sonucun Ebû Hâfîfe'ye nisbeti de doğru değildir. İbnu'l-Humâm bu konuda şöyle der: "Bu konuda [verdiği hükmü hatırlamayan kadı konusunda] Ebû Hâfîfe'ye ait bir görüş zikredilmiş değildir. Ebû Hâfîfe'yi Ebû Yûsuf'a ekleyerek zikretmek isbata muhtaç bir iddiadır." İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muḥammed b. 'Abdilvâhid b. 'Abdilhamîd (v. 861/1457), *et-Taḥrîr*, (*Teysîru't-Taḥrîr*'le birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), III/107. (ولم يذكر فيها قول لأبي حنيفة فضمه مع أبي يوسف يحتاج إلى إثبات) Nitekim İbnu's-Sâ'âtî gibi bazı usûlcüler de bunun ta'hrîce dayandığını açıkça söylemişlerdir. Bkz. İbnu's-Sâ'âtî, *Nihâyetu'l-Vuṣūl*, I/376. (قيل تخريجا من إختلافهم في القاضي تقوم البينة بحكمه لا يذكر)

Usûlcüler, bu kısma giren haberleri iki gruba ayırırlar:⁹⁷⁷

- a. Râvinin hadisi rivayet etmeden önce hadisle ameli terk etmesi
- b. Râvinin hadisi rivayet ettikten sonra sonra hadisle ameli terk etmesi

Hadisi rivayet etmeden önceki terkin rivayeti tekzip niteliği taşımadığını, zira bu durumda râvînin hadisten habersiz olabileceğini belirtirler.

Rivayetten sonraki terke gelince, usûlcüler bunu da iki şıkta incelemiştir

i. Hadisin –râvinin davranışını da kapsayacak şekilde- birkaç manaya muhtemel olması halinde râvinin ameli hadisin muhtemel manalarından biri kabul edilir ve râvinin terkinden dolayı hadisin *zâhirî* delaleti terk edilmez. Mesela İbn Ömer “Alıcı ve satıcı ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler” (المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا) hadisindeki ayrılığı *bedenî* bir ayrılık olarak anlamış ve yaptığı alışverişlerden sonra hemen kalkıp yürümüştür. Ancak Hanefî usûlcüler bu yorumu kabul etmemiş, hadisteki ayrılığı *şifâhî* (*kavlî*) ayrılığa hamletmişlerdir. Debûsî bu konuda şunu kaydeder:

Bu nitelikteki haberler terk edilmez. Zira hüccet olan şey, haberdir haberin tevili değil.

Haberin tevili râvînin re'ine dayanır. Râvînin re'iyile başkasının re'yi aynı mesabededir. Nassın *zâhiri* ise şüphe yok ki râvînin re'yinin fevkindedir.⁹⁷⁸

ii. Râvinin kendisiyle ameli terk ettiği haber, şayet râvinin davranışıyla te'lif edilebilecek bir özellikte (*delâlet*) değilse reddedilir. Zira bu durumda ya râvî gaflet ve nisyana düşmüştür ya da rivayet ettiği hadisi mensuh bildiğinden onu terk etmiştir. Her iki durumda da bu nitelikteki hadisler reddedilir.⁹⁷⁹ Debûsî, râvîyi tekzipten sakınıp onun ameli terk etmesini, haberin mensuh oluşuna yormanın daha uygun olduğunu söylüyor.⁹⁸⁰ Ceşşâş burada ikinci bir ihtimalden söz eder. Ona göre râvînin mezkur tutumu, onun haberi vucûba değil de nedbe hamlettiğini gösterebilir.⁹⁸¹

Kanaatimizce burada dikkate değer bir incelik bulunmaktadır: Usûlcüler râvînin haberle ameli terk etmemesi şartından söz ederlerken, bunu rivayetin sıhhati için değil de rivayetle amel için ileri sürmüşlerdir. Başta Ceşşâş ve Debûsî olmak üzere bir çok usûlcünün söz ettiği nesih ihtimali de bunu göstermektedir. Nesih

⁹⁷⁷ Bkz. Debûsî, *Ta'vîm*, s. 203; Krş Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/203.

⁹⁷⁸ Debûsî, *Ta'vîm*, s. 203; Ayrıca bkz. Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/130.

⁹⁷⁹ Bkz. Debûsî, *Ta'vîm*, s. 203; Krş Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/203.

⁹⁸⁰ Debûsî, *Ta'vîm*, s. 203; Krş Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/203.

⁹⁸¹ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/203, 204.

ihtimaline göre râvînin haberle ameli terk etmesinin anlamı şudur: Terk edilen hadis haddi zatında sabittir, ancak daha sonraki bir beyanla neshedildiği bilgisi râvîye ulaştığı için râvî tarafından amele konu edilmemiştir.

Usûlcülerin bu tür haberlere dair verdikleri başlıca örnekler şunlardır:

(1) Hz. Ömer'in "Allah Rasûlü dönemindeki iki mut'ayı⁹⁸²] yasaklıyorum" deyip mut'anın meşruiyetini ifade eden rivayetlere aykırı davranması, mut'a'nın neshedildiğine dair bilgilerin ona ulaştığını gösterir.⁹⁸³

(2) Hz. Aişe'nin rivayet ettiği "Velisinin izni olmadan evlenen kadının nikahı batıldır" hadisine aykırı amel ederek, kardeşi Abdurrahman'ın kızını evlendirmesi onun mezkur rivayeti mensuh gördüğüne delalet eder.⁹⁸⁴

(3) İbn Ömer "Allah Rasûlü rukûda ve rukûdan kalkışta ellerini kaldırırdı" dediği halde Mücahid: "İbn Ömer'le yıllarca kaldım. Onun ellerini kaldırdığını görmedim" demesi İbn Ömer'in bu uygulamayı mensuh görüp terk ettiğini gösterir.⁹⁸⁵

(4) Ebû Hureyre, köpeğin yaladığı kabın yedi kez yıkanması gerektiğini rivayet ettiği halde üç kez yıkanabileceğine dair fetva vermiştir. Bu durum, onun mezkur rivayeti mensuh gördüğüne delalet eder.⁹⁸⁶ Ancak yukarıda dediğimiz gibi Ceşşâş, bu konuda daha dakik bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre Ebû Hureyre'nin fetvası, yedi kez yıkama emrini nedbe hamletmekten de kaynaklanmış olabilir.⁹⁸⁷

Usûlcülerin bu konuda verdiği başka örnekler de bulunmaktadır. Ancak bunların Ebû Hânîfe'ye aidiyetine dair bir bilgi olmadığından daha fazla uzatmak istemiyoruz.

Zikredilen bu örneklerle amel edip etmediğine dair veya niçin amel etmediğine dair bizzat Ebû Hânîfe'den aktarılmış müsned bir açıklama yoktur. Mesela velisiz nikahı niçin caiz gördüğü konusundaki açıklamalar arasında râvînin ameline veya inkarına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in aktarımına göre velisiz nikahın cevaz sebebi konuya ilişkin rivayetlerdir. Ebû Yûsuf, Ebû Hânîfe'nin şöyle dediğini nakleder:

⁹⁸² Temettu' haccı ve geçici nikah kastedilmektedir.

⁹⁸³ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/205; Debûsî, *Taḳvîm*, 203; Serahsî, *el-Uṣûl*, II/6.

⁹⁸⁴ Debûsî, *Taḳvîm*, s. 203; Serahsî, *el-Uṣûl*, II/6.

⁹⁸⁵ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/204; Debûsî, *Taḳvîm*, s. 203; Serahsî, *el-Uṣûl*, II/6.

⁹⁸⁶ Serahsî, *el-Uṣûl*, II/5.

⁹⁸⁷ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/203.

[Ergen olan] kız çocuğu istemediği halde evlendirilemez. Zira o, ergen olmuş ve kendi işine mâlik olmuştur. Dolayısıyla bu işe zorlanamaz. Bu konuda Allah Rasûlü'nün şöyle dediği bize ulaşmıştır: 'Bakire olanların iznine başvurulur. Onların izni susmalarındır.' Şayet zorlanması caiz olsaydı iznine başvurulmazdı.⁹⁸⁸

İmam Muhammed'in *el-Âsâr*'da kaydettiğine göre Ebû Hânîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhîm en-Neħa'î'nin şöyle dediğini nakletmektedir:

Bakire kadın, izni alınmadan nikahlanamaz. Onun rızası susmasıdır...⁹⁸⁹

İmam Muhammed, akabinde şu açıklamayı yapar:

Biz de bununla amel ediyoruz. Bize göre ergen bir kız –ister babası evlendirsın ister başkası- ancak kendi rızasıyla evlendirilebilir. Onun rızası susmasıdır. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.⁹⁹⁰

İmam Muhammed *el-Hucce*'de Ebû Hânîfe'nin konuyla ilgili görüşünü gerekçelendirirken benzer açıklamalarda bulunur ve bu konuda varid olan hadislerle yer verir.⁹⁹¹ Bütün bunlar Ebû Hânîfe'nin velisiz nikahı tecviz ederken konuyla ilgili bazı rivayetleri esas aldığını göstermektedir. Bu alıntılarda Ebû Hânîfe'nin karşıt içerikteki hadisler hakkında nasıl düşündüğü ve bunları niçin terk ettiğine dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Dolayısıyla sırf bu bilgilere dayanarak onun velisiz nikahı tecviz etmeyen hadisleri *râvînin ta'hi* prensibinden dolayı reddettiğini söylemek delilsiz bir iddia olur.

Burada velisiz nikaha cevaz vermeyen hadislerin Ebû Hânîfe'ye ulaşmadığı düşünülebilir. Ancak kaynaklar, onun bu içerikteki hadislerden haberdar olduğunu göstermektedir. Müsned müelliflerinden Kâdı Ebubekir Muhammed b. Abdülbâkî'nin kaydettiğine göre, Ebû Hânîfe, Hz. Ali kanalıyla Allah Rasûlü'nün şöyle buyurduğunu nakletmektedir:

Velisiz ve iki şahit olmadan yapılan nikah [geçerli] olmaz. Her kim velisiz ve iki şahit olmadan nikahlanırsa, nikahı batıldır.⁹⁹²

Usûl kitapları bu hadisin Hz. Aişe tarafından rivayet edildiğini, ancak onun da buna aykırı amel ederek, kardeşi Abdurrahman'ın kızını evlendirdiğini, usûlî bir

⁹⁸⁸ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hânîfe ve İbn Ebî Leylâ*, 178-179; Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, III/126; 133; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 255; Krş. Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, 39b; Müsned müellifleri açıklamada geçen hadisi cüzi bazı değişikliklerle Ebû Hânîfe'den rivayet etmişlerdir. Bkz. Hârezmî, *Câmi'u'l-Mesânîd*, II/ 119, 126, 128, 129, 133.

⁹⁸⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 255; A.mlf., *el-Hucce*, III/133.

⁹⁹⁰ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 255.

⁹⁹¹ Şeybânî, *el-Hucce*, III/126 vd.

⁹⁹² Hârezmî, *Câmi'u'l-Mesânîd*, II/103. (لا نكاح إلا بولي وشاهدين ومن نكح بغير ولي وشاهدين فنكاحه باطل)

ifadeyle kendi rivayetine t'ında bulunduğunu ve dolayısıyla bu hadisle amel edilemeyeceğini belirtmektedirler.⁹⁹³

Ebû H'ânîfe'nin bu gerekçeyle hareket ettiğini söylemek isabetli gözükmemektedir. Zira yukarıda aktardığımız iktibasta görüldüğü üzere Ebû H'ânîfe bu hadisi Hz. Aîşe'den değil Hz. Ali'den rivayet etmiştir. Binaenaleyh ona göre hadisin râvîsi Hz. Alidir. Hz. Ali'nin bu hadisle amel etmediğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Aksine sünen ve ihtilaf kitapları Hz. Ali'nin, hadisin delaletine uygun olarak velisiz nikahı tecviz etmediğini kaydetmektedirler.⁹⁹⁴ Binaenaleyh Ebû H'ânîfe'nin râvînin aykırı davranışı gerekçesiyle velisiz nikahı tecviz etmeyen hadisleri terk ettiğini söylemek doğru değildir. Hatta İmam Muhammed'in aktardıklarına bakıldığında onun velisiz nikahı tecviz etmeyen rivayetlerden bazılarıyla ihticac ettiği anlaşılmaktadır. İmam Muhammed Hz. Ömer'in "Hiçbir kadına, velisinin veya ailesinden görüş (re'y) sahibi bir kimsenin yahut sultanın izni olmadan evlenmesi uygun olmaz." (لا يصلح لإمرأة أن تنكح إلا بإذن وليها)⁹⁹⁵ sözünü aktardıktan sonra şu açıklamada bulunur:

Velisiz nikah olmaz. Şayet kadın ile velisi arasında anlaşmazlık çıkarsa sultan, velisi olmayanlara veli olur. Ebû H'ânîfe'ye gelince o şöyle der: Kadın mehir konusunda herhangi bir ihmalkarlık yapmadan dengiyle evlenirse nikahı geçerlidir (caizdir.) onun (Ebû H'ânîfe'nin) delillerinden biri de Hz. Ömer'in bu hadisteki 'ailesinden görüş sahibi kimseler' ifadesidir. Zira bu ifadede anlatılan kimseler veli olmadıkları halde yaptıkları evlendirme geçerli olmaktadır. Bu yolla kadının kendisi hakkında ihmalkarlık yapmaması amaçlanmaktadır. Kadın bunu yerine getirdiğinde yaptığı nikah geçerlidir.⁹⁹⁶

İmam Muhammed'in bu açıklaması Ebû H'ânîfe'nin "Velisiz nikah olmaz" mealindeki hadisleri reddetmediğini bilakis bu hadisleri kadının izin ve rızasını şart koşan hadislerle te'lif ederek yorumladığı kanaatini vermektedir. Nitekim Hanefî 'ulemasından T'ahhâvî, İbnu'l-Humâm ve Keşmîrî gibi muhaddis fakihlerin de bu doğrultuda beyanları bulunmaktadır. Bu alimler veli hadisini reddetmemiş onu,

⁹⁹³ Debûsî, *Ta'kîm*, s. 203; Serahsî, *el-Uşûl*, II/6.

⁹⁹⁴ Tirmizî, *es-Sünen*, Nikâh, nr: 1102; İbn'l-Munzir, Ebûbekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî (v. 309/921), *el-İşrâf 'alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm*, (Thk. 'Abdullah 'Umer el-Bârûdî), Dâru'l-Fikr, 1414/1993, I/22.

⁹⁹⁵ Şeybânî, *el-Muva'tta*, s. 181.

⁹⁹⁶ Şeybânî, *el-Muva'tta*, s. 182.

kadının iznini şart koşan hadislerle te'lif etmiş ve yorumlamışlardır. Bu konuda yapılan izahları maddeler halinde vermek istiyoruz:

(1) Veli ifadesi, evlenecek kadının dışındaki birini ifade ettiği gibi kadının kendisi için de kullanılır. Ergenliğe varmamış çocuklarla alakalı olarak veliden söz edilince çocuğun dışında ona velayet eden biri kastedilir. Ergenliğe varmış biri için veliden söz edilince bizzat kendisi kastedilir. Hadisteki veli her iki manayı kapsayacak genişliktedir. Bu tevile göre küçük kız çocukları için ‘velisiz nikah olmaz’ derken babalar kastedilir. Ergenler için “Velisiz nikah olmaz” derken veli ifadesiyle kızın bizzat kendisi kastedilir.⁹⁹⁷

(2) Velinin izni her hâlükârda gerekir. Ancak bazı durumlarda bu izin vaciptir bazı durumlarda ise müstehaptır.⁹⁹⁸ Bu yoruma göre velisiz nikahın geçersiz olduğunu söyleyen hadisler bulug çağına ermeyen veya velayet hakkına sahip olmayan kadınlara yönelik olmalıdır. Kadının izin ve rızasını şart koşan ve kadının ifadesiyle nikahın cevazına delalet eden hadisler ise ergen olup dengiyle evlenen kadınlarla ilgili olmalıdır. Bu durumda kendi hukukuna hâlel getirmeden evlenen kadınlar için velinin izni müstehaptır.

(3) Hadisteki olumsuzlama (*nefy*) evliliğin kamil şekliyle ilgili olabilir.⁹⁹⁹ Yani “Velisiz nikah olmaz” demek kâmil manada bir nikah olmaz demektir. Keşmîrî bu tevile cüzî bir müdahalede bulunarak onu şöyle ifade eder:

Ben lafızdaki kemâlin nefyine kâil değilim. Lafzın misdakındaki (tekabül ettiği haricî manadaki) kemâlin nefyine kâilim. Yani buradaki ifadenin, eksik bir şeyi yok mesabesine indirmek türünden olduğunu söylüyorum.¹⁰⁰⁰

(4) Keşmîrî’ye ait bu yorum son derece orijinal bir yorumdur. Ebû Hânîfe’nin görüşü “Velisiz nikah olmaz” hadisine aykırı değildir, diyen Keşmîrî bunu şöyle izah etmektedir:

Kadın, mehrini eksiltmeden kendisine denk birisiyle evlendiğinde daha önce belirtildiği üzere yaptığı evlilik geçerlidir. Kadın mehrini tam alarak dengiyle evlendiğinde velinin izni yoksa, veli izne zorlanır. Hz. Ali’den aktarılan ‘Kendisine denk birini bulduğunda bekar kadını evlendirmeyi geciktirme’[Tirmizî, Cenâiz,

⁹⁹⁷ Bkz. Taḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âsâr*, II/368; Keşmîrî, Muḥammed Enver Şâh (v. 1352/1933), *el-‘Arfu’s-Şeḫ Şerḥu Suneni’t-Tirmizî*, (Tsh. Maḥmûd Şâkir), Dâru İḥyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1425/2004, II/362.

⁹⁹⁸ Bkz. Keşmîrî, *el-‘Arfu’s-Şeḫ*, II/362; Krş. İbnu’l-Humâm, *Şerḥu Fetḥi’l-Ḳadîr*, III/251.

⁹⁹⁹ Bkz. İbnu’l-Humâm, *Şerḥu Fetḥi’l-Ḳadîr*, III/251.

¹⁰⁰⁰ Keşmîrî, *el-‘Arfu’s-Şeḫ*, II/362.

nr:1075] hadisine ve ‘...kadınların eşlerini nikahlamalarına engel olmayın.’ [Bakara, 232] ayetine binaen şeriat veliye izin vermesini emreder. Şayet izin verirse, hadiste belirtildiği gibi velinin izniyle yapılan bir nikah olmuş olur. İznin sonradan verilmesinde de bir sakınca yoktur. Zira biz, izni umumî olarak ele alıyoruz. Veli izin vermezse Şârie muhalefet etmiş olur. Bu durumda devlet başkanı (*sultan*) velisi olmayana veli olur. Hadisten elde edilen netice, velinin rızasını ve iznini elde etme gerektiği hususudur... Hadisten birkaç sonuç ortaya çıkmaktadır: Velinin izni olmadan nikah olmaz. Kadımla velisi arasında anlaşmazlığın ortaya çıkması halinde kadının (*müvelliyenin*) sözüne itibar edilir. Veliler arasında anlaşmazlığın ortaya çıkması halinde ise velayet sultana intikal eder. Ebû Hânîfe’nin görüşü bu sonuçlardan hiçbirine aykırı değildir.¹⁰⁰¹

Keşmîrî’nin bu ifadeleri, İmam Muhammed’in *el-Muvaṭṭa*’da Ebû Hânîfe’den naklettiklerinin açılımı gibidir.¹⁰⁰²

Bazı alimlere göre “Velisiz nikah olmaz” hadisi velinin hazır bulunması haline matuf bir beyandır. Velinin yokluğunda Hz. Aîşe’nin yeğenini evlendirmesi örneğinde olduğu gibi velisiz nikah yapılabilir.¹⁰⁰³ Bu yoruma göre Hz. Aîşe’nin kendi yeğenini evlendirmesi “Velisiz nikah olmaz” hadisine aykırı değildir. Zira söz konusu edilen evlilik kızın babasının seferde olduğu bir dönemde gerçekleştirilmiştir.

Sonuç itibariyle, Ebû Hânîfe’nin “Velisiz nikah olmaz” hadisini reddettiğine dair elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Hz. Aîşe’nin hadisle amel etmediği veya Zührî’nin kendi rivayetini hatırlamaması şeklindeki gerekçeler ilk dönem kaynaklarında yer almamaktadır. Elimizdeki bilgiler, bu gerekçelendirmelerin daha sonraki dönemlere ait olduğunu göstermektedir. Ebû Hânîfe’nin “Velisiz nikah yoktur” hadisini Hz. Aîşe ve Zührî’den değil de Huşayf ve Câbir b. Akil kanalıyla Hz. Ali’den rivayet edip¹⁰⁰⁴ onunla ihticac etmesi¹⁰⁰⁵ yerleşik usûldeki gerekçelendirmenin Ebû Hânîfe’ye ait olmadığına delalet etmektedir.

Râvînin ṭa hından dolayı terk edildiği söylenen hadislerden bir diğeri mut‘a hadisidir. Ancak kaynaklar incelendiğinde mut‘ayı tecviz eden hadislerin, *râvînin ṭa hından* değil de çok sayıdaki neshedici hadislerden dolayı terk edildiği

¹⁰⁰¹ Keşmîrî, *el-‘Arfu’-ş-Şeṣ*, II/364.

¹⁰⁰² Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 182.

¹⁰⁰³ Bkz. Hasebellâh, ‘Alî, *Uṣûlu’t-Teşrî’i’l-İslâmî*, Dâru’l-Me‘ârif, Mısır, 1391/1971, s. 68.

¹⁰⁰⁴ Hârezmî, *Câmi’u’l-Mesânîd*, II/102.

¹⁰⁰⁵ Bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 181-182.

anlaşılmaktadır. Mut‘anın son aşamada Allah Rasülü tarafından neshedildiğine ilişkin hadisler, bizzat Ebû Hânîfe’den de rivayet edilmiştir.¹⁰⁰⁶

İmam Muhammed’in kaydettiğine göre Ebû Hânîfe, bu konuda Abdullah b. Mes‘ud, İbn Ömer ve Sebure el-Cuhenî’den ayrı ayrı rivayette bulunmuştur.¹⁰⁰⁷ Her üç Sahabînin rivayeti de mut‘anın son tahlilde Allah Rasülü tarafından yasaklandığı noktasında birleşmektedir. İbn Mes‘ud’un rivayetinde bu yasak açıkça nesih kelimesiyle ifade edilmektedir:

Mut‘a bir gazvede bekarlıktan şikayette bulunan Muhammed’in (s.a.v) Aşhâbına tanınan bir ruhsat idi. Sonra nikah, miras ve mehir ayeti onu neshetti.¹⁰⁰⁸

İmam Muhammed bu rivayetleri naklettikten sonra şu açıklamada bulunur:

Biz bütün bu hadislerle amel ederiz. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe’nin görüşüdür.¹⁰⁰⁹

Bu açıklamalara göre Ebû Hânîfe’nin, mut‘ayı *râvînin ta hı* prensibinden değil de onu açıkça nesheden Nebvi beyanlardan ötürü reddettiği anlaşılmaktadır. Mamafih râvînin rivayet ettiği mut‘a hadisiyle ameli terk etmesi neshin alametlerinden biri olarak telakki edilebilir. Ancak bu, mezkur prensibi temellendirmediği gibi mut‘ayı reddedenlerin *râvînin ta hı* prensibinden hareket ettikleri anlamına da gelmez.

Râvînin ta hı konusunda değinmek istediğimiz son örnek Ebû Hureyre’den rivayet edilen “Köpeğin yaladığı kabı yedi kez yıkayın”¹⁰¹⁰ mealindeki hadistir.

Bu hadiste Ebû Hureyre, köpeğin yaladığı kabın yedi kez yıkanması gerektiğini nakletmektedir. Ancak bundan ayrı olarak onun, üç kez yıkama fetvası verdiği de nakledilmektedir. Taḥâvî’nin kendi senediyle aktardığına göre o, “köpeğin veya kedinin yaladığı kabın üç kez yıkanacağını” belirtmiştir.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 152-153; Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 263; Hârezmî, *Câmi’u’l-Mesânîd*, II/86-87, 97-98, 106, 130, 132.

¹⁰⁰⁷ Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 263; Krş. Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 152-153.

¹⁰⁰⁸ Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 263.

¹⁰⁰⁹ Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 263.

¹⁰¹⁰ Taḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âsâr*, I/23 (إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه سبع مرات); Hadisi buna yakın lafızlarla Buḥârî (*el-Câmi’; Vuḍû’*, nr: 172), Muslim, *el-Câmi’; (Taḥâret*, nr: 646-651), Ebû Dâvûd (*es-Sunen*, Taḥâret, nr: 73), İbn Mâce (*es-Sunen*, Taḥâret, nr:363-365), Tirmizî (*es-Sunen*, Taḥâret, nr:91) ve Nesâî (*es-Sunen*, Taḥâret, nr: 66-67) rivayet etmiştir.

¹⁰¹¹ Taḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âsâr*, I/24.

Bazı alimler bu fetvadan hareketle Ebû Hureyre'nin birinci hadisle amel etmediğini ve bu durumun hadisin neshine delalet ettiğini söylemişlerdir.¹⁰¹²

Birinci hadisin bildirdiği uygulamanın neshedildiğini anlatan **Ṭahâvî**, fıkıh mantığı açısından da üç kez yıkamanın yeterli olması gerektiğini söyler ve bu konuda söylediği bütün hususların aynı zamanda Ebû **Ḥanîfe**, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e ait görüşler olduğunu belirtir.¹⁰¹³

Bu açıklamalara göre yedi kez yıkama emri, gerek Ebû Hureyre'ye gerekse Ebû **Ḥanîfe**'ye göre neshedilen bir uygulamayı anlatmaktadır. Binaenaleyh Ebû **Ḥanîfe**'nin yedi kez yıkama hadisini esas almamasının nedeni râvînin hadisle ameli terk etmesi değil, hadisin neshedilmiş olmasıdır. Râvînin amel etmemesi neshin emarelerinden biri olarak görülebilir. Ancak Ebû **Ḥanîfe**'nin neshi tespit için râvînin davranışını bir kriter olarak kullandığı konusunda bir bilgi bulunmamaktadır. Onun bu konuda son uygulamayı aktaran bir takım rivayetlere ulaşmış olması da muhtemeldir. Nitekim İbnu'l-Humâm, İbn 'Adiy'nin *el-Kâmil*'ine dayanarak üç kez yıkamayı emreden merfû' rivayetlerin olduğunu belirtir.¹⁰¹⁴

Kaynaklar bu hadis için ikinci bir ihtimalden daha söz ederler. Ebû Hureyre'nin hadisle ameli terk etmesi yedi kez yıkama emrini istiḥbâba yormasından kaynaklanmış olabilir. Aynı şekilde Ebû **Ḥanîfe**'nin de hadisteki emri istiḥbâba ve nedbe yorduşuna dair rivayetler bulunmaktadır.¹⁰¹⁵ Bu görüş diğer bazı Hanefî fakihlerinden de mervidir. Mesela *Kenz*'in şarihi Fakîh Faḥruddin ez-Zeyla'î¹⁰¹⁶ ve Şeyh Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî gibi alimler de bunu savunmuşlardır.¹⁰¹⁷

Sonuç itibariyle Ebû **Ḥanîfe**'nin hadise bakışını ister nesih, ister nedbe ve istiḥbâb çerçevesinde ele alalım onun bu konudaki fer'î içtihadından hareketle *râvînin ṭaḥî* prensibini temellendirmek doğru gözükmemektedir.

¹⁰¹² **Ṭahâvî**, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, I/24; **Seraḥsî**, *el-Uṣûl*, II/5; İbnu'l-Humâm, *Şerḥu Fetḥi'l-Ḳadîr*, I/113-114; **Ṭahâvî**'nin konuyla ilgili ifadeleri biraz kapalı görünmektedir. O da Ebû Hureyre'nin mezkur fetvasından ötürü ilk emrin mensuh olduğunu belirtir. Ancak bilindiği gibi nesih kelimesi ilk dönem itibariyle birkaç manada kullanılan esnek bir kelimedir. Şayet buradaki nesih kelimesiyle "hükümün kaldırılması" şeklindeki yaygın mana kastediliyorsa **Ṭahâvî**'nin **Seraḥsî** ve İbnu'l-Humâm gibi alimlerle birlikte zikredilmesi uygun olur. Ancak **Ṭahâvî**'nin neshi ilk uygulamayla çelişmeyecek şekilde kullandığı düşünülürse onun bu alimlerle aynı bağlamda zikredilmesi doğru olmaz.

¹⁰¹³ **Ṭahâvî**, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, I/26.

¹⁰¹⁴ Bkz. İbnu'l-Humâm, *Şerḥu Fetḥi'l-Ḳadîr*, I/113.

¹⁰¹⁵ Keşmîrî, *el-'Arfu's-Şeḏ*, I/124.

¹⁰¹⁶ Keşmîrî, *el-'Arfu's-Şeḏ*, I/124.

¹⁰¹⁷ 'Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî, *Ta'likât (Fetḥu'l-Ḳadîr*'le birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, I/114.

III. METİN/MUHTEVA İLE İLGİLİ ŞARTLAR

A. KİTAB(IN UMUMUN)A AYKIRI OLMAMASI (*Kur'ân'a Ârz*)

Yerleşik Hanefî usûlüne göre haber-i vâhidin kabul şartlarından biri de haberin Kur'ân'a aykırı olmamasıdır.

Debûsî haber-i vâhidin dört açıdan tenkide tabi tutulduğunu, başta Allah'ın Kitab'ına 'arz edilmesi gerektiğini; Kitab'a muvafık olan haberlerin geçerli (*râic*), muhalif olanların ise geçersiz/sahte (*zâif*) olduğunu belirtir.¹⁰¹⁸

Pezdevî de Kitab'ın umum ve hususuna, nass ve zâhirine aykırı olan¹⁰¹⁹ ve onun neshedilmesi anlamına gelen âhâd haberlerin kabul edilemeyeceğini bu özellikte olmayan haberlerin ise kabul edilebileceğini belirtir.¹⁰²⁰

Daha önce ikinci bölümde de belirtildiği üzere usûlcülerin bu konudaki temel gerekçesi şudur: Kitap'ta yer alan 'âmm, hâşş, muṭlaḳ, muḳayyed ve zâhir lafızlar delalet bakımından kat'îdir. Buna karşın âhâd haberler zannîdir. İki delil arasındaki seviye farkından dolayı Kur'ân'ın kat'î ifadeleri zann ifade eden âhâd haberlerle sınırlandırılmaz ve bu haberlere dayanılarak Kur'ân'daki muhtevaya ilavede bulunulamaz. Aksi taktirde zannî bir delille kat'î bir nassı neshetme şeklinde bir sonuç kabul edilmiş olur.¹⁰²¹

Bizim kanaatimiz usûl eserlerindeki bu açıklamaların tahṛice veya serbest içtihadı dayandığı şeklindedir. Ebû Ḥanîfe'nin usûl anlayışını ana hatlarıyla aktaran cümlelerde Kur'ân'ın umumuna aykırı haberlerin reddi konusunda herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Ebû Ḥanîfe'den aktarılan fer'î içtihadlara bakıldığında da onun Kitab'ın umumunu tahsis eden haberlerle amel ettiği anlaşılmaktadır. Bu haberler kısmen meşhur, kısmen de âhâd düzeyindedir. Binaenaleyh usûl kitaplarındaki haber-i vâhide ilişkin açıklamaları Ebû Ḥanîfe'ye nisbet etmenin doğru bir yaklaşım olmadığı düşüncesindeyiz. Nitekim elimize ulaşan ilk müstakil Hanefî usûlü Ceşşâş'ın *el-Fuṣûl* adlı eserinde de Ebû Ḥanîfe ve öğrencilerinden müsned bir nakil bulunmamaktadır. Bu eserinde Ceşşâş, özellikle Îsâ b. Ebân'ın *el-*

¹⁰¹⁸ Debûsî, *Taḳvîm*, s. 196.

¹⁰¹⁹ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/19.

¹⁰²⁰ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/23.

¹⁰²¹ Bkz. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/; Debûsî, *Taḳvîm*, s. 196-197; Serâḥsî, *el-Uṣûl*, I/273; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/20.

Hucce adlı kitabından alıntılar yapar ve bunları ilave örnek ve gerekçelerle desteklemeye çalışır.¹⁰²² Bu da mevcut usûlün Ebû Hânîfe'ye ve öğrencilerine değil, mezhep içerisinde yer alan ve zaman zaman müstakil davranan bir çizginin eseri olduğunu göstermektedir.

Günümüzde *ârz* denilince çoğu kez Ebû Hânîfe'nin *el-Âlim ve'l-Mute'allim* adlı eserindeki açıklamaları akla gelmektedir. Bu açıklamasında Ebû Hânîfe zina etmekle kişinin imandan çıkacağını anlatan hadisi reddeder. Çoğu kimse bu açıklamaya dayanarak Ebû Hânîfe'nin bu hadisi sadece Kur'an'a *ârz* edip reddettiğini düşünür. Ancak -daha önce belirttiğimiz gibi- bizim kanaatimiz, bu hadisin sadece Kitab'a değil, Kitap ve Sünnete *ârz* edildiği şeklindedir. Bu konuyu birinci bölümde genişçe ele aldığımız için burada tekrar etmeyeceğiz.

Kur'an'a *ârz* dan dolayı reddedildiği söylenen hadis örneklerine bakarken usûl eserlerindeki açıklamaları ilk dönem eserlerinde verilen bilgilerle karşılaştırarak bu nitelikte bir *ârz*ın Ebû Hânîfe'de var olup olmadığını tespit etmek istiyoruz. Usûl eserlerinde zikredilen örneklerin tamamı Ebû Hânîfe'ye nisbet edilmiş değildir. Ancak bu örneklerin Hanefî usûlünde *ârz* başlığı altında ele alınmış olması birçok kimsede bunların Ebû Hânîfe'ye ait olma vehmini uyandırmaktadır. Bu nedenle Hanefî usûlünde yer alan bütün *ârz* örneklerini ele almayı uygun gördük.

1. Kur'an'a 'Arzdan Dolayı Reddedildiği İleri Sürülen Hadisler

a. Abdestte Allah'ın Adını Zikretmeyenin Abdesti Yoktur¹⁰²³

Bazı kaynaklarda bu hadisin

Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi ve dirseklerle birlikte ellerinizi ve başlarınızı meshedip, her iki topukla birlikte ayaklarınızı yıkayın.¹⁰²⁴

mealindeki ayetin *zâhirine* aykırı olduğu ve bu nedenle esas alınmadığı belirtilmektedir.¹⁰²⁵ Ceşşâş, bu hadise dayanarak besmelenin farz olduğunu söylemenin Kur'an'ın nassına ziyâdede bulunmak olacağını, ancak neshedici şeylerle ilavede bulunulabileceğini ve umumu ilgilendiren bu tür konularda âhâd haberlerle

¹⁰²² Bkz. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/156-207.

¹⁰²³ İbn Mâce, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 397; Tirmizî, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 25; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 101 (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه)

¹⁰²⁴ Mâide, 6.

¹⁰²⁵ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, I/206; Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/206-207, III/20.

istidlal edilemeyeceğini söyler.¹⁰²⁶ Ardından şu açıklamada bulunur: “Hadisin sahih olması halinde bununla kemalin nefyinin kastedilmiş olma ihtimali vardır.”¹⁰²⁷

Besmele konusuna niyet, tertip, muvalat, ve abdest uzuvlarını üçer defa yıkama örneklerini de ilave edebiliriz. Cumhura göre bunlar farz değil, sünnettir. Sadece Zâhirîlerden bazı kimseler bunların farziyetine kâil olmuşlardır.¹⁰²⁸ Cumhur, hadisteki nefyin abdestin kemaline ve faziletine matuf olduğu görüşündedir.¹⁰²⁹

İlk dönem kaynaklarında aktarılan bilgiler Ebû Hânîfe’nin bu hadisi Kur’ân’a ırz edip reddetmediğini tam aksine cumhurla birlikte bunu esas aldığı ve kendisiyle amel ettiğini göstermektedir.

İmam Muhammed *el-Aṣl*’da Ebû Hânîfe’yle aralarında şöyle bir diyalogun geçtiğini kaydeder:

- Dedim: Abdest veya gusûl almak isteyen birinin başlarken Allah’ın adını anmasını sever misin?
- Dedi: Evet,
- Dedim: Şayet unutarak veya kasten bunu terk ederse?
- Dedim: Bundan dolayı bir zararı olmaz.¹⁰³⁰

İmam Muhammed’in *Zâhiru’r-Rivâye* kitaplarını ihtisâr eden Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi* isimli muhtasarında şunları kaydeder:

Kişinin abdeste başlarken bismillâh, demesi müstehabdır. Ancak bunu yapmasa da abdesti yeterli olur.¹⁰³¹

Bu ifadeler, İmam Ebû Hânîfe’ye göre besmelenin en azından müstehap olduğunu göstermektedir. Abdestte besmele konusu ayetlerde geçmediğine göre Ebû Hânîfe’nin bunu hadislerden çıkardığı anlaşılmaktadır. Nitekim Taḥâvî’nin açıklamaları da bunu teyid etmektedir. Taḥâvî besmeleyle ilgili farklı hadisleri zikredip bunları te’lif eder. Besmelesiz abdestin olmadığını söyleyen rivayetlerin abdestin kemaline matuf olduğunu ve bunun Arapçada yaygın bir üslup olduğunu aktardıktan sonra besmelesiz abdestin hem rivayet hem fıkıh mantığı (*naẓar*)

¹⁰²⁶ Ceşşâş, Ahmed b. ‘Alî er-Râzî (v. 370/980), *Aḥkâmu’l-Kur’ân*, Thk. Muhammed eş-Şâdiḳ Kamhâvî, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1412/1992, III/366.

¹⁰²⁷ Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Kur’ân*, III/366.

¹⁰²⁸ Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Kur’ân*, III/365; Buḥârî, *Keşfu’l-Esrâr*, I/207.

¹⁰²⁹ Taḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âsâr*, I/31-32; Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, I/61.

¹⁰³⁰ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/48.

¹⁰³¹ el-Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, 2a.

bakımından mahzursuz olduğunu belirtir ve bunun Ebû Hânîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan'ın görüşü olduğunu kaydeder.¹⁰³²

Besmelenin farziyeti görüşü sadece Zâhirîlere nisbet edilmiştir. Cumhura göre konuyla ilgili hadisler istiḥbâba delalet etmektedir.¹⁰³³ Hanefîlerden sadece İbnu'l-Hümâm besmelenin vacip olduğu görüşünü savunmuştur.¹⁰³⁴

Ancak usûl okuyucuları burada şöyle bir itirazda bulunabilirler: “Usûl kitaplarındaki ‘arzdan maksat, haberin Kur’ân’a tamamen aykırı olması değildir. Buradaki aykırılıkla haberin, umum-husus veya ıtlak-takyid bakımından farklılığı kastedilmiş olabilir. Mesela abdestte besmeleyi öneren hadisler, ayetteki yıkama emrinin ḥâşş ve dolayısıyla kat’î oluşuna aykırı addedilmiştir. Bununla besmelenin de yıkama gibi farz olmadığı kastedilmiştir. Yoksa hadisin medlûlü tamamen reddedilmiş değildir. Nitekim bunu söyleyen bütün alimler aynı zamanda besmelenin müstehap olduğunu söylemişlerdir. Buna göre usûlcülerin ‘arzdan maksadı hadisi reddetmek değil, hadisin kabul derecelerinden birini belirlemektir.”

İkinci bölümde “Muhalefetin Anlamı” başlığı altında usûlcülerin bu konuya ilişkin bazı açıklamalarını aktarmıştık.

Debûsî bu konuda şunları kaydeder:

Bize göre haber ister *Kitab’ın aslına* aykırı olsun ister *umumuna* veya *zâhirine* aykırı olsun farketmez. [reddedilir.]¹⁰³⁵

Pezdevî ve Seraḥsî de Kur’ân’daki ḥâşş, ‘âmm, naşş ve zâhir lafızların kat’îyetine muḡâyir olan âhâd haberleri manevî ve bâtinî açıdan munkatîf olarak nitelerler.¹⁰³⁶

Bu açıklamalar usûlcülere göre ayetle hadis arasındaki umum-husus, ıtlak-takyid bakımından farklılığın da muhalefet sayıldığını göstermektedir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi bizim kanaatimiz, Ebû Hânîfe’nin sadece Kur’ân’ın aslına aykırı haberleri muhalif addettiği şeklindedir. Bize göre umum husus ve naşş-zâhir açısından Kur’ân’a muḡâyir olan haberler, manevî inkıta‘ kapsamına girmez. İki gerekçeden dolayı böyle düşünüyoruz.

¹⁰³² Taḥâvî, *Şerḥu Me’âni l-Âsâr*, I/31-33.

¹⁰³³ Bkz. Sindî, Ebu'l-Hasan el-Hanefî (v. 1138/1725), *Şerḥu Suneni İbn Mâce*, (Thk. Halîl Me'mûn Şihâ), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1418/1997, I/243; Keşmîrî, *el-'Arfu's-Şe'zî*, I/69.

¹⁰³⁴ İbnu'l-Humâm, *Şerḥu Fetḥi l-Kadîr*, I/20-21.

¹⁰³⁵ Debûsî, *Taḥvîm*, s. 196.

¹⁰³⁶ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/19; Seraḥsî, *el-Uṣûl*, 269, 273.

1. Ebû Hânîfe'nin bu anlamda bir *ârzı* öngördüğünün en çarpıcı delili 'âmm, ve muṭlaḳ ayetlerin bulunduğu konularda bunları beyan eden sınırlayıcı nitelikteki haberlerle amel etmesi ve bu haberlere dayanarak vucûp ve nedb gibi şer'î hükümleri tespit etmesidir.

2. Ebû Yûsuf'un *ârzı* anlatırken yaptığı açıklamalardan ve naklettiği *ârz* hadisinden Ebû Hânîfe'ye göre *ârzda* söz konusu edilen muhalefetle Kur'an'ın aslına aykırılığın kastedildiği anlaşılmaktadır. Ebû Yûsuf, Ebû Hânîfe'nin görüşlerini gerekçelendirirken ma'rûf olan hadislerle sarılmanın ve şazz olan hadislerden kaçınmanın lüzumundan bahseder ve ardından Allah Rasûlü'nün Yahudîleri çağırıp onlara bazı sorular sorduğunu, Yahudilerin Hz. İsâ hakkında yalan söylemeleri üzerine minbere çıkıp insanlara şöyle seslendiğini nakleder:

Benden aktarılan sözler (*ḥadîs*), artacaktır. Benden size Kur'an'a muvafık olarak ulaşan şeyler [gerçekten] bendendir. Kur'an'a muhalif olarak size ulaşan şeyler ise benden değildir.¹⁰³⁷

Ebû Yûsuf'un aktardığı hadisin bazı kaynaklardaki varyantları ise daha nettir:

Benden size bir hadis aktarıldığında onu Allah Te'âla'nın Kitab'ına *ârz* edin. Kur'an'a muvafık olanı kabul edin ona muhalif olanı ise reddedin.¹⁰³⁸

Hadiste geçen “*bendendir-kabul edin*”, “*benden değildir-reddedin*” cümleleri ‘arzda söz konusu edilen muhalefetle Kur'an'ın aslına muhalefetin kastedildiğini açıkça göstermektedir. Zira umum-husus veya itlak-takyid bakımından Kur'an'a muğayir olan bir hadis için “*benden değildir-reddedin*” ifadesi uygun düşmez. Bu durumda Ebû Hânîfe'nin ayet ve hadisler arasındaki umum-husus farklılığını da muhalefet ve manevi inkıta' kapsamında ele aldığını söylemek doğru olmamaktadır. Yukarıdaki açıklamalar Ebû Hânîfe ve öğrencilerinin *ârz* kavramıyla Kur'an'ın aslına muhalif olan *merdut* rivayetleri kastettiğini açıkça göstermektedir.

Sistematik usûl eserlerinde söz konusu edilen *ârz* ise esnek bir kavramdır. Usûlcüler, ‘arz terimini bazen Kur'an'ın aslına muhalif haberleri reddetmek için kullanırken bazen de umum-husus, itlak-takyid açısından farklı olan rivayetlerin Kur'an'ı tahsis ve beyan edememesini ifade etmek için kullanırlar. Ancak bununla

¹⁰³⁷ Ebû Yûsuf, *er-Redd ülâ Siyeri'l-Evzâ f*, s. 24-25 (إن الحديث سيفشوعني فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني (وما أتاكم يخالف القرآن فليس عني روي لكم مني حديث فاعرضوه علي كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه إذا روي لكم مني حديث فاعرضوه علي كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه

¹⁰³⁸ Debûsî, *Takvîm*. S. 196. (إذا روي لكم مني حديث فاعرضوه علي كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه)

birlikte söz konusu rivayetleri reddetmezler. Onların vucûp veya istiḥbâb ifade ettiğini söylerler. Mesela besmeleyi anlatan hadisin ayetteki yıkamayı beyan etmediğini yıkamanın sarîh ve katʿî bir kelime olup beyana muhtaç olmadığını dolayısıyla hadisteki bismelenin ayrıca değerlendirilmesi gerektiğini belirtirler. Keza buna benzer biçimde tavafta abdestin şart olduğunu anlatan hadisin ayetteki tavafı beyan etmediğini, zira tavafin hass, yani açık-seçik bir kelime olup beyana muhtaç olmadığını, aksi halde hadisteki abdest şartının da ayette geçen tavaf gibi farz addedilmesi gerektiğini söylerler. Fakat bununla birlikte abdesti anlatan hadisle ayrı bir düzeyde amel edip abdestin vacip olduğunu söylerler.¹⁰³⁹

Sistematik dönem usûl ve furû alimleri ayet-hadis arasındaki bu tür farklılıkları da ʿarz kapsamında ele almışlardır. Yukarıdaki örnekten anlaşıldığı gibi bu manadaki ʿarzda hadisin Kurʿân’a muhalefetten dolayı reddi söz konusu değildir. ʿArzı bu şekilde tanımladığımızda Hanefî usûlcülerle diğer müçtehidler arasındaki mesafe çok kısalmış. Kanaatimizce nasslar arasındaki bu tür münasebetlerin ʿarz başlığı altında incelenmesi tamamen sonraki dönemlere ait bir tasarruftur. Zira Ebû Ḥanîfe’nin ve ilk öğrencilerinin bu durumu ʿarz başlığı altında değerlendirdiğine dair hiçbir belirti bulunmamaktadır. Ebû Ḥanîfe’nin tavaftaki abdesti farz düzeyinde ele almaması usûlcülerin söz konusu yaklaşımını desteklemez. Usûlcülerin açıklamasına göre bu durum, haberin zannî, ayetin katʿî olması özelliğine dayanmaktadır. Ancak tespit ettiğimiz kadarıyla Ebû Ḥanîfe’nin, vucûbu hadisin sübûtundaki şüpheye bina ettiğine dair bir açıklaması bulunmamaktadır. Bu durum, pekala hadisin delaletinden de kaynaklanmış olabilir. Nitekim bu ve benzer konuları ilk dönem eserlerinde mesela Taḥâvî’nin *Şerhu Meʿâni l-Âsâr*’ında incelediğimizde usûlcülerin söylediği yaklaşımı destekleyen bir açıklama bulmak mümkün olmamaktadır. Bu eserlerde var olan açıklamalar, müçtehidlerin konuyla ilgili rivayetlerden hareket ettiklerini göstermektedir.¹⁰⁴⁰

Farz ve vucûbu nassların sübût derecesine indirgeyen bakış açısına göre Kurʿân’da yer alan her şeyin farz, haber-i vâhidle sabit olanların ise müstehap veya vacip olması gerekir. Ancak daha önce de “Sünnet’in ifade ettiği hüküm” bölümünde belirttiğimiz gibi bazen Kurʿân’da yer aldığı halde istiḥbâb veya vucûp ifade eden

¹⁰³⁹ Bkz. Buḥârî, *Keşfu l-Esrâr*, I/203-204.

¹⁰⁴⁰ Taḥâvî, *Şerhu Meʿâni l-Âsâr*, I/31-33.

emirler bulunmaktadır. Buna mukabil haber-i vâhidle sabit olduğu halde vucûp, fârz ve hürmet ifade eden beyanlar da vardır. Ebû Hânîfe'nin sübût bakımından eşit düzeyde olan bazı haberlerle vucûp, bazılarıyla nedbi tespit etmesi de mezkur farklılığın sübûtta ziyade delaletle bağlantılı olduğunu göstermektedir. Mesela bazı hadislerden hareketle namazdaki ta'dil-i erkanın vacip olduğunu söylerken sübût bakımından aynı düzeyde olan diğer bazı hadislerden hareketle abdestteki besmele, niyet, tertip, muvâlât, abdest uzuvlarını birden fazla yıkama, ağza ve burna su vermenin de mendup olduğunu ifade eder.¹⁰⁴¹

Sonuç olarak, bizim burada söz konusu ettiğimiz *ârz*, Kur'ân'ın aslına muhalif olan haberlerin Kur'ân'a sunulup reddedilmesini ifade etmektedir. Bize göre Ebû Hânîfe'nin ve öğrencilerinin dilinde varolan *ârz* da bu manaya tekabül etmektedir. Usûl alimlerinin nasslar arasındaki farklılığı *ârz* olarak isimlendirmesi yeni bir ıstılahtır. Onlar bununla bazen hadisin, ayetin aslına muhalif ve merdut oluşunu kastetmişler, bazen de ayetin haber-i vâhidle tahsis ve beyan edilmemesini kastedmişlerdir. Ancak kanaatimizce bu ikinci anlamdaki *ârzı* da Ebû Hânîfe'ye nisbet etmek doğru değildir. İleride Sünnet'in Kur'ân'a göre konumu bölümünde ele alacağımız üzere haber-i vâhidin Kur'ân'ın umum ve hususunu tahsis ve beyan edememesi görüşünün Ebû Hânîfe'ye nisbeti doğru değildir.¹⁰⁴²

Bu bilgiler *ârzın* keyfiyet ve örneklerine dair söylenen şeylerin Ebû Hânîfe'ye ait olmadığını göstermektedir. Bunlar büyük bir ihtimalle kısmen taḥrîce kısmen de serbest içtihadı dayanan görüşlerdir. Mâturîdî, Taḥâvî, Semerkandî ve Lâmişî gibi Hanefilerin açıklamaları bu konuda Hanefi mezhebinde homojen bir tutum olmadığını göstermektedir. İmam Mâturîdî *Te'vîlât*'da bir çok vesileyle Kur'an'daki umumî ifadeleri zâhire hamletmenin fasit bir düşünce olduğunu¹⁰⁴³ umûmi lafızlarla bazen hass manaların kastedildiğini¹⁰⁴⁴ bu konuda lafzın zâhirine göre değil tespit edilen delillere göre hareket edilmesi gerektiğini ifade eder.¹⁰⁴⁵ Lâmişî, Semerkandî ve 'Abdul'azîz Buḥârî de aynı doğrultuda açıklamalarda bulunmaktadırlar. Örnek olarak Buḥârî'nin açıklamasından bir bölümü aktarmak istiyoruz. Buḥârî, Şâfiî ve

¹⁰⁴¹ Bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 33; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âḡâr*, s. 157-158; *el-Aḡl*, I/28.

¹⁰⁴² Bkz. Dehlevî, *Huccetullâh*, I/363.

¹⁰⁴³ Mâturîdî, *Te'vîlâtı Ehli's-Sünne*, III/426.

¹⁰⁴⁴ Mâturîdî, *Te'vîlâtı'l-Kur'ân*, IV/118.

¹⁰⁴⁵ Mâturîdî, *Te'vîlâtı'l-Kur'ân*, IV/218.

cumhura göre ayetteki umumun haber-i vâhidle tahsis edilebileceğini belirttiikten sonra şöyle der:

Iraklı hocalarımızdan **Kâdî** Ebû Zeyd ed-Debûsî ve ona tabi olan son dönem alimlerine göre Kitab'ın umumu ve zâhiri, tıpkı naşş ve hâşş lafızlar gibi yakın ifade ettiğinden haber-i vâhidle tahsis edilemez. Ancak hocalarımızdan Ebû Manşûr [el-Mâturîdî] ve ona tabi olan Semerkandlı alimler gibi 'âmm ve zâhir lafızları zannî kabul edenlere göre bu ifadelerin haber-i vâhidle tahsis edilmesi caiz olabilir.¹⁰⁴⁶

Bu açıklamalar, 'âmmın hükmüne ilişkin prensiplerin Ebû Hanîfe'den sonraki dönemlerde şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Hanefî mezhebinde *ürzın* mefhumunda ve örnekleri konusunda bir görüş birliğinin olmadığı anlaşılmaktadır. Bazı kitaplarda Kur'ân'a aykırı olduğu söylenen hadislerin diğer bazı kaynaklarda nasslara muvafık bir şekilde yorumlandığı görülmektedir. Mesela bir şahit ve yeminle hükmetmeye ilişkin hadis usûlcülere göre nasslara muhalif iken¹⁰⁴⁷ **Ṭahâvî**'ye göre nasslara muvafıktır.¹⁰⁴⁸

b. Beytullahı Tavaf Etmek Namazdır. Onun Şartları Da Namazın Şartları Gibidir. (الطواف بالبيت صلاة وشرطه شرط الصلاة)¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁶ 'Abdul'azîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/20-21; Ayrıca bkz. Lâmişî, Ebu's-Senâ Maḥmûd b. Zeyd (v. Hicrî 5. y.yılın sonları), *Kitâbun fî Uşûli'l-Fıkḥ*, (Thk. 'Abdumecîd Türkî), Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1995, s. 123-125; Semerkandî, *Mizânü'l-Uşûl*, s. 279-280. Buḥârî mezkur açıklamasından sonra şöyle bir ilavede bulunur: "Fakat [kanaatimizce] onlara göre de caiz olmaması daha uygundur." Buḥârî'nin bu ilavesi Mâturîdî'nin kendi açıklamalarına aykırıdır. Buḥârî, ya Mâturîdî'nin görüşlerini birinci elden okuma fırsatı bulmamıştır ki bu zayıf bir ihtimaldir. Ya da Hanefî camiada hakim olan yerleşik söylemin etkisinde kalarak konuşmuştur.

¹⁰⁴⁷ Debûsî, *Taḳvîm*, s. 197-198; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/35-36; Seraḥsî, *el-Uşûl*, I/274.

¹⁰⁴⁸ Bkz. **Ṭahâvî**, *Şerḥu Me'âni'l-Âğâr*, III/437.

¹⁰⁴⁹ Bazı usûl kitaplarında yukarıdaki lafızlarla aktarılan bu hadis, hadis kaynaklarında ufak bazı değişikliklerle rivayet edilmiştir. Tirmizî, **Hâkim** ve **Beyhakî**'nin İbn 'Abbâs kanalıyla aktardığı merfû varyant şöyledir: "الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا يتكلمن إلا بخير" (Tirmizî, *es-Sunen*, Ḥacc, hadis nr: 960; **Hâkim**, *el-Mustedrek*, Menâsik, I/459; **Beyhakî**, Ebûbekr **Aḥmed** b. el-**Ḥüseyn** b. 'Alî el-Beyhakî v. 458/1065, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Thk. Muḥammed 'Abdulkadir 'Aṭâ, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994, V/141, hadis nr: 9303. Benzer bir rivayet için bkz. **Ṭaberânî**, Ebu'l-**Kâsım** Süleymân b. **Aḥmed** (v. 360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Thk. **Ḥamdî** 'Abdumecîd es-Selefi, Dârü'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1397, XI/29; **Hâkim**, *el-Mustedrek*, I/459; **Beyhakî**, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, V/142, hadis nr: 9304: الطواف بالبيت صلاة ولكن الله أحل فيه المنطق فمن نطق فلا الطواف بالبيت صلاة وشرطه شرط الصلاة ; Nesâî, **Hâkim**, **Ṭaberânî**, Ebû Nu'aym ve **Beyhakî**'nin aktardığı başka bir rivayette ise Peygamber (s.a.v)'in şöyle dediği kaydedilmektedir: "الطواف بالبيت صلاة فأقلوا الكلام" (**Beyhakî**, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, V/142, hadis nr: 9305 Menâsik, I/459; Ayrıca bkz. V/138; Nesâî, *es-Sunen*, Menâsiku'l-Ḥacc, hadis nr: 2921; Krş. **Hâkim**, *el-Mustedrek*, **Ṭaberânî**, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XI/34 Hadis nr: 10976, XI/29, Hadis nr: 10955; Ebû Nu'aym, **Aḥmed** b. 'Abdillâh el-İşbahânî (v. 430/1038) *Ḥilyetu'l-Evliyâ*, Maṭba'atu's-Se'âde, Mısır, 1399/1979, VIII/128. **Beyhakî**'nin rivayetinin diğer rivayetlerden tek farkı "eṭ-ṭavâf bi'l-beyt" yerine sadece "eṭ-ṭavâf" geçmesidir.

Usûl kitaplarında bu hadisin “Ka’beyi (*el-Beytu’l-Âtîk*) tavaf etsinler”¹⁰⁵⁰ ayetine muhalif olduğu belirtilmektedir. Usûlcüler, ayetteki tavaf emrinin hass bir lafız olması hasebiyle delalet bakımından kat’î, konuyla ilgili haber-i vâhidin ise zannî olduğunu ve zannî bir haberle kat’î bir nassın beyan edilemeyeceğini aksi taktirde bunun zannîye dayanarak kat’îyi neshetmek olacağını ifade ediyorlar.¹⁰⁵¹

İlk dönem eserlerinde bu konuda Ebû Hânîfe’den birtakım açıklamalar aktarılmıştır. Mesela Ebû Hânîfe’ye göre tavafın şekli anlatılmıştır. Ancak konuyla ilgili gerekçelere pek temas edilmemiştir. İmam Muhammed, *el-Muvaṭṭa*’da adet gören kadınların, haccın bütün rükünlerini yerine getirmelerini sadece tavaf için temizliği beklemeleri gerektiğini bildiren hadisleri aktarır. Akabinde kendilerinin de bunlarla amel ettiklerini, Ebû Hânîfe’nin görüşünün de aynı doğrultuda olduğunu belirtir.¹⁰⁵²

*el-Aṣl*¹⁰⁵³ ve *el-Câmi’u’s-Şağîr*’de¹⁰⁵⁴ abdestsiz olarak tavaf eden birinin kurban kesmesi (*dem*) gerektiği belirtiliyor. Bunu şerh eden Leknevî abdestsiz olarak yapılan tavafın eksik olmakla beraber geçerli (*câiz*) olduğunu, zira tavafta abdestin vacip olduğunu ve vacibin terk edilmesiyle eksiklik oluştuğunu kaydeder.¹⁰⁵⁵

el-Hucce’de ise Ebû Hânîfe’nin konuyla ilgili görüşleri şu şekilde aktarılmıştır:

Ebû Hânîfe der ki: ‘Her kim umre yapmak üzere Mekke’ye girip abdestsiz veya cünüp olduğunu unutarak Beyti tavaf eder ve Safa ve Merve arasında sa’y edip eşiyle münasebette bulunduktan sonra bunu hatırlarsa münasebetten dolayı bir kurban (*hedy*) kesmesi gerekir. Tavaf ve sa’yı iade edip başını traş eder. Umreyi kaza etmesi gerekmez. Zira her ne kadar cünüp veya abdestsiz olarak tavaf etmiş olsa da yaptığı tavaf kafidir. Ancak ben, onun iade edilmesini emrediyorum. Şayet tavafi iade etmeden ailesine dönecek olursa cünüp veya abdestsiz olarak yaptığı tavaftan ötürü bir kurban (*dem*) vermesi gerekir. Üzerinde kendi umresinden başka bir umre yoktur.¹⁰⁵⁶

el-Hucce’nin başka bir yerinde Ebû Hânîfe’nin şöyle dediği nakledilmektedir:

¹⁰⁵⁰ Hacc, 29.

¹⁰⁵¹ Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, I/203-204; Ayrıca bkz. Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Kur’ân*, V/76; Buḥârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III/20.

¹⁰⁵² Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 156-158 (وهذا كله قول أبي حنيفة).

¹⁰⁵³ Şeybânî, *el-Aṣl*, II/331-332.

¹⁰⁵⁴ Şeybânî, *el-Câmi’u’s-Şağîr*, 160-161.

¹⁰⁵⁵ Leknevî, *en-Nâfi’u’l-Kebîr*, 161.

¹⁰⁵⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, II/135; Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Câmi’u’s-Şağîr*, s. 160-161.

Beyti tavaf ederken abdesti bozulan biri şayet yapılan tavaf vacip ise tavaftan çıkar, abdestini alıp tavafa kaldığı yerden devam eder. Sünnet (*tatavvu*) tavafta da aynı şeyi yapar.¹⁰⁵⁷

İmam Muhammed'in *el-Muvaṭṭa*'da istihâzeli kadının tavaf şekli hakkında Ebû Ḥanîfe'den aktardıkları da aynı muhtevayı teyid etmektedir.¹⁰⁵⁸

Bu açıklamalar, Ebû Ḥanîfe'ye göre tavafta abdestin vacip olduğunu gösterir. Abdest emri ayette geçmediğine göre Ebû Ḥanîfe'nin bunu hadislerden aldığı anlaşılmaktadır.

Sonuç itibariyle Ebû Ḥanîfe'nin tavafta abdesti emreden âhâd hadisleri esas aldığı ve bunlarla amel ettiği anlaşılmaktadır. Şayet ileri sürüldüğü gibi abdest hadislerini tavaf ayetine ârz edip muhalif bulmuş olsaydı bu hadislerin vucûp ifade ettiğini söylemezdi.

Ṭahâvî ve Mâturîdî'nin eserlerinde de tavaf emrinin (فليطوفا)¹⁰⁵⁹ hass olduğu ve haber-i vâhidle beyan edilemeyeceğine dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Daha ziyade ayette emredilen tavafın ziyaret tavafı olup olmadığı tartışılmıştır.¹⁰⁶⁰ Bu anlamda ilk açıklamalar Ceşşâş'ın kitaplarında görülmektedir.¹⁰⁶¹ Onu müteakiben Debûsî, Pezdevî ve Seraḥsî gibi müellifler aynı muhtevayı daha sistematik bir şekilde aktarmışlardır. Ancak Ceşşâş'la daha sonraki usûlcüler arasında şöyle bir fark gözlenmektedir: Ceşşâş konuyu ziyâde 'ale'n-naşş kapsamında ele alırken¹⁰⁶² daha sonraki usûlcüler bunu ârz başlığı altında ele almışlardır.¹⁰⁶³

Bu bilgiler ışığında konuyu incelediğimizde, usûl kitaplarında yapılan açıklamaların ve ârz örneklerinin Ebû Ḥanîfe'ye ait olmadığı anlaşılmaktadır.

¹⁰⁵⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, II/300.

¹⁰⁵⁸ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 158.

¹⁰⁵⁹ Hacc, 29.

¹⁰⁶⁰ Ṭahâvî, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, II/62 vd.; Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I/368; Ṭahâvî'nin *Şerḥu Muşkili'l-Âsâr*'daki açıklamaları bu lafızlarla varid olmuş bazı hadislerin Hanefîler tarafından esas alındığını göstermektedir. Ṭahâvî burada (لا بخير) (الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل فيه المنطق فمن نطق فلا ينطق إلا بخير) hadisini aktarır. Hadisin reddiyle alakalı herhangi bir açıklamada bulunmaz. Aksine bu hadisten hareketle tavaf eden birinin namaz kılanın haline benzer bir halde olması gerektiğini ve bu cümleden olarak setr-i avret ve Tahâret bakımından aynen namazdaki kimse gibi olması gerektiğini belirtir. *Şerḥu Muşkili'l-Âsâr*, 14/201-202.

¹⁰⁶¹ Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, V/76.

¹⁰⁶² Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, V/76.

¹⁰⁶³ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, I/203-204; Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/20.

c. Harem Bölgesi Âsiyi Barındırmaz¹⁰⁶⁴

Hanefî usûl kitaplarında bu ifadenin,

Kim oraya girerse emin olur¹⁰⁶⁵

ayetine muhalif olduğu ve bu nedenle reddedildiği belirtilmektedir.¹⁰⁶⁶ Bu değerlendirmeyi yapan kaynaklar bunu Ebû Hânîfe'ye nisbet etmemektedir. Ebû Hânîfe'nin ve ona birinci derecede öğrencilik yapan kimselerin eserlerinde de bu konuda herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Bu konuda açıklama içeren eserlerden Ebû Hânîfe'ye en yakın olanları Taḥâvî ve Mâturîdî'nin kitaplarıdır. Bu kaynaklar, sözkonusu rivayetin Kur'an'a muhalif olması nedeniyle reddedildiği bilgisini içermeleri bir yana, rivayetin kendisinden dahi hiç söz etmemektedirler.

Taḥâvî'nin bizzat kendi senediyle Ebû Hânîfe ve öğrencilerinden yaptığı aktarıma göre¹⁰⁶⁷ Ebû Hânîfe ve Aşḥâbı, kısasla öldürülmeyi gerektiren bir suç işleyip hareme sığınan kimseye harem bölgesinde had uygulanmayacağını söylemişlerdir. Ancak ölüm seviyesine varmayan, mesela uzuvların kısasını gerektiren bir cinayet işleyen kimseler için durum farklıdır. Bu kimseler harem bölgesinde de olsalar kendilerine had uygulanır.¹⁰⁶⁸

Gerek Taḥâvî gerekse Mâturîdî konuyu anlatırken ilgili ayete (Al-i İmrân, 97) değindikten sonra konuyla ilgili Sahâbe rivayetlerine yer verirler. Sahâbeden İbn 'Abbâs, İbn Ömer ve İbn Zübeyr'in harem bölgesinde ölüm cezasının tatbik edilmeyeceğine dair sözlerini naklederler.¹⁰⁶⁹

Bu açıklamalar, müçtehidlerin konuyu incelerken ayetin zâhirinden ziyade hadislere ve Sahâbe meriviyatına dayandıklarını göstermektedir. Yapılan açıklamalardan konuyla ilgili ayetin nass olmayıp birkaç manaya muhtemel olduğu anlaşılmaktadır. Mâturîdî ayetin geçmiş zamanla ilgili bir haber olma ihtimalinin bulunduğunu, te'vil ehlinden bir grubun bu görüşte olduğunu belirttikten sonra ayetin

¹⁰⁶⁴ Buḥârî, *el-Câmi'*; 'İlm, nr: 104, Şayd, nr: 1832, Megâzî, nr: 4295; Muslim, *el-Câmi'*; Hacc, nr: 3291; Tirmizî, *es-Sunen*, Hacc, nr: 809 (إن الحرم لا يعيذ عاصيا).

¹⁰⁶⁵ Al-i İmrân, 97 (ومن دخله كان آمنا).

¹⁰⁶⁶ Abdul'azîz el- Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/20.

¹⁰⁶⁷ Taḥâvî, *Aḥkâmu'l-Kur'an*, II/213.

¹⁰⁶⁸ Bkz. Taḥâvî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, II/242-243; A.mlf. *Aḥkâmu'l-Kur'an*, II/310-313; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I/290.

¹⁰⁶⁹ Taḥâvî, *Aḥkâmu'l-Kur'an*, II/312; A.mlf., *İhtilâfu'l-Ulemâ*, II/242; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I/290.

inşâî (*icâbî*) bir manaya da muhtemel olduğunu belirtir.¹⁰⁷⁰ Mâturîdî'ye göre bu ayet zâhiri itibariyle harem dışında cinayet işleyip hareme sığınan kimsenin emanda olduğunu açıklamaktadır. Mâturîdî, bir grup Sahâbeden de bu doğrultuda rivayetler bulunduğunu kaydeder. Daha sonra Hanefî alimlerin İbn 'Abbâs ve İbn Ömer'den aktarılan şu rivayete kail olduklarını belirtir:

Allah Mekke'yi yarattığı gün haram kılmıştır. Orası ne benden önce ne de benden sonra kimseye helaldir. Sadece günün belli bir kısmında bana helal kılındı...[Buḥârî, Buyu', nr: 2090]¹⁰⁷¹

Ebû Ḥanîfe ve aşhâbının, ölümü gerektirmeyen hafif kısas cezasında harem-harem dışı ayrımını gözetmeleri¹⁰⁷² de onların daha ziyade konuya ilişkin rivayetlerden hareket ettikleri kanaatini teyid etmektedir. Zira öldürülmeyi gerektirmeyen hafif kısas konusu Kur'ân'da geçmemektedir. Hanefî alimlerin bu ayrımı konuya ilişkin rivayetlerden istinbat ettiği anlaşılmaktadır.

Hanefî alimler için söylediğimiz bu durum diğer müçtehidler için de geçerlidir. Onlar da bu konudaki içtihadlarında ayetten ziyade hadislere dayanmışlardır.¹⁰⁷³

Sonuç itibariyle, gerek Hanefîler gerekse diğer mezhep mensupları bu konuda varid olan hadislere ve Sahâbe görüşlerine dayanmışlardır. Ancak Hanefîlerin hadislere dayanmakla birlikte ayetin zâhirî delaletiyle de isti'nâs ettikleri söylenebilir.

Şimdi bazı usûl kitaplarında Kur'ân'a muhalefetten dolayı reddedildiği söylenen "Harem bölgesi asiye barındırmaz" rivayetine gelelim. Tespit ettiğimiz kadarıyla müçtehidlerden hiç kimse böyle bir rivayetle istişhadda bulunmuş değildir. Her şeyden önce bu cümle hiçbir hadis kaynağında Peygamber veya Sahâbe sözü olarak geçmez. Bu cümle Buḥârî, Muslim, Tirmizî ve Nesâî'de yer alan bir hadiste Yezîd'in Medîne valisi 'Amr b. Sa'îd'e ait bir cümle olarak geçer.¹⁰⁷⁴ 'Amr b. Sa'îd

¹⁰⁷⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II/291.

¹⁰⁷¹ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II/290.

¹⁰⁷² Ṭahâvî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, II/313-314.

¹⁰⁷³ Şâfiî'ye göre harem bölgesine sığınan suçluya hadd uygulanır. Ṭahâvî, onun bu konuda dayandığı bazı rivayetleri kaydeder. Bkz. Ṭahâvî, *İḥtilâfu'l-Ulemâ*, II/243.

¹⁰⁷⁴ Mezkur cümlelerin geçtiği rivayetin tam metni şöyledir: "Ebû Şurayḥ el-'Adevî, [Abdullah İbn Zübeyr (r.a)'la savaşmak üzere] Mekke'ye ordu gönderen 'Amr b. Sa'îd'e şöyle dediğini nakleder: 'Ey emir! İzin ver sana Rasûlullah'ın Mekke fethinin sabahında söylediği iki kulağımla duyduğum, kalbimle kavradığım ve gözlerimle gördüğüm bir söz nakledeyim. Rasûlullah [önce] hamd u senada bulundu. Sonra şöyle Buyû'rdu: Mekke'yi insanlar haram kılmış değil, onu Allah haram kılmıştır. Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kimseye orada kan dökmesi, ağaç kesmesi helal değildir. şayet herhangi bir kimse Allah Rasûlü'nün savaşmasını dayanarak kendisine ruhsat çıkarmak isterse ona

ise ‘Askalânî’nin ifadesiyle ne Sahabîdir ne de Sahâbe yolunu izleyen bir tabî.¹⁰⁷⁵ Dolayısıyla bu sözün Kur’ân’a *ûr* edilen hadisler bağlamında zikredilmesi tamamen yanlıştır. Hiçbir bağlayıcılığı bulunmayan böyle bir sözün *ûr* bağlamında zikredilmesinin zuhûl eseri olduğunu düşünüyoruz.

d. Müslümanın Besmelesiz Kestiği Hayvanın Helal Olduğunu İfade Eden Hadisler

Hiz. Aîşe’den rivayet edildiğine göre Sahâbeden bazı kimseler, Allah Rasulüne şunu sorar: “Besmele getirip getirmediklerini bilmediğimiz bazı topluluklar bize et getirmektedirler!?” Hiz. Aîşe, bunların küfürden yeni çıkmış insanlar olduğunu belirtir. Allah Rasûlü cevaben şöyle buyurur:

Siz Allah’ın adını anarak yiyeceksiniz.¹⁰⁷⁶

Usûl kitapları bu içerikteki hadislerin

Üzerinde Allah’ın ismi anılmayan şeylerden yemeyin¹⁰⁷⁷

mealindeki ayetin umumuna aykırı olduğu gerekçesiyle reddedildiğini belirtirler.¹⁰⁷⁸ Usûlcüler, bunu söylerken Kur’ân’da umum ifade eden lafızların kat’î olduğunu, buna mukabil haber-i vâhidin zannî olduğunu, zan ifade eden bir şeyin kat’î olanı tahsis edemeyeceği prensibinden hareket ederler.¹⁰⁷⁹ Ancak Usûl kitaplarının aktardığı bilgiler, bu konuda Hanefî alimler arasında bir ittifak olmadığını göstermektedir.

Pezdevî, kendilerine göre meşhur olan görüşün bu olduğunu ve bu görüşün *el-Gurur* adlı eserde **Kâdî** eş-Şehîd tarafından da benimsendiğini belirtir.¹⁰⁸⁰ Pezdevî’nin eserini şerheden Buḥârî, bu görüşün yani ‘âmmin haber-i vâhid

şöyle deyin: “Allah, Rasûlüne izin verdi, ama size değil. Allah, bana ancak günün belli bir saatinde izin verdi. Mekke, artık dünkü hürmetine avdet etmiştir. Burada hazır olanlar, olmayanlara bildirsin.” Ebû Şurayḥ’a: ‘Amr sana ne dedi? diye sorulunca ‘Ben senden daha iyi biliyorum. Ey Ebû Şurayḥ harem bölgesi âsiyi, kan kaçağını ve hırsızları barındırmaz’ dedi, diye cevaplar.” Buḥârî, *el-Câmi*’, ‘İlim, nr: 104.

¹⁰⁷⁵ ‘Askalânî, *Fetḥ*, I/268 (ولا كان من التابعين بإحسان); Keşmîrî, ‘Amr b. Sa’îd’in sözünün esas alınamayacağını onun Ebû Şurayḥ’a hitaben “ben senden daha iyi biliyorum” sözüyle yalan söylediğini zira Peygamber’in sözünü lafzıyla aynen muhafaza edip aktaran Sahabî Ebû Şurayḥ’a ulaşamayacağını belirtir. Keşmîrî, *el-’Arfu’s-Şe’zî*, II/213.

¹⁰⁷⁶ Buḥârî, *el-Câmi*’, ez-Zebâih ve’s-Şayd, nr: 5507; İbn Mâce, *es-Sunen*, Zebâih, nr: 3174.

¹⁰⁷⁷ En’âm, 121.

¹⁰⁷⁸ Buḥârî, *Keşfu’l-Esrâr*, I/596-597.

¹⁰⁷⁹ Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, I/598.

¹⁰⁸⁰ Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, I/595.

tarafından tahsis edilemeyeceği şeklindeki görüşün kaynağı hakkında şunları kaydeder:

Mezhep alimlerimizin meşhur görüşü; ‘ammın haber-i vâhid ve kıyasla tahsis edilemeyeceği şeklindedir. Bu görüş Ebubekr el- Ceşşâs ve İsâ b. Ebân’dan nakledilmiştir. Ebû Hânîfe’nin aşhâbının çoğu da bu görüştedir.¹⁰⁸¹

Bu ifadelerden Hanefî alimler arasında bir homojenlik olmadığı ve bu prensibin sonradan formüle edildiği anlaşılmaktadır.

İlk kaynaklardaki bilgiler Ebû Hânîfe’nin daha farklı bir tutum içerisinde olduğunu göstermektedir. İmam Muhammed’in *el-Âsâr* ve *el-Muvaṭṭa*’ına bakıldığında ıarz edildiği söylenen hadislerin Ebû Hânîfe tarafından rivayet edildiği ve esas alındığı anlaşılmaktadır. Ancak Ebû Hânîfe, bu hadislerin unutarak besmeleyi getirmeyenler hakkında olduğunu ve kasten terk edeni kapsamadığını söylemektedir.¹⁰⁸²

İmam Muhammed’in kaydettiğine göre Ebû Hânîfe, Yezîd b. Abdurrahmân ve ismi tasrih edilmeyen bir râvî kanalıyla Câbir (r.a)’ın şöyle dediğini rivayet ediyor:

Allah’ın adı her Müslümanın kalbindedir. İster bunu söylesin, ister söylemesin.¹⁰⁸³

İmam Muhammed hadisin akabinde şu açıklamada bulunur:

Biz de bununla amel ederiz. Besmeleyi unutarak terk eden kişi hakkında Ebû Hânîfe de aynı görüştedir.¹⁰⁸⁴

Ṭahâvî ve Mâturîdî’nin verdiği bilgiler arasında da ıarzı andıran herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.

Ṭahâvî, *İḥtilâfu’l-Ulemâ* adlı eserinde konuyla ilgili görüşleri verdikten sonra Ebû Hânîfe’nin görüşünü gerekçelendirme bağlamında İbn ‘Abbâs’ın, besmeleyi unutan kimse hakkında şöyle dediğini nakleder: “Allah’ın zikri müminin kalbindedir.”¹⁰⁸⁵

Mâturîdî, Enam Süresi 121. ayetin tefsirinde umumun kat’iliği veya haberin zannîliğine dair herhangi bir açıklamada bulunmaz. Ayetin kasten besmeleyi terk

¹⁰⁸¹ Buḥârî, *Keşfu’l-Esrâr*, I/593, 595.

¹⁰⁸² Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 355-356; Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*’, s. 224.

¹⁰⁸³ Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, 355-356 (في قلب كل مسلم اسم التسمية سمي أو لم يسم قال محمد: وبه نأخذ وهو قول أبي (حنيفة إذا ترك التسمية ناسيا).

¹⁰⁸⁴ Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, 355-356.

¹⁰⁸⁵ Ṭahâvî, *İḥtilâfu’l-Ulemâ*, III/198.

edenlere yönelik olduğunu, konuyla ilgili hadislerin ise unutma haline matuf olduğunu belirtir ve yukarıda zikrettiğimiz İbn ‘Abbâs’ın rivayetini aktarır.¹⁰⁸⁶

Konuyla ilgili ayeti tefsir eden Ceşşâş da ayetin zâhiri itibariyle besmeleyi unutan ve unutmayan herkesi kapsadığını ancak “bazı deliller”den dolayı unutarak terk edenlerin istisna edildiğini söyler ve yukarıda zikrettiğimiz hadislerin bir kısmına yer verir.¹⁰⁸⁷ Konunun akışından Ceşşâş’ın “deliller”le hadisleri kastettiği anlaşılmaktadır. Bu da ayetteki umumî ifadenin hadislerle tahsis edildiği anlamına gelmektedir ki bu, Ceşşâş’ın da içinde bulunduğu son dönem Hanefîlerinin ileri sürdüğü “Kitab’ın haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceği” şeklindeki kuralı nakzeder.

Görüldüğü gibi başta İmam Ebû Hânîfe ve öğrencileri olmak üzere bütün müçtehidler besmelenin terkiyle ilgiyle hadisleri esas alıp amel etmişlerdir. Ancak Ebû Hânîfe’nin de içinde bulunduğu cumhura göre bu rivayetler unutarak besmeleyi terk edenlere yöneliktir. İmam Şâfi‘î gibi bazı müçtehidler ise bu hadislerin mutlak olduğunu; hem unutma hem kasıt durumlarına şamil olduğunu söylemişlerdir. Sonuçta her iki görüşe göre ve dolayısıyla bütün müçtehidlere göre ayetteki umumî ifade hadislerle tahsis edilmiş olmaktadır.

Sonuç olarak bazı usûl kitaplarında Kur’ân’a ârz edilip reddedildiği söylenen besmelenin terkine ilişkin hadisler, başta Ebû Hânîfe ve öğrencileri olmak üzere hiçbir müçtehid tarafından Kur’ân’a aykırı addedilmemiştir. Tam aksine bu hadisler şu veya bu şekilde bütün müçtehidler tarafından esas alınmış ve uygulanmıştır.

e. Messu’z-Zekerden Ötürü Abdest Alma

Busre bnt. Şafvân Allah Rasulünün şöyle dediğini aktarır:

Sizden her kim tenasül uzvuna dokunursa abdest alsın.¹⁰⁸⁸

Bu konu hadis ve fıkıh kitaplarında bazen *messu’z-zeker*¹⁰⁸⁹ bazen *messu’l-ferc*¹⁰⁹⁰ başlığıyla yer almaktadır.

¹⁰⁸⁶ Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, II/169-170.

¹⁰⁸⁷ Ceşşâş, *Aḥkâmü’l-Kur’ân*, IV/171-173.

¹⁰⁸⁸ Nesâî, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 163-164 (إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ); Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 179; Tirmizî, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 82.

¹⁰⁸⁹ Örnek için bkz. İbn Mâce, *es-Sunen*, Tahâret, bab: 63 (Bâbu’l-vuḍû’i min messi’z-zeker)

¹⁰⁹⁰ Bkz. Şâfi‘î, *el-Umm*, I/86-90.

Hanefî usûlcülere ait eserlerin genelinde bu hadisin ‘arzdan dolayı reddedildiği’ belirtilmektedir. Usûlcülerin konuyu takdim şekli farklılık arz etmektedir. Kimine göre bu hadis

Orada tertemiz olmayı arzulayan erler vardır.¹⁰⁹¹

ayetine muhalefetten dolayı reddedilmiştir.¹⁰⁹² Kimine göre ‘umûmu’l-belvâ prensibine aykırılıktan dolayı reddedilmiştir.¹⁰⁹³ Kimilerine göre de Kitap, Sünnet, İcmâ’ ve ‘umûmu’l-belvâ prensibine muhalefetten dolayı reddedilmiştir.¹⁰⁹⁴

Hadisin ayete muhalefetten dolayı reddedildiğini söyleyen Seraḥsî ve Pezdevî kitaplarının başka yerlerinde de kıyasa muhalefetten dolayı terk edildiğini söylemişlerdir.¹⁰⁹⁵

Hadisin ayete muhalefet gerekçesini Seraḥsî şöyle izah etmektedir:

Haberin Kitab’a muhalefeti onun çürüklüğünün (*zeyâfet*) açık bir delilidir. Bu nedenle alimlerimiz tenasül uzvuna dokunmaktan dolayı abdest gerektiğini bildiren haberi kabul etmemişlerdir. Zira bu haber Kitab’a aykırıdır. Allah Teala şöyle buyuruyor: Orada (Kuba Mescidinde) tertemiz olmak isteyen erler vardır.[Tevbe-108] Bu ayette taşla yetinmeyip suyla istinca yapanlar övülmekte ve bu filleri ‘temizlenme’ olarak isimlenmektedir. Malum olduğu üzere suyla istinca esnasında tenasül uzvuna dokunmak kaçınılmazdır. Dolayısıyla tenasül uzvuna dokunmayı bevletme mesabesinde tutup abdestsizlik sebebi sayan hadis, Kitab’a ters düşmektedir. Zira abdestsizlik sebebi sayılan bir fiil ‘temizlenme’ olarak nitelendirilmez.¹⁰⁹⁶

Mess-i zekerden ötürü abdest gerekip gerekmediği konusu müçtehidler arasında ihtilaflıdır. Ebû Ḥanîfe, Şevrî ve İmam Mâlik’e göre abdest gerekmez. Ancak İmam Mâlik bununla birlikte abdest almanın müstehap olduğunu söyler. Evzâ’î, Leys ve Şâfi’î’ye göre ise abdest almak gerekir.¹⁰⁹⁷

İmam Ebû Ḥanîfe’nin “Dokunmaktan dolayı abdest gerekmez”¹⁰⁹⁸ şeklindeki görüşü için farklı gerekçeler zikredilmiştir. Ancak bunların hepsinin ona nisbeti sahih değildir.

¹⁰⁹¹ Tevbe, 108.

¹⁰⁹² Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, III/24-25; Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/273-274.

¹⁰⁹³ Ceṣṣâs, *el-Fuṣûl*, III/115.

¹⁰⁹⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 197, 199; Ayrıca bkz. A.mlf., *Te’sîsu’n-Nazar*, s. 156.

¹⁰⁹⁵ Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/258; Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, II/723-724.

¹⁰⁹⁶ Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/273-274.

¹⁰⁹⁷ Taḥavî, *İhtilâfu’l-Ulemâ*, I/163.

¹⁰⁹⁸ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/64 (قلت: رأيت رجلاً توضأ ثم مس ذكره في الصلاة أو في غير الصلاة هل ينقض ذلك وضوئه وهل (يجب عليه غسل يديه قال: لا لا); Ayrıca bkz. Şeybânî, *Kitâbu’l-Âḡâr*, s. 163; Şeybânî, *el-Muvaṭṭa’*, s. 35-38; Şeybânî, *el-Hucce*, I/59; Krş. Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âḡâr*, s. 6.

Ebû Hânîfe'nin bu konuda tamamen kendisine ulaşan bazı hadislerle ve özellikle Sahâbe fetvalarına dayandığı anlaşılmaktadır.

İmam Muhammed *el-Hucce*'de Ebû Hânîfe'nin konuyla ilgili görüşünü savunurken Yemâme kadısı Eyyub b. 'Utbe→Kays b. 'Utbe ve Kays'ın babası kanalıyla bir adamın Peygamber'e mess-i zekerden ötürü abdest gerekip gerekmediğini sorduğunu, Peygamber'in de: "O vücudundan bir parça değil mi!" diye cevap verdiğini nakleder.¹⁰⁹⁹ Aynı içerikte bazı cümleler mevķûf olarak Sa'd b. Ebî Vaakkâş,¹¹⁰⁰ İbn Mes'ud,¹¹⁰¹ 'Ammâr b. Yâsir¹¹⁰² ve Ebû Derdâ'dan¹¹⁰³ ve maktû' olarak da İbrâhîm en-Neħa'î'den¹¹⁰⁴ aktarılmıştır.

Ebû Hânîfe'nin dayandığı kaynakları görmek için ilk dönem eserlerinde zikredilen gerekçelere bakmak gerekir. Erken dönem Hanefî kaynaklarına baktığımızda bu konuda bir çok rivayetle karşılaşırız. Özellikle Ebû Hânîfe'nin içtihadlarında ağırlığı bulunan Hz. Ali, İbn Mes'ud, İbn 'Abbâs ve İbrâhîm en-Neħa'î'nin konuyla ilgili aktarımları bulunmaktadır. Bunlardan bir kaçına kısaca değinmek istiyoruz:

İmam Muhammed'in kaydettiğine göre Ebû Hânîfe, Hammâd→İbrâhîm en-Neħa'î kanalıyla Hz. Ali'nin şöyle dediğini naklediyor:

Ona (tenasül uzvu) veya burnumun ucuna dokunmak benim için aynıdır, aldırmam.¹¹⁰⁵

Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in belirttiğine göre aynı cümle İbn 'Abbâs'tan da rivayet edilmiştir.¹¹⁰⁶ İmam Muhammed rivayetin akabinde şu açıklamada bulunur:

Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür. Biz de bununla amel ederiz.¹¹⁰⁷

İmam Muhammed'in aktardığına göre Ebû Hânîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhîm'in şöyle dediğini nakleder:

İbn Mes'ud'a mess-i zekerden ötürü abdest gerekip gerekmediği soruldu. O da şöyle cevap verdi: Şayet necis ise kesip at!¹¹⁰⁸ Yani bir mahzuru yoktur, demek istedi.¹¹⁰⁹

¹⁰⁹⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, I/62; Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 35.

¹¹⁰⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, I/64; A.mlf., *el-Muvaṭṭa'*, s. 38; Sa'd b. Ebî Vaakkâş'tan iki türlü rivayet nakledilmiştir. Bazı rivayetlere göre Sa'd abdestin gerekmediğini söylerken bazısında abdesti ön görmektedir. Bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, I/64; A.mlf., *el-Muvaṭṭa'*, s. 135.

¹¹⁰¹ Şeybânî, *el-Hucce*, I/62; A.mlf., *el-Muvaṭṭa'*, s. 37-38.

¹¹⁰² Şeybânî, *el-Hucce*, I/62; A.mlf., *el-Muvaṭṭa'*, s. 37.

¹¹⁰³ Şeybânî, *el-Hucce*, I/64; A.mlf., *el-Muvaṭṭa'*, s. 38.

¹¹⁰⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, I/62; A.mlf., *el-Muvaṭṭa'*, s. 37.

¹¹⁰⁵ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 163; Şeybânî, *el-Hucce*, I/61,63; A.mlf., *el-Muvaṭṭa'*, s. 36; Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 6.

¹¹⁰⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, I/60.

¹¹⁰⁷ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 163.

Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in kaydettiğine göre aynı cümle İbn 'Abbâs'tan da rivayet edilmiştir.¹¹¹⁰

Yine İmam Muhammed, İbn 'Abbâs'tan şöyle dediğini rivayet etmektedir:

Mess-i zekerden ötürü abdest almak yoktur.¹¹¹¹

İmam Muhammed aynı cümleyi Sa'îd b. Müseyyeb'ten maḳtū' olarak rivayet eder.¹¹¹²

Bunun haricinde 'Ammâr b. Yâsir Ḥuzeyfe b. el-Yemân ve 'İmrân b. Ḥuşayn'dan da benzer içerikte mevḳûf nakiller bulunmaktadır.¹¹¹³

Görüldüğü gibi bu konudaki Sahâbe ve Tâbiûn fetvaları önemli bir yekûn teşkil etmektedir.

İmam Muhammed'in açıklamalarından Ebû Ḥanîfe'nin bu rivayetlere özellikle de Sahâbe fetvalarına dayandığı anlaşılmaktadır.

Burada aktarılan Sahabe ve Tabiûn fetvalarının içtihadî olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Kanaatimizce Sahâbe ve Tâbiûnun bu görüşleri re'y ve içtihadattan ziyade bu konudaki merfû' rivayetlere dayanmaktadır. Gerçi rivayetlerin genelinde böyle bir atıf yoktur. Ancak konuyla ilgili rivayetlerin bütününe baktığımızda böyle bir sonuca ulaşmak zor olmaz. Mesela bazı rivayetlerde "O vücudundan bir parça değil mi?" cümlesi merfû' olarak Hz. Peygamber'den aktarılmıştır. Öte yandan aynı cümlelerin bir çok Sahabî ve Tabiî'den fetva suretinde nakledildiğini görüyoruz. Bu da Sahâbenin salt anlamda re'y ve kıyastan hareket etmediklerini, konuya ilişkin Peygamber açıklamalarına dayandığını göstermektedir.

Ebû Ḥanîfe'nin Busre hadisini ayete 'arz ettiği veya 'umûmu'l-belvâya da kıyasa aykırılıktan ötürü reddettiğine dair herhangi bir açıklamaya rastlamadık. Konuyla ilgili en detaylı bilgiler İmam Muhammed'in *el-Ḥucce* adlı kitab'ında geçmektedir. İmam Muhammed, Medînelilerin Busre hadisine dayandıklarını söyler. İmam Ebû Ḥanîfe'nin görüşünü savunurken özetle şu gerekçeleri zikreder: Busre hadisinin, bir çok Sahabîden gelen hadislere muhalif olduğunu, Busre'nin rivayetinden dolayı çok sayıda Sahabînin ittifakla aktardığı hadislerin terk

¹¹⁰⁸ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 163; Şeybânî, *el-Ḥucce*, I/61.

¹¹⁰⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 163; Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 6.

¹¹¹⁰ Şeybânî, *el-Ḥucce*, I/61; Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 36.

¹¹¹¹ Şeybânî, *el-Ḥucce*, I/61; Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 36.

¹¹¹² Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 36.

¹¹¹³ Şeybânî, *el-Ḥucce*, I/60.

edilemeyeceğini söyler ve bu bağlamda Hz. Ömer'in Fatıma bnt. **Ḳays**'ın hadisini reddedişini hatırlatır.¹¹¹⁴ Bu açıklamalarda hadisin Kur'ân'a (Tevbe-108) *ârzını* veya *'umûmu'l-belvâ* prensibini andıran herhangi bir ifade yer almamaktadır.¹¹¹⁵ İmam Muhammed'in bu açıklamalarını mevcut usûl diliyle ifade etmek gerekirse en fazla şu söylenebilir: Busre hadisiyle diğer Sahabîlerin aktardığı hadisler arasında bir *te'âruz* bulunmaktadır. Çok sayıdaki Sahabînin aktardığı hadisler, râvîlerin taşıdığı vasıflar ve râvî sayısı gerekçesiyle Busre hadisine tercih edilmiştir.

Dolayısıyla Ebû **Ḥanîfe**'ye ve onun görüşlerini gerekçelendiren öğrencilerine göre Busre hadisi *ârzın* veya *'umûmu'l-belvâ* nın değil, *te'âruz* ve *tercihin* konusudur.

Ṭahâvî'nin tutumu ise tamamen farklıdır. **Ṭahâvî** konuyla ilgili rivayetlerin te'lif edilebileceğini söyler: Abdesti emreden hadislerdeki abdest kelimesiyle sadece el yıkamanın kastedilmiş olabileceğini; buna mukabil abdestin gerekmediğini bildiren rivayetlerdeki abdestle de namaz için gerekli olan özel abdestin kastedilmiş olabileceğini belirtir.¹¹¹⁶ Son olarak her iki tarafın dayandığı rivayetleri verip abdestin bozulmadığını söyleyen rivayetleri tercih eder ve bunun aynı zamanda Ebû

¹¹¹⁴ Şeybânî, *el-Ḥucce*, I/60, 65.

¹¹¹⁵ İmam Muhammed'in bu açıklamaları genelde *'umûmu'l-belvâ* prensibine mesnet yapılmaktadır. Fakat bu açıklamalara dikkat edildiğinde konunun, "hadisin, meşhur ve ittifaklı Sünnete 'arızı" kapsamına girdiği görülür. Şayet *'umûmu'l-belvâ* prensibi söz konusu olmuş olsaydı "herkesi ilgilendiren bir konuda neden sadece Busre bilgilendirilmiştir?" şeklinde bir ifade kullanması gerekirdi. Ancak bunun yerine Busre'nin aktardığı hadisin bir çok Sahabîden gelen rivayetlere muarız olamayacağını belirtmiştir. (Bkz. *el-Ḥucce*, I/65) Aslında İmam Muhammed, burada diğer kitaplarında da örneklerini gördüğümüz şu kuralı uygulamaktadır: "**Şika** bir müslümanın verdiği haber, **şika** ve müslüman bir topluluğun verdiği haberle çelişirse topluluğun (cemaat) haberi tercih edilir." Bu kuralın bariz bir örneğini *el-Asl*'da görmekteyiz: "Bir adam, yiyip içmekte olan ve kendisini yemeğe davet eden müslüman bir topluluğun yanına vardığında, müslüman ve **şika** olarak tanıdığı bir kimse kendisine: 'Bunların yediği et bir Mecusînin kestiği hayvan etidir' veya 'bu ete domuz eti karışmıştır. İçtikleri şeye şarap karışmıştır.' derse, davet edenler de: Gerçeğin böyle olmadığını söyleyerek itiraz etseler, onun helal olduğunu, gerçeğin söyledikleri şeyden ibaret olduğunu belirtirler, bu durumda [davet edilen şahıs] o topluluğun durumuna bakar. Şayet topluluğu 'âdil ve **şika** kimseler olarak biliyorsa diğer adamın sözüne iltifat etmez ve topluluğun sözüyle amel eder." (Şeybânî, *el-Asl*, III/72-73) Bu açıklamalardan hem ferdin hem cemaatin 'âdil olduğu durumlarda, cemaat haberinin takdim edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ebû **Ḥanîfe**'nin bu konudaki görüşünü ileride *te'âruz* bölümünde tekrar ele alacağız. (Bkz. s. 404 vd.) İmam Muhammed'in açıklamalarının *'umûmu'l-belvâ* prensibiyle ilişkilendirilemeyeceğinin bir diğer kanıtı da mess-i zeker hadisini Fatıma bnt. **Ḳays** hadisine benzetmesidir. (*el-Ḥucce*, I/64) Zira Fatıma bnt. **Ḳays** hadisinin *'umûmu'l-belvâ* prensibiyle alakalı olmadığı herkes tarafından kabul edilmektedir. Nitekim *'umûmu'l-belvâ* prensibinin savunucularından **Ceşşâş** da, Fatıma bnt. **Ḳays** hadisinin –umumu'lbelvadan değil- Kur'ân'a muhalefetten dolayı reddedildiğini ifade etmektedir. Bkz. **Ceşşâş**, *el-Fuṣûl*, III/114, 118.

¹¹¹⁶ **Ṭahâvî**, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, I/100.

Ḥanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e ait bir görüş olduğunu belirtir.¹¹¹⁷ Ṭahâvî nin açıklamalarında dikkatimizi çeken diğer bir husus şudur: Usûl kaynaklarının çoğunda Busre hadisinin Kur'an'a ve 'umûmu'l-belvâ prensibine muhalefet gerekçesiyle reddedildiği belirtildiği halde Ṭahâvî bu anlamda herhangi bir açıklama yapmaz. Aynı tutum Mâturîdî'de de görülmektedir. Mâturîdî, Busre hadisine aykırı olduğu söylenen ayeti tefsir ederken usûlcülerin tutumunu andıran herhangi bir açıklamada bulunmaz. Ayette geçen temizlenmeyle neyin kastedildiği [yani temizliğin maddi mi manevi olduğu] konusu üzerinde durur.¹¹¹⁸

el-Fuṣûl adlı eserinde Busre hadisinin *umumul-belva* prensibine aykırı olduğunu söyleyen¹¹¹⁹ Ceşşâş'ın *Aḥkâmu'l-Kur'an*'daki tutumu daha farklıdır. *Aḥkâmu'l-Kur'an*'da Tevbe Süresi 108. ayeti tefsir ederken mezkur hadis ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmaz. O da tıpkı Mâturîdî gibi ayette geçen temizliğin keyfiyeti ile ilgili açıklamalar yapmaya çalışır.¹¹²⁰

Bu bilgiler, Busre hadisine ilişkin dile getirilen *îarz*, *kıyas* ve 'umûmu'l-belvâ söyleminin çok eskiye dayanmadığını, bu bağlamdaki açıklamaların daha sonraki dönemlere ait olduğunu göstermektedir. Zaten Ebû Ḥanîfe'den herhangi bir aktarım olmuş olsaydı bu denli farklı beyanlar olmaz ve yapılan açıklamalarda bir birlik olurdu.

İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid* adlı eserinde konuyla ilgili kapsamlı bir özet sunmaktadır. İbn Rüşd, konuyla ilgili üç görüşün bulunduğunu aktardıktan sonra buradaki ihtilafın *te'âruz* halindeki iki hadise dayandığını belirterek Busre hadisiyle, temastan ötürü abdest gerekmediğin ifade eden Ṭalk b. 'Alî hadisine yer verir. Busre hadisini tercih edenlerin Ṭalk'ın hadisini mensuh telakki ettiklerini, Ṭalk'ın hadisini tercih edenlerin ise abdesti gerekli görmediklerini belirtir. Her iki hadisi te'lif etme yolunu seçenlerin [Mâlikîler] de ikiye ayırdıklarını söyler. Bir kısmının sadece bazı durumlarda abdesti gerekli gördüklerini, bir kısmının da Busre hadisini *nedbe* hamlettiklerini kaydeder.¹¹²¹

¹¹¹⁷ Ṭahâvî, *Şerḥu Me'ânî'l-Âsâr*, I/91-102.

¹¹¹⁸ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, II/447.

¹¹¹⁹ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/115.

¹¹²⁰ Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'an*, IV/368.

¹¹²¹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, I/70.

İbn Rüşdün bu sunuşu da meselenin *ârz* veya *ümûmu'l-belvây*la ilgili olmadığını, rivayetler arasındaki *te'âruz-tercih* meselesiyle ilgili olduğunu göstermektedir.

f. Fatıma bnt. Kays'ın Rivayet Ettiği Nafaka Hadisi

Fatıma bnt. Kays hadisi, muhtelif şekillerde nakledilmiştir. Hadisin Muslim'de aktarılan varyantlarından biri şu şekildedir:

...Ebû İshâk anlatıyor: Esved b. Yezîd'le birlikte Mescid-i A'zam'da oturuyorduk. Yanımızda Şa'bî vardı. Şa'bî, Fatıma bnt. Kays'tan Allah Rasûlü'nün kendisine sükna ve nafaka hakkı tanımadığı şeklindeki hadisini aktardı. Sonra Esved yerden bir avuç çakıl alıp Şa'bî'ye fırlattı ve şöyle dedi: Yazıklar olsun sana, bu tür sözleri mi rivayet ediyorsun. Ömer şöyle demişti: Unutup unutmadığını bilmediğimiz bir kadının sözünden ötürü *Allah (a.c)'in Kitab'ını ve Peygamber'imiz (s.a.v)'in Sünnet'ini* terk etmeyiz. Allah Teala şöyle buyurmaktadır: (Kadınları boşadığınız zaman) onları evlerinden çıkarmayın. Kendileri de çıkmasın. Meğer ki apaçık bir kötülük yapmış olsunlar. [Talak-1]¹¹²²

Hanefî usûl kaynakları, Fatıma hadisinin

(Boşanan) o kadınları gücünüz yettiği kadar, ikamet ettiğiniz yerin bir kısmında oturtun.¹¹²³

ayetine muhalif olduğunu ve bu nedenle reddedildiğini belirtmektedir.¹¹²⁴ Başta İsâ b. Ebân olmak üzere bir çok usûlcü Hz. Ömer'in burada *Kitap* ve *Sünnet*le bunlara dayalı *kıyası* kastettiğini ileri sürerek bu tutumu *kıyasa* aykırı âhâd haberlerin reddi için bir örnek olarak zikretmektedir.¹¹²⁵

Şimdi ilk kaynaklarda verilen bilgilerden hareketle Ebû Hanîfe'nin bu hadise karşı tutumunu tespit edip bunun *ârz* ve *kıyasa* uygunluk prensibi için örnek teşkil edip etmediğine bakalım.

