T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MUHADDİSLER İLE HANEFİLERİN HADİS ISTILAHLARI EKSENİNDE KARŞILAŞTIRILMASI

DOKTORA TEZİ

İBRAHİM GÖKÇE

Tez Danışmanı
PROF. DR. NİMETULLAH AKIN

ÇANAKKALE – 2021

T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

İbrahim GÖKÇE tarafından Prof. Dr. Nimetullah AKIN yönetiminde hazırlanan ve **../../20..** tarihinde aşağıdaki jüri karşısında sunulan "**Muhaddisler ile Hanefilerin Hadis Istılahları Ekseninde Karşılaştırılması**" başlıklı çalışma, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü **Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**'nda **DOKTORA TEZİ** olarak oy birliği ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	**İmza**
Prof. Dr. İsim SOYİSMİ (Danışman)	……
Doç. Dr. İsim SOYİSMİ	……
Dr. Öğr. Üyesi İsim SOYİSMİ	…….

Tez No : ……..
Tez Savunma Tarihi : ../../2021

İSİM SOYİSMİ
Enstitü Müdürü

/ /2021

ETİK BEYAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi taahhüt ve beyan ederim.

İbrahim GÖKÇE

/ /2021

ÖNSÖZ

Bu tezin gerçekleştirilmesinde, çalışmam boyunca benden bir an olsun yardımlarını esirgemeyen saygı değer danışman hocam Prof. Dr. Nimetullah Akın'a çok teşekkür ediyorum. Çalışmaya sağladıkları katkıdan dolayı değerli hocalarım Prof. Dr. Mirza Tokpunar'a, Prof. Dr. Abdullah Karahan'a, Prof. Dr. Ahmet Yücel'e, Dr. Abdullah Alperen'e ve Dr. Muhammet Beyler'e ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Bu çalışmayı defalarca okuyarak katkı sağlayan Enes Şener'e şükranlarımı sunuyorum. Çalışma süresince tüm zorlukları benimle göğüsleyen eşim ve çocuklarıma, hayatımın her evresinde bana destek olan değerli aileme sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

İbrahim GÖKÇE

Çanakkale, 2021

ÖZET

MUHADDİSLER İLE HANEFİLERİN HADİS ISTILAHLARI EKSENİNDE KARŞILAŞTIRILMASI

İbrahim GÖKÇE

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı Doktora Tezi

Danışman: Prof. Dr. Nimetullah AKIN

/ /2021

Bu çalışmada muhaddisler ile Hanefilerin hadis ıstılahlarına yükledikleri anlam karşılaştırılmıştır. Üç bölümden oluşan çalışmada birinci bölümde kavramlar haber ekseninde karşılaştırılırken, ikinci bölümde râvî ekseninde karşılaştırılmıştır. Üçüncü bölümde ise rivayet ekseninde bir karşılaştırma yapılmıştır. Kavram karşılaştırılmasında önce bölüm başlıkları altındaki Hanefilerin kullanmış oldukları hadis kavramları tespit edilmiş, sonra bu kavramlara göre muhaddislerin hadis kavramları incelenmiştir. Kavramların karşılaştırılması esnasında mümkün olduğunca kronolojiye uygun hareket edilmeye çalışılmıştır. Karşılaştırmada kavramların anlamları, geçirdikleri değişim süreçleri ve ifade ettikleri hükümler konu bütünlüğünü sağlayacak şekilde aktarılmaya çalışılmıştır. Araştırmanın hadis alanında olması ve muhaddislerin bu sahada daha geniş çalışmalar yapmalarından dolayı muhaddislerin görüşleri daha detaylı incelenmeye çalışılmıştır. Karşılaştırılması gereken durumlar konu bağlamından uzaklaşmadan bölüm içinde yapılmıştır. Ayrıca genel bir bakış sağlamak amacıyla her bölüm sonuna değerlendirme kısmı konulmuştur. Kavramların mukayesesinde muhaddislerin ve Hanefilerin ortak noktaları, görüş ayrılıkları, karşılıklı etkileşim ve tenkitleri ve sahip oldukları hususi kavramlar vurgulanarak konu daha belirginleştirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis Usulü, Muhaddis, Hanefi, Kavram, Karşılaştırma

