

# SIHHAT VE DELÂLET AÇISINDAN RÂVİNİN RİVAYETİNE MUHALİF AMELİ\*

Bekir ÖZÜDOĞRU\*\*

## Öz

İslamî literatürde rivayet, önemini Hz. Peygamber ile olan bağından alır. Ancak rivayetin varlık sahnesinde kalabilmesi, Hz. Peygamber ile olan ilişkisi kadar râviler tarafından nakledilmeye değer görülmesine bağlıdır. Bu nedenle rivayetlerin sıhhati genelde râviler üzerinden yapılır. Bu önemine binâen fıkıh usûlü eserlerinde râvinin rivayetine muhalif ameli üzerinde durulur ve şayet râvi rivayetine muhalif amel etmişse delil olan rivayeti mi yoksa ameli mi olduğu tartışılır. Bu çalışma Hanefî kaynaklar özelinde genelde sahabî râvi üzerinde tartışılan “râvinin rivayetine muhalif ameli” konusunu farklı yönleriyle ele alacak ve rivayetin sıhhatini araştıran muhaddislere “râvinin muhalif ameli rivayeti hakkında ne söyler?” sorusuna odaklanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Rivayet, Râvinin Ameli, Sıhhat, Delâlet, Hanefî.



## The Contradictory Practice of the Narrator in Terms of Authentication and Implication

### Abstract

The narration in Islamic literature, takes its importance from connection with the Prophet. However, the fact that the narration can remain in the scene of existence depends on the fact that it is worth seeing by the narrators as much as the relationship with the Prophet. For this reason, the autost of narratives is usually made through the narrators. According this significance, the practice of narrator opposite narrative is placed in fiqh-based Works and if narrator practices opposite narrative, the evidence its narrative or practice is discussed. This study deal with issue of “the practice of narrator opposite narrative” which is discussed in general on the companionship of Prophet in specific to Hanafi sources and fo-

\* Bu makale, *Rivayetlerin Hz. Peygamber’e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2018) başlıklı doktora tezimin ilgili bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, bekirdzgr@gmail.com

cus on the question of “the practice of narrator opposite narrative” what is saying to narrators of Muhammed's all sayings.

**Keywords:** Narrative, The Practice of Narrator, Authentic, Implication, Hanafi.

## 1.Giriş

En genel anlamıyla rivayet, tarihsel bir olayın anlatısından ibarettir. İslam düşüncesinde ise bu kavram daha ziyade Hz. Peygamber'e ait olan herhangi bir şeyin sonraki nesillere aktarılmasını ifade eder. Bu açıdan farklı zaman ve mekanlarda hadis, sünnet, eser, haber gibi muhtelif kavramlarla ifade edilen rivayet, önemini Hz. Peygamber'den almaktadır. Ancak herhangi bir şeyin rivayet olması, onu Hz. Peygamber'in söylemiş, yapmış olması kadar onun sonraki nesiller tarafından nakledilmesine bağlıdır. Çünkü sahabe ve sonraki nesiller tarafından nakledilmeye değer görülmeyen Hz. Peygamber'in sözü-fiili, rivayet mantığı içerisinde hadis olarak varlık sahnesinde kalmaz. Nitekim rivayet kelimesinin sözlük anlamları da bu duruma işaret eder.

132 | db

Mastar kullanımıyla rivayet kelimesi, bir şeyi rivayet etme, nakletme, haber verme anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Bu anlamıyla daha çok “rivayet edilen şeye” vurgu yapıldığı görülmektedir. Zaten asıl olan da rivayet metnidir. Ancak nakledilen şeyin bir hikâye, roman değil de dinî bir metin olması onun sadece metni değil de dinî bir metin olmasını sağlayan Hz. Peygamber'e nispet edilmesini ortaya koyan şeylerin de dikkate alınmasını gerektirmektedir. Şu durumda rivayet işini yapan “râvi” gündeme gelmektedir. Çünkü haberin doğru ya da yalan olması öncelikle onu haber verene göre olacaktır. Nitekim Kur'an'ın “size bir fâsık haber getirdiğinde onu araştırın”<sup>2</sup> ifadesi, haber verene yani râviye vurgu yapmaktadır. Hadis usûlü eserlerinde “râvi” ve “mervî”<sup>3</sup> olarak kavramlaştırılan bu durum, mervî yani rivayet metninin tespiti için râvinin kaçınılmaz olarak ön plana çıkmasını sağlamaktadır. Bu durumda rivayet kelimesi, sadece “rivayet edilen metni” değil aynı zamanda bu metnin tarihen sabit olup olmadığını bizlere bildirecek râvileri de içine alacak şekilde kullanılmıştır. Nitekim hadis ıstılahları konusunda çalışma yapan Aydın, rivayeti “hadisi senedli olarak nakletmek,

<sup>1</sup> Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul 2006, s. 260.

<sup>2</sup> Hucurât, 49/6.

<sup>3</sup> Ahmed Yücel, *Hadis Usûlü*, İFAV, İstanbul 2012, s. 95, 129.

yani sırasıyla kimin kimden adlığını belirterek onu söyleyenine veya yapanına nispet etmek<sup>4</sup> şeklinde tanımlar. Rivayetin tanımından hareket eden Koçyiğit ise rivayette haberin kendisi, haberi nakleden (râvi) ve haberin nakledildiği kişi olarak üç unsurun olduğuna ve bunların Hz. Peygamber'in sünnetini gelecek nesillere nakletmenin en emin yolu olduğuna dikkat çeker.<sup>5</sup> Zaten "ravâ" filinin müteaddî olması, "kim rivayet etti, neyi rivayet etti ve kime rivayet etti" sorularını akla getirerek isnad diyebileceğimiz rivayet edene ve rivayet edilene ve bunların neticesinde de rivayet metnine dikkat çekmektedir. Rivayet kelimesinin "su başına gitmek, kaynağından kana kana içmek"<sup>6</sup> gibi sözlük anlamları, asıl olan şeyin su olduğuna ancak ona ulaşabilmek için suyun başına gidilmesine dikkat çekmektedir. Bu durumda "suyun başına" gidilmesi rivayette "sağlam bir isnad" ile mümkün olmaktadır. Rivayetın aidiyeti için rivayet eden-edilen bağlamında isnadın ön plana çıktığı şu durumda rivayeti nakleden râvinin önemi tartışılmazdır. Bu öneminden hareketle râvi, hadis ilminin önemli bir konusunu oluşturmuş, rivayetin sübûtunu (Hz. Peygamber'e aidiyetini) tespit edilmez olarak mihenk taşı olmuştur. Bu bağlamda râvi adalet, zabt, hoca, talebe ilişkisi gibi birçok yönden araştırılmış; sonuçlarına göre rivayet hakkında sahih, hasen, zayıf ve mevzû gibi hükümler verilmiştir. Bu doğrultuda daha çok rivayetin sübûtuyla uğraşan muhaddisler, rivayetin aidiyetini isnad yani râvi üzerinden tespit etmeye çalışmışlardır. Nitekim Hz. Peygamber'e rivayetin aidiyetini ifade eden sahih kavramı, "adalet ve zabt sahibi râvilerin yine kendileri gibi kimselelerden muttasıl bir senedle naklettikleri şâz ve muallel olmayan hadis" şeklinde tanımlanmıştır.<sup>7</sup> Bu tarif, şayet illet ve şâz kavramlarının içine metin/muhteva tenkidi katılmazsa<sup>8</sup> rivayetin tarihsel açıdan Hz. Peygamber'e aidiyetini tespiti odaklanmaktadır.

<sup>4</sup> Aydınlı, *Hadis İstılahları*, s. 322.

<sup>5</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1980, s. 371.

<sup>6</sup> Muhammed b. Mükrim b. Ali İbn Manzur, *Lisânü'l-arab*, Dâru Sâdır, Beyrut h. 1414, XIV, s. 347.

<sup>7</sup> Osman b. Abdırâhman İbnu's-Salâh, *Ma'rifetu envâi ulûmi'l-hadis*, Nureddin İtr (thk.), Dâru'l-fıkr, Beyrut 1986, ss. 11-12; Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Tedribu'r-râvi fı Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Ebû Kuteybe Muhammed el-Feryâbî (thk.), Dâru Tayyibe, yy. ty., I, s. 61; Aydınlı, *Hadis İstılahları*, s. 270.

<sup>8</sup> İlet kavramının metin/muhteva tenkidini de içine aldığı, dolayısıyla "arz" yöntemleriyle hadisin illetli sayıldığı belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İlet ve Şâz-*, İSAM Yayınları, İstanbul 2016, ss. 190-239.

Şayet râvi, rivayet metninin Hz. Peygamber'e aidiyetinin başta gelen ölçütlerinden biri ve rivayetin varlık sahnesinde kalmasının en önemli aktörü ise râvinin ameli, rivayeti hakkında ne söyler? sorusu önem arz etmektedir.

## 2. Râvinin Rivayeti ve Ameli Üzerine

Râvinin ameli, iki şekilde meydana gelmektedir. Amel kelimesi şayet bir iş, eylem, mihnet anlamında düşünülürse<sup>9</sup>, bir şeyi nakletme, aktarma anlamında rivayet, râvinin ameli, işi olmaktadır. Râvinin bu ameli, rivayeti almak (tahammül) ve aktarmak (edâ) şeklinde gerçekleşmektedir. Ancak bizim üzerinde duracağımız husus, râvinin rivayetinin muhtevasına uygun veya muhalif amelidir. Bu durum daha ziyade fıkıh ilminde yer almaktadır.

Fakihler ve usûlcülerin Kur'an ve hadis metinlerini genellikle hüküm istinbât etme açısından ele aldıkları bilinmektedir. Onların amacı bu metinlerin lafızlarından hareketle metnin ne ifade ettiğini ortaya koymak ve sınırlarını belirlemektir. Şer'î delillerden ikincisi olarak zikredilen sünnet bahislerinde haber-i vâhidin ifade ettiği değer üzerinde durulmakta, delil olması için şartlarından bahsedilmektedir. Hanefî usûl eserlerinde haber-i vâhid'in şartları arasında râvinin Müslüman, âdil ve zabt sahibi olması yanında râvinin rivayetine muhalif amel veya fetvada bulunmaması da zikredilmektedir. Şayet râvi rivayetine muhalif amel etmişse bu muhalefet iki şekilde ele alınmaktadır. Birincisi, direkt muhalefet diyebileceğimiz, sarîh/açık (farklı anlama ihtimali olmayan) merfû rivayete râvinin muhalif ameli/fetvası; ikincisi, mutlak/âmm lafızlı rivayeti takyîd/tahsis eden, mücmel ve müşterek lafızlı rivayeti beyan veya te'vil eden râvinin amelidir.

Rivayetin sübûtuyla daha ziyade direkt muhalefet olan birinci kısım ilgilidir. Çünkü bunda rivayeti veya râvinin amelini tercih etme mevzu bahirken ikinci durumda râvinin bir şekilde rivayetin muhtemel anlamlarından birisini tercih etmesi söz konusudur ki bu da rivayete zarar vermemektedir.

Delil alma açısından merfû-sahih rivayete ağırlık veren Şafiî, Hanbelî ve Zahirîlere göre birinci durumda râvinin muhalif ameli, rivayete zarar vermez; onu delil olmaktan çıkarmaz. Çünkü asıl olan râvinin ameli değil merfû-sahih rivayetidir. Râvi unuttuğundan

<sup>9</sup> Süleyman Uludağ, "Amel", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı III, İstanbul 1991, s. 13.

veya farklı bir sebepten dolayı rivayetle amel etmeyebilir. Bu ise ne râvinin cerh edilmesine ne de rivayetin delil olmaktan çıkmasına sebep olur.<sup>10</sup>

Hanefîlerin hemen hepsine ve bazı Malikîlere göre ise bu durum, rivayeti delil olmaktan çıkarmaktadır. Böylece rivayet değil râvinin ameli/fetvası esas alınmaktadır.<sup>11</sup> Bu çalışmada tartışacağımız husus, Hanefîlerin bu kriteri hangi anlamda kullandığıdır. Söz konusu kriter, rivayetin sübût (bilgi değeri) açısından zayıf olduğuna mı yoksa “ma‘mülün bih” olmadığına veya normatif değerine mi işaret etmektedir?

Günümüzde metin/muhtevâ tenkidi ve Hanefîlerin sünnet anlayışları üzerinde yapılan çalışmalarda bu kritere yer verilmektedir. Bu durum bazıları tarafından klasik dönemlerde olduğu gibi eleştirilmekte<sup>12</sup>, bazıları tarafından ise sadece Hanefîlerin kullandığı bir kaide olarak verilmektedir.<sup>13</sup> Genel olarak metin tenkidi eserlerinde veya hadisçilerin kaleme aldığı Hanefî âlimlerin sünnet anlayışları çalışmalarında yer alması, bu kuralın rivayetin sübûtuyla yani râvinin muhalif amelinin rivayeti zayıf duruma düşürdüğüyle ilgiliymiş

<sup>10</sup> Abdülmelik b. Abdillâh Cüveynî, *el-Burhan fî usûli'l-fikh*, Salâh b. Muhammed (thk.), Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1997, I, s. 162; Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Abdurrezzak Afîfî (thk.), el-Mektebetü'l-İslâmî, Dimeşk ty., II, s. 116; Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferra, *el-Udde fî usuli'l-fikh*, Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî (thk.), yy., Riyad 1990, II, ss. 589-592; Ebû Abdillâh Muhammed b. Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvakk'în an rabbi'lâlemîn*, Ebû de b. Ubeyde b. Hasen (thk.), Dâru İbni'l-Cevzî, h. 1423, IV, s. 408.

<sup>11</sup> Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, Vuzâratü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1994, III, s. 203; Ebû Zeyd Abdillâh Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, Halîl Muhyiddin el-Meyyis (thk.), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, yy. 2001, s. 203; Ebû'l-Usr Alî b. Muhammed b. el-Hüseyin Pezdevî, *Usûli'l-Pezdevî (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, yy. ty., III, 63; Abdulaziz Ahmed b. Muhammed Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, yy. ty., III, 98.

<sup>12</sup> Rıfat Fevzi Abdülmuttalib, *Tevsîku's-sünne fî'l-karnî's-sânî'l-hicrî ususuhû ve't-ticâhâtuhû*, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır 1981, ss. 345-367; Misfir b. Gurmullah Dumeynî, *Hadiste Metin Tenkidi*, İlyas Çelebi vd. (çev.), Kitapevi, İstanbul 1997, ss. 343-364; Abdülkerim b. Ali Nemle, *Muhalefetü's-sahabi li'l-hadisi'n-nebeviyyi-ş-şerif: dirase nazariyye tatbikiyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001, ss. 106-111; Abdullâh b. Uveyz Mutrafî, *Hükmü'l-ihticac bi haberî'l-vahid iza amile'r-ravi bi-hilafihî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2000, ss. 140-144.