¹¹²² Muslim, *el-Câmi'*, *Talâk*, nr: 3694; ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âğâr*, s. 132; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, *Talâk*, nr: 2288; Tirmizî, *es-Sunen*, *e't-Talâk* ve'l-Li'ân, nr: 1180; Nesâî, *es-Sunen*, *Talâk*, nr: 3403-3404, 3550, 3551; İbn Mâce, *es-Sunen*, *Talâk*, nr: 2024, 2036; Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âğâr*, II/432; Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânid*, II/158-159.

¹¹²³ Talak, 6.

¹¹²⁴ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/114; Serâḥsî, *el-Uṣûl*, I/274; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/25.

¹¹²⁵ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/141; Debûsî, *Taḳvîm*, 183; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, II/721-724; Ceşşâş'ın aktarımında "Sünnet kelimesiyle ona dayalı kıyası kastetmiştir" olan bu ifade, Debûsî ve Pezdevî'nin açıklamasında ise "Kitap ve Sünnet [ifadesi] ile bunlara dayalı kıyası kastetmiştir." şeklinde yer almaktadır.

İlk kaynaklardaki bilgiler Ebû Ḥanîfe'nin bu hadisin içeriğiyle amel etmediğini göstermektedir. Zira o, üç talakla boşanmış bir kadın için hem sükna hem nafaka öngörmektedir.¹¹²⁶

Ebû Yûsuf'un konuyla ilgili açıklamalarına bakalım:

Bir kimse zifafa girdiği hanımını üç talakla boşarsa Ebû Ḥanîfe'ye göre 'iddet süresi bitinceye kadar boşadığı kadına mesken ve nafaka hakkı vardır. Biz de bunu kabul ediyoruz. İbn Ebî Leylâ ise o kadına nafaka hakkı olmadığını sadece mesken hakkı olduğunu söylerdi. Ebû Ḥanîfe (r.a) der ki: 'Allah Teala: Onlar[dan hamile olanlar] doğuruncaya kadar nafakalarını verin [Talak-6] dediği halde neden böyle olsun. Bize ulaşan rivayete göre Ömer b. Hattab, üç talakla boşanmış kadına süknâ ve nafaka hakkı tanımıştır.'¹¹²⁷

Ebû Ḥanîfe'nin Hz. Ömer'den aktardığı bu hadis diğer âşâr ve müsned kitaplarında da yer almaktadır.

Mesela Ebû Yûsuf'un kaydettiğine göre bu hadisi Ebû Ḥanîfe, Ḥammâd→İbrâhîm kanalıyla Hz. Ömer'den rivayet etmiştir.¹¹²⁸

Ṭahâvî'nin konuyla ilgili açıklamaları daha nettir. Ṭahâvî, Ebû Ḥanîfe'nin, bu konuda Hz. Ömer'e ve onun Peygamber'den aktardığı hadislerle dayandığını açıkça ifade eder:

Bir grup alime göre boşanmış kadına sükna ve nafaka hakkı vardır. Bu cümleden olarak Ebû Ḥanîfe, Süfyan, Züfer, Ebû Yûsuf, Muhammed ve daha bir çok ilim ehlini zikredebiliriz. Bu alimler Ömer ve İbn Mes'ud'un re'yleriyle ve Ömer'in bu konuda Allah Rasûlü'nden aktardığı hadisle ihticac etmişlerdir.¹¹²⁹

Câmi'û'l-Mesânîd'de bu konuda Ebû Ḥanîfe'den aktarılan diğer tarikler de nakledilmektedir.¹¹³⁰

Binaenaleyh Ebû Ḥanîfe'nin Fatıma bnt. Kays hadisi hakkındaki tutumunu, başka bir ifadeyle boşanmış kadının nafakası konusundaki görüşünü, sadece ayete dayandırmak eksik bir değerlendirme olur. Ebû Ḥanîfe'nin, ayetin yanı sıra Hz. Ömer ve İbn Mes'ud'dan aktarılan fetvalara ve Hz.Ömer kanalıyla Peygamber'den aktarılan hadislerle dayandığı anlaşılmaktadır.

¹¹²⁶ Bkz. Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 195-196; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 270; Krş. Zebîdî, *Ukûdu'l-Cevâhir*, I/283.

¹¹²⁷ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 195-196.

¹¹²⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 132; ayrıca bkz. Ḥârezmî, *Câmi'û'l-Mesânîd*, II/159-160, 162.

¹¹²⁹ Ṭahâvî, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, II/359; Ayrıca bkz. Ṭahâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âşâr*, II/432.

¹¹³⁰ Ḥârezmî, *Câmi'û'l-Mesânîd*, II/159-160, 162.

Yukarıda Ebû Hânîfe için söylediklerimiz, Hz. Ömer için de geçerlidir. Hz. Ömer'in de Fatma bnt. Kays'ın hadisini reddederken sadece ayetin zâhirine veya kıyasa dayandığını düşünmek yanlıştır. Taḥâvî'nin kendi senediyle naklettiğine göre İbrâhîm en-Neḥâî, Hz. Ömer'in şöyle dediğini rivayet etmektedir:

Bir kadının sözünden ötürü Allah'ın Kitab'ından bir ayeti ve Rasûlüllah (s.a.v)'in Sünnet'ini terk edecek değiliz. Ben Allah Rasûlü'nün ona sükna ve nafaka vardır, dediğini duydum.¹¹³¹

Bu rivayet, Hz. Ömer'in, ayetin yanı sıra bizzat Peygamber'den duyduğu hadise dayandığını göstermektedir. Bu hadisin Ebû Hânîfe fıkında çok müessir bir konuma sahip olan İbrâhîm en-Neḥâî ve Hz. Ömer kanalıyla Peygamber'den aktarılmış olmasına ayrıca dikkat etmek gerekir. Zira bu nitelikteki rivayetler Ebû Hânîfe'nin içtihadlarında özel bir değeri haizdir.

Bu bilgiler ışığında Hz. Ömer'in "Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in Sünneti" ifadesiyle Talak süresinin ilk ayetini ve Peygamber'den duyduğu hadisi kastettiği anlaşılmaktadır. Ancak yukarıda aktardığımız gibi 'İsâ b. Ebân "Kitap ve Sünnet"le kıyasın kastedildiğini ileri sürmüştür.¹¹³² Fakat yukarıda verdiğimiz bilgiler bu görüşü desteklememektedir. Özellikle Taḥâvî'nin aktardığı hadis, Hz. Ömer'in "Peygamber'imizin Sünneti" ifadesiyle Peygamber'den duyduğu hadisi kastettiğini açıkça göstermektedir.¹¹³³

Aslında dikkat edilirse sözün bizzat kendisinde reddin hangi gerekçelere dayandığı konusunda yeterli bilgi vardır. Hz. Ömer, mezkur sözünde şöyle buyurmaktadır: "Unutup unutmadığını bilmediğimiz bir kadının sözünden ötürü Allah (a.c)'ın Kitab'ını ve Peygamber'imiz (s.a.v)'in Sünnet'ini terk etmeyiz"¹¹³⁴ Bu ifade, reddin kıyastan değil Kitap ve Sünnet'e muhalefetin yanı sıra râvînin zabtından kaynaklandığını göstermektedir. Nitekim usûlcülerin bu hadisi râvînin

¹¹³¹ Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âgâr*, II/432.

¹¹³² Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/722. Ceşşâs, Hz. Ömer'in Fatıma bnt. Kays hadisini Kur'ân'a (Talak, 6) muhalefetten ötürü reddettiğini belirtir. Ardından bazı rivayetlere göre Hz. Ömer'in bu konuda bizzat Peygamber'den "Ona nafaka ve sükna vardır" mealinde bir hadis aktardığını kaydeder. Ceşşâs, hadisi senediyle birlikte naklettikten sonra bunun sahih olabileceği ihtimalinden söz eder ve şu açıklamada bulunur: "Şayet bu hadis, sahihse Hz. Ömer'in Fatıma bnt. Kays'ın haberini reddediş sebebi onun âhâd oluşu değil de bu haberdeki illettir (sahih hadise muhalefet)." Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/108.

¹¹³³ Dârekutnî hadisteki "Sünnetu Nebiyyinâ" lafzının râvînin vehminden kaynaklandığını söylemiştir. (Keşmîrî, *el-ʿArfu's-Şeẓ*, II/416) Ancak başta Muslim olmak üzere bir çok hadis kaynağında bu lafız açıkça yer almaktadır. Taḥâvî'nin aktardığı merfû rivayet ise Keşmîrî'nin ifadesiyle en azından hasen derecesindedir. Bkz. Keşmîrî, *el-ʿArf*, II/416.

¹¹³⁴ Muslim, *el-Câmi*; Talâk, nr: 3694.

zabtı ve mechuliyeti konusunda ele almaları¹¹³⁵ da belirttiğimiz ihtimali teyid etmektedir.

Hiz. Ömer'in kıyasa aykırı da olsa sabit olan âhâd hadislerle amel etme şeklindeki genel tutumu İhsâ b. Ebân gibi usûlcülerin görüşünü ihtiyatla karşılamamızı gerektirmektedir. Mesela Hiz. Ömer'in cenin konusunda kıyasa aykırı olarak Hâmel b. Mâlik'in haberiyle amel edip: "Hakkında Allah Rasûlü'nün Sünnet'i bulunan bir konuda neredeyse reyimizle hükmedecektik" demesi, keza kıyasa aykırı olduğu halde kadını kocasının diyetine mirasçı yapan Dahhâk'ın haberini kabul etmesi, Hâmel b. Mâlik ve Dahhâk Sahâbenin fakihlerinden olmadıkları halde onların rivayet ettiği bu haberleri kabul etmesi Hiz. Ömer'in ileri sürülen tarzda bir yöntemle sahip olmadığını göstermektedir.¹¹³⁶

Öte yandan kaynakların verdiği bilgilere göre Fatıma bnt. Kays hadisine karşı çıkan sadece Hiz. Ömer ve İbn Mes'ud değildir. Usâme b. Zeyd ve Hiz. Aişe de bu hadise karşı çıkmışlardır.¹¹³⁷ Buna mukabil İbn 'Abbâs¹¹³⁸, Hasan el-Başrî, 'Atâ b. Ebî Rebâh ve Şa'bî de Fatıma'nın hadisini kabul etmişlerdir.¹¹³⁹

Görüldüğü gibi Fatıma bnt. Kays hadisini tenkid eden Sahabîler İbn Mes'ud, Hiz. Ömer ve Hiz. Aişe gibi Sahabîlerden oluşmaktadır ki bunlardan her birinin Ebû Hanîfe fikhında özel bir ağırlığı bulunmaktadır.

Sonuç olarak Ebû Hanîfe'nin bu konudaki dayanağının sadece *Kitab*'ın zâhiri¹¹⁴⁰ ve kıyas olmadığı *Kitapla* birlikte, *Sünnet* ve *Sahâbe fetvasına* da

¹¹³⁵ Debûsî, *Ta'vîm*, 183; Serâhsî, *el-Uşûl*, I/257; Ayrıca bkz. Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Umer b. el-Huseyn (v. 606/1209), *el-Ma'âşûl fî 'İlmi Uşûli'l-Fıkıh*, (Thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-'Alvânî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1412/1992, IV/402.

¹¹³⁶ Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/707-708.

¹¹³⁷ Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, II/433, 434; Zebîdî, *Uḫûd*, I/283.

¹¹³⁸ Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, II/435; Zebîdî, *Uḫûd*, I/283.

¹¹³⁹ Tirmizî, *es-Sunen*, et-Talâk ve'l-Li'ân, nr:1180; Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, II/435; Taḥâvî, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, II/357.

¹¹⁴⁰ Hiz. Ömer'in ve daha sonradan gelen müçtehidlerin bu konuda sadece ayetlerin zâhiriyle yetinmeyip rivayetlerle istidlal etmelerinin nedeni kanaatimizce söz konusu ayetlerin (Talak-1, 6) birkaç manaya muhtemel oluşudur. Gerek Hiz. Ömerin dayandığı birinci ayet gerekse Ebû Hanîfe'nin ifadesinde geçen altıncı ayet hakkında başka ihtimallerden de söz edilmiştir. Mesela her iki ayetin de ric'î talakla alakalı olduğunu ileri sürenler olmuştur. (Birinci ayet için bkz. Muslim, *el-Câmi'*; Talâk, nr: 3688; Taḥâvî, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, II/350; Altıncı ayet için bkz. Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Enşârî, v. 671/1272, *el-Câmi' li-Aḥkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, XVIII/110) Nitekim Taḥâvî'nin aktardığına göre Fatıma bnt. Kays, Talak süresindeki birinci ayetin rici talakla boşananlara yönelik olduğunu, kendi durumunun ise Sünnetle beyan edildiğini belirtmiştir. (Taḥâvî, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, II/350; Muslim, *el-Câmi'*; Talâk, nr: 3688) Bu durumda Fatıma bnt. Kays'a göre bain talakla boşanan kadınlara ilişkin hükümlerin kaynağı ayetler

dayandığı anlaşılmaktadır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla bu konuda yapılan değerlendirmeler genelde kuşatıcı olmamıştır. Kanaatimizce bu da, ilk dönemleri anlatan rivayetlerin yazılı bir metin gibi algılanmasından kaynaklanmaktadır.

Gerek Hz. Ömer'in gerek Ebû Hânîfe'nin parçalar halindeki açıklamalarını bir araya getirmeden onların konu hakkındaki görüşlerini olduğu gibi bilmek mümkün değildir. Burada Taḥâvî gibi fakih muhaddislerin hadisten bütün ve tam bir suret oluşturmak için değişik varyant ve tarikleri toplamalarının ne denli önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle Ebû Hânîfe'nin sadece ayetin muhtemel manalarından birine dayanarak nafaka hadisini reddettiğini söylemenin isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Fatıma bnt. Kays hadisinin reddi, âhâd haberlerin *Kur'ân'a* *ârzı*, *kıyasa uygunluk* prensibi için örnek teşkil etmez. Diğer örneklerde olduğu gibi burada da hadisler arasında *te'âruz* ve *tercihten* veya *hadisin Kitab ve Ma'rûf Sünnet'e* *ârzından* söz etmek daha uygun olur.

g. Ölü, Ailesinin Kendisine Ağlamasından Ötürü Azap Görür Hadisi¹¹⁴¹

Bazı usûl kitapları *Kur'ân'a* *ârz* edilip reddedilen hadis örnekleri arasında bu hadisi zikreder, bu hadisin

Hiçbir günahkar başkasının günah yükünü yüklenmez¹¹⁴²

mealindeki ayete aykırı olduğu gerekçesiyle reddedildiğini belirtirler.¹¹⁴³

Bu hadis muhtelif lafızlarla Hz. Ömer, Abdullah İbn Ömer ve Hz. Aişe (r.a)'dan rivayet edilmiştir.

Hz. Ömer'den gelen rivayetler şu şekildedir:

değil, Sünnettir. İbn 'Abbâs gibi tefsirde seçkin bir Sahabînin ve Hasan el-Başrî'nin, Fatıma bnt. Kays'ın görüşünü kabul etmiş olması (Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, II/435), mezkur ayetlerin ihtimalli oluşunu ifade etmek bakımından önemlidir. Şayet ileri sürüldüğü gibi nafaka hadisi ayete kat'î bir şekilde aykırı olmuş olsaydı bu aykırılık İbn 'Abbâs ve Hasan el-Başrî gibi alimlere kapalı kalmazdı. İşte bu ihtimallerden dolayı gerek Hz. Ömerin gerekse Ebû Hânîfe'nin sırf ayetin zâhiriyle yetinmediklerini ve konuyla ilgili hadislere başvurdıklarını düşünüyoruz. Bunun haricinde bazı alimler, nafaka hadisinde belirtilen durumun sadece Fatıma bnt. Kays'a mahsus olduğunu Fatıma'nın naşize bir kadın olması dolayısıyla nafakadan mahrum bırakıldığını söyleyerek Fatıma bnt. Kays hadisiyle ayetin zâhiri arasında bir çelişki olmadığını belirtmişlerdir. (Bkz. Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, II/436; Taḥâvî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, II/355-356; Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, V/358; Zebîdî, *Uḫûd*, II/284) Ancak bazı rivayetlerde yer alan açıklamalar bunu engellemektedir.

¹¹⁴¹ Muslim, *el-Câmi*; Cenâiz, nr: 2139, 2147; Nesâî, *es-Sunen*, Cenâiz, nr:1847; Ayrıca bkz. Buḥârî, *el-Câmi*; Cenâiz, nr: 1290-1292; İbn Mâce, *es-Sunen*, Cenâiz, nr: 1593.

¹¹⁴² İsrâ, 15.

¹¹⁴³ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/114.

Ḥafṣa Ömer'e ağlayınca, Ömer şöyle dedi: Sabret kızım! Allah Rasûlü'nün: Ölü kişi, ailesinin kendisine ağlamasından ötürü azap görür, dediğini bilmiyor musun?¹¹⁴⁴

Muslim'in aktardığı bir başka varyant şu şekildedir:

Ölü kendisine yapılan ağittan dolayı kabrinde azap görür.¹¹⁴⁵

Hiz. Ömer yaralanınca baygınlık geçirdi. Üzerinde feryad edildi. Uyanınca şöyle dedi:

Siz Allah Rasûlü'nün: Ölü, kabilesinin kendisine ağlamasından ötürü azap görür, dediğini bilmiyor musunuz?¹¹⁴⁶

Muslim'in Hiz. Ömer'den aktardığı diğer rivayetler şöyledir:

Üzerinde ağlanan kimse azap görür.¹¹⁴⁷

Üzerinde seslice ağlanan (feryad edilen) kimse azap görür.¹¹⁴⁸

Suheyb'in ah kardeşim! ah dostum! diye feryad etmesi üzerine Ömer şöyle dedi: Allah Rasûlü (s.a.v)'in: Ölü, ailesinin bazı ağlamalarından dolayı azap görür, dediğini bilmiyor musun? veya duymadın mı?¹¹⁴⁹

Muslim ve *el-Muvaṭṭa*'da yer alan bilgilere göre Hiz. Aişe bu rivayetlerin zâhirine itirazda bulunmuş¹¹⁵⁰ ve bu hadislerin özel bazı durumlarla ilgili olduğunu söylemiştir. Hiz. Aişe'den aktarılan rivayetlerin bir kısmı şöyledir:

İbn 'Abbâs anlatıyor:

Suheyb'in ah kardeşim! ah dostum! diye feryad etmesi üzerine Ömer şöyle dedi: Allah Rasûlü'nün (s.a.v): 'Ölü, ailesinin bazı ağlamalarından ötürü azap görür, dediğini duymadın mı?' -Abdullah ise bu hadisi mutlak [yani "bazı" kelimesiyle sınırlamadan veya azabı ölünün vasiyeti şartına bağlamadan] olarak rivayet etmiştir.- Ben kalkıp Aişe'nin yanına vardım. Ona İbn Ömer'in dediği şeyi aktardım. Şöyle dedi: 'Allah kafirin azabını ailesinin ağlaması üzerine artırır. Güldüren de Allah'tır, ağlatan da. Hiçbir nefis başkasının günahını yüklenmez.' İbn Ebî Müleyke, Kasım b. Muhammed'in şöyle dediğini nakleder: Ömer ve İbn Ömer'in sözleri Aişe'ye ulaşınca

¹¹⁴⁴ Muslim, *el-Câmi*‘, Cenâiz, nr: 2139.

¹¹⁴⁵ Muslim, *el-Câmi*‘, Cenâiz, nr: 2140; Hadis, bu lafızlarla İbn Ömer'den de rivayet edilmiştir. Bkz. Muslim, *el-Câmi*‘, Cenâiz, nr: 2141.

¹¹⁴⁶ Muslim, *el-Câmi*‘, Cenâiz, nr: 2142.

¹¹⁴⁷ Muslim, *el-Câmi*‘, Cenâiz, nr: 2144.

¹¹⁴⁸ Muslim, *el-Câmi*‘, Cenâiz, nr: 2145.

¹¹⁴⁹ Muslim, *el-Câmi*‘, Cenâiz, nr: 2146-2147; Muslim'in belirttiğine göre İbn Ömer bu rivayeti mutlak bir şekilde (yani *bazı* kelimesiyle sınırlamadan veya azabı, ölünün vasiyet etmesi şartına bağlamaksızın) rivayet etmiştir. Muslim, *el-Câmi*‘, Cenâiz, nr: 2146; Ayrıca bkz. Muslim, *el-Câmi*‘, Cenâiz, nr: 2149; Ancak Ṭahâvî'nin İbn 'Abbâs'tan aktardığı bir rivayette İbn Ömer'in de hadisi "bazı ağlamalardan ötürü" şeklinde mukayyed olarak aktardığı belirtilmektedir. Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, IV/105-106.

¹¹⁵⁰ Mâlik, *el-Muvaṭṭa*‘, Cenâiz, nr: 556; Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*‘, s. 113; Muslim, *el-Câmi*‘, Cenâiz, nr: 2147, 2150.

şöyle dedi: ‘Siz bana ne yalancı ne de yalanlanmış kimselerden haber aktarıyorsunuz. Ancak kulak hata eder.’¹¹⁵¹

Ṭahâvî’nin aktardığı rivayette ise İbn ‘Abbâs’ın şöyle dediği belirtilmektedir:

Ömer’in ve İbn Ömer’in ‘ölü ailesinin bazı ağlamalarından ötürü azap görür’ sözünü Aişe’ye aktardım. Şöyle dedi: Allah’a yemin olsun ki, siz bu sözü yalancı kimselerden naklediyor değilsiniz. Ancak kulak yanılır. Kur’ân’da size şifa olacak şeyler vardır: Hiçbir nefis başkasının günahını yüklenmez. Allah Rasûlü şöyle buyurmuştu: Allah, kafirin azabını, ailesinin bazı ağlamalarından dolayı artırır.¹¹⁵²

Muslim’in aktardığı benzer bir varyantta Hz. Aişe’den aktarılan son cümle şöyledir:

Kur’ân size yeter. Hiçbir nefis, başkasının günahını yüklenmez.¹¹⁵³

Muslim’in Hz. Aişe’yle ilgili aktardığı başka bir rivayet şöyledir:

Hişam b. Urve anlatıyor: Aişe’nin yanında İbn Ömer’in: Ölü, ailesinin ağlamasından ötürü azap görür, sözü nakledildi. Aişe dedi ki: Allah Ebu Abdîrrahmana rahmet etsin. Bir şey duymuş, ama hıfzedememiş. Allah Rasûlü (s.a.v)’in yanından bir yahudinin cenazesi geçti. Yahudiler ona ağlıyordu. Allah Rasûlü şöyle buyurdu: Bunlar ağlıyor, o ise azap görüyor.¹¹⁵⁴

Aişe’nin yanında İbn Ömer’in Allah Rasûlü’nden aktardığı ‘ölü kişi ailesinin ağlamasından ötürü kabrinde azap görür’ hadisi zikredildi. Aişe şöyle dedi: Yanılmış ve unutmuş. Allah Rasûlü sadece şunu dedi: O, hata ve günahlarından dolayı azap gördüğü halde ailesi ona ağlıyor. Bu tıpkı Allah Rasûlü’nün Bedirde öldürülen müşriklerin bulunduğu kuyunun başında durup onlara seslendikten sonra: ‘Onlar şimdi benim söylediğimi duymaktalar’ demesine benzer. O, [bu rivayette de] yanılmıştır. (Doğrusu) Allah Rasûlü şöyle buyurmuştu: Onlar, benim kendilerine söylediklerimin hak olduğunu biliyorlar. Aişe sonra şu ayetleri okudu: ‘Şüphesiz ki sen ölülere duyuramazsın.’[Neml-80] ‘Sen kabirde olanlara işittirecek değilsin’[Fatır-22]¹¹⁵⁵

İmam Muhammed’in *el-Muvaṭṭa*’daki açıklamaları Hanefîlerin tutumun tespit etmek bakımından önemlidir: Hz. Aişe’ye İbn Ömer’in “Ölü, kabilesinin ağlamasından ötürü azap görür” sözü aktarılınca şöyle dediği anlatılmaktadır:

Allah İbn Ömer’i bağışlasın. O, yalan söylüyor değildir. Ancak unutmuş veya yanılmıştır. Allah Rasûlü kendisine ağlanan bir cenazenin yanından geçti ve şöyle dedi: O, kabrinde azap gördüğü halde bunlar ağlıyorlar.¹¹⁵⁶

¹¹⁵¹ Muslim, *el-Câmi*‘, Cenâiz, nr: 2146.

¹¹⁵² Ṭahâvî, *Şerḥu Meâni’l-Âsâr*, IV/105-106.

¹¹⁵³ Muslim, *el-Câmi*‘, Cenâiz, nr: 2147.

¹¹⁵⁴ Muslim, *el-Câmi*‘, Cenâiz, nr: 2150.

¹¹⁵⁵ Muslim, *el-Câmi*‘, Cenâiz, nr: 2151, 2153.

¹¹⁵⁶ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*‘, s. 113.

İmam Muhammed akabinde şu açıklamada bulunur:

Biz, Aişe'nin görüşünü kabul ediyoruz. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.¹¹⁵⁷

İmam Muhammed'in bu aktarımına göre Ebû Hânîfe'nin Hz. Aişe'nin rivayetini tercih ettiği anlaşılmaktadır.

‘Ulemanın cumhuru, Hz. Ömer ve İbn Ömer’den gelen rivayetleri, kendisi için ağıt, dövünme ve feryat tavsiyesinde bulunan ve ölümünden sonra vasiyeti yerine getirilen kimselere yönelik olarak yorumlamışlardır. Bu gibi kimseler yaptıkları vasiyetle menfî anlamda bir ağıta vesile olduklarından yapılan ağlama ve feryattan ötürü azap görürler. Nitekim Araplar arasında bu anlamda vasiyetlerin olduğu bilinmektedir. Mesela Tarafa b. el-‘Abd’in şiirindeki şu ifadeler bu geleneğin bariz bir göstergesidir:

إذا مت فاتعني بما أنا أهله وشقي علي الجيب يا ابنة معبد

Ben ölürsem, ağıt yak bana! hakketiğim şekilde

Ve parala yakanı, ey Ma‘bed’in kızı!¹¹⁵⁸

Bazı hadislerde azap olayının meyyitin vasiyet şartına bağlanmadan mutlak olarak zikredilmesi, bu geleneğin Araplar arasında mu’tâd olmasına binaendir.¹¹⁵⁹

Bundan dolayı hadis şarihleri, ağlamayı teşvik etmeyen ve vasiyette bulunmayan bir meyyitin başkasının ağlamasından ötürü azap görmeyeceğini ve bu haldeki kimselerin hadisin kapsamına girmeyeceğini ifade etmişlerdir.¹¹⁶⁰ Hz. Peygamber’in bazı kimselere ağlaması ve ağlamaya müsaade etmesi de yukarıdaki ayırımı teyid etmektedir.¹¹⁶¹

Şimdi bu bilgiler ışığında Hz. Aişe'nin veya onun görüşünü esas alan Ebû Hânîfe'nin tutumunu, *arz* olarak değerlendirebilir miyiz?

Kanaatimizce hayır. *Arz*da hadisin Kur’an ve Sünnet’e muvafık olup olmadığını tespit edip, muvafık olanın kabûlü, muhalif olanın *reddi* söz konusudur. Burada ise hadisin olduğu gibi kabûlü veya tümünden reddi söz konusu değildir. Hz. Aişe, hadisin aslını kabul etmekle beraber bir *taşhihte* bulunuyor. Peygamber’in

¹¹⁵⁷ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 113.

¹¹⁵⁸ Nevevî, *el-Minhâc Şerḥu Şaḥîḥi Muslim*, VI/468.

¹¹⁵⁹ Bkz. Taḥâvî, *Şerḥu Meʿâni'l-Âsâr*, IV/109; Nevevî, *el-Minhâc Şerḥu Şaḥîḥi Muslim*, VI/468.

¹¹⁶⁰ Nevevî, *el-Minhâc Şerḥu Şaḥîḥi Muslim*, IV/468.

¹¹⁶¹ Taḥâvî, *Şerḥu Meʿâni'l-Âsâr*, VI/106-107.

konuyla ilgili beyanda bulunduğunu ancak bunun mutlak ve genel olmadığını belli şahıslar ve özel bazı durumlarla ilgili olduğunu belirtiyor.

Hadisin vurûdunu kabul etmekle beraber râvî tarafından eksik olarak rivayet edildiğini söylemek, başka bir ifadeyle hadisin rivayetindeki eksikliklere dikkat çekerek noksan taraflarını telafi etmek (*taşhîh/istidrâk*), *îrz* değildir. *Ârz*da hadisin Kur’ân’a uygunluk veya aykırılığı tespit edilir. *Taşhîhte* ise temelde Peygamber’den gelen ancak eksik ve hatalı bir şekilde aktarılan hadisin asli şekline ircâ’ söz konusudur.

Hiz. Aîşe de hadiste anlatılan azabın olduğunu ama bunun mutlak olmadığını söylüyor. Aslında Hiz. Ömer’in ve İbn Ömer’in de ondan farklı düşündüğünü ve hadiste belirtilen olayı mutlak olarak anladıklarını söylemek zordur. Ancak öyle anlaşılıyor ki Hiz. Aîşe onların hadisi mutlak olarak anladığını düşünüp itirazda bulunmuştur. Fakat onların hadisi genel manaya hamlettiklerini söylemek kolay değildir. Böyle bir anlayış özellikle Hiz. Ömer’in bilinen fakihane tutumuna uymamaktadır. Saniyen, yukarıda verdiğimiz bazı varyantlarda Hiz. Ömer’in¹¹⁶² ve İbn Ömer’in¹¹⁶³ hadisi “Bazı ağlamalardan dolayı azap görür” şeklinde kayıtlı olarak aktardıkları görülmektedir.

Hiz. Aîşe ve onun rivayetini esas alan Ebû Hânîfe’nin tutumunun *îrz* olduğu farzedilse bile bu, *hadisin Kur’ân’a îrzı* konusuna girmez. Şayet Hiz. Aîşe kendisine ulaşan hadisi sadece ayetlerin zâhirî delaletine dayanarak reddetmiş olsaydı, buna *hadisin Kur’ân’a îrzı* denilebilirdi. Ancak yukarıda verdiğimiz rivayetlerde görüldüğü gibi Hiz. Aîşe, Hiz. Ömer ve oğlundan kendisine ulaşan hadisi bizzat Peygamber’den duyduklarıyla karşılaştırıp eleştirmektedir. Yani bir hadisi, duyduğu başka bir hadise *îrz* etmektedir. Bunu yaparken Kur’ân’dan bazı ayetlere de değinip hadisin, kendi mesmuatına aykırı olmakla birlikte Kur’ân ayetlerine de aykırı olduğunu belirtmektedir. Bu da ikinci bölümde belirttiğimiz gibi hadisin sadece *Kur’ân’a îrzı* konusuna değil, *hadisin Kitap ve Sünnet’e îrzı* babına girer. Ebû Hânîfe açısından olaya bakıldığında da aynı şeyleri söylemek mümkündür. İmam Muhammed’in *el-Muvaṭṭa*’da başta İbn Ömer’in rivayetini vermesi, ardından Hiz. Aîşe’nin rivayetini ve yorumunu nakletmesi ve daha sonra “Biz de Hiz. Aîşe’nin

¹¹⁶² Muslim, *el-Câmi ü’s-Sâhîh*, Cenâiz, nr: 2146, 2147.

¹¹⁶³ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, IV/105.

görüşünü kabul ediyoruz; bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür” diyerek Ebû Hânîfe'nin de aynı görüşte olduğunu belirtmesi bu meselenin Ebû Hânîfe'ye göre de *te âruz ve tercih* kapsamında ele alındığını göstermektedir.¹¹⁶⁴

h. Muşarrât Hadisi

Muşarrât Hadisi ufak bazı değişikliklerle rivayet edilmiştir. Ancak usûlcülerin tenkit ettiği içerik açısından varyantlar arasında bir fark yoktur. Başta Buḥârî ve Muslim olmak üzere bir çok hadis kaynağında şu lafızlarla rivayet edilmiştir:

¹¹⁶⁴ Ebû Hânîfe'nin buradaki tutumunu andıran bir başka örnek “Veled-i zina için en şerlisidir” hadisiyle ilgili yorumudur. Hz. Aişe tarafından reddedilen (Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/129) bu hadisi Ebû Hânîfe reddetmemiş, onun vurud sebebini dikkate almadan genel manaya yorulmasına karşı çıkmıştır. Mekkî kendi senediyle Muhammed b. Şucâ' el-Mervezî'nin şöyle dediğini naklediyor: “Faḍl b. 'Atiyye Ebû Hânîfe'nin yanında bulunuyordu. Ebû Hânîfe: Oğlun Muhammed kimlere gidip geliyor, diye sordu. O da muhaddislerin etrafında dönüp duruyor, hadis yazıyor, diye cevapladı. Ebû Hânîfe: Bana onu getirin, hangi konu hakkında yazdığına bakayım, dedi. Onu (Muhammed'i) getirdiler. Ebû Hânîfe ona yumuşak davranıp onu kendisine yakın tuttu ve: 'Ey Muhammed, kime gidiyorsun? Kimden hadis yazıyorsun?' diye sordu. O da cevap verdi. (Ebû Hânîfe) Muhammed'in yanında bir kitap gördü. Onu bana verir misin? diyerek istedi. O da kitabı verdi. kitaba bakınca kitab'ın başında 'Veled-i zina için en şerlisidir' hadisini gördü. 'Ey Muhammed, Peygamber'in: Veled-i zina için en şerlisidir, hadisinin anlamı nedir?' diye sordu. O da 'hadisteki gibidir.' diye cevapladı. Bunun üzerine Ebû Hânîfe şöyle dedi: 'Sen, Peygamber (s.a.v)'e nisbet edilmesi caiz olmayan şeyleri isnad ediyorsun. **Bu söz, Allah'ın Kitab'ına ve Peygamber (s.a.v)'in Sünnet'ine aykırıdır** ve haksızca bir hükümdür. Allah Teala şöyle Buyû'ruyor:

Her nefis, yaptığına karşılık bir rehindir. [Müddessir, 38]

(Göklerde ve yerde olanların yaratılması Allah'ın) kötülük edenleri, yaptıklarına karşılık cezalandırması, güzel davrananları da daha güzeliyle mükafatlandırması içindir. [Necm, 39]

Onlar istediklerini hazır bulmuşlardır. Rabbin, hiçbir kimseye haksızlık etmez. [Kehf, 49]

Rabbin, kullarına zulmedici değildir. [Fussilet, 46]

Ben, kullara zulmedici değilim. [Kaf, 29]

Şüphesiz Allah zerre kadar haksızlık etmez. [Nisâ, 40]

Biz kıyamet gününe mahsus teraziler koyacağız. Artık hiçbir kimse hiçbir şeyle haksızlığa uğratılmayacaktır. [Enbiyâ, 47]

Biz onlara zulmetmedik. Fakat onlar, kendileri zalimdiler. [Zuhruf, 76]

Herkesin kazandığı hayır kendi faydasına, yaptığı şer ise kendi zararınadır. [Bakara, 286]

Eğer iyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz. Eğer kötülük ederseniz, kendinize kötülük etmiş olursunuz. [İsrâ, 7]

Hiçbir günahkar başkasının günah yükünü yüklenmez. [İsrâ, 15]

İşte ileri sürdüğü bu görüşü savunan (hadisi zâhiri manaya hamleden) kimse Kur'an'a aykırı davranmış ve bir insanın başkasının günahından dolayı azaba uğrayacağını ve dolayısıyla haksızlığı savunmuş olur.' Ebû Hânîfe'nin bu sözleri üzerine Faḍl b. 'Atiyye: 'Allah sana rahmet etsin. Peki bu hadisin manası nedir?' diye sordu. Eb Hânîfe şöyle dedi: 'Bu ifade bize göre veled-i zina olup ebeveyni gibi zina işleyen ve bununla birlikte öldürme ve hırsızlık gibi olaylara bulaşan belli bir şahıs hakkındadır. Bunun üzerine o, üç kişinin en kötüsüdür, denildi. Zira ebeveyninin işlediği şey, küfür değildi. Ancak kendisi küfründen dolayı bunları yapıyordu. Küfür ise zinadan daha kötüdür. Bu nedenle: O için en kötüsüdür, denildi.' Bunun üzerine Faḍl b. 'Atiyye: 'İşte ilim budur' dedi ve oğlu Muhammed'e şunu söyledi: 'Duydun işte!' Ebû Hânîfe şöyle devam etti: 'Ey Muhammed kim mana ve tefsirini talep etmeden hadis talep ederse gayreti zayi olur ve vebal altına girer.' Muhammed b. Faḍl bu olay üzerine Ebû Hânîfe'ye sık sık gidip gelmeye başladı.” Mekkî, *Menâkıb*, s. 417-418

Kim memeleri şişirilmiş bir koyun/keçi satın alırsa onu götürüp sağsin. Hayvanın sütünü beğenirse onu alıkoyar. Aksi halde o hayvanı bir sâ' hurmayla birlikte geri verir¹¹⁶⁵

Tirmizî ve Muslim'in aktardığı başka bir rivayette geri verme muhayyerliği üç günle sınırlandırılmıştır:

Kim memeleri şişirilmiş bir koyun/keçi satın alırsa üç güne kadar muhayyerdir. Şayet onu geri verecekse bir sâ' yiyeceklerle birlikte geri verir.¹¹⁶⁶

Hanefî usûl kaynakları, *Muşarrât Hadisinin* Kur'ân'a muhalif olduğunu ve bundan dolayı reddedildiğini ileri sürmüşlerdir.¹¹⁶⁷ *Muşarrât Hadisi*, Hanefî usûlünün neredeyse simge örneklerinden biri haline gelmiştir. Bu hadisin Kur'ân'a aykırı olduğu ve bundan dolayı reddedildiği konusunda bizzat Ebû Hânîfe'ye ait bir değerlendirme bulunmamaktadır. Yaptığımız araştırmada böyle bir açıklamaya rastlamadık. Nitekim usûlcülerin konuyla ilgili açıklamalarındaki farklılık da ileri sürülen gerekçelerin tahrîç eseri olduğunu göstermektedir. Bazı usûlcüler hadisin *Kur'ân'a aykırılıktan* dolayı reddedildiğini söylerken¹¹⁶⁸ bazıları *Kitap ve Sünnet*'in yanısıra hadisin *kıyasa da muhalif* olduğunu ve bu nedenle reddedildiği'ni söylemektedir.¹¹⁶⁹ Bazıları da daha genel bir ifade kullanarak hadisin *usûle aykırılıktan* dolayı reddedildiği'ni söylemiştir.¹¹⁷⁰ *Te'sîsu'n-Nazar*'da hadisin usûle aykırı olduğunu söyleyen Debûsî, *el-Esrâr* ve *Ta'vîmu'l-Edille*'de hadisin kıyasa muhalefetten ötürü reddedildiğini söylemektedir.¹¹⁷¹ *Serahsî, el-Mebsûf*'ta hadisin *Kur'ân, Sünnet* ve diğer asıllara (*usûl*) aykırı olduğunu söylerken, usûl-i fıkha dair eserinde sadece *kıyasa aykırılıktan* söz eder.¹¹⁷² *Kur'ân'a aykırılıktan* dolayı reddedilmiştir, diyenlerin açıklamaları da farklıdır. Kimine göre *muşarrât* hadisi, *faiz ayetlerine aykırılıktan* dolayı reddedilmiştir¹¹⁷³ kimine göre de karşılık vermede *misliyeti emreden* (Bakara, 194) *ayete aykırılıktan* dolayı reddedilmiştir.¹¹⁷⁴

¹¹⁶⁵ Muslim, *el-Câmi'*, Buyû', nr: 3809; Buḥârî, *el-Câmi'*, Buyû', nr: 2148; Nesâî, *es-Sunen*, Buyû', nr: 4500; Ayrıca bkz. Buḥârî, *el-Câmi'*, Buyû', nr: 2149, 2164.

¹¹⁶⁶ Muslim, *el-Câmi'*, Buyû', nr: 3811; Tirmizî, *es-Sunen*, Buyû', nr: 1252.

¹¹⁶⁷ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/114; Serahsî, *el-Mebsûf*, XIII/41 vd.; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, II/705; Şadruşşerî'a, *et-Tenkîh*, II/20-21.

¹¹⁶⁸ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/114; Şadruşşerî'a, *et-Tenkîh*, II/20-21.

¹¹⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsûf*, XIII/41; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, II/705; Buḥârî, *Keşf*, II/705.

¹¹⁷⁰ Debûsî, *Te'sîsu'n-Nazar*, s. 156-157.

¹¹⁷¹ Debûsî, *Te'sîsu'n-Nazar*, 156-157; A.mlf., *Ta'vîm*, s. 182; A.mlf., *el-Esrâr*, III/833.

¹¹⁷² Serahsî, *el-Uṣûl*, I/256.

¹¹⁷³ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/114.

¹¹⁷⁴ Şadruşşerî'a, *et-Tenkîh*, s. 21.

Gerekçelendirmedeki bu farklılıklar haliyle bütün bunların tek bir kaynaktan yani Ebû Hânîfe'den çıkmadığı kanaatini uyandırmaktadır.

Debûsî, usûle aykırı olan haber-i vâhidin merdud olduğunu açıklarken *muşarrât* hadisini örnek verir:

Aşhâbımız, bu hadisi bizzat *usûle* aykırılıktan dolayı kabul etmemiştir. Zira usûlde [Kitap, Sünnet ve İcmâ] fesh olmuş bir akitten dolayı taraflardan birinin sermayeyle birlikte bir kat fazla almasını öngören başka bir akit yoktur. *Muşarrât* hadisi ise böyle bir sonuca götürmektedir. Çünkü müşteri bir koyunu yarım sâ' (dört avuç) hurma karşılığında satın alıp onun *muşarrât* olduğunu anladığında koyunu bir sâ' hurmayla birlikte geri verdiği zaman bir sâ'ın kıymeti -ana para olan- koyunun kıymetinden bir kat fazlası olmuş olur. Bunun ise şeriatla bir benzeri yoktur.¹¹⁷⁵

Te'sîsu'n-Nazar'ın muhtelif yerlerinde naklettiği prensip ve asılları direkt Ebû Hânîfe'ye nisbet eden Debûsî, burada *aşhâbımız* demekle yetinmektedir. Bununla Ebû Hânîfe ve tilmizlerini mi yoksa sonraki Hanefî fakihleri mi kastettiği açık değildir.

Fıkıh ve ihtilaf kitaplarının verdiği bilgiye göre İbn Ebî Leylâ, Mâlik, Züfer ve Ebû Yûsuf'un da içinde bulunduğu cumhur, hadisin *zâhiri*yle ihticac etmiştir. Bunlara göre satın alınan hayvanın kusurlu (*muşarrât*) çıkması halinde, müşteri hayvanın mevcut haline razı olmazsa onu bir sâ' hurmayla birlikte iade eder. Ebû Hânîfe'ye ve İmam Muhammed'e göre ise sütlü olarak gösterilen (*muşarrât*) hayvanı bu kusurdan (*âyib*) dolayı iade edemez. Sadece kusur oranında satıcıdan talepte bulunabilir.¹¹⁷⁶

Fıkıh kaynaklarındaki bu bilgiler görünürde Ebû Hânîfe'nin *muşarrât* hadisiyle amel etmediği vehmini uyandırmaktadır. Ancak ilk kaynaklar incelendiğinde bu konuda genellemede bulunmanın yanlış olduğu ve konuya dair göz ardı edilemeyecek bir takım detayların var olduğu anlaşılmaktadır.

Şimdi ilk dönem Hanefî kaynakları ışığında Ebû Hânîfe'nin mezkur hadisle ilgili tutumunu ve bu hadisi *îrz* kapsamında ele alıp almadığına bakalım.

¹¹⁷⁵ Debûsî, *Te'sîs*, s. 156-157.

¹¹⁷⁶ Tahavî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, III/58; Tahavî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, III/280-281; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, III/232; Şardefî, Muhammed b. 'Abdillâh b. Ebîbekr (v. 792/1389), *el-Me'âni'l-Bedî'ü fî Ma'rifeti'l-İhtilâfi Ehl's-Serî'a*, (Thk. Seyyid Muhammed Muhennî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999, I/477; Zebîdî, *Ukûdu'l-Cevâhir*, II/21; 'Askalânî, *Fetahu'l-Bârî*, V/101.

Aşâr ve müsned kitaplarına bakıldığında *muşarrât* hadisinin muhtelif tariklerle bizzat Ebû Hânîfe'den rivayet edildiği görülmektedir. İbnu'l-Muẓaffer, İmam Züfer kanalıyla ve İbn Hüsrev kendi tarikiyle hadisi Ebû Hânîfe'den rivayet etmektedir.¹¹⁷⁷ Bundan ayrı olarak Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed de muhayyerlik konusunda Ebû Hânîfe'nin bu hadise dayandığını söylemişlerdir.¹¹⁷⁸

Ebû Yûsuf, bir ay muhayyerlik şartıyla yapılan alışveriş hakkında Ebû Hânîfe'nin şöyle dediğini nakleder:

Böyle bir alış veriş fasittir. Muhayyerlik üç günden fazla olmaz. Allah Rasûlü'nün şöyle dediği bize ulaşmıştır: Kim memeleri şişirilmiş bir koyun (*şât*) satın alırsa üç güne kadar iki görüşten dilediğini seçer. [Dilerse onu olduğu gibi kabul eder.] Dilerse onu bir sâf hurma veya arpayla birlikte geri verir. Böylece Ebû Hânîfe muhayyerliğin tamamını Allah Rasûlü'nün sözüne göre belirledi. İbn Ebî Leylâ ise şöyle derdi: Muhayyerlik ister bir ay olsun ister bir sene her hâlükârda geçerlidir. Biz de bu görüşü benimsiyoruz.¹¹⁷⁹

İmam Muhammed de *el-Aşl*'da muhayyerliğin üç gün olduğunu ve bununla ilgili olarak *Muşarrât* hadisini verdikten sonra “Bu, Ebû Hânîfe'nin görüşüdür” açıklamasında bulunur.¹¹⁸⁰

Bu açıklamalar *muşarrât* hadisinin en azından muhayyerliğin süresi konusunda Ebû Hânîfe ve tilmizleri tarafından esas alındığını göstermektedir. Ancak satın alınan hayvanın bir sâf hurmayla birlikte iade edilebileceğini söyleyen kısma dair bir açıklama bulunmamaktadır. Fıkıh ve ihtilaf kitaplarındaki bilgiler Ebû Hânîfe'nin hadisin bu kısmıyla amel etmediğini göstermektedir. Fakat bu tutumun *ârza* dayandığına dair herhangi bir belirti yoktur. İsa b. Ebân ve Tahâvî gibi bazı fakihler, hadisin bu konudaki delaletinin mensuh olduğunu söylemişlerdir. Tahâvî bu konuda şu açıklamada bulunur:

(Ebû Hânîfe ve Muhammed gibi alimler) bu konuda zikrettiğimiz şeyin (*Muşarrât* Hadisinin) mensuh olduğunu söylemişlerdir. [Ancak] bu ifadeler onlardan mücmel olarak aktarılmıştır. Bunu nesheden şey hakkındaki rivayetler de farklı farklıdır.¹¹⁸¹

Muşarrât uygulamasını nesheden şey hakkındaki görüşleri üç maddede özetlemek mümkündür:

¹¹⁷⁷ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/25; Zebîdî, *Ukûdu'l-Cevâhir*, II/20.

¹¹⁷⁸ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hânîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 16; Şeybânî, *el-Aşl*, V/117-118.

¹¹⁷⁹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hânîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 16-17.

¹¹⁸⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, V/117-118.

¹¹⁸¹ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, III/281; Krş. Zebîdî, *Ukûdu'l-Cevâhir*, II/21.

a. Muhammed b. Şucâ'a göre "Alıcı ve satıcı ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler" hadisi bunu neshetmiştir. Bu hadis, tarafların ayrılmasıyla birlikte - muhayyerlik hadisiyle istisna edilenler hariç- hiç kimse için muhayyerlik hakkının kalmayacağını ifade ediyor. *Ṭahâvî, Muşarrât Hadisinde* adı geçen muhayyerliğin ayıp ve kusur muhayyerliği olduğunu ve bunun da tarafların ayrılmasıyla kesintiye uğramayacağını belirterek bu yorumu (*te'vil*) eleştirir.¹¹⁸²

b. *Muşarrât*'ın neshiyle ilgili ikinci görüş 'İsâ b. Ebân'a aittir. 'İsâ b. Ebân'a göre *Muşarrât Hadisi* İslâmın ilk dönemlerinde suçların (*zunûb*) malî ceza ile cezalandırıldığı döneme ait bir uygulamayı yansıtmaktadır. Tıpkı zekat vermeyenlerin mallarının yarısının alımıyla cezalandırılması ve muhafaza altında olmayan meyveleri çalanların celdelenip çaldıklarını iki misliyle ödemek zorunda bırakılmaları gibi bu da ilk dönemlere ait bir uygulamadır. Allah Te'âlâ ribayı nesh edince alınan mallar emsali bulunan türden ise misline, emsali yoksa kıymete ircâ' edildi... Sonra malî ceza şeklindeki uygulama neshedildi... (Yukarıda belirtilen türden) bir kusurun anlaşılması durumunda müşteri satıcıdan kusur oranında telafi talebinde bulunabilir.¹¹⁸³ *Ṭahâvî İhtilâfu'l-Ulemâ* isimli eserinde bu görüşü benimsemiş görünmektedir. Bu eserinde *muşarrât*la ilgili uygulamanın tazminat cezalarıyla birlikte nesh edildiğini belirtmektedir.¹¹⁸⁴ Ancak aşağıda aktaracağımız *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*'daki açıklamaları onun bu görüşten vazgeçtiğini göstermektedir.

c. *Ṭahâvî, 'İsâ b. Ebân*'ın yorumunun tartışmaya açık olduğunu, kendisinin nesih konusunda bundan daha uygun bir yol bulduğunu belirtir. *Ṭahâvî, muşarrât* uygulamasının borcun borca satımı kabilinden olduğunu söyler. Bu ise "Allah Rasûlü borcun borca satımını nehyetti" (*أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكالئ بالكالئ*) gibi hadislerle neshedilmiştir. *Ṭahâvî*'ye göre "Bir malın geliri onun zararını tazmin edene aittir" (*الخراج بالضمن*) mealindeki hadisler de bu manayı teyid etmektedir.¹¹⁸⁵

Toparlayarak ifade etmek gerekirse *Muşarrât Hadisi* iki bölümde mütalaa edilebilir:

¹¹⁸² *Ṭahâvî, Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, III/281.

¹¹⁸³ *Ṭahâvî, Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, III/281-282; Zebîdî, *Ukûd*, II/21.

¹¹⁸⁴ *Ṭahâvî, İhtilâfu'l-Ulemâ*, III/60 (*فمن منع الزكاة*).

¹¹⁸⁵ *Ṭahâvî, Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, III/282-284.

1) Alım-satım akdinde muhayyerliğin üç günle sınırlı olduğunu ifade eden kısım

2) Satın alınan kusurlu hayvanın ya olduğu gibi kabul edilmesi ya da bir sâ' hurmayla birlikte geri verilmesi gerektiğini belirten kısım.

Aşâr ve ihtilaf kitaplarındaki açıklamalardan, Ebû Hânîfe'nin hadisin birinci kısmıyla istidlâl ettiği anlaşılmaktadır. İkinci kısma gelince Ebû Hânîfe'den yapılan nakiller, onun neshe kail olduğunu göstermektedir. Muhammed b. Şucâ', 'Îsâ b. Ebân ve Taḥâvî'nin açıklamaları da bu doğrultudadır. Her üçü de Ebû Hânîfe'den yaptıkları rivayetlere dayanarak onun *muşarrât* uygulamasını mensuh gördüğünü belirtmektedir. Ancak *muşarrâtı* nesheden şeyin ne olduğu konusunda – Ebû Hânîfe'den net bir açıklama olmadığından- farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Sonuç olarak, iki noktadan hareketle Ebû Hânîfe'nin *Muşarrât Hadisi*'ni sahih gördüğünü söyleyebiliriz: Ebû Hânîfe'nin, muhayyerlik süresi konusunda hadisin birinci kısmıyla amel etmesi, bu hadisin ona göre sabit olduğunu göstermektedir. Saniyen, hadisin ikinci kısmının neshinden söz etmesi de onun *Muşarrât Hadisi*'ni sahih ve sabit bir hadis olarak gördüğünü göstermektedir. Zira sabit olmayan bir şeyin neshinden söz edilemez.

Dolayısıyla usûl kitaplarında yer alan “*Muşarrât Hadisi*'nin Kur'ân'a ıarz edildiği ve muhalefetten dolayı reddedildiği” şeklindeki görüşlerin Ebû Hânîfe'ye ait olmadığı anlaşılmaktadır.

Bazı kitaplarda geçen:

Muşarrât Hadisi, fakih olmayan bir râvîden (Ebû Hureyre'den) kıyasa muhalif olarak aktarıldığı için reddedilmiştir¹¹⁸⁶

şeklindeki açıklamalar da muknî' değildir. Zira *Muşarrât Hadisi*, Ebû Hureyre'den başka İbn Mes'ud, İbn Ömer, 'Amr b. 'Avf el-Müzenî ve ismi zikredilmeyen başka bir Sahabîden daha rivayet edilmiştir.¹¹⁸⁷ Buḥârî, hadisi İbn Mes'ud'dan mevḳûf olarak rivayet etmiştir.¹¹⁸⁸ Bu da İbn Mes'ud'un hadisteki muhtevayı benimsediği ve bu doğrultuda fetva verdiği anlamına gelmektedir. Bunun haricinde de, Sahâbe ve Tâbiûn alimlerinden pek çok kimse bu hadisi esas alıp onunla amel etmiştir.¹¹⁸⁹

¹¹⁸⁶ Serâḥsî, *el-Mebsûṭ*, XIII/41.

¹¹⁸⁷ 'Asḳalânî, *Fetḥu'l-Bârî*, V/102.

¹¹⁸⁸ Buḥârî, *el-Câmi'*, Buyû', nr: 2149, 2164.

¹¹⁸⁹ 'Asḳalânî, *Fetḥu'l-Bârî*, V/101.

Şayet *Muşarrât Hadisi*yle amel etmeme nedeni, hadisin Ebû Hureyre tarafından rivayet edilmiş olması olsaydı, Ebû Hânîfe'nin veya daha sonraki Hanefilerin, İbn Mes'ud'un ve diğer Sahabe ve Tâbiûn alimlerinin rivayetiyle amel etmiş olmaları gerekirdi. Zira bu kimselerin (İbn Mes'ud, İbn Ömer'in) fakihliği konusunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla *fiḳhu'r-râvî* bağlamında ileri sürülen gerekçelerin daha sonradan tahric veya serbest içtihad sonucu ortaya atıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bazı eserlerde bu husus açıkça belirtilmiştir. Nitekim *Menâr* şarihlerinden İbn Melek bunu açıkça ifade etmektedir. İbn Melek, haberin kıyasa takdimi için ileri sürülen *fiḳhu'r-râvî* şartının 'İsâ b. Ebân'a ait bir görüş olup Kâdî Ebû Zeyd ed- Debûsî tarafından benimsendiğini ve *Muşarrât Hadisi*'ne tatbik edildiğini söyler.¹¹⁹⁰ Burada bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. 'İsâ b. Ebân çoğu -kez zannedildiği gibi- *Muşarrât Hadisi*'ni *fiḳhu'r-râvî* veya kıyasla irtibatlandırmamıştır.¹¹⁹¹ O *fiḳhu'r-râvî* prensibini sistemleştirmekle birlikte bunu *Muşarrât Hadisi*'ne tatbik etmemiştir. *fiḳhu'r-râvî*yi *muşarrâta* ilk olarak uygulayan kimse Debûsî olmuştur.¹¹⁹² Yukarıda belirtildiği gibi o, *Muşarrât Hadisi*'nin temelde sahih olduğunu ancak neshedildiği görüşünü savunmaktadır.¹¹⁹³

Debûsî'nin "Bu hadis, asıllara (*usûl*) muhalif olarak varid olmuştur"¹¹⁹⁴ şeklindeki değerlendirmesi izafî bir değerlendirmedir. Zira bir hadis sabit olunca kendi başına bir asıl olur. Kitap'ta ve Sünnet'te benzerinin olmaması onlara muhalif olması anlamına gelmez.¹¹⁹⁵

Hadisin kıyasa muhalif olduğu gerekçesine gelince, bizim vardığımız sonuca göre Ebû Hânîfe de diğer müçtehidler gibi Kitap ve Sünnet'in ve Sahâbe icmainın bulunmadığı konularda kıyasa başvurmuştur. O, sahih bir rivayeti sırf içtihadi bir asla uymuyor diye reddetmemiş, aksine sahih hadisleri de kendi başına bir asıl olarak telakki etmiştir. Kıyaslar ve istinbat eseri prensipler sabit nassların olmaması halinde tatbik edilebilir.

¹¹⁹⁰ İbn Melek, *Şerḥu'l-Menâr fi'l-Uşûl*, s. 210.

¹¹⁹¹ Keşmîrî, *el-'Arfu's-Şeẓ*, III/33.

¹¹⁹² Bkz. Debûsî, *Taḳvîm*, s.182; A.mlf. *el-Esrâr*, III/833.

¹¹⁹³ 'İsâ b. Ebân'ın tutumu için bkz. Tahâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, III/281; Zebîdî, *Uḳûd*, II/21.

¹¹⁹⁴ Debûsî, *Te'sîs*, s. 156.

¹¹⁹⁵ Bkz. 'Asḳalânî, *Fetḥu'l-Bârî*, V/101 vd.

Öte yandan *Muşarrât Hadisi*'nin dikkatle incelenmesi durumunda kıyasa aykırı olmadığı noktasında da muknî^c açıklamalar bulunmaktadır. Bu cümleden olarak İbn Hacer 'Askalânî, *Muşarrât Hadisi*'nin kıyasa aykırı olduğu noktasındaki itirazları sekiz maddede özetleyip cevaplamıştır.¹¹⁹⁶

Dikkat edilmesi gereken diğer nokta aykırılık ve farklılık arasındaki ayrımıdır. Hadisin Kitap'ta bir benzerinin olmaması Kitab'a aykırılık anlamına gelmez.¹¹⁹⁷ Kitap'ta benzeri bulunmayan bir konudaki açıklama, farklı bir açıklamadır. Ama bu açıklamanın aykırılıkla nitelendirilmesi doğru değildir.

Muşarrât Hadisi'nin Kur'ân, Sünnet ve usûle aykırı olduğunu söyleyen Seraḥsî¹¹⁹⁸ bile Ebû Ḥanîfe'nin hadisin ilk kısmıyla amel edip¹¹⁹⁹ istidlâlde bulunduğunu belirtmektedir.¹²⁰⁰ Bu da muhalefet konusunda söylenenlerin Ebû Ḥanîfe'ye ait olmayıp daha sonraki alimler tarafından geliştirilen yorumlar olduğunu göstermektedir.

Hanefî alimlerden Keşmîrî de *muşarrât* bağlamında ileri sürülen kuralların Ebû Ḥanîfe ve tilmizlerinden (Ebû Yûsuf ve Muhammed) varid olmadığını belirtir.¹²⁰¹ Keşmîrî'ye göre, Hanefî kaynaklarda yer alan açıklamalar *kazâî* hükümle ilgilidir. Buna karşın hadiste yer alan iade ise meselenin *diyânet* boyutuyla ilgilidir.¹²⁰²

Netice itibariyle *Muşarrât Hadisi*'ni ister mensuh görelim ister diyânet-kaza ayırımı ile izah edelim bu hadisin Ebû Ḥanîfe'ye göre, 'arza veya kıyasa uygunluk' ilkesine örnek teşkil etmediği anlaşılmaktadır.

i. Yemin ve Tek Şahitle Hüküm

Konuyla ilgili hadis, İbn 'Abbâs'tan rivayet edilmiştir. Hadis kaynakları, İbn 'Abbâs'tan onun şöyle dediğini nakletmektedirler:

¹¹⁹⁶ 'Askalânî, *Fetḥu'l-Bârî*, V/103-105.

¹¹⁹⁷ 'Askalânî, *Fetḥu'l-Bârî*, V/101.

¹¹⁹⁸ Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, XIII/41 (وهذا الحديث مخالف للكتاب والسنة والأصول من وجوه).

¹¹⁹⁹ Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, XIII/41 (فبقي أول الحديث معمولا به).

¹²⁰⁰ Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, XIII/43 (وأبو حنيفة إستدل بالحديث فإن النبي صلى الله عليه وسلم قدر الخيار بثلاثة أيام).

¹²⁰¹ Keşmîrî, *el-'Arfu's-Şeẓî*, III/33.

¹²⁰² Keşmîrî, *el-'Arfu's-Şeẓî*, III/32; Keşmîrî konuyla ilgili kuralın 'İsâ b. Ebân'a ait olduğunu belirtir. 'İsâ b. Ebân'ın *muşarrât* konusuyla ilgili bir kitap yazdığını, kitaptaki bazı açıklamalarının yanlışlıkla kural diye algılandığını ve aslında kuralın 'İsâ b. Ebân'a nisbetinin de sahih olmadığını kaydeder. *el-'Arfu's-Şeẓî*, III/33.

Allah Rasülü (s.a.v) yemin ve tek şahitle hükmetti¹²⁰³

Bu hadis, hemen hemen bütün usûl kitaplarında Kitab’a ve Sünnet’e muhalif haber örnekleri arasında zikredilir.¹²⁰⁴

Bir şahit ve davacının yeminiyle hükmedilip edilemeyeceği konusu fukaha arasında tartışmalıdır.

Ebû Hânîfe, onun aşhâbı ve İbn Şubrume’ye göre şahitlikte en az iki şahidin tanıklığıyla hükmedilir. Hiçbir konuda tek şahit ve yeminle hükmedilemez. İmam Mâlik ve Şâfi’î’ye göre ise sadece mali konulara has olmak üzere bir şahit ve yeminle hükmedilir.¹²⁰⁵

Ceşşâs, bu hadisin beş sebepten dolayı kabul edilemez olduğunu belirtir¹²⁰⁶:

1. Hadisin senet bakımından illetli olması,
2. Râvîsi (Süheyl) tarafından inkar edilmiş olması,
3. Kur’ân nassına aykırı olması. Ceşşâs, hadisin, Bakara suresinin 282.[¹²⁰⁷] ayetine ve bu ayette emredilen ihtiyata, şüpheyi ortadan kaldırma gibi maksatlara da aykırı olduğunu belirtir.¹²⁰⁸ Akabinde “Şahit (beyyine) davacıya, yemin ise davalıya aittir” mealindeki hadisin de aynı manaya delalet ettiğini söyleyerek¹²⁰⁹ söylediklerini pekiştirmeye çalışır.
4. Hadisin mezkur kusurlardan uzak bir şekilde sahih kanallarla rivayet edilmesi halinde de ihticaca konu olamayacağını belirtir. Hadisin hüküm bildiren genel lafızlarla varid olmadığını ve hadiste bildirilen şeyin hususi bir olayın anlatımı (حكاية قضية), veya özel bir durumla ilgili bir hüküm olabileceğini belirtir.
5. Son olarak hadisin, Kitab’ın nassına muhalif düşmeyecek tarzda farklı manalara muhtemel olduğunu ve dolayısıyla hadisin bu manalara hamledilmesi gerektiğini savunur. Gerekçe olarak ırz hadisini zikreder:

¹²⁰³ Muslim, *el-Câmi’*; Akđiye, nr: 4447; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Akđiye, nr: 3605; İbn Mâce, *es-Sunen*, Ahkâm, nr: 2370; Tirmizî, *es-Sunen*, Ahkâm, nr: 1343-1344.

¹²⁰⁴ Debûsî, *Ta’vîm*, s. 197-198; Serahsî, *el-Uşûl*, I/274; Pezdevî, *Kenzu’l-Vuşûl*, III/25-26.

¹²⁰⁵ Tahavî, *İhtilâfu’l-’Ulemâ*, III/342; Ceşşâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II/247.

¹²⁰⁶ Ceşşâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II/250.

¹²⁰⁷ “...Erkeklerinizden iki şahit edinin. Eğer iki erkek bulunmazsa o halde razı olacağınız şahitlerden bir erkekle iki kadın yeter. (Böylece) kadınlardan biri saparsa öbürü hatırlatır. Şahitler çağrıldıkları zaman kaçınmasın. Az olsun, çok olsun, onu (borcu) vadesiyle birlikte yazmaktan üşenmeyin. Bu, Allah yanında adalete daha uygun, şahitlik için daha sağlam, şüpheyi düşmemenize daha yakındır...” Bakara, 282.

¹²⁰⁸ Ceşşâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II/247-248, 252-253.

¹²⁰⁹ Ceşşâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II/248.

“Benden size gelen şeyleri Allah’ın Kitab’ına *‘arz* edin. Allah’ın Kitab’ına muvafık olanlar bendendir. Muhalif olanlar ise benden değildir.”¹²¹⁰

Görüldüğü gibi *Ceşşâş* bu değerlendirmesinde senede ilişkin bilgilerin yanı sıra hadisin muhteva olarak Kur’ân ve Sünnet’e aykırı olduğu gerekçesinden hareket etmektedir. Ancak son olarak bu hadisin Kur’ân’a muvafık bir tarzda da yorumlanabileceğini belirtmektedir. Kanaatimizce *Ceşşâş*’ın bu açıklaması, aynı zamanda *‘arz* yönteminin en temel problemlerinden birine de örnek teşkil etmektedir: Bir hadis, bir yaklaşıma göre Kitab’a aykırı olarak algılanırken, başka bir yaklaşıma göre Kitapla uyumlu olarak yorumlanabilmektedir. Bu da Kitab’a muhalefetin çoğu kez izafi olup bakış açısına göre değiştiğini göstermektedir.

Debûsî de hadisin Kitab ve Sünnet’e muhalif olduğunu, *şahit ve yemin*le hükmetmenin *naşsa ziyâde* olacağını ve bunun da kendi prensibine göre *naşsı nesh etmekle* eşanlamlı olduğunu belirtir.¹²¹¹

Debûsî’ye göre şahitlikte esas (ما هو المعتاد) olan erkeklerin tanıklığıdır. Bunun dışındaki şahitlikler, mu’tad olmayan (ما لا يوجد عادة) şahitliklerdir. Kur’an’daki kadın şahitliği de bu çerçevede söz konusu edilmiştir. Debûsî’ye göre Kur’an her iki tür şahitliği de zikrederek makbul olan bütün şahitlik türlerini belirtmiştir. Şayet şahitlikte yemin ve tek kişinin tanıklığı makbul olsaydı gayr-i mu’tad ve meşakkatli olan kadın şahitliği yerine bundan da bahsedilmesi gerekirdi.¹²¹²

Debûsî son olarak vasiyet ayetinde yer alan bir husustan yola çıkarak *yemin ve şahit* hadisini tenkit etmeye çalışır. Vasiyet ayetinde iki Müslüman şahidin bulunmaması halinde zimmilerden iki kişinin şahitliğine başvurulacağı belirtilmiştir. Şayet iki Müslümanın şahitliğinden sonra yemin ve bir şahidin tanıklığı yeterli olsaydı iki zimminin şahitliği yerine bunun zikredilmesi gerekirdi.¹²¹³

Ceşşâş ve Debûsî’nin zikrettiği bu gerekçeler, yaklaşık ifadelerle Pezdevî ve Serahsî tarafından da tekrar edilmiştir.¹²¹⁴

¹²¹⁰ *Ceşşâş, Ahkâmu’l-Kur’ân*, II/253.

¹²¹¹ Debûsî, *Ta’vîm*, s. 198; Pezdevî usûlünü şerheden Buḥârî, Debûsî’nin Kur’ân’a muhalefet hakkında söylediklerinin ihtimallere dayandığını ve dolayısıyla muhatabı bağlamadığını söyler. Bkz. ‘Abdul’azîz Buḥârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II/30.

¹²¹² Debûsî, *Ta’vîm*, s. 198.

¹²¹³ Debûsî, *Ta’vîm*, s. 198.

¹²¹⁴ Serahsî, *el-Uşûl*, I/274; Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, III/26-30.

Görüldüğü gibi “bir şahit ve yemin” hadisi genelde *Kitab’a* ve *Sünnet’e* *muhalefet* gerekçesiyle reddedilmiştir. Dolayısıyla bu hadisin sırf *Kur’ân’a* *ârz*dan dolayı reddedildiğini söylemek isabetli değildir.

İlk kaynaklardaki bilgiler de bu konunun *Kur’ân’a* *ârz* kapsamına girmediğini göstermektedir.

Ebû Yûsuf’un *Kitâbu’l-Âsâr*’ında yemin ve şahit hadisi yer almazken “Beyyine davacıya, yemin ise davalıya aittir.” (البينة علي المدعي واليمين علي من أنكر) hadisi yer almaktadır.¹²¹⁵ Ebû Yûsuf bu hadisi, Ebû Hânîfe kanalıyla İbrâhîm en-Neḥaî’den aktarmaktadır.

Aynı hadisi Ebû Hânîfe, Hammâd yoluyla İbrâhîm en-Neḥaî’den aktarmaktadır.¹²¹⁶

İmam Muhammed, bu hadisi zikrettikten sonra şu açıklamada bulunur:

Biz de bununla amel ederiz. Bu, aynı zamanda Ebû Hânîfe’nin görüşüdür. (وبه نأخذ وهو قول أبي حنيفة)¹²¹⁷

Burada İbrâhîm en-Neḥaî’den maktû’ olarak zikredilen hadis, diğer müsnedlerde merfû’ ve müsned olarak zikredilmiştir.¹²¹⁸

Bu aktarımlar, Ebû Hânîfe’nin “yemin ve şahit” hadisi hakkında nasıl bir değerlendirmede bulunduğunu açıklamamaktadır. Ama onun şahitlik konusunda hangi hadisi esas aldığı konusunda net bir bilgi sunmaktadır.

İlk kaynaklarda Ebû Hânîfe’nin ayetle ihticacına dair herhangi bir açıklama yer almamaktadır. Fakat Ebû Hânîfe’nin mezkur ayetin (Bakara, 282) zâhirî delaletini de bu hadisteki sarîh muhtevayı pekiştirici olarak düşünmüş olması muhtemeldir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında Ebû Hânîfe’nin, bu konuda “Beyyine davacıya, yemin ise davalıya aittir.” hadisini esas aldığı anlaşılmaktadır. “Yemin ve şahit” hadisine gelince, eldeki bilgiler, onun bu hadisi reddettiğine dair herhangi bir açıklama içermemektedir.

¹²¹⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 161.

¹²¹⁶ Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 353.

¹²¹⁷ Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 353.

¹²¹⁸ Hârezmî, *Câmi’u’l-Mesânîd*, II/270-271; Zebîdî, *Uḫûdu’l-Cevâhir*, II/68.

Kanaatimizce Ebû Ḥanîfe'nin tutumu te'vîl, tevakkuf ve tercih şıklarından biriyle izah edilebilir. Nitekim Ṭaḥâvî ve Mâturîdî'nin açıklamaları da bu ihtimali güçlendirmektedir.

Mâturîdî yemin ve şahitle hükmedenlerin *Kitab*'ın zâhirine ve *Sünnet*'e muhalif düşüklerini açıkladıktan sonra şu açıklamada bulunur:

Şayet, Allah Rasûlü'nün bir şahit ve yeminle hükmettiği söylenirse, buna cevap olarak şöyle denir: Allah Rasûlü'nün hangi konuda bununla hükmettiği yani malî konularda mı, başka bir konuda mı bununla hükmettiği rivayet edilmemiştir. Şayet hangi konuda bununla hükmettiği sabit olmuş olsaydı biz de hükmederdik. Sonra Sahabîler (Allah hepsinden razı olsun) eman konusunda [Allah Rasulünün] bir şahit ve yeminle hükmettiğini söylemişlerdir. Biz de bazı eman konularında -'âdil olması halinde- bir şahitle hükmederiz. Ancak mali konulara gelince ihtiyat ve temkin -bütün yönleriyle şüpheleri izale eden delil ikame edilmeden- hüküm vermemeyi gerektirir.¹²¹⁹

Mâturîdî'nin bu ifadeleri, yemin ve şahit hadisinin mutlak anlamda reddedilmediğini aksine belli bir çerçevede amele konu edildiğini göstermektedir.

Aynı tavrın benzerini, Ṭaḥâvî'de de görmek mümkündür: Ṭaḥâvî, yemin ve şahit hadisinin genel itibariyle sened bakımından zayıf olduğunu, sened bakımından kusursuz kabul edilmesi halinde bile ileri sürülen genel manaya delaletinin kat'î olmadığını ve hadisin başka manalara da muhtemel olduğunu¹²²⁰, hüsnü zann prensibi gereği hadisi Kur'ân ve ittifaklı Sünnet'e muvafık bir şekilde tevil etmek gerektiğini belirtir.¹²²¹

Keşmîrî –Ebu Davud'da geçen açıklamalardan hareketle- hadisin *kazâi bir hükmü* yansıtmayıp *musâlahayla* ilişkili olduğunu, dolayısıyla hadisle ayet arasında bir mu'arazanın olmadığını belirtir.¹²²²

İlk kaynaklardan derleyerek aktardığımız bu bilgiler ışığında Ebû Ḥanîfe'nin şahitlik konusunda “Beyyine davacıya, yemin ise davalıya aittir” hadisiyle amel

¹²¹⁹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I/235.

¹²²⁰ Ṭaḥâvî'nin söylediği muhtemel manalar şunlardır:

1. Mezkur hadis, davacının sadece bir şahit getirmesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.v)'in davalıya yemin ettirmiş olmasıyla ilgili olabilir. Buna göre davacı, şahitleri tamamlamasa bile sadece davacı olmakla karşı tarafa yemin ettirmek hakkına sahip olur. Ṭaḥâvî, a.g.e. III/435.
2. Hadisteki yeminle davacıya ait yeminin, tek şahitle de Hz. Huzeyme'nin kastedilmiş olması mümkündür. Bilindiği gibi -istisnâî bir durum olarak- Hz. Huzeyme'nin şahadeti iki kişinin şahitliğine mu'âdil kabul edilmiştir. Ṭaḥâvî, a.g.e. III/435-6.

¹²²¹ Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, III/434-437.

¹²²² Keşmîrî, *el-'Arfu's-Şeẓ*, III/77.

ettiği anlaşılmaktadır. Ancak onun tek şahit ve yemin hadisini *Kur'ân'a* 'arz edip reddettiğine dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Binaenaleyh, “yemin ve şahit” hadisinin sırf *Kur'ân'a* 'arzdaki dolayısıyle reddedilen hadis örnekleri arasında gösterilmesinin doğru olmadığı anlaşılmaktadır.

2. Değerlendirme

Buraya kadar usûl ve Furû kaynaklarında *Kur'ân'a* 'arza dair verilen örnekleri incelemeye çalıştık. Bu örneklerin Ebû Hâfîfe'ye göre hadislerin *Kur'ân'a* 'arza kapsamına girip girmediğini tartıştık. Kanaatimizce bu hadislerin *Kur'ân'a* 'arza kapsamına girdiğini söylemek isabetli değildir. Bunun yerine mezkur hadislerin kısmen *Kur'ân* ve *Ma'rûf Sünnet*'e kısmen de sadece *Ma'rûf Sünnet*'e 'arz edildiğini söylemek, yer yer de *te'âruz-tercih* veya *teva~~k~~kuf* kapsamında ele alındığını söylemek daha doğru görünmektedir.

Ebû Hâfîfe'nin konuyla ilgili açıklamaları bir bütün olarak değerlendirildiğinde onun bir hadisi sırf *Kur'ân*'ın zâhirî delaletine aykırılıktan dolayı reddettiğini söylemek oldukça güçtür. Tespit ettiğimiz kadarıyla bu konuda ileri sürülebilecek örnek sayısı da ikiye aşmamaktadır. Bu iki örneğin de hadd-i zatında tartışmalı olduğunu daha önce belirtmiştik. Zira aynı konularda Ebû Hâfîfe'den rivayet edilen hadisler de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu hadislerin *Kur'ân'a* 'arz başlığı altında ele alınması daha sonraki dönemlere tekabül eden bir olaydır, denilebilir.¹²²³

Burada başka bir noktaya daha dikkat çekmek istiyoruz. Usûl kaynakları incelendiğinde *Kur'ân'ın umumuna* 'arz yönteminin kendi içinde de problemli bir yöntem olduğu anlaşılmaktadır. Daha önceki alıntılarda verdiğimiz gibi 'arz yöntemi, hadislerin *Kur'ân'a* sunulup; muvafık olan haberlerin kabulü ve muhalif olanların reddi esasına dayanır. Bu yöntemle göre muhalif olan haberler reddedilir. Ancak

¹²²³ Bazı kitaplarda hadislerin Sahâbe fetvalarına 'arzından sözedilmektedir ki dikkatle incelendiğinde verilen örneklerin müstakil bir grup teşkil etmediği aksine ya Kitap ve Ma'rûf Sünnete ya da sadece Sünnete 'arz kapsamına girdiği veya hadisler arasındaki te'âruza dolayısıyle tercihe başvurulduğu görülür. Mesela bazı çalışmalarda messü'z-zekerden ötürü abdest gerektiğini belirten Bûsre hadisinin Sahâbe fetvasına 'arzdaki dolayısıyle reddedildiği belirtilmektedir. (Bkz. Rif'at Fevzî, *Tevsîku's-Sünne*, s. 345-346) Daha önce belirtildiği gibi messten ötürü abdest gerekmediğini söyleyen Sahâbe fetvası – bazı yerlerde tasrih edilmese de- merfû' rivayetlere dayanmaktadır. Dolayısıyla bu konuyu hadisin Sahâbe fetvasına 'arza kapsamında değil, te'âruz ve tercih çerçevesinde ele almak daha doğru olsa gerek.

Kur'ân'a muhalefetin standart bir tanımı bulunmamaktadır. Bazı alimlere göre Kur'ân'a muhalif olan bir hadis başka alimlere göre Kur'ânla uyumlu bir şekilde izah edilebilmektedir. Hatta bazen aynı alimin bir hadis ile ilgili hem muvafık hem muhalif yorumuna rastlanabilmektedir. Mesela haber-i vâhidin kabul şartları¹²²⁴ ve nesh bölümünde¹²²⁵ yukarıdaki hadislerden bir kısmının Kur'ân'a muhalefetten dolayı reddedildiğini söyleyen Ceşşâs, Tahsis bölümünde bu hadislerin kabul edilebilir manalara hamledilebileceğini söyler. Örneğin bir yerde “Veled-i zina için en şerlisidir” hadisinin *kıyasu'l-usûle aykırı* olduğunu söylerken¹²²⁶ başka bir yerde bunun muayyen bazı şahıslarla ilgili bir hüküm olduğunu belirtir.¹²²⁷ Bir yerde “Ölü kişi ailesinin ağlamasından ötürü azap görür” hadisinin *zâhiri itibariyle Kitab'a muhalif* olduğunu söylerken¹²²⁸, başka yerlerde bunun Kur'ân'a muhalif düşmeyecek şekilde sahih manalara hamledilebileceğini belirtir.¹²²⁹ Bir yerde Muşarrât Hadisi'nin *faiz ve zekat ayetlerine muhalif* olduğunu söylerken¹²³⁰ başka bir yerde bunu Kur'ân'ın *zâhirine muhalif düşmeyecek* şekilde yorumlayarak kabul ettiklerini belirtir.¹²³¹ Bir yerde “ateşin temas ettiği şeylerden dolayı abdest almak gerektiği”ni anlatan hadisin *‘umûmu'l-belvâya aykırılıktan* dolayı reddedildiğini anlatırken¹²³² başka bir yerde buradaki abdesti elleri yıkamak şeklinde yorumladıklarını anlatır.¹²³³ Bazı yerlerde “Allah Rasûlü'nün yemin ve bir şahitle hükümde bulunduğu”na dair hadisi merdud olarak takdim ederken¹²³⁴ başka bir yerde bunun Kur'ân'ın *zâhirine muhalif düşmeden makul ve makbul bir manaya hamledilebileceğini* belirtir.¹²³⁵ Bu da *ârz* yöntemi çerçevesinde sözedilen *Kur'ân'a muhalefetin* kişiden kişiye değişen izafî bir değerlendirme olduğunu göstermektedir.

Bundan ayrı olarak salt anlamda Kur'an'ın umûmuna ve zâhirî delaletine dayanan bir *ârz*, Hanefî müçtehidlerin açıklamalarına da terstir. Başta Ebû Yûsuf ve

¹²²⁴ Ceşşâs, *el-Fuşûl*, III/113-123.

¹²²⁵ Ceşşâs, *el-Fuşûl*, II/311; Ayrıca bkz. *el-Fuşûl*, III/184.

¹²²⁶ Ceşşâs, *el-Fuşûl*, III/129.

¹²²⁷ Ceşşâs, *el-Fuşûl*, I/207.

¹²²⁸ Ceşşâs, *el-Fuşûl*, III/114.

¹²²⁹ Ceşşâs, *el-Fuşûl*, I/160, 206.

¹²³⁰ Ceşşâs, *el-Fuşûl*, III/114.

¹²³¹ Ceşşâs, *el-Fuşûl*, I/206.

¹²³² Ceşşâs, *el-Fuşûl*, III/115.

¹²³³ Ceşşâs, *el-Fuşûl*, I/402.

¹²³⁴ Ceşşâs, *el-Fuşûl*, II/311, III/184.

¹²³⁵ Ceşşâs, *el-Fuşûl*, I/192-194.

İmam Muhammed olmak üzere birçok Hanefî fakihi Kur'an ve Sünnet birlikteliğine dikkat çekmiş ve Peygamber'den gelen hadisleri Kur'an'a ve Peygamber'in genel tutumuna uygun olarak yorumlamak gerektiğini belirtmiştir. Mesela Ebû Yûsuf, Ebû Hânîfe'nin savaş hukukuyla ilgili bazı görüşlerini gerekçelendirirken Peygamber'den (s.a.v) gelen rivayetlerin onun hidayet ve takvasına uygun şekilde yorumlamak gerektiğini anlatan rivayetlere yer verir.¹²³⁶ Aynı vesileyle yaptığı başka bir izahta da şöyle demektedir:

Kitap ve Ma'rûf Sünnet'i klavuz edin ve ona tabi ol! Kitap ve Sünnet'te izah edilmeyen şeyleri onlara kıyas et!¹²³⁷

İmam Muhammed, mefkûdun eşine dair iki rivayet bulunduğunu,¹²³⁸ Ebû Hânîfe tarafından esas alınan rivayetin Kur'an ve Sünnet'e daha uygun olduğunu belirtir.¹²³⁹

[Hz. Ali'den rivayet edilen] bu görüş bize daha sevimli, Kitâb ve Sünnet'e de daha uygundur.¹²⁴⁰

İmam Tahâvî de bir çok vesileyle hadislerin ayetlere muhalif düşecek tarzda yorumlanmaması gerektiğine dikkat çeker. Tahâvî yemin ve tek şahitle hükmetme hadisinin Kur'an'la çelişmeyecek şekilde yorumlamak gerektiğini ifade ederken şöyle bir açıklamada bulunur:

Bize yaraşan Allah Rasûlü (s.a.v)'nün hadisini Allah'ın Kitabı'na ve ittifaklı Sünnet'e muvafık manalara yormaktır. Yoksa bunlara veya bunlardan birine muhalif düşecek şekilde yormak değildir. فأولي الأشياء بنا أن نصرف حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ما يوافق (كتاب الله تعالى والسنة المتفق عليها لا إلى ما يخالفها أو يخالف أحدهما)¹²⁴¹

İmam Mâturîdî, Ebû Hureyre'den bir hadisi aktarıp bunun birkaç manaya muhtemel olduğunu ve ayetle uyumlu olarak yorumlanması gerektiğini belirttikten sonra şöyle der:

Ayete muvafık olması mümkün olduğu sürece hadisin ayete aykırı kılınması caiz değildir. (ولا يجوز أن يجعل الحديث مخالفاً للآية ما أمكن أن يكون موافقاً لها)¹²⁴²

¹²³⁶ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 29 (إذا أتاكم الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فظنوا أنه الذي هو أهدي والذي هو أتقى (والذي هو أحيا

¹²³⁷ Örnek için bkz. Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 32.

¹²³⁸ Mefkûdun eşine dair iki rivayet bulunmaktadır: Hz. Ömer'e göre eşi kayıp olan bir kadın, dört sene beklemek durumundadır. (Şeybânî, *el-Hucce*, IV/56) Hz. Ali'ye göre ise bu durumdaki bir kadın, adamın öldüğüne ya da boşadığına dair bir haber gelinceye kadar bekler. Ebû Hânîfe de Hz. Ali'den gelen ikinci rivayet doğrultusunda görüş belirtmiştir. Bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, IV/49-50.

¹²³⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/58.

¹²⁴⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/58.

¹²⁴¹ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, III/437.

¹²⁴² Mâturîdî, *Te'vilâtul-Kur'an*, VI/387.

Kur'an'ın umumunu sınırlayan hadisleri Kur'an'la uyumlu olarak tefsir etmek mümkün olduğu halde, aykırı manalara yorup ârz gerekçesiyle reddetmek yukarıda aktardığımız Hanefî müçtehidlerin tutumuyla uyuşmamaktadır. Böyle bir tutumun Hanefî menşeli olmadığını düşünüyoruz.

B. GENELİ İLGİLENDİREN BİR KONUYA İLİŞKİN OLMAMASI

(*‘Umûmu’l-Belvâ*)

Bizim ulaştığımız sonuca göre Hanefî usûlü içinde *‘umûmu’l-belvâ* prensibini ileri süren ilk kişi ‘Îsâ b. Ebân’dır. Bu konu daha sonra gelen Hanefî usûlcüler arasında yaygınlaşıp kökleşmiştir. Sonradan gelen usûlcülerin açıklamaları hemen hemen ‘Îsâ b. Ebân’ın yazdıklarını açıklayıp yorumlamaktan ibaret olmuştur. Bu yönüyle ‘Îsâ b. Eban, yerleşik Hanefî usûlünde çok belirleyici olmuştur.

Ceşşâs, onun eserlerinden bol miktarda alıntılar yapar¹²⁴³ ve *‘umûmu’l-belvâ* prensibini savunur.¹²⁴⁴ Debûsî, Pezdevî ve Serahsî de *‘umûmu’l-belvâyı* haber-i vâhidin kabul şartları arasında sayarlar.¹²⁴⁵

Bu prensibe göre umurun ihtiyaç duyduğu bir konuda varid olan âhâd haberler kabul edilmez. Umumu ilgilendiren ve herkes tarafından bilinmesi gereken hükümlerin bir çok kişi tarafından -yani meşhur veya mütevâtir olarak nakledilmiş- olması şarttır.¹²⁴⁶

Usûlcüler bu prensibi temellendirmek için bir takım gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Biz bunları aklî ve tahtîce dayalı gerekçeler şeklinde iki gruba ayırdık. Bunları sırayla zikredip incelemek istiyoruz:

1. Aklî Gerekçeler

Ceşşâs’ın konuya ilişkin ifadeleri şöyledir:

Peygamber (s.a.v), vucûp ve tahrim konularında herkesi bilgilendiriyordu. Sahâbe de bu konuları Peygamber’in bildirmesi ile öğreniyordu. Peygamber bunları yaydığından dolayı bunlar, müstefiz/meşhur olarak aktarılmıştır. Bu konulara ilişkin haberler, meşhur değilse bunların mensuh ya da aslı itibariyle sahih olmadıkları anlaşılır. Bu

¹²⁴³ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/117-121.

¹²⁴⁴ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/114.

¹²⁴⁵ Debûsî, *Taḥvîm*, s. 196, 199; Serahsî, *el-Uṣûl*, I/276; Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, III/;

¹²⁴⁶ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/115-117

nitelikteki haberlerin topluluk tarafından aktarılmayıp fertlerle sınırlı kalması caiz değildir.¹²⁴⁷

Bu gerekçeler diğer usûlcüler tarafından tenkid edilmiştir. Onlar *‘umûmu’l-belvâ* da olsa bazı konularda âhâd haberle amel etmenin kaçınılmaz olduğunu söylemişlerdir. Bir örnek olarak İmam Ğazâlî’nin konuyla ilgili ifadelerini aktarmak istiyoruz. Ğazâlî *umumu’l-belvâyı* izah ederken Peygamber’den alınan şeyleri dört gruba ayırır:

- a. Kur’ân. Peygamber’in, Kur’ân’ı yaymak için çok çalıştığını ve özel bir gayret sarfettiğini biliyoruz.
- b. Kelime-i şهادet, namaz, zekat, oruç ve hacc gibi islamın esasları. Allah Rasûlü bunları havas- avam ayırımı yapmadan herkese eşit şekilde yaymıştır.
- c. Alışveriş ve nikah gibi zarurî olmayan mu‘âmelâta ilişkin esaslar. Bu esaslara ilişkin bilgiler de bir önceki gibi tevatür düzeyinde yaygınlık kazanmıştır... Bunlar, ilim ehli nezdinde tevatürle sabittir. Bu esaslar, mütevâtir olarak aktarıldıklarından ya da değişik topluluklar huzurunda nakledildiği halde sükûtle karşılandığından kat’î hüccet değerini haizdir. Bu esasları bilmek hususunda avam, ‘ulema gibi değildir. Avamın görevi bu konuda ‘ulemanın söylediklerini kabul etmektir.
- d. Bu esasların tafsilatıyla ilgili bilgiler. Namazı ve sair ibadetleri bozan; nâmahreme temas, mess-i zeker, istifrâğ ve başa yapılan meshin tekrarıyla ilgili haberlerin bir kısmı yaygındır, bir kısmı da âhâd düzeyde fertler tarafından nakledilmiştir. Bu bapta zikredilen haberlerin [aynı zamanda] geneli ilgilendiren türden (*‘umûmu’l-belvâ*) haberler olması caizdir. Bunların âhâd yollarla aktarılması imkansız değildir. Buna mani bir durum da yoktur...¹²⁴⁸

Gerek Ğazâlî gerekse Âmidî, umumu ilgilendiren (*‘umûmu’l-belvâ*) ile umumun haber vermesini zorunlu kılan durumları birbirinden ayırırlar. Buna göre geneli ilgilendiren ve tekerrür eden bir konunun sadece belli fertler (*âhâd*) tarafından rivayet edilmiş olması mümkün ve vakidir. Ancak normalde (*âdeten*) genelin haber vermesini gerektiren olayların bir kişiyle sınırlı kalması mümkün değildir. bu konularda haber-i vâhid kabul edilemez. Mesela çarşıda herkesin gözü önünde bir devlet başkanının öldürülmesi, bir vezirin azledilmesi, insanların Cuma namazını kılmasını engelleyen bir saldırı, yere batma, deprem ve büyük bir yıldızın düşüşü gibi garip olayların gizli kalması ve sadece bir kişi tarafından rivayet edilmesi kabul

¹²⁴⁷ Ceşşâs, *el-Fuṣūl*, III/114-115; Krş. Debûsî, *Taḳvīm*, 199; Serahşî, *el-Uṣūl*, I/276.

¹²⁴⁸ Ğazâlî, *el-Muṣtaṣfâ*, I/173.

edilemez. Bu tür olayların yaygın hale gelmesi için çok sayıda saik ve sebep vardır.¹²⁴⁹

Fakat geneli ilgilendiren her durum böyle bir özellik arz etmez. Ğazâlî'nin dördüncü şıkta zikrettiği konular da bu kapsamda düşünülebilir. Hadis kaynaklarına bakıldığında buna dair çok sayıda örnek görmek mümkündür. Sahâbe, değişik vesilelerle Peygamber'den sadır olan bütün haberleri ihata edemiyordu. Bazı Sahabîler duyamadıkları hadisleri ve açıklamaları diğer Sahabîlerden alarak telafi etmeye çalışıyorlardı.¹²⁵⁰ Bu durum Peygamber'in hayatında olduğu gibi vefatından sonra da devam etti. Nitekim Hz. Ebubekir ve Ömer'in istişare meclisinin amaçlarından biri de buydu. Varsa, kendilerine ulaşmayan bazı hadisleri tespit edip uygulamayı amaçlıyorlardı. Bazı Sahabîler tarafından bilinen ama diğer Sahabîler tarafından bilinmeyen hadislere dair bir çok örnek bulunmaktadır. Mesela Hz. Ömer'in isti'zân ve vebaya ilişkin hadisleri, Hz. Ebubekir'in ninenin mirasına ilişkin haberi, İbn Mes'ud'un hanımını boşamış bir kişinin kayınvalidesiyle evlenmesini yasaklayan hadisi ve kırılmış gümüşün –fazlalıkla birlikte- sağlam yüzüğe satışını nehyeden haberi sonradan başka Sahabîler aracılığıyla öğrenmesi¹²⁵¹ bu konuda zikredilebilecek örneklerden bazılarıdır.

2. Taḥrîce Dayalı Gerekçeler

Mevcut Haneî usûlüne baktığımızda *umûmu'l-belvâ* prensibinin -yukarıda değindiğimiz aklî izahların yanı sıra- kısmen imamların içtihadlarından yapılan çıkarımlara kısmen de Sahâbe ve Tâbiûn sözlerine dayandırıldığını görürüz. Bundan dolayı taḥrîce dayalı gerekçeleri Sahâbe tatbikatı ve imamların beyanatı şeklinde iki ayrı alt başlık altında incelemek istiyoruz.

a. Sahâbe ve Tabiûn Tatbikatı

Bu konuda özellikle Ceşşâş'ın yoğun açıklamaları dikkat çekmektedir. Ceşşâş, bu prensibin Sahâbe ve Tâbiûn tarafından da izlenen bir yöntem olduğunu ispatlamaya çalışır ve bu doğrultuda bir takım örnekler zikreder. Tabiûn sözünün Ebû Ḥanîfe usûlü açısından bir bağlayıcılığı bulunmadığından sadece Sahabeden

¹²⁴⁹ Ğazâlî, *el-Muṣtaṣfâ*, I/171; Āmidî, *el-İḥkâm*, II/341.

¹²⁵⁰ Bkz. 'Asḳalânî, *Fetḥu'l-Bârî* XV/261.

¹²⁵¹ 'Asḳalânî, *Fetḥu'l-Bârî* XV/261.

aktarılan örneklere değinmekle yetineceğiz. Ceşşâş'ın verdiği örnekler arasında *‘umûmu’l-belvâ*yla ilgili olmayan, ‘arzla ilgili değerlendirmeler de bulunmaktadır. Ancak biz, bunlardan sadece *‘umûmu’l-belvâ*yla ilgili olanları tespit edip aktarmaya çalışacağız.

i. Zulyedeyn Hadisi

Peygamber (a.s) dört rekatlı bir namazın ikinci rekatında selam verince Zulyedeyn isminde bir Sahabî: “Ey Allah’ın Rasûlü namaz mı kısaldı yoksa siz mi unuttunuz?” diye sorar. Allah Rasûlü Zulyedeyn’in haberiyle yetinmez. Ebubekir ve Ömer (r.a)’e dönüp: “Zulyedeyn’in dediği doğru mu?” diye sorar. Onlar: “Evet doğrudur” diye cevap verir.¹²⁵²

Ceşşâş’a göre bu olay, *‘umûmul-belvâ* prensibinin muteber olduğunu göstermektedir. Cemaat içerisinde namazın eksik kılındığı bilgisinin sadece Zulyedeyn’le sınırlı olması mümkün değildi. Peygamber’in, haberi Hz. Ebubekir ve Ömer’e teyid ettirmesi umumun bilmesi gereken bir şeyde tek kişinin haberiyle yetinilemeyeceğini göstermektedir.¹²⁵³

Kanaatimizce Ceşşâş’ın bu gerekçesi tartışmaya açıktır. Ceşşâş’ın aktardığı şekliyle de hadis, haber-i vâhidin kapsamı dışına çıkmamaktadır. Zulyedeyn’e ilaveten Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer’in konuşmuş olması haberi, âhâd olmaktan çıkarmaz. Bu durumda Hz. Peygamber umumun bilmesi gereken bir konuda üç kişinin haberiyle, başka bir ifadeyle âhâd haberle iktifa etmiş olmaktadır.

Ancak Buḥârî, Muslim, Tirmizî ve Taḥâvî gibi hadis kaynaklarının aktardığı lafza göre Peygamber “Zulyedeyn doğru mu söylüyor?” sorusunu cemaate sormuş ve onlar da evet diye cevaplamışlardır.¹²⁵⁴

Ceşşâş, topluluk önünde gerçekleştiği bildirilen bir olayın topluluk tarafından bilinmesi gerektiğini aksi taktirde aktarılan haberin ihtiyatla karşılanması gerektiğini belirtir ve Zulyedeyn hadisinin bu türden bir haber olduğunu söyler.¹²⁵⁵ Kanaatimizce olayın huzurunda gerçekleştiği topluluğun tamamından veya tevatür

¹²⁵² Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/115.

¹²⁵³ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/115.

¹²⁵⁴ Buḥârî, *el-Câmi*‘, Âḥâd, nr: 7250; Muslim, *el-Câmi*‘, Mesâcid, nr: 1288, 1290, 1293; Tirmizî, *es-Sunen*, Mevâkîf, nr: 399; İbn Mâce, *es-Sunen*, İḳâmetu’s-Şalât, nr: 1213; Taḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âsâr*, I/570-571.

¹²⁵⁵ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/102.

seviyesine ulaşacak bir kemiyetten aktarılmamış olması, onların haberi bilmediği veya inkar ettiği anlamına gelmez. Nitekim bir kişinin haber verdiği Zülyedeyn olayında da tanıklık eden cemaat, olayı bildiği halde susmuştur. Adeta sükutuyla onu onaylamıştır. Dolayısıyla fiilî olarak rivayette bulunmamak, olayı bilmemek anlamına gelmez.

Kanaatimizce bu konuda delillerin bütünlüğü açısından İmam Gazâlî'nin ifade ettiği çerçeve dahilinde hareket etmek daha doğrudur. Gazâlî'nin belirttiği üzere Peygamber ve Sahâbenin haber-i vâhidle amel ettiğine dair bir çok örnek vardır.^[1256] Dolayısıyla genel prensip, haber-i vâhidin hüccet oluşudur. Bunun dışında kalan cüzî bazı örneklerde haber-i vâhidin terki, özel nedenlere ve hususî mazeretlere binaendir.¹²⁵⁷

Zülyedeyn hadisinde Peygamber'e verilen haber, hariçten bir konu hakkında verilen herhangi bir haber gibi değildir. Peygamber'in bizzat kendisinden sadır olan şahsi eylemi (فعل النفس) hakkında bir haber verilmiştir. Peygamber de kendi şahsî fiili hakkında verilen ve kendi şahsi bilgisiyle çelişen böyle bir haberdan şüphe duymuş ve bunu temkinle karşılayıp teyid ettirmek istemiştir.¹²⁵⁸ Aslında burada Peygamber'in reddetmesinden söz etmek de hatadır. Aksine o, verilen habere karşı *teva~~k~~kuf* etmiş¹²⁵⁹ ve muhataplarına bunun doğru olup olmadığını sormuştur. *Teva~~k~~kuf* etmek reddetmekten farklı bir durumdur. Tekrarlayarak ifade edelim. Burada iki şeye dikkat etmek gerekir: Öncelikle Peygamber'in tavrı redd değil, *teva~~k~~kuf*turf/isti~~s~~bâttır. Saniyen bu *teva~~k~~kuf* hariçten bir şey hakkında değil, bizzat Peygamber'den sadır olan bir fiil hakkında olup Peygamber'in şahsî bilgisiyle çelişen bir haber hakkındadır.¹²⁶⁰ Dolayısıyla normal haberlerle Zülyedeyn'in haberi aynı kategoride değerlendirilemez. Zira normal durumlarda haber verilen şahıs, haber hakkında ön bilgiye sahip değildir. Tabiri caizse nötr bir pozisyonadadır. Burada ise haber verilen kimse, haber hakkında ön bilgiye sahiptir. Haber verilen şey, şahsın kendi eylemidir ve sahip olduğu ön bilgiyle çelişmektedir. Dolayısıyla iki bilgi arasında te'âruz oluşmakta ve bu te'âruz da *teva~~k~~kuf*u netice vermektedir.

¹²⁵⁶ Örnekler için bkz. Buḥârî, *el-Câmi* 'Āḥād, nr: 7246-7260.

¹²⁵⁷ Bkz. Gazâlî, *el-Muṣtaṣfâ*, I/153.

¹²⁵⁸ Bkz. 'Asḳalânî, *Fetḥu'l-Bârî*, III/433.

¹²⁵⁹ Bkz. Gazâlî, *el-Muṣtaṣfâ*, I/153; 'Asḳalânî, *Fetḥu'l-Bârî*, III/433.

¹²⁶⁰ 'Asḳalânî, *Fetḥu'l-Bârî*, III/433, XV/156,159.