ABSTRACT

COMPARISON BETWEEN MUHADDISTHS METHODISTS AND HANAFI METHODISTS IN THE CENTER OF CONCEPTS OF HADİTH

İbrahim GÖKÇE

Çanakkale Onsekiz Mart University

School of Graduate Studies

Basic Islamic Studies Department of Hadith PhD Thesis

Advisor: Prof. Dr. Nimetullah AKIN

/ /2021

In this study, the meaning that muhaddiths and Hanafis attribute to hadith terms are compared. The methods consist of three chapters: In the first chapter, methods were compared in reporting axis. In the second chapter, they were compared in hadith râwî (narrator axis). In the third chapter, comparisons were made in rumors axis. In the concept comparison, Hadith concepts that Hanafis used were identified under chapter headlines. Then, hadith concepts of muhaddiths were identified according to Hanafi concepts. While comparing the concepts, it has been tried to act in accordance with the chronology as much as possible. While making comparisons, the meanings of the concepts, the processes of change they have undergone and the provisions they express were tried to be conveyed in a way that ensures the integrity of the subject. Since the research is in the field of hadiths and the scholars' studies in this field are more extensive, the views of the hadith scholars were tried to be examined in more detail. The situations that needs to be compared were made within the chapter without departing from the subject context. In addition, an evaluation section has been added at the end of each section to provide an overview. In the comparison of the concepts, the common points of the scholars and Hanafis, their differences of opinion, mutual interaction and criticisms, and their specific concepts were emphasized to clarify the subject better.

Key Words: Hadith methods, Muhaddith, Hanafi, Concept, Comparison

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

JÜRİ ONAY SAYFASI ..... İ
ETİK BEYAN ..... İİ
ÖNSÖZ ..... İİİ
ÖZET ..... İV
ABSTRACT V
SİMGELER VE KISALTMALAR X

BİRİNCİ BÖLÜM
GİRİŞ 1

İKİNCİ BÖLÜM
KURAMSAL ÇERÇEVE/ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR 5

2.1. Kavramsal Çerçeve 5
2.1.1. Hanefiler 9
2.1.2. Muhaddisler 5
2.1.3. Mütekaddim Dönem ve Müteahhir Dönem Kavramları 9
2.1.3.1. Hanefilere Göre 16
2.1.3.2. Muhaddislere Göre 18
2.2. Önceki Çalışmalar 29

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ARAŞTIRMA METODOLOJİSİ/METERYAL VE YÖNTEM 31

3.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı 31
3.2. Araştırmanın Kaynakları ve Yöntemi 34
3.3. Araştırmanın Sınırları 37

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
HABER EKSENİNDE KARŞILAŞTIRMA 39

4.1. Hanefi ve Muhaddislere Göre Haber 40
4.1.1. Hanefilere Göre Haber 40
4.1.1.1. Kaynaklık Değerine Göre Haber (Îsâ b. Ebân) 41

4.1.1.2. Zarûrî ve İstidlâlî Bilgi İfade Etmesine Göre Haber (Cessâs) 44
4.1.1.3. Haberin Meşhur ve Garîb Şeklinde Taksimi (Debûsî) 47
4.1.1.4. Haberin Bilgi Değeri Bağlamında İttisâl ve Telakkî bi'l-kabûl Kavramları (Pezdevî) 50
4.1.1.5. Hanefi Âlimlerin Âhâd Haber Hakkındaki Görüşleri (Pezdevî, Şâşî, İbnü'l-Hümâm) 59
4.1.2. Muhaddislere Göre Haber 61
4.1.2.1. Mütevâtir Haber 63
4.1.2.1.1. Mütevâtir Haberin Hadis İlmindeki Yeri 63
4.1.2.1.2. Mütevâtir Haberin Tanımı 66
4.1.2.1.3. Mütevâtir Haber Çeşitleri 77
4.1.2.2. Âhâd Haber ve Kısımları 78
4.1.2.2.1. Meşhur Haber 79
4.1.2.2.2. Azîz Haber 83
4.1.2.2.3. Garîb Haber 87

4.2. Tahammül Yolları Ve Eda Sîgaları 100
4.2.1. Hanefilere Göre Tahammül Yolları ve Eda Sîgaları 104
4.2.1.1. Tarafu's-semâ/Tahammül 110
4.2.1.1.1. Azîmet 110
4.2.1.1.2. Ruhsat 113
4.2.1.2. Tarafu'l-hıfz 115
4.2.1.3. Tarafu'l-edâ 115
4.2.2. Muhaddislere Göre Tahammül Yolları ve Eda Sîgaları 116
4.2.2.1. Semâ 116
4.2.2.2. Kıraat/Arz 118
4.2.2.3. İcâzet 121
4.2.2.4. Münâvele 126
4.2.2.5. Mükâtebe/Kitâbet 131
4.2.2.6. İlâm 134
4.2.2.7. Vasiyyet 136
4.2.2.8. Vicâde 138