<sup>13</sup> Abdülmecit Türkmânî, *Dirâsât fî Usûli'l-hadis alâ Meheci'l-Hanefiyye*, Asitâne, İstanbul 2009, ss. 326-337; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2001, ss. 167-168; Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları -Şeybanî Örneği-*, İFAV, İstanbul 2015, s. 217; İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 135, 163.

gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Nitekim bazı çalışmalarda râvinin rivayetine aykırı amelini rivayetin mevzû olduğuna işaret ettiğine<sup>14</sup> bazılarında ise sadece neshe işaret ettiğine değinilmektedir.<sup>15</sup> Bu yaklaşımlar özelinde düşündüğümüzde, râvinin muhalif amelinin rivayetin mevzû veya zayıf olduğuna işareti rivayetin sübûtu hakkında hüküm vermesi, neshe işareti sadece rivayetin ma'mûlün bih olmadığını söylemesi açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle Hanefîlerin bu kuralı hangi anlamda kullandıklarını ortaya koymak adına öncelikle usûl eserlerindeki bilgilere başvurmak yerinde olacaktır.

### 3.Hanefî Usûl Eserlerinde Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli

Biraz farklılıkları olmakla birlikte bütün usûl eserlerinde konuya dair benzer bilgilere ve örneklerle yer verilmiştir. Eserlerde üç ihtimalden bahsedilir. Birincisi: Şayet râvinin rivayete muhalif ameli rivayetten önce ise bu durumda rivayet esastır. Çünkü rivayeti öğrendikten sonra rivayete uygun amel edeceği umulur. İkincisi: Râvinin muhalif amelinin rivayetten önce mi sonra mı olduğu tam olarak bilinmiyorsa, burada da ihtiyaten rivayet esas alınır. Üçüncüsü: Râvinin muhalif ameli rivayetten sonra ise, rivayet delil olmaktan düşer. İlk iki ihtimalde rivayet esas olduğundan (muhalif ameli rivayete zarar vermediğinden) bizi üçüncü ihtimal ilgilendirmektedir.

“Sahabenin bir haber rivayet edip onun hilafına amel etmesi” başlığı altında konuyu ele alan Cessâs (ö. 370/981), “*Râvi te'vile ihtimali olmayan şekilde rivayetine muhalif amel ederse, bu durum râvinin rivayetin mensûh olduğunu bildiğine veya rivayeti vücûb değil de nedbe şeklinde anladığına hamledilir*”, demektedir.<sup>16</sup> Bu ifadelere göre, böyle bir durum haberin sübûtuna değil, neshten dolayı “ma'mûlün bih” olmadığına veya normatif açıdan vücûb değil de nedbe işaret etmektedir.

<sup>14</sup> Tuzcu, râvinin rivayetine aykırı amelini “zuyûf (mevzû) haber” başlığı altında ele almış ve Debûsî'nin böyle bir durumda rivayetin mevzu olduğuna hükmettiğini belirtmiştir. Bk. Recep Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*, İFAV, İstanbul 2014, ss. 109-119.

<sup>15</sup> Zekeriyya Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, ss. 150-151; Ataullah Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey İhtilafları -İbn Ebî Şeybe ve Ebû Hanîfe Örneği-*, Akdem Yayınları, İstanbul 2011, s. 180-181.

<sup>16</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, III, s. 203.

Konuyu “haber**in** bizzat râviden kaynaklı tekzibi (yalanlama)” başlığı altında ele alan Debûsî (ö. 430/1039) ise, “*eğer râvi tevile ihtimali olmayan bir habere muhalif davranmışsa haber reddedilir*”, demektedir ve bunun sebebini şöyle açıklamaktadır:

“Râvinin haberin hilafına ameli ya gafletten ya inkardan ya unutkanlıktan ya haberin nesh olduğu bildiğinden ya da râvinin (haberi bilmediği halde) yalan olarak onu söylemesinden kaynaklanır. Böyle bir hadisin merdûd olduğunda şüphe yoktur. Ancak tüm bu ihtimallerin içinde bu tür haberlerde râvinin muhalif amelinin neshe işaret ettiği şeklinde yorumlamak en uygundur. Çünkü haberin isnadı sabit olduğu ve amel edilmediği için râvinin yalancı olması ihtimalinden uzak durmak gerekir.”<sup>17</sup>

Yalancı olma, gaflet, unutkanlık gibi râvinin cerh edilmesine sebep olacak özellikler ile nesh gibi rivayetle amel edilmesini engelleyen şeyleri bir arada zikreden Debûsî, bunlardan herhangi birisi hakkında kesin bilgisi bulunmadığından sadece ihtimallerden bahsetmektedir. Her ne kadar o, bu ihtimallerden hangisi olursa olsun böyle bir rivayetin delil olamayacağına odaklanmış ve konuyu tekzîb (yalanlama) başlığı altında ele almış olsa da diğer ihtimallerden uzak durarak bu durumu neshe yorumlamıştır. Verdiği örneklerin tamamının sahabe râvisi ile ilgili olması, bu ihtimali tercih etmesinin önemli nedenlerinden olsa gerektir. Aynı şekilde râvinin rivayeti değil de amelini esas alması râviyi yalancılık ve fâsıklıkla itham etmediğinin açık göstergesidir. Eğer öyle olsaydı, râvinin amelini de delil almaması gerekirdi. Zaten tüm bunlar içerisinde neshi tercih etmesi bunu göstermektedir. Bu tür haberleri de merdûd şeklinde ifade etmesi, aslında rivayetin amel açısından merdûd olduğunu göstermektedir. Çünkü nesh olmuş haber, aidiyet açısından değil amel açısından merdûddur.

“Râvi nedeniyle haberin nekîr (münker) olması” başlığı altında râvinin rivayete muhalif amelinin rivayet için cerh sebebi olduğuna dikkat çeken Pezdevî (ö. 482/1089), böyle bir haberle ihticac edilmeyeceğini belirtir.<sup>18</sup> Pezdevî’de dikkatimizi çeken husus, bu tür haberin nesh olduğuna dair ihtimallere değinmemesidir. O’nun bu sözlerinden, râvinin muhalif amelini rivayetin sübûtu açısından

<sup>17</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 203.

<sup>18</sup> Pezdevî, *Usûl*, III, s. 63.

değerlendirdiği anlaşılabilir. Ancak Pezdevî'nin şârihlerinden Abdulaziz el-Buhârî, (ö. 730/1330) bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Şayet, muhalif ameli rivayetten sonra ise bu kesin (ihtimalsiz) bir muhalefettir. Bu ise hadisin cerh edilmesini sağlar. Çünkü bu muhalefet, rivayetin mensûh olduğuna veya rivayetin sabit olmadığına işaret eder. Dolayısıyla rivayet delil alınmaz. Çünkü mensûh veya sabit olmayan bir rivayet amelden düşer. Eğer muhalif ameli, hadise yeterince önem vermemekten, unutmaktan veya gafletten kaynaklanan batıl bir muhalefetse râvinin rivayeti yine düşer. Çünkü râvinin adaletsiz, fâsık olduğu ve gafletinin meşhur olduğu ortaya çıkar ki bunlar da rivayetin kabulüne engeldir.<sup>19</sup>

Abdulaziz Buhârî, rivayetin mensûh olabileceği veya sabit olmayacağı ihtimallerinin ikisini de aynı anda düşünerek rivayetin hem sübûtuna hem de ma'mûlün bih olmadığına değinmektedir. Ancak o, Hz. Âişe (ö. 58/678) ve Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/692) rivayetlerine muhalif davranmalarını, onların rivayetlerin nesh olduğunu bildiklerine bağlamıştır. Aynı şekilde onlara dair vehm ihtimalinin düşünülmemeyeceğine değinen Buhârî, “Eğer bu düşünülürse rivayetlerin birçoğuyla amel düşecektir”, demektedir.<sup>20</sup> Bu ifadelerine göre, her ne kadar usûl kaidesi olarak muhalif amelin rivayetin sabit olmadığından kaynaklandığını söylese de uygulamada bunun neshe işaret etmesi gerektiğini belirtmektedir.

Pezdevî ile benzer değerlendirmelerde bulunan Serahsî (ö. 483/1090), sonuç itibarıyla rivayetin nesh olduğu ihtimalini düşünmenin en güzel yol olduğuna değinir. Verdiği örneklerde ise o, bu durumun ya rivayetin mensûh olduğuna ya da râvinin rivayeti vücûb değil de nedbe şeklinde anladığına işaret ettiğini belirtir.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, s. 63.

<sup>20</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, ss. 63-64.

<sup>21</sup> Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Usûlî's-Serahsî*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ty., s. 294. Eserinde Serahsî'den alıntı yaparak konuyu anlatan Türkmânî, “bu kaide etrafında önemli not” başlığı altında “Serahsî'nin sözlerinden râvinin muhalif amelinin sadece neshe hamledildiği anlaşılmaktadır. Oysa bu durum bazen neshe bazen nedbe bazen de farklı şeylere hamledilir” demektedir. (Türkmânî, *Dirâsât*, s. 331). Oysa Serahsî, örneklerde bu durumun nedbe işaret edebileceğine değinmektedir. (Bk. Serahsî, *Usûl*, s. 294).



Sonraki Hanefî usûl eserlerinin hemen hepsinde benzer değerlendirmelerin yapıldığı bu konuda<sup>22</sup> şunu söylemek mümkündür: Her ne kadar usûl eserlerindeki ifadelerde râvinin muhalif amelinin, onun yalancılığına, gafletine işaret edebileceği ihtimallerine değinilse de sonuç olarak bunlardan genelde rivayetin neshe ve nedbe işaret ettiği ihtimali tercih edilmektedir. Şu halde Hanefî âlimleri bu şartı, rivayetin sübûtundan daha ziyade *ma'mûlün bih* olması veya *normatif* değeri açısından ele almaktadırlar. Verilen örneklerin hepsinin sahabî râvisi ile ilgili olması ve onlar hakkında hüsn-i zann beslenmesi, nesh ve nedb dışında kalan yalancılık, gaflet, unutkanlık gibi râvinin cerh edilmesine neden olacak ihtimalleri ortadan kaldırmaktadır.

#### 4.Furû' Konularında Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli

'Râvinin rivayetine aykırı ameli, rivayetini delil olmaktan düşürür' kaidesi, Hanefî usûl eserlerinde yukarıda belirtildiği şekilde ele alınmıştır. Söz konusu eserlerin te'lifinden yaklaşık iki asır önce yaşayan Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve talebelerinin rivayet değerlendirmelerinde -kesin olmamakla birlikte- bu kriteri kullandığı belirtilmiştir.<sup>23</sup> Öğrencilerinden İmam Muhammed (ö. 189/805) ise Şâ'bî'nin (ö. 104/722) rivayet ettiği hadise muhalefet etmesinden dolayı hadisin *vehm* olduğunu, bu tür haberlerin şâz olup *ma'mûlün bih* olmadığını belirtir.<sup>24</sup> Ancak onun, İmam Malik'in (ö. 179/795) amel etmediği hadisi delil alması<sup>25</sup> ve bu konuda birçok örnek olmasına rağmen bu kaideye değinmemesi, bu kuralın Hanefî mezhebinin kurucuları tarafından kullanıldığı bilgisini şüpheli hale getirmektedir.

Hanefîlerde furû'a dair hükümlerin çoğu, usûl eserleri telif edilmeden çok önce Ebû Hanîfe ve onun hocaları zamanında verilmiştir. Furû'a dair örneklerden hareketle Ebû Hanîfe öncesinde ve sonrasında ortaya konan görüşler, bir taraftan bu kriterin ne zaman

<sup>22</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, Muhammed Zeki Abdilber (thk.), Metâbi'u'l-devhati'l-hadisiyye, Katar 1984, s. 444; Muhammed b. Emîn Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, Mustafa el-Halebî (thk.), Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1932, II, s. 264; Türkmânî, *Dirâsât*, ss. 322-337.

<sup>23</sup> Muhammed Zahid Kevseri, *Te'nîbü'l-hatîb alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib*, yy., ty. 1990, s. 299.

<sup>24</sup> Muhammed b. Hasen Şeybânî, *es-Siyeru'l-kebir (Serahsî'nin Şerhi ile birlikte)*, eş-Şirketü'l-şarkîyye, yy. 1971, I, s. 212-213. Ayrıca bk. Aktepe, *İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 133; Özşenel, *Hadîs-Rey Tartışmaları*, s. 217.

<sup>25</sup> Aktepe, *İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 163-164.

ortaya çıktığını ve Hanefîlerin bu konuya dair verilen örneklerdeki rivayetlerle amel etmemesinin arkasındaki temel nedeni ortaya koyacak diğer taraftan ise konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

#### 4.1. Köpeğin Yaladığı Kabın Yıkanması Meselesi

Köpeğin yaladığı kabın kaç defa yıkanması gerektiğine dair farklı rivayetler nakledilmiştir. Bu noktada sahabeden mezhep imamları zamanına kadar çeşitli görüşlerin olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) nakledilen merfû rivayetler ve onun rivayete muhalif ameli ilk dönemlerden itibaren gözden kaçmamış, literatürde yerini almıştır. Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre; Hz. Peygamber şöyle demiştir: “*Birinizin kabından köpek içtiğinde onu yedi defa yıkasın.*”<sup>26</sup> Muhtelif lafızlarla zikredilen<sup>27</sup> bu merfû-sahih rivayetin sahabî râvisi Ebû Hüreyre'nin fetva

<sup>26</sup> *Muvatta'*, “Vukûtü's-salât”, 34 (89); Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Şuayb Arnaut vd. (thk.), Müessesetü'r-risâle, y.y. 2001, XVI, s. 23; Buharî, “Vudû”, 34 (172); Müslim, “Tahâret”, 90 (279); İbn Mace, “Tahâret”, 31 (364); Nesâî, “Tahâret”, 52 (63). Şuayb Arnaut, hadisin Buhari-Müslim'in şartlarını taşıdığını ve isnadının sahih olduğunu belirtmiştir. (Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, s. 23). Beyhakî ise, “Bu hadis sahihtir, ilim ehli bu rivayetin sıhhati noktasında şüphe etmez” demektedir. (Bk. Ahmed b. Huseyn b. Ali Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, Abdulmu'tî Emîn el-Kalâcî (thk.), Câmîatü'd-dirâsâti'l-İslâmî, Pakistan 1991, II, s. 55).