Kısacası, böyle özel nitelikteki bir tutumu, hariçten verilen haberler hakkında genel geçer bir ilkeye dönüştürmek isabetli değildir.

ii. Hz. Ömer ve İbn Mes'ud'un, Hz. 'Ammâr Tarafından Aktarılan Teyemmüm Hadisini Reddetmesi

Ceşşâş, bu olayı 'umûmu'l-belvânın delilleri arasında zikretmektedir.¹²⁶¹ Muslim'in aktardığı varyantta hadisin tam metni şöyledir:

Adamın biri, Ömer'e gelip: Ben cünüp oldum ve su bulamadım, diye sordu. Ömer: Namaz kılma, dedi. Bunun üzerine 'Ammâr şöyle dedi: 'Ey müminlerin emiri hatırlar mısın, seninle beraber bir seriyyeye çıkmıştık. Cünüp olmuştuk. Fakat su bulamamıştık. Sen namaz kılmamıştın. Ben ise toprakta yuvarlanıp namaz kılmıştım. Bunun üzerine Peygamber şöyle buyurmuştu: 'Sadece iki elinle yere vurup üfleme ve sonra onunla yüzünü ve ellerini meshetmen yeterli idi.' Bunun üzerine Ömer: Ey 'Ammâr Allah'tan kork, dedi. 'Ammâr: Dilersen [bundan böyle] bu olayı rivayet etmeyeyim, dedi. Ömer: Biz, seni seçtiğin şeyle baş başa bırakırız, (نوليك ما توليت) dedi.¹²⁶²

Bundan ayrı olarak İbn Mes'ud ile Ebu Musa arasında teyemmüme dair geçen bir tartışmada İbn Mes'ud insanların teyemmüm ruhsatından dolayı suyun soğukluğunu bahane ederek toprakla teyemmüme yeltenebileceklerini söyler. Ebû Mûsâ'nın 'Ammâr'ın hadisini hatırlatması üzerine İbn Mes'ud: "Ömer, 'Ammâr'ın sözüyle ikna olmamıştı" der.¹²⁶³ Tirmizî, İbn Mes'ud'un daha sonra bu görüşünden rucu ettiğini kaydeder.¹²⁶⁴

İşte Ceşşâş'ın atıfta bulunduğu rivayetler bunlardır. Kanaatimizce bu rivayetlerde geçen ifadeler Hz. Ömer'in, Hz. 'Ammâr'ın rivayetini reddettiğini göstermez. Birinci rivayette Hz. Ömer, Hz. 'Ammâr'ı ihtiyata davet etmekte, ancak bununla birlikte hadisi rivayetten menetmeye hakkının bulunmadığını belirtmektedir.¹²⁶⁵ "Allah'tan kork" cümlesi, ihtiyat ve dikkat telkin eden bir cümledir.¹²⁶⁶ İkinci rivayetteki "İkna olmadı" ifadesi de reddetme ziyade tevakküfu çağrıştırmaktadır. "Seni seçtiğin şeyle baş başa bırakırız" ifadesi de onun 'Ammâr'ın

¹²⁶¹ Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, III/118.

¹²⁶² Muslim, *el-Câmi*, Ṭahâret, nr: 818.

¹²⁶³ Muslim, *el-Câmi*, Ṭahâret, nr: 816.

¹²⁶⁴ Tirmizî, *es-Sunen*, Ṭahâret, nr: 124.

¹²⁶⁵ 'Askalânî, *Fetḥu'l-Bârî*, I/607.

¹²⁶⁶ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc Şerḥu Şaḥîhi Muslim*, IV/285.

rivayetini reddetmediğini açıkça göstermektedir. Hepsinden önemlisi ‘Ammâr’ın haberi, Hz. Ömer’in şahsi eylemiyle ilgili olup onun şahsi bilgisiyle çelişen hususî bir haberdir. Dolayısıyla bu tutum genelleştirilerek normal haberler için bir kriter haline getirilemez.

iii. Hz. Ömer’in, Enes’in Hürmüzân’a Eman Verdiğine Dair Sözü Reddetmesi

Kaynaklarda belirtildiğine göre Irak’ın fethinde esir edilen Hürmüzân Hz. Ömer’in huzuruna çıkarılınca Enes b. Mâlik Hz. Ömer’e kendisinin Hürmüzân’a eman verdiğini belirtir. Ancak Hz. Ömer bunu hatırlamaz ve reddeder. Mecliste bulunan diğer sahabiler de bu duruma tanıklık edince Hz. Ömer, emanı geçerli kılar.¹²⁶⁷

Kanaatimizce önceki iki örnek için söylenenler bu örnek için de geçerlidir. Hz. Ömer, Enes’in kendisi hakkında verdiği haberi şahsî bilgisine aykırı bulduğundan ihtiyatla karşılamıştır.

iv. Hz. Ömer’in Fatıma bnt. Kays Tarafından Rivayet Edilen Nafaka Hadisini Reddetmesi¹²⁶⁸

v. Hz. Aişe ve İbn ‘Abbâs’ın “Ölü Ailesinin Ağlamasından Ötürü Azap Görür” Hadisini Reddetmesi¹²⁶⁹

Bu iki hadisi ‘arz bölümünde inceleyip bunların Kur’an’a ‘arz veya ‘*umûmu*’-*belvâ* kapsamında değerlendirilemeyeceğini izah ettiğimiz için burada herhangi bir açıklama yapmayacağız.

vi. Hz. Aişe’nin “Bedir Kuyusuna Atılan Müşriklerin Duymasına” Dair Hadisi Reddetmesi¹²⁷⁰

Hz. Aişe’nin bu tavrı kanaatimizce *umumul-belvaya* girmez. Hz. Aişe’nin ifadeleri bir bütün olarak olarak değerlendirildiğinde onun bu tutumunun, hadisin Kitap ve Sünnet’e ‘arzı konusuna girdiği anlaşılmaktadır. Buḥârî’nin aktardığına göre, mezkur hadis Hz. Aişe’ye bildirilince şöyle demiştir:

¹²⁶⁷ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/118.

¹²⁶⁸ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/118.

¹²⁶⁹ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/119.

¹²⁷⁰ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/119.

H. Peygamber (s.a.v) ancak onlar [Bedirdeki ölümler] şimdi benim söylediklerimin hak olduğunu biliyorlar, demişti. Nitekim Allah Teala: Sen ölümlere işittiremezsin, buyurmuştur.¹²⁷¹

Görüldüğü gibi burada H. Aîşe, Kur'ân'a veya *ûmûmu'l-belvâya* 'arzdan dolayı hadisi reddetmemiştir. Konuyla ilgili H. Peygamber'den kendisine ulaşan bir bilgiyi kendince yorumlamış ve bunu –tartışmalı da olsa- bir ayetin zâhirî delaletiyle de destekleyerek hadise karşı çıkmıştır.

vii. H. Aîşe'nin Muhammed Rabbini Gördü, Diyenleri Reddetmesi¹²⁷²

H. Aîşe'nin ifadeleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde onun bu konuda hem ayete hem hadise dayandığı görülür. Bazı rivayetlerde yukarıdaki sözü “Gözler onu idrak edemez” (Enâm, 103) ayetiyle¹²⁷³, bazılarında ise merfû' hadislere dayanarak¹²⁷⁴ eleştirdiği görülmektedir. Binaenaleyh H. Aîşe'nin bu tutumu, hadisin Kur'ân'a veya *ûmûmu'l-belvâ* ya 'arzına örnek teşkil etmez. Kanaatimizce bu örneği, Kur'ân ve Sünnet'e 'arz kapsamında değerlendirmek daha doğru olur.

viii. İbn 'Abbâs'ın, Ateşin Temas Ettiği Şeyleri Yemekten Ötürü Abdest Gerektiğine Dair Hadisi Reddetmesi¹²⁷⁵

Ceşşâş'ın belirttiğine göre İbn 'Abbâs Ebu Hureyere'ye: “Biz ateşte kaynatılan sıcak suyla abdest alırız” diyerek onun rivayet ettiği mezkur hadise karşı çıkmıştır. Ceşşâş'a göre herkesi ilgilendiren böyle bir konuda hadis sabit olsaydı umurun onu nakletmesi gerekirdi.¹²⁷⁶ Başka bir yerde de bu hadisi kıyasa aykırı haber örnekleri arasında zikreder.¹²⁷⁷

Tirmizî'nin belirttiğine göre ateşte pişen şeylerden ötürü abdest gerekmediği konusunda Allah Rasûlü'nden rivayette bulunanlar arasında İbn 'Abbâs da vardır. Tirmizî, İbn Abbâs'ın Peygamber'den aktardığı hadisin senetlerini zikredip bunların

¹²⁷¹ Buḥârî, *el-Câmi'*, Cenâiz, nr: 1371; Ayrıca bkz. Buḥârî, *el-Câmi'*, nr: 3981, 3979.

¹²⁷² Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/119.

¹²⁷³ Buḥârî, *el-Câmi'*, Tefsîr, nr: 4855.

¹²⁷⁴ Muslim, *el-Câmi'*, İmân, nr: 438; Geniş bilgi için bkz. 'Asḳalânî, *Fetḥu'l-Bârî* IX/588.

¹²⁷⁵ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/119.

¹²⁷⁶ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/119.

¹²⁷⁷ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/127, 141; Benzer değerlendirmeler için bkz. Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/255.

diğer senetlerin aksine sahih olduğunu ve bu içerikteki hadislerin, abdestin gerektiğini bildiren hadisleri nesh ettiğini belirtir.¹²⁷⁸

Dolayısıyla İbn Abbâs'ın mezkur itirazı yaparken *‘umûmu’l-belvâya* ve kıyasa değil, bizzat Peygamber'den aktardığı merfû‘ muhtevaya istinad etmiş olması ihtimali daha güçlü gözükmemektedir.

ix. Hz. Aişe'nin Tek Ayakkabıyla Yürüyerek: “Allah’a Yemin Olsun ki Ebû Hureyre'nin Allah Rasûlü'nden Rivayet Ettiği ‘Sizden Birinin Ayak Bağı Koparsa Onu Düzeltmeden Tek Ayakkabı ile Yürümesin’ Sözü Hakkında Konuşacağım” Demesi¹²⁷⁹

“Sizden birinin ayak bağı koparsa onu düzeltmeden tek ayakkabı ile yürümesin” (إذا انقطع شسع أحدكم فلا يمش في نعل واحدة حتى يصلح شسعه) hadisi Ebû Hureyre ve Câbir'den ufak bazı değişikliklerle rivayet edilmiştir. Bu hadis değişik senetlerle bir çok hadis kaynağında aktarılmıştır.¹²⁸⁰

Hz. Aişe ise “Bazen Allah Rasûlü'nün ayak bağı koptuğu halde onu düzeltinceye kadar yürürdü” sözüyle buna karşı çıkmıştır. Ceşşâs, Hz. Aişe'nin bu tavrını *‘umûmu’l-belvâ* için bir delil olarak takdim etmektedir.¹²⁸¹ Hadis kaynakları, Hz. Aişe'den rivayet edilen bu rivayetin merfû‘ şekliyle sahih olmadığını ve bu muhtevanın Hz. Aişe'ye dayanan mevķûf bir rivayet olduğunu belirtmektedir.¹²⁸² Muhaddisler, Hz. Aişe'nin, nehyedici hadislerle ulaşmamaktan ya da bu hadislerdeki nehyi tahrime yormuş olmasından dolayı itiraz etmiş olabileceğini söylemişlerdir.¹²⁸³

İbn ‘Abdilberr, ‘ulemanın Hz. Aişe'nin sözüyle amel etmediklerini belirtir. Bununla birlikte Sahâbeden Hz. Ali ve İbn Ömer'in de kopuk bağla yürüdükleri rivayet edilmiştir. Ancak bu Sahabîlerin hadisteki nehyi tenzîhe yormuş olmaları

¹²⁷⁸ Tirmizî, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 80.

¹²⁷⁹ Ceşşâs, *el-Fuṣūl*, III/119.

¹²⁸⁰ Muslim, *el-Câmi*‘, Libâs, nr: 5467; Buḥârî, *el-Câmi*‘, Libâs, nr: 5856; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Libâs, nr: 4131.

¹²⁸¹ Ceşşâs, *el-Fuṣūl*, III/119.

¹²⁸² Tirmizî bu rivayetin mevķûf olduğunu belirttikten sonra “Bu daha sahihtir” (وهذا أصح) ifadesini kullanır. Tirmizî, *es-Sunen*, Libâs, nr: 1778; Ayrıca bkz. ‘Asķalânî, *Fetḥu’l-Bârî*, XI/494.

¹²⁸³ ‘Asķalânî, *Fetḥu’l-Bârî*, XI/494.

muhtemeldir.¹²⁸⁴ Hadisi şerheden Nevevî de mazeretsiz olarak kopuk bağla yürümenin mekruhluğu konusunda ‘ulemanın ittifak ettiğini belirtir.¹²⁸⁵

Hiz. Aîşe’nin rivayet ettiği hadisteki ifadeler yoruma açıktır. Mezkur rivayette Hiz. Aîşe, “Bazen Allah Rasûlü’nün ayak bağı koptuğu halde onu düzeltinceye kadar [bir süre] yürüdü” ifadesini kullanmaktadır. Allah Rasûlü’nün bu davranışı genel bir durumu ifade etmez. Bu, ayakta su içme örneğinde olduğu gibi cevazı bildirmek için de yapılmış olabilir. Buradan Hiz. Aîşe’nin, Ebû Hureyre ve Câbir’in rivayetindeki nehyi tahrime yorduğu anlaşılıyor. Halbuki ‘ulemanın tamamı veya kahir ekseriyeti bunun kerâhet ifade ettiğini belirtmişlerdir.

Ceşşâş’ın dayandığı Hiz. Aîşe’nin rivayetini sahih kabul etsek bile bu, ileri sürülen *‘umûmu’l-belvâ* prensibini desteklemez. Hadisin ifadelerine dikkat edildiğinde onun Peygamber’den gördüğu bir davranışa dayanarak başka bir rivayeti tenkit ettiği görülmektedir. Bu ise *umumul-belvaya* değil, hadisin hadise veya Ma’rûf Sünnet’e ‘arzı konusuna girer.

x. İbn Mes‘ud ve Kays b. el-Eşca‘î’nin “Sizden Biri Gece Uyandığı Zaman Elini Üç Kez Yıkamadan Kaba Daldırmasın” Hadisine İtirazları

Ceşşâş, İbn Mes‘ud ve Kays’ın Ebû Hureyre tarafından rivayet edilen bu hadisi reddedip: “Peki [ortası oyuk büyük] mihrâs taşını ne yapacağız” dediklerini belirtir.¹²⁸⁶

Hadis kaynaklarında ufak bazı değışikliklerle rivayet edilen bu hadis¹²⁸⁷ Cumhura göre tenzîhi ifade eder.¹²⁸⁸ İmam Muhammed’in aktarımları Ebû Hanîfe’nin de bu görüşte olduğunu göstermektedir. İmam Muhammed, “Sizden biri uykusundan kalkınca abdest suyuna elini daldırmadan onu yıkasın. Zira onun nerede gecelediğini bilmez” hadisini aktardıktan sonra şu açıklamada bulunur:

¹²⁸⁴ ‘Askalânî, *Fetħu’l-Bârî*, XI/494.

¹²⁸⁵ Nevevî, *el-Minhâc Şerħu Şahîhi Muslim*, XIV/301.

¹²⁸⁶ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, III/119-120.

¹²⁸⁷ Şeybânî, *el-Muvaţta’*, s. 34; Muslim, *el-Câmi’*; Tahâret, nr: 24; İbn Mâce, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 393-396; Nesâî, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 440; Tahâvî, *Şerħu Me‘âni’l-Âşâr*, I/23-24. *el-Muvaţta’* (s. 34) ve *Şerħu Muşkili’l-Âşâr*’daki (XIII/94) varyant şöyledir: “إذا إستيقظ أحدكم من نومه فليغسل يديه قبل أن يدخلهما” “في وضوءه فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده”

¹²⁸⁸ Nevevî, *el-Minhâc Şerħu Şahîhi Muslim*, III/171-172.

Bu yapılması gereken güzel bir davranıştır. Ancak kişinin terk etmekle günahkar olduğu emirlerden değildir. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.¹²⁸⁹

Ṭaḥâvî de aynı manadaki hadisleri rivayet eder. Ṭaḥâvî, bazı kimselerin kaza-i hacetten sonra suyla istincada bulunmadıklarını ve uyku anında ellerinin abdest mahalline temas etmiş olabilecekleri ihtimalinden dolayı üç kez yıkamanın emredildiğini söyler.¹²⁹⁰ Ardından Ebû Hânîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in de aynı görüşte olduklarını belirtir.¹²⁹¹

Görüldüğü gibi *ʿumûmu'l-belvâ*ya ilişkin olduğu söylenen bu hadis, Ebû Hânîfe ve tilmizleri tarafından kabul edilmiştir. Onlar da cumhur gibi hadisteki nehyi tenzihe yormuşlardır.

Kanaatimizce bu hadise itirazda bulunan Sahabîlerin itirazı hadisin *ẓâhirine* yöneliktir. Onlar hadisin vucûp ifade ettiğini düşünerek buna itirazda bulunmuşlardır. Ṭaḥâvî, Ebû Hureyre'ye *mihrâs* gerekçesiyle itirazda bulunan Sahabînin [Kays el-Eşca'î] onun muradını anlamadığını, zira hadisin *vucûp* değil *ihtiyar* ifade ettiğini, *mihrastan* abdest alacak kişilerin de mazur olduklarını belirtir.¹²⁹² Nevevî de abdest alınacak kabın su dökmeye müsait olmayacak derecede büyük olması ve ondan su almak için küçük bir kabın bulunmaması halinde kişinin ağzıyla ve elbisenin temiz bir tarafıyla su alabileceğini belirtir.¹²⁹³

ʿUmûmu'l-belvâ prensibini ileri süren usûlcüler, bu prensibin ancak farz ve haram gibi herkes tarafından bilinmesi gereken konularda söz konusu olabileceğini, *istiḥbâbı* ifade eden haberlerin bu prensibe göre değerlendirilemeyeceğini belirtmişlerdir.¹²⁹⁴ Yukarıdaki alıntılarda görüldüğü gibi Ebû Hânîfe başta olmak üzere ʿulemanın cumhuru hadisteki emri *istiḥbâb* ve *nedbe* yormuşlardır. Bu duruma göre *istîkâz* hadisi geneli ilgilendiren bir bilgi içermediğinden, topluluk tarafından rivayet edilme şartına da tabi kılınmamalıdır. Kısacası, bazı Sahabîlerin itirazından hareketle *ʿumûmu'l-belvâ* prensibini temellendirmeğe çalışmak isabetli gözükmemektedir.

¹²⁸⁹ Şeybânî, *el-Muvaṭṭaʾ*, s. 34.

¹²⁹⁰ Ṭaḥâvî, *Şerḥu Meʿâni'l-Âsâr*, I/24; A.mlf. *Şerḥu Muşkili'l-Âsâr*, XIII/96.

¹²⁹¹ Ṭaḥâvî, *Şerḥu Meʿâni'l-Âsâr*, I/26 (وجميع ما بينا في هذا الباب هو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد).

¹²⁹² Ṭaḥâvî, *Şerḥu Muşkili'l-Âsâr*, XIII/98-99.

¹²⁹³ Nevevî, *el-Minhâc Şerḥu Şaḥîhi* Muslim, III/172-173.

¹²⁹⁴ Bkz. Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/122.

xi. Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî Tarafından Rivayet Edilen İsti'zân Hadisini Reddetmesi

Hadis kaynaklarının Ebû Sa'îd el-Hudrî'den aktardıkları hadisin tam metni şöyledir:

Ben, Enşâr'ın meclislerinden birinde bulunuyordum. Ebû Musa çıkageldi. Korkmuş gibi bir hali vardı. Şöyle dedi: Ben Ömer'in yanına girmek için üç kez izin istedim. Bana izin verilmeyince geri döndüm. Sonra bana: 'Seni girmekten alıkoyan neydi?' diye sordu. Ben de: 'Üç kez izin istedim, izin verilmeyince geri döndüm. [Zira] Allah Rasûlü şöyle buyurdu: Sizden biri üç kez izin isteyince kendisine izin verilmezse geri dönsün, dedim.' Bunun üzerine bana: 'Allah'a yemin olsun ki buna dair bir şahit getireceksin, (لتقimen عليه بيينة) dedi. Aranızda bunu Peygamber (s.a.v)'den duyan kimse var mı?' diye sordu. Ubey b. Kab şöyle dedi: 'Allah'a yemin olsun ki şu topluluğun en küçüğü kalkıp sana eşlik edecek.' Ben [Ebû Sa'îd el-Hudrî] o topluluğun en küçüğü olduğum için kalkıp onunla birlikte Ömer'e [gittim ve¹²⁹⁵] Allah Rasûlü'nün bunu söylediğini bildirdim.¹²⁹⁶

İsâ b. Ebân ve Ceşşâş'ın *ümûmu'l-belvâyı* temelledirmek için dayandığı delillerden biri de Hz. Ömer'in isti'zân hadisine karşı takındığı tavidir. Ceşşâş'ın naklettiğine göre İsâ b. Ebân, Hz. Ömer'in bu tutumunu şöyle gerekçelendirir:

Bu herkesi ilgilendiren ve Allah'ın Kitab'ında yer alan bir konudur. Allah Teâlâ şöyle buyurur: 'Ey iman edenler kendi evlerinizden başka evlere, geldiğinizi fark ettirip ev halkına selam vermeden girmeyin.' [Nur-27] Bu nedenle Hz. Ömer, genelin muhtaç olduğu bir bilginin yani izin istemenin üçle sınırlı olduğu şeklindeki bilginin Ebû Musa'ya mahsus olmasını yadırgamış ve onu tehdit etmiştir. O da Enşâr'ın meclisine gidip durumu haber vermiştir. Enşâr bu hadisi bilmiş ve şöyle demiştir: En küçüğümüz kalkıp sana eşlik edecektir. Bunun üzerine Ebû Sa'îd el-Hudrî kalkıp aynı hadisi Hz. Ömer'e bildirmiştir.¹²⁹⁷ İsâ b. Ebân, bu görüşü Sahâbeden ve sonraki nesillerden imamların görüşü olarak takdim eder.¹²⁹⁸

Ancak ilk dönem kaynaklarından bize ulaşan bilgiler, bu açıklamaların tartışmaya açık bir yorum olduğunu göstermektedir.

¹²⁹⁵ Hz. Ömer'in mecliste olmadığı, Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin yanına gidip haber verdiği diğer bazı varyantlarda açıkça belirtilmiştir. Mesela Muslim'in bir rivayetinde "Kalkıp onunla birlikte Ömer (r.h)'e gittim ve şahitlikte bulundum" (قال أبو سعيد: فقامت معه فذهبت إلى عمر رحمه الله فشهدت) ifadesi yer almaktadır. bkz. Muslim, *el-Câmi'*, Âdâb, nr: 5592.

¹²⁹⁶ Buḥârî, *el-Câmi'*, İsti'zân, nr: 6245; Ayrıca bkz. Muslim, *el-Câmi'*, Âdâb, nr: 5591-5599; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Edeb, nr:5169; Tirmizî, *es-Sunen*, İsti'zân, 2690.

¹²⁹⁷ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/117.

¹²⁹⁸ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/117, 119.

İmam Muhammed'in bu hadislerle ilgili açıklamaları konuya ışık tutacak niteliktedir. *Kitâbu'l-İstihsân*'da dini konularda haber-i vâhidin hüccet olduğundan söz ederken Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in uygulamalarına ve bu cümleden olarak isti'zân hadisine değinir. İmam Muhammed hadisi şu lafızlarla aktarır:

Ebû Musa el-Eş'arî, Ömer b. **Hattâb**'ın yanında Allah Rasûlü'nün: 'Sizden biri izin isteyince, kendisine izin verilmezse geri dönsün' diye şahitlik edince Ömer: 'Kendinle beraber başka bir şahit daha getir, (إنت معك بشاهد علي ذلك)' der. (Hz. Ömer'in) bu (tutumu) ihtiyat bakımından daha iyidir. (Ancak) tek kişi de yeterlidir. (والوحد مجزئ) O, sadece başkalarına karşı ihtiyatlı davranmak için Ebu Musa'ya bunu söylemiştir. Şayet Ebu Musa başka bir şahit getirmeseydi de onun yalnız başına şahitliği kabul edilecekti. Zira o (Hz. Ömer) bir benzer şekilde 'Abdurrahman b. 'Avf'ın şahitliğini kabul etmiştir. 'Abdurrahman b. 'Avf, Allah Rasûlü (s.a.v)'in Mecusiler hakkında: 'Harac konusunda onlara Ehl-i Kitab muamelesi yapın' dediğine tek başına şahitlik yapmış, Hz. Ömer de onun sözü üzerine bunu uygulamıştır. Keza Şam'da veba olduğu bir sırada Şam'a girmek istediğinde 'Abdurrahman b. 'Avf'ın veba hakkındaki sözünü uygulamıştır. Ömer Şam'a girip girmeme konusunda istişarede bulunur. Muhacirlerden bazıları girmesini söyler. Ebû 'Ubeyde b. el-Cerrâh şöyle der: 'Ey müminlerin emiri, Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun?' Mekke Ehlinden bazıları da: 'Girme!' dediler. Sonra 'Abdurrahman b. 'Avf çıkageldi ve şöyle dedi: 'Ben Allah Rasûlü'nün şöyle dediğini duydum: Şu hastalık (rics) bir yerde olduğunda oraya girmeyin. Siz bir yerde bulunurken orda çıkarsa, hastalıktan kaçmak için oradan çıkmayın.' Ömer b. el-Hattâb (r.a) onun sözünü esas aldı. Konuyla ilgili başka bir hadis de şudur: Ömer b. el-Hattab, kadını kocasının diyetine mirasçı kılmak istedi. **Daḥḥâk** b. Süfyân gelip: Allah Rasûlü'nün kendisine gönderdiği mektupta Eşyem b. ed-**Dabbâb**'ın hanımını Eşyem'in diyetine mirasçı kılmasını emrettiğine şahitlik etti. Bunun üzerine Ömer, **Daḥḥâk**'ın sözüyle amel etti.¹²⁹⁹

İmam Muhammed'in ifadelerini şerheden **Seraḥsî** şöyle der:

Muhammed der ki: 'Onlar (Ebûbekir ve Ömer) bunu (ikinci şahidi) ihtiyat için istediler. Tek kişi de kafidir.' 'İsâ b. Ebân ise şöyle derdi: 'Aksine onlar ikinci şahidi şart olarak istediler. Zira kalp, bir kişinin haberiyle değil, iki kişinin şahitliğiyle tatmin olur. O zaman, râvîler çok olduğundan haberi vahidle iktifa etmek zarureti yoktu. Ancak günümüzde haber-i vâhidle yetinme zarureti hasıl olmuştur.'¹³⁰⁰

¹²⁹⁹ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/75-78.

¹³⁰⁰ **Seraḥsî**, *el-Mebsûṭ*, 10/155; 'İsâ b. Ebân'ın bu manadaki sözlerini **Ceşşâs** da nakletmektedir: "'İsâ b. Ebân (r.h) şunu zikretti: Ebûbekir sadece ihtiyat için Muğîre'den bunu (ikinci şahidi) istedi. Aksi taktirde ona göre haber, zayıf olurdu.'" *el-Fuṣûl*, III/106 'İsâ b. Ebân, bu açıklamasıyla rivayet asrından sonraki kuşakların 'umûmu'l-belvâ da olsa sahih olan âhâd haberleri delil olarak kabul etmeleri

Bunları aktardıktan sonra Seraḥsî, İmam Muhammed'in görüşünü tercih eder:

En sahih görüş Muhammed'in işaret ettiği görüştür.¹³⁰¹

Kanaatimizce İmam Muhammed'in burada aktardıkları, Ebû Ḥanîfe'nin yaklaşımı konusunda da bir fikir vermektedir. İmam Muhammed, *el-Aṣl*'ın giriş kısmında, ihtilafsız olarak aktardığı görüşlerin kendisiyle diğer iki imam arasındaki müşterek görüşler olduğunu belirtmektedir.¹³⁰² Burada da Ebû Ḥanîfe ve Ebû Yûsuf'un farklı düşündüğünü andıran herhangi bir açıklama bulunmadığına göre aktarılan görüş üç imamın müşterek kanaati olmalıdır. Seraḥsî gibi alimlerin tercihi de bu konuda bir kanaat vermektedir. Dolayısıyla İmam Muhammed'in ifade ettiği görüşün aynı zamanda Ebû Ḥanîfe'ye ait bir görüş olması kuvvetle muhtemeldir.

Bu açıklamalardan 'İsâ b. Ebân ve Ceşşâş gibi alimlerin her zaman mezhep imamına bağlı kalmadıkları zaman zaman müstakil tercihte bulundukları anlaşılmaktadır. İmam Muhammed'in haber-i vâhidin bağlayıcılığına delil olarak zikrettiği isti'zân hadisi 'İsâ b. Ebân ve Ceşşâş tarafından *umûmu'l-belvâ* konusunda haber-i vâhidin geçersizliğini ispatlamak için kullanılmıştır. Yani aynı olay, birbirine zıt iki farklı netice için kullanılmıştır. Bu da yerleşik Hanefî usûlüyle ilk dönem Hanefî müctehidleri arasında dikkate değer bir mesafe olduğunu göstermektedir.¹³⁰³

gerektiğini ima ediyor. Buna göre sonraki dönemlerde usûl kitaplarında yer alan şekliyle *umûmu'l-belvâ* şartının, 'İsâ b. Ebân'ın da maksadını aşacak şekilde genişletildiği anlaşılmaktadır.

¹³⁰¹ Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 10/155-156.

¹³⁰² Şeybânî, *el-Aṣl*, I/27 Bu ifadelerinin kitabın sadece birinci bölümüyle ilgili olduğunu ve diğer bölümlerin müstakil cüzler olduğunu kabul etsek bile sonuç değişmez. İmam Muhammed, *el-Aṣl*'ın diğer bölümlerinde de kendisiyle diğer iki imam arasındaki ihtilaflara genelde temas eder. Daha küçük boyuttaki meselelerde ihtilafa değindiği halde uzun uzadıya açıklamalarda bulunduğu bu konuda ihtilafa yer vermemesi uzak bir ihtimaldir. Şayet bu denli önemli ve büyük bir konuda kendisiyle diğer iki imam arasında her hangi bir görüş ayrılığı olsaydı kanaatimizce buna değinirdi.

¹³⁰³ Ceşşâş'ın buradaki açıklamalarıyla haberi vahidin hücciyetine dair yaptığı açıklamalar arasında bir te'aruz görünmektedir. Haber-i vâhidin hücciyetine ayırdığı bölümde yer yer 'İsâ b. Ebân'da da nakiller yaparak haberi vahidin bağlayıcılığını, Kitap, Sünnet, İcma ve Selefî tatbikatından örneklerle anlatır. (Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/75-93) Konuyla ilgili itirazları tek tek ele alıp gayet mukni' cevaplar verir. Verdiği örnekler arasında umumu ilgilendiren haberler de bulunmaktadır. Mesela Hz. Ebûbekir'in ninenin mirasını belirleyen haber-i vâhidi kabul etmesi (*el-Fuṣûl*, III/86), Kibleteyn Mescidi ahalisinin kible değişikliğine dair haberi kabul etmesi (*el-Fuṣûl*, III/86), kadınların kendileriyle ilgili hallere ilişkin hükümleri genelde eşleri aracılığıyla öğrenmeleri ve Peygamber (s.a.v)'in bunu onaylaması (*el-Fuṣûl*, III/87-88), Peygamber'in, herkesi ilgilendiren namazı ve diğer ibadetleri emretmek üzere bazı Sahabîleri değişik bölgelere göndermesi (*el-Fuṣûl*, III/96) gibi örnekler *umumu'l-belvâ* kapsamına girdiği halde Peygamber ve Sahâbe âhâd haberlerle yetinmiş veya yetinmeyi onaylamıştır. Ancak Ceşşâş ve onun başucu kaynağı 'İsâ b. Ebân *umûmu'l-belvâ*yı bir istisna gerekçesi olarak kabul etmektedir. Bu içerikteki haberlerin âhâd düzeyde kalmasını haberin reddini gerektiren bir kusur olarak görmektedirler. (*el-Fuṣûl*, III/105-106) Fakat yukarıda İmam Muhammed'den aktardığımız açıklamalar ve Ebû Ḥanîfe'den yapılan nakiller bu tutumdan farklı bir çizgiyi işaret etmektedir.

İstizân hadisiyle ilgili rivayetler dikkatle incelendiğinde bu hadisin *‘umûmu’l-belvâyı* desteklediğini söylemek daha güç hale gelmektedir. Şöyle ki: *‘Umûmu’l-belvâyı* savunanlar, Hz. Ömer’in ikinci bir şahit istemesinin arkasında bu prensibin yattığını söylemektedirler. Ancak konuyla ilgili muhtelif varyantlar, bu izahı teyid etmemektedir. Hz. Ömer’in ikinci bir şahit istemesi pekala başka bir nedenlerle de izah edilebilir. Mesela bu cümleden olarak şunları söylemek mümkündür:

1. Yukarıda İmam Muhammed’in belirttiği gibi Hz. Ömer, bunu ihtiyat için de istemiş olabilir. Muslim’in rivayet ettiği bir varyantta Ubey b. Ka’b’ın, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’yi desteklemek için Hz. Ömer’e hitaben şöyle dediği rivayet edilir: “Ey Hattab’ın oğlu, Allah Rasûlü’nün Aşhâbına azap olma!” Bunun üzerine Hz. Ömer: “(إني سمعت شيئا فأحببت أن أثبت) (Ben bir şey duydum araştırmak istedim)” diye cevap verir.¹³⁰⁴ ‘Ubeyd b. Hüneyn’in aktardığı varyantta ise Hz. Ömer’in Ebû Musa’ya hitaben şöyle dediği kaydedilir:

Allah’a yemin olsun sen Allah Rasûlü’nün hadisi konusunda güvenilir birisin. Ancak ben araştırmak ve danışmak istedim. (ولكن أحببت أن أثبت)¹³⁰⁵

2. Nihâî uygulamanın ne olduğunu, başka bir ifadeyle isti’zân uygulamasının mensuh olup olmadığını öğrenmek için ikinci bir şahit istemiş olabilir

3. Allah Rasûlü’nden dikkatsizce rivayette bulunma ve hadis uydurma tehlikesine karşı önlem almak için şahit istemiş olabilir. İmam Mâlik’in *el-Muvaṭṭa*’nda yer alan bir varyantta Hz. Ömer Ebû Musa’ya hitaben şöyle der:

Ben seni itham etmiş değilim. Ancak insanların Allah Rasûlü’ne karşı uydurmada bulunmasından korktum.¹³⁰⁶

Bunlar Hz. Ömer’in tutumunun *‘umûmu’l-belvâ* prensibine dayanmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Hz. Ömer’in ikinci şahidi *‘umûmu’l-belvâ* gerekçesiyle istediğini farz etsek bile bu durum, haber-i vâhidin konumuna bir hâlel getirmez. Aksine bu, Hz. Ömer’e göre *‘umûmu’l-belvâ* konularında haber-i vâhidle amel edilebileceğini gösterir.¹³⁰⁷ Şöyle ki:

Konuyla ilgili rivayetlere bakıldığında Hz. Ömer’in Ebu Musa’dan tek şahit talep ettiği anlaşılmaktadır. Buḥârî ve Muslim’de Hz. Ömer’in *beyyine* talep ettiği

¹³⁰⁴ Muslim, *el-Câmi*‘, Âdâb, nr: 5598-5599.

¹³⁰⁵ ‘Asḳalânî, *Fetḥu’l-Bârî* XII/294.

¹³⁰⁶ Mâlik, *el-Muvaṭṭa*’, el-Câmi‘, nr: 1864.

¹³⁰⁷ Nevevî, *el-Minhâc Şerḥu Şaḥîhi* Muslim, XIV/357.

rivayet edilmektedir. İmam Muhammed'in rivayetinde *beyyine* yerine *şahit* kelimesi geçmektedir.¹³⁰⁸ Muslim'in aktardığı bir varyantta Ebû Sa'îd'in :“Ben kalkıp gittim ve şahitlik ettim” dediği¹³⁰⁹, diğer bir rivayette Hz. Ömer'in: “Buna şahitlik edecek birini getireceksin!” (أو لتأتين بمن يشهد لك علي هذا) dediği belirtilmektedir.¹³¹⁰ Bu rivayetler, *beyyine* lafzı ile kastedilen şeyin bir şahit olduğunu göstermektedir.

Gerek Hz. Ömer'in ifadelerinden gerekse onun talebine icabet eden Sahâbenin tutum ve beyanından, aktarılan haberin, haber-i vâhid olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Ömer'e gelip şahitlikte bulunduğu söylenen Ebû Sa'îd'in (أتيت عمر فقلت قد سمعت رسول)¹³¹¹ veya Ubeyy b. Ka'b'ın (سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم)¹³¹² ifadeleri hadisi aktaran râvîlerin âhâd düzeyini aşmadığını göstermektedir. Zira Ebû Sa'îd veya bir başkasının tanıklığı, haberi âhâd kategorisinden çıkarmaz.¹³¹³ Netice itibariyle hangi açıdan bakılırsa bakılsın Hz. Ömer'in talep ettiği ve sonuçta kabul ettiği hadis, haber-i vâhid grubuna girer.

Ceşşâş'ın:

Ebû Sa'îd hem kendi adına hem Enşâr meclisi adına haber vermiştir. Dolayısıyla Enşâr da haber vermiş gibidir. Binaenaleyh bu haber mütevâtir ve müstefiz haberler grubuna girer. Bundan dolayı Hz. Ömer de bununla amel etmiştir¹³¹⁴

şeklindeki açıklaması mukni' değildir. Zira sahih ve mahfuz olan rivayetlerin tamamında Ebû Sa'îd'in kendi adına konuşup tanıklık ettiği belirtilmektedir. Ceşşâş'ın söylediği manayı teyid eden herhangi bir varyanta rastlamadık. Sadece İbn Hacer'in bahsettiği illetli bir varyantta Ebû Sa'îd'in, hadisi Peygamber'den (s.a.v) duymadığı ve bu nedenle sadece Enşâr'ın meclisi adına konuştuğu belirtilmektedir. İbn Hacer, bu varyantın bazı râvîlerin olayı özetlemeye çalışması sonucu oluştuğunu kaydeder.¹³¹⁵ Şayet bu şazz rivayette yer aldığı gibi Ebû Sa'îd'in meclis adına konuştuğunu kabul etsek bile yine sonuç değişmez. Zira bu durumda da haberi veren tek kişidir. Çok kişiden de aktarılsa tek kişinin verdiği haber, haber-i vâhiddir.

¹³⁰⁸ Şeybânî, *el-Asl*, III/75.

¹³⁰⁹ Muslim, *el-Câmi*, Âdâb, nr: 5592.

¹³¹⁰ Muslim, *el-Câmi*, Âdâb, nr: 5593.

¹³¹¹ Muslim, *el-Câmi*, Âdâb, nr: 5593.

¹³¹² Muslim, *el-Câmi*, Âdâb, nr: 5598.

¹³¹³ 'Askalânî, *Fetḥu'l-Bârî*, III/XV/261.

¹³¹⁴ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/117-118.

¹³¹⁵ 'Askalânî, *Fetḥu'l-Bârî*, XII/293-294.

Bunun haricinde Ubey b. Kab'ın Hz. Ömer'e hitaben: “Allah Rasülü'nün (s.a.v) Aşhâbına azap olma!” (لَا تَكُنْ عَذَابًا عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)¹³¹⁶ mealindeki sözü âhâd haberlerin Sahâbe arasında geçerli olduğunu göstermektedir.

b. Mezhep İmamlarının Beyan ve İctihatları

Hanefi usûlcülerin *umûmu'l-belvâ* konusunda dayandıkları gerekçelerden biri mezhep imamlarının içtihadlarından yapılan bazı tahriclerdir. Usûlcüler, bu konuda imamların hilâl tespitiyle ilgili açıklamalarını örnek gösterirler. Bu konuda verilen yaygın örnek şöyledir:

Gökyüzünde herhangi bir engel olmadığı sırada hilâli görmeye çalışan şehir halkından yalnız bir kişinin gördüğünü söylemesi kabul edilemez. Zira şayet gerçekte hilâl olmuş olsaydı onu gören sadece bir kişi olmazdı. Ancak gökyüzünde [bulut gibi] engellerin bulunması halinde şehir dışından birinin gelip hilâli gördüğünü söylemesi kabul edilebilir.

Ceşşâş¹³¹⁷ ve Serahsî'nin¹³¹⁸ kaynak vermeden, Debûsî'nin¹³¹⁹ ise “alimlerimiz demiştir” parantezine alarak zikrettiği bu örnek, *el-Aşl*'in şahitlik bölümünde geçer.¹³²⁰ Ancak İmam Muhammed bu örneği şahitlikle ilgili fer'î bazı meseleleri izah ederken zikretmiştir. Ceşşâş ve sonraki usûlcülerin söylediği manada usûlî bir genelleme tarzında zikretmemiştir.

Kanaatimizce bu örnek konuya gerekçe olacak nitelikte değildir. Her şeyden önce İmam Muhammed'in kendisi şahitlikle dini haberlerin aktarımı konusunu ayırır. Şehadet için ileri sürülen şartların aynıyla dini haberlerin aktarımı için geçerli olmadığını belirtir. Nitekim Ceşşâş'ın kendisi de *el-Fuşûl*'un başka bir yerinde şahitlikteki kriterlerin haberlerin naklinde esas alınamayacağını belirtmektedir.¹³²¹

¹³¹⁶ Muslim, *el-Câmi'*, Âdâb, nr: 5598-5599.

¹³¹⁷ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, III/115.

¹³¹⁸ Serahsî, *el-Uşûl*, I/276.

¹³¹⁹ Debûsî, *Ta'vîm*, s. 199.

¹³²⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, III/85-86 (وإن كان الذي شهد بذلك في المصر ولا علة في السماء فشهد على ذلك لم تقبل شهادته لأن الذي وقع في القلب من ذلك أنه الباطل فإن كان في السماء علة من سحاب فأخبره أنه رآه من خلال السحاب أو جاء من مكان آخر (فأخبره بذلك وهو ثقة فينبغي للمسلمين أن يصوموا بصومه).

¹³²¹ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, III/101; Şahitlik ve haber rivayetine ilişkin tartışıldığı noktalar hakkında geniş bilgi için bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, (Thk. Ahmed Şâkir), mad: 1008-1085; Ğazâlî, *el-Muṣṭafâ*, I/161-162.

Haklar konusunda en az iki şahidin gerekliliğinden hareket ederek dinî haberlerin de en az iki râvî tarafından rivayet edilmesini şart koşanlara karşı Ceşşâş şu açıklamada bulunur:

Bu iddiayı ileri sürenler, haber rivayetini şahitliğe kıyas etmeyi gerektiren ortak bir illet tespit etmemişlerdir. Şahitlik, haberlerin kendisine kıyas edilebileceği bir *aşl* değildir. Zira herkes kölelerin, kaziften dolayı ceza almış olanların ve yalnız başına kadınların aktardıkları haberlerin kabul edileceği konusunda ittifak etmiştir. [Halbuki aynı kimselerin yapacağı şahitliğin kabul edilemeyeceği konusunda da ittifak vardır.] Keza bütün alimler malî konularda, sadece hür olup kaziften ötürü ceza almamış olanların, doğum ve benzeri meselelerde kadınların tek başına yapacağı şahitliğin kabul edilebileceğini belirtmişlerdir. Binaenaleyh, şahitlik konusunun haberler(in rivayeti) için bir ölçü (*aşl*) olmadığı anlaşılmaktadır. Şayet şahitlik, haberler için ölçü (*aşl*) olmuş olsaydı, -zina fiilinin tesbitinde olduğu gibi- zina haddinin isbatına ilişkin haberlerin de dört kişiden aktarılmadıkça kabul edilmemesi gerekirdi. Keza –şahitlik olayında olduğu gibi- kadınların hadlerle ilgili olarak rivayet ettiği haberlerin de kabul edilmemesi gerekirdi. Rivayette bulunan kadınların çok olması veya erkeklerle birlikte rivayette bulunmuş olması da sonucu değiştirmez. Şahitlikte iki erkeğin veya bir erkek iki kadın şartının aranması ama aynı şartın haberlerde itibara alınmaması, söylediğimiz hususların sıhhatine delalet eder. Bu farkı teyid eden bir diğer örnek de şudur: Şahitlikte kişinin görmesi şart iken haberlerde ‘Ben falancadan o da falancadan duydu’ demek yeterlidir...¹³²²

Dolayısıyla İmam Muhammed’in şahitlik için söylediklerinin rivayet konusuna teşmil edilmemesi gerekir. Bu açıdan bakıldığında, arada ortak bir bağ olmadığı halde rivayetin şahitliğe kıyas edilmesi bir yanılgi eseri gibi görünmektedir.

Şimdi de usûl kitaplarında *‘umûmu’l-belvâ* prensibinden ötürü reddedildiği ileri sürülen hadis örneklerine bakmak istiyoruz.

3. Hanefî Fıkında *‘umûmu’l-Belvâ*dan Ötürü Reddedildiği İleri Sürülen Hadisler

a. Abdestte Allah’ın adını zikretmeyenin abdesti yoktur.¹³²³

b. Messu’z-Zekerden Ötürü Abdest Gerekliğini Bildiren Hadis

¹³²² Ceşşâş, *el-Fuşûl*, III/101.

¹³²³ İbn Mâce, *es-Sunen*, Tahâret, nr:397; Tirmizî, *es-Sunen*, Tahâret, nr:25; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 101 (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه).

Kur'an'a 'arz bölümünde bu hadislerin 'arz veya 'umûmu'l-belvâ kapsamına girmediğini izah ettiğimiz için burada herhangi bir açıklamada bulunmayacağız.¹³²⁴

c. Bir ölüyü yıkayan kimse yıkansın. Ölüyü taşıyanlar ise abdest alsın¹³²⁵

Ceşşâs, Debûsî ve Serahsî gibi usûl müellifleri bu hadisin 'umûmu'l-belvâ prensibince reddedildiğini belirtmektedirler.¹³²⁶ Serahsî, kitabının başka bir yerinde İbn 'Abbâs'ın kıyasa muhalefetten dolayı bu hadise karşı çıkıp: "Kuru çubukları taşımaktan ötürü mü abdest almamız gerekir!" dediğini nakleder.¹³²⁷

İncelediğimiz ilk dönem eserlerinde Ebû Hânîfe ve öğrencileri tarafından bu hadisin 'umûmu'l-belvâ veya kıyasla ilişkilendirildiğine dair herhangi bir açıklamaya rastlamadık.

¹³²⁴ "Abdestte Allah'ın adını zikretmeyenin abdesti yoktur." hadisiyle ilgili açıklama için bkz. s. 219-225; Messu'z-Zeker için bkz. s. 232-237.

¹³²⁵ Usûl kitaplarında yukarıdaki lafızlarla (من غسل ميتاً فليغتسل ومن حملة فليتوضأ) aktarılan bu hadis, hadis kaynaklarında muhtelif şekillerde rivayet edilmiştir. Ebû Dâvûd'un Hz. Aîşe'den yaptığı rivayet şöyledir: "Allah Rasûlü (s.a.v) dört şeyden ötürü guslelerdi. Bunlar: Cünüplük, Cuma günü, hacamat ve ölü yıkama idi." (أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يغتسل من أربع: من الجنابة ويوم الجمعة ومن الحمامة وغسل الميت) Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Cenâiz, nr: 3158 Ebû Hureyre'den bir rivayet şekli ise şöyledir: "Kim bir ölüyü yıkarsa yıkansın. Onu taşıyan ise abdest alsın." (من غسل الميت فليغتسل ومن حملة فليغتسل) Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Cenâiz, nr: 3159 Tirmizî'nin Ebû Hureyre kanalıyla Allah Rasûlü'nden aktardığı lafız şöyledir: "Onu [ölüyü] yıkamaktan ötürü yıkanmak gerekir" (Tirmizî, *es-Sunen*, Cenâiz, nr: 993).

Konuyla ilgili seleften farklı görüşler aktarılmıştır. (Bkz. Taḥavî, *İhtilâfı'l-Ulemâ*, s. 1/182) Tirmizî, Sahâbeden bazılarının guslü gerekli gördüklerini, bazılarının abdesti yeterli gördüklerini, İmam Mâlik ve Şâfiî'nin guslü müstehap gördüklerini, İmam Aḥmed ve İshâk'ın en azından abdesti öngördüklerini, Abdullah b. Mubarek'in ise ne abdesti ne de guslü gerekli gördüklerini belirtir. Tirmizî, *es-Sunen*, Cenâiz, nr: 993.

Ebû Dâvûd, mezkur rivayetleri naklettikten sonra yıkanma emrinin mensuh olduğunu belirtir. (Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Cenâiz, nr. 3160) Ḥaṭṭâbî, ölüyü yıkamaktan ötürü guslü vacip gören veya cenazeyi taşımaktan dolayı abdest almak vaciptir diyen bir fakih bilmediğini, hadisteki emrin de istiḥbâba hamledilebileceğini veya yıkama esnasında üzerine necasetin sıçraması ihtimaline karşı böyle bir emrin sadır olmuş olabileceğini, başka bir görüşe göre de cenazeyi taşımak isteyeninin namaza hazırlıklı olmak bakımından abdestle emrolunduğunu belirtir. (Ḥaṭṭâbî, Ebû Süleymân Ḥamd b. Muḥammed el-Bustî (v. 388/), *Me'âlimu's-Sunen*, Tsh. Muḥammed Râğib et-Ṭabbâḥ, el-Maṭba'atu'l-İlmiyye, Haleb, 1351/1932, I/307) Bu son ihtimali teyid eden bir anekdot da İmam Muhammed'in *el-Muvaṭṭa*'nda yer almaktadır. İmam Muhammed, ölüyü yıkamaktan veya cenazeyi taşımaktan ötürü abdest gerekmediği konusunda dayanaklarını aktardıktan sonra abdestsiz kimsenin cenaze namazı kılamayacağına dair bir rivayet nakleder. Ardından kendilerinin de bu görüşte olduğunu ancak ansızın ve abdestsiz olarak cenazeye karşılaşılan [ve abdest alma fırsatı olmayan] kimsenin teyemmüm alıp namaza durması gerektiğini ve bunun aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşü olduğunu belirtir. (Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 112) Bu açıklamalar, mezkur hadislerin abdestsiz olarak cenazeyi idrak eden kimselerle ilgili olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

¹³²⁶ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/115; Debûsî, *Taḥvîm*, s. 199; Serahsî, *el-Uṣûl*, I/276.

¹³²⁷ Serahsî, *el-Uṣûl*, I/255.

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in asâr kitaplarında Ebû Hânîfe'den nakledilen iki mevkûf rivayet yer almaktadır. Bunlardan biri Hz. Ali'ye diğeri İbn Mes'ud'a dayanmaktadır.

İbn Mes'ud'un şöyle dediği rivayet edilmektedir:

Şayet arkadaşınız necis ise on(u yıkamak)dan ötürü yıkanınız! Abdest almanız yeterlidir.¹³²⁸

İmam Muhammed, akabinde şu açıklamada bulunur:

Kişi dilerse abdest de almayabilir. Şayet ölüyü yıkadığı sudan kendisine sıçramışsa onu yıkar. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin de görüşüdür.¹³²⁹

Ebû Hânîfe'nin Hammâd→İbrâhîm senediyle Hz. Ali'den aktardığı rivayet ise şöyledir: "Kim bir ölüyü yıkarsa yıkansın."¹³³⁰ İmam Muhammed, aynı senetle Hz. Ali'nin ölüyü yıkayan kimsenin yıkanmasını emrettiğini aktardıktan sonra şu ilavede bulunur: "Biz Hz. Ali'nin bunu vacip olarak emrettiği görüşünde değiliz."¹³³¹

Keşmîrî, bazı Hanefî kaynakların bu ihtilafı pozisyonundan çıkmak için güslü müstehap gördüklerini kaydeder.¹³³² İmam Muhammed'in "Biz bu emrin vacip olduğu görüşünde değiliz" şeklindeki ifadesi de bu manayı çağrıştırmaktadır.

İmam Muhammed, *el-Muvaṭṭa*'da İbn Ömer'in Sa'd b. Zeyd'in oğlunun kefenine koku sürüp cenazesini taşıdıktan sonra abdest yenilemeden mescide girip namaz kıldığını belirtir ve ardından şu açıklamada bulunur:

Biz de bununla amel ederiz. Cenazeyi taşımaktan, ölüye koku sürüp onu kefelenmekten veya onu yıkamaktan ötürü abdest gerekmez. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.¹³³³

Sonuç itibariyle Ebû Hânîfe'nin İbn Mes'ud ve Hz. Ali'den aktardığı iki rivayete dayandığı anlaşılmaktadır. İbn Mes'ud'un rivayetinde gusül ve abdestin vacip olmadığı açıkça belirtilmektedir. Hz. Ali'nin rivayetinde geçen emir kipi ise – yukarıda belirtildiği üzere- vucûba değil istiḥbâba delalet etmektedir. Bu ifadedeki emrin vucûba hamledilmesi durumunda Ebû Hânîfe'nin iki Sahâbe (İbn Mes'ud-Hz. Ali)nin rivayeti arasında tercihte bulunup İbn Mes'ud'un görüşünü benimsediği

¹³²⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 78; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 211.

¹³²⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 211.

¹³³⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 78.

¹³³¹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 212 (ولانراه أمر بذلك أنه رآه واجب).

¹³³² Keşmîrî, *el-'Arfu's-Şeẓî*, II/310.

¹³³³ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 111-112.

söylenbilir.¹³³⁴ Her hâlükârda ilk kaynaklardaki bilgiler Ebû Hânîfe'nin abdest veya guslü öngören hadisleri *umûmu'l-belvâ* veya kıyasa aykırılık prensibinden dolayı reddettiği iddiasını desteklememektedir. Mevcut bilgiler onun mezkur hadisleri istihbâba yordugunu ya da -daha zayıf bir ihtimalle- hadisler arasında tercihte bulunduğunu göstermektedir.

d. Kadına Temastan Dolayı Abdest Almak Gerektiğini Bildiren Hadis

Ceşşâş, kadın ve erkeğin birbirine temasından dolayı abdest gerektiğini bildiren hadisi *umûmu'l-belvâ* prensibinden dolayı reddedilen/reddedilmesi gereken hadisler arasında nakleder.¹³³⁵

Kadın ve erkeğin birbirine temasından dolayı abdestin gerekip gerekmediği konusu müçtehidler arasında tartışmalıdır. Ebû Hânîfe'ye göre öpme ve dokunmadan dolayı abdest gerekmez.¹³³⁶

İlk kaynaklarda yer alan gerekçelere bakıldığında bu içtihadın ayetin (maide-6) yorumuna ve bazı Peygamber eşlerinden aktarılan nebevi tatbikata dayandığı anlaşılmaktadır.

İmam Muhammed'in kaydettiğine göre Ebû Hânîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhîm en-Neħa'î'nin şöyle dediğini aktarır:

Bir kimse yolculuktan döndüğünde teyze, hala veya evlenilmesi helal olmayan başka bir kadın kendisini öperse, bundan ötürü, abdest alması gerekmez. Ancak evlenebileceği birisi kendisini öperse abdest alması gerekir. Bu durum abdestsizlik (*hades*) mesabesindedir.¹³³⁷

İmam Muhammed bunu kaydettikten sonra şu ilavede bulunur:

Bu İbrâhîm'in görüşüdür. Biz bununla amel etmeyiz. Hiçbir durumda öpmekten dolayı abdesti öngörmüyoruz. Ancak mezinin akması durumunda abdest almak gerekir. Bu, aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.¹³³⁸

İmam Muhammed *el-Hucce*'de Ebû Hânîfe'nin görüşünü gerekçelendirirken benzer içerikteki hadislerle istidlalde bulunmaktadır.¹³³⁹

¹³³⁴ Şayet hadisteki emri vucûba hamledip kıyasa aykırı telakki etsek bile usûlî prensiplere ("Fakih Sahabînin rivayeti kıyasa takdim edilir" Seraḥsî, *el-Uşûl*, I/256) göre, kıyastan ötürü reddedilmemesi gerekir. Zira hadis, Hz. Ali ve Hz. Aişe (Tirmizî, *es-Sunen*, Cenâiz, nr: 993) gibi fakih Sahabîler tarafından rivayet edilmiştir.

¹³³⁵ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/115.

¹³³⁶ Bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, I/65; Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, 2b; Ayrıca bkz. Taḥavî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I/162.

¹³³⁷ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 162.

¹³³⁸ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 162; Ayrıca bkz. Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, s. 2b.

Ebû Yûsuf'un *el-Âsâr*'ında da benzer içerikte üç rivayet bulunmaktadır. Bunlarda da öpmekten ötürü abdest gerekmediği belirtilmektedir. Bunlardan biri, Ḥasanu'l-Başrî'den, biri İbn Ömer'den biri de İbn 'Abbâs'tan nakledilmektedir. Her üç hadis de Ebû Ḥanîfe aracılığıyla aktarılmaktadır.¹³⁴⁰

Öte yandan İbn Ḥusrev'in müsnedinde kaydettiğine göre Ebû Ḥanîfe, Ebû Ravk 'Aṭiyye b. el-Ḥâriṣ el-Hemedânî→ İbrâhîhim b. Yezîd et-Teymî kanalıyla Hz. Hafsa (r.a.)'dan şunu aktarır: "Allah Rasûlü namaz için abdest alır sonra beni öperdi ve abdesti yenilemezdi."¹³⁴¹

Yine İbn Ḥusrev, Hâfız Ṭalḥa ve Üşnânî'nin kaydettiklerine göre Ebû Ḥanîfe kendi senediyle, aynı içerikteki bir hadisi de Hz. Aîşe'den rivayet etmiştir.¹³⁴²

Görüldüğü gibi bu rivayetler öğrencileri aracılığıyla bizzat Ebû Ḥanîfe'den aktarılmıştır. Ebû Ḥanîfe'nin kadın-erkek teması konusunda bu hadislerle dayandığı ve bunları, abdestin gerektiğini söyleyen diğer rivayetlere tercih ettiği anlaşılmaktadır. Burada şu inceliğe dikkat etmek gerek: Ebû Ḥanîfe'nin temas konusunda dayandığı deliller belli olmakla beraber, karışık manadaki hadisler hakkında nasıl bir tutum içerisinde olduğu belli değildir. Onun abdesti öngören hadislerle amel etmediği açıktır. Ancak onun bu hadisleri reddettiğini söylemek zordur. Burada birkaç ihtimalden söz edilebilir:

1. Ebû Ḥanîfe abdesti öngören hadisler konusunda tevakkuf etmiş olabilir
2. İki grup hadis arasında mu'arazadan dolayı mukabil manadaki hadisleri tercih etmiş olabilir.
3. Abdesti öngören hadisleri meşhur ve ma'rûf hadislerle 'arz edip reddetmiş olabilir. Nitekim İmam Muhammed'in *el-Hucce*'deki açıklaması da bu ihtimali güçlendirmektedir. İmam Muhammed Hz. Aîşe'nin konu ile ilgili hadisinin meşhur ve ma'rûf olduğunu söyler.¹³⁴³ Bu durumda temasdan dolayı abdesti öngören hadis Hz. Aîşe'nin meşhur ve ma'rûf hadisine 'arz edilmiş olabilir.

¹³³⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, I/65.

¹³⁴⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 5 (ليس في القبلة وضوء / لا وضوء في القبلة).

¹³⁴¹ Ḥârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/246.

¹³⁴² Ḥârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/253; Ayrıca bkz. Zebîdî, *Uḫûd*, I/66.

¹³⁴³ Şeybânî, *el-Hucce*, I/65 (والحديث المشهور المعروف عن عائشة).

Kaynakların belirttiğine göre Ebû Hânîfe “Kadınlara dokunursanız temizlenin” (Mâide, 6) ayetindeki “dokunma” kelimesini *cimâ’* yormuştur.¹³⁴⁴ Buna mukabil Şâfiî gibi abdest gerektiğini söyleyenler ise İbn Mes’ud ve İbn Ömer’den gelen rivayetlere dayanmış ve ayetteki ifadeyi *gerçek anlamdaki dokunmaya* hamletmişlerdir.¹³⁴⁵

el-Fuṣûl adlı eserinde abdesti öngören hadisin *umûmu’l-belvâ* prensibi gereği reddedileceğini söyleyen Ceşşâs, *Aḥkâmu’l-Kur’ân* adlı eserinde bu prensibe dayanmaz, bunu sadece teyid edici bir delil olarak kullanır.¹³⁴⁶ Fakat bunu Ebû Hânîfe’ye nisbet etmez. Bu da *umûmu’l-belvâ* görüşünün Ebû Hânîfe ve öğrencilerine değil İsa b. Ebân ve takipçilerine ait olduğunu gösterir. Ceşşâs, *el-Fuṣûl*’da *umûmu’l-belvânın* Tâbiûn alimleri tarafından da tatbik edildiğini belirtirken Neḥaî’den de söz eder ve bu anlamda bazı örneklerle yer verir.¹³⁴⁷ Ancak Neḥaî’nin temastan ötürü abdesti öngören hadisler doğrultusunda görüş belirtmiş olması¹³⁴⁸ mezkur görüşün Ceşşâs’a ait şahsî bir çıkarım olduğunu göstermektedir. Zira Neḥaî iddia edildiği gibi *umûmu’l-belvâ*ya kâil olmuş olsaydı, onun da temastan ötürü abdest gerekmediğini söylemesi gerekirdi.

Sonuç itibariyle, “Temastan ötürü abdesti gerektiren hadis *umûmu’l-belvâ* prensibinden dolayı reddedilmiştir” şeklindeki görüş, Ebû Hânîfe ve ilk dönem Hanefî müctehidlerine ait bir görüş değildir. Böyle bir görüşün Ebû Hânîfe’ye nisbeti olsa olsa taḥrîce dayalı bir isnad olur. İlk kaynaklar Ebû Hânîfe’nin bu konuda merfû ve mevḳûf bazı hadislerle dayandığını göstermektedir. Yukarıda belirtildiği gibi bu konu tevakkuf, te’âruz-tercih ve ‘arz çerçevesinde ele alınabilecek bir konudur. Dolayısıyla Ebû Hânîfe’nin usûl anlayışında *umûmu’l-belvâ* prensibinin varolduğunu söyleyenlerin bu örneğe dayanması doğru bir çıkarım değildir.

¹³⁴⁴ Taḥâvî, *Aḥkâmu’l-Kur’ân*, I/102; Ayrıca bkz. Ceşşâs, *Aḥkâmu’l-Kur’ân*, IV/3-10.

¹³⁴⁵ Şâfiî, *el-Umm*, II/37; Şâfiî, *İḥtilâfu Ali ve Abdillâh b. Mes’ud*, VIII/394.

¹³⁴⁶ Krş. Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/115; Ceşşâs, *Aḥkâmu’l-Kur’ân* IV/4-5.

¹³⁴⁷ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/119-121.

¹³⁴⁸ Bkz. Şeybânî, *Kitâbu’l-Âşâr*, s. 162.

e. Ateşin Temas Ettiği Şeylerden Ötürü Abdest Alma

Ceşşâş, Debûsî ve Seraḥsî *umûmu 'l-belvâ* prensibinden ötürü reddedilen haber örnekleri arasında bu hadisi zikrederler.¹³⁴⁹ İsâ b. Ebân ve onun görüşlerini nakleden Ceşşâş, bu hadisi aynı zamanda Ebû Hureyre'nin kıyasa muhalif addedilen hadisleri arasında zikreder.¹³⁵⁰

Sahâbe, Tâbiûn ve daha sonraki fukahanın kahir ekseriyeti ateşte pişen şeyleri yemekten ötürü abdest gerekmediği görüşündedir.¹³⁵¹ Ebû Ḥanîfe de aynı görüşü paylaşmaktadır.

Aṣâr kitapları ve özellikle İmam Muhammed'in yaptığı nakiller Ebû Ḥanîfe'nin bu içtihadında hadislerle dayandığını göstermektedir.

İmam Muhammed *el-Âṣâr*'da buna dair dört hadis rivayet etmektedir. Bunlardan ikisine yer vermek istiyoruz:

Ebû Ḥanîfe → Abdurrahman b. Zâdân kanalıyla Ebû Sa'îd el-Ḥudrî'nin şöyle dediğini nakleder :

Allah Rasulü (s.a.v.) evime geldi. Kendisine kızartılmış bir et parçası getirdim. Ondan yedi . Sonra ellerini ve ağzını yıkadı. Sonra abdestini yenilemeden namaza durdu.¹³⁵²

Yine İmam Muhammed'in kaydettiğine göre Ebû Ḥanîfe, Şeybe b. Muşavvir'in şöyle dediğini naklediyor :

Ben 'Adiy b.Ertât'ın yanında otuyordum. 'Adîy, Ḥasanu'l-Başrî'ye: Ateşin temas ettiği şeyler[i yemek]den ötürü abdest alır mısın? diye sordu. O da: Evet diye cevapladı. Bunun üzerine Ebûbekir b. Abdillâh el-Müzenî şöyle dedi: Peygamber (s.a.v.), halası Safiye bnt. Abdulmuttalib'in yanına gitti. O da Peygamber (s.a.v.) için soğumuş bir göğüsten biraz et sıyırdı. Peygamber (s.a.v.) ondan yedi ve abdest yenilemedi.¹³⁵³

İmam Muhammed bu rivayetin akabinde şöyle bir ilavede bulunur:

Biz de Ebûbekir b. Abdillâh el-Müzenî'nin görüşü ile amel ederiz. Bu aynı zamanda Ebû Ḥanîfe'nin görüşüdür.¹³⁵⁴

¹³⁴⁹ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/115; Debûsî, *Taḳvîm*, s.199; Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/276.

¹³⁵⁰ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/127-129, 141; Ayrıca bkz. Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/255.

¹³⁵¹ Tirmizî, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 80.

¹³⁵² Şeybânî, *Kitâbu'l-Âṣâr*, s.161; Aynı hadis için bkz. *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/250, 251, 254.

¹³⁵³ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âṣâr*, s. 161; Hadisin geniş tahriri için bkz. Ebu'l-Vefâ, *Kitâbu'l-Âṣâr* (tahkik kısmı), I/26.

¹³⁵⁴ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âṣâr*, s. 161; Aynı hadis için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âṣâr*, s. 9; *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/251.

İmam Muhammed *el-Muvaṭṭa'* isimli eserinde benzer içerikteki bazı hadisleri aktardıktan sonra şu açıklamaya yer verir:

Biz de bunlarla amel ederiz. Ne ateşin temas ettiği şeyler[i yemek]den ve ne de vücuda giren herhangi bir şeyden ötürü abdest almak gerekir. Ancak vücuttan çıkan hadesten ötürü abdest almak gerekir. Vücuda giren yiyecekler ateşte pişmiş olsun veya olmasın abdest gerektirmez. Bu, aynı zamanda Ebû Ḥanîfe'nin görüşüdür.¹³⁵⁵

Ebû Yûsuf'un kaydettiğine göre Ebû Ḥanîfe kendi senediyle aktardığı bir hadiste Ebû Hureyre'nin şöyle dediğini rivayet eder:

Ateşin temas ettiği şey(leri yemek)den ötürü abdest yoktur.¹³⁵⁶

Bu açıklamalar ışığında Ebû Ḥanîfe'nin mezkur içtihadında konu ile ilgili hadislere istinad ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim Keşmîrî'nin ifadesiyle belirtmek gerekirse bu konuda fukaha arasında icmâ'a yakın bir durum söz konusudur.¹³⁵⁷

Ancak öyle anlaşıyor ki bazı usûlcüler Ebû Ḥanîfe'nin bu içtihadından onun abdesti (*vuḍû'*) emreden hadisleri *ümûmu'l-belvâ* prensibi gereği reddettiği sonucunu çıkarmışlar, başka bir ifade ile taḥrîçte bulunmuşlardır. Fakat abdestin gerekmediğini bildiren hadisleri esas almakla abdesti emreden hadisleri *ümûmu'l-belvâ* prensibinden ötürü reddetmek arasında kaçınılmaz bir bağlantı (*mülâzeme*) yoktur. Yukarıda bizzat Ebû Ḥanîfe'den aktarılan açıklamalarda görüldüğü üzere onun abdesti emreden hadislerle amel etmemesi veya bu hadislerle karşı tevaḳḳuf etmesinin nedeni karışık içerikli rivayetlerdir. Abdesti emreden rivayetleri *ümûmu'l-belvâ*ya 'arzettiğine dair ne kendisinden ve ne de ilk öğrencilerinden herhangi bir nakil bulunmaktadır. Tespit ettiğimiz kadarıyla bunu –Ebû Ḥanîfe'ye nisbet etmeden– ilk olarak ifade eden kişi, İsâ b. Eban'dır. Ceşşâş gibi usûlcüler de bunu alıp geliştirmişlerdir.

Ebû Ḥanîfe için söylediğimiz şeyler, aynı görüşü benimseyip savunan İbn 'Abbâs gibi Sahabîler için de geçerlidir. İbn 'Abbâs'ın konu ile ilgili merfû' hadislere dayandığı anlaşılmaktadır. Ancak başta İsâ b. Ebân olmak üzere birçok usûlcü

¹³⁵⁵ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 39. İmam Muhammed'in bu sözleri hadisten muktebestir. Bkz. Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, I/89.

¹³⁵⁶ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 9. Ebû Ḥanîfe'den aktarılan aynı içerikteki diğer rivayetler için bkz. Hârezmî, *Câmi'u'l-Mesânîd*, I/250-252, 254-256; Zebîdî, *Uḳûd*, I/66-67.

¹³⁵⁷ Keşmîrî, *el-'Arfu's-Şeẓî*, I/112.

kıyasa uygunluk ilkesini temellendirmek için onun bu haber hakkındaki değerlendirmesine dayanmıştır.¹³⁵⁸

İsâ b. Ebân, İbn ‘Abbâs’ın: “Biz ateşte ısıtılan sıcak suyla abdest alır ve ateşte kaynatılan yağı sürünürüz [bunlardan ötürü abdest mi alacağız!]?” dediğini, bunun ise kıyasla habere karşı çıkmak olduğunu belirtir.¹³⁵⁹ İsâ b. Ebân, İbn ‘Abbâs’ın bu diyalogda hadise değinmeyip kıyasla yetinmesinden hareketle onun mezkur haberi sahih görmediği sonucunu çıkarmaktadır.¹³⁶⁰

Hadis kaynakları incelendiğinde İbn ‘Abbâs’ın konuya dair açıklamalarının buradaki bilgilerle sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Başta Buḥârî ve Muslim olmak üzere bir çok hadis kaynağında İbn ‘Abbâs’ın bu konuda Allah Rasûlü (s.a.v)’den rivayette bulunduğu ve konuyla ilgili görüşünde kıyasa değil bu rivayetlere dayandığı anlaşılmaktadır. Örnek olarak Muslim’in verdiği hadislerden birini zikretmek istiyoruz: Muslim kendi senediyle İbn ‘Abbâs’ın şöyle dediğini rivayet eder: “Allah Rasûlü bir keçinin on kolundan yedi. Sonra abdest yinelemeden namaz kıldı.”¹³⁶¹ Tirmizî bu konuda Allah Rasûlü’nden rivayette bulunanlar arasında İbn ‘Abbâs’ı zikreder. Hadisin muhtelif senetlerle İbn ‘Abbâs’tan aktarıldığını, sahih ve çok sayıdaki senede göre İbn Abbâs’ın hadisi Peygamber’den aktardığını ve bunun abdesti öngören diğer hadisleri neshettiğini söyler.¹³⁶²

Bu açıklamalar ışığında şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: İbn ‘Abbâs, Ebû Hureyre’nin rivayetine karşı çıkarken, Allah Rasûlü’nden aktardığı karışık içerikteki hadislere dayanmaktadır. İbn ‘Abbâs’ın Allah Rasûlü’ne aidiyetine kani olmadığı bir hadisi Allah Rasûlü’nden dolayı veya dolaysız olarak aktarması mümkün değildir. Şayet böyle bir durum söz konusu olmuş olsaydı bu, açıkça belirtilirdi. Dolayısıyla Ceşşâs’ın “İbn ‘Abbâs Allah Rasûlü’nden aktardığı rivayeti kabul etseydi sadece ateşte pişen eti istisna eder, kıyasa başvurmazdı” mealindeki sözlerini anlamak güçtür. İbn ‘Abbâs, Allah Rasûlü’nden aktardığı bir haberi niçin kabul etmesin! Bazı rivayetlerde sadece etten söz edilmesi abdestin sadece et yemekle sınırlı olup diğer

¹³⁵⁸ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/127, 129, 141; Serâḥsî, *el-Uṣûl*, I/255.

¹³⁵⁹ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/127-128.

¹³⁶⁰ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/1128.

¹³⁶¹ Muslim, *el-Câmi*; Hayz, nr: 788; Buḥârî, *el-Câmi*; Vuḍû, nr: 207; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 187; Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 38; Muslim, *el-Câmi*; Hayz, nr:789, 792, 793, 798-799; Buḥârî, *el-Câmi*; Vuzu, nr: 210; İbn Mâce, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 490.

¹³⁶² Tirmizî, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 80.

yiyecek ve içeceklerle ilgili olmadığı anlamına gelmez. Zira İbn Abbâs'ın aktardığı diğer bazı rivayetlerde süt¹³⁶³ ve ekmek¹³⁶⁴ geçmekte ve Allah Rasûlü'nün bunlardan sonra da abdest almadığı belirtilmektedir.

İbn 'Abbâs'ın Ebû Hureyre'ye hitapta kendi rivayetinden söz etmemesi de kanaatimizce Ceşşâş'ın belirttiği sonucu desteklemez. Zira onun Peygamber'den aldığı bilgiye ilaveten bu konuyu kıyasla pekiştirmiş olması da pekala mümkündür. Hadislerin kıyasla teyid edilmesi, fukahânın sıkça başvurduğu bir yöntemdir.

Mesela Ebû Yûsuf'un aktardığına göre Ebû Hânîfe ganimetler konusunda süvari ve piyadeye eşit pay verilmesi gerektiği görüşünü savunmuştur.¹³⁶⁵ Ebû Yûsuf'un naklettiğine göre Ebû Hânîfe bu konuda Hz. Ömer'in bir uygulamasını esas almıştır.¹³⁶⁶ Ancak bununla birlikte aynı konuda kıyasa başvurmuş ve mezkur görüşünü kıyasla pekiştirmiştir. Ebû Yûsuf'un naklettiğine göre şöyle demiştir: "Ben bir hayvanı Müslüman bir adama tercih edemem."¹³⁶⁷ Bu açıklamalar, Ebû Hânîfe'nin aynı konuda hem rivayete hem de kıyasa başvurduğunu göstermektedir. İbn Abbas'ın konuyla ilgili açıklamalarını da bu çerçevede değerlendirmek gerektiğini düşünüyoruz.

Kıyasla pekiştirmenin en bariz örneklerini İmam Muhammed'in *el-Hucce* ve kısmen *el-Aşl* adlı eserlerinde görmek mümkündür. *el-Hucce* adlı eserinde İmam Muhammed, Ebû Hânîfe'nin görüşlerini gerekçelendirirken önce konuyla ilgili rivayetlere yer verir. Ardından fıkıh mantığı ve fıkḥî çözümlerin birliği ve tutarlığı açısından konuyu inceleyip pekiştirir.

Konu tespitinde bütünlüğe dikkat etmek son derece önemlidir. Aksi taktirde konunun eksik algılanması kaçınılmaz olur. İbn 'Abbâs'ın görüşü konusunda da buna dikkat etmek gerekir. Aşağıdaki alıntılar bunun çarpıcı bir örneğidir.

İmam Muhammed *el-Muvaṭṭa*'da¹³⁶⁸ ve *el-Âşâr*'da¹³⁶⁹ ateşin temas ettiği şeyleri yemekten ötürü abdest gerekmediğine dair rivayetleri naklettiği halde *el-Aşl*'da bu

¹³⁶³ Muslim, *el-Câmi*, Hayz, nr: 796; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 193.

¹³⁶⁴ Muslim, *el-Câmi*, Hayz, nr: 798; Buḥârî, *el-Câmi*, Vuḍû, nr: 211; Tirmizî, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 89.

¹³⁶⁵ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 19.

¹³⁶⁶ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 19.

¹³⁶⁷ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 19; Ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hânîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 2.

¹³⁶⁸ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 38-39.

¹³⁶⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 161-162.

rivayetlere hiç değinmeden konuyu fıkıh mantığı (*naẓar*) açısından izah etmeye çalışır. *el-Aṣl*'daki ifadeler şöyledir:

Yiyeceklerden hiçbir şey abdesti bozmaz. Vücuda giren şeylerden değil, vücuttan çıkan şeylerden ötürü abdest gerekir. Ateş dokunduğu şeyin temizliğini artırır. Şayet bundan ötürü abdest gerekseydi sıcak suyla abdest alan kimsenin abdestinin bozulması gerekirdi. Keza yağ sürünen birinin abdestini yinelemesi gerekirdi. Bunlardan hiçbirisi abdesti bozmaz.¹³⁷⁰

Bu açıklamadaki cümlelerin bir kısmı (mesela “Sıcak suyla abdest alan kimsenin abdestini yinelemesi gerekir ve vücuttan çıkan şeylerden ötürü abdest almak gerekir” mealindeki cümleler) atıf yapılan hadislerden iktibas edilmiştir. İmam Muhammed'in *el-Aṣl*'daki bu açıklamalarına bakarak “Onun bu hakkında bildiği ve kabul ettiği bir rivayet olsaydı onu zikreder ve kıyasa dayalı bu açıklamaları yapmazdı” demek doğru olmadığı gibi İbn ‘Abbâs’ın bir yerdeki kıyasî açıklamasından hareketle “Onun aynı konuda başka bir dayanağının bulunmadığını iddia etmek veya başka bağlamda kendisinden aktarılan hadisleri kabul etmediğini” söylemek de doğru değildir. Doğru olan, farklı bağlamda irad edilen bütün açıklamaları bir bütün olarak kabul edip değerlendirmektir.

Ṭahâvî de *Şerhu Meâni'l-Âṣâr*'da konuyu önce rivayetlerin bütünlüğü açısından inceler. Ardından *naẓar* dediği fıkıh sistematığı açısından konuyu inceler. Sistematik fıkıh eserlerinde bir arada verilen bilgiler, Sahâbe dönemine ait ifadelerde aynı diyalogda yer almayabilir. Erken dönemin bir özelliği olarak Peygamber ve Sahâbenin bir konu hakkındaki değerlendirmeleri birkaç parça halinde rivayet edilebilir.¹³⁷¹

¹³⁷⁰ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/74.

¹³⁷¹ Mesela veda hutbesiyle ilgili rivayetlere bakıldığında Peygamber'e ait konuşmanın parçalar halinde farklı rivayetlerde verildiğini, hutbenin tamamını görmek için bu parçaların bütünleştirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. (Muhtelif parçalar hakkındaki rivayetler için bkz. Ṭahâvî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, II/123 vd.) Bu da bazen tek bağlamda irâd edilen bir açıklamanın bile parçalara ayrılabilceğini göstermektedir. Binaenaleyh bir şahsa ait bir değerlendirmenin bir kaç rivayete dağılması mümkündür. Benzer duruma Sahâbe sözlerinde de rastlamak mümkündür. Mesela Hz. Aişe Peygamber'in mirac gecesinde Rabbini gördüğü görüşünü bir rivayete göre “gözler onu idrak edemez” ayetine dayanarak reddederken (Buḥârî, *el-Câmi*‘; Tefsir, nr: 4855) başka bir rivayete göre Peygamber'den aktardığı bir hadise dayanarak reddetmiştir. (Muslim, *el-Câmi*‘; İmân, nr: 438; Geniş bilgi için bkz. *Fetḥu'l-Bârî*, IX/588) Keza “ölü, ailesinin ağlamasından dolayı azap görür” hadisini bir rivayete göre ayete dayanarak reddederken (Muslim, *el-Câmi*‘; Cenâiz, nr: 2147) başka bir rivayette sadece Peygamber'den duyduğu habere istinad ederek taṣḥîḥ etmeğe çalışmıştır. (Şeybânî, *el-Muvatta*‘, s. 113) Hz. Ömer, Fatıma bnt. Kays'ın nafaka hadisini reddederken bazı rivayetlere göre ayete, diğer bazı rivayetlere göre ise Peygamber'den aktardığı merfû‘ hadise dayanmıştır. (Ṭahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âṣâr*, II/432) Bazı rivayetelerde İbn ‘Abbâs’ın ayetin (Necm, 13) zâhirine dayanarak

Toparlayarak ifade etmek gerekirse İbn ‘Abbâs’ın kıyasa dayalı ifadeleri onun konuyla ilgili açıklamalarının tamamını yansıtmamaktadır. Peygamber’den aktardığı merfû‘ ve müsned hadisler de bu açıklamalarla birlikte değerlendirilmelidir. Ebû Hureyre’yle arasında geçen bir diyalogda İbn ‘Abbâs’ın ilgili hadise değinmemesi onun böyle bir bilgiye sahip olmadığı veya buna ilişkin hadisleri sahih görmediği anlamına gelmez.

Sonuç itibariyle ‘Îsâ b. Ebân ve Ceşşâs’ın bunu *‘umûmu’l-belvâ* ve kıyasa uygunluk ilkesiyle irtibatlandırması isabetli gözükmemektedir.

Yukarıdaki açıklamalardan Ebû Hânîfe’nin kendi içtihiadında hangi delillere dayandığı anlaşılmaktadır. Ancak onun abdesti emreden hadisleri nasıl telakki ettiği hakkında net bir açıklama bulunmamaktadır. Kanaatimizce bu konuda birkaç ihtimalden sözedilebilir:

1. Ebû Hânîfe bu hadislerle karşı tevakkuf edip karşıt manadaki hadisleri tercih etmiş olabilir.
2. Abdesti emreden hadisleri diğer hadislerle ‘arzedip reddetmiş olabilir.
3. Bu hadisleri tezat teşkil etmiyecek şekilde te’lif etmiş olabilir. Yani abdesti emreden hadislerdeki abdest (*vuğû‘*) kelimesini ıstılahî manadaki abdest yerine el ve ağız yıkama şeklinde yorumlamış olabilir. Nitekim hadis kaynakları incelendiğinde vuzu kelimesinin şer’î örfte birkaç manada kullanıldığı ve bu cümleden olarak elleri ve ağız yıkama manasına hamledildiği görülmektedir.¹³⁷²

Hadis kaynaklarındaki bazı rivayetler yukarıda söz konusu ettiğimiz sonuncu ihtimali teyid etmektedir:

miracda rüyeti savunduğu ima edilirken (Muslim, *el-Câmi‘*, İmân, nr: 436) bazı yerlerde de merfû‘ rivayetlere dayandığı belirtilmektedir. (Nevevî, *el-Minhâc*, III/9) Bu da İbn ‘Abbâs’tan gelen açıklamaların muhtelif rivayetlere dağıldığını göstermektedir. Dolayısıyla İbn ‘Abbâs’ın veya herhangi bir Sahâbînin bir konu hakkındaki bilgisini sadece bir rivayette yer alan açıklamayla sınırlamak doğru değildir. Açıklayıcı parçalardan birinin bir varyantta yer almaması İbn ‘Abbâs’ın onu sahih kabul etmediği anlamına gelmez. Böyle bir yaklaşımın kabûlü ‘Îsâ b. Ebân’ın tezi açısından da ters sonuçlar doğurabilir. Aynı yaklaşımdan hareketle ‘Îsâ b. Ebân’ın tezine de karşı çıkılabilir. Çünkü bazı varyantlarda yer almıyor diye ‘Îsâ b. Ebân’ın dayandığı kıyasî ifadenin İbn ‘Abbâs nazarında geçersiz olduğu söylenebilir. Ancak bu sıhhatli bir yaklaşım tarzı değildir kanaatimizce. Netice itibariyle İbn ‘Abbâs’tan gelen ihtimali bir rivayete dayanıp büyük bir prensip vazetmek ve bunu hadislerin reddi için bir kıstas yapmak doğru bir yaklaşım olarak kabul edilemez.

¹³⁷² Keşmîrî, *el-‘Arfu’s-Şeğr*, I/115.

İmam Muhammed'in kaydettiğine göre Ebû Hânîfe, Yahyâ b. Abdillâh kanalıyla Ebû Mâcid el-Hanefî'nin şöyle dediğini naklediyor:

Biz mescitte İbn Mes'ud'la birlikte oturuyor iken (bazıları) büyük bir çanak ve bir su testisi ile Fil kapısından bize doğru geldiler. İbn Mes'ud (r.a.) şöyle dedi : Şu elinizdekenden dolayı rağbet edilen kimseler olduğunuzu görüyorum. Topluluktan biri : Evet ey Abdurrahman'ın babası! Kabilemizde bir ziyafet verilmişti, diyerek elindekini yere koydu. İbn Mes'ud ondan yiyip sudan içti . Sonra suyla elini yıkadı ve ellerinin ıslaklığıyla yüzünü ve dirseklerini meshederek şöyle dedi: İşte bu abdesti bozulmayanın abdestidir. (هذا وضوء من لم يحدث)¹³⁷³

İmam Muhammed bunun akabinde şu açıklamada bulunur.

Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür. Bizde bununla amel ederiz.¹³⁷⁴

Senedinde Ebû Hânîfe'nin de yer aldığı bu hadiste *vuğû*' kelimesinin “elleri yıkama” manasında kullanıldığı görülmektedir. Buna göre Ebû Hânîfe'nin, abdesti (*vuğû*) emreden hadisleri de bu çerçevede yorumlamış olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim yukarıda verdiğimiz ve Ebû Hânîfe'nin içtihatlarına mesnet teşkil eden hadislerin bir kısmında Peygamber'in (s.a.v.) sadece elleri ve ağzını yıkadığı kaydedilmektedir. Buna göre abdestin gerekmediğini söyleyen rivayetlerde geçen *vuğû*' kelimesi ıstılahî manada namazın şartı olan hususî fiili anlatırken abdestin gerekliliğini bildiren rivayetlerdeki *vuğû*' kelimesi ise sadece elleri ve ağzı yıkamayı anlatmaktadır. Taḥâvî de hadislerde yer alan *vuğû*' kelimesinin bu ihtimale açık olduğunu söyler. Fakat abdesti emreden rivayetlerle Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hem abdest aldığını hem almadığını bildiren rivayetler arasında bir problem olduğunu belirtir.¹³⁷⁵ Ancak Dehlevî ve Keşmîrî'nin belirttiği gibi hadisteki emrin istiḥbâba hamledilmesi durumunda herhangi bir problem kalmaz.¹³⁷⁶

Son olarak Ebû Hânîfe'nin abdesti ıstılahî manaya hamlettiğini farzetsek bile, onun bu hadisleri mensuh olarak gördüğünü düşünmek mümkündür.¹³⁷⁷ Konuyla

¹³⁷³ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 162; Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd* I/251-252; Ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 11.

¹³⁷⁴ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 162; Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd* I/251-252.

¹³⁷⁵ Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, I/85; İlginçtir *el-Fuṣûl*'un haber bölümünde (*el-Fuṣûl*, III/115)abdest hadisinin *ümûmu'l-belvâ* prensibinden dolayı reddedildiğini savunan Ceşşâs, kitabın başka bir yerinde aynı prensip gereği hadisteki *vuğû*' kelimesini malum manadaki abdeste değil elleri yıkamaya hamlettiklerini belirtir. (*el-Fuṣûl*, I/402) Bu da reddedilen hadislerin makul ve makbul manalara hamledilebileceğini ve mezkur prensipten dolayı hadisleri reddetmenin çoğunlukla izafi yorumlara dayandığını göstermektedir.

¹³⁷⁶ Keşmîrî, *el-'Arfu's-Şeḫr*, I/115.

¹³⁷⁷ Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, I/86.

ilgili son uygulamanın bu doğrultuda olduğuna dair Sahâbe rivayetleri de bu ihtimali güçlendirmektedir. **Ṭahâvî**, Câbir b. Abdillâh'ın şöyle dediğini nakleder:

Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) ateşte pişen şeyler konusundaki son uygulaması [yemekten sonra] abdest almamak şeklinde idi.¹³⁷⁸

Yukarıdaki ihtimallerden sonuncusunu tercih eden **Ṭahâvî**, kıyasın (*naẓar*) da abdest almamayı gerektirdiğini söyleyerek konuyu bir de fıkıh mantığı açısından pekiştirmeye çalışır ve bunun aynı zamanda Ebû **Ḥanîfe**'nin görüşü olduğunu kaydeder.¹³⁷⁹

Buraya kadar anlatılanlardan Ebû **Ḥanîfe**'nin abdesti emreden hadisleri reddettiğini söylemenin oldukça güç olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bunun daha ötesine geçip Ebû **Ḥanîfe**'nin *ümûmu'l-belvâ* veya kıyasa uygunluk prensibinden dolayı bu hadisleri reddettiğini söylemek daha da güç olmalıdır.

f. Peygamber (s.a.v)'in Namazda Besmeleyi Sesli Okuduğuna Dair Hadis¹³⁸⁰

Ceşşâs, Serahsî ve Pezdevî bu hadisin *ümûmu'l-belvâ* prensibinden dolayı reddedildiğini belirtmektedirler.¹³⁸¹

Ebû **Ḥanîfe**'ye göre namazda imamın besmeleyi gizlice okuması gerekir.¹³⁸² Medîne ehli de aynı görüştedir.¹³⁸³

İlk dönem kaynakları Ebû **Ḥanîfe**'nin bu görüşünün konuyla ilgili hadislerle dayandığını göstermektedir. Bunlardan bir kısmını zikretmek istiyoruz:

İmam Muhammed'in aktardığına göre Ebû **Ḥanîfe**, Süfyan→Abdullah b. Yezîd kanalıyla [Abdullah'ın] babası Yezîd'in şöyle dediğini nakletmektedir:

[Babam] bir imamın arkasında namaza durdu. İmam, Bismillahirrahmanirrahimi sesli okudu. Namaz çıkışında (Babam) ona şunları söyledi: Ey Ebû Abdillâh bu kelimeleri bırak! Zira ben Allah Rasûlü (s.a.v), Ebûbekir, Ömer ve Osman'ın arkasında namaz kıldım. Onlardan bunu duymadım.¹³⁸⁴

İmam Muhammed, Ebû **Ḥanîfe**→**Ḥammâd**→İbrâhîm kanalıyla aktardığı bir başka rivayette İbn Mes'ud'un besmeleyi sesli okuma hakkında “bedevîce” (إنها

¹³⁷⁸ **Ṭahâvî**, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, I/86.

¹³⁷⁹ **Ṭahâvî**, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, I/90.

¹³⁸⁰ Bkz. Tirmizî, *es-Sunen*, Şalât, nr: 245 (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفتتح الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم).

¹³⁸¹ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/115; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/36; Serahsî, *el-Uṣûl*, I/276.

¹³⁸² Şeybânî, *el-Hucce*, I/96.

¹³⁸³ Şeybânî, *el-Hucce*, I/96.

¹³⁸⁴ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 176.

(أعرابية) nitelemesi kullandığını, ne İbn Mes‘ud’un ne de aşhâbından herhangi birinin besmeleyi sesli okumadığını belirtir. Ardından şöyle bir ilavede bulunur: “Biz de bununla amel ederiz. Bu, aynı zamanda Ebû Ḥanîfe’nin görüşüdür.”¹³⁸⁵

İmam Muhammed’in kaydettiğine göre Ebû Ḥanîfe, Ḥammâd kanalıyla aktardığı bir başka rivayette İbrâhîm’in şöyle dediğini nakleder: “İmam dört şeyi gizlice okur.: Sübhaneke, istiaze, besmele ve âmîn.”¹³⁸⁶ Rivayetin akabinde şöyle bir ilavede bulunur: “Biz de bununla amel ederiz. Bu, aynı zamanda Ebû Ḥanîfe’nin görüşüdür.”¹³⁸⁷

Hasan b. Ziyâd, Ḥârişî, İbn Ḥusrev, Hâfız Ṭalḥa ve İbnu’l-Muzaffer, gibi müsned müellifleri de kendi senedleriyle Ebû Ḥanîfe’den aynı ve benzer içerikteki rivayetlere yer vermişlerdir.¹³⁸⁸

Bu açıklamalar, Ebû Ḥanîfe’nin besmeleyi sesli okuma hakkındaki hadislerle neden amel etmediği konusunda yeterli bir fikir vermektedir. Bu açıklamalar ışığında mezkur hadislerle amel etmeme nedenin *‘umûmu’l-belvâ* olmadığı, karşıt içerikteki hadisler ve Sahâbe merviyatı olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Ebû Ḥanîfe sesli okumayla ilgili hadislere karşı tevaḳḳuf veya tercihte bulunmuştur denilebilir. Üçüncü bir ihtimal olarak, Ebû Ḥanîfe bunları, meşhur ve ma‘rûf gördüğü bazı hadislere ‘arz etmiş olabilir. Nitekim Ṭahâvî besmelenin gizli okunmasıyla ilgili Peygamber ve Sahâbeden meşhur (*mütevâtir*) düzeyde eserlerin varid olduğunu belirtir.¹³⁸⁹ Dolayısıyla sesli okumayla ilgili hadisler meşhur hadislerle muhalif olarak telakki edilerek reddedilmiş olabilir.

g. Namazda Elleri Kaldırma (*Ref‘u’l-Yedeyn*) Hadisi

Ceşşâş ve Seraḥsî *ref‘u’l-yedeyn* hadisinin *‘umûmu’l-belvâ* prensibinde dolayı terk edildiğini belirtmektedirler.¹³⁹⁰

¹³⁸⁵ Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 176; Aynı rivayet için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 22.

¹³⁸⁶ Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 176-177.

¹³⁸⁷ Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 177; Ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âsâr*, 21-22.

¹³⁸⁸ Bkz. Ḥârezmî, *Câmi‘u’l-Mesânîd*, I/318-323; Zebîdî, *Uḫûd*, I/104-108; Konuyla ilgili hadislerin detaylı tahriri için bkz. Ebu’l-Vefâ, *Kitâbu’l-Âsâr*, Ta’lik kısmı, I/153-162.

¹³⁸⁹ Ṭahâvî, *Şerḥu Me‘âni’l-Âsâr*, I/280.

¹³⁹⁰ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/115; Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/276.

İlk dönem Hanefî kaynakları, *ref'û'l-yedeyn* hadisinin *ümûmu'l-belvâ* prensibi gereği reddinin Ebû Hânîfe'ye ait olmadığını ve bu konudaki açıklamaların daha sonraki dönemlere ait olduğunu göstermektedir.

Ebû Hânîfe'nin *ref'û'l-yedeyn* hadisiyle amel etmemesinin nedeni karşıt içerikteki hadislerdir. Ebû Yûsuf'un aktardığına göre Ebû Hânîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhîm'in şöyle dediğini nakleder:

Namazın girişindeki ilk tekbirde ellerini kaldır, bunun dışındaki yerlerde ellerini kaldırma!¹³⁹¹

İmam Muhammed de aynı içerikte İbrâhîm'den şunu nakletmektedir: “Namazın girişi dışında namazın herhangi bir yerinde ellerini kaldırma!”¹³⁹² Akabinde şu ilavede bulunur: “Biz de bununla amel ederiz. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.”¹³⁹³

Ebû Yûsuf, Ebû Hânîfe→Talha kanalıyla İbrâhîm'den şöyle dediğini rivayet eder:

Eller yedi noktada kaldırılır: Namaza girerken, vitirde kunuta başlarken, iki bayram namazında, Haceru'l-Esvede dokunurken, Şafâ ve Merve'ye çıkarken, 'Arafât'ta, Müzdelife'de ve iki cemrede taş atarken (eller kaldırılır).¹³⁹⁴

Hârisî'nin kaydettiğine göre Ebû Hânîfe, Hammâd→İbrâhîm→Esved kanalıyla İbn Mes'ud'un sadece namaza başlarken ellerini kaldırdığını, daha sonra bunu tekrarlamadığını ve bu hususu Allah Rasûlü (s.a.v)'den naklettiğini rivayet etmiştir.¹³⁹⁵

Hârisî'nin kendi senediyle aktardığı ve tabakât kitaplarında hayli meşhur olmuş bir tartışmayı burada zikretmek istiyoruz. Ebû Hânîfe ile Evzâî arasında geçen bu tartışma *ref'û'l-yedeyn* konusuna açıklık getirmekle birlikte Ebû Hânîfe'nin izlediği metodu göstermek bakımından da önemlidir:

Süfyân b. Uyeyne anlatıyor:

Ebû Hânîfe ve Evzâî, Mekke'de Daru'l-Hannâtîn denen yerde bir araya geldiler. Evzâî, Ebû Hânîfe'ye sordu: ‘Neden rükûa gidişte ve kalkışta ellerinizi kaldırmıyorsunuz?’ Ebû Hânîfe cevaben şöyle dedi: ‘Bu konuda Allah Rasûlü'nden

¹³⁹¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 20-21.

¹³⁹² Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 174.

¹³⁹³ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 174.

¹³⁹⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 21; Bu hadisi ayrıca Hasan b. Ziyâd ve İbn Hüsrev kendi senedleriyle Ebû Hânîfe'den rivayet etmişlerdir. Bkz. Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/353.

¹³⁹⁵ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/355.

sahih bir şey aktarılmış değildir.’ Evzâî: ‘Nasıl sahih olmaz! Nitekim Zührî, bana Sâlim’den o da babasından Allah Rasûlü’nün namaza başlarken, rukûda ve kalkışta ellerini kaldırdığını rivayet etmiştir.’ deyince Ebû Hânîfe şöyle dedi: ‘Bana da Hammâd, İbrâhîm’den o da ‘Alkame ve Esved’den, onlar da İbn Mes’ud’dan (r.a) Allah Rasûlü’nün sadece namaza başlarken ellerini kaldırdığını ve daha sonra bunun tekrarlamadığını haber vermiştir.’ Evzâî: ‘Ben sana Zührî’den→Sâlimden→Sâlim’in babası (Abdullah b. Ömer)’den→Peygamber’den haber veriyorum. Sen ise Hammâd bana İbrâhîm’den şöyle haber verdi diyorsun!’ deyince Ebû Hânîfe şöyle dedi: ‘Hammâd, Zührî’den; İbrâhîm de Sâlim’den daha fakih idi. İbn Ömer her ne kadar Sahâbîlik faziletine sahipse de fıkıh bakımından ‘Alkame, İbn Ömer’den aşağı değildir. Esved de faziletleri çok olan bir kimsedir. Abdullah’a gelince o, Abdullah İbn Mes’ud’dur. Fıkıh, kıraat ve küçük yaşlardan itibaren Peygamber’e eşlik etmek gibi konularda onun Abdullah İbn Ömer’e üstünlüğü vardır.’¹³⁹⁶

Görüldüğü gibi doğrudan Ebû Hânîfe’den yapılan bu alıntıların hiçbirinde *ûmûmu’l-belvâ* veya onu çağrıştıran bir ifade bulunmamaktadır. Şayet böyle prensip var olmuş olsaydı Evzâî ile yapılan tartışmada bu ortaya çıkardı. Zira bu tartışma tarafların tutum ve gerekçelerini ortaya çıkaran özellikte bir tartışmadır. Tartışmada Ebû Hânîfe tercih gerekçesi olarak râvîlerin üstün özelliklerini zikretmektedir.

Ref’u’l-yedeyn hadisinin *ûmûmu’l-belvâya* konu olamayacağının bir delili de konuyla ilgili her iki rivayet grubunun amelî tevatürle bize ulaşmış olmasıdır.¹³⁹⁷

¹³⁹⁶ Hârezmî, *Câmi’u’l-Mesânîd*, I/352-353. Bu tartışma için ayrıca bkz. İbnu’l-Humâm, *Fetḥu’l-Kadîr*, I/318; Zebîdî, *Uḥûd*, I/102; *Fetḥu’l-Kadîr*’e ta’likatta bulunan Şeyh Abdurrahmân, tartışmanın sıhhatinin şüpheli olduğunu, tartışmada geçen *Bu konuda Allah Rasûlü’nden sahih bir şey aktarılmış değildir* cümlesinin Ebû Hânîfe’ye uygun düşmediğini zira bu hadisin sadece İbn Ömer’den değil birçok Sahâbîden rivayet edildiğini ve buna göre Ebû Hânîfe’nin diğer tariklerden habersiz olması gerektiğini ve bütün bunlardan ayrı olarak iki rivayetin isnad bakımından mukayese edilemez nitelikte olduklarını söyler. Ayrıca Beyhaqî’nin Evzâî ile Şevrî arasında cereyan eden benzer bir tartışmayı İbn ‘Uyeyne’den aktardığını, bazı zayıf kimselerin bunu Ebû Hânîfe ile Evzâî’ye uyarlamış olabileceğini belirtir. (Şeyh ‘Abdurrahmân, *Ta’likât -Fetḥu’l-Kadîr*’le birlikte- I/319) Ancak kanaatimizce bu itirazda zikredilen hususlar mezkur değerlendirmenin Ebû Hânîfe’ye aidiyetine mani değildir. Müctehidlerin bazı tariklerden habersiz olması mümkün olduğu gibi kendilerine ulaşan tarikleri daha sağlam addettikleri tariklerden dolayı terk etmiş olmaları da mümkündür.

