



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

HANEFÎLERDE HADİS-KIYAS İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sema TOMBUL

BURSA - 2011



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

HANEFÎLERDE HADİS-KIYAS İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sema TOMBUL

**Danışman:
Doç.Dr. Hüseyin KAHRAMAN**

BURSA - 2011

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı'nda 7009210 numaralı Sema TOMBUL'un hazırladığı "Hanefilerde Hadis-Kıyas İlişkisi" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 11./01./2012 günü ..10:30 - ..12:00..saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasınınbaşarılı..... (başarılı/başarısız) olduğunaoy birliği..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav
Komisyonu Başkanı)

Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi


Üye

Doç. Dr. Salih KARACABEY
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Üye

Doç. Dr. Abdullah KARAHAN
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Üye


Üye

11./01./2012

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Sema TOMBUL
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Hadis
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: ix + 111
Mezuniyet Tarihi	: / / 20.....
Tez Danışman(lar)ı	: Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN

HANEFİLERDE HADİS-KIYAS İLİŞKİSİ

Tezde genel olarak Hanefilerce kabul edilen hadis ve kıyas telakkisine dair usuli bilgiler verilip, Hanefî mezhebindeki kıyas uygulamasının bazı hadislerin reddine sebep olup olmadığı, reddediliyorsa buna sebep olan diğer gerekçelerin bulunması hedeflenmiştir.

Bu bağlamda Hanefî kaynaklarına göre haber-i vâhidin Kur'ân, sünnet, umumû belva, sahabe uygulamaları ve kıyasa arzı işlenmiştir. Örneklerle kıyasın haber-i vâhide ve haber-i vâhidin kıyasa takdim edildiği kabul edilen hadisler incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Haber-i vâhid, Kıyas, Hanefî

ABSTRACT

Name and Surname	: Sema TOMBUL
University	: Uludağ University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Basic İslamic Sciences
Branch	: Hadith
Degree Awarded	: Master's Thesis
Page Number	: ix + 111
Degree Date	: / / 20.....
Supervisor (s)	: Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN

Hadith-Analogy Relationship in Hanafian School

In thesis generally is given some informations about the conformation hadith and analogy which is accepted by Hanafians and it is asking questions that is it reason or not that rejection some of hadith, if rejected it is aimed to find what the other reasons are.

In this concept according the Hanafian records, it was worked up Quran, Sunna, matters of public (umum al-balwa), fullfilment of Sahaba, analogical reasoning (qiyas). It was examined hadith which was accepted that presented examples and to the /khabar al-wahid and Isolated Tradition/khabar al-wahid to the analogical reason.

Keywords: Isolated Tradition, Analogical Reason, Hanafian

ÖNSÖZ

Müslümanların önemli bir kısmının mensubu bulunduğu Hanefilik fıkıh ve usûlde diğer mezheplere kıyasla, aklî çıkarımlara dayanan kıyâs, ictihâd, rey gibi uygulamalara büyük bir önem verir. Mezhebin bu bariz vasfı, diğer bazı ilim adamları ve mezheplerce birtakım tenkidlere hedef olmuştur. Tenkidlerin merkezinde, kıyâs ile ulaşılan neticenin, hadise ve sünnete muhâlif olması gelmektedir. Bu bakış açısı, genel olarak Hanefîlerin hadise yaklaşımı ile özdeşleştirilir ve bu tutuma karşı ciddi eleştiriler yöneltilir. Günümüzde Hanefîlerin sünnet anlayışı denilince, Hanefî usûlüne dair yazılan son dönem usûl kitaplarındaki açıklamalar akla gelmektedir. Bu eserlerde yer alan usûlî prensipler genelde Ebû Hanîfe'den bu yana mezhebin genel görüşüymüş gibi algılanmaktadır. Ancak bunun, ilmî açıdan ne derece doğru olduğu tartışmaya açık bir husustur.

Biz de Hanefîlerin bu tutumlarında haklı olup olmadıklarını, tüm Hanefî fukahasının aynı düşünceye sahip bulunup bulunmadığını incelemek istedik. Bu sebeple Ebû Hanîfe'den başlayarak son döneme kadar Hanefîlerin sünnete bakış açıları, hadisleri kabul etme şartları ve hadislerin Kuran, sünnet, sahabe uygulaması, umumî belvâ ve -tezimize esas teşkil eden- kıyas karşısındaki konumunu değerlendirme şekillerine ulaşmaya çalıştık. Tez, somut bazı örneklerden hareketle bu eleştirilerin gerçeklik payını araştırmayı amaçlamaktadır. Bu çalışma neticesinde, mezhebin hadis konusundaki genel tavrı hakkında da ipuçları yakalanmaya çalışılacaktır.

Tez danışmanı Doç. Dr. Hüseyin Kahraman'a, dönem arkadaşım Esmâ Uzun'a, muhterem anne-babama ve özellikle sabrı, anlayışı ve fedakârlığıyla bu çalışmanın tamamlanmasında büyük pay sahibi olan eşime teşekkürü bir borç bilirim.

Bursa 2011

Sema TOMBUL

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	II
ÖZET	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HANEFİLERE GÖRE HADİSİN ANLAMI, KAYNAK DEĞERİ VE TASNİFİ

1.1 SÜNNET, HADİS, HABER ve ESER TERİMLERİ	3
1.1.1 Sünnet	3
1.1.2 Hadis	4
1.1.3 Haber	6
1.1.4 Eser	6
1.2 HADİSİN KAYNAKLAR SIRALAMASINDAKİ YERİ VE DELİL DEĞERİ	7
1.3 HADİSLERİN TASNİFİ	13
1.3.1 Mütevâtir Haber	14
1.3.2 Meşhur Haber	15
1.3.3 Haber-i Vâhid	16
1.3.3.1 Haber-i Vâhid'in Tanımı	16
1.3.3.2 Haber-i Vâhid'in Bilgi İfade Etmesi ve Haber-i Vâhidle Amel Edilmesi	17
1.3.3.3 Haber-i Vâhid'in Hüccet Alanı	18
1.3.4 Haber-i Vâhidin Kabul Şartları	20
1.3.4.1 Râvî ile İlgili Şartlar	20
1.3.4.2 Râvînin Fıkhî Meselesi	22

1.3.4.3	Râvînin Tânda Bulunmaması	25
1.3.4.3.1	Râvînin Kendi Rivâyetini İnkâr Etmesi veya Unutması.....	25
1.3.4.3.2	Râvînin Kendi Rivâyetine Aykırı Amel Etmesi	26
1.3.4.4	Haberlerinin Değeri Bakımından Râvîler.....	26
1.3.4.4.1	Haberleri Hücçet Olmayan Râvîler	26
1.3.4.4.2	Haberleri Hücçet Olan Râvîler	27
1.3.4.5	Metinle İlgili Şartlar	29
1.3.4.5.1	Kur'ân'a Muhalif Olmama	31
1.3.4.5.2	Maruf Sünnete Muhalif Olmama.....	33
1.3.4.5.3	Umûmu'l-Belvâ'ya Muhalif Olmama	34
1.3.4.5.4	Sahabe Uygulamasına Muhalif Olmama	36
1.3.4.5.5	Kıyasa Muhalif Olmama.....	37

İKİNCİ BÖLÜM

KIYASIN TEORİK VE PRATİK OLARAK İNCELENMESİ

2.1	KIYASIN TEORİK OLARAK İNCELENMESİ	48
2.1.1	Kıyasın Tanımı ve Çeşitleri	48
2.1.2	Kıyasın Hücçet Oluşu	50
2.1.2.1	Kıyası Reddedenler ve Delilleri	51
2.1.2.2	Kıyası Kabul Edenler ve Delilleri	52
2.1.3	Kıyasın Rükün ve Şartları	53
2.1.3.1	Asl	54
2.1.3.2	Fer'	54
2.1.3.3	Hüküm	55
2.1.3.4	İllet.....	57
2.2	KIYASIN PRATİK OLARAK İNCELENMESİ	62
2.2.1	Hanefilerce Kıyasın Haber-i Vâhide Takdim Edildiği İleri Sürülen Hadisler	62
2.2.1.1	Messü'z-Zeker Hadisi	62
2.2.1.2	Musarrât Hadisi	68
2.2.1.2.1	Ateşin Temas Ettiği Şeylerden Ötürü Abdest Alma.....	72
2.2.1.3	Diğer Örnekler.....	77
2.2.1.3.1	Fatıma bnt. Kays'ın Rivâyet Ettiği Nafaka Hadisi	77

2.2.1.3.2	Ariyye Hadisi.....	79
2.2.2	Hanefilerce Haber-i Vâhidin Kıyasa Takdim Edildiği İleri Sürülen Hadisler.....	80
2.2.2.1	Oruçlunun Unutarak Orucunu Bozacak Bir Fiil İşlemesi Hadisi....	80
2.2.2.2	Namazda Kahkaha İle Gülmenin Abdesti Bozacağıyla İlgili Hadis	83
2.2.2.3	Hurma Nebîziyle Abdest Alma Hadisi.....	90
2.2.2.4	Diğer Örnekler.....	94
2.2.2.4.1	Kuruyan Meninin Ovulmasıyla Temizliği Hadisi	94
2.2.2.4.2	Baygınlık Geçirmek ve Aklî Dengeyi Yitirmek Abdestsizlik Sebebi Olacağı Hadisi	95
	SONUÇ	97
	KAYNAKLAR	99
	ÖZGEÇMİŞ	111

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
A.mlf.	Adı Geçen Müellif
as	Aleyhisselam
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	Bin
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
CÜİFD	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
der.	Derleyen
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
EÜİFD	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Haz.	Hazırlayan
İFAV	İlahiyat Fakültesi Vakfı
Krş.	Karşılaştırmamız
ra	Radiyallâhu anh/anha
s.	Sayfa
S.	Sayfa
sav	Sallallahu aleyhi ve selem
SÜİFD	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültekültesi Dergisi
T	Tahkik
t.y.	Tarih yok
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Tlk.	Talik
trc.	Tercüme
Ts.	Tashih
UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

GİRİŞ

İmâm Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî mezhebinin İslam tarihinde önemli bir ağırlığı bulunmaktadır. Ebû Hanîfe kelam, fıkıh ve hadis alanında her çevre ve eğilimden birçok insanı etkilemiş ve derin izler bırakmıştır. Hanefî usûlü ve sünnete ilişkin değişik dönemlerde yazılmış çok zengin bir literatür bulunmaktadır. Bu literatürü tarayıp değerlendirmek bir yüksek lisans çalışmasına sığmayacak genişliktedir. Bu yüzden tezimizde sadece ilk dönem Hanefî kaynaklarından hareketle Hanefîlerin sünnete ilişkin usûlî görüşlerini tespit etmeye çalıştık. Bunun yanısıra mukayesede bulunmak amacıyla sistematik dönem eserlerine de başvurduk.

Hanefî usûlünde hadisin sahip olduğu yerin ne olduğunu, diğer bilgi kaynakları arasındaki yeri ve ağırlığını, hadislerin sıhhatini tespit için uygulanan kriterleri, hadis verileri ile aklın çıkarımları çeliştiğinde mezhebin genel uygulamasını, bu uygulamanın genel geçer bir özelliğe sahip olup olmadığını, eğer istisnaları var ise bunların neler olduğunu ve kıyâs neticesinde reddedilen hadislerin, bu redde gerekçe yapılacak başka kusurlarının bulunup bulunmadığını anlamak için öncelikle klasik Hanefî fıkıh usûlü kitaplarına başvurduk. Bu çerçevede ilk dönem Hanefî kaynaklarından başlayarak mezhebin usûlünün sistematikleştiği döneme kadar olan eserleri inceledik. İlk dönem eserleri olarak Ebû Hanîfe'ye atfedilen, Mustafa Öz tarafından Türkçeye çevrilen *İmâm'ı Âzam'ın Beş Eserine*, Ebû Yusuf'un *Kitâbu'l-Harâc, İhtilâfu Ebî Hanîfe* ve *İbn Ebî Leylâ, er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi, Kitâbu'l-Âsâr*'ına, İmâm Muhammed'in *el-Muvatta, Kitâbu'l-Asl, el-Câmiu's-Sağîr, es-Siyeru'l-Kebîr, Hucce alâ Ehli'l-Medîne, Kitâbu'l-Âsâr*'ına, sistematik dönem eserlerinden Cessâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân* ve *el-Fusûl fi'l-Usûl*'üne, Debûsî'nin *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh* ve *Tesîsu'n-Nazar*'ına, Pezdevî'nin *Kenzu'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl*'üne, Serahsî'nin *Kitâbu'l-Mebsût, el-Muharrer fi Usûli'l-Fıkh* ve *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*'ine başvurduk. Ülkemizde ise Ebû Hanîfe'nin Sünnet anlayışıyla ilgili olarak kitap düzeyinde üç çalışma bulunmaktadır. Bunlardan ilki İsmail Hakkı Ünal'a ait olan, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* eseridir. İkinci müstakil çalışma Murtaza Bedir'in *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* isimli eseridir. Ulaşabildiğimiz son kitap da Metin Yiğit'in *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* adlı çalışmasıdır. Ancak bu eserlerde Hanefî usûlündeki kıyas anlayışına yer verilmeksizin

haber-i vâhid ile kıyas arasındaki ilişki incelenmiştir. Biz bu eserlerden farklı olarak Hanefî mezhebinin kıyas anlayışına da yer verdik.

Çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölüm, Hanefilere göre hadisin anlamını, hüccet değerini, nevilerini ve ifade ettiği hükümleri, Hanefilerin haber-i vâhidin kabulünde ileri sürdükleri bazı şartları; ikinci bölümde ise Hanefilerde kıyas kavramı, kıyasın değeri ve şartları, Hanefilere yöneltilen itirazların somutlaştırıldığı ve tartışıldığı örnek hadislerin incelenmesinden ibarettir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HANEFİLERE GÖRE HADİSİN ANLAMI, KAYNAK DEĞERİ VE TASNİFİ

1.1 SÜNNET, HADİS, HABER ve ESER TERİMLERİ

Hanefî fıkında hadisin yerini tespit edebilmek için öncelikle mezhebin sünnet, hadis, haber ve eser kavramlarına yüklediği mânânın incelenmesi yerinde olacaktır.

1.1.1 Sünnet

Sünnet kelimesi sözlükte; mutedil ve doğru yol; kabul görsün veya görmesin, mutlak mânâda takip edilen yol; örnek, davranış, yöntem, hal, tavır, gidişât, hayat tarzı gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca yüz, sûret, bir şeye özen gösterme, beyan etme gibi anlamlar için de kullanılmaktadır.¹

Sünnet kelimesi cahiliye döneminde olduğu gibi İslamiyet döneminde de sözlük mânâsına uygun olarak kullanılmıştır. Kelime zaman içerisinde terimleşerek “belli kişi veya kişilerin örnek alınan davranışlarını” ifade etmek için kullanılır hale gelmiştir. Her ilim dalı kelimeyi kendi konusuna ve üstlendiği fonksiyona uygun olarak farklı şekillerde tanımlamaktadır. Bundan dolayı hadis, fıkıh ve usûl âlimlerinin tanımları farklılık arz etmektedir.²

İlk dönemde yazılan Hanefî fıkıh eserlerinde sünnet hem Hz. Peygamber’in hem de sahabenin örnek hayat tarzını, davranışlarını, uygulamalarını ifade edip, “Hz.

¹ İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-Mısırî, *Lisânu’l-Arab*, (t. Emîn Muhammed Abdulvehhâb, Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî), Beyrut 1416/1996, “snn” md., XIII, s. 221-227; Firûzâbâdî, Ebu’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Beyrût, 1406/1986, “snn” md.

² Muhaddisler, sünneti, “Peygamber’den (s.a.v) nakledilen söz, fiil, takrîr, ahlâkî sıfat, yaradılışa ilişkin özellik ve bi’setten önce ya da sonra sadır olan davranışlar” anlamında, Usûl âlimleri, sünneti “Kur’an haricinde Peygamber’den (s.a.v) sadır olan söz, fiil ve takrîrler” ifadesiyle, Fakihler, “Farz ve vacipler dışında Peygamber’den (s.a.v) sadır olan her şey” şeklinde tanımlamışlardır. Aynı ifade, sünnete itaatı teşvik makamında ya da bid’a mukabilinde kullanıldığı zaman hangi branştan olursa olsun bütün âlimlere göre “dinde izlenmesi gereken yol” anlamına gelir. (Abdülfettâh Ebû Gudde, *Lemehât min Târîhi’s-Sünne*, Beyrût, 1416/1995, s. 13-14.)

Peygamber'in sünneti, Ebû Bekir'in sünneti, falanın sünneti..." şeklinde bir kullanıma sahiptir.³

Ebû Hanîfe'den (150/767) aktarılan ifadelere dikkat edildiğinde onun sünneti bazen "Kur'ân'dan sonra zikredilen nebevî söz, fiil ve takrîrleri ifade eden kaynak" anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Mesela "İmâmlığa en layık kişinin kim olduğu" konusunda sorulan bir soruya; "Allah'ın Kitâb'ını en iyi okuyan ve sünneti en iyi bilendir" şeklinde cevap verir.⁴

Ebû Hanîfe'nin, sünneti bazen de "bidat karşıtı ve dinde izlenmesi gereken yol" anlamında kullandığı görülmektedir.⁵ Osman el-Bettî'ye gönderdiği *Risâle*'nin son kısmında şu cümleler yer almaktadır: "Zikrettiğin Mürcie ismine gelince, adaletle konuştukları halde, bida ehli tarafından bu isimle adlandırılan bir topluluğun ne günahı var! Gerçekte onlar sünnet ve adalet ehlidir."⁶

Serahsî (483/1090) mutlak mânâda, sünnete tabi olmanın, farz ve vacip mânâsını taşımadığını, ancak Bayram Namazı, ezan, kamet, cemaatle namaz gibi dinin alâmetlerinden sayılan sünnetlerin vacip derecesinde olduklarını belirtir.⁷ Terâvîh namazı sahabe'nin sünnetidir. Çünkü bunu Peygamber (sav) sürekli kılmamış; fakat sahabe aksatmadan devam etmiştir. Dolayısıyla bunu kılan, mendup işlemiş olur, terk eden ise kınanır. Fakat bu kınama, Peygamber'in (sav) devam ettiği bir ameli terk edene göre daha hafiftir. Çünkü Peygamber 'in (sav) sünneti, sahabe'nin sünnetinden daha kuvvetlidir.⁸

1.1.2 Hadis

Hadis sözlükte; "sonradan olan, yeni ve orijinal" mânâlarına geldiği gibi "söz, haber, rivâyet ve sözlü ifade" anlamlarına da gelmektedir. Onu, eş anlamlı gibi görünen

³ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Muharrer fî Usûli'l-Fıkh*, (el-Usûl), (T. Ebû Abdîrahmân Salâh b. Muhammed b. el- Avida), Beyrut 1417/1996, I, s. 113-114; Pezdevî, Fahu'l-İslâm Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl* (Keşfu'l-Esrâr ile birlikte), (T. Mutasım el-Bağdâdî), II, s. 308; örnekler için bkz. Ebû Yusuf, Yakûb b. İbrâhîm el-Ensârî, *Kitâbu'l-Harâc*, Beyrut, (t.y.), s. 6, 125, 178; Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan, *El-Hucce alâ Ehli'l-Medîne* (Tlk. Mehdî Hasan el-Geylânî el-Kâdirî), Beyrut, 1403/1983, III, s. 499-500; Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl*, (Tlk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Beyrut, 1410/1990, I, s. 43.

⁴ Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 43.

⁵ Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit, *Risale ilâ Osman el-Bettî*, der. Mustafa Öz, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri, İstanbul, 1992, s. 35.

⁶ Ebû Hanîfe, *Risâle ilâ Osmân el-Bettî*, s. 38.

⁷ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 114.

⁸ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 114.

kelâm, kavil ve lafız gibi kelimelerden ayıran şey, “yeni söylenmiş, orijinal bir söz” olmasıdır.⁹

Zaman içerisinde kelimenin kullanılmasında bazı gelişmeler olmuş, mânâsında herhangi bir değişiklik görülmemekle beraber, ilim çevrelerinde bazı haber çeşitlerine isim olarak verilen özel bir mânâ kazanmıştır. Genel mânâda hadis lafzının terimsel anlamı, Hz. Peygamber’in sözlerine ıtlak olunmuş ve O’nunla ilgili bütün haberlere hadis denilmiştir. Ebû Hureyre tarafından sorulan bir soruya Hz. Peygamber’in verdiği cevapta bu kelime, bizzat Hz. Peygamber tarafından bu mânâda kullanılmıştır. Ebû Hureyre, Hz. Peygamber’e: “Ya Rasûlallah! Kıyamet günü senin şefaatine nail olacak en mes’ûd kimse kimdir?” diye sorduğu zaman, Rasûlullah (sav) ona şu cevabı vermiştir: "Senin hadise karşı olan iştihakını bildiğim için, bu hadis hakkında hiç kimsenin bana senden önce soru sormayacağını tahmin etmiştim. Kıyamet günü benim şefaatime nail olacak en mes'ûd kimse, hulûs-ı kalple lâ ilahe illallah diyen kimsedir.”¹⁰

Hadis kelimesi, genellikle, Hz. Peygamber’in sözlerine ıtlak olunmakla beraber, İslâm uleması tarafından kelimenin delâlet ettiği mânâ yönünden bazı farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Bazı usûl ulemasının tarifinde hadis; Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerine ıtlak olunmuştur ki, bu anlamıyla sünnetin karşılığıdır.¹¹ Bazı hadis uleması ise, hadis lafzını, yalnız Hz. Peygamber’in sözlerine değil, sahabe ve tâbiûndan nakledilen mevkuf ve maktu haberlere de ıtlak etmişlerdir. Bu bakımdan kelime, haberin de müradifidir. Bazıları ise, yukarıda işaret olunduğu üzere, hadisi yalnız Hz. Peygamber’den nakledilen sözlerde kullanmışlar, başkalarından gelen sözlere de haber demişlerdir.¹²

Hem Ebû Yusuf’un (182/798), hem de Şeybânî’nin (189/804) eserlerinde sünnet, hadis, haber ve eser kelimeleri yukarıdaki açıklamalarda arzedilen farklara uygun kullanıldığı gibi bu kavramların birbirlerinin yerine kullanıldıkları görülür.¹³

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “hds” md., II, s. 130; Firuzâbâdî, *el-Kâmûs*, “hds” md.

¹⁰ Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cûfi, *el-Câmiu'l-Hadîs*, (Fethu'l-Bârî ile birlikte), T. Abdulazîz b. Bâz, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1993, “Kitabu'r-rikâk”, 51.

¹¹ Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, Ankara, 1967, s. 11-12; benzer yaklaşımlar için bkz. M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, *DİA*, İstanbul, 1988, XV, s. 28.

¹² Kandemir, “Hadis”, s. 27.

¹³ Ebû Yusuf, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi*, (T. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Beyrut (t.y.), s. 31, 38, 40; Şeybânî, *el-Huce*, I, s. 45.

İmâm Muhammed'in (189/804) yağmur namazına ilişkin bir sorusuna Ebû Hanîfe şöyle cevap vermektedir: "İstiskâ namazı konusunda kendisiyle amel edilemeyecek şaz bir hadis dışında bize bir şey ulaşmış değildir."¹⁴ Ebû Hanîfe bu cümledeki hadisle, Peygamber veya sahâbeye ait herhangi bir sözü kastetmiş olabilir.¹⁵

1.1.3 Haber

Sözlükte haber; "doğrudur veya yalandır şeklinde bir nitelendirme yapılabilecek olan söz" veya "kendisinde teklîf mânâsı bulunmayan kelimeler" şeklinde tarif edilir.¹⁶

Haber, hadis ilminde, hadis kelimesinin müradifi olarak kullanılmış ve haber denildiği zaman, Hz. Peygamber'in hadisleri anlaşılmıştır. Bununla birlikte, haberle hadis arasında ayırım yapanlar da olmuştur. Bunlara göre hadis, yalnız Hz. Peygamber'den nakledilen sözler, haber ise O'nun dışındaki kimselerden nakledilen bilgiler için kullanılır. Hz. Peygamber'in sözleriyle meşgul olanlara muhaddis denildiği halde; tarih, kısas, hikâye ve benzeri nakillerle uğraşanlara ahbârî denilmiştir. Bazıları da, herbir hadisin haber olduğunu, fakat her çeşit habere hadis denilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁷ Buna göre, haber daha umûmî mânâ taşımakta ve Hz. Peygamber'in sözleriyle birlikte sahabe ve tâbi'ûndan nakledilen sözler de bu mânâ içine girmiş bulunmaktadır.¹⁸

1.1.4 Eser

Eser, sözlükte bir şeyin artığı, kılıç darbesi anlamlarına gelmektedir.¹⁹ İstılâhta ise ilk devirlerde Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrîrleriyle birlikte sahâbe ve tâbi'ûne ait her türlü haberi ifade etmek üzere kullanılmıştır.²⁰ Sahâbeden rivâyet edilip Hz. Peygamber'e isnâd edilmeyen haberlere "mevkûf hadis" de denilmiştir. Bilhassa Horasan fakîhleri bu gibi rivâyetler için "eser" kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir.²¹

¹⁴ Şeybânî, *el-Asl*, I, s. 399.

¹⁵ Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, Ankara, 2007, s. 75.

¹⁶ Cürçânî, Seyyid Şerîf Alî b. Muhammed, *Kitâbu't-Tarîfât*, Mısır, 1306/1888, s. 129.

¹⁷ Suyûtî, Celâluddîn Ebu'l-Fazl Abdurrahman bin Kemâleddin Ebî Bekr, *Tedribu'r-râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, (T. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1405/1985, s. 4.

¹⁸ Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 12-13; Subhi es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, s. 7-8.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "esr" md.

²⁰ Kandemir, "Hadis", s. 27.

²¹ İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezorî, *Ulûmu'l-hadis*, (T. Nûruddîn İtr), Beyrut 1406/1986, s. 46.

Ebû Hanîfe, Allah Rasûlü'nün “Sizden kakhaha ile gülenler namazı ve abdesti iade etsin” hadisi için “Allah Rasûlü'nden bize ulaşan eser” ifadesini kullanır.²² Yine 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 eser” ifadesini kullanır.²³

Bu açıklamalardan Ebû Hanîfe'nin ve ilk öğrencilerinin *sünnet*, *hadis* ve *eser* kelimelerini birbiri yerine kullandıkları anlaşılmaktadır. Fakat daha sonra yazılan usûl kitaplarında bu kelimeler, birbirinden ayrılan müstakil terimler haline gelmiştir.²⁴

1.2 HADİSİN KAYNAKLAR SIRALAMASINDAKİ YERİ VE DELİL DEĞERİ

Hadis ve sünneti teşrî bir kaynak olarak kabul etme bakımından Ebû Hanîfe'nin diğer İmâmlardan farkı yoktur. O şöyle der: “Rasûlullah'ın (sav) kendisinden bahsettiği her şey, biz duyalım veya duymayalım, başımız ve gözümüz üstünedir. Buna inandık ve bunun Peygamber'in (sav) söylediği gibi olduğuna şahadet ederiz.”²⁵

Ebû Hanîfe, çağdaşı ve Basra müçtehidlerinden Osman el-Bettî'ye gönderdiği *Risâle*'de şunları kaydeder: “Hayatım üzerine yemin ederim ki, Allah'a uzak olan şeylerde bunları yapanlar için bir mazeret yoktur. Kezâ insanların uydurup icat ettikleri şeylerde kendisiyle hidayet bulunacak bir husus yoktur. Hidayet, Kur'ân'ın getirdiği ve Peygamber (sav)'in çağırdığı ve Sahâbenin insanlar tefrikaya düşmeden üzerinde birleştiği yoldur. Bunun dışındakiler ise uydurmadır.”²⁶

Saymerî (436/1044), kendi senediyle Ebû Hanîfe'den şunu nakleder:

“Bulursam Allah'ın Kitâb'ını alırım. Orada bulamazsam Allah Rasûlü'nün Sünnet'ini ve nesilden nesile sika râvîlerin ellerinde yaygınlık kazanarak O'ndan gelen sahih âsârı alırım. Allah'ın Kitâb'ında ve Rasûlullah'ın Sünnet'inde bulamazsam

²² Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 74,166; Benzer bir örnek için bkz. Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 247.

²³ Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 60.

²⁴ “Sünnet” kelimesi için bkz. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 94,164-165; A.mlf, *er-Redd*, s. 31-32, 36, 38, 41, 46, 49, 53, 67, 76, 116; Şeybânî, *el-Hucce*, II, s. 147, 399, 400-406, 575, 601, 620; III, s. 388-395; IV, 212-213, 322; “Hadis” için bkz. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 94; A.mlf, *er-Redd*, s. 31, 38, 40, 105; Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 126, 225; II, s. 309, 514; “Eser” için bkz. Şeybânî, *el-Asl*, I, s. 74, 76, 166, 247; IV, s. 507; A.mlf, *el-Hucce*, I, s. 24-31, 377, 194, 200, 359, 381-382; II, s. 408, 563, 575, 621-623.

²⁵ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, der. Mustafa Öz, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri, İstanbul, 1992, s. 27.

²⁶ Ebû Hanîfe, *Risâle ilâ Osmân el-Bettî*, s. 35.

ashâbından dilediğimin görüşünü alır, dilediğimi bırakırım. Onların görüşünü bırakıp başkasının görüşüne gitmem. İş; İbrâhîm, Şabî, Hasan, İbn Sîrîn, Saîd b. el-Müseyyib'e -ve ictihadda bulunan diğer bazı kimselerin adını da saydı- geldi mi, onlar nasıl ictihad ettilerse ben de öyle ictihad ederim."²⁷

Debûsî (430/1038), *Takvîmu'l-Edille*'de "Sahâbeyi taklid etmek vaciptir. Sahâbe sözünden ötürü kıyas terk edilir. Biz hocalarımızı bu görüş üzere bulduk." sözlerini aktardıktan sonra şu açıklamada bulunur: "Bu konuda bizim mütekaddim ashâbımızdan aktarılan sabit bir görüş yoktur. Ebû Hanîfe'den şöyle dediği rivâyet edilmiştir: Sahâbe icma ederse onlara tabi oluruz. Tâbiûna gelince onlarla tartışırız."²⁸

Süyûtî'nin (911/1505) naklettiğine göre, Ebû Hanîfe: "Benim reyle fetva verdiğimi söyleyen insanlara şaşıyorum. Ben ancak eserle fetva veririm" demektedir.²⁹ Ayrıca, "Bizim kıyası nassa takdim ettiğimizi söyleyen yalan söylüyor ve bize iftira ediyor. Nass bulduktan sonra kıyasa ihtiyaç mı kalır?"³⁰ diyerek, Kur'ân ve Sünneti kıyasa takdim ettiğini ifade etmiştir.

Sünnete uymayı teşvik eden rivâyetlerin birinde Ebû Hanîfe'nin, "Allah'ın dininde reyle görüş beyan etmekten sakının; size sünnete ittiba etmek düşer. Kim bundan ayrılırsa sapıtır" dediği nakledilir.³¹ Bir diğer rivâyete göre ise Veki' b. el-Cerrah, Ebû Hanîfe'nin "Mescide işlemek bazı kıyaslardan daha güzeldir." dediğini işitmiştir.³²

²⁷ Saymerî, Ebû Abdillâh Huseyn b. Alî es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, Beyrut, 1396/1976, s. 10. Aynı sözü ufak değişikliklerle İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Muhammed en-Nemirî el-Endelûsî, *el-İntikâ fî Fedâili'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ*, (T. Abdulfettâh Ebû Gudde), Beyrut, 1417/1997, s. 264-265; Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târihu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, Mısır 1349/1931, XIII, s. 368 ve Mekkî, el-Muvaffâ b. Ahmed, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, Beyrut, 1401/1981, s. 79-80 kendi senedleriyle vermektedir. "Hadis, sika kimseler kanalıyla Peygamber'den gelirse onu alırız. Ashâbından gelirse onların sözünün dışına çıkmayız. Tabiûndan gelirse onlarla tartışırız." Saymerî, a.g.e., s. 11; Ayrıca bkz. İbn Abdilberr, a.g.e., s. 266-267; Mekkî, a.g.e., s. 71, 73-74.

²⁸ Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsa, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, (T. Halîl Muhyiddîn el-Meys), Beyrut, 1421/2001, s. 256.

²⁹ Suyûtî, *Tebyizu's-Sahîfe fî Menâkibi'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Numân*, (T. Muhammed Âşık İlâhî el-Bernî), Beyrut (t.y.), s. 28.

³⁰ Şarânî, Abdulvahhâb b. Ahmed el-Ensârî, *el-Mizânu'l-Kubrâ* (Kitâbu'l-Mizân el-Kebîr), Beyrut (t.y.), I, s. 53.

³¹ Şarânî, a.g.e., I, s. 47.

³² Zehebî, Muhammed b. Ahmed et-Turkmânî, *Menâkibu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve Tâlibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan*, (T. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Mısır (t.y.), s. 34.

Şîzamârî'nin (973/1565) naklettiğine göre bazıları Ebû Hanîfe'nin kıyası hadise takdim ettiğine dair söylentileri yayılınca dönemin halifesi Ebû Cafer el-Mansûr, İmâm'a yadırgayıcı bir mektup gönderir. Ebû Hanîfe gönderdiği cevabî yazıda şöyle der: "Ey müminlerin emiri! Durum, sana ulaştığı gibi değildir. Ben, öncelikle Allah'ın Kitâbıyla amel ederim. Sonra Allah Rasûlü'nün Sünnet'iyle; sonra Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin verdiği hükümlerle amel ederim. Sonra diğer sahabîlerin verdiği hükümlere bakarım. Bunların kendi aralarında ihtilaf etmesi durumunda ise kıyasa başvururum. Allah ile hiç kimse arasında bir akrabalık yoktur."³³

Ebû Yusuf'tan (182/798) gelen bir nakilde ise onun şöyle dediği bildirilmektedir: "Ebû Hanîfe'ye bir mesele arz edilince, 'Yanınızda eser (rivâyet) den ne var?' diye sorardı. Biz bildiğimiz eserleri zikrederdik, O da kendi bildiklerini açıklardı. Sonra bakar; iki görüşten hangisi hakkında çok eser varsa onu alır, eğer rivâyetler arasında bir yakınlık veya denklik varsa istediğini seçerdi."³⁴

Ebû Hanîfe'nin kimi zaman hocalarının görüşlerine de muhalefet ederek, Peygamber'den (sav) kendisine ulaşan hadisleri esas aldığı, rivâyetin bulunduğu yerde, kıyasa başvurmadığı rivâyet edilir.³⁵

Yine onun, önceden parmakların diyetini faydalarına göre belirleyip, başparmağın diyetini diğerlerinden fazla tespit ediyorken, Peygamber (sav) den nakledilen: "*Bütün parmaklar eşittir*"³⁶ hadisi üzerine bundan vazgeçtiği; hayzın azami süresinin 15 gün olduğunu belirtmesine rağmen, Enes'in Peygamber'den (sav) naklettiği: "*Hayz üç günden on güne kadardır, fazlası istihâze kanıdır*"³⁷, ilk görüşünden döndüğü; önceleri bayram namazından önce ve sonra namaz kılmadığı halde, Hz. Ali'nin bayram namazından sonra dört rekât namaz kıldığı haberinin kendisine ulaşması üzerine, bu namazı kılmaya başladığı

³³ Şarânî, *a.g.e.*, I, s. 66; Benzer içerikte bir diyalog da Süfyân Sevrî, Mukâtil b. Hayyân, Hammâd b. Seleme ve Cafer es-Sâdık ve diğer bazı alimlerle Ebû Hanîfe arasında geçmiştir. Bu âlimler, Ebû Hanîfe'ye kıyasta aşırı gittiğini söyleyerek tenkit ve çekincelerini iletirler. Yarım gün süren bir müzakere ve münâzara sonucu İmâm Ebû Hanîfe hakkındaki yaygaranın haksız olduğuna kanaat getirip onun için takdîrkâr ifadeler kullanarak yanından ayrılırlar. Şarânî, *a.g.e.*, I, s. 65.

³⁴ Kevserî, Muhammed Zâhid, *Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ sâkehu fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib*, Beyrût, 1401/1981, s. 86.

³⁵ Bağdadi, *Tarih*, XIII, s. 340.

³⁶ Ebu Davud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, (Avnu'l-Mabûd'la birlikte), Beyrut (t.y.), "Diyât", 20.

³⁷ Dârimi, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdîrahman, *Sünen*, Beyrut t.y., II, s. 209.

belirtilir.³⁸

Ebû Hanîfe'nin yanında Ebû Yusuf (182/798) ve İmâm Muhammed (189/804) gibi mezhebin önde gelen isimlerinin hadis ve sünnet hakkındaki görüşlerinin de incelenmesi, mezhebin bu konudaki tavrını ortaya koyma açısından önem arz etmektedir.

Ebû Yusuf, bâyi veya müşterinin bir ay muhayyerlik şartıyla yaptığı alışveriş hakkında Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini nakletmektedir: “Böyle bir alışveriş fasittir. Muhayyerlik üç günden fazla olmaz.” Allah Rasûlü'nün (sav) şöyle dediği bize ulaşmıştır: ‘Her kim memeleri sunî olarak şişirilmiş bir 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.’”³⁹ Ebû Yûsuf (182/798) bu ifadeleri naklettikten sonra şu açıklamada bulunur: “Böylece Ebû Hanîfe 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.”⁴⁰

Ebû Yûsuf (182/798) anlatıyor: “Bir adam hakkında davacı olup şahit getiren kimse Ebû Hanîfe'ye göre ayrıca yemin etmekle mükellef değildir. Ebû Hanîfe dayandığı delillerden bazılarını şöyle açıklamıştır: “Allah Rasûlü'nün (sav) şöyle dediği bize ulaşmıştır: ‘Yemin davalıya, şahit (ispat) ise davacıya aittir.’ Binaenaleyh davacıya, Allah Rasûlü'nün (sav) yüklediği bir şeyi yükleyemeyiz. Yemin, Allah Rasûlü'nün (sav) belirttiği yerden başka bir yere aktarılamaz.”⁴¹ Ebû Yûsuf (182/798), bu ifadeleri aktardıktan sonra şu ilavede bulunur: “Biz de bu görüşü benimsiyoruz. İbn Ebî Leylâ ise davacının şahitlere ilaveten yemin etmekle yükümlü olduğunu söylerdi.”⁴²

Bir kimse içinde meyveli hurma ağaçları bulunan bir arazi satın alırsa, satışta ağaçlar ve hurmalar zikredilmezse Ebû Hanîfe'ye göre müşteri şart koşmadıkça hurma ağaçları araziye tabi olarak alıcıya, meyveler de satıcıya aittir. Ebû Yûsuf'un (182/798) naklettiğine göre, Ebû Hanîfe bu konuyu şöyle gerekçelendirmiştir: Allah Rasûlü'nün (sav) şöyle dediği bize ulaşmıştır: “Bir kimse aşılı bir hurmalık satın alırsa müşteri istisna

³⁸ Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmanî, *Ebu Hanife ve ashabuhu'l-muhaddisûn* (Mukaddimetu İ'lâi's-Sünen içinde), Karaçi (t.y), III, s. 52-53.

³⁹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanife ve İbn Ebî Leylâ*, (T. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Mısır, 1357/1938, s. 16.

⁴⁰ Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 16-17.

⁴¹ Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 78-79.

⁴² Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 79.

etmedikçe meyvesi satıcıya aittir.”⁴³ Ebû Yûsuf (182/798), kendisinin de bu görüşü benimsediğini ancak İbn Ebî Leylâ’ya göre meyvenin de müşteriye ait olduğunu kaydeder.⁴⁴

İmâm Muhammed’in (189/804) eserlerinde de Ebû Hanîfe’nin hadislere dayanarak verdiği fetvalar konusunda örneklere rastlamak mümkündür. Mesela Ebû Hanîfe, vitir haricinde hiçbir namazda kunut okunmayacağını açıklarken Hz. Peygamber’in, ilk halifelerin ve Sahâbeden ileri gelenlerin uygulamasını zikretmekte;⁴⁵ istiska konusunda hususî bir namazın olmadığını açıklarken Peygamber’in (sav) sadece dua ettiğini kaydetmekte;⁴⁶ kendi başına otlayan (sâime) kırk küçükbaş hayvandan daha aşağısına zekât düşmediğini açıklarken Peygamber’den gelen hadisi aktarmaktadır.⁴⁷

Bu alıntılar, Ebû Hanîfe’nin kaynak olarak sırayla Kur’ân’a, sünnete, sahâbenin ittifak ettiği konulara başvurduğunu, sahâbe arasındaki ihtilafli meselelerde ise –belli kriterlere göre- tercihte bulunduğu hususunu teyit etmektedir.⁴⁸

Ebû Hanîfe'nin hadis ve sünnete bağlılığını ispat eden bunlara benzer birçok rivâyet bulunmakla beraber bunların hepsinin sıhhatinden tamamen emin olmak her zaman mümkün değildir. Çünkü bunlardan bir kısmının, Ebû Hanîfe'ye yöneltilen hücumlar karşısında, onu müdafaa etmek isteyenlerin gayretleri sonucunda oluştuğu anlaşılmaktadır.⁴⁹

Ebû Hanîfe'nin talebelerinin de hadise bakış tarzları hocalarınıninkinden farklı değildir. Ancak bazı meselelerde tercih farkları görülmekte, bazen de Ebû Hanîfe'ye ulaşmamış, fakat talebelerinin görmüş olduğu hadislerden dolayı fikir ayrılığı ortaya çıkmaktadır. Özellikle, Ebû Yusuf (182/798) ile Ebû Hanîfe arasındaki ihtilafların başlıca sebebi olarak, “Ebû Yusuf’un (182/798) hadisle fazla meşguliyeti, büyük muhaddislerden hadis rivâyeti ve Ebû Hanîfe zamanında yaygın olmayan birçok mevsuk rivâyeti işitmiş

⁴³ Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 21.