4.3. Değerlendirme 141

BEŞİNCİ BÖLÜM

RÂVİ EKSENİNDE KARŞILAŞTIRMA 148

5.1. Râvîde Aranan Şartlar 148
5.1.1. Hanefilere Göre Râvîde Aranan Şartlar 148
5.1.1.1. Akıl Sahibi Olmak 148
5.1.1.2. Zabt Sahibi Olmak 150
5.1.1.3. Adaletli Olmak 153
5.1.1.4. Müslüman Olmak 156
5.1.2. Muhaddislere Göre Râvîde Aranan Şartlar 157
5.1.2.1. Adalet 160

5.1.2.2. Zabt 167
5.2. Râvînin Taʿn Sebepleri 172
5.2.1. Hanefilere Göre Râvînin Taʿn Sebepleri 172
5.2.1.1. Mestûr Râvî 173
5.2.1.2. Fâsık Râvî 173
5.2.1.3. Sabi ve Matuh Râvî 174
5.2.1.4. Muğaffel Râvî 177
5.2.1.5. Müsâhil Râvî 178
5.2.1.6. Hevâ Sahibi Râvî 178
5.2.2. Muhaddislere Göre Râvînin Taʿn Sebepleri 181
5.2.2.1. Adalet ile İlgili 182
5.2.2.1.1. Râvînin Hadis Uydurması 182
5.2.2.1.2. Râvînin Yalancılıkla İtham Edilmesi 186
5.2.2.1.3. Râvînin Fâsık Olması 186
5.2.2.1.4. Râvînin Bidʿat Sahibi Olması 188
5.2.2.1.5. Cehâletü'r-râvî 200
5.2.2.2. Zabt ile İlgili 200
5.2.2.2.1. Fuhşu'l-galat 201
5.2.2.2.2. Râvînin Aşırı Gafil Olması (Kesretü'l-gaflet) 204
5.2.2.2.3. Râvînin Vehem Sahibi Olması 205
5.2.2.2.4. Râvînin Sika Râvîlere Muhalefet Etmesi 207
5.2.2.2.5. Râvînin Hafızasının Kötü Olması (Sû-i Hıfz) 208
5.3. Râvî Sebebiyle Hadise Yöneltilen Tenkitler 223
5.3.1. Hanefilere Göre Râvî Sebebiyle Hadise Yöneltilen Tenkitler 224
5.3.2. Muhaddislere Göre Râvî Sebebiyle Hadise Yöneltilen Tenkitler 227
5.3.2.1. Râvînin Rivayet Ettiği Hadisi Reddetmesi 228
5.3.2.2. Râvînin Rivayet Ettiği Hadisin Muktezasına Muhalefet Etmesi 229
5.3.2.3. Sahabilerin Hepsinin Hadis ile Ameli Terk Etmesi 230
5.3.2.4. Mübhem ve Müfesser Cerh 231
5.4. Meçhul Râvî 234
5.4.1. Hanefilere Göre Meçhul ve Kısımları 234
5.4.1.1. Meçhul Râvî Tanımı ve Kısımları 234
5.4.1.2. Sükût Meselesi Bağlamında Meçhul 242
5.4.2. Muhaddislere Göre Meçhul Râvî ve Kısımları 243
5.4.2.1. Muhaddislere Göre Meçhul Râvî 243
5.4.2.2. Meçhulün Kısımları 248
5.4.2.2.1. Meçhûlü'l-ʿayn 250
5.4.2.2.2. Meçhûlü'l-hâl 255
5.4.2.3. Sükût Meselesi Bağlamında Meçhul 258
5.4.3. Meçhul Sahabilerin Adaleti 262
5.5. Mestûr Râvî 266
5.5.1. Hanefilere Göre Mestûr Râvî 266
5.5.2. Muhaddislere Göre Mestûr Râvî 269
5.5.2.1. İlk Dönemde Mestûr Kavramı 269