<sup>27</sup> Rivayetin farklı lafızları: 1-“Sizden birinizin kabını köpek yaladığında onun temizliği, onu yedi kez yıkamaktır” Abdurrezzak b. Hemmâm San'ânî, *el-Musannef*, Habiburrahman el-A'zamî (thk.), el-Meclisü'l-ilmî, Beyrut h. 1403, I, s. 96; Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Kitabu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, Kemal Yusuf Hût (thk.), Mektebetü'r-rüşd, Riyad h. 1409, VII, s. 297; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 491, XV, s. 89; Müslim, “Tahâret” 90 (279). Şuayb Arnaut, hadisin Buhari-Müslim'in şartlarını taşıdığını ve isnadının sahih olduğunu belirtmiştir. (Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, s. 491).

2-“Sizden birinizin kabını köpek yaladığında onun temizliği, ilki toprakla olmak üzere onu yedi kez yıkamaktır” San'ânî, *Musannef*, I, s. 96; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, s. 159, VII, s. 297; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, s. 314, XVI, s. 350; Müslim, “Tahâret”, 92 (279); Ebû Davud, “Tahâret”, 35 (71); Nesâî, “Miyâh”, 7 (338). Şuayb Arnaut ve Elbanî hadisin sahih olduğunu belirtmişlerdir. (Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, s. 314; Nesâî, “Miyâh” 7 (338)).

3-“Birinizin kabından köpek yaladığında onu yedi kez yıkasın” İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 159; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, s. 300, 301, 415, XIII, s. 104; İbn Mace, “Tahâret”, 31 (364); Nesâî, “Tahâret”, 52 (64). Şuayb Arnaut, hadisin Buhari-Müslim'in şartlarını taşıdığını ve isnadının sahih olduğunu belirtmiştir. (Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, s. 300, 301).

4-“Köpek bir kabı yaladığında onu yedi kez yıka.” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, s. 45. Şuayb Arnaut, hadisin Buhari-Müslim'in şartlarını taşıdığını ve isnadının sahih olduğunu belirtmiştir. (Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, s. 45).

ve ameline dair farklı rivayetleri mevcuttur. Tabiînden Atâ'dan (ö. 103/721) nakledildiğine göre; Ebû Hüreyre "Köpek bir kabı yaladığında, o kaptakini dök ve kabı üç kez yıka" şeklinde fetva verir<sup>28</sup> ve bu doğrultuda amel ederdi.<sup>29</sup> İbn Sîrîn'den (ö. 110/729) nakledildiğine göre ise Ebû Hüreyre, "Köpeğin yaladığı kaptaki dökülür ve kap yedi kez yıkanır" derdi.<sup>30</sup>

Konuyla ilgili yukarıdaki rivayetlere bakıldığında sayısal açıdan bir tearuz olduğu gözükmemektedir. Bu durumda hangi rivayete dayanarak hüküm verileceği veya bu rivayetlerin nasıl anlaşılacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu sorun, mezhep imamları döneminde çok bariz bir şekilde gözükmesine ve farklı hükümler ortaya çıkmasına rağmen aslında sahabe ve tabiîn dönemine kadar uzanmaktadır. Ebû Hüreyre'nin merfû rivayetleri nakletmesi anlaşılır bir durumdur. Ancak bu merfû rivayetler dururken tabiînden Atâ'nın Ebû Hüreyre'nin kabı 3 kez yıkadığına dair hem sözünü hem de amelinin, buna karşılık İbn Sîrîn'in Ebû Hüreyre'nin 7 kez yıkadığına dair sözünü nakletmesi dikkate değer bir konudur. Burada önemli olan konu; tabiînden olan bu kimselerin merfû rivayetlere muhalif/uygun sahabenin sözünü ve fiilini nakletme ihtiyacı hissetmeleridir.

Bu sorunun ihtimale dayalı birçok cevabı mümkün iken<sup>31</sup> bizi ilgilendiren tarafı sahabe ve tabiîn döneminde yedi kez yıkanacağı-

5- "Sizden birinizin kabını köpek yaladığında onu döksün ve yedi kez yıkasın" Müslim, "Tahâret", 90 (279); Nesâî, "Tahâret", 52 (66), "Miyâh", 6 (335). Elbânî, bu rivayetin sahih olduğunu belirtmiştir. (Bk. Nesâî, "Tahâret", 52 (66)).

6- "Sizden birinizin kabını köpek yaladığında onu yedinci toprakla olmak üzere yedi kez yıkayın" Ebû Davud, "Tahâret", 35 (73). Şuayp Arnaut, hadisin sahih olduğunu, ancak rivayet metnindeki "المسابة" ifadesinin diğer rivayetlere bakarak "أولاهن" olmasının daha uygun olduğunu belirtmiştir. (Bk. Ebû Davud, "Tahâret", 35 (73)).

<sup>28</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, Muhammed Zehra en-Neccâr (thk.), Alemü'l-kütüb, y.y. 1994, I, s. 23; Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer Dârekutnî, *es-Sünen-i Dârekutnî*, Şuayp Arnaut vd. (thk.), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2004, I, s. 109; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, II, s. 58. Rivayetin sahih olduğunu söyleyenler için bk. Ebû Muhammed Abdillâh b. Yusuf Zeylaî, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, Muhammed Avvâme (thk.), Müessesetü'r-riyâd, Beyrut 1997, I, s. 131; Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddîn Aynî, *Umdetü'l-kâri Şerhu Sahih-i Buhârî*, Dâru İhyai't-turâsi'l-arabî, Beyrut ty., III, s. 41.

<sup>29</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, s. 23; Dârekutnî, *es-Sünen*, I, s. 110.

<sup>30</sup> Dârekutnî, *es-Sünen*, I, s. 105.

<sup>31</sup> Mesela, Küfelilerin bu rivayetten haberleri olmayabilir. Nitekim rivayetlerin bölgeselliğini çalışan Hüseyin Akgün, Mısır'da olduğu gibi Şam'da da hadislerin yaklaşık hicri ikinci yüzyılın ortalarına kadar bölgesel nitelikte olduğunu, zamanla diğer bölgelere yayıldığını söylemektedir. (Bk. Hüseyin Akgün, "Şam Bölgesinde Rivayet Edilen

na dair Hz Peygamber'den nakledilen rivayetlerin farklı şekilde anlaşıldığı, bu farklı anlaşılmaları gidermek için bunu nakleden Ebû Hüreyre'nin sözüne veya fiiline ihtiyaç duyulduğu gerçeğidir. Görünen o ki bazı sahabe ve tabiîn rivayeti lafzî olarak algulayıp bu yönde bir uygulamada bulunurken, bazıları da Hz. Peygamber'in bunu ifade etmek istemediğini çünkü rivayeti nakleden sahabenin dahi böyle davranmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır.

Nitekim sahabeden İbn Abbas, İbn Ömer, tabiînden de Urve b. Zübeyir, Tavus, İbn Sîrîn, Amr b. Dinar böyle bir kabın yedi kez yıkanması gerekir, diyerek merfû rivayeti lafzî anlamışlardır.<sup>32</sup> Tabiînden Ata' b. Ebî Rebah, Zührî, Sevrî, İbrahim en-Nehaî ve Leys b. Sa'd ise yedi kez ifadesinin vücûba değil mendupluğa işaret ettiğini söylerler.<sup>33</sup> Bu noktada Kûfe âlimleri, yedi kez yıkanır diyenlere karşı hadisin râvisi dahi üç kez yıkıyor, diye görüş bildirmelerinden olsa gerek Ebû Hüreyre bu duruma kızmış ve şöyle söylemiştir:

“ Ey Irak halkı! Siz zannediyorsunuz ki sizler için sevap ve ecir, benim için de günah meydana gelsin diye, ben Resûlullah (s.) üzerine yalan söylüyorum. Kesin bir şekilde şehadet ederim ki; Resûlullah'ı (s.) şöyle buyururken işittim: “Birinizin kabını köpek yaladığı zaman o, (kabı) yedi defa yıkasın.”<sup>34</sup>

Eğer bu rivayet sahihse Hanefîlerin bu konudaki argümanları tamamen çökmektedir. Çünkü râvisi rivayetiyle amel etmiyor, dedikleri kişi (Ebû Hüreyre), buna itiraz etmekte Kûfelilere karşı rivayetin sahih olduğunu ortaya koymaktadır.

Her ne kadar Hanefîler, ‘râvi rivayetine muhalif davrandığında ameli esas alınır’, deseler de İbrahim en-Nehaî ve Ebû Hanife ‘kap

Hadislerin 'Bölgesellik' Açısından Tahlili", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7/(2016), s. 27-8).

<sup>32</sup> San'ânî, *Musannef*, I, ss. 97-96; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, s. 159. Şafîî, Hanbelî ve Zahirî âlimler bu doğrultuda yedi kez yıkamanın vücûb ifade ettiğini söylemişlerdir. (bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Dâru'l-fikr, Beyrut ty., I, s. 122; Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, Salim b. Muhammed Ata (thk.), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2000, I, s. 206). Malikî âlimler ise, yedi kez yıkma emri teabbudîlik ifade ettiği için bunun müstehap olduğunu belirtmişlerdir. (Bk. İbn Abdilberr, *İstizkâr*, I, s. 205).

<sup>33</sup> San'ânî, *Musannef*, I, s. 97; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, s. 159. Ayrıca bk. İbn Abdilberr, *İstizkâr*, I, s. 207-208.

<sup>34</sup> İbn Mace, “Tahâret”, 31 (363). Şuayp Arnavut, İsnadının sahih olduğunu, farklı kaynaklarda Ebû Hüreyre kıssası olmaksızın nakledildiğini belirtmiştir. (Bkz. İbn Mace, “Tahâret”, 31 (363)).

temizleninceye kadar yıkanır', diyerek<sup>35</sup> sayıya değil temizliğe itibar etmektedirler. Anlaşıldığı kadarıyla Hanefîler, sadece bu delilden hareketle rivayeti delil olmaktan düşürmemekte başka delilleri de göz önünde bulundurmaktadırlar.

İlk dönemlerde Hanefî mezhebinin görüşlerini *Şerhu Meâni'l-asâr*, *Şerhu Müşkili'l-asâr* gibi eserlerde rivayetlerle delillendirmeye çalışan Tahavî (ö. 321/933), bu konuda Hanefîlerin birden çok delile göre hüküm verdiklerini belirtir. Öncelikle 7 kez yıkanmasına dair merfû rivayetlere yer veren Tahavî, âlimlerden bir kısmının bu rivayetleri esas alarak ilki toprakla olmak üzere 7 kez yıkanmadıkça kabın temiz olmayacağı; diğer kısmının ise böyle bir kabın diğer pislikler nasıl temizleniyorsa öyle temizleneceği görüşünde olduklarını söyler. Kendisinin de içerisinde bulunduğu ikinci grubun delillerinden birisinin gece uykudan uyandığında ellerin iki ya da üç defa yıkanmasına dair rivayettir.<sup>36</sup> Geceleyin ellerin nerede olduğu bilinmediğinden yani avret yerlerindeki idrar ve dışkı gibi kalıntıların ellere bulaşabileceğinden dolayı daha ağır bir necasetten iki-üç defa yıkamakla temiz oluyorsa köpeğin yaladığı kabın evleviyetle temiz olması gerekir, diyerek öncelikle kıyas yolunu<sup>37</sup> tercih eden Tahavî, daha sonra Ebû Hüreyre'nin üç defa yıkanır, şeklindeki fetvasına atıfta bulunarak şöyle söyler:

“Ebû Hüreyre, köpeğin yaladığı kabın üç defa yıkanması ile temiz olacağı görüşünde olduğuna göre, bu yolla yedi defa yıkamak hükmünün nesh edildiği sabit olmaktadır. Çünkü bizler onun hakkında güzel zan besleriz ve onun, Hz. Peygamber'den işittiğini ancak onun benzeri bir söz dolayısıyla terk etmiş olabileceğinden başka bir kanaate sahip olamayız. Aksi durumda onun adaleti ortadan kalır ve bunun sonucunda sözü de rivayeti de kabul olmaz.”<sup>38</sup>

Tahavî, karşıt görüş sahiplerinin merfû rivayetteki yedi lafzının temizlik için değil de teabbudî bir durum olduğunu söylemelerine

<sup>35</sup> Mansur'dan nakledildiğine göre, köpeğin yaladığı kaplar hakkında Nehaî “onu temizleninceye kadar yıka” diyordu. (Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, s. 159). Zikredildiğine göre Ebû Hanife “köpeğin yaladığı kabı bir defa yıkamak yeterlidir” dedi. (Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, s. 297).

<sup>36</sup> Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre; Hz. Peygamber şöyle söyledi: “Kişi geceleyin kalktığında elini iki veya üç kez yıkamadıkça kovaya sokmasın. Çünkü elinin gece nerede gecelediğini bilmez.” Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, s. 22.

<sup>37</sup> Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, s. 22.

<sup>38</sup> Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, s. 23.

karşın yine suyun iki kullenden daha azında pisleneceğine dair rivayetten hareketle, köpeğin yaladığı kabın da pisleneceği, dolayısıyla da rivayette asıl anlamın teabbudîlik değil temizlik olduğunu ortaya koyar. O'na göre farklı bir sahabî olan İbn Muğaffel'den yedi kez yıkanır sekizinci de toprakla ovulur ifadeleri<sup>39</sup> de burada amacın temizlik olduğuna işaret eder.<sup>40</sup>

Aynı şekilde Serahsî de “rivayetlerdeki “طَهُورٌ إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ /kabının temizliği” ifadesi, asıl olan şeyin teabbudîlik değil temizlik olduğunu göstermektedir”, der. Ancak Serahsî, Ebû Hüreyre'nin rivayete muhalif amelini vermek yerine yine ondan nakledilen ve 3 defa yıkanacağına dair merfû rivayeti zikretmektedir.<sup>41</sup> Konuyla ilgili İbnü'l-Hümâm ise sahabenin Hz. Peygamber'den duyduğu bir şeyin hilafına davranması ancak nesh gibi kesin bir şeye dayanmaktadır, diyerek<sup>42</sup> yedi kez yıkama rivayetinin nesh olduğuna dikkat çekmektedir.