⁴⁴ Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 21.

⁴⁵ Şeybânî, *el-Asl*, I, s. 268-269.

⁴⁶ Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 398.

⁴⁷ Şeybânî, *a.g.e.*, II, s. 34.

⁴⁸ Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe Hayâtuh ve Asruh-Ârâuh ve Fıkhuh*, Kâhire, 1412/1991, s. 208.

⁴⁹ Bu konuda bkz. Ünal, İsmail Hakkı, *İmâm Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı Ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 1994, s. 69.

olması” gösterilir.⁵⁰ Nitekim O, ilim tahsiline önce hadisle başlamış ve bu meşguliyetini fıkıh öğrenimi esnasında da sürdürmüştür. Bu yüzden çok hadis bilir ve seri bir şekilde ezberlerdi.⁵¹ O, sadece hadis hafızı değil, aynı zamanda tevil ve tefsirinde de âlimdi. Kendisinden şöyle bahsediyor: "A'meş bana bir mesele sordu. Cevap verdim. 'Bunu nereden söylüyorsun?' dedi. 'Senin rivâyet ettiğin hadisten.' dedim ve hadisi okudum. Bana şöyle dedi: Ey Yakub! Bu hadisi sen annenin karnında bile değilken ezberlemiştim, fakat bu ana kadar tevilini bilmiyordum".⁵²

Ebû Yusuf (182/798), hadis sahasındaki bu üstünlüğü sebebiyle Ebû Hanîfe kadar hücumla maruz kalmamış, birçok hadisçi tarafından da sika olarak tavsif edilmiştir. Yahya b. Main (232/843), onu, "sahibu'l-hadis" ve "sahibü's-sünne" diye tanıtırken, Ashâb-ı Rey içinde Ebû Yusuf'tan (182/798) daha çok hadis bilen ve hadisi ondan daha sağlam kimse olmadığını belirtmiştir.⁵³ Rey ehline iyi gözle bakmayan Ahmed b. Hanbel (241/855) bile onun hakkında: "Hadiste insafli idi" demektedir.⁵⁴ Ebû Yusuf (182/798) ve İmâm Muhammed'in, İmâm Mâlik'ten (179/795) hadis rivâyetinde bulunmaları, ayrıca İmâm Şafî'nin İmâm Muhammed'den rivâyeti, Ebû Hanîfe'nin talebelerinin de hadis sahasında hatırı sayılır bir yere sahip olduklarını gösterir.⁵⁵

İmâm Muhammed de hadis ve sünnete tâbi olma konusunda Ebû Hanîfe'nin ve Ebû Yusuf'un (182/798) gösterdikleri hassasiyeti göstermiş, hadise dayanarak Ebû Hanîfe'nin bazı görüşlerini kabul etmediği olmuştur. Mesela: "Ebû Hanîfe'nin Hammad'dan, O'nun, İbrahim'den naklettiğine göre İbrahim, sâime (dışarıda otlayan) ve nesil üretmek maksadıyla beslenen atın zekâtı hakkında şöyle demiştir: "İsterse her at için bir dinar, isterse on dirhem verir. İsterse kıymetini hesap eder ve her iki yüz dirhem için beş dirhem verir. Bunların hepsi Ebû Hanîfe'nin de görüşüdür." Bizim görüşümüze gelince, atın zekâtı yoktur. Bize, Hz. Peygamberin, "Ümmetimi at ve köle zekâtından affettim."⁵⁶ dediği ulaşılmıştır. Ayrıca Ebû Hureyre'den gelen bir rivâyette Peygamber (sav), "Müslüman bir

⁵⁰ Matlup, Mahmud; *Ebû Yûsuf Hayâtuhu ve Âsâruhu ve Ârâuhu'l-Fıkhîyye*, Bağdat, 1392/1972, s. 121-122.

⁵¹ Matlup, *a.g.e.*, s. 121-122.

⁵² Bağdadi, *a.g.e.*, XIV, s. 246.

⁵³ Tehanevî, *a.g.e.*, s. 70.

⁵⁴ Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Haydarabad 1956, I, s. 293.

⁵⁵ Tehânevî, *a.g.e.*, s. 69-70. Örnekler için bkz. Ebu Yusuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 130; A. Mlf. *Harac*, s. 199.

⁵⁶ Şeybanî, *a.g.e.*, s. 11, 64.

kimseye atında ve kölesinde zekât yoktur" buyurmuştur.⁵⁷

Bu örneklerden, Ebû Hanîfe ve öğrencilerine göre sünnetin kaynaklar sıralamasında ikinci derecede yer aldığını görmemiz mümkündür.

Sonuç itibariyle Ebû Hanîfe'nin genel mânâda hadis ve sünneti hüccet olarak telakki ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ebû Hanîfe'nin içtihadlarını incelerken bu noktanın özellikle göz önünde bulundurulması gerekir. Ancak o, her yerde dayandığı delili ve esas aldığı hadisi zikretmez. Ancak bu durum, Ebû Hanîfe'nin ilgili hadislerden habersizliği ve onları itibara almadığı gibi yanlış anlamalara neden olmamalıdır. Ebû Hanîfe'nin dayandığı deliller ve esas aldığı hadisler, sadece öğrencilerinin kitaplarında yer alanlardan ibaret değildir.

1.3 HADİSLERİN TASNİFİ

Muhaddisler, haberleri sened açısından, önce *mütevâtir* ve *âhâd* olarak ikiye ayrılır. Haberler sıhhat ve zayıflık açısından ise *sahih*, *hasen* ve *zayıf* olmak üzere üç kısma ayrılır. Muhaddislere göre, hadislerin *sahih* veya *zayıf* olması, *mütevâtir* ve *meşhur* için değil de *âhâd* haberler için söz konusu edilmiştir. Haberler, senedlerinin ittisali bakımından, *muttasıl* ve *munkatı haberler* olarak ikiye ayrılır. Senedinde, Hz. Peygamber'e kadar kopukluk olmayan hadisler *muttasıl*, isnadının herhangi bir yerinde kopukluk bulunan hadisler ise *munkatı* hadislerdir.⁵⁸

Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin eserlerinde hadislerin tasnifine ilişkin sistematik bir açıklama mevcut değildir. Bununla birlikte daha sonraki dönemlerde şekillenen hadis tasnifinin ana hatlarıyla Ebû Hanîfe usûlünde var olduğunu söylemek mümkündür. Rivâyet açısından haber, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden sonraki dönemlerden itibaren çeşitli ayırım ve tanımlara tâbi tutulmuşsa da çoğunluk tarafından haberin ilk planda *mütevâtir* ve *tevatür derecesine ulaşmamış haberler* şeklinde iki ana bölüme ayrılması benimsenmiş ve bu ayırimda *tevatür derecesine ulaşmamış haberler* haber-i vâhid olarak adlandırılmıştır.⁵⁹

⁵⁷ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, (T. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî), Beyrut 1413/1993, I, s. 5.

⁵⁸ Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 31-37; Kandemir, "Hadis", XV, s. 52; Subhî es-Sâlih, *a.g.e.*, s. 3, 10.

⁵⁹ Cessâs, Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (T. Acil Câsim en-Neşemî), Kuveyt, 1414/1994, III, s. 35-37.

İsa b. Ebân (220) ve Cessâs'tan (370/980) sonraki dönemlerde ise hadislerin tasnifinde *mütevâtir, meşhûr, haber-i vâhid* şeklinde bir tasnif ortaya çıkmıştır.⁶⁰

1.3.1 Mütevâtir Haber

Mütevâtir, sözlükte “ardışık peş peşe gelen şey”⁶¹; terim olarak ise “yalan üzere anlaşmaları adeten mümkün olmayan toplulukların, ilk kaynağa varıncaya kadar, aynı nitelikteki topluluklardan aktardıkları haber” demektir. Kaynaklara göre mütevâtirin hadis usûlüne girişi Hatîb el-Bağdâdî (463/1070) ile olmuştur.⁶²

Kur’ân-ı Kerîm’in nakli, beş vakit namaz, rekâtların sayıları, zekât miktarları, örnek olarak zikredilebilecek mütevâtir haberlerin bazılarıdır.⁶³ Muhaddisler ise, mütevâtire örnek olarak genelde “men kezebe aleyye” hadisini zikrederler.⁶⁴

Mütevâtir kelimesinin terimleşmesi sonradan olmuştur. İlk kaynaklarda geçen mütevâtir kelimesi lügavi mânâda kullanılmıştır. Mesela İmâm Muhammed (189/804) ve Tahâvî'nin (321/933) kitaplarındaki tevatürün kullanımı bu türden kullanımlardır.⁶⁵ *el-Vasiyye*'de yer alan bir cümlede Ebû Hanîfe, “mestler üzerine meshetme” hadisi için “mütevâtire yakın” ifadesini kullanmıştır.⁶⁶ “Mütevâtire yakın” ifadesi meşhur hadisi çağrıştırmakla birlikte dolaylı olarak Ebû Hanîfe'ye göre ıstılâhî mânâda mütevâtir terimini kullandığına delâlet etmektedir.⁶⁷ Cessâs'ın (370/980) Kerhî (340) yoluyla naklettiği bir açıklamada da Ebû Yûsuf (182/798), mesh hadisi için mütevâtir ifadesini kullanmıştır.⁶⁸

Abdulazîz el-Buharî, (730/1329) âlimlerin genel olarak mütevâtiri; “amel bakımından mütevâtir” ve “rivâyet bakımından mütevâtir” şeklinde ikiye ayırdığını kaydeder. Ayrıca bir haberin sened bakımından âhâd da olsa Peygamber ve sahâbe

⁶⁰ Debûsî, *a.g.e.*, s. 211, Serahsî, *a.g.e.*, s. 292, Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 656, 673, 679.

⁶¹ Firûzâbâdî, *a.g.e.*, “vtr” md.

⁶² İbnu's Salâh, *a.g.e.*, s. 267; Hatîb el-Bağdâdî'nin konu ile ilgili görüşleri için bkz., *Kitâbu'l-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Beyrut 1409/1988, s. 16.

⁶³ İbnu's Salâh, *a.g.e.*, s. 268-269; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 282; Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 360-361.

⁶⁴ İbnu's Salâh, *a.g.e.*, s. 269.

⁶⁵ Bir örnek için bkz. Şeybânî, *es-Siyeru'l-Kebîr*, III, s. 19.

⁶⁶ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, der. Mustafa Öz, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri, İstanbul 1992, s. 50.

⁶⁷ Yiğit, *a.g.e.*, s. 97.

⁶⁸ Cessâs, *a.g.e.*, II, s. 34.

döneminden itibaren toplumda yaygın ve açık bir şekilde uygulanmışsa mütevâtir kabul edildiğini de belirtir.⁶⁹

İbnu's Salâh (643/1245) gibi bazı muhaddislerin “Sadece bir örnekle sınırlıdır” veya “Örnekleri son derece azdır” dedikleri mütevâtir, muhtemelen isnada dayalı mütevâtirdir. Suyûtî gibi bazı âlimlerin sınırlı sayıda mütevâtirden söz etmesi de aynı sebebe dayanmaktadır. Bu âlimler genelde isnada dayalı mütevâtiri konu edinmişlerdir.⁷⁰

1.3.2 Meşhur Haber

Meşhur sözlükte, “şhr” kökünden ismi meful olup “ilan edilen, açığa çıkan, duyurulup yaygınlaştırılan” anlamlarına gelmektedir.⁷¹ Hanefî istilâhında ise meşhur “sahâbe kuşağında haber-i vâhid olduğu halde daha sonraki halkalarda yayılan ve yalan üzere anlaşmaları mümkün olmayan bir topluluk tarafından rivâyet edilen haber”dir.⁷² Hanefî usûl kitapları meşhur hadise mest üzerine mesh verme⁷³, müt'anın haram kılması⁷⁴, kadının halası ve teyzesi üzerine nikâhının haramlığını⁷⁵ ifade eden hadisleri örnek olarak verirler.⁷⁶

Hanefî imâmlardan İsa b. Eban'ın belirttiğine göre, meşhur haberin delil olma derecesi mütevâtirin delil olma derecesine ulaşmaz. Çünkü tevatüren sabit olan ilim

⁶⁹ el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (T. Muhammed el-Mutasım billâh el-Bağdâdî), III, s. 339.

⁷⁰ Yiğit, *a.g.e.*, s. 99. Muhaddislerin tasnifine göre ise mütevâtir haberler, *lafzî ve mânevî mütevâtir* olmak üzere iki kısımdır. Lafzî mütevâtir, isnadın başında olsun, ortasında veya sonunda olsun, bütün tabaka veya nesillerde, bir hadîsin lafzen, yukarıda tarifi yapılan kalabalık tarafından rivâyet edilmesidir. Mütevâtir lafzının en güzel örneği Kur'ân-ı Kerîm'dir. Sahâbeden itibaren her tabakada sayılamayacak kadar çok sayıda Müslüman tarafından okunup kendilerini takip eden nesillere nakledilmiş ve bu nakil esnasında tek bir harfinde bile değişikliğe uğramadan zamanımıza kadar gelmiştir. Hadîsler arasında da bu şekilde nakledilenler bulunmakla beraber bunların sayısı çok azdır. Mânevî mütevâtir ise; lafzî mutabakatı olmayan, fakat mânâ ile rivâyet edilen hadîslerdir. Lafzî mutabakat olmasa bile, bu hadîslerde de yalan üzerinde birleşmeleri ihtimal dâhilinde olmayan kalabalık bir cemaatin rivâyeti şart koşulmuştur. Ancak böyle hadîslerde tevatür derecesine ulaşan husus, hadîsin aslı yahut özüdür. Suyûtî, mânevî mütevâtire örnek olarak “Hz. Peygamber'in dua esnasında ellerini kaldırması” hadîsini zikretmiştir. (Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 24-25; Kandemir, “Hadis” md. *DİA*, XV, s. 28; Subhî es-Sâlih, *a.g.e.*, s. 3, 10.) Mütevâtir haber, gözle görülmüş gibi ilm-i yakîni ve ilm-i zaruriyi icabettirir. Bir kimse haber tarihiyle gelen böyle bir ilmi inkâr ederse, gördüğü şeyi inkâr eden kimse gibi dinini, dünyasını, anasını, babasını tanımayan sefih bir insandır. (Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 283; Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 362.) İlm-i zarurî ifade ettiği için mütevâtir hadîsi inkâr eden, tekfir olunur. (Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 292.)

⁷¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “şhr” md.

⁷² Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 117; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 292; Pezdevî, *a.g.e.*, II, ss. 673-674.

⁷³ Buhârî, “Vudû”, 35; “Salât”, 7.

⁷⁴ Buhârî, “Hac”, 34; “Nikâh”, 31; “Müslim”, “Nikâh”, 25-30.

⁷⁵ Buhârî, “Nikâh”, 27; Müslim, “Nikâh”, 37.

⁷⁶ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 292; Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 675.

zaruridir ve ilm-i yakîni gerektirir. Ayrıca inkâr eden kâfir olur. Hâlbuki meşhur böyle değildir. İnkâr eden ittifakla tekfir olunmaz. Meşhur hadisle sabit olan kesin (yakîn) ilmi değil, tatminî ilmi ifade eder. Çünkü o, ancak ikinci ve üçüncü tabakalarda tevatüre ulaşmıştır ve esas itibariyle âhad olduğu için âdeten yalan olabileme şüphesini hâlâ taşımaktadır.⁷⁷

Hanefilere göre meşhur haberle Kur'ân'a ziyade yapmak caizdir. Bu, meşhur hadisin, mütevâtir hadis kadar olmasa da âhad haberin fevkinde ve ondan daha kuvvetli olduğunu gösterir. Çünkü Kitâb'a yapılan ziyade neshtir ve ilm-i yakîn gerektiren bir şeyin neshi de ancak benzer bir delille mümkündür.⁷⁸

Kaynaklarda geçen mütevâtir, meşhur, maruf ifadeleri arasındaki farklarla ilgili çeşitli tartışmalar da yapılmış olup, biz tezimizde bu ayrıntılara girmeyeceğiz.⁷⁹

1.3.3 Haber-i Vâhid

1.3.3.1 Haber-i Vâhid'in Tanımı

Hanefî usulcülerini haber-i vâhidi "Bir, iki veya daha çok râvinin rivâyet ettiği, fakat meşhur ve mütevâtir mertebesine ulaşamayan haber" diye tanımlamışlardır.⁸⁰ Hadis ilminde ise haber-i vâhid terimi mütevâtirin dışında kalan haberler için kullanılır.⁸¹

Haber-i vâhid etrafında yapılan tartışmalar sebebiyle bu terim mahiyet ve kavram bakımından tarih içinde anlam değiştirmiş, ilk zamanlar "bir veya birkaç kişinin haberi" anlamında kullanılmıştır. Nitekim Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf (182/798), tek kişinin haberi olarak tarif ettikleri haber-i vâhidi, kabul edilemez şaz haberler olarak değerlendirmişlerdir. Ebû Hanîfe, yanında iki atıyla savaşa katılan kimsenin sadece bir atına hisse verilebileceğini belirtirken, Evzâî (157/774), iki atına da hisse verilmesi gerektiğini, bundan fazlasına hisse gerekmeyeceğini söylemektedir. Ebû Yusuf (182/798), Ebû Hanîfe'nin görüşünü şöyle müdafaa etmektedir: "Ne Hz. Peygamber'den, ne de herhangi bir ashabından, Rasûlullah'ın iki ata da hisse verdiği dair, bir Hadisin dışında bize bir şey ulaşmamıştır. Tek haber (haber-i vâhid) ise bize göre şazdır, onu kabul

⁷⁷ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 292.

⁷⁸ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 292.

⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yargı, M. Ali, *Hanefî Fikih Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri*, İstanbul, 2003; Ünal, *a.g.e.*, s. 131.

⁸⁰ Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 370; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 282, 291-294; el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 370.

⁸¹ Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 21-23.

etmeyiz".⁸²

Diğer bir örnekte ise istiskâ (yağmur duası) da namazın olup olmadığını soran İmâm Muhammed'e (189/804) Ebû Hanîfe şöyle cevap vermiştir: "İstiskâda namaz yoktur. O sadece duadır". İmâm Muhammed'in (189/804), "İnsanların orada namaz için toplanmasını ve İmâmın açıktan kıraatini uygun bulmuyor musun?" sorusu üzerine Ebû Hanîfe "Hayır, bunu kabul etmiyorum. Bize sadece Rasûlullah 'ın (sav) dua ettiği, Ömer b. el-Hattab'ın da minbere çıkıp dua ettiği ve yağmur istediği haberi ulaşmıştır. İstiskâda namazın olduğuna dair tek bir (vâhid) şaz haberden başka bize bir şey ulaşmamıştır. Bu da kabul olunmaz." demiştir.⁸³ İmâm Muhammed, hocasının bu görüşüne katılmamaktadır.⁸⁴

Hanefî usulcülerinden Cessâs'ın (370/980) da haber-i vâhidi bu anlamıyla kullandığı belirtilmektedir.⁸⁵

Haber-i vâhid daha sonraları "mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber" mânasında kullanılmıştır. Terimin ikinci tanımı, haber-i vâhidlerin dinde delil olup olmayacağı hususuyla ilgili olup fikhın tedvin edilmeye başlandığı II/VIII. yüzyılın ilk yarısında vehim, şek, zan ve yakın gibi aklî konuların İslâm toplumunda yayılmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır.⁸⁶

1.3.3.2 Haber-i Vâhid'in Bilgi İfade Etmesi ve Haber-i Vâhidle Amel Edilmesi

Haber-i vâhidle ilgili tartışmaların özünü haber-i vâhidin ilim ve amel yönüyle değeri oluşturmaktadır. Hanefî usulcülerinin haber-i vâhidin bilgi kaynağı olmadığı görüşündedir.⁸⁷ Haber-i vâhidin bilgi gerektirmemesinin anlamı, haberin yalan olmasının veya haber hususunda vehme düşülmüş bulunmasının mümkün oluşudur.⁸⁸ Dolayısıyla Hanefîlere göre "Haber-i vâhid bilgi gerektirmez, zan gerektirir" ve "Haber-i vâhid bilgi gerektirmez, amel gerektirir" dememiz mümkündür.

Zannî bilgiyle amel edilebileceği hususunda Hanefî usulcülerinin "Haber-i vâhid bilgi değil amel hakkında muteberdir; çünkü haber-i vâhid zann-ı galip gerektirir ve bu ise şerî

⁸² Ebu Yusuf, *a.g.e.*, s. 40-41.

⁸³ Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 448-449.

⁸⁴ Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 449.

⁸⁵ Güngör, Mevlüt, *Cessâs ve Ahkâmü'l-Kur'an'ı*, Ankara, 1989, s. 117.

⁸⁶ Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 349.

⁸⁷ Pezdevî, *a.g.e.*, II, 370; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 321.

⁸⁸ Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 377.

hükümlerde amelin vâcipliği için yeterlidir/şarttır" demişlerdir.⁸⁹ Gerek Pezdevî'nin (v.482/1089) galip zan bilgisini "içinde düzensizlik (ıztırâb) taşıyan ve dolayısıyla tatmin edici bilgi seviyesinin altında bulunan bir tür bilgi" şeklinde açıklaması⁹⁰ gerekse Abdülazîz el-Buhârî'nin (730/1329), "Haber-i vâhid bilgi gerektirmese de kalbin ameli olan itikadı gerektirir" demesi, galip zannın tekabül ettiği muhtevanın açılımı olarak değerlendirilebilir.⁹¹

Hanefî usulcülere, haber-i vâhidin ameli icap ettirdiğine dair mezhebin görüşünü ve bununla ilgili aklî ve naklî delilleri kitaplarında uzun uzadıya zikretmişlerdir.⁹²

Haber-i vâhidi inkâr eden kâfir olmaz. Ancak onunla amel gerekli olduğu için reddeden sapıklığa düşer. Eğer haber-i vâhidle amelin vücubunu kabul ediyor; fakat tevil ediyorsa bu takdirde sapıklığa düşmüş olmaz. Onunla amel eden itaatkâr, tevil etmeden terk edense âsi olur.⁹³

1.3.3.3 Haber-i Vâhid'in Hücçet Alanı

Usûl âlimlerinin genel kanaati, haber-i vâhidin gerek itikatta gerekse amelî meselelerde hücçet olduğu şeklindedir. Ancak akideye ilişkin küllî meselelerde ve dinin temel esaslarını (*zarûriyât-ı dîniyye*) tesbitte haber-i vâhid yeterli bulunmamıştır.⁹⁴ Bu tür konuların delalet ve sübût bakımından katî nasrlara dayanması gerektiği belirtilmiştir.⁹⁵

Cessâs, âhâd haberi, ahkâma taalluk eden ve etmeyen şeklinde ikiye ayırır. Ahkâma taalluk eden âhâd haberleri de hem ilim hem amel gerektiren ve sadece amel gerektiren haberler şeklinde gruplandırır. Sadece ameli ifade eden (yani kesin bilgi ifade etmeyen ve sadece ameli konularda hücçet olan) haberleri de şahitlikler, muâmelât ve dinî meseleler başlıkları altında inceler.⁹⁶

⁸⁹ Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 695.

⁹⁰ Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 695.

⁹¹ Yavuz, Yusuf Şevki, "Haber-i Vâhid", *DİA.*, XIV, 355-363.

⁹² Serahsî, *Şerhu's-Siyeril-Kebîr*, (T. Muhammed Hasan İsmâîl), Beyrut, 1417/1997, II, s. 479. Ayrıca Haber-i Vâhidle istidlalde bulunanların delilleri için bkz. ed-Dümeynî, Misfir B. Gurmullah, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, trc. İlyas Çelebi - Adil Bebek - A.Yücel, İstanbul, 1997, s. 241-244.

⁹³ Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 370; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 321.

⁹⁴ Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 432.

⁹⁵ Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria*, (Tahrîc: Abdullah Derrâz), Beyrut, (t.y.), IV, s. 63.

⁹⁶ Cessâs, *a.g.e.*, III, s. 69.

Şahitliklere bir örnek verecek olursak; ukûbâta ilişkin şahitliklerde zina için dört, diğer hadd ve kısâs cezalarında ise iki erkeğin şahitliği yeterli görülmüştür.⁹⁷

Ukûbâtın teşrîine gelince, Bu konu, Hanefî usûlcüleri arasında ihtilâflıdır. Ebû Yûsuf (182/798) ve Cessâs'ın (370/980) da içinde bulunduğu Hanefî fakîhlerin çoğuna göre ukûbât ve hadler gibi şüpheyle sâkıt olan cezaların haber-i vâhidle isbatı caizdir. Bu âlimlere göre hadlerin şüpheyle düşeceğini belirten rivâyetler belli bir şahsın suçuna dair yapılan şahitlikteki şüpheyle ilgilidir. Hükümün tesbitine dair verilen teşrîî haberle alakalı değildir. Dolayısıyla haber-i vâhide dayanarak kısasa dair şerî bir hükümü tespit etmek mümkündür. Fakat kısasın belli bir ferde tatbiki için haber-i vâhid yeterli değildir.⁹⁸

Kerhî'ye göre ukûbât gibi şüpheyle sakıt olan cezaların haber-i vâhidle ispatı caiz değildir. Serahsî (483/1090) ve Pezdevî'nin (482/1089) eğilimi de bu yöndedir.⁹⁹ Bu konuda zikredilen temel gerekçe, haber-i vâhidin tıpkı kıyas gibi şüphe taşıması ve bundan dolayı hudûd ve kısasa esas olamamasıdır.¹⁰⁰ Pezdevî (482/1089), Ebû Hanîfe'nin livâtanın haddi konusunda kıyasa ve âhâd habere dayanmadığını söyleyerek Kerhî'nin görüşünü teyit etmeye çalışmaktadır.¹⁰¹

Muâmelât konusu sadece mümeyyizlik vasfına sahip râvinin verdiği haberle sabit olur. Bu konuda adalet aranmaz.¹⁰² Vekâlet, mudârebe, hediye göndermede kullanılan elçiler ve ticaret için verilen izinleri buna örnek vermek mümkündür. Bu konularda mümeyyiz çocukların ve kâfirlerin haberleri de kabul edilir.¹⁰³

Dinî meselelere gelince 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.¹⁰⁴ Gayet güvenilir biri değilse zann-ı galibe göre hareket eder. Verdiği haberde doğru sözlü olduğuna kanaat getirirse teyemmüm yapıp abdest almaz.¹⁰⁵ Suyun necis olduğunu

⁹⁷ Cessâs, *a.g.e.*, III, s. 69.

⁹⁸ Yavuz, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 355-363.

⁹⁹ el-Buhârî, *a.g.e.*, III, s. 59; Pezdevî, *a.g.e.*, III, ss. 59-60; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 250.

¹⁰⁰ Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 59-60; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 250.

¹⁰¹ Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 59-60.

¹⁰² Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 64.

¹⁰³ Cessâs, *a.g.e.*, III, s. 70; Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 64.

¹⁰⁴ Şeybânî, *a.g.e.*, III, s. 68.

¹⁰⁵ Şeybânî, *a.g.e.*, III, s. 69.

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.¹⁰⁶

1.3.4 Haber-i Vâhidin Kabul Şartları

1.3.4.1 Râvî ile İlgili Şartlar

Usûl kitaplarında genelde râvî ile ilgili olarak dört şarttan söz eder. Bunlar *akıl*, *zabt*, *adalet* ve *İslamdır*.¹⁰⁷

Râvînin hadisinin kabul edilebilmesi için müslüman olması şarttır. Müslüman olmayanların hakikati gizlemeleri ve habere yalan katmaları mümkündür. Çünkü kâfirler, dinde müslümanlara düşmanlık yaparlar ve bu düşmanlığı, Hz. Peygamber'e nisbet ettikleri, dinden olmayan bir şeyi ithal etmek suretiyle, İslâm'ın rükünlerini yıkmak için kullanabilirler.¹⁰⁸

Rivâyet edilen haber, düzenli ve belirli mânâsı olan bir söz olduğu için, onu nakledenin -sözünün muteber olabilmesi için- akıl melekesine sahip olması şarttır.¹⁰⁹ Pezdevî (482/1089) ve Serahsî (483/1090) ise, bu atfin kâfir râvî üzerine döneceğini belirterek, çocuğun ve mâtuhun haberinin de, kâfirin haberi gibi kabul edilmeyeceğini söylemişlerdir. Çünkü sabinin ve mâtuhun haberleri hüccet olsaydı, onların başkaları üzerine velayetlerini de kabul etmemiz gerekirdi. Başkası üzerine velayet, kendi nefsine velayetin bir parçasıdır. Zira velayette aslolan kendi nefsine velayettir. Kendi nefsine gücü yetmeyenin, başkasına güç yetirmesi mümkün değildir. Sabî ve mâtuhun ise kendi nefislerine velayetleri olmadığı icmaen sabittir.¹¹⁰ Sahabe, küçüklüklerinde, Hz. Peygamber'den haber almışlar, ancak bunu büyüdükten sonra nakletmişlerdir. Eğer küçüğün velayeti delil olsaydı, onlar küçüklüklerinde de naklederlerdi.¹¹¹ İhtiyat halinde,

¹⁰⁶ Şeybânî, *a.g.e.*, III, s. 670-670.

¹⁰⁷ Debûsî, *a.g.e.*, s. 184; Serahsî, *a.g.e.*, I, ss. 345-346, Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 727-729.

¹⁰⁸ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 346.

¹⁰⁹ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 345.

¹¹⁰ el-Buhârî, *a.g.e.*, III, s. 22-23; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 372.

¹¹¹ el-Buhârî, *a.g.e.*, III, s. 23.

kâfirin haberi ile -küfrü ve Müslümanlara düşmanlığı bilindiği halde- amel caiz olduğuna göre, Müslüman çocuğun haberiyle amel, evleviyetle caiz olur.¹¹²

Adalet, istikamet demektir. Âdil kişi dendiği zaman, insafta ve adaletli hüküm vermede müstakim bir ahlaka sahip kimse kastedilir.¹¹³ Adalet, açık ve gizli olmak üzere iki çeşittir. Açık (zâhir) adalet, din ve isabetli akılla sabit olur. Çünkü bu ikisi kişiyi istikamete sevk eder. Gizli (bâtın) adalet ise, ancak kişinin muamelelerine bakılarak anlaşılır. İnsanların din ve akıl yönünden seviyeleri farklı olduğundan, adaletin nihâî sınırına vukufiyet mümkün değildir. Ancak haram olan büyük günahlardan kaçınan kimse din sınırları içinde istikamet sahibi demektir.¹¹⁴ Büyük günah işleyenin adaletinin düşeceği ve yalancılıkla itham edileceği söylenmiştir. Küçük günahlarda ısrar etmesi de aynı töhmete ve adaletin cerhine sebep olur. Eğer büyük günahların dışında bir günaha bulaşır, fakat bunda ısrarlı olmazsa adaleti kâmil kabul edilir ve haberi şer'î yönden hüccet sayılır. Mutlak olarak adaletten anlaşılan, onun her yönden en kâmil olanına hamledilmesidir. Bu yüzden fâsıkın ve mestur (hali gizli kalan)'un haberi hüccet sayılmamıştır.¹¹⁵ Ebû Hanîfe ve Irak ehline göre ise adalet, kişinin Müslümanlığını izhar etmesi, açık fısktan salim olmasıdır.¹¹⁶

Zabt, kelâmı gerektiği gibi (hakkını vererek) işitmek, ondan kastedilen mânâyı anlamak, sonra bütün gayretiyle onu ezberlemek, daha sonra da onu edâ edeceği (rivâyet edeceği) zamânâ kadar herhangi bir zarar gelmemesi için müzakere ve murakabe ederek muhafaza etmektir.¹¹⁷ Son dönem Hanefî usûlcüleri zabtın zâhirî ve bâtinî olmak üzere ikiye ayrılabilceğini belirtirler. Zâhirî zabt, râvînin metni, delalet ettiği lügavî mânâyı birlikte koruması, bâtinî zabt ise metni, onun ifade ettiği şer'î hükümle birlikte zapt etmek demektir.¹¹⁸ Hanefî usûlcüleri, râvînin her iki anlamda zabıt olması gerektiğini - metni hem şekil hem de delalet ettiği fikhî hüküm bakımından koruması gerektiğini- ileri sürerler.¹¹⁹

¹¹² el-Buhârî, *a.g.e.*, III, s. 23.

¹¹³ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 350.

¹¹⁴ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 351.

¹¹⁵ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 399-400.

¹¹⁶ Bağdadî, *a.g.e.*, s. 82.

¹¹⁷ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 34; Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 396.

¹¹⁸ Debûsî, *a.g.e.*, s. 187; Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 736; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 261.

¹¹⁹ Debûsî, *a.g.e.*, s. 187; Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 736; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 261.

1.3.4.2 Râvînin Fıkhu Meselesi¹²⁰

Hadis râvîsinin - haber-i vâhidin kabulüyle ilgili olarak - fakîh olmasının Hanefilerce öne sürülen bir şart olup olmadığı, tartışmalı bir konudur. Abdulazîz el-Buhârî (730/1329), bu şartı kabul etmeyerek şöyle der:

“Ebû Hanîfe'nin, ‘Allah ve Rasûlün’den gelen baş göz üstüne’ dediği ve selefin hiçbirinden râvînin fakîh olmasını şart koştığı nakledilmediğine göre, bu söz (yani râvînin fakîh olması şartı) sonradan ortaya çıkmış bir sözdür. Ashabımız, Musarrât ve Araya hadisleriyle, bunlar Kitap ve Sünnete muhalif oldukları için amel etmemişlerdir. Yoksa râvînin fakîh olmamasından dolayı değil... Bilmiş ol ki, haberin kıyasa takdim edilebilmesi için râvînin fakîh olması şartı, İsa b. Eban'ın görüşüdür ve Kâdî İmâm Ebû Zeyd ve daha sonrakilerin çoğu bunu kabul etmişlerdir. Ebû'l-Hasen el-Kerhî ve ashabımızdan ona tabi olanlara gelince, râvînin fakîh olması haberinin kıyasa takdim edilebilmesi için şart değildir. Bilakis, her âdil ve zabıt râvînin Kitap ve meşhur Sünnet'e muhalif olmayan haberi kıyasa takdim edilir.”¹²¹

Görüleceği üzere Abdulazîz el-Buhârî (730/1329), fıkhu'r-râvî şartının kendilerine ait olmadığını ve haber-i vâhidi herhangi bir ayırım yapmadan kıyasa takdim etmek gerektiğini ve mezheb âlimleri tarafından yapılan açıklamaların da bu doğrultuda olduğunu belirtmektedir. Meselâ Ebû Hureyre'nin unutarak yiyip içen oruçlunun durumuna dair haberiyle amel ettiklerini söyler ve devamla şöyle der: “Öte yandan Ebû Hureyre'nin fakîh olmadığı iddiasını da kabul edemeyiz. Bilakis o, fakîh idi ve içtihad araçlarının hiçbirinden yoksun değildi. O Sahâbe zamanında fetva veren biriydi. Hâlbuki o dönemde sadece fakîh ve müçtehidler fetva verebiliyordu. O, Allah Rasûlü'nün ashâbının ileri gelenlerinden idi... Onun rivâyetlerini kıyastan ötürü reddetmenin hiçbir dayanağı yoktur...”¹²²

Cessâs (370/980) da İsâ b. Ebân'dan nakille râvîleri dikkate alındığında âhâd haberlerin üç grupta incelenebileceğini belirtir.¹²³

1. İlim taşıyıcılığı, zabt ve itkanla marûf olup, rivâyetleri selef tarafından tenkide uğramayan âdil kimselerin aktardığı haber-i vâhid. Bu râvîlerin aktardığı âhâd haberler, usûle yani Kitâb'a, Sünnet'e ve icmâa (ulemânın ittifakına) aykırı olmadığı

¹²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Chamntı Tsılıgkır, “Hanefilere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Râvînin Fakîh Olma Şartı”, *SÜİFD*, Sayı: 21 (2010/1), s. 69-83.

¹²¹ el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 707.

¹²² el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 708.

¹²³ Cessâs, *a.g.e.*, III, s. 135-136.

sürece kabul edilir. Bu haberler, asıllara dayalı kıyasa aykırılık (kıyasu'l-usûl) gerekçesiyle reddedilemez.

2. Zabt ve itkân ehli olarak tanınmayan ve ilim taşıyıcısı olarak bilinmeyen ancak sika râvîlerin kendisinden Hadis aktardığı ve bu aktarımın kendisi için tadîl sayıldığı kimsenin haberi. Bu tür kimselerin haberleri asıllara dayalı kıyasa aykırı olmadığı sürece makbuldür. Dolayısıyla kıyas ve içtihad esasınca bu tür haberleri reddetmek veya kabul etmek caizdir. Îsâ b. Ebân'ın zikrettiği Vâbisa, İbn Sinân, Seleme b. Muhabbik v.b. râvîlerin aktardığı haberler buna örnek verilebilir. Selefin bu kimselerden hadis rivâyet etmiş olması her ne kadar bunlar için bir tadîl ve tezkiye sayılsa da –zira selefin âdil olmayan kimselerden hadis almış olduğunu zannetmek caiz değildir- bu tâ'dil, 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 rivâyeti red veya kabul etmek için içtihadta bulunmak caiz olur.

3. Tanınan ancak selefin rivâyetlerini şüpheyile karşıladığı ve yanılmakla itham ettiği kimselerin rivâyet 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 içtihadta başvurmak caiz olur.

Cessâs'ın (370/980) Îsâ b. Ebân'a ait bilgileri özetlediği bu maddelerdeki “ilim nakli ile marûf olma” ifadesi râvînin fakîhliğine yakın bir mânâ ifade etmektedir. Ayrıca Ebû Hureyre'nin rivâyetlerinden bahsederken selefin onun rivâyetlerini temkinle karşıladığını ve ondan gelen rivâyetlerin kıyasa arz edilebileceğini, kıyasa aykırı olanların da reddedilebileceğini belirtir.¹²⁴ Ardından Ebû Hureyre'nin fıkıh, dirayet, itkan ve Peygamber'e (sav) yakınlık bakımından İbn Mesûd gibi olmadığını söyler.¹²⁵

Fıkhu'r-râvî şartı Debûsî'den (430/1038) itibaren istilâhlaşmış, usûlcüler ve fakîhler arasında birçok meselenin izahında referans gösterilmiştir.¹²⁶ Debûsî (430/1038) meşhur ve marûf olan râvîleri rivâyetleri sahabe ve selef tarafından kabul edilen ve tenkid

¹²⁴ Cessâs, *a.g.e.*, III, ss. 129-130.

¹²⁵ Cessâs, *a.g.e.*, III, s. 131.

¹²⁶ Yiğit, *a.g.e.*, s. 127-131.

edilen meşhur râvîler; meçhul râvîleri ise rivâyetleri sahabe ve selef tarafından kabul edilen ve tenkid edilen meçhul râvîler şeklinde sınıflandırmaktadır.¹²⁷

Debûsî'nin (430/1038) yaptığı bu taksim biraz daha detaylandırılarak sonraki usûl kitaplarında da devam etmiştir.¹²⁸

Tüm bu bilgiler doğrultusunda râvînin haberinin kabul edilebilmesi için her ne kadar fakîh olması şart koşulmamışsa da, başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefî mezhebi müçtehidlerinin -teâruz durumunda- fikhu'r-râvîyi bir tercih kriteri olarak gördüğü kesindir.¹²⁹ Nitekim Pezdevî (482/1089) buna işaretler; "Rivâyetleri çelişkili olan iki râvîden fikhî ile maruf olmayanın rivâyeti, fakîh olan râvînin rivâyeti karşısında terk edilir. Tercihteki görüşümüz budur" demiştir.¹³⁰

Ebû Hanîfe ile Evzâî arasında geçtiği bildirilen münazara da bu bilgileri onaylamaktadır. Süfyan b. Uyeyne rivâyet ediyor: "Ebû Hanîfe ve Evzâî, Mekke'de buğdaycılar çarşısında buluştular. Evzâî, Ebû Hanîfe'ye: 'Siz rûkûa varırken ve rûkûdan kalkarken niçin ellerinizi kaldırmıyorsunuz?' diye sordu. Ebû Hanîfe şöyle cevap verdi: 'Çünkü bu konuda Rasûlullah'dan (sav) gelen sahih bir şey yok. Evzâî: 'Nasıl sahih bir şey olmaz. Zührî, Sâlim'den, o babasından, o da Rasûlullah'dan (sav), Hz. Peygamber'in, namaza başlarken, rûkûa varırken ve rûkûdan kalkarken ellerini kaldırdığını rivâyet etti' deyince, Ebû Hanîfe şu şekilde karşılık verdi: 'Hammad, İbrahim'den, o Alkame ve Esved'den, onlar da İbn Mes'ud'dan, Hz. Peygamber'in sadece namaza başlarken ellerini kaldırdığını ve bundan fazla bir şey yapmadığını rivâyet ettiler.' Evzâî: 'Sana, Zührî'den Salim ve babası yoluyla gelen bir hadis rivâyet ediyorum, sen, "bize Hammad, İbrahim'den rivâyet etti" diyorsun.' dedi. Ebû Hanîfe şöyle cevap verdi: 'Hammad, Zührî'den, İbrahim'de Salim'den daha fakîh idiler. Alkame fikhîta İbn Ömer'den geri kalmazdı. İbn Ömer'in sahabîlik fazileti varsa, Esved'in de birçok faziletleri var. Abdullah b. Mes'ud'a gelince, o, Abdullah'dır' dedi ve bunun üzerine Evzâî sustu."¹³¹

¹²⁷ Bkz. Debûsî, *Tesîsu'n-Nazar*, (T. Mustafâ Muhammed el-Habbânî ed-Dimaşkî), Beyrût (t.y), s. 99.