5.5.2.2. Mestûr Kavramının Tanımı ve Hükmü 273
5.6. Değerlendirme 276

ALTINCI BÖLÜM

RİVAYET EKSENİNDE KARŞILAŞTIRMA 283

6.1. Rivayetlerde İnkıtâ 283
6.1.1. Hanefilere Göre Rivayetlerde İnkıtâ ve Kısımları 283
6.1.1.1. Zahir İnkıtâ 284
6.1.1.1.1. Mürsel Haber ve Hükmü 284
6.1.1.1.2. Mürsel ve Müsned Haberlerin Mukayesesi 290
6.1.1.2. Bâtın İnkıtâ ve Kısımları 293
6.1.1.2.1. Muaraza Sebebiyle İnkıtâ 295
6.1.1.2.1.1. Kur'ân'a veya Maruf Sünnete Muaraza 296
6.1.1.2.1.2. Umûmü'l-Belvâya Muaraza 297
6.1.1.2.1.3. Sahabe Amelinin Muarazası 298
6.1.1.2.2. Râvîdeki Kusur Sebebiyle İnkıtâ 299
6.1.2. Muhaddislere Göre İnkıtâ ve Kısımları 299
6.1.2.1. Zahir İnkıtânın Kısımları 300
6.1.2.1.1. Munkatı 301
6.1.2.1.2. Muallak 309
6.1.2.1.3. Mürsel 313
6.1.2.1.4. Mudal 323
6.1.2.2. Hafî İnkıtânın Kısımları 331
6.1.2.2.1. Müdelles/Tedlîs 332
6.1.2.2.2. Mürsel-i Hafî 332

6.2. Tedlîs 333
6.2.1. Hanefilere Göre Tedlîs 333
6.2.2. Muhaddislere Göre Tedlîs 338

6.3. Şâz Haber 349
6.3.1. Hanefilere Göre Şâz Haber 350
6.3.2. Muhaddislere Göre Şâz Haber 352

6.4. Değerlendirme 361

YEDİNCİ BÖLÜM

SONUÇ 367

KAYNAKÇA 374

SİMGELER VE KISALTMALAR

A.Ü.	Ankara Üniversitesi
b.	bin, ibn
Bkz.	Bakınız
DİB.	Diyanet İşleri Başkanlığı
dn.	Dipnot
İFAV.	M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı
h.	Hicri
M.Ü.	Marmara Üniversitesi
ö.	ölümü
sav.	Sallallahu Aleyhi Vessellem
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
ty.	Tarih yok
YEK.	Yazma Eserler Kurumu

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

İslam, insanların dünya ve ahiret saadetine ulaşmaları için Allah'ın gönderdiği, Kur'ân ve Sünnet gibi iki ana kaynaktan beslenen bir dindir. İslam dininin birinci kaynağı olan Kur'ân, Cebrail vasıtasıyla yaklaşık yirmi üç yıl boyunca Hz. Muhammed Aleyhisselâm'a Allah'tan gelen mesajlardan oluşur. Sünnet bir bakıma bu mesajların pratiğe dökülmüş halini ifade etmektedir. Kur'ân'ın pratik hayata yansıması anlamına gelen Hz. Peygamber'in sünneti, bu yönüyle Kur'ân'ı açıklayan bir hüviyete sahiptir. Kur'ân'ın tercümanı olması sebebiyle Hz. Peygamber'in sünneti Müslümanlar tarafından İslam'ın ikinci ana kaynağı olarak kabul edilmiş, İslami hükümlerin tespitinde Kur'ân ile birlikte başvurulan bir asıl haline dönüşmüştür.

Allah Kur'ân'ı insanlara anlamaları ve hayatlarına rehber yapmaları için gönderdiğini çeşitli ayetlerde ifade etmiştir.[1] Bu sebeple Kur'ân herkes tarafından anlaşılan, açık ve net bir kitaptır. Buna rağmen Kur'ân ayetlerinin bir kısmının anlaşılmasında güçlükler bulunduğu da bilinen bir gerçektir. Fıkıh usulünde mücmel, müşkil, müteşabih ve hafi kavramları ile ifade edilen Kur'ân ayetlerindeki anlam kapalılıkları yine başka ayetler tarafından açıklanırken bu beyan görevinin bir kısmı da Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in bir görevi olarak ifade edilmiştir.[2] Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e yüklemiş olduğu bu sorumluluk sünnetin Kur'ân'ı açıklayan yönünü göstermesi açısından önemlidir.