Hanefî usûl eserlerinde ise bu konu “ravinin rivayetine aykırı ameli” başlığında ele alınmakta, Ebû Hüreyre'nin hadisin zâhiri ile amel etmemesi; nesh, nedb gibi farklı ihtimaller dahilinde düşülmektedir.<sup>43</sup>

İster neshe ister nedbe işaret etsin Hanefî âlimleri, bu konuda Ebû Hüreyre'nin rivayetine aykırı amelini, rivayetin sıhhatini zedeleyici bir kriter olarak değil; rivayetin zâhiri anlamıyla ma'mûlün bih olmadığını ortaya koymak için kullanmışlardır. Şu halde örnekteki ravinin ameli rivayetin anlaşılması için bir gerekçe olmaktadır. İlk dönemlerde özellikle mevkuf ve maktû rivayetlerin, bir noktada

<sup>39</sup> İbn Muğaffel'den nakledildiğine göre; Hz. Peygamber köpeklerin öldürülmesini emretti. Sonra onların ne günahı var, dedi ve av ve çoban köpeklerine ruhsat verdi ve “bir kabı köpek yalarsa onu yedi defa yıkayın sekizincisinde onu toprakla ovalayın” dedi” (İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, s. 297; Darimî “Tahâret”, 59 (764); Müslim, “Tahâret”, 93 (280); İbn Mace, “Tahâret”, 31 (365) Ebû Davud, “Tahâret”, 35 (74); Nesâî, “Tahâret”, 52 (67), “Miyâh”, 7 (336)).

<sup>40</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, s. 22.

<sup>41</sup> Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-marife, Beyrut 1993, I, s. 48. Benzer değerlendirmeler için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, s. 218.

<sup>42</sup> Kemaleddin Muhammed b. Abdolvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-fikr, yy. ty., I, s. 109. Nesh konusunda eser kaleme alan Hazimî de Kûfelilerin köpeğin yaladığı kabın yedi kez yıkanması rivayetinin Ebû Hüreyre hakkındaki hüsn-i zandan dolayı neshe işaret ettiklerini belirtmektedir. (Ebû Bekr Muhammed b. Musa Hâzimî, *el-İtibâr fi'n-Nâsîh ve'l-mensûh*, Dairetü'l-Meârifil-osmaniyye, Haydarabat 1359, s. 8).

<sup>43</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, IV, s. 218; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 445.

rivayetlerin sıhhatinden daha ziyade rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğinin tespitinde kullanıldığı görülür.

Ancak burada şunu da göz önünde bulundurmamak gerekir: Aynı rivayetin sıhhatini tespit etmekte olduğu gibi rivayetin neshe işaret ettiğini tespit etmek de rivayetin tarihini araştırmaktır. Bir de bu rivayetlerin kişinin yaşadığı gün için ne ifade ettiği meselesi vardır. Tatar'ın ifadesiyle söyleyecek olursak, rivayetin tespiti, neshi ve daha önce nasıl anlaşıldığı rivayetin arkasına yani tarihine dair bilgi verir. Rivayetin önü ise gerçek zamanda yaşayan insana hitap etmektedir.<sup>44</sup> İhtimal odur ki Ebû Hanife, farklı delilleri dikkate alarak rivayetlerin gerçek tarih için ne ifade ettiğini de göz önünde bulundurmuştur. Bu nedenle olsa gerek 7 kez yıkanacağına dair rivayetlere teabbudîlik açısından bakmamış, temizlik açısından bakmıştır.<sup>45</sup> Yani o, temizlikte kullanılan maddeye göre temizliğin sayısının değişeceğini, bunun kişinin kendisinin mutmain olmasına bağlı olduğunu belirtmiş, maslahata uygun olanı tercih etmiştir. Sırf tarihteki olandan yani direkt merfû rivayetlerin lafzından hareket etse sonucun 7 kez yıkanması gerektiği şeklinde çıkacağı aşikârdır. Nitekim bir Hanefî olan Tehânevî (ö. 1974), ilgili rivayetlerden sonra 'bu konuda bizim de köpeğin yaladığı kabın 3 kez yıkanacağına dair rivayetleri almamızda bir sakınca olmasa gerektir', diyerek<sup>46</sup> aslında muhaddislerin sıhhat anlayışına göre rivayetler yönünden Hanefî âlimlerin görüşünün zayıf olduğunu kabul etmiş gözükmektedir.

## 4.2. Rûkû'da Ellerin Kaldırılması Meselesi

Sahabe döneminden bu yana tartışma konusu olan hatta hakkında müstakil çalışmaların<sup>47</sup> yapıldığı konulardan birisi namazda rûkûa giderken ve rûkûdan kalkarken ellerin kaldırılması meselesi-

<sup>44</sup> Burhanettin Tatar, *İslam Geleneğinde Metin-Yorum İlişkisi*, Etüt Yayınları, Samsun 2001, s. 157-158.

<sup>45</sup> Serahsî, "Köpeğin yaladığı kabı yıkamak, teabbudîlikten değil necasetten dolayıdır. Necasetten temizlikte ise istihsana uygun olanın alınması gerekir", diyerek gerçek tarihi de dikkate aldığını göstermektedir. Serahsî, *Usûl*, I, s. 93.

<sup>46</sup> Muhammed Eşref Ali Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, Muhammed Takî Osmanî (thk.), İdaratü'l-Kur'ân ve'l-ülûmü'l-islâmiyye, Pakistan h. 1418, I, s. 292.

<sup>47</sup> Konuyla ilgili çalışmalar için bk. Muhammed b. İsmail Buharî, *Kurretü'l-ayneyn birafî'l-yedeyn*, Ahmed eş-Şerîf (thk.), Dâru'l-erkam li'n-neşr ve't-tevzi', Kuveyt 1983, ss. 1-25; İbn Kadî'l-cebel (ö. 771/1370), *Meseletü refî'l-yedeyn*, (Bk. Kemal Yıldız, "İbn Kâdi'l-cebel", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XX, İstanbul 1999, s.313).

dir. “Raf’ul-yedeyn” şeklinde kavramlaşan konuya dair Hz. Ali ve Abdullah b. Ömer’in naklettiği merfû rivayetler şöyledir:

Abdullah b. Ömer’den nakledildiğine göre, “Allah Resûlü, namaza başladığında, rükû için tekbir aldığı anda, rükû’dan başını kaldırdığında omuz hizasında ellerini kaldırırdı.”<sup>48</sup> Aynı şekilde Hz. Ali’den nakledilen merfû rivayet şöyledir: “Hz. Peygamber, farz namazlara başlarken tekbir aldığı anda ellerini omuzlarına kadar kaldırırdı. Kıraatı okuyup rükû’a giderken de ve rükû’dan kalkarken de aynısını yapardı. Namazda otururken ellerini kaldırmazdı. İkinci rekata kalktığı anda ellerini kaldırır ve tekbir alırdı.”<sup>49</sup>

Sahabe ve tabiînden nesilden nesile aktarılan gelen uygulamanın ve İmam Şafî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) görüşlerinin bu rivayetler doğrultusunda olduğu belirtilmiştir.<sup>50</sup> Öyle ki konuya dair icmâ olduğu, ilk dönemlerde Kûfe dışında hiçbir şehir âlimlerinin rükû’a giderken ve kalkarken elleri kaldırılmayı terk etmediği,<sup>51</sup> hatta bu konudaki rivayetlerin mütevatir olduğu söylenmiştir.<sup>52</sup> Buna muhalif rivayetler ise zayıf ve şâz olarak görülmüştür.<sup>53</sup>

Ancak bu rivayetleri nakleden Hz. Ali ve Abdullah b. Ömer’in uygulamalarının farklı olduğu yönünde rivayetler de bulunmaktadır. Mücahid’den nakledildiğine göre; “İbn Ömer’i ilk tekbir dışında ellerini kaldırırken hiç görmedim.”<sup>54</sup> Aynı şekilde Küleyb’ten nakle-

<sup>48</sup> *Muvatta’*, Salât” 16; San’ânî, *Musannef*, II, s. 67; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, s. 300, 356, V, s. 233; Darimî, “Salât” 76; Buharî, “Ezan” 83 (735), 84 (736), 86 (739); Müslim, “Salât” 21 (390), 22 (390); “İkâmetü’s-salât” 15 (858); Ebû Davud, “Salât” 116 (721, 722).

<sup>49</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, s. 479; İbn Mace, “İkâmetü’s-salât” 15 (864).

<sup>50</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İsmail İbnü'l-münzir, *el-İcmâ’*, Fuad Abdu'l-mun'im (thk.), Dâru'l-müslim, yy. 2004, s. 24; Ebû Zekeriyye Muhyiddîn Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim b. Haccac*, Dâru İhyâi't-turâsî'l-arabî, Beyrut h. 1392, IV, s. 95; Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahih-i Buharî*, Muhammed Fuat Abdalbaki (thk.), Dâru'l-ma'rife, Beyrut h. 1379, II, s. 219.

<sup>51</sup> Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, Mustafa b. Ahmed el-Ulvî (thk.), Vuzerâtu umûmî'l-evkâf, Mağrib h. 1387, IX, s. 213.

<sup>52</sup> İbn Hazm, *Muhallâ*, III, s. 9.

<sup>53</sup> Muhammed b. Ali Şevkanî, *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, Isâmüddin es-Sabâbatî (thk.), Dâru'l-hadis, Mısır 1993, II, s. 277; İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî*, II, s. 219.

<sup>54</sup> Muhammed b. Hasen Şeybânî, *Muvatta-i Malik*, Abdulvehhab Abdullatif (thk.), el-Mektebetü'l-ilmîyye, yy. ty., s. 59; Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Hucce ala Ehl-i Medine*, Mehdî Hasan el-Geylânî (thk.), Alemü'l-Kütüb, Beyrut h.1403, I, s. 97; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, s. 214; Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-âsâr*, I, s. 225; Beyhakî,



dildiğine göre, “Ali (r.a.), namazda ilk tekbirde ellerini kaldırırdı, bundan sonra daha ellerini kaldırmazdı.”<sup>55</sup>

Bu doğrultuda çoğunluğunu Kûfe âlimlerinin oluşturduğu Abdullah b. Mes’ud, Nehaî, Şa’bi, Alkame, Süfyan es-Sevrî, İbn Ebî Leyla ve Ebû Hanife’nin bu görüşte olduğu belirtilir.<sup>56</sup>

Şu halde râvinin amelini değil de merfû rivayeti dikkate alanlar bizim konumuzun dışında yer alırken, hem merfû rivayeti nakledip hem de ona uygun davranmayanlara odaklanmamız gerekmektedir. Merfû rivayet varken İbn Ömer ve Hz. Ali neden böyle davranmışlar ve bu davranışları tabiînden Mücahid ve Küleyb tarafından neden nakledilmiştir. İbn Ömer ve Ali’nin neden böyle davrandıklarını tespit etmek güçtür. Hz. Peygamber’den naklettikleri rivayeti büyük ihtimal farz/vacip olarak algılamadılar, ona göre bazen elleri kaldırdılar bazen kaldırmadılar. Belki de Hz. Peygamber’in son uygulamaları bu yöndeydi ve onlar da elleri önce kaldırıyorlardı. Sonra da onu terk ettiler. Bunun çok çeşitli gerekçeleri olabilir. Ancak tabiînden bazı kimselerin, onların uygulamalarını nakletmeleri, o dönemde konuya dair tartışmaların olduğu göstermektedir. Nitekim uygulamaları gösteren rivayetlerde “sadece iftitah tekbirinde elleri kaldırırdı” ifadesi yer almaktadır. Bu ifade, aslında rükûa giderken ve kalkarken ellerin kaldırılacağına dair görüşlere karşı söylendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü eğer böyle bir tartışma olmasaydı bu ifadeler vurgulu şekilde “sadece” lafzına gerek duyulmaz, namaza başlarken eller kaldırılır, şeklinde söylenirdi. Aynı zamanda bu ifade, ellerin kaldırılacağını savunanlara, “hadisin râvisinin uygulaması dahi böyle değilken siz neden elleri kaldırıyorsunuz?” sorusunu da içerisinde barındırmaktadır. Nitekim Kûfe bölgesinde ellerin sadece iftitah tekbirinde kaldırılacağına dair rivayetler ve bu doğrultuda amel yaygınlaşmıştır. İlk Hanefî kaynaklarında bu açıkça görülmektedir. İmam Muhammed, Abdullah b. Ömer’in iftitah

*Ma’rifetü’s-sünen*, II, s. 424; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, I, s. 409. Hadisçiler genel olarak bu rivayetlerin zayıf olduklarını söylemişlerdir. (Bk. Buharî, *Rafu’l-yedeyn*, s. 17; Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen*, II, s. 427-428; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, X, s. 7).

<sup>55</sup> Şeybânî, *el-Hucce*, s. 97; San’ânî, *Musannef*, III, s. 470; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, I, s. 225; Ahmed b. Huseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, Muhammed Abdulkadir Ata (thk.), *Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye*, Beyrut 2003, II, s. 114. Beyhakî bu rivayetin zayıf olduğunu söylemiştir. (bk. Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, II, s. 114).

<sup>56</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, s. 213-214; Aynî, *Umdetü’l-kâri*, V, s. 277; Muhammed b. Abdilhayy Leknevî, *et-Ta’lîku’l-mümecced alâ Muvatta’-i Muhammed*, Takıyyüddin en-Nedvî (thk.), *Dâru’l-kalem*, Dimeşk 2005, I, s. 384.

tekbiri dışında da ellerin kaldırılacağına dair hem merfû hem de buna uygun amelini zikrettikten sonra “namazda omuz hizasına kadar elleri kaldırmak sadece namazın başında olur, bunun dışında eller kaldırılmaz, Ebû Hanife’nin görüşü budur ve bu konuda âsâr çoktur” der ve Hz. Ali’nin, İbrahim en-Nehâî’nin, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Mes’ud’un konuya dair uygulamalarına ve fetvalarına yer verir.<sup>57</sup>

Buradan anlaşıldığı kadarıyla İbn Ömer’in biri rükû’a giderken elleri kaldırdığına dair diğeri ise kaldırmadığına dair iki farklı uygulaması vardır. İmam Muhammed, bunlardan ikincisini delil almaktadır.

Tahavî, sahabe râvisinin rivayetine aykırı amel etmesini, Hz. Peygamber’in ellerini kaldırdığını sonra bunu terk ettiğini bunun da ancak elleri kaldırmanın Hz. Ali ve İbn Ömer katında *neshin* sabit olmasıyla meydana geleceğini belirtmektedir.<sup>58</sup> Usûl eserlerinde de bu durumun neshe işaret ettiğine dikkat çekilmektedir.<sup>59</sup>

148 | db

Hanefilerin konuya dair tüm uygulamaları, sahabe râvisinin rivayetiyle amel etmemesinin neshe işaret ettiğini göstermektedir. Ancak konuyla ilgili, İbn Ömer’in ellerini kaldırdığına dair de rivayetler mevcuttur.<sup>60</sup> Bu durumu Hanefiler neshten öncesine hamle ederken karşıt görüş sahipleri râvinin rivayetine muvafık ameli varken muhalif amelini itibar edilmeyeceğini söylemektedirler.<sup>61</sup>

Konu iyice araştırıldığında Hanefilerin bu konuda farklı delilleri dikkate aldığı görülmektedir. İbn Mes’ud’un konuya dair hem merfû rivayetlerinin hem de kendi uygulamalarının bu doğrultuda olduğu gözlenmektedir.<sup>62</sup> Aynı şekilde Hz. Ömer’in uygulamaları da ellerin

<sup>57</sup> Şeybânî, *Muvatta’-i Malik*, ss. 55-59; Şeybânî, *el-Hucce*, 1, ss. 96-97.