¹²⁸ Bkz. Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 697; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 255-257.

¹²⁹ Örnekler için bkz. Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 16, 31.

¹³⁰ Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 307.

¹³¹ Mekki, *a.g.e.*, s. 113-114.

1.3.4.3 Râvînin Tânda Bulunmaması

Usûl eserlerinde haber-i vâhidin kabulüyle ilgili olarak Hanefilere nisbet edilen şartlardan biri de râvînin rivâyet ettiği Hadis hakkında tânda bulunmaması şartıdır. Râvînin kendi rivâyeti hakkındaki tânı iki şekilde olabilir:

1. Râvînin kendi rivâyetini inkâr etmesi
2. Râvînin kendi rivâyetine aykırı amel etmesi

1.3.4.3.1 Râvînin Kendi Rivâyetini İnkâr Etmesi veya Unutması

Râvîsinin inkâr ettiği haberin delil olup olmadığı, âlimler arasında ihtilafli bir konudur. Şafîî böyle bir hadisle amel ederken, Hanefiler amel etmezler.¹³²

Bu durumun rivâyetin reddi için bir delil olamayacağını savunanlar, zulyedeyn hadisinde¹³³ Peygamber'in unuttuğu rekâtları başkasının hatırlatması üzerine tamamlamasını delil olarak gösterirler.¹³⁴ Ayrıca insanın nisyana maruz bir varlık olduğunu, bildiği ve rivâyet ettiği bir şeyi zamanla unutabileceğini söyleyerek görüşlerini aklî gerekçelerle de desteklemeye çalışmışlardır.¹³⁵ Bazı muhaddislere ve genelini Hanefilerin oluşturduğu bazı usulcülere göre ise bu nitelikteki rivâyetler makbul değildir.

Buna delil olarak Ammar hadisini zikrederler.¹³⁶ Cünüplükten dolayı teyemmümü kabul etmeyen Hz. Ömer'e, Ammar şöyle der: "Hatırlamıyor musun, seninle beraber bir seferde iken ben cünüb olmuş, sonra da toprakta yuvarlanmışım. Rasûlullah'a (sav) bunu sorunca, 'İki elini yere vurup onlarla yüzünü ve kollarını meshetmen yeterli olmadı mı?' buyurmuştu." Hz. Ömer, bizzat içinde yer aldığı bir haber nakletmesine rağmen kendisinin hatırlayamaması üzerine âdil ve sika olduğu halde Ammar'a güvenmemiş, dolayısıyla bu haberi delil almamıştır. Hz. Ömer, cünüp kimsenin teyemmüm yapması görüşünü benimsememiştir.¹³⁷

Haberlerin kabulünde titiz davranan Ebû Hanîfe, muhtemelen hadis rivâyeti konusunda râvînin kendi rivâyetini unutmasını mazur görmemiş ve böyle bir haberi delil

¹³² Serahsî, *a.g.e.*, II, s. 3.

¹³³ Hadis için bkz. Buhârî, "Salât", 88.

¹³⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 201.

¹³⁵ Serahsî, *a.g.e.*, II, s. 4.

¹³⁶ Hadis için bkz. Buhârî, "Teyemmüm", 4.

¹³⁷ Serahsî, *a.g.e.*, II, s. 5.

almamıştır. Ebû Yusuf (182/798), râvî tarafından inkâr edilen veya unutulmuş hadisin reddedilebileceğine, İmâm Muhammed (189/804) ise bu özellikteki hadislerin kabul edilebileceğine yönünde görüş belirtmiştir.¹³⁸ Usulcüler her iki görüşü aktarmakla birlikte redd görüşünü benimsemiş görünmektedirler.¹³⁹ Nitekim Serahsî (483/1090), aslî ve fer'î râvîler âdil ve güvenilir olsalar bile, inkârları halinde haberlerinin ameli gerektirmeyeceğini, çünkü böyle güvenilir ve doğru râvîlerin inkârlarında da doğru ve güvenilir olacaklarını, söylemiştir. Dolayısıyla böyle bir râvînin rivâyeti ile inkârı arasında bir çatışma (muâraza) olacağından, rivâyetinden önceki durum esas kabul edilir.¹⁴⁰

1.3.4.3.2 Râvînin Kendi Rivâyetine Aykırı Amel Etmesi

Râvînin, kendi haberine muhalefeti usulcülere göre üç şekilde olur:

1- Muhalefetin rivâyetten önceki bir tarihte olması durumunda, muhalefet habere zarar vermez. Çünkü muhalefetin, râvînin bu hadisi duymadan önceki görüşü olduğu ve Hadisi duyunca ona tabi olacağı düşünülür.¹⁴¹

2- Eğer râvînin rivâyet kendisine ulaştıktan önce mi, sonra mı rivâyete muhalif davrandığı bilinmiyorsa, yine bu durum habere zarar vermez. Bu muhalefetin, rivâyetten önce olduğuna hamlolunur.¹⁴²

3- Râvînin rivâyetine muhalefeti bu hadisten ve onu rivâyet tarihinden sonraysa Hadis delil olmaktan çıkar. Çünkü râvînin rivâyet ettiği hadisine aykırı fetva vermesi veya amel etmesi, o hadisin munkatı olduğuna en açık delildir.¹⁴³

1.3.4.4 Haberlerinin Değeri Bakımından Râvîler

1.3.4.4.1 Haberleri Hüccet Olmayan Râvîler

Kâfirin, fâsıkın, hevâ sahibinin, sabî (çocuk) ve mâtuhun (bunak), muğaffelin (aşırı derecede gafil olan), müsâhilin (gelişigüzel davranan kimse) haberi dinde hüccet

¹³⁸ Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 130; Serahsî, *a.g.e.*, II, s. 3.

¹³⁹ Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 125; Serahsî, *a.g.e.*, II, ss. 4-5.

¹⁴⁰ Serahsî, *a.g.e.*, II, s. 5.

¹⁴¹ Serahsî, *a.g.e.*, II, s. 5; el-Buhârî, *a.g.e.*, III, s. 63.

¹⁴² el-Buhârî, *a.g.e.*, III, s. 64.

¹⁴³ Serahsî, *a.g.e.*, II, s. 6; el-Buhârî, *a.g.e.*, III, s. 63. Örnekler için bkz. Debûsî, *a.g.e.*, s. 203; Ayrıca bkz. Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 130; Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, (Tahrîc: İbrâhîm Şemsuddîn), Beyrut 1422/2001, I, s. 225; Serahsî, *a.g.e.*, II, s. 6.

değildir.¹⁴⁴

Âdil ve sika olup olmadığı bilinmeyen kimseler için usûl kitaplarında *mestûr* terimi kullanılmaktadır.¹⁴⁵ Böyle bir râvîden bir, iki veya daha çok kimsenin rivâyette bulunması onu tezkiye etmez. hadisi hakkında batınî inkıta ile hükümlenir ve rivâyeti kabul olunmaz. Ancak ilk üç nesil, Hz. Peygamber'in şehâdetine mazhar olduğu için bundan müstesnadır.¹⁴⁶ *el-Asl*'da sika olmayan (fâsık) yahut sika olup olmadığı bilinmeyen bir kimse hakkında zann-ı galiple hüküm verileceği belirtilmektedir.¹⁴⁷ Fâsık ve *mestûrun* haberi dini konularda bağlayıcı olmamakla beraber helal ve haram konularında zann-ı galip esasına göre değerlendirilir.¹⁴⁸

Hanefilere göre müstenker hadis, selef zamanında zuhur etmekle beraber, onlar tarafından reddedilen meçhul râvînin haberidir ki bu kabul edilmez ve kıyasa muhalif olduğu takdirde onunla amel edilmez.¹⁴⁹

Müstenker hadise misal, Fâtıma binti Kays'ın: "Peygamber'in (sav) kendisine nafaka ve mesken hakkı tanımadığı" şeklinde rivâyet ettiği hadistir.¹⁵⁰ Hz. Ömer bunu reddetmiş ve: "Rabbimizin Kitâbını, Resulünün sünnetini, doğru mu yalan mı söylediğini, unutup unutmadığını bilmediğimiz bir kadının sözüyle terk edemeyiz" demiştir. Bu hadisi diğer sahabilere de reddedenler olmuştur. İsa b. Eban'a göre, Hz. Ömer burada, Kitap ve sünnetle, kıyası kastetmiştir.¹⁵¹

1.3.4.4.2 Haberleri Hücet Olan Râvîler

Hanefî usulcülere, haberleri hücet olan râvîleri maruf ve meçhul olarak iki genel kategoride değerlendirirler.¹⁵²

a. Maruf Râvîler: Maruf râvîler de iki kısma ayrılır:

¹⁴⁴ Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 20-21; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 370-373; el-Buhârî, *a.g.e.*, III, s. 24.

¹⁴⁵ Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 41.

¹⁴⁶ Tehânevî, *a.g.e.*, s. 125.

¹⁴⁷ Şeybânî, *a.g.e.*, III, s. 69.

¹⁴⁸ Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 42-43.

¹⁴⁹ Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 387-388.

¹⁵⁰ Buhârî, "Talâk", 41.

¹⁵¹ Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 389-391. Bûsre binti Safvan'ın, "zekere (veya ferce) dokunmakla abdestin bozulacağını" bildiren rivâyeti de bu kısma girer. Serahsî'nin müstenker haber için verdiği örnek, "bir şahid ve yeminle hüküm verme" hadisidir. (Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 294.)

¹⁵² Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 294; Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 377-378.

- 1- Fıkıhı ve içtihatlarıyla maruf olanlar
- 2- Fıkıh ve fetvalarıyla değil de rivâyetleri, hıfz, adalet ve hüsn-ü zabtları ile maruf olanlar.¹⁵³

Birinci gruba girenler, Hulefâ-i Râşidîn, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Amr, Zeyd b. Sabit, Muaz b. Cebel, Ebû Muse'l-Eş'arî, Hz. Aişe ve bunlar gibi fıkıh ve reyleriyle şöhret bulmuş diğer sahabilerdir. Bunların hadisleri ister kıyasa uygun olsun ister muhalif olsun hüccettir.¹⁵⁴ Bunların haberleri, şayet kıyasa uygunsu onu teyid etmiş olur kıyasa aykırı ise o zaman kıyas terk edilir.¹⁵⁵

Maruf râvîlerin ikinci kısmı yani Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi adalet, zabt gibi özellikleriyle bilinen râvîlere gelince eğer kıyasa uygunsu bunların haberleriyle amel edilir, aykırı ise ancak zaruret ve rey (içtihat) kapısını kapaması halinde terk edilir. Bunun dışında terk edilmez.¹⁵⁶

Netice itibariyle söylemek gerekirse Hanefîler, maruf râvînin (ister fıkıh ile ister hıfzı, adalet ve zabtıyla maruf olsun) haberini hüccet olarak kabul ederek onunla amel etmişlerdir.

b. Meçhul Râvîler: Meçhul râvî, sadece bir veya iki hadis rivâyetiyle tanınan kimseler usûl kitaplarında *meçhul* terimiyle ifade edilmiştir.¹⁵⁷ Hanefîlerin, meçhul terimiyle rivâyeti az olan sahabiyi kastedtikleri, ancak bu mefhumun daha sonra genişleyerek tabiîn ve tebe-i tabiîn tabakalarını da kapsadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Serahsî (483/1090) ve Pezdevî'nin (482/1089) bildirdiklerine göre, Hanefîlerde meçhul hadis rivâyetinde (sahabe tabakasında) sadece bir veya iki hadisiyle bilinen yani Peygamber'le (sav) sohbeti uzun olmayan râvîler için kullanılan bir terimdir. Mesela, Vabıda b. Ma'bed, Seleme b. el-Muhbik ve Ma'kıl b. Sinan meçhul râvîlerdendir.¹⁵⁸ Ancak yine Serahsî'nin (483/1090) ifadesine göre ilk üç nesilde yer alan meçhul râvî, şeriat

¹⁵³ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 294; Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 377-378.

¹⁵⁴ Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 378.

¹⁵⁵ Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 378.

¹⁵⁶ Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 379; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 340.

¹⁵⁷ Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 708.

¹⁵⁸ Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 384.

sahibinin beyanı ile tadil edilmiştir. Adaletini izale edecek bir şey ortaya çıkmadıkça böyle bir râvînin haberi hüccet sayılır.¹⁵⁹

1.3.4.5 Metinle İlgili Şartlar

Ebû Hanîfe'ye göre haber-i vâhidin metin bakımından da bazı özellikleri taşıması gerekir. Ebû Hanîfe'ye ait bilgilerden onun Kitap ve marûf sünnete uygunluğu bir usûl kaidesi olarak benimsediği anlaşılmaktadır. İbn Abdilberr (463/1070) bu hususu şöyle aktarır: “Ebû Hanîfe âhâd haberleri hakkında hadislerin müttetik olduğu hususlara ve Kur'ân'ın mânâlarına arz ederdi. Buna uymayan hadisleri ise reddeder ve şazz olarak isimlendirirdi.”¹⁶⁰

“Bir insan ‘Ben Allah Rasûlü’nün (sav) söylediği her şeye iman ediyorum; ancak Peygamber haksız bir söz söylememiş ve Kur'ân'a muhalefet etmemiştir’ dese bu söz, Peygamber’i ve Kur'ân’ı tasdik edip onu Kur'ân'a muhalefette bulunmaktan tenzih etmektir. Şayet Peygamber Kur'ân'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, 69/44-47) Allah’ın Peygamber’i Allah’ın Kitâbı’na muhalefet etmez. Allah’ın Kitâbı’na muhalefet eden biri de Allah’ın Peygamber’i olamaz. Allah Rasûlü’nden Kitâb’a muhalif bir tarzda rivâyette bulunan birinin rivâyetini reddetmek Allah Rasûlü’nü reddetmek veya tekzip etmek değildir. Aksine Allah Rasûlü’nden batıl bir tarzda rivâyette bulunana reddetmektir. Bu durumda Allah Rasûlü değil, mezkûr tarzda rivâyette bulunan kişi itham altında kalmış olur. Peygamber’in (sav) söylediği her şey –biz duyalım veya duymayalım- başımız ve gözümüz üstündedir. Ona iman eder ve murad-ı

¹⁵⁹ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 352. Meçhul râvîlerin rivâyeti beş kısımda mütalaa edilmektedir: 1- Şayet selef, bunların hadislerini rivâyet eder sıhhatine de şehadet ederse hadisleri maruf hadis gibi olur. 2- Eğer hadisi naklettikten sonra susarlar ve ta'nda bulunmazlarsa bu da maruf hadis gibi kabul edilir. Çünkü ihtiyaç halinde sükût, beyan gibidir ve selef de kusurla itham edilemez. 3-Eğer, meçhul râvîden sika kimseler rivâyet ettiği halde hadisi üzerinde ihtilaf olmuşsa Hanefîlere göre bu, maruf sayılır. 4- Meçhul râvînin hadisi, selef arasında zuhur ettiği halde reddedilmişse bu rivâyet müstenker olur ve kabul edilmez. Kıyasa muhalif olan böyle bir haberle amel olunmaz. 5- Meçhul râvînin haberinin son kısmı, selef arasında zuhur etmeyen ancak daha sonra ortaya çıktığı halde red veya kabulle karşılanmayan hadistir. Böyle bir hadisle kıyas terk edilmez. Bununla amel vacip değil, caizdir. Çünkü o zamanda asl olan adaletti. Onun için Ebû Hanîfe, adaleti zahir olan kimsenin şهادetiyle başkasının onu tadiline gerek görmeden hüküm vermeyi caiz görmüştür.

¹⁶⁰ İbn Abdilberr, *a.g.e.*, s. 276-277.

Nebevînin 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 vafettiğinden başkasıyla vafetmediğine şahadet ederiz. Onun bütün işlerde Allah'ın emrine muvafık hareket ettiğine şahadet ederiz. O, Allah'ın dediğinden başkasını Allah adına uydurmuş değildir. O, tekellüfte bulunanlardan da değildir. Allah Teâlâ Şöyle buyurmaktadır: Peygamber'e itaat eden Allah'a itaat etmiş olur. (Nisa, 4/80) ¹⁶¹ ifadelerinden de Ebû Hanîfe'nin bu konudaki duyarlılığı görülebilmektedir.

Osman el-Bettî'ye yazdığı *Risâle*'de de hidayet kaynağı olarak *Kitap ve ihtilafsız sünnet*'ten söz eder. ¹⁶² İmâm Ebû Yûsuf (182/798) da aynı muhtevayı desteklemektedir. Karşılaşılan Hadislerin Kitâb'a ve fakîhlerce malum olan sünnete arz edilmesi gerektiğini buna muhalif olan rivâyetlerin ise kabul edilmemesi gerektiğini belirtir: "Umumun bildiği hadislere sarıl ve şaz olan hadislerden kaçın." ¹⁶³ "Rivâyetler pek çoktur. Bilinmeyen ve fıkıh ehlinin bilmediği, Kitap ve sünnete muvafık olmayan rivâyetler çıkarılıp ayırt edilmelidir. Hadisin şaz olanından kaçın. Müslüman toplumun üzerinde bulunduğu, fakîhlerin bildiği, Kitap ve sünnete muvafık olan hadislere sarıl. Diğer şeyleri bunlara kıyas et. Kur'ân'a muhalif olan şeyler rivâyette yer olsa bile Allah Rasûlü'nden gelmiş değildir. Güvenilir kimselerden rivâyet ettiğimiz hadise göre Allah Rasûlü ölüm hastalığında şöyle buyurmuştur: 'Ben Kur'ân'ın haram kıldığını haram kılarım. Allah'a yemin olsun ki insanlar bana mahsus olan herhangi bir şeye sarılamazlar.' Öyleyse Kur'ân'ı ve marûf sünneti kendine rehber edin ve ona tabi ol. Kur'ân ve sünnette açıklanmayan konulardan karşılaştıklarımızı da bunlara kıyas et." ¹⁶⁴

Tahâvî (321/933) de aynı doğrultuda açıklamalarda bulunmaktadır: "Hâsılı, rivâyet 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 mânânın bu lafızlarla aktarıldığı sabit olmasa da Peygamber'in bu mânâyı 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

¹⁶¹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, s. 24-25.

¹⁶² Ebû Hanîfe, *Risâle ilâ Osmân el-Bettî*, s. 35.

¹⁶³ Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 24.

¹⁶⁴ Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 31-32, 76, 105.

yasaklıyor, denir. Mamafih bu aktarımda bulunan kişi de doğru sözlü bir kimse olarak telakki edilir. Şayet rivâyet edilen hadisler şerîata muhalif olup Kur'ân ve meşhur haberlerin tekzip ettiği rivâyetler ise bunların reddedilmesi vaciptir ve Peygamber'in bunları söylemediği anlaşılır.”¹⁶⁵

Hanefî fakîhleri, haber-i vâhidin kabulü noktasında muhtevayla ilgili asıllara muhalif olmama şartını ileri sürmüşlerdir. Asıllar derken neleri kastettikleri hususunda da bir kesinlik yoktur. Pezdevî (482/1089) bunları; Kitap, maruf sünnet, umûmu'l-belvâ ve sahabenin ileri gelenlerinin bir şey üzerindeki muvafakati olarak dört grup altında toplar.¹⁶⁶ Bunlara ilaveten kıyasın da Hanefî fakîhlerince haber-i vâhidin kabulü için bir şart olduğunu tespit ettiğimizden biz de konuyu Kitâb'a, sünnete, umûmu'l-belvâyaya, sahabe uygulamasına ve kıyasa muhalif olmama alt başlıkları altında inceleyeceğiz.

1.3.4.5.1 Kur'ân'a Muhalif Olmama¹⁶⁷

Hanefî usûlüne göre haber-i vâhidin kabul şartlarından biri de haberin Kur'ân'a muhalif olmamasıdır. Debûsî (430/1038) haber-i vâhidin dört açıdan tenkide tabi tutulduğunu, başta Allah'ın Kitâb'ına arz edilmesi gerektiğini; Kitâb'a muvafık olan haberlerin geçerli, muhalif olanların ise sahte olduğunu belirtir.¹⁶⁸ Pezdevî (482/1089) de Kitâb'ın umum ve hususuna, nass ve zâhirine aykırı olan¹⁶⁹ ve onun neshedilmesi anlamına gelen âhâd haberlerin kabul edilemeyeceğini bu özellikte olmayan haberlerin ise kabul edilebileceğini belirtir.¹⁷⁰

Genelde ise Hanefîler, haber-i vâhidi Kur'ân karşısında üç konumda ele alırlar:

1. Beyan-ı Takrir: Burada sünnet, âyetteki anlamları takviye edici görev yapar.
2. Beyan-ı Tefsir: Ayetlerdeki kapalı olan kısımları açıklar. Müşkil, mücmel ve müşterek kelimeleri açıklamak gibi.
3. Beyan-ı Tebdil: Bu, ayeti nesih demektir. Hanefîlerce Kur'ân, Kur'ân ile

¹⁶⁵ Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muammed b. Selâme, *Şerhu Muşkil'il-Asâr*, (T. ve Tlk. Şuayb Arnavût), Beyrut, 1415/1994, XV, s. 347.

¹⁶⁶ Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 8; Debbûsî, *Te'sisü'n-Nazar*, s. 77.

¹⁶⁷ Keleş, Ahmet, *Hadislerin Kuran'a Arzı*, İstanbul, 1998; Çakın, Kâmil, “Hadis'in Kuran'a Arzı Meselesi”, *AÜİFD*, s. 240-43, Apaydın, Yunus, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkita Anlayışı”, *EÜİFD*, s. 159-193.

¹⁶⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 196.

¹⁶⁹ Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 19.

¹⁷⁰ Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 23.

nesh olur. Kur'ân'ın sünnet ile nesh olması için, sünnetin mütevâtir veya meşhur olması gerekir. Haber-i vâhidler Kur'ân'ı neshedemez. Hem de haber-i vâhidler, Kur'ân'ın umumuna muhalif olacak bir dereceye yükselemezler. Bu nedenle, Kur'ân'ın umumuna muhalif olan haber-i vâhidler reddolunur. Onların Rasûlullah'a (sav.) isnadı kabul edilemez.¹⁷¹ İşte Hanefîlerin, arz uygulaması yaptıkları bu kısma giren hadislerdir. Bu türden rivâyetleri Hanefî usûlcüleri, "manevi inkıta" olarak değerlendirmekte ve kabul etmemektedirler.¹⁷²

Hanefî usulcüleri haberlerde biri maddî (zâhir), diğeri manevî (bâtın) olmak üzere iki çeşit kopukluğun (inkıta) varlığından bahsetmişlerdir. Maddî inkıtâya genel anlamda mürsel hadisler girmektedir. Hanefîler, prensip olarak hadislerin senedindeki maddî inkıtâa fazla önem vermemiş, İmâm Şâfiî (204/820) ve Şâfiî usulcüleri ise, senedin sıhhatine ve muttasıl olmasına aşırı önem verdikleri için bazı istisnalar hariç mürsel hadislerle amel etmemişlerdir. Bu durum, Ebû Hanîfe ile Şâfiî'nin hadis anlayışları arasındaki temel farklılardan birini teşkil etmektedir. Mâlikî ekolünde, senedi sahih olan haber-i vâhidle amel için sadece Medine ehlinin ameline aykırı olmama şartı aranmış, Hanbelî ekolünde ise senedin sıhhati dışında herhangi bir şart koşulmamıştır. Bu yüzden Mâlikî ve Hanbelî ekolleri prensip olarak mürsel haberle amel etmişlerdir.

Manevî inkıta (anlam kopukluğu), haberin kendisinden daha kuvvetli bir delile muarız olması ya da râvideki bir kusur sebebiyle meydana gelir. Muâraza sebebiyle inkıta, râvideki kusur sebebiyle inkıta olmak üzere iki kısma ayrılır. Râvideki kusur sebebiyle inkıta mestur, fâsık, akıllı çocuk, ma'tûh, müsâhil ve sâhibü'l-hevânın rivâyet ettiği haberler açısından söz konusu edilmiştir ki bunu râvî ile ilgili şartlar bölümünde incelemiştik. Daha kuvvetli bir delille muâraza sebebiyle olan manevî inkıta ise genelde haber-i vâhidin Kitâba ve mâruf sünnete aykırı olması, umûmü'l-belvâda varit olması ve aralarında tartıştıkları bir konuyu ilgilendirdiği halde ashâbın ihticâc etmemiş bulunması durumlarında söz konusudur. Haberın hükmünün sübûtuna engel olan bu durumlarda haber-î vâhid hükümden düşer ve reddedilir. Ancak bu red, her zaman hadisın tamamen amelden düşürülerek terk edilmesi anlamına gelmez. Haberle kitap arasının telif edilebildiği durumlarda bu nevi haber-i vâhidlerle kitaptaki hükmün aslını değiştirmeyecek

¹⁷¹ Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 292-294; bkz. Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 367-368.

¹⁷² el-Buhârî, *a.g.e.*, III, s. 19, 29.

tarzda Kitâb'ın hükmü kadar kuvvetli olmayan bazı hükümler ispat edilmektedir.¹⁷³

Hanefî âlimlerinden ve *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ın müellifi Cessâs (370/980) konumuz ile ilgili olarak "Size rabbinizden indirilenlere uyun"¹⁷⁴ mealindeki âyetin her halükârda Kur'ân'a uymanın vücûbuna ve Kur'ân'ın hükmüne âhâd haberlerle itirazın caiz olmadığına delâlet ettiğini söylemiştir. Bunu da şu şekilde açıklamıştır: "Kitâb'a uyma emri tenzil nassı ile sabit olmuştur, haber-i vâhidin kabulü ise böyle değildir. Bundan dolayı Kur'ân'ın haber-i vâhid sebebiyle terk edilmesi caiz olmaz. Çünkü Kitâb'a uymanın lüzumu bilgi gerektiren bir yolla sabit olduğu halde haber-i vâhid sadece amel etmeyi gerektirir. Dolayısıyla Kitâbın haber-i vâhid sebebiyle terk edilmesi ve haber-i vâhidle Kitâb'a itiraz edilmesi caiz değildir. Bu da âlimlerimizin haber-i vâhidlerde Kitâb'a muhalefet edenin sözünün makbul olmayacağı şeklindeki görüşünün sahih olduğunu gösterir".¹⁷⁵

Hanefîlerin Kur'ân'a muhalefeti nedeniyle amel etmedikleri önemli konuları şu şekilde sıralamamız mümkündür: Tek şahid ve yeminle hüküm vermek, zina yapana celde /sopa ile beraber sürgün cezası vermek, alışverişteki muhayyerlik, boşanan kadının nafaka hakkı, müslümanın kâfire karşılık öldürülmeyeceği, veli izin vermedikçe nikâhın caiz olmayacağı, Kabe'ye sığınan cânînin durumu, rükû ve secdede uzunca durma, namazda Fâtiha'nın okunması ile ilgili rivâyet, abdest ve gusûlde niyet, sarık üzerine mesh, haram kılan emzirme, ölü için yapılacak hac ve tutulacak oruç. Bunlara eklenebilecek birçok uygulamaları ile Hanefîler, söz konusu hususlarda gelen rivâyetleri Kur'ân'a muhalefetleri nedeniyle kabul etmemişlerdir.¹⁷⁶

1.3.4.5.2 Maruf Sünnete Muhalif Olmama

Bu ölçü haber-i vâhid'in Kur'ân'a muhalif olmaması başlığının devamı mahiyetindedir. Çünkü Kur'ân, mütevâtir ve meşhur sünnetin birbirlerini tahsis ve takyid etmesi caizdir. Zira bunlara kat'î deliller denmekte olup; bu tür delilin ise ancak kendisi gibi başka bir kat'î delille tahsis veya takyidi söz konusu olabilir. Âhâd haberle ise bunların

¹⁷³ Yavuz, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 355-363.

¹⁷⁴ A'râf, 7/3.

¹⁷⁵ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (T. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî), Beyrut, 1412/1992, IV, s. 201.

¹⁷⁶ Dümeynî, *a.g.e.*, s. 245-253.

tahsis veya takyidi mümkün değildir. Zira âhâd haber zan ifade etmekte ve kat'î delil karşısında tutunamamaktadır.¹⁷⁷

Ebû Hanîfe'nin rivâyetleri değerlendirirken esas aldığı kriterlerden biri olan rivâyetin marûf ve sabit sünnete aykırı olup olmamasının pek çok örneği bulunmaktadır. O İbn Mesûd, 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 karşılaştığı birçok rivâyeti bu birikime arz ederek değerlendirmiştir. İbn Abdillber'in (463/1070) aşağıdaki ifadeleri bu hususu özlü bir biçimde anlatmaktadır: “Ebû Hanîfe ancak muhtemel bir tevile dayanarak bazı hadisleri reddetmiştir. Bunların çoğunda başkaları öncülük etmiş, Ebû Hanîfe gibi reye kail olanlar da onlara tabi olmuştur. Bu konuların (hadislerin reddi) çoğunda Ebû Hanîfe, İbrâhîm en-Nehaî'ye ve İbn Mesûd gibi kendi beldesinin ehline tabi olmuştur.”¹⁷⁸

Ariyye satışı¹⁷⁹, zekere dokunma¹⁸⁰, musarrât hadisi¹⁸¹, rivâyetleri konumuzla ilgili örnekler içerisinde sayılmaktadır.¹⁸²

1.3.4.5.3 Umûmu'l-Belvâ'ya Muhallif Olmama

Hanefilere göre umûmu'l-belvâda, yani umumî olarak ihtiyaç duyulan hallerde varid olan haber-i vâhid kabul edilmez.¹⁸³

Umûmu'l-belvâ ise, insanların devamlı karşılaştıkları veya belirli aralıklarla sürekli yaptıkları amellerdir ki bu gibi amellerin hükmünün herkes tarafından bilinmesi gerek. Bu gibi amellerin hükmü sadedinde gelen haber-i vâhid, Hanefilerce kabul edilmemiştir. Herkesin yaptığı bir işin hükmünü bir kişi değil, birçok kişi meşhur veya mütevâtir olarak bilmelidir. Fakat diğer yandan cumhur, böyle bir haber-i vâhidle ameli vacip görmüş ve

¹⁷⁷ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 366; el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 294; A. Mlf., *a.g.e.*, III, s. 9-13; Dümeynî, *a.g.e.*, s. 300.

¹⁷⁸ İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, (T. Mesad Abdulhamîd Muhammed es-Sadenî), Beyrut, 1421/2000, s. 430.

¹⁷⁹ Müslim, “Müsakât”, 82; Müslim, “Büyü”, 61, 71, 72.

¹⁸⁰ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 71; Tirmizî, “Tahâret”, 62; Nesâî, “Tahâret”, 119; İbn Mâce, “Tahâret”, 64; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 22,23; İbn Hibbân, Muhammed el-Bustî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*, (T. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi), Suûdi Arabistan, 1420/2000, III, s. 402,403; İbn Huzeyme, *Sahih*, I, 23; İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, (T. Saîd Muhammed el-Lehhâm), Beyrut 1409/1989, I, s. 152; Abdurrezzâk, Ebûbekr b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef* (T. Habîburrahmân el-Azamî), Beyrut 1390/1970, I, s. 117.

¹⁸¹ Buhârî, “Buyû”, 64; Müslim, “Buyû”, 12; Nesâî, “Buyû”, 14.

¹⁸² Bkz. Dümeynî, *a.g.e.*, s. 299-300.

¹⁸³ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 368; Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 16; Debûsî, *Takvim*, s. 196, 199.

rivâyetin meşhur olmamasını ona noksanlık getirecek veya onunla amelden men edecek bir husus olarak saymamışlardır. Onlara göre hadis, sahih ise, meşhur olmaması Rasûlullah'ın (sav) emrini terk etmeyi gerektirmez.¹⁸⁴

Hanefîlerin izahı ise şöyledir: "Çünkü şeriatın sahibi insanlara muhtaç oldukları şeyleri açıklamakla memurdur ve onların da kendilerinden sonra gelenlere bunları nakletmelerini emretmiştir. Eğer hâdise, umûmu'l-belvâdan bir şey ise, şeriatın sahibinin onu herkese açıklaması ve öğretmesi, onların da kendilerinden sonrakilere yaygın olarak nakletmeleri kaçınılmazdır. Şayet onlardan bir nakil şöhrete ulaşmamışsa, o zaman bunun ya sehiv eseri ya da mensuh olduğunu anlarız. Görmüyor musun; daha sonrakiler böyle bir haberi naklettikleri zaman aralarında şöhrete ulaşıyor. Eğer öncekiler nezdinde böyle bir şey sabit olsaydı o da meşhur olurdu. Herkesin bilmeye ihtiyaç duyduğu bir konuda tek kişi, nakliyle teferrüd etmezdi. Bunun için, şehir halkından birisinin gökyüzünde bir belirti yokken Ramazan hilalini gördüğüne dair şehadeti kabul edilmez".¹⁸⁵

Hanefîler, umûmu'l-belvâ konusunda gelen haberin meşhur olmamasını; şayet o, âmir bir hükümle gelmişse bu hükmü vücub yerine mendup ve müstehaba, şayet nehiyle gelmişse tahrim yerine kerahete hamlederek neticeye bağlarlar. Çünkü böyle bir haberden kasıt vücub veya tahrim olsaydı, bu hüküm selef arasında meşhur olurdu. Mesela cumhur namazda bismelenin açıktan okunmasını, Ebû Hureyre'den nakledilen, "Peygamber (sav) namazda besmeleyi açıktan okurdu"¹⁸⁶ haberine istinaden vacip sayarken, Hanefîler bu haberin, çoğunluğun her gün yapageldiği namaz gibi umumî bir işte tek kaldığı için makbul olamayacağını belirtirler. Çünkü Peygamber (sav), "*beni namaz kılarken nasıl görüyorsanız öyle kılınız*"¹⁸⁷ buyurmuştur. Şayet bismelenin açıktan okunması gerekseydi bu haber özellikle amel tarikiyle yayılır ve meşhur olurdu. Hulefâ-i Râşîdîn'in ve birçok sahabînin uygulaması da bunun aksine varid olmuştur.

Mahremi olmayan kadına dokunmakla abdestin bozulacağı¹⁸⁸, zekere dokunmanın abdesti gerektireceği¹⁸⁹, abdestte Allah'ın adını zikretmeyenin abdestinin olmadığı¹⁹⁰, bir

¹⁸⁴ Cessâs, *a.g.e.*, III, s. 115-117.

¹⁸⁵ Serahsi, *a.g.e.*, I, s. 368.

¹⁸⁶ Bkz. Tirmizî, "Salât", 181; Dârekutnî, *Sünen*, I, s. 307.

¹⁸⁷ Buhârî, "Ezan", 18.

¹⁸⁸ Muvatta, "Tahâret", 64.

¹⁸⁹ Tirmizî, "Tahâret", 61,62; Ebu Davud, "Tahâret", 69.

¹⁹⁰ Tirmizî, "Tahâret", 20; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 48; İbn Mâce, "Tahâret", 41.

ölüyü yıkayan kimse yıkanması ve ölüyü taşıyanların abdest alması¹⁹¹, ateşin temas ettiği şeylerden ötürü abdest alınması¹⁹², namazda elleri kaldırma (*Refu'l-Yedeyn*) gibi haber-i vâhidler umûmu'l-belvâdan ötürü reddedilen hadisler sınıfındadır.

Serahsî (483/1090), bazılarının kendilerine vitrin vacip oluşu, gusülde ağza ve buruna su almanın farz kılınması gibi umûmu'l-belvâdan olan bazı meselelerde haber-i vâhidle amel ettikleri şeklinde itirazda bulduklarını belirterek söz konusu meselelerle ilgili haberlerin haber-i vâhid değil meşhur haber olduklarını kaydeder.¹⁹³

Bazı muhaliflerse, "bir şeyin hükmünün şöhrete ulaşması için mutlaka umûmu'l-belvâdan olması gerekmediğini, çünkü hacamat, namazda kahkaha, ikamet tek veya çift yapılması, İmâm arkasında kıraat veya terki, namazda bismelenin açıktan veya gizli okunması gibi meseleler umumî olduğu halde şöhrete ulaşmamıştır" derler.¹⁹⁴

1.3.4.5.4 Sahabe Uygulamasına Muhalif Olmama

Hanefî usûlcülerin haberin tenkidıyla ilgili olarak ileri sürdüğü şartlardan biri de haberin sahâbe/selef uygulamalarına muhalif olmamasıdır. Burada sahabe uygulaması ile Hz. Peygamber'in vefatından sonra onlara nispet edilen söz ve fiiller kastedilmektedir.

Ebû Hanîfe'ye göre, nassın bulunmadığı konularda sahabenin sözünü delil kabul edilir. Eğer sahabe kendi aralarında ihtilaf edecek olursa, onların görüşünün dışına çıkılmaz ve görüşler arasında tercih yapılır.¹⁹⁵

Ebû Hanîfe'nin kaynakları delil olarak sıralamasına göre sahabenin görüşü sünnetten sonra gelmektedir. Nitekim ona göre sahih bir sünnet mevcut olduğu zaman sahabenin sözüne itibar edilmez. Bununla beraber sahabenin görüşü kıyasa tercih edilir ve sahabe kavli bulunduğu zaman kıyasa başvurulmaz.¹⁹⁶

Bir haber, ihtiva ettiği hüküm bakımından sahabe döneminde tartışma konusu edilen bir meseleyle ilgili olduğu halde sahabe arasında o haberi gerekçe gösteren bulunmamışsa bu durum, söz konusu haberin sonraki râvilerin yanılığısından kaynaklandığı

¹⁹¹ Tirmizî, "Cenâiz", 17; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 34, 35.

¹⁹² Tirmizî, "Tahâret", 59.

¹⁹³ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 369.

¹⁹⁴ el-Buhârî, *a.g.e.*, III, s. 17.

¹⁹⁵ Biltâcî, Muhammed, *Menâhîcu't-Teşrîi'l-İslâmî fi'l-Karnî's-Sânî el-Hicrî*, Riyâd, 1397/1977, I, s. 342.

¹⁹⁶ Biltâcî, *a.g.e.*, I, s. 342.

mensuh ve netice itibariyle de düşük ayarlı olduğu anlamına gelir. Çünkü sahabe dinin naklinin ilk halkasını teşkil eder. Bu sebeple onların bildikleri bir şeyi sakladıkları ya da hücceti terkedip hüccet olmayan bir şeye dayandıkları düşünülemez.¹⁹⁷

Bu ilke, Debûsî'den (430/1038) itibaren net bir şekilde ifade edilmeye başlanmıştır. Debûsî, Serahsî (483/798) ve Pezdevî (482/1089) örnek olarak “yetimin malında zekât olduğu” ve “talakta erkeğin, iddette ise kadının durumunun itibara alınacağı”nı bildiren haberleri zikrederler.¹⁹⁸

Amr b. Şuayb'ın babası ve dedesi yoluyla Peygamber'den (sav) rivâyet ettiği "*yetimlerin mallarından hayır yolunda kullanınız, ta ki onu zekât yiyip bitirmesin*"¹⁹⁹ hadisinden hareketle sahabe, çocuğa zekât düşüp düşmeyeceği konusunda ihtilaf ettiler. Hz. Ali ve İbn Abbâs gibi bazıları bu hadisi çocuğun malından zekât verilmesi gerektiğine delil gösterdiler. İbn Mesud ise vasînin, çocuğun zekât vermesi gereken yılları hesap edip bulûğa erdikten sonra ona haber vermesini; fakat onun verip vermemekte serbest olduğunu söyledi.²⁰⁰

Hanefilere göre, şayet bu hadis sabit olsaydı aralarında şöhret bulurdu ve ihtilaf zuhurunda delil olarak kullanılırdı.²⁰¹

1.3.4.5.5 Kıyasa Muhalif Olmama

Haber-i vâhid ve kıyasın birbirlerine takdimi konusu da Hanefî âlimleri arasında ihtilafli bir meseledir. Haberin kıyasa takdim edileceği görüşü çoğunlukla Ebû Hanîfe, İmâm Şâfiî (204/820) ve Ahmed b. Hanbel'e (241/855); kıyasın habere takdim edileceği görüşü de İmâm Mâlik (179/795) ve bazı Mâlikî usulcülerine nisbet edilmektedir. Sicistânî ve Pezdevî (482/1089) gibi birçok Hanefî usulcüsü haber-i vâhidin kıyasa takdim edileceği görüşünü Hanefîler'e, kıyasın haber-i vâhide tercih edileceği görüşünü de Mâlik ve Şâfiî'ye nisbet etmiştir. Mâlikî usulcü Karâfi ise kıyasın haber-i vâhide takdim edileceği görüşünü Mâlik'e nisbetmiş ve bu konuda Hanefî ve Mâlikî mezhebinde iki görüş bulunduğuna işaret

¹⁹⁷ Bkz. Debûsî, *a.g.e.*, s. 196, 199; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 276-277; Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 38-40.