¹³⁹⁷ Keşmîrî, *el-‘Arfu’s-Şeḫr*, I/263. Keşmîrî her iki hadis grubunun da amelî bakımdan mütevâtir olduğunu belirtir. Keşmîrî, ihtilafın cevazda değil ihtiyar ve efdaliyet konusunda olduğunu belirttikten sonra Ceşşâş’ın “Oruç size farz kılındı” (Bakara, 183) ayetinin tefsirindeki şu sözlerine yer verir: “Bir konuda her iki tarafa ilişkin sahih hadisler varsa ve konu özellikle çokça vaki olan konulardan ise buna dair ihtilafa hamledilir.” Keşmîrî, *Feyḍu’l-Bârî*, II/327-329. Ceşşâş, ezandaki tercîfi, kametteki ifradı, besmelenin sesli okunmasını ve ellerin kaldırılmasını da bunun örnekleri arasında zikreder. (Keşmîrî, *Feyḍu’l-Bârî*, II/329.) Keşmîrî, *el-‘Arfu’s-Şeḫr*’de her iki hadis grubunun amelî bakımdan mütevâtir olduğunu söylerken, *Feyḍu’l-Bârî*’ye yazılan ta’likatta ref’u’l-yedeynin hem amel hem sened bakımından mütevâtir olduğu, terkin ise sadece amelî bakımdan mütevâtir olduğu kaydedilmektedir. Bkz. Mîrteḥî, Muḥammed Bedr’âlem, *el-Bedru’s-Sârî* (*Feyḍu’l-Bârî* ile birlikte), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2005/1426, II/322.

Bilindiği gibi *‘umûmu’l-belvâ* herkesi ilgilendiren ancak âhâd sayıda râvî tarafından aktarılan rivayetler için söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla tevatür derecesine çıkan veya en azından meşhur düzeyde olan *ref‘u’l-yedeyn* hadislerine bunu tatbik etmek usûl bakımından yanlıştır.

Yukarıdaki açıklama ve alıntılardan Ebû Hânîfe’nin hangi rivayetlere dayandığı net olarak anlaşılmaktadır. Ancak onun *ref‘u’l-yedeyn*i öngören karşıt içerikteki hadisleri nasıl algıladığı konusu net değildir. Tahâvî’nin belirttiği gibi bunları mensuh telakki etmiş olması mümkün olduğu¹³⁹⁸ gibi ‘arz veya te‘âruz ve tercih kapsamında ele almış olması da mümkündür.¹³⁹⁹ Tartışmanın başlarında geçen “Bu konuda Allah Rasûlü’nden sahih olarak bir şey aktarılmış değildir (لم يصح)” ifadesi, onun *ref‘u’l-yedeyn*i ma‘rûf ve meşhur hadislerle ‘arzedip reddettiğini göstermektedir. Ancak Evzâ‘î’nin kendi senediyle hadisi aktarması karşısında sergilediği ikinci tavır farklı bir tutumu çağrıştırmaktadır. Tartışmanın bu kısmında Ebû Hânîfe’nin, hadisleri müteâriz kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bununla münazarada tenezzül uslubu (*mucârât me‘ûl-haşm*)¹⁴⁰⁰ denilen bir yöntem izlemiş olabileceği gibi Evzâ‘î’nin rivayetine itimad edip bununla birlikte kendi senedini fıkhu’r-râvî gibi özelliklerden dolayı tercih etmiş de olabilir.

4. Değerlendirme

Sonuç itibarıyla şunu söylemek mümkündür: Hanefî usûl kitaplarında mezkur örnekler zikredilerek bunların *‘umûmu’l-belvâ* prensibinden dolayı reddedildiği ifade edilmektedir. Yukarıda Ebû Hânîfe’den ve onun ilk öğrencilerinden yaptığımız

¹³⁹⁸ Tahâvî, *Şerhu Muşkili’l-Âsâr*, XV/30; Ayrıca bkz. İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-Kadîr*, I/320; Tahâvî, *Şerhu Muşkili’l-Âsâr* adlı eserinde yaklaşık otuz sayfa boyunca konuyla ilgili muhtelif rivayetleri ele alıp inceler. Refu’l-yedeyn öngören hadisleri aktardığı gibi refî nefyeden hadislerle de yer verir. Özellikle Hz. Ali (XV/33), İbn Mes‘ud (XV/35), Hz. Ömer (XV/50) ve İbn Ömer (XV/50)’in ilk tekbir haricinde ellerini kaldırmadıklarını, bu Sahabîlerin son uygulamayı esas aldıklarını ve intikal tekbirleri esnasında el kaldırmayı anlatan ilavenin mensuh uygulamayı yansıttığını belirtir. Keşmîrî, Tahâvî’nin söz ettiği neshin yaygın manadaki nesih olmadığını belirtir. (Keşmîrî, *el-‘Arfu’s-Sezî*, A. mlf., I/263; Keşmîrî, *Feydu’l-Bârî*, II/329) Selefî neshi tahsis, takyid ve tefsir manalarında kullandığını Tahâvî’nin de başkasını [ikinci uygulama=nasih] öğrenmekle birlikte bir şeyin eski hal üzere sabit kalmasını kastettiğini ve bu durumda her iki uygulamanın eski hal üzere baki ve muhkem kalabileceğini belirtir. (*el-Arf*, I/114) *Feydu’l-Bârî*’de de Tahâvî’nin fadıla nisbetle mefdulu, daha kuvvetli olana nisbetle zayıfı mensuh saydığını belirtir. (Keşmîrî, *Feydu’l-Bârî*, II/329) Bu itibarla Tahâvî’nin söz konusu ettiği *nesih*, usûl kitaplarında söz konusu edilen *tevaḳḳufu* da kapsıyor görünmektedir.

¹³⁹⁹ İbnu’l-Humâm, *Fethu’l-Kadîr*, I/317, 320.

¹⁴⁰⁰ Bkz. Paşazâde, Seyyid Hâsan, *Şerhun ‘âlâ Risâleti’l-Âdâb li’l-Gelenbevî*, Dârü’t-Tıbbâ‘ati’l-‘Âmire, İstanbul 1284, s. 37, 38.

alıntılar bu yöntemin Ebû Hânîfe'ye ve onun ilk öğrencilerine ait olmadığını göstermektedir. Kanaatimizce bu yöntem taḥrîce dayanmaktadır. Ebû Hânîfe'nin bu hadisler karşısındaki tavrı; nesih, 'arz, tercih veya tevaḥḫuf şıklarından biriyle izah edilebilir.

Bu husus bazı çağdaş araştırmacılar tarafından da ifade edilmektedir. Hâlid Seyfullâh er-Raḥmânî, "*Me'âyîru'l-İmâm Ebî Hânîfe fî'l-İḥticâc bi's-Sünne*" adlı çalışmasında Hanefîlerin *umûmu'l-belvâ* kapsamına giren çok sayıda âhâd haberi kabul ettiğini söylerken şunları kaydeder:

Messû'z-zekerden, ateşte pişen şeyleri yemekten ve cenaze taşımaktan ötürü abdest almak gerektiği ve ruku anında ellerin kaldırılması ile ilgili hadislerle gelince [Hanefîler] bunları başka vecihlerden dolayı reddetmişlerdir. Bu, bir haberin bazı karinelere dolayısıyla başka haberlere tercih edilmesi kabilindendir. Bu haberlerin reddedilişi hususunda Hanefîler yalnız değildir. Zira ateşin dokunduğu şeyleri yemekten ve cenaze taşımaktan dolayısıyla abdest almaya dair hadisleri cumuhur da terk etmiştir. Messu'z-zekerden ötürü abdest almaya ve ruku anında elleri kaldırmaya Mâlikîler de kail olmamıştır. Binaenaleyh bu prensibin (*umûmu'l-belvâ*) Ebû Hânîfe'ye nisbetinin sahih olmadığını, onun içtihad yöntemiyle uyuşmadığını ve bunun [sadece] bazı alimlerin görüşü olduğunu sanıyorum.¹⁴⁰¹

Uumûmu'l-belvâ kapsamına giren bir çok konuda Ebû Hânîfe, haber-i vâhidi esas almış ve onunla amel etmiştir. Mesela namazda kahkaha ile gülmenin veya burun kanamasının abdesti gerektirdiğini bildiren hadisleri esas alması, onun böyle bir metod izlemediğini göstermektedir.¹⁴⁰²

Bu prensibin Ebû Hânîfe'ye ait olmadığının bir delili de şudur: Ceşşâş, 'İsâ b. Ebân'ın ifadelerini yorumlarken mübah, müstehap ve nafilelerde Peygamber'in herkesi bilgilendirmekle mükellef olmadığını, dolayısıyla bu kapsama giren

¹⁴⁰¹ Hâlid Seyfullâh er-Raḥmânî, "*Me'âyîru'l-İmâm Ebî Hânîfe fî'l-İḥticâc bi's-Sünne*", ed-*Dirâsâtu'l-İslâmiyye*, s. 185.

¹⁴⁰² 'Asḳalânî, *Fetḥu'l-Bârî*, XV/156; Şâfiî, eski ve yeni kuşaklarda müslüman fakihler arasında haber-i vâhidin kabulü konusunda bir ihtilaf bulunmadığını ve bir fakihin sadece şu şartlarda habere muhalefet edebileceğini belirtir:

1. Yanında reddettiği habere muhalif haberler bulunması.
2. Esas aldığı hadisin ve kendisinden hadis aldığı râvînin daha güvenilir olması.
3. Hadisi rivayet eden râvînin hafız olmaması veya râvîlerden bazılarının ithamlı olması.
4. Hadisin ifade ettiği manalardan bazılarının ihtimalli olması ve bunlardan birini esas alması. Binaenaleyh anlayış ehli bir fakihin bu gibi şartlar haricinde sabit bir haberi reddettiğini söylemek mümkün değildir. (Şâfiî, *er-Risâle*, Thk. Ahmed Şâkir, mad. 1248-1252.)

Şâfiî'nin haber-i vâhidle ilgili itirazları genişçe ele alıp cevapladığını biliyoruz. Mesela Kur'ân'a 'arz konusunu *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâ'*'de ele alıp tenkit etmiştir. Ancak *umûmu'l-belvâ* konusuna değinmemesi bunun daha sonraki dönemlere ait bir formülasyon olduğu kanaatini teyid etmektedir.

hadislerin âhâd olabileceğini, ancak farz ve haram (*icâb-haẓr*) konularına ilişkin haberlerin herkesi ilgilendirdiği için tevatürle nakledilmesi gerektiğini belirtir.¹⁴⁰³ Daha sonra te'lif edilen usûl eserlerinde de buna paralel açıklamalar bulunmaktadır.¹⁴⁰⁴

Bu ayrıma göre *ref'û'l-yedeyn* gibi hadislerin *umûmu'l-belvâ* prensibini benimseyenlerce de kabul edilmesi gerekir. Zira *ref'û'l-yedeyn*i rivayet eden Sahâbe ve müçtehidler onu vacip olarak aktarmamaktadırlar. *Ref'û'l-yedeyn*i sadece namazın sünnetlerinden faziletli bir amel olarak aktarmaktadırlar. Şayet bu tür hadisler, sırf *umûmu'l-belvâ*dan ötürü reddedilmiş olsaydı bu reddin, vucûb ifade eden hadislerle sınırlı olması gerekirdi. Bu nedenle olmalı ki İbnu'l-Humâm gibi bazı alimler, elleri yıkamaya ve *ref'û'l-yedeyn*e dair hadisleri kabul etmede bir mahzur olmadığını belirtmişlerdir.¹⁴⁰⁵ Ancak Ebû Hâfîfe'den daha önce aktardığımız açıklamalar, onun mezkur görüşe kail olmadığını göstermektedir.

Ref'û'l-yedeyn hadisi için yaptığımız bu değerlendirme buraya kadar zikredilen ve vucûb-hürmet dairesi dışında kalan diğer hadis örnekleri için de geçerlidir.

Tespit ettiğimiz kadarıyla Haneî usûlü tarihinde ilk defa *umûmu'l-belvâ* prensibinden söz eden ve bunu formülleştirerek uygulayan kişi 'Îsâ b. Ebân'dır.¹⁴⁰⁶ Akabinde Ceşşâş ve Debûsî bu yöntemi geliştirmişlerdir. Zamanla bu da diğer prensipler gibi Haneî mezhebinin esaslarından biri haline gelmiştir.

Yerleşik Haneî usulündeki bu tutum, bazı Mutezile imamlarının açıklamalarıyla birebir örtüşmektedir. Mutezile'nin seçkin imamlarından Ka'bî bu konuda şunları kaydeder:

Bilmiş ol ki genelin muhtaç olduğu umumî konularda ancak topluluğun haberi ve ümmetin ameli kabul edilir. Zira Peygamber'in (s.a.v) bu konularda söylediği şey, ihtiyaca göre olmak durumundadır.¹⁴⁰⁷

Görüldüğü gibi bu açıklamada isim verilmeden *umûmu'l-belvâ* prensibi anlatılmaktadır. Kanaatimizce iki usûl arasındaki bu örtüşme, arada bir etkileşimin olduğunu gösteren açık bir delildir.

¹⁴⁰³ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/122.

¹⁴⁰⁴ Bkz. İbnu'l-Humâm, *et-Taḥrîr* (*Taḥrîr*'le birlikte), II/295.

¹⁴⁰⁵ İbnu'l-Humâm, *Taḥrîr* (*Taḥrîr*'le birlikte), II/296.

¹⁴⁰⁶ Bkz. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/113-123; Sem'ânî, *Kavât 'u'l-Edille*, I/370.

¹⁴⁰⁷ Ka'bî, *Kabûlî 'l-Aḥbâr*, I/174. (وكذا الأمر العام الذي يحتاج إليه الأكثر ليس يقبل فيه إلا خبر الجماعة وعمل الأمة).

‘İsâ b. Ebân’ın görüşlerini bize aktaran Ceşşâş’ın söylediklerine bakıldığında bu formülasyonun Ebû Hanîfe’den mervi olmayıp taḥrîce dayalı bir formülasyon olduğu anlaşılmaktadır. Ceşşâş’ın uzun alıntıları arasında Ebû Hanîfe’ye veya onun birinci derecedeki öğrencilerine ait müsned bir atıf bulunmamaktadır. Bu hususu açıklayan örnek bir iktibasa yer vermek istiyoruz. Haber-i vâhidin şartlarını anlattığı bölümün sonunda Ceşşâş, şunları söyler:

‘İsâ’nın [b. Eban’ın] bu manada zikrettiği şeylerin tamamını aktardım. Bence bu hususlar aynı zamanda aşḥâbımızın da görüşüdür. Onların asılları buna delalet etmektedir.¹⁴⁰⁸

“Bence bu hususlar aynı zamanda aşḥâbımızın da görüşüdür” cümlesi ile “Onların asılları buna delalet etmektedir” ifadesi bu konuda Ebû Hanîfe’den bir nakil bulunmadığını ve fer’î meselelerden hareketle bazı formüllerin oluşturulduğunu göstermektedir.

‘Abdul‘azîz Buḥârî, *‘umûmu’l-belvâ* prensibini ilk dönem Hanefîlilerinden sadece Ebu’l-Hasan el-Kerhî’ye nisbet etmektedir. Buḥârî, son dönem alimlerinin de bunu benimsediğini ancak usûlcülerin cumhurunun böyle bir şart ileri sürmediğini kaydetmektedir.¹⁴⁰⁹ Müteakip sayfalarda yaptığı açıklamada bu prensibin mezhep bünyesinde genel bir usûlü yansıtmadığını çok açık bir şekilde ifade etmektedir. *‘umûmu’l-belvâ* ve ihtilaflı mevzulara ilişkin hadislerin Sahâbe istidlâlinde yer almamasına değinip buna dair bazı örnekler verdikten sonra bu iki yönetime başvurmeyen Hanefî alimlerin bunun yerine karşıt manadaki hadislerle mu‘arazada bulunduklarını belirtir:

Bilmiş ol ki, bu son iki vecihle (*‘umûmu’l-belvâ* ve Sahâbe istidlâlinin dışında kalmasıyla) hadisi reddetmeyen üstadlarımız, bu iki yöntemle tezyif edilen hadisleri, sıhhat bakımından daha güçlü olan hadislere muarız olduklarını belirterek reddetmişlerdir. Mesela besmeleyi sesli okuma hadisi, Buḥârî’nin kendi senediyle Enes’ten (r.a) rivayet ettiği şu hadise muarızdır: Allah Rasûlü (s.a.v), Ebûbekir, Ömer ve Osman’ın (r.a) arkasında namaz kıldım. Hepsi *el-Ḥamdülillâhi Rabbi’l-‘âlemîn* ile

¹⁴⁰⁸ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/122 (وقد حكيت جملة ما ذكره عيسى في هذا المعنى وهو عندي مذهب أصحابنا وعليه تدل أصولهم). Burada “usûl” kelimesi “imlâ” mukabilinde müellifin furûa dair yazdığı eserleri ifade etmektedir.

¹⁴⁰⁹ ‘Abdul‘azîz Buḥârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III/35 (وقد تفرد بهذا النوع من الرد للحديث بعض أصحابنا المتقدمين وعامة (المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الأصوليين وأهل الحديث).

kıraata başlıyorlardı... Messü'z-zeker hadisi daha önce zikri geçen diğer bazı hâdislere muarızdır...¹⁴¹⁰

Kanaatimizce Buḥârî'nin bazı üstadlarına atfederek aktardığı bu görüş Ebû Ḥanîfe ve tilmizlerinin esas tutumunun bir uzantısıdır. Ancak bazı nedenlerden dolayı bu tutum, 'İsâ b. Ebân'ın içtihad ve taḥrîçlerinin gölgesinde kalmıştır. Girişte zikrettiğimiz sebeplerin yanı sıra genel geçer prensiplerin öğretimde ve fıkhnın sistemleştirilmesinde sağladığı kolaylık da bunda etkili olmuştur.

Sem'ânî, Debûsî'nin 'arz metodunu ve *ümûmu'l-belvâ* prensibiyle ilgili görüşlerini eleştirirken onun bu konuda yalnız olmadığını ve daha önce 'İsâ b. Ebân tarafından açılan bir çığır takip ettiğini belirtir.¹⁴¹¹ Ardından "Allah'tan ve Peygamber'den gelen başımız üstündedir" diyen Ebû Ḥanîfe'nin, bu tutumu ('arzı) reddettiğini belirtir.¹⁴¹²

C. SAHÂBE ARASINDA İHTİLÂFLI BİR KONUYLA İLGİLİ İSE, SAHÂBE İSTİDLÂLİNİN DIŞINDA KALMAMASI

Usûlcülerin haberin tenkidıyla ilgili olarak ileri sürdüğü prensiplerden bir diğeri haberin Sahâbe/selef fetvalarına 'arzıdır. Buna göre şayet haber-i vâhidin ilgili olduğu konu Sahâbe arasında ihtilaflı olduğu halde konuya dair haber Sahâbe tarafından ele alınmamışsa bu durum, söz konusu haberin asılsızlığına delalet eder.¹⁴¹³ Bu ilke, Debûsî'den itibaren net bir şekilde ifade edilmeye başlanmıştır.

Debûsî, Seraḥsî ve Pezdevî örnek olarak "yetimin malında zekat olduğu" ve "talakta erkeğin, 'iddette ise kadının durumunun itibara alınacağı"nı bildiren haberleri zikrederler.¹⁴¹⁴ Şimdi bize intikal eden ilk dönem kaynaklarına bakarak Ebû Ḥanîfe'nin usûl anlayışında böyle bir yöntemin var olup olmadığını görelim.

¹⁴¹⁰ واعلم أن من لا يرد الحديث بهذا الوجهين الأخيرين من مشايخنا ('Abdül'azîz Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/40-41 (أجابوا عن الأحاديث التي زيفت بهما بأنها معارضة بأحاديث آخر أقوى منها في الصحة).

¹⁴¹¹ Sem'ânî, *Kavât 'u'l-Edille*, I/370. ولنسنا نخصه بهذه الآية بل هو متبع في هذا الأمر ناسج على منوال ثابت قبله سالك. فإن عيسى بن أبان البصري هو المخترع لهذا ولذلك نقل عنه التصرف في الرواة من الصحابة رضي الله عنهم فإنه قال إن كان الراوي متساهلاً في الرواية لم يقدم خبره على القياس مثل أبي هريرة وذويه... وقد قال أبو حنيفة ما جاء عن الله تعالى وعن رسوله فعلي الرأس والعين وهذا قول ثابت عنه وهذا لفظ منصف معترف للانقياد للكتاب والسنة وهو ينفي ما زعموه (من التوقف إلى أن يعرض علي الكتاب)

¹⁴¹² Sem'ânî, *Kavât 'u'l-Edille*, I/371.

¹⁴¹³ Bkz. Debûsî, *Taḥvîm*, s. 196, 199; Seraḥsî, *el-Uşûl*, I/276-277; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/38-40.

¹⁴¹⁴ Bkz. Debûsî, *Taḥvîm*, s. 199; Seraḥsî, *el-Uşûl*, I/277; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, III/39-40.

1. Çocuğun Malında Zekat Olduğunu Belirten Hadis

Konuyla ilgili hadis, ufak bazı değişikliklilerle rivayet edilmiştir. Şâfiî, kendi senediyle aktardığı hadiste Allah Rasûlü'nün şöyle dediğini aktarır:

Yetimin malı için en faydalı olanı gözetin. Zekat onu bitirmesin.¹⁴¹⁵

Şâfiî bunun yanı sıra Hz. Ömer, Ali, Aişe ve İbn Ömer'den aynı manada mevķûf rivayetler aktarmaktadır.¹⁴¹⁶

Tirmizî'nin aktardığı lafız şöyledir:

Dikkat edin! Kim malı bulunan bir yetime velilik yapıyorsa onu ticaretle işletsin.

Zekatın onu bitirmemesi için onu atıl bırakmasın.¹⁴¹⁷

Çocuğun malındaki zekat konusu fakihler arasında tartışmalıdır. "Ebû Hanîfe'ye göre çocuğun üzerinde namaz vacip olmadıkça malında zekat vacip olmaz."¹⁴¹⁸ Buna karşın Şâfiî, Hasan b. Hayy ve Leys b. Sa'd'a göre yetim (çocuğu)un malında zekat vardır.¹⁴¹⁹

Usûl kitaplarında Ebû Hanîfe'nin mezkur ilke gereği yetimin malında zekat olduğunu bildiren hadisi reddedip bununla ameli terk ettiği belirtilmektedir.¹⁴²⁰

İlk kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin mezkur ilkedden dolayı bu hadisi esas almadığına dair bir bilgiye rastlamadık. Ancak İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un eserlerinde Ebû Hanîfe'nin dayandığı deliller konusunda açık ve yeterli bilgiler bulunmaktadır. Bu açıklamalardan Ebû Hanîfe'nin de diğer müçtehidler gibi bazı eşerlere dayandığı anlaşılmaktadır:

İmam Muhammed ve Hafız Talha'nın kaydettiklerine göre Ebû Hanîfe kendi senediyle aktardığı bir hadiste Allah Rasûlü'nün şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Bulüğe ermedikçe yetimin malında zekat yoktur."¹⁴²¹ Ebû Hanîfe'nin aktardığı diğer bir rivayette İbn Mes'ud'un şöyle dediği belirtilir: "Yetimin malındaki zekatı hesaplayın. Bâliğ olunca bunu kendisine bildirin."¹⁴²²

¹⁴¹⁵ Şâfiî, *el-Umm*, III/73; A.mlf, *İhtilâfu 'Ali ve 'Abdillâh b. Mes'ud*, VIII/505; (إبتغوا في أموال اليتامي لألا تذهبها أو تستهلكها الصدقة) Ayrıca bkz. *el-Umm*, III/69.

¹⁴¹⁶ Şâfiî, *el-Umm*, III/69, 73-75; Şâfiî, *İhtilâfu 'Ali ve 'Abdillâh b. Mes'ud*, VIII/505.

¹⁴¹⁷ Tirmizî, *es-Sunen*, Zekât, nr: 641. Tirmizî, hadisin merfû' şeklinin sened bakımından tartışmalı olduğunu, bazılarının bunu mevķûf olarak Ömer b. Hatîb'tan rivayet ettiklerini kaydeder. Tirmizî, *es-Sunen*, Zekât, nr: 641.

¹⁴¹⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, I/457.

¹⁴¹⁹ Tahavî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I/427.

¹⁴²⁰ Bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 199; Serahsî, *el-Uşûl*, I/276-277; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuşûl*, III/38-40.

¹⁴²¹ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/467.

¹⁴²² Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 92; Şeybânî, *el-Hucce*, I/458.

İmam Muhammed'in kaydettiğine göre Ebû Hânîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhîm en-Neħa'î'nin şöyle dediğini nakleder:

Yetimin malında zekat yoktur. Yetime namaz vacip olmadıkça zekat vacip olmaz.¹⁴²³

İmam Muhammed, bu rivayeti verdikten sonra şu ilavede bulunur:

Biz de bununla amel ediyoruz. Bu, aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.¹⁴²⁴

Bu açıklamalar, Ebû Hânîfe'nin konuyla ilgili gerekçeleri hakkında net bir bilgi vermektedir. Bu bilgiler ışığında Ebû Hânîfe'nin yetimin malında zekat olduğunu söyleyen rivayetleri mezkur prensip ışığında terk ettiğini söylemenin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun yerine onun mukabil manadaki rivayetlerden dolayı bunları terk ettiğini ya da iki grup hadisi mütearız olarak algılayıp tercih yoluna gittiğini söylemek daha isabetlidir.

Hanefî usûlcülerin bu prensip çerçevesinde sergilediği tutum, Mâlikîlerin Medîne Ehli'nin ameline aykırı hadisleri reddetmesini andırmaktadır. Mâlikîlerin bu tutumu 'ulemanın geneli tarafından tenkit edilmiştir. Zira Sünnet'in tamamı Medîne'de bulunan Sahâbe ve Tâbiûn'un bilgisiyle sınırlı değildir. Sahabîler değişik bölgelere dağıldıklarından bir bölgede bulunan sahabilerin bazı hadisleri diğer bölgedekilerden daha iyi bilimeleri mümkündür. Bazı beldelerdeki Müslümanların (mesela Medîne Ehli'nin) onları bilmemesi veya onlarla amel etmemesi o hadislerin sübûtuna mani değildir. Medîne Ehli'nin ameli konusundaki bu değerlendirmeler bazı Hanefîler tarafından söz konusu edilen Sahâbe istidlali için de geçerlidir. Sahâbeden bazılarının bir hadise temas etmemiş olması başka Sahabîlerin onu işitmiş olmasına ve bilmesine engel teşkil etmez.

2. Boşanmada Erkeğin, 'İddette ise Kadının Durumu İtibara Alınır, Hadisi

Usûl kitapları, boşanma ve 'iddette kadın ve erkekten hangisinin esas alınacağı konusunun Sahâbe arasında ihtilafı olduğunu ancak buna rağmen Sahâbenin konuyla ilgili rivayete hiç değinmediğini, dolayısıyla konuya ilişkin hadisin uydurma veya müevvel olması gerektiğini belirtmektedirler.¹⁴²⁵

¹⁴²³ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 225; Krş. A.mlf. *el-Hucce*, I/457; Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 92.

¹⁴²⁴ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 225.

¹⁴²⁵ Bkz. Debûsî, *Ta'vîm*, s. 199; Serahsî, *el-Uşûl*, I/277; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuşûl*, III/39.

İmam Muhammed, talak ve ʿiddette kadın ve erkekten hangisinin esas alınması gerektiği konusunun fukaha arasında tartışmalı olduğunu belirttikten sonra şunları kaydeder:

Fakihlerimiz demiştir ki: Talak ve ʿiddet kadınların durumuna göredir.[Yani kadın hür ise üç talakla, değilse iki talakla boşanır.] Zira Allah Teala: ‘Kadınları onların ʿiddetini gözeterek boşayın’ buyurmuştur. Dolayısıyla talak ʿiddete göredir. Şayet boşanan kadın hür olup eşi köle ise ʿiddeti, Cenab-ı Hakk’ın buyurduğu gibi üç adet (*kur*) dönemidir ve talakı da ʿiddete ait üç talaktır. Şayet boşayan hür olup eşi cariye ise Cenab-ı Hakk’ın buyurduğu gibi ʿiddeti iki adet dönemidir ve talakı da ikidir.¹⁴²⁶

Akabinde İmam Muhammed, kendi senediyle Hz. Ali’den “Boşanma ve ʿiddet kadınların durumuna göredir” mealindeki hadisi naklede ve şöyle der:

Bu, aynı zamanda Abdullah b. Mesʿud, Ebû Hânîfe ve fakihlerimizin genelinin görüşüdür.¹⁴²⁷

Hârişî müsnedinde, Ebû Hânîfe’den aktarılan başka rivayetlere de yer verir: Mesela Ebû Hânîfe’nin ‘Aṭiyye el-ʿUfi→ Abdullah b. Ömer kanalıyla Allah Rasûlü’nden şunu naklettiğini kaydeder:

Cariyenin talakı ikidir, ʿiddeti de iki adet dönemidir.¹⁴²⁸

Hafız Talha’nın kaydettiğine göre Ebû Hânîfe, Ca’fer b. Muhammed→Ca’fer’in babası (Muhammed b. Ali) aracılığıyla Hz. Ali’nin şöyle dediğini naklede:

Köle ancak iki eşle evlenebilir ve eşini iki talakla boşar.¹⁴²⁹

İbn Hüsrev, Ebû Hânîfe’nin Ca’fer b. Muhammed’e: Kölenin kaç kadınla evlenebileceğini sorduğunu, onun da: iki, diye cevapladığını rivayet eder.¹⁴³⁰

İmam Muhammed’in *el-Âsâr*’da kaydettiğine Ebû Hânîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhîm’in şöyle dediğini naklede:

Köle kişi ancak iki hür veya iki köle ile evlenebilir.¹⁴³¹

İmam Muhammed akabinde şu ilavede bulunur:

Biz de bununla amel ediyoruz. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe’nin görüşüdür.¹⁴³²

¹⁴²⁶ Şeybânî, *el-Muvaṭṭaʾ*, s. 187.

¹⁴²⁷ Şeybânî, *el-Muvaṭṭaʾ*, s. 187.

¹⁴²⁸ Hârezmî, *Câmi ʿu l-Mesânîd*, II/139 (طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان).

¹⁴²⁹ Hârezmî, *Câmi ʿu l-Mesânîd*, II/145.

¹⁴³⁰ Hârezmî, *Câmi ʿu l-Mesânîd*, II/83.

¹⁴³¹ Hârezmî, *Câmi ʿu l-Mesânîd*, II/84.

¹⁴³² Hârezmî, *Câmi ʿu l-Mesânîd*, II/84.

Yine İmam Muhammed'in aktardığına göre Ebû H̱anîfe, İbrâhîm b. Yezîd el-Mekkî→‘Aṭâ b. Ebî Rebâḥ kanalıyla Ali b. Ebî Tâlib'in şöyle dediğini rivayet eder: “Talâk ve ‘iddet kadınların durumuna göredir.”¹⁴³³ Ardından İmam Muhamed şu açıklamada bulunur:

Biz de bununla amel ederiz. Kocasını ister hür olsun ister köle, hür kadının talâkı üçtür. ‘İddeti de üç hayız dönemidir. Bu aynı zamanda Ebû H̱anîfe'nin görüşüdür.¹⁴³⁴

İmam Muhammed, Ebû H̱anîfe→H̱ammâd kanalıyla İbahim en-Neḥa'î'den gelen iki rivayete daha yer verir ve akabinde şöyle der:

Bütün bu söylenenlerle amel ediyoruz. Talâk kadınların durumuna göredir. ‘İddet de kadınlara göredir. Bu, aynı zamanda Ebû H̱anîfe'nin görüşüdür.¹⁴³⁵

Ebû H̱anîfe'nin görüşlerini ve dayandığı gerekçeleri birinci elden sunan bu alıntılara göre Ebû H̱anîfe'nin “Talâk erkeğin durumuna göredir” hadisiyle amel etmemesinin nedeni veya bu rivayetleri reddetmesinin sebebi usûlcülerin ileri sürdüğü mezkur prensip değildir. Kaynaklar, Ebû H̱anîfe'nin bu hadis ile ilgili herhangi bir açıklamasına yer vermemektedir. İlk dönem kaynakları sadece Ebû H̱anîfe'nin dayandığı delillerden söz etmektedir. Onun karşıt içerikteki hadisler hakkında nasıl bir tavır takındığı konusunda bir bilgi sunmamaktadır. Verilen bilgilerden onun, Hz. Ali ve İbn Ömer gibi Sahabîlerin ve İbrâhîm Neḥa'î'nin görüşlerine dayandığı anlaşılmaktadır.

Sonuç itibarıyla Ebû H̱anîfe'nin mezkur prensipten dolayı yukarıdaki hadisi reddettiğini söylemek isabetli gözükmemektedir. Kanaatimizce, Ebû H̱anîfe'nin “Talâk erkeğin durumuna göredir” hadisi hakkındaki tavrı için şunlar söylenebilir:

1. İki tür rivayet arasında te‘âruz olduğu için birini diğerine tercih etmiş olabilir.
2. “Talâk erkeğin durumuna göredir” hadisine karşı tevakkuf edip Hz. Ali ve İbn Ömer'den aldığı “Talâk kadının durumuna göredir.” hadisiyle amel etmiş olabilir.

¹⁴³³ H̱ârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/145.

¹⁴³⁴ H̱ârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/145-146; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âḡâr*, s. 261.

¹⁴³⁵ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âḡâr*, s. 260-261.

D. KIYASA AYKIRI OLMAMASI

Tespit ettiğimiz kadarıyla ‘İsâ b. Ebân’dan itibaren Hanefî usûlcülerin geneli, haber-i vâhidin kabul şartları arasında kıyasa uygunluk ilkesinden söz etmiş ve bunu bazı hadislerle tatbik etmişlerdir.¹⁴³⁶ Usûlcülere göre fakih olarak bilinen râvîlerin aktardığı haber mutlak olarak kıyasa takdim edilir. Mesela Raşid Halifeler, Abdullâh b. Mes‘ud, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Şâbit, Mu‘âz b. Cebel, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ve Hz. Aişe bu çerçevede zikredilen râvîlerden bazılarıdır. Ancak ‘âdil ve zâbit olduğu halde fikhî az olan râvîlerin aktardığı âhâd haberler, sadece ümmet tarafından onaylanmış olması şartıyla kabul edilir. Aksi taktirde re’y ve kıyasa set çeken nitelikteki haberlerle amel edilmez. Usûlcülerin bu tür haberlere verdiği örnekler Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik’in bazı rivayetleridir.¹⁴³⁷

Kaynakların genelinde *kıyas*ın yanı sıra *usûle* aykırılıktan da söz edilmektedir.¹⁴³⁸ Kaynaklardan anlaşıldığına göre *usûl* ile Kitap, Sünnet ve selefin ittifakı kastedilmektedir.¹⁴³⁹ *Kıyas* ile kelimenin ıstılahî manası kastedilmektedir. Yani *kıyas* ve *usûl* kelimeleri aynı manada kullanılmış değildir. Bundan dolayı gerek *Ceşşâş* gerekse *Debûsî*, *usûle* aykırılık ile *kıyasu’l-usûle* aykırılığı ayrı ayrı ele almışlardır. Usûle aykırı haberlerin mutlak olarak reddedileceğini söylerlerken, *kıyasu’l-usûle* aykırı olan haberlerin ise fakih Sahabîden mervi olması şartını ileri sürmüşlerdir.¹⁴⁴⁰ Usûle yani Kitap, Sünnet ve İcmâ’a aykırılığı ‘arz bölümünde ele aldığımızdan burada tekrar etmeyeceğiz. Burada sadece kıyasa aykırılığı ele alacağız ve usûl kitaplarında geçen yaklaşımın Ebû Hânîfe’ye ait olup olmadığını tespit etmeğe çalışacağız.

1. Kıyasa Uygunluk İlkesinin Dayandırıldığı Sahabî Fetvaları

Usûlcüler, re’y ve içtihad set çekecek derecede kıyasa aykırı olan ve ümmetin geneli tarafından kabul ile telakki edilmeyen âhâd hadislerin reddedileceğini söylerken bunun aynı zamanda Sahâbe döneminden itibaren başvurulmuş bir yöntem

¹⁴³⁶ *Ceşşâş*, *el-Fuṣûl*, III/127, 129.

¹⁴³⁷ *Ceşşâş*, *el-Fuṣûl*, III/135-136; *Debûsî*, *Taḳvîm*, s. 180-181; *Pezdevî*, *Kenzu’l-Vuṣûl*, II/697-702; *Seraḥsî*, *el-Uṣûl*, I/253-255.

¹⁴³⁸ *Ceşşâş*, *el-Fuṣûl*, III/136; *Debûsî*, *Te’sîs*, s. 106-107.

¹⁴³⁹ *Ceşşâş*, *el-Fuṣûl*, III/135-136.

¹⁴⁴⁰ *Ceşşâş*, *el-Fuṣûl*, III/136; *Debûsî*, *Te’sîs*, s. 156-7.

olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁴⁴¹ Bunu teyid için seleften bazı örneklerle dayanmışlardır. Bu örneklerin bir kısmı bütün usûl eserlerinde yer alırken bir kısmı ise bazı eserlere mahsustur.

İlk kaynaklarda kıyasa uygunluk ilkesine ilişkin Ebû Hânîfe'den aktarılan müsned bir bilgi bulunmamaktadır. Bu anlamda ilk açıklamalar 'Îsâ b. Ebân'a aittir. Ceşşâş'ın kaydettiğine göre 'Îsâ b. Ebân, seleftin Ebû Hureyre'nin bazı rivayetlerine karşı çıktığı noktasından hareketle ona ait rivayetlere karşı çıkılabileceğini söylemiştir.¹⁴⁴² Şimdi usûlcülerin bu konuda dayandıkları başlıca örnekleri incelemek istiyoruz.

a. Ateşin Temas Ettiği Şeylerden Ötürü Abdest Almak

b. Fatıma bnt. Kays'ın Nafaka Hadisi

c. Cenazeyi Taşımaktan Ötürü Abdest Alma

d. Messu'z-Zeker Hadisi

'Arz ve 'umûmu'l-belvâ konusunu işlerken bu dört örneği inceleyip bunların 'arz veya 'umûmu'l-belvâ ile ilişkilendirilemeyeceğini anlattığımız için burada tekrar etmeyeceğiz.¹⁴⁴³ Şimdi Hanefî usûl kitaplarında geçen ve daha önce işlemediğimiz hadis örneklerine bakacağız.

e. Veled-i Zina Üçün En Şerlisidir.

Başta 'Îsâ b. Ebân olmak üzere bir çok usûlcü, Hz. Aişe'nin bu hadis hakkında: "Veled-i zina üçün en şerlisi ise niçin annesine doğurması için süre tanınır" diyerek karşı çıktığını ve bunun da hadisin kıyasla reddedilebileceğine dair bir delil olduğunu söyler.¹⁴⁴⁴

H. Aişe'nin bu ifadesi –daha önce ateş temasından ötürü abdest alma örneğinde söylediğimiz gibi- onun konuyla ilgili açıklamasının tamamını yansıtmamaktadır. Bunun yanı sıra Hz. Aişe'nin bizzat Peygamber'den duyduğu merfû' ve müsned bilgiler bulunmaktadır. Hâkim'in aktardığına göre, Hz. Aişe bu

¹⁴⁴¹ Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, III/141.

¹⁴⁴² Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, III/129 (جعل عيسى رحمه الله ما ظهر من مقابلة السلف لحديث أبي هريرة بقياس الأصول وتثبتهم فيه). (علة لجواز مقابلة رواياته بالقياس...).

¹⁴⁴³ Ateşin temasıyla ilgili hadis için bkz. s. 284-291; Fatıma bnt. Kays hadisi için bkz. s. 237-241; Cenazeyi taşımakla ilgili hadis için bkz. s. 279-281; Messu'z-Zeker için bkz. s. 232-237.

¹⁴⁴⁴ Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, III/129; Debûsî, *Taḥvîm*, 181; Serâḥsî, *el-Uṣūl*, I/255.

sözün Allah Rasûlü'ne eziyet eden bir münafık hakkında irad edildiğini söylemiştir.¹⁴⁴⁵ Bu durumda Hz. Aişe, mezkur hadise karşı çıkarken Peygamber'den telakki ettiği şahsî duyumuna ve bazı ayetlerin¹⁴⁴⁶ zâhirî delaletine dayanmış olmaktadır. Dolayısıyla Hz. Aişe'nin buradaki açıklaması “hadisi kıyasla pekiştirme” türünden algılanmalıdır.

Hz. Aişe'nin buradaki ifadesi muhatabın kabulünü esas alarak konuşmayı andırmaktadır. Münazarada *tenezzül* denen bu üsluba göre mütekellim, kendi bilgi ve dayanaklarından ziyade muhatabın kabullerini esas alır ve ona göre konuşur. Dolayısıyla bu bağlamda zikredilen ifadeler konuşanın dayandığı bilgi ve gerekçelerin tamamını yansıtmaz.

f. Cünup Olarak Sabahlayanın Orucu Yoktur

Seraḥsî, Ebû Hureyre'den rivayet edilen bu hadisin *kıyasa* aykırı olduğunu ve bu yüzden reddedildiğini belirtir.¹⁴⁴⁷

Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Âsâr*'da kaydettiğine göre Ebû Ḥanîfe, Ḥammâd kanalıyla İbrâhîm'in şöyle dediğini nakletmektedir:

Ebû Hureyre, ‘Cünup olarak sabahlayan bir kimse orucunu bozmuş olur’ dedi. Bu söz Aişe'ya (r.a) ulaşınca şöyle dedi: Allah Ebû Hureyre'ye rahmet etsin. Hadisi ezberleyememiş. Allah Rasûlü bazen başı cenabet güslünden damladığı halde namaza çıkar ve sonra orucunu tutardı. Hz. Aişe'nin bu sözü Ebû Hureyre'ye ulaşınca: O, [bu konuyu] benden daha iyi bilir, deyip kendi görüşünden vaz geçti.¹⁴⁴⁸

Ebû Yûsuf yine aynı senetle İbn Mes'ud'un şöyle dediğini nakleder: “Orucun cünüp olmakla ne alakası var!”¹⁴⁴⁹

Ḥârişî, Ebû Ḥanîfe'nin ‘Aṭâ kanalıyla Hz. Aişe'den şöyle rivayette bulunduğunu nakleder: “Allah Rasûlü'nün ihtilam haricinde cünüp olarak sabahladığı olurdu. Sonra orucunu tamamlardı.”¹⁴⁵⁰

Ḥârişî'nin kaydına göre Ebû Ḥanîfe'nin Süleyman b. Yesar kanalıyla Ümmü Seleme'den aktardığı rivayet şöyledir:

¹⁴⁴⁵ Ḥâkim, *el-Mustedrek*, II/215; Zehebî, *Telḥîṣ*, II/215.

¹⁴⁴⁶ İsra, 15 (Hiçbir günahkar, bir başkasının günahını yüklenmez.)

¹⁴⁴⁷ Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/258.

¹⁴⁴⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 181.

¹⁴⁴⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 181.

¹⁴⁵⁰ Ḥârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/479.

Allah Rasülü, başı -ihtilam hariç- güsülden damladığı halde sabah namazına çıktığı olurdu. Ve oruçlu olarak namazını kıları.”¹⁴⁵¹

Diğer hadis kaynaklarında da aynı manada pek çok hadis zikredilmiştir.¹⁴⁵² İmam Muhammed benzer manadaki hadisleri aktardıktan sonra, fecrden sonra cünüplük sebebiyle yıkanmanın mahzursuz olduğunu ve Ebû Hânîfe’nin ve cumhurun (*el-ümme*) görüşünün de bu doğrultuda olduğunu belirtir.¹⁴⁵³

Başta *el-Muvaṭṭa’* olmak üzere hadis kaynaklarında aktarılan bilgiler bu uygulamanın Peygamber’e mahsus olmayıp bütün ümmeti kapsadığını göstermektedir. Hz. Aişe anlatıyor:

Adamın biri Peygamber’in kapısına dikilip şöyle dedi: Oruç tutmak isterken cünüp olarak sabahladım? Peygamber cevaben: Ben de bazen cünüp olarak sabahlarım. Sonra yıkanır orucumu tamamlarım, dedi. Adam: Sen bizim gibi değilsin. Senin geçmiş ve gelecek günahların bağışlanmıştır, deyince Allah Rasülü öfkeleni ve şöyle buyurdu: Allah’a yemin olsun ki, sizin Allah’tan en çok korkmanız ve sakındığı şeyleri en iyi bilmeniz olmayı umuyorum.¹⁴⁵⁴

Bu gibi rivayetler, mezkur ruhsatın Peygamberle sınırlı olmadığını göstermektedir.

Ebû Hureyre’nin rivayetine gelince Abdurrahman b. Hâris’in naklettiğine göre kendisine göre kendisine Hz. Aişe ve Ümmü Seleme’nin haberi iletilince bir rivayette “Bilmiyorum! Bana haber veren biri bunu iletti” der.¹⁴⁵⁵ Diğer bir rivayette de “Allah Rasülü’nden bunu kendisine iletenin Faḍl [b. ‘Abbâs] olduğunu”¹⁴⁵⁶ söyleyerek birinci rivayetdeki meçhul râvîyi belirtir.

Her hâlükârda Ebû Hureyre’nin Peygamber eşlerinin bu konuda daha salâhiyetli olduğunu kabul edip eski görüşünden vazgeçtiği anlaşılmaktadır. “Onlar benden daha iyi bilir”¹⁴⁵⁷ cümlesi bunu göstermektedir. Nitekim Ebû Yûsuf’un *Kitâbu’l-Âsâr*’ında bu husus “Sonra kendi görüşünden vazgeçti” (ثم رجع عن قوله)¹⁴⁵⁸ şeklinde açıkça ifade edilmektedir.

¹⁴⁵¹ Hârezmî, *Câmi’ü l-Mesânîd*, I/480.

¹⁴⁵² Şeybânî, *el-Muvaṭṭa’*, s. 123-124; Ṭahâvî, *Şerḥu Me’âni l-Âsâr*, II/164-169; Zebîdî, *Uḫûd*, I/193.

¹⁴⁵³ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa’*, 124.

¹⁴⁵⁴ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa’*, s. 123.

¹⁴⁵⁵ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa’*, s. 124.

¹⁴⁵⁶ Ṭahâvî, *Şerḥu Me’âni l-Âsâr*, II/165; A. mlf. *Şerḥu Muşkili l-Âsâr*, II/13.

¹⁴⁵⁷ Ṭahâvî, *Şerḥu Me’âni l-Âsâr*, II/165.

¹⁴⁵⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 181.

Bu açıklamalardan, cünüp olarak sabahlayanın oruç tutamayacağını belirten hadislerin *kıyastan* değil, karşıt manadaki hadislerden dolayı terk edildiği anlaşılmaktadır.

Ṭahâvî'nin *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*'da verdiği bilgiler Ebû Hureyre'nin Faḍl'dan rivayet ettiği hadisin ilk dönemlere ait mensuh bir uygulamayı yansıttığını göstermektedir.¹⁴⁵⁹

Ṭahâvî'nin kendi senediyle aktardığı bu hadislerde ilk dönemlerde Sahâbenin gece uyuyuncaya kadar ancak yiyip içebildikleri ve eşleriyle beraber olabildikleri, uyandıktan sonra bundan kaçınmak zorunda oldukları, daha sonra inen: “[artık] oruç gecelerinde kadınlarınıza varmanız size helal kılındı”¹⁴⁶⁰ ayetiyle bu sınırlamanın kaldırıldığı rivayet edilmektedir.¹⁴⁶¹

Mu‘az b. Cebel b. anlatıyor: Namaz ve oruçtan her biri üç aşamadan (*ḥâl*) geçti. Orucun geçirdiği aşamalara gelince:

[1] Allah Rasülü (s.a.v) Medîne'ye gelince her aydan üç gün ve aşure günü oruç tuttu. Bu tarzda onaltı veya onyedi ay oruç tuttuktan sonra Allah Teala şu ayeti indirdi: ‘Ey iman edenler! Sizden evvelkilere farz kılındığı gibi size de oruç farz kılındı. Ta ki korununuz. O, sayılı günlerdir. Artık sizden kim (o günlerde) hasta, yahut seferde olur (ve orucunu yemiş olursa) tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Güç yetirenler¹⁴⁶² üzerine de bir yoksul doyumu fidye lazımdır. Bununla beraber kim gönül isteğiyle yaparsa işte onun için daha hayırlıdır.’ (Bakara, 183-184) Bu ayet üzerine dileyenler oruç tutuyor, dileyenler bunun yerine fakir doyuruyordu ve bu da yetiyordu.

[2] Şu ayet ininceye kadar bu durum devam etti: ‘Ramazan ayı, insanlara yol gösterici ve hakk ile batılı ayırt edip doğruyu gösterici olarak Kur’ân’ın indirildiği aydır. Öyleyse içinizden kim ona erişirse onu oruç tutsun. Kim de hasta olur, yahut bir seferde bulunursa, başka günlerde, oruç tutamadığı günler sayısınca (orucunu kaza etsin.) Allah size kolaylık diler size güçlük istemez.’ (Bakara, 185) Bu ayetle Allah, orucu sağlıklı ve mukim kimselere farz kıldı. Hasta ve yolculara ruhsat tanıdı. Oruç tutamayan yaşlılara, yoksulları doyurması emredildi. Müminler uyuyuncaya kadar

¹⁴⁵⁹ Ṭahâvî, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, I/457.

¹⁴⁶⁰ Bakara, 187.

¹⁴⁶¹ Ṭahâvî, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, I/457.

¹⁴⁶² “Güç yetirenler” (وعلى الذين يطيقونه) ifadesi farklı şekillerde anlaşılmıştır. Bazıları bunu güç yetiremeyenler şeklinde tefsir ederlerken bazıları da bunu “Hastalık ve ihtiyarlık gibi nedenlerle ancak güçlkle takat yetirenler” şeklinde tefsir etmişlerdir. Yukarıdaki rivayette zâhiri mananın (güç yetirmek) esas alındığı anlaşılmaktadır ki bu manada ayetin mensuh olduğu ifade edilmiştir.

yiyip içebiliyor ve eşlerine varabiliyordu. Uyuduktan sonra artık bunlara yanaşmıyorlardı.

[3] Bir gün Sirme isminde bir adam çıkıp geldi. Bu adam gün boyu çalışmıştı. Yatsı namazı vakti gelip başını koymuş, yemek yemeden böylece uyuya kalmış ve oruçlu olarak sabahlamıştı. Allah Rasülü onu günün sonuna doğru bitkin bir vaziyette görünce sordu: ‘Seni bitkin bir halde görüyorum’ dedi. O da: Ey Allah’ın Rasülü gün boyu çalıştım. Yatsı namazına geldiğimde bir şey yemeden uyuyakaldım, dedi.

Bu olaydan ayrı olarak Hz. Ömer de hanımıyla birlikte olmuştu. Durumu (Allah Rasülü’ne arz etmek üzere geldi.) Bunun üzerine şu ayet nazil oldu: ‘Oruç gecelerinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı. Onlar sizin siz de onlar için birer libassınız. Allah nefislerinize karşı za’f göstermekte olduğunuzu bildi de tevbenizi kabul etti. Sizi bağışladı. Artık onlara yaklaşın (yaklaşabilirsiniz.) ve Allah’ın hakkınızda yazdığını isteyin. Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı) siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yeyin, için.’ (Bakara, 187)¹⁴⁶³

İmam Muhammed yukarıda geçen Hz. Aişe ve Ümmü Seleme hadislerini aktardıktan sonra ayetlerin de bu manaya delalet ettiklerini belirtp “Oruç gecelerinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı”¹⁴⁶⁴ ayetine değinir ve şu açıklamada bulunur:

Bir kimseye tan yeri ağırincaya kadar cimada bulunma ve yiye içme izni veriliyorsa elbette (bundan ötürü yapacağı) güsül fecrin ağarmasından sonra olacaktır. Bunda bir beis yoktur.¹⁴⁶⁵

Ardından şu ilavede bulunur: “Bu aynı zamanda Ebû Hanîfe ve ‘ulemanın genelinin görüşüdür.”¹⁴⁶⁶ Bu açıklamalar Ebû Hureyre’nin Fağl’dan aktardığı hadisin orucun ilk dönemine ait olduğunu gösteriyor. Bu da meselenin kıyasla değil, nesihle alakalı olduğunu gösteriyor.

g. Seleme b. Muḥabbîk’in Hadisi

İmam Aḥmed’in kaydettiğine göre Allah Rasülü’ne: “Hanımının cariyesiyle cimada bulunan bir kimsenin durumu” hakkında soru soruldu. Allah Rasülü (s.a.v) cevaben şöyle buyurdu:

¹⁴⁶³ Ṭaḥâvî, *Aḥkâmü’l-Kur’ân*, I/457.

¹⁴⁶⁴ Bakara, 187.

¹⁴⁶⁵ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa’*, s. 124; Fağl hadisinin mensuh olduğunu belirten Ṭaḥâvî de Ümmü Seleme ve Hz. Aişe hadisinin Bakara-187’ye daha muvafık olduğunu belirtir. Ṭaḥâvî, *Şerḥu Muşkilî’l-Âsâr*, II/188.

¹⁴⁶⁶ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa’*, s. 124.

Şayet zorlamayla cimada bulunmuşsa cariyeye azad olur ve onun mislini hanımına borçlanır. Cariyenin itaat etmesiyle onunla cimada bulunmuşsa, cariyeye kendisinin olur ve mislini hanımına borçlanır.¹⁴⁶⁷

Seraḥsî, sahih kıyasın bu hadisi reddettiğini ve bunun Kitap, Sünnet ve İcmâ'a aykırı bir mana mesabesinde olduğunu belirtir.¹⁴⁶⁸

Ṭaḥâvî, bu hadisin bütün 'ulemaya göre mensuh olduğunu belirtir.¹⁴⁶⁹ İlk kaynaklarda bu hadisin kıyastan dolayı terk edildiğine dair herhangi bir açıklamaya rastlamadık. Ṭaḥâvî gibi bazı fakihlerin izahından bunun mensuh olduğu ve nesihten dolayı terkedildiği anlaşılmaktadır. Ṭaḥâvî buna benzer başka örneklerin de bulunduğunu ilk dönemlerde bazı suçlar için mali tazminat sorumluluğu getirildiğini örneklerle izah eder.¹⁴⁷⁰

Ṭaḥâvî nin söz ettiği örnekler şunlardır:

1. Zekat alınmasını engelleyen kimseden zekatla birlikte malının yarısının alınması.¹⁴⁷¹
2. Buluntu deveyi gizleyen kişiden deveyle birlikte bir mislinin daha alınması.¹⁴⁷²
3. Barınaktan çalınan ve bir kalkan değerinde olan hayvandan ötürü elin kesilmesi, bir kalkan değerine bâliğ olmayan hayvanların çalınması durumunda ise çalınan hayvanın iki katının ödettirilmesi ve çalanın celdelenmesi.¹⁴⁷³
4. Kurutmalıktan (*el-cerîn*) çalınan ve bir kalkan değerine bâliğ olan hurmalardan ötürü elin kesilmesi, bir kalkan değerine bâliğ olmayanlarda ise çalınanın iki mislinin ödettirilmesi ve çalan kişinin celdelenmesi.¹⁴⁷⁴

Bütün bunlar suçların mali tazminatla cezalandırıldığı ilk döneme ait örneklerdir. Hanımının cariyesiyle cimada bulunan kimseyle ilgili hadis de bu çerçevede mütalaa edilmelidir. Beyhaḳî'nin rivayetine göre Ḥasanu'l-Başrî'nin yakın arkadaşı Eş'as

¹⁴⁶⁷ Aḥmed b. Hanbel (v. 241/855), *el-Müsned*, el-Maṭba'atu'l-Meymeniyye, Mısır 1313, III/476; Beyhaḳî, *es-Sunen u'l-Kubrâ*, VIII/417.

¹⁴⁶⁸ Seraḥsî, *el-Uşûl*, I/256.

¹⁴⁶⁹ Ṭaḥâvî, *İḥtîlâfu'l-Ülemâ*, III/294; A.mlf., *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, III/34.

¹⁴⁷⁰ Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, III/34.

¹⁴⁷¹ Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, III/34; Nesâî, *es-Sunen*, Zekât, hadis nr: 2447 (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مانع الزكاة إنا أخذوها منه وشرط ماله عقوبة له لما قد صنع عزيمة "عقوبة" yerine "عقوبة" Nesâî'nin varyantında "عقوبة" yerine "عقوبة" ifadesi geçmektedir.

¹⁴⁷² Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, III/34.

¹⁴⁷³ Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, III/35.

¹⁴⁷⁴ Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, III/35.

şöyle demiştir: “Bana ulaştığına göre bu (Muḥabbîk’in hadisinde geçen cezalandırma), hadlerin nüzulünden önce idi.”¹⁴⁷⁵ Ḥaṭṭâbî de bu görüşün hiçbir fakih tarafından savunulmadığını, usûle aykırı unsurlar içerdiğini ve [sahih] bir asla dayanması halinde de bunu mensuh olarak görmenin daha uygun olacağını söyler.¹⁴⁷⁶ Beyhakî, Tâbiûndan sonra gelen bütün fukahânın bunu terk etmesinin onun hadler hakkında varid olan haberlerle neshedildiğine dair bir delil olduğunu belirtir.¹⁴⁷⁷

Ancak Sahâbeden Abdullah İbn Mes‘ud’un bu rivayeti esas aldığı ve söz konusu nesihten habersiz olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁷⁸ Bu da usûlcülerin Sahâbeye nisbet ederek ileri sürdüğü mezkur kıyasa uygunluk prensibini nakzetmektedir. Başka bir ifadeyle hadisin sabit olması halinde Sahâbenin onu içtihadî prensiplere tabi tutmayıp kendi başına bir asıl olarak telakki ettiğini göstermektedir.

Hiz. Ali’den gelen bir rivayet hem nesihten hem İbn Mes‘ud’un tutumunu açıklamaktadır. Hiz. Ali’ye: “Hanımının cariyesiyle cima etmiş bir adamın İbn Mes‘ud’a geldiği, onun da herhangi bir had öngörmediği” nakledilince Hiz. Ali şöyle der:

Şayet İbn Ümm (İbn Mes‘ud)ün adamı bana gelseydi kafasını kırardım. İbn Ümm’ün kendisinden sonra olan şeylerden haberi yok. O bunu [nesih] bilmiyor.¹⁴⁷⁹

Burada Hiz. Ali, İbn Mes‘ud’un daha sonra neshedilen ilk uygulamaya sarıldığını ve nesihten habersiz olduğunu bildirmektedir.¹⁴⁸⁰

h. Ma‘kil b. Sinân’ın Haberi

Ufak bazı farklılıklarla aktarılan bu hadis, başta Ebû Ḥanîfe’nin müsnedleri olmak üzere bir çok hadis kaynağında yer almıştır.

İmam Muhammed’in aktardığına göre Ebû Ḥanîfe, Ḥammâd→İbrâhîm^[1481] kanalıyla İbn Mes‘ud’dan naklediyor:

¹⁴⁷⁵ Beyhakî, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, VIII/418, hadis nr: 17077; Ayrıca bkz. Ḥaṭṭâbî, *Me‘ûlim*, III/331.

¹⁴⁷⁶ Ḥaṭṭâbî, *Me‘ûlim*, III/331-332.

¹⁴⁷⁷ Beyhakî, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, VIII/418 (حصول الإجماع من فقهاء الأمصار بعد التابعين علي ترك القول به دليل (علي أنه إن ثبت صار منسوخا بما ورد من الأخبار في الحدود).

¹⁴⁷⁸ Bkz. Ebû Yûsuf, *el-Ḥarâc*, 177; Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me‘ûni’l-Âsâr*, III/36; Tirmizî, *es-Sunen*, Ḥudûd, nr: 1452.

¹⁴⁷⁹ Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me‘ûni’l-Âsâr*, III/38; Ayrıca bkz. Şâfi‘î, *İṭtilâfu ‘Ali ve ‘Abdillâh b. Mes‘ud*, VIII/469, 474.

¹⁴⁸⁰ Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me‘ûni’l-Âsâr*, III/38.

¹⁴⁸¹ Ḥârisî, İbn Ḥusrev ve Tirmizî’nin senedinde İbrâhîm’den sonra ‘Alkame yer almaktadır. Bkz. Ḥârezmî, *Câmi’u’l-Mesânîd*, II/104, 112; Tirmizî, *es-Sunen*, Nikâḥ, nr: 1145.

Adamın biri Abdullah b. Mes'ud'un yanına gelip mehri belirlemeden evlenen ve zifafa girmeden ölen bir adamın durumunu sordu. İbn Mes'ud: Bu konuda Allah Rasülü'nden (s.a.v) bana bir şey ulaşmamıştır, dedi. Adam: Kendi re'yinle hüküm ver, dedi. ^[1482] Bunun üzerine İbn Mes'ud şöyle dedi¹⁴⁸³: 'Ben böyle bir kadına tam bir mehir olduğu kanaatindeyim. Bu kadın mirasçı olur ve 'iddet bekler.' Bunun üzerine orada oturanlardan biri ^[1484] kalkıp şöyle dedi: Adına yemin edilen zata kasem olsun ki sen bu konuda Allah Rasülü'nün (s.a.v) Bervâ' bnt. Vâşık el-Eşca'iyye hakkında hükmettiği gibi hükmettin, dedi. O zaman Abdullah b. Mes'ud (r.a) verdiği hükmün Allah Rasülü (s.a.v)'in hükmüne uygun olduğunu öğrenmekten ötürü, o güne kadar yaşamadığı bir sevinci yaşadı. ¹⁴⁸⁵

İmam Muhammed hadisi aktardıktan sonra şu ilavede bulunur:

Biz de bununla amel ederiz. Mehir gerekmedikçe kadın kocasına mirasçı olamaz ve 'iddet beklemez. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür. ¹⁴⁸⁶

İmam Muhammed, son sözyle böyle bir kadının 'iddet bekleyip kocasına mirasçı olacağını, ancak mehri hak etmediğini söyleyen Medînelilere atıfta bulunmaktadır. ¹⁴⁸⁷ Bir bakıma konuyu fıkḥî meselelerin bütünlüğü açısından değerlendirip mehrin hak edilişi ile 'iddet ve mirasçılığın ayrılmaz konular olduğunu belirtmektedir. ¹⁴⁸⁸ Başka bir ifadeyle hadisteki muhtevayı kıyas ve fıkḥ mantığıyla teyid etmeğe çalışmaktadır.

Tirmizî'nin belirttiğine göre Sahâbe ve Tâbiûndan fukahanın önemli bir kısmı bu hadisi esas almış ve bununla amel etmişlerdir.

¹⁴⁸² Bazı varyantlarda soruyu soranların bir ay boyunca İbn Mes'ud'a gidip-gelerek onun ulaştığı sonucu öğrenmeye çalıştıkları belirtilmektedir. Bkz. Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Nikâḥ, nr: 2116; Beyhaḳî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, VII/401 hadis nr: 14417.

¹⁴⁸³ Bazı rivayetlerde İbn Mes'ud'un şöyle dediği kayıtlıdır: Böyle bir kadının, ne eksik ne fazla, kendi emsali kadınlar için takdir edilen mehri hak ettiği kanaatindeyim. Bu kadın (kocasına) mirasçı olur ve 'iddet bekler. Eğer bu görüşüm doğruysa Allah'tandır. Eğer yanlışsa bu benden ve şeytandandır. Allah ve Rasülü ondan beridir. Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Nikâḥ, nr:2116; Krş. Şeybânî, *el-Muvaḫḫa*, s. 182; A.mlf. *el-Hucce*, III/333; Ayrıca bkz. Beyhaḳî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, VII/401, hadis nr: 14416.

¹⁴⁸⁴ Bir çok varyantta bu adamın Ma'kil b. Sinân el-Eşca'i olduğu belirtilir. Bkz. Nesâî, *es-Sunen*, Nikâḥ, nr: 3354-3358, 3524; Tirmizî, *es-Sunen*, Nikâḥ, nr: 1145; Beyhaḳî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, VII/400, hadis nr: 14410; Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânid*, II/104; Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Âsâr*'ında "Eşca' kabilesinden biri" (Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 132) Ebû Dâvûd'da "Eşca'dan bazı insanlar" (Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Nikâḥ, nr: 2116), İmam Muhammed'de ise "Sahâbeden Ma'kil b. Yesâr el-Eşca'i diye geçer. (Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 256; A.mlf. *el-Hucce*, III/333).

¹⁴⁸⁵ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 255; A.mlf. *el-Hucce*, III/329.

¹⁴⁸⁶ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 255; Benzer bir ifade için bkz. Şeybânî, *el-Muvaḫḫa*, s. 182.

¹⁴⁸⁷ Bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, III/326.

¹⁴⁸⁸ Bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, III/327.

Fakat bazı rivayetlerde Hz. Ali'nin bu hadisle amel etmediği ve “Topuğuna bevleden bir bedevînin sözü üzerine Rabbimizin Kitab'ını¹⁴⁸⁹] ve Peygamber'imizin Sünnet'ini¹⁴⁹⁰] bir yana bırakamayız” diyerek bu hadisi reddettiği belirtilmektedir.¹⁴⁹¹ Abdurrezzâk'ın *Muşannef*'inde belirtildiğine göre Hz. Ali tepkisini şu kelimelerle ifade etmiştir: “Bedevîler, Allah Rasülü hakkında tasdik olunmazlar”¹⁴⁹²

Başta İsâ b. Ebân olmak üzere Ceşşâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi bir çok usulcü Hz. Ali'nin bu haberi rey ve kıyasa aykırılıktan dolayı reddettiğini söylemiş ve bunu fıkıhla ma'rûf olmayan ve selef tarafından şüpheyle bakılan veya meçhul olan râvîler tarafından aktarılan kıyasa muhalif haberlerin reddine bir örnek olarak zikrederler.¹⁴⁹³

Usûlcüler Hz. Ali'nin Kitap ve Sünnet tabiriyle Kitap ve Sünnet'te yer alan herhangi bir ayet ve hadisi değil de Kitap ve Sünnet'te sözü geçen boşanmış kadının durumuna yapılan kıyası kastettiğini ileri sürüyorlar.

Usûlcülere göre gerek İbn Mes'ud'un kabulü gerekse Hz. Ali'nin reddi her iki tutum da sonuç itibariyle kıyasa dayanmaktadır.¹⁴⁹⁴ Biri hadisi yaptığı kıyasa uygun gördüğü için kabul etmiş öteki ise kıyasa aykırı bulduğu için reddetmiştir.¹⁴⁹⁵

Kanaatimizce Hz. Ali'ye nisbet edilen bu olay, kıyasla haber-i vâhidi reddetmek için yeterli bir gerekçe değildir.

¹⁴⁸⁹ Bazı varyantlarda sadece Allah Kitab'ı ifade geçmektedir. Bkz. Zebîdî, *Ukûdu'l-Cevâhir*, I/254 ; Beyhaķî'nin aktardığına göre Hz. Ali konuyla ilgili tepkisini şöyle dile getirmiştir: “Allah'ın Kitab'ı konusunda Eşca' Kabilesinden bir bedevînin sözü kabul edilmez.” (لا يقبل قول أعرابي من أشجع علي كتاب الله) Beyhaķî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, VII/403, hadis nr: 14424.

¹⁴⁹⁰ Bazı kitaplarda Hz. Ali'nin sözünde Kitap ve Sünnet ifadesi geçmez. Sadece “Topuğuna bevleden bir bedevînin sözünü ne yaparız” dediği nakledilir. Serahsî, *el-Uşûl*, 257; Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/714; Krş. Mubârekfûrî, *Tuḥfetu'l-Aḥvezi*, IV/252.

¹⁴⁹¹ 'Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, VI/106.

¹⁴⁹² 'Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, VI/293 (لا تصدق الأعراب علي رسول الله صلى الله عليه وسلم).

¹⁴⁹³ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, III/135,142; Debûsî, *Taḳvîm*, s. 182; Serahsî, *el-Uşûl*, I/257; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, II/714-715.

¹⁴⁹⁴ Serahsî, *el-Uşûl*, I/257.

¹⁴⁹⁵ Usûlcüler, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ud'un bu hadisi duymadan yaptığı kıyası şöyle izah etmişlerdir: O, bu olayı mehri tayin edilmeden evlenen ve kendisi ile zifafa girilen kadın olayına kıyas ediyordu. Böyle bir kadına mehr-i misil verilmesi gerekmektedir. İbn Mes'ud'a göre evliliğin hükümlerini ve sonuçlarını doğurma açısından ölüm, zifafa benzemektedir. Nitekim böyle bir kadın bütün fakihlere göre mirasçı olur ve 'iddet bekler. Hz. Ali de bu olayı Kur'an'da hükme bağlanan benzer bir olaya kıyaslıyordu. “Kadınlara henüz temas etmeden veya onlar için mehir tayin etmeden boşanmışsanız, bunda size vebal yoktur. Bu durumda onlara yararlanacakları bir bağışta (*mutâ*) bulunun.” (Bakara, 236) İşte Hz. Ali zifaftan önce vefat sebebiyle ayrılığı, zifaftan önce boşama sebebiyle ayrılığa kıyas ediyordu. Râvînin meçhuliyetinden dolayı kıyası bu hadise tercih ediyordu. Bkz. Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/715.

Öncelikle bu olayın Hz. Ali'ye aidiyeti ciddi anlamda şüphelidir. Gerek Ebû Hânîfe'nin müsnedleri gerekse onun dışındaki Ebû Dâvûd ve Tirmizî gibi meşhur hadis kaynakları Ma'kil b. Sinân'ın hadisini aktarırlarken Hz. Ali'ye nisbet edilen mezkur ifadeye değinmemişlerdir.¹⁴⁹⁶ Zaten Ebû Hânîfe ve tilmizlerinin de Ma'kil b. Sinân hadisi doğrultusunda görüş belirtmiş olmaları da bunu teyid eden bir emaredir. Hanefî kaynaklar, Hz. Ali'ye nisbet edilen bu rivayetin sabit olmadığını ve sened bakımından merdud olduğunu belirtmektedirler.¹⁴⁹⁷ İbnu'l-Munzir konuyla ilgili konuşurken Hz. Ali'ye yapılan nisbetin sahih olmadığını ima eden ifadeler kullanır: İbn Mes'ud'dan yapılan rivayetin bir benzerinin sahih bir kanalla Allah Rasûlü'nden geldiğini ve bunu tercih ettiğini belirtir.

Bu sözün Hz. Ali'ye aidiyetini kabul etsek bile sonuç değişmez. Zira Hz. Ali'nin mezkur açıklaması âhâd haberin reddi bağlamında irad edilen bir açıklama değildir. Hz. Ali'nin bilinen genel tutumu onun böyle bir tavır içerisine girmesine manidir. Onun âhâd haberlerle mutlak olarak amel ettiğine dair pek çok örnek bulunmaktadır. Kaynaklar Hz. Ali'nin Peygamber'den duymadığı halde bir Sahabî tarafından kendisine aktarılan hadisler için râviye yemin ettirip öylece kabul ettiğini, sadece Hz. Ebûbekir'i bundan müstesna tuttuğunu kaydeder.¹⁴⁹⁸ Bir kişinin aktardığı haber yemin eşliğinde de olsa haber-i vahittir. İmam Muhammed, haber-i vâhidin hüccet olduğunu anlatırken Hz. Ali'nin şöyle dediğini nakleder:

Allah Rasûlü'nden duymadığım bir şeyi başkası bana aktardığında ondan aktardığı şey konusunda yemin etmesini isterdim. [Ebûbekir müstesna], Ebûbekir aktardığında o, muhakkak doğru söylerdi.¹⁴⁹⁹

Muhaddisler ve usûlcüler arasında yaygın olan bu bilgiler Hz. Ali'nin âhâd haberle ilgili tutumu hakkında yeterli bir kanaat verecek niteliktedir. Burada dikkat edilirse kıyasa uygunluk prensibini andıran herhangi bir detay da bulunmamaktadır.

¹⁴⁹⁶ Kaynaklar genelde Hz. Ali, İbn Ömer, İbn 'Abbâs ve Zeyd b. Şâbit'in mehri öngörmediğini ancak miras ve 'iddeti ön gördüğünü belirtmektedirler. Fakat yukarıda Hz. Ali'ye nisbet edilen gerekçeye değinmemektedirler. Bkz. İbn Ebî Şeybe, 'Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî (v. 235/849), *el-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, (Thk. Sa'îd Muhammed el-Leḥḥâm), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1989, III/395-396; Tirmizî, *es-Sunen*, Nikâḥ, nr: 1145; Şeybânî, *el-Muvaḥḥat*, 182.

¹⁴⁹⁷ İbn Turkmânî, 'Alâuddîn b. 'Alî b. 'Usmân el-Mârdînî (v. 745/1344), *el-Cevheru'n-Naḳî (es-Sunenu'l-Kubrâ ile birlikte)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994, VII/403; Zebîdî, *Uḳûd*, I/254; Kândehevî, Muhammed Zekerîyyâ, *Evcezu'l-Mesâlik ilâ Muvaḥḥati Mâlik*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1419/1989, IX/304.

¹⁴⁹⁸ Şeybânî, *el-Asl*, III/81; Krş. Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, X/106.

¹⁴⁹⁹ Şeybânî, *el-Asl*, III/81.

Binaenaleyh Hz. Ali'nin Ma'kil b. Sinân'ın rivayetini reddedişi âhâd haber olması dolayısıyla değil, râvînin zabtı veya meçhuliyeti gibi nedenlerle izah edilmelidir. Nitekim usûl kitaplarının önemli bir kısmı bu hadisi *kıyasın* yanısıra meçhul râvînin haberi babında ele alıp tartışmışlardır.¹⁵⁰⁰ Ebû Hânîfe'ye göre selef döneminde meçhul râvî ve şahidin rivayet ve tanıklığı makbul iken¹⁵⁰¹ Şâfi'ye göre makbul değildir.¹⁵⁰² İşte bundan dolayı Ma'kil b. Sinân'ın hadisi Ebû Hânîfe tarafından esas alınmış ve kendisine fıkḥî sonuçlar bina edilmiştir.¹⁵⁰³

Kısacası, Hz. Ali'nin Ma'kil b. Sinân hadisini reddedişi hadisin âhâd oluşu veya kıyasa aykırılığı nedeniyle değil, râvînin zabt ve temkin bakımından yetersiz bulunmasındandır. “Topuğuna bevleden bir bedevînin sözü” cümlesi redd gerekçesini ima etmektedir. Genel olarak bedevîler o dönemde dini konulardaki cehalet, duyarsızlık ve ihtiyatsızlıklarıyla meşhur olmuşlardı.¹⁵⁰⁴ Bir râvîde olması gereken zabt ve ihtiyat gibi özellikleri taşıyorlardı. İşte Hz. Ali de bu durumdan dolayı hadisi reddetmiştir. Bu tutumdan *kıyasa* aykırı olan âhâd haberlerin reddedildiğini anlamak yerine zabt ve temkin bakımından yetersiz olan râvîlerin haberinin reddedildiği şeklinde bir sonuç çıkarmak daha doğru olmalıdır. Nitekim muhaddisler salih ve abid de olsa zabt ve dirayet ehli olmayanlardan hadis alınmayacağını belirtmişlerdir.¹⁵⁰⁵

Öte yandan bu olay, *kıyasa* uygunluk ilkesinin ne derece esnek ve izafi olduğunu da göstermektedir. Hz. Ali'ye göre kıyasa aykırı olan bir hadis İbn Mes'ud tarafından kıyasa uygun olarak telakki edilmekte ve kabul edilmektedir. Başka bir ifadeyle bu ilke bir birine zıt iki sonuç doğurmakta ve ikisine de gerekçe olmaktadır. Bu da bu yöntemin standart bir yapı arz etmediğinin bariz bir örneğidir.

Sonuç olarak Mâlik b. Sinân'ın haberinin Hz. Ali tarafından reddi *kıyasa* aykırı âhâd haber oluşundan değil, râvînin zabtından dolayıdır. Hz. Ali'nin tavrı *kıyasa* muhalefet gerekçesiyle âhâd haberin reddine gerekçe olamaz. Ebû Hânîfe ve tilmizlerinin de bu haberi esas alıp içtihatla kullanması bu hususu teyid etmektedir.

¹⁵⁰⁰ Debûsî, *Ta'kîm*, s. 180; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, II/706,713; Serahsî, *el-Uṣûl*, 256-257.

¹⁵⁰¹ Debûsî, *Ta'kîm*, s. 182; Buḥârî, *Keşf*, II/719; Râzî, *el-Maḥṣûl*, IV/402.

¹⁵⁰² Râzî, *el-Maḥṣûl*, IV/402; Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/715.

¹⁵⁰³ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âṣâr*, s. 255; A.mlf. *el-Muvaṭṭa'*, s. 188.

¹⁵⁰⁴ Bkz. Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/715.

¹⁵⁰⁵ Ḥatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 158.

i. Kâsâme Hadisi

Hadisin tam metni şöyledir:

Sehl b. Hâşme anlatıyor -Yahya der ki: Sehl'in Râfi' b. Hâdîc'ten rivayet ettiğini sanıyorum- : Abdullah b. Sehl b. Zeyd ve Muḥayyişe b. Mes'ud yola çıktılar. Haybere varınca bir süreliğine birbirinden ayrıldılar. Sonra Muḥayyişe, Abdullah b. Sehl'in yanına varınca onu öldürülmüş halde buldu. Onu defnettikten sonra Muḥayyişe, Ḥuveyyise b. Mes'ud ve Abdurrahman b. Sehl – ki onların en küçüğü idi- Allah Rasûlü'ne doğru yola çıktılar. Abdurrahman iki arkadaşından önce konuşmaya davrandı. Allah Rasûlü (s.a.v) yaşça büyüklüğü kastederek: 'Büyüğe sıra ver' dedi. Bunun üzerine Abdurrahman sustu. İki arkadaşı konuştu. Abdurrahman da onlarla birlikte konuştu. Abdullah b. Sehl'in öldürüldüğünü Allah Rasûlü'ne anlattılar. Allah Rasûlü onlara: 'Arkadaşınızın hakkını -veya katilinizi-¹⁵⁰⁶ elde etmek üzere elli yeminde bulunur musunuz?' diye sorunca, onlar: 'Görmediğimiz halde nasıl yemin ederiz!' dediler. Allah Rasûlü: 'Yahudiler, beri olduklarına dair elli yeminde bulunsalar (kabul eder misiniz)?' dedi. Onlar: 'Kafir bir topluluğun yeminini nasıl kabul ederiz' dediler. Bunun üzerine Allah Rasûlü onun diyetini [beytûlmaldan] ödedi.¹⁵⁰⁷

Seraḥsî, bu hadisi kıyasa muhalefetten dolayı reddedilen hadisler arasında sayar.¹⁵⁰⁸ Kâsâmeye dair hadisleri Kufe Ehli dahil bütün alimler kabul etmiştir. Ancak hadisle amel etme tarzları farklıdır.

Kâsâme konusunda tartışılan başlıca iki konu vardır:

Bunlardan biri maktûlün varislerinin kazandığı hakkın kısas mı diyet mi olduğu, ikincisi kâsâme olayında yemin önceliğinin kime ait olduğu; maktûlün velilerine mi yoksa maktûlün bulunduğu bölgeden seçilen zanlılara mı ait olduğu konusudur.

İbnu'l-Munzir'in aktardığına göre Sahâbe ve Tâbiûn fukahâsından bir kısmı, davacı tarafın yemin etmesini öngörüp kâsâme nin kısası gerektirdiğini söylerken, bir kısmı yeminin davalı tarafa teklif edileceğini ve davalı taraftan diyet isteneceğini söylemiştir.¹⁵⁰⁹ İbnu'l-Munzir "Arkadaşınızın hakkını -veya katilinizi- elde etmek

¹⁵⁰⁶ (أَتَحْلِفُونَ وَتَسْتَحْفِقُونَ صَاحِبَكُمْ أَوْ قَاتِلَكُمْ) Râvî hadisi şüpheli olarak rivayet etmiştir. Taḥâvî gibi Hanefî alimler bundan dolayı bu varyantın mahfuz olmadığını söylemişlerdir. (Taḥâvî, *İḥtîlâfu'l- Ulemâ*, V/184.)

¹⁵⁰⁷ Muslim, *el-Câmi'*, Ḥudûd, nr: 4318.

¹⁵⁰⁸ Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/258.

¹⁵⁰⁹ İbnu'l-Munzir, *el-İşrâf*, III/146-147.

üzere elli yeminde bulunur musunuz.?” beyanından dolayı bu görüşlerden birincisini tercih ettiğini belirtir.¹⁵¹⁰

Kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Sahâbe ve Tâbiûn arasındaki bu içtihadî farklılık konuyla ilgili farklı rivayetlerden bazılarının tercihinin veya aynı rivayetlerin farklı yorumlanmasına dayanmaktadır. Hadisin kıyasa muhalefetten dolayı reddedildiğine dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.

İmam Ebû Hâfîfe ve aşhâbına göre varislerin kâsâme sonucunda elde ettikleri hak kısas değil, diyetdir. Yemin ise diğer davalarda olduğu gibi davalıya (inkar edene / *el-müdde'â âleyhe*) teklif edilir.¹⁵¹¹ Yukarıdaki hadis metni, kâsâme neticesinde maktûlün varislerinin elde ettikleri hakkın diyet mi, kısas mı olduğu konusunda net değildir. Bununla birlikte Şâfiîler ve Kufe 'uleması elde edilen hakkın diyet olduğunu söylemişlerdir.¹⁵¹²

Hadis metni, zâhiri itibarıyla yeminin maktûlün varislerine ait olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle hadis “yemin maktûlün varislerine düşer” diyen İmam Mâlik, Şâfiî ve cumhura delil olacak niteliktedir.¹⁵¹³

İmam Ebû Hâfîfe'nin bu hadisle amel etmediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kaynaklarda kendisinden olumsuz bir değerlendirme de aktarılmış değildir. Yeminin önceliği konusunda Ebû Hâfîfe'nin neyi esas aldığına dair net bilgiler bulunmaktadır. Müsned ve ihtilaf kitaplarının aktardıklarına göre Ebû Hâfîfe Hz. Ömer'den rivayet ettiği bir tatbikatı esas almıştır. Ebû Yûsuf'un aktardığına göre Ebû Hâfîfe, Hammâd yoluyla İbrâhîm'in şöyle dediğini nakleder:

Yemen'de Vedaa ile Hayvan (mevkii) arasında bir maktûl bulunmuştu. Ömer b. Hattab, iki taraf arasındaki mesafenin ölçülmesini ve hangi köye daha yakınsa oradan seçilecek elli kişinin: ‘Biz öldürmedik, öldüreni de bilmiyoruz’ şeklinde yemin etmelerini ve daha sonra diyeti ödemeleri gerektiğini yazar.¹⁵¹⁴

Aynı rivayeti Hasan b. Ziyâd ve İbn Hüsrev de müsnedlerinde Ebû Hâfîfe kanalıyla rivayet etmişlerdir.¹⁵¹⁵ Hz. Ömer'in buna benzer başka bir uygulamasını da İmam Mâlik *el-Muvaṭṭa*’da nakletmektedir.¹⁵¹⁶

¹⁵¹⁰ İbnu'l-Munzir, *el-İşrâf*, III/147.

¹⁵¹¹ Tahavî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, V/177-178, 185; Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*’, 235.

¹⁵¹² Bkz. Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Şahîhi* Muslim, XI/147.

¹⁵¹³ Nevevî, a.g.e, a.y.

¹⁵¹⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 221-222; Krş. Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, 402b.

¹⁵¹⁵ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/181.

Zâhiru'r-Rivâye eserleri özetleyen *el-Kâfi*'de şunlar kayıtlıdır:

Bir adam bir kavmin mahallesinde öldürülmüş halde bulunursa, o mahalleden elli erkeğin: 'Allaha yemin olsun ki biz öldürmedik, öldüreni de bilmiyoruz' diye yemin etmeleri ve daha sonra diyet ödemeleri gerekir. Bu manada Hz. Peygamber'den bize hadisler ulaşmıştır. Hz. Ömer'in de bu şekilde hükmettiğine dair rivayet bize ulaşmıştır...¹⁵¹⁷

Bu açıklamalardan, Ebû Hânîfe'nin konuyla ilgili rivayetlere dayandığı ve özellikle de Hz. Ömer'den aktardığı tatbikatı tercih ettiği anlaşılmaktadır. O, bir çok örnekte görüldüğü gibi sağlam kanaldan kendisine ulaşan Sahâbe tatbikatını - Peygamber'in son uygulamasını yansıttığı düşüncesiyle- çoğu kez merfû' rivayetlere tercih eder. Peygamber'den aktarılan merfû' rivayetin son uygulama olup olmadığı konusu her zaman net değildir. Ebû Hânîfe'nin içtihadlarında bu tutumla sıkça karşılaşmak mümkündür.

Daha sonraki Hanefî fakihler, benzer davalarda da yeminin her zaman davalı tarafa teklif edildiğini söyleyerek Ebû Hânîfe'nin bu konudaki tutumunu fıkıh mantığı (*kıyas*) açısından takviye etmeye çalışmışlardır.¹⁵¹⁸

Konunun girişinde aktardığımız Sehl b. Ebî Hâşme'nin rivayetine gelince, Tahâvî bu rivayetin şüpheli olarak aktarıldığını¹⁵¹⁹ başka bir kanaldan gelen Sehl b. Ebî Hâşme rivayetine göre Allah Rasûlü'nün maktûlün velilerinden şahit (*beyyine*) istediğini, Onların: "Şahidimiz yoktur" demeleri üzerine: "Peki [zanlılar] yemin etseler kabul eder misiniz?" dediğini, onların da: "Biz Yahudilerin yeminine razı olmayız" demeleri üzerine zekat develerinden yüz deve vererek onun diyetini ödediğini belirtmektedir.¹⁵²⁰

İmam Muhammed, Sehl b. Ebî Hâşme hadisini İmam Mâlik kanalıyla naklettikten sonra hadisin reddini ima eden herhangi bir ifade kullanmaz. Aksine maktûlün velilerine vacip olan hususun kısas değil, diyet olduğu konusunda bu hadisi delil gösterir ve "Yemin edip arkadaşınızın hakkını elde edersiniz" cümlesiyle diyetin kastedildiğini, zira hadisin başında Yahudilere hitaben söylenen "Ya arkadaşınızın diyetini ödersiniz ya da savaşa hazırlanırsınız" sözünde diyetin açıkça

¹⁵¹⁶ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 234.

¹⁵¹⁷ Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, 402b.

¹⁵¹⁸ Tahâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, III/101; Zebîdî, *Uḫûd*, II/218.

¹⁵¹⁹ Tahâvî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, V/184.

¹⁵²⁰ Tahâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, III/97, 101; Buḥârî, *el-Câmi'*, Diyât, nr: 6898.

zikredildiğini belirtir ve bunun aynı zamanda Ebû H̄anîfe'nin ve umum fakihlerin görüşü olduğunu belirtir.¹⁵²¹

Bütün bunlardan ayrı olarak bu hadisin muhtelif yorumlara açık olduğu anlaşılmaktadır. Keşmîrî, Sehl hadisindeki “Arkadaşınızın hakkını -veya katilinizi- elde etmek üzere elli yeminde bulunur musunuz?” cümlesini Hz. Ömer'in uygulamasıyla çelişmeyecek tarzda te'lif etmektedir:

Peygamber'in (s.a.v) davacılarından yemin etmelerini istemesi şeriatın hükmü ve genel kuralın beyanı değildir. Aksine Peygamber'in (s.a.v) amacı onların gönlünde olanı soruşturup (استفسار ما في القلب) onların yeminden vazgeçmesini sağlamaktır. Bundan dolayı onlar: ‘Görmediğimiz bir şeye nasıl yemin ederiz.’ demişlerdir. Bunun bir benzeri de Sahihey'n'deki şu hadistir: Ebû Süfyân'ın kızı ve müminlerin annesi Peygamber'e hitaben: ‘Ey Allah'ın Rasülü benim kız kardeşimle evlenir misin?’ diye sorar. Allah Rasülü de: ‘İster misin?’ diye cevap verir. Peygamber, bu soruyla onun gönlünden geçeni öğrenmek istemektedir. O da: ‘Kardeşimin hayırda bana ortak olmasını istiyorum’ der. Peygamber: ‘Hayır! Allah iki kız kardeşin aynı nikahta birleştirilmesini haram kılmıştır’ der.¹⁵²²

Bu açıdan bakıldığında Sehl hadisiyle Ebû H̄anîfe'nin esas aldığı Hz. Ömer'in uygulaması arasında herhangi bir aykırılık yoktur. Ancak hadisi zâhirî delaletiyle ele aldığımızda hadis, yemini davalıya teklif eden Hz. Ömer'in uygulamasıyla çelişir. Bu durumda da Ebû H̄anîfe'nin te'âruzdan dolayı tercihe gittiği söylenebilir.

Kısacası, Ebû H̄anîfe'nin Sehl hadisine karşı olumsuz bir tutum içerisinde olduğunu söylemek doğru gözükmemektedir. Her şeyden önce Taḥâvî'nin söylediği gibi bu hadisin farklı varyantları bulunmaktadır. Bunların bir kısmı Ebû H̄anîfe'nin esas aldığı Hz. Ömer'in uygulamasıyla örtüşmektedir. Ebû H̄anîfe'nin Sehl hadisini terk ettiğini farzetsek bile bu, hadisi kıyasa aykırı bulduğundan değil, sağlam yoldan kendisine ulaşan Hz. Ömer'in uygulamasına aykırı bulduğu içindir. Binaenaleyh iki rivayet arasındaki te'âruzdan dolayı birini tercih ettiğini söylemek daha doğru olmalıdır.

Ebû H̄anîfe'nin Sehl'in rivayeti konusunda tevakkuf etmiş olması da mümkündür. Onun Sehl hadisinin bazı varyantlarıyla amel etmediğini biliyoruz. Ancak bu, onun hadisi reddettiği anlamına gelmez. Amel etmemek her zaman reddi gerektirmez.

¹⁵²¹ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 235.

¹⁵²² Keşmîrî, *el-'Arfu's-Şeẓ'*, III/119.

Sonuç itibariyle burada *kıyastan* ötürü bir rivayetin reddi söz konusu değildir.

2. Hanefî Mezhebinde Kıyastan Ötürü Reddedildiği İleri Sürülen Hadisler

a. Ateşin Temas Ettiği Şeylerden Ötürü Abdest Almak

b. Fatıma bnt. Kays'ın Nafaka Hadisi

c. Muşarrât Hadisi

d. Messu'z-Zeker Hadisi

Daha önce 'arz ve 'umûmu'l-belvâ konularını işlerken bu hadislerin 'arzdan, 'umûmu'l-belvâdan veya kıyasa uygunluk prensibinden dolayı reddedilmediğini izah ettiğimiz için tekrar etmeyeceğiz.¹⁵²³ Şimdi usul kitaplarında yer alan diğer örneklerle bakalım:

e. 'Ariyye¹⁵²⁴ Hadisi

'Ariyyeye ilişkin hadis, değişik şekillerde rivayet edilmiştir. Ebû Hureyre'den gelen varyant şöyledir:

Allah Rasülü beş veya daha az miktarda 'ariyyenin kuru hurma karşılığında satışına ruhsat vermiştir.¹⁵²⁵

Zeyd b. Şâbit'in rivayetlerinden birisi şöyledir:

Allah Rasülü, 'ariyye sahibinin 'ariyyeyi tahmini ölçü ile satmasına ruhsat verdi.¹⁵²⁶

¹⁵²³ Ateşin temasıyla ilgili hadis için bkz. s. 284-291; Fatıma bnt. Kays hadisi için bkz. 237-241; Muşarrât Hadisi için bkz. s. 247-254; Messu'z-Zeker için bkz. s. 232-237.

¹⁵²⁴ Hanefî ve Mâlikî fakihlere sözlükte "hibe" anlamına gelen 'ariyye (İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, III/283; Mergînânî, *el-Hidâye*, III/45) fıkıh dilinde de farklı şekillerde tarif edilmiştir. Bir kısmı bunu "ağaçtaki yaş hurmaların kuru hurma karşılığında tahmini ölçü ile satılması" şeklinde tarif etmişlerdir. (Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî (v. 476/1083), *el-Mühezzeb*, (*el-Mecmû* ile birlikte), Thk. Muhammed Necîb el-Mu'tî, Mektebetu'l-İrşâd, Cidde, (t.y.), X/332) Diğer bazıları da "bir kimsenin [geçici olarak kendisine teslim edilen] ağaçlardaki hurmaları, kuru hurma karşılığında hurmalık sahibine satmasıdır" şeklinde tanımlamışlardır. (Bkz. Mergînânî, *el-Hidâye*, III/45) Hanefî fakihler tarafından benimsenen bu tanıma göre ariyyenin "alışveriş" (*bey'*) olarak anılması mecâzî bir isimlendirmedir. Zira hurmaları satan kişi, gerçekte hurmaların mülkiyetini elinde bulunduran bir kimse değildir. Dolayısıyla yapılan şey, "alışveriş" değil, "hibe"dir. (Mergînânî, *el-Hidâye*, III/45) Hibe sahibi sözünden vazgeçtiği için karşı tarafa tahminî olarak ağaçtaki hurma miktarı kuru hurma verir. Böylece sözünden dönmek gibi bir günahattan da kurtulmuş olur. Bkz. İbnü'l-Humâm, *Fetâhu'l-Kâdir*, VI/382. Yukarıda aktardığımız lügavî tanım, Hanefî ve Mâlikî fakihlerin aktardığı izaha göredir. Lügat müellifleri ise kelimeyi daha ziyade "meyvesinden yararlanılmak üzere sahibi tarafından başkasına verilen hurma ağacı" şeklinde tanımlamaktadırlar. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX/180; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. 'Alî el-Mukrî (v. 770/1368), *el-Mişbâhu'l-Munîr*, el-Mektebetu'l-'Aşriyye, Beyrut 1417/1996.

¹⁵²⁵ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 267.

¹⁵²⁶ Zeyd'den gelen benzer rivayetler için bkz. Muslim, Buyû', nr: 3855-3857, 3860, 3861; Buḥârî, *el-Câmi'*, Buyû', nr: 2173, 2192; Tirmizî, *es-Sunen*, Buyû', nr: 1300.

Bundan ayrı olarak hadis İbn Ömer¹⁵²⁷, Sehl b. Ebî Hâşme¹⁵²⁸, Râfi‘ b. Hâdic¹⁵²⁹ ve daha başka Sahabîler¹⁵³⁰ tarafından da rivayet edilmiştir.

Debûsî, ‘ariyye hadisinin Hanefî alimler tarafından *kıyasa* aykırılıktan dolayı reddedildiğini belirtmektedir.¹⁵³¹ Ancak Ebû Hânîfe’den bu konuda bir açıklama aktarılmış değildir.

Ebû Hânîfe’nin konuyla ilgili görüşü çoğu kez yanlış aktarılmakta bazen de yanlış anlaşılacak şekilde nakledilmektedir. Aynı hata İbn Ebî Şeybe’nin aktarımında da mevcuttur. İbn Ebî Şeybe Peygamber (s.a.v)’in ‘ariyye satışına ruhsat tanıdığını aktardıktan sonra Ebû Hânîfe’nin bunu caiz görmediğini söyler.¹⁵³²

Doğrusu, Ebû Hânîfe ‘ariyye satışını sahih görüp onunla amel etmiştir. Zaten ariyenin cevazı konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Hadislerde Peygamber’in ‘ariyyenin satışına cevaz verdiği kayıtlıdır. Bu konuda bütün alimler müttefiktir. Ancak ‘ariyyenin ne olduğu konusu tartışmalıdır. Tahâvî bunu şöyle anlatmaktadır:

Ariye satışının cevazı konusundaki hadisler mütevâtir^[1533] olarak Allah Rasûlü’nden aktarılmıştır. Bütün alimler bu hadisleri kabul etmiş ve bunların sıhhatında ihtilaf etmemişlerdir. Ancak ‘ariyyenin te’vili konusunda ihtilaf etmişlerdir.¹⁵³⁴

İmam Muhammed’in *el-Hucce*’de aktardığı bilgiler de Ebû Hânîfe’nin ‘ariyyeyi kabul ettiğini göstermektedir:

Ebû Hânîfe ‘ariyye satışı konusunda der ki: Şayet ‘ariyye bir kişinin, başkasının bahçesinde bulunan kendisine ait hurma ağacının meyvesini tahmin yoluyla –belli bir süre ve duruma veya devşirme zamanına kadar- kuru hurma karşılığında bahçe sahibine satması ise bunda hayır yoktur [caiz değildir.] Ancak bahçe sahibi hurma ağacını birine hibe edip sonra [bundan vazgeçer ve] devşirme zamanına veya belli bir süreye kadar ağaçtaki hurmalar yerine kuru hurma verirse (bunda bir beis yoktur.) Bu,

¹⁵²⁷ Zeyd b. Şâbit’ten rivayetlerin çoğu İbn Ömer aracılığıyla aktarılmıştır. Bkz. Buḥârî, *el-Câmi*‘, Buyû‘, nr: 2184, 2192; Muslim, *el-Câmi*‘, Buyû‘, nr: 3855-3863.

¹⁵²⁸ Muslim, *el-Câmi*‘, Buyû‘, nr: 3864, 3867, 3868; Buḥârî, *el-Câmi*‘, Buyû‘, nr: 2191, 2384; Tirmizî, *es-Sunen*, Buyû‘, nr: 1303.

¹⁵²⁹ Muslim, *el-Câmi*‘, Buyû‘, nr: 3868; Tirmizî, *es-Sunen*, Buyû‘, nr: 1303.

¹⁵³⁰ Muslim, *el-Câmi*‘, Buyû‘, nr: 3864-3866.

¹⁵³¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

¹⁵³² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, VIII/400.

¹⁵³³ Tevatür kelimesi burada sözlük anlamda kullanılmıştır.

¹⁵³⁴ Tahâvî, *Şerḥu Me’âni l-Âsâr*, III/294.

henüz teslim alınmayan hibe kabilindendir. Bahçe sahibi buna vefa edip sözünü yerine getirirse kendisine yaraşanı yapmış olur. Aksi taktirde kazâen buna zorlanmaz.¹⁵³⁵

Burada açıkça görüldüğü gibi Ebû Hânîfe hibe anlamındaki ‘ariyyeyi kabul etmektedir.

İmam Muhammed, Ebû Hureyre’nin “Allah Rasûlü beş veya beş yükten daha az oranda kuru hurma karşılığında ‘ariyye satışına ruhsat verdi” mealindeki hadisi aktardıktan sonra şöyle der: “Biz de bununla amel ediyoruz.”¹⁵³⁶

Ṭahâvî’nin aktardıkları da aynı manayı teyid etmektedir. Ṭahâvî, Aḥmed b. Ebî İmrân→Muhammed b. Semâ’a→Ebû Yûsuf kanalıyla Ebû Hânîfe’nin şöyle dediğini nakleder:

Bize göre [meşru] ‘ariyyenin manası şudur: Bir kimse hurma ağaçlarından birinin meyvesini bir başkasına hibe eder sonra teslim etmeden önce kararını değiştirirse, bu kişiye ağacı alıkoyup hibe ettiği ettiği hurmalar yerine tahmin yoluyla kuru hurma vermesi ruhsatı tanınmıştır.¹⁵³⁷

Ebû Hânîfe, hadislerde geçen ‘ariyye kelimesini –alışveriş şeklinde görünse de- ‘aṭiyye, hibe gibi anlamlarda ele almış ve bu nitelikteki bir muameleyi caiz görmüştür.¹⁵³⁸

Ancak ‘ariyye konusunda başka tanımlar da bulunmaktadır. İmam Mâlik’ten konuyla ilgili iki tanım aktarılmıştır. Bunlardan biri İmam Ebû Hânîfe’nin tanımıyla örtüşmektedir.¹⁵³⁹ Diğeri ise şöyledir:

Bazı kimselerin başkasının bahçesinde bir iki hurma ağacı bulunurdu. Meyvelerin olgunlaşması vaktinde bir iki ağacı bulunan kişi Medînelilerin adeti üzerine ailesiyle birlikte bahçeye gelirdi. Hurmalık sahibi bundan zarar görürdü. Bunun üzerine Allah Rasûlü bahçe sahibinin o ağaçlar sahibine malına mukabil tahmin yoluyla kuru hurma vermesine müsaade etti. Ta ki o ve ailesi artık bahçeden vazgeçip bahçeyi tamamen sahibine bıraksınlar.¹⁵⁴⁰

¹⁵³⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, II/547-548.

¹⁵³⁶ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 267.

¹⁵³⁷ Ṭahâvî, *Şerḥu Me’ânî l-Âsâr*, III/295; Krş. a.mlf. *İḥtilâfu l-Ulemâ*, III/120.

¹⁵³⁸ Keşmîrî, *el-‘Arfu’s-Şeṣ*, III/58.

¹⁵³⁹ Bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 267.

¹⁵⁴⁰ Ṭahâvî, *Şerḥu Me’ânî l-Âsâr*, III/295; Krş. Buḥârî, *el-Câmi*, Buyûc, Bâbu Tefsîri l-‘Arâyâ: 84.