<sup>58</sup> Tahavî, *Şerhu Meânî’l-âsâr*, I, s. 225. Benzer değerlendirmeler için bk. Aynî, *Umdetü’l-kâri*, V, s. 271.

<sup>59</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, III, s. 203; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 203; Serahsî, *Usûl*, s. 294; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, s. 99-100.

<sup>60</sup> *Muvatta’*, “Salât” 21; San’ânî, *Musannef*, II, s. 67.

<sup>61</sup> Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Mutrafi, *Hükmü’l-ihiticac bi-haberi’l-vahid*, ss. 213-228.

<sup>62</sup> Merfû rivayet: Alkame’den nakledildiğine göre; “İbn Mes’ud, size Resûlullah’ın (s.) namazını kaldırırım mı, dedi ve namazı kaldırdı. İlk tekbir dışında hiçbir yerde ellerini kaldırmadı.” (Ebû Davud, “Salât” (748); Tirmizî, “Ebvâbü’s-salât” 76 (257); Nesâî, “Salât” 86 (1026). Hadis âlimleri bu hadis hakkında ihtilaf etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel, “zayıf”; İbn Mübarek, “bana göre bu hadis sabit değildir”; Ebû Davud, “sahih değil”; Tirmizî “hasen”; Ebû Hatim, “hadisün hataün”; Darekutnî “sabit değil”; İbn Hazm ise “sahih” demiştir. (Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, I, s. 394).

kaldırılmayacağı yönündedir.<sup>63</sup> Dolayısıyla Hanefîler, râvinin muhalif amelinden farklı olarak İbn Mes'ud ve Hz. Ömer'in rivayetlerini esas almaktadırlar.

Serahsî, konuyla ilgili birçok fiilî uygulamaların olduğunu, bu durumda kavli rivayetlere itibar edileceğini belirtip Hanefîlere göre meşhur olan “*Eller ancak yedi yerde kaldırılır, namaza başlarken, bayramlarda, vitirdeki kunutta*” merfû rivayeti<sup>64</sup> nakleder. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in, bazı sahabîlerin namazda ellerini kaldırdığını görünce, “*niçin sizin güneşte kalmış atların kuyruklarını kaldırdıkları gibi namazda ellerinizi kaldırdığınızı görüyorum? Sakin olun*”<sup>65</sup> dediğini nakleder. Rivayet açısından delillerinden sonra o, iftitah tekbirinde ellerin kaldırılmasındaki maksat arkadaki sağır kimselere bunu bildirmektir, rükûda ise böyle bir şeye gerek yoktur diyerek<sup>66</sup> aklî gerekçelendirmelerde bulunur. Görüldüğü üzere Serahsî, râvinin rivayetine aykırı amelini hiç değinmeden konuyu Hanefîlerdeki ma'rûf sünnet ve diğer deliller kapsamında ele almaktadır.

Konuya dair Evzaî ile Ebû Hanife arasında geçtiği söylenen meşhur diyalog, Hanefîlerin bu konudaki görüşlerinin kendi hocalarından gelen rivayetlere itimat ettiklerinin en bariz örneklerinden birisidir.

db | 149

İmam Evzaî Mescid-i haram'da Ebû Hanife'yle karşılaşır ki; “Irak ehli neden rükû'a giderken ve rükû'dan kalkarken ellerini kaldırmıyor? Zührî'nin bana Salim ve İbn Ömer senediyle rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber, rükû'a giderken ve rükû'dan kalkarken ellerini kaldırırdı. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, şöyle dedi, bana Hammad; İbrahim en-Nehâî; Alkame ve Abdullah b. Mesud senediyle rivayet edildi ki; Hz. Peygamber, iftitah tekbiri dışında ellerini kaldırmazdı. Evzaî; hayret, ben sana Zührî'nin Salim'den naklettiği hadisi rivayet ediyorum. Sen bana Hammad'ın İbrahim'den onun da Alkame'den aldığı hadisi rivayet ediyorsun. Zührî'nin hadisi isnadının âliliğinden dolayı tercih edilmelidir, dedi. Bunun

Mevkuf rivayet: İbrahim en-Nehâî'den nakledildiğine göre; İbn Mes'ud iftitah dışında namazın hiçbir yerinde ellerini kaldırmıyordu” (Şeybânî, *el-Hucce*, I, s. 94; San'ânî, *Musannef*, II, s. 71; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, s. 236; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, s. 227).

<sup>63</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, s. 214.

<sup>64</sup> Şeybânî, *el-Hucce*, I, s. 300; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, II, s. 178.

<sup>65</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*,

<sup>66</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I, s. 14.

üzerine Ebû Hanife şöyle dedi: Ama Hammad, Zührî'den daha çok hadis bilgisine sahiptir. İbrahim de Salim'den daha fazla fıkıh bilir. İbn Ömer zaman bakımından daha önce gelmemiş olsaydı, Alkame'nin de ondan daha fazla fıkıh bildiğini söylerdim. Abdullah'a gelince, onun hadisi râvilerinin fıkıh bilgisinden dolayı tercih edilir. Bu görüş benimsenecek görüştür. Çünkü tercih isnadın âliliği ile değil, râvilerinin fıkıh bilgisiyledir.<sup>67</sup>

Bu örnekten anlaşıldığına göre Abdullah b. Mes'ud ve Hz. Ömer gibi birçok sahabenin tatbikatı/fetvasıyla Kûfe'de bu doğrultudaki rivayetler meşhur olmuş, doğal olarak rükû'da ellerin kaldırılmayacağına dair rivayetler delil alınmış ve amel de böyle olmuşdur. Hem tabiîn döneminde hem de sonrasında özellikle ellerin kaldırılması görüşünü benimseyenlerin delil aldığı Abdullah b. Ömer rivayeti ise, kendisinin onunla amel etmediği, bunun ise neshe işaret ettiği gibi gerekçelerle ma'mülün bih görülmemiştir. Bu örnekte görünen o ki, sahabeden itibaren Kûfe âlimleri bu yönde fetva vermiş, daha doğrusu bu yöndeki rivayetleri tercih etmişler ve ma'mülün bih olarak bu rivayetleri görmüşlerdir. Nitekim Tahavî'nin karşı görüş sahiplerine yönelik *“yaptığım bu açıklamalardan hiçbirisiyle ilim ehlinde herhangi bir kimsenin zayıf olduğunu söylemek istemiyorum. Ancak karşı kanaati savunanların bize haksızlık ettiğini açıklamak isterim”*<sup>68</sup> ifadeleri aslında Hanefîlerin bu kurallı rivayetin zayıflığına bir delil olarak kullanmadığına sadece kendilerine göre ma'mülün bih rivayetlerin farklı olduğuna dikkat çekmektedir. İbrahim en-Nehâî ile Amr b. Mürre ve Husayn b. Abdurrahman arasındaki şu diyalog Hanefîlerin konuya dair görüşlerini ortaya koyması açısından önemlidir:

...Husayn b. Abdurrahman şöyle dedi: Ben ve Amr b. Mürre, İbrahim en-Nehâî'nin yanına gittik. Amr, Alkama b. Vâil el-Hadrâmî>Babası> tarikiyle şöyle nakletti: *“Ben Hz. Peygamber ile namaz kıldım. O, tekbir getirdiğinde, rükû'a eğildiğinde ve rükû'dan kalktığında ellerini kaldırıyordu.”* Bunun üzerine en-Nehâî şöyle dedi: *“Tam olarak bilmiyorum ancak o, Hz. Peygamber'in böyle yaptığını bir kez görmüş ve onu ezberlemiştir. Abdullah b. Mes'ud ve arkadaşları ise böyle bir şey nakletmemiştir. Onlar ellerini sadece ilk tekbirde kaldırıyorlardı.”*<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Serahsî, *Mebûsât*, I, s. 14.

<sup>68</sup> Tahavî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, s. 227.

<sup>69</sup> Şeybânî, *Muvatta'-i Malik*, s. 58; Şeybânî, *el-Hucce*, I, s. 96.

Bu olay göstermektedir ki İbrahim en-Nehaî, bu konuda Abdullah b. Mes'ud ve arkadaşlarının görüşlerine tabi olmuş, onların görüşlerine muhalif rivayetleri ise ne reddetmiş ne de neshe hamletmiştir, sadece Hz. Peygamber'in sürekli değil de bir defaya mahsus yaptığı bir şey olarak anlamıştır. Şu halde sahabe ve tabiîn tabakasında rivayetin zayıf olması veya nesh görüşünden bahsedilmediğinden bu görüş, sonradan karşıt görüş sahipleri için üretilen bir delil gibi gözükmektedir. Nitekim Leknevî de bu durumun neshe işaret etmeyeceğini, sadece Hz. Peygamber'in sürekli yaptığı bir şey (sünnet-i müekke) olmadığını ifade etmektedir.<sup>70</sup>

### 4.3. Velisiz Nikâh Akdi Meselesi

Hanefî usûl eserlerinde "Râvinin rivayetine aykırı ameli" başlığı altında verilen örneklerden bir tanesi de velisiz yapılan nikâh ile ilgili nakledilen rivayetlerdir. Zührî> Âişe tarikiyle gelen merfû rivayet şöyledir:

Hz. Peygamber üç kez şöyle söyledi: "Velilerinin izni olmaksızın nikâhını kıyan kadının nikâhı batıldır. Eğer evlenen erkek onunla cinsî münasebette bulunmuşsa, bundan dolayı kadına mehir vermesi gerekir. Eğer veliler anlayamazlarsa, artık devlet başkanı velisi olmayanın velisidir."<sup>71</sup>

Bu rivayetin velisiz yapılan nikâhın geçersiz olduğunu mu yoksa velinin izninin nikâh akdinde önemli olduğunu vurgulamak için mi söylendiği tam olarak tespit edilememiş ve bu konuda farklı hükümler verilmiştir. Konuyla ilgili sahabe ve tabiîn döneminde

<sup>70</sup> Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, s. 388.

<sup>71</sup> Ebû Davud Süleyman b. Davud et-Tayalisi, *Müsned-i Ebî Davud et-Tayalisi*, Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî (thk.), Dâru Hicr, Mısır 1999, III, s. 72; Ebû Abdullah Muhammed b. İdris Şafî, *el-Ümm*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990, V, s. 13; San'ânî, *Musannef*, VI, s. 195; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 454, VII, s. 284; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, s. 243, 435; Dârimî, "Nikâh" 11 (2230); İbn Mâce, "Nikâh" 15 (1879); Ebû Davud, "Nikâh" 19 (2083); Tirmizî, "Nikâh" 15 (1102); Ahmed b. Ali Ebû Ya'la, *Müsnedü Ebî Ya'la*, Hüseyin Selim Esed (thk.), Dâru'l-me'mûn, Dimeşk 1984, VIII, s. 191; Muhammed el-Bustî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn-i Hibbân*, Şuayb Arnaut (thk.), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1993, IX, s. 384; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, III, c. 7; Ebû Abdillâh el-Hâkim Neysâbüri, *el-Müstedrek ala's-sahîhayn*, Mustafa Abdulkadir Atâ (thk.), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1990, II, s. 182.

Benzer rivayet şöyledir: Hz. Aişe'den nakledildiğine göre; Hz. Peygamber şöyle söyledi: "Velisiz nikâh olmaz". (Bk. et-Tayalisi, *Müsned*, III, c. 72; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, s. 455; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, s. 287; İbn Mâce, "Nikâh" 15 (1880); Tirmizî, "Nikâh" 11 (1101); Ebû Ya'la, *Müsned*, VIII, s. 191; İbn Hibbân, *Sahîh*, IX, s. 386).

farklı uygulamalar mevcuttur. Böyle nikâhlananların ayrıldığı<sup>72</sup>, dövüldüğü<sup>73</sup>, cinsel ilişki durumuna göre yani ilişki olmuşsa ayrılmadığı olmamışsa ayrıldığı<sup>74</sup>, halası veya annesi evlendirmişse geçerli sayıldığı<sup>75</sup>, velisi sonradan onaylarsa geçerli sayıldığı<sup>76</sup> şeklinde uygulamalar vardır. Öte yandan bu uygulamalara rağmen sahabe döneminde velisiz yapılan nikâhın geçersiz olduğunda görüş birliği olduğu da söylenmiştir.<sup>77</sup>

Bu doğrultuda Malikî, Şafiî, Hanbelî ve Zahirî mezheplerinde velisiz yapılan nikahın geçersiz olduğu görüşü esastır.<sup>78</sup> Ancak hadisin sahabe râvisi Hz. Âişe'nin bu görüşün aksi yönünde amel ettiği nakledilmiştir.

...Kasım'dan nakledildiğine göre; Hz. Âişe, Abdurrahman'ın kızı Hafsa'yı –Abdurrahman (babası) Şam'da iken- evlendirmiştir. Abdurrahman Şam'dan dönünce; benim gibi birisine bu yapılır da benim fikrim sorulmaz mı? demiştir. Bunun üzerine Hz. Âişe, Münzir'e; 'Bu yetki Abdurrahman'ın elindedir,' demiştir. Bu sefer Abdurrahman ise; Senin yaptığın bir işi geri çevirecek değilim, demiştir. Böylelikle Hafsa, Münzir'in yanında kalmış ve bu bir talak sayılmamıştır.<sup>79</sup>

Aynı şekilde merfû rivayetin ravilerinden Zührî'nin de şayet dengiyle evlenmişse velisiz yapılan nikâhın geçerli olduğu görüşünde olduğu<sup>80</sup> hatta merfû rivayeti inkâr ettiği nakledilir.<sup>81</sup> Hanefî usûl eserlerinde bu durum, râvinin rivayetine muhalif ameli şeklinde değerlendirilmiş ve Hz. Âişe'nin ancak rivayetin *nesh* edildiğini

<sup>72</sup> San'ânî, *Musannef*, VI, s. 198; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, s. 456.