¹⁹⁸ Bkz. Debûsî, *a.g.e.*, s. 199; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 277; Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 39-40.

¹⁹⁹ Benzeri bir rivayet için bkz. Muvatta, “Zekât”, 12.

²⁰⁰ el-Buhârî, *a.g.e.*, III, s. 19.

²⁰¹ el-Buhârî, *a.g.e.*, III, s. 19; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 369.

etmiştir.²⁰²

İkinci kuşak Hanefî fakîhi İsa b. Ebân'ın başında olduğu bir gruba göre, zabt sahibi ve fakîh olan râvinin haberinin kıyasa takdim edilmesi gerektiğini böyle olmaması durumunda tercihin içtihadı kalacağını söylemektedir. İsa b. Ebân'ın yaklaşımını esas alan Ebû Zeyd ed-Debûsî (430/1038) gibi birçok Hanefî usulcüsü, haber-i vâhid ile kıyas arasındaki çatışma konusunu genelde râvinin fakîhliği konusuyla birlikte ele alarak fakîh râvinin haberinin kıyasa uygun olsun aykırı olsun kabul edileceğini, fakîh olmayan râvinin ise sadece kıyasa uygun rivâyetinin benimseneceğini öne sürmüşlerdir.²⁰³

Konuyla ilgili olarak Debûsî (430/1038), birçok örnek vermektedir: "Üç âlimimiz (Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmâm Muhammed) nazarında asıl olan âhad bir tarikte, Nebî'den (sav) gelen haberin sahih kıyasa takdim edilmesidir. İmâm Mâlik'e (179/795) göre ise sahih kıyas, haber-i vâhide mukaddemdir. Bu asla istinaden ashabımız: "Meni kuru ise ovalamakla elbise temizlenmiş olur"²⁰⁴ derken Mâlik "Ancak idrar gibi, su ile yıkanarak temiz olur." der. Yine ashabımız "Unutanın yemesi orucunu bozmaz" diyerek, haberi²⁰⁵ esas alırken Mâlik, kıyasla orucun bozulacağını söyler. Ashabımız, habere istinaden²⁰⁶ kölenin iki kadından fazlası ile evlenmesini caiz görmezken Mâlik, hür erkeğe kıyasen kölenin de dört kadınla evlenebileceğini kabul eder. Ashabımız, evlilikte kefâetin nesepte geçerli olduğunu habere dayanarak kabul ederlerken²⁰⁷ Mâlik, kefâetin "Din"de geçerli olacağını söyler. Ashabımıza göre, hayzın en az müddeti 3 gün 3 gecedir ve bu hususta habere tabi olmuşlardır.²⁰⁸ Hâlbuki Mâlik'e göre, hayzın en az müddeti bir saattir. Çünkü o bunu diğer olaylara kıyas etmiştir. Ashabımız, sarhoşun boşaması ve köle azadını habere²⁰⁹ istinaden sahih kabul ederler. Mâlik ise, aklını kullanamama illeti yüzünden çocuk ve deliye kıyasla sarhoşun talak ve ıtlakını geçerli saymaz. Ashabımız, bir kişinin katli yüzünden bir topluluğun öldürülebileceğini Hz. Ömer'in hadisine istinaden kabul ederlerken İmâm Mâlik, bu konudaki haberi terk edip kıyasa tabi olarak bir kişi yüzünden

²⁰² Yavuz, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 355-363.

²⁰³ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 338-339; el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 377.

²⁰⁴ Şevkânî, *a.g.e.*, I, s. 68.

²⁰⁵ Şevkânî, *a.g.e.*, IV, s. 231.

²⁰⁶ Şevkânî, *a.g.e.*, IV, s. 231.

²⁰⁷ Şeybânî, *el-Câmiu's-Sağîr*, Beyrut 1406/1986, s. 140-141.

²⁰⁸ Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf el-Hanefî, *Nasbu'r-Râye li-Ehâdisi'l-Hidâye*, Hind, 1357/1938, I, s. 191.

²⁰⁹ Şevkânî, *a.g.e.*, VI, s. 266.

topluluğun öldürülemeyeceğini belirtir. Ashabımız, Nebi'nin (sav): "*Kim Arafat'a gece veya gündüz ulaşırsa Haccı tamam olur*"²¹⁰ hadisine dayanarak, Arafat'ta gündüz vakte yapamayanın gece yapmasının yeterli olacağını söylerler. Hâlbuki Mâlik, bunun caiz olmayacağını, çünkü gecenin bir sonraki güne tabi olduğunu belirterek kıyasa uyar ve haberi terk eder... Ashabımıza göre biri kasden, diğeri hataen olmak üzere iki kişi bir adamı öldürseler, ikisine de kısas uygulanmaz. İmâm Mâlik'e göre ise, kasıtlı olana kısas uygulanır. Burada Mâlik, iki kişinin beraber yaptıkları bir işi tek kişinin yaptığı işe kıyas etmiştir".²¹¹

Debûsî (430/1038) örneklerinin devamında "Şayet 'size göre haber-i vâhid, sahih olan kıyasa ancak bu haber Hz. Peygamber'den mervi ise takdim edilir. Hâlbuki bazı meselelerle ilgili haberler Peygamber'den mervî değildir' denilirse; deriz ki, kıyas böyle bir habere muhalif ise açık olan şudur ki, onlar bu haberi yine Peygamber'den rivâyet tarikiyle almışlardır. O takdirde usul, âhad haberlerde olduğu gibidir" demektedir.²¹²

Debûsî'nin (430/1038) temas ettiği ve örneklerini verdiği haber-i vâhidin sahih kıyasa takdimi meselesinde Hanefî usulcülere müttelik değildirler. İsa b. Eban'ın başında olduğu bir gruba göre, şayet râvîsi fakîhse o takdirde haber kıyasa takdim olunur. Aksi takdirde sahih kıyası habere takdim etmek gerekir. Bu gruba göre, şayet haber-i vâhid Hulefâ-i Râşidîn, Abâdile, Zeyd b. Sabit, Ebû Musa el-Eş'arî, Hz. Aişe gibi fıkhiyla şöhret bulmuş kimselerden rivâyet edilmiş ise haber, ister kıyasa muvafık olsun ister muhalif olsun, hüccettir. Böyle bir rivâyete muhalif olan kıyas terk edilir.²¹³ Ancak haber-i vâhidi Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik ve bunlar gibi Rasûlullah'la uzun süre beraber bulunma ve hadis dinleme imkânına sahip olmuş, adalet, zabt ve hıfzıyla maruf olduğu halde fıkhi ile şöhret bulmamış kimseler rivâyet ederse bu rivâyetlerden kıyasa uygun olanlar kabul edilir. Kıyasa muhalif olan haber-i vâhidler ümmet tarafından kabul görmüşse kabul olunur. Fakat ümmet kabul etmemiş ve haberler rey kapısını da kapatıyorsa bu durumda kıyas, haber-i vâhide takdim olunur.²¹⁴

Serahsî (483/1090), Ebû Hureyre'nin adaleti, hıfzı, zabtı ve Peygamberle uzun

²¹⁰ Dârekutnî, *Sünen*, II, 240.

²¹¹ Debûsî, *Te'sisü'n-Nazar*, s. 48-49.

²¹² Debûsî, *a.g.e.*, s. 49.

²¹³ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 338-339; Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 378.

²¹⁴ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 339-341; Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 379.

sohbeti gibi inkâr edilemeyecek özelliklere sahip olmakla beraber, Hz. Aişe ve Abdullah b. Abbâs gibi sahabenin ileri gelenlerinden bir kısmının onun bazı rivâyetlerine kıyasla karşı çıktıklarını belirtir.²¹⁵ İbn Abbâs, Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği: “Ateşin dokunduğu şeyden dolayı abdest alınız”²¹⁶ hadisini duyunca ona hitaben, “Isınmış suyla abdest alsak, ondan dolayı da abdest almamız gerekir mi?”, “Ailen saçını sen de bıyıklarını yağlasan bundan dolayı abdest gerekir mi?” diyerek onun bu rivâyetini kıyasla reddetmiştir. Ebû Hureyre'nin buna karşı: “Ey amcamın oğlu! Sana hadis geldiğinde onunla darb-ı mesel yapma” dediği nakl olunmaktadır.²¹⁷

Yine İbn Abbâs, Ebû Hureyre'nin: “Cenaze taşıyan kimse abdest alsın”²¹⁸ rivâyetini duyunca, “İki kuru sopayı taşımakla abdest almamız mı gerekir?” diyerek karşı çıkmıştır.²¹⁹ Ebû Hureyre'nin bu rivâyetine itiraz eden Hz. Aişe ise: “Müslümanların ölüsü pis midir, bir odunu taşıyan kimseye ne lâzım gelir?” demiştir.²²⁰

Kıyasın habere takdim edilebileceği görüşünde olanlar, bu örnekleri delil getirerek sahabenin de bazı haberleri kıyasla reddettiklerini belirtmişlerdir.

Yine bu görüş sahiplerine göre, râvinin fakîhliği problemi mânâ rivâyetiyle yakından ilgilidir. Sahabe mânâ ile rivâyet ettikleri zaman, Peygamber'in (sav) murad ettiği mânânın hepsini tam olarak nakletmemiş olabilirlerdi. Zira Hz. Peygamber, başkalarında olmayan “cevâmiu'l-kelim” (kısa, belîğ, fakat bütün unsurlarını şamil konuşma) özelliğine sahiptir. Bu yüzden O'nun murad ettiği mânâyâ tam vukûfiyet çok önemli bir iştir. Mânâ olarak nakleden kimse, ibareden anladığı kadarını naklettiği sırada murad edilen mânânın bir kısmı kaybolabilir. Bu yüzden böyle gelen bir haberi reddetmek, sahabeye ta'n mânâsına gelmemektedir.²²¹ Böylelikle râvinin fikhını dikkate almayanların mânâ rivâyeti konusunda katı ve titiz oldukları söylenebilir.

Bu görüşe tabi olan Hanefiler, musarrât hadisini kıyasa muhalif olan haberlere örnek olarak verirler. Bu hadis, sağılan süte karşılık bir sa' hurma vermeyi gerekli görmektedir. Hâlbuki alışveriş ve tesellüm (kabz) işi bittikten sonra, sağılan süt müşteriye

²¹⁵ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 340.

²¹⁶ Müslim, “Hayz”, 90.

²¹⁷ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 340.

²¹⁸ Ebu Davud, “Cenâiz”, 35; “Tahâre”, 127.

²¹⁹ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 340.

²²⁰ Zerkeşî, *a.g.e.*, s. 111.

²²¹ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 341; Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 379.

tazmin ettirilemez. Çünkü bu süt, sahih mülkün bir parçasıdır. Sahih mülkü olmayan başka bir şeye kıyasen bu sütü tazmin edemez. Akid sebebiyle de tazmin söz konusu değildir. Çünkü akid tazminatı, kabz (teslim almak) ile sona erer. Nasıl ki kabzdan sonra elde edilen süt tazmin edilmiyorsa, akid esnasında mevcut olup kabzdan sonra sağılan süt de böyledir. Çünkü akid esnasında mevcut olan süt, karındaki yavru gibi mal değildir. O, ancak sağıldıktan sonra mal olacağı için alış veriş akdine konu olmaz.²²² Netice olarak bu hadisin her yönden kıyasa muhalif olduğunu bu yüzden kıyasla terkinin vacip olduğunu söylemektedirler.²²³

Hanefiler, râvîsi fakîh olarak bilinmeyen biri olduğu halde Ma'bed el-Cühenî'nin, "namazda kahkaha" hadisiyle²²⁴, kıyasa muhalif olarak amel ederlerken ilim yönünden Ma'bed'den üstün bir sahabe olan Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği metin ve sened bakımından daha kuvvetli olan musarrât hadisi ile neden amel etmedikleriyle ilgili olarak kendilerine yöneltilen itirazlara: "Çünkü kahkaha hadisini Ma'bed el-Cühenî'nin dışında Ebû Musa el-Eş'arî, Câbir, Enes, İmran b. el-Husayn ve Üsâme b. Zeyd gibi daha birçok sahabî rivâyet ettikleri gibi İbn Mes'ud, İbn Ömer, Hasan el-Basrî, İbrahim en-Nehâf ve Mekhul gibi sahabe ve tabînin büyükleri onunla amel etmişlerdir. Dolayısıyla kabulü ve kıyasa takdimi gereklidir"²²⁵ şeklinde cevap verirler.

Örnek olarak zikredilen bu hadisleri tezimizin ikinci bölümünde inceleyeceğimiz için ayrıntılara girmiyoruz.

Kerhî'nin yaklaşımını esas alan diğer bir grup Hanefî usulcüsü ise râvinin adalet ve zabt sahibi olması ve rivâyetinin Kitap ve mâruf sünnete aykırı olmaması şartıyla haber-i vâhidin kıyasa takdim edileceği görüşünü benimsemiştir. Bu grupta yer alan Serahsî (483/1090); "Kıyastaki ihtimal ve şüphe haber-i vâhide göre daha fazla ve belirgin olduğu, dolayısıyla da kıyas haber-i vâhidin altında bulunduğu halde kıyasla amel etmek gerekiyorsa haber-i vâhidle öncelikle amel etmek gerekir ve haber-i vâhidi bırakıp kıyasa gitmek tutarlı olmaz. Hakkında nas bulunmayan konularda kıyasla amel sahabenin ittifakıyla sabittir. Haber-i vâhid ise kıyastan daha kuvvetlidir. Çünkü haber-i vâhidle amel edildiğinde Hz. Peygamberin sözüyle amel edilmiş olunmaktadır. Şu var ki haber-i vâhidde

²²² el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 382.

²²³ el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 382.

²²⁴ Hadisin tahriri için bkz. Zeylâî, *a.g.e.*, I, s. 47.

²²⁵ el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 382.

şüphe vardır ve bu şüphe onun Rasûl-i Ekrem'e ulaşması yolundadır. Kıyastaki şüphe ve ihtimal ise kendisiyle amel edilen anlamdadır. Gerek kıyasla gerekse haber-i vâhidle amelin yolu galip re'y olduğuna göre kıyasla amelin câizliği haber-i vâhidle amelin evlâ olduğuna delildir.” diyerek²²⁶ hem haber-i vâhidle amelin gerekliliğini kıyasla amelin gerekliliğine dayandırmakta hem de çatışma durumunda haber-i vâhidin kıyasa takdim edileceğini ifade etmektedir.

Keşfü'l-Esrar müellifine göre kıyasın haber-i vâhide takdimi, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarından nakledilmemiştir. Nitekim Ebû Yusuf (182/798), hırsızlık yapan veya içki içen ya da zina yapan kimseye had uygulanabilmesi için mutlaka delil gerekeceği, yöneticinin veya onun görevlisinin onları bu işi yaparken görmesinin yeterli olamayacağını belirtir. Bunun; hakkında eser olan bir konuda yapılan istihsan olduğunu, oysa kıyasın had tatbikini gerektirdiğini belirtir. Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den de benzer uygulamaların kendilerine ulaştığını söyler.²²⁷ İmâm Muhammed (189/804) de Medine ehlinin, “namazda kahkahanın abdesti değil sadece namazı bozduğu” şeklindeki görüşlerine cevaben: “Şayet, hadisler olmasaydı kıyas Medine ehlinin dediği gibi olurdu; lakin hadisle birlikte kıyas olmaz. Mutlaka hadise tabi olunması gerekir.” demiştir.²²⁸

Serahsî (483/1090) de yukarıdaki bilgileri doğrular nitelikte haber-i vâhidle kıyasın terkinin, sahabe ve ondan sonraki selef zamanında inkâr edilemeyecek meşhur bir iş olduğunu ve buna "kıyastan udul etme (dönme)" adı verildiğini belirtir.²²⁹ Nitekim Hz. Ömer, kadının kocasının diyetinden miras almasıyla ilgili olarak diyetin (ölmeden önce ona hak kazanmadığı için) kocanın mülkünden sayılmayacağını ve karısının bundan hisse alamayacağını savunurken; Dahhâk'ın, Peygamber'den (sav) rivâyet ettiği "*zevcenin, kocasının diyetinden miras alması gerektiği*" haberi²³⁰ kendisine bildirilince, bu kıyası terk ederek hadise tabi olmuştur.²³¹ Hz. Ömer'in oğlu Abdullah da Rafi' b. Hadic'in rivâyet ettiği hadise ittibaen, öteden beri yapageldikleri muhabere (Toprak sahibinin arazisini,

²²⁶ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 327-328.

²²⁷ Ebu Yusuf, *Harâc*, s. 178.

²²⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, I, s. 204.

²²⁹ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 339.

²³⁰ Dârekutnî, *Sünen*, IV, 76.

²³¹ el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 383.

ürününün üçte biri veya dörtte biri gibi bir bölümü karşılığında ekip biçmesi için başkasına kiraya vermesi) uygulamasını terk etmiştir.²³²

Kıyası haber-i vâhide tercih edenlerin delillerini ve bunlara yapılan itirazları da şu şekilde maddelememiz mümkündür:

1. Sahabenin kıyasla amel ettiği ve haber-i vâhidi reddettiği birçok örnekle bilinmektedir. İbn Abbâs Ebû Hureyre'nin "*Ateşe dokunan şeyden dolayı abdest alınız.*" rivâyetini işittiği zaman "Sıcak su ile abdest alsaydın, ondan dolayı da abdest alman gerekecek miydi?" demiş, "*Cenaze taşıyan abdest alsın*" hadisini işittiği zaman da: "Kuru ağacı taşımaktan dolayı bize abdest gerekir mi?" diye karşılık vermiştir. Ayrıca Hz. Ali Berra' hadisini ve Hz. Ömer de Fatıma binti Kays hadisini kıyasla reddetmişlerdir. İbrahim en-Nehâî ve Şa'bî ise "Zina yoluyla doğan çocuğun üç şerliden biri olduğu" hadisi konusunda "Eğer zina çocuğu üç şerliden biri olsaydı, Hz. Peygamber annesinin o çocuğu doğurmasını bekler miydi?" diyerek bir tür kıyas yapmışlardır.²³³

Bu delillendirmelere itirâz mahiyetinde, sahabenin haber-i vâhidi kıyasla reddettiğine ilişkin sözlerini, kıyası haber-i vâhide tercih etmelerinden değil diğer sebeplere dayandığını ifade etmişlerdir. Onlar da sahabenin haber-i vâhidle çeliştiği için kıyası reddettiğiyle ilgili deliller sunmuşlardır. Hz. Ebû Bekir, kendi reyi ile verdiği bir hükmü Bilal'den işittiği bir hadis dolayısıyla bozmuştur. Hz. Ömer, cenin ve parmakların diyeti konusunda kendi görüşünü: "Nerdeyse Hz. Peygamber'in sünnetinin bulunduğu bir hususta kendi görüşümüzle hükmediyorduk" diyerek terk etmiştir. Yine Hz. Ömer, "kadının kocanın diyetinden miras alamama" yönündeki görüşünü Dahhâk b. Müzahim'in rivâyet ettiği hadise dayanarak terk etmiştir. İbn Ömer de Rafi' b. Hadîc'ten işittiği bir hadisle müzaraa konusunda görüşünü terk etmiştir. Ömer b. Abdulazîz ise kusuru sebebiyle satıcıya geri verilmesi sırasında söz konusu maldan elde edilen gelirin de karşılanması tarzındaki görüşünden, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen "*Nimet, külfet karşılığıdır*" hadisiyle vazgeçmiştir.²³⁴

2. Serahsî'ye (483/1090) göre: "Fakîh râvînin rivâyetlerinden kıyasa uygun

²³² Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 339.

²³³ el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 378; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 340-341.

²³⁴ el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 378; Âmidî, Ebu'l-Hasan Alî b. Ebi'l- Alî b. Muhammed, *el-İhkâm fi-Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut (t.y.), I, s. 296.

olanla amel edilir, muhalif olanlarından ise sadece selefin kabul ettikleri ile amel edilir, bunun dışında ise şerî kurallara uygun kıyas tercih edilir. Meğerki o konuda içtihat kapısının kapanmış olduğu kabul edilsin. Çünkü sahabenin hadisleri manen rivâyet etmeleri daha yaygındı. Rasûlullah'ın kelamında kast edilen her mânâyâ vakıf olmak ise zor bir iştir. Zira: "*Bana özlü söz söyleme özelliği verildi ve din özet olarak bildirildi.*" hadisinde buyurduğu üzere ona sözlerin özü verilmiştir. Hâlbuki bir sözü mâna olarak nakleden ibareden sadece anladığını nakleder. İştindeki anlayış eksikliği çok kere kastedilenlerin bir kısmını tespit edememesi sonucunu doğurur. Bu eksikliği aynı hadisin lafzen ve manen rivâyetlerinin karşılaştırılması halinde anlamak zor değildir. Râvîde Rasûlullah'ın sözünü anlama eksikliğinin olabileceği düşüncesiyle deriz ki: "Haber-i vâhidin sahih kıyasa muhalif olması halinde, habere konu olan hususta içtihat kapısı kapanmış ve zaruret ortaya çıkmış ise haberi mutlaka terk etmek gerekir."²³⁵

Serahsî'nin (483/1090) bu iddiasına karşılık, adalet ve zaptı sabit olduktan sonra bir râvînin değişiklikte bulunması iddiası vehimden ibaret olduğu şeklinde itirazlar vardır. Zira râvînin zabt sıfatı ile vasıflandırılması, bu râvînin aynen işittiği gibi rivâyet etmesidir. Böyle bir râvî değişiklik yapsa bile mânâyı değiştirmeyen değişiklik yapar. Sahabe ve adil râvîlerin tutumlarından anlaşılan budur. Çünkü haberler onların dili ile nakledilmiştir. Onların dili bilmesi mânâyı anlamamalarına ve onu kavrayamamalarına mâni olduğu gibi onların adaleti de bu haberde ziyade ve eksilme yapmalarını engeller.²³⁶

3. "Kıyas; Kitap, sünnet ve icma ile sabit olan bir delildir. Haber-i vâhidin Hz. Peygamber'e ulaşması ise şüphelidir. Bu durumda kıyasla sabit olan, haber-i vâhidle sabit olandan daha kuvvetlidir ve onunla amel de daha uygundur."²³⁷ Aynı şekilde sahih kıyasa her yönüyle aykırı olan bir haber mânâ yönünden de kitap, meşhur sünnet ve icmaa aykırı olmuş olur."²³⁸

Bu görüşe karşı; sünnetin delil oluşunun da aynı şekilde kitap, sünnet ve icma ile sabit olduğuyla cevap verilir. Ümmet kıyası kabuldeki ihtilafı kadar sünneti kabulde ihtilaf etmemiştir. Genel çizgileri ile sünnet kıyastan daha güçlü ve daha sağlamdır. Sünnete yöneltilemeyen eleştiriler kıyasa yöneltilmektedir. Haber-i vâhidin nakli konusunda bir

²³⁵ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 341.

²³⁶ el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 383.

²³⁷ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 341; el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 378.

²³⁸ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 341.

şüphe varsa kıyasta birçok şüphe vardır. Sünnette, nassın vasıflarından her bir vasfın hükümde etkili olması söz konusu iken bunların kıyasta olmama ihtimali vardır. Aslında mevcut olan ihtimal, aslı bildikten sonraki delilde sabit olan ihtimalden daha kuvvetlidir. Şu halde zayıf olma ihtimali daha az olanı almak -ki o da haber-i vâhiddir- daha uygundur.²³⁹

Serahsî'nin (483/1090) "Sahih kıyasa her yönden muhalif olan..." sözüne gelince "Eğer kıyas sahih ise bu doğrudur. Ancak Kitâb'a muhalif olan kıyas ise ileride beyan edeceğimiz üzere kesin olarak yanlıştır; çünkü bir kıyasın sahih olduğunu anlamak zor bir şeydir. Bu durumda haber-i vâhidle amel etmemek için kıyası kabul etmek gerekir."²⁴⁰ şeklinde cevap verilmiştir.

4. Kıyas haber-i vâhiden daha sağlamdır; çünkü haberde râvînin unutulması ve yalan söylemesi ihtimalleri varken bunlar kıyasta söz konusu değildir.²⁴¹

Bu delil de ilk maddedeki cevapla doğrudan alakalıdır. Râvîde zapt şartını aranmazsa bu görüş doğrudur; çünkü zapt, genel olarak râvîde unutulmadığını ifade eder. Bir râvî için ancak delil var ise falanca hadiste unutkanlık yapmıştır, denilir. Herhangi bir delille teyit edilmeyen mücerred ihtimalin ise kıymeti yoktur.

Aynı şekilde râvîde adaletin şart koşulması onun yalancılıkla itham edilmesine manidir; çünkü yalancılıkla itham olunan kişinin adil olmadığı şüphesizdir. Böyle bir kişinin rivâyetini de ister kıyas ona muvafık, isterse muarız olsun, kabul edilmez.²⁴²

5. Kıyasın tahsise ihtimali yoktur. Haberde ise bu ihtimal söz konusudur. İhtimal söz konusu olmayan diğerine tercih edilir.²⁴³

Burada söz konusu olan, kıyasa muhalif olarak gelen haberdur. Bu durumda da tahsise ihtimal yoktur. Ayrıca ihtimal olsa bile bu sonucu etkilemez. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm de genelinde tahsise ihtimalli olmakla beraber bu, onun delil oluşunu ve kuvvetini etkilememektedir.²⁴⁴

²³⁹ el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 378.

²⁴⁰ el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 383.

²⁴¹ el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 378.

²⁴² el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 378.

²⁴³ el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 378.

²⁴⁴ el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 379.

6. Kıyasa muhalif olan haber-i vâhidi reddilmezse onu kitap ve meşhur sünnet ile sabit olan kıyas neshedilmiş ve kıyas konusundaki icmaa ters düşülmüş olur. Zira Kur'ân'da "*Ey akıl sahipleri! İbret alın.*"²⁴⁵ buyrulmakta ve böylece kıyasla amelin gerekli olduğu bildirilmektedir. Meşhur sünnette ise Muaz ve daha başka sahabîlerin kıyasta bulduklarına dair haberler bulunmaktadır. Bu sebeple haber-i vâhidi reddetmek daha uygundur.²⁴⁶

Bu şarta, yanlış bir akıl yürütme olduğuyla itiraz edilir; çünkü kıyasa kitap ve sünnetten delil mevcut olmadığı zaman başvurulmaktadır. Dolayısıyla delil varken başka delil aranması mantık hatasıdır.²⁴⁷

7. Müçtehid kıyasla sabit olan bilgiyi, kendi içtihadı; haber-i vâhid yoluyla hâsıl olan bilgiyi ise başkası vasıtasıyla kazanmaktadır. Kişinin kendine güvenmesi ise, başkasına güvenmesinden daha mükemmeldir.²⁴⁸

Âmidî'nin (631/1233) bu konudaki cevabı ise şöyledir: "Haber-i vâhid hususunda içtihat etme ve onda yanılma ihtimali kıyastan daha azdır; çünkü haber-i vâhiddeki içtihad şu üç konudan birisi ile olur: Râvînin adaleti, rivâyetin hükme delaleti ve kendisi ile amel edilen bir delil olması. Kıyasa gelince aslın hükmü haber-i vâhid ile sabit ise o, yukarıda sözünü ettiğimiz üç konuda içtihadı muhtaçtır. Onun, kesin delille sabit olduğu kabul edildiğinde asıldaki hükmün illetlendirilip illetlendirilemeyeceği konusunda içtihadı ihtiyaç vardır. Onun illetlendirilmesinin mümkün olduğunu düşünme durumunda ise, bu illete uygun bir niteliğin ortaya konulması hususunda içtihat gerekir. Uygun vasfın ortaya çıktığının kabulü halinde de asılda ona muarız bir delilin mevcut olmadığı hususunda içtihadı ihtiyaç vardır. Bütün bunlardan uzak olması halinde ise onun fer'de mevcut olduğu hususunda içtihadı ihtiyaç vardır. Bu konuda bulunduğu kabul edilirse, bu durumda furuda buna mani veya şartlarını taşımayan karşıt bir delilin bulunmadığı hususlarında içtihadı ihtiyaç vardır. Bunların olmaması halinde ise onun delil olduğu konusunda içtihat edilmesi gerekir." Âmidî'ye (631/1233) göre kıyasta, bu yedi hususta mutlaka içtihat gerekir. Haberin delaleti konusunda ise sadece üç şeyin beyanına ihtiyaç vardır. Bu durumda haberde hata ihtimali, yedi veya -aslı haber-i vâhidle sabit ise- on

²⁴⁵ Haşr 59/2.

²⁴⁶ el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 378.

²⁴⁷ Dümeynî, *a.g.e.*, s. 366-368.

²⁴⁸ Âmidî, *a.g.e.*, I, s. 297.

noktada içtihadada ihtiyaç duyulan kıyastan daha azdır. Şu halde haber-i vâhidi tercih daha uygundur.²⁴⁹

Bütün bu görüşlerden anlaşıldığına göre kıyas ile haber-i vâhid arasındaki ilişki, tüm Hanefî âlimler arasında aynı şekilde değerlendirilmemiştir. Konu, râvînin fikhî ve hadisin diğer delillerle ilişkisi başta olmak üzere farklı meselelerle birlikte ele alınmaktadır. Dolayısıyla “Hanefîlerin bu konudaki kanaati şudur” gibi net bir şey söyleme imkânı yoktur.

²⁴⁹ Âmidî, *a.g.e.*, I, s. 296.

İKİNCİ BÖLÜM

KIYASIN TEORİK VE PRATİK OLARAK İNCELENMESİ

1.4 KIYASIN TEORİK OLARAK İNCELENMESİ

1.4.1 Kıyasın Tanımı ve Çeşitleri

Kıyas, sözlükte “takdir etmek, ölçmek, karşılaştırmak, iki şey arasındaki benzerlikleri tespit etmek” anlamlarında kullanılmaktadır.¹

Usulcüler ise kıyası farklı şekillerde tanımlamaya çalışmışlardır. Bir kısım ulema sadece usulî kıyası, bir kısmı hem usulî hem de aklî kıyası içine alacak şekilde tariflerde bulunmuştur.² Bununla birlikte kıyasın farklı hakikatleri kapsadığı ve belli bir cins ve fasla sahip olmadığı için gerçek tarifinin yapılamayacağını söyleyenler de olmuştur.³ Edille-i şer’iyyenin dördüncüsü olarak kabul edilen ve *usûlî kıyas* olarak da isimlendirilen kıyasın fıkıh usûlündeki kuşatıcı tarifini “*hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek*” şeklinde söylemek mümkündür.⁴

Hanefî kaynaklarında, “*kıyasa aykırı olduğundan bu rivâyet kabul edilmemiştir*” şeklindeki ifadelerde geçen *kıyas* kelimesi zaman zaman bazı karışıklıklara sebebiyet vermektedir. Bu terim *edille-i erba’a*’dan biri olan kıyas anlamına geldiği gibi başka anlamlara da gelmektedir.

Hanefî ve Mâlikiler’in, âhad haberlerin kabul şartlarını sayarken, “*Hadisi rivâyet eden ravi, fıkıh bilgisi ve ictihad ehliyeti ile tanınmış bir kimse değilse, Hadis, kıyasa ve şer’î (dinî) esaslara aykırı olmamalıdır*”⁵ dediklerini önceki bölümde zikretmiştik.

¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “qys” md.

² Mesela bkz. Cessâs, *a.g.e.*, IV, s. 10.

³ Ayrıntılı tanımlar için bkz. Apaydın, Yunus, “Kıyas”, *DİA*, XXV., s. 586; Kıyas kavramının tarihi seyri için bkz. Hasan, Ahmed, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, Konya, 1970, s. 168.

⁴ Karaman, Hayrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 1975, s. 71–72; Zeydan, Abdülkerim, *Fıkıh Usûlü*, trc. Ruhi Özcan, İstanbul, 1993, s. 183; Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, Dımaşk, 1986, s. 602–603.

⁵ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 338-339; el-Buharî, *a.g.e.*, II, s. 698.

Yine fıkıh usûlü eserlerinde istihsân anlatılırken bazen bir meselenin, genel nitelikli nasslardan birinin veya fıkıhta yahut bazı mezheplerde benimsenip yerleşmiş bir genel kuralın kapsamına girdiği söylenir. Fakat bu meselede o genel nassın veya genel kuralın aksi istikametinde hüküm vermeyi gerektiren nass, icma, zaruret, örf veya maslahat gibi özel bir delil daha bulunursa ve müctehit de bu özel delilin tercih edilmesine kanaat getirirse, o meselenin benzerlerine uygulanan genel nass veya genel kural hükmünü terk ederek özel delile göre hüküm verir. Buna *istihsan* adı verilir. Bu yolla sâbit olan hükme ise “*kıyasa aykırı olarak sabit olmuş müstahsen hüküm*”⁶ denir. Buradaki ve âhad haberin şartında geçen, kıyasa aykırılıktan maksat, fıkıh usûlünde bilinen anlamının dışında, genel nassa veya genel kurala aykırılıktır.

Usulcülerin dilinde kıyas kelimesi, aşağıdaki anlamlarda da kullanılır:

1. *Kapsam itibariyle genel nitelikli şer’î nass anlamında:*

İmâm Ebû Hanîfe’den *muhsan* olan zânînin recmi konusunda nakledilen, “*Biz kıyasa aykırı olarak ve istihsan yoluyla recm gerektiğine hükmettik*” sözünde “kıyas” kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Bu sözde “kıyas” tan maksat, kapsam itibariyle genel nitelikli şer’î bir nass yani “zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz değnek vurun”⁷ ayetidir. Çünkü bu, gerek muhsan gerekse muhsan olmayan zâniye şamil genel bir nassdır. Ve Ebû Hanîfe’nin “biz kıyasa aykırı olarak ve istihsan yoluyla recm gerektiğine hükmettik” sözündeki “kıyas” kelimesi ile fıkıh usulünde kıyas denince anlaşılacak terim anlamının kastedildiğini düşünmek doğru olmaz.⁸

2. *Fıkıhta veya bazı mezheplerce kabul edilmiş ve yerleşmiş genel kural anlamında:*

Ebû Hanîfe’nin, oruçlu iken unutarak bir şey yiyen veya içen kimse hakkında söylediği: “*Rivâyet olmasaydı kıyasa göre hükmederdim*” sözündeki *kıyas* kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Bu sözde *kıyastan* maksat, gerek oruç konusunda gerekse diğer konularda yerleşik bir kural olan “bir şeyin rüknü ortadan kalkınca kendisi de ortadan

⁶ Zekiyüddin Şabân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (Usûlü’l-fikh), trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, 2007, s. 78-79.

⁷ Nur 24/2.

⁸ Abdullah Kahraman, “Fıkî Hadislerin Doğru Anlaşılıp Yorumlanması Hususunda Bazı Esaslar”, *CÜİFD*, C. 5, S. 2, s. 19.

kalkar” kuralıdır. Orucun rüknü, oruç süresince *imsak* yani yiyip içmemek ve cinsi münasabette bulunmamaktır. Bu rükun, unutarak bile olsa yemek veya içmekle ortadan kalkmış olur. Bunun sonucu, unutarak yiyip içen kimsenin orucunun bozulmuş olmasıdır. Fakat Hz. Peygamber’den, unutarak yeme-içme halinde orucun bozulmayacağına dair bir Hadis rivâyet edilmiştir.⁹ İşte, Ebû Hanîfe, yukarıdaki sözlerle, bu Hadise göre hüküm verdiğini ve o yüzden genel kuralı bu meseleye uygulamaktan vazgeçtiğini ifade etmiş olmaktadır.¹⁰

Kıyas anlayışındaki ve kıyasın tanımındaki farklılıklar büyük ölçüde kıyasın türlerine yansımaktadır. Kıyas genelden özele doğru olmak üzere aklî kıyas, şer’î kıyas: tard kıyası, aks kıyası, istidlal kıyası; illet kıyası, delâlet kıyası, şebek kıyası; celî kıyas, vazih kıyas, hafî kıyas ve mürsel kıyas; muteberlik açısından ise sahih kıyas ve fâsid kıyas gibi ayırmalara tâbi tutulmuştur.¹¹ Tezimizde bu çeşitleri kullanmayacağımız için ayrıntılara girmiyoruz.

1.4.2 Kıyasın Hüccet Oluşu

Kıyasın bir hüccet olarak kabul ediliş süreci birbirine bağlı üç aşamada gerçekleşmektedir. Birincisi, nassların bütün hayat olaylarını kuşatmasının ancak istinbat yoluyla mümkün olacağı, ikincisi, istinbatın bazı türlerinde ta’lile başvurma zorunlu olduğu ve üçüncüsü, ta’lilin mahiyeti gereği zannî olması sebebiyle zann-ı gâlibe göre davranmanın meşruluğudur. Bu üç aşama bir yönüyle şeriatların amacının ve şer’î hükümlerin elde ediliş sürecinde aklın yerinin sorgulanması mahiyetini de içermektedir.¹²

Nassların ta’lilini savunan cumhur, kıyasın, hakkında nass ve icmâ bulunmayan konularda *vâcib*, bu delillerin varlığında ise hiçbirisine aykırı düşmemek kaydıyla *câiz* olduğu, kıyas yoluyla varılan hüküm ile amel etmenin ise *vâcibliği* görüşünde hemfikirdirler. Fakat hangi alanlarda kıyasın kullanılıp hangilerinde kullanılmayacağı hususunda farklı düşünmektedirler.¹³

⁹ Buhârî, “Savm”, 26; Müslim, “Sıyâm”, 171.

¹⁰ Şabân, *a.g.e.*, s. 160.

¹¹ Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, s. 586.

¹² Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, s. 586.

¹³ Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, s. 536–537.

Bir meselede kıyasa başvurulabilmesi için “kıyas edilecek olay hakkında nass hükmünün bulunmaması” ve “kendisine kıyas edilecek hükmün illetinin akilla kavranılamayan hükümlerden olmaması” gibi şartların öne sürüldüğü, kıyasın sâhasına bu şartlarla kısıtlamalar getirildiği bilinmektedir. Hanefiler ve bazı Mâlikîler hadler ve kefaretlar konusunda kıyasın carî olmayacağı görüşündedir. Şâriin öngördüğü ruhsatlar ve bir miktar belirlemesi yaptığı konular da (mukadderat) böyledir. İlâçlar, besinler ve fiyatlar gibi hususlarda kıyasın hüccet olduğunda görüş birliği bulunmakta, aklî hükümler konusunda hüccet olduğu ise kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Usulcüler, aklî konulardaki kıyasın hükmüne temas etseler de daha çok sert hükümler hususunda kıyasın hüccet olup olmadığını tartışmışlardır.¹⁴

Kıyasın hüccet olup olmadığında iki meşhur görüş vardır: Cumhura göre kıyas amelî hükümler çerçevesinde şer’î bir hüccettir ve şeriatın asıllarından biridir. Şer’î deliller arasında dördüncü sırada yer alır. Bunlar kıyası hüccet olarak kabul edenlerdir. Mu'tezile, Şia'dan İmâmiyye'ye ve Zahirî mezhebine göre kıyas ahkâm için şer’î bir hüccet değildir. Bunlar da kıyası kabul etmeyenlerdir.¹⁵

1.4.2.1 Kıyası Reddedenler ve Delilleri

Kıyas karşıtlığını ilk olarak kimin başlattığı noktasında farklı görüşler olmakla birlikte Mutezilî kelâmcılara, İmâmî ve İsmâilî Şîî gruplara, İbn Hazm (456/1064), Kâşânî (587/1191), Mağribî (363/974) gibi diğer Zâhirîlere isnat edilmektedir ki bunlara ‘nufâtu’l-kıyas’ da denilir.¹⁶ Bu görüşün, onu savunanlar tarafından Katâde, Mesrûk ve İbn Sîrîn gibi Tâbiûn’un önde gelen âlimlerine nispeti Serahsî (483/1090) tarafından reddedilmektedir.¹⁷

Kıyas karşıtlarının pek çok ayet ve hadisten, ayrıca bazı sahâbî kavillerinden hareketle temel gerekçeleri;

1. Öncülleri kesin olmayan kıyasın zan ifade edeceği ve zannın yerilmiş olduğu,
2. Nassların yeterli olup kıyasa başvurmanın Allah'ın dininde eksiklik bulunduğu ve bunun ikmaline çalışıldığı anlamına geleceği,

¹⁴ Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, s. 536.