İmam Şâfiî'ye göre 'ariyye kişinin, ailesinin taze hurma ihtiyacını karşılamak üzere kuru hurma karşılığında hurma ağacındaki meyveyi tahmini ölçü ile satın almasıdır.¹⁵⁴¹

İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'ten nakledilen başka bir yoruma göre 'ariyye satış akdi olup taze hurmanın kuru hurmaya karşı satışını nehyeden hadislerden istisna edilmiştir. Ebû Hânîfe'ye göre ise bu alışveriş değil, bir bağıştır (*hibe*). Karşı taraf hibeyi (*mevhûb*) teslim almadan mal sahibinin kararını değiştirmesi caizdir. Buna göre taze hurmanın kuru hurma karşılığında satışını nehyeden hadisler umumîliği üzere baki kalır.¹⁵⁴²

Ṭahâvî, hadisler arası uyum açısından da Ebû Hânîfe'nin görüşünün daha uygun olduğunu belirtir.¹⁵⁴³

Ṭahâvî, Zeyd b. Sâbit'in bir rivayetinde 'ariyyenin hibe olarak takdim edildiğini zikrederek Ebû Hânîfe'nin tanımını desteklemeye çalışır. Zeyd b. Sâbit'in rivayeti şöyledir:

(Allah Rasülü) bir-iki hurma ağacındaki 'ariyyeye cevaz vermiştir. Şöyle ki: Bir kimse kendisine hibe edilen bir iki hurma ağacındaki meyveleri tahmini bir ölçü ile kuru hurmaya satabilir.¹⁵⁴⁴

Görüldüğü gibi bu rivayette açıkça 'ariyyenin hibe oluşundan söz edilmektedir. Bu da Ebû Hânîfe'nin 'ariyye tanımına referans olabilecek bir nitelik taşımaktadır.

'Ariyye hadislerine râvînin fikhî açısından bakmak da sonucu değiştirmez. Zira başta belirttiğimiz gibi 'ariyye hadisi sadece Ebû Hureyre tarafından rivayet edilmiş değildir. Ebû Hureyre'den başka içinde Râfi' b. Ḥadîc, Sehl b. Ebî Ḥaşme'nin bulunduğu bir grup Sahabî ve fakihliği tartışmasız teslim edilen Zeyd b. Sâbit ve İbn Ömer tarafından da rivayet edilmiştir.

İmam Ebû Hânîfe'nin hadislerde ruhsat verilen 'ariyyeyi alışveriş akdi olarak değil de –Zeyd b. Sâbit'ten gelen rivayetin delaletiyle- hibe olarak tefsir etmesi bazılarınca Ebû Hânîfe'nin 'ariyye hadislerini *kıyasa* aykırı bularak reddettiği şeklinde anlaşılmış olabilir. Ancak yukarıda aktardığımız müsned bilgiler böyle bir anlamayı teyid etmemektedir.

¹⁵⁴¹ Bkz. Şâfiî, *el-Umm*, IV/115; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, (*el-Mecmû'* ile birlikte), X/332; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, III/281.

¹⁵⁴² Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, III/296, 298.

¹⁵⁴³ Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, III/298.

¹⁵⁴⁴ Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, III/299.

Usûl kitaplarında selefin veya Ebû Hânîfe ve tilmizlerinin *kıyastan* ötürü reddettikleri ileri sürülen haber örnekleri bunlardan ibarettir.

Kanaatimizce bu örnekler, Ebû Hânîfe'ye nisbet edilen *kıyasa* uygunluk prensibine gerekçe teşkil edecek nitelikte değildir. Bunların bir kısmında nisbet hatası vardır. Bazılarının karşıt manadaki hadisler tarafından neshedildiği düşünülmüş, bazılarında da râvî zabt ve ihtiyatlı davranma bakımından yetersiz bulunmuştur. Bir kısmı da daha sağlam görülen hadislere mütearız telakki edilerek terkedilmiştir.¹⁵⁴⁵

Birinci bölümde “Sünnet’in kaynaklar silsilesindeki yeri” konusunu işlerken¹⁵⁴⁶ Ebû Hânîfe'nin *herhangi bir ayırma gitmeden*¹⁵⁴⁷ Peygamber'den gelen her şeyi esas aldığını aktarmıştık. Burada Ebû Hânîfe'nin *kıyas* konusundaki tutumunu ortaya koyan bazı alıntılarda bulunmak istiyoruz:

İmam Şa'rânî'nin aktardığına göre Ebû Ca'fer eş-Şîzâmârî muttasıl bir senetle Ebû Hânîfe'nin şöyle dediğini nakleder:

Önce Kitab'ı, sonra Sünnet'i sonra Sahâbenin verdiği hükümleri esas alırız. Sahâbenin ittifak ettiği şeylerle amel ederiz. İhtilaf ettiklerinde iki mesele arasındaki ortak illet nedeniyle -mana açıklık kazanıncaya kadar- bir hükmü diğerine *kıyas* ederiz.¹⁵⁴⁸

Nua'ym b. 'Amr anlatıyor: Ebû Hânîfe'nin şöyle dediğini duydum:

İnsanlara şaşıyorum. Sadece eşerle fetva verdiğim halde benim re'y ile fetva verdiğimi söylüyorlar.¹⁵⁴⁹

Fuḍayl b. 'İyâz şöyle der:

... Ebû Hânîfe'ye hakkında hadis bulunan bir mesele geldiğinde ona tabi olurdu. Sahâbe ve Tâbiûndan gelen bir söz olduğunda onunla amel ederdi. Aksi taktirde *kıyas* eder ve güzelce *kıyasta* bulunurdu.¹⁵⁵⁰

Muvaffak b. Ahmed, Hasan b. Ziyâd'dan İmam Ebû Hânîfe'nin şöyle dediğini naklediyor:

Hiç kimsenin Allah Rasûlü (s.a.v)'in Sünnet'ine ve Sahâbenin icma ettiği şeylere rağmen kendi re'yiyle görüş bildirme hakkı yoktur. Sahâbenin ihtilaf ettiği konulara gelince onlar arasında(n birini) seçeriz.¹⁵⁵¹

¹⁵⁴⁵ Bkz. Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/743.

¹⁵⁴⁶ Bkz. s. 78-89.

¹⁵⁴⁷ Bkz. Ebû Hânîfe, *el-Âlim ve'l-Mute'allim*, s. 25; Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/708.

¹⁵⁴⁸ Şa'rânî, *el-Mîzân*, I/65.

¹⁵⁴⁹ Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/58; Şâlihî, *Ukûdu'l-Cumân*, s. 174.

¹⁵⁵⁰ Haṭîb *Târîhu Bağdâd*, XIII/340; Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/58; Şâlihî, *Ukûdu'l-Cumân*, 172.

¹⁵⁵¹ Şâlihî, *Ukûdu'l-Cumân*, s. 175.

Aynı yaklaşımı Ebû Hânîfe'nin öğrencilerinde de görmek mümkündür. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed yaptıkları açıklamalarda özellikle Ebû Hânîfe'nin görüşlerini gerekçelendirme bağlamında hadise rağmen *kıyastan* söz edilemeyeceğini belirtirler. Mesela İmam Muhammed, Ebû Hânîfe'ye göre hayvanın hayvan mukabilinde veresiye satılamayacağını aktardıktan sonra onun görüşünü gerekçelendirme sadedinde şunu kaydeder:

Hayvanın [hayvan mukabilinde] veresiye satışının caiz olmadığına dair bir çok eser varid olmuştur. Bunlar dururken *naẓar* ve *kıyasa* ihtiyaç yoktur.¹⁵⁵²

Namazda kakhaha ile gülmenin abdesti bozacağını söylerken şöyle der:

Şayet varid olan eserler olmasaydı, kıyasın gereği Medînelilerin dediği gibi olurdu. Ancak esere rağmen *kıyas* olmaz. Mutlaka esere inkıyad etmek gerekir.¹⁵⁵³

İmam Taḥâvî de bu manada şunları kaydeder:

Hiç kimsenin Allah Rasûlü'nün Sünnet'ini ve hadislerini bırakıp *kıyasa* başvurma hakkı yoktur.¹⁵⁵⁴

Ebû Hânîfe ve öğrencilerinin bazı sahih hadislerle aykırı içtihatla bulunmalarının nedeni o konulara ilişkin hadislerin sağlam bir şekilde onlara ulaşamamış olmasıdır.¹⁵⁵⁵ Ancak Taḥâvî'nin verdiği örneklerden, bunların bir kaç meseleyle sınırlı olduğu anlaşılmaktadır.

3. Ebû Hânîfe'nin Haber-i vâhidi Mutlak Olarak Kıyasa Takdim Ettiği Yerler

Yukarıdaki açıklamalardan Ebû Hânîfe ve öğrencilerinin kıyası haber-i vâhide takdim etmedikleri anlaşılmaktadır. Furû kitaplarında Ebû Hânîfe'nin –fıkhur râvî şartını ileri sürmeden- kıyasa muhalif âhâd haberlerle amel ettiğine dair bariz örnekler bulunmaktadır. Şimdi bunlardan tespit ettiğimiz bir kaçını aktarmak istiyoruz:

Örnek 1. Ebû Hânîfe'ye göre hurma nebîzinden başka bir şey bulamayan bir kimse onunla abdest alır, teyemmüm etmez.¹⁵⁵⁶ Ancak bununla birlikte teyemmüm alması müstehaptır.¹⁵⁵⁷

¹⁵⁵² Şeybânî, *el-Hucce*, II/482.

¹⁵⁵³ Şeybânî, *el-Hucce*, I/204.

¹⁵⁵⁴ Taḥâvî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, I/300, 338.

¹⁵⁵⁵ Taḥâvî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, I/236, 300, 388.

¹⁵⁵⁶ Şeybânî, *el-Câmi'ü's-Şağîr*, s. 74; A.mlf. *el-Aṣl*, I/86-87 Ayrıc bkz. Taḥâvî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I/129; Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, 3b. Burada sözü edilen nebîzle, sadece birkaç hurma ile tatlandırılmış sıra kastedilmektedir. Keskin bir kıyama gelecek derecede kaynatılan uyuşturucu nebîzle abdest almak

Ebû Hânîfe, bu konuda kendisine ulaşan hadisleri esas aldığını belirtmektedir.¹⁵⁵⁸ Ancak detaya girmez. **Ṭahâvî**'nin aktarımına göre Ebû Hânîfe'nin istidlal ettiği hadis, İbn 'Abbâs tarafından aktarılan İbn Mes'ud hadisidir.¹⁵⁵⁹

Bu hadise göre Hz. Peygamber, İbn Mes'ud'la birlikte dışarı çıktığı bir gece İbn Mes'ud'a: “Yanında su var mı?” diye sorar. İbn Mes'ud: “Yanımdaki kapta nebîz var” diye cevap verir. Bunun üzerine Allah Rasülü (s.a.v): “Dök, bu hem içecektir, em temizleyici.” buyur.¹⁵⁶⁰

Muhaddisler genelde bu hadisin sened bakımından problemliliğini belirtip bununla amel etmemişlerdir.¹⁵⁶¹ Ebû Hânîfe'nin en kıdemli öğrencisi Ebû Yûsuf da suyun yokluğu durumunda teyemmüm edilmesi gerektiğini ve nebîzle abdest alınamayacağını söyler.¹⁵⁶² İmam Muhammed ise hem teyemmümü hem abdesti gerekli görür.¹⁵⁶³

Ebû Hânîfe'nin kıyasa aykırı olduğu halde bu hadisle amel ettiği anlaşılmaktadır. **Ṭahâvî** konuya ilişkin kıyası (*naẓar*) şöyle anlatır:

Kuru üzümünden elde edilen nebîzi ve sirkeyle abdest alınamayacağı konusunda alimler müttefiktir. Kıyasa göre hurma nebîzinin de böyle olması gerekirdi. Nitekim alimler suyun olması halinde hurma nebîziyle abdest alınamayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Zira hurma nebîzi su değildir. Suyun mevcut olması halinde su hükmünde görülmeyen nebîzin, suyun yokluğu halinde de su mesabesinde görülmemesi gerekir.¹⁵⁶⁴

caiz değildir. Bkz. Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, IV/256; Leknevî, *en-Nâfi'ü'l-Kebîr*, s. 75. Nûḥ b. Ebî Meryem *el-Câmi* 'de Ebû Hânîfe'nin bu görüşünden rucû ettiğini nakleder. Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfî*, 3b

¹⁵⁵⁷ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/86.

¹⁵⁵⁸ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/87 (بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ بالنبع).

¹⁵⁵⁹ **Ṭahâvî**, *Şerḥu Me'âni'l-Âṣâr*, I/123.

¹⁵⁶⁰ **Ṭahâvî**, *Şerḥu Me'âni'l-Âṣâr*, I/123; İbn Mâce, *es-Sunen*, **Ṭahâret**, nr: 385; Tirmizî, *es-Sunen*, **Ṭahâret**, nr: 88.

¹⁵⁶¹ Bkz. Tirmizî, *es-Sunen*, **Ṭahâret**, nr: 88; Tirmizî ve **Ṭahâvî** hadisi, Şerîk→ Ebû Fezâre→ Ebû Zeyd kanalıyla İbn Mes'ud'dan rivayet eder. (Bkz. **Ṭahâvî**, *Şerḥu Me'âni'l-Âṣâr*, I/123) Tirmizî senette yer alan Ebû Zeyd'in meçhul biri olduğunu ve Ebû Fezâre'nin rivayetinden başka bir rivayetle bilinmediğini, İbn 'Abbâs'tan aktardığı haberin asılsız ve münker olduğunu belirtir. (A.g.e., a.y) **Ṭahâvî**, İbn Mes'ud'dan aktardığı muttasıl senetle onun cin gecesinde Peygamberle birlikte olmadığını nakleder. (**Ṭahâvî**, *Şerḥu Me'âni'l-Âṣâr*, I/124-125.)

¹⁵⁶² Şeybânî, *el-Câmi'ü's-Şağîr*, 74; A.mlf, *el-Aṣl*, I/87; **Ṭahâvî**, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I/129; Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfî*, 3b.

¹⁵⁶³ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/87.

¹⁵⁶⁴ **Ṭahâvî**, *Şerḥu Me'âni'l-Âṣâr*, I/125.

Taḥâvî hadisın hem senet açısından hem de *naẓar* açısından zayıf olduğunu belirtip Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih eder.¹⁵⁶⁵

Ebû **Ḥanîfe**'nin kıyasa aykırı olduğu halde bu hadisle amel etmesi onun haber-i vâhidin kabulü hakkında kıyasa uygunluk şartını ileri sürmediğini göstermektedir.

Örnek 2. İmam Muhammed, *el-Aṣl* adlı eserinde Ebû **Ḥanîfe**'yle arasında geçen bir diyalogu şöyle aktarır:

- Dedim: Kişinin elbisesinde kuruyan meniye [yıkamadan] ovmasına ne dersin?
- Dedi: Ovması yeterli olur. Aişe'nin (r.a) bize ulaştığına göre o, Allah Resûlünün elbisesinden meniye ovarak çıkarıyordu.
- Dedim: Elbiseye kan veya büyük abdest bulaşırsa? [Ovmak yeterli olur mu?]
- Dedi: Hayır, yeterli olmaz.
- Dedim: Bu iki durum neden farklıdır?
- Dedi: *Kıyas* bakımından ikisi de birdir. Ancak meni hakkında *eşer* varid olduğu için onunla amel ediyoruz.¹⁵⁶⁶

Bu diyalogda atıfta bulunulan Hz. Aişe hadisini ayrıca **Ḥârîşî**, İbn **Ḥusrev**, **Kâdî** Ebûbekir Muhammed b. 'Abdîlbâkî ve **Ḥasan** b. Ziyâd kendi senetleriyle Ebû **Ḥanîfe**'den rivayet etmişlerdir.¹⁵⁶⁷ Bunların bazısında Allah Rasûlü'nün aynı elbiseyle namaz kıldığı da belirtilmektedir.¹⁵⁶⁸

Görüldüğü gibi burada Ebû **Ḥanîfe** herhangi bir ayırım yapmadan Peygamber'den gelen bir haberi *kıyasa* takdim etmiştir.

Örnek 3. İmam Muhammed, Ebû **Ḥanîfe**'ye abdest ve gusûlde ağza ve burna su vermeyi unutan ve bu haliyle namaz kılan kimselerin durumunu sorar.

- Dedim: Abdest alırken ağza ve burna su vermeyi unutan ve bu haliyle namaz kılan bir kimse hakkında ne dersin?
- Dedi: Abdestte bunları unutanın namazı tamdır. Cünüplük veya adetten temizlenirken ağza ve burna su vermeyi unutmaya gelince bu kimse ağza ve burna su verip namazını iade etmelidir.
- Dedim: Bu ikisi neden farklı?
- Dedi: *Kıyas* bakımından ikisi birdir. Ancak biz İbn 'Abbâs'tan gelen *eşer*den dolayı *kıyası* terk ediyoruz.¹⁵⁶⁹

¹⁵⁶⁵ **Taḥâvî**, *Şerḥu Me'âni'l-Âṣâr*, I/125.

¹⁵⁶⁶ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/76; Krş. Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfî*, I/3a.

¹⁵⁶⁷ **Ḥârezmî**, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/277-278. Müsnedlerle *el-Aṣl*'daki bu tür örtüşmeler *el-Aṣl*'da geçen diyalogların Ebû **Ḥanîfe** ile İmam Muhammed arasında geçtiğinin bir başka kanıtıdır.

¹⁵⁶⁸ **Ḥârezmî**, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/278.

¹⁵⁶⁹ Şeybânî, *el-Aṣl*, I/60.

Ebû Hânîfe'nin burada atıfta bulunduğu hadisin metni şöyledir:

Cünüp kişi yıkanıp ağza ve burna su vermeyi unutursa ağzına su vererek abdesti iade etsin. ”(إِذَا غَسَلَ الْجَنْبَ وَنَسِيَ الْمَضْمُضَةَ وَالْإِسْتِنْشَاقَ فَلْيَعِدْ الْوُضُوءَ بِالْمَضْمُضَةِ)

Müsned müelliflerinin belirttiğine göre Ebû Hânîfe bu hadisi, Osman b. Raşid→Aişe bnt. Acred kanalıyla İbn ‘Abbâs’tan rivayet etmiştir.¹⁵⁷⁰ Burada Osman b. Raşid ve Aişe bnt. Acred’in fakihliği konusunda bir detay olmadığı halde Ebû Hânîfe, onların İbn ‘Abbâs’tan aktardıkları *kıyasa* muhalif hadisle amel etmiştir.

Örnek 4. Ebû Hânîfe’ye göre namazda kahkaha ile gülmek hem namazı hem abdesti bozar. O, bu konuda *kıyasa* aykırı olduğu halde Tâbiûndan Ma’bed b. Şabîh el-Ğureşî’nin rivayet ettiği haberi esas almıştır.¹⁵⁷¹ Ebû Hânîfe’nin konuyla ilgili açıklamaları ufak bazı değişikliklerle muhtelif kaynaklarda kaydedilmiştir.

İmam Muhammed *el-Aşl*’da Ebû Hânîfe’yle aralarında geçen diyalogu şöyle aktarır:

- Dedim: Bir adam namazda kahkaha atmadan tebessüm ederse, bu durum onun abdestini bozar mı?
- Dedi: Hayır
- Dedim: Kahkaha atarsa?
- Dedi: Bu abdesti bozar. Bu kişinin yeniden abdest alıp namaz kılması gerekir.
- Dedim: Neden?
- Dedi: Allah Rasûlü’nden gelen *eğ*erden dolayı.¹⁵⁷²

el-Aşl’da aynı bölümünün (*Kitâbuş-Şalâti ve’l-Ğahâre*) ilerleyen kısımlarında buna benzer bir başka diyalog yer almaktadır. Bu diyalogda Ebû Hânîfe, kişinin namazda kasıtlı olarak konuşmasının namazı bozacağını ve dolayısıyla yeniden namaza başlaması gerektiğini belirttikten¹⁵⁷³ sonra namazda kahkahanın hem abdesti hem namazı bozacağını belirtir. İmam Muhammed bu iki durum arasındaki farkın nedenini sorar:

- Dedim: Neden sana göre kahkaha böyledir [konuşmaktan farklı olarak abdesti de bozar.] Halbuki kahkaha ve konuşma *kıyas* bakımından birdir.
- Dedi: Evet, ancak ben [kahkaha ile] gülme konusunda Allah Rasûlü’nden gelen *eğ*eri esas alıyorum.¹⁵⁷⁴

¹⁵⁷⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âşâr*, s. 13; Bkz. Hârezmî, *Câmi’u’l-Mesânîd*, I/269-270.

¹⁵⁷¹ Şeybânî, *Kitâbu’l-Âşâr*, s. 196; Ayrıc bkz. Mekkî, *Menâkıb*, s. 83.

¹⁵⁷² Şeybânî, *el-Aşl*, I/74.

¹⁵⁷³ Şeybânî, *el-Aşl*, I/166.

¹⁵⁷⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, I/166.

Ebû Hânîfe'nin benzer bir açıklaması da İmam Muhammed'in *el-Hucce* adlı eserinde yer almaktadır. Ebû Hânîfe ile Medîneliler arasındaki ihtilafı anlatan İmam Muhammed, Medînelilere göre namazda kahkaha ile gülmenin namazı bozan konuşma mesabesinde olduğunu ve yeniden abdest almayı gerektirmediğini belirtir. Ebû Hânîfe'nin görüşünü de şu cümlelerle aktarır:

Ebû Hânîfe der ki: Kim namazda güler veya tebessüm ederse bunu kasıtlı yaptığı taktirde kötü bir şey yapmış olmakla beraber namazına devam eder. Şayet namazda kahkaha ile gülerse namaz ve abdesti iade eder. Zira kahkaha konuşma mesabesinde olup namazı bozar. Ayrıca namazda kahkaha ile gülmek hades olup abdesti bozar. Fakat namaz dışındaki kahkaha abdesti bozmaz. Bu konuda *eşerler* varid olmuştur.¹⁵⁷⁵

İmam Muhammed akabinde Medîne Ehli'nin görüşünü aktarır:

Medîne Ehli der ki: Namazda kahkaha atmak namazı bozan konuşmak gibidir. Yeniden abdest almak gerekmez.¹⁵⁷⁶

Bu açıklamalardan sonra İmam Muhammed şu açıklamada bulunur:

Varid olan *eşerlerden* olmasaydı, *kıyasın* gereği Medîne Ehlinin dediği gibi olurdu. Ancak *eşere* rağmen *kıyas* olmaz. Mutlaka *eşerlere* inkıyad etmek gerekir.¹⁵⁷⁷

Ebû Hânîfe'nin söz ettiği eserler Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in kitaplarında kayıtlıdır. Bunlardan bir örnek vermek gerekirse:

Ebû Hânîfe, Manşûr b. Zâdân→Hasan el-Başrî→Ma'bed [b. Şabîh el-Kureşî et-Teymî]'den mürsel olarak şunu nakletmektedir:

Allah Rasülü namazda iken kible tarafından ama bir adam namaz kılmak için çıkageldi. İnsanlar sabah namazını kılıyordu. Adam çukura düştü. Bu durum, bazılarını kahkaha atacak derecede güldürdü. Allah Rasülü namazı bitirince: Sizden kim kahkaha attıysa abdest ve namazı iade etsin, buyurdu.¹⁵⁷⁸

Diğer rivayetleri ise Ebû Hânîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhîm'den nakleder. Namazda kahkaha ile gülen hakkında İbrâhîm şöyle der:

Böyle biri abdesti ve namazı iade edip Rabbinden bağışlanmak diler. Zira bu abdestsizliğin en şiddetlisidir.¹⁵⁷⁹

İmam Muhammed rivayetin akabinde şu ilavede bulunur:

Biz de bunu kabul ediyoruz. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.¹⁵⁸⁰

¹⁵⁷⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, I/203-204.

¹⁵⁷⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, I/204.

¹⁵⁷⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, I/204 (لاقياس مع أثر وليس ينبغي إلا أن ينقاد للأثر).

¹⁵⁷⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 28; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 196; Şeybânî, *el-Hucce*, I/206.

¹⁵⁷⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 196; A.mlf. *el-Hucce*, I/206.

¹⁵⁸⁰ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 196.

Birinci rivayette geçen Ma'bed, kimine göre Sahabî kimine göre Tabî'dir.¹⁵⁸¹ Her hâlûkârda Ebû Hânîfe Ma'bed'den aktardığı *kıyasa* aykırı bir haberle -râvînin fakih olup olmadığına değinmeden- amel etmiştir. Şayet *kıyasa* uygunluk şeklinde bir prensibi benimsemiş olsaydı, parça halindeki bu açıklamaların birinde bunu dile getirirdi.

Örnek 5. Ebû Hânîfe'ye göre namazda gayr-i ihtiyarî abdesti bozulan bir kimse konuşmadan abdest alıp kaldığı yerden namaza devam edebilir. Ancak konuşursa namazı baştan kılar. Keza konuşmadan evine gidip kasıtlı olarak def'i hacette bulunursa abdest alıp namaza kaldığı yerden devam edemez. Böyle bir kimse namazı yeniden kılmak zorundadır.¹⁵⁸² İmam Muhammed bu konuda Ebû Hânîfe'yle arasında geçen diyalogu şöyle aktarır:

- Dedim: Niçin kasıtlı olarak def'i hacette bulununca namazı baştan kılmak zorunda oluyor da yanılarak veya irade dışında yaptığı şeylerde namazı yeniden kılmak zorunda değildir?
- Dedi: Zira yanılma durumunda abdest alıp namaza kaldığı yerden devam edeceği ve daha önce kıldığı namazı hesaba katacağı konusunda *eşer* ve *sünnet* varid olmuştur.¹⁵⁸³

Ebû Hânîfe'nin sözünü ettiği Sünnet ve eşerler, öğrencilerinin yazdığı ihtilaf ve âşâr kitaplarında aktarılmıştır. Bu eşerlerden biri Ma'bed b. Şabîh kanalıyla adı açıklanmayan bir Sahabîden mevku'f bir surette aktarılmıştır. Diğerleri ise İbrâhîm en-Neħa'î'den aktarılmıştır.

Ebû Hânîfe, Abdülmelik b. 'Umeyr kanalıyla Ma'bed b. Şabîh'ten aktarıyor:

Peygamber (s.a.v)'in aşhâbından biri Osman b. 'Affan (r.a)'ın arkasında namaz kılariken abdesti bozuldu. Gidip abdest aldı. Sonra kollarını sıvamış olduğu halde 'Onlar bilerek hatalarında ısrar etmezler'[Âli İmrân, 135] ayetini okuyarak geri geldi. Daha önceki namazını hesaba katarak namazını tamamladı.¹⁵⁸⁴

Ebû Hânîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhîm'in namazda abdest bozulan kimse hakkında şöyle dediğini nakleder:

¹⁵⁸¹ İbn 'Abdilberrr ve İbnu'l-Esîr'in verdiği bilgilerden Ma'bed'in Sahabî olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. İbn 'Abdilberrr, Ebû 'Umer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed (v. 463/1070), *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb* (Thk. Ali Muḥammed el-Becâvî), Maṭba'atu Nahḍati Mısır, Kâhire, (t.y.), III/1426-1427; İbnu'l-Esîr, 'İzzuddîn Ebu'l-Ḥasan 'Alî b. Muḥammed el-Cezerî (v. 630/1232), *Usdu'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Saḥâbe*, el-Maṭba'atu'l-Vehbiyye, Mısır, 1286, IV/391; Ancak İbn Ḥacer kahkaha hadisini rivayet edenin Ma'bed b. Şabîh değil, kader konusunda [yanlış] konuşan Ma'bed el-Cühenî olduğunu, isim benzerliğinden dolayı iki râvînin birbirine karıştırıldığını söyler. Bkz. 'Asḳalânî, *el-İṣābe*, VI/206.

¹⁵⁸² Şeybânî, *el-Asl*, I/164; Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 75.

¹⁵⁸³ Şeybânî, *el-Asl*, I/164; Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 40; A.mlf. *el-Ḥucce*, I/70.

¹⁵⁸⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 38; Şeybânî, *el-Ḥucce*, I/70; A.mlf. *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 191.

Böyle bir kimse gidip abdest alır. Şayet [bu esnada] konuşursa namazı baştan kılar. Konuşmazsa önce kıldığını hesaba katıp geri kalan kısmını tamamlar. İbrâhîm der ki: Konuşup namazı [bozarak] baştan kılması bana daha sevimlidir.¹⁵⁸⁵

İmam Muhammed *el-Âsâr* adlı eserinde bu hadisin akabinde şöyle bir ilavede bulunur:

Biz de bununla amel ederiz. Konuşup namazı baştan kılmak bize göre daha uygundur. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.¹⁵⁸⁶

Görüldüğü üzere *kıyasa* aykırı olan bu muhteva meçhul¹⁵⁸⁷ bir Sahabîden ve sözü bağlayıcı olmayan bir Tabîiden geldiği halde Ebû Hânîfe tarafından esas alınmıştır.

Debûsî de aynı manayı benzer örneklerle anlatır. Namazda kusan veya burnu kanayan kimsenin kıyasa göre abdest alıp yeniden namaza başlaması gerektiğini, ancak Peygamber'den gelen *eşer*ler nedeniyle *kıyasa* terk ettiklerini ve bu durumdaki birinin abdest alıp namaza kaldığı yerden devam etmesi gerektiğini belirtir.¹⁵⁸⁸

Örnek 6. Ebû Hânîfe'ye göre baygınlık geçirmek veya herhangi bir sebeple akli dengeyi yitirmek abdestsizlik sebebidir. Ona göre bu, uzanıp yatan kimsenin durumuna benzer. Hatta o, aklın yitirilmesini uykudan daha ağır bir durum olarak niteler.¹⁵⁸⁹

İmam Muhammed, bu konuda Ebû Hânîfe'yle arasında geçen bir diyalogu şöyle anlatır:

- Dedim: Aklını yitiren veya zikredilen diğer (baygınlık, delilik v.b) durumlardan birine düşen kalan kimsenin ayakta veya oturarak yahut uzanmış halde buna maruz kalıp kalmaması eşit mi?
- Dedi: Evet, bütün bu durumlarda kişinin abdest alması gerekir.
- Dedim: Peki niçin oturuşta, secde, ayakta veya rükûda uyuyan kimse hakkında istihsanda bulundun? (Bu pozisyonadaki uykunun abdesti bozmadığını söyledin.)
- Dedi: Bunlar hakkında *eşer* varid olduğu için onunla amel ettim. Aklın yitirilmesi konusunda ise *kıyasa* başvurdum. Zira aklın yitirilmesi abdestsizlikten daha ağır bir durumdur.¹⁵⁹⁰

¹⁵⁸⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 37-38; Şeybânî, *el-Hucce*, I/68-70.

¹⁵⁸⁶ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 191.

¹⁵⁸⁷ Yerleşik Hanefî usûlüne göre meçhulün rivayeti, selefî amel etmesi şartıyla kabul edilir. Keza selefî, hakkında sessiz kalıp reddle karşılamadığı kimselerin haberi de *kıyasa* aykırı olmamak şartıyla kabul edilir. Bkz. Debûsî, *Ta'vîm*, s. 182.

¹⁵⁸⁸ Bkz. Debûsî, *el-Esrâr*, I/102.

¹⁵⁸⁹ Şeybânî, *el-Asl*, I/88.

¹⁵⁹⁰ Şeybânî, *el-Asl*, I/88.

Ebû Hânîfe'nin sözünü ettiği eser, İbrâhîm en-Neḥa'î'den nakledilen şu rivayettir: Ebû Hânîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhîm'in şöyle dediğini aktarır:

Otururken, ayakta dururken, secde ederken, rüku ederken veya binili olarak uyuduğun zaman abdest alman gerekmez.¹⁵⁹¹

Hadisi aktaran İmam Muhammed şu açıklamada bulunur:

Biz de bununla amel ederiz. Yan üstü uzanıp uyuyan kimsenin abdest alması gerekir.

Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.¹⁵⁹²

Burada herhangi bir ayırım gözetilmeden *kıyasa* muhalif âhâd haberle amel edilmiştir.

Örnek 7: Ebû Hânîfe'ye göre unutarak yiyip içen bir kimsenin orucu bozulmaz. İmam Muhammed bu konuda aralarında geçen diyalogu şu cümlelerle aktarır:

- Dedim: Ramazan ayında oruç olduğunu unutarak yiyip içen veya cimada bulunan bir kimse hakkında ne dersin?
- Dedi: O günün orucunu tamamlar ve kaza etmez. Özellikle yiyip içme konusunda Allah Rasûlü (s.a.v)'den bu doğrultuda bize rivayetler ulaşmıştır.¹⁵⁹³

İmam Muhammed, *el-Hucce*'de de benzer iktibaslarda bulunur:

Ebû Hânîfe der ki: Ramazanda veya tutulması vacip olan başka bir oruç esnasında yahut nafil oruçta kişi unutarak yiyip içerse kaza gerekmez. Bu şekilde tuttuğu oruç kendisine yeterlidir.¹⁵⁹⁴

İmam Muhammed ardından Medîne Ehline göre unutarak veya sehven yiyip içen bir kimsenin o günü kaza etmesi gerektiğini nakleder.¹⁵⁹⁵ Daha sonra Ebû Hânîfe'nin konuyla ilgili rivayetlerden dolayı *kıyası* terk ettiğini şu cümlelerle açıklar:

Ebû Hânîfe der ki: Şayet bu konuda *egerler* varid olmuş olmasaydı [unutarak yiyip içen kimsenin orucu] kaza etmesini emrederdim.¹⁵⁹⁶

Ebû Hânîfe'nin sözünü ettiği eserlere gelince, bunlardan biri onun Hammâd kanalıyla İbrâhîm en-Neḥa'î'den aktardığı şu rivayettir:

Oruçlu olduğu halde unutarak yiyip içen bir kimse, orucunu tamamlar ve üzerinde herhangi bir şey [kaza] kalmaz¹⁵⁹⁷

¹⁵⁹¹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 196; Ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 12; Krş. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 51.

¹⁵⁹² Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 196.

¹⁵⁹³ Şeybânî, *el-Asl*, II/173.

¹⁵⁹⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, I/391; Ayrıca bkz. Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 223.

¹⁵⁹⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, I/391-392.

¹⁵⁹⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, I/392 (لولا ما جاء في هذا من الآثار لأمرت بالقضاء).

¹⁵⁹⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 179.

İbrâhîm en-Neħa‘î’den aktarılan bu hadis diğer kaynaklarda Allah Rasûlü’nden merfû¹⁵⁹⁸ olarak rivayet edilmiştir. Fukahanın ekseriyetle dayandığı merfû‘ varyant Ebû Hureyre’den rivayet edilmiştir.¹⁵⁹⁹ Ancak Ebû Ĥanîfe’nin onun rivayetine istinad ettiğine dair herhangi bir bilgiye rastlamadık. Müsned kitaplarındaki nakiller onun hadisi İbrâhîm’den naklettiğini göstermektedir. Ebû Ĥanîfe’nin usûl anlayışında Tâbiûn sözü hüccet olmadığına göre o, İbrâhîm’in bu sözünü hükmen merfû‘ görmüş olmalıdır. Aynı değerlendirme Sahâbe kavli için de geçerlidir. Bu tür konular içtihadî olmadığından Sahâbenin bunları Allah Rasûlü’nden telakki ettiği düşünülür. Sahâbe arasında bu hadisi, sadece Ebû Hureyre’nin rivayet ettiğini düşündüğümüzde Ebû Ĥanîfe’nin bu mevzuda dolaylı olarak Ebû Hureyre’nin rivayetine dayanmış olması muhtemeldir.

Örnek 8: Ebû Ĥanîfe’ye göre imamla musallî arasında insanların geçtiği geniş bir yol varsa kılınan namaz geçerli olmaz. Yeniden kılınması gerekir. Ancak aradaki yolda imama tabi olanlar var ve saflar bitişikse hem söz konusu şahsın hem cemaatin namazı tamdır. İmam Muhammed, bu iki durum arasındaki farkı Ebû Ĥanîfe’ye sorar. Ebû Ĥanîfe’nin cevabı şöyledir:

İmamla kendisi arasında nehir veya yol bulunan bir kimsenin imamla birlikte sayılmadığı ancak arada namaz kılanların bulunması halinde yolun hiç yokmuş gibi kabul edildiği konusunda bize *eğer* ulaşmıştır.¹⁶⁰⁰

Ebû Ĥanîfe’nin söz ettiği *eğerler*, onun Ĥammâd kanalıyla İbrâhîm’den naklettiği şu rivayetlerdir. İbrâhîm, kendisiyle imam arasında duvar bulunan bir kimse hakkında şöyle der:

Kişiyse imam arasında yol veya kadınlar bulunmadıkça kılınan namaz tamdır.¹⁶⁰¹

İmam Muhammed bu hadis ile ilgili şu açıklamada bulunur:

Biz de bununla amel ederiz. Bu, aynı zamanda Ebû Ĥanîfe’nin görüşüdür.¹⁶⁰²

Ebû Yûsuf’un *Kitâbu’l-Âsâr*’ında kayıtlı varyant ise şöyledir:

Kişiyse imam arasında yol veya kadın yahut nehir ya da bina bulunursa imamla birlikte olmuş sayılmaz.¹⁶⁰³

¹⁵⁹⁸ Bkz. Buħârî, *el-Câmi‘, Şavm*, nr: 1933, el-Eymân ve’n-Nuzûr, nr: 6669; Muslim, *el-Câmi‘, Şiyâm*, nr: 2709; Tirmizî, *es-Sunen, Şavm*, nr: 721; İbn Mâce, *es-Sunen, Şiyâm*, nr: 1673.

¹⁵⁹⁹ Tirmizî, *es-Sunen, Şavm*, nr: 721 (حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم).

¹⁶⁰⁰ Şeybânî, *el-Asl*, I/189-190.

¹⁶⁰¹ Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 185.

¹⁶⁰² Şeybânî, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 185.

¹⁶⁰³ Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âsâr*, s. 65.

Örnek 9: İmam Muhammed, müşteri ile satıcıdan birinin vefat etmesi halinde varislerle karşı taraf arasında meydana gelebilecek ihtilaf hakkında şöyle der:

Satıcı öldüğünde müşteri ile varisler arasında malın fiyatı konusunda anlaşmazlık çıkarsa, (malın varislerin elinde olup olmamasına bakılır.) Şayet mal varislerin elindeyse müşterinin sözü esas alınır. Müşterinin öldüğü ve satıcının hayatta kalması halinde de malın elinde bulunduğu şahsın sözü esas alınır. Bu *kıyas* değildir. Gerek bunda gerekse birinci durumda *kıyasın* gereği bütün durumlarda müşterinin sözünün esas alınması idi. Ancak biz, varid olan *eşer*den dolayı *kıyası* terk ettik. -Bu, Ebû Hânîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşüdür.¹⁶⁰⁴

Burada söz konusu edilen *eşer* Ebû Hânîfe'nin→Hammâd→İbrâhîm→İbn Mes'ud kanalıyla Allah Rasûlü'nden aktardığı şu rivayettir:

Alıcı ve satıcı ihtilaf ettiklerinde alışverişi iptal etmedikleri sürece söz satıcındır.¹⁶⁰⁵

Aynı hadisi İmam Muhammed, İmam Mâlik kanalıyla İbn Mes'ud'dan rivayet eder ve Ebû Hânîfe'nin görüşünün de bu doğrultuda olduğunu belirtir.¹⁶⁰⁶

Örnek 10: Ebû Hânîfe'ye göre bir ferdi öldüren topluluğun tamamına kısas uygulanır.¹⁶⁰⁷ Ancak iki kişi kasıtlı olarak bir adamın elini kestiklerinde diyet öderler. Gözler ve ayaklar için de aynı durum söz konusudur. İmam Muhammed bu durumu şöyle anlatır:

Şayet *eşer* ve *sünnet* olmasaydı bir kişiye karşılık iki kişi öldürülmezdi. Öldürme olayında *eşer* ve *sünnetle* amel ederiz. Öldürme dışındaki [uzuvların itlâf edilmesi gibi] hallerde *kıyasa* başvururuz.¹⁶⁰⁸

İmam Muhammed, Sa'îd b. Museyyeb'den Hz. Ömer'in, hile ile öldürülen [San'âli] bir adama karşılık beş veya yedi kişinin katline karar verip şöyle dediğini nakleder:

Şayet San'â ahalisi onu öldürmekte birleşseydi ona karşılık hepsinin katline hükmederdim.¹⁶⁰⁹

İmam Muhammed, rivayetin akabinde şu ilavede bulunur:

Biz de bunu kabul ediyoruz. Bu, aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin ve fakihlerimizin genelinin görüşüdür.¹⁶¹⁰

¹⁶⁰⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, V/103. Pasajın son cümlesi, Ebû Hânîfe'ye ait değildir. Bu cümle, İmam Muhammed ya da daha sonraki râvîler tarafından eklenmiş olmalıdır.

¹⁶⁰⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 182 (إذا اختلف المتبايعان فاقول قول البائع أو يترادان)

¹⁶⁰⁶ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 278.

¹⁶⁰⁷ Bkz. Şeybânî, *el-Aşl*, IV/435; Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 230.

¹⁶⁰⁸ Şeybânî, *el-Aşl*, IV/440.

¹⁶⁰⁹ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 230.

¹⁶¹⁰ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 230.

Buraya kadar verdiğimiz örnekler ilk dönem Hanefî kaynaklarından seçilen örnekler idi. Dikkatli bir incelemeyle bunların sayısını artırmak mümkündür.¹⁶¹¹ Ancak bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

Daha sonraki kaynaklarda da bu anlamda nakiller ve açıklamalar bulunmaktadır.¹⁶¹²

Görüldüğü gibi yukarıda aktardığımız bütün örneklerde Ebû Hânîfe herhangi bir ayırıma gitmeden *kıyasa* aykırı olduğu halde âhâd haberlerle amel etmektedir. Bunlardan bir kısmının râvîlerinin fakih olduğu veya selefin ameline ve kabûlüne mazhar olduğu düşünülerek itiraz edilebilir. Ancak böyle bir itirazı doğru kabul etmek bile bu bütün örnekler için geçerli olamaz. Çünkü içlerinde meçhul ve bir hadis dışında rivayeti bulunmayan kimselerin aktardığı haber örnekleri de bulunmaktadır.

Kanaatimizce burada esas üzerinde durulması gereken nokta Ebû Hânîfe'nin haber-i vâhidle istidlalde fakihlik şartına dair herhangi bir atıfta bulunmaması ve her defasında “*Eser* den dolayı *kıyası* terk ettik” şeklinde genel bir ifade kullanmasıdır. Bu da onun *kıyasa uygunluk* veya *fakihlik* şartına kail olmadığını göstermektedir. Aksi taktirde bir defa olsun “Râvî fakih olduğu için veya selefin kabulünden ötürü *kıyasa* aykırı olan rivayetiyle amel ettik” şeklinde bir açıklamada bulunması gerekirdi.

Burada selefin ameline mazhar olan -*kıyasa* aykırı- âhâd haberlerin makbul olduğu ve verilen örneklerin bu türden olduğu düşüncesinden hareketle itiraz edenler olabilir. Kanaatimizce bu, yerinde bir itiraz değildir. *Kıyasa* aykırı olduğu söylenen haberin râvîsi de seleften biri olduğuna göre her hâlükârda selef arasında bu tür haberlerin uygulayıcıları olacaktır, demektir. Şayet “selefin ameli”yle bütün selef

¹⁶¹¹ Mesela *el-Hucce*'de “hayvanı hayvan karşılığında veresiye satmanın caiz olmadığı”nı söyleyen Ebû Hânîfe'nin görüşünü şu cümlelerle gerekçelendirir: “Hayvanı hayvan karşılığında veresiye satmanın caiz olmadığı konusunda bir çok eser varid olmuştur.” Bunlar dururken nazar ve kıyasa ihtiyaç duyulmaz. *el-Hucce*, II/482 (وقد جانت في عدم جواز بيع الحيوان نسيئة آثار كثيرة لا يحتاج معها إلى نظر وقياس)

¹⁶¹¹ Mesela bir şeyi hibe eden kimsenin kıyasa göre hibeden vazgeçememesi gerekirken Taḥâvî, konuya ilişkin eserlerden dolayı kıyası terk ettiklerini, mahrem kişiler haricindeki şahıslara yapılan hibenin geri alınabileceği görüşünü benimsediklerini belirtir ve bunun Ebû Hânîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşü olduğunu söyler. Bkz. Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, III/355-356.

¹⁶¹² Mesela bir şeyi hibe eden kimsenin kıyasa göre hibeden vazgeçememesi gerekirken Hanefî fakihler, konuya ilişkin eserlerden dolayı kıyası terk edip, mahrem kişiler haricindeki şahıslara yapılan hibenin geri alınabileceği görüşünü benimsemişlerdir. Taḥâvî bunun aynı zamanda Ebû Hânîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e ait bir görüş olduğunu belirtir. (Bkz. Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, III/355-356.) Debûsî, de Hanefîlerin Sahabe kavlini kıyasa takdim ettiklerini anlatırken benzer açıklamada bulunur ve ardından Hanefîlerin kıyasa rağmen Sahâbe kavline dayanarak tespit ettikleri hüküm örneklerini zikreder. Bkz. Debûsî, *Te'sîs*, s. 113-115.

‘ulemasının kabulü kastediliyorsa, böyle bir durum ihtilaflı konular için vaki değildir. Aktardığımız örneklerin çoğu belki de tamamı selef arasında ihtilaflıdır. Kimi bu konudaki hadislerle amel etmiş, kimi etmemiştir. *Kıyasa* aykırı haberle amel için selefın tamamının amelini şart koşmak en azından Ebû H̄anîfe’nin usûl telakkisi açısından doğru değildir. Bu haberler, selefın tamamının ameline mazhar olmadığı halde Ebû H̄anîfe tarafından kabul edilmiştir. Bu da Ebû H̄anîfe’nin *kıyasa* aykırı haberler için selefın külli ittifakını şart koşmadığını gösterir. Geriye “selefın ameli” ifadesiyle seleften bazılarının kabulünün kastedilmesi ihtimali kalıyor. Böyle bir tutum, hiçbir haberi dışlayıcı bir sonuç doğurmaz. Zira *kıyasa* aykırı da olsa aktarılan haberin seleften bazı kimseler tarafından –hiç olmazsa râvîleri tarafından- kabul edildiğini biliyoruz. En azından burada verdiğimiz örnekler için bunu söyleyebiliyoruz. Burada zikredilen hadisleri rivayet edenler, *kıyasa* aykırı da olsa naklettikleri hadislerle amel etmişlerdir. Bu kimseler de seleften olduğuna göre Ebû H̄anîfe’ye göre bunlar tarafından aktarılan haberlerin reddedilmemesi gerekir.

İbn H̄azm ve İbn K̄ayyim’in “Bütün Hanefiler, Ebû H̄anîfe’ye göre *zayıf* *hadisin rey* ve *kıyastan* öncelikli (*evlâ*) olduğunda müttefiktir”¹⁶¹³ şeklindeki aktarımı da bu hususu teyid etmektedir.

Sonuç itibariyle Ebû H̄anîfe’ye göre haber-i vâhidin kabulü için *kıyasa* uygunluk veya *fiḳḳhu’r-râvî* şartından söz etmek isabetli görülmemektedir. Ancak bu, onun fakihlik vasfına hiç önem vermediği anlamına gelmez. Kaynaklarda verilen bilgilerden onun *fiḳḳhu’r-râvî*yi bir tercih vesilesi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Mesela Hz. Peygamber’in ihramda iken Hz. Meymûne ile evlendiğini rivayet eden İbn ‘Abbâs’ın rivayetini –râvînin fakihliğinden ötürü-, Râfî’in rivayetine tercih etmiştir.¹⁶¹⁴

¹⁶¹³ İbn K̄ayyim, *İlâmu’l-Muvakkı’in*, I/63 (وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله مجموعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف) ; Krş. İbn H̄azm, *el-ḥkâm fî-Uşûli’l-Aḥkâm*, VII/385. (قال ابو حنيفة الخبر (المرسل والضعيف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى من القياس والرأي)

¹⁶¹⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, II/217.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SÜNNET'İN KUR'AN'A GÖRE KONUMU ve TE'ÂRUZ

HALİNDEKİ HADİSLER

I. GİRİŞ

Daha önceki bölümlerde de belirttiğimiz gibi Ebû Hânîfe'nin usûl telakkisinde Sünnet fıkhnın en temel kaynaklarından biridir. Bu konuda Ebû Hânîfe'yle diğer müçtehidler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Sünnet'in bağlayıcı bir kaynak oluşu, Kur'ân'ın kendi beyanından da anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın bir çok ayetinde Peygamber'in beyan ve uygulamasına atıfta bulunulmuştur. Ancak bu beyan ve uygulamaların Kur'ân'la nasıl ve ne şekilde ilişkilendirileceği konusunda müçtehidler arasında bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Biz de sistematik usûl eserlerinde kullanılan bir şema üzerinden Ebû Hânîfe'nin konuya ilişkin görüşlerini tespit etmeye çalışacağız.

II. SÜNNET'İN KUR'ÂN'A GÖRE KONUMU

Sünnet'in Kur'ân'a göre konumunu birkaç madde halinde özetlemek mümkündür. Usûl kitapları genelde konuyu bir şema üzerinden izah ederler. Bu şemaya göre Sünnet'teki hükümler üç ana başlık altında incelenir:

A. Kur'ân'daki hükümlere uygun hüküm ifade edip onları teyid eden Sünnet

B. Kur'ân'daki hükümleri açıklayan Sünnetler. Açıklayıcı Sünnetler de kendi içinde üçe ayrılır:

1. Kur'ân'ın mücmel nasslarını açıklayan Sünnet. Mesela Kur'ân'da mücmel bir şekilde yer alan namaz ve zekat emrini, namazın vakit ve rekatlarını, namazda nelerin nasıl okunacağını; keza hangi malların zekata tabi olduğunu, zekat ve nisab miktarını açıklayan hadisleri buna örnek verebiliriz.

Kur'ân'da yer alan yer alan müşkil lafızları izah eden sünnetleri de bu grupta mütalaa etmek mümkündür.

2. Kur'ân'daki 'âmm lafızları tahsis eden sünnet

3. Kur'ân'daki muṭlaḳ lafızları takyid eden sünnet

C. Kur'ân'da hükmü bulunmayan meseleler hakkında hüküm getiren Sünnet/hadis

Usûl kitaplarında genelde buna yakın bir şema kullanılmaktadır. Biz de konuyu anlatırken bu şemadan yararlanacağız. Böyle bir şema ne Ebû Hânîfe’de ne de öğrencilerinde mevcuttur. Ancak konunun sunuşunu kolaylaştırdığı için buna başvurduk. Şimdi yukarıda verdiğimiz maddeleri sırayla incelemeye çalışalım.

A. KUR’ÂN’I TEYİD EDEN SÜNNET/HADİS

Kur’ân’ı teyid eden ve Kur’ân’daki hükümlere mutabık hükümler ihtiva eden Sünnet’in varlığı hakkında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ebû Hânîfe’nin bu konudaki tutumunu yansıtan pek çok örnek bulunmaktadır. O, değişik (itikad, mu’âmelât ve ahlak) alanlara ilişkin ayetleri teyid eden çok sayıda hadis rivayet etmiştir. Mesela sıla-i rahim ve anne-babaya iyilik hakkında aktardığı hadisler¹⁶¹⁵ aynı manayı ifade eden ayetleri¹⁶¹⁶ teyid etmektedir. Cenab-ı Hakk’ın gizli-açık yapılan her şeyi soracağı konusunda rivayet ettiği hadis,¹⁶¹⁷ aynı mealdeki Kur’ân ayetini teyid etmektedir.¹⁶¹⁸ Kadınlara yaklaşma konusunda Allah Rasûlü’nden aktardığı haberler,¹⁶¹⁹ bu konuya ilişkin ayetle¹⁶²⁰ aynı hükmü taşımaktadır. Keza kader,¹⁶²¹ çok evlilik,¹⁶²² ‘iddet,¹⁶²³ îlâ,¹⁶²⁴ zihâr,¹⁶²⁵ recm,¹⁶²⁶ ve eğitilmiş köpeğin tuttuğu avdan yeme¹⁶²⁷ ile ilgili hadisler, aynı konularda Kur’ân’da yer alan ayetleri teyid etmektedir.

B. KUR’ÂN’DA YER ALAN HÜKMÜ AÇIKLAYAN HADİS VE SÜNNET

Bu nitelikteki hadislerin başında mücmel ayetleri beyan eden hadisler yer almaktadır.

¹⁶¹⁵ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 372.

¹⁶¹⁶ İsra, 23-24.

¹⁶¹⁷ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 381. (أسروا ما شئتم وأعلنوا ما شئتم ما من عبد يسر شيئاً إلا ألبسه الله رداءً)

¹⁶¹⁸ Bakara, 284; Mülk, 13.

¹⁶¹⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 267; Krş. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 134, 135; Ebû Yûsuf, bu rivayetlerden bazısını İbn Mes‘ud’dan mevkuûf olarak rivayet etmektedir.

¹⁶²⁰ Bakara, 223 (نسانكم حرث لكم)

¹⁶²¹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 248.

¹⁶²² Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 251.

¹⁶²³ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 274.

¹⁶²⁴ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 289.

¹⁶²⁵ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 291.

¹⁶²⁶ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 309.

¹⁶²⁷ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 360.

1. Mücmel Ayetleri Beyan Eden Hadisler

Mücmel, sözün sahibi tarafından açıklama yapılmadan kendisi ile kastedilen şeyin anlaşılmadığı lafızdır.¹⁶²⁸

Ebû Hânîfe’de *mücmel*in teknik tanımı yoktur. *Mücmel*in bu anlamda terimleşmesi zamanla olmuştur.

İmam Muhammed’in açıklamalarından, *mücmel*in bazen *‘amm* manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mesela Ebû Hânîfe’nin “hastanın nikahı geçerlidir” şeklindeki görüşünü gerekçelendirirken, konuyla ilgili nassların, hasta ile sağlıklı ayırımı yapmayan *mücmel* nasslar olduğunu belirtir (إنما أحل الله النكاح جملة).¹⁶²⁹ Bu ifadede geçen *mücmel* kelimesi *‘amma* yakın bir manada kullanılmıştır. *Mücmel*, zamanla bu geniş anlamdan kayarak daha ziyade teknik manada kullanılmaya başlanmıştır. Ancak bununla birlikte ilk kaynaklarda zaman zaman teknik anlamla örtüşecek şekilde kullanıldığı da olmuştur. Mesela İmam Muhammed ihramlının av etinden yiyebileceğine dair rivayetleri verdikten sonra bunların tefsir içermeyen mübhem rivayetler olduğunu, dolayısıyla açıklayıcı bir delil olmadan bunları *mücmel* halde bırakmak gerektiğini belirtir.¹⁶³⁰

Ceşşâs, ‘İsâ b. Ebân da dahil bazı alimlerin *mücmeli ‘amma* yakın bir manada kullandıklarını belirtir.¹⁶³¹ Mücmeli *meçhul lafız* manasında kullananların da varlığından bahsettikten¹⁶³² sonra benimsediği şu tarifi aktarır:

Varid olduğunda hükmü uygulanabilen ancak uygulanması başkasının beyanına bağlı olan lafızdır.¹⁶³³

Bunu da ikiye ayırır:

a. Haddi zatında müphem olup -murad olan- manası muhataplar tarafından anlaşılmayan lafızlar

¹⁶²⁸ Habbâzî, Celâluddîn Ebû Muhammed ‘Umer b. Muhammed b. ‘Umer (v. 691/1291), *el-Muğnî fi Uşûli’l-Fıkh*, (Thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Neşr: Câmi‘atu Ummi’l-Ğurâ, 1422/2001, s. 128-129; Neseî, *el-Menâr*, s. 104-105; Ayrıca bkz. Semerkandî, ‘Alâuddîn Muhammed b. ‘Abdilhamîd (v. 552/1157), *el-Mizân fi Uşûli’l-Fıkh*, (Thk. Yahyâ Murâd), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût, 1425/2004, s. 177

¹⁶²⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, III/500.

¹⁶³⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, II/164 (بل قد جائت فيه الآثار مبهمه ولا تفسير في هذا في عندنا على جملتها حتى تأتي البيئته بتفسير)

¹⁶³¹ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, I/63; Ayrıca bkz. Semerkandî, *el-Mizân fi Uşûli’l-Fıkh*, s. 177. Semerkandî, ‘‘amm lafızların da bir bakıma *mücmel* olarak isimlendirilebileceğini belirtir: (أما قولنا مجمل فيراد به ما يفيد جملة من أشياء ومنه قولهم: أجملت الحساب أي جمعت وعلي هذا المعنى يسمى العام مجملا لأنه قد أجمل تحته المسماة وقد يراد به (ما لا يعرف به مراد المتكلم)

¹⁶³² Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, I/63.

¹⁶³³ Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, I/64 (المجمل فهو اللفظ الذي يمكن استعمال حكمه عند وروده ويكون موقوفا على بيان من غير)

b. **Zâhirî** anlamı itibariyle uygulanması mümkün olan ancak kendisine eşlik eden ve mücmel olmasına sebebiyet veren lafız ve delaletler sebebiyle *mücmel* kapsamına giren lafızlar¹⁶³⁴

Benzer tanımları Debûsî ve sonraki usûlcülerde de görmek mümkündür.¹⁶³⁵

Burada bizi esas ilgilendiren şey, isim ve terimler değildir. Biz, Ebû **Hanîfe**'nin Kur'ân'da yer alan ve manası müphem olan bazı ifadeler konusunda nasıl bir yöntem izlediğini; bunları Sünnet'le beyan edip etmediğini tespit etmek istiyoruz. Kur'ân'da yer alan bu lafızların *âmm* veya *mücmel* olarak isimlendirilmesi konumuz açısından çok önemli değildir.

İncelediğimiz kaynaklar Ebû **Hanîfe**'nin Kur'ân'daki *mücmel* lafızları Sünnet'teki bilgilerle tefsir ettiğini göstermektedir. Mesela namaz vakitlerini ve rekatları, namazda neyin nasıl okunacağını, zekata tabi olan malları, zekat miktarını ve nisabını ve hacca ait hususları açıklayan hadisler *mücmeli* beyan eden hadislerdir. Ebû **Hanîfe**'nin görüşlerini ve gerekçelerini aktaran asâr ve ihtilaf kitapları buna dair örneklerle doludur. Mesela *el-Âsâr*'da kaydedildiğine göre Ebû **Hanîfe**, ayet-i kerimde yemin kefareti için zikredilen *iṭṭâm* (fakire yedirme) kelimesini¹⁶³⁶, İbrâhîm en-Neḥaî'den aktardığı bir hadise dayanarak yarım sâ' buğday şeklinde tefsir etmiştir.¹⁶³⁷

Bunun yanı sıra Ebû **Hanîfe**'nin Kur'ân'da geçen kimi kelime ve terkipleri de hadislerle açıkladığına dair örnekler bulunmaktadır. Mesela ayette geçen "Makam-ı Mahmud"¹⁶³⁸tan kastedilen şeyin şefaât olduğunu açıklayan hadisi rivayet etmektedir.¹⁶³⁹

2. Kur'ân'daki 'Âmm İfadeleri Tahsis Eden Sünnet

Meşhur ve mütevâtir sınıfına giren hadislerin Kur'ân'ın umumunu tahsis edebileceğine dair Hanefîlerle diğer fakihler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Ceşşâş, bunu "Kur'ân'ın Sâbit Sünnetle tahsisi" ifadesiyle zikreder.¹⁶⁴⁰ Ancak Ebû

¹⁶³⁴ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/64.

¹⁶³⁵ Debûsî, *Taḳvîm*, s. 118.

¹⁶³⁶ Mâide, 89.

¹⁶³⁷ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 333-334; Ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 168.

¹⁶³⁸ İsra, 79.

¹⁶³⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 247.

¹⁶⁴⁰ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/144.

Ḥanîfe'den böyle bir kayıt (tahsis eden hadisin meşhur ve ma'rûf olması gerektiği) aktarılmış değildir. "Peygamber (s.a.v)'in *söylediği her şey* –biz duyalım veya duymayalım- başımız ve gözümüz üstündedir."¹⁶⁴¹ mealindeki sözleri onun Kur'an yorumunda herhangi bir ayırma gitmeden bütün sahih hadisleri esas aldığını göstermektedir. Şimdi bu hususu açıklayan bazı örneklerle bakalım:

Örnek 1: "Zevcelerinizin çocuğu yoksa geriye bıraktıklarının yarısı sizindir" ayeti [Nisa, 12], Müslümanın kafire, kafirin de Müslümana mirasçı olamayacağını belirten hadislerle tahsis edilmiştir.¹⁶⁴² Ebû Ḥanîfe de bu içerikteki hadisleri rivayet edip esas almıştır.¹⁶⁴³ İmam Muhammed bu mealdeki hadisleri aktardıktan sonra Ebû Ḥanîfe'nin görüşünün de bu doğrultuda olduğunu belirtir.¹⁶⁴⁴ Binaenaleyh Ebû Ḥanîfe'ye göre mezkur ayetin bu hadisle tahsis edildiğini söyleyebiliriz.

Örnek 2: "Kadınlardan ikişer, üçer ve dörder alın"¹⁶⁴⁵ ayeti bir kadının, halası veya teyzesiyle birlikte nikahlanamayacağını belirten hadisle tahsis edilmiştir.¹⁶⁴⁶ Bu hadisi rivayet edenler arasında Ebû Ḥanîfe de bulunmaktadır.¹⁶⁴⁷ Ebû Ḥanîfe kadının hala veya teyzesiyle birlikte nikahlanamayacağını söyleyip¹⁶⁴⁸ ayetin umumî delaletini sınırlarken bu manadaki hadislerle dayanmış olmalıdır. Fakat Ebû Ḥanîfe'den aktarılan ifadeler arasında mezkur hadislerin meşhur veya mütevâtirliğine veya tahsisin, hadislerdeki bu özellikten dolayı olduğuna dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.

Örnek 3: "Sizden birine ölüm geldiğinde eğer geriye bir mal bırakacaksa anaya, babaya, yakın akrabaya meşru bir surette vasiyette bulunmak takva sahipleri üzerinde bir hak olarak farzedildi"¹⁶⁴⁹ ayeti ile "[Miras taksimi ölünün] edeceği vasiyetin yerine getirilmesinden veya borcun ödenmesinden sonradır"¹⁶⁵⁰ mealindeki

¹⁶⁴¹ Ebû Ḥanîfe, *el-Âlim ve'l-Mute'allim*, s. 25.

¹⁶⁴² Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/144.

¹⁶⁴³ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 326-327; Ḥârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/331, 342; Zebîdî, *Uḫûd*, II/224.

¹⁶⁴⁴ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 326-327; Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 255.

¹⁶⁴⁵ Nisâ, 3.

¹⁶⁴⁶ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/144-145.

¹⁶⁴⁷ Bkz. Ḥârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/87, 93; Zebîdî, *Uḫûd*, I/237-238.

¹⁶⁴⁸ Zebîdî, *Uḫûd*, I/237-238.

¹⁶⁴⁹ Bakara, 180.

¹⁶⁵⁰ Nisâ, 11.

ayet, “Varise vasiyet yoktur”¹⁶⁵¹ hadisiyle tahsis edilmiştir.¹⁶⁵² Bu hadis, müsned kitaplarında Ebû Hânîfe’den rivayet edilmiştir.¹⁶⁵³

Zikrettiğimiz bu örneklerle recm cezasını anlatan hadisleri,¹⁶⁵⁴ zekata dair bazı meseleleri¹⁶⁵⁵ ve mestler üzerine meshetmeye ilişkin hadisleri¹⁶⁵⁶ de ilave edebiliriz. Bu hadisler ayetlerde geçen umumî ifadeleri sınırladığı halde Ebû Hânîfe tarafından rivayet edilip esas alınmıştır.¹⁶⁵⁷

a. Haber-i vâhidin Kur’ân’ın Umumî İfadelerini Tahsis Etmesi

Hanefî usûlcülerle diğer usûlcüler arasındaki en esaslı ihtilaf noktası ‘âmmın tahsisi konusudur. Cumhura göre sahih olan âhâd haberler Kur’ân’ın umumunu tahsis edebilir. Ebû Hânîfe’den aktarılan bazı ifadeler onun cumhurla aynı görüşü paylaştığını göstermektedir. Âmidî, Ebû Hânîfe yi tahsise kâil olanlar arasında zikreder:

Dört imama göre Kur’ân’ın umumunu âhâd haberlerle tahsis etmek caizdir. Bazı insanlar, bunu mutlak surette menetmiş, bazıları da ayırma gitmişlerdir. Ayrımında bulunanlar da kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. ‘Îsâ b. Ebân’a göre şayet Kur’ân’ın umumî ifadesi daha önce kat’î bir delille tahsis edilmişse bunun haber-i vâhidle tahsisi caizdir. Aksi taktirde tahsis caiz değildir. Kerhî ise Kur’ân’daki umumî ifadenin muttasıl olmayan munfasıl bir delille tahsis edilmesi halinde haber-i vâhidle tahsis edilebileceğini aksi taktirde haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceğini belirtir. Kadı Ebûbekir ise tevakkuf etmiştir.¹⁶⁵⁸

Keşmîrî, Irak Hanefîlerine göre ‘âmmın kat’î, Maverâunnehir ‘ulemasına göre zannî, İbnu’l-Humâm’a göre ise delalette kat’î ancak kastedilen mana bakımından zannî olduğunu söyler.¹⁶⁵⁹ Irak Hanefîlerinin söz ettiği kat’îliği de delaletle ilgili olarak anlamak gerektiğini belirtir ve ‘âmmın zannî olduğunu söyleyen görüşü tercih eder.¹⁶⁶⁰ Keşmîrî’nin İbnu’l-Humâm’dan mülhem olarak yaptığı bu ayırım çok dakik

¹⁶⁵¹ Hârezmî, *Câmi’ü l-Mesânîd*, II/337; Zebîdî, *Ukûd*, II/241.

¹⁶⁵² Ceşşâs, *el-Fuşûl*, I/145.

¹⁶⁵³ Hârezmî, *Câmi’ü l-Mesânîd*, II/337; Zebîdî, *Ukûd*, II/241.

¹⁶⁵⁴ Şeybânî, *Kitâbu l-Âsâr*, s. 308.

¹⁶⁵⁵ Şeybânî, *Kitâbu l-Âsâr*, s. 226-231.

¹⁶⁵⁶ Bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, I/25, 26.

¹⁶⁵⁷ Bkz. Şeybânî, *Kitâbu l-Âsâr*, s. 308; Şeybânî, *Kitâbu l-Âsâr*, s. 226-231; Şeybânî, *el-Hucce*, I/25, 26.

¹⁶⁵⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I/525; Ayrıc bkz. İsnevî, *Nihâyetu’s-Su’l*, II/460.

¹⁶⁵⁹ Keşmîrî, *Feydu l-Bârî*, I/56.

¹⁶⁶⁰ Keşmîrî, *Feydu l-Bârî*, I/56.

ve yerinde bir ayırımdır. O, kelimada medlûl-maksat (*garaḍ*) ayırımına dikkat çeker. Mütakellimin maksadı bazen medlûlden daha genel olur, bazen de daha hususî, bazen farklı (*mubâyin*), bazen de eşit (*müsâvî*) olur. Mesela “Ona (Belkıs’a) her şey verilmişti”¹⁶⁶¹ ayetinde *her şey* ifadesiyle, lafzın delalet ettiği umumî mana kastedilmiş değildir. Yani kastedilen mana lafzın delalet ettiği manadan daha dardır. Aynı şekilde “Kur’ân’dan kolayınıza gelen şeyi okuyun”¹⁶⁶² ayetiyle de mutlak kıraat kastedilmiş değildir.¹⁶⁶³

Kanaatimizce İbnu’l-Humam ve Keşmîrî’nin yaptığı medlûl-maksat ayırımı kaynaklarda belirtilmese de çok daha erken bir dönemde Mâturîdî tarafından dile getirilmiştir. Mâturîdî bunu “Lafzın umumîliği, muradın umumîliğini; lafzın hususîliği muradın hususîliğini gerektirmez”¹⁶⁶⁴ cümleleriyle ifade eder. Mâturîdî, *Te’vîlât*’ın bir çok yerinde değişik vesilelerle benzer açıklamalarda bulunur ve bunu örneklendirir. Mesela evlatların mirasçı olacağından söz eden ayeti¹⁶⁶⁵ tefsir ederken ayetteki umumî ifadeyle hususî mana kastolunduğunu, zira hadis-i şerifte farklı din mensuplarının birbirine varis olamayacağını belirtildiğini anlatır. Mâturîdî bu ayetin “umumî olarak irâd edilen hitapla hususî mananın kastedilebileceği”ne delalet ettiğini söyler.¹⁶⁶⁶ Keza “Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin”¹⁶⁶⁷ mealindeki ayetinde “hırsızlık yapan” (السارق والسارقة), “el” (يد) ve “kesin” (فاقطعوا) lafızları umumî olduğu halde bunlarla hususî manaların kastedildiğini belirtir.¹⁶⁶⁸ Ayetteki hırsızlıkla mutlak anlamda hırsızlığın kastedilmediğini, zira hiçbir kalbin [vicdan] değersiz şeyleri çalmaktan ötürü el kesmeyi ön görmeyeceğini ve

¹⁶⁶¹ Neml, 23.

¹⁶⁶² Müzemmil, 20.

¹⁶⁶³ Keşmîrî, *Feyḍu’l-Bârî*, I/56.

¹⁶⁶⁴ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, IV/118. (ليس في مخرج عموم اللفظ دليل عموم المراد ولا في مخرج خصوصه دليل خصوصه ولكن قد يراد بعموم اللفظ الخصوص وخصوص اللفظ العموم فيبطل به قول من يعتقد بعموم اللفظ عموم المراد وبخصوص اللفظ خصوصه)

¹⁶⁶⁵ Nisâ, 11.

¹⁶⁶⁶ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, III/46. (ثم في الآية دلائل: أحدها يخرج الخطاب على العموم والمراد منه خاص لأنه) ذكر الأولاد والولد قد يكون علي غير دينه فلا يرث وقد يكون مملوكا فلا يرث علي ما روي في الخبر لا يورث أهل ملتين وما روي (لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم إلا العبد مولا)

¹⁶⁶⁷ Mâide, 38.

¹⁶⁶⁸ Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, IV/217-218. (إنه خاص في) قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما... وأما قولنا: إنه خاص في) السرقة لأنه لا يحتمل قلب أحد قطع اليد في الشيء التافه الخسيس إذا أخذ منه دل أن الخطاب بذلك من الله تعالى رجع إلي سرقة دون سرقة لا إلي كل ما يقع عليه اسم السرقة وكذلك الخطاب بقطع اليد رجع إلي بعض اليد وهو الكف وإن كان اسم اليد يقع من الأصابع إلي الإبط لأن الناس مع إختلافهم اتفقوا علي أن اليد لا تقطع من الإبط ولا من المرفق لكنهم إختلفوا فيما دون ذلك ... فمخرج الخطاب بالقطع عام والمراد منه رجع إلي بعض اليد دون بعض. وكذلك قوله تعالى: فاقطعوا أيديهما مخرج الخطاب بالقطع عام ليس بيان من يتولي القطع فالمراد منه رجع إلي الولاة. فهذا كله يدل علي أن ليس في مخرج عموم اللفظ دليل عموم المراد ولا في مخرج خصوص (اللفظ دليل خصوصه بل يعرف ذلك كله بدليل ... فهذا ينقض قول من يقول: إنه علي العموم حتي يقوم دليل الخصوص

dolayısıyla ayetteki hırsızlıkla özel nitelikteki bir çalmanın kastedildiğini belirtir. “El” (يد) kelimesinin parmaklardan koltuk dibine kadar kolun tamamını kapsadığı halde burada kastedilen mananın sadece parmaklar olduğunu, aynı şekilde “kesin” (فاقطعوا) emrindeki muhataplar umumî olduğu halde başka deliller ışığında bununla sadece yöneticilerin (*vulât*) kastolunduğunu ifade eder.¹⁶⁶⁹ Zina suçundan ve cezasından söz eden ayetin tefsirinde de benzer açıklamalarda bulunur.¹⁶⁷⁰

Burada mezkur ayetleri tahsis eden hadislerin meşhur/mütevâtir olduğunu düşünerek itiraz etmek isteyenler olabilir. Ancak bizim tespitimize göre tahsis konusunda meşhur-âhâd ayırımı Hanefî usûlcülerin geneline ait bir tutum değildir. Mâturîdî de ‘âmmın delaleti ve hükmüne dair yaptığı onlarca açıklamanın hiçbirinde böyle bir ayırım yapmamıştır. Yukarıdaki alıntılarda görüldüğü gibi o, ‘âmm lafızlarla bazen umumî bazen hususî mananın kastedildiğini söylemiş ve umumi ifadeleri zâhire yoranları eleştirmiştir.

Mâturîdî, İbnü’l-Humâm ve Keşmîrî’nin yaptığı ayırım açısından bakıldığında Kur’an’ın umumî ifadelerini haber-i vahidle tahsis konusunda herhangi bir sıkıntı bulunmamaktadır.

Ebû Hânîfe’den aktarılan içtihad örnekleri de onun Kur’an’ın umumî ifadelerini haber-i vâhidle tahsis ettiğini göstermektedir. Mesela ayette Allah’ın adı anılmadan kesilen hayvanların yenilmesi umumî bir ifadeyle nehyedilmiştir.¹⁶⁷¹ Ancak Ebû Hânîfe konuyla ilgili hadislerden hareketle bu ayetin, bilerek besmeleyi terk edenlerle ilgili olduğunu, unutarak terk eden müminleri kapsamadığı görüşünü savunmuştur. İmam Muhammed’in belirttiğine göre o, bu konuda şu hadisi rivayet etmiştir:

Besmele çeksin veya çekmesin her Müslümanın gönlünde besmele vardır.¹⁶⁷²

İmam Muhammed bu rivayeti naklettikten sonra şöyle der:

Biz de bununla amel ederiz. Unutarak besmeleyi terk eden kişi hakkında Ebû Hânîfe’nin görüşü de budur.¹⁶⁷³

¹⁶⁶⁹ Mâturîdî, *Te’vilâtü l-Kur’ân*, IV/218.

¹⁶⁷⁰ Mâturîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, III/426 (لو كان الخطاب يجب إعتقاده علي ظاهر المخرج والعموم علي ما قاله بعض الناس لكان لكل أحد أن يقيم علي آخر حدا ظاهرا بقوله تعالي الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فيقول: الله أمرني ذلك بقوله فاجلدوا ... فدل أن إعتقاد العموم فاسد بظاهر المخرج ... فإن لم يفهم من ظاهر قوله الزانية والزاني ما ذكرنا كله دل أن الأعتقاد علي عموم المخرج فاسد وان المراد بقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة راجع إلي الخصوص إلي ... (مقيم دون مقيم وإلي زان دون زان ...)

¹⁶⁷¹ En’âm, 121.

¹⁶⁷² Şeybânî, *Kitâbu l-Âsâr*, s. 355.

“Oraya (harem bölgesine) giren emin olur”¹⁶⁷⁴ ayetinde ifade umumî olduğu halde Ebû Hânîfe ve aşhâbına göre sirkat gibi ölümü gerektirmeyen suçlarda ve tazir cezalarında harem-harem dışı ayırımı yoktur. Bir başkasının uzvunu telef eden kimse haremde de olsa cezalandırılır ve ayetin kapsamına dahil edilmez.¹⁶⁷⁵ Kaynaklar incelendiğinde ayetin kapsamına yönelik daraltmanın hadislere dayandığı anlaşılmaktadır.¹⁶⁷⁶ Bu ve buna benzer fer’î örnekler Ebû Hânîfe’nin ‘âmmı haber-i vâhidle tahsis ettiği kanaatini pekiştirmektedir.

Ancak usûl kitaplarında yer alan açıklamalar daha farklı bir çizgiyi işaret etmektedir. Hanefî usûl kitapları Kur’an’daki ‘âmm lafızların kat’î olup haber-i vahidle tahsis edilemeyeceğini belirtmektedirler.¹⁶⁷⁷

Kanaatimizce Hanefî usûlcülerin ifade ettiği bu görüş, Ebû Hânîfe’den mervi olmayıp tahricce dayanmaktadır. Ceşşâş’ın tenkit ederek aktardığı bir alıntı da Ebû Hânîfe’nin görüşü hakkında farklı kanaatlerin olduğunu göstermektedir:

Bazı insanlar, Ebû Hânîfe’nin ‘âmm haberler^[1678] konusunda tevakkuf ettiğini ve delil olmadıkça onları umum veya hususa hamletmediklerini zannediyorlar. ‘Onun meşhur görüşüne göre büyük günah işleyen namaz ehli kimselerin kesin olarak azap görecekları söylenemez. Allah Teala’nın ahirette onları bağışlaması mümkündür’ diyerek böyle bir iddiada bulunmaktadır.¹⁶⁷⁹

Ceşşâş bu görüşü eleştirir. Ebû Hânîfe’nin büyük günah işleyenle ilgili görüşünün umum ifade eden haberler hakkında tevakkuf etmekten kaynaklanmadığını, “Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez. Bunun dışındaki günahları dilediği kimse için bağışlar”¹⁶⁸⁰ mealindeki ayetlerden ve ebedi azabı bildiren ayetleri kafirlerle ilgili olarak görmekten kaynaklandığını belirtir.¹⁶⁸¹ Ceşşâş yaptığı uzun açıklamalarda örneklerden hareket ederek ‘âmmın kat’îliğini ve âhâdla tahsis edilemeyeceğini izah etmeye çalışır.¹⁶⁸²

¹⁶⁷³ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 355-356; Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 224; Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, II/169-170; Taḥavî, *İḥṭilâfu'l-Ulemâ*, II/198.

¹⁶⁷⁴ Âli İmrân, 97.

¹⁶⁷⁵ Bkz. Taḥavî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, II/313-314.

¹⁶⁷⁶ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I/290 vd.

¹⁶⁷⁷ Bkz. Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/98-99; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, I/587 vd.

¹⁶⁷⁸ Buradaki “haber” kelimesi emir ve nehyin karşısı anlamında kullanılmıştır.

¹⁶⁷⁹ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/102.

¹⁶⁸⁰ Nisâ, 48, 116.

¹⁶⁸¹ Bkz. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/102.

¹⁶⁸² Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/103 vd.

Fakat Ceşşâş'ın Ebû Hanîfe'nin görüşü konusunda hocası Ebu'l-Hasan el-Kerhî'den yaptığı bir iktibas, Hanefî usûlcülerin açıklamalarıyla uyuşmamaktadır. Ebu'l-Hasan el-Kerhî şöyle der:

Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre alimler, hâşş ve 'âmm'dan biriyle amel hakkında ittifak, diğeri hakkında ihtilaf etseler hakkında ittifak edilen taraf diğere hakim kılınır.”¹⁶⁸³

Ceşşâş, bu alıntıyı birbiriyle çelişen haberler konusunda aktarmaktadır. Ancak alıntının kendisi haberlere tahsis edilemeyecek genişliktedir. Dikkat edilirse Ebû Hanîfe, genel manada 'âmm ve hâşş te'âruzundan bahsetmekte ayet ve hadis ayırımına gitmemektedir.

Sonuç itibariyle Kur'an'daki 'âmm lafızların haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceği konusunda Ebû Hanîfe'den aktarılan müsned bir açıklama mevcut değildir. Bu konuda yapılan isnadlar tahric ürünüdür. Ceşşâş'ın şu cümlesi bu konuda yeterli bir fikir verecek niteliktedir:

Kendilerine kavuştuğumuz bütün üstadlarımızın, kitaplarında ele aldıkları meselelerde herhangi bir karineye başvurmada lafzın umumuyla istidlalde bulunmaları buna ('âmmın tahsis edilmeden olduğu gibi alınmasına) delalet eder.¹⁶⁸⁴

Burada yerleşik Hanefî usûlünde 'âmma ilişkin görüşün nasıl ortaya çıktığı ve kime ait olduğu sorusu akla gelebilir. Hanefî usûl tarihinde bu konuda elimize geçen ilk açıklamalar 'Îsâ b. Ebân'a aittir. Kanaatimizce bir çok meselede olduğu gibi bu konuda da 'Îsâ b. Ebân'ın bariz bir tesiri söz konusudur. Elimizdeki kaynaklar bu konudaki ilk açıklamaların ona dayandığını göstermektedir. Ceşşâş onun *el-Hucecu's-Sağîr* adlı kitabında şöyle dediğini nakleder:

Kur'an'da manası açık (*zâhir*) olan bir şeyi reddeden hâşş haberler kabul edilmez. Söz konusu haberler 'Varise vasiyet yoktur' ve 'Kadın halası üzerine nikahlanmaz' örneklerinde olduğu gibi insanların bildiği zâhir bir tarzda Peygamber'den varid olmadıkça Kur'an'daki zâhiri ifadeleri nesh veya tahsis etmez. Şayet bu haberler dediğimiz nitelikte varid olsa kabul edilirler. Zira bu şekilde varid olan haberler vehim

¹⁶⁸³ Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, I/416.

¹⁶⁸⁴ Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, I/101. Burada yanlış anlaşılabilir bir hususa değinmekte fayda görüyoruz. Gerek Ceşşâş, gerekse onu takip eden Debûsî, Pezdevî ve Serahşî 'âmmın hükmü mucip olduğunu Sahâbe ve seleften örneklerle izah etmeye çalışırlar. (Bkz. Serahşî, *el-Uṣūl*, I/100) Bu husus, 'âmmın haber-i vâhidle tahsis edilebileceği gerçeğine aykırı değildir. Bunlar birbirinden farklı konulardır. Bu açıklama 'âmm konusunda tevakkuf edip, 'âmmın hem tekil hem çoğul için müşterek olduğunu söyleyen veya 'âmmın yakîn miktarına matuf olduğunu savunan görüşe karşı bir istidlâldir. Nitekim Serahşî'nin mezkur istidlâl ulemanın geneline ait olduğunu belirtmesi de bunu göstermektedir. Bkz. Serahşî, *el-Uṣūl*, I/100.

mahsulü olamaz. Ancak Allah Rasûlü'nden rivayet edilen hadisin zâhirî manası sünnetleri ve ahkâmı beyan ediyorsa ya da hakkında icma bulunan bir Sünnet'i nakzediyorsa veyahut Kur'ân'ın zâhirinden herhangi bir şeye ters düşüyorsa fakat bununla birlikte aykırı olmayan başka bir manaya da muhtemel ise, o zaman hadis Sünnet'e en uygun ve Kur'ân'ın zâhiriyle en uyumlu olan manaya hamledilir. Şayet bu şekilde hamledilecek bir manası yoksa o hadis şaz kabul edilir.¹⁶⁸⁵

Ceşşâş, 'Îsâ b. Ebân'dan yaptığı alıntılara şu cümlelerle devam eder:

İlim ehlinde bir gruba göre hâşş olan her ayetle kimlerin kastedildiği konusundaki haberler kabul edilir. İlim ehli olanlar, getirecekleri en güzel hadislerle ve sünnetlere en uygun haberlerle bu konuda nazarda bulunma hakkına sahiptir. 'Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin...[Maide, 38]' ayetinde olduğu gibi. Bu ayet, ilim ehlinde bir gruba göre hırsızların bazısına yöneliktir (*hâşş*). [¹⁶⁸⁶] Dolayısıyla bu ayetle kimlerin kastedildiğine dair varid olan haberler kabul edilir. Keza 'Eşlerine zina isnad eden ve kendilerinden başka şahitleri bulunmayan kimseler...(Nur, 6)' ayeti bütün ilim erbabına göre hastır. Zira akıl erdiremeyen küçük çocuklar, hiçbir alime göre bu ayetin kapsamına girmezler. Alimler bunun has olduğu konusunda ittifak ettiklerine göre bu ayetle kimlerin kastedildiğine dair varid olan haberler kabul edilir. Buna benzeyenler de aynı hükme tabidir.¹⁶⁸⁷

Ceşşâş, son olarak 'Îsâ b. Ebân'ın *Kitâbu'l-Huceci'l-Kebîr* isimli eserinden şu alıntıyı yapar:

Kur'ân'da naşş olarak gelmiş emri reddeden bir haber veya farklı manalara muhtemel olmayacak derecede açık ve 'âmm olarak Kur'ân'da yer alan bir emri hâşş hale getiren haberler, şayet –şazz kimseler müstesna- bütün insanlar tarafından bilinen açık haberler değilse terk edilirler.¹⁶⁸⁸

İşte yerleşik Hanefî usûlünde son derece müessir olduğuna inandığımız 'Îsâ b. Ebân'ın açıklamaları böyledir. Bu açıklamaları maddeler halinde özetlemek gerekirse:

1) Kur'ân'da 'âmm ve manası açık olarak yer alan ifadeler haber-i vâhid tarafından nesih ve tahsis edilemez. Bu nitelikte 'âmm ve zâhir olan Kur'ân nassları ancak ma'rûf hadislerle, sistematik usûle ait bir ifadeyle belirtmek gerekirse, meşhur veya mütevâtir haberlerle tahsis edilebilir.

¹⁶⁸⁵ *Ceşşâş, el-Fuṣūl, I/156.*

¹⁶⁸⁶ Yani bütün hırsızları kapsamaz, belli şartlarda ve belli miktarda hırsızlık suçunu işleyenlere yöneliktir.

¹⁶⁸⁷ *Ceşşâş, el-Fuṣūl, I/158.*

¹⁶⁸⁸ *Ceşşâş, el-Fuṣūl, I/158.*

2) Şayet nasslardaki umumî ve açık manayı sınırlayan âhâd haberleri, Kur'ân'ın zâhirine ve ittifaklı Sünnet'e aykırı düşmeyecek tarzda yorumlamak mümkünse buna başvurulur. Aksi taktirde söz konusu haberler şaz kabul edilir.

3) Şayet Kur'ân'da yer alan 'âmm ifadeler¹⁶⁸⁹ birkaç manaya muhtemel olup beyana muhtaçsa veya alimlerin bir kısmı tarafından hâşş olarak telakki edilmiş ve tartışmaya konu olmuşsa bu nitelikteki ayetleri sınırlayan âhâd haberler kabul edilir.

Ceşşâş, 'Îsâ b. Ebân'dan bunları naklettikten sonra bu tutumun aynı zamanda selef alimlerinin görüşü olduğunu belirtir. Bunu teyid etmek için Hz. Ömer'in reddettiği Fatıma bnt. Kays hadisini ve Hz. Aişe'nin istidrakte bulunduğu "Ölü, ailesinin kendisi için ağlamasından ötürü azap görür" hadisini zikreder.¹⁶⁹⁰

'Îsâ b. Ebân ve Ceşşâş'ın bu yaklaşımı, Hanefî usûlünde çok etkili olmuş ve zamanla mezhebin ana görüşü haline gelmiştir. Ancak pratikte bu çizgiyle cumhurun telakkisi arasında çok büyük bir fark bulunmamaktadır.

Daha önce belirttiğimiz gibi cumhur, Kitap'taki umumî ifadelerin haber-i vâhidle tahsis edilebileceğini savunmaktadır.¹⁶⁹¹ Hanefî usûlcüler ise Kur'ân'da çok açık bir şekilde yer alıp herhangi bir ayet veya meşhur ya da mütevâtir bir hadis tarafından tahsis edilmemiş, farklı bir manaya muhtemel olmayan, tefsir ve beyana ihtiyaç duymayan ve seleften hiç kimse tarafından hâşş kabul edilip ihtilafa konu edilmeyen umumî ifadelerin haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceğini söylerler.

Kanaatimizce başta 'Îsâ b. Ebân olmak üzere Hanefî usûlcülerin ileri sürdükleri bu kayıtlar ve kurallar tatbik edilirse iki taraf arasındaki ihtilaf lafzî düzeye iner. Konuyla ilgili somut örneklerle bakıldığında cumhura göre, 'âmmı tahsis eden âhâd haberlerin, Hanefî fakihler tarafından da nassların tahsisinde esas alındığı görülür. Şu

¹⁶⁸⁹ 'Îsâ b. Ebân burada "âmm" kelimesiyle mücmeli kastediyor, gibidir. Mücmel ayetlerin beyanı konusunda belirttiğimiz gibi 'Îsâ b. Ebân "âmm" kelimesini mücmeli kapsayacak genişlikte kullanmaktadır. Bkz. Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, I/63.

¹⁶⁹⁰ Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, I/159-160; Ancak 'arz bölümünde de belirttiğimiz gibi Hz. Ömer ve Hz. Aişe'nin bazı rivayetleri reddetmesinin nedeni konuyla ilgili ayetlerin umumîliği değildir. Ayetlerin zâhirî delaletinden başka aynı konularda kendilerine ulaşan farklı rivayetlerdir. Dolayısıyla burada Kur'ân'ın zâhirine dayanıp hadisi reddetmek söz konusu değildir. Bu durumu, nasslar arası te'âruz veya râvîyi zabt bakımından yeterli bulmama gibi nedenlerle izah etmek daha doğrudur.

¹⁶⁹¹ İbnu's-Subkî, Tâcuddîn 'Abdolvahhâb (v. 771/1369), *Cem'û'l-Cevâmi'*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1402/1982, II/27.

farkla ki, cumhurun haber-i vâhid diyerek aldığı hadisler, Hanefî alimler tarafından meşhur¹⁶⁹², mütevâtir¹⁶⁹³ veya selefîn kabulüne mazhar olan âhâd haber ünvanıyla esas alınmıştır. Cumhurun “delaleti zannîdir” diyerek haber-i vâhidle tahsis ettiği bazı nasslar, Hanefî usûlcüler tarafından daha önce tahsise uğradığı gerekçesiyle zanni kabul edilip haber-i vâhidle tahsis edilmiştir. Cumhurun âhâd haberlerle tahsis ettiği bir takım umumî ifadeler -Sahâbe arasında ihtilafa konu olduğu gerekçesiyle- Hanefî fakihlerce içtihadî (gayri kat’î) kabul edilmiş ve bu tür ifadelerin haber-i vâhidle tahsis edilmesi caiz görülmüştür.¹⁶⁹⁴ Bazen de farklı ihtimallere açık mücmel ifadeler olduğu gerekçesiyle ayetlerdeki lafızlar haber-i vâhidle tahsis edilmiştir.¹⁶⁹⁵

Mesela cumhura göre “Bunların [ayette sayılan sekiz grub] dışındakiler size helal kılındı”¹⁶⁹⁶ ayeti, “Kadın, halası veya teyzesi üzerine nikahlanmaz” mealindeki haber-i vâhidle tahsis edilmişken¹⁶⁹⁷ Hanefî usûlcülere göre bu haber, temelde âhâd olmakla birlikte insanların (selef) genel kabulüne mazhar olduğu için mütevâtir/meşhur mesabesindedir. Bu tür haberler [kesin] bilgi ifade eder ve Kur’ân’ı tahsis edebilir.¹⁶⁹⁸ Bundan ayrı olarak ayet-i kerimenin mücmel olduğunu, mücmel ayetlerin ise haber-i vâhidle tahsisinin caiz olduğunu belirtmişlerdir.¹⁶⁹⁹

Cumhura göre vasiyet ayetleri “Varise vasiyet yoktur” hadisiyle tahsis edilmiştir.¹⁷⁰⁰ Cumhur, bunu söylerken hadisin ahad olup olmadığı şeklindeki ayrıma

¹⁶⁹² Ceşşâş, “Hanefîlerin âhâd yollarla aktarılan İbn Mes’ud’un kıraatına dayanarak kefarete orucunda ardışıklığı (*tetâbu*) şart koştukları” şeklindeki bir itiraza cevaben, İbn Mes’ud’un kıraatının Kufe Ehline meşhur olarak bir çok kanaldan ulaştığını belirtir. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/198-199; Benzer örnekler için bkz. İbnu’s-Sâ’âtî, *Nihâyetu’l-Vuṣûl ilâ İlmi’l-Uṣûl*, II/489. İbnu’s-Sâ’âtî burada açıkça cumhurun haber-i vâhidin tahsisi için dayandığı örneklerin kendilerine göre meşhur olduğunu ve bu yüzden bunlarla tahsiste bulunmayı caiz gördüklerini belirtir. (الواحد كما خصوا... قلنا مشاهير لإجماعهم على العمل بها فيزادها وهو نسخ قالوا أجمع الصحابة رضي الله عنهم علي تخصيصه بخبر)

¹⁶⁹³ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/174 (فإن قال قد أجزتم تخصيص الظاهر بالأخبار التي تلقاها الناس بالقبول وإن كانت من رواية الأفراد... قيل له لأن ما تلقاه الناس بالقبول فإن كان من أخبار الأحاد فهو عندنا يجري مجرى التواتر وهو يوجب العلم فجاز تخصيص القرآن به)

¹⁶⁹⁴ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/200. Ceşşâş’ın buna verdiği örnek “Kadınlara dokunduğunuzda şayet su bulamazsanız teyemmüm edin” (Nisâ, 43; Mâide, 6) ayetidir. Sahâbeden bazıları ayetteki “dokunmayı” hakiki, bazıları da mecazî manaya yormuşlardır. Bu da ayetin muhtelif yorumlara açık olup haber-i vâhidle tahsis edilebileceğini göstermektedir. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/200-2001.

¹⁶⁹⁵ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/200. Ceşşâş, örnek olarak ayette geçen “üç kur” (Bakara, 228) ifadesini zikreder. Keza cariye talakının iki olduğunu belirten hadislerin da konuyla ilgili ayetleri –mücmel oldukları gerekçesiyle- tahsis ettiklerini belirtir.

¹⁶⁹⁶ Nisâ, 24.

¹⁶⁹⁷ Bkz. Ğazâlî, *el-Muṣtaṣfâ*, II/119; Âmidî, *el-İḥkâm*, II/525.

¹⁶⁹⁸ Bkz. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/174, 178.

¹⁶⁹⁹ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/179.

¹⁷⁰⁰ Ğazâlî, *el-Muṣtaṣfâ*, II/119.

gitmez. Hanefî usûlcülere göre ise bu hadisler insanlar tarafından kabul ile telakki edildiğinden mütevatir/meşhur mesabesindedir ve bu özelliklerinden dolayı Kur’ân’daki umumî ifadeleri tahsis edebilirler.¹⁷⁰¹

Cumhura göre “[Üç bain talakla eşinden boşanmış olan kadın] başka bir eşle nikahlanmadığı sürece ona (ilk eşine) helal olmaz”¹⁷⁰² mealindeki ayet, cimâ’ şartını anlatan ‘useyle hadisi’¹⁷⁰³ ile tahsis edilmişken,¹⁷⁰⁴ Hanefî usûlcülere göre cimâ’ şartı ayetteki eş (zevc) lafzından anlaşılmaktadır. Bundan ayrı olarak ‘useyle hadisi genel kabule mazhar olduğu için mütevatir ve meşhur hadisler mesabesinde tutulmuştur. Ekseriyetle kabul edilen bu tür hadisler Kur’ân’ın zâhirini tahsis edebilir.¹⁷⁰⁵

Cumhura göre “Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin”¹⁷⁰⁶ mealindeki ayet-i kerime, “Bir dinarın dörtte biri ve daha fazlası haricindeki çalıntılarda kesme yoktur” mealindeki haber-i vâhidle tahsis edilmişken¹⁷⁰⁷ Hanefî usûlcülere göre bu ayet, bütün Sahâbîlere göre, farklı yorumlara açık, hâşş bir ayettir. Ceza sebebi olan miktar, Sahâbe arasında ihtilafı olduğuna göre ayetin zâhirini terk edip haber-i vâhidle tahsis etmek caizdir.¹⁷⁰⁸

Ancak Ceşşâş’ın ‘âmmın tahsisi konusunda zikrettiği bu örnekler, sistematik usûl eserlerinde mücmelin beyanı bölümünde ele alınmaktadır. Bu durum, belki de Ceşşâş ve öncesi dönemde ‘âmmın, mücmeli de kapsayacak genişlikte kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

Görüldüğü gibi cumhurun, “ayeti tahsis ediyor” dediği hadisler, Hanefîlere göre başka bir vasıftan dolayı muhassıs olarak kabul edilmektedir.

Bu açıklamalar ışığında şunu söylemek mümkün: Hanefîlere göre tahsis edilemeyecek derecede açık ve kat’î olup cumhur tarafından tahsise konu edilen ‘âmm ifadeler yok denecek kadar azdır. Buna mukabil cumhura göre bu konuya örnek teşkil eden bütün hadisler Hanefîlerce farklı yoldan ve değişik isimlendirmelerle kabul edilmiştir. Bu da iki taraf arasındaki ihtilafın esaslı bir ihtilaf olmadığını göstermektedir.

¹⁷⁰¹ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, I/174.

¹⁷⁰² Bakara, 230.

¹⁷⁰³ Bkz. Buḥârî, *el-Câmi*‘, Edeb, nr: 6084.

¹⁷⁰⁴ Ğazâlî, *el-Muṣtaṣfâ*, I/119-120; Krş. Ceşşâş, *el-Fuşûl*, I/182.

¹⁷⁰⁵ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, I/183-184.

¹⁷⁰⁶ Mâide, 38.

¹⁷⁰⁷ Âmidî, *el-İḥkâm*, II/526.

¹⁷⁰⁸ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, I/184-185.

b. Tahsis Etmeme Görüşünün Ebû Hânîfe'ye İsnadı

Usûl kaynaklarında yer alan bilgiler Ebû Hânîfe'den aktarılan içtihad örnekleriyle birlikte tetkik edildiğinde “tahsis etmeme” prensibinin bizzat Ebû Hânîfe'den aktarılmadığı, ancak daha sonraki usûlcülerin, fer'î içtihad örneklerinden tahrîç ettikleri bir prensib olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷⁰⁹

Bu mesele 'ulemanın geneli arasında tartışmalı olduğu gibi Hanefî usûlcüler arasında da tartışma konusu olmuştur. Ebû Hânîfe'nin hangi görüşte olduğu noktasında usûlcüler arasında bir birlik görülmemektedir. Hanefîlerin geneli umumun kat'îliğini savunurken¹⁷¹⁰ Ceşşâş'ın naklettiğine göre bazıları Ebû Hânîfe'nin bu konuda teva~~kk~~uf ettiğini söylemişlerdir.¹⁷¹¹

Hicri altıncı yüzyıl Hanefî fakihlerinden Lâmişî ve muasırı 'Alâuddîn Semerkandî, bu konuda *umum*, *husus* ve *teva~~kk~~ufu* savunan üç görüş bulunduğunu belirtip şu açıklamada bulunurlar:

¹⁷⁰⁹ Bu konuda Ebû Hânîfe'ye yapılan senetsiz nisbetlerin de tahrice dayandığını düşünüyoruz. İlk kaynaklarda 'ammın tahsisine ilişkin Ebû Hânîfe'den aktarılan herhangi bir açıklama yoktur. Usûl kitapları da genelde Ebû Hânîfe'ye herhangi bir isnatta bulunmaksızın bu konuyu işlerler. Ancak Pezdevî'nin senet belirtmeden aktardığı bir sözde Ebû Hânîfe'nin “Hâşş,âmma hükmedemez” dediği belirtilmektedir. (Pezdevî, *Kenzu'l-Vu~~ş~~ûl*, I/587) Bu ifade, hem Ebû Hânîfe'den aktarılan fer'î içtihad örneklerine hem Pezdevî'den daha önce yaşayan Kerhî gibi fakihlerin nakline aykırıdır. Daha önce belirttiğimiz gibi Kerhî, Ebû Hânîfe'nin hâşş-'amm te'âruzunda selefın amelini ölçü aldığını nakletmektedir. (Ceşşâş, *el-Fu~~ş~~ûl*, I/416) Öte yandan bu ifadeler, Ebû Hânîfe'den aktarılan fer'î meselelerle de uyumsuzdur. Daha önce zikrettiğimiz bir çok örnekte de görüldüğü üzere Ebû Hânîfe âhâd düzeyindeki haberlerle Kur'an'ın umumî ifadelerini tahsis etmiştir. Faraza Pezdevî'nin aktardığı sözün Ebû Hânîfe'ye nisbetini doğru kabul etsek bile bunun Kur'an'ı tahsis eden hadislerle ilgili olduğu kesin değildir. Pezdevî'nin aktardığı bu söz, te'âruz halindeki hadislerle ilgili olabilir. Pezdevî'nin, mezkur kuralı birbirini nesheden hadis örneklerini beyan etme bağlamında zikretmesi de bu ihtimali güçlendirmektedir. Zira nesih de te'âruzı giderme yollarından biridir. Ancak bizim kastettiğimiz te'âruz, Kur'an'ın umumi ifadeleri ile âhâd hadisler arasındaki te'âruzdur. Buna göre Pezdevî nin yaptığı alıntı ile bizim anlattıklarımız arasında bir çelişki kalmamaktadır. Ancak buna rağmen bizim kanaatimiz Pezdevî'nin ifadesinin tahrice dayandığı şeklindedir. Yani Ebû Hânîfe'nin fer'î içtihadlarından tahrîç ettiği bir prensibi o, söylemiş gibi ifade etmiştir. Usûl ve furû' Kerhî kitaplarında çoğu kez “Ebû Hânîfe şununla istidlâl etmiştir” gibi ifadeler dakik anlamda bir nisbete dayanmamaktadır. Bunlar çoğunlukla sonradan yapılan gerekçelendirmelerdir. Pezdevî'nin kaynakları arasında yer alan Ceşşâş ve Debûsî bu konuda hiçbir isnatta bulunmamışlardır. Aksine alimlerin ortaya koyduğu meselelerden bu sonucu çıkardıklarını belirtmişlerdir. Şayet Pezdevî'nin söylediği gibi Ebû Hânîfe'den aktarılan müsned bir bilgi olmuş olsaydı onların bunu aktarması gerekirdi. Özellikle “âmm lafızlar konusunda Ebû Hânîfe'ye teva~~kk~~ufu nisbet edenlerin olduğunu” söyleyen Ceşşâş'ın buna değinmesi gerekirdi. Bu sözün mutlak şekliyle Ebû Hânîfe'ye nisbet edilemeyeceğinin bir kanıtı da şudur: 'İsâ b. Ebân ve Ceşşâş'tan aktardığımız alıntılarda “âmm” kelimesinin selef döneminde mücmeli de kapsayan bir genişlikte kullanıldığını belirtmiştik. Pezdevî'nin aktardığı mezkur ifadeyi bu bakış açısıyla yorumladığımızda mücmeli hâşş haberlere hâkim kılmanız gerekir. Halbuki –Hanefî kaynakları dahil- bütün usûl kitapları mücmel ayetlerin âhâd haberlerle tahsis edilebileceğini belirtmektedir.