<sup>73</sup> San'ânî, *Musannef*, VI, s. 198; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, s. 454, 456,

<sup>74</sup> San'ânî, *Musannef*, VI, s. 195.

<sup>75</sup> San'ânî, *Musannef*, VI, s. 197; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, s. 457.

<sup>76</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, s. 456.

<sup>77</sup> Bk. İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî*, IX, s. 187 (İbnü'l-münzir'den naklen).

<sup>78</sup> Bk. Ebû Zekerîyye Muhyiddîn Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-muhezzeb*, Dâru'l-fikr, yy. ty., XVI, 149; İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî*, IX, s. 187; Şevkanî, *Neylül-evtâr*, VI, s. 143.

<sup>79</sup> *Muvatta'*, "Talâk" 15; Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-âsâr*, III, s. 8; Beyhakî, *Ma'rîfetü's-sünen*, X, 32.

<sup>80</sup> San'ânî, *Musannef*, VI, s. 195; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, s. 47.

<sup>81</sup> Tirmizî, "Nikâh" 15 (1102). Râvinin rivayeti unutmaması hadis usûlü eserlerinde yer almış ancak rivayeti unutmamanın o hadisla amel etmeye engel olmadığı belirtilmiş ve bu örnek verilmiştir. (Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmî'r-rivâye*, Ebû Abdillâh es-Sevrakî (thk.), el-Mektebetü'l-ilmîyye, Medine ty., s. 380; Ebû Abdillâh el-Hâkim Neysâbûrî, *Ma'rîfetü Ulûmî'l-hadis*, es-Seyyid Mu'zam Hüseyin (thk.), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1977, s. 117).

bildiğinden böyle bir uygulamada bulunduğu belirtilmiştir. Böylece Hz. Aîşe'nin rivayeti değil ameli delil alınmıştır.<sup>82</sup>

Hanefîlerin merfû rivayeti delil almamalarının gerekçelerini öğrenmek adına furû'a dair eserlere bakmak yerinde olacaktır. İmam Muhammed'in belirttiğine göre, Ebû Hanife bu konuda Hz. Ömer'in "kadının nikâhı ancak velisiyle, akıllı kimseyle veya sultanın izniyle meydana gelir" şeklindeki görüşünü esas almıştır. Çünkü buradaki (zü'rey) akıllı kimse anlamında olup veli değildir. Bu durumda velisiz nikâh câizdir.<sup>83</sup> İmam Muhammed ve Ebû Yusuf ise râvinin ameline değil rivayete göre hüküm vermişlerdir.<sup>84</sup> Bu durum söz konusu kaidenin Hanefîlerce kesin bir şekilde uygulanmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Râvinin rivayetine aykırı ameli doğrultusunda rivayeti değerlendiren sonraki Hanefî âlimleri farklı bakış açılarıyla konuyu ele almaktadırlar. Tahavî, Hz. Aîşe'nin ameline dair rivayeti verdikten sonra "velisiz nikâh olmaz" merfû rivayetini bildiği halde Hz. Aîşe böyle bir kanaate sahip olamaz. Bu durum Zühri'den nakledilen rivayetin tutarsızlığını gösterir" şeklinde değerlendirmeler yapmaktadır. Tahavî burada Zühri'ye bu rivayet sorulduğunda onun rivayeti inkâr etmesine atıfta bulunmaktadır.<sup>85</sup> Bu örnek usûl eserlerinde râvinin rivayetini inkâr etmesi konusunda da verilmektedir.<sup>86</sup> Râvinin hem inkârını hem de Hz. Aîşe ve Zühri'nin rivayete muhalif amelinin göz önünde bulunduran Tahavî, bu durumu tutarsızlık olarak ifade etmiştir. Bu ifadenin Tahavî'nin zihninde neye karşılık geldiğini tespit etmek zordur. Ancak o, merfû rivayetin râvilerinden Zühri'nin rivayet kendisine sorulduğunda inkâr etmesine işaret ederek Hz. Aîşe'nin de merfû rivayetle amel etmemesini de bunun göstergelerinden biri olarak kabul eder. Daha sonra ise konuyla ilgili farklı rivayetlere değinerek velisiz nikâhın caiz olacağı görüşünü ispatlamaya çalışır.

Serahsî ise bu durumun rivayetin zayıf olduğuna işaret ettiğini şu cümlelerle ifade etmektedir:

<sup>82</sup> Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, I, s. 203; Serahsî, *Usûl*, II, s. 6; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, s. 64.

<sup>83</sup> Şeybânî, *Muvatta'-i Malik*, s. 181.

<sup>84</sup> Tahavî, *Şerhu Meânî'l-âsâr*, III, s. 11.

<sup>85</sup> Tahavî, *Şerhu Meânî'l-âsâr*, III, s. 7.

<sup>86</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 202; Serahsî, *Usûl*, II, s. 3.

Hz. Âişe'den nakledilen rivayet sahih değildir. Çünkü hadisi rivayet eden kişinin ona aykırı olarak fetva vermesi hadisin zayıf olduğunu gösterir. Âişe'den rivayet edilen söz konusu hadis, Zühri'ye dayanmaktadır. Zühri ise hadisi inkar ederek velisiz kıyılan nikâhı caiz görmüştür. Şayet bu hadisin sahih olduğu kabul edilirse; o zaman bu hadisin efendisinin izni olmaksızın evlenen cariye, küçük kız çocuğu ve akıl hastası olan kadınlarla ilgili olduğu anlaşılır.<sup>87</sup>

Tahavî ve Serahsî'nin râvinin rivayetine aykırı amelinin zayıflığa ihtimali olacağına dair değerlendirmeleri, Zühri'nin bu rivayeti kendisine sorulduğunda inkâr etmesinden olsa gerektir. Çünkü benzer (önceki) örneklerde muhalif amelin rivayetin neshine veya nedbine işaret ettiğini söylerler. Bu örnekte dahi Serahsî'nin rivayetin sahih olması durumunda rivayeti cariye ve küçük çocuklara hamletmesi bunu göstermektedir.

Tehânevî, her ne kadar “râvinin kendi rivayetine aykırı ameli, bizce o rivayeti zedeler” şeklindeki prensibi benimsese de yaptığı şu değerlendirmeler, “rivayeti zedeler” ifadesinin rivayetin zayıflığına işaret etmediğini göstermektedir:

Hz. Âişe'nin bu rivayetinde gelince, Hz. Âişe'nin rivayetin aksine uygulaması rivayetin zâhîrî manasında olmadığını güçlendirmektedir. Velisiz yapılan nikâh bazı durumlarda geçersizdir. Mesela, denk birisiyle evlenmemişse geçersizdir. Bizce bu rivayetler, izin almadan evlenen cariye ile ilgilidir. Rivayetin râvilerinden olan Hz. Âişe ve Zühri'nin buna muhalif uygulamaları bulunmaktadır.<sup>88</sup>

Tehânevî'ye göre rivayetteki “veli” kelimesinden maksat, kadının evlendirilmesiyle ilgili yetkiyi elinde bulunduran kişidir. Küçük kız açısından veli, babası; cariye açısından efendisi; hür ve ergenlik çağına girmiş kadın açısından kadının bizzat kendisidir.<sup>89</sup> Şu halde râvinin muhalif ameli, rivayetin sıhhatinden öte onun nasıl anlaşılacağıyla ilgilidir.

Kur'an ve diğer rivayetleri göz önünde bulunduran İbnü'l-Hümâm ise velisiz nikâh olmayacağı rivayetin dengi olmayan

<sup>87</sup> Serahsî, *Mebûât*, V, ss. 11-12.

<sup>88</sup> Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, XI, s. 79.

<sup>89</sup> Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, XI, s. 79-80.



kimselerle evlenen kadınlara ve câriyelere has olduğunu belirterek, rivayet ve râvinin ameli arasında cem' yolunu tercih etmektedir.<sup>90</sup>

Bir usûl kaidesi olarak “velisiz nikâh olmaz” ve “fatıhasız namaz olmaz” gibi ifadelerin bir şeyin tamamının yokluğuna değil de kemal manada olmadığına işaret eden Cessâs ise<sup>91</sup> aslında bu durumun anlam ile ilgili olduğuna dikkat çekmektedir.

Hanefî âlimler arasında velisiz nikâh akdi konusundaki râvinin muhalif ameli, rivayete zarar vereceği/zayıflatacağı gibi ifadelere rastlanmaktadır. Ancak bu ifadelerin açıklamasında rivayetin zahirî anlamda velisiz nikâhın batıl olacağı şeklinde anlaşılmasının yanlışlığına işaret edilmiş, burada râvinin muhalif ameli delil olarak kullanılmıştır.

### 5.Değerlendirme

Râvinin rivayetine aykırı amelinin Hanefîlerce hangi anlamda kullandığını tespit edebilmek için yukarıda verilen örnekler çerçevesinde usûl ve furû' eserlerindeki bilgiler dikkatlice incelendiğinde şunları söylemek mümkündür:

1. Hanefîler bu konudaki rivayetleri sadece râvinin rivayetine aykırı amel etmesinden dolayı delil olmaktan düşürmemektedirler. Bilakis, burada Kur'an, sünnet, kıyas, umum-u belvâ gibi diğer kriterleri dikkate alarak bütüncül bir yaklaşım ile değerlendirme yapmaktadırlar. Muhtemelen bunun sebebi Hanefî usûl eserlerindeki bu kuralların *tahrîc* metoduna<sup>92</sup> göre belirlenmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>93</sup> Velisiz nikâhın batıl olacağı rivyeti, öncelikle Kur'an'a göre anlaşılmıştır. Kur'an'daki ayetlerde “nikâhlanma” fiili veliye değil de bizzat evlenecek kadına nispet edildiği<sup>94</sup> vurgulanmış, böylece nikâhlanma konusunda kişinin kendisinin yetkili olduğu belirtilmiştir. Daha sonra konuyla ilgili farklı rivayetler göz önünde bu-

<sup>90</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, s. 260.

<sup>91</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, s. 159.

<sup>92</sup> Tahrîc metodu: Mensup olduğu müctehidlerin istinat ettikleri naslara, kaidelere, asıllara dayanmak suretiyle şerî hükümleri elde etmeye çalışma. (bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 537).

<sup>93</sup> Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, (Basılmış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007), s. 422.

<sup>94</sup> “Kadınları boşadığınız zaman iddetlerini bitirdiklerinde, aralarında meşru bir şekilde tanıştıkları takdirde, kendilerini kocalarıyla nikâhlanacaklar diye sıkıştırıp, engellemeyin” (Bakara, 2/232); “Başka birisiyle evleninceye kadar” (Bakara, 2/230).

lundurulmuştur. Mesela “Dul hanım (evlilik hususunda) velisinden daha çok hak sahibidir” rivayeti<sup>95</sup> bunlardandır. Bu rivayete göre nikâh yetkisi kadındadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber ile Ümmü Seleme arasında yapılan nikâh, bu konunun delillerindendir. Nakledildiğine göre Hz. Peygamber, Ümmü Seleme ile evleneceği sırada Ümmü Seleme “velilerimden kimse burada yok” demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, velileri olsun olmasın onların bu nikâha rıza göstereceklerini söylemiştir.<sup>96</sup> Bu rivayet, velinin nikâhın geçerlilik şartı olarak görülmediğine işaret etmektedir. Üçüncü olarak semantik açıdan değerlendirmeler yapılmıştır. “Veli” kavramının anlamına işaret eden Hanefîler, zaten akıl-baliğ olmuş kimsenin velisi kendisi olduğuna dikkat çekerler. Bunlara ek olarak ilgili rivayet, râvinin muhalif amelîne göre anlaşılmasıdır. Rivayetin râvilerinden Hz. Âişe ve Zührî'nin velisiz nikâh yapmaları, merfû rivayetteki “velisiz yapılan nikâh batıldır veya yoktur” ifadelerinin, nikâhın şartından ziyade velinin rızasının alınmasının uygun olduğuna, nikâh akdinin kemal/tam anlamıyla meydana geleceğine veya cariyeye, küçük çocuk ve akıl hastası kadınlara has olduğuna işaret etmektedir. Görüldüğü üzere râvinin rivayetine aykırı ameli, merfû rivayetin bu şekilde anlaşılmasına neden olan delillerden sadece birini oluşturmaktadır.

156 | db

2. Bu konularda Hanefîlerin delilleri zaten farklıdır. Hanefîler sadece konuyla ilgili merfû rivayetleri neden delil almadıklarını ortaya koymak için râvinin rivayetine aykırı amelini ön plana çıkarmışlardır. Mesela, *raf'u'l-yedeyn* konusunda Hanefîler, Abdullah b. Mes'ud ve diğer sahabîlerin uygulamalarını ve bu doğrultuda Kûfe'de oluşmuş ameli esas almaktadırlar. Bu konuda Abdullah b. Ömer, rivayetine aykırı davranmamış olsaydı dahi Hanefîler açısından bu durum değişmeyecekti. Çünkü yukarıda geçen Evzâ ile Ebû Hanife arasında geçen diyaloga veya İbrahim en-Nehâî'nin değerlendirmelerine göre Hanefîlere göre asıl olan, râvinin rivayetine aykırı davranması değil, Hanefîlerin bu konudaki önceden beri gelen uygulamalarıdır. Sonradan merfû-sahih rivayetin ön plana çıkmasıyla Hanefîler, merfû sahih hadisle amel etmedikleri için eleştirilmişlerdir. Buna karşılık Hanefîler hem söz konusu rivayeti niçin delil almadıklarını belirtmek hem de karşı tarafın delilini çürütmek

<sup>95</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, s. 219, 242; Müslim, “Nikâh”, 66; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 24, 25; Tirmizî, “Nikâh”, 18; Nesâî, “Nikâh”, 31.