¹⁵ Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, s. 536.

¹⁶ Debûsî, *a.g.e.*, s. 260; Zühaylî, *a.g.e.*, I, s. 607-610.

¹⁷ Cessâs, *a.g.e.*, IV, s. 23-24; Serahsî, *a.g.e.*, II, s. 118.

3. Kıyasla hükmetmenin Allah'ın indirdiğinin dışında bir şeyle hükmetmek olduğu,

4. Kimsenin kendiliğinden hüküm verme yetkisinin bulunmadığı, tartışma konusu olan hususları Allah ve Resulü'ne götürmenin gerektiği, kıyasa başvurmanın ise kendini şâri konumunda görerek şâriin hüküm koyma hakkına tecavüz demek olduğu biçiminde özetlenebilir.¹⁸ Bu gerekçelerden her biri o yönde anlam ifade ettiği düşünülen âyetlere dayandırılmıştır.¹⁹

1.4.2.2 Kıyası Kabul Edenler ve Delilleri

Kıyası kabul edenlerin reddedenlere itirazlarını şu şekilde sıralayabiliriz;

- Allah'ın uyulmamasını istediği zannın inanç ve usûlü'd-dîn ile ilgili hükümler hakkındaki zanlar olduğu, amelî hükümlerde ise gâlip zannın yeterli olduğu,
- Kıyasın yeni bir meselenin hükmünü ispât değil ancak izhâr ettiği, dolayısıyla ne şariatın eksikliğini ima, ne de müctehidin Şâri' yerine koyulması anlamına geldiği,
- İhtilâfi kötileyen ayetlerle amelî hususlardaki değil, inanç konularındaki ve savaş ve devlet yönetimi gibi işlerle ilgili olanlarının kastedildiği, amelî hususlardaki ihtilâfların ümmet için kolaylık ve rahmet sayıldığı,
- Sahâbenin kıyasa yönelik eleştirilerinin ise sahih kabul edilse bile, ehli olmayan kimsenin kıyas yapması şeklinde anlaşılması gerektiği.²⁰

Delillerini sıralayacak olursak;

¹⁸ Hadisten deliller için bkz. İbn Mâce, "Mukaddime", 55; Münâvî, *Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Câmi's-Sağır*, III, s. 256; İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lamu'l-Muvakkîn, an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut, 1418/1997, I, s. 44, 46, 47; aklî deliller için bkz. Debûsî, *a.g.e.*, s. 263; kıyas karşıtlarının gerekçelerinin ayrıntıları için bkz. Zerkeşî, *a.g.e.*, V, s.25-26.

¹⁹ Zanna ve bilgiye dayanmaksızın söz söylemeyi yeren âyetler: el-Bakara 2/80, 169; el-En'âm 6/116; el-Arâf 7/33; Yûnus 10/36; el-İsrâ 17/36; el-Ahzâb 33/10; el-Câsiye 45/32; el-Hucurât 49/12; en-Necm 53/28; Kur'an'da her şeyin açıklanmış olduğunu İfade eden âyetler: el-En'âm 6/38; en-Nahl 16/89; el-Ankebût 29/ 51; Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyi öngören, tartışma konusu olan konuların Allah ve Resulü'ne götürülmesinin gerektiğini ifade eden ve kendiliğinden hüküm vermeyi kötileyen âyetler; en-Nisâ 4/59; el-Mâide 5/44, 49; en-Nahi 16/116; el-Hucurât 49/1.

²⁰ Şabân, *a.g.e.*, s. 136–138; Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, s. 538.

1. Kıyası ispat hususunda en fazla başvurulan âyet muhtemelen ilk önce İbn Uleyye, daha sonra İbn Süreyc tarafından bu amaçla kullanılan "fa'tebirû yâ üli'l-ebâr" âyetidir.²¹ Hanefî usûlcüler tarafından âyetin ibâresiyle öğüt almayı, işâreti ve delâleti ile ise kıyasın hücciyetini gösterdiği belirtilmektedir.²²

2. Muâz b. Cebel hadisi başta olmak üzere pek çok Hadis delil olarak gösterilmekte, Hz. Peygamber'in öpmenin orucu bozmayışını mazmazanın orucu bozmamasına ve bir kimsenin babası yerine haccet mesini babasının borcunu ödemesine benzeterek açıklaması ile benzer uygulamaları kıyas kapsamında görülmektedir.²³

3. Ayrıca sahabeden manevî tevâtür yoluyla kıyası kullandıkları bilgisinin geldiği söylenerek ümmetin kıyasın delil oluşunda ittifak ettikleri, ona karşı çıkanların ise sonradan ortaya çıkan bir takım şâz kimseler oldukları söylenmekte ve icmâ deliline başvurulmaktadır.²⁴

1.4.3 Kıyasın Rükün ve Şartları

Kıyasın özünü oluşturduğu bilinmekle birlikte illetin kıyas işleminde tek başına bir rükün mü yoksa asıl, fer' ve hüküm yanında dördüncü bir rükün mü olduğu konusunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Gazzâlî (505/1111) öncesi usûlcülerden Debûsî (430/1038), Serahsî (483/1090) ve Pezdevî'nin (482/1089) eserlerinde "Rükün" başlığı altında sadece *illet* işlenmekteyken²⁵, Cüveynî *el-Varakât*'ında "rükün" lâfzını kullanmaksızın dört rükünü ve bunların şartlarını saymış, Gazzâlî (505/1111) tarafından da *el-Mustafâ*'da ilk defa tam olarak bu rükünler sistematik olarak kullanılmıştır.²⁶

Buna göre kıyas; hakkında nass bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak illet dolayısıyla, hakkında nass bulunan meselenin hükmüne bağlamak, şeklinde tarif edilince, buradan dört rükün ortaya çıkmaktadır. Kıyasın *asl*, *fer'*, *aslin hükmü* ve *illet*

²¹ "Ey basiret sahipleri, ibret alın!" (Haşr 59/2). Ayrıca "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Resûlüne ve içinizden ulü'l-emr'e de itaat edin. Eğer bir şeyde ihtilaf ederseniz onu Allah ve Resûlü'ne götürün (onların hükümlerine ircâ edin)" (Nisa 4/59) ayeti de kıyas taraftarlarınca delil olarak ileri sürülmüştür. (Karaman, *a.g.e.*, s. 86.)

²² Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, s. 538.

²³ Tirmizî, "Ahkâm", 3; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 11; Dârimî, Mukaddime, 20, 55; Buhârî, "Vasaya", 19; Müslim, "Nezr", 1; Ebû Dâvûd, "Savm", 33; Dârimî, "Menâsik", 24.

²⁴ Debûsî, *a.g.e.*, s. 269-271; Serahsî, *a.g.e.*, II, s. 130-133; Cessâs, *a.g.e.*, IV, s. 33.

²⁵ Debûsî, *a.g.e.*, s. 292, 306; Serahsî, *a.g.e.*, II, s. 174; el-Buhârî, *a.g.e.*, III, s. 344-345.

²⁶ Dönmez, *a.g.e.*, s. 85-86.

olmak üzere dört rüknü bulunmaktadır. Kıyas işlemiyle ulaşılan *fer'in hükmü* ise kıyasın ürünü olup rüknü sayılmamaktadır.²⁷

1.4.3.1 Asl

Fer'in kıyas edildiği hükmün dayandığı delile, başka bir deyimle, hakkında doğrudan hüküm bulunan konuya "asl" denir. Bu asl; nass (âyet-hadis) veya icmâ olmaktadır. Çünkü icmâ'nın senedi, yani hukukî dayanağı da genel olarak nass'tır. Meselâ; âkıl, bâliğ ve reşîd bir kızın kendi malı üzerinde tam velâyet hakkına sahip olduğu icmâ ile sabittir. Buna kıyas yapılarak, böyle bir kız, evlenme konusunda da serbest olup, rızası dışında zorla evlendirilemez.²⁸

1.4.3.2 Fer'

Asl'a kıyas yapılarak hükmü belirlemek istenen meseledir. Fer'in kıyas konusu olabilmesi için iki şart vardır:

1) Fer'in hükmünün nass veya icmâ ile belirtilmiş olmaması gerekir. Çünkü hakkında nass bulunan bir konuda kıyasa ihtiyaç kalmaz. "Aslın delilinin fer'i içine almaması" şeklinde de ifade edilen bu şart hem fer' hakkında özel bir nassın bulunmamasını hem de fer'in herhangi bir nassın kapsamına girmemesini içerir. Hanefiler, hatâen öldürmeye kıyasla kasten öldürme durumunda da kefaretin gerekli görülmesini bu gerekçeyle geçersiz saymışlardır. Fer' hakkındaki nassın haber-i vâhid olması durumunda kıyasın caiz olup olmadığı, çatışma durumunda hangisinin öne alınacağı konusundaki anlayış farklılıklarına göre değişmektedir.

2) Asıl hükmün illeti ile fer'in illetinin ortak olması gerekir. Meselâ; şarabın yasaklanma illeti sarhoş etme özelliği olunca, sarhoş edici her içkinin şarap hükmünde sayılması kıyasa dayanır. Eğer bir şey sarhoş edici özelliğe sahip olmadığı halde, kişinin bünyesinden kaynaklanan bir sebepten dolayı aklın gitmesine sebep oluyorsa, o şeyin kullanılması haram olmaz. Çünkü illette ortaklık yoktur. Şeker hastasına bazı gıdaların

²⁷ Karaman, *a.g.e.*, s. 74; Zeydan, *a.g.e.*, s. 184; Zuhaylî, *a.g.e.*, s. 605–606. Fıkıh usûlü eserlerinde kıyas bahsi işlenirken çeşitli kıyas örnekleri verilir ki hamr, yani şarabın haramlığı ile ilgili örnek bunların başında gelir. Buna göre haramlığı kat'î nass ile (Mâide 5/90) sâbit olan hamr 'asl', haramlık 'aslın hükmü', hükmü bilinmeyen nebîz 'fer', iskâr (sarhoş edicilik) vasfı ise hükmün 'illet'idir. Müctehid, hamr'da yer alan iskâr vasfının nebîz'de de mevcut olduğunu görür ve söz konusu illet birliği sebebiyle haramlık hükmünü nebîze de taşıyarak nebîzin de haram olduğu neticesine varır.

²⁸ Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 228-229.

zarar vermesi hatta onu komaya sokması buna örnek verilebilir. Burada, genelleme yoluna gidilmeksizin, yalnız bu kimseye mahsus yasaklama olabilir.²⁹

1.4.3.3 Hüküm

Asl hakkında sâbit olan ve kıyas yoluyla fer'e geçirilerek uygulanmak istenen hükme ise "*aslın hükmü*" denilmektedir. Asl'ın hükmünün şartları benimsenen kıyas anlayışına bağlı olarak hem ekoller arasında hem aynı ekol içerisinde birtakım farklılıklar göstermekteyse de genelde şu maddelerde özetlenebilir:

1) *Aslın hükmünün asla mahsus olmaması:*

Kıyas asıldaki hükmün fer'e de verilmesi mahiyetinde olduğu için başka bir nassın asla özgü olduğunu gösterdiği bir hüküm kıyas yoluyla başka durumlara uygulanamaz. Hz. Peygamber'in Huzeyme b. Sâbit'in tek başına yaptığı şahitliği yeterli sayması ve Hz. Peygamber'e mahsus hükümler böyledir. Sözü edilen hükümlerin ilgili şahıslara has olduğu hususunda görüş birliği bulunmakla birlikte Uhud şehidleri hakkındaki hüküm gibi asla mahsus olup olmadığı bakış açısına göre değişen örnekler de bulunmaktadır.

2) *Aslın hükmünün kıyas yolundan ayrılarak konulmuş olmaması:*

Kıyas, iki durum arasındaki anlamca benzerlik esasına dayanması yanında, daha genel üst anlamların da bir muteberlik ve tutarlılık çizgisi içinde dikkate alınmasını gerektirdiği ve şer'î hükümlerin mantığını teşkil eden muteber üst anlama veya kısaca genel ilkeye uygunluğun gözetilmesi gerekli olduğu için bir şekilde bu genel ilkeden ayrılarak konulmuş hüküm kıyas yoluyla başka durumlara uygulanamaz. Debûsî (430/1038), kıyas yolundan ayrılmayı "bir nassın aklın ve şer'î kıyasın gerektirdiğine aykırı olarak gelmesi" olarak tanımlamaktadır. Hanefî usulcülerini kıyas yolundan ayrılmanın iki şekilde gerçekleşeceğini belirtmişlerdir. Birincisi aslın hükmünün, daha doğrusu bu hükmün illet ve hikmetinin namazın rekatlarında olduğu gibi akılla idrak edilememesi, ikincisi ise aslın hükmünün kıyas metodundan istisna edilmiş olması durumunda gerçekleşir. İkinci durumun örneği oruçlunun unutarak yiyip içmesinin orucu bozmayacağına ilişkin hadistir. Yiyip içme orucun rüknü olan imsake aykırı olduğundan kıyasa göre karna giden her şeyin orucu bozması gerekir. Fakat Hz. Peygamber, unutanın

²⁹ Karaman, *a.g.e.*, s. 74; Zeydan, *a.g.e.*, s. 188; Dönmez, *a.g.e.*, s. 92.

Yiyip içmesinin orucu bozmayacağını söyleyerek bu muteber anlamı içeren genel ilkeye (kıyas) bir istisna getirmiştir. Oruç bozma kastı içermemesi bakımından unutmaya benzerliği olan hata ve ikrah gibi durumlar Hanefilerce unutmaya kıyas edilmez. Muteber üst anlamı "imsak" olarak belirledikleri için Hanefiler, yeme için getirilen istisnaî hükmün cinsel ilişki için de geçerli sayıldığını ve bunun bir kıyas değil nassın delâleti olduğunu söylemişlerdir. Buna karşılık istisna edilen hükümlerle gözetilen üst anlam arasındaki ilişkiyi farklı bir boyutta kurgulayan Şâfiîler hatâen yiyip içmeyi unutarak yiyip içmeye kıyas etmişlerdir.

3) *Aslın hükmünün kıyas dışında bir yolla yani Kitap, Sünnet veya icmâ ile sabit olması:*

İcmâ ile sabit bir hükme kıyas yapılabileceği çoğunluk tarafından kabul edildiği halde kıyas yoluyla sabit bir hüküm üzerine kıyas yapılması genelde kabul görmemiştir.

4) *Aslın hükmünün şer'î bir hüküm olması:*

Buna göre lügat, tıp vs. alanlardaki kıyaslar şer'î kıyas değildirler. Bu şart daha çok Hanefî usulcülerince savunulmaktadır. Hanefiler nebizin şaraba, livatanın zinaya kıyas edilemeyeceğini bu anlayışla açıklamışlardır.

5) *Asıldaki hükmün fer'e taşınması (ta'diye) esnasında bir değişikliğe uğramaması:*

Boşama ehliyetine sahip olmasından hareketle zimmînin zihâr ehliyetine de sahip olduğu şeklindeki kıyas, asıldan fer'e geçen hükmün değişikliğe uğradığı gerekçesiyle Hanefilerce fâsid sayılmıştır. Çünkü asıldaki hüküm bir Müslüman açısından kefaretle son bulan bir haramlıktır. Hâlbuki zimmî kefarete ehil olmadığı için onun açısından kefaretle sona eren bir haramlıktan söz etmek mümkün değildir.

6) *Kıyasın nassın hükmünü değiştirmemesi:*

Nassla belirlenmiş olan hükmün ta'lîlden sonra değişmeden kalması gerekir. Hanefiler, bu şartın gereği olarak giydirmeye kıyasla kefaret yemeğinde temlik şartının getirilemeyeceğini söylemişlerdir. Hanefilerin zekâtta koyunun kendisi yerine kıymetinin ödenmesini, zekâtın belirlenen sınıflarından birine verilmesini caiz görmeye ve buna

benzer daha birçok konuda bu şarta riayet edemedikleri öne sürülmüşse de bu iddialar Hanefîler tarafından çeşitli şekillerde cevaplandırılmıştır.³⁰

1.4.3.4 İlet

İletin terim anlamı için birçok tarif yapılmış olup bunları, "hüküm gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mânâ, gerekçe" şeklinde özetlemek mümkündür. Hem asl hem de fer' de bulunması gereken bir vasıftır. Aynı anlamı karşılamak üzere "delîl", "nazar" ve "kıyas" kelimeleri de kullanılabilir.³¹

İletin üç anlama geldiği belirtilmektedir:

- Hükümün konulmasını münâsib gösteren durum.
- Hükümün konulmasıyla hedeflenen menfaat ya da giderilmek istenen zarar.
- Hükümün teşriinin kendisine bağlandığı açık ve munzabıt vasıf. Buna göre, Ramazan'da yolculuk eden kimseye verilen oruç tutmama ruhsatı düşünülürse, illet, ilk anlama göre "sıkıntı ve meşakkat", ikinci anlama göre "sıkıntı ve meşakkatin giderilmesi", üçüncü anlama göre ise "yolculuk"tur.

İlet şartları hakkında yürütülen tartışmalar sonucunda bu anlamlardan ilk ikisine *hikmet* denilmiş; illet, başlangıçta mecaz yollu söylendiği ifade edilen üçüncü şıkka tahsis edilmiştir.³²

İletle, sebep ve hikmet birbirinden farklı terimlerdir. Bir hükümün illeti o hükümün bağlı olduğu ve kendisine bina edildiği şeydir. Hükümün bağlı olduğu şey akıl ile kavranabiliyorsa buna illet, akıl tarafından kavranamıyorsa buna da sebep adı verilir. Meselâ; vaktin girmesi, namazın farz olması için bir sebeptir, illet değildir. Çünkü namazın niçin o vakitte farz kılınmış olduğunu akıl anlayamaz. Bu duruma göre her illet sebep olabilir, fakat her sebep illet olamaz. Şâfiîlerin çoğu sebebe dayanarak kıyas yapılabileceğini söylerken, Hanefî ve Mâlikîler kıyasın yalnız ortak illete dayanarak yapılabileceği görüşünü benimserler. Tercih edilen görüş de budur.³³

³⁰ Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, s. 588; Karaman, *a.g.e.*, s. 72-73; Dönmez, *a.g.e.*, s. 91-93; Zeydan, *a.g.e.*, s. 186-188.

³¹ Cessâs, *a.g.e.*, IV, s. 9.

³² Şabân, *a.g.e.*, s. 147-148.

³³ Âmidî, *a.g.e.*, IV, s. 86.

Hikmet ise; şer'i bir hükmün meşrû kılınışında gözetilmiş olan maslahattır. Meselâ; Ramazanda hasta veya yolcu olan kimseye oruç tutmama ruhsatı verilmiştir. Bu ruhsatın hikmeti güçlüğü kaldırmak, illeti ise yolculuk veya hastalıktır. Bu yüzden yolculuk veya hastalık hali bulununca, oruç tutmak günlük meydana getirmese bile, kişi bu ruhsattan yararlanabilir.³⁴ Usulcülerin çoğu kıyasta illeti esas alırken, bazı Mâlikîler ve Hanbelî usulcülerin çoğu, özellikle İbn Teymiyye (728/1327) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) illet yerine hikmeti (uygun vasıf) esas almışlardır. Bu görüşü benimseyen Hanbelîlere göre, birbirine benzeyen meseleler arasındaki asıl bağ, şer'î hikmettir.³⁵

İlletin şartları hususunda ise şunlar dile getirilmektedir:

1. *İllet açık bir vasıf (Zâhir) olmalıdır:*

İllet, bir şeyi sabit kılmak için elverişli olmalıdır. Meselâ; bir çocuğun nesebinin sabit olması için illet, nikâh akdinin bulunması veya nesebin ikrarıdır. Yine küçük yaşta bulunma (sığâr), mal üzerinde başkasının velâyet hakkının illetidir. Bu açık vasıf, küçüğün evlenme konusunda da, velâyet altında olduğunu isbata elverişli bir illettir. Eğer illet gizli bir şey ise, ona delâlet eden açık bir beyin bulunması gerekir. Meselâ; akitler karşılıklı rızaya dayanan borçlandırıcı fiillerin esasını teşkil eder. Âyette şöyle buyrulur: "Karşılıklı rızanıza dayanan bir ticaretle birbirinizin mallarını yemeniz müstesnadır"³⁶. Rıza gizli bir şey olduğu için bunun akit sırasında sözlü veya yazılı olarak ifade edilmesi, şahit gerektiren durumlarda bunun da eklenmesi gerekir³⁷.

2. *İllet sabit (Munzabıt) olmalı, şahıs, belde ve çevreye göre değişmemelidir.* Meselâ; şuf'a hakkına sahip olabilmek için ortaklık veya komşuluk illet olarak aranır. Şuf'a hakkına sahip olmanın hikmeti olan "zararı önleme" ise yeni müşterinin durumuna göre değişebilir. Bu yüzden, yeni müşterinin zararsız bir kimse olduğu ileri sürülerek şuf'a hakkı düşürülemez. Yine bazı yolculuklarda günlük bulunmadığı öne sürülerek, seferilik ruhsatları kaldırılamaz.

3. *İlletle hüküm arasında uygun bir bağlantı (Münasebet) bulunmalıdır:*

³⁴ Bakara, 2/183-184.

³⁵ Ebu Zehra, *Ibn Hanbel*, s. 277, 278.

³⁶ Nisâ, 4/29.

³⁷ Bakara, 2/282.

Meselâ; sarhoş edicilik, şarabın haram kılınına uygun bir vasıftır. Yine, mirasçının bir an önce mirasa konmak için mûrisini öldürmesini engellemek için, bu fiili işleyen katili mirastan mahrum etmek uygun bir illettir.

4. *İlletin sirayet edici nitelikte olması gerekir:*

Kâsır (asla mahsus) değil müteaddî (geçişli) bir vasıf olmalıdır. Yani illet, ait olduğu hükme ait kalmamalıdır. Sözgelimi; yolculuk orucun tutulmayıp kazaya bırakılabilmesi için, oruca mahsus bir illettir. Buna kıyas yapılarak yolcunun namazını da kazaya bırakabileceği sonucuna varılamaz. Çünkü yolcunun namazını kısaltarak kılabilmesi konusunda başka nasslar vardır.³⁸

5. *Vasfın geçersiz olduğunu gösteren bir delil bulunmamalıdır:*

Bu da illetin tamamen nasslara aykırı olmasıyla ortaya çıkar. Meselâ; Endülüslü bir fakîhin, Halife için oruç keffâreti olarak, köle azadı yerine altmış gün oruç tutması gerektiğini söylerken ileri sürdüğü sebep geçerli değildir. Çünkü hadiste³⁹ ilk sırada köle azadı zikredildiği için, gücü yetenin bununla yükümlü tutulması asıldır.⁴⁰

Hükümlere esas teşkil eden illetler; nass, icmâ ve şer'î hükümlerin tamamı göz önüne alınarak belirlenir;

1) Nass ile sabit olan illete, içkinin sarhoş etme (iskâr) özelliği örnek verilebilir. Kur'ân'da; "Ey iman edenler sarhoş iken namaza yaklaşmayın"⁴¹ buyrulur. Ayet, şarap yasağından önce indirilmiş olup, sarhoşluğun namazla bağdaşmayacağını belirtir. Bu, daha sonraki yasağın illetine bir işarettir. hadiste ise şu ifade edilir; "Sarhoşluk veren her şey hamr'dır ve her hamr da haramdır"⁴².

2) İcmâ ile sâbit olan illete şu örnekler verilebilir: Oğlunun malı ve şahsı üzerinde, babanın velâyet hakkına sahip olduğu icmâ ile sâbittir ve bunun illeti babalıktır. Çoğu İslâm hukukçularına göre dede de buna kıyas yapılarak küçük torunu üzerinde velâyet hakkına sahip görülmüştür. Yine, anne tarafından olan hısımlığı yüzünden, ana-

³⁸ bk. Nisâ, 4/101; Buhârî, "Salât", 1; Müslim, "Müsâfirîn", 1; Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, III, 45.

³⁹ Buhârî, "Savm", 30.

⁴⁰ Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 239-241.

⁴¹ Nisâ, 4/43.

⁴² Müslim, "Eşribe", 75.

baba bir kardeş mirasta, baba bir kardeşe takdim edilir. Buna kıyas yapılarak öz amcanın oğlu, baba bir kardeşin oğluna tercih edilir.

3) İleti açıklayan bir âyet, Hadis veya icmâ bulunmazsa, bu, ictihad yoluyla belirlenir. Meselâ; bir bedevî gelip, Hz. Peygamber'e, Ramazan orucu tutmakta iken hanımıyla cinsel ilişkide bulunduğunu söylemiş; O da, bunun için; bir köle azat etmesini, buna imkân bulamazsa ardı ardına iki ay oruç tutmasını, buna da gücü yetmezse, altmış yoksulu doyurmasını emretmiştir.⁴³ Burada yasağın illeti açık değildir. Bu illet; adamın karısıyla Ramazan günü cinsel ilişkide bulunması mıdır; ya da yalnızca orucu bozması mıdır? Burada kendi eşyle cinsel ilişkide bulunması aslında haram değildir, ancak onun bu fiili için bir ceza öngörülmüştür. Çünkü bu fiil, Ramazan orucuna karşı bir saygısızlık teşkil etmektedir. O halde orucu bozan her fiil, yukarıdaki fiile eşittir. Buna kıyas yapılarak, Ramazanda orucu kasten bozmaya sebep olan her davranış için keffâret gerektiği sonucuna varılmıştır.⁴⁴

Hükümlerin amaçlarına nüfuz etmeyi hedefleyen ta'lil işlemi ve bunun sonucunda belirlenen gerekçe (fıkıh metodolojisinde ön plana çıkan adıyla “illet”), gerek nassların yorumunda gerekse yorum sınırını aşan ictihad türlerinde büyük önem arz etmekle birlikte illetle ilgili incelemeler daha çok kıyas delili üzerinden yürütülmüştür. Fıkıh usulü eserlerinde, Hanefî usulcülerince kıyas işleminin tek rüknü, mütekellim usulcülerce kıyasın dört rüknünden en önemlisi sayılan illetin kısımları, şartları, illeti belirleme yolları ve illete yapılan itirazlar konusunda çok geniş ve ayrıntılı incelemeler yer alır.⁴⁵

Usul eserlerinde illetler değişik açılardan ayırımlara tâbi tutulmuş olmakla beraber bu konuda yerleşik veya genel kabul gören bir tasnif oluşmuş değildir. Şafîî usul çevresinde geliştirilen ayırımların daha çok İletinin hükmün bağlandığı olayın bizâtihi kendisi, onun mahiyetinden bir parça veya mahiyeti dışında aklî, şerî, örfî yahut lugavî bir durum olma ihtimallerine göre yapıldığı, Hanefî usulcülerince yapılan ayırımların ise isim, hüküm ve amaç unsurlarından hareketle bunların her üçü sadece ikisi veya biri bakımından illet olarak nitelenebilecek durumları belirttiği görülür. Fakat bu çerçevede yapılan

⁴³ Buharî, “Savm”, 30.

⁴⁴ Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 244- 245.

⁴⁵ Debûsî, *a.g.e.*, s. 295-299; Serahsî, *a.g.e.*, II, s. 193-199; el-Buhârî, *a.g.e.*, III, s. 389-403; Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, s. 590.

açıklamalar, verilen örnekler, bir taraftan bunların birçoğunun fıkıh usulündeki illet incelemeleriyle değil, fūrū-i fıkıh teorilerine dayanak teşkil edecek maddî vakıa tahlilleriyle ilgili olduğunu, diğer taraftan da her ayırımın belirli bir terminoloji oluşturmadığını göstermektedir. İletinin kısımları veya illet çeşitleri konusunda dikkat çeken belli başlı ayırımlar şunlardır: İlgili olduğu alan bakımından "*aklî illet-şer'î illet*", geçerliliği bakımından "*sahih illet-fâsîd illet*", belirleme metodu bakımından "*mansûs (nass tarafından belirlenmiş) illet-müstenbat (ictihad yoluyla belirlenmiş) illet*", geçişliliği bakımından "*müteaddî (geçişli) illet-kasır (geçişsiz) illet*", sonucu bakımından "*müsbit (hükmü gösteren) illet- nâfi (hükmü nefyeden) illet*", açıklık bakımından "*celî (açık) illet-hafî (kapalı) illet*", bir veya daha fazla vasıftan oluşması bakımından "*müfred illet-mürekkeb illet*".⁴⁶ Kısaca "illet bulunduğu halde bir engel sebebiyle hükmün bulunmaması" anlamına gelen illetin tahsisi meselesi illet çeşitleri arasında "âm illet -tahsise uğramış illet" ayırımını da ortaya çıkarmış olmaktadır ki bu, özellikle Hanefî usulcülerini çokça meşgul etmiş bir konudur. Irak ekolüne mensup usulcüler ve Debûsî (430/1038) tarafından müstenbat İletinin tahsis edilebileceği kabul edilirken Debûsî (430/1038) dışındaki Mâverâünnehir ekolüne mensup usulcülerce buna karşı çıkmıştır. Mansûs illetin tahsisi ise genellikle kabul edilmektedir. Bu konuda usul eserlerinde Ebû Hanîfe ve Şâfî gibi mezhep İmâmlarına da bazı görüşler nisbet edilmekle beraber onların ifadelerinden veya ulaştıkları hükümlerden bu sonuçların çıkarılıp çıkarılamayacağı tartışılmıştır.⁴⁷

İletinin hükmü (işlevi), Hanefî usulcülerince "nassın hükmünün hakkında nass bulunmayan fer'e geçirilmesi" olarak açıklanır. Şâfî usulcülerine göre ise illetin hükmü, nassın hükmünün nassın düzenlediği olaya bağlanmasından ibaret olup bunun başka olaylara geçişli olması gerekli değildir. Bu konudaki tartışmaların daha çok -kasır illet kavramıyla izah edilen- iki mezhep arasında ihtilafli bazı fūrū-i fıkıh meselelerine dayandığı görülmektedir.⁴⁸

⁴⁶ Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, s. 590; el-Buhârî, *a.g.e.*, IV, s. 87-202; Serahsî, *a.g.e.*, II, s. 312-320.

⁴⁷ Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, s. 590; el-Buhârî, *a.g.e.*, IV, s. 32-33.

⁴⁸ Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, s. 590; Cessâs, *a.g.e.*, IV, s. 138-139; Serahsî, *a.g.e.*, II, s. 192-193.

1.5 KIYASIN PRATİK OLARAK İNCELENMESİ

1.5.1 Hanefilerce Kıyasın Haber-i Vâhîde Takdim Edildiği İleri Sürülen Hadisler

1.5.1.1 Messü'z-Zeker Hadisi

Bu konu hadis ve fıkıh kitaplarında bazen *messu's-zeker*⁴⁹ bazen *messu'l-ferc*⁵⁰ başlığıyla yer almaktadır.

Mess-i zekerden ötürü abdest gerekip gerekmediği konusu müçtehidler arasında ihtilâfıdır. Ebû Hanîfe (150/767), Sevrî (161/778) ve İmâm Mâlik'e (179/795) göre abdest gerekmez. Ancak İmâm Mâlik bununla birlikte abdest almanın müstehap olduğunu söyler. Evzâî (157/774) ve Şâfî'ye (204/820) göre ise abdest almak gerekir.⁵¹

Henefiler dışındaki mezheplerce delil olarak kabul edilen hadislerden en önemlisi olan Bûsra bnt. Safvân hadisi⁵² şu şekildedir: “Sizden her kim tenassül uzvuna dokunursa abdest alsın.”⁵³

Benzer rivâyetlerden bazıları şu şekilde sıralanabilir⁵⁴:

Ümmü Habibe'den (ra) yapılan rivâyette, Rasûlullah'ın (sav) şöyle buyurduğunu işittiğini söylemiştir: “Cinsel organına elini süren kimse abdest alsın.”⁵⁵

Ebû Hüreyre'den (ra) yapılan rivâyette, Peygamber Efendimiz'in (sav) şöyle buyurduğunu söylemiştir: “Kim elini, arada bir şey bulunmaksızın tenasül uzvuna dokundurursa, abdest alsın.”⁵⁶

⁴⁹ İbn Mâce, “Tahâret”, 63. (Bâbu'l-vudû'i min messi'z -zeker)

⁵⁰ Şâfî, Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, (T. Rifat Fevzî Abdulmuttalib), Mısır 1425/2004, I, s. 86-90.

⁵¹ Tahavî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, (T. Abdullâh Nezîr Ahmed), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1417/1996, I, s. 163.

⁵² Hadisin sıhhati hakkındaki değerlendirmeler için bkz. İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, (T. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî), Ribât 1387/1967, XVII, s. 191-192.

⁵³ Nesâî, “Tahâret”, 118; Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 70; Tirmizî, “Tahâret”, 61; İbn Mâce, “Tahâret”, 63; İmâm Malik, “Tahâret”, 58; İmâm Şâfî, *a.g.e.*, I, s. 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 406-407; Abdurrezzâk, *a.g.e.*, I, s. 113.

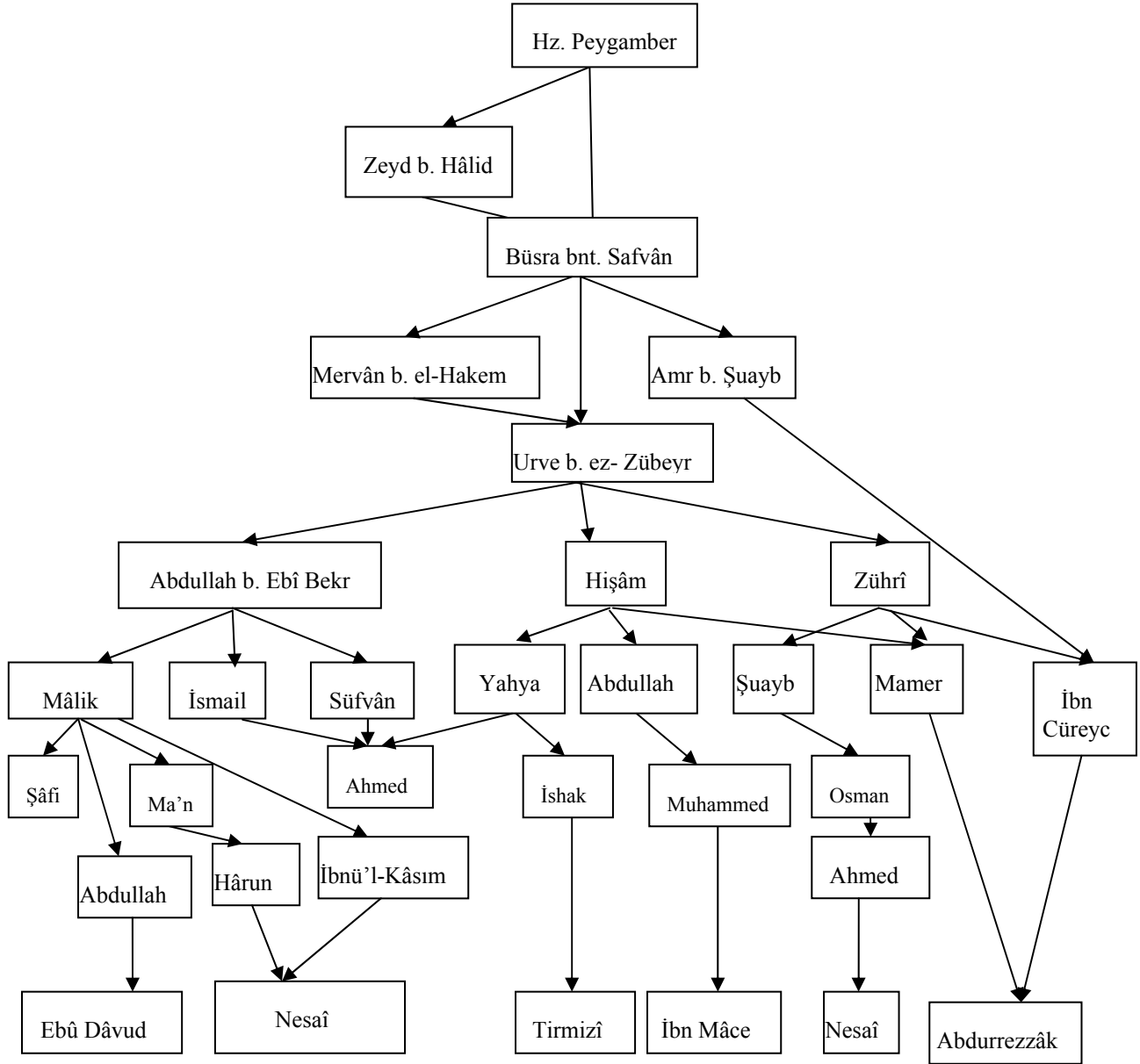
⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kahraman, Hüseyin, “Hadislere Göre Cinsel Organa Dokunmanın (Messü'l-Ferc) Abdeste Etkisi”, *UÜİFD*, c: 19, sayı:1, 2010, s. 111-142.

⁵⁵ Nesâî, “Gusül”; 30; İbn Mâce, “Tahâret”, 63; Dârimî, “Vudu”, 50; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/194 6/406.

⁵⁶ Beyhâkî, Ebu Bekr Ahmed b. Huseyn b. Alî, *Sunenu'l-Kubrâ (Kitâbu's-Sunen el-Kebîr)*, (T. Muhammed Abdulkadir Atâ), Beyrut 1414/1994, I, s. 130, 133.

Amr b. Şuayb'den o da babasından yaptığı rivâyette, Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur : “Hangi bir adam ya da kadın cinsel organına el sürerse abdest alsın”⁵⁷

Büsrâ bnt. Safvân hadisiyle ilgili rivâyetler bir araya toplandığında şöyle bir sened şeması ortaya çıkmaktadır:



⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/223,333; 4/220; 6-107; 5/194; 6-406.

İmâm Ebû Hanîfe'nin "Dokunmaktan dolayı abdest gerekmez" şeklindeki görüşü için farklı gerekçeler zikredilmiştir.

İmâm Muhammed (.189/804) *el-Hucce*'de Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşünü savunurken "Yemâme kadısı Eyyub b. Utbe > Kays b. Talk > Talk b. Ali 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.⁵⁸ Aynı içerikte bazı cümleler mevkûf olarak Sad b. Ebî Vakkâs,⁵⁹ İbn Mesûd,⁶⁰ Ammâr b. Yâsir⁶¹ ve Ebû Derdâ'dan⁶² ve maktû olarak da İbrâhîm en-Nehâî'den⁶³ aktarılmıştır.

Hanefîlerin delil olarak kullandığı hadislere baktığımızda rivâyetlerin büyük kısmının Talk b. Ali tarikinden, diğer bir kısmının ise Ebû Ümâme yoluyla gelen hadisler olduğunu görürüz.

⁵⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, I, s. 62; Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Muvatta*, (İlk. Abdulvahhâb Abdullatîf), Mısır, 1387/1967, s. 35; Serahsî, *Kitâbu'l-Mesûd* (T. Semîr Mustafâ Rebâb), Beyrut 1422/2001, I, s. 66. Rivayetler için bkz: Ebû Dâvûd, "Tahâret", 71; Tirmizî, "Tahâret", 62; Nesâî, "Tahâret", 119; İbn Mâce, "Tahâret", 64; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 22,23; İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed, *Sahîh*, (T. İbn Balbân el-Fârisî), Beyrût, 1997, III, s. 402,403; İbn Huzeyme, *a.g.e.*, I, s. 23; İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, I, s. 152; Abdurrezzâk, *a.g.e.*, I, s. 117.