¹⁷¹⁰ Ceşşâş, *el-Fu~~ş~~ûl*, I/101.

¹⁷¹¹ Ceşşâş, *el-Fu~~ş~~ûl*, I/102.

Umumiliği savunanlar, umumun gereğiyle amel edip ona itikatta bulunmanın her bir ferde vacip olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Irak alimlerinden Kerhî, Ceşşâş ve diğer bazı alimlere göre umumun gereğiyle amel edip ona itikat etmek her ferde vaciptir. Bu aynı zamanda Kâdî Ebû Zeyd ed-Debûsî ve onun tabileri gibi bölgemizde bulunan son dönem alimlerinin çoğuna ait bir görüştür. Mutezile'nin geneli de bu görüşü benimsemiştir. Öncüleri Ebû Manşûr el-Mâturîdî olan Semerkand alimlerine göre ise umumun gereğiyle amel etmek her ferde vaciptir. Ancak fert, ona kapalı ve ihtimali bir şekilde inanır. Yani Allah Teala'nın onunla murad ettiği umumî veya hususî manalardan birini belirlemeden itikat eder. Zira hususî mananın kastedilmesi ihtimali her zaman mevcuttur.¹⁷¹²

‘Abdül’azîz el-Buḥârî de benzer nakillerde bulunmaktadır. Buḥârî'nin belirttiğine göre ‘ammın kat’î olduğu ve ḥaşşla tahsis edilemeyeceği görüşü, Irak Hanefîlerinden Kâdî Ebû Zeyd ed-Debûsî ve onu izleyen son dönem fakihlerine ait bir görüştür. Ebû Manşûr el-Mâturîdî ve ona tabi olan Semerkand alimlerine göre ise Kur’ân’daki umumî ifadelerin delaleti zannîdir ve hass yapıdaki âhâd haberlerle tahsis edilmeleri caizdir.¹⁷¹³

Şah Veliyyullâh Dehlevî, yerinde bir tespitle bu prensibin Ebû Ḥanîfe’ye nisbetinin sahih olmadığını, usûlcülerin bunu mütekaddim alimlerin bazı içtihadlarından taḥrîç yoluyla elde ettiklerini belirtir:

Bana göre ḥaşşın mübeyyen olup beyan kabul etmediği, ziyâdenin nesih olduğu, ‘ammın da tıpkı ḥaşş gibi kat’î olduğu...şeklindeki meseleler, imamların sözlerinden çıkarılmış kurallardır. Bunların hiçbirinin Ebû Ḥanîfe’ye ve iki arkadaşına nisbeti sahih değildir. Pezdevî'nin yaptığı gibi bunları muhafaza edip yöneltile eleştirilere tekellüflü cevaplar vermek, mütekaddim alimlerin istinbatlarında başvurduğu bir iş değildir. Hatta bunların dışındaki kurallar savunulmaya daha layıktır... Bunlar (son dönem alimleri), ‘ammın da ḥaşş gibi kat’î olduğunu söylemiş ve bunu önceki alimlerin ‘Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun’^[1714] ayetiyle ‘Fatıhasız namaz olmaz’ hadisi hakkındaki tutumlarından çıkarmışlardır. Böylece hadisle ayeti tahsis etmemişlerdir. Keza önceki alimlerin ‘kaynak suyuyla sulanan mahsûlatta öşür vardır’ hadisiyle ‘beş veskten az olan mahsûlde zekat yoktur’ hadisi hakkındaki tutumlarından taḥrîçte bulunup ikinci hadisle birinciye tahsis etmemişlerdir. Buna benzer başka misaller de vardır. Sonra bu alimler şöyle bir itirazla karşılaştılar: ‘Haccı ve umreyi Allah rızası

¹⁷¹² Lâmişî, *Kitâbun fî Uṣûli’l-Fıkḥ*, s.124-125; Semerkandî, *Mizânü’l-Uṣûl*, s. 279-280.

¹⁷¹³ Buḥârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III/20-21.

¹⁷¹⁴ Müzzemmil, 20.

için tamamlayın. Şayet engellenecek olursanız kolayınıza gelen kurbanı gönderin’^[1715] ayetindeki kurbandan maksadın koyun ve keçi veya büyük baş hayvan olduğunu açıklayan hadis-i şerîfle karşılaşınca tekellüflü cevaplar vermeye başladılar... Onların mütekaddim alimlerin tutumuna dayanarak yaptığı çıkarımların (*taḥrîcât*) çoğunda ihtilaf edip birbirlerini tenkit etmeleri, bu konuda bize yol gösterecek nitelikte bir durumdur.¹⁷¹⁶

Bu açıklamalar, Hanefî mezhebinde tekdüze bir tutumun olmadığını, mezhep içinde farklı yaklaşımların bulunduğunu ancak zamanla bunlardan bazılarının öne çıkıp ağırlık kazandığını göstermektedir.

c. Ebû Ḥanîfe’nin Umuma Muhalefetten Dolayı Reddettiği İleri Sürülen Hadisler

i. Fatıhasız Namaz Olmaz, Hadisi

Usûlcüler, Ebû Ḥanîfe’ye göre Fatıhasız namazın caiz oluşundan hareketle bu hadisin âhâd olup zann ifade ettiğini, buna mukabil “Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun”¹⁷¹⁷ ayetindeki umumî ifadenin (ما تيسر) ise kat’î olduğunu, zannî olan bir şeyle kat’înin sınırlandırılmayacağını söylemişlerdir.

Hanefî fakihlere ait fetva ve istidlallerin de bu görüşe delalet ettiğini belirten Debûsî, söz konusu istidlali şöyle açıklamaktadır:

Alimlerimiz ‘Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun’ ayetinin umumundan dolayı Fatıhasız namazın caiz olduğunu söylemiş ve bu umumu Hz. Peygamber (s.a.v)’in ‘Fatıhasız namaz olmaz’ şeklindeki hadisine hamletmemişlerdir. Zira bu hadis, haber-i vahittir. Her ne kadar ayet ‘âmm ve hadis ḥâşş ise de ayeti evla görüp takdim etmişlerdir. Böylece bu görüş, alimlerimizin belirgin (zâhir) görüşü haline gelmiştir.¹⁷¹⁸

Debûsî’nin açıklamasında görüldüğü gibi, Hanefî usûlcülerin ‘âmmın tahsisi konusundaki görüşleri taḥrîce dayanmaktadır. Giriş bölümünde de belirtildiği bu yöntem kesinlik taşımayan zannî bir yöntemdir. Bu yöntemden hareketle Ebû Ḥanîfe’nin ve ilk dönem Hanefî müçtehidlerinin görüşünü tespit etmek oldukça güçtür. Usûlcüler, Ebû Ḥanîfe’nin mezkur içtihadından hareketle onun ‘âmmı kat’î gördüklerini söylemişlerdir. Halbuki Ebû Ḥanîfe’nin bu içtihadı başka bir gerekçeye

¹⁷¹⁵ Bakara, 196.

¹⁷¹⁶ Dehlevî, *Huccetullâhi’l-Bâliğa*, I/363-364.

¹⁷¹⁷ Müzzemmil, 20.

¹⁷¹⁸ Debûsî, *Taḥvîm*, s. 96.

de dayanmış olabilir. Âşâr kitaplarında Ebû Hânîfe'den aktarılan bazı rivayetler bu ihtimâli teyid etmektedir. Hâfız Talha, İbnu'l-Muzaffer, İbn Hüsrev ve Muhammed b. Abdülbâkî'nin kaydettiklerine göre Ebû Hânîfe kendi senediyle Ebû Hureyre'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir:

Allah Rasülü'nün (s.a.v) münâdisi Medine'de şöyle sesleniyordu. Kitab'ın Fâtihasıyla bile olsa kırâatsız namaz olmaz.¹⁷¹⁹

Dolayısıyla Ebû Hânîfe'nin “âmmın kat'ılığı”ndan değil, konuya dair bir takım rivayetlerden hareketle Fatıhasız namazı –doğru bulmamakla beraber¹⁷²⁰- yeterli gördüğü anlaşılmaktadır.

ii. Beş Veskten Az Olan Mahsülde Zekat Yoktur

Hanefi kaynaklar, Ebû Hânîfe'nin umumî nitelikteki ayet ve hadislerden hareketle mahsûlat için nisab belirleyen hadislerle amel etmediğini belirtmektedirler. 'Aynî bu konuda şöyle der:

Ebû Hânîfe hadisin zâhiri ve *وَمَا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ* ve *وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ* ayetinin umumuyla istidlal etmiştir.¹⁷²¹

Dehlevî'nin aktardığına göre bazı usûlcüler “Kaynak suyu ile sulanan mahsülde öşür vardır” hadisinin ‘âmm ve kat'î olduğunu, dolayısıyla hususilik arz eden “Beş veskten az olan mahsülde zekat yoktur” mealindeki hadisle tahsis edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁷²²

Usûlcülerin, Ebû Hânîfe'nin “Beş veske baliğ olsun olmasın yerin bitirdiği bütün mahsûlatta zekat vardır.” şeklindeki içtihadından bunu tahric ettikleri anlaşılmaktadır. Bu bakışa göre Ebû Hânîfe, “Yağmur/kaynak suyuyla sulanan mahsülde öşür vardır” mealindeki hadisi, umumî manadaki ayet ve hadislere aykırı bulduğu için beş veskten aşağısında zekat olmadığını belirten hadisle amel etmemiştir.

Ebû Hânîfe'ye göre beş veskten aşağısında da öşür/zekat olduğu doğrudur. *el-Câmi ü's-Sağîr*'de Ebû Hânîfe'nin şöyle dediği kaydedilmektedir:

¹⁷¹⁹ Hârezmî, *Câmi ü'l-Mesânîd*, I/308-309; Zebîdî, *Ukûd*, I/99 (لا صلاة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب)

¹⁷²⁰ Tahavî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I/295.

¹⁷²¹ 'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, IV/424, 434.

¹⁷²² Dehlevî, *Huccettullâh*, I/364; Krş. Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I/595-596; 'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, IV/434.

Odun, şeker kamışı ve haşhaş hariç yerin bitirdiği her şeyde öşür vardır.¹⁷²³

Ancak öğrencilerinden bize ulaşan bazı açıklamalar Ebû Hânîfe'nin bu konudaki görüşünün nassların umumîliğine değil, bazı rivayetlere dayandığını göstermektedir. Şayet beş vesk sınırını kabul etmemesi nassların umumîliğinden dolayı olmuş olsaydı haşhaş ve şeker kamışını da öşüre tabi kılması gerekirdi. Zira bunlar da “yerin bitirdikleri” kapsamına girer.

Şimdi doğrudan Ebû Hânîfe'den aktarılan gerekçelere bakalım:

İmam Muhammed bu konuda Ebû Hânîfe'yle aralarında geçen bir diyalogu aktarmaktadır:

- Dedim: -Az veya çok- reyhan, sebze ve hurmada öşür var mıdır?
- Dedi: Evet, yağmur veya akarsuyla sulananlarda öşür vardır. Allah Rasûlü'nden bu konuda bize haberler ulaşmıştır.¹⁷²⁴

Ebû Hânîfe'nin bu diyalogda söz konusu ettiği haberler asâr ve müsnedlerde kayıtlıdır:

Ebû Yûsuf'un kaydettiğine göre Ebû Hânîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhîm'in şöyle dediğini nakletmektedir:

Yerin bitirdiği ürünün azında da çoğunda da zekat vardır. Yağmur (*semâ*) veya akarsu ile sulananda öşür vardır. Hayvan veya çıkırıyla sulananda ise öşrün yarısı vardır.¹⁷²⁵

Aynı hadisi İmam Muhammed de *el-Âsâr* adlı eserinde Ebû Hânîfe'den nakletmektedir. İmam Muhammed'in rivayetindeki tek farklılık “Yerin bitirdiği ürünün azında da çoğunda da zekat vardır” cümlesi yerine “Yerin bitirdiği her şeyde zekat vardır” cümlesi yer almaktadır.¹⁷²⁶ İmam Muhammed hadisi naklettikten sonra şu açıklamada bulunur: “İşte Ebû Hânîfe bununla amel ederdi”¹⁷²⁷ İmam Muhammed *el-Hucce*'de de benzer açıklamalarda bulunur.¹⁷²⁸

Aynı rivayet, İbn Hüsrev'in *Müsned*'inde şu şekilde yer almaktadır:

Yağmurla veya akarsu ile sulanan yerin bitirdiği her şeyde öşür vardır. Aksi taktirde öşrün yarısı vardır. Yerin bitirdiği şey bir deste sebzedden bile ibaret olsa.”¹⁷²⁹

İbn Hüsrev'in başka bir rivayetinde İbrâhîm'in şöyle dediği belirtilir:

¹⁷²³ Şeybânî, *el-Câmi'ü's-Sağîr*, s. 130.

¹⁷²⁴ Şeybânî, *el-Aşl*, II/121.

¹⁷²⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 90.

¹⁷²⁶ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 228 (في كل شئ أخرجت الأرض مما سقت السماء أو سقي سحبا العشروما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر)

¹⁷²⁷ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 228 (وبهذا كان يأخذ أبو حنيفة)

¹⁷²⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, I/498-499.

¹⁷²⁹ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/462; Ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 53.

“Yerin bitirdiği şey bir deste yeşillikten ibaret olsa bile yine onda öşür vardır.”¹⁷³⁰

Ebû Yûsuf, *el-Harâc*’ta buna yakın bir varyantı¹⁷³¹ aktardıktan sonra “Ebû Hanîfe bununla amel ediyordu” açıklamasında bulunur.¹⁷³²

İbn Hüsrev’in Ebû Hanîfe’den aktardığı rivayetlerden biri de merfû’dur. Ebû Hanîfe→Ebân b. Ebî ‘Ayyâş→Enes b. Mâlik kanalıyla Allah Rasûlü’nün şöyle dediğini nakleder:

Yerin bitirdiği her şeyde öşür veya öşrûn yarısı vardır.¹⁷³³

Bu açıklamalar İmam Ebû Hanîfe’nin mezkur içtihadının (beş veskten aşağısında da zekatın olduğu) ‘âmmın kat’iliğine değil, konuyla ilgili sarîh rivayetlere dayandığını göstermektedir. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi bu rivayetlerin bir kısmı ‘âmm, bir kısmı hâşş’tır. Buna göre Ebû Hanîfe, hâşş nitelikteki bazı rivayetleri yine hâşş özellikteki diğer bazı rivayetlere tercih etmiş olmaktadır. Nitekim Keşmîrî bunu açıkça ifade etmektedir. Hanefîlerin Ebû Hanîfe’nin görüşü konusunda ‘âmm hadise dayanıp meseleyi hâşş ve ‘âmmın te‘âruzu çerçevesinde ele aldıklarını değindikten sonra şöyle der:

Bence doğrusu, hâşş rivayetlere karşı, hâşş rivayetlerle mukabelede bulunmaktır.

[Mesela] Taḥâvî’nin ‘ariyye konusunda naklettiği: ‘Her on salkımdan bir salkım fakirler için mescide konsun’ hadisiyle istidlal etmek gerekir.¹⁷³⁴

Burada Ebû Hanîfe’nin “Beş veskten aşağısında zekat yoktur” mealindeki hadisi nasıl algıladığı merak konusu olabilir.

Mâturîdî’nin senet belirtmeden yaptığı bir atıf¹⁷³⁵ hariç tutulursa bu hadisle ilgili doğrudan Ebû Hanîfe’den aktarılan bir açıklama bulunmamaktadır. Bundan dolayı Hanefî usûlcülerin hadise ilişkin değerlendirmeleri farklı olmuştur. Kimine göre sabit bir hadis olup zekat ayetini tahsis etmiştir.¹⁷³⁶ Kimine göre umumî nasslara

¹⁷³⁰ Hârezmî, *Câmi’ü l-Mesânîd*, I/464.

¹⁷³¹ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 53 (ما أخرج إلا دستجة بقل)

¹⁷³² Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 53 (فكان أبو حنيفة يأخذ بهذا)

¹⁷³³ Hârezmî, *Câmi’ü l-Mesânîd*, I/464 Ebû Hanîfe’den İbn Mes’ud ve İbrâhîm en-Neḥâfî’den aktardığı mevkuḥ ve maḳtû rivayetlerin çoğu diğer kaynaklarda merfû’ olarak rivayet edilmiştir. Bu da İbn Mes’ud ve İbrâhîm en-Neḥâfî’nin hadisi Peygamber’e nisbet etme konusunda gösterdikleri hassâsiyetin bir yansımasıdır.

¹⁷³⁴ Benzer bir yorum için bkz. Keşmîrî, *el-‘Arfu’s-Şeḫḫ*, II/108 (وتمسك الأحناف علي مذهب أبي حنيفة بحديث عام) رواه مسلم فيما أخرجت الأرض العشر الخ وقالوا إن ما عامة فتعارض العام والخاص فترجح فرجحنا العام أقول إن الصحيح الاحتجاج (بالرواية الخاصة في مقابلة الخاص...)

¹⁷³⁵ Mâturîdî, *Te’vîlâtü l-Kur’ân*, V/232-233.

¹⁷³⁶ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/146.

muarız olduğu için mercuh kalmıştır.¹⁷³⁷ Kimine göre de umumî manadaki hadisler tarafından nesh edilmiştir.¹⁷³⁸

Aynı farklılık fakihlerin açıklamalarında da göze çarpmaktadır. *Hidâye* sahibi, Ebû Hanîfe'nin görüşünü gerekçelendirirken “Beş veskten aşağısında sadaka yoktur” hadisinin ticarî mallardaki zekatla ilgili olduğunu belirtir.¹⁷³⁹ Buna göre hadisteki sadaka kelimesi zekat manasında kullanılmış oluyor. Bu durumda az-çok ayrımı olmadan elde edilen bütün ürünlerden onda bir veya yirmide bir verileceğini bildiren hadisler öşürle ilgili iken “Beş veskten aşağısında zekat yoktur” hadisi ticari mallardaki zekatla ilgili olmaktadır. Dolayısıyla iki hadis arasında çelişki yoktur.

İbnu'l-Humâm'a göre ise bu konu 'âmm ile hâşşın te'âruz ettiği bir konudur. İbnu'l-Humâm, ihtiyata uygun olanın beş veskten azını da zekata tabi tutmak olduğunu belirtir.¹⁷⁴⁰

Keşmîrî, Taḥâvî'den aktardığı bir hadise istinaden bu cevapları da reddeder.¹⁷⁴¹ Taḥâvî'nin aktardığı hadis şudur:

Yağmur veya akarsuyla sulanan ya da topraktan emdiği suyla beslenen şeylerde -beş veske bâliğ olunca- öşür vardır...¹⁷⁴²

Bu hadiste beş vesk nisabının öşürle ilgili olduğu açıkça belirtilmiştir. Keşmîrî'ye göre bu hadis, ʿariyye verilen mallarla ilgilidir. Araplardaki bir geleneğe göre meyve sahipleri, fakirlerin yararlanması için bazı ağaçları ödünç veriyorlardı. Şeriat bunları teşvik için, beş veski geçmeyen orandaki ödünçten zekat alınmamasını emretmiştir. Bu, beş veskten aşağısında zekatın olmadığı manasına gelmez. Burada verme işi -diyâneten- mal sahibine tevdi edilmiştir. Beş veskin tamamını verdiği için zekatı vermiş gibidir. Yapılan infak zekat kabul edilmiştir. Ancak devlet tarafından toplanıp *beytu'l-mâla* aktarılan türden bir zekat olmadığı için yok mesabesinde kabul edilmiş ve bu tür mallarda zekat olmadığı belirtilmiştir. Beş veskin aşağısında zekat yoktur demek, *beytu'l-mâla* aktarılmak üzere verilecek herhangi bir zekat yoktur,

¹⁷³⁷ Serahsî, *el-Uşûl*, I/98.

¹⁷³⁸ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, I/589.

¹⁷³⁹ Merğînânî, *el-Hidâye*, I/132; Ayrıca bkz. 'Aynî, *ʿUmdetu'l-Kârî*, IV/424-425 (فحينئذ يحمل قوله صلى الله عليه وسلم علي ان المراد بالصدقة هي الزكاة وهي زكاة التجارة بقرينة عطفها علي زكاة الأبل والورق... قلت قد ذكرنا ان المراد (من الصدقة في هذه الأحاديث زكاة التجارة ...

¹⁷⁴⁰ İbnu'l-Humâm, *Şerḥu Fetḥi'l-Kadîr*, II/249.

¹⁷⁴¹ Keşmîrî, *Feyḍu'l-Bârî*, III/150; A.mlf. *el-ʿArfu's-Şeẓî*, II/108.

¹⁷⁴² Taḥâvî, *Şerḥu Meʿâni'l-Âṣâr*, II/86.

demektir. Ancak bu, mal sahibinin de kendiliğinden vermediği veya vermeyeceği anlamına gelmez. Meyve sahipleri diyânet açısından vermekle yükümlüdürler.¹⁷⁴³

Keşmîrî'nin bu açıklamaları Mâturîdî'nin *Te'vîlât*'ta Ebû Hânîfe'den yaptığı aktarımla birebir örtüşmektedir. Keşmîrî'nin *Te'vîlât*'taki açıklamaları görmediği anlaşılmaktadır. Ancak böyle bir nakli görmediği halde Ebû Hânîfe'nin tutumunu doğru bir şekilde tespit etmiştir. Bu da onun Hanefî fıkında ve fıkhu'l-hadiste istisnâî bir melekeye sahip olduğunu gösteren önemli bir örnektir. Mâturîdî, beş vesk hadisini bir gurup sahabiden ve bu cümleden olarak Ebû Hureyre'den aktardıktan sonra Ebû Hânîfe'nin değerlendirmesini nakleder:

Ebû Hânîfe der ki: Bütün bu hadislerin manası şudur: Beş veske balığ olan miktarın haricinde [Devlet tarafından] alınacak zekat yoktur. Sebzelerde [devlet tarafından alınacak] herhangi bir zekat yoktur. Ancak kişinin kendi başına verceği bir zekat vardır. (وقال أبو حنيفة رحمه الله معنى ذلك كله لاصدقة تؤخذ إلا فيما بلغ كذا وليس في الخضراوات صدقة) (تؤخذ وأما عليه في نفسه صدقة يؤديها هو)

Dikkat edilirse Keşmîrî'nin yukarda *kaḍâ-diyânet* kalıplarıyla anlattığı mananın aynısı ama daha sade ve yalın bir dille anlatılmıştır. Bu da ilk dönem ifadelerinin bir özelliğidir.

Netice itibariyle son açıklama haricindeki diğer izahları mezkur alimlerin şahsî görüşleri ve kişisel tercihleri olarak görmek durumundayız. Bu izahları Ebû Hânîfe'ye nisbet etmek doğru olmaz. Zira Ebû Hânîfe'den beş vesk hadisinin neshedildiğine dair herhangi bir açıklama aktarılmış değildir. Mâturîdî'nin aktarımından Ebû Hânîfe'nin beş vesk hadisini yorumlayarak kabul ettiği¹⁷⁴⁴ - Keşmîrî'nin ifadesiyle 'ariyyeye hamlettiği- anlaşılmaktadır.¹⁷⁴⁵

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Fakihler ve usûlcüler beş vesk hadisi konusunda farklı izahlarda bulunmuşlardır. Taḥâvî ve Keşmîrî'nin yorumu haricindeki diğer izahların Ebû Hânîfe'ye nisbeti güç görünmektedir. Bu yorumlar, bizzat Ebû Hânîfe'den aktarılan gerekçelerle uyuşmamaktadır. Bunlar kendi içinde tutarlı ve makul yorumlardır. Fakat bunların Ebû Hânîfe'ye aidiyetini ispatlayan herhangi bir delil bulunmamaktadır. Buna mukabil Taḥâvî ve Keşmîrî'nin

¹⁷⁴³ Bkz. Keşmîrî, *Feyḍu'l-Bârî*, III/150; A.mlf. *el-'Arfu's-Şeẓî*, II/108-109.

¹⁷⁴⁴ Mâturîdî, *Te'vîlâtul-Kur'ân*, V/232-233.

¹⁷⁴⁵ Keşmîrî, *Feyḍu'l-Bârî*, III/150-152.

söyledikleri, hem Ebû Hânîfe'den aktarılanlara uygun hem Ebû Hânîfe'nin usûlü açısından daha tutarlı görünmektedir.

iii. Kur'a Hadisi

Ebû Hânîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in de içinde bulunduğu cumhura göre ölüm anında yapılan bağış ve sadaka gibi tasarruflar terikenin üçte birinden karşılanır. Üçte biri geçen orandaki tasarruflar geçersizdir.¹⁷⁴⁶ Bu cümleden olarak fakihler geriye kalan altı köle dışında bir şey bırakmayan ve ölüm anında her altısını azat ettiğini söyleyen bir kimsenin durumunu tartışmışlardır. Bazıları, 'İmrân b. Huşayn rivayetinin zâhirine dayanarak altı kişiden ikisinin azat olacağını bunların da kur'a ile belirleneceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁷⁴⁷ 'İmrân b. Huşayn'ın rivayetinde de Peygamber'in (s.a.v) benzer bir olayda kur'a ile hükmettiği anlatılmaktadır.¹⁷⁴⁸ Ebû Hânîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise her altısı üçte bir oranında azat olur. Geri kalan üçte ikilik oranı çalışarak varislere ödemeleri istenir.¹⁷⁴⁹ Ebû Hânîfe'nin bu içtihadından hareketle sözkonusu edilen 'İmrân b. Huşayn'ın rivayet ettiği kur'a hadisi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mesela Ceşşâş, 'âmmin haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceği konusunu işlerken bu hadisin, muhalifler tarafından Kur'ân'a aykırı ve kumarla özdeş olacak şekilde yorumlandığını ileri sürer.¹⁷⁵⁰

Burada iki şeye dikkat çekmek istiyoruz: Birincisi, Ceşşâş'ın ifadelerinden bu hadisin Kur'ân'a ters düşmeyecek şekilde izah edilebileceği anlaşılmaktadır. İkincisi, Ebû Hânîfe kur'a hadisiyle amel etmemiştir. Ancak amel etmeme nedeni hadisin, umuma aykırılığı değildir. Taḥâvî ve Keşmîrî'nin aktardığı bilgiler, kur'a hadisinin Ebû Hânîfe'ye göre ilk dönemlere ait mensuh bir uygulamayı yansıttığını göstermektedir.¹⁷⁵¹ Yukarıda söz konusu ettiğimiz hadisin bu döneme ait olma ihtimali bulunmaktadır.

¹⁷⁴⁶ Bkz. Şeybânî, *el-Câmi'ü's-Şağîr*, s. 525; Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, IV/213.

¹⁷⁴⁷ Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, IV/215.

¹⁷⁴⁸ Muslim, *el-Câmi'*, Eymân, nr: 4311; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, 'İtk, nr: 3951; Tirmizî, *es-Sunen*, Ahkâm, nr: 1364; İbn Mâce, *es-Sunen*, Ahkâm, nr: 2340.

¹⁷⁴⁹ Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, IV/215.

¹⁷⁵⁰ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/204.

¹⁷⁵¹ Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, IV/215-216; Keşmîrî, *el-'Arfu's-Şe'zî*, III/88.

Şayet Ebû Hânîfe -ileri sürüldüğü gibi- ‘âmmın kat’iliğinden ötürü hadisi terk etmiş olsaydı, Peygamber’in yolculuk durumlarında hanımları arasında çektiği kur’ayı¹⁷⁵² istiḥbâba yorup¹⁷⁵³ bunları içtiḥadında esas almaz ve ‘âmma muhalefetten dolayı reddederdi. Halbuki sabit olan hakların iptali ve yeni bir hükmün icadı söz konusu olmadıkça Ebû Hânîfe’ye ve diğer Hanefilere göre kur’a müstehaptır.¹⁷⁵⁴

Sonuç olarak, Ebû Hânîfe’nin başta verdiğimiz kur’a hadisiyle amel etmemesi kur’anın umumî nasslara aykırılığından değil, bu hadisin daha sonraki nebevî uygulamayla neshedilmiş olmasındandır. Buna mukabil, kişinin yapıp yapmamakta muhayyer olduğu konularda karşı tarafın hatırını hoş tutmak ve su-i zannı gidermek için kur’aya başvurması müstehaptır.¹⁷⁵⁵

Usûl kitaplarında bunların dışında da nassların umumuna aykırılıktan dolayı reddedildiği ileri sürülen hadis örnekleri vardır. Muşarrât Hadisi¹⁷⁵⁶ veled-i zina üç kişinin en şerlisidir,¹⁷⁵⁷ ölü kimse ailesinin kendisine ağlamasından dolayı azap çeker¹⁷⁵⁸ ve kısâme hadisinin¹⁷⁵⁹ Kur’ân’ın umumuna muhalefetten dolayı reddedildiği belirtilmiştir. Ancak biz bunları daha önce ‘arz ve ‘umûmu’l-belvâ gibi bölümlerde ele aldığımız için tekrar etmeyeceğiz.

Buraya kadar incelediğimiz örnekler Kur’an-Sünnet arasındaki ilişkiye dairdi. Bu örneklerde Kur’an’daki umumî ifadelerin hass nitelikteki hadislerle sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı konusunu işlemeye çalıştık. Usul kaynaklarında, hadisler arasında umum-husus ilişkisi konusunda da benzer açıklamalar bulunmaktadır. Usûlcülerin geneli ‘âmm hadislerin ḥâşş yapıdaki hadislerle tahsis edilemeyeceğini görüşünü savunur. Bununla ilgili olarak zikrettikleri örnekler, kuyunun harimi ve ‘Ureyneliler hadisidir. Bu hadislerin umumî mahiyetteki başka hadislerle muhalefetten dolayı mercuh olduğunu belirtirler. Kanaatimizce Ebû Hânîfe’nin bu

¹⁷⁵² Bkz. Buḥârî, *el-Câmi*‘, Hibe, nr: 2593; Muslim, *el-Câmi*‘, Feḍâilu’ş-Şaḥâbe, nr: 6248; Taḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âsâr*, IV/216.

¹⁷⁵³ Taḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âsâr*, IV/217-218; Sindî, *Şerḥu Sunen i İbn Mâce*, II/474.

¹⁷⁵⁴ Taḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âsâr*, IV/218; Ayrıca bkz. Hârezmî, *Câmi’ü’l-Mesânîd*, I/62.

¹⁷⁵⁵ Taḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âsâr*, IV/217-218; Keşmîrî, *el-’Arfu’ş-Şe’zî*, III/88.

¹⁷⁵⁶ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/203-204.

¹⁷⁵⁷ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/205.

¹⁷⁵⁸ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/206.

¹⁷⁵⁹ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/203.

hadislerle ilgili tutumu da umurun kat'iliğiyle izah edilemez.¹⁷⁶⁰ 'Âmm-hâşş hadislerin ilişkisine ait prensipler Ebû Hânîfe'den mervî değildir. Nitekim 'Aynî, beş

¹⁷⁶⁰ Burada konunun bütünlüğü açısından usulcülerin dayandığı bu iki örneği incelemek istiyoruz.

Örnek 1: 'Ureyneliler Hadisi: Pezdevî ve Serahsî'nin 'âmmın kat'iliği konusunda zikrettiği örneklerden biri, eti yenen hayvanların bevline ilişkin 'Ureyneliler hadisidir. (Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣūl*, I/588; Serahsî, *el-Uṣūl*, I/98-99) Hadiste belirtildiğine göre 'Ureyne kabilesinden bazı kimseler Medîne'ye gelirler. Ancak Medîne'nin havası kendilerine iyi gelmez. Sararıp şişerler. Allah Rasülü (s.a.v) zekat develerinin bulunduğu yere gidip develerin süt ve sidiğinden içmelerini emreder. Onlar da bunu yapıp iyileşirler. Sonra dinden çıkarlar. Çobanları öldürüp develeri kaçırlar. Allah Rasülü peşlerinden bir topluluk gönderip onları yakalatır ve öldürtür... (Hadis için bkz. Buḥârî, *el-Câmi'*; Vuḍû', nr: 233, Cihâd, nr: 3018, Meğâzî, nr: 4193, Tefsîr, nr: 4610, Hudûd, 6802-6805, Diyât, nr: 6899; Muslim, *el-Câmi'*; Kâsâme, nr: 4330; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Hudûd, nr: 4354-4362; Nesâî, *es-Sunen*, Tahrimu'd-Dem, nr: 4036-4039; Tirmizî, *es-Sunen*, Tahâret, nr: 72.)

Daha önce de belirtildiği gibi usûl müellifleri İmam Muhammed'in vasiyet ve müdârebeye ilişkin bazı fetvalarından hareketle Hanefî mezhebinde 'âmmın da tıpkı hâşş gibi kat'iyet ifade ettiğini, amel bakımından hâşşa tercih edildiğini ve hâşşı neshettiğini belirtirler. (Debûsî, *Taḳvîm*, 96; Serahsî, *el-Uṣūl*, I/98; Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣūl*, I/587-588, 590-593, 595.) Serahsî ve Pezdevî'nin bu bağlamda zikrettikleri örnek 'Ureyneliler hadisidir. Onlar, bu hadisin "İdrardan (bevl) sakınınz. Zira kabir azabının geneli idrardan ötürüdür" mealindeki umumî hadisle neshedildiğini söylerler. (Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣūl*, I/588; Serahsî, *el-Uṣūl*, I/98-99.)

Serahsî ve Pezdevî konuyu izah ederken bu görüşün Ebû Hânîfe'ye ait olduğunu ima eden cümleler kullanırlar. Ancak kanaatimizce bu tahrice dayalı bir isnattır. Debûsî ve Serahsî, bu prensib için "Alimlerimizin mesele ve fetvaları da buna delalet eder" (Debûsî, *Taḳvîm*, s. 96; Serahsî, *el-Uṣūl*, I/98; Krş. Ceşşâş, *el-Fuṣūl*, I/156.) değerlendirmesinde bulunmaktadır. Serahsî, İmam Muhammed'in bazı fetvalarını aktardıktan sonra şöyle der: "Böylece Ebû Hânîfe'ye göre amel bakımından 'âmmın hâşşa tercih edildiği anlaşılmış oldu." (Serahsî, *el-Uṣūl*, I/98) (*فظهر من مذهب أبي حنيفة رحمه الله ترجيح العام على الخاص في العمل به*)

Bu açıklamalar, 'âmmın tahsisine ilişkin hâkim görüşün tahrice dayalı bir görüş olduğunu göstermektedir.

Bundan ayrı olarak Serahsî'nin " Allah rahmet etsin hocalarımızın ekseri, bir delille tahsis edilmemiş 'âmmın haber-i vâhid ve kıyasla tahsis edilemeyeceğini söylerler." (Serahsî, *el-Uṣūl*, I/99 (وأكثر مشايخنا يقولون إن العام الذي لم يثبت خصوصه بدليل لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس فرعوا المذهب هذا..)) şeklindeki açıklaması, bu prensibin bütün Hanefilerce benimsenen bir prensip olmadığını göstermektedir.

Ebû Hânîfe'ye göre eti yenen hayvan sidiğinin necis olduğuna dair sağlam nakiller vardır. (Bkz. Şeybânî, *el-Aṣl*, I/85; Şeybânî, *el-Câmi'ü's-Şağîr*, 475; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âṣâr*, 165; Tahâvî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I/125) Ancak 'Ureyneliler hadisinin "İdrardan (bevl) sakınınz..." mealindeki umumî hadisle neshedildiğine dair herhangi bir açıklaması mevcut değildir. Zaten Keşmîrî'nin yerinde bir tespitiyle "İdrardan sakınınz..." hadisinin insan idrarıyla ilgili olduğu açıktır. (Keşmîrî, *el-'Arfu'-Şeẓi*, I/109) 'Ureyneliler hadisinde ise bazı hastaların deve sütü ve sidiğiyle tedavi olmaları emredilmiştir. Dolayısıyla iki hadis arasında herhangi bir çelişki kalmamaktadır.

Tahâvî bevl ile tedavinin zarurete binaen tecviz edildiğini belirtir ve bunu, genelde erkekler için yasaklanan ipeğin hastalık halinde caiz kılınmasına benzetir. Buna göre ipeğin genelde haram kılınmasıyla hastalık halinde helal kılınıp tedavi amaçlı kullanılması arasında çelişki olmadığı gibi bevl'in normal hallerde haram kılınmasıyla zaruret halinde helal kılınması arasında da bir çelişki yoktur. (Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âṣâr*, I/141; A.mlf. *İhtilâfu'l-Ulemâ*, I/126.)

Tahâvî bu yorumun Ebû Hânîfe'ye ait olup olmadığı konusunda net bir açıklamada bulunmamaktadır.

Bazı Hanefî kaynakları, bevlî tedavi amaçlı kullanmanın caiz olduğunu ifade ederken bazıları caiz olmadığını belirtmektedir. (Mergînânî, *el-Hidâye*, I/27, IV/360) Bazıları da kullanmanın mutlak olarak caiz olduğunu belirtilmektedir. Keşmîrî, Ebû Hânîfe'nin bu konuda muhtemelen mutlak ifadeler sarfettiğini, bundan dolayı mezhep bünyesindeki alimlerin onun muradını somutlaştırmak için normal hal ile zaruret ayırımına gittiklerini belirtir. (Keşmîrî, *Feyḍul'l-Bârî*, I/430.)

vesk hadisinin şerhinde amm-hass ilişkisine ait meşhur prensibin ‘İsâ b. Ebân’a ait olduğunu açıkça belirtir.¹⁷⁶¹

Hasılı, İmam Ebû Hânîfe’nin bevli necis görmesi “Bevlden sakınınız...” hadisindeki umumî ifadeyi kat’î olarak algıladığı ve bu kat’iyetten dolayı Ureyniler hadisini mensuh gördüğü anlamına gelmez. Öyle olsaydı Şâfi’î’ye göre de ‘ammın kat’î olması gerekirdi. Zira bevlin haramlığı konusunda Şâfi’î de Ebû Hânîfe’yle aynı görüşü paylaşmaktadır. (Taḥavî, *İḥtilâfu’l-Ulemâ*, I/125) Ancak Şâfi’î kaynaklar dışında Hanefî kaynaklar bile Şâfi’î’ye göre ‘ammın kat’î olmadığını, ve umumî ifadelerin haber-i vâhidle tahsis edilebileceğini belirtirler. (Debûsî, *Taḥvîm*, s. 96; Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/97; Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, I/600) Bu da bevlin haramlığıyla ‘ammın kat’îliği prensibi arasında bir bağlantının olmadığını göstermektedir.

İmam Muhammed, her hangi bir konuda hadisleri aktarırken mensuh olan hadisleri özellikle belirtir. Ancak eti yenen hayvanların bevlinde bir beis bulunmadığına dair rivayetlerin akabinde, sadece Ebû Hânîfe’nin bevli mekruh (haram/necis) gördüğünü söylemekle yetinmesi (Şeybânî, *Kitâbu’l-Âṣâr*, s. 165) nesih görüşünün Ebû Hânîfe’ye ait olmadığını gösterir.

Örnek 2: Kuyunun Harimine Dair Hadisler

Seraḥsî, Ebû Hânîfe’nin ‘ammı kat’î görüp ḥaṣṣa tercih ettiğini ve bundan dolayı kuyunun çevresine ilişkin umumî nitelikteki hadisleri ḥaṣṣ hadislerle tercih ettiğini söyler. “Kim bir kuyu açarsa kuyunun çevresinden kırk zira kendisine ait olur” mealindeki hadisin ‘amm olduğunu ve “Sulama amacıyla açılan kuyuların altmış zira’lık alana sahip olacaklarını” belirten ḥaṣṣ manadaki hadise tercih edildiğini belirtir. (Seraḥsî, *el-Uṣûl*, I/98; A.mlf. *el-Mebsûṭ*, XXIII/162)

Kaynaklar tetkik edildiğinde bu ifadelerin tahrice dayandığı anlaşılmaktadır. Ebû Hânîfe’ye göre deve ağılı için kazılan kuyu ile sulama için kazılan kuyunun çevresi (*harîm*) kırk zira’dır. Ancak kaynak suyu için açılan kuyunun alanı ise beş yüz zira’dır. (Şeybânî, *el-Aṣl*, IV/524; Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, 363b; Taḥavî, *İḥtilâfu’l-Ulemâ*, III/414; Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, XXIII/162-163) Buna mukabil Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed sulama amaçlı yapılan kuyunun çevresinin hadiste belirtildiği üzere altmış zira’ olduğu görüşündedir. (Şeybânî, *el-Aṣl*, IV/526)

Bu durumda Ebû Hânîfe’nin “sulama kuyularının altmış zira’lık çevreye sahip olduğunu” bildiren ‘amm hadisle amel etmediği anlaşılmaktadır. (Şeybânî, *el-Aṣl*, IV/534, 526; Taḥavî, *İḥtilâfu’l-Ulemâ*, III/414; Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, 363b) Nitekim bu husus *el-Kâfi*’de açıkça ifade edilmiştir. (Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, 363b) (قال أبو حنيفة من إحتقر بئرا في مغارة في غير حق بإذن الإمام كان له مما حوله أربعون) Taḥavî de bunu “Ebû Hânîfe, sulama kuyuları için altmış ziraa kail değildir” şeklinde aktarmaktadır. (Taḥavî, *İḥtilâfu’l-Ulemâ*, III/414) Ancak bu tutumun sebebi, Seraḥsî’nin belirttiği gibi ‘ammın kat’îliği değildir. Zaten Seraḥsî’nin ‘amm olduğunu söylediği hadis (من حفر بئرا فله مما حولها أربعون ذراع) *el-Aṣl*, *el-Ḥarâc*, *el-Kâfi* ve *İḥtilâfu’l-Ulemâ* gibi erken dönem kaynaklarının hiçbirinde ‘amm olarak yer almamaktadır. “Kim bir kuyu kazarsa (من حفر بئرا) ibaresi yerine “kuyunun çevresi, pınarın çevresi... (حريم البئر) , (حريم العين) gibi bazen mutlak bazen mukayyed ifadeler geçmektedir. (Şeybânî, *el-Aṣl*, IV/524; Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, 362a; Taḥavî, *İḥtilâfu’l-Ulemâ*, III/415)

Ebû Hânîfe’nin mezkur prensiple hareket etmediğinin bir delili de kaynak suyu için açılan kuyunun çevresinin beş yüz zira’ olduğunu bildiren hadisi (حريم العين خمسمائة ذراع) (Şeybânî, *el-Aṣl*, IV/524; Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, 362a) esas almış olmasıdır. (Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, 363b; Taḥavî, *İḥtilâfu’l-Ulemâ*, III/414-415)

Görüldüğü gibi Ebû Hânîfe’nin esas aldığı hadisteki ifade tarzı “kaynak suyu için açılan kuyu (حريم العين) şeklindedir. Kaynak suyu ifadesi ise ‘amm olmayıp hususîdir. Şayet Ebû Hânîfe umurun kat’îliği prensibinden hareket etmiş olsaydı, bu hadisle amel etmemesi gerekirdi. Bu hadisle amel ederek kaynak kuyusunun beş yüz zira’lık bir çevre hakkı doğurduğunu söylemesi, onun mezkur prensiple hareket etmediğinin açık bir delilidir.

¹⁷⁶¹ ‘Aynî, *‘Umdetu’l-Kârî*, IV/427; Bu prensibe göre te‘âruz halinde olan hass ve amm hadisler hakkında şöyle bir yol takibedilir: “Herhangi bir konuda biri *‘amm*, ötekisi *ḥaṣṣ* olan iki hadis varid olduğu zaman, şayet *‘amm*ın daha önce varid olduğu biliniyorsa, *‘amm* hadis *ḥaṣṣ* olanla tahsis edilir. Bu durum, hizmetkarına: ‘Hiç kimseye bir şey verme’ deyip sonra ‘Zeyd’e bir dirhem ver’ diyen birinin haline benzer. Şayet *ḥaṣṣ*ın daha önce varid olduğu biliniyorsa *‘amm*, *ḥaṣṣ*tan dolayı neshedilir. Bu da hizmetkarına: ‘Zeyd’e bir dirhem ver’ deyip sonra ‘Hiç kimseye bir şey verme’ diyen bir

Netice itibariyle şunu söyleyebiliriz:

‘Âmmın kat’î olduğu, ona karşın *hâşş* nitelikteki hadislerin mercuh veya mensuh olduğu görüşü Ebû Hânîfe’ye ait değildir. Bu konuda Ebû Hânîfe’ye nisbetle söylenen şeyler taḥrîce dayalı ifadelerdir.

Cumhurun haber-i vâhid olarak zikrettiği hadisler, Hanefiler tarafından meşhur ve ma’rûf olarak telakki edildiği için netice itibariyle her iki taraf da fiilî tahsis noktasında buluşmaktadır. Bir taraf, hadisi âhâd olarak niteleyerek ‘âmmı tahsis ederken diğer taraf aynı hadisi meşhur olarak niteleyerek tahsis yapmaktadır. Zikredilen örneklerin önemli bir kısmı bu türden örneklerdir. Bunun haricinde ‘âmmın *hâşşa* tercih edildiğine veya *hâşşı* neshettiğine dair verilen diğer örnekler tartışmalıdır. Ebû Hânîfe’ye göre bunların *hâşş* nitelikteki hadislerle tercih edildiğini veya *hâşş* hadislerin bunlarla neshedildiğini söylemek güçtür. İlk kaynaklar bu ihtimali teyid etmemektedir.¹⁷⁶²

‘Âmmın *hâşşa* tercih edildiği örneklerde Hanefiler mümkün olduğu kadar *hâşş* nitelikteki âhâd haberleri kendi sübût düzeyine uygun olarak değerlendirmişlerdir. Mesela “Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun”¹⁷⁶³ mealindeki ayeti “Fatihatsız namaz olmaz” hadisiyle tahsis etmemişlerdir. Ancak bu tahsis etmeme, mezkur hadisi terk ettikleri anlamına gelmez. Söz konusu hadisin ayetle farz kılınan kıraatı beyan etmediğini, ancak sübût derecesine uygun olarak, ayrıca değerlendirilerek uygulanması gerektiğini belirtmişlerdir. Bundan dolayı da fatihayı okumanın vacip olduğunu söylemişlerdir.

“Beş vesḳ” örneğinde görüldüğü gibi umumî ifadelerin kat’îliği konusunda verilen örneklerin bir kısmı, Ebû Hânîfe’ye göre ‘âmmın *hâşşa* tercihi değil; *hâşşın* *hâşşa* tercihi türündendir. ‘Âmmın *hâşşa* tercihi olarak algılansa bile bu, mercûh hadisin reddi anlamına gelmez. Bilindiği üzere te‘âruz ve tercih ancak sahihliği kabul edilen rivayetler hakkında söz konusudur. Hadislerden birinin sahih, diğerinin

kimsenin haline benzer. Sonuncu ifade birincisini nesheder. Bu, İsa b. Ebân’ın görüşüdür. Esas alınacak olan da budur. Hangisinin daha önce olduğu bilinmiyorsa ihtiyattan dolayı ‘âmm ifade, en sonuncu kabul edilir.” ‘Aynî, ‘*Umdetu’l-Ḳârî*, IV/427.

¹⁷⁶² Burada yanlış anlaşılmaya müsait bir noktaya temas etmek istiyoruz: Usûl eserlerinde ‘âmm ve haber-i vâhid ilişkisi üzerine ileri sürülen bu görüşler, ‘âmma muhalif haber-i vâhidin reddiyle karıştırılmamalıdır. Böyle bir anlama yanlıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi cumhurla Hanefiler arasındaki ihtilaf büyük oranda lafzîdir. Cumhurun haber-i vâhid olarak gördüğü hadislerin önemli bir kısmını Hanefiler, meşhur diyerek tahsiste esas almışlardır.

¹⁷⁶³ Müzzemmil, 20.

merdut kabul edilmesi halinde te‘âruz ve tercihten söz edilemez. Bu durumda ancak ‘arz yönteminden söz edilebilir.

‘Âmmın *hâşş*ı neshettiği iddiasına gelince, bu bağlamda verilen örneklerin ileri sürülen iddiayı temellendirmekten uzak olduğunu gördük. Nasslardaki umumî ifadelerin Ebû Hânîfe’ye göre kat’iyet ifade edip hassı neshettiğini söylemek yerine, sonraki uygulamanın önceki uygulamayı neshettiğini söylemek daha doğrudur. Son uygulama ‘âmm veya *hâşş* olabilir. Ancak nesih, son uygulamayı bildiren hadisin umumî veya hususî nitelik taşımasından kaynaklanmamaktadır. Mamafih nesihten söz eden usûlcüler, *hâşş* nitelikteki hadisleri tezyif veya inkar etmemişlerdir. Bu iki tutumun birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Bilindiği gibi “yaygın anlamdaki nesih”te sabit olan nebevî bir uygulamanın daha sonraki bir uygulamayla sona erdirilmesi veya ortadan kaldırılması söz konusudur. Buna göre mensuh hadisin de belli bir zaman dilimi içerisinde Peygamber’e aidiyeti kabul edilmektedir. Bunun da hadisin inkarına referans olamayacağı açıktır.

3. Kur’an’daki *Hâşş* Lafızları Beyan Eden Sünnet ve Naşsa Yapılan Ziyâde

Hâşş lafızlar [emir, nehiy, sayı isimleri ve özel isimler gibi] tek bir manayı ifade etmek üzere konmuş ve tek bir ferde delalet eden lafızlardır.¹⁷⁶⁴

Kur’ân’da yer alan *hâşş* lafızların Sünnetle beyan edilebileceğine dair Ebû Hânîfe’den aktarılan usûlî bir açıklama bulunmamaktadır. Ancak fer‘î örneklerden Ebû Hânîfe’nin *hâşş* lafızların beyanında meşhur veya âhâd Sünnetlere başvurduğu anlaşılmaktadır. Mesela “Başlarınızı meshedin...”¹⁷⁶⁵ mealindeki abdest ayetinde “Meshedin” emri, *hâşş* bir ifade olduğu halde Ebû Hânîfe, bunu mutlak manada meshe yormamış, asgari olarak hadislerde geçen dörtte birle¹⁷⁶⁶ veya perçem miktarıyla sınırlamıştır.¹⁷⁶⁷ Kur’ân’da “Evlenin”¹⁷⁶⁸ emri *hâşş* bir lafız olduğu halde

¹⁷⁶⁴ Bkz. Debûsî, *Taḥvîm*, 94 (الخاص إسم للفظ لا يتناول إلا الواحد بذاته ومعناه); Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, I/88-89 (الخاص كل لفظ وضع لمعني واحد علي الإنفراد وانقطاع المشاركة وكل إسم وضع لمسمي معلوم علي الإنفراد)

¹⁷⁶⁵ Mâide, 6.

¹⁷⁶⁶ Ṭaḥavî, *İḥtilâfu’l-Ulemâ*, I/136.

¹⁷⁶⁷ Ṭaḥavî, *Şerḥu Me’âni’l-Âsâr*, I/36-37; Bazı Hanefî kaynaklar ayetin mücmel olduğunu, dolayısıyla Muğîre b. Şu’be’nin “Allah Rasülü perçem ve mestler üzerine meshetti” şeklindeki rivayetiyle beyan edildiğini belirtir. (Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, I/13) Keşmîrî’nin de dediği gibi icmal, iştirak veya garabet yollarından biriyle gerçekleşir. Bu manada ayette herhangi bir icmal yoktur. Hanefîlerin, meshi asgari olarak dörtte birle sınırlamaları nebevî uygulamaya dayanmaktadır. (Keşmîrî, *Feyḍu’l-Bârî*, I/384) Bu da ayetteki hususî ifadenin Sünnetle beyanı anlamına gelmektedir.

¹⁷⁶⁸ Nisâ, 3.

Ebû Hânîfe, şahitlerin lüzumundan bahseden hadislerden hareketle şahitsiz nikahın geçersiz olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁶⁹ Bunlar Kur’ân’da yer alan *hâşş* bir lafzın haber-i vâhidle beyan edildiğini göstermektedir. Aynı şeyi “Hırsızlık yapan erkek ve kadınların ellerini kesin”¹⁷⁷⁰, “Zina eden kadın ve erkeğe yüz celde vurun”¹⁷⁷¹, “Temiz toprakla teyemmüm edin”¹⁷⁷² ayetlerindeki emirler için de söylenebilir.¹⁷⁷³ Bütün bu örneklerde Ebû Hânîfe Kur’ân’daki hususî manayla yetinmemiş, Sünnet’teki açıklayıcı bilgilere de başvurmuştur.

Yerleşik usûlde *hâşş*ın, kendi manasına kat’î olarak delalet eden açık bir lafız olduğu ve bu nedenle ayrıca açıklanamayacağı belirtilmektedir.¹⁷⁷⁴ Usûlcülere göre Sünnet’e dayanarak ayetlerde yer alan *hâşş* lafızlara ilavede bulunmak, *hâşş*la ameli terk etmek ve onu neshetmek demektir. Şayet söz konusu ilavenin yer aldığı hadis, haber-i vâhid ise bu ilave, ayetin beyanı olarak kabul edilemez. Aksi halde haber-i vâhidle nassa ilavede bulunmuş oluruz. Başka bir ifadeyle haber-i vâhidle nassı neshetmiş oluruz ki bu da caiz değildir.¹⁷⁷⁵ Keşmîrî, konuyu farklı bir açıdan ele alarak Hanefî usûlcülerin de aslında haber-i vâhidle nassa ilavede bulunduklarını ancak bunu farklı bir biçimde ifade ettiklerini söyler. Keşmîrî’nin izahına göre iki taraf arasındaki yegane fark şudur: Hanefî usûlcüler, bu ziyâdenin sadece –haber-i vahidin sübûtundaki şüpheden dolayı- vücub veya istihbâba kaynaklık edebileceğini söylerken diğer müçtehidler, bu ilavenin farza da kaynaklık edebileceğini söylemişlerdir.

“Nassın hüküm belirtmediği bir konuda, haberde yer alan açıklamalar nassa ilave edilebilir mi?” sorusuna Keşmîrî şu cevabı verir:

-Allah Rahmet etsin, büyüklerimizin belirttiğine göre- bu durum, nesihi manasına geldiği için caiz değildir. Haber-i vâhidle nesihte bulunmak caiz değildir. Bundan dolayı bazı muhaddisler, alimlerimiz hakkında ağır konuşmuşlardır. Hatta Ebû ‘Amr (İbn Hâzım) bu konuyu Ebû Hânîfe’den gelen iki çirkin şeyden biri olarak görür. Diğeri ise amellerin imandan bir cüz olmamasıdır. Onlar, yüce imamımızın hadislere hiçbir şekilde ihtimam göstermediğini ve amelleri önemsemediğini sanmışlardır. Görüldüğü

¹⁷⁶⁹ Bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa’*, s. 179-180; Şeybânî, *el-Hucce*, III/222, 225; Hârezmî, *Câmi’u’l-Mesânîd*, II/102.

¹⁷⁷⁰ Mâide, 38.

¹⁷⁷¹ Nur, 2 .

¹⁷⁷² Nisâ, 43.

¹⁷⁷³ Dehlevî, *Huccetullâh*, I/363.

¹⁷⁷⁴ Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, I/ 196-197; Krş. Debûsî, *Taḳvîm*, s. 100.

¹⁷⁷⁵ İbn Melek, *Şerḥu’l-Menâr fi’l-Uṣûl*, s. 15.

gibi bu mesele ifade biçimindeki farklılığa dayanmaktadır. Bu nedenle alimlerimizin ifadesini olumsuz şekilden olumlu şekle çevirdim. Bunun gibi bir çok konuda başlığı değiştirip meseleyi olduğu gibi bıraktım. Bana göre muhaddislerin bize yönelttiği itirazların geneli bu türdendir. Yani başlık değişince itirazlar ortadan kalkmaktadır. Bu (sorun), meşhur bir deyişte belirtildiği gibi ‘doğrunun bazen kötü ifade edilmesinden’ kaynaklanmaktadır. Bazı itirazlar da yanlış anlamadan ve aşırı taassuptan kaynaklanmaktadır. Bunlar şairin: ‘Doğru sözü eleştiren niceleri vardır ki/Sakat anlayıştandır hataları’ sözünde bahsettiği gruba girer. Binaenaleyh alimlerimizin ifadesini değiştirerek derim ki: Haber-i vâhidle nassa ilave yapılabilir. Ancak bu, zann düzeyinde olur. Dolayısıyla rükün veya şart olarak kat’î nassa ilave yapılamaz. Kat’î nassla sabit olan şeyler, rükün veya şart olur. Haberle sabit olanlar ise makamın gereğine göre vacip veya müstehap olur. Bu yaptığım şey, meseleyi değiştirmek değildir. Bilakis bu, ibarede değişiklik yapmaktır. Zira alimlerimize göre rükün veya şart düzeyindeki ilaveye ıstilahî ziyâde denir. Vucûp ve istiḥbâb düzeyindeki ziyâdeyi ise ziyâde olarak adlandırmıyorlar. Binaenaleyh alimlerimizin *naṣṣa ilavede bulunmak caiz değildir* şeklindeki sözleri *rükûn ve şart düzeyinde ilavede bulunmak caiz değildir* şeklinde anlaşılmalı. Benim *ziyâde caizdir* şeklindeki sözüm, vucûp mertebesindeki ziyâdenin caiz oluşu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla arada bir ihtilaf söz konusu değildir. Şairin dediği gibi: İbarelerimiz farklı ama senin güzelliğin tektir. (عبارة واحدة وحسنك واحد)

Şu kadar var ki alimlerimizin ifade tarzına haberi küçümsedikleri şeklinde itirazlar yöneltilmektedir. Ancak benim seçtiğim ibare böyle değildir. Zira bizim seçtiğimiz ibare baştan itibaren haberle amel etmeyi, ona verilen ihtimamı, onun hakkını ve layık olduğu konumu çağrıştırmaktadır.¹⁷⁷⁶

Ardından *Menâr*’dan, *Hidâye* ve *Fetḥi’l-Ḳadîr*’den bu açıklamayı destekleyen alıntılarda bulunur.¹⁷⁷⁷

Keşmîrî bu ifadelerle son dönem usûlcülerinin tutumunu ve izlediği yöntemi izah etmektedir. Buna göre son dönem usûlcü ve fakihlerine göre âhâd haberlerde yer alan açıklamalar *ḥâṣṣ* lafızları beyan eder. Ancak bu beyan, ayetle sabit olan beyan düzeyinde değildir. Usûlcüler bir bakıma ayeti ayrı, hadisi ayrı değerlendirmişlerdir. Mesela ayetten tavafın farziyetini, hadisten de tavafta abdestli olmanın vacip oluşunu anlamışlardır.

Kanaatimizce, Hanefî usûlcülerin haber-i vâhidle ayetteki hususî ifadeleri beyan ettiklerini söylemek biraz tekellüflü görünmektedir. Zira usûlcülere göre

¹⁷⁷⁶ Keşmîrî, *Feyḍu’l-Bârî*, I/43.

¹⁷⁷⁷ Keşmîrî, *Feyḍu’l-Bârî*, I/44.

ayette geçen *hâşş* lafızlar (mesela tavaf¹⁷⁷⁸ yıkama¹⁷⁷⁹ ve kıraat¹⁷⁸⁰ emirleri) farzı anlatmaktadır. Şayet hadiste anlatılan keyfiyet, ayetteki ifadenin beyanı olarak algılansaydı hadistekinin de farz kabul edilmesi gerekirdi. Dolayısıyla usûlcülerin hadisi, ayetten bağımsız olarak değerlendirip vucûp veya istiḥbâba hükmettikleri anlaşılmaktadır.

Hanefî usûlcülere göre hadisin sadece vucûp veya istiḥbâbı ifade edip farza kaynaklık edememesi, haber-i vâhidin sübûtundaki şüpheden dolayıdır. Onlar, muhaliflerinin iki noktada yanlışlıklarını belirtirler. Kendilerine muhalif olan diğer usûlcülerin, Kitap'ta yer alan *hâşş* lafızların mertebesini düşürüp onları âhâd haber seviyesine indirdiklerini, buna mukabil haber-i vâhidi, hak ettiği konumun üstüne çıkardıklarını ileri sürmektedirler.¹⁷⁸¹ Bu yaklaşıma göre Ebû Ḥanîfe'nin namazda Fatiha'yı ve tavafta abdesti vacip olarak görmesinin sebebi bu hükme kaynaklık eden delilin sübûtundaki şüphedir.¹⁷⁸²

Kanaatimizce bu görüşü Ebû Ḥanîfe'ye nisbet etmek doğru değildir. İlk kaynaklarda aktarılan bilgilerin bir kısmı bu nisbeti doğrulamamaktadır. Mezkur yaklaşıma göre Ebû Ḥanîfe'nin hiçbir farzı veya haramı haber-i vâhide dayandırmaması gerekirdi. Ancak Ebû Ḥanîfe'nin içtiḥadları incelendiğinde bazı farz ve haramların haber-i vâhide dayandırıldığı görülmektedir. Onun fıkında farz veya harama kaynaklık eden âhâd haberler olduğu gibi, vacip ve müsteḥaba kaynaklık eden ayetler de vardır. Bu da hüküm tespitinde sadece delilin sübût derecesine bakılmadığını, bunun yanı sıra delalet konusunun da göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir.¹⁷⁸³ Aksi taktirde ayetlerle sabit olan her türlü hükmün farz, hadise dayalı bütün hükümlerin de vacip veya müsteḥap olması gerekirdi. Daha önce Ebû Ḥanîfe'nin Kur'ân'da yer alan bazı emirleri istiḥbâba, hadislerde yer alan bazı

¹⁷⁷⁸ Hacc, 29 (وليطوفوا بالبيت العتيق)

¹⁷⁷⁹ Mâide, 6 (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق)

¹⁷⁸⁰ Müzzemmil, 20 (فاقرئوا ما تيسر منه)

¹⁷⁸¹ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, I/209-210; Ayrıca bkz. Pezdevî, a.g.e., II/556-557.

¹⁷⁸² Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, II/888.

¹⁷⁸³ Yani konuyla ilgili delil ayet bile olsa Şarîfin, o fili bağlayıcı olarak yapmamızı istediğine delalet etmiyor ve fiilin terkinin kötülemiyorsa vucûba delalet etmez. Başka bir deyişle fiilin yapılmasını isteyen ifadelerin bağlayıcılık taşıyıp taşımadığına veya bağlayıcılığın olmadığını gösteren karinelerin olup olmadığına bakılır ve farz veya mendup tespit edilir.

emirleri de vucûp veya hürmete yordugunu belirtmiştik.¹⁷⁸⁴ Şimdi usûl eserlerinde bu konuya dair verilen başlıca örneklere bakalım:

a. “Ey iman edenler namaza kalktığınızda yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın ve başlarınıza meshedip her iki topuğa kadar ayaklarınızı yıkayın.”¹⁷⁸⁵

Hanefî usûlcüler bu ayetteki yıkama ve meshetme emrinin *hâşş* yani malum ve kat’î bir lafız olduğunu dolayısıyla abdestte besmele, niyet, tertip ve muvâlâtın olması gerektiğini anlatan hadislerle beyan edilemeyeceğini belirtirler.¹⁷⁸⁶ Ancak tespit ettiğimiz kadarıyla Ebû Hânîfe’nin besmele, niyet, tertip ve muvâlâtı farz görmemesi mezkur prensiple ilgili değildir. Başka bir ifadeyle Ebû Hânîfe’nin bu görüşü, ayetteki emrin has oluşu ve *hâşş*ın beyana muhtaç olmaması şeklinde bir gerekçeye dayanmamaktadır. Kanaatimizce bu gerekçelendirme daha sonraki dönemlere ait bir gerekçelendirmedir.

Besmele ve muvâlâtı farz görmemek ile *hâşş*ın kat’iliği arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Bunun en bariz delillerinden biri *hâşş* ifadelerin beyan edilebileceğini söyleyen İmam Şâfi’î’ye göre de besmele ve muvâlâtın farz olmamasıdır. Şayet besmele ve muvâlâtın farz olmadığı görüşünden *hâşş*ın kat’iyeti şeklinde bir usûl kaidesini istihraç etmek doğru olsaydı aynı kaideyi -besmelenin farz olduğunu söyleyen- Zâhirîler dışındaki bütün müçtehidlere isnad etmek gerekirdi. Bunun ise yanlış olduğu açıktır.

Ebû Hânîfe’nin besmele, niyet, tertip ve muvâlâtı müstehap görerek ayette belirtilen farza ilhak etmemesi ayetteki *hâşş* lafızların kat’iliğinden değil, bu fiiller hakkında varid olan hadislerin bağlayıcı bir özellik taşımamasından dolayıdır. Nitekim besmele konusunda Ebû Hânîfe’den aktarılan bilgiler bu kanaati teyid

¹⁷⁸⁴ Haber-i vâhidin farz ve vacibe kaynaklık ettiğini söylemek onu inkar edenleri tekfir etmeyi gerektirmez. Cumhura göre haber-i vâhid, ilim (kat’î bilgi) ifade etmez, zann ifade eder. Fakat sıhhat için gerekli olan şartları taşıyan âhâd haberler, ameli konularda bağlayıcıdır. Ancak ayetler ve mütevâtir Sünnetler böyle değildir. Bunlar kat’î bilgi ifade etmekle beraber bağlayıcıdır. Bu tür nassları inkar edenler Şarii tekzip etmiş gibi olurlar ve tekfir edilirler. Bu durum, cumhurun, haber-i vâhidle kat’î nassları özdeşleştirmedeğini ve belli bir ayırımı gittiğini göstermekle birlikte haber-i vâhidin farz veya hürmete kaynaklık ettiğini söylemek ile onu inkar edenleri tekfir etmek arasında direkt bir bağlantı olmadığını da göstermektedir. Mesela Şâfi’îler ve diğer müçtehidler bazı farzları haber-i vâhide isnad ettikleri halde onu inkar edenleri tekfir etmemişlerdir.

¹⁷⁸⁵ Mâide, 6.

¹⁷⁸⁶ Bkz. Serâhsî, *el-Uşûl*, I/95; Pezdevî, *Kenzu’l-Vuşûl*, I/205-206.

etmektedir. Ebû Hânîfe'nin aktardığı bazı hadislerde besmele yer almamaktadır. Ebû Hânîfe Halid b. 'Alkame→'Abdu Hayr kanalıyla Hz. Ali'den şunu rivayet etmiştir:

Ali b. Ebî Talib biraz su istedi. Sonra onunla üç defa ellerini yıkadı. Üç defa ağzına su verdi. Üç defa burnuna su verdi. Üç defa yüzünü yıkadı. Üç defa dirseklerini yıkadı. Üç defa başını meshetti. Üç defa ayaklarını yıkadı. Sonra şöyle dedi: İşte Allah Rasûlü'nün (s.a.v) abdesti böyle idi.¹⁷⁸⁷

Yine Ebû Hânîfe'den aktarılan bu hadisin bazı varyantlarında başın bir kez meshedildiği belirtilmektedir.¹⁷⁸⁸

Bunun yanı sıra Ebû Hânîfe'nin içtihadlarında sıkça başvurduğu bazı Sahabîlerin uygulamasında besmeleden söz edilmemiştir. İmam Muhammed'in kaydettiğine göre Ebû Hânîfe, Hammâd→İbrâhîm→Esved b. Yezîd kanalıyla Hz. Ömer'in şöyle abdest aldığını aktarır:

Ellerini iki kez yıkadı. Ağzına ve burnuna ikişer kez su verdi. Yüzünü iki kez yıkadı. Dirseklerini ileriye ve geriye doğru iki kez yıkadı. Başını iki kez meshetti. Ayaklarını iki kez yıkadı. Hammâd derki: Tam olması şartıyla bir kez yıkamak da yeterlidir.¹⁷⁸⁹

İmam Muhammed, bu rivayeti aktardıktan sonra şu ilavede bulunur:

Bu, aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür. Biz de bununla amel ediyoruz.¹⁷⁹⁰

Kanaatimizce Ebû Hânîfe'nin besmelenin hükmüyle ilgili görüşü bu rivayetlere dayanmaktadır. Peygamber'den ve Sahâbeden aktarılan uygulamaların bir kısmında besmelenin bulunmaması onun farz olmadığını göstermektedir. Aynı durum, abdest uzuvlarını iki veya üç defa yıkamak gerektiğini ancak bir defa yıkamanın da yeterli olduğunu belirten rivayetler için de söz konusudur.¹⁷⁹¹ Bazı rivayetlerde bir veya iki kez yıkamanın yeterli olduğu belirtilirken¹⁷⁹² diğer rivayetlerde üç kez yıkama yer almakta ve teşvik edilmektedir.¹⁷⁹³ Müçtehidler ve bu cümleden olarak Ebû Hânîfe üç kez yıkamanın farz olmadığını bir kez yıkamakla da farzın eda edilebileceği sonucunu çıkarmışlardır.

¹⁷⁸⁷ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/234.

¹⁷⁸⁸ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/235, 239.

¹⁷⁸⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 157.

¹⁷⁹⁰ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 157.

¹⁷⁹¹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 157.

¹⁷⁹² Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 157.

¹⁷⁹³ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/234, 236-240.

Bu açıklamalar, Ebû Hânîfe'nin besmele ve diğer sünnetlerin hükmü noktasında, *hâşş* lafızların taşıdığı bir takım özelliklere değil, konuyla ilgili rivayetlere dayandığını göstermektedir.

b. “Rukû‘ edenlerle beraber rukû‘ edin”¹⁷⁹⁴

Usûl eserleri, *rukû‘* lafzının *hâşş*, yani manası (eğilme) açık bir lafız olduğunu, *ta'dîle* delalet etmediğini, *ta'dîl* vasfının hadislerden anlaşılan zaid bir mana olduğunu ve dolayısıyla *ta'dîle* ilişkin hadislerin ayetin *beyanı* olarak telakki edilemeyeceğini belirtirler. Fıkıh kaynaklarına göre *rukû‘* lafzı zaten açık (*mübeyyen*) olduğundan ilave bir *beyâna* ihtiyaç duymamaktadır.¹⁷⁹⁵

Elimizdeki ilk dönem eserleri *ta'dîl* konusunda Ebû Hânîfe'ye ait herhangi bir açıklama kaydetmemektedirler. Muhammed b. Mahmud el-Hanefî, *Hidâye* üzerine yazdığı *el-İnâye* adlı şerhte bu konuyla ilgili ihtilafların *Zâhiru'r-Rivâye* kitaplarda yer almadığını, el-Mua'llâ'nın bunu *Nâdiru'r-rivâye* kapsamında naklettiğini zikreder.¹⁷⁹⁶

Konuyla ilgili farklı *ta'hrîç*lerin olduğu anlaşılmaktadır. Cürcânî'nin *ta'hrîcine* göre *ta'dîl* ve *hume'nine* sünnettir. Kerhî'nin *ta'hrîcine* göre ise *ta'dîl* vaciptir ve terki sehiv secdesini gerektirir.¹⁷⁹⁷ Ancak *Ṭahâvî*'nin yaptığı nakiller çok daha farklıdır. *Ṭahâvî*, konuyla ilgili iki görüşün bulunduğunu aktarır. Bir görüşe göre kişi, *rukû‘* ve secdede dilediği şeylerle duada bulunabilir. Bu konuda herhangi bir sınırlama yoktur. İkinci görüşe göre namaz kılan kimse, sadece “Sübḥâne Rabbiye'l-‘azîm” veya “Sübḥâne Rabbiye'l-a'lâ” şeklinde tesbihte bulunabilir. Üç defadan az olmamak şartıyla bunları dilediği kadar tekrar edebilir.¹⁷⁹⁸ *Ṭahâvî*, her iki görüşün dayandığı hadisleri verdikten sonra ikinci görüşün Ebû Hânîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan'a ait olduğunu belirtir.¹⁷⁹⁹

Bu açıklamalara göre Ebû Hânîfe ve iki öğrencisinin mutlak manada eğilme ve kapanmayı yeterli görmediği en az üç kez “Sübḥâne Rabbiye'l-‘azîm” veya

¹⁷⁹⁴ Bakara, 43.

¹⁷⁹⁵ Merğînânî, *el-Hidâye*, I/61-62.

¹⁷⁹⁶ Muhammed b. Maḥmûd, *el-İnâye*, (*Fetḥu'l-Kadîr*'le birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, I/307.

¹⁷⁹⁷ Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, I/62.

¹⁷⁹⁸ *Ṭahâvî*, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, I/304.

¹⁷⁹⁹ *Ṭahâvî*, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, I/307.

“Sübḥâne Rabbiye’l-a’lâ” demeyi gerekli gördükleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla daha sonraki eserlerde yer alan “Rukû’ ve secde emrinin *ḥâşş* bir ifade olduğu için haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceği, *ḥâşş* lafızları beyan etmenin *ziyâde âle’n-naşş* olduğu ve bunun da nesihle eşanlamlı olduğu, namazın sıhhati için mutlak manada eğilmenin (*rukû’*) yeterli olduğu” şeklindeki açıklamaların¹⁸⁰⁰ Ebû Ḥanîfe’ye ait olmaması gerekir diye düşünüyoruz.

c. “O Ka’beyi (Beyt-i Aîk) tavaf etsinler.”¹⁸⁰¹

Usûlcüler, ayetteki “Tavaf etsinler” emrinin, *ḥâşş* bir lafız olduğunu yani tavafın bir şeyin etrafında dönmek manasında malum bir şey olduğunu, dolayısıyla hadiste yer alan abdest ve setr-i avret gibi emirlerin ayeti beyan edemeyecekleri ve farz olarak ayete ilave edilemeyeceğini, ancak fer’ın asla ilhakı türünden vacip olarak ilave edilebileceğini belirtirler.¹⁸⁰²

İlk kaynaklarda bu doğrultuda Ebû Ḥanîfe’ye ait bir açıklamaya rastlamadık. Gerçi Ebû Ḥanîfe’ye göre abdestsiz ve adet halinde olanların tavaf yapabileceklerine dair sağlam nakiller var.¹⁸⁰³ Ancak bunu *ḥâşş* ifadelerin delaletiyle ilişkilendirdiğine dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Onun abdestsiz tavafları –doğru bulmamakla birlikte- yeterli görmesi, diğer bir ifadeyle abdesti emreden hadisleri ayetteki tavafa farz olarak ilhak etmemesi başka nedenlere de dayanmış olabilir. Mesela abdeste veya setr-i avretin lüzumuna delalet eden delillerin -bazı karineler ışığında- farzdan daha aşağı düzeyde bağlayıcılık (*vucûp*) taşıdığını düşünmüş olabilir. Usûlcülerin mezkur yaklaşımı, haber-i vâhidin farz ve harama kaynaklık edemeyeceği düşüncesine dayanmaktadır. Halbuki Ebû Ḥanîfe’ye göre âhâd haberin kaynaklık ettiği pek çok farz ve haram örneği bulunmaktadır. Mesela başın dörtte birinin (nâsiye miktarının) meshi âhâd haberle sabittir.¹⁸⁰⁴

¹⁸⁰⁰ Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, I/61; Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, I/200-201.

¹⁸⁰¹ Hacc, 29.

¹⁸⁰² Pezdevî, *Kenzu’l-Vuṣûl*, 203-204; Serahsî, *el-Uṣûl*, I/95.

¹⁸⁰³ Şeybânî, *el-Hucce*, II/133, 135.

¹⁸⁰⁴ Bkz. Şeybânî, *Kitâbu’l-Âşâr*, s. 168; Taḥâvî, *Şerḥu Me’âni’l-Âşâr*, I/36-37; A.mlf. *Aḥkâmu’l-Kur’ân*, I/77-78; İmam Muhammed, *el-Aṣl*’da Ebû Ḥanîfe’yle aralarında geçen şöyle bir diyalog aktarır:

- Dedim: Abdest alırken başını bir veya iki parmak miktarıyla mesheden bir kimse hakkında ne dersin?
- Dedi: Yeterli olmaz. [Züfer’e göre yeterlidir.]
- Dedim: Başını üç parmak ölçüsünde meshederse?

d. **Ḳur'** Kelimesinin Hayza Yorulması

“Boşanmış kadınlar, kendi başlarına üç **Ḳur'** (hayız veya temizlik dönemi) beklerler.”¹⁸⁰⁵

İmam Ebû Ḥanîfe, ayetteki **Ḳur'** lafzını hayız dönemi olarak yorumlamıştır. Buna göre boşanmış kadının 'iddeti, tam üç hayzın geçmesine bağlıdır ve üçüncü hayzın bitmesi ile sona erecektir.¹⁸⁰⁶

Bazı usûlcüler, ayetteki üç **Ḳur'** lafzının hâşş olup 'iddetin eksik veya fazla olmaksızın tam üç **Ḳur'** oluşunu ifade ettiğini, bu durumun ise ayetteki **Ḳur'** un ancak hayza yorulması halinde gerçekleşebileceğini belirtmektedirler.¹⁸⁰⁷

İlk kaynaklarda, Ebû Ḥanîfe'nin bu görüşü ileri sürerken hâşş lafızların kat'liğinden hareket ettiğine dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in aktarımları Ebû Ḥanîfe'nin bu konuda hadisle istidlâlde bulunduğunu göstermektedir.

Ebû Yûsuf'un aktardığına göre Ebû Ḥanîfe, İbrâhîm en-Neḥâî'nin boşanmış hür bir kadının 'iddeti hakkında şöyle dediğini nakletmektedir: “Boşanmış hür kadının 'iddeti üç hayızdır...”¹⁸⁰⁸ İmam Muhammed de bu manada bir takım

- Dedi: Bu yeterlidir. (Şeybânî, *el-Asl*, I/62; Krş. Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfî*, 2b)

İmam Muhammed'in *Kitâbu'l-Âsâr*'daki açıklamaları Ebû Ḥanîfe'nin görüşü ve gerekçesi hakkında daha net bilgiler sunmaktadır. İmam Muhammed'in kaydettiğine göre Ebû Ḥanîfe, Ḥammâd kanalıyla İbrâhîm'in şöyle dediğini nakletmektedir: “Kadının şakağını meshetmesi yeterli değildir. o da tıpkı erkekler gibi başını meshetmek zorundadır.” (Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr* s. 167) İmam Muhammed, hadisin akabinde şöyle bir açıklamada bulunur: “Biz ise şöyle deriz: ‘Kadın tüylerin bittiği bölgeden üç parmak miktarınca meshederse bu yeterlidir. Ancak erkeklerde olduğu gibi [başın tamamını] meshetmesi bize daha sevimlidir. Bu aynı zamanda Ebû Ḥanîfe'nin görüşüdür.” (Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 167-168; Ḥârezmî, *Câmi'u'l-Mesânîd*, I/244) Ḥârîşî, Hâfız Talḥa, İbn Ḥusrev ve Uşnânî'nin kaydettiklerine göre Ebû Ḥanîfe kendi senediyle aktardığı bir hadiste Hz. Ali'nin abdest alırken bir avuç su alıp başın saçsız kısmına döktüğünü rivayet etmiştir. (Ḥârezmî, *Câmi'u'l-Mesânîd*: I/239, أخذ كفا من الماء فصبه على صلعته) Bu açıklamalardan Ebû Ḥanîfe'nin, başın tamamını meshetmeyi müstehap görmekte beraber bir kısmını meshetmeyi yeterli bulduğu anlaşılmaktadır. Burada “üç parmak ölçüsü”yle anlatılan miktar bazı Hanefi kaynaklarında “nasiye miktarı” ve “başın dörtte biri” şeklinde geçmektedir. (Bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, I/13) Ṭaḥâvî de Hz. Peygamber'in ve selefin zaman zaman “nasiye miktarı”nı meshetmekle yetindiklerini belirtir. Ardından Ebû Ḥanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşünün de bu doğrultuda olduğunu kaydeder. (Ṭaḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, I/36-37; A.mlf, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, I/77-79) Bu açıklamalar, Ebû Ḥanîfe'nin başın dörtte birini meshetmede konuya ilişkin hadislerle dayandığını göstermektedir. Ebû Ḥanîfe'nin ve ilk öğrencilerinin açıklamalarında bu hadislerin meşhur veya mütevatir olduğuna dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.

¹⁸⁰⁵ Bakara, 228.

¹⁸⁰⁶ Bkz. Ṭaḥâvî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, II/385.

¹⁸⁰⁷ Pezdevî, *Kenzu'l-Vuṣûl*, 198-199; Serâḥsî, *el-Uṣûl*, I/94.

¹⁸⁰⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 143.

rivayetleri nakledip Ebû Hânîfe'nin görüşünün de bu doğrultuda olduğunu belirtir.¹⁸⁰⁹

Ebû Hânîfe'nin İbrâhîm en-Neħa'î'den aktarıp istidlal ettiği bu mana değişik kanallarla Sahâbeden de rivayet edilmiştir.¹⁸¹⁰ Daha önce belirttiğimiz gibi bu, Ebû Hânîfe'de sıkça karşılaşılan bir durumdur. Başka yerlerde merfû' olarak aktarılan rivayetler, Ebû Hânîfe'nin müsnedlerinde maḳtu' olarak rivayet edilebilmektedir. Bazen de bizzat Ebû Hânîfe'nin aynı manayı hem merfû' hem maḳtu' olarak rivayet ettiğine şahit olmaktayız. Kanaatimizce Ebû Hânîfe, Sahabe tutumunu yansıtmayı itibariyle Tabiûn rivayetlerine (maḳtû') başvurmaktadır. *Ḳur'* kelimesinin hayza yorulmasında da lafzın kat'iliğinden ziyade Sahâbe ve Tâbiûndan gelen rivayetlere dayandığını düşünüyoruz.

Hâşş lafızların haber-i vâhidle tahsisi ve nassa ilave konusunda zikredilen başlıca örnekler bunlardan ibarettir.¹⁸¹¹

4. Kur'an'daki Muṭlaḳ Lafızları Takyid Eden Sünnet

Usul kitaplarında *muṭlaḳ* birbirinden farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Ancak bunların hepsinde ortak olarak “mananın belirsizliği”nden söz edilmektedir. Bunlar arasında Seyyid Şerîf'in tanımı ortalama bir tanım olarak kabul edilebilir. Seyyid'in tanımı şöyledir: “Muṭlaḳ, belirsiz bir ferde delâlet eden lafızdır”¹⁸¹² “Muḳayyed ise

¹⁸⁰⁹ Bkz. Şeybânî, *Kitâbu'l-Âṣâr*, s. 270.

¹⁸¹⁰ Bkz. Ṭahâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âṣâr*, II/425-426.

¹⁸¹¹ Bunun dışında da usûl kitaplarında yer alan birkaç tane örnek zikredilmektedir. Ancak bunların hiçbirini vardığımız sonucu değiştirecek nitelikte değildir. (Bkz. Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, II/316) Mesela Ceşşâs, zina cezasının celde ve sürgün veya celde ve recm olduğunu bildiren hadislerin ayete (Nur, 1) göre bir ziyade olduğunu, bunu kabul etmenin ayeti neshetmek anlamına geldiğini ileri sürer. (Bkz. Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, II/316) Ceşşâs, bu izahı Ebû Hânîfe'ye nisbet etmez. Ancak bu yaklaşım bir çok kitapta yer almaktadır. Ebû Hânîfe'nin sürgünü öngörmemesi (Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hânîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 218) bazılarında bu yaklaşımın ona ait olabileceği şüphesini uyandırabilir. Ancak bu, yersiz bir şüphe olur. Zira her şeyden önce Ebû Hânîfe'nin bu konuda direkt bir açıklaması yoktur. Saniyen –Serahşî'nin dediği gibi- bazı hadislerde geçen sürgün, imamın tasarrufu ve maslahat öngörüsü çerçevesinde değerlendirilmiş olabilir. Çünkü zina cezasından söz eden bazı hadislerde sürgün yer alırken bir kısmında da yer almamaktadır. Bu da sürgünün sabit bir ceza olmadığını imamın öngörüsüne göre değişebileceğini gösteren bir karinedir. Üçüncü bir ihtimal olarak konuyla ilgili diğer rivayetlerin bu uygulamayı neshetmiş olmaları da mümkündür. (Ceşşâs, *el-Fuṣûl*, II/316; Serahşî, *el-Mebsûṭ*, 19/53) Keşmîrî, nassa ilave konusunda bazı Hanefilerin Hz. Ömer'in Fatıma bnt. Ḳays hadisi hakkındaki değerlendirmesine sarıldıklarını, ancak bunun yararsız bir çaba olduğunu söyler. (Keşmîrî, *el-Arfu's-Şeḫr*, II/415) Hz. Ömer, bu konuda hâşşın kat'iliğine değil daha önce belirttiğimiz gibi merfû' rivayetlere dayanmıştır.

¹⁸¹² Curcânî, Seyyid Şerîf'Alî b. Muḥammed, *Kitâbu't-Taḥfât*, el-Maṭba'atu'l-Hayriyye, Mısır, 1306, s. 95.

[belirsiz olmakla beraber] bazı sıfatlarla kayıtlandırılan lafızdır.”¹⁸¹³ Mesela “adam” veya “adamlar” dediğimizde **muṭlaḳ** birer lafız söylemiş oluruz. Buna mukabil “mümin adam” veya “mümin adamlar” dediğimiz zaman mukayyed bir ifade kullanmış oluruz.

Bu itibarla bakıldığında, Ebû Ḥanîfe’nin bazı ayetlerdeki **muṭlaḳ** ifadeleri Sünnetle takyid ettiği söylenebilir. Mesela “Hırsızlık yapan erkek veya kadının ellerini kesin”¹⁸¹⁴ ayetinde kesilecek elin sağ mı sol mu olacağı ve elin nereden kesileceği belirtilmemiştir. Ancak Ebû Ḥanîfe konuya ilişkin hadislerle dayanarak sağ elin¹⁸¹⁵ bilekten¹⁸¹⁶ kesileceğini söylemiştir. Bu ve buna benzer örnekler onun **muṭlaḳ** ifadeleri Sünnetle takyid ettiğini göstermektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi bazı usûlcüler, özellikle ilk dönem usûlcüleri **muṭlaḳ** ve **mukayyed** konusunu müstakil bir konu olarak ele almamış, **muṭlaḳa** ait meseleleri ‘âmm lafızlar başlığı altında ele almışlardır. Ancak bu, konunun özüne yönelik bir farklılık taşımaz.

Yerleşik usûl kaynaklarında **muṭlaḳ**ın da tıpkı ‘âmm ve **ḥaṣṣ** lafızlar gibi kat’i olduğu ve beyan kabul etmediği ileri sürülmüştür. Ancak biz bunun **taḥrîce** ya da müstakil tercihe dayalı bir görüş olduğunu ve Ebû Ḥanîfe’ye ait olmadığını düşünüyoruz.

C. KUR’AN’DA HÜKMÜ BULUNMAYAN MESELELER HAKKINDA HÜKÜM GETİREN SÜNNET

Dinin tebliği bağlamında Allah Rasûlü (s.a.v)’den sadır olan söz ve fiillerin hüccet oluşu konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu konudaki deliller mutlaklardır. Aynı konuda Kur’an’da herhangi bir açıklamanın olup olmaması sonucu değiştirmez. Dinin tebliğine ilişkin bütün Sünnetler hüccettir.

İmam Ebû Ḥanîfe’nin içtihad ve istidlâllerine bakıldığında onun Kur’ân’da hükmü detaylı olarak yer almayan bir çok mesele hakkında Sünnet’e dayanarak hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Ninenin mirası, fıtır sadakası, vitir namazının vacip oluşu, muhsan zânînin recmi, evlenme akdinde şahitlerin gerekliliği ve şuf’a hakkının

¹⁸¹³ Curcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 99.

¹⁸¹⁴ Mâide, 38.

¹⁸¹⁵ Şeybânî, *Kitâbu’l-Âğâr*, s. 313; Şeybânî, *el-Muvaṭṭa’*, s. 239.

¹⁸¹⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, II/415.

meşru bir hakk olduğu gibi meseleleri buna örnek verebiliriz. Bu konular Kur'an'da açıkça yer almaz. Bunlara ilişkin detaylı hükümler Sünnet'te yer almaktadır. Ancak bunları Kur'an'da yer alan bazı genel ifadelerin kapsamında ele almak da mümkündür. Bu tür Sünnetleri ister bağımsız teşriî kaynağı olarak isimlendirelim, ister Kur'an'ın genel hükümlerini detaylandıran Sünnet olarak görelim netice itibariyle hüküm vermede Sünnet'i belirleyici olarak kabul etmiş oluruz.

Ebû Hânîfe'nin bu gibi konularda Sünnet'i esas alıp onunla hükmettiğine dair pek çok örnek bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını vermek istiyoruz:

1. Ninenin Mirası

İmam Muhammed, *el-Muvaṭṭa*'da Hz. Ebûbekir'in Sahâbeden duyduğu hadis üzerine nineye altıda bir hisse verdiğini, ninelerin birden fazla olması halinde bu hisseyi aralarında paylaşacaklarını aktardıktan sonra şöyle der:

Biz de bununla amel ederiz... Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe ve fakihlerimizin genelinin görüşüdür.¹⁸¹⁷

el-Hucce'de Ebû Hânîfe ve Iraklıların anne ve baba tarafına ait ninelerin, diğer nineleri (ikinci ve üçüncü derecedeki nineleri) mirastan iskat ettiklerini naklettikten sonra onların bu konuda Hz. Ali (r.a)'dan aktardıkları rivayete dayandıklarını belirtir.¹⁸¹⁸

İmam Muhammed, ninenin mirasına ilişkin hadisi *el-Aṣl*'da da zikreder. Ancak *el-Aṣl*'da bu hadisi, haber-i vâhidin kabulü bağlamında aktarır. Zira hadis, başta sadece Muğîre b. Şu'be tarafından rivayet edilmiştir. Hz. Ebûbekir'in başka bir şahit istemesi üzerine Muhammed b. Mesleme şahitlik yapar. Bunun üzerine Hz. Ebûbekir nineye altıda bir hisse verir.¹⁸¹⁹

Görüldüğü gibi Ebû Hânîfe, Kur'an'da açıkça yer almayan bu konuda hadise dayanmıştır. Dolayısıyla Ebû Hânîfe'nin Kur'an'da hükmü bulunmayan meseleler hakkında hüküm getiren Sünnetlerle amel ettiğini söyleyebiliriz.

¹⁸¹⁷ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 253.

¹⁸¹⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/219 (وَيُرْوَى ذَلِكَ عَنْ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَعَنِ الصَّحَابَةِ أَجْمَعِينَ)

¹⁸¹⁹ Şeybânî, *el-Aṣl*, III/75.

2. Fıtır Sadakası

Ebû Hâñîfe, fıtır sadakası ve onun keyfiyeti hakkında İbrâhîm en-Neħa'î'den rivayet ettiği hadise dayanmıştır.¹⁸²⁰ Ona göre verilecek şey buğday, [saf] un, karışık un ve kuru üzüm ise yarım sâ'c; hurma ve arpa ise bir sâ'c verilir.¹⁸²¹

Kur'an'da yer almayan bu ibadetin özü ve keyfiyeti hakkında Ebû Hâñîfe'nin konuyla ilgili rivayetlerden hareket ettiği anlaşılmaktadır.

3. Vitir Namazının Vacip Oluşu

Ebû Hâñîfe'ye göre vitir namazı vaciptir.¹⁸²² Ona göre unutulmuş vitir namazı – aradan günler de geçse- tıpkı beş vakit namaz gibi kaza edilir.¹⁸²³

Kur'an'da yer almayan bu namaz hakkındaki teşvik ve açıklamalar Sünnet'te geçmektedir. Ebû Hâñîfe'nin konuyla ilgili görüşünde tamamen bu hadislerden hareket ettiği anlaşılmaktadır. Örnek olarak Ebû Yûsuf'un kendisinden rivayet ettiği şu hadisi zikredebiliriz. Ebû Yûsuf, Onun Allah Rasûlü (s.a.v)'den şu hadisi aktardığını nakleder: “Allah size bir namazı artırdı. O da vitirdir.”¹⁸²⁴

4. Muhşan Zâninin Recmi

Fakihler, Kur'an'da yer almayan bu cezanın tespiti konusunda Sünnet'e dayanmışlardır. Ebû Hâñîfe'nin görüşü de bu doğrultudadır. O da konuya ilişkin hadislerden hareketle bekar zanilere celde, evlilere recm uygulanacağını belirtir.¹⁸²⁵

5. Şuf'a Hakkı

şuf'a hakkının meşrûiyeti hadislerle sabittir. Ebû Hâñîfe komşunun şuf'a hakkına sahip olduğunu söylerken¹⁸²⁶ bu manadaki hadislere dayanmıştır. İmam Muhammed, onun bu konudaki görüşünü gerekçelendirirken Allah Rasûlü'nden şu hadisi rivayet ettiğini kaydeder: “Komşu şuf'a'ya daha layıktır.”¹⁸²⁷

¹⁸²⁰ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, 226-227; Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 64.

¹⁸²¹ Şeybânî, *el-Câmi'u's-Sağîr*, 136.

¹⁸²² Mevşilî, *el-İhtiyâr*, I/76.

¹⁸²³ Şeybânî, *el-Hucce*, I/194.

¹⁸²⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 68.

¹⁸²⁵ Bkz. Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 308-309; A.mlf. *el-Muvaṭṭa'*, s. 242; Krş. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 139, 157.

¹⁸²⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, III/67.

¹⁸²⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, III/69; Ayrıca bkz. a.g.e. III/67.

6. Süte Dayalı Mahremiyet (er-Rağû)

Süt yoluyla mahremiyetin oluştuğu bütün müçtehidler arasında kabul edilen bir husustur. Kur'ân'da yer almayan bu konuya ilişkin hükümler hadislerle dayanmaktadır. Ebû Hânîfe'nin rivayet edip içtihadında esas aldığı hadis şöyledir:

Nesep yoluyla haram olan şeyler, emzirme yoluyla da haram olur.¹⁸²⁸

İmam Muhammed, Ebû Hânîfe'den bu hadisi aktardıktan sonra şu açıklamada bulunur:

Biz de bunlarla amel ediyoruz. Bu, aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.¹⁸²⁹

7. 'Âkile'nin Diyete Katılması

'Âkilenin¹⁸³⁰ diyete katılmakla mükellef olduğu hükmü Kur'an'da yer almamaktadır. Bütün fakihler, konuya ilişkin hadislerle dayanarak 'âkilenin diyete katılmakla mükellef olduğunu belirtmişlerdir.¹⁸³¹

İmam Muhammed, Ebû Hânîfe'den taksirli (*haṭa* ') ve kastı aşan (*şibhu'l-ımd*) öldürmelerde 'âkilenin diyete katılacağına dair rivayetleri aktardıktan sonra şöyle der: "Biz de bununla amel ederiz. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür."¹⁸³² İmam Muhammed'in *el-Hucce*'deki açıklamaları da aynı doğrultudadır. Ebû Hânîfe'ye göre müddiha^[1833], diş kırma ve ağır suçlarda 'âkilenin diyete katılmakla mükellef olduğunu, bunun altındaki suçlarda ise diyetin sadece suçlunun (*cânî*) malından ödenmesi gerektiğini aktardıktan¹⁸³⁴ sonra bunu Ebû Hânîfe'nin İbrâhîm en-Neḥaî'den aktardığı şu rivayetle gerekçelendirmeye çalışır:

¹⁸²⁸ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 262 (يُحَرِّمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحَرِّمُ مِنَ النَّسَبِ)

¹⁸²⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 262; Ebû Hânîfe'den aktarılan benzer rivayetler için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 134, 147.

¹⁸³⁰ 'Âkile, kasıtlı olmaksızın öldürme fiilini işleyen kimsenin ödeyeceği diyeti üstlenmesi gereken yakınları yahut mensup olduğu meslekî teşekkülü ifade eder. Bkz. Neseî, Necmuddîn Ebû Hâfş 'Umer b. Muhammed (v. 537/1142), *Tilbetu't-Talebe fi'l-İşlâḥâtî'l-Fıkhîyye*, (Tlk. Hâlid 'Abdurrahmân el-'Akk), Dâru'n-Nefâis, Beyrut [1414/1993], s. 334; Sa'dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-Fıkhî Lüğaten ve İşlâḥen*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk, 1408/1988 s. 258-259.

¹⁸³¹ İbnu'l-Munzir, *el-İsrâf*, III/127; Tahâvî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, V/100-102; Şardefî, *el-Me'âni'l-Bedî'ü fi Ma'rifeti İhtilâfi Ehl's-Serî'a*, II/379. İbnu'l-Munzir, hata sonucu öldürmede 'âkilenin diyeti üstleneceği konusunda icmâ' bulunduğunu belirtirken Şardefî, bu konuda sadece Ebûbekr el-Aşemm, İbn 'Uleyye ve Haricilerin muhalefette bulunduklarını belirtir. Muhtemelen İbnu'l-Munzir, bunların icmâ'a hâle verecek ağırlıkta olmadığını düşünerek bu açıklamayı yapmıştır.

¹⁸³² Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 298.

¹⁸³³ Kemîğin gösterecek derecede derine inen yaralar. Bkz. Sa'dî, Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-Fıkhî*, s. 382.

¹⁸³⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/358-359; Krş. Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hânîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 151.

‘Âkile, hakkında herhangi bir tazminat (*erş*) bulunmayan müdhiha ve dış kırmanın altındaki suçlar hariç hata sonucu işlenen bütün cinayetlerin diyetine katılır.¹⁸³⁵

Görüldüğü gibi bu örnekte de İmam Ebû Hânîfe, Kur’ân’da yer almayan bir konuyu Sünnet’e dayanarak hükme bağlamıştır.

Buraya kadar aktardığımız örnekler, Sünnet’in Ebû Hânîfe’ye göre müstakil olarak teşride bulunabileceğini göstermektedir. Bu örnekleri zorlama yorumlarla Kur’an’daki mücmel ifadelerin beyanı ve detayı olarak görmek isteyenler olabilir. Ancak bu sonucu değiştirmez. Adına “müstakil teşrî” diyelim veya demeyelim, herkes Kur’ân’da somut olarak yer almayan bazı hükümlerin Sünnet aracılığıyla belirlendiğini kabul etmek durumundadır.

D. BEYANIN GECİKTİRİLMESİ (*Te’hlîri*)

“Sünnet’in beyanı” ifadesi ile “âmmin tahsisini”, “mutlakın takyidini”, “mücmel ve müşterek lafızların tefsirini” kastediyoruz.

Bütün usûlcülere göre beyanın ihtiyaç anından (yani emrin yerine getirileceği andan) sonraya bırakılması caiz değildir. Teklîf-i mâ lâyuṭâḳ’ı savunanların dışında bu konuda aykırı düşünen kimse olmamıştır.¹⁸³⁶

“İhtiyaç anına dek yapılan te’hir”e gelince bu konu, usûlcüler arasında ihtilaflıdır. Tercih edilen görüşe göre bu caizdir. Şayrefî ve Hanbelîlere göre bu imkansızdır. Kerhî’ye göre mücmel lafızlara yönelik beyanın haricindeki beyanların –ihtiyaç anına dek- te’hiri caiz değildir. Ebu’l-Huseyn el-Baṣrî’ye göre ise mücmele ait beyanın te’hiri mutlak olarak caizdir. Mücmel olmayanların tafsîlî beyanı te’hir edilebilir. Ancak icmalî beyanın te’hiri caiz değildir. Kâḍî ‘Abdülcebâr ise neshin dışındaki şıklarda Ebu’l-Huseyn’e katılmamakta¹⁸³⁷ yani neshin mutlak manada te’hir edilebileceğini söylemektedir. Diğer şıklarda ise sadece icmalî te’hirin caiz olduğu görüşünü savunmaktadır.

Ceṣṣâş yaptığı uzun açıklamalarda Kerhî’nin görüşünü benimser gözükmektedir.¹⁸³⁸ Ceṣṣâş, sadece mücmel ifadelere ait beyanın te’hir

¹⁸³⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/365.

¹⁸³⁶ İcî, ‘Aḍuddîn (v. 756/1355), *Şerhu Muḥtaşari’l-Muntehâ*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, II/164.

¹⁸³⁷ İcî, *Şerhu Muḥtaşari’l-Muntehâ*, II/164; Sa’duddîn Taftâzânî (v. 791/1388) *Hâşiye ‘alâ Şerhî Muḥtaşari’l-Muntehâ*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, II/164.