<sup>96</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, s. 28.

için “râvi, rivayetine aykırı davrandığında rivayeti delil alınmaz” prensibini öne sürmüşlerdir. Çünkü her ne kadar usûl eserlerinde râvi rivayetine aykırı davrandığında rivayeti değil ameli esas alınır, denilse de aslında râvinin ameli değil daha farklı rivayetlerin delil alındığı görülmektedir. Bu durumu benzer şartlarda Hanefilerin râvinin amelini değil rivayetini delil almaları desteklemektedir. Bu konuya hul’un<sup>97</sup> talak mı fesh mi olduğuna dair rivayet ve râvinin ameli örnek verilebilir. İbn Abbas’tan nakledildiğine göre; Sabit b. Kays’ın karısı kocasından bir sebeple ayrılmak istedi. Hz. Peygamber ona, “sen Sabit’in vaktiyle mehir verdiği bostanımı kendisine geri verir misin” dedi. Kadın da “evet” deyince, Resûlullah, Sabit b. Kays’a “bahçeyi kabul et ve kadını bir talak ile boşa” dedi.<sup>98</sup> Bu rivayete göre, hul’ bir talak sayılmaktadır. Ancak rivayetin râvisi İbn Abbas’ın hul’un talak değil fesh olduğuna dair fetvası nakledilmektedir.<sup>99</sup> Böyle olmasına rağmen Hanefiler, hul’u bir talak saymışlar râvinin fetvasına/ameline dikkat etmemişlerdir. Çünkü bu konudaki delilleri farklıdır. Bundan dolayı İbn Hazm’ın şu tenkitlerine maruz kalmışlardır:

“Hanefî ve Malikîler râvi rivayetine aykırı davrandığında rivayeti değil ameli esas alınır, demektedirler. Onların İbn Abbas’ın rivayet ettiği hul’un talak olduğuna dair rivayeti delil almamaları gerekir. Çünkü onların usûlüne göre râvi Hz. Peygamber’den naklettiğine muhalif davranırsa bu, rivayetin neshine veya zayıflığına işaret eder. Bu haber sadece İbn Abbas tarafından nakledilmiştir. İbn Abbas’ın görüşü ise hul’un talak sayılmayacağıdır. Biz buna değil Hz. Peygamber’den sahih yolla gelene itibar ederiz.<sup>100</sup>”

Görüldüğü üzere Hanefilerin bu tutumu, muhalifleri tarafından tutarsızlık olarak görülmüştür. Benzer bir örnek de *lebenü’l-fahl*<sup>101</sup> konusudur. Hz. Aişe’den nakledildiğine göre; Ebu’l-Kuays’ın kardeşi Eflah, örtünmeyi emreden ayet indikten sonra yanına girmek için izin istedi. Ben, “Allah'a yemin olsun, Resûlullah'tan izin istemedik-

<sup>97</sup> Hul’/muhâlea: Bir bedel karşılığı kocanın karısını boşamasına denir. (Erdoğan, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 2014.)

<sup>98</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, s. 18; Buharî, “Talâk” 12 (5273); İbn Mace “Talâk” 22 (2057); Nesâî, “Talâk” 34 (3463).

<sup>99</sup> Dârekutnî, *es-Sünen*, IV, s. 497; İbn Hazm, *Muhallâ*, IX, s. 515.

<sup>100</sup> İbn Hazm, *Muhallâ*, IX, s. 517. İbnü’l-hümam’ın bu itiraza cevabı için bk. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, IV, s. 214.

<sup>101</sup> Cinsel ilişki sonucu kadında meydana gelen, erkeğin sebep olduğu süt. (Erdoğan, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 326). Kısaca buna süt babalık denilebilir.

çe ben ona izni vermeyeceğim! Çünkü onun kardeşi Ebu'l-Kuays beni emziren kimse değildir, beni Ebu'l-Kuays'ın hanımı emzirdi!", dedim. O arada yanıma Hz. Peygamber geldi. "Ey Allah'ın Resûlü, Ebu'l-Kuays'ın kardeşi Eflah yanıma girmek için izin istedi. Ben sizden sormadıkça izin vermekten imtina ettim!", dedim. Resûlüllah, "Amcana izin vermekten seni alıkoyan sebep ne?" buyurdular. Ben: "Ey Allah'ın Resûlü, beni erkek değil onun hanımı emzirdi" dedim. Resûlüllah yine: "Sen onun girmesine izin ver. Zira o senin amcandır, Allah iyiliğini versin" buyurdular.<sup>102</sup> Bu rivayete göre; Hz. Âişe'yi emziren kadının kocasının nesli de Hz. Âişe'ye mahrem olmaktadır. Nitekim sahabe ve tabiînden birçok kimse, Hanefî, Malikî Şafîî, Hanbelî mezhepleri bu görüştedir. Ancak rivayetin râvisi Hz. Âişe'nin yanına kız kardeşlerinin sutoğulları ile erkek kardeşlerinin kızlarının sutoğullarını soktuğu ama erkek kardeşlerinin hanımlarının emzirdiği erkekleri sokmadığı nakledilir.<sup>103</sup> Bu durumda kişinin kendi neslinden olanların kadınlarının süt çocukları mahrem olmamaktadır. Hz. Âişe'nin merfû rivayete muhalif ameli olmasına rağmen Hanefîler, merfû rivayet doğrultusunda emzirenin kocasının neslinin de emziren gibi haram kıldığı görüşünü benimseyerek râvinin muhalif amelini değil rivayeti esas alırlar. Bu nedenle İbn Hazm gibi râvinin rivayetine muhalif ameli olduğunda rivayeti esas alınır, diyenler Hanefîleri kendi koydukları kurala uymamakla eleştirmişlerdir.<sup>104</sup> Bu örnekler de göstermektedir ki, Hanefîler bu kuralı, her konuda kullanmamış; ilk Hanefî imamlarının delil almadığı rivayetleri neden delil almadıklarını ortaya koymak için sadece belli konularda kullanmışlardır. Aslında bu konularda farklı delilleri tercih etmişlerdir.

3. Örneklerde de görüldüğü üzere Hanefîler râvinin rivayetine aykırı amel etmesini –gerçi böyle ifadelere rastlansa da- rivayetin zayıflığını gösteren bir kriter olarak görmemişlerdir. Metin tenkidi eserlerinde bu yöntemin Hanefîlerin kullandığı bir metot olduğu belirtilse de şayet metin tenkidinden maksat rivayetin sıhhati ise Hanefîlerin bu yöntemi sıhhati zedeleyici bir durum olarak görmedikleri aşikârdır. Çünkü nesh, nedb gibi ihtimaller, rivayetin sıhhatiyle değil delaletiyle ilgili bir durumdur. Aksine bu durum, bir olgu

<sup>102</sup> Buhari, "Şehâdât" 7 (2644); Müslim, "Radâ" 10 (1445); Ebû Davud, "Nikâh" 8 (2057).

<sup>103</sup> *Muvatta'*, "Radâ" 9; İbn Hazm, *Muhallâ*, X, s. 179.

<sup>104</sup> İbn Hazm, *Muhallâ*, IV, s. 424; İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-bârî*, IX, s. 152. Bu iddialara cevap için bk. Aynî, *Umdetü'l-kâri*, XX, s. 98-99.

olarak merfû rivayetin varlığına işaret etmektedir. Sahabî râvisinin amelini dair rivayetler incelendiğinde bu rivayetlerin merfû rivayete atıfla söylendiği görülecektir. Mesela, “Abdullah b. Ömer sadece ilk tekbirde ellerini kaldırırdı” şeklindeki rivayet, Abdullah b. Ömer’den rükû’da ellerin kaldırılacağına dair rivayetlerin olduğunu göstermektedir. Çünkü Abdullah b. Ömer’in bu amelini aktaran tabiîn, merfû rivayete atıfla bunu söylemektedir. Bu ise, bazı oryantalistlerin iddia ettiği fikhî hadislerin hicri ikinci asrın ortalarında ortaya çıktığı ve isnadların geriye doğru uydurulduğu<sup>105</sup> iddiasını bir açıdan çökertmektedir. Çünkü merfû rivayetin isnadına bakarsak dahi, sahabenin muhalif gibi gözükken amelindeki ifadeler, merfû rivayete atıfla söylenmiştir. Merfû rivayete muhalif sahabe amelini uydurulma ihtimali olmayacağına göre, bu şekildeki mevkûf rivayetlerin merfû rivayetlerin varlığına işaret ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.<sup>106</sup>

4. Konuyla ilgili değerlendirmelere bakıldığında Hanefîlerin, râvinin rivayetine muhalif amelini genellikle zahirî anlamıyla rivayeti delil olmaktan yani *ma‘mülün bih* olmaktan düşürmek için kullandıkları görülür. Bunun için ise nesh, nedb gibi ihtimaller belirtilmektedir. Bunlardan nesh ihtimali öne çıkmaktadır. Mesela, köpeğin yaladığı kabın 7 defa yıkanacağına dair rivayette râvisi amel etmediği için bunun neshe işaret ettiğine değinilmiştir. Hanefîler sahabî râvisi hakkında hüsn-ü zandan dolayı böyle bir yorum yapmaktadır. Yani sahabe Hz. Peygamber’in söylemediği bir şeyi nakletmez, naklettiğiyle ise amel eder, eğer amel etmiyorsa o nesh edilmiştir, şeklinde yorum yaparlar. Burada sorulması gereken soru, sahabe, rivayetin mensûh olduğunu bildiği halde neden bu bilgiyi nakletmedi? Bu bağlamda Hattabî’nin şu değerlendirmeleri kanaatimize yerindedir:

“...Sahabenin kendi rivayetini nesheden bir nâsihi veya tahsis eden bir muhassısı bildiği halde gizleyerek rivaye-

<sup>105</sup> Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford 1979, s. 5, 138; Muhammed Mustafa A'zamî, *İslam Fıkhu ve Sünnet - Oryantalist Schacht'a Reddiye-*, Mustafa Ertürk (çev.), İZ Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 220-226; Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis*, Araştırma, Ankara 2014, ss. 265-271.

<sup>106</sup> Merfû ve mevkuf rivayetler birbirine uygun anlamda olduğunda mevkuf rivayetler ref edilebilir veya merfû rivayet mevkuf şekilde nakledilebilir. Ancak merfû rivayet mevkuf rivayete muhalif bir anlam taşıyorsa bu ihtimal biraz ortadan kalkmaktadır. Bu yönüyle şayet isnad dışı merfû rivayetlerin sihhatini ortaya koymak için bir çalışma yapılacaksa, bu durum merfû rivayetlere atıfla söylenmiş muhalif (gibi gözükken) mevkuf rivayetler üzerinden ortaya konabilir.

ti veya beyan etmeyip mensûh veya tahsis görmüş hükümü aktardığını düşünmek helal olmaz. Çünkü Allah ‘indirmediğimiz açık delilleri ve kitapta insanlara apaçık gösterdiğimiz hidayet yolunu gizleyenlere hem Allah hem de bütün lanet ediciler lanet eder’, buyurmaktadır.<sup>107</sup>

Sahabe hakkında hüsn-ü zan besleyerek sahabe hakkında olumsuz düşünceleri yok etmeye çalışanlar, nesh bilgisini sahabenin nakletmediğini söyleyerek onları bu bilgiyi gizlemekle itham etmektedirler. Konuyla ilgili örneklerin hiçbirisinde sahabe “naklettiğim bu rivayet mensûhtur”, dememiş; sadece onun zahir anlamıyla amel etmemiştir. Bu durumda muhalif amelin neshe işaret ettiğini söylemek sahabe hakkında olumlu kanı uyandırmak isterken, farklı bir olumsuz kaniya kapı aralamaktadır. Zaten rivayetin nesh olduğuna dair bir bilgi olmadığı, Hanefîlerin sadece sahabe amelini bakarak bir yorum yaptığı görülmektedir. Şayet sahabe hakkında hüsn-ü zan itibara alınacaksa bu yorumun da isabetli olmadığını söylemek mümkündür. Bir Hanefî olan Leknevî'nin ifadesiyle, rafû'l-yedeyn konusunda Tahavî, İbnü'l-hümâm, Aynî ve diğer Hanefî âlimlerin nesh iddiası onlar adına bir iyilik (hüsn-i zan) değildir. Hz. Ali ve İbn Mes'ud'un Hz. Peygamber'den sâbit olan bir şeyi terk etmeleri caizdir. Çünkü onlar elleri kaldırmayı *sünnet-i müekke*de olarak görmemişlerdir. Hz. Peygamber'den sabit olan bir konuda sırf sahabe hakkında hüsn-i zandan dolayı nesh iddiası itibara alınmaz.<sup>108</sup>

160 | db

5. Râvinin rivayetiyle ameli arasında muhalefet olduğunu kim iddia etmektedir? Örneklere bakıldığında tabiîn sahabenin ameli/fetvasını nakletmiş, bu ise belki tabiîn belki de daha sonra gelenler açısından muhalefet olarak algılanmıştır. Muhalefet iddiası ise rivayetlerin zahir anlamlarına göre yapılmıştır. Belki de bu örneklerde rivayetine muhalif davrandığı iddia edilen râvi, aslında rivayete muhalif davranmamış sadece farklı şekilde *anlamıştır*. Bu ihtimali düşünerek râvi ve onun muhalif (gibi) amelini “anlam” boyutunda ele almak daha yerinde olacaktır. Çünkü râvi ile rivayeti arasında bir muhalefet olduğu iddiası “râvi” merkezli değil, râviden onu aktaranlarla veya daha sonraki kimselerle ilgili bir durumdur.

<sup>107</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdadî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf (thk.), Dâru İbnî'l-Cevzî, yy. h. 1421, I, s. 372. Verilen ayet için bk. Bakara, 2/159. Benzer değerlendirmeleri rafu'l-yedeyn konusunda İbn Abdilber yapmaktadır: “Sahabenin nesh olan bir rivayeti haber vermeksizin terk etmesi kusur ve eksiklik olup Allah ve Resûlüne en fazla itaatkâr olan sahabe için bunu düşünmek imkansızdır.” (Bk. İbn Abdilber, *İstizkâr*, I, s. 207).

<sup>108</sup> Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, I, s. 388-389.

Yani sahabe açısından aslında bir muhalefetten bahsetmek mümkün değildir. Çünkü sahabe köpeğin yaladığı kabın 7 kez yıkanacağına dair Hz. Peygamber'den bunu duymuş ancak, bunu bir emir (vücûb) olarak algılamamış ve bu doğrultuda yeri geldiğinde 3, 5, 7 kez yıkamış olabilir. Aynı şekilde râvi, velisiz nikâhın geçersiz olacağına dair Hz. Peygamber'in ifadelerini, nikâh akdinin olmazsa olmazı şeklinde anlamamış, daha ziyade velinin rızası olursa daha uygun olacağını belirtmiştir. Nitekim Hz. Âişe, babasının razı geleceğini düşünerek yeğeni Hafsa'yı velisi olmaksızın evlendirmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber de Ümmü Seleme ile velisi olmadan evlenmiş ancak velilerinin de buna razı geleceğini belirtmiştir. Bunlar göstermektedir ki; râvinin rivayetine muhalif amelindeki *muhalefet* bizim açımızdan muhalefet olarak görülmektedir. Nakleden sahabe açısından bunu söylemek neredeyse imkânsızdır. Çünkü râvinin neyi düşünerek rivayetle amel ettiğini veya etmediğini tespit edebilme ihtimali yoktur. Şu halde bizim açımızdan muhalefet gibi gözüken sahabenin rivayetine aykırı ameli, aslında rivayetin sahabe tarafından nasıl *anlaşıldığı* konusunda fikir vermektedir.