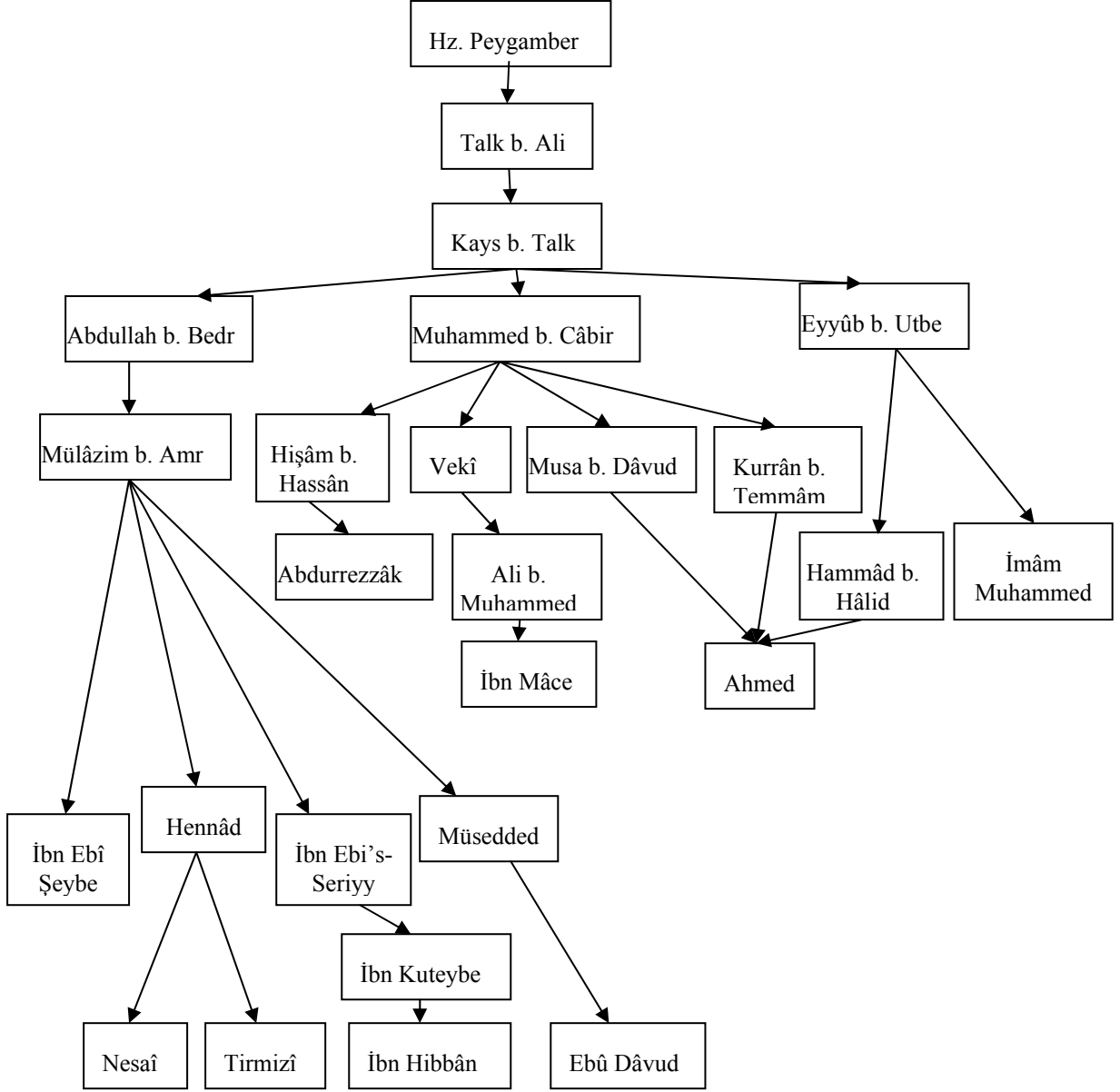
⁵⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, I, 64; A.mlf., *el-Muvatta*, s. 135.

⁶⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, I, 62; A.mlf., *el-Muvatta*, ss. 37-38.

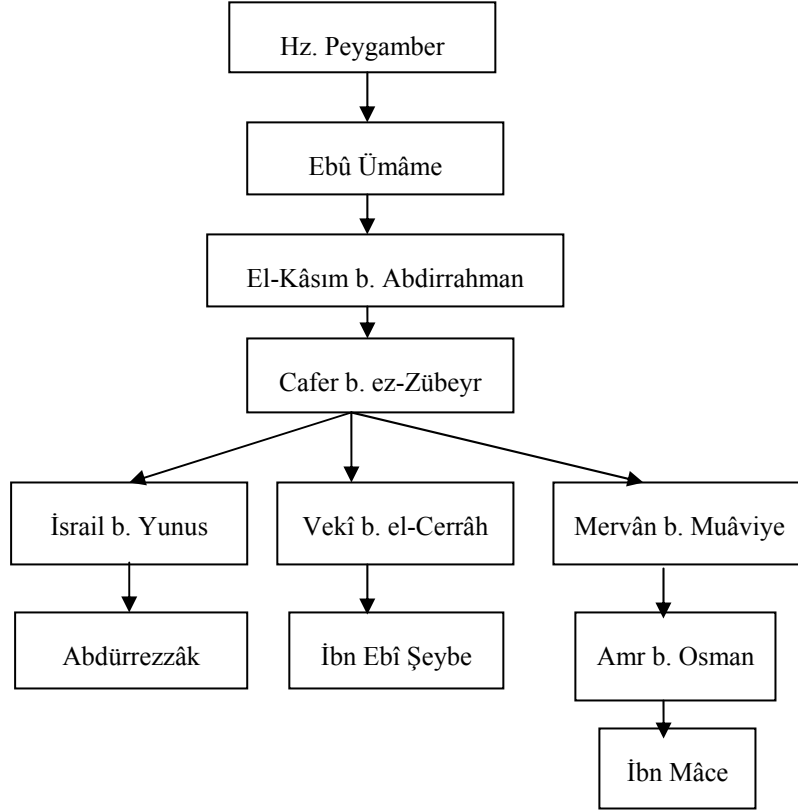
⁶¹ Şeybânî, *el-Hucce*, I, 62; A.mlf., *el-Muvatta*, s. 37.

⁶² Şeybânî, *el-Hucce*, I, 64; A.mlf., *el-Muvatta*, s. 38.

⁶³ Şeybânî, *el-Hucce*, I, 62; A.mlf., *el-Muvatta*, s. 37.



Tüm tariklerin ortak ravisi olan Kays b. Talk hakkında önemli eleştiriler vardır.⁶⁴ Kays b. Talk'ın ravilerinden olan Muhammed b. Câbir⁶⁵ ve Eyyub b. Utbe⁶⁶ de bu nevî tenkitlere maruz kalmıştır.



Ebû Ümâme tarikinde bulunan el-Kâsım b. Abdirrahman hakkındaki eleştiriler farklılık arzederken⁶⁷, Cafer b. ez-Zübeyr⁶⁸ ismi, münekkidler tarafından şiddetli şekilde eleştirilmiştir.

Erken dönem Hanefî kaynaklarında bu konuda birçok rivâyet vardır. Özellikle Ebû Hanîfe'nin içtihadlarında ağırlığı bulunan Hz. Ali, İbn Mesûd, İbn Abbâs ve İbrâhîm en-

⁶⁴ İbn Adıyy, Ebû Ahmed Abdullâh, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, (T. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvid, Abdulfettâh Ebû Sünne), Beyrut 1418/1997, VI, s. 148; Zehebî, *Mîzânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, V, s. 480-481; İbn Hacer, *a.g.e.*, VIII, s. 356.

⁶⁵ İbn Adıyy, *a.g.e.*, VI, s. 147; Zehebî, *a.g.e.*, V, s. 87-88; İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, VIII, s. 77-78; Tirmizî, "Tahâret", 62.

⁶⁶ İbn Adıyy, *a.g.e.*, I, s. 351; Zehebî, *a.g.e.*, I, s. 460-462; İbn Hacer, *a.g.e.*, I, s. 357; Tirmizî, "Tahâret", 62.

⁶⁷ Zehebî, *a.g.e.*, V, s. 453-454; İbn Hacer, *a.g.e.*, VIII, s. 289-290.

⁶⁸ İbn Adıyy, *a.g.e.*, II, s. 134-136; Zehebî, *a.g.e.*, II, s. 133; İbn Hacer, *a.g.e.*, II, s. 78.

Nehâî'nin konuyla ilgili aktarımları bulunmaktadır. İmâm Muhammed'in kaydettiğine göre Ebû Hanîfe, "Hammâd > İbrâhîm en-Nehâî kanalıyla Hz. Ali'nin şöyle dediğini naklediyor: "Ona (tenassül uzvu) veya burnumun ucuna dokunmak benim için ayndır, aldırmmam."⁶⁹ Ebû Yusuf (182/798)ve İmâm Muhammed'in (189/804) belirttiğine göre aynı cümle İbn Abbâs'tan da rivâyet edilmiştir.⁷⁰ Yine İmâm Muhammed'in (189/804) aktardığına göre Ebû Hanîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhîm'in şöyle dediğini nakleder: "İbn Mesûd'a mess-i zekerden ötürü abdest gerekip gerekmediği soruldu. O da şöyle cevap verdi: Şayet necis ise kesip at!⁷¹ Yani bir mahzuru yoktur, demek istedi."⁷²

Bunun haricinde Ammâr b. Yâsir, Huzeyfe b. el-Yemân ve İmrân b. Husayn'dan da benzer içerikte mevkûf nakiller bulunmaktadır.⁷³

Görüldüğü gibi bu konudaki sahâbe ve tâbiûn fetvaları önemli bir yekûn teşkil etmektedir.

İmâm Muhammed'in (189/804) açıklamalarından Ebû Hanîfe'nin bu rivâyetlere özellikle de sahâbe fetvalarına dayandığı anlaşılmaktadır. İmâm Muhammed (189/804), Medînelilerin Busre hadisine dayandıklarını söyler. İmâm Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunurken özetle şu gerekçeleri zikreder: Busre hadisinin, birçok sahabîden gelen hadislere muhalif olduğunu, Busre'nin rivâyetinden dolayı çok sayıda sahabînin ittifakla aktardığı hadislerin terk edilemeyeceğini söyler ve bu bağlamda Hz. Ömer'in Fatıma bnt. Kays'ın hadisini reddedişini hatırlatır.⁷⁴

Haneî usûlcülere ait eserlerin genelinde bu hadisin arzdan dolayı reddedildiği belirtilmektedir. Fakat kimine göre bu hadis, "Orada tertemiz olmayı arzulayan erler vardır."⁷⁵ ayetine muhalefetten⁷⁶, kimine göre *umûmu'l-belvâ* prensibine aykırılıktan⁷⁷,

⁶⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 163; A.mlf., *el-Hucce*, I, s. 61,63; A.mlf., *Muvatta*, s. 36; Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 6. (İmâm Muhammed rivayetin akabinde şu açıklamada bulunur: Bu aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Biz de bununla amel ederiz.)

⁷⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, I, s. 60. (Mess-i zekerden ötürü abdest almak yoktur.) İmâm Muhammed aynı cümleyi Saîd b. Müseyyeb'ten maktu olarak rivayet eder. (Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 61; A.mlf., *el-Muvatta*, s. 36.)

⁷¹ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 163; A.mlf., *el-Hucce*, I, s. 61.

⁷² Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 163; Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 6.

⁷³ Şeybânî, *el-Hucce*, I, s. 60.

⁷⁴ Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 60, 65.

⁷⁵ Tevbe, 9/108.

⁷⁶ Pezdevî, *a.g.e.*, III, s. 24-25; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 273-274.

⁷⁷ Cessâs, *a.g.e.*, III, s. 115.

kimilerine göre de Kitap, sünnet, icmâ ve umûmu'l-belvâ prensibine muhalefetten reddedilmiştir.⁷⁸ Hadisin ayete muhalefetten dolayı reddedildiğini söyleyen Serahsî (483/1090) ve Pezdevî (482/1089) kitaplarının başka yerlerinde de kıyasa muhalefetten terk edildiğini söylemişlerdir.⁷⁹

Busre hadisiyle diğer sahabîlerin aktardığı hadisler arasında bir teâruz bulunmaktadır. Çok sayıdaki sahabînin aktardığı hadisler, râvîlerin taşıdığı vasıflar ve râvî sayısı gerekçesiyle Busre hadisine tercih edilmiştir.⁸⁰ Dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye ve onun görüşlerini gerekçelendiren öğrencilerine göre Busre hadisi arzın veya umûmu'l-belvânın değil, teâruz ve tercihin konusudur.

İbn Rüşd (595/1198), *Bidâyetu'l-Müctehid* adlı eserinde konuyla ilgili kapsamlı bir özet sunmaktadır. İbn Rüşd, konuyla ilgili üç görüşün bulunduğunu aktardıktan sonra buradaki ihtilafın teâruz halindeki iki hadise dayandığını belirterek Busre hadisiyle, temastan ötürü abdest gerekmediğinin ifade eden Talk b. Alî hadisine yer verir. Busre hadisini tercih edenlerin Talk'ın hadisini mensuh telakki ettiklerini, Talk'ın hadisini tercih edenlerin ise abdesti gerekli görmediklerini belirtir. Her iki hadisi te'lif etme yolunu seçenlerin (Mâlikîler) de ikiye ayrıldıklarını söyler. Bir kısmının sadece bazı durumlarda abdesti gerekli gördüklerini, bir kısmının da Busre hadisini nedbe hamlettiklerini kaydeder.⁸¹

1.5.1.2 Musarrât Hadisi

Musarrât hadisi çeşitli kaynaklarda ufak bazı değişikliklerle rivâyet edilmiştir. Başta Buhârî (256/869) ve Müslim (261/874) olmak üzere birçok hadis kaynağında şu lafızlarla rivâyet edilmiştir: “Kim memeleri şişirilmiş bir koyun/keçi satın alırsa onu götürüp sağsın. Hayvanın sütünü beğenirse onu alıkoyar. Aksi halde o hayvanı bir sâ hurmayla birlikte geri verir.”⁸²

⁷⁸ Debûsî, *a.g.e.*, s. 197, 199; Ayrıca bkz. A.mlf., *Te'sisu'n-Nazar*, s. 156.

⁷⁹ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 258; Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 723-724.

⁸⁰ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 66-67.

⁸¹ İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, (T. Abdülmecîd Tume Halebî), Beyrut 1418/1997, I, s. 70.

⁸² Buhârî, “Buyû”, 64, 65; Müslim, “Buyû”, 12; Ebû Dâvud, “Buyû”, 48; Nesâî, “Buyû”, 14; İbn Mâce, “Kitâbu't-Ticâret”, 42, Muvatta, “Buyû”, 96.

Tirmizî (279/892) ve Müslim'in (261/874) aktardığı başka bir rivâyette 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.”⁸³

Hanefî usûlcülerden bazıları hadisin Kur'ân'a aykırılıktan dolayı reddedildiğini söylerken⁸⁴ bir kısmı Kitap ve sünnetin yanı sıra hadisin kıyasa da muhalif olduğunu ve bu nedenle reddedildiğini söylemektedir.⁸⁵ Bazıları da daha genel bir ifade kullanarak hadisin usûle aykırılıktan dolayı reddedildiğini söylemiştir.⁸⁶ *Te'sîsu'n-Nazar*'da hadisin usûle aykırı olduğunu söyleyen Debûsî (430/1038), *el-Esrâr* ve *Takvîmu'l-Edille*'de hadisin kıyasa muhalefetten ötürü reddedildiğini söylemektedir.⁸⁷ Serahsî (483/1090), *el-Mebsût*'ta hadisin Kur'ân, sünnet ve diğer asıllara (usûl) aykırı olduğunu söylerken, usûl-i fıkha dair eserinde sadece kıyasa aykırılıktan söz eder.⁸⁸ “Kur'ân'a aykırılıktan dolayı reddedilmiştir” diyenlerin bir kısmı musarrât hadisini, faiz ayetlerine aykırılıktan reddetmiştir.⁸⁹

Fıkıh ve ihtilaf kitaplarının verdiği bilgiye göre İbn Ebî Leylâ, Mâlik (179/795), Züfer ve Ebû Yûsuf'un (483/1090) da içinde bulunduğu cumhura göre satın alınan hayvanın kusurlu çıkması halinde, müşteri hayvanın mevcut haline razı olmazsa onu bir sâ hurmayla birlikte iade eder. Ebû Hanîfe'ye ve İmâm Muhammed'e (189/804) göre ise sütü olarak gösterilen (*musarrât*) hayvanı bu kusurdan (*ayb*) dolayı iade edemez. Sadece kusur oranında satıcıdan talepte bulunabilir.⁹⁰

Hanefîlere göre hayvanın memesinde sütün biriktirilmesi, hayvan için bir kusur değildir. Bu nedenle de alıcı için herhangi bir şart koşmamışsa iade hakkı doğmaz. Çünkü alış-veriş satılan malın kusursuz olmasını gerektirir. Süt azlığı ise maldaki kusursuzluk özelliğini ortadan kaldırmaz. Çünkü süt, bir mahsul olduğu ve onun bulunmaması ile kusursuzluk hali ortadan kalkmadığına göre azlığı ile ise kalkmaz. Bu durumda

⁸³ Muslim, “Buyû”, 25; Tirmizî, “Buyû”, 29.

⁸⁴ Cessâs, *a.g.e.*, III, s. 114.

⁸⁵ Serahsî, *a.g.e.*, XIII, s. 41; Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 705; el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 705.

⁸⁶ Debûsî, *a.g.e.*, s. 156-157.

⁸⁷ Debûsî, *a.g.e.*, s. 156-157; A.mlf., *Takvîm*, s. 182.

⁸⁸ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 256.

⁸⁹ Cessâs, *a.g.e.*, III, s. 114.

⁹⁰ Tahavî, *İhtilâfu'l-Ulemâ*, III, s. 58; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, s. 280-281; İbn Rüşd, *a.g.e.*, III, s. 232; Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (T. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz), Beyrut 1414/1993, V, s. 101; Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murtazâ, *Ukûdu'l-Cevâhiri'l-Munîfe*, (T. Vehbî Süleymân Gâvucî el-Elbânî), Beyrut 1406/1985, II, s. 20.

aldanmadan dolayı muhayyerlik de söz konusu değildir. Çünkü burada alıcı aldatılmış değil, aldanmıştır. Şöyle ki; o kesin olmayan bir emareye dayanarak hayvanın sütünün çok olduğunu zannetmiştir. Zira memenin şişkinliği bazen süt çokluğundan olabildiği gibi, yeşillikte otlatılmasından da olabilmektedir. Bu usul, satılık malları piyasaya sürerken insanların, yaygın bir şekilde başvurduğu bir yoldur. Bu durumda alıcı ihtimale dayanan zannında aldanmış olur. İhtimal ise delil ifade etmez. Hadise gelince o, kıyasa aykırıdır. Bu durumda o, kıyasla ameli gerektiren kitap ve sünnetin hükmünü ortadan kaldıracı, onunla ameli gerektiren icmaya aykırı olmuş ve merdud duruma düşmüş olur. Çünkü söz konusu hadis Ebû Hureyre'nin ancak kıyasa muhalif olmadığı takdirde kabul edilebilecek hadislerinden biridir. Zira onun rivâyetlerinden bazıları, kıyasa muhalif olması durumunda kıyasın öne geçirilmesi gereken türden rivâyetlerdir.⁹¹

Hanefiler hadisin şu yönlerden de kıyasa aykırı olduğunu söylerler: “O, süt karşılığı bir sâ hurma vermeği bildirmektedir. Hâlbuki müşterinin teslim aldıktan sonra sağılan süt, onun üzerine bir tazminat vesilesi olamaz. Çünkü o, satın aldığı kusursuz malın bir ürünüdür. Birinden diğerine bir haksızlık söz konusu olmadığı için tazmin söz konusu olamaz. Bu, akitten dolayı söz konusu olamaz. Çünkü akdin garantisi teslim ile son bulur. Nitekim teslimden sonra elde edilen süt tazmin edilmediği gibi akid anındaki sütte bilahare sağılacak olsa bu da tazmin edilmez...”⁹²

Bir diğer cihetten ise: “Eğer alıcının eline geçen şeyi tazmin gerekseydi söylediğimiz gibi sütün aynı ölçekte tazmin edilmesi gerekirdi. Hâlbuki bir ölçek hurmanın az veya çok olmaksızın sütün tam karşılığı olduğunu kestirmek zordur ve şeriatta da buna cevaz yoktur. Böylece bu haberin her bakımdan kıyasa muhalif olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucunda ise kıyasla reddi veya her ne kadar reddedilmemesi imkânsız ise de şöyle tevil edilmesi gerekir: ‘Yeşil arazide otlatılmış bir koyun konusunda ortaya çıkan bir anlaşmazlıkla ilgili olarak Hz. Peygamber satıcının malını hükmen değil, sulhen geri almasını uygun görmüş, o da üç günlük süt sebebiyle razı olmamış, bunun üzerine Hz. Peygamber bir ölçek hurmayı ilave etmiştir; satıcı koyun ve hurmayı alıp, ücreti hükmen değil, sulhen iade etmiştir...’ Bu haberi rivâyet eden ravi bunun hükmen olduğunu

⁹¹ el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 381.

⁹² el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 382.

zannetmiştir.”⁹³

Öte yandan musarrât hadisinin dikkatle incelenmesi durumunda kıyasa aykırı olmadığı noktasında çeşitli açıklamalar bulunmaktadır. İbn Hacer Askalânî (852/1448), musarrât hadisinin kıyasa aykırı olduğu noktasındaki itirazları sekiz maddede özetleyip cevaplamıştır.⁹⁴

Asâr ve müsned kitaplarına bakıldığında musarrât hadisinin muhtelif tariklerle bizzat Ebû Hanîfe’den rivâyet edildiği görülmektedir. İbnu’l-Muzaffer, İmâm Züfer kanalıyla ve İbn Husrev kendi tarikiyle hadisi Ebû Hanîfe’den rivâyet etmektedir.⁹⁵ Bundan ayrı olarak Ebû Yûsuf (182/798) ve İmâm Muhammed (189/804) de muhayyerlik konusunda Ebû Hanîfe’nin bu hadise dayandığını söylemişlerdir.⁹⁶

Ebû Yûsuf (182/798), bir ay muhayyerlik şartıyla yapılan alışveriş hakkında Ebû Hanîfe’nin şöyle dediğini nakleder: “Böyle bir alışveriş fasittir. Muhayyerlik üç günden fazla olmaz. Allah Rasûlü’nün şöyle dediği bize ulaşmıştır: Kim memeleri şişirilmiş bir koyun satın alırsa üç güne kadar iki görüşten dilediğini seçer. (Dilerse onu olduğu gibi kabul eder.) Dilerse onu bir sâ hurma veya arpayla birlikte geri verir. Böylece Ebû Hanîfe 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.”⁹⁷

Ebû Hanîfe ve Muhammed (189/804) gibi âlimler musarrât hadisinin mensuh olduğunu söylemişlerdir. Bunu nesheden şey hakkındaki rivâyetler de farklı farklıdır.⁹⁸

Musarrât hadisi iki bölümde mütalaa edilebilir:

- 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.

⁹³ el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 382.

⁹⁴ Askalânî, *a.g.e.*, V, s. 103-105; ayrıca bkz. İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Abdilhalim, *Mecmûu-Fetâva*, Kahire, 1404 h., XX, s. 504-585; İbn Kayyim, *a.g.e.*, II, s. 38.

⁹⁵ Zebîdî, *a.g.e.*, II, s. 20.

⁹⁶ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 16; Şeybânî, *el-Asl*, V, s. 117-118.

⁹⁷ Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 16-17; Şeybânî, *a.g.e.*, V, s. 117-118.

⁹⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, s. 281; krş. Zebîdî, *a.g.e.*, II, s. 21.

Asâr ve ihtilaf kitaplarındaki açıklamalardan, Ebû Hanîfe'nin hadisin birinci kısmıyla istidlâl ettiğini göstermektedir. İkinci kısım ile ilgili olarak ise Ebû Hanîfe'den yapılan nakiller, onun neshe kail olduğunu göstermektedir. Muhammed b. Şucâ, Îsâ b. Ebân ve Tahavî'nin (321/933) açıklamaları, Ebû Hanîfe'den yaptıkları rivâyetlere dayanarak onun *musarrât* uygulamasını mensuh gördüğü doğrultusundadır.⁹⁹

Bazı Hanefî usûl kitaplarında geçen “*Musarrât hadisi*, fakîh olmayan bir râvîden (Ebû Hureyre'den) kıyasa muhalif olarak aktarıldığı için reddedilmiştir.”¹⁰⁰ şeklindeki açıklamalara *musarrât* hadisinin, Ebû Hureyre'den başka İbn Ömer, Enes, Amr b. Avf el-Müzenî de nakletmiştir.

Buhârî ve başkalarının yaptığı gibi onu mevkuf olarak rivâyet edenler de vardır. Fakat İbn Mesûd'un -ki o, Hanefîlere göre fakîh olarak nitelendirilen sahabîlerdendir- celî kıyasa muhalefet etmesi Ebû Hureyre'nin hadisinin sahih olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰¹

İbn Abdilberr (463/1070), bu hadisin sahih ve nakil yönünden sabit olduğu hususunda icma olduğunu, onu delil olarak kullanmayanların ise asılsız şeylerle illetli saydıklarını söylemektedir.¹⁰² İbn Mesûd, İbn Ömer, Amr b. Avf el-Müzenî ve ismi zikredilmeyen başka bir Sahabîden daha rivâyet edilmesi sebebiyle itirazlara maruz kalmıştır.¹⁰³ Buhârî, hadisi İbn Mesûd'dan mevkûf olarak rivâyet etmiştir.¹⁰⁴ İbn Melek (v. 801/1398), haberin kıyasa takdimi için ileri sürülen *fikhu'r-râvî* şartının Îsâ b. Ebân'a ait bir görüş olup Kâdî Ebû Zeyd ed- Debûsî (430/1038) tarafından benimsendiğini ve *musarrât* Hadisine tatbik edildiğini söyler.¹⁰⁵

1.5.1.2.1 Ateşin Temas Ettiği Şeylerden Ötürü Abdest Alma

Debûsî (430/1038) ve Serahsî (483/1090) bu hadisi, umûmu'l-belvâ sebebiyle reddedilen haber-i vâhidler arasında zikrederken, Cessâs (370/980) hem aynı sebebe vurgu yapar hem de onu Ebû Hureyre'nin kıyasa muhalif addedilen hadisleri arasında zikreder.¹⁰⁶

⁹⁹ Tahâvî, *a.g.e.*, III, s. 281.

¹⁰⁰ Serahsî, *a.g.e.*, XIII, s. 41.

¹⁰¹ Şevkanî, *a.g.e.*, VI, s. 375-376.

¹⁰² Şevkanî, *a.g.e.*, VI, s. 376.

¹⁰³ Askalânî, *a.g.e.*, V, s. 102.

¹⁰⁴ Buhârî, “Buyû”, 64.

¹⁰⁵ İbn Melek, Mevlâ Abdullatîf b. Abdîrrahman, *Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûl*, İstanbul, 1385/1965, s. 210; bkz. Debûsî, *a.g.e.*, s. 182.

¹⁰⁶ Cessâs, *a.g.e.*, III, s. 115, 127-129; Debûsî, *a.g.e.*, s. 199; Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 255, 276.

Sahâbe, tâbiûn ve daha sonraki fukahanın büyük çoğunluğu ateşte pişen şeyleri yeme sebebiyle abdest gerekmediği görüşündedir.¹⁰⁷

Ateşte pişen yemekleri yemekten dolayı abdest alınması gerektiğini ifade eden rivayetlerden bazıları şunlardır:

İmâm Müslim'in (261/874) rivayetine göre Zeyd b. Sâbit (ra) Rasûlullah'ın (sav) "Ateşte pişen yemekleri yemekten dolayı abdest gerekir" buyurduğunu söylemiştir.¹⁰⁸ Onun diğer rivayeti, "Ateşte pişenleri yemekten dolayı abdest alınız" şeklindedir. Câbir b. Semüre'den (ra) naklettiği başka bir rivayeti ise şöyledir: Bir adamın "Koyun eti yedikten sonra abdest alayım mı?" sorusuna Rasûlullah (sav), "İstersen al, istersen alma" cevabını vermiştir. Adamın "Deve eti yedikten sonra abdest alayım mı?" sorusuna ise Rasûlullah (sav): "Evet, deve eti yedikten sonra abdest al" karşılığını vermiştir.¹⁰⁹ Müslim, Ebû Hureyre'den (r.a) rivayet etmiştir: Abdullah bin Karız, Ebû Hureyre'yi (r.a) mescidin içinde abdest alırken gördü. Şöyle söyledi: Yediğim kiş (kurumuş yoğurt) parçalarından dolayı abdest alıyorum. Çünkü ben Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu duydum: "Ateş dokunmuş bir şeyden dolayı abdest alın."¹¹⁰

Ebû Dâvud'un (275/889) Berâ b. Âzib'den (ra) nakledip sıhhatiyle ilgili açıklama yapmadığı rivayete göre, deve etlerini yemekten dolayı abdestin bozulup bozulmadığı sorusuna Rasûlullah (sav), "Deve eti yemeden dolayı abdest alınız" diye cevap vermiştir. Koyun etinden dolayı abdestin bozulup bozulmadığı sorusuna ise bundan dolayı abdest

¹⁰⁷ Tirmizî, "Tahâret", 58; Hasan-ı Basrî Zührî, Ebû Kılâbe, ve Halife Ömer b. Abdilaziz'e göre ateşte pişen herhangi bir şeyi yemek abdesti bozar. Ashab-ı Kiram'dan Zeyd b. Sabit, Ebû Talha, Ebu Mûse'l - Eş'ari, Ebû Hüreyre, Enes b. Malik, Hz. Aişe ve Ümmü Habîbe ile Ebû Eyyüb el-Ensari'nin görüşleri de bu yöndedir. Delilleri Müslim ve Nesai'nin rivayet ettiği Zeyd b. Sabit hadisi ile Tirmizî'nin rivayet ettiği Ebu Hüreyre hadisidir. Selef ve halefin cumhuruna göre ateşte pişen herhangi bir yemeği yemekle abdest bozulmaz. Nitekim Ashab-ı Kiram'dan Ebu Bekri Sıddik, Ömer b. Hâttab, Osman b. Affân Ali b. Ebi Tâlib, Abdullah b. Mesud, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Ebu'd-Derdâ, Cabir b. Semura, U'bey b. Ka'b, Amir b. Rabia, Ebû Ümâme; mezheb imamlarından Ebû Hanife, Malik, Şafii ve Ahmed b. Hanbel; hadis imamlarından İshâk b. Rahuye, Yâhyâ b. Yâhyâ, ve Ebu Sevr de bu kanaattedirler. Bunların delilleri de İbni Abbâs, Amr b. Ümeyye'den ve daha başkalarından rivayet edilen hadislerdir. Bu hadisler ateşte pişen bir şeyi yemekle abdestin bozulacağını bildiren hadisleri neshetmişlerdir. Özellikle Câbir'den rivayet edilen hadis abdest gerektiren hadislerin nesh edildiği yönünde kanaatlere sebep olmuştur. Nesh ancak tarihle bilinir. Müslim'in rivayetlerinde tarih zikredilmemiştir. Lâkin «El-Muvâtta» da hâdisenin Huneyn gazasında, geçtiği tasrih edilmiştir. Bu gaza ateşte pişmiş yemeğin abdesti bozacağını bildiren hadislerin söylenmesinden çok sonradır, Câbir hadisi de son olarak Rasûlullah'ın (sav) pişmiş yemekten sonra abdest almadığını bildirir. Hadisi Ebu Dâvud, Nesai, Tirmizî, İbn Huzeyme ve İbni Hibbân rivayet etmişlerdir.

¹⁰⁸ Müslim, "Hayz", 90; Müslim, "Hayz", 90.

¹⁰⁹ Müslim, "Hayz", 97

¹¹⁰ Müslim, "Hayz", 23; Nesai, "Tahâret", 22; Ebû Dâvud, "Tahâret", 75.

almayınız şeklinde karşılık vermiştir. Deve ağıllarında namaz kılınıp kılınmayacağı sorusuna, “Oralarda namaz kılmayınız, çünkü develer şeytan (tabiatlı hayvanlardandır)” buyurmuştur. Koyun ağıllarında namaz kılınıp kılınmayacağı sorusuna, “Oralarda namaz kılınız, çünkü onlar bereketli (sakin) dirler” şeklinde cevap vermiştir.¹¹¹

Ateşte pişen yemekleri yedikten sonra abdeste gerek olmadığı ile ilgili hadislerden bazılarını da şöyle sıralamamız mümkündür:

Buhârî'nin (256/869) rivayetine göre “Rasûlullah (sav) tencerenin içinden bir kemik alıp yedi ve sonra abdest almadan namaz kıldı.”¹¹² Bir başka rivayette: “Rasûlullah (sav) bir kaburga kemiğinin etlerini sıyırdı” denilmektedir.¹¹³

Müslim'in (261/874) rivayetinde de şöyle denilmektedir: “Rasûlullah (sav) bir kemik veya et yedi ve sonra abdest almadan (hatta) suya elini sürmeden namaz kıldı.”¹¹⁴

Ebû Dâvud (275/889) da şöyle rivayet etmiştir: “Rasûlullah (sav) kaburga kemiği yedi ve sonra elini, altındaki bir el bezi ile sildi, sonra kalkıp namaz kıldı.” Bir başka rivayette de şöyle denilmektedir: “Rasûlullah (sav) bir kaburga kemiğinin etlerini dişleriyle sıyırdı sonra abdest almadan namaz kıldı.”¹¹⁵

Nesai'nin (303/915) rivayetinde de şöyle denilmektedir: “Rasûlullah'ın (sav) ekmek ve et yediğini sonra da abdest almadan namaza kalktığını gördüm.”¹¹⁶

Asâr kitapları ve özellikle İmâm Muhammed'in (189/804) yaptığı nakiller Ebû Hanîfe'nin bu içtihadında hadislere dayandığını göstermektedir.¹¹⁷ Ebû Hanîfe, Abdurrahman b. Zâdân kanalıyla Ebû Saîd el-Hudrî'nin: “Allah Rasulü (sav) evime geldi. Kendisine kızartılmış bir et parçası getirdim. Ondan yedi. Sonra ellerini ve ağzını yıkadı. Sonra abdestini yenilemeden namaza durdu” dediğini nakleder.¹¹⁸

¹¹¹ Ebû Dâvud, "Tahâret", 71. Bkz. Buhârî, "Et'ime", 53; Müslim, "Hayz", 90; Tirmizî, "Tahâret", 41, 58; Nesâî, "Tahâret", 121, 122; İbn Huzeyme, *Sahih*, I, 28; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, s. 155-156. *et-Telhîsü'l-habîr*'de (I, s. 116) belirtildiğine göre İbn Huzeyme, "Bu hadis ravilerinin adalet vasfını taşımaları ve nakli itibarıyla sahihtir. Hadis âlimleri arasında bu konuda bir ihtilafın bulunduğunu bilmiyorum" demiştir.

¹¹² Buhârî, "Vudû", 50.

¹¹³ Buhârî, "Et'ime", 18.

¹¹⁴ Müslim, "Hayz", 23.

¹¹⁵ Ebû Dâvud, "Tahâret", 75.

¹¹⁶ Nesâî, "Tahâret", 123.

¹¹⁷ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 161; Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 9.

¹¹⁸ Şeybânî, *a.g.e.*, s. 161.

İmâm Muhammed (189/804) *el-Muvatta*'da benzer bazı hadisleri aktardıktan sonra: “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 Hanîfe'nin görüşüdür” demektedir.¹¹⁹

Ebû Hanîfe'nin abdesti emreden hadislerle amel etmemesi veya bu hadislerle karşı tevakkuf etmesinin nedeni karşıt içerikli rivâyetlerdir. Abdesti emreden rivâyetleri umûmu'l-belvâya arzettiğini ifade eden ilk kişi, İsâ b.Eban'dır. Cessâs (370/980) gibi usûlcüler de bunu geliştirmişlerdir.

İsâ b. Ebân, İbn Abbâs'ın: “Biz ateşte ısıtılan sıcak suyla abdest alır ve ateşte kaynatılan yağı sürünürüz (bunlardan ötürü abdest mi alacağız!)?” diyerek ise kıyasla habere karşı çıktığını belirtir.¹²⁰ İsâ b. Ebân, İbn Abbâs'ın böyle diyerek -hadise değinmeyip kıyasla yetinerek- bu haberi sahih görmediği sonucunu çıkarmaktadır.¹²¹

Hadis kaynakları incelendiğinde İbn Abbâs'ın başta Buhârî (256/869) ve Müslim (261/874) olmak üzere bu konuda Allah Rasûlün'den (sav) rivâyette bulunduğu ve konuyla ilgili görüşünde yalnızca kıyasa değil bu rivâyetlere dayandığı anlaşılmaktadır.

Tirmizî (279/892) ise hadisin sahih olduğunu ve çok sayıdaki farklı senetlerle İbn Abbâs'ın hadisi Peygamber'den aktardığını ve bunun abdesti öngören diğer hadisleri neshettiğini söyler.¹²²

İbn Abbâs, Ebû Hüreyre'nin rivâyetine¹²³ karşı çıkarken, Allah Rasûlü'nden aktardığı karşıt içerikteki hadislerle dayanmakla birlikte bu konuyu kıyasla pekiştirmektedir.

¹¹⁹ Şeybânî, *Muvatta*, s. 39; Tahâvî, *a.g.e.*, I, s. 89.

¹²⁰ Cessâs, *a.g.e.*, III, s. 127-128.

¹²¹ Cessâs, *a.g.e.*, III, s. 128.

¹²² Tirmizî, “Tahâret”, 58.

¹²³ Ebû Hüreyre'den (ra) rivâyete göre, Rasûlullah (sav) şöyle buyurdu: “Ateşte pişen şeylerden dolayı abdest almak gerekir, hatta peynir parçası bile olsa.” Bunun için Ebû Hüreyre, İbn Abbâs'a sordu: “Ey Ebû Hüreyre! Yağ yesek sıcak su içsek bile abdest almamız gerekir mi?” Ebû Hüreyre: “Ey kardeşçğim! Rasûlullah'den (sav) bir hadis işittiğinde ona karşı çıkmak için değişik misaller getirmeye kalkma.” (Müslim, “Hayz”, 24; Tirmizî, “Tahâret”, 58; İbn Mâce, “Tahâret”, 65.) Tirmizî: “Bu konuda Ümmü Habibe, Ümmü Seleme, Zeyd b. Sabit, Ebû Talha, Ebû Eyyüp ve Ebû Musa'dan da hadis rivâyet edilmiştir. Bazı ilim adamları ateşte pişen şeylerden dolayı abdest alma gereği görüşündedirler. Peygamber'in (sav) ashabından tabiin ve tebe-i tabiin devrindeki pek çok kimseler ise, ateşte pişen şeylerden dolayı ‘abdest almak gerekmez’ görüşündedirler.” demektedir.

Hadislerin kıyasla teyid edilmesi, fukahanın sıkça başvurduğu bir yöntemdir. Bunun en bariz örneklerini İmâm Muhammed’de eserlerinde görmek mümkündür. İmâm Muhammed (189/804) *el-Muvatta*¹²⁴ ve *el-Âsâr*’da¹²⁵ ateşin temas ettiği şeyleri yeme sebebiyle abdest gerekmediğine dair rivâyetleri naklettiği halde *el-Asl*’da bu rivâyetlere değinmeden “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. Kezâ yağ sürünen birinin abdestini yinelemesi gerekirdi. Bunlardan hiçbiri abdesti bozmaz”¹²⁶ diyerek konuyu fıkıh mantığı açısından izah etmeye çalışır.

Amr b. Mansur > Ali b. Ayyaş > Şuayb b. Ebî Hamza > Muhammed b. Münkedir isnadiyla nakledildiğine göre Câbir b. Abdullah (ra) şöyle demiştir: “Rasûlullah’ın (sav) iki davranışından sonuncusu ateşin pişirdiğini yemekten dolayı abdest almamasıdır.” Hadisi Nesâî (303/915) rivayet etmiş, ona göre sahih olduğu halde sıhhatiyle ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır. Nevevî (676/1277), *Şerhu Sahîh-i Müslim*’de; “hadis sahihtir, onu başta Ebû Dâvûd (275/889) ve Nesâî (303/915) olmak üzere Sünen müellifleri sahih isnadla rivayet etmişlerdir” açıklamasını yapmıştır.¹²⁷ İbn Huzeyme, İbn Hibbân ve diğer âlimler hadisin sahih olduğunu söylemişler, Ebû Dâvûd (275/889) ve başka bazı âlimler ise hadiste zikredilen “emr” kelimesinin “nehiy: yasaklamak” kelimesinin karşıtı anlamında olmadığını, "davranış-tutum" mânasmda kullanıldığını belirtmişlerdir.¹²⁸

Neshe delil teşkil eden bu hadisin rivâyet şemasını incelediğimizde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

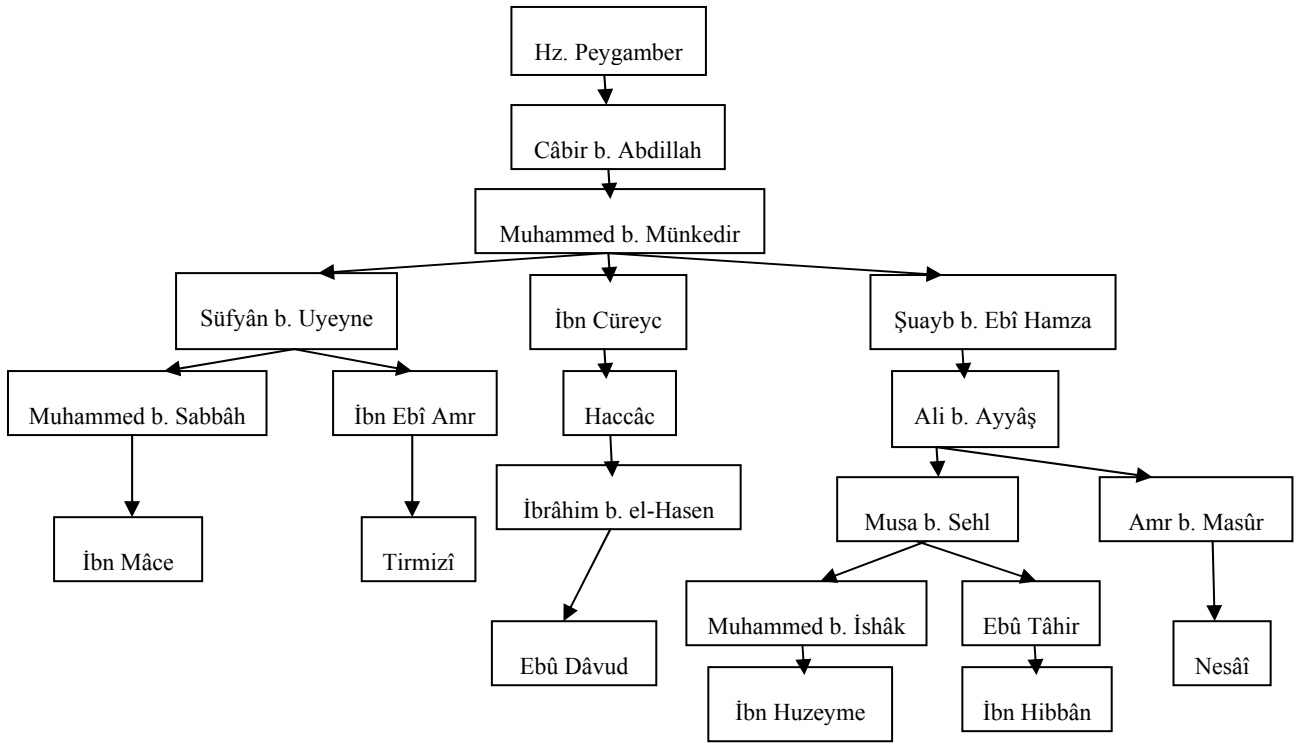
¹²⁴ Şeybânî, *Muvatta*, s.38-39.