¹⁸³⁸ Bkz. Ceṣṣâş, *el-Fuṣûl*, II/48.

edilebileceğini, buna mukabil ‘âmm, zâhir ve muṭlaḳ ifadeleri sınırlayan açıklamaların te’hir edilemeyeceğini örneklerle anlatmaya çalışır.¹⁸³⁹

Ceşşâş’ın bu konuda dayandığı başlıca iki gerekçe bulunmaktadır:

1. ‘Âmm ve zâhir olan lafızlar kat’îdir. Bu nitelikteki lafızların, ihtiva ettikleri umumî ve hakikî manaya hamledilmesi gerekir.
2. ‘Âmm bir lafızla şayet hususî veya mecazî bir mana kastediliyorsa bunun hitap anından sonraya bırakılması caiz değildir. Böyle bir geciktirme, bir şeye olduğundan farklı inanmayı ve hükmün kastedilen manaya aykırı olarak bağlayıcı olması sonucuna götürür. Bu ise –gerçeğe aykırı haber vermek anlamına geldiği için- Allah ve Rasûlü hakkında doğru olmayan bir durumdur.¹⁸⁴⁰

Ceşşâş’ın birinci gerekçesi, daha önce işlediğimiz “umumî lafızların ifade ettiği hüküm” konusuyla ilgili olduğundan buna girmeyeceğiz. Burada Ceşşâş’ın ikinci gerekçesi üzerinde durmak istiyoruz. Zira bu gerekçe güçlü görünmekle birlikte Ceşşâş’ın uzun açıklamalarında verdiği örneklerde de özellikle öne çıkmaktadır.

Bu görüşün Ebû Hânîfe’ye nisbeti konusuna geçmeden İmam Ğazâlî’nin buna ilişkin bir değerlendirmesine yer vermek istiyoruz. Ğazâlî, Ceşşâş’ın zikrettiği örneklere benzer örnekler zikreder ve mezkur gerekçede gözden kaçan bazı inceliklere dikkat çeker.

Ğazâlî, söz konusu itirazı şu cümlelerle aktarır:

Bir kimse *beş devede bir küçük baş hayvan zekat verilir* dediğinde bununla –sonradan açıklama amacıyla da olsa- atı kastetmesi ittifakla caiz değildir. Zira bu, meseleyi hitap anında meçhulleştirme ve kastedilen mananın aksine vehmettirmektir. Aynı şekilde ‘Müşrikleri öldürün’ ifadesi bütün müşriklerin öldürülmesini çağrıştırmaktadır (*ihâm*). Halbuki mezkur ayetle bu mana kastedilmemiştir. Binaenaleyh bu (beyanı geciktirme) hitap anında meseleyi belirsizleştirmek (*techîl*) olur. Şayet ‘on’ kelimesiyle ‘yedi’ kastedilirse bu da belirsizleştirme olur. Ancak ‘on eksi üç’ demek suretiyle aralıksız (*muttasıl*) bir istisnada bulunulursa bu, caizdir. Aynen bunun gibi umum ifade eden lafızlar temelde istiğrak için vaz’edilmişlerdir. Aralıksız ve açıklayıcı bir karine şartıyla ‘âmm lafızlardan ḥâşş mana kastedilebilir. Dolayısıyla karine olmadan ḥâşş

¹⁸³⁹ Bkz. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, II/47-75.

¹⁸⁴⁰ Bkz. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, II/51.

manayı kastetmek vaz'ı değiştirmektir. Bu, 'âmm ile mücmel ayrımını yapanların dayandığı delildir.¹⁸⁴¹

Kanaatimizce Ğazâlî'nin, muhatabı adına yaptığı bu itiraz Ceşşâş'ın ileri sürdüğü gerekçeyle tam örtüşmektedir. Şimdi de Ğazâlî'nin cevabına bakalım:

el-Cevap: Şayet 'âmm lafızlar istiğrakı ifade etmede naşş olmuş olsaydı, mesele dediğiniz gibi olurdu. Ancak böyle değildir. Kelamcıların çoğuna göre 'âmm lafızlar, mücmel olup istiğrakla hususî mana arasında gider-gelir. Fukahanın ekserine göre 'âmm lafızlar, zâhiri itibariyle istiğrâkı ifade eder. 'Âmm lafızlarla hususî manayı kastetmek Arap dilinde varolan bir özelliktir. Bazen kişi, zihninde oluşan ve düşüncesine doğan her şeyi umumî lafızlarla ifade eder. Mesela: 'Katile mirastan hiçbir şey yoktur' der. Kendisine: 'Cellatlık yapan ve kısıstan dolayı öldüren kimse, zaten maktüle varis olmaz' denildiğinde 'ben bunu kastetmedim. Böyle bir şeyi hiç düşünmedim' der. '[Bazı durumlarda] kız çocuğu mirasın yarısını alır' diyen birine: 'Köle ve kafir olan kız çocukları mirastan bir şey almazlar' denildiğinde: 'Bunlar aklıma gelmedi. Ben sadece kafir olanların dışındakileri kastettim' der. 'Baba tek başına kaldığında bütün mala varis olur' diyen birine: 'Kafir veya köle olan biri mirasçı olamaz' denildiğinde 'sadece kafir veya köle olanların dışındakileri düşünmüştüm' der. İşte bu, Arap dilinde var olan bir kullanımdır. Ancak 'on' deyip 'yedi'yi kastetmek Arap kelimasında yoktur.¹⁸⁴²

Kanaatimizce bu açıklama, Ceşşâş'ın itirazına yeterli bir cevaptır. Ceşşâş, "O (Nuḥ) bin sene -elli yıl eksik olmak üzere- kavmi arasında kaldı"¹⁸⁴³ ayetini örnek vererek tahsisi [/beyanı] te'hîr etmenin, istisnanın te'hîri mesabesinde olduğunu, ayetteki "elli yıl eksik olmak üzere" cümlesini "bin sene"den sonraya bırakıp geciktirmenin caiz olmaması gibi, umumu açıklayan hususu geciktirmenin de caiz olmadığını söyler.¹⁸⁴⁴ Ğazâlî ise yukarıdaki açıklamasıyla bu gibi örneklerin tartışılan konuyla ilgili olmadığını "on" deyip "yedi" kastetmenin Arap diline ait bir kullanım olmadığını, kendilerinin de bu tür konularda te'hîri doğru bulmadıklarını, ancak zikredilen diğer örneklerin Arap dilinde yaygın bir kullanıma dayandığını belirtmiş olmaktadır. Ğazâlî devamla şöyle der:

Umuma katî olarak itikad etmek kişinin [Arap dili konusundaki] bilgisizliğinden kaynaklanır. Bu tür lafızları, zâhirleri itibariyle umuma yorup hususi manaya muhtemel

¹⁸⁴¹ Ğazâlî, *el-Muṣtaṣfâ*, I/377-378.

¹⁸⁴² Ğazâlî, *el-Muṣtaṣfâ*, I/378-379.

¹⁸⁴³ Ankebût, 14.

¹⁸⁴⁴ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, II/51, 57.

ifadeler olarak telakki etmek gerekir. Sadece lafzın zâhiriyle baş başa kalındığında umuma göre hükmedip tahsis uyarısı beklenmelidir.¹⁸⁴⁵

Kanaatimizce Ğazâlî'nin Arap dilinin kullanım tarzından hareketle yaptığı bu açıklama ilk dönem fakihlerinin yaklaşımını tespit noktasında mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Bilindiği gibi ilk dönem fakihleri, teorik genellemelerden ziyade dilin üslûp ve özelliklerini göz önünde bulundurarak hareket etmişlerdir. İmam Ebû Hânîfe'nin usûlünü tespit etmeye çalışırken bu noktaya dikkat etmek gerekir. Mevcut Hanefî usûlündeki teorik genellemelerin çoğu daha sonraki dönemlere ait olduğundan Ebû Hânîfe'ye ait olanla olmayanı ayırt etmek durumundayız.

İmam Mâturîdî'nin konuyla ilgili açıklamaları başka söze hacet bırakmayacak kadar nettir. Daha önce aktardığımız açıklamasında Mâturîdî, lafzın bazen umumî, ancak onunla kastedilen mananın hususî olduğunu¹⁸⁴⁶ 'âmm lafızları umumî olarak algılamamanın fasit bir düşünce olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁴⁷

Semerķandî, Iraklı Hanefîlerin ve Mutezile'nin 'âmmın kat'îliğinden ve her bir ferde sarîh olarak delalet ettiği prensibinden hareket ettiklerini ve bu nedenle 'âmmı mübeyyen görüp onun başka bir şeyle beyanına cevaz vermediklerini, sonradan yapılan beyanı nesih olarak gördüklerini, buna mukabil Semerkant alimlerinin 'âmmı ve muṭlaḳ lafızları tıpkı mücmel lafızlar gibi beyana kabil, ihtimalli ifadeler olarak gördüklerini belirtir.¹⁸⁴⁸ Semerķandî, bu açıklamalardan sonra aynen Ğazâlî'de gördüğümüz şu noktaya temas eder:

'Âmm lafızlarla ḥâṣṣı, muṭlaḳ ifadelerle muḳayyedi kastetmek lisan ehli nezdinde yaygın bir durumdur. Bu nedenle gerek Kitap ve Sünnet'te gerekse lisan erbabının kullanımındaki umumî ifadelerin geneli hususî, muṭlaḳ hitapların geneli muḳayyettir. Esas konuluş (vaz') itibariyle umumî ifadeler şümul ve istiğrakı, muṭlaḳ ifadeler muṭlaḳiyeti gerektirse de örf ve yaygın kullanım bakımından ḥâṣṣ ve muḳayyed olma ihtimalini taşımaktadırlar. Allah, Kitab'ını zihinlerine doğan ilk manayı anlasınlar diye Arapların lisanıyla indirdi. Aynı şekilde kendi sözlerinden anlaşılan mananın aynısını onun sözünden anlasınlar diye onlardan bir elçi seçip gönderdi.¹⁸⁴⁹

Semerķandî, 'âmm ve muṭlaḳ ifadelerin tahsis ve takyide muhtemel olduğunu, bunun da mücmel ve müşterek lafızlardaki gibi tevakkûfu gerektirmese bile en

¹⁸⁴⁵ Ğazâlî, *el-Muṣtaṣfâ*, I/379.

¹⁸⁴⁶ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Ḳur'ân*, IV/118.

¹⁸⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, III/426.

¹⁸⁴⁸ Semerķandî, *Mizânu'l-Uṣûl*, s. 365.

¹⁸⁴⁹ Semerķandî, *Mizânu'l-Uṣûl*, s. 366.

azından ihtimali gerektirdiğini ve ihtimalin olduğu yerde de kesinlikten söz edilemeyeceğini belirtir.¹⁸⁵⁰

“Beyanın te’hiri, muhatabı yanıltmadır” şeklindeki itirazlara karşı şu açıklamada bulunur:

Bunun, dinleyicileri yanıltacağı (*telbîs*) iddiası da doğru değildir. Kullanım örfü bu doğrultuda olduğuna göre sözü (‘âmm ve muṭṭlakı) ona hamletmek gerekir.¹⁸⁵¹

Görüldüğü gibi Semerḳandî, sözün anlam ve yorumunda özellikle kullanım örfünün esas alınması gerektiğini belirtmektedir.

Ebû Ḥanîfe’nin beyanın te’hir edilmesi veya edilmemesiyle ilgili direkt bir açıklaması bulunmamaktadır.

Mücmle ait beyanın te’hir edilebileceğini; tahsis ve takyid şeklindeki diğer açıklamaların te’hir edilemeyeceğini söyleyen görüş –Ceşşâş’ın da belirttiği gibi- Ebu’l-Ḥasan el-Kerḥî’ye aittir.¹⁸⁵² Semerḳandî’nin bu konudaki ifadeleri oldukça nettir. Semerḳandî, bu görüşün Irak Hanefîlerinden Kerḥî ve Ceşşâş’a ait olup Ebû Zeyd ed-Debûsî ve ona tabi olan son dönem alimleri tarafından benimsendiğini ve bunun aynı zamanda Mutezile’nin geneline ait bir görüş olduğunu kaydetmektedir.¹⁸⁵³ Semerḳandî’nin kaydettiğine göre Ehl-i Hadis ve Semerkant alimleri kendisiyle amel edilebilen umumî ve muṭṭlak ifadelerle yönelik beyanın te’hir edilebileceğini söylemişlerdir.¹⁸⁵⁴

Bu görüşün diğer Hanefîlere nisbeti –şayet varsa- taḥrîce dayalıdır. Nitekim Ceşşâş’ın konuya ilişkin açıklamaları da bunu göstermektedir:

Ebu’l-Ḥasan el-Kerḥî’den aktardığımız bu görüş, bana göre aynı zamanda aşḥâbımızın görüşüdür. Zira ‘aşḥâbımız’ sonradan nassa yapılan ilaveyi nesih olarak görmektedir. Onlar sadece nesh edebilen şeylerin ilavesini caiz görmektedir. Celde cezasına ilaveten sürgünü, zihar kefaretinde azad edilen kimsenin mümin olmasını ve abdestte niyeti şart koşmamaları gibi... Şayet onlara göre bu tür örneklerde beyanın te’hiri caiz olmuş olsaydı, [bu] ilaveler nesih olarak görülmez, bilakis beyan olarak telakki edilirdi. Zira burada zikredilen şey, farzın tamamı değil, bir kısmıdır. Nitekim mücmel lafızlarda haber-i vâhid ve kıyasla yapılan bu tür ziyâdeleri caiz görmüşlerdir.¹⁸⁵⁵

¹⁸⁵⁰ Semerḳandî, *Mizânu’l-Uşûl*, s. 366.

¹⁸⁵¹ Semerḳandî, *Mizânu’l-Uşûl*, s. 366.

¹⁸⁵² Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, II/48.

¹⁸⁵³ Semerḳandî, *Mizânu’l-Uşûl*, 364.

¹⁸⁵⁴ Semerḳandî, *Mizânu’l-Uşûl*, 365.

¹⁸⁵⁵ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, II/48-50.

Ceşşâş'ın bu açıklamalarından beyanın te'hirine ilişkin görüşlerin taḥrîc eseri olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Görüldüğü gibi Ceşşâş, nassa ilave suretindeki beyanın nesih olduğunu söylüyor ve Hanefilere ait bazı içtihadî farklılıkların da bunu teyid ettiğini belirtiyor.

Kanaatimizce Ceşşâş'ın "aşḥâbımız" ifadesiyle Ebû Ḥanîfe'yi ve onun ilk öğrencilerini kastettiğini söylemek güçtür. Ancak bunu kastettiğini farz etsek bile yapılan isnad doğru değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu konuda Ebû Ḥanîfe ve öğrencilerinden sağlam bir nakil bulunmamaktadır. İleri sürülen prensiplerin taḥrîc eseri olduğu bizzat Ceşşâş'ın ifadelerinden de anlaşılmaktadır. Ceşşâş'ın zikrettiği örneklerde gözlenen görüş farklılığı, ziyâdenin nesih olarak algılanmasından değil, başka gerekçelerden dolayıdır. Ebû Ḥanîfe'nin içtihadları dikkatle incelendiğinde, ona göre beyanın te'hir edilebileceğini gösteren çok sayıda örnekle karşılaşmak mümkündür. Bu da yerleşik usûldeki taḥrîcin mümkün olan yegane taḥrîc olmadığını daha farklı taḥrîçlerin de mümkün olduğunu göstermektedir. Ancak biz, bu taḥrîcin Ebû Ḥanîfe'nin diğer görüşleriyle daha uyumlu olduğunu düşünüyoruz.

Şimdi Ebû Ḥanîfe'nin bize ulaşan içtihadlarından hareketle onun konuyla ilgili görüşünü tespit etmeye çalışalım.

Örnek 1: Ganimetlerin taksimine ilişkin ayet umumî bir ifade taşımaktadır:

Bilmiş olun ki ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin mutlaka beşte biri Allah'ın, Rasûlünün, hısımların, yetimlerin, yoksulların ve yolcunundur...¹⁸⁵⁶

Ayet, genel bir ifadeyle "ganimet alınan her şeyin" (ما غنمتم من شيء) beş kısma bölünmesini emretmektedir. Ancak müçtehid imamlar ve bu cümleden olarak İmam Ebû Ḥanîfe -bazı rivayetlerden hareketle- muharibin, öldürdüğü düşmandan aldığı malı (*seleb*) müstesna tutmuştur. Bu gibi durumlarda muharip, ganimetin genel taksiminden pay almakla birlikte savaş meydanında öldürdüğü düşmanın şahsî eşyasını alma hakkına da sahip olmaktadır. Ancak İmam Evzâî gibi bazı müçtehidler bunu mutlak olarak caiz görürken Ebû Ḥanîfe bunun, imamın iznine bağlı olduğunu söylemiştir.¹⁸⁵⁷ Bununla birlikte her iki görüş ayetteki umumî ifadeyi sınırlamıştır.

¹⁸⁵⁶ Enfâl, 41.

¹⁸⁵⁷ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 45-47.

Ebû Hânîfe'nin ayetin tahsisinde başvurduğu rivayet şudur: Ebû Yûsuf Onun Hammâd kanalıyla İbrâhîm'den şöyle rivayette bulunduğunu nakleder: İbrâhîm der ki:

İmam, arkadaşlarına maktulün eşyasını vaat edip 'Kim birini öldürürse ondan aldığı eşya kendisine ait olmuş olur' derse bu doğru ve caizdir.¹⁸⁵⁸

İmam Muhammed, Ebû Hânîfe'nin, İbrâhîm en-Neħa'î'ye tabi olarak savaşçıları teşvik için bunu uygun gördüğünü belirtir.¹⁸⁵⁹ Yukarıda Ebû Yûsuf'tan aktardığımız rivayeti aynı senetle verdikten sonra şu ilavede bulunur:

Biz de bununla amel ederiz. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.¹⁸⁶⁰

Bu açıklamalar Ebû Hânîfe'nin umumî manadaki ganimet ayetini mezkur hadisle tahsis ve beyan ettiğini göstermektedir. Bu tahsisi, hadisin meşhur oluşuna bağlamak isteyenler olabilir. Ancak hadisin meşhur olduğuna dair hiçbir açıklamaya rastlamadık. Ebû Hânîfe'nin hadisteki meşhurluk vasfından dolayı tahsiste bulunduğu dair herhangi bir açıklama da bulunmamaktadır. Şayet hadisi meşhur olarak kabul etsek bile bunun ganimet ayetiyle eş zamanlı olarak varid olmadığı anlaşılmaktadır.

Tahâvî'nin aktardığına göre bu hadis, Huneyn^[1861] savaşında îrad edilmiştir.¹⁸⁶² Mute'de de bazı olaylar üzerine Sahâbenin bu hadisten söz ettiği belirtilmektedir.¹⁸⁶³ Huneyn ve Mute savaşları hicretin sekizinci senesinde gerçekleşmiştir. Ganimet ayeti (Enfal, 41) ise Bedir savaşında yani hicretin ikinci yılında nazil olmuştur. Bu durumda söz konusu edilen hadisin ganimet ayetinden epey sonra varid olduğu anlaşılmaktadır.

Yerleşik usûle göre ayetin umumuna aykırı olan âhâd haberler reddedilir. Şayet umuma muhalif olan hadisler meşhur ise ve aradan belli bir süre geçmişse, umum ifade eden delil neshedilmiş olarak kabul edilir. Ancak burada Ebû Hânîfe'nin hem ayetle hem hadisle amel ettiğini görmekteyiz. Bu da onun ayetteki umumî ifadeyi

¹⁸⁵⁸ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 47.

¹⁸⁵⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 369.

¹⁸⁶⁰ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 370.

¹⁸⁶¹ Tahâvî'nin mahtûṭ nüshasında "Hayber" geçmektedir. Ancak hadisçilerin aktardıkları bütün rivayetlerde Huneyn olarak geçmektedir. Bkz. 'Abdullâh Neẓîr Ahmed, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, (Tahkik kısmı), III/456.

¹⁸⁶² Tahâvî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, III/456.

¹⁸⁶³ Tahâvî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, III/457.

daha sonradan varid olan bir hadisle sınırladığını yani beyanın te'hirine kail olduğunu göstermektedir.

Örnek 2: Birinci örnekte geçen ayette (Enfal, 41) ganimetlerin beşte birinin Peygamber hısımlarına ait olduğu genel bir ifadeyle anlatılmaktadır. Umumî manada ele alındığında bu ifadenin Benî Umeyye ve Benî Nevfel'i de kapsamı gerekir. Zira bunlar da Peygamber'in akrabası sayılıyordu. Ancak Ebû Hânîfe, bu meyandaki hadislerden hareketle mezkur hisseyi Haşim ve Muttalib Oğullarına tahsis etmiştir.¹⁸⁶⁴

Burada ayetin umumî ifadesi konuya ilişkin hadislerle tahsis edilmiştir. Ayetin nüzulüne eşlik eden tafsilî veya icmalî herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Ayet-i kerime umumî bir görünüm taşıdığı halde daha sonradan varid olan hadis-i şerîfle tahsis ve beyan edilmiştir. Şayet ayetin nüzulüne eşlik eden herhangi bir beyan olmuş olsaydı Taftazânî'nin dediği gibi bunun aktarılması gerekirdi.¹⁸⁶⁵ Ancak kaynaklarda bu konuya dair herhangi bir aktarım bulunmamaktadır. Bu da Ebû Hânîfe'ye göre beyanın te'hir edilebilirliğini göstermektedir.

Örnek 3: Namaz, hac ve zekatla ilgili genel ayetler daha sonraları tedricen varid olan hadislerle beyan edilmiştir.

Namazın kaç rekat, nasıl ve ne zaman kılınacağı, hangi mallardan zekat verileceği, haccın nasıl yapılacağı tamamen hadislerle beyan edilmiştir. Ebû Hânîfe'den aktarılan müsnedler ve onun farklı içtihadlarını konu edinen ihtilaf kitapları bunun örnekleriyle doludur. Hadiste geçen bütün açıklamaların nüzul zamanına dek gelmediği, bir çok beyanın nüzulü takip eden zamanlarda gerçekleştiği kesindir.

Usûl yazarları da namaz, zekat ve hac gibi örneklere ilişkin beyanın te'hir edilebileceğini söylerler. Daha önce de belirttiğimiz gibi usûlcüler, mücmel ile mücmel olmayanı ayırır ve sadece mücmele ait beyanın te'hir edilebileceğini söylerler. Usûlcülere göre namaz, hac ve zekat gibi konular mücmel kapsamına girdiği için bunlara ilişkin açıklayıcı hadisler kabul edilebilir.

Ancak incelediğimiz kaynaklarda, özellikle ilk dönem eserlerinde Ebû Hânîfe'nin ayetlerdeki icmal vasfından dolayı bu hadislerle amel ettiğine dair

¹⁸⁶⁴ Taḥâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, III/143; Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI/220 (فعلى ذلك الظاهر من قوله (ولذي القربي إلا أن يقال أراد قرابة رسول الله بدلالة أخرى سوى ظاهر الآية

¹⁸⁶⁵ Taftâzânî, *Hâşiye 'alâ Şerḥi Muḥtaşari'l-Müntehâ*, II/164.

herhangi bir açıklamaya rastlamadık. Aşâr ve ihtilaf kitapları Ebû Hânîfe'nin mücmel gayr-i mücmel ayrımını yapmadan hadislerdeki açıklamalarla amel ettiğini göstermektedir.

Aynı nitelikteki bu genel yaklaşımı İmam Mâturîdî'de de görmekteyiz. Hz. İbrâhîm'in duasının aktarıldığı ayeti (وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا)¹⁸⁶⁶ tefsir ederken bu ayetin, beyanın te'hir edilebileceğini gösterdiğini söyler:

(Hz. İbrâhîm ve İsmâ'il'in) daha önce hac ibadetine dair Allah'tan gelmiş bir emir olmaksızın bunu (ibadet yerini göstermesini) istemeleri muhtemel değildir. Zira hiçbir emir olmadan ilave bir ibadet ve amelin vucûbunu istemek hikmete uygun değildir. Bu da daha önce bu konuda bir emrin geçtiğini ancak beyan edilmediğini ve onların da bunun beyanını istediklerini ve Cebrâîl'in onlara bunu öğrettiğini gösterir. Bu durum, beyanın hitap anından sonraya ertelendiğine delalet eder. (ففيه دلالة تأخير البيان عن وقت فرع) Görülmüyor mu Cenab-ı Hakkı hacca öğretmediği halde emretmiştir. Saniyen Adem ve melekler İbrâhîm (a.s.)'dan önce Beytullah'ı ziyaret etmişlerdi. Bu da hac emrinin daha önceden geçtiğini göstermektedir. (Beyanın te'hirine dair) üçüncü delil, Allah Teala'nın hac hakkındaki şu sözüdür: 'Beyti hac etmek Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır.'^[1867]...¹⁸⁶⁸

Mâturîdî, hacca ilişkin açıklamaların eda zamanına kadar te'hir edildiğini anlattıktan sonra namaz ve zekat konusunda da beyanın vücuttan sonra olduğunu belirtir:

Bu konuda 'Namazı dosdoğru kılın'^[1869] ayetiyle istidlal edilmiştir. Zira ayet, zâhiri itibarıyla sonradan sem'î delillerle [hadis] mahiyeti açıklanan bir huşu ve huzû'u emretmektedir. Zekat da böyledir. 'Beyti hac etmek Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır.'^[1870] ayetinin zâhiri de böyledir. Bu konuda Peygamber'e namaz vakitlerini soran adamın sözü ve Peygamber'in de bunu iki gün namaz kılarak cevap vermesiyle de istidlâl edilmiştir. Soru anında bunu öğretmek mümkün olduğu halde Peygamber açıklamayı geciktirmiştir. Bu da beyanın hitap anından sonraya bırakılabileceğini göstermektedir. Kaldı ki beyanın te'hirinde muhatabın sınanması, ilim öğrenme emri ve hitabla kastedilen manayı arama[ya teşvik] vardır.¹⁸⁷¹

Görüldüğü gibi Mâturîdî, mücmel-gayri mücmel ayrımına gitmeden beyanın geciktirilebileceğini belirtmektedir.

¹⁸⁶⁶ Bakara, 128 "Rabbimiz... bize ibadet edeceğimiz yerleri/hacc amellerini göster"

¹⁸⁶⁷ Âli İmrân, 97.

¹⁸⁶⁸ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I/237.

¹⁸⁶⁹ Bkz. Bakara, 43,83,110; Müzzemmil, 20.

¹⁸⁷⁰ Âli İmrân, 97.

¹⁸⁷¹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I/237-238.

Mâturîdî'nin takipçilerinden 'Alâuddîn Semerkandî'nin daha önce naklettiğimiz açıklamaları da bu konuda Hanefî mezhebinde homojen bir tutumun olmadığını, Ceşşâş ve Debûsî çizgisinin mezhep bünyesindeki bütün görüşleri temsil etmediğini göstermektedir. Semerkandî beyanın, ihtiyaç anından -amelin vacip olduğu andan- sonraya bırakılamayacağı konusunda bir ihtilaf bulunmadığını, ancak 'ulemanın ekserine göre mücmel lafza yönelik beyanın vucûp anına kadar te'hir edilebileceğini belirtir.¹⁸⁷² Buna karşın Cubâî, Ebû Hâşim ve Râzî gibi son dönem mutezile alimleri ise mücmele yönelik beyanın vucûp anına kadar geciktirilmesinin caiz olmadığını söylemişlerdir.¹⁸⁷³ Semerkandî zâhiriyle amel edilebilen 'âmm ve mutlakın beyanı hakkında şunları aktarır:

Kerhî ve Ceşşâş gibi Iraklı aşhâbımıza göre bu tür geciktirmeler caiz değildir. Kâdî Ebû Zeyd ed-Debûsî ve ona tabi olan son dönem alimleri de bu görüşü benimsemişlerdir. Bu aynı zamanda Mu'tezile'nin çoğunuluğunun görüşüdür. Ehl-i Hadis ve Semerkand alimleri ise bu tür geciktirmelerin caiz olduğunu söylemişlerdir.¹⁸⁷⁴

Ardından Semerkandî, bu ihtilafın karinesiz 'âmmı telakki etme tarzıyla alakalı olduğunu kaydeder. Iraklı alimlere göre 'âmm ve mutlak lafızların kat'î bilgi ifade edip açık olduğunu, Semerkand alimlerine göre ise karinesiz olan 'âmm ve mutlak lafızların ihtimalli olduğunu ve beyan edilebileceğini söyler.¹⁸⁷⁵

Örnek 4: Hırsızlık ve zina cezasına ilişkin ayetler 'âmm ve mutlak olduğu halde Ebû Hanîfe bunları konuya dair bazı hadislerle sınırlamıştır.

“Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin”¹⁸⁷⁶ ayeti mutlak olduğu halde Ebû Hanîfe, konuyla ilgili rivayetlerden hareketle bu cezanın “koruma yeri”nden (*hurz*) çalınan belli bir miktardaki (on dirhem ve fazlası) malla ilgili olduğunu söylemiştir.¹⁸⁷⁷

¹⁸⁷² Semerkandî, *Mîzânu'l-Uşûl*, s. 363.

¹⁸⁷³ Semerkandî, *Mîzânu'l-Uşûl*, s. 364.

¹⁸⁷⁴ Semerkandî, *Mîzânu'l-Uşûl*, s. 364-365.

¹⁸⁷⁵ Semerkandî, *Mîzânu'l-Uşûl*, s. 365.

¹⁸⁷⁶ Mâide, 38.

¹⁸⁷⁷ Bkz. Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 152-154; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 312; Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 239.

Keza “Zina eden kadın ve erkekten her birine yüz celde vurun”¹⁸⁷⁸ ayeti mutlak olduğu halde evli zanilerin recmedileceğine dair hadislerden dolayı Ebû Hanîfe, celde cezasının bekarlara ait olduğunu söyleyerek ayeti sınırlamıştır.¹⁸⁷⁹

Alışverişin helal, faizin haram kılındığını bildiren ayetlerle bu ayetleri sınırlayan hadisleri¹⁸⁸⁰, müzâbeneyi (yaş/yeni ürünü eskisiyle satmak) yasaklayan hadislerle ‘ariyyeye ruhsat tanıyan hadisleri¹⁸⁸¹, müminlere topluca cihadı emreden ayetlerle daha sonra savaştan geri kalan özürülere bir günah olmadığını bildiren hadisleri, miras ve nikaha ilişkin ayetlerle daha sonra bunları sınırlayan hadisleri hep aynı çerçevede mütalaa edebiliriz.¹⁸⁸²

Bu örneklerin bir kısmının ihtimalli olduğu düşünülebilir. Ancak örneklerin genelinin bir kanaat verebileceğini düşünüyoruz. Nitekim İmam Ğazâlî, te’hirin Kur’an ve Sünnet’te varlığına dair bir çok örnek bulunduğunu söyledikten sonra bunların bir kısmının ihtimalli olduğunu ancak tamamını inkar etmenin mümkün olmadığını belirtir.¹⁸⁸³

Bu örneklerin tamamında beyanın nüzulle eş zamanlı olduğunu söylemek güçtür. Bu ihtimal bazı örnekler için kabul edilse bile tamamı için söz konusu edilemez.

Aslında konu somut örnekler üzerinde incelendiğinde cumhurla Hanefî usûlcüler arasındaki ihtilafın büyük oranda lafzî olduğu söylenebilir. Cumhurun mutlak manada herhangi bir ayırım yapmadan hadislerle beyan ettiği ayetleri Hanefî usûlcüler, genelde mücmel olarak kabul edip sınırlamışlardır. Bu da daha önce ‘âmmın tahsisi bölümünde söylediğimiz gibi özde büyük bir ihtilafın olmadığını göstermektedir. Sonuçta her iki görüş farklı başlıklar kullanarak Kur’ân’ı hadisle beyan etmiş olmaktadır. Örneklerin büyük bir kısmı bu niteliktedir.

¹⁸⁷⁸ Nur, 2.

¹⁸⁷⁹ Bkz. Şeybânî, *Kitâbu l-Âşâr*, s. 308; A.mlf. *el-Muvaṭṭa’*, s. 242.

¹⁸⁸⁰ Hârezmî, *Câmi’u l-Mesânîd*, II/7 vd.

¹⁸⁸¹ Zebîdî, *Uḫûd*, II/26-27.

¹⁸⁸² Bkz. Taftâzânî, *Hâşiye ‘alâ Şerḥi Muḥtaşari l-Müntehâ*, II/164-165.

¹⁸⁸³ Ğazâlî, *el-Muṣtaṣfâ*, I/373.

III. TE‘ÂRUZ HALİNDEKİ HADİSLER ve TE‘ÂRUZ U GİDERME YOLLARI

A. TE‘ÂRUZ

“Te‘âruz halindeki hadisler” ifadesiyle metin veya muteva bakımından birbirine muarız olan hadisleri kastediyoruz.¹⁸⁸⁴

Burada daha ziyade âhâd haberler arasındaki te‘âruzdan söz etmek istiyoruz. *Te‘âruz* kelimesi bazı zihinlerde Kur’ân’la hadis arasındaki *mu‘ârazayı* çağrıştıracaktır. Ancak bu, *te‘âruzun* ifade ettiği manaya aykırı bir algılama olduğu için yanlıştır. İki delil arasındaki muhalefetin *mu‘âraza* sayılabilmesi için delillerin kuvvet bakımından birbirine denk (*mutesâri*) olması gerekir.¹⁸⁸⁵ Mesela iki ayet veya iki mütevâtir haber ya da iki âhâd haber arasındaki muhalefet te‘âruza konu olur. Ancak haber-i vâhid ile Kur’ân arasındaki muhalefet –aradaki kuvvet dengesizliğinden dolayı- te‘âruz başlığı altında mütalaa edilemez. Bu konu daha ziyade *‘arz*, *‘ammın tahsisi* ve *hâşşın delâleti* gibi başlıklar altında ele alınabilir. Bu konuları daha önce incelediğimiz için tekrar etmeyeceğiz.

Mütevâtir haberler arasındaki te‘âruza ilişkin Ebû Hâfîfe’den aktarılan herhangi bir açıklamaya rastlamadık. Semerkandî mütevâtir haberler arasındaki te‘âruzun ancak Peygamber döneminde tasavvur edilebileceğini, kendisiyle amel edilen haberin nasih diğerinin mensuh olduğunu ve bu nedenle Sahâbe döneminde böyle bir te‘âruzdan söz edilemeyeceğini söyler. Gerekçe olarak haberlerin naklinde esas etkenin haberin içeriğiyle amel etmek olduğunu, mensuh haberlerin nakil gerekçesi kalmadığı için mütevâtir olarak aktarılamayacağını [ve sonuç itibarıyla te‘âruzdan söz edilemeyeceğini] belirtir.¹⁸⁸⁶

Mütevâtir haberler arasındaki te‘âruza dair yapılan bu değerlendirme mütevâtir haberlerle Kur’ân arasındaki ilişki için de geçerlidir.

¹⁸⁸⁴ Hadiste iki türlü te‘âruzdan söz edilebilir: Muhteva bakımından te‘âruz halinde bulunan hadisler, senet bakımından te‘âruz halinde bulunan hadisler. Aynı anda hem cerh hem ta’dîle konu olan senetler mutearız kabul edilir. Cerh ve ta’dîlden hangisinin mukaddem olduğu konusu usûlcüler arasında tartışmalıdır. Kaynaklar incelendiğinde Hanefî fakihlerin –özellikle cerhin müfesser olmaması halinde- ta’dîli takdim ettikleri gözlenmektedir. İbnu’l-Humâm ve ‘Aynî’nin yazdığı şerhlere ve müdellel fıkıh kitaplarına bakıldığında Hanefîlerin bir çok meselede az da olsa bazıları tarafından ta’dîl edilen râvîlere dayandığı anlaşılmaktadır. Tehânevî, *Kavâ’id*, s. 348.

¹⁸⁸⁵ Bkz. Debûsî, *Ta’vîm*, s. 214; Semerkandî, *Mizânu’l-Uşûl*, s. 687.

¹⁸⁸⁶ Semerkandî, *Mizânu’l-Uşûl*, 694.

Te'âruz kavramı çerçevesinde akla gelebilecek diğer bir konu haber-kıyas ilişkisidir. Ancak bu konuyu da “kıyasa uygunluk ilkesi” başlığı altında işlediğimiz için yeniden ele almayacağız.

Geriye âhâd haberler arasındaki te'âruz ve bunu giderme yolları konusu kalmaktadır.

B. TE'ÂRUZU GİDERME YOLLARI

Tespit ettiğimiz kadarıyla Ebû Hânîfe'nin haberler arasındaki te'âruzu gidermede izlediği üç yöntem vardır:

1. Cem' ve te'lif
2. Nesh
3. Tercih

Şimdi bunları sırayla inceleyelim

1. Cem' ve Te'lif

Yerleşik Hanefî usûlünde yaygın olan görüş, nesih ve tercihin te'lif takdim edilmesi şeklindedir.¹⁸⁸⁷ Ancak ilk dönem eserlerinde bizzat Ebû Hânîfe'den aktarılan bilgiler ve bazı Hanefî muhakkiklerin açıklamaları bu görüşün Ebû Hânîfe'ye nisbet edilemeyeceğini göstermektedir.

Şimdi Ebû Hânîfe'nin te'âruz halinde bulunan iki haberi öncelikle te'lif (*tevfîk*) etmeğe çalıştığını gösteren bazı örneklerle bakalım:

İmam Muhammed, *es-Siyeru'l-Kebîr*'de süvari ve piyadelerin ganimet hisselerini açıklarken Ebû Hânîfe'nin süvariye iki, piyadeye bir pay verilmesini öngördüğünü; Ebû Yûsuf'a, Şam ve Hicaz ehline göre ise süvariye üç pay verilmesi gerektiğini, kendisinin de bu ikinci görüşü tercih ettiğini belirtir.¹⁸⁸⁸ Ardından her iki tarafın sahih ve meşhur haberlere dayandığını Ebû Hânîfe'nin ise konuya ilişkin haberleri te'lif etmeye çalıştığını şu cümlelerle anlatır:

Ebû Hânîfe'ye gelince o şöyle der: Ben haberlerin arasını te'lif (*tevfîk*) ederim. Bundan dolayı Peygamber'in, ata iki pay verdiğini anlatan hadisi, onun süvariye iki pay verdiği manasına hamledirim. Bu iki hisseden biri atından ötürü, diğeri ihtiyacına binaen

¹⁸⁸⁷ el-Ensârî, 'Abdu'l-ʿAlî Muḥammed b. Nizâmuddîn (v. 1225/1810), *Fevâtilu'r-Raḥamût bi Şerḥi Musellemi's-Subût fî Uṣûli'l-Fıkḥ*, Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-ʿArabî, Beyrut 1414/1993, II/219.

¹⁸⁸⁸ Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr*, III/35-36 Krş. Ebû Yûsuf, *el-Ḥarâc*, s. 19; A.mlf. *er-Redd*, s. 17; Taḥavî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, III/437.

humustan ya da savaştan önce [imam tarafından] kendisine yapılan bir vaatten (*tenfil*) ötürü verilir. Veyahut hadisteki attan (*feres*) maksat atlıdır (*fâris*) deriz. Zira Peygamber'in hisseyi [ata değil] atlıya/süvariye verdiğini kesin olarak biliyoruz.¹⁸⁸⁹

Bu alıntıyı biraz daha açarak şöyle ifade edebiliriz:

Ebû Hânîfe “Allah Rasûlü ata iki hisse takdir etti” mealindeki hadisin iki manaya muhtemel olduğunu belirtmektedir. Bu izaha göre hadis, “atlıya bir, piyadeye bir” mealindeki rivayetlerle de çelişik olmaktan çıkar. Bu manalar şunlardır:

1. “Ata iki hisse verilir” sözünden maksat atın sahibi olan süvariye iki hisse verilir demektir. Bu hisselerden biri atından ötürü kendisine verilir, ötekisi de
 - a. Ya ihtiyacına binaen humustan verilir.
 - b. Ya da imamın savaşçıları teşvik için savaştan önce yaptığı bir vaade binaen verilir.

2. Hadisteki “at” kelimesiyle “atlı” kastedilmiş olabilir. Nitekim gerek Kur’ân’da gerekse hadislerde “at” (*ḥayl/feres*) kelimesi “atlı” manasında kullanılmıştır. Burada da benzer bir kullanım tercih edilmiş olabilir.

Bu açıklamalar Ebû Hânîfe’nin te’âruz halindeki hadisleri öncelikle te’lif etmeye çalıştığını göstermektedir.

Ebû Yûsuf, Onun bu konuda Hz. Ömer’in “süvariye bir hisse, piyadeye bir hisse” şeklindeki uygulamasını esas aldığını belirtmektedir.¹⁸⁹⁰

Bu iki açıklamadan şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Ebû Hânîfe bir konuda bazı rivayet ve uygulamaları (mesela Hz. Ömer’in uygulamasını) esas almakla birlikte buna muarız gibi görünen diğer hadisleri yorumlayıp te’lif etmeğe çalışmıştır.¹⁸⁹¹

Bu açıklamalardan ayrı olarak Ebû Hânîfe’den aktarılan fer’î içtihad örneklerine bakıldığında da te’lîfin diğer yöntemlere mukaddem olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁸⁸⁹ Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr*, III/36 (فأما أبو حنيفة رحمه الله فقال : أوفق بين الأخبار فأحمل ما روي: أنه أعطي الفرس سهمين علي أن أحد السهمين للفارس لفرسه والآخر كان من الخمس لحاجته أو كان نفل له ذلك قيل الإصا بة أو المراد بذكر الفرس الفارس لعلمنا أنه إنما أعطي الفارس وعليه حمل حديث خبير في قوله : وكانت الرجال ألفا وأربعمأة والخيال مأتي فرس فقال: (المراد بالرجال الرجالة وبا لخيال الفرسان قال الله تعالى : وأجلب عليهم بخيلك ورجلك أي فرسانك ورجالتك)

¹⁸⁹⁰ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 19.

¹⁸⁹¹ Başka örnekler için bkz. Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr*, V/90-91, 252; Daha sonraki dönemlerde yazılan bazı kaynakların açıklamaları da aynı doğrultudadır. Örnek için bkz. Ceşşâş, *Aḥkâmü'l-Kur’ân*, IV/241; el-Mevşilî, *el-İḥiyâr*, IV/158; ‘Alî el-Ḳârî, *Fetḥu Bâbi'l-İnâye*, III/282.

Mesela hem ipek giymeyi yasaklayan hadislerle amel etmiş¹⁸⁹² hem bunu kadınlar için caiz gören hadislerle amel etmiştir.¹⁸⁹³

Keza hem namazda şüpheye düşen kişinin zann-ı galibe tabi olmasını emreden rivayetlerle amel etmiş¹⁸⁹⁴ hem de ilk kez bunu yaşayan kimsenin namazı iade etmesini emreden hadislerle amel etmiştir.¹⁸⁹⁵ Böylece görünürde birbiriyle çelişik olan iki rivayeti te'lif edip her ikisiyle amel etmiştir. Daha sonraki dönemlerde yaşayan muhakkik Hanefilerin açıklamaları da bu doğrultudadır. **Ṭaḥâvî** bu konuda farklı rivayet ve görüşlerin bulunduğunu kaydeder. Görünürde sadece sehiv secdesini emreden hadisleri esas alanlara göre, bu durumda sehiv secdesi yapmak yeterlidir.¹⁸⁹⁶ Secdeyle birlikte yakine göre davranmayı emreden hadisleri esas alanlara göre yakini esas almakla birlikte sehiv secdesi yapmak gerekir.¹⁸⁹⁷ Zann-ı galibe göre hareket edip namazın sonunda secde etmeyi öngören hadisleri esas alanlara göre de zann-ı galibe göre davranıp sehiv secdesi yapmak gerekir ki bu aynı zamanda Ebû Ḥanîfe ve İmameyne ait bir görüştür.¹⁸⁹⁸ **Ṭaḥâvî** bu görüşe göre ilk iki gruptaki hadislerin de te'lif edilerek sahih görülebileceğini belirtir. Bu aktarımın ardından **Ṭaḥâvî** hadis yorumunda göz önünde bulundurulması gereken genel bir açıklamada bulunur: Rivayetleri çelişik manalara hamletmek yerine mümkün oldukça muvafık manalara hamletmek gerektiğini belirtir ve bunun aynı zamanda Ebû Ḥanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e ait bir görüş olduğunu söyler.¹⁸⁹⁹ **Ṭaḥâvî** bu metodik bir açıklamayı bir çok konuda yapar ve te'âruz halindeki hadislerin birbiriyle uyumlu olarak yorumlanmasını ve çelişik manalara çekilmemesi gerektiğini belirtir.¹⁹⁰⁰

¹⁸⁹² Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 229; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 366; Ḥârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/304.

¹⁸⁹³ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 229-230; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 366-367; **Ṭaḥâvî**, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, IV/56; Ḥârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/324.

¹⁸⁹⁴ Bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, I/228 Bu konuya ilişkin hadisin râvîlerinden biri Ebû Ḥanîfe'dir.

¹⁸⁹⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, I/228.

¹⁸⁹⁶ **Ṭaḥâvî**, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, I/555-556.

¹⁸⁹⁷ **Ṭaḥâvî**, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, I/556-557.

¹⁸⁹⁸ **Ṭaḥâvî**, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, I/557-558.

¹⁸⁹⁹ **Ṭaḥâvî**, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, I/558 (ولا يحمل على ذلك ولا يحمل على التصادق إلا أن لا يوجد لها وجه غيره)

¹⁹⁰⁰ Bkz. **Ṭaḥâvî**, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, I/80-86; II/463, 465; IV/56 Bu örneklerin tamamında **Ṭaḥâvî**, ihtimalli haberlerin telif edilmesi gerektiğini belirtir. Ancak ilk ikisinde bunu Ebû Ḥanîfe'ye nisbet etmez.

Leknevî'nin naklettiğine göre İbn Emîr el-**H**âc, rivayetlerden birini tamamen terk etmek yerine onları cem' etmek gerektiğini söylemiştir.¹⁹⁰¹

Leknevî'nin kendisi de bu doğrultuda bir takım açıklamalarda bulunur: Zaruret olmadığı sürece te'lifi tercihe takdim etmenin daha uygun olduğunu belirtir.¹⁹⁰² Nesih konusunda da benzer açıklamalar yapar:

Münekkit alimlerin benimsediği ve kabule şayan olan görüşe göre şöyle demek gerekir:
Tarihin bilinmesi, -te'lif imkansız hale gelmediği sürece- en son varid olan hadisin nasihi, ötekinin mensuh olmasını gerektirmez.¹⁹⁰³

Leknevî, aynı şekilde Sahâbe kavli ile merfû' hadis arasında bir te'âruzun vukuu durumunda te'lif ve cem' yoluna gidilmesi gerektiğini ifade eder. Örnek olarak rivayetlerden birinin azimete diğerinin ruhsata hamledilebileceğini İbnu'l-Humâm ve Faḥru'l-İslâm Pezdevî'den naklen anlatır.¹⁹⁰⁴

Yukarıda aktardığımız örnekler ve açıklamalar Ebû **H**anîfe'nin te'lifi neshe takdim ettiği konusunda bir kanaat vermektedir. Bu örneklerden hareketle, en azından nesih ve tercihin mutlak olarak takdim edileceği şeklindeki görüşün Ebû **H**anîfe'ye ait olmadığını söyleyebiliriz. Ancak usûl kitaplarında çoğunlukla sonradan varid olan nassın, muarız manadaki ilk nassı neshedeceği şeklinde görüşler yer almaktadır.¹⁹⁰⁵ Bu konularda Ebû **H**anîfe'den usûlî bir açıklama nakledilmiş değildir. Mezkur kural Ceşşâş'ın da belirttiği üzere **İ**sâ b. Ebân'a aittir.¹⁹⁰⁶

Bazı rivayetler için özellikle te'lif imkanı olmayan rivayetler için veya selefin açıkça terk ettiği ve mensuh olduğunu belirttiği örnekler için nesih ve tercih değerlendirmesinde bulunmak yerinde bir değerlendirmedir. Ancak bunu genel geçer bir kural olarak ileri sürmek ve bu haliyle Ebû **H**anîfe'ye nisbet etmek doğru değildir.

¹⁹⁰¹ Leknevî, *el-Ecvibetu'l-Fâḫıla*, s. 197.

¹⁹⁰² Leknevî, *el-Ecvibetu'l-Fâḫıla*, s. 196.

¹⁹⁰³ Leknevî, *el-Ecvibetu'l-Fâḫıla*, s. 192.

¹⁹⁰⁴ Leknevî, *el-Ecvibetu'l-Fâḫıla*, s. 224-226.

¹⁹⁰⁵ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, II/291.

¹⁹⁰⁶ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, II/291.

2. Nesih

Sözlükte bir şeyi nakletmek kaldırıp izale etmek manalarına gelen¹⁹⁰⁷ *nesh* terim olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Mutezile'ye göre Allah ve Rasûlünden aktarılan bir söz ya da Allah Rasûlü'nden aktarılan bir fiille sabit olan hükmün yine Allah ve Rasûlünden aktarılan bir sözle veya Allah Rasûlü'nden aktarılan daha sonraki bir fiille ortadan kaldırılmasıdır.¹⁹⁰⁸ Ehl-i Hadise göre ilk hitapla sabit olan bir hükmün kaldırılmasına delalet eden [ikinci] hitap şeklinde tanımlanmıştır.¹⁹⁰⁹ İmam Mâturîdî'ye göre Cenab-ı Hakk'ın ilk hükümle irade ettiği sürenin bitiminin beyan edilmesidir.¹⁹¹⁰ Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin yaklaşımı aradaki ihtilafın köklü olmadığını ve bu tanımların te'lif edilebileceğini göstermektedir. Debûsî, neshin bize göre hükmün iptali ve kaldırılması anlamına geldiğini, ancak Allah'a göre hükmün süresini beyan etmek demek olduğunu belirtir.¹⁹¹¹ Bu yaklaşıma göre Mutezile'nin tanımı, konunun beşerî açıdan görünümünü yansıtırken İmam Mâturîdî'nin tarifi neshin ilm-i ilahî açısından ifade ettiği manayı anlatmaktadır. Sonuç itibariyle neshi ister birinci şekilde ister ikinci ve üçüncü şekilde tanımlayalım, bu mananın Kur'ân ve Sünnet'te vukuuna dair pek çok örnek bulunmaktadır. Müçtehidler arasında bazı detaylar haricinde bu konuda ciddi bir görüş ayrılığı yoktur.

Nesih konusu, Ebû Hânîfe'nin usûl anlayışında özel bir konumu haizdir. Müçtehidler arasında nasih-mensuh konusu üzerinde en fazla duran ve içtihadlarında bu konuya en fazla atıfta bulunan kişi Ebû Hânîfe'dir desek mübalağa etmiş olmayız. İlk kaynaklarda bizzat Ebû Hânîfe'den yapılan alıntılar okuduğumuzda bu husus özellikle öne çıkmaktadır. O, bir çok vesileyle ayet ve hadislerdeki nasih-mensuhun varlığına ve bu ayrımın farkında olmaya dikkat çeker.

Aşağıdaki ifadeler bu hususu bariz bir şekilde ortaya koymaktadır:

Şaymerî, kendi senediyle Ebû Hânîfe'nin arkadaşlarından¹⁹¹² Hasan b. Şâlih'in şöyle dediğini nakleder:

¹⁹⁰⁷ Ceşşâs, *el-Fuşûl*, II/197-199; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV/121; Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-Munîr*, s. 310.

¹⁹⁰⁸ el-Bağrî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. 'Alî b. et-Tayyib (v. 436/1044), *el-Mu'temed fî Uşûli'l-Fıkḥ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), I/367; Krş. Semerkandî, *Mizânu'l-Uşûl*, s. 698.

¹⁹⁰⁹ Semerkandî, *Mizânu'l-Uşûl*, s. 698.

¹⁹¹⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-Uşûl*, s. 699; Krş. Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, I/199, 259, 333; III/42

¹⁹¹¹ Bkz. Semerkandî, *Mizânu'l-Uşûl*, s. 699.

¹⁹¹² Bkz. İbn 'Abdilberr, *el-İntikâ*, s. 287.

Ebû Hânîfe büyük bir itina ile hadisin nasih ve mensuhunu araştırır, hadisin Peygamber (s.a.v)'den ve Aşhâbından sabit olması durumunda onunla amel ederdi. Kufe Ehlinin hadis ve fikhına vakıftı. İnsanların kendi beldesinde [Kufe] üzerinde bulunduğu duruma sıkıca bağlı idi. Kendi beldesine ulaşan Peygamber (s.a.v)'in fiillerinden en sonuncusunu (son uygulamayı) esas alırdı.¹⁹¹³

Mekkî, kendi senediyle Irak'ın fakih muhaddislerinden Yahya b. Âdem'in şöyle dediğini nakleder:

Kur'an'da nasih-mensuh olduğu gibi hadiste de nasih-mensuh vardır. Nu'mân, beldesinin bütün hadislerini toplayıp Allah Rasûlü'nün vefatı esnasında üzerinde bulunduğu son durumu nazar-ı itibara aldı ve onunla amel etti. Ve böylece fakih oldu.¹⁹¹⁴

el-Âlim ve'l-Mute'allim adlı eserinde bütün Peygamberler nezdinde dinin bir ve değişmez olduğunu, ama şariatların Peygamber'den Peygamber'e değişkenlik arz ettiğini, haberî sıfatların neshe konu olamayacağını, neshin ancak emir ve nehiylerde söz konusu olabildiğini, mensuh olan hususlarla amel etmenin sapkınlık olduğunu belirtir.¹⁹¹⁵

Yukarıda bir kısmını aktardığımız bu örneklerden anlaşılacağı üzere Ebû Hânîfe, nasih-mensuh ve Peygamber (s.a.v)'in son uygulaması üzerinde titizlikle durmaktadır. Bu hassâsiyet, onun diğer usûlî görüşlerine de yansımıştır.

Kanaatimizce Ebû Hânîfe'ye göre Sahâbe kavlinin hüccet oluşunun, son uygulama vurgusuyla yakın ilişkisi vardır. İlk dönemde yazılan âşâr ve ihtilaf kitaplarına bakıldığında onun bir çok konuda Sahâbe kavline dayandığı, Sahâbe ve Tâbiûn fetvalarına özel bir önem verdiği görülür. Başka müçtehidlerin merfû' rivayetlere dayandığı bir çok konuda o, konuyla ilgili Sahâbenin özellikle de fakih Sahâbîlerin uygulamasına atıfta bulunur. Daha önce 'arz bölümünde belirttiğimiz gibi, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in Ebû Hânîfe'nin görüşlerini gerekçelendirme bağlamında yaptığı Ma'rûf Sünnet vurgusu¹⁹¹⁶ da bununla yakından alakalıdır.

Sahâbe kavlinin ve fukaha telakkisinin Peygamber'e ait son uygulamayı yansıtma ihtimali çok yüksektir. Muhtemelen bu özelliğinden dolayı Ebû Hânîfe

¹⁹¹³ Şaymerî, *Aḥbâru Ebî Hânîfe*, s. 11.

¹⁹¹⁴ Mekkî, *Menâkıb*, s. 82-83.

¹⁹¹⁵ Ebû Hânîfe, *el-Âlim ve'l-Mute'allim*, s. 11; Krş. Mekkî, *Menâkıb*, 87; Kerderî, *Menâkıb*, s. 159.

¹⁹¹⁶ Örnek için bkz. Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 31.

Sahâbe kavline ve fukahaca ma'rûf olan Sünnet'e özel bir önem vermiştir. Nitekim 'Îsâ b. Ebân ve Ceşşâş gibi bazı alimler de bu hususa dikkat çekmişlerdir; insanların te'âruz halindeki hadislerden biriyle amel etmesini onun nasih oluşuna dair bir karine olarak değerlendirmişlerdir.¹⁹¹⁷ Benzer şekilde iki hükümden birinin ittifaklı ötekinin ihtilafı olmasını neshin emarelerinden biri olarak kabul etmişlerdir.¹⁹¹⁸ Ceşşâş'ın zikrettiği nesih örnekleri tartışmalı olmakla birlikte yaptığı açıklamalar, Ebû Hânîfe'nin tutumu hakkında fikir verecek niteliktedir.

Nesih meselesini üç ana bölümde incelemek mümkündür:

1. Kur'ân ayetleri arasında cereyan eden nesih
2. Kur'ân ve Sünnet arasında cereyan eden nesih
3. Aynı subût derecesine sahip Sünnetler arasında cereyan eden nesih

Bizim asıl ele almak istediğimiz konu Sünnetle ilgili nesihtir. Buna geçmeden önce Ebû Hânîfe'ye göre Kur'ân'da neshin var olup olmadığı konusuna kısaca değinmek istiyoruz.

Aşâr ve ihtilaf kitaplarındaki bilgiler Ebû Hânîfe'nin genel manada Kur'ân ayetleri arasındaki neshi kabul ettiğini göstermektedir. İmam Muhammed'n kaydettiğine göre Ebû Hânîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhîm Neha'î'nin şöyle dediğini nakleder:

Hasad günü onun hakkını verin, ayeti mensuktur.¹⁹¹⁹

Keza İmam Muhammed'in aktardığına göre Ebû Hânîfe 'iddetle ilgili İbn Mes'ud'un rivayet ettiği şu sözü esas almaktadır:

Küçük Nisa süresindeki 'Hamile olanların ['iddet] süresi hamlini doğuruncaya kadardır'[Talak, 4] ayeti Kur'ân'daki [ilgili] bütün 'iddetleri neshetmiştir.¹⁹²⁰

İmam Muhammed, bu rivayetin akabinde şu ilavede bulunur:

Biz de bunu kabul ediyoruz. Kadın boşandıktan veya kocası öldükten bir gün sonra veya daha erken yahut daha geç doğum yaparsa 'iddeti bitmiş olur. Nifas halinde de olsa başkasına helal olur. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.¹⁹²¹

İmam Muhammed'in aktardığı başka bir rivayette Ebû Hânîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhîm'in şöyle dediğini nakleder:

¹⁹¹⁷ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, II/290-291.

¹⁹¹⁸ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, II/311.

¹⁹¹⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 228.

¹⁹²⁰ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 274.

¹⁹²¹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 274.

Ey İman edenler! Birinize ölüm gelip çattığı zaman vasiyet esnasında içinizden iki adalet sahibi kişi aranızda şahitlik etsin. Ya da seferde iken başınıza ölüm musibeti gelmişse sizden olmayan [zimmî] başka iki kişi (şahitlik yapsın.) [Maide, 106] ayeti mensuhtur.¹⁹²²

İmam Muhammed rivayetinin akabinde şu ilavede bulunur:

Biz de bununla amel ediyoruz. Bu, aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür. İbrâhîm, bununla Müslüman şahitlerin bulunmaması halinde seferde zimmîlerin yapabileceği şahitliğin neshedildiğini belirtmek istiyor. Binaenaleyh vasiyet ve diğer konularda, Müslüman hakkında sadece Müslüman şahitlik yapılabilir.¹⁹²³

Bu örnekler Ebû Hânîfe'nin Kur'ân ayetleri ayetleri arasında neshin cereyanını kabul ettiğini göstermektedir.¹⁹²⁴

Kur'ân-Sünnet arasındaki nesih ilişkisine gelince, bu konuda Ebû Hânîfe'den nakledilen bir değerlendirmeye rastlamadık. Fakat usûl kaynaklarında Kitap ve mütevâtir Sünnet'in ancak kendi dengiyle neshedilebileceği, Kitap ve mütevâtir Sünnetlerin âhâd haberleri neshedebileceği ancak âhâd haberlerin Kitap'ı ve mütevâtir Sünnet'i neshedemeyeceği belirtilmektedir.¹⁹²⁵

Ceşşâş, hocası Ebu'l-Hasan el-Kerhî aracılığıyla Ebû Yûsuf'un şöyle dediğini nakleder:

Kur'ân'ın kendisiyle neshedilebileceği Sünnet, mestler üzerine meshetmek haberinde olduğu gibi tevatür yoluyla bize ulaşır [kesin] bilgi ifade eden Sünnettir.¹⁹²⁶

Bunu andıran başka bir yaklaşımı da Mâturîdî'de görmek mümkündür. Mâturîdî, çoğu kez meşhur veya mütevâtir olma şartına değinmeden Sünnet'in ayeti neshedebileceğini söyler.¹⁹²⁷ Bazen de ayeti nesheden hadisin mütevâtir olduğunu söyleme gereği duyar. Mesela vasiyet ayetini^[1928] nesh ettiği söylenen hadisin haber-

¹⁹²² Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 315.

¹⁹²³ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 315.

¹⁹²⁴ Başka bir örnek için bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 345. Bu örnekte “Zina eden kadınla ancak zina eden veya müşrik olan erkek evlenir” (Nur, 3) ayetinin “Aranızdaki bekârları, kölelerinizden ve cariyeleğinizden elverişli olanları evlendirin.” (Nur, 32) ayetiyle neshedildiğini belirtir. Bu durum, Ebû Hânîfe'ye göre tilavet sabit olduğu halde hükmün neshedilebileceğini göstermektedir.

¹⁹²⁵ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, II/323-324.

¹⁹²⁶ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, II/345 (السنة التي يجوز نسخ القرآن بها هي ما ورد من طريق التواتر ويوجب العلم نحو خبر المسح (علي الخفين)

¹⁹²⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/88; III/42; A.mlf. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, V/164.

¹⁹²⁸ Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir mal bırakacaksa anaya, babaya, yakınlarla uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah'tan sakınanlar (müttakiler) üzerinde bir borçtur. Bakara, 180.

i vâhid olduğunu iddia edenlere karşı söz konusu hadisin amelî bakımdan mütevâtir olduğunu belirtir.¹⁹²⁹

Mâturîdî, Sünnet'in neshediciliği için farklı gerekçelere dayanır. Bunlardan tespit ettiğimiz iki tanesine değinmek istiyoruz. “Hani biz meleklere: Ademe secde edin, demiştik”¹⁹³⁰ ayetini tefsir ederken bu ayette Sünnet'in Kitab'ı neshedebileceğine dair bir delil bulunduğunu söyler. Zira Hz. Adem ve Hz. Yusuf kıssasında söz konusu edilen secdenin Peygamber tarafından yasaklandığını bunun da Sünnet'in Kitab'ı neshettiğine delalet ettiğini belirtir.¹⁹³¹ Keza Mâturîdî,

Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun, onları sıkıştırıp kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin¹⁹³²

ayetini tefsir ederken benzer açıklamalarda bulunur. Hz. Ömer'in: “Biz Rabbimizin Kitab'ını, doğru veya yanlış söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözünden ötürü terk etmeyiz” sözü uyarınca, bazen Kitab'ın Sünnet'ten ötürü terk edilebileceğini, başka bir ifadeyle Sünnet'in Kitab'ı neshedebileceğini belirtir.¹⁹³³

Bu açıklamalar yerleşik Hanefî usûlüne göre Kitap ve mütevâtir Sünnet arasında neshin cereyan edebileceğini, bunların âhâd düzeydeki haberleri neshedebileceğini ancak âhâd düzeydeki haberlerin Kitab'ı ve mütevâtir Sünnet'i neshedemeyeceğini göstermektedir.

Aynı sübût derecesine sahip olan (*âhâd*) haberler arasındaki neshe gelince, gördüğümüz kadarıyla bu konuda fakihler arasında herhangi görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ebû Hânîfe'nin bu anlamdaki neshi kabul ettiğine dair çok sayıda örnek bulunmaktadır. Bunlardan bir kaçını vermek istiyoruz.

Örnek 1: Cenaze için ayağa kalkma

İlk kaynaklar Ebû Hânîfe'ye göre cenaze için ayağa kalkmanın ilk başlarda var olan ancak sonradan terk edilen/mensuh bir uygulama olduğunu belirtmektedir.

İmam Muhammed'in kaydettiğine göre Ebû Hânîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhîm'in şöyle dediğini naklediyor:

¹⁹²⁹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I/333.

¹⁹³⁰ Bakara, 34.

¹⁹³¹ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I/88.

¹⁹³² Talâk, 6.

¹⁹³³ Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, V/164.

Abdullah b. Mes'ud'un aşhâbından 'Alkame, Esved ve başka bazı kimselerle oturdum. Onlar çömelmiş vaziyette olduklarında yanlarından bir cenaze geçtiği zaman oturuş şekillerini değıştirmezlerdi.¹⁹³⁴

İmam Muhammed rivayeti aktardıktan sonra şu ilavede bulunur:

Biz de bununla amel ediyoruz. Bu, aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.¹⁹³⁵

İmam Muhammed'in *el-Muvaṭṭa'*'daki ifadeleri daha nettir. Ayağa kalkmanın metruk bir uygulama olduğunu belirtir. Hz. Ali'nin şöyle dediğini nakleder:

Allah Rasûlü (s.a.v) cenaze için ayağa kalkardı. Sonraları oturmaya başladı.¹⁹³⁶

İmam Muhammed rivayetin akabinde şu açıklamayı yapar:

Biz de bununla amel ediyoruz. Cenaze için ayağa kalkılmasını uygun görmeyiz. Bu, önceleri var olan sonradan terk edilen bir şeydir. Bu, aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.¹⁹³⁷

Ṭahâvî'nin *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*'daki açıklamaları da aynı doğrultudadır. Cenaze için kıyamı emreden hadislerin ilk dönemlere ait olduğunu¹⁹³⁸ daha sonra bunun Allah Rasûlü tarafından neshedildiğini¹⁹³⁹ Ebû Hânîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in de kıyamı nehyeden delillerden dolayı neshe kail olduklarını belirtir.¹⁹⁴⁰

Örnek 2: Kabir ziyareti, kurban etlerinin stok edilmesi ve içki kaplarını kullanma yasağının kaldırılması

İmam Muhammed'in aktardığına göre Ebû Hânîfe, 'Alkame→İbn Bureyde→İbn Bureyde'nin babası kanalıyla Allah Rasûlü'nün şöyle dediğini nakleder:

Kabirleri ziyaret etmekten sizi nehyetmişim. Artık onları ziyaret ed(ebilir)siniz. Boş ve kötü söz söylemeyiniz. Nitekim Muhammed'e annesinin kabrini ziyaret etmesi için izin verildi. Kurban etlerini üç günden fazla tutmaktan sizi nehyetmişim. Artık dilediğiniz kadar onları tutup azık yapabilirsiniz. Ben sadece zenginleriniz fakirlerinize yardım etsinler diye onu nehyetmişim. Kabakta, yağ ve ziftle kalaylanmış kaplarda nebîz edinmekten sizi nehyetmişim. Artık her kaptan içebilirsiniz. Kaplar herhangi bir şeyi helal veya haram kılmaz. Ancak sarhoşluk veren şeyler içmeyiniz.¹⁹⁴¹

¹⁹³⁴ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 215-216; Aynı rivayet için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 82.

¹⁹³⁵ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 216.

¹⁹³⁶ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 110.

¹⁹³⁷ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 110.

¹⁹³⁸ Ṭahâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, II/15.

¹⁹³⁹ Ṭahâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, II/16, 18.

¹⁹⁴⁰ Ṭahâvî, *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*, II/18.

¹⁹⁴¹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 219, 364; Krş. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 225; Hadisin değışik bölümleri için bkz. Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/305, 319, 320.

İmam Muhammed hadisin akabinde şu ilavede bulunur:

Biz de bununla amel ediyoruz. Ölüye dua etmek ve ahireti hatırlamak için kabirleri ziyaret etmekte bir beis yoktur. Bu aynı zamanda Ebû Hâñîfe'nin görüşüdür.¹⁹⁴²

İmam Muhammed *el-Muvaṭṭa*'da kurban etlerinin stok edilmesiyle ilgili rivayeti aktardıktan sonra şu açıklamada bulunur:

[Hadiste belirtilen] üç günden sonra kurban etlerini stoklamakta bir sakınca yoktur. Nitekim Allah Rasülü başta bunu nehyetmiş sonra buna ruhsat vermiştir. Onun son sözü ilk sözünü neshediciştir. Binaenaleyh kurban etini tutup azık edinmede bir sakınca yoktur. Bu aynı zamanda Ebû Hâñîfe'nin ve umurun görüşüdür.¹⁹⁴³

İmam Muhammed'in bu açıklaması, Ebû Hâñîfe'nin konu hakkındaki görüşünü yansıtmak bakımından önemlidir.

Örnek 3: Aşure orucu ve akikanın neshi

Ebû Hâñîfe'ye göre aşure orucu ve akika kurbanı İslamın ilk dönemlerinde vacipti.¹⁹⁴⁴ Ancak daha sonraki beyanlar bunlardaki vucûp hükmünü neshetmiştir.

İmam Muhammed, İmam Mâlik'ten aşure orucunun farz olmadığını, dileyenin bu orucu tutabileceğine dair hadisi aktardıktan sonra şu açıklamada bulunur:

Aşure orucu, Ramazan [orucu] farz kılınmadan önce vacipti. Sonra Ramazan ayı [orucu] onu neshetti. Binaenaleyh aşure orucu sünnettir (*tatavvu*). Dileyen tutar, dileyen tutmaz. Bu aynı zamanda Ebû Hâñîfe ve fakihlerimizin genelinin görüşüdür.¹⁹⁴⁵

Aşure için yapılan bu değerlendirmeler akika kurbanı için de geçerlidir. Ebû Hâñîfe'ye göre akikanın da ilk zamanlarda vacip olduğu ancak daha sonra bu vucûbun kaldırıldığı anlaşılmaktadır.

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, Ebû Hâñîfe→Hammâd kanalıyla İbrâhîm'in şöyle dediğini naklederler:

Akika cahiliyye döneminde var idi. İslam gelince bu terk edildi.¹⁹⁴⁶

Ebû Hâñîfe, aynı hadisi Muhammed b. Hanefîyye'den de nakleder:

Akika cahiliyye döneminde var olan bir şeydi. İslam gelince bu, terk edildi.¹⁹⁴⁷

İmam Muhammed, hadisi aktardıktan sonra şu ilavede bulunur:

¹⁹⁴² Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 219.

¹⁹⁴³ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 215.

¹⁹⁴⁴ Bu döneme dair rivayetler için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 176-177.

¹⁹⁴⁵ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 131.

¹⁹⁴⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 238; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 357.

¹⁹⁴⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 238; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 357.

Biz de bununla amel ederiz. Bu, aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.¹⁹⁴⁸

Ebû Hânîfe'den aktarılan rivayetlerin bir kısmı da “akika” kelimesiyle ilgilidir. Ebû Hânîfe'nin aktardığı merfû‘ bir rivayette Peygamber'in: “Ben, akikayı (îkâk/ûkûk) sevmiyorum” dediği belirtilmektedir.¹⁹⁴⁹ Hadisi rivayet eden Sahabîler bu sevimsizliğin “akika” lafzındaki çağrışımla ilgili olduğunu yani “akika”nın isyan (îkâk/ukûk) manasını çağrıştırmamasından dolayı olduğunu söylemişlerdir.¹⁹⁵⁰ Ebû Hânîfe'nin rivayet ettiği bu hadisler, hükümle beraber ismin de değiştirilmesine bir ima taşımaktadır.

Burada muhtemel bir yanlışlığa dikkat çekmek istiyoruz. Ebû Hânîfe aşure orucu ve akikanın temelden neshedildiğini söylememektedir. O, söz konusu neshin vucûpla ilgili olduğunu, ancak temeldeki meşruiyet vasfının devam ettiğini söylemiş olmaktadır. İmam Muhammed'in *el-Muvaṭṭa*'da bu konuyla ilgili ifadeleri oldukça nettir:

Bize ulaştığına göre akika cahiliyye döneminde var olan bir şeydi. İslamın ilk yıllarında da uygulanmıştır. Ancak daha sonra gelen kurban (emri) kendisinden önceki bütün kurbanları neshetmiştir. Ramazan orucu kendisinden önceki bütün oruçları neshetmiştir. Cenâbetten gusûl kendisinden önceki bütün gusûlleri neshetmiştir. (Farz kılınan) zekat, kendisinden önceki bütün sadakaları neshetmiştir. Bize böylece ulaştı.¹⁹⁵¹

Bu ifadeler Hanefî müçtehidlerin mezkur ibadetleri temelden mensuh görmediklerini ve neshi sadece belli bir hükme (*vucûp*) izafe ettiklerini göstermektedir. Bu vesileyle, Ebû Hânîfe'nin başka bir konudaki görüşünü daha öğrenmiş oluyoruz: Nesih olayında ayet veya hadisteki hükümlerin tamamı neshedilebileceği gibi sadece belli bir kısmı da neshedilebilir.¹⁹⁵² İmam Muhammed'in yukarıdaki açıklamaları neshin her zaman bütün hükümlere yönelik olmadığını, hükümlerin belli bir kısmıyla da sınırla olabileceğini ortaya koymaktadır.

Örnek 4: Mut'anın Neshi

Diğer müçtehidlerde olduğu gibi Ebû Hânîfe'ye göre de mut'a geçici birkaç ruhsatın ardından tamamen neshedilmiştir.

¹⁹⁴⁸ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 357.

¹⁹⁴⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 239; Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/321-322.

¹⁹⁵⁰ Bkz. Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/322.

¹⁹⁵¹ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 226.

¹⁹⁵² Konuyla ilgili açıklamalar için bkz. Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, II/273 vd.

Müsned ve âşâr kitaplarında konuyla ilgili Ebû Hânîfe'den değişik rivayetler aktarılmıştır. Bu rivayetler, mut'anın geçici bir ruhsattan sonra haram kılındığı konusunda müttelik olmakla beraber mut'anın nerede ve hangi dönemde yasaklandığı konusunda farklılık arz etmektedir.¹⁹⁵³ Bazıları herhangi bir kayıt belirtmeden mut'anın haram kılındığını anlatırken, bazıları Hayber'de bazıları, Mekke fethinde bazıları da Veda Haccında haram kılındığını bildirmektedir.

Şimdi değişik müsnedlerde Ebû Hânîfe'den rivayet edilen bu hadislerden bir kaçına bakalım:

1. Ebû Hânîfe, Zuhri kanalıyla Enes'in şöyle dediğini naklediyor: "Allah Rasülü mut'ayı yasakladı (*nehy*)."¹⁹⁵⁴
2. Ebû Hânîfe, Nafi' kanalıyla İbn Ömer'in şöyle dediğini naklediyor: "Allah Rasülü (s.a.v) Hayber günü mut'ayı yasakladı (*nehy*)."¹⁹⁵⁵
3. Ebû Hânîfe, İbn Şihâb ez-Zuhri→Muhammed b. 'Ubeydillâh kanalıyla Sebure el-Cuhenî (r.a)'ın şöyle dediğini nakletmektedir: "Allah Rasülü, Mekke Fethi gününde mut'ayı yasakladı."¹⁹⁵⁶

İmam Muhammed bu manada bazı rivayetleri İbn Mes'ud, İbn Ömer ve Sebure el-Cuhenî'den aktardıktan sonra şu açıklamayı yapar:

Biz bunların tamamıyla amel ederiz. Bu, aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.¹⁹⁵⁷

el-Muvaṭṭa'da da benzer açıklamalarda bulunur: Mut'anın yapılmaması gereken çirkin bir iş olduğunu, bu konuda pek çok hadis varid olduğunu kaydettikten sonra Ebû Hânîfe ve fukahânın genelinin de bu görüşte olduğunu belirtir.¹⁹⁵⁸

Rivayetlerin genelinde mut'a yasağı Peygamber'e nisbet edilmektedir. Ancak müsnedlerde yer alan bir rivayette mut'anın, nikah ve mehir ayetleriyle neshedildiği belirtilmektedir: Ebû Hânîfe, Hammâd→İbrâhîm kanalıyla İbn Mes'ud'un mut'a hakkında şöyle dediğini rivayet ediyor:

Mut'aya sadece bir savaşta bekarlıktan şikayet eden Peygamber Aşhâbı için üç günlüğüne ruhsat verilmiştir. Sonra bu ruhsat nikah, mehir ve miras ayetleriyle neshedildi.¹⁹⁵⁹

¹⁹⁵³ Bkz. Zebîdî, *Uḡûdu'l-Cevâhir*, I/240-242.

¹⁹⁵⁴ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/86-87.

¹⁹⁵⁵ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/85, 97; Krş. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 152; Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 263.

¹⁹⁵⁶ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 263; Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/85, 98, 130, 132.

¹⁹⁵⁷ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, s. 263.

¹⁹⁵⁸ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*, s. 198.

¹⁹⁵⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, 26; Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, II/106.

Bu nesih ister ayet, ister hadis kaynaklı olsun mut‘anın bir daha tecviz edilmemek üzere kaldırılan mensuh bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır. Hatta Ebû Hânîfe’nin aktardığı bir varyantta Allah Rasûlü’nün:

Dikkat edin o (mut‘a), şu günden kıyamete kadar haramdır. [Ancak] Kim mut‘a yapmak için karşı tarafa bir şey vermişse onu almasın!¹⁹⁶⁰

dediği rivayet edilmektedir.

Konunun başında neshin değişik şekillerde tanımlandığını belirtmiştik. Bazılarının neshi hükmün kaldırılması şeklinde tarif ettiğini bazılarının da hüküm için takdir edilen sürenin bitiminin beyanı olarak tarif ettiğini belirtmiştik. Buraya kadar verdiğimiz örnekler Ebû Hânîfe’ye göre her iki anlamda da neshin var olduğunu göstermektedir. Dikkatli bir okumayla Ebû Hânîfe’den verilecek nesih örnekleri çoğaltılması mümkündür.¹⁹⁶¹

3. Tercih ve Tercihde Ölçü

a. Tercih

Sözlükte bir şeyi *takviye edip üstün tutmak*¹⁹⁶² gibi manalara gelen *tercih* kelimesi şer‘î bir terim olarak şu şekilde tanımlanmıştır:

Tercih, zâhiren aralarında te‘âruz bulunan iki delilden birinin daha güçlü olmasını ifade eder.¹⁹⁶³

Tercihe konu olan delillerin birbirine yakın düzeyde olması gerekir.

Mesela Kitap ve mütevâtir Sünnetle haber-i vâhid veya kıyas arasında tercihten söz edilemez.¹⁹⁶⁴ Zira haber-i vâhid veya kıyas Kitab’a veya mütevâtir Sünnet’e karşı muâraza edemez. Bu gibi durumlarda baştan itibaren üstün (*râcih*) durumda bulunan Kitap ve mütevâtir Sünnet esas alınır.

Tercihe konu olan delilleri (*mahall*) şöyle sıralamak mümkün:

1. Kitap ve Mütevâtir Sünnet

¹⁹⁶⁰ Zebîdî, *Ukûd*, I/241.

¹⁹⁶¹ Mesela bir çok kaynakta Ebû Hânîfe’ye göre namazdaki tatbikin ve sabah namazındaki kunutun mensuh olduğu belirtilmektedir. (Tatbikin neshine ilişkin rivayetler için bkz. *Câmi’ü’l-Mesânîd*, I/403,410; Zebîdî, *Ukûd*, I/108-109; Kunutla ilgili rivayetler için bkz. Şeybânî, *Kitâbu’l-Âgâr*, s. 207-208; Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âgâr*, s. 70,74; *Câmi’ü’l-Mesânîd*, I/311, 324, 329, 330, 342, 346; Zebîdî, *Ukûd*, I/143) Keza kaynaklarda belirtildiğine göre Ebû Hânîfe ve öğrencilerine göre köpeğin satışını mutlak olarak yasaklayan hadis (من السحت ثمن الكلب) mensuttur. Bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, II/757.

¹⁹⁶² Feyyûmî, *el-Miṣbâhu’l-Munîr*, s. 115.

¹⁹⁶³ Semerkandî, *Mizânu’l-Uṣûl*, s. 730.

¹⁹⁶⁴ Semerkandî, *Mizânu’l-Uṣûl*, s. 730.

2. Âhâd haberler

3. Kıyas

Kitap ve Mütevâtir Sünnet'te sübût bakımından tercihden söz edilemez. Zira sübût bakımından ikisi de kat'îdir.¹⁹⁶⁵ Ancak delalet bakımından biri diğerine tercih edilebilir.

Âhad haberlere gelince, te'âruz halinde bulunan haberlerden ikisi de râvînin adaleti gibi kabul şartlarını haizse bu durumda *tercihe ilişkin ölçülere* başvurulur. Şimdi bu konuyu inceleyelim.

b. Tercihle Ölçü

Peygamber ve Sahâbeden gelen rivayetlerin te'âruz etmesi halinde tercih ölçülerine başvurulur. Burada söz konusu edeceğimiz ölçüler merfû' ve mev'kûf bütün rivayetler için geçerlidir. Bu ölçülerin bir kısmı genel kabule mazhar iken bir kısmı tartışmalıdır.

Bunların tamamı hakkında Ebû Hâfîfe'nin doğrudan bir açıklaması yoktur. Aktaracağımız ölçülerin bir kısmı onun açıklamalarında geçmektedir. Bir kısmı da onun içtihadlarına bakılarak tespit edilmiştir. Bunları iki ana başlık altında ele almak istiyoruz: Râvîye ilişkin ölçüler, metne ilişkin ölçüler

i. Râvîye İlişkin Ölçüler

(1) Râvîlerin Adedi ve Rivayet Çokluğu

Yerleşik Hanefî usûlünde Hâkim olan görüş, râvî ve rivayet adedinin tercih kriteri olmadığı şeklindedir.¹⁹⁶⁶

Ceşşâs, birbirine zıt iki haberde, kat'î bilgi ifade edecek dereceye ulaşmadıkça, râvî sayısının itibara alınamayacağını, sayısal çokluğun bir tercih sebebi olmadığını¹⁹⁶⁷ belirttikten sonra şöyle der:

Bence aşhâbımızın görüşü de budur. Zira onlar, iki veya üç râvînin haberine muhalif çok sayıda haber-i vâhidi kabul etmişler ve sayısal çokluğa bakmamışlardır. Kendisiyle haber konusunu uzun uzadıya konuştuğumuz Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin de tek kişinin

¹⁹⁶⁵ Semerkandî, *Mizânu'l-Uşûl*, s. 731.

¹⁹⁶⁶ Bkz. Semerkandî, *Mizânu'l-Uşûl*, 734.

¹⁹⁶⁷ Ceşşâs, *el-Fuşûl*, III/172.

haberiyle iki kişinin haberi arasında bir ayrım yaptığını duymadık... ‘İsâ b. Ebân da bizim görüşümüze delalet eden şeyler söylemiştir...¹⁹⁶⁸

Ceşşâş bu açıklamaların ardından İmam Muhammed’in *Kitâbu’l-İstihsân*’ından bazı fikhî çözümleri aktararak (taḥrîç yoluyla) kendi görüşünü delillendirmeye çalışır.¹⁹⁶⁹ Ceşşâş’ın açıklamalarından bu konuda ilk dönem Hanefî müçtehidlerinden sabit bir görüş bulunmadığı, Hanefî usûlünde hakim olan yaygın kanaatin içtiḥad ve taḥrîç eseri olduğu anlaşılmaktadır.

‘Abdul‘azîz Buḥârî’nin açıklamaları biraz daha farklıdır. O, Hanefîlerin genelinin ve bazı Şâfiîlerin râvî çokluğunu tercih vesilesi olarak görmediklerini, buna mukabil Hanefîlerden –bir rivayete göre- Ebu’l-Ḥasan el-Kerhî, Ebû ‘Abdillâh el-Curcânî ve Şâfiîlerin genelinin bunu tercih unsuru olarak gördüklerini belirtir.¹⁹⁷⁰

Musellemu’ş-Subûṭ’un müellifi ise şöhret derecesine varmadıkça râvî çokluğunun tercih sebebi olmadığını Ebû Ḥanîfe ve Ebû Yûsuf’a nisbet ederek aktarır.¹⁹⁷¹

Görüldüğü gibi Hanefî usûlünde genel kanaat, râvî çokluğunun bir tercih vesilesi olmadığı şeklindedir. Bu kanaatı Ebû Ḥanîfe’ye nisbet edenler olmuşsa da bunun müstakil içtiḥad veya taḥrîç eseri olduğunu söylemek daha doğrudur. Kaynaklarda yer alan bazı açıklamalar da bu nisbeti ihtiyatla karşılamamızı gerektirmektedir.

Aşağıda vereceğimiz bilgiler Ebû Ḥanîfe’nin bu konuda daha farklı bir tutum içerisinde olduğunu göstermektedir. Mekkî kendi senediyle Ebû Yûsuf’un şöyle dediğini naklediyor:

Ebû Ḥanîfe’ye bir mesele geldiğinde ‘Bu konuda yanınızda hangi eserler var’ diye sorardı. Biz [yanımızdaki] eserleri aktarınca o da kendi nezdindeki rivayetleri zikreder ve bakardı: İki görüşten hangisine dair eserler çoksa onunla amel ederdi. Eserlerin birbirine yakın çıkması durumunda tercihte bulunurdu (*iḥtiyâr*).¹⁹⁷²

Ebû Yûsuf’un bu ifadeleri, Ebû Ḥanîfe’nin rivayet çokluğunu bir tercih vesilesi olarak gördüğünü göstermektedir.

¹⁹⁶⁸ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/173.

¹⁹⁶⁹ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, III/173.

¹⁹⁷⁰ Buḥârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III/207.

¹⁹⁷¹ İbn ‘Abdişşekûr, Muḥibbullâh (v. 1119/1707), *Musellemu’ş-Subûṭ fî Uşûli’l-Fıkh*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1414/1993, II/210.

¹⁹⁷² Mekkî, *Menâkıb*, s. 85; İbn ‘Abdilhâdî, *Menâkıb*, s. 68.

İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf, Ebû Hâñife'nin görüşlerini gerekçelendirirken râvî çokluğunu bir referans olarak kullanmışlardır. Aşağıdaki alıntılar bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Örnek 1: Ebû Hâñife'ye göre namazı eksik veya fazla kılmaktan ötürü gereken sehiv secdesi selamdan sonra yapılır. Medînelilere göre ise eksik kılmaktan ötürü gereken sehiv secdesi selamdan önce, fazlalıktan ötürü gereken sehiv secdesi ise selamdan sonra yapılır.¹⁹⁷³ Bu bilgileri aktaran İmam Muhammed, Ebû Hâñife'nin görüşünü üç hususla gerekçelendirir:

1. Ebû Hâñife'nin görüşü kıyasa ve fıkıh mantığına daha uygundur.¹⁹⁷⁴
2. Medîne'liler bu konuda sadece sadece Abdullah b. Buḥayne tarafından rivayet edilen tek bir hadise dayanmaktadırlar. Abdullah b. Buḥayne ise bir hadis dışında rivayeti bulunmayan bir kimsedir. Buna mukabil Ebû Hâñife'nin görüşü Sünnet'e ve ma'rûf eserlere dayanmaktadır. "Tek bir hadisten başka rivayeti bulunmayan bir adamın sözünden ötürü Sünnet ve ma'rûf eserler terk edilmez."¹⁹⁷⁵
3. Ebû Hâñife'nin görüşünün dayandığı hadisin râvîsi, Muğîre b. Şu'bedir. Muğîre b. Şu'be, Hz. Ömer tarafından güvenilir bulunup şehir idareciliğiyle görevlendirilen ve Müslümanların önde gelenlerinden (*imâm*) bir kimsedir. Muğîre, rivayet işine Abdullah b. Buḥayne'den daha vakıftır. Onun Peygamberle olan arkadaşlığı daha meşhurdur.¹⁹⁷⁶
4. Her iki râvî güvenilir kabul edilse bile Muğîre'nin rivayeti yine takdim edilir. Zira Muğîre'nin rivayetinde Peygamber'in bir fiili yaparken görüldüğü belirtilirken Abdullah'ın rivayetinde Peygamber'in o fiili yaparken görülmediği anlatılmaktadır. Şahitliklerde bu tür olumsuzlayıcı ifadelerle başvurulamayacağı için Muğîre'nin hadisi tercih edilir.¹⁹⁷⁷

Bu örnekte bizi ilgilendiren İmam Muhammed'in zikrettiği ikinci gerekçedir. Bu ifadelerde İmam Muhammed, Ebû Hâñife'nin görüşünü râvîlerin çokluğuyla desteklediği görülmektedir.

¹⁹⁷³ Şeybânî, *el-Hucce*, I/223.

¹⁹⁷⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, I/223-224.

¹⁹⁷⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, I/225.

¹⁹⁷⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, I/225.

¹⁹⁷⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, I/226-227.

Örnek 2: Ebû Hânîfe'ye göre anne-anne ve baba-annenin sağ olması halinde diğer nineler mirasçı olamazlar.¹⁹⁷⁸ Medîneliler ise bu konuda daha farklı detaylara girmişlerdir.¹⁹⁷⁹ İmam Muhammed, Medînelilerin Zeyd b. Şâbit'ten aktardıkları bir rivayete dayandıklarını, buna mukabil Ebû Hânîfe ve Iraklıların Hz. Ali ve bütün Sahâbeden aktardıkları hadislerle dayandıklarını kaydeder.¹⁹⁸⁰

Örnek 3: Ebû Hânîfe'ye göre, bütün yaralanmalarda kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır.¹⁹⁸¹ Medîneliler ise Zeyd b. Şâbit'ten aktardıkları bir habere istinaden kamil diyetin üçte birine varmayan bütün yaralanmalarda kadınla erkeğin eşit olduğunu, ancak üçte birden sonra yarıya düşeceğini belirtirler.¹⁹⁸²

Ebû Hânîfe, Hz. Ali'nin konuyla ilgili rivayetini naklederek bunun kendisine Zeyd'in görüşünden daha sevimli olduğunu belirtir.¹⁹⁸³ Ebû Hânîfe'nin görüşünü gerekçelendiren İmam Muhammed, Hz. Ömer'den de benzer manada görüşlerin nakledildiğini belirterek, "hakkında Hz. Ali ve Ömer'in birleştiği bir konuda başka bir görüşün alınamayacağını" söyler.¹⁹⁸⁴

Örnek 4: Ebû Yûsuf'un belirttiğine göre Ebû Hânîfe, Hz. Ali ve Hz. Muaviye'nin sabah namazında kunut okuduklarını rivayet ettiği¹⁹⁸⁵ halde bunu esas almamış, buna mukabil Hz. Ebûbekir, İbn Mes'ud, Hz. Ömer, İbn Abbâs ve Abdullah İbn Ömer'in kunut okumadıklarını belirten rivayetlerle amel etmiştir.¹⁹⁸⁶

Örnek 5: İmam Muhammed, Ebû Hânîfe'nin mess-i zekerden dolayı abdest gerekmediği şeklindeki görüşünü gerekçelendirirken râvî çokluğuna değinir. Abdest gerektiğini söyleyen Busre bnt. Safvân'a karşı bir çok Sahâbenin farklı rivayette bulunduğunu, mümtaz vasıflara sahip çok sayıdaki bu Sahabîlere rağmen Busre'nin rivayetiyle amel edilemeyeceğini belirtir.¹⁹⁸⁷

¹⁹⁷⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/216.

¹⁹⁷⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/217-218.

¹⁹⁸⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/218-219.

¹⁹⁸¹ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/276-278.

¹⁹⁸² Şeybânî, *el-Hucce*, IV/280.

¹⁹⁸³ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/282.

¹⁹⁸⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/282-285.

¹⁹⁸⁵ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hânîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 113-114.

¹⁹⁸⁶ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hânîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 112-113.

¹⁹⁸⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, I/60, 64-65.

Örnek 6: Ebû Hânîfe'ye göre ihramlı bir kimsenin yaptığı nikah geçerlidir. Medîneliler ise böyle bir nikahın geçersiz olduğunu söyler.¹⁹⁸⁸ İmam Muhammed, Ebû Hânîfe'nin görüşünü kıyas ve rivayet çokluğuyla gerekçelendirir.¹⁹⁸⁹

Görüldüğü gibi bu örneklerde râvî veya rivayet çokluğu bir tercih unsuru olarak telakki edilmektedir. Bu çokluk birçok yerde fiilen şöhret düzeyine ulaşmışsa da böyle bir şart ileri sürülmemiştir. Başka bir ifadeyle şöhret düzeyine ulaşan çokluğun muteber, bu düzeye ulaşmayan çokluğun ise gayri muteber olduğu şeklinde bir ayırım yapılmamıştır. Bu ayırım çok daha sonraları ifade edilen bir ayırımdır.

Bu açıklamalar direkt Ebû Hânîfe'den aktarılmasa da onun görüşünü gerekçelendirme bağlamında îrâd edilmiştir. İlk öğrencilerin yaptığı bu gerekçelendirmelerin onun tutumunu yansıttığını düşünüyoruz.

İmam Muhammed'in *el-Aşl*'da kendi adına yaptığı açıklamalar da aynı muhtevayı teyid edici niteliktedir.

Bir şeyler yiyip içmekte olan Müslüman bir topluluğun yanına varan ve onlar tarafından yemeğe davet edilen bir adama, güvenilir ve tanıdık bir Müslüman: yedikleri etin bir Mecusi tarafından kesildiğini veya domuz etiyle karıştığını, içtikleri şeye içki karıştığını söylerse fakat davet edenler durumun böyle olmadığını; yiyip içtikleri şeyin helal olduğunu ve işin söyledikleri şekilde olduğunu belirterek meseleyi açığa kavuştururlarsa (misafir) adam onların durumuna bakar. Şayet onlar, adalet ve emanetle tanıdıkları 'âdil ve emin kimseler ise, o tek adamın sözüne itibar etmez, topluluğun sözünü esas alır. Şayet onları gayr-i 'âdil ve ithamlı kimseler olarak biliyorsa o tek adamın sözüyle amel eder; yiyecek ve içeceğe yaklaşmaz. Müslüman bir adam 'âdil ve sıka ise bu konuda hüccettir... Şayet mezkur toplulukta iki kişi haricinde güvenilir kimse yoksa, onları –tek kişiye aykırı haber verenler arasında oldukları halde- sıka olarak kabul eder. Onların verdikleri haberle amel edip tek kişinin sözünü terk eder.¹⁹⁹⁰

Görüldüğü gibi bu alıntıda özellikle son cümlede iki kişilik haberin tek kişiden gelen habere takdim edileceği açıkça belirtilmektedir. İmam Muhammed konunun devamında Sahâbeden aktardığı rivayetlerle bu görüşü delillendirmeye çalışır. Hz. Ebûbekir'in ninenin mirasında ve Hz. Ömer'in isti'zân hadisinde ikinci şahit istemesine değinir ve şöyle der:

¹⁹⁸⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, II/209-210.

¹⁹⁸⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, II/210 (فما روي في تحليله أكثر أم الذي في تحريم)

¹⁹⁹⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, III/72-74.

Tek bir kişi yeterlidir. Ancak ikinci şahit ihtiyat bakımından daha uygundur.¹⁹⁹¹

Bununla ikinci şahitin rivayeti pekiştirdiğini ifade etmiş olmaktadır. İmam Muhammed'in konuyla ilgili herhangi bir ihtilafa değinmemesi bu görüşün müşterek bir görüş olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Daha sonraki Hanefiler arasında da râvîlerin çokluğunu bir tercih unsuru olarak kabul edenler olmuştur.¹⁹⁹² Mesela yerleşik Hanefî usûlünün en önemli temsilcilerinden biri olan Debûsî bu görüşü benimsemiştir. Haber ile şahitlik arasındaki ayrıma dikkat çeken Debûsî "râvîlerin çokluğu sayesinde haberin kuvvet kazandığını" belirtir.¹⁹⁹³

Zeyla'î bu konuda bir ayrıma gider: Ona göre zayıf râvîlerin çokluğu hadisi zayıf olmaktan çıkarmaz. Ancak rivayetiyle ihticac edilen râvîlerin çokluğu hadiste bir tercih vesilesidir:

Her ne kadar Hanefilerden bir topluluk râvîlerin çokluğuyla tercihte bulunmasa da bu zayıf bir görüştür. Zira çok sayıdaki râvînin yanılması uzak bir ihtimaldir. Bundan dolayıdır ki hadlerin en büyüğü olan zina için dört şahit şart kılınmıştır. Ancak [besmeleyi] açıktan okumaya dair hadislerin râvîleri çok olsa da zayıftır. Râvîleri çok olup değişik tariklerle rivayet edilen nice zayıf hadisler vardır. 'Tayr', 'Hacamet' ve 'Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır' hadislerinde olduğu gibi. Hatta bu durumda tariklerin çokluğu sadece hadisin zaafını artırır. Fakat her iki tarafca hadisleriyle ihticac edilen râvîlerin çokluğuyla tercihte bulunulur."¹⁹⁹⁴

Zeyla'î'nin bir başka açıklaması da şu şekildedir:

Râvîlerin çokluğu tercihte etkilidir...Bazı Kufeliler, râvî çokluluğunun tercihte etkili olmadığını sanmaktadır. Onlar, bunun tıpkı iki veya dört kişinin şahitliğine benzediğini söylemektedir. Bu görüş şöyle bir gerekçeyle reddedilmiştir: Zann-ı galip şahitliklerde değil, rivayetlerde itibara alınır..."¹⁹⁹⁵

Dikkat edilirse Zeyla'î, mezkur görüşün "Kufelilerden bazıları"na ve "bazı Hanefiler"e mahsus olduğunu belirtmektedir. Bu da yaygın görüşün mezhebin geneline teşmil edilemeyeceğini göstermektedir.

Dehlevî, mevcut Hanefî usûlünün genelde taḥrîce dayandığını söylerken bir takım örnekler verir. Zikrettiği örneklerden biri rivayet çokluğunun tercih vesilesi

¹⁹⁹¹ Şeybânî, *el-Asl*, III/75-76.

¹⁹⁹² Bkz. Semerkandî, *Mizânu'l-Uşûl*, s. 733-734.

¹⁹⁹³ Debûsî, *Takvîm*, s. 339.

¹⁹⁹⁴ Zeyla'î, Cemâluddîn Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf el-Hanefî (v.762/1360), *Naşbu'r-Râye li-Eḥdîsi'l-Hidâye*, Matbû'ātu'l-Meclesi'l-İlmî, Hind, 1357/1938, I/359-360.

¹⁹⁹⁵ Zeyla'î, *Naşbu'r-Râye*, I/68.

olup olmadığıdır. Dehlevî, rivayet çokluğunun tercih vesilesi olmayacağı şeklindeki görüşün Ebû Hânîfe'ye ait olmadığını söyler.¹⁹⁹⁶

Musellemu's-Subût'un müellifi de râvîlerin çokluğunu tercih sebebi görmeyenlerin dayandığı delilleri zayıf olarak nitelemektedir.¹⁹⁹⁷

Son dönemin büyük Hanefî alimlerinden Leknevî de tercihe şayan görüşün bu olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁹⁸

Bu açıklamalar, Hanefî mezhebinde râvî veya rivayet adedini tercih vesilesi olarak gören alimlerin az da olsa var olduğunu ancak bu görüşün belli nedenlerden ötürü gölgede kaldığını göstermektedir.

(2) Râvînin Fıkıh ve Fazilet Bakımından Üstün Olması

Ebû Hânîfe'nin bazı açıklamaları, bize ulaşan içtihadları ve öğrencilerinin bu içtihadları gerekçelendirme bağlamında yaptığı izahlar onun, râvînin fakihliğini ve üstünlüğünü bir tercih sebebi olarak gördüğünü göstermektedir.

Daha önce belirttiğimiz gibi Ebû Hânîfe rivayetin kabulü için râvînin fakihliğini şart koşmaz. Ancak birazdan vereceğimiz örneklerden anlaşılacağı üzere o, te'âruz halindeki rivayetleri değerlendirirken râvînin fakih olup olmadığına bakar. Başka bir ifadeyle râvînin fakihliğini tercih kriteri olarak kullanır.

Evzâ'î ile Ebû Hânîfe arasında geçen tartışmadan daha önce söz etmiştik. Söz konusu tartışmada Evzâ'î *ref'u'l-yedeyn* hadisinin Zuhrî→Sâlim→İbn Ömer kanalıyla kendisine ulaştığını belirterek, bunun Hammâd→İbrâhîm→'Alkame→İbn Mes'ud senediyle kıyas edilemeyeceğini belirtmişti. Ebû Hânîfe'nin buna verdiği cevap konumuz (râvînin fıkıh) açısından önemli ipuçları içermektedir. Şöyle diyordu Ebû Hânîfe:

Hammâd, Zuhrî'den, İbrâhîm de Sâlim'den daha fakih idi. İbn Ömer'in Sahabîlik fazileti varsa da fıkıhta 'Alkame ondan aşağı değildir. Abdullah ise Abdullah İbn Mesuddur. Fıkıh, kıraat ve küçük yaşlardan itibaren Allah Rasûlü'nün yanında bulunma bakımından Abdullah b. Ömer'den çok daha üstündür.¹⁹⁹⁹

Görüldüğü gibi bu diyalogda Ebû Hânîfe, Evzâ'î'nin âlî senetle aktardığı bir hadise karşı, dayandığı râvîlerin daha fakih olduğunu ileri sürerek mukabelede

¹⁹⁹⁶ Dehlevî, *Huccetullâh*, I/363.

¹⁹⁹⁷ İbn 'Abdişşekûr, *Musellemu's-Subût fî Uşûli'l-Fıkıh*, II/210.

¹⁹⁹⁸ Leknevî, *el-Ecvibetu'l-Fâdila*, s. 208.

¹⁹⁹⁹ Hârezmî, *Câmi'ü'l-Mesânîd*, I/352-353; Ayrıca bkz. Mekkî, *Menâkıb*, s. 113; Zebidî, *Ukûd*, I/102.

bulunmaktadır. Bu da râvînin fakihliğini bir tercih unsuru olarak değerlendirdiğini göstermektedir.²⁰⁰⁰ İmam Muhammed'in *el-Hucce*'deki açıklamaları da buna paralellik arz eder. Ebû Hânîfe'nin *ref'u'l-yedeyn* konusundaki görüşünü gerekçelendirirken Hz. Ali ve İbn Mesud'un iftitâh tekbiri haricinde ellerini kaldırmadıklarını belirtir. Bu kimselerin Bedir Aşhâbından olduklarını, Peygamber'in telkiniyle birinci ve ikinci safta durduklarını ve Allah Rasûlü'nün namazını İbn Ömer gibi geri saflarda duran genç Sahabîlerden daha iyi bildiklerini söyler.²⁰⁰¹

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, Ebû Hânîfe'nin görüşlerini gerekçelendirirken çoğu kez râvînin fıkına atıfta bulunurlar.