### Sonuç

Râvinin rivayetine muhalif ameli Hanefiler nezdinde bir sıhhat kriteri yani rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit eden bir kriter değildir. Çünkü bizatihi "rivayetine muhalif davrandığında râvinin ameli esastır" kaidesi râvinin muhalif amelinden dolayı cerh edilmediğinin açık göstergesidir. Çünkü cerh edilse amelinin dahi esas alınmaması gerekir. Şu halde bu kriter rivayetin sıhhatinden daha ziyade delaleti noktasında fikir vermektedir. Nitekim Hanefiler daha ziyade bu yöne dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda râvi rivayetine muhalif davrandığında nedb, nesh gibi ihtimallerden bahsedilir. Bunlar içinde nesh olgusu öne çıkar. Ancak söz konusu rivayetin ne Hz. Peygamber tarafından ne de sahabe tarafından nesh edildiğine dair hiçbir bilgi yokken bu ihtimalden bahsetmek kendi görüşlerini bir şekilde te'vil etmekten başka bir şey değildir. Özellikle furû'a dair örnekler incelendiğinde aslında Hanefilerin ilgili konularda Kur'an, sünnet, kıyas gibi birçok farklı delili dikkate alarak bütüncül bir yaklaşım ile değerlendirme yapmaktadırlar. Râvinin muhalif ameli bu delillerden sadece birisini oluşturmaktadır. Hatta Hanefiler, böyle bir durumda ne rivayeti ne de râvinin amelini esas almaktadırlar. Çünkü daha ziyade önceden beri süregelen amelleri bu konulardaki hükmü belirlemiştir. Nitekim râvi

rivayetine muhalif davrandığında ameli esas alınır” demelerine rağmen bazı konularda rivayeti delil almışlardır. Bu durum, Hanefîlerin bu kaideyi daha ziyade muhaliflerin görüşünü çürütmek için ortaya koyduklarını göstermektedir. Çünkü söz konusu örneklerin hemen hepsinde râvinin rivayetine muhalif ameli kadar muvafık ameli de nakledilmiştir. Şu halde rivayete muvafık ameli almak daha uygun olurdu. Belki de üzerinde durulması gereken konu, sahabe râvisinin rivayetiyle ameli arasında muhalefet olduğunu kim iddia etmektedir. Çünkü râvinin ameli, rivayete muhalefetten daha ziyade râvinin rivayetten *anladığı* şeydir. Râvi *anladığı* şekilde amel etmiş, bu durum, onların amelini nakleden tabiîn veya daha sonrakiler tarafından kendi bakış açılarına göre bir tür muhalefet olarak anlaşılmıştır.

### Kaynakça

- A'zamî, Muhammed Mustafa, *İslam Fıkhı ve Sünnet -Oryantalist Schacht'a Reddiye-*, Mustafa Ertürk (çev.), İZ Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Abdulaziz el-Buhârî, Abdulaziz Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4 cilt, Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, yy. ty.
- Abdülmuttalib, Rifat Fevzi, *Tevsîku's-sünne fi'l-karnî's-sânî'l-hicrî ususuhû ve't-ticâhâtuhû*, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır 1981.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh, *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*, Şuayb Arnaut vd. (thk.), Müessesetü'r-risâle, y.y. 2001.
- Akgün, Hüseyin, *Goldziher ve Hadis*, Araştırma, Ankara 2014.
- , "Şam Bölgesinde Rivayet Edilen Hadislerin 'Bölgesellik' Açısından Tahlili", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7/(2016), s. 7-32.
- Aktepe, İshak Emin, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Abdurrezzak Afifi (thk.), 4 cilt, el-Mektebetü'l-İslâmî, Dimeşk ty.
- Aydınlı, Abdullâh, *Hadis İstihlâkı Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul 2006.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddîn, *Umdetü'l-kâri Şerhu Sahih-i Buharî*, 25 cilt, Dâru İhyâ't-turâsî'l-arabî, Beyrut ty.
- Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Muhammed Abdulkadir Ata (thk.), 10 cilt, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2003.
- , *Ma'rîfetü'l-sünen ve'l-âsâr*, Abdulmu'tî Emîn el-Kalâcî (thk.), 15 cilt, Câmîatü'd-dirâsâtî'l-İslâmî, Pakîstan 1991.
- Buharî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâhi ve Sünenihi ve Eyyâmihî*, Muhammed Zühayr b. Nâsir (thk.), IX cilt, Dâru Tûkî'n-Necât, yy. h.1422.
- , *Kurretü'l-ayneyn birâfî'l-yedeyn*, Ahmed eş-Şerîf (thk.), Dâru'l-erkam li'n-neşr ve't-tevzî', Kuveyt 1983.
- Cessâs, Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4 cilt, Vuzâratü'l-evkâfî'l-Kuveytiyye, Kuveyt 1994.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhan fi usûli'l-fikh*, Salâh b. Muhammed (thk.), 2 cilt, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1997.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, *es-Sünen-i Dârekutnî*, Şuayp Arnaut vd. (thk.), 5 cilt, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, Hüseyin Selîm ed-Dârânî (thk.), IV cilt, Dâru'l-müğnî, Suudi Arabistan 2000.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdillâh, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, Halîl Muhyiddin el-Meyyis (thk.), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, yy. 2001.
- Dumeynî, Misfir b. Gurmullâh, *Hadiste Metin Tenkidi*, İlyas Çelebi vd. (çev.), Kitapevi, İstanbul 1997.



- Düzenli, Muhittin, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*, İSAM Yayınları, İstanbul 2016.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, Şuayb Arnaût vd. (thk.), VII cilt, Dâru'r-Risâleti'l-âlemiyye, yy. 2009.
- Ebû Ya'la, Ahmed b. Ali, *Müsnedü Ebî Ya'la*, Hüseyin Selîm Esed (thk.), 13 cilt, Dâru'l-me'mûn, Dimeşk 1984.
- Ebû Ya'la el-Ferra, Muhammed b. Hüseyin *el-Udde fî usulî'l-fikh*, Ahmed b. Ali Seyr Mübareki (thk.), 5 cilt, yy., Riyad 1990.
- Emir Padişah, Muhammed b. Emîn, *Teysîru't-Tahrîr*, Mustafa el-Halebî (thk.), 4 cilt, Dâru'l-kütübî'l-îlmiyye, Beyrut 1932.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- et-Tayalîsî, Ebû Davud Süleyman b. Davud, *Müsned-i Ebî Davud et-Tayalîsî*, Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türki (thk.), 4 cilt, Dâru Hicr, Mısır 1999.
- Güler, Zekerîyya, *Zâhiri Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf (thk.), 2 cilt, Dâru İbnî'l-Cevzî, yy. h. 1421.
- , *el-Kifâye fî ilmî'r-rivâye*, Ebû Abdillâh es-Sevrakî (thk.), el-Mektebetü'l-îlmiyye, Medine ty.
- Hâzîmî, Ebû Bekr Muhammed b. Musa, *el-İtibâr fî'n-Nâsîh ve'l-mensûh*, Dairetü'l-Meârifil-osmaniyye, Haydarabat 1359.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh, *el-İstizkâr*, Salim b. Muhammed Ata (thk.), 9 cilt, Dâru'l-kütübî'l-îlmiyye, Beyrut 2000.
- , *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, Mustafa b. Ahmed el-Elvî (thk.), 24 cilt, Vuzerâtu umûmî'l-evkâf, Mağrib h. 1387.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *Kitabu'l-musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, Kemal Yusuf Hût (thk.), 7 cilt, Mektebetü'r-rüşd, Riyad h. 1409.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahih-i Buharî*, Muhammed Fuat Abdalbaki (thk.), 13 cilt, Dâru'l-ma'rife, Beyrut h. 1379.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 12 cilt, Dâru'l-fikr, Beyrut ty.
- İbn Hibbân, Muhammed el-Bustî, *Sahîhu İbn-i Hubbân*, Şuayb Arnaut (thk.), 18 cilt, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1993.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bekr, *İlâmü'l-muvakk'in an rabbî'lâlemîn*, Ebû de b. Ubeyde b. Hasen (thk.), 7 cilt, Dâru İbnî'l-Cevzî, h. 1423.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, Şuayb Arnaût vd. (thk.), V cilt, Dâru Risâleti'l-âlemiyye, yy. 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Ali, *Lisânü'l-arab*, 15 cilt, Dâru Sâdir, Beyrut h. 1414.
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdirrahman, *Ma'rîfetü envâi ulûm'l-hadis*, Nureddin İtr (thk.), Dâru'l-fikr, Beyrut 1986.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdulvâhid, *Fethu'l-kadîr*, 10 cilt, Dâru'l-fikr, yy. ty.
- İbnü'l-münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İsmail, *el-İcmâ'*, Fuad Abdu'l-mun'im (thk.), Dâru'l-müslim, yy. 2004.
- Kevserî, Muhammed Zahid, *Te'nîbü'l-hatîb alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib*, yy., ty. 1990.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1980.
- Leknevî, Muhammed b. Abdilhayy, *et-Ta'lîku'l-mümecced alâ Muvatta'-i Muhammed*, Takıyyüddin en-Nedvî (thk.), 3 cilt, Dâru'l-kalem, Dimeşk 2005.
- Malik b. Enes, Mâlik b. Enes el-Medîni, *Muvatta'*, Muhammed Fuat Abdalbaki (thk.), Dâru İhyâit-turâsî'l-arabî, Beyrut 1985.
- Mutrafî, Abdullah b. Uveyz, *Hükmü'l-ihiticac bi haberî'l-vahid iza amile'r-ravi bi-hilafihî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2000.
- Müslim, Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar binaktî'l-adli mine'l-adl ilâ Resûlillahi*, Muhammed Fuat Abdalbâkî (thk.), V cilt, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ty.
- Nemle, Abdülkerim b. Ali, *Muhalefetü's-sahabi li'l-hadisî'n-nebeviyyi-ş-şerîf: dîrâse nazariyye tatbikiyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, Abdulfettâh Ebû Gudde (thk.), IX cilt, Mektebetü'l-Matbaati'l-İslâmiyye, Halep 1986.
- Nevevî, Ebû Zekerîyye Muhyiddîn, *el-Mecmû' Şerhu'l-muhezzeb*, 20 cilt, Dâru'l-fikr, yy. ty.
- , *el-Minhâc Şerhu Sahih-i Müslim b. Haccac*, 18 cilt, Dâru İhyâit-turâsî'l-arabî, Beyrut h. 1392.
- Neysâbüri, Ebû Abdillâh el-Hâkim, *Ma'rîfetü Ulûm'l-hadis*, es-Seyyid Mu'zam Hüseyin (thk.), Dâru'l-kütübî'l-îlmiyye, Beyrut 1977.

- , *el-Müstedrek ala's-sahihayn*, Mustafa Abdulkadir Atâ (thk.), 4 cilt, Dâru'l-kütüb'il-ilmîyye, Beyrut 1990.
- Özşenel, Mehmet, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları -Şeybanî Örneği-*, İFAV, İstanbul 2015.
- Pezdevî, Ebû'l-Usrî Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn, *Usûlî'l-Pezdevî (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, 4 cilt, Dâru'l-kitâb'il-İslâmî, yy. ty.
- San'ânî, Abdurrezzak b. Hemmâm, *el-Musannef*, Habiburrahman el-A'zamî (thk.), el-Meclisü'l-ilmî, Beyrut h. 1403.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford 1979.
- Semerkindî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-usûl fî netâicî'l-ukûl*, Muhammed Zeki Abdilber (thk.), Metâbî'u'l-devhatî'l-hadisiyye, Katar 1984.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, 30 cilt, Dâru'l-marife, Beyrut 1993.
- , *Usûlî's-Serahsî*, 2 cilt, Dâru'l-marife, Beyrut ty.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-râvî fî Şerhi Takrîbî'n-Nevevî*, Ebû Kuteybe Muhammed el-Feryâbî (thk.), 2 cilt, Dâru Tayyibe, yy. ty.
- Şafîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, 8 cilt, Dâru'l-marife, Beyrut 1990.
- Şahyar, Ataullah, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey İhtilafları -İbn Ebî Şeybe ve Ebû Hanîfe Örneği-*, Akdem Yayınları, İstanbul 2011.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali, *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, İsmüddin es-Sabâbatî (thk.), 8 cilt, Dâru'l-hadis, Mısır 1993.
- Şeybanî, Muhammed b. Hasen, *el-Hucce ala Ehl-i Medine*, Mehdi Hasan el-Geylânî (thk.), 4 cilt, Alemül-Kütüb, Beyrut h.1403.
- , *es-Siyeru'l-kebîr (Serahsî'nin Şerhi ile birlikte)*, 5 cilt, eş-Şirketü-şarkıyye, yy. 1971.
- , *Muvatta'-i Malik*, Abdulvehhab Abdullatif (thk.), el-Mektebetü'l-ilmîyye, yy. ty.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, Muhammed Zehra en-Neccâr (thk.), 5 cilt, Alemül-kütüb, y.y. 1994.
- Tatar, Burhanettin, *İslam Geleneğinde Metin-Yorum İlişkisi*, Etüt Yayınları, Samsun 2001.
- Tehânevî, Muhammed Eşref Ali, *İ'lâü's-sünen*, Muhammed Takî Osmanî (thk.), 22 cilt, İdaratü'l-Kur'ân ve'l-ülûmî'l-İslâmîyye, Pakistan h. 1418.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünenü'r-Tirmizî*, Ahmed Muhammed Şakir vd. (thk.), V cilt, Matbaatü Mustafa el-Halebî, Mısır 1975.
- Tuzcu, Recep, *Hanefti Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*, İFAV, İstanbul 2014.
- Türkmânî, Abdulmecit *Dirâsât fî Usûlî'l-hadis ala Mehecî'l-Haneftiyye*, Asitâne, İstanbul 2009.
- Uludağ, Süleyman, "Amel", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı III, İstanbul 1991, s. 13-16.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefti Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2001.
- Yiğit, Metin; *İlk Dönem Hanefti Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, (Basılmış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Yıldız, Kemal, "İbn Kâdî'l-cebel", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XX, İstanbul 1999, s. 313.
- Yücel, Ahmed, *Hadis Usûlü*, İFAV, İstanbul 2012.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Yusuf, *Nasbu'r-râye li ehâdisî'l-Hidâye*, Muhammed Avvâme (thk.), 4 cilt, Müessesü'r-riyâd, Beyrut 1997.