¹²⁵ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 161-162.

¹²⁶ Şeybânî, *el-Asl*, I, s. 74.

¹²⁷ Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, I, s. 156.

¹²⁸ Bkz. İbn Hacer, *a.g.e.*, I, s. 269.



Sonuç itibariyle Ebû Hanîfe karşıt mânâdaki hadisleri tercih etmiş ya da abdesti emreden hadisleri diğer hadislerle arz edip reddetmiş ve yahut bu hadisleri te'lif etmiş¹²⁹, son olaraksa Ebû Hanîfe'nin bu hadisleri mensuh olarak düşünmüş olabilir.¹³⁰

1.5.1.3 Diğer Örnekler

1.5.1.3.1 Fatıma bnt. Kays'ın Rivâyet Ettiği Nafaka Hadisi

Muslim'de geçen Fatıma bnt. Kays hadisi şu şekildedir: "...Ebû İshâk anlatıyor: Esved b. Yezîd'le birlikte Mescid-i Âzam'da oturuyorduk. Yanımızda Şabî vardı. Şabî, Fatıma bnt. Kays'tan Allah Rasûl'ünün kendisine süknâ ve nafaka hakkı tanımadığı şeklindeki hadisini aktardı. Sonra Esved yerden bir avuç çakıl alıp Şabî'ye fırlattı ve şöyle dedi: Yazıklar olsun sana, bu tür sözleri mi rivâyet ediyorsun. Ömer şöyle demişti: Unutup unutmadığımı bilmediğimiz bir kadının sözünden ötürü Allah'ın Kitâb'ını ve Peygamber'imiz'in (sav) Sünnet'ini terk etmeyiz. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

¹²⁹ Yani abdesti emreden hadislerdeki abdest (vudû') kelimesini istilâhî manadaki abdest yerine el ve ağzı yıkama şeklinde yorumlamış olabilir. Nitekim hadis kaynakları incelendiğinde vuzu kelimesinin şerî örfte birkaç manada kullanıldığı ve bu cümleden olarak elleri ve ağzı yıkama manasına hamledildiği görülmektedir. (Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 162; Tahâvî, *a.g.e.*, I, s. 85; Cessâs, *a.g.e.*, I, s. 402.)

¹³⁰ Tahâvî, *a.g.e.*, I, s. 86, 90.

‘(Kadınları boşadığınız zaman) onları evlerinden çıkarmayın. Kendileri de çıkmasın. Meğerki apaçık bir kötülük yapmış olsunlar.’ (Talak, 65/1)”¹³¹

Hanefî usûl kaynakları, bu hadisin “(Boşanan) o kadınları gücünüz yettiği kadar, ikamet ettiğiniz yerin bir kısmında oturtun.”¹³² ayetine muhalif olduğunu ve bu nedenle reddedildiğini belirtmektedir.

Birçok Hanefî usûlcü Hz. Ömer’in burada Kitap ve sünnetle bunlara dayalı kıyası kastederek bu tutumu kıyasa aykırı âhâd haberlerin reddi için bir örnek olarak sunmaktadır.¹³³

Tahâvî’nin (321/933) kendi senediyle naklettiğine göre İbrâhîm en-Nehâî, Hz. Ömer’in şöyle dediğini rivâyet etmektedir: “Bir kadının sözünden ötürü Allah’ın Kitâb’ından bir ayeti ve Rasûlullah’in (sav) sünnetini terk edecek değiliz. Ben Allah Rasûlü’nün ‘ona sükna ve nafaka vardır’, dediğini duydum.”¹³⁴

H. Ömer’in, “Unutup unutmadığını bilmediğimiz bir kadının sözünden ötürü Allah’ın Kitâb’ını ve Peygamberimiz’in (sav) sünnetini terk etmeyiz ” ifadesiyle, reddin kıyastan değil Kitap ve Sünnet’e muhalefetin yanı sıra râvînin zabtından kaynaklandığını göstermektedir.¹³⁵

Öte yandan kaynakların verdiği bilgilere göre Fatıma bnt. Kays hadisine karşı çıkan sadece Hz. Ömer ve İbn Mesûd değildir. Usâme b. Zeyd ve Hz. Aîşe de bu hadise karşı çıkmışlardır.¹³⁶ Buna karşın İbn Abbâs¹³⁷, Hasan el-Basrî, Atâ b. Ebî Rebâh ve Şabî de Fatıma’nın hadisini kabul etmişlerdir.¹³⁸

¹³¹ Muslim, “Talak”, 6; ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, “Talak”, 37; Tirmizî, “Talak”, 5; Nesâî, “Talak”, 70; İbn Mâce, “Talak”, 10; Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Âsâr*, 132.

¹³² Talak, 65/6.

¹³³ Cessâs, *a.g.e.*, III, s. 141; Debûsî, *a.g.e.*, s. 183; Pezdevî, *a.g.e.*, II, s. 721-724; el-Buhârî, *a.g.e.*, II, s. 722. Cessâs, Hz. Ömer’in Fatıma bnt. Kays hadisini Kur’ân’a (Talak, 65/6) 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. Cessâs, 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).” (Cessâs, *a.g.e.*, III, s. 108.)

¹³⁴ Tahâvî, *a.g.e.*, II, s. 432.

¹³⁵ Debûsî, *a.g.e.*, s. 183; Serahsî, *Usûl*, I, s. 257.

¹³⁶ Tahâvî, *a.g.e.*, II, s. 433-434.

¹³⁷ Tahâvî, *a.g.e.*, II, s. 435.

¹³⁸ Tirmizî, “Talak”, 5; Tahâvî, *a.g.e.*, II, s. 435; Tahâvî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, II, s. 357.

Görüldüğü gibi Fatıma bnt. Kays hadisini tenkid eden sahabîler İbn Mesûd, Hz. Ömer ve Hz. Aişe gibi sahabîlerden oluşmaktadır ki bunlardan her birinin Ebû Hanîfe fikhında özel bir ağırlığı bulunmaktadır.

Sonuç olarak Ebû Hanîfe'nin bu konudaki dayanağının sadece Kitâb'ın zâhiri ve kıyas olmadığı Kitapla birlikte, sünnet ve sahâbe fetvasına da dayandığı anlaşılmaktadır.

1.5.1.3.2 Ariyye Hadisi

İslâm hukukunda araya, belli bir miktar kuru hurmanın tahminen aynı miktardaki taze hurmayla değiştirilmesini ifade eden terimdir. Arayanın tekili olan ariyye ise sözlükte, “Meyvesi yenmiş veya hediye edilmiş hurma ağacı” demektir. Aynı şekilde satıştan istisna edilen veya satış için ayrılan hurma ağacına da ariyye denir. Arâyâ yerine bey'u'l-arâyâ terkihi de kullanılır.¹³⁹

Ağaçtaki taze hurmanın aynı miktardaki kuru hurma karşılığında satılması (müzâbene') İslâm hukukunda yasak olduğu halde bunun bir türü olan arâyâyâ zaruret dolayısıyla izin verilmiştir. İhtiyaç sahibi bazı kimseler Hz. Peygamber'e gelerek taze hurmaların olgunlaştığını, ancak paraları olmadığı için satın alamadıklarını, sadece ihtiyaç fazlası kuru hurmaları bulunduğunu yakınlıkla anlatırlar. Bunun üzerine Hz. Peygamber ellerindeki kuru hurma karşılığında tahminî bir ölçüyle taze hurma satın alabileceklerini söyler.¹⁴⁰

İmâm Ebû Hanîfe'nin hadislerde ruhsat verilen ariyyeyi alışveriş akdi olarak değil de –Zeyd b. Sâbit'ten gelen rivâyetin delaletiyle- hibe olarak tefsir etmesi bazılarınca Ebû Hanîfe'nin ariyye hadislerini kıyasa aykırı bularak reddettiği şeklinde anlaşılmış olabilir. Zira Debûsî (430/1038), ariyye hadisinin Hanefî âlimler tarafından kıyasa aykırılıktan reddedildiğini belirtmektedir.¹⁴¹ Fakat Ebû Hanîfe ariyye satışını sahih görüp onunla amel etmiştir.¹⁴² Bununla birlikte ariyenin cevazı konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır ve hadislerde de Hz. Peygamber'in ariyyenin satışına cevaz verdiği

¹³⁹ Ünal, “Araya”, *DİA*, III, s. 337.

¹⁴⁰ Zeyd b. Sâbit rivayetleri için bkz; Buhârî, “Buyû”, 84; Muslim, “Buyû”, 13; Tirmizî, “Buyû”, 63; İbn Ömer rivayetleri için bkz. Buhârî, “Buyû”, 85; Muslim, “Buyû”, 13; Sehl b. Ebî Hasme için bkz. Buhârî, “Buyû”, 85; Muslim, “Buyû”, 14; Tirmizî, “Buyû”, 64; Râfi b. Hadîc için bkz. Muslim, “Buyû”, 14; Tirmizî, “Buyû”, 64; diğer sahabîler için bkz. Muslim, “Buyû”, 14.

¹⁴¹ Debûsî, *a.g.e.*, s. 182.

¹⁴² Şeybânî, *el-Hucce*, II, s. 547-548; A.mlf., *el-Muvatta*, s. 267.

belirtilmiştir. Bu konuda bütün alimler müttefiktir. Ancak ariyyenin ne olduğu konusu tartışmalıdır.¹⁴³

1.5.2 Hanefilerce Haber-i Vâhidin Kıyasa Takdim Edildiği İleri Sürülen Hadisler

1.5.2.1 Oruçlunun Unutarak Orucunu Bozacak Bir Fiil İşlemesi Hadisi

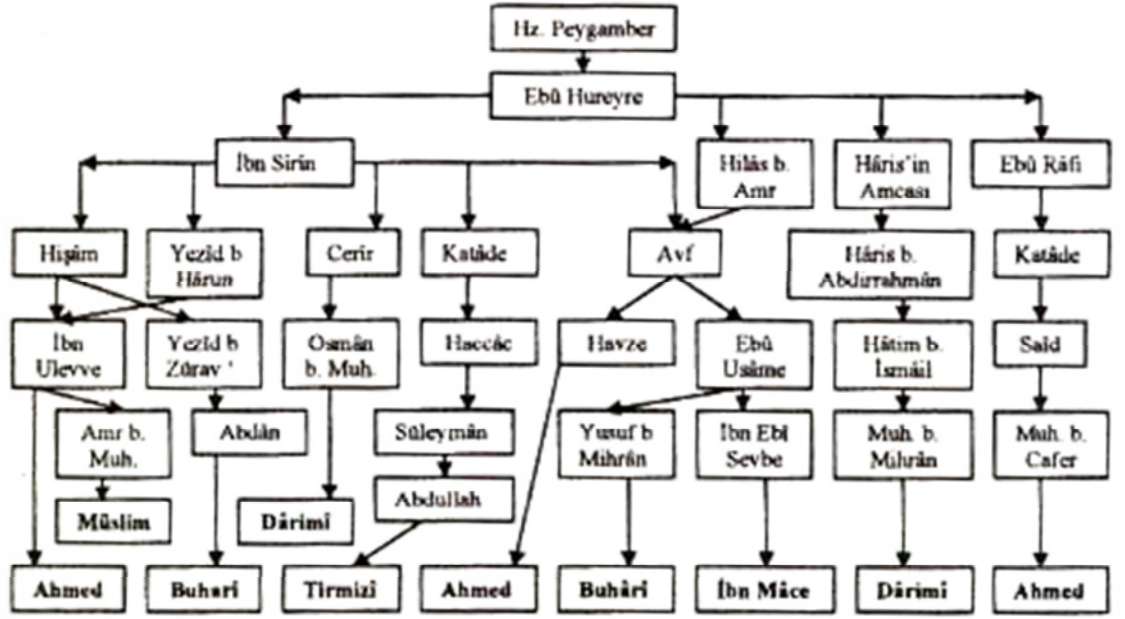
Oruçlu iken unutarak yiyip içen, cinsî münâsebette bulunan bir kimsenin ne yapması gerektiğiyle ilgili mezheplerin farklı görüşleri vardır. Ebû Hureyre'den rivâyet edilen hadisi delil olarak ulemânın çoğunluğu böyle bir kimseye kazanın da keffâretin de gerekmediğini söylemişlerdir.

Konumuzla ilgili hadîsin Buhârî (256/869) metni şu şekildedir: “Oruçlu kimse, oruçlu olduğunu unutup da yediği ve içtiği zaman, orucunu (bozmayıp) tamamlasın! Çünkü o oruçluya ancak Allah yedirmiş ve içirmiştir.”¹⁴⁴

Hadisin kaynaklardaki rivâyetleri bir araya toplandığında şöyle bir isnâd şeması ortaya çıkmaktadır:

¹⁴³ Tahâvî, *a.g.e.*, III, s. 294-295. Tanım farklılıkları için bkz. Şeybânî, *el-Muvatta*, s. 267; Şâfiî, *a.g.e.*, IV, s. 115; İbn Rüşd, *a.g.e.*, III, s. 281.

¹⁴⁴ Buhârî, “Eymân ve'n-nuzur”, 15.



Şâfiilere göre; oruçlu unutarak bir şey yerse, orucunu bozmaz, devam eder. Ancak çok miktarda yerse, bir kavle göre, orucu bozulmuş olur, artık o gün devam etmez. Ama en sahih kavle göre, ne kadar çok da yese yine de orucu bozulmaz. Unutarak cinsel temasta bulunmak da böyledir. Mezhebin açık tespiti bu doğrultuda cereyan etmiştir.¹⁴⁵

Hanbelîlere göre de oruçlu unutarak bir şey yer veya içerse, orucu bozulmaz ve kazası gerekmez.¹⁴⁶

Mâlikilere göre; Ramazanda oruçlu kimse unutarak bir şey yer veya bir şey içer veya cinsel temasta bulunursa, orucu bozulur ve kendisine sadece onu kaza etmesi gerekir. İmâm Mâlik'e (179/795) göre oruç; yeme, içme ve cinsî münâsebeti terkten ibarettir. Bu rükun ortadan kalkarsa oruç, oruç olma niteliğini kaybeder. Bu durum unutulmuş ya da kasten terk edilen abdestin, namazın şartı olan temizliği iptal etmesi gibidir. Neticede, oruçlu iken yeme, içmenin terki, namazdaki temizlik, rükû ve secdenin terkine benzemektedir.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Şâfiî, *a.g.e.*, II, s. 97.

¹⁴⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, s. 3, 51.

¹⁴⁷ İmâm Mâlik, "Siyâm", 49, 50.

Çoğunluk tarafından rivâyet edilen bu hadisin diğer tariflerinde “orucunu tamamlasın” ya da “orucunu bozmasın” ifadeleri yer almaktadır. Ebû Dâvud’un (275/889) naklettiği metinde¹⁴⁸ ise bir adamın gelip soru sormasıyla ilgili sebep-i vürûda dair bir cümle vardır. Fakat bu farklılıklar hadisten çıkarılacak hükmü etkilememektedir.¹⁴⁹ Bununla birlikte hadisin kaza veya keffâret gerektirip gerektirmeyeceğine dair kesin bir delil de bulunmamaktadır. Bu yüzden hadis; “oruç sahihtir, bozulmamıştır, herhangi bir şekilde telâfiye gerek yoktur” şeklinde yorumlanabileceği gibi, “kişinin o günü oruçlu geçirmesi ve sonra da kaza etmesi gerektiği” şeklinde anlaşılabilir.¹⁵⁰ Fakîhler gibi muhaddislerin ekseriyeti de ilk görüşü tercih etmiştir.¹⁵¹

Özellikle hicrî III. asır hadis eserlerinde yukarıda zikredilen rivâyetlerin yanı sıra “Ramazan orucu, tutarken”, “unutarak yiyen içen kimse” için “kazâya ve keffârete gerek olmadığı”, “orucunu tamamlaması gerektiği”, “yedirip içirenin Allah olduğu”yla nakiller de mevcuttur.¹⁵²

Hanefilere göre; Ramazanda oruçlu iken unutarak bir şey yiyip içmek veya cinsel temasta bulunmaktan dolayı oruç bozulmaz. Hanefiler bu konuda cinsel teması, yeme ve içme ile aynı hükme dâhil etmişlerdir. Çünkü cinsel temas da yeme içme anlamına gelen şehvet-i batındandır. Ancak oruçlu unutarak bir şey yerken veya içerken, durumunu hatırlarsa derhal elindeki lokmayı ve ağzında çiğnemekte olduğu şeyi atar. Cinsel temas halinde iken hatırlarsa, derhal geri çekilir. Aksi halde hem kaza, hem de keffâret gerekir.¹⁵³

Ebû Hanîfe’ye göre unutarak yiyip içen bir kimsenin orucu bozulmaz. İmâm Muhammed’in (189/804) Ramazan ayında oruç olduğunu unutarak yiyip içen veya cimada bulunan bir kimse hakkında ne düşündüğüyle ilgili sorusuna Ebû Hanîfe, o günün orucunu

¹⁴⁸ Ebu Davud, “Savm”, 39.

¹⁴⁹ Oruçlu iken yiyip içme durumunda kazanın gerekmediğine yönelik itirazlar için bkz. ‘Aynî, Mahmud b. Ahmed Bedrüddîn, *‘Umdetü’l-Kârî fi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut, ts. IX, s. 18.

¹⁵⁰ Dümeynî, *a.g.e.*, s. 389.

¹⁵¹ Buhârî, “Savm”, 26; Darimî, “Savm”, 23; Tirmizî, “Savm”, 26; Ebu Davud, “Savm”, 39.

¹⁵² “Oruçlu unutarak bir şey yer veya unutarak bir şey içerse, bu ancak Allah’ın ona sevk ettiği bir rızaktır ve (ondan dolayı) oruçluya kaza gerekmez.” (Dârekutnî, *Sünen*, II, 178.); “Kim unutarak ramazanda bir gün iftar ederse, ona kaza ve keffâret gerekmez.” (İbn Hibbân, *Sahîh*, V, 212; Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek*, Beyrut, ts. I, 430; Dârekutnî, *Sünen*, II, 178.) “Ramazanda unutarak yiyen içen orucuna devam etsin. Bu kişiye kaza (ve keffâret) gerekmez.” (Dârekutnî, *Sünen*, II, 179.); “Ebû Hureyre Ramazanın ilk günü oruçlu olduğunu unutarak yemek yemişti. Durumu Hz. Peygamber’e bildirince O da şöyle buyurdu: ‘Orucunu tamamla. Zira seni Allah yedirmiş, içirmiştir. Orucunu kazâ etmen gerekmez.’” (Dârekutnî, *Sünen*, II, 179.)

¹⁵³ Serahsî, *Mebûsât*, III, s. 65.

tamamlaması ve kaza etmemesi gerektiğini, özellikle yiyip içme konusunda Allah Rasûlü'nden (sav) bu doğrultuda kendisine rivâyetler ulaştığını söyleyerek cevap vermiştir.¹⁵⁴

İmâm Muhammed (189/804), Medîne Ehline göre unutarak veya sehven yiyip içen bir kimsenin o günü kaza etmesi gerektiğini naklettikten sonra Ebû Hanîfe'nin: “Şayet bu konuda eserler varid olmuş olmasaydı (unutarak yiyip içen kimsenin orucu) kaza etmesini emrederdim.” rivâyeti sebebiyle kıyası terk ettiğini iletir.¹⁵⁵

İmâm Muhammed'in (189/804) sözünü ettiği rivâyetlerden biri Ali b. Ebî Tâlib > Hâris > Kerîm > Ebî İshâk Selâm b. Selîm el-Haneffî; bir diğeri Mücahid > İbn Ebî Necîh > Mu'temir > Abdullah b. Mübârek; bir başkası da Alkame b. Kays > İbrâhim en-Nehâî > Âmeş > Ebû Muaviye el-Mekfûf'a ait olan sahâbî haberleridir.¹⁵⁶ Bunlardan farklı olarak Hz. Peygamber > Hasan el-Basrî > Rebî b. Sabîh rivâyeti vardır ki bu isnadda Hasan el-Basrî'nin mürsellerine güvenilemeyeceği yönünde tenkidler yöneltilmiştir.¹⁵⁷

1.5.2.2 Namazda Kahkaha İle Gülmenin Abdesti Bozacağıyla İlgili Hadis

Namaz kılarken kahkaha ile gülen birinin namazının bozulduğu hususunda herhangi bir tartışma yoktur. Ancak kahkaha ile gülmenin abdeste etkisi hususunda ihtilâf edilmiştir. Bu ihtilâf ise, rükûu ve secdesi olan namazlar için söz konusudur.

Haneffiler dışında kalan mezheplere göre namazda kahkaha ile gülmenin abdeste bir etkisi yoktur.

İmâm Mâlik'e (179/795) göre yalnız başına namaz kılan birisi kahkaha ile gülerse namazını bozar ve yeniden başlar. Eğer sadece tebessüm ederse namazını bozmasına gerek yoktur. İmâm arkasında namaz kılan kişi de eğer tebessüm ederse namazı bozulmaz. Ama kahkaha ile gülerse imâm ile birlikte namazı bitirir, fakat daha sonra yeniden kılar.¹⁵⁸ Aslında İmâm Mâlik'e göre abdest, sadece mutat yollardan çıkan bir şey veya uyku sebebiyle bozulur.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Şeybânî, *el-Asl*, II, s. 173; A.mlf., *el-Hucce*, I, s. 391; Ayrıca bkz. A.mlf., *Kitâbu'l-Âsar*, s. 223.

¹⁵⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, I, s. 391-392.

¹⁵⁶ Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 391-392.

¹⁵⁷ Bu değerlendirmeye için bkz. Zeylâî, *Nasbu'r-Râye*, I, s. 51.

¹⁵⁸ bkz. İbn Abdilberr, *el-Kâfi*, Beyrut, 1407, I, s. 13.

¹⁵⁹ bkz. Mâlik, *Muvatta'*, Tahâret, 11.

İmâm Şâfiî'ye (204/820) göre de namazda kahkaha ile gülmenin hades ile herhangi bir ilişkisi bulunmadığından abdeste bir etkisi yoktur.¹⁶⁰ Ona göre de abdesti bozan âmiller, mutat (ön ve arka) yollardan çıkan şeylerdir.¹⁶¹

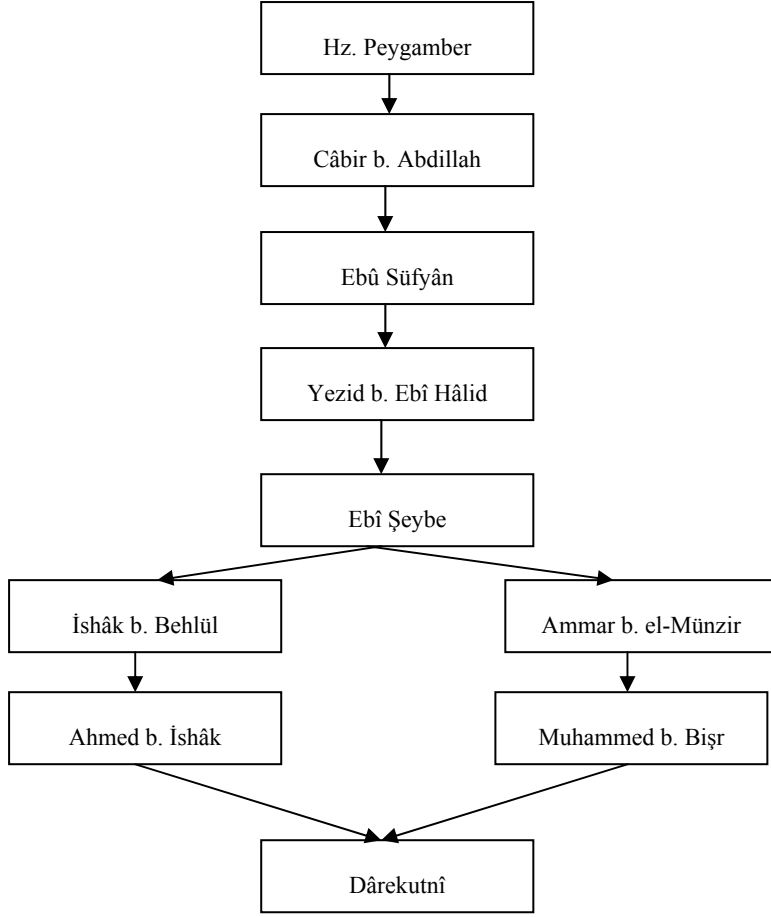
Hanefîler dışında kalan bu mezheplere göre eğer namazda kahkaha ile gülme diğer hades kabul edilen şeylerde olduğu gibi abdeste zarar veriyor olsaydı, namaz dışında da abdesti bozması gerekirdi. Bu görüşte olan âlimlere göre; abdesti bozan haller sınırlı olup bunlara yapılacak ziyâdenin ispatlanması gerekir. Hâlbuki namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozacağını söyleyenler iddialarını ispat edememektedir. Bu konuda rivâyet edilen rivâyetler sahih olmayıp bu konuda akıl ve kıyasla hüküm vermek doğru olmaz.¹⁶²

Sadece Dârekutnî'nin (385/995) Sünen'inde yer alan “gülmenin abdesti bozmayacağına” dair Câbir b. Abdillâh'ın Hz. Peygamber'den naklettiği: “Namazda gülmek namazı bozar fakat abdesti bozmaz” hadisi şöyle bir sened yapısına sahiptir:

¹⁶⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, I, s. 21.

¹⁶¹ Şâfiî, *a.g.e.*, I, s. 18.

¹⁶² bkz. İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, s. 31; İbn Kudâme, *a.g.e.*, I, s. 116.



Her iki rivâyetin ortak râvîlerinden olan Ebû Süfyân Talha b. Nâfi¹⁶³ ve Ebû Hâlid Yezîd b. Abdirrahman¹⁶⁴ bazı münekkidlerin tenkidine uğramıştır. Darekutnî, bu iki merfû hadisten yani “namazda konuşma” ve “gülmenin” namazı bozacağına delâlet eden rivâyetlerden önce, farklı senedlerle Câbir b. Abdillâh’ın kendi görüşü olarak “namazda gülmenin sadece namazı bozacağını, abdesti etkilemeyeceğini” ifade ettiği on civârında rivâyet nakleder.¹⁶⁵

¹⁶³ Ebû Süfyân, münekkidler tarafından “değeri yok”, “hadisi zayıf kabul edilir”, “hadisi yazılır ancak kuvvetli değildir” gibi lafızlarla tenkid edilmiştir. Diğer taraftan Câbir b. Abdillâh’dan sadece dört hadis duyduğu, ondan naklettiği diğer hadisleri ise sahîfeden aktardığı ifade edilir. Hakkında geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Mizân*, III, s. 469; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, s. 24.

¹⁶⁴ Ebû Hâlid Yezîd b. Abdirrahman, bazı münekkidler tarafından “sadûk” ve “beis yok” şeklinde değerlendirilmiş olsa da, hakkında “aşırı miktarda vehmi vardır (fâhişu’l-vehm), delil alınması câiz değildir”, “hadisinde gevşeklik vardır”, “bazı hadislerinin mütâbii yoktur”, “münkeru’l-hadîs”, “rivâyetlerinde sika râvîlere muhâlefet eder; hatta bu ilme yeni başlayan biri bile onun hadisini işittiği zaman mevzû veya maktûb olduğunu bilir”, “delil olmaz”, “Mürciîdir” gibi eleştiriler de vardır. Hakkında geniş bilgi için bkz. Zehebî, *a.g.e.*, VII, s. 253; İbn Hacer, *a.g.e.*, XII, s. 89.

¹⁶⁵ bkz. Dârekutnî, *Sünen*, I, 172-173.

Ebû Hanîfe'ye göre namazda kahkaha ile gülmek hem namazı hem abdesti bozar. O, kıyasa aykırı olduğu halde tâbiûndan Mabed b. Sabîh el-Kureşî'nin rivâyet ettiği haberi esas almıştır.¹⁶⁶ Aslında kıyasa göre bu durumun abdeste zarar vermemesi gerekir. Çünkü namaz dışında kahkaha, ne necistir ne de necâsete sebebiyet verir. Böyle bir durumun namaz esnasında da aynı hükme tâbi olması gerekir.

İmâm Muhammed'in (189/804) bir adamın namazda kahkaha atmadan tebessüm ederse, bu durumda onun abdestinin bozulup bozulmayacağını sorması üzerine Ebû Hanîfe bozmayacağını; fakat kahkaha atarsa abdestin bozulacağını, bu kişinin yeniden abdest alıp namaz kılması gerektiğini söyleyerek cevap verir. İmâm Muhammed bunun nedenini sorunca Ebû Hanîfe Allah Rasûlü'nden gelen esere vurgu yapar.¹⁶⁷

Ebû Hanîfe, kişinin namazda kasıtlı olarak konuşmasının namazı bozacağını ve dolayısıyla yeniden namaza başlaması gerektiğini belirttikten sonra namazda kahkahanın hem abdesti hem namazı bozacağını belirtir. İmâm Muhammed (189/804) kahkaha ve konuşmanın kıyas bakımından bir olduğu halde bu iki durum arasındaki farkın nedenini sorunca da Ebû Hanîfe bu konuda Allah Rasûlü'nden gelen eseri esas aldığını belirterek cevap verir.¹⁶⁸

Hanefî âlimlerin kanaatlerini bazı rivâyetlere dayandırdıkları ve çeşitli sahâbî, tâbî ve daha sonra gelen ilim adamlarından nakledilen görüşlerle de destekledikleri görülür.

Ebû Hanîfe'nin söz ettiği hadislerden birisi şu şekildedir: Ebû Hanîfe, Mansûr b. Zâzân > Hasan el-Basrî > Mabed (b. Sabîh el-Kureşî et-Teymî)'den mürsel olarak şunu nakletmektedir: "Allah Rasûlü namazda iken kible tarafından âmâ bir adam namaz kılmak için çıkageldi. İnsanlar sabah namazını kılıyordu. Adam çukura düştü. Bu durum, bazıları kahkaha atacak derecede güldürdü. Allah Rasûlü namazı bitirince: 'Sizden kim kahkaha attıysa abdest ve namazı iade etsin.' buyurdu."¹⁶⁹

¹⁶⁶ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 196.

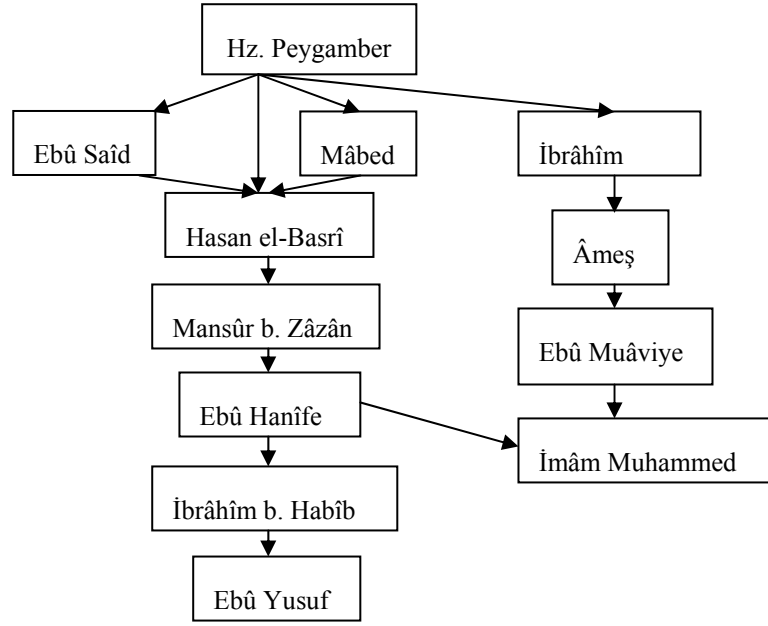
¹⁶⁷ Şeybânî, *el-Asl*, I, s. 74.

¹⁶⁸ Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 166; bkz. A.mlf., *el-Hucce*, I, ss. 203-204.

¹⁶⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 28, 196; A.mlf., *el-Hucce*, I, s. 206.

Diğer rivâyetleri ise Ebû Hanîfe, Hammâd kanalıyla İbrahim'den nakleder. Namazda kakhaha ile gülen hakkında İbrâhîm şöyle der: “Böyle biri abdesti ve namazı iade edip Rabbinden bağışlanmak diler. Zira bu abdestsizliğin en şiddetlisidir.”¹⁷⁰

Ebû Hanîfe ve iki öğrencisinin senedleri bir araya toplandığında karşımıza şöyle bir sened şeması çıkmaktadır:



Bu hadis Ebû Hanîfe’ye nispet edilen Müsned içerisinde “Ebû Hanîfe ← Mansûr b. Zâzân ← Hasan el-Basrî ← Ebû Saîd ← Hz. Peygamber” şeklinde bir senedle nakledilir.¹⁷¹

İmâm Ebû Yûsuf (182/798) ise bu hadisi “Babası (İbrahim b. Habîb) ← Ebû Hanîfe ← Mansûr b. Zâzân ← Hasan el-Basrî ← Mâbed ← Hz. Peygamber” senediyle aktarır.¹⁷²

Hadis âlimlerine göre bu senedde Mâbed ismini zikreden tek kişi Ebû Hanîfe’dir. Hadisçilere göre bu senedin doğrusu, Mâbed’in zikredilmeden Hasan el-Basrî’nin

¹⁷⁰ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 196; A.mlf., *el-Hucce*, I, s. 206.

¹⁷¹ Bkz. Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Müsnedu Ebî Hanîfe*, thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî, Riyâd 1415, s. 222-223.

¹⁷² Bkz. Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 28.

doğrudan Hz. Peygamber'den naklidir.¹⁷³ Diğer taraftan bazı hadis âlimleri, Ebû Yûsuf'un (182/798) zikrettiği senedde ismi geçen Mabed'in Mabed el-Cühenî olduğunu ifade etmektedir. Mabed el-Cühenî (80/699) ise tâbîndendir ve Hz. Peygamber'i görmemiştir. Dolayısıyla sened, mürseldir ve zayıftır. Hadisçiler Mabed el-Cühenî'nin Basra'da kader hakkında ilk kez yorum yapıp onu reddeden kişi olduğuna da özellikle dikkat çekmişlerdir.¹⁷⁴

Hanefî ulemâdan bazılarının göre ise bu senedde ismi geçen Mabed, el-Cühenî değil Mabed b. Ebî'l-Mabed el-Huzâî'dir. Bu şahsın ise sahâbî olduğunda şüphe yoktur.¹⁷⁵ Ancak bu senedde ismi geçen Mabed'in, Mabed el-Cühenî olduğunu ifade eden Hanefî âlimler de vardır.¹⁷⁶

Bu senedin bir başka problemi de Hasan el-Basrî'dir. Zira Muhammed b. Sîrîn (110/728) gibi bazı hadisçilere göre Hasan el-Basrî'nin mürsellerinden uzak durmak gerekir. Zira o, hadisi kimden aldığına bakmamakta, bunu önemsememektedir.¹⁷⁷

İmâm Muhammed (189/804) ise bu hadisi mânâ ile rivâyetten kaynaklanan bazı ufak değişikliklerle “Ebû Hanîfe ← Mansûr b. Zâzân ← Hasan el-Basrî ← Hz. Peygamber” ve “Ebû Muâviye el-Kûfî ← Ameş ← İbrahim en-Nehaî ← Hz. Peygamber”¹⁷⁸ şeklinde iki sened ile aktarır.

İmâm Muhammed (189/804) tarafından nakledilen birinci rivâyet bir tâbî olan Hasan el-Basrî'nin (110/728) doğrudan Hz. Peygamber'den nakli şeklinde gelmiştir. Dolayısıyla bu sened mürseldir. İkinci sened ise İbrahim en-Nehaî'nin (96/715) doğrudan Hz. Peygamber'den nakli şeklindedir. İbrahim en-Nehaî; Hz. Âişe, Enes b. Mâlik, Muğîre b. Şube gibi sahâbîleri görmekte birlikte onlardan hadis işitmemiştir.

Şâfiî hadis âlimlerine göre tüm bu senedlerin önemli bazı illetleri daha vardır. Darekutnî (385/995) ve Beyhakî'nin (458/1066) verdiği bilgiye göre Ebû Hanîfe, bu

¹⁷³ Bu konuda bkz. İbn Adiyy, *a.g.e.*, III, s. 167; İbn Hacer, *ed-Dirâye fî Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Abdullah Hâşim el-Yemânî, Beyrut trs., I, s. 37.

¹⁷⁴ Meselâ bkz. Dârekutnî, Ali b. Ömer, Sünen, thk. Abdullah Hâşim Yemânî, Beyrut 1966, I, s. 166; Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn, *Sünen*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mekke 1994, I, s. 146. Mabed el-Cühenî'nin kader ile ilgili bu tavrı hakkında ayrıca bkz. Müslim, “İmân”, 1.

¹⁷⁵ Bu konuda meselâ bkz. Sivâsî, Muhammed b. Abdilvâhid, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Beyrut trs., I, s. 51.

¹⁷⁶ Meselâ bkz. Zeylâî, Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-Râye fî Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye*, Riyâd 1973, I, s. 50, 51; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, IV, s. 317.

¹⁷⁷ Bu değerlendirme için bkz. Zeylâî, *a.g.e.*, I, s. 51.

¹⁷⁸ Bkz. Şeybânî, *el-Hucce*, I, s. 204, 206-207.

hadisin senedinde Mansûr b. Zâzân (131/748) konusunda hataya düşmüştür. Zira Mansûr bu hadisi aslında Mâbed'den değil Muhammed b. Sîrîn'den (110/728) nakletmiştir. Yani Mansûr ile Mâbed arasında Muhammed b. Sîrîn de olmalıdır. Nitekim Ğaylân b. Câmî ve Hüseyim b. Beşîr bu hadisi “İbn Sîrîn ← Mansûr b. Zâzân” senediyle nakletmişlerdir. Ğaylân ve Hüseyim ise, senedler konusunda Ebû Hanîfe'den daha bilgilidir.¹⁷⁹

Kısacası hem Ebû Hanîfe hem de iki öğrencisi tarafından nak ledilen senedlerden bir veya iki râvînin düşmesi sebebiyle (ister mürsel isterse mudal olsun) munkatıdır.

Bunun yanında Ebû Hanîfe başta olmak üzere, bazı ulemânın böyle hadisleri delil kabul ettiği görülür.¹⁸⁰ Nitekim Serahsî (483/1090) de, sahâbe mürselinin hüccet olduğunda ihtilâf olmadığını belirttikten sonra, “ikinci ve üçüncü asrın mürselleri de bizim ulemâmıza göre hüccettir” der.¹⁸¹ Serahsî'ye (483/1090) göre üçüncü nesilden sonra gelenlerin bu tip rivâyetleri, ancak sika ve adil râvîlerden nakletmekle tanınıyorlarsa makbûl olur.¹⁸² Bu sebebe binâen olsa gerek Ebû Hanîfe ve iki öğrencisi hadisi ister mürsel isterse mudal olsun munkatı şeklinde zikretmeyi yeterli görmüşlerdir.