Ebû Yûsuf özellikle *er-Redd âlâ Siyeri'l-Evzâ'i* adlı eserinde yaptığı gerekçelendirmelerde fakihlerce ma'rûf olan Sünnet'e vurgu yapar.²⁰⁰²

İmam Muhammed satıcının iflasıyla ilgili bir meselede Ebû Hânîfe'nin görüşünü delillendirirken bu konuda Hz. Ali'ye dayandıklarını, Hz. Ali'nin Ebû Hureyre'den daha şika ve daha bilgili olduğunu söyler.²⁰⁰³

İmam Muhammed'in aktardığına göre Ebû Hânîfe, bayram tekbirlerinin keyfiyeti konusunda İbn Mesud'un görüşüne dayanmıştır. Buna mukabil Medîneliler Ebû Hureyre'nin görüşüyle amel etmişlerdir.²⁰⁰⁴ Ebû Hânîfe'nin tercihini gerekçelendiren İmam Muhammed bu konuda şöyle der:

İbn Mesud'un görüşü, Ebû Hureyre'nin görüşünden alınmaya daha layıktır.²⁰⁰⁵

İmam Muhammed, İbn Abbâs hakkında da benzer açıklamalar yapar. Satın alınan malların teslimattan önce üçüncü bir şahsa satımı konusunda Medinelileri eleştiren²⁰⁰⁶ İmam Muhammed, Ebû Hânîfe'nin görüşünü gerekçelendirirken bu

²⁰⁰⁰ Bkz. 'Alî el-Kârî (v. 1014/1606), *Şerhu Şerhi Nuḥbeti'l-Fiker fî Muṣṭalahâtihî Ehli'l-Eğr*, (Thk. Muḥammed Nezâr Temîm, Heysem Nezâr Temîm), Dâru'l-Erḳam b. Ebî'l-Erḳam, Beyrut (t.y.), s. 263.

²⁰⁰¹ Şeybânî, *el-Hucce*, I/94-95.

²⁰⁰² Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 16, 21, 31, 38, 76.

²⁰⁰³ Şeybânî, *el-Hucce*, II/716-717 Ayrıca bkz. *el-Hucce*, II/720.

²⁰⁰⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, I/298-299.

²⁰⁰⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, I/299.

²⁰⁰⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, II/662. Medinelilere göre gıda maddeleri hariç, satın alınan malın teslimattan önce üçüncü bir şahsa satılması caizdir. Ebû Hânîfe ve öğrencilerine göre ise bu konuda gıda maddeleri ile diğer mallar arasında herhangi bir fark yoktur. Teslim alınmayan malın başkasına satışı caiz değildir. Hanefî fakihler konuyla ilgili İbn Abbâs'ın rivayetine dayanmaktadırlar. Bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 270.

konuda İbn ‘Abbâs’a dayandıklarını, Medînelilerin dayandığı kimseler arasında ise fıkıh ve fazilette İbn ‘Abbâs’a denk birinin bulunmadığını belirtir.²⁰⁰⁷

Ebû Hâñîfe, ihramda iken yapılan nikahın geçerli olduğunu belirtir.²⁰⁰⁸ Ebû Hâñîfe’nin görüşünü gerekçelendiren İmam Muhammed, bu konuda kıyasa ve çok sayıda rivayete dayandıklarını söyler.²⁰⁰⁹ İmam Muhammed, konuyla ilgili rivayetlerin temelinde Hz. Peygamber’in ihramlı iken Hz. Meymune ile evlendiğini anlatan rivayetin bulunduğunu²⁰¹⁰ kaydeder. Hz. Meymune’yle rivayeti aktaranlardan biri de İbn ‘Abbâs tır. İbn ‘Abbâs’ın rivayetinde Allah Rasûlü’nün ihramlı olduğu halde Hz. Meymune ile evlendiği belirtilmektedir.²⁰¹¹ Hz. Meymune aynı zamanda İbn ‘Abbâs’ın teyzesidir. İmam Muhammed, fıkıh ve ilim sahibi bir kimse olarak İbn ‘Abbâs’ın teyzesi hakkında aktardığı bu bilgide şüphe olmadığını belirtir.²⁰¹²

Bu örnekler, Ebû Hâñîfe’nin bazı hadisleri râvînin fıkından ötürü diğerlerine tercih ettiğini göstermektedir.

(3) Râvînin Hadisin Muhtevasıyla Alakalı Biri Olması

Ebû Hâñîfe’den ve öğrencilerinden bize ulaşan bazı açıklamalar onların konuyla ilgili olan kimselerin rivayetlerini tercih ettiklerini göstermektedir.

Bir önceki başlıkta söz konusu edilen Hz. Meymune hadisi bu madde için de örnek teşkil edebilir. Yukarıda belirtildiği gibi ihramlı halde yapılan nikah konusu Ebû Hâñîfe ile Medîneliler arasında ihtilaflıdır. Ebû Hâñîfe bu durumda yapılan nikahın geçerli olduğunu söylerken, Medîne Ehli bunun geçerli olmadığını söylemektedir.²⁰¹³

Hanefîlerin dayandığı rivayetlerin temelinde Allah Rasûlü’nün ihramda iken Hz. Meymune ile evlendiğini anlatan hadis yatmaktadır.²⁰¹⁴ Bu hadisin râvîlerinden biri Hz. Meymune’nin yeğeni olan İbn ‘Abbâs tır. Nitekim İmam Muhammed de İbn ‘Abbâs’ın rivayetini aktarırken bu akrabalığa atıfta bulunur. Fıkıh ve ilim sahibi bir

²⁰⁰⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, II/664.

²⁰⁰⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, II/209.

²⁰⁰⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, II/210.

²⁰¹⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, II/214.

²⁰¹¹ Şeybânî, *el-Hucce*, II/217.

²⁰¹² Şeybânî, *el-Hucce*, II/217.

²⁰¹³ Şeybânî, *el-Hucce*, II/209-210.

²⁰¹⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, II/214.

kimse olarak İbn ‘Abbâs’ın teyzesi hakkında aktardığı bu bilgide şüphe olmadığını belirtir.²⁰¹⁵

İmam Muhammed, “Cünüp olarak sabahlayan kimse iftar etmiştir” mealindeki Ebû Hureyre hadisi yerine Hz. Aişe ve Ümmü Seleme’nin hadislerini esas aldıklarını belirtir.²⁰¹⁶ Hz. Aişe ve Ümmü Seleme’nin bildirdiğine göre bu durum oruca zarar vermez. İmam Muhammed, Ebû Hâñîfe’nin ve fakihlerin genelinin de bu görüşte olduğunu kaydeder.²⁰¹⁷ Büyük bir ihtimalle Peygamber hanımlarının bu konuyla alakalı oldukları ve bunu daha iyi bildikleri düşünülerek onların rivayeti tercih edilmiştir.

İmam Evzâî ile Ebû Hâñîfe arasında geçen diyalogda konumuza ışık tutacak bazı ipuçları bulunmaktadır. Ebû Hâñîfe İbn Mesud’dan gelen rivayeti tercih ettiğini söylerken “İbn Mesud’un küçük yaşlardan itibaren Allah Rasûlü’ne eşlik ettiği” ifadesine yer vermektedir.²⁰¹⁸ Bu da Ebû Hâñîfe’nin “rivayetin muhtevasıyla alakalı olma”yı bir tercih sebebi olarak gördüğünü göstermektedir.²⁰¹⁹

(4) Râvînin Zabt Bakımından Daha Temkinli Oluşu

Râvînin hadisi almada ve korumada daha temkinli oluşu bir tercih sebebidir. Ebû Hâñîfe’nin bu ilkeyi göz önünde bulundurduğunu gösteren bazı örnekler bulunmaktadır. Mesela Abdullah b. Mesud’un teşehhüd rivayetini bu nedenle diğer rivayetlere takdim etmiştir. İmam Muhammed, Hz. Aişe, Ömer ve İbn Ömer’den gelen teşehhüd rivayetlerini aktardıktan sonra şu açıklamada bulunur:

Zikredilen bu teşehhütlerin hepsi güzeldir. Ancak bunlar, Abdullah b. Mesud’un teşehhüdüne benzemez. Bizim yanımızda (esas olan) teşehhüd onun teşehhüdüdür. Zira

²⁰¹⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, II/217.

²⁰¹⁶ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*’, s. 124.

²⁰¹⁷ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*’, s. 124; Sünnet yerlerinin birbirini geçmesi halinde güslün gerekip gerekmediği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak Hz. Aişe’den gelen rivayet, bu durumun güslü gerektirdiği şeklindedir. (إذا جاوز الختان فقد وجب الغسل) İmam Muhammed’in aktardığına göre Ebû Hâñîfe de bu görüştedir. (Bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa*’, s. 51; Şeybânî, *Kitâbu’l-Âşâr*, s. 168) Bu örnek de râvînin konuyla alakası çerçevesinde değerlendirilmiş görünmektedir.

²⁰¹⁸ Hârezmî, *Câmi’ü l-Mesânîd*, I/352.

²⁰¹⁹ İmam Muhammed, Ebû Hâñîfe’nin refu’l-yedeyn konusundaki görüşünü gerekçelendirirken Hz. Ali ve İbn Mesud’a dayandıklarını, bu Sahabîlerin Bedir Aşhâbından olduklarını ve Peygamber’in emri gereği ilk saflarda namaza durduklarını ve dolayısıyla Peygamber’in namazını, İbn Ömer gibi geride namaza duran genç Sahabîlerden daha iyi bildiklerini söyler. (*el-Hucce*, I/95) Kanaatimizce İmam Muhammed’in bu açıklaması da râvînin hadisle alakadarlığına örnek teşkil edebilir.

o, teşehhüdü bizzat Allah Rasûlü'nden aktarmıştır. Alimlerimizin geneli de bu görüştedir²⁰²⁰

...İbn Mesud teşehhütten bir harf eksiltmeyi veya ona ilave etmeyi kerih görürdü²⁰²¹

İmam Muhammed, *el-Âsâr*'da teşehhüdle ilgili bazı rivayetleri verdikten sonra şu açıklamada bulunur:

Teşehhüde bir harf ilave edilmesini veya ondan bir harf eksiltilmesini doğru bulmayız.

Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.²⁰²²

İbn Mesud'un hadisi orijinal lafzıyla rivayet etme konusunda son derece hassâs olduğunu daha önce de belirtmiştik. İşte bu özelliğinden dolayı İbn Mesud'un rivayeti diğer rivayetlere tercih edilmiştir.

İmam Muhammed'in zikrettiği bir diğer tercih gerekçesi İbn Mesud'un vasıtasız olarak Peygamber'den rivayette bulunmuş olmasıdır.²⁰²³ Bu açıklamadan Hanefîlerin *âli senedi nâzil senede* tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Evzâî ile yaptığı tartışmada Ebû Hânîfe fakih râvîlerin rivayetini âli senetli hadise tercih ettiğini görmüştük. Kanaatimizce bunu şöyle izah etmek mümkündür: Fakih râvînin hadisi ile âli senetli hadis arasında te'âruz olduğunda fakihin rivayeti tercih edilir.²⁰²⁴ Ancak hadisler sıhhat şartları bakımından eşit ise bu durumda âli senetli hadis tercih edilir.

ii. Metin ve Mutevayla İlgili Ölçüler

Ebû Hânîfe'den bize ulaşan içtihadî çözümler ve öğrencilerinin yaptığı gerekçelendirmeler, onun bazı rivayetleri içerikten dolayı tercih ettiğini göstermektedir. Ebû Hânîfe usûlünde metne ilişkin ölçüleri Kitab'a, Sünnet'e, 'ulemanın genel telakkisine ve fukahânın ameline uygunluk şeklinde sıralayabiliriz. Şimdi bunları maddeler halinde örneklendirelim.

(1) Kitap ve Sünnet'e ve Peygamber'in Genel Tutumuna Uygunluk

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, Ebû Hânîfe'nin görüşlerini izah ederlerken hadisin Kitap ve Sünnet'e uygunluğundan sık sık söz ederler. Bu vurgu Ebû

²⁰²⁰ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 68.

²⁰²¹ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 69; İbn Mes'ud hakkındaki aynı ifade için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 53.

²⁰²² Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 176; *Câmi'u'l-Mesânîd*, I/326-327; Benzer örnekler için bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 113; Şeybânî, *el-Hucce*, II/717, 720.

²⁰²³ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 68.

²⁰²⁴ Bkz. 'Alî el-Kârî, *Şerḥu Şerḥi Nuḥbeti'l-Fiker*, s. 262-263.

Ḥanîfe'nin tercih anlayışını yansıtmak bakımından önemlidir. Buna dair bazı örneklere bakalım:

Örnek 1: Ebû Yûsuf, Ebû Ḥanîfe'nin savaş hukukuyla ilgili bazı görüşlerini gerekçelendirirken şu açıklamada bulunur:

Rivayetler çoktur. Ma'rûf olmayan ve fıkıh ehlinin bilmediği, Kitap ve Sünnet'e muvafık olmayan rivayetler terk edilir. Şazz hadislerden sakın. İslam toplumunun (cemaat) üzerinde bulunduğu, fakihlerin bildiği Kitap ve Sünnet'e muvafık olan şeye sarıl!²⁰²⁵

Kitap ve Ma'rûf Sünnet'i klavuz edin ve ona tabi ol! Kitap ve Sünnet'te izah edilmeyen şeyleri onlara kıyas et!²⁰²⁶

Örnek 2: İmam Muhammed'in belirttiğine göre mefkûdun eşine dair iki rivayet bulunmaktadır. Hz. Ömer'in görüşüne göre eşi kayıp olan bir kadın dört sene beklemek durumundadır.²⁰²⁷ Hz. Ali'ye göre ise adamın öldüğüne ya da hanımını boşadığına dair bir haber alıncaya kadar bekler. Ebû Ḥanîfe de Hz. Ali'nin görüşü doğrultusunda kanaat belirtmiştir.²⁰²⁸

İmam Muhammed, Ebû Ḥanîfe'nin görüşünü izah ederken konuyla ilgili kıyasî açıklamalarda bulunur ve onun İbrâhîm en-Neḥa'î'den aktardığı şu rivayete yer verir:

İnsanların dört seneden bahsettikleri bana ulaştı. Ancak bekleme bana daha sevimlidir.²⁰²⁹

İmam Muhammed, Hz. Ali'den nakledilen (ve Ebû Ḥanîfe tarafından benimsenen) bu görüşün Kur'ân ve Sünnet'e daha uygun olduğunu belirtir.²⁰³⁰

Örnek 3: Ebû Ḥanîfe, eşler arasında yapılan taksimde eski ve yeni eş ayrımının yapılmasını doğru bulmaz. Buna mukabil Medîneliler, bazı rivayetleri öne sürerek böyle bir ayrımın varlığını savunurlar.²⁰³¹

Ebû Ḥanîfe'nin görüşünü gerekçelendiren İmam Muhammed, Ebû Ḥanîfe'nin rivayet ettiği hadisleri zikrederek²⁰³² bunların Peygamber'in genel tutumuna daha uygun olduğunu belirtir:

²⁰²⁵ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 31.

²⁰²⁶ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 32.

²⁰²⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/56.

²⁰²⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/49-50.

²⁰²⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/59.

²⁰³⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, IV/58 (وهذا أحب القولين إلينا وأشبههما بالكتاب والسنة)

²⁰³¹ Şeybânî, *el-Hucce*, III/246.

²⁰³² Şeybânî, *el-Hucce*, III/248.

Allah Rasûlü'nden bir hadis geldiğinde râvîlerin ihtilaf etmesi halinde Allah Rasûlü hakkında en meşakkatsiz ve en uygun olanı düşünürüz. Eski eş ile yeni eş eşit haklara sahiptirler. Allah Rasûlü'nün (yeni) evlendiği bir eşi diğerine veya bakireyi dula tercih ettiğini düşünmüyoruz.²⁰³³

Örnek 4: İmam Muhammed, kusûf namazının nasıl kılınacağını anlatırken esas aldıkları hadislerin Ma'rûf Sünnet'e daha uygun olduğunu belirtir. Bununla birlikte Medînelilerin dayandığı hadislerin -râvînin telakki esnasında yaşadığı bir yanlış nedeniyle- yanlış aktarıldığını belirtir.²⁰³⁴

Bu örnekler, Ebû Hânîfe'nin Kitap ve Sünnet'e ve Peygamber'in genel tutumuna uygunluğu bir tercih kriteri olarak algıladığını göstermektedir.

Kitap ve Sünnet'e muvafık olan haberin diğer rivayetlere takdiminin tercih konusuna girip girmediği usûlcüler tarafından tartışılmıştır. Bazı Hanefiler, bunun tercih babına girmediğini söylemişlerdir. Gerekçe olarak, haber-i vâhidin daha üst konumdaki delillere muarız olmaması gerektiğini, aksi taktirde hükmün, delillere muvafık olan haberden değil daha üst konumdaki delillerden alınacağını söylemişlerdir.²⁰³⁵ Başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse *daha güçlü* bir delil dururken *güçlü* delille istidlal etmenin gereksiz olduğunu söylemişlerdir. Ancak âşâr ve ihtilaf kitapları Ebû Hânîfe'nin böyle bir yöntemi kullandığını göstermektedir. Mesela merfû' hadislerin bulunduğu bir çok konuda mevķûf rivayetlerle istidlal eder. Keza merfû' ve mevķûf hadislerin bulunduğu birçok konuda maķtu' hadislerle özellikle de İbrâhîm en-Neħa'î'nin rivayetlerine atıf yapar. Bunları ayrı ayrı zikrettiği gibi bazen aynı bağlamda zikreder. Aynı konuda hem ayet ve hadislere hem de Sahâbe ve Tâbiûn merviyatına değinir. Mesela, Peygamber'in sadece bir ay kunut okuduğunu aktardıktan sonra İbn Mesud'un, Hz. Ömer'in, İbn 'Abbâs'ın ve Abdullah İbn Ömer'in de kunut okumadıklarını belirtir.²⁰³⁶

istiskâ konusunda Peygamber'in sadece dua ettiğini aktardıktan sonra Hz. Ömer'in de benzer bir uygulamada bulunduğunu belirtir.²⁰³⁷

²⁰³³ Şeybânî, *el-Hucce*, III/252-253; Benzer örnekler için bkz. Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 29; *el-Hucce*, I/187; II/238; II/332.

²⁰³⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, I/320; Başka bir örnek için bkz. *el-Hucce*, I/368.

²⁰³⁵ Semerkandî, *Mizânu'l-Uşûl*, s. 732.

²⁰³⁶ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hânîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 112-113; *el-Aşl*'da bunlara Hz. Ebûbekir'i de ekler. Bkz. Şeybânî, *el-Aşl*, I/218, IV/435.

²⁰³⁷ Şeybânî, *el-Aşl*, I/399; Benzer örnekler için bkz. Şeybânî, *Kitâbu'l-Âşâr*, 177, 240, 276, 304, 345-346; A.mlf. *el-Hucce*, II/188, 190, II/197, II/667, I/457.

Bazen eserle birlikte onu teyid eden kıyasa da yer verilir. Mesela kakhahanın namazı ve abdesti bozacağını söylerken hem konuyla ilgili hadislerle atıfta bulunur, hem de kakhahanın tıpkı konuşmak gibi olduğunu belirterek kıyasa atıfta bulunur.²⁰³⁸

Bu durumda konuya dair hüküm sadece en üst konumdaki delile değil, bütün delillere izafe edilir. Zira bir hükmü destekleyen birden fazla delil olabilir. Bu delillerin toplamından elde edilen mana ve delalet bir haberin tercihinde kullanılabilir.²⁰³⁹

(2) ‘Ulemanın Genel Telakkisine ve Fukahanın Ameline Uygunluk

Ceşşâş, hocası Ebu’l-Hasan el-Kerhî’den şöyle dediğini nakletmektedir:

Hâşş ve ‘amm(in te‘âruzu) konusunda Ebû Hanîfe’nin görüşü şudur: Fukahanın kendisiyle amel konusunda ittifak ettiği taraf, hakkında ihtilaf ettiği tarafa hâkim kılınır.²⁰⁴⁰

Fıkıh ve fukahanın ihtilafına dair yazılan eserlere bakıldığında bunu teyid eden örneklerle karşılaşmak mümkündür.

Daha önce belirttiğimiz gibi Ebû Hanîfe’nin savaş hukukuna dair görüşlerini aktaran Ebû Yûsuf yaptığı gerekçeli izahlarda bu nokta üzerinde özellikle durmaktadır:

Umumun (‘amme) bildiği hadislerle sarıl!²⁰⁴¹

Rivayetler çoktur. Ma‘rûf olmayan ve fıkıh ehlinin bilmediği, Kitap ve Sünnet’e muvafık olmayan rivayetler terk edilir. Şazz hadislerden sakın. İslam toplumunun (cemaat) üzerinde bulunduğu, fakihlerin bildiği Kitap ve Sünnet’e muvafık olan şeye sarıl!²⁰⁴²

İmam Muhammed, Ebû Sa‘îd el-Hudrî’nin Allah Rasûlü’nden şöyle rivayette bulunduğunu nakleder:

Sizden biri namaz kılınca kimsenin önünden geçmesine müsaade etmesin. Şayet geçen şahıs bunda diretirse onunla dövüşsün. (فإن أبي فليقاتله فإنما هو شيطان)²⁰⁴³

İmam Muhammed, hadisi aktardıktan sonra şu açıklamada bulunur:

Namaz kılan birinin önünden geçmek mekruhtur. Namaz kılan kimse önünden geçmek isteyen edebildiği ölçüde savmalı ancak onunla dövüşmemeli. Şayet onunla dövüşürse,

²⁰³⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, I/204; Başka örnekler için bkz. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa’*, s. 23, 96; Ṭahâvî, *Aḥkâmü’l-Kur’ân*, I/253.

²⁰³⁹ Bkz. Semerkandî, *Mizânu’l-Uşûl*, s. 733.

²⁰⁴⁰ Ceşşâş, *el-Fuṣûl*, I/416.

²⁰⁴¹ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 24.

²⁰⁴² Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 31.

²⁰⁴³ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa’*, s. 98.

dövüşmekten namaza gelen hâle, namazın önünden geçmekle meydana gelecek hâleden daha büyük olur. Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin rivayeti hariç dövüşmeyi öngören hiçbir kimse bilmiyoruz. Nitekim fukanın geneli de bu hadise göre hareket etmemiş aksine belirttiğimiz görüşü benimsemiştir. Bu aynı zamanda Ebû Hânîfe'nin görüşüdür.²⁰⁴⁴

İmam Muhammed'in bu ifadelerinden, fukahanın genel telakkisini bir tercih kriteri olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Bu tutumun yansımalarını daha sonraki Hanefilerde de görmek mümkündür. Meselea Ceşşâş konuyla ilgili şu ifadeleri kullanır:

Peygamber'den birbirine zıt iki haber gelir ve bunlardan biriyle selefın amel ettiği anlaşılırsa, selefın amel ettiği haber alınmaya (*isbâta*) daha layıktır.²⁰⁴⁵

İbnu'l-Humam da bu manayı teyid eder nitelikte şöyle der:

Hadisin kendisiyle tashih edildiği şeylerden (sahihlik alametlerinden) biri de, alimlerin ona muvafık amel etmesidir.²⁰⁴⁶

Daha önce nesih bölümünde belirttiğimiz gibi Ebû Hânîfe ve öğrencileri hadis tenkidinde selefın ameline büyük önem verirler. Selefın amelinin bir nevi hadisin sağlaması mesabesinde tutarlar. Kanaatimizce Ebû Hânîfe'nin mürsel hadisi kabul etmesi de bununla alakalıdır.

Ebû Hânîfe usûlünde “fukâhâ ameli”nden söz ederken özellikle Sahâbe ve Tâbiûn fukahasını hatırlamak gerektiğini düşünüyoruz. Bu iki neslin Ebû Hânîfe nezdinde özel bir konumu vardır. Bu tesirin yansımalarını Ebû Hânîfe'den aktarılan âşâr ve ihtilaf kitaplarında görmek mümkündür.

Âşâr ve müsnedlere baktığımızda merfû' hadislerden ziyade Sahâbe ve Tâbiûn sözleriyle karşılaşırız. Ebû Hânîfe'nin Sahâbe ve Tâbiûndan aktardığı bu sözler başka kaynaklarda –ve bu cümleden olarak Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in eserlerinde- çoğunlukla merfû' olarak yer almaktadır. Bu rivayetler bazen aynı lafızla Peygamber'den aktarılmakta bazen de aynı manayı taşıyan farklı ifadelerle aktarılmaktadır. Bu rivayetler, genelde re'y ve içtihadla bilinemeyecek konulara dairdir. Bu da mezkur rivayetlerin temelde Peygamber'den duyulan bir bilgiye dayandığını gösterir. Çünkü Sahâbe ve fakih tabîlerin re'y ve içtihadla kavranamayan konularda kendiliğinden konuşması mümkün değildir. Bu gibi

²⁰⁴⁴ Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 98.

²⁰⁴⁵ Ceşşâş, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, I/19.

²⁰⁴⁶ İbnu'l-Humâm, *Şerḥu Fetḥü'l-Kadîr*, III/475-476.

hususlarda şayet Sahâbe veya Tâbiûn görüş belirtmiş ise bu, onun Peygamber'den duyduğu bir bilgiye dayandığını gösterir. **Ṭahâvî** bunu şöyle ifade eder:

İçtihadî olmayan konularda Sahâbe kendi re'yiyle bir şey söyleyecek değildir. Sahâbenin bu konudaki beyanı tevķife ve semâfa hamledilir.²⁰⁴⁷

Debûsî, Hanefilerin Sahabe kavlini kıyasa takdim ettiklerini anlatırken benzer bir açıklamada bulunur:

Alimlerimize (*ashâb*) göre Sahâbe kavli –kendisine denk diğer Sahabîler tarafından tenkit edilmemesi şartıyla- kıyasa takdim edilir. Sahabînin böyle aykırı bir görüşü kıyas yoluyla ileri sürdüğünü düşünmek doğru değildir. Keza Sahâbînin bunu tahmin yoluyla ileri sürdüğünü düşünmek de doğru değildir. Doğrusu Sahabe'nin, bunu Allah Rasûlü'nden duyarak ileri sürdüğünü düşündürmektedir.²⁰⁴⁸

Ardından Debûsî, Hanefilerin kıyasa rağmen Sahâbe kavline dayanarak tespit ettikleri hüküm örneklerini sıralar.²⁰⁴⁹

Burada Ebû **Ḥanîfe**'nin neden böyle bir yolu seçtiği, yani hadisleri merfû' olarak değil de Sahâbe ve Tâbiûndan aktardığı sorulabilir. Kanaatimizce bu seçimin espirisi şudur: Peygamber'den aktarılan hadisin son uygulamaya ait olup olmadığı konusunda bazen tereddütler oluşabilmektedir. Aynı konuda farklı uygulamaları anlatan hadisler bulunabilmektedir. Bunlardan hangisinin son uygulama olduğu, hangisinin neshe uğradığı açık olmayabilir. İşte bu noktada selefin yani Sahâbe ve Tâbiûnun ameli büyük önem arz etmektedir. Kanaatimizce Ebû **Ḥanîfe**, son uygulamayı tespit için Sahâbe ve Tâbiûn ameline ve bunu anlatan rivayetlere başvurmuştur. Zira bu rivayetlerde anlatılan tutum ve görüşlerin son uygulamayı temsil etme ihtimali yüksektir. İmam Muhammed'in şu sözleri bunun başka bir ifadesidir:

İlk (nesil)lerden daha fakih bir topluluk gelmiş değildir. İlim ancak onların ilmi, fıkıh ancak onların fıkıdır. Onlar Allah Rasûlü'nün (s.a.v) ahvalini bizden daha iyi biliyorlardı ve bizden daha gayretli idiler.²⁰⁵⁰

Görüldüğü gibi İmam Muhammed, ilk kuşaklara başka bir ifadeyle selefin farklılığına, onların Peygamber'e ait tutum ve tatbikatı daha iyi bildiklerine dikkat çekmektedir. Bu da Peygamber'e ait olanı tespit bağlamında onların görüşlerine

²⁰⁴⁷ **Ṭahâvî**, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, II/208, 226.

²⁰⁴⁸ Debûsî, *Te'sîs*, s. 113.

²⁰⁴⁹ Debûsî, *Te'sîs*, s. 113-114.

²⁰⁵⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, I/290-291.

başvurmayı gerektirmektedir. Kanaatimizce âşâr ve müsnedlerdeki rivayetlerin çoğunun Sahâbe ve Tâbiûndan gelmesi böyle bir espiye dayanmaktadır.²⁰⁵¹

(3) Haberin Müsbet İçerikli Olması

İlk kaynaklarda yer alan bazı ifade ve örnekler Ebû Hânîfe'nin müsbet içerikli haberleri menfi haberlere tercih ettiğini göstermektedir.

Mesela Peygamber'in komşuya şuf'a hakkı tanıyıp tanımadığı konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. İmam Muhammed'in aktardığına göre Medîne Ehli, Hz. Peygamber'in komşuya şuf'a hakkı tanımadığını bildiren menfi haberleri esas almışlardır.²⁰⁵² Buna mukabil Iraklılar (ve bu cümleden olarak Ebû Hânîfe) Peygamber'in komşuya şuf'a hakkını tanıdığını anlatan müsbet içerikli hadisleri esas almışlardır.²⁰⁵³

İmam Muhammed Iraklıların ve Ebû Hânîfe'nin görüşünü gerekçelendirirken şöyle der:

Bu iki görüşten hangisi kabule ve şahitliğe daha layıktır. Allah Rasülü (s.a.v) falan şeyle hükmetti diyen kimsenin sözü mü yoksa Allah Rasülü filan şeyle hükmetmedi diyenin sözü mü? Bir şeyin olduğunu bildiren şahsın şahitliği, onun olmadığını söyleyen şahsın sözünden kabule daha layıktır. Bu konuda insanlar arasında bir ihtilaf olduğunu sanmıyorum.²⁰⁵⁴

Görüldüğü gibi İmam Muhammed, olumlu ifadelerin olumsuz ifadelere tercihi konusunda ihtilaf bulunmadığını söylüyor. Bu ifadeleri, Ebû Hânîfe'nin görüşünü gerekçelendirme bağlamında söylemiş olması konumuz açısından ayrıca önem arz etmektedir.

İmam Muhammed, benzer bir açıklamayı da sehiv secdesinin keyfiyeti konusunda yapar. Ebû Hânîfe'nin görüşünü gerekçelendirirken, bu görüşün müsbet içerikli haberlere dayandığını, dolayısıyla menfi haberlere tercih edilmesi gerektiğini belirtir.²⁰⁵⁵

İlk elden aktarılan bu açıklamalar, Ebû Hânîfe'ye göre müsbet içeriğin bir tercih kriteri olduğunu göstermektedir.

²⁰⁵¹ Benzer bir değerlendirme için bkz. Ebu'l-Vefâ, *Kitâbu'l-Âşâr*, (Takdim), I/8.

²⁰⁵² Şeybânî, *el-Hucce*, III/67-68; Krş. Şeybânî, *el-Muvaṭṭa'*, s. 305.

²⁰⁵³ Şeybânî, *el-Hucce*, III/67-69 vd.

²⁰⁵⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, III/68.

²⁰⁵⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, I/226-227.

Bu konu daha sonraki usûlcüler arasında da tartışılmıştır. Kerhî'ye göre müsbet içerikli haber menfi içerikli habere takdim edilir. 'Îsâ b. Ebân'a göre ise bu nitelikteki haberler te'âruz halinde bırakılır ve tercih için başka gerekçe aranır.²⁰⁵⁶

Bu durum aynı zamanda 'Îsâ b. Ebân'ın usûlî konularda müstakil davrandığını ve her zaman Ebû Hânîfe'yi temsil etmediğini göstermektedir.

(4) İhtiyata Uygun Olma

İmam Muhammed, Ebû Hânîfe'nin vitre ilişkin görüşünü gerekçelendirirken bu konuda farklı rivayetlerin olduğunu, kendilerinin ise en ihtiyatlı olanları esas aldıklarını belirtir:

Fakihler [Sahâbe fukahasını kastediyor] bir konuda işi sıkı tuttuklarında ihtilaf halindeki hadislerden ihtiyata en uygun olanı al. Nitekim vitir konusunda böyle bir ihtilaf vâki' olmuştur. İbn Ömer'in bineğinden inip yerde vitir kıldığı ve bunu Peygamber'den rivayet ettiği nakledilmiştir. Biz de ihtilaf halindeki bu rivayetlerden en ihtiyatlısını, hakka en yakın ve vitir konusunda işi sıkı tutan eserlere en uygun olanı alıp onunla amel ediyoruz.²⁰⁵⁷

(5) Kıyasa Uygun Olma

Kıyasa uygun olan haberin tercihi konusunda bizzat Ebû Hânîfe'den bir açıklamaya rastlamadık. Ancak İmam Muhammed, Ebû Hânîfe'nin bazı görüşlerini gerekçelendirirken konuya ilişkin rivayetlerin yanı sıra kıyasa uygunluktan da söz eder. Bu da kıyasa uygunluğun bir tercih vesilesi olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Mesela Ebû Hânîfe'ye göre ihramlı halde yapılan nikahın geçerliliğini anlatırken bu konuda çok sayıda rivayet bulunduğunu ve kıyasın da bunu gerektirdiğini söyler.²⁰⁵⁸

²⁰⁵⁶ Semerkandî, *Mizânu'l-Uşûl*, s. 734.

²⁰⁵⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, I/187; İmam Muhammed'in atıfta bulunduğu İbn Ömer'in hadisi, bizzat Ebû Hânîfe tarafından rivayet edilmiştir. *el-Hucce*, I/188.

²⁰⁵⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, II/210.

SONUÇ

Araştırmamız neticesinde vardığımız sonuçları aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

- Ebû Hânîfe'nin fikhî genel hatlarıyla kaydedildiği şekilde günümüze intikal etmiştir. Ancak bu fikhin dayandırıldığı usûl konusunda aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Ağırlık kazanan görüşe göre Ebû Hânîfe ve onun ilk öğrencileri usûle dair müstakil bir eser bırakmamışlardır.
- İlk dönem Hanefî kaynaklarda bazı usûlî açıklamalar yer alsa da bunlar sonradan ortaya çıkan sistematik Hanefî usûlüne kaynaklık edecek nitelikte değildir. Hanefî usûl tarihinde sistematik anlamda usûlî açıklamalarda bulunan ve bu alanda eser veren ilk isim 'Îsâ b. Ebân'dır. 'Îsâ b. Ebân bu konuda *Kitâbu'l-Hüceci's-Sağîr* ve *Kitâbu'l-Hüceci'l-Kebîr* adlı iki kitap yazmıştır. Hanefî usûlü alanında bu gün elimizde bulunan en eski yazılı kaynağın müellifi Ceşşâs, *el-Fuşûl* adlı eserinde bunları kısmen özetlemiş kısmen de olduğu gibi alıntılamıştır. Ceşşâs, bu eserinde büyük oranda 'Îsâ b. Ebân'ın etkisinde hareket etmiştir. Aynı etki Ceşşâs'tan sonra da Debûsî ve onun iki öğrencisi; Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinde de devam etmiştir.
- 'Îsâ b. Ebân'la başlayan bu usûlün en bariz vasfı taḥrîce dayalı olup değişik eğilimlerdeki alimler tarafından oluşturulan karma bir usûl olmasıdır. Fıkıhta Hanefî ancak kelamî bakımdan farklı tercihleri bulunan çok sayıda alim olmuştur. Bu alimler Hanefî mezhebindeki usûl boşluğunu kısmen taḥrîç, kısmen de sebest içtihatlarla doldurmaya çalışmışlardır.
- Günümüzde Hanefî usûlü olarak bilinen bu mecmua esas itibarıyla çoğu kez Ebû Hânîfe'ye ve onun ilk öğrencilerine ait gibi algılanmaktadır. Ancak bu doğru değildir. Mevcut Hanefî usûlünde Ebû Hânîfe'ye ait görüşler olduğu gibi ona ait olmayan görüşler de bulunmaktadır. Hatta ona ait olmayan görüşlerin daha fazla olduğu söylenebilir. Bunun en bariz örneği usûlün temel konularından biri olan Sünnete ilişkin usûlî açıklamalardır.

- Yerleşik Hanefî usûlünde Sünnet'in hüccet değeri, Kur'ân'a karşı konumu, ifade ettiği hüküm ve haber-i vâhidin kabul şartlarına ilişkin teorik açıklamalar çoğunlukla daha sonraki alimlerin tahric ve içtihadlarına dayanmaktadır.
- Mevcut Hanefî usûlünde haber-i vâhidin kabulü için ileri sürülen şartların tümü Ebû Hanîfe'ye ait değildir. Bunların çoğu onun fer'î içtihadlarından yapılan tahricle dayanmaktadır. *Fıkhü'r-râvî*, Kur'ân'a 'arz, 'umûmu'l-belvâ, kıyasa uygunluk gibi şartlar çoğu kez Ebû Hanîfe'ye ait prensipler olarak algılanabilmektedir. Ancak bu ilmî ve tarihî açıdan doğru değildir. Gerek Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in aktarımları gerekse Tahâvî, Mâturîdî, Dehlevî ve Keşmîrî gibi alimlere ait değerlendirmeler bu şartların Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını göstermektedir.
- Ebû Hanîfe'ye göre Sünnet, Kur'ân'dan sonra fıkhnın ikinci temel kaynağıdır. Sünnet'in Kur'ân'ı beyanı konusunda Ebû Hanîfe'yle diğer müctehidler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. İlk kaynaklar Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'daki umumî ifadeleri meşhur ve âhâd haberlerle tahsis ettiğini göstermektedir. Usûl kitaplarında yer alan "haber-i vâhidin Kur'ân'ın umumunu tahsis edememesi" şeklindeki görüş tahricle dayanmaktadır. Kaynaklar incelendiğinde bu konuda Hanefî mezhebinde homojen bir tutumun olmadığı; mezhep içinde bir takım farklı yaklaşımların olduğu ancak zamanla bunlardan bazılarının öne çıktığı anlaşılmaktadır.
- Keza Kur'ân'da yer alan hâşş lafızların âhâd haberlerle beyan edilemeyeceği, bunun nassa ilavede bulunmak olduğu ve ayeti neshetmek manasına geldiği görüşü de tahric eseri bir görüştür. Ebû Hanîfe'den aktarılan fer'î içtihadlar onun hâşş lafızları meşhur-âhâd ayrımı yapmadan sünnetle tahsis ettiğini göstermektedir.
- Bu bilgiler Hanefî usûl eserlerinde sunulan Sünnet telakkisinin mevcut şekliyle Ebû Hanîfe'ye nisbet edilemeyeceğini göstermektedir.

Ulaştığımız bu sonuçlar, usûl tarihi hakkında –özellikle batılı araştırmacılar tarafından-ileri sürülen bazı tezlerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi genelde Şarkiyatçılar, Şâfiî'nin usûl tarihinde son derece

etkili ve belirleyici olduğunu ileri sürmektedirler. Bundan hareketle bir çok yazar, Ebû H̱anîfe usûlünün ve bu cümleden olarak Sünnet anlayışının Şâfiî'nin çıkışıyla inkıtaa uğradığını ve Müslüman toplumlarda hala hâkim olan usûlün Şâfiî'nin eseri olduğunu iddia etmektedir. Bu çalışmada ortaya konan sonuçlar, Şâfiî veya cumhura ait usûlle Ebû H̱anîfe usûlü arasında büyük bir mesafenin olmadığını göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

I. İLK DÖNEM HANEFÎ KAYNAKLARI

- EBÛ HANÎFE, Nu'mân b. Sâbit (v. 150/767), *el-Âlim ve'l-Mute'allim*, (Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Maṭba'atu'l-Envâr, Kâhire, 1368/1948.
- _____, *el-Fıkhü'l-Ebsaṭ*, (Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mektebetu'l-Hâncî, Mısır, (t.y.).
- _____, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (Âlî el-Kârî şerhi ile birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984.
- _____, *Risâle ilâ Usmân el-Bettî*, (Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Maṭba'atu'l-Envâr, Kâhire, 1368/1948.
- _____, *Vaṣiyyetu'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân [el-Vaṣiyye]*, (Thk. Ebû Mu'âz Muhammed b. 'Abdilḥayy 'Uveyne), Dâru İbn Hâzm, 1418/1997.
- EBÛ YÛSUF, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Enşârî (v. 182/798), *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, (Tlk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Maṭba'atu'l-Vefâ, Mısır, 1357/1938.
- _____, *Kitâbu'l-Âsâr*, (Tlk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1355/1936.
- _____, *Kitâbu'l-Ḥarâc*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut (t.y.).
- _____, *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î*, (Thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.).
- HÂREZMÎ, Ebu'l-Müeyyed Muhammed b. Maḥmûd (v. 665/1266), *Câmi'ü'l-Mesânîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), 2 cilt.
- ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. el-Ḥasan (v. 189/804), *el-Câmi'ü'l-Kebîr*, (Thk. Muhammed Muhammed Tâmir), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000.
- _____, *el-Câmi'ü's-Sağîr*, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1406/1986.
- _____, *el-Hucce 'alâ Ehli'l-Medîne* (Tlk. Mehdî Ḥasan el-Geylânî el-Kâdirî), 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1403/1983. 4 cilt.
- _____, *Kitâbu'l-Âsâr*, (Taḳdîm: Muhammed 'Abdurreşîd en-Nu'mânî), Karâcî 1410/1989.

- _____, *Kitâbu'l-Âsâr*, (Thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, Beyrut 1413/1993. 2 cilt.
- _____, *Kitâbu'l-Aşl*, (Tlk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1410/1990. 5 cilt.
- _____, *el-Muvaṭṭa'*, (Tlk. 'Abdolvahhâb 'Abdullaṭîf), Neşr: Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Mısır, 1387/1967.
- _____, *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*, (Serahşî'nin *Nüket* ve 'Attâbî'nin *Ta'lik* adlı şerhleriyle birlikte) Thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniye, Lahor, 1402/1981.

II. DİĞER KAYNAKLAR

- 'ABDULMECÎD, Mahmûd Abdulmecîd, *el-İtticâhâtü'l-Fıkhîyye İnde Aşḥâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâliṣi'l-Hicrî*, Dâru'l-Vefâ, Kâhire 1399/1979.
- 'ABDURREZZÂK, Ebûbekr b. Hemmâm es-Şan'ânî (v. 211/826), *el-Muşannef* (Thk. Ḥabîburrahmân el-Aẓamî), Neşr: el-Meclisu'l-İlmî, Beyrut 1390/1970. 11 cilt.
- AḤMED EMÎN (v. 1373/1954), *Duḥa'l-İslâm*, Mektebetu'n-Nehḍati'l-Mısrîyye, Kâhire 1343/1935. 3 cilt.
- 'ALÎ el-KÂRÎ (v. 1014/1606), *Fetḥu Bâbi'l-İnâye bi Şerḥi'n-Nuḳâye*, (Thk. Muḥammed Nezâr Temîm, Heysem Nezâr Temîm), Dâru'l-Erḳam b. Erḳam, Beyrut 1418/1997. 3 cilt.
- _____, *Şerḥu'l-Fıkhî'l-Ekber*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984.
- _____, *Şerḥu Musnedi Ebî Ḥanîfe*, (Taḳdîm: Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meys), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut [1404/1984].
- _____, *Şerḥu Şerḥi Nuḥbeti'l-Fiker fi Muṣṭalahâti Ehli'l-Eser*, (Thk. Muḥammed Nezâr Temîm, Heysem Nezâr Temîm), Dâru'l-Erḳam b. Ebi'l-Erḳam, Beyrut (t.y.).
- ÂLU CA'FER, Musâfid Muslim Abdullâh, *Eseru't-Taṭavvuri'l-Fikrî fi't-Tefsîr fi'l-Aşri'l-Abbâsî*, Müessestü'r-Risâle, Beyrut 1405/1984.
- ÂMÎDÎ, Seyfuddîn Ebu'l-Ḥasan 'Alî b. Ebi'l-'Alî b. Muḥammed (v. 631/1233), *el-İḥkâm fi-Uşûli'l-Aḥkâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), 4 cilt.

- ‘ASKALÂNÎ, Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed b. Hacer (v. 852/1448), *Fetḥu’l-Bârî bi Şerḥi Şaḥîḥi’l-Buḥârî*, (Thk. ‘Abdula’zîz b. ‘Abdillâh b. Bâz), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1414/1993. 15 cilt.
- _____, *el-İşâbe fî Temyîzi’s-Şaḥâbe*, el-Maṭba‘atu’s-Şerefiyye, [Mısır], 1325/1907. 8 cilt.
- _____, *el-İsâr bi-Ma‘rifeti Ruvâti’l-Âsâr*, (Kitâbu’l-Âsâr’la birlikte), er-Raḥîm Akâdemi, Karâçî, 1410/1990.
- _____, *Lisânu’l-Mîzân*, Maṭba‘atu Meclisi Dâireti’l-Ma‘ârifî’n-Nizâmiyye, Haydarâbâd, 1330/1911. 6 cilt.
- _____, *Nüzhetu’n-Nazar fî Tavḏîhi Nühbeti’l-Fiker fî Muştalaḥi Ehli’l-Eser*, (Thk. Nûruddîn Itr), Maṭba‘atu’s-Şabâḥ, Dimaşk, 1421/2000.
- _____, *Ta‘îlu’l-Menfa‘a bi-Zevâidi Ricâli’l-Eimmeti’l-Erba‘a*, Maṭba‘atu Meclisi Dâireti’l-Ma‘ârifî’n-Nizâmiyye, Haydarâbâd, 1324/1906.
- ‘AYNÎ, Bedruddîn Ebû Muhammed Maḥmûd b. Ahmed (v. 855/1451), *el-Binâye fî Şerḥi’l-Hidâye*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1411/1990. 12 cilt.
- _____, *Umdetu’l-Kârî fî Şerḥi Şaḥîḥi’l-Buḥârî*, Dâru’t-Ṭabâ‘ati’l-‘Âmira, [İstanbul] 1308/1890. 11 cilt.
- ÂYNTÂBÎ, Muhammed Munîb (v. 1238/1823), *Tercüme-i Şerḥu’s-Siyerî’l-Kebîr*, İstanbul 1241/1825. 2 cilt.
- ‘A’ZAMÎ, M. Mustafa, *İslâm Fıkḥı ve Sünnet*, (Tercüme: Mustafa Ertürk), İz Yayıncılık, İstanbul 1417/1996.
- BAĞDÂDÎ, ‘Abdulḳâhir b. Ṭâhir b. Muhammed (v. 429/1037), *el-Farḳ Beyne’l-Firaḳ*, (Tlk. İbrâhîm Ramazan), Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 1424/2003. 11 cilt.
- BÂḤÜSEYN, Yaḳûb b. ‘Abdülvahhâb, *et-Taḥrîc İnde’l-Uşûliyyîn ve’l-Fuḳahâ*, Mektebetu’r-Rüşd, Riyâd, 1414/1993.
- BAŞRÎ, Ebu’l-Huseyn Muhammed b. ‘Alî b. et-Ṭayyib (v. 436/1044), *el-Muḥtemed fî Uşûli’l-Fıḳḥ*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut (t.y.), 2 cilt.
- BEDİR, Murtaza, *Fıkḥ Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkḥ Teorisinde Peygamber’in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

- BEYÂDÎ, Kemâluddîn Ahmed (v. 1098/1687), *İşârâtu'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, (Tâkdîm: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Thk: Yûsuf Abdurrezzâk), Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, İstanbul 1368/1949.
- BEYHAKÎ, Ebûbekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî (v. 458/1065), *es-Sunenu'l-Kubrâ [Kitâbu's-Sunen el-Kebîr]* Thk. Muhammed 'Abdulqadir 'Aţâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994. 10 cilt.
- BİLTÂCÎ, Muhammed, *Menâhîcu't-Teşrîfî'l-İslâmî fî'l-Karni's-Sânî el-Hicrî*, Neşr: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyâd, 1397/1977.
- BROCKELMANN, Karl, (v. 1376/1956), *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, (Çev. 'Abdulhalîm en-Neccâr, es-Seyyid Ya'kûb Bekr, Ramazan 'Abduttevvâb), Neşr: el-Hey'etu'l-Mısrîyyetu'l-Âmme li'l-Kuttâb, Mısır, 1414/1993. 11 cilt.
- BUHÂRÎ, 'Abdul'azîz (v. 730/1329), *Keşfu'l-Esrâr 'an Uşûli Fâhri'l-İslâm el-Pezdevî* (Thk. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1417/1997. 4 cilt.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâ'il (v. 256/869), *el-Câmi'û's-Sahîh*, (Fethu'l-Bârî ile birlikte), Thk. 'Abdul'azîz b. Bâz, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993. 15 cilt.
- CÂHİZ, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr (v. 255/868), *Kitâbu'l-Hayevân* (Thk. ve şerh: 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetu Muştafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, Mısır, 1356/1938. 7 cilt.
- CEŞŞÂŞ, Ahmed b. 'Alî er-Râzî (v. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1412/1992. 5 cilt.
- _____, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, (Thk. 'Acîl Câsim en-Neşemî), Kuveyt, 1414/1994. 4 cilt.
- CEVHERÎ, İsmâ'il b. Hammâd (v. 393/1003), *eş-Sihâh Tâcu'l-Lüğâ ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Thk. Ahmed 'Abdulgâfûr 'Atţâr), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır, (t.y.), 6 cilt.
- COLDER, Norman, *Studies In Early Muslim Jurisprudence*, Clarendon Press-Oxford, United States, 1993.
- CURCÂNÎ, Seyyid Şerîf 'Alî b. Muhammed (v. 816/1414), *Kitâbu't-Ta'rifât*, el-Matba'atu'l-Hayriyye, Mısır, 1306/1888.

- CUVEYNÎ, İmâmu'l-**H**aremeyn (v. 478/1085), *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, **Thk.** Fev^kkiye **H**useyn Ma^hmud, Ma^hba'atu 'Îsâ el-Bâbî el-**H**alebî, **K**âhire, 1399/1979.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd 'Ubeydullâh b. 'Umer b. 'Îsâ (v. 430/1038), *el-Esrâr fi'l-Uşûl ve'l-Furû'*, **Thk.** Salim Özer, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış doktora tezi, Kayseri, 1418/1997. 5 cilt.
- _____, *Ta^kvîmu'l-Edille fî Uşûli'l-Fıkh*, (**Thk.** **H**alîl Mu^hyiddîn el-Meys), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001.
- _____, *Tesîsu'n-Nazar*, (**Thk.** Mu^htafâ Mu^hammed el-**K**abbânî ed-Dimaşkî), Dâru İbni Zeydûn, Beyrut (t.y.).
- DEHLEVÎ, Şâh Veliyyullâh A^hmed İbn 'Abdirrahîm (v. 1176/1762), *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, (**Thk.** Ma^hmûd Tu'me **H**alebî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1418/1997. 2 cilt.
- DERKÂNÎ, Necmuddîn Mu^hammed, *et-Telkîh Şerhu't-Tenkîh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001.
- DUSÛKÎ, Mu^hammed, *el-İmâm Mu^hammed b. el-Hasan eş-Şeybânî ve Eseruhu fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dâru's-Sakâfe, **K**atar, 1407/1987.
- EBU'L-BEKÂ, Eyyûb b. Mûsâ el-**H**useynî el-Kefevî (v. 1094/1683), *el-Kulliyât Mu'cemun fî'l-Mu^htalahât ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1413/1993.
- EBÛ CEYB, Sa'dî, *el-Kâmusu'l-Fıkhî Lüğaten ve İştîlâhen*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1408/1988.
- EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (v. 275/889), *es-Sunen*, (*Avnu'l-Ma'bûd* la birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), 14 cilt.
- EBÛ ĞUDDE, 'Abdulfettâh (v. 1417/1996), *Leme^hât min Târîhi's-Sünne*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1416/1995.
- EBU'L-**H**ASAN el-İSRÂÎLÎ, Mu^hammed **H**asan, *Tensîku'n-Nizâm fî Musnedi'l-İmâm*, Eşah^hu'l-Metâbi', Leknû, 1309/1891.
- EBU'L-ME^hÂSİN, Yûsuf b. Mûsâ el-**H**anefî, *el-Mu^htaşar mine'l-Mu^htaşar min Müşkili'l-Âşar*, (Birlikte: *el-Mu^htaşar min Müşkili'l-Âşar*, **K**âdî Ebu'l-Velîd Süleymân el-Bâcî v. 474/1081), 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut t.y.), 2 cilt.

- EBÛ NU‘AYM, Aḥmed b. ‘Abdillâh el-İşbahânî (v. 430/1038) *Hilyetu’l-Evliyâ*, Maṭba‘atu’s-Se‘âde, Mısır, 1399/1979. 10 cilt.
- EBÛ ZEHRÂ, Muḥammed (v. 1394/1974), *Ebû Ḥanîfe Ḥayâtuh ve ‘Asruḥ-Ârâuh ve Fıḳḥuh*, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Kâhire, 1412/1991.
- EBÛ ZEHV, Muḥammed, *el-Ḥadîs ve’l-Muḥaddisûn*, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut 1404/1984.
- EBÛ ZEHV, Muḥammed Muḥammed, *Mekânetu’s-Sünne fi’l-İslâm*, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut 1404/1984.
- ENŞÂRÎ, ‘Abdu’l-‘Alî Muḥammed b. Nizâmiddîn (v. 1225/1810), *Fevâtiḥu’r-Raḥamût bi Şerḥi Musellemi’s-Subût fi Uṣûli’l-Fıḳḥ*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1414/1993. 2 cilt.
- ES‘ADÎ, Muḥammed ‘Ubeydullâh, *el-Mûcez fi Uṣûli’l-Fıḳḥ*, Taḳdîm: ‘Abdulfettâḥ Ebû Gudde, Ebu’l-Ḥasan ‘Alî el-Ḥasenî en-Nedvî, Dâru’s-Selâm, Kâhire, 1418/1998.
- FEYYÛMÎ, Aḥmed b. Muḥammed b. ‘Alî el-Muḳrî (v. 770/1368), *el-Miṣbâḥu’l-Munîr*, el-Mektebetu’l-Aşriyye, Beyrut 1417/1996.
- GAZÂLÎ, Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed (v. 505/1111), *el-Muṣtaṣfâ*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1414/1993. 2 cilt.
- ĞURSÎ, Muḥammed Şâliḥ b. Aḥmed, *en-Nuketü’l-Gurer alâ Nuzheti’n-Nazar*, Konya (t.y.).
- ḤABBÂZÎ, Celâluddîn Ebû Muḥammed ‘Umer b. Muḥammed b. ‘Umer (v. 691/1291), *el-Muğnî fi Uṣûli’l-Fıḳḥ*, (Thḳ. Muḥammed Mazḥar Bekâ), Neşr: Câmî‘atu Ummi’l-Ḳurâ, Mekke el-Mükerreme 1422/2001.
- ḤÂFİZUDDÎN en-NESEFÎ, Ebu’l-Berekât ‘Abdullâh b. Aḥmed (v. 710/1310), *el-Menâr*, (İbn Melek Şerhiyle birlikte), Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul, t.y.).
- ḤÂKÎM en-NÎSÂBÛRÎ, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. ‘Abdillâh (v. 405/1014), *Ma rifetu ‘Ulûmi’l-Ḥadîs*, (Thḳ. es-Seyyid Mu‘azzam Ḥüseyn), Dâru İhyâi’l-‘Ulûm, Beyrut 1417/1997.
- _____, *el-Mustedrek ‘ale’s-Sahîḥeyn*, Mektebetu’l-Maṭbû‘âti’l-İslâmiyye, Haleb, 1335/1916. 4 cilt.

- HÂKİM** eş-ŞEHÎD, Muhammed İbn Muhammed b. Ahmed b. ‘Abdillâh b. ‘Abdilmecîd İbn İsmâ‘îl b. el-Hâkim el-Mervezî (v. 334/945), *el-Kâfî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacıbeşir Ağa Kayıt no: 288.
- HAMEVÎ**, Yâkût, (v. 626/1229), *Mu‘cemu’l-Buldân* (Tlk. Ferîd ‘Abdül‘azîz el-Cundî), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1410/1990. 5 cilt.
- HAMÎDULLÂH**, Muhammed (v. 1423/2002), *İmam-ı A‘zam ve Eseri*, (Çev. Kemâl Kuşcu), Cağaloğlu Yayınevi, İstanbul 1383/1963.
- HASEBELLÂH**, ‘Alî, *Uşûlu’t-Teşrî‘l-İslâmî*, Dâru’l-Me‘ârif, Mısır 1391/1971.
- HATÎB**, Ebûbekr Ahmed b. ‘Alî b. Şâbit el-Bağdâdî (v. 463/1070), *Kitâbu’l-Kifâye fî ‘İlmi’r-Rivâye*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1409/1988.
- _____, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti’s-Selâm*, Mektebetu’l-Hâncî, Mısır 1349/1931. 14 cilt.
- HATTÂBÎ**, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Bustî (v. 388/), *Me‘âlimu’s-Sunen*, Tsh. Muhammed Râğîb et-Tabbâh, el-Ma‘tba‘atu’l-‘İlmiyye, Haleb, 1351/1932.
- HEREVÎ**, ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Alî el-Enşârî (v. 481/1088), *Zemmu’l-Kelâm*, (Thk. Semîh Dağîm), Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrut 1415/1994.
- HEYTEMÎ**, Şihâbuddîn Ahmed b. Hacer (v. 974/1566), *el-Hayrâtü’l-Hisân fî Menâkıbi’l-İmâmi’l-A‘zam Ebî Hanîfete’n-Nu‘mân*, Dâru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, Beyrut 1411/1990.
- HINN**, Muştafâ Sa‘îd, *Eseru’l-İhtilâf fî’l-Kavâ‘idi’l-Uşûliyye fî İhtilâfi’l-Fukahâ*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 1414/1994.
- HUMEYYÎS**, Muhammed b. ‘Abdirrahmân, *Uşûluddîn ‘Inde’l-İmâm Ebî Hanîfe*, Dâru’s-Şumey‘î, Riyâd, 1416/1996.
- HUSÂMU’Ş-ŞEHÎD**, ‘Umer b. ‘Abdil‘azîz, *Şerhu Edebi’l-Kâfî*, (Thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, Ebûbekr Muhammed el-Hâşimî), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1414/1994.
- İRÂKÎ**, Zeynuddîn ‘Abdurrahîm b. el-Huseyn (v. 806/1403), *et-Takyîd ve’l-İdâh limâ Uğlike ve Uğlika min Mukaddimeti İbni Salâh*, Muessesetu’l-Kutubi’s-Sakâfiyye, Beyrut 1418/1997.

- İBN ‘ABDİLBERR, Ebû ‘Umer Yûsuf b. ‘Abdillâh İbn Muḥammed en-Nemirî el-Endelusî (v. 463/1070), *Câmi’u Beyânî’l-İlm ve Faḍlih*, (Thk. Mes’ad ‘Abdulḥamîd Muḥammed es-Sa’denî), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000.
- _____, *el-İntikâ fî Feḍâilî’l-Eimmeti’s-Selâseti’l-Fuḳahâ*, (Thk. ‘Abdulfettâḥ Ebû Ğudde), Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1997.
- _____, *el-İsî’ûb fî Ma’rifeti’l-Aşḥâb*, (Thk. ‘Alî Muḥammed el-Becâvî), Maṭba’atu Nahḍati Mısır, Kâhire (t.y.).
- _____, *et-Temhîd li-mâ fî’l-Muvaṭṭa’ mine’l-Me’ânî ve’l-Esânîd*, (Thk. Muṣṭafâ b. Aḥmed el-‘Alevî, Muḥammed ‘Abdulkebîr el-Bekrî), Muessesetu Kurtuba, Ribât 1387/1967. 26 cilt.
- İBN ‘ABDİLHÂDÎ, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed el-Maḳdisî (v. 744/1343), *Menâkıbu’l-Eimmeti’l-Erba’â (r.a)*, Thk. Süleymân Muslim el-Ḥarş, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 1416/1995.
- İBN ‘ABDİŞŞEKÛR, Muḥibbullâh (v. 1119/1707), *Musellemu’s-Subût fî Uṣûli’l-Fıkh*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1414/1993. 2 cilt.
- İBN ‘ÂBİDÎN, Muḥammed Emîn (v. 1252/1836), *Şerḥu ‘Ukûdi Resmi’l-Muftî*, (Mecmû’atu Resâili İbni ‘Âbidîn içinde) Şirket-i Şahâfiye-i ‘Usmâniye, Derse’âdet (İstanbul) 1325/1907.
- İBN ‘ADİYY, Ebû Aḥmed ‘Abdullâh (v. 365/975), *el-Kâmil fî Du’afâi’r-Ricâl*, (Thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd, ‘Alî Muḥammed Mu’avviḍ, Dr. ‘Abdulfettâḥ Ebû Sünne), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, 9 cilt.
- İBN EBÎ ŞEYBE, ‘Abdullâh b. Muḥammed el-Kûfî (v. 235/849), *el-Muṣannef fî’l-Eḥâdis ve’l-Âsâr*, (Thk. Sa’îd Muḥammed el-Leḥḥâm), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1409/1989. 8 cilt.
- İBN EBÎ’L-‘İZZ, ‘Alî b. ‘Alî b. Muḥammed (v. 792/1389), *Şerḥu’l-‘Aḳideti’t-Taḥâviyye*, (Thk. ve Tlk. ‘Abdullâh b. ‘Abdu’l-Muḥsin et-Turkî, Şu’ayb Arnavût), Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 1421/2001. 2 cilt.
- İBNU’L-EŞÎR, ‘İzzuddîn Ebu’l-Ḥasan ‘Alî b. Muḥammed el-Cezerî (v. 630/1232), *Usdu’l-Gâbe fî Ma’rifeti’s-Saḥâbe*, el-Maṭba’atu’l-Vehbiyye, Mısır, 1286/1869. 5 cilt.

- İBN HÂLDÛN, ‘Abdurrahmân b. Muḥammed (v. 808/1405), *el-Muḥaddime*, (Thk. Dervîş el-Cuveydî), el-Mektebetu’l-‘Aşriyye, Beyrut 1415/1995.
- İBN HALLİKÂN, Ahmed b. Muḥammed b. Ebîbekr (v. 681/1282), *Vefeyâtu’l-Aʿyân ve Enbâu Ebnâi’z-Zamân*, (Thk. Muḥammed Muḥyiddîn b. ‘Abdilhamîd), Mektebetu’n-Nehḍati’l-Miṣriyye, Kâhire, 1948/1367. 6 cilt.
- İBN HANBEL, Ahmed (v. 241/855), *el-Müsned*, el-Maṭba‘atu’l-Meymeniyye, Mısır, 1313/1895. 6 cilt.
- İBNU’L-HANBELÎ, Raḍiyyuddîn Muḥammed b. İbrâhîm el-Halebî el-Hanefî (v. 971/1563), *Kafvu’l-Eşer fî Şafvi ‘Ulûmi’l-Eşer*, (Thk. ‘Abdulfettâh Ebû Ğudde), Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1408/1987.
- İBN HAZM, Ebû Muḥammed ‘Alî b. Ahmed b. Sa‘îd (v. 456/1063), *el-İḥkâm fî-Uşûli’l-Aḥkâm*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1405/1985. 8 cilt.
- İBN HİBBÂN, Muḥammed el-Bustî (v. 354/965), *Kitâbu’l-Mecrûḥîn mine’l-Muḥaddiğîn*, (Thk. Hamdî ‘Abdumecîd es-Selefi), Dâru’s-Şumey‘î, Suûdi Arabistan, 1420/2000. 2 cilt.
- İBNU’L-HUMÂM, Kemâluddîn Muḥammed b. ‘Abdi’l-Vâhid el-Sîvâsî (v. 861/1457), *Şerḥu Fetḥi’l-Kadîr ‘ale’l-Hidâye*, (Thk. ‘Abdurrezzâk Ğâlib el-Mehdî), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1415/1995. 10 cilt.
- _____, *et-Taḥrîr*, (*et-Taḥrîr*’le birlikte), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1403/1983. 3 cilt.
- _____, *et-Taḥrîr*, (*Teysîru’t-Taḥrîr*’le birlikte), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut (t.y.), 4cilt.
- İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, Şemsuddîn Muḥammed b. Ebîbekr (v. 751/1350), *İctimâ‘u’l-Cuyûşi’l-İslâmiyye ‘alâ Ğazvi’l-Mu‘âṭıla ve’l-Cehmiyye*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1404/1984.
- _____, *İlâmu’l-Muvaḳḳi‘în ‘ân Rabbi’l-‘Âlemîn*, Dâru’l-Erḳam b. Ebi’l-Erḳam, Beyrut 1418/1997. 4 cilt.
- İBN KEŞÎR, Ebu’l-Fidâ İsmâîl (v. 774/1372), *el-Bidâye ve’n-Nihâye* (Thk. ‘Alî Şîrî), Dâru İhyâi’-Turâşi’l-‘Arabî, Beyrut 1408/1988. 14 cilt.

- İBN KUDÂME, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed ‘Abdillâh b. Aḥmed Muhammed el-Makdisî, (v. 620/1223), *el-‘Ulûvv*, Dâru’s-Şahâbe li’t-Turâs, Tântâ, 1413/1993.
- İBN KUTLUBOĞÂ, Zeynuddîn Kâsım (v. 879/1474), *Şerḥu’l-Musâyere*, el-Maṭba‘atu’l-Kubrâ el-Emîriyye, Bûlâk-Mısır, 1317/1899.
- _____, *Tâcu’t-Terâcim fi Tabakâti’l-Hanefiyye*, Maṭba‘atu’l-‘Ânî, Bağdâd, 1382/1962.
- İBN MÂCE, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (v. 273/886), *es-Sunen* (Sindî Şerhiyle birlikte), Thk. Ḥalîl Me’mûn Şîhâ, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 1418/1997, 4 cilt.
- İBN MÂLİK, Muhammed b. ‘Abdillâh (v. 672/1273), *Elfiyyetu İbn Mâlik fi’n-Naḥvi ve’s-Şarf*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul, (t.y.).
- İBN MANZÛR, Cemâluddîn Ebu’l-Faḍl (v. 711/1311), *Lisânu’l-‘Arab*, (Thk. Emîn Muhammed ‘Abdulvehhâb, Muhammed eş-Şâdık el-‘Ubeydî), Dâru İḥyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1416/1996. 18 cilt.
- İBN MELEK, Mevlâ ‘Abdullaṭîf (v. 801/1398), *Şerḥu’l-Menâr fi’l-Uşûl*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul, 1385/1965.
- İBNU’L-MUNZİR, Ebûbekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî (v. 309/921), *el-İşrâf ‘âlâ Mezâhibi Ehli’l-‘İlm*, (Thk. ‘Abdullâh ‘Umer el-Bârûdî), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1414/1993. 3 cilt.
- İBNU’N-NEDÎM, Muhammed b. Ebî Ya‘kûb İshâk (v. 380/990), *el-Fihrist*, (Tlk. Yûsuf ‘Alî Tavîl), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1422/2002.
- İBN RECEB el-HANBELÎ, ‘Abdurrahmân b. Aḥmed (v. 795/1392), *Şerḥu’l-İleli’t-Tirmizî*, (Thk. Nûruddîn ‘İtr), Dâru’l-Mellâh, Dimaşk, 1398/1978. 2 cilt.
- İBN RÜŞD, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed el-Kurtubî (v. 595/1198), *Bidâyetu’l-Müctehid ve Nihâyetu’l-Mukteşid*, (Thk. ‘Abdulmecîd Tu‘me Halebî), Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 1418/1997. 4 cilt.
- İBNU’S-SÂ‘ÂTÎ, Aḥmed b. ‘Alî İbn Tağlib (v. 694/1294), *Nihâyetu’l-Vusûl ilâ ‘İlmi’l-Usûl/Bedî‘u’n-Nizâm el-Câmi‘ beyne Kitâbi’l-Pezdevî ve’l-İḥkâm*, (Thk. Sa‘d b. Ğarîr b. Mehdî es-Süllemî), Neşr: Câmi‘atu Ummi’l-Kurâ, Mekke, 1418/1997. 2 cilt.

- İBN SA'D, Muḥammed (v. 230/845), *Kitābu't-Tabakāti'l-Kebîr* (Tşh. Eduard Sachau), Matba'atu Brill, Leiden, 1322/1908. 9 cilt.
- İBN ŞALÂḤ, Ebû 'Amr 'Usmân b. 'Abdirrahmân eş-Şehrezorî (v. 643/1245), *'Ulûmu'l-Ḥadîs*, (Thk. Nûruddîn 'İtr), Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, Beyrut 1406/1986.
- İBNU'S-SUBKÎ, Tâcuddîn 'Abdolvahhâb (v. 771/1369), *Cemu'l-Cevâmi'*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1402/1982. 2 cilt.
- İBN TEYMÎYE, Taḳıyyuddîn Aḥmed b. 'Abdilḥalîm (v. 728/1327), *el-Ḥameviyetu'l-Kubrâ* Dâru'l-Kutubil-'İlmiyye, Beyrut (t.y.).
- _____, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, (Thk. Muḥammed Reşâd Sâlim), Mektebetu İbn Teymiyye, Kâhire, 1409/1989. 9 cilt.
- İBN TURKMÂNÎ, 'Alâuddîn b. 'Alî b. 'Usmân el-Mardînî (v. 745/1344), *el-Cevheru'n-Naḳî fi'r-Redd 'ale'l-Beyhaḳû* (es-Sunenu'l-Kubrâ ile birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1414/1994. 10 cilt.
- ÎCÎ, 'Aḳududdîn (v. 756/1355), *Şerḥu Muḥtaşari'l-Muntehâ*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1403/1983. 2 cilt.
- İmam-ı A'zam Ebû Ḥanîfe ve Düşünce Sistemi* (Sempozyum: Tebliğ ve Müzakereler), Editör: İbrahim Hatipoğlu, Kurav Yayınları, Bursa 2005.
- İSFERÂİYÎNÎ, Ebu'l-Muẓẓaffer (v. 471/1078), *et-Tabşîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırḳat'î'n-Nâciyeti 'ani'l-Firaḳi'l-Hâlikîn*, (Tlk. Muḥammed Zâhid b. Ḥasan el-Kevserî), Matba'atu'l-Envâr, Kâhire, 1359/1940.
- İslamî Araştırmalar* (Ebû Ḥanîfe Özel Sayısı), Editör: Mehmet Bayraktar, Cilt: XV, Sayı: 1-2, Ankara 2002.
- İSMÂ'ÎL PÂŞÂ el-BAĞDÂDÎ (v. 1339/1920), *Hediyetu'l-'Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âṣâru'l-Musannifîn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1371/1951. 2 cilt.
- İSNEVÎ, Cemâluddîn 'Abdurrahîm b. el-Ḥasan (v. 772/1370), *Nihâyetu's-Sû'l fi Şerḥi Minhâci'l-Uşûl*, 'Âlemu'l-Kutub, Kâhire, (t.y.), 4 cilt.
- KA'BÎ, Ebu'l-Kâsım 'Abdullâh b. Aḥmed b. Maḥmûd el-Belhî (v. 319/931), *Kabûlu'l-Aḥbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl* (Thk. Ebu 'Amr el-Ḥuseynî b. 'Umer b. 'Abdirrahîm), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1421/2000. 2 cilt.

- KÂNDEHLEVÎ, Muhammed Zekeriyâyâ, *Evcezu'l-Mesâlik ilâ Muvaṭṭai Mâlik*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1419/1989, IX/304. 15 cilt.
- KÂSÂNÎ, 'Âlâuddîn Ebûbekr b. Su'ûd (v. 587/1191), *Bedâyi'ü's-Şanâyi' fî Tertîbi's-Şerâyi'*, (Thk. Muhammed 'Adnân b. Yâsin Dervîş), Muessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, Beyrut 1417/1997. 6 cilt.
- KÂTİB ÇELEBÎ, Muṣṭafâ b. 'Abdillâh -Hâcî Halîfe- (v.1067/1656), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1362/1943. 2 cilt.
- KEḤḤÂLE, 'Umer Rıdâ, *Mu'çemu'l-Muellifîn Terâcimu Musannifî'l-Kutubi'l-'Arabiyye*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1376/1957. 15 cilt.
- KERDERÎ, Hâfızuddîn b. Muhammed (v. 827/1423), *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1401/1981.
- KERHÎ, Ebu'l-Hasan (v. 340/951), *Risâletun fî'l-Uṣûl (Te'sîsu'n-Nazar'la birlikte)*, Beyrut (t.y.).
- KEŞMÎRÎ, Muhammed Enver Şâh (v. 1352/1933), *el-'Arfu's-Şeẓî Şerḥu Suneni't-Tirmiẓi*, (Tşh. Maḥmûd Şâkir), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1425/2004. 5 cilt.
- _____, *Feyḍu'l-Bârî 'alâ Şahîhi'l-Buḥârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005. 6 cilt.
- KEVŞERÎ, Muhammed Zâhid (v. 1371/1951), *Bulûğu'l-Emânî fî Sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, Mektebetu'l-Hâncî, Mısır, 1355/1936.
- _____, *Fıḫu Ehli'l-İrâk ve Hadîsuhum*, (Thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde), Dâru'l-Kalem, Neşr: Mektebu'l-Maṭbû'âtî'l-İslâmiyye, Beyrut (t.y.).
- _____, *el-İmtâ' bi Sîreti'l-İmâmeyn: el-Hasan b. Ziyâd ve Şâhibihi Muhammed b. Şucâ'*, Maṭba'atu'l-Envâr, Kâhire, 1368/1948.
- _____, *Te'nîbu'l-Hatîb 'alâ mâ Sâkehu fî Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzib*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1401/1981.
- ḲUDÛRÎ, Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed b. Ca'fer b. Ḥamdân (v. 428/1037), *el-Muḥtaṣar*, (el-Lubâb ile birlikte), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1418/1998. 2 cilt.
- ḲUREŞÎ, 'Abdulḳâdir İbn Ebi'l-Vefâ Muhammed b. Muhammed b. Naşrillâh b. Sâlim b. Ebi'l-Vefâ (v. 696/1561), *el-Cevâhiru'l-Muḍîyye fî Tabakâti'l-*

- Haneîyye*; Maṭba‘atu Meclisi Dâireti’l-Ma‘ârifî’n-Nizâmiyye, Haydarâbâd, 1332/1913. 2 cilt.
- ḲUREŞÎ, Yahyâ b. Âdem (v. 203/818), *Kitâbu’l-Ḥarâc*, (Tşh. Aḥmed Muḥammed Şâkir), Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut (t.y.).
- ḲURṬUBÎ, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed el-Enşârî (v. 671/1272), *el-Câmi‘ li-Aḥkâmi’l-Ḳur‘ân*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1408/1988. 20 cilt.
- LÂMÎŞÎ, Ebu’s-Senâ Maḥmûd b. Zeyd (v.522/1128) *Kitâbun fî Uşûli’l-Fıkh*, (Thk. ‘Abdulmecîd Turkî), Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1416/1995.
- LEKNEVÎ, Muḥammed ‘Abdulḥayy (v. 1304/1886), *el-Ecvibetu’l-Fâḍila li’l-Es’ileti’l-‘Aşereti’l-Kâmile*, (Tlk. ‘Abdulfettâḥ Ebû Ğudde), Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1414/1994.
- _____, *el-Fevâidu’l-Behiyye fî Terâcimi’l-Ḥaneîyye*, Maṭba‘atu’s-Se‘âde, Mısır, 1324/1906.
- _____, *en-Nâfi‘ul-Kebîr li-men Yutâliu’l-Câmi‘e’s-Sağîr*, ‘Âlemu’l-Kutub, Beyrut 1406/1986.
- _____, *er-Ref‘ ve’t-Tekmîl fî’l-Cerḥ ve’t-Taḍîl*, (Thk. ‘Abdulfettâḥ Ebû Ğudde), Dâru’s-Selâm, Ḳâhire, 1421/2000.
- _____, *Zaferu’l-Emânî bi Şerḥi Muḥtaşari’s-Seyyidi’s-Şerîf el-Curcânî fî Muşṭalaḥi’l-Ḥadîs*, (Thk. ‘Abdulfettâḥ Ebû Ğudde), Beyrut 1416/1995.
- MÂLİK B. ENES (v. 179/795), *el-Muvaṭṭa’*, (Zerḳânî Şerḥiyle birlikte), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1416/1996. 4 cilt.
- MATLÛB, Maḥmûd, *Ebû Yûsuf Ḥayâtuhu ve Âsâruhu ve Ârâuhu’l-Fıkhîyye*, Maṭba‘atu Dâri’s-Selâm, Bağdat, 1392/1972.
- MÂTURÎDÎ, Ebû Manşûr Muḥammed b. Maḥmûd (v. 333/994), *Te’vîlâtü Ehli’s-Sunne*, (Thk. Faṭıma Yûsuf el-Ḥîmî), Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 1425/2004. 5 cilt.
- _____, *Te’vîlâtü’l-Ḳur‘ân*, (Thk. Aḥmed Vanlıoğlu), Mîzan Yayınevi, İstanbul, 1426/2005.
- MEHDÎ, ‘Abdurrezzâḳ Gâlib, *Ta’lîkât (Fetḥu’l-Ḳadîr’le birlikte)*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1415/1995. 16 cilt.

- MEKKÎ, el-Muvaffak b. Aḥmed (v. 568/1172), *Menâkıbu Ebî Ḥanîfe*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1401/1981.
- MERĞİNÂNÎ, Burhânuddîn Ebu'l-Ḥasan 'Alî b. Ebîbekr el-Ferğânî (v. 593/1196), *el-Hidâye Şerḥu Bidâyeti'l-Mubtedî*, (Tlḳ. Muḥammed 'Adnân Dervîş), Dâru'l-Erḳam b. Ebi'l-Erḳam, Beyrut (t.y.), 4 cilt.
- MEVŞİLÎ, 'Abdullâh b. Maḥmûd (v. 683/1284), *el-İhtiyâr li Ta'îl'l-Muḥtâr*, (Thḳ. Ḥâlid 'Abdurrahmân el-'Akk), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1423/2002. 5 cilt.
- MEYDÂNÎ, 'Abdulğânî el-Ğuneymî (v. 1298/1881), *el-Lübâb fî Şerḥi'l-Kitâb*, (Thḳ. 'Abdûlmecîd Tu'me Ḥalebî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1418/1998. 2 cilt.
- MÎRTEHÎ, Muḥammed Bedr 'Âlem, *el-Bedru's-Sârî (Feyḍu'l-Bârî ile birlikte)*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2005/1426. 6 cilt.
- MOLLÂ FENÂRÎ, Muḥammed b. Ḥamza b. Muḥammed (v. 834/1431), *Fuṣûlu'l-Bedâyi' fî Uṣûli's-Şerâyi'*, Maṭba'atu Şeyḥ Yahyâ Efendî, [İstanbul], 1289/1872. 2 cilt.
- MOLLÂ HÜSREV, Kâdî Muḥammed b. Ferâmûz (v. 885/1480), *Mir'âtu'l-Uṣûl fî Şerḥi Mirḳâti'l-Vuṣûl*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, 1307/1889, 2 cilt.
- _____, *Mirḳâtu'l-Vuṣûl*, (*Mir'âtu'l-Uṣûl*'le birlikte), Kırımlı 'Abdullâh Efendî Maṭba'ası, İstanbul, 1307/1889. 2 cilt.
- MUḤAMMED B. MAḤMÛD, *el-İnâye*, (*Fetḥu'l-Kadîr*'le birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1415/1995. 10 cilt.
- MUSLİM, Ebu'l-Ḥuseyn b. el-Ḥaccâc b. Muslim el-Ḳuşeyrî (v. 261/874), *el-Câmi'ü's-Şaḥîḥ (el-Minhâc'la birlikte)*, Thḳ. Ḥalîl Me'mûn Şîḥâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1418/1997. 18 cilt.
- NESÂÎ, Aḥmed b. 'Alî b. Şu'ayb (v. 303/915), *es-Sunen*, (*el-Muctebâ*), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1413/1992. 4 cilt.
- _____, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, (Thḳ. Abdulğaffâr Süleymân el-Bendârî, Seyyid Kisrevî Ḥasan), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut İlm, nr: 5870, 1411/1991. 6 cilt.
- NESEFÎ, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muḥammed (v. 508/1115), *Tabşiratu'l-Edille fî Uṣûliddîn*, (Thḳ. Hüseyin Atay), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1414/1993. 2 cilt.

- NESEFÎ, Necmuddîn Ebû **Hafş** ‘Umer b. Muḥammed (v. 537/1142), *Tilbetu’l-Talebe fi’l-İşlâhâti’l-Fîkhiyye*, (Tlk. **Hâlid** ‘Abdurrahmân el-‘Akk), Dâru’n-Nefâis, Beyrut [1414/1993].
- NEŞŞÂR, ‘Alî Sâmi (v. 1400/1980), *Neş’etu’l-Fikri’l-Felsefî fi’l-İslâm*, Dâru’l-Me‘ârif, Kâhire, 1397/1977. 2 cilt.
- NEVEVÎ, Muḥyiddîn Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref (v. 676/1277), *İrşâdu Tullâbi’l-Hakâik ilâ Ma’rifeti Suneni Hayri’l-Halâik*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, (Thk. Nûruddîn ‘İtr), Beyrut 1411/1991.
- _____, *el-Minhâc Şerḥu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*, (Thk. **Halîl** Me’mûn Şîhâ), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1418/1997. 18 cilt.
- NU‘MÂNÎ, Muḥammed ‘Abdurreşîd, “*el-Îmâmu’l-Azam Ebû Hanîfe Evvelu Men Devvene Fıkhe’s-Serî‘a*” ed-Dirâsâtu’l-İslâmiyye, Cilt: 37, Sayı: 1-2 Mecme‘u’l-Buhûşî’l-İslâmiyye, el-Câmi‘atu’l-İslâmiyye, İslâmâbâd 1422/2002.
- _____, *Mekânetu’l-Îmâm Ebî Hanîfe fi’l-Hadîş* (Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrût 1416.
- NU‘MÂNÎ, Şibli, *Îmam Ebû Hanîfe Life and Work*, (Trn. M. Hadî Hussam), Kitab Bhavan, New Delhi 1409/1988.
- PÂŞÂZÂDE, Seyyid **Hasan**, *Şerḥun ‘âlâ Risâleti’l-Âdâb li’l-Gelenbevî*, Dâru’t-Tibâ‘ati’l-‘Âmire, İstanbul 1284/1867.
- PEZDEVÎ, Faḥru’l-İslâm Ebu’l-**Hasan** ‘Alî b. Muḥammed (v. 482/1089), *Kenzu’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Uşûl (Keşfu’l-Esrâr ile birlikte)*, Tlk. Mu‘taşım el-Bağdâdî, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1417/1997. 4 cilt.
- PEZDEVÎ, Şadrulislâm Ebû Yusr Muḥammed (v. 493/1099), *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (Çev. Şerafeddin Gölcük), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1409/1988.
- RÂĞİB el-İŞFAHÂNÎ (v. 425/1033), *Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’ân*, (Thk. Şafvân ‘Adnân Dâvûdî), Dâru’l-Kalem, Dimaşk, 1418/1997.
- RAḤMÂNÎ, **Hâlid** Seyfullâh, “*Me‘âyîru’l-Îmâm Ebî Hanîfe fi’l-İhticâc bi’s-Sünne*” ed-Dirâsâtu’l-İslâmiyye, İslâmâbâd, 1422/2002.

- RÂZÎ, Faḥruddîn Muḥammed b. ‘Umer b. el-Ḥuseyn (v. 606/1209), *el-Maḥşûl fî İlmi Uşûli’l-Fıkh*, (Thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-‘Alvânî), Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 1412/1992. 6 cilt.
- RÎF‘AT FEVZÎ, ‘Abdulmutṭalib, *Tevsîku’s-Sünne fî’l-Ḳarni’s-Sânî’l-Hicrî Ususuh ve İtticâhâtuh*, Mektebetu’l-Ḥâncî, Mısır, 1400/1981.
- ŞADRUŞŞERÎ‘A, ‘Ubeydullâh b. Mes‘ûd el-Maḥbûbî (v. 747/1346) *et-Tavḍîḥ Şerḥu’t-Tenkih* (Telvîḥ ile birlikte), Tlk. Muḥammed ‘Adnân Dervîş, Dâru’l-Erḳam, Beyrut 1419/1998. 2 cilt.
- _____, *et-Tenkih* (Taftâzânî’nin *et-Telvîḥ* adlı haşiyesiyle birlikte), Tlk. ‘Adnân Dervîş, Dâru’l-Erḳam b. Ebî’l-Erḳam, Beyrut 1419/1997. 2 cilt.
- ŞÂLİHÎ, Muḥammed b. Yûsuf ed-Dimaşkî eş-Şâfi‘î (v. 942/1535), *Uḳûdu’l-Cumân fî Menâkibi’l-İmâmi’l-Aḳam Ebî Ḥanîfete’n-Nuḥmân*, Ḥaydarâbâd-Hind 1394/1974.
- ŞARDEFÎ, Muḥammed b. ‘Abdillâh b. Ebîbekr (v. 792/1389), *el-Me‘âni’l-Bedî‘a fî Ma‘rifeti İhtilâfî Ehl’iş-Şerî‘a*, (Thk. Seyyid Muḥammed Muhennî), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1419/1999. 2 cilt.
- ŞAYMERÎ, Ebû ‘Abdillâh Ḥuseyn b. ‘Alî es-Şaymerî (v. 436/1044), *Aḥbâru Ebî Ḥanîfe ve Aşḥâbih*, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut 1396/1976.
- SCHACT, Joseph (v. 1969), “*Abu Hanîfe AL-Numan*” *Encyclopedia of İslam*, Leiden, E. J. Brill 1960.
- _____, *An Introduction to İslamic Law*, Oxford At The Clarendon Press, London 1979.
- _____, *The Origins Of Muhamman Jurisprudence*, Oxford At The Clarendon Press, London 1959.
- SEM‘ÂNÎ, Ebu’l-Muḳaffer Manşûr b. Muḥammed b. ‘Abdilcebbâr (v. 489/1096), *Ḳavâḥu’l-Edille fî’l-Uşûl*, (Thk. Muḥammed Ḥasan Muḥammed İsmâ‘îl eş-Şâfi‘î), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1418/1997. 2 cilt.
- SEMERḲANDÎ, ‘Alâuddîn Muḥammed b. ‘Abdilḥamîd (v. 552/1157), *el-Mîzân fî Uşûli’l-Fıkh*, (Thk. Yahyâ Murâd), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 1425/2004.

- SEMERKANDÎ, ‘Alâuddîn Şemsu’n-Nazar Ebûbekr Muḥammed b. Aḥmed (v. 539/1144), *Mîzânu’l-Uṣûl fî Netâici’l-Uḫûl*, (Thk. Muḥammed Zekî ‘Abdubberr), İdâretu İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmî, Davḥa-Kaṭar 1404/1984.
- SERAḤSÎ, Ebûbekr Muḥammed b. Aḥmed es-Seraḥsî (v. 483/1090), *Kitâbu’l-Mebsûṭ*, (Thk. Semîr Muṣṭafâ Rebâb), Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1422/2001. 30 cilt.
- _____, *el-Muḥarrer fî Uṣûli’l-Fıkh*, [el-Uṣûl], (Tlk. Ebû ‘Abdirrahmân Şalâḥ b. Muḥammed b. el-‘Avîḍa), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1417/1996. 2 cilt. [Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye tarafından *el-Muḥarrer* adıyla neşredilen bu eser, genelde *Uṣûlu’s-Seraḥsî* adıyla bilindiği için biz de tez boyunca yaptığımız atıflarda *el-Uṣûl* ismini tercih ettik.]
- _____, *Şerḥu’s-Siyerî’l-Kebîr*, (Thk. Muḥammed Ḥasan Muḥammed Ḥasan İsmâ‘îl), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1417/1997. 5 cilt.
- SEZGİN, Fuâd, *Târîḥu’t-Turâsi’l-‘Arabî*, (Çev. Maḥmûd Fehmî Ḥicâzî), Neşr: Câmi‘atu’l-İmâm Muḥammed b. Su‘ûd el-İslâmiyye, Suûdi Arabistan, 1403/1983. 5 cilt.
- SİNDÎ, Ebu’l-Ḥasan el-Ḥanefî (v. 1138/1725), *Şerḥu Suneni İbn Mâce*, (Thk. Ḥalîl Me’mûn Şihâ), Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 1418/1997. 4 cilt.
- SİNDÎ, Muḥammed ‘Âbid, *Musnedu’l-İmâmi’l-A‘zam*, Eṣaḥḥu’l-Meṭâbi‘, Leknû, 1309/1891.
- SUYÛTÎ, Celâluddîn (v. 911/1505), *Tebyîḍu’s-Şaḥîfe fî Menâkibi’l-İmâm Ebi Ḥanîfe en-Nuḥmân*, (Tlk. Muḥammed ‘Âşık İlâhî el-Bernî), Dâru’l-Erḳam b. Ebi’l-Erḳam, Beyrut (t.y.).
- _____, *Tedribu’r-Râvî fî Şerḥi Taḳrîbi’n-Nevâvî*, (Thk. Aḥmed ‘Umer Hâşim), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1405/1985. 2 cilt.
- ŞÂFİ‘Î, Muḥammed b. İdrîs (v. 204/819), *Cimâ‘u’l-‘İlm*, (el-Umm’la birlikte) Thk. Rif‘at Fevzî ‘Abdulmuṭṭalib, Dâru’l-Vefâ, Beyrut 1425/2004.
- _____, *İḥtilâfu ‘Alî ve ‘Abdillâh b. Mes‘ûd r.a*, (el-Umm’la birlikte), Thk. Rif‘at Fevzî ‘Abdulmuṭṭalib, Dâru’l-Vefâ, Beyrut 1425/2004.
- _____, *İḥtilâfu’l-Ḥadîs*, (el-Umm’la birlikte), Thk. Rif‘at Fevzî ‘Abdulmuṭṭalib, Dâru’l-Vefâ, Beyrut 1425/2004.

- _____, *er-Redd ʿalâ Muḥammed b. Ḥasan eṣ-Şeybânî*, (el-Umm'la birlikte) Thk. Rifat Fevzî 'Abdulmuṭṭalib, Dâru'l-Vefâ, Beyrut 1425/2004.
- _____, *er-Risâle*, (Thk. Aḥmed Şâkir), Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrut (t.y.).
- _____, *er-Risâle*, (el-Umm'la birlikte), Thk. Rifat Fevzî 'Abdulmuṭṭalib, Dâru'l-Vefâ, Mısır 2004/1425.
- _____, Şâfi'î, Muḥammed b. İdrîs (v. 2004/819), *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, Çevirenler: Prof. Dr. İbrahim Çalışkan, Prof. Dr. Abdülkadir Şener, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- _____, *Siyeru'l-Evzâi*, (el-Umm'la birlikte), Thk. Rifat Fevzî, Dâru'l-Vefâ, Beyrut 1425/2004.
- _____, *el-Umm*, (Thk. Rifat Fevzî 'Abdulmuṭṭalib), Dâru'l-Vefâ, Mısır 1425/2004. 10 cilt.
- ŞA'RÂNÎ, 'Abdolvahhâb b. Aḥmed el-Enşârî (v. 973/1565), *el-Mîzânü'l-Kubrâ [Kitâbu'l-Mîzân el-Kebîr]*, Dâru'l-Fikr, Beyrut (t.y.), 2 cilt.
- ŞÂŞÎ, Nizâmuddîn (v. 7. Yüzyıl), *Uşûlu's-Şâşî* (Thk. Muhammed Ekrem en-Nedvî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 2000.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî (v. 790/1388), *el-Muvâfaḳât fî Uşûli's-Şerîʿa*, (Şerḥ ve Tahric: 'Abdullah Derrâz), Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrut (t.y.), 4 cilt.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Muḥammed b. 'Abdülkerîm (v. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, (Thk. Aḥmed Fehmî Muḥammed), Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrut 1413/1992. 3 cilt.
- ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî (v. 476/1083), *el-Mühezzeb*, (el-Mecmû' ile birlikte), Thk. Muḥammed Necîb el-Muṭfî, Mektebetu'l-İrşâd, Cidde (t.y.), 23 cilt.
- ṬABERÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Aḥmed (v. 360/971), *el-Muʿcemu'l-Kebîr*, (Thk. Ḥamdî 'Abdalmecîd es-Selefî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-ʿArabî), Beyrut 1397/1976. 25 cilt.
- TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Umer (v. 792/1389) *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Muḥtaşari'l-Muntehâ*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrut 1403/1983. 2 cilt.
- _____, *Şerḥu'l-ʿAkâid*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul 1310/1892.

- _____, *Şerhu'l-Mağâşid*, (Thk. 'Abdurrahmân 'Umeyre), 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1409/1989. 5 cilt.
- TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî (v. 321/933), *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Thk. Sadettin Ünal), Türkiye Diyanet Vakfı İSAM, İstanbul 1416/1995. 2 cilt.
- _____, *el-Akîdetu't-Taḥâviyye* (İbn Ebi'l-İzz'in Şerhiyle birlikte), Thk. 'Abdullâh b. Muḥsin et-Turkî, Şu'ayb Arnavût, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1421/2001. 2 cilt.
- _____, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, (İhtişâr: Ebûbekr Ahmed b. 'Alî el-Ceşşâş er-Râzî, (v. 370/980), Thk. 'Abdullâh Neẓîr Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1996. 5 cilt.
- _____, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, (Taḥric: İbrâhîm Şemsuddîn), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001. 4 cilt.
- _____, *Şerhu Muşkili'l-Âsâr*, (Thk. ve Tlk. Şu'ayb Arnavût), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1415/1994. 15 cilt.
- TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Muştafâ İbn Halîl (v. 968/1560), *Mevdûâtü'l-Ülûm*, (Tercüme: Kemâleddîn Mehmed Efendî), İkdâm Matba'ası, Derse'âdet 1313/1895. 2 cilt.
- _____, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, (Tlk. Ahmed Nile), Musul 1381/1961.
- TEHÂNEVÎ, *Kavâ'id fî 'Ulûmi'l-Hadîs*, (Thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru's-Selâm, Kâhire 1421/2000.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sûre (v. 279/892), *el-İlel*, (Thk. İbrâhîm 'Atve 'İvâd), *Sunenu't-Tirmizî* ile birlikte, Matba'atu Muştafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975. 5 cilt.
- _____, *es-Sunen*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Mektebetu Muştafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1398/1978. 5 cilt.
- ÜNAL, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994.
- ZEBÎDÎ, Muhammed b. Muhammed Murtaḍâ, (v. 1205/1790), *İthâfu's-Sâdeti'l-Muttaḥîn bi Şerhi İhyâi 'Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1989. 14 cilt.

- _____, *Ukûdu'l-Cevâhiri'l-Munîfe*, (Thk. Vehbî Süleymân Ğâvucî el-Elbânî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1406/1985. 2 cilt.
- ZEHEBÎ**, Muhammed b. Aĥmed b. 'Usmân b. Kaymâz et-Turkmânî (748/1347), *el-İber fî Haberî Men Ğaber*, (Thk. Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî Zaĝlûl), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985. 4 cilt.
- _____, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve Sahibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan*, (Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır (t.y.).
- _____, *Mîzânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Matba'atu's-Se'âde, Mısır 1325/1907. 3 cilt.
- _____, *Kitâbu'l-Ulûv*, el-Matba'u'l-Enşârî, Delhî 1306/1888.
- _____, *Siyeru A'âmi'n-Nubelâ*, (Thk. Şu'ayb Arnavut, Huseyn el-Esed), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1406/1986, VI/400. 23 cilt.
- _____, *Telhîşu'l-Mustedrek*, Mektebetu Matbû'âtî'l-İslâmiyye, Haleb 1335/1916. 4 cilt.
- ZEMAŞŞERÎ**, Ebu'l-Kâsım Maĥmûd b. 'Umer (v. 528), *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvîl fî Ve Vucûhi't-Te'vîl*, Matba'atu Muhammed Efendî Mustafa, Basım yeri yok 1308.
- ZERKEŞÎ**, Bedruddîn (v. 794/1391), *el-İcâbe li İrâdi mâ İstedrekethu Âişe 'ule's-Sahâbe*, (Thk. Sa'îd el-Afgânî), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985.
- ZEYLAÎ**, Cemâluddîn Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf el-Hanefî (v.762/1360), *Naşbu'r-Râye li-Ehâdisi'l-Hidâye*, Matbû'âtü'l-Meclisi'l-İlmî, Hind 1357/1938. 4 cilt.

(ÖZET)

YİĞİT, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, Doktora tezi, (Danışman: Prof. Dr. Osman TAŞTAN), Ankara Üniversitesi, 2007. X+444 sayfa.

Tez, bir giriş ('Giriş: Tarih, yöntem ve literatür incelemesi') ve dört ana bölümden (Birinci Bölüm: 'İlk dönem Hanefî kaynaklarının tesbit ve tahlili', İkinci Bölüm: 'Ebû Hanîfe'ye göre Sünnetin anlamı, kaynak değeri, tasnifi ve ifade ettiği hüküm', Üçüncü Bölüm: 'Ebû Hanîfe'nin haber-i vahidi kabulü hakkında ileri sürülen bazı şartlar', Dördüncü Bölüm: 'Sünnetin Kur'an'a göre konumu ve tearuz halindeki hadisler') oluşmaktadır.

Tezde genel olarak yerleşik Hanefî usûlünde sunulan Sünnet telakkisiyle erken dönem Hanefî kaynaklarında yer alan sünnete dair usûlî bilgiler mukayese edilmiş ve yerleşik usûldeki Sünnet anlayışının Ebû Hanîfe'ye nisbet edilemeyeceği sonucuna ulaşılmıştır. Sistematiik dönem Hanefî kaynaklarına göre, ahad haberler Kur'an'ın umumî ve hususî ifadelerini beyan edemez, fakih olmayan raviden aktarılan kıyasa aykırı haberler ve genel konulara ilişkin ahad hadisler kabul edilemez. Ancak ilk dönem Hanefî kaynakları incelendiğinde bu anlayışın Ebû Hanîfe'ye ait olmadığı ve bunun İsa b. Ebân gibi daha sonraki Hanefî usulcülerin formülasyonuna dayandığı anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'ye doğrudan öğrencilik yapan Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed gibi müçtehidlerin aktarımına göre, Ebû Hanîfe de cumhur gibi Sünnet'e dayanarak Kur'an'daki umumî ve hususî ifadeleri açıklayıp, Sünneti meşhur-âhâd ayrımı yapmadan esas almıştır. Tahâvî, Maturîdî, Dehlevî ve Keşmîrî gibi alimlerin aktarım ve açıklamaları da mevcut Hanefî usulündeki genel yaklaşımın Ebû Hanîfe'ye nisbet edilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, bu alimlerin temsil ettiği usul anlayışı, Hanefî usûlû tarihinde yerleşik usûlden farklı ve Ebû Hanîfe'nin içtihadlarıyla daha uyumlu bir usulî bir çizgiyi kanıtlamaktadır. Ancak tarihi süreç içerisinde bu yaklaşım gölgede kalmış, bunun yerine sistematik yönü ağır basan, ve daha rahat öğretilen İsa b. Ebân, Cessâs ve Debûsî çizgisi öne çıkmıştır.

(Abstract)

YİĞİT, Metin, *The Sunna in Abu Hanifa's understanding of Usul as Reflected in Early Hanafite Sources*, PhD thesis, supervised by Prof. Dr. Osman TAŞTAN, Ankara University, 2007. X+444 pages.

The thesis comprises an introduction (history, method, and literary survey) and three main chapters (I. Early Hanafite Sources: A Literary Survey, II. The Sunna: its meaning, its source value, its classification and its mandatory value in Abu Hanifa's thought; III. Certain conditions attributed to Abu Hanifa for his acceptance of the Isolated Tradition/*khabar al-wahid*; IV. The position of the Sunna in relation to the Qur'an, and the matter of hadithes in contradiction).

The thesis generally reviews the understanding of Sunna in both systematic Hanafite and early Hanafite sources in a comparative manner and underlines that the understanding of sunna in systematic Hanafite sources does not reflect the genuine position of Abu Hanifa. For example, in systematic sources, issues like that the Isolated Traditions do not explain the specific (*khusus*) or general (*umum*) expressions of the Qur'an, and that the Isolated Traditions contradicting the analogical reasoning (*qiyas*) cannot be accepted when reported by non-*faqih* reporters and that the Isolated Traditions concerning the matters of public (*umum al-balwa*), cannot be accepted, while early Hanafite sources show that such positions cannot be attributed to Abu Hanifa, and that such approaches were rather developed by later Hanafite scholars such as İsa Ibn Aban. In fact, various reports from prominent disciples of Abu Hanifa like Abu Yusuf and Shaybani indicate that Abu Hanifa valued the Sunna as a principal reference in explaining the specific (*khusus*) and general (*umum*) expressions of the Qur'an without reference to the conditions based upon the classification of the Sunna reflected in the systematic Hanafite sources. In addition, scholars like Tahawi, Maturidi, Dahlawi and Kashmiri who more closely follow Abu Hanifa's line of legal thought in comparison to the systematic period Hanafite authorities also confirm that Abu Hanifa's approach to the Sunna was not quite the same as mirrored through the systematic Hanafite literature.