İmâm Muhammed'in (189/804), kendisine kadar ulaşan bir senedle naklettiğine göre İbn Ömer (73/693), namazda kahkaha ile gülen birinin hem namazını hem de abdestini iâde etmesi gerektiği görüşündedir.

İmâm Muhammed'in (189/804) belirttiğine göre Saîd b. Cübeyr (95/714) de namazda kahkaha ile gülen birinin hem namazının hem de abdestinin bozulacağı kanaatindedir.

Hanefî ulemânın, görüşlerine en çok önem verdiği isimlerden olan İbrahim en-Nehâ'ye (96/715) göre de namazda, tebessüm etmenin veya sırtmanın ne namaza ne de abdeste bir etkisi vardır. Ancak kahkaha ile gülen biri abdestini ve namazını yeniler, sonra da Rabbinden af diler. Zira namaz içerisinde konuşma kabîlinden sayılan fiillerin en kötüsü budur.¹⁸³

¹⁷⁹ Bkz. Dârekutnî, *Sünen*, I, 166; Beyhakî, *Sünen*, I, 146. Bu bilgileri verdikten sonra Dârekutnî, Ğaylân b. Câmî ve Hüseyim b. Beşîr tarafından nakledilen metinleri de zikreder (bkz. *Sünen*, I, 166-167).

¹⁸⁰ Suyûtî, *Tedrib*, I, s. 198.

¹⁸¹ Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 360.

¹⁸² Serahsî, *a.g.e.*, I, s. 363.

¹⁸³ Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 204-207

Hanefî hadisçi Aynî'nin (855/1451) naklettiğine göre bu isimler yanında Hasan el-Basrî (110/728), Evzaî (157/774) ve Süfyân es-Sevrî (v61/778) de namazda kahkaha ile gülmenin hem namazı hem de abdesti bozduğu kanaatindedir.¹⁸⁴

Her hâlükârda Ebû Hanîfe Mâbed'den aktardığı *kıyasa* aykırı bir haberle -râvînin fakîh olup olmadığına değinmeden- amel etmiştir. Hanefî ulemâ, bu hükmün dayandığı illet/sebeup konusunda ihtilâf etmiştir. Bazılarına göre namazda kahkaha ile gülmek necâset kabîlinden bir hadestir. Bazılarına göre ise bu hüküm, necâsetle ilgili olmayıp namaza gösterilmesi gereken hürmete taalluk etmektedir.¹⁸⁵

1.5.2.3 Hurma Nebîziyle Abdest Alma Hadisi

Ebû Hanîfe'ye göre hurma nebîzinden¹⁸⁶ başka bir şey bulamayan bir kimse onunla abdest alır, teyemmüm etmez.¹⁸⁷ Ancak bununla birlikte teyemmüm alması müstehaptır.¹⁸⁸

Muhaddislerin genelde sened bakımından problemlili olduğunu belirtip amel etmediği¹⁸⁹, Ebû Hanîfe'nin delil olarak sunduğu, Abbâs b. Velid ed-Dîmaşkî > Mervan b. Muhammed > İbn Lehîa > Kays b. Haccâc > Haneş es-San'ânî isnadıyla nakledildiğine göre Abdullah b. Abbâs (ra) şöyle anlatmıştır: “Rasûlullah (sav) dinlerini öğretmek üzere cinlere gittiği gece İbn Mes'ûd'a (ra) ‘Yanında su var mı?’ diye sormuş, onun ‘Hayır, matarada nebiz var’ demesi üzerine Hz. Peygamber (sav), ‘Hurma hoş ve temiz, suyu da temizleyicidir. Dök de abdest alayım’ buyurdu. Ben de onu döktüm ve Rasûlullah (sav)

¹⁸⁴ Aynî, *a.g.e.*, IV, s. 316

¹⁸⁵ İbn Teymiyye'ye göre Hanefiyye tarafından delil olarak ileri sürülen ve tamamı Ebû'l-Âliye'ye râci olan mürsel haberler, abdesti yenilemenin şart değil ancak müstehap olduğuna delâlet edebilir. Zira namaz kılariken kahkaha ile gülmek bir günâh ve hatadır; yapılan ibâdeti hafife almaktır. Böyle bir hatadan dolayı abdest almak ise müstehaptır; güzel bir davranıştır. Böyle bir yorum, kıyâsa ve sünnete daha uygundur. İbn Teymiyye'ye göre müstehâbın tespitinde, dinin asıl kâidelerinde bir değişiklik yapmadığı sürece, zayıf hadislerde kullanılabilir. Kahkahanın abdesti bozduğuna delâlet eden haberlerin mercii olan Ebû'l-Âliye'nin de mürselleri zayıftır. Ayrıca bu haberin müsned (merfû ve muttasıl) nakillerinin de, senedleri itibariyle değerleri yoktur. (İbn Teymiyye'nin görüşleri için bkz. *Şerhu'l-'Umde*, Riyad, 1413, I, ss. 323-325.)

¹⁸⁶ Sadece birkaç hurma ile tatlandırılmış sıra kastedilmektedir. Keskin bir kıvama gelecek derecede kaynatılan uyuşturucu nebîzle abdest almak caiz değildir. Bkz. Cessâs, *a.g.e.*, IV, s. 256.

¹⁸⁷ Şeybânî, *Câmiu's - Sağîr*, s. 74; A.mlf. *el-Asl*, I, s. 86-87.

¹⁸⁸ Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 86.

¹⁸⁹ Tirmizî, “Tahâret”, 65; Tirmizî veTahâvî hadisi, Şerîk > Ebû Fezâre > Ebû Zeyd kanalıyla İbn Mesud'dan rivayet eder. (Bkz.Tahâvî, *a.g.e.*, I, s.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. Tahâvî, İbn Mesud'dan aktardığı muttasıl senetle onun cin gecesinde Peygamberle birlikte olmadığını nakleder. (Tahâvî, *a.g.e.*, I, s. 124-125.)

onunla abdest aldı.”¹⁹⁰

Hadisin metni İbn Mâce'ye (273/887) aittir. İbn Lehîa dışındaki ravileri güvenilir. Onun güvenilirliği hakkında ise ihtilaf bulunmaktadır. Dârekutnî (85/995) *Sünen*'inde hadisin İbn Lehîa sebebiyle illetli olduğunu söylemiştir.¹⁹¹ Fakat birçok âlim onun rivayetlerini delil olarak kullanmış rivayetlerini hasen olarak kabul etmiştir. Heysemî (807/1404) onun hadislerini hasen olarak nitelemiş ve Tirmizî'nin (279/892) de aynı şekilde değerlendirdiğini belirtmiştir.¹⁹² Buhârî (256/869) de Yahya b. Saîd'in onda bir sakınca görmediğini nakletmiş ve hadisin hasen olduğunu ifade etmiştir.¹⁹³

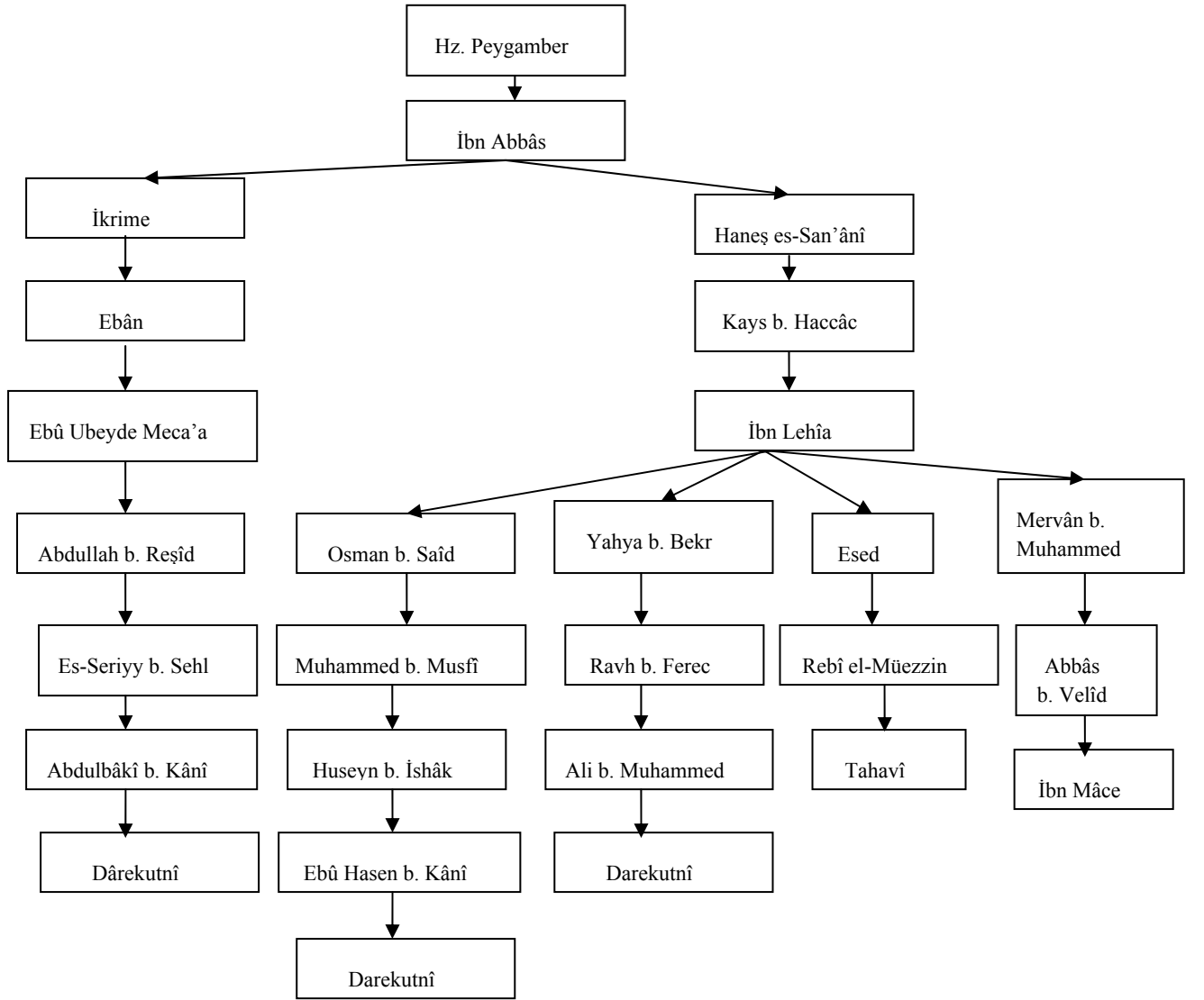
Hanefîlere delil teşkil eden İbn Abbâs hadisinin sened şeması şu şekilde ortaya çıkmaktadır:

¹⁹⁰ Tahâvî, *a.g.e.*, I, s. 123; İbn Mâce, “Tahâret”, 37; Tirmizî, “Tahâret”, 65; Dârekutnî, *Sünen*, I, 76.

¹⁹¹ Dârekutnî, *Sünen*, I, 76.

¹⁹² Heysemî, *a.g.e.*, I, s. 5.

¹⁹³ Buhârî, *et-Târîhu's-sağîr*, I, s. 20.



İmam Müslim (261/874) İbn Mes'ûd'un (ra) cin gecesinde Rasûlullah'la (sav) birlikte olduğu hususundaki haberleri inkâr ettiğine dair rivayete aykırı olması sebebiyle muhaddisler İbn Mes'ûd'un (ra) söz konusu hadisinin illetli olduğunu söylemişlerdir. İmam Müslim'in Şa'bî'den rivayetine göre Alkame'nin, "Cin gecesine Rasûlullah'la (sav) birlikte sizden biri var mıydı?" sorusuna İbn Mes'ûd (ra), "Hayır" diye cevap vermiştir.¹⁹⁴

Tirmizî'nin (279/892) Ebû Osman en-Nehdî vasıtasıyla yaptığı rivayette İbn Mes'ûd (ra) şöyle anlatmıştır: "Rasûlullah (sav) yatsı namazını kıldıktan sonra elimi tutarak beni

¹⁹⁴ Müslim, "Salât", 150, 152. Ayrıca bkz. Zeylaî, *a.g.e.*, I, s. 73. Tahâvî'nin lafzı, "Cin gecesi bizden herhangi bir kimse onunla değildi" şeklindedir. (Tahâvî, *a.g.e.*, I, s. 96.)

Mekke'nin Bathâ mevkiine götürdü ve orada oturttu. Yere bir çizgi çizdikten sonra, "Bu çizgiyi geçme. Sana bazı kimseler gelecek onlarla konuşma. Onlar da seninle konuşmazlar" buyurdu. Sonra Rasûlullah (sav) gitti. Ben istenilen yerde otururken Zut kabilesi mensuplarına benzeyen insanlar geldi." Hadisi naklettikten sonra Tirmizî, "Hadis hasen-sahih ve bu isnadla garibtir" açıklamasını yapmıştır.¹⁹⁵

İbn Mes'ûd'un (ra) cin gecesinde Rasûlullah'la (sav) birlikte olmasıyla kastedilen O'nun Bathâ mevkiine kadar gitmesidir. İbn Mes'ûd'un (ra) cin gecesinde Rasûlullah'la (sav) birlikte olmadığını ifade eden rivayetlerde kastedilen ise, Hz. Peygamber'in (sav) cinlerle konuşması esnasında orada bulunmadığıdır.

İbn Hacer'in (852/1448) hadisile ilgili açıklaması şöyledir: "Hadisin sahih olması durumunda nesh edildiği söylenmiştir. Zira sözü edilen olay Mekke döneminde meydana gelmiş, 'Su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin'¹⁹⁶ mealindeki teyemmüm âyeti ise ittifakla Medine'de nazil olmuştur. Ya da hadiste zikredilen nebizin, içerisine özelliklerini değiştirmeyecek kadar bir miktar kuru hurma katılmış su olarak yorumlanması gerekecektir. Nitekim Araplar tatlandırmak amacıyla suya hurma katmaktaydılar. Çünkü suları genellikle tatlı değildi.¹⁹⁷

Ebû Yûsuf (182/798) suyun yokluğu durumunda teyemmüm edilmesi gerektiğini ve nebîzle abdest alınamayacağını söylerken¹⁹⁸, İmâm Muhammed (189/804) ise hem teyemmümü hem abdesti gerekli görür.¹⁹⁹

Suyun olması halinde kuru üzümünden elde edilen nebîz ve sirkeyle abdest alınamayacağı konusunda âlimler müttefiktir. Kıyasa göre hurma nebîzinin de böyle olması gerekirdi. Zira hurma nebîzi su değildir. Suyun mevcut olması halinde su hükmünde görülmeyen nebîzin, suyun yokluğu halinde de su mesabesinde görülmemesi gerekir.²⁰⁰ Ebû Hanîfe kıyasa aykırı olduğu halde bu hadisile amel etmiştir.

¹⁹⁵ Tirmizî, "Emsal", 1; Zeylaî, *a.g.e.*, I, s. 140; ayrıca bkz. Tirmizî, "Taharet", 14; Tahâvî, *Nasbu'r-râye*, I, s. 14; Buhârî, *et-Târihu's-sağîr*, I, s. 20.

¹⁹⁶ Nisâ, 4/43

¹⁹⁷ İbn Hacer, *a.g.e.*, I, s. 305.

¹⁹⁸ Şeybânî, *Câmiu's - Sağîr*, s. 74; A.mlf, *el-Asl*, I, s. 87.

¹⁹⁹ Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 87.

²⁰⁰ Tahâvî, *a.g.e.*, I, s. 125. Tahâvî hadisnin hem senet açısından hem de nazar açısından zayıf olduğunu belirtip Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih eder.

1.5.2.4 Diğer Örnekler

1.5.2.4.1 Kuruyan Meninin Ovulmasıyla Temizliği Hadisi

İmâm Muhammed (189/804) bir kimsenin elbisesinde kuruyan meniye (yıkamadan) ovması hakkındaki sorusuna Ebû Hanîfe ovmanın yeterli olacağını, Hz.Aişe'nin (r.a) Allah Resûlü'nün elbisesinden meniye ovarak çıkardığıyla ilgili rivâyet ulaştığını söyleyerek cevap verir. Bunun üzerine İmâm Muhammed (189/804) elbiseye kan veya büyük abdest bulaşırsa ovmanın yeterli olup olmadığını sorar. Ebû Hanîfe Hayır, yeterli olmadığını, kıyas bakımından ikisinin de bir olduğunu, ancak meni hakkında eser varid olduğu için onunla amel ettiğini söyler.²⁰¹

Hz. Aişe hadisini²⁰² ayrıca Hârisî, İbn Husrev, Kâdî Ebûbekir Muhammed b. Abdilbâkî ve Hasan b. Ziyâd kendi senetleriyle Ebû Hanîfe'den rivâyet etmişlerdir. Bunların bazısında Allah Rasûlü'nün aynı elbiseyle namaz kıldığı da belirtilmektedir.²⁰³

Hadislerin açık delâletinden şu hükümler anlaşılmaktadır:

1. Elbiseye dokunan meni şu üç şeyden biriyle giderilip temizlenir:
 - a. Su ile yıkamak,
 - b. Kurumuşsa ovup çitilemek,
 - c. Bir bez veya benzeri şeyle alıp gidermek...
2. Bu duruma göre, meni necis midir, değil midir? Müctehid İmâmların bu husustaki icthadları farklıdır. Necistir diyenler olduğu gibi, temizdir, diyenler de var.
3. Üzerindeki meni ovulmuş veya bir bezle giderilmiş elbiseyle namaz kılınır.

Bu doğrultuda müctehid İmâmların icthad, istidlal ve ihticaclarını şöyle sıralayabiliriz:

1. Menî temizdir, dokunduğu yeri necis yapmaz, sadece nezafet bakımından o yeri yıkamak, kurumuşsa ovmak müstehabdır. (Bu, İmâm Şafî ile İmâm Ahmed b.

²⁰¹ Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 76.

²⁰² Buhârî, "Vudu", 64-65; Ebu Dâvud, "Tahâret", 134; Nesâî, "Tahâret", 187; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 6/125-133-213-239-263; Dârekutnî, *Sünen*, I, 125.

²⁰³ Hârezmî, Ebu'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd, *Câmiu'l-Mesânid*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), I, s. 278.

Hanbel'in içtihadıdır).

2. Menî necistir, dokunduğu yeri murdar yapar, o bakımdan ıslaksa yıkanması, kurumuşsa ovulup çitilenmesi gerekir. (Bu İmâm Ebû Hanîfe'nin içtihadıdır).

3. İmâm Mâlik bu konuda “İâdetül-cünübi es-salâte...” bahsinde Hz. Ömer'in ihtilâm olduğunu elbisesinde gördüğü ıslaklıktan anlayınca, kıldığı namazı iade etmiş, aynı zamanda elbisesinin o kısmına yıkamıştır, rivâyetine dayanarak, meninin dokunduğu yeri —ıslak olsun, kuru olsun— yıkanır, hükmünü getirmiştir.²⁰⁴

1.5.2.4.2 Baygınlık Geçirmek ve Aklî Dengeyi Yitirmek Abdestsizlik Sebebi Olacağı Hadisi

Ebû Hanîfe'ye göre baygınlık geçirmek veya herhangi bir sebeple aklî dengeyi yitirmek, uzanıp yatan kimsenin durumuna benzediğinden, hatta aklın yitirilmesi uykudan daha ağır bir durum olduğundan, abdestsizlik sebebidir.²⁰⁵

İmâm Muhammed (189/804), aklını yitiren veya baygınlık, delilik v.b durumlardan birine maruz kalan kimsenin ayakta veya oturarak yahut uzanmış halde bulunan biriyle eşit olup olmadığı sorusuna Ebû Hanîfe; bu durumların hepsi için kişinin abdest alması gerektiği cevabını vermiştir. Buna mukabil İmâm Muhammed'in niçin oturuşta, secdede, ayakta veya rükûda uyuyan kimse hakkında istihsanda bulunduğu ile ilgili sualine Ebû Hanîfe bunlar hakkında eser varid olduğu için onunla amel ettiğini, aklın yitirilmesi konusunda ise kıyasa başvurduğunu söylemiş, aklın yitirilmesinin abdestsizlikten daha ağır bir durum olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁶

Ebû Hanîfe'nin sözünü ettiği eser, İbrâhîm en-Nehâî'den nakledilen şu rivâyettir: Ebû Hanîfe, Hammâd kanalıyla İbrâhîm'in şöyle dediğini aktarır: “Otururken, ayakta dururken, secde ederken, rükû ederken veya binili olarak uyuduğun zaman abdest alman gerekmez.”²⁰⁷

Bu konuda farklı rivâyetler mevcuttur. Bunların bir kısmı Ebû Hanîfe'yi destekler nitelikteki rivâyetlerken bir kısmı ise bunun tam tersidir.

²⁰⁴ Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla Ahkâm Hadisleri*, I, s. 89.

²⁰⁵ Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 88.

²⁰⁶ Şeybânî, *a.g.e.*, I, s. 88.

²⁰⁷ Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 196; Ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 12.

İbn Abbâs'ın (ra) nakline göre Hz. Peygamber (sav), "Uzanıp uyumadıkça secdede iken uyuyana abdest gerekmez. Zira kişi uzanıp uyuduğunda mafsalları gevşer" buyurmuştur.²⁰⁸

Bunun tersi rivâyetlerden biri olan İbn Hacer'in (852/1448) *Bulûğu'l-merâm*'da zikrettiği Enes b. Mâlik (ra) hadisi şu şekildedir: Rasûlullah'ın (sav) ashabı, başları öne düşecek kadar (uyuklayarak) yatsı namazını beklerlerdi. Daha sonra abdest almadan namaz kılarlardı.²⁰⁹

Sonuç olarak burada herhangi bir ayırım gözetilmeden kıyasa muhalif âhâd haberle amel edilmiştir.

²⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, I, 256; İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, I, s. 132; İbn Hacer, Ebû Halid ed-Dâîânî'nin rivayetinde tek kaldığını ve hadisin sahih olamayacağını söylemiş, Zehebî, âlimlerin isnadındaki Yezid b. Abdurrahman'ın zayıf olduğunu ifade ettiklerini nakletmiş, İbn Hibbân, Ebû Halid ed-Dâîânî'nin çok hatâ yaptığını ve sadece güvenilir ravilere uygun nakillerinin delil olabileceğini zikretmiştir (bk. Münâvî, *a.g.e.*, V, s. 372). Benzer rivayetler için bkz. Ahmed b. Hanbel, IV, 97; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 79; İbn Mâce, "Tahâret", 62; Beyhakî, *a.g.e.*, I, s. 122.

²⁰⁹ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 79; Dârekutnî, *Sünen*, I, 130, 131.

SONUÇ

Hanîfelerin hadis anlayışını ve hadis-kıyas ilişkisi hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalıştığımız bu tezden çıkartabileceğimiz ilk önemli sonuç, Hanefî usûlünde hadisin delil değeri, ifade ettiği hüküm, Kur'ân'a karşı konumu ve haber-i vâhidin kabul şartlarına ilişkin teorik açıklamaların çoğunlukla daha sonraki Hanefî fukahasının tahrîç ve içtihadlarına dayandığı hususudur. Buna rağmen mezhebin tarihî gelişimi içerisinde hadis ve sünnete teşriî bakımdan Kur'ân-ı Kerîm'den hemen sonra yer verme şeklindeki değer algısının diğer mezhep imâmları, fukaha ve hadisçilerden farksız olduğu görülür. Fakat hadisleri anlama ve değerlendirme noktasında Hanefîlerin hem hadisçilerden hem de diğer mezheplerden farklı bir takım şartları vardır.

Hanefîler, hadisleri değerlendirirken istisnalar dışında senedle ilgili unsurlar üzerinde pek durmamışlardır. Hanefîler için hadis râvîlerinin güvenilir ve fakîh olması, hadis metinlerinin maruf olması, râvînin hadisten çıkardığı hükmü öğrencisinin metnin parçası sanması (idrâc), sahâbî sözlerinin (mevkûf) ve tâbîî rivâyetlerinin (maktû) Hz. Peygamber'e izafe edilmesi gibi hususlar, şeklî açıdan hadis tercihleri için önemli olmakla beraber, asıl tercih sebepleri hadislerin muhtevalarıyla ilgili/metinle ilgili hususlardır.

Kıyasın çalışmamızın sınırları içerisinde kullanıldığı meseleler ve kalıplar hakkında, birden çok fikhî meseleyi kuşatan genel kural, bir kimsenin belli bir hususta görüşüne dayanak kıldığı temel ilke, nasstan soyutlama yoluyla çıkarılan küllî kaide anlamlarında kullanıldığı söylenebilir. İncelediğimiz örneklerde ise hüküm aktarma anlamında bir kıyastan değil, birtakım aklî çıkarımlarla gerekçelenen genel kuraldan söz edildiği ifade edilebilir.

İncelediğimiz örneklerde gördüğümüz kadarıyla Hanefîlere yöneltilen “kıyası haber-i vâhide takdim ettikleri” yönündeki itirazlar, birbirleriyle çelişkili olan ahad haberler etrafında yoğunlaşmaktadır. Bizim çıkardığımız sonuca göre belli bir hadisle ilgili farklı rivâyetler mevcut ise öncelikle Kur'ân'a arz edilir, sonrasında hadisler arasında tercih sebebi olan raviyle ilgili şartlara bakılır (fakîh olması gibi), ardından sahabe uygulaması esas alınır (ki burada da sahabenin fakîh olma durumundan söz edilebilir), umûm-i belvâda varid olup olmamasının tespitinin ardından, çıkarılan hüküm kıyasla da desteklenir. Buradaki kıyas da fıkıh literatüründe ifade edilen kıyas olmayıp genel bir akıl

yürütme şeklidir. Dolayısıyla, en azından hadisleri değerlendirme bağlamında zikri geçen kıyasın, fikhın temel delillerinden olan kıyas bağlamında kullanılmadığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında Hanefilere yönelik mezkur itirazın pek de yerinde olmadığı düşünülebilir.

Hadisçiler kendi ıstılâhları çerçevesinden (özellikle hadisleri kabul etmede senede gösterdikleri önem boyutundan) Hanefî fikhını (hadislerde metnin muhtevasının ön plana çıkarılmasını) ne kadar eleştirirlerse eleştirsinler, tartışmalar son bulacağına benzememektedir.

KAYNAKLAR

ABDURREZZÂK, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef* (Thk. Habîburrahmân el-Azamî), el-Meclisu'l-İlmî, Beyrut, 1390/1970. 11 cilt.

ÂMÎDÎ, Ebû'l-Hasan Alî b. Ebi Alî, *el-İhkâm fi-Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), 4 cilt.

APAYDIN, Yunus, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkita Anlayışı", *EÜİFD*, 1992/8, 159-193.

APAYDIN, Yunus, "Kıyas", *DİA*, XXV., 586.

ASKALÂNÎ, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1993. 15 cilt.

ASKALÂNÎ, *Tehzibu't-Tehzib*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1968. 12 cilt.

AYNÎ, Mahmud b. Ahmed, *'Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty. 23 cilt.

BAĞDÂDÎ, Hatîb, Ebûbekr Ahmed b. Alî el-Hatîb, *Kitâbu'l-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1409/1988.

BAĞDÂDÎ, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, Mektebetu'l-Hâncî, Mısır, 1349/1931. 14 cilt.

BEDİR, Murtaza, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.

BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, *Sunenu'l-Kubrâ (Kitâbu's-Sunen el-Kebîr)* Thk . Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1994. 10 cilt.

BİLTÂCÎ, Muhammed, *Menâhucu't-Teşrîi'l-İslâmî fi'l-Karni's-Sânî el-Hicrî, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye*, Riyâd, 1397/1977.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cûfî, *el-Câmiu'l-Hadis*, (Fethu'l-Bârî ile birlikte), Thk . Abdulazîz b. Bâz, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1993. 15 cilt.

CESSÂS, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (Thk. Acîl Câsim en-Neşemî), Kuveyt, 1414/1994. 4 cilt.

CESSÂS, Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Thk . Muhammed es-Sâdik Kamhâvî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1412/1992. 5 cilt.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf Alî b. Muhammed, *Kitâbu't-Tarîfât*, el-Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1306/1888.

ÇAKIN, Kâmil, "*Hadis'in Kur'an'a Arzı Meselesi*", *AÜİFD*, XXXIV, Ankara 1993.

DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer, *Sünen*, (Thk. es-Seyyid Abdullah Haşim Yemanî), Dârü'l-Mehâsin, Kahire, 1966, 4 cilt.

DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sünen*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut t.y., 2 cilt.

DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.

DEBÛSÎ, *Tesîsu'n-Nazar*, (Thk. Mustafâ Muhammed el-Habbânî ed-Dimaşkî), Dâru İbni Zeydûn, Beyrut (t.y.).

DÛMEYNÎ, Misfir B. Gurmullah, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, İstanbul 1997.

EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, 7 cilt.

EBÛ GUDDE, Abdülfettâh, *Lemhât min Târîhi's-Sünne*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1416/1995.

EBÛ HANİFE, *el-Vasiyye*, (trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri) İFAV Yayınları, İstanbul, 1992.

EBÛ HANİFE, Nu'man b. Sabit, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri), İFAV Yayınları, İstanbul, 1992.

EBÛ HANİFE, *Risale ilâ Osman el-Bettî* (trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri), İFAV Yayınları, İstanbul, 1992.

EBÛ YUSUF, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâi*, (Thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.).

EBÛ YUSUF, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, (Thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Matbaatu'l-Vefâ, Mısır, 1357/1938.

EBÛ YUSUF, Yakûb b. İbrâhîm el-Ensârî, *Kitâbu'l-Harâc*, Dâru'l-Marife, Beyrut (t.y.).

EBÛ ZEHRA, Muhammed (v. 1394/1974), *Ebû Hanîfe Hayâtuh ve Asruh-Ârâuh ve Fıkhuh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, 1412/1991.

EL-BUHÂRÎ, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Thk. Muhammed el-Mutasım billâh el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, Beyrut, 1417/1997, 4 cilt.

ERUL, Bünyamin, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2000.

FİRÛZÂBÂDÎ, Ebû't-Tâhir Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1406/1986.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l- Arabî, Beyrut 1414/1993. 2 cilt.

GÜNGÖR, Mevlüt, *Cessâs ve Ahkâmu'l-Kur'ânı*, Kur'an Kitaplığı Yayınları, Ankara, 1989.

HÂREZMÎ, Ebû'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd, *Câmiu'l-Mesânîd*, Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye, Beyrut (t.y.), 2 cilt.

İBN ABDİLBERR, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemirî, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, (Thk. Abdulhamîd Muhammed es-Sadenî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.

İBN ABDİLBERR, *el-İntikâ fî Fedâili'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ*, (Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1417/1997.

İBN ABDİLBERR, *el-İstîâb fî Marifeti'l-Ashâb*, (Thk. Alî Muhammed el-Becâvî), Matbaatu Nahdati Mısır, Kâhire (t.y.).

İBN ABDİLBERR, *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, (Thk. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî), Muessesetu Kurtuba, Ribât, 1387/1967. 26 cilt.

İBN ADİYY, Ebû Ahmed Abdullâh, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, (Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvid, Abdulfettâh Ebû Sünne), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997, 9 cilt.

İBN EBÎ HATİM, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (1952 Hind Baskısından ofset), Beyrut t.y. 9 cilt.

İBN EBÎ ŞEYBE, Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî, *el-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, (Thk. Saîd Muhammed el-Lehhâm), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1409/1989. 8 cilt.

İBN HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, (Thk. Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu), el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, 1987. 2 cilt.

İBN HANBEL, *Müsned*, Çağrı yayınları, İstanbul, 1982. 7 cilt.

İBN HİBBÂN, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*, (Thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî), Dâru's-Sumeyî, Suûdi Arabistan, 1420/2000. 2 cilt.

İBN KAYYIM, Muhammed b. Ebîbekr el-Cevziyye, *İ'lamu'l- Muvakkîn, an Rabbi'l- Âlemîn*, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, 1418/1997. 4 cilt.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim, *Hadis Müdafaası*, (Trc. M.Hayri Kırbaşoğlu), Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1979.

İBN MÂCE, ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sunen* (Sindî şerhiyle birlikte), (Thk. Halîl Me'mûn Şihâ), Dâru'l-Marife, Beyrut, 1418/1997, 4 cilt.

İBN MANSÛR, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem el-Mısrî, *Lisânu'l- Arab*, (Thk. Emîn Muhammed Abdulvehhâb, Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1416/1996. 18 cilt.

İBN MELEK, Mevlâ Abdullatîf b. Abdilazîz, *Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûl*, Salâh Bilici Kitâbevi, İstanbul, 1385/1965.

İBN RÛŞD, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, (Thk. Abdulmecîd Tume Halebî), Dâru'l-Marife, Beyrut, 1418/1997. 4 cilt.

İBN TEYMİYYE, Ebû'l-Abbâs Takıyyuddin Ahmed b. Abdilhalim, *Mecmûu-Fetâva*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Hadise, Kahire, 1404 h. 35 cilt.

İBNU'L-ESÎR, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-Gâbe fi Marifeti's-sahâbe*, el-Matbaatu'l-Vehbiyye, Mısır, 1286, 5 cilt.

İBNU'S-SALÂH, Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadis*, (Thk. Nûruddîn İtr), Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut, 1406/1986.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Abdirrahman b. Ali, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, (Thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah Kadı), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, 3 cilt.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum: Tebliğ ve Müzakereler), Editör: İbrahim Hatipoğlu, Kurav Yayınları, Bursa 2005.

İSFAHÂNÎ, Râğıb, *Müfredâtu Elfâdi'l-Kur'ân*, (Thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Dâru'l- Kalem, Dimaşk, 1418/1997.

İslamî Araştırmalar (Ebû Hanîfe Özel Sayısı), Editör: Mehmet Bayraktar, Cilt: XV, Sayı: 1-2, Ankara 2002.

KAHRAMAN, Abdullah, “Fıkhî Hadislerin Doğru Anlaşılıp Yorumlanması Hususunda Bazı Esaslar”, *CÜİFD*, C. 5, S. 2, 2001, s.11-29.

KAHRAMAN, Hüseyin, “Hadislere Göre Cinsel Organa Dokunmanın (Messü'l-Ferc) Abdeste Etkisi”, *UÜİFD*, C. 19, S. 1, 2010, s. 111-142.

KANDEMİR, M. Yaşar, “Hadis”, *DİA*, XV, 27-39.

KARAMAN, Hayrettin, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

KARAMAN, Hayrettin, *Fıkıh Usûlü*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1975.

KARAMAN, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihad*, DİB Yayınları, Ankara, 1985.

KELEŞ, Ahmet, *Hadislerin Kuran'a Arzı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.

KEVSERÎ, Muhammed Zâhid, *Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ Sâkehu fî Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzîb*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1401/1981.

KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Istilâhları*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1980.

KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Usulü*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1967.

MALİK B. ENES, *el-Muvatta*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981. 2 cilt.

MATLUP, Mahmud, *Ebû Yûsuf Hayâtuhu ve Âsâruhu ve Ârâuhu'l-Fıkhhiyye*, Matbaatu Dâri's-Selâm, Bağdat, 1392/1972.

MEKKÎ, el-Muvaffa b. Ahmed, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1401/1981.

MÜSLİM, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh (el-Minhâc*'la birlikte), (Thk. Halîl Me'mûn Şîhâ), Dâru'l-Marife, Beyrut, 1418/1997. 18 cilt.

NESÂÎ, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sunen*, (el-Muctebâ), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1413/1992. 4 cilt.

NEVBAHTÎ, Ebû Muhammed el-Hasen b. Musa, *Firaku's-Şîa*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul, 1931.

ORUM, Fatih, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi (Zâhiru'r-Rivâye Örneği)*, Doktora Tezi, İÜSBE, İstanbul, 2008.

PEZDEVÎ, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl* (Keşfu'l-Esrâr ile birlikte), (Thk. Mutasım el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1417/1997, 4 cilt.

SAYMERÎ, Ebû Abdillâh Huseyn b. Alî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1396/1976.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mebsût* (Thk. Semîr Mustafâ Rebâb), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1422/2001. 30 cilt.

SERAHSÎ, *el-Muharrer fî Usûli'l-Fikh, (el-Usûl)*, (Thk. Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996. 2 cilt.

SERAHSÎ, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, (Thk. Muhammed Hasan İsmâîl), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997. 5 cilt.

SUYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedrîbu'r-râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, (Thk. Ahmed Ömer Hâşim), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985. 2 cilt.

SUYÛTÎ, *Tebyizu's-Sahîfe fî Menâkibi'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Numân*, (Thk. Muhammed Âşık İlâhî el-Bernî), Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut (t.y.).

ŞA'BÂN, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (Usûlü'l-fikh), trc. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara, 2007.

ŞA'RANÎ, Abdulvahhâb b. Ahmed el-Ensârî, *el-Mîzânu'l-Kubrâ* (Kitâbu'l-Mîzân el-Kebîr), Dâru'l-Fikr, Beyrut (t.y.), 2 cilt.

ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, (Thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib), Dâru'l-Vefâ, Mısır, 1425/2004. 10 cilt.

ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-şerîa*, (Tahrîc: Abdullah Derrâz), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut (t.y.), 4 cilt.

ŞENER, Abdulkadir, "İmâm Şâfî'ye Göre Haber-i Vâhid", Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, İzmir, 1985, s.287-293.

ŞENER, Abdülkadir, *İslam Hukukununun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan, İstislah*, DİB Yayınları, Ankara, 1974.

ŞEYBÂNÎ, *el-Câmiu's-Sağîr*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1406/1986.

ŞEYBÂNÎ, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne* (Tlk. Mehdî Hasan el-Geylânî el-Kâdirî), Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1403/1983. 4 cilt.

ŞEYBÂNÎ, *Kitâbu'l-Âsâr*, (Thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993. 2 cilt.

ŞEYBÂNÎ, *Kitâbu'l-Asl*, (Tlk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1410/1990. 5 cilt.

ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. el-Hasan, *el-Muvatta*, (Tlk. Abdulvahhâb Abdullatîf), Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Mısır, 1387/1967.

TAHÂVÎ, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Thk. Sadettin Ünal), Türkiye Diyanet Vakfı İSAM, İstanbul 1416/1995. 2 cilt.

TAHÂVÎ, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu Muşkil'il-Asâr*, (Thk. ve Tlk. Şuayb Arnavût), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1415/1994, XV cilt.

TAHÂVÎ, *İhtilâfu'l- Ulemâ*, (İhtisâr: Ebûbekr Ahmed b. Alî el-Cessâs er-Râzî), (Thk. Abdullâh Nezîr Ahmed), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1996. 5 cilt.

TAHÂVÎ, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, (Tahrîc: İbrâhîm Şemsuddîn), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001. 4 cilt.

TEHÂNEVÎ, Zafer Ahmed el-Osmanî, *Ebû Hanîfe ve Ashabuhu'l-Muhaddisûn* (Mukaddimetu'l-lâi's-Sünen içinde), İdâretu'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslamiyye, Karaçi t.y.

TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sûre, *es-Sunen*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1398/1978. 5 cilt.

UZUNPOSTALCI, Mustafa-YAVUZ, Yusuf Şevki-BARDAKOĞLU, Ali, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 131-145.

ÜNAL, İsmail Hakkı, "Araya", *DİA*, III, 337.

ÜNAL, İsmail Hakkı, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı Ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara, 1994.

YİĞİT, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, Ankara, 2007.

ZEBÎDÎ, Muhammed b. Muhammed Murtazâ, *Ukûdu'l-Cevâhiri'l-Munîfe*, (Thk. Vehbî Süleymân Ğâvucî el-Elbânî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1406/1985. 2 cilt.

ZEHEBÎ, *Mîzânu'l-Îtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Matbaatu's-Seâde, Mısır, 1325/1907. 3 cilt.

ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed, *Menâkıbu'l-Îmâm Ebî Hanîfe ve Tâlibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan*, (Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Dâru'l-Kitâbi'l- Arabî, Mısır (t.y.).

ZEHEBÎ, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Haydarabad, 1956, 4 cilt.

ZEYDAN, Abdülkerim, *Fıkıh Usûlü*, trc. Ruhi Özcan, İFAV yayınları, İstanbul, 1993.

ZEYLAÎ, Ebû Muhaammed Abdullâh b. Yûsuf, *Nasbu'r-Râye li-Ehâdîsi'l-Hidâye*, Matbûâtu'l-Meclisi'l-İlmî, Hind 1357/1938. 4 cilt.

ZUHAYLÎ, Vehbe, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-fıkr, Dımaşk, 1986.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	SEMA		TOMBUL
Doğum Yeri ve Yılı	SİVAS		1986
Bildiği Yabancı Diller	İNGİLİZCE		ARAPÇA
ve Düzeyi	ORTA		ORTA
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2001	2004	SİVAS ANADOLU İMAM HATİP LİSESİ
Lisans	2004	2009	CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
Yüksek Lisans	2009	2011	ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Doktora			
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2010		DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI BALIKESİR EDREMIT MÜFTÜLÜĞÜ
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	s.tombul@hotmail.com		
		Tarih İmza Adı Soyadı	