Kur'ân'ın daha iyi anlaşılabilmesi için Hz. Peygamber Aleyhisselâm'ın yaptığı açıklamalar muhakkak önemlidir. Beşer olması hasebiyle Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tefsir ederken hata yapması muhtemel olduğundan, hep ilahi irade tarafından denetlenmiş ve korunmuştur. Hz. Peygamber'in kontrolü sadece denetleme ve koruma aşamasında kalmamış, Kur'ân'ı nasıl tefsir edeceği de bizzat Allah tarafından öğretilmiştir. Zira Allah'ın "*Sonra onu açıklamak da bize aittir.*"[3] sözü Kur'ân'ın açıklama ve izahının da Allah tarafından yapıldığını beyan etmektedir. Kur'ân'ın manalarının Allah tarafından

---

1 Yusuf, 12/2; İbrahim, 14/4.
2 Nahl, 16/44.
3 Kıyamet, 75/19.

açıklanacağını bildiren bu ayet, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklayan ifadelerinin de kendisine Allah tarafından bildirildiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Böyle bir durum da vahiyden beslenen sünnetin önemini Müslümanlar nezdinde bir kat daha artmaktadır.

Sünnetin bir diğer görevi Kur'ân'da yer almayan bazı hükümleri belirlemektir. İnsan ihtiyaçlarının sınırsız olduğu bir dünyada kısa ve özlü ifadelerin yer aldığı Kur'ân'ın insanlar için gerekli olan bütün ahkâmı beyan etmesi ilahi hikmete uygun düşmeyeceği için sünnete Kur'ân'da yer almayan birçok meselenin hükmünü beyan etme görevi verilmiştir. İnsanların hayatında ihtiyaç duyduğu giyim kuşam, yeme, içme, ahlak, ferdi veya toplumsal ilişkiler gibi birçok konuda sınırları belirleyen sünnet, aynı zamanda insan hayatı ile birlikte var olan problemlere de çözümler üretmiştir.

Kur'ân'dan sonra İslam dinin ikinci teşri kaynağı olan sünnet Hz. Peygamber Aleyhisselâm'ın fiil, söz, takrir ve sıfatlarından oluşur.[4] Hz. Peygamber'in fiili sünneti, sahabenin Hz. Peygamber'den öğrendiklerini yaşantılarına aktarması ile sonraki nesillere taşınırken, sünnet rivayet yoluyla gelecek nesillere taşınmıştır. Sünnetin rivayet metodu ile sonraki nesillere aktarılmasında sahabenin sünnete verdiği değer ve takındığı tutum önemlidir. Sahabe sünnetin önemini ilk dönemlerden itibaren fark etmiş ve kayıt altına almak için çaba sarf etmiştir. Gerek ezberleyerek gerekse yazarak Rasulullah'ın sözlerini, eylemlerini muhafaza etmeye çalışan sahabe yeri geldiğinde bu noktada sert tutumlar içine girerek sünneti tahriften korumaya da çalışmıştır. Sahabeden birçokları Hz. Peygamber'den duyduklarını ve gördüklerini gerek yazılı gerekse ezber yolu ile muhafaza altına alma gayreti içine girmişlerdir. Onların bu gayreti sünnetin ciddi bir kısmının kaybolmasını engellemiş ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra müracaat edilecek bir kaynak oluşmasına da zemin hazırlamıştır.

Rasulullah Aleyhisselâm hayattayken öğrenmek istediklerini doğrudan ondan öğrenen sahabe, onun ölümünden sonra karşılaştıkları sorunların çözümünde Hz. Peygamber'in ne hüküm verdiğini tespit etmek için ondan aktarılan bilgilere ihtiyaç

[4] Ebû Gudde, Abdülfettâh, *Lemehât min târîhi's-sünne ve 'ulûmi'l-hadîs*, Mektebetü'l-matbûâti'l-islâmiyye, Halep 1984, s. 9.

duymaya başlamışlardır. Tâbiûn ve etbetu't-tâbiûn neslinin sünnet bilgisine ihtiyacı sahabenin ihtiyacından daha fazlaydı. Bu sebeple Hz. Peygamber'in sünnetini öğrenmek için büyük bir gayret göstermişlerdir. Sahabeden farklı olarak Hz. Peygamber'den yapılan nakillerde daha titiz davranmışlardır. Hz. Peygamber sonrası İslam ümmeti arasında çıkan fitne olaylarının bunda etkisi büyüktür. Fitne olaylarının olumsuz etkileri İslami ilimler içinde en fazla hadis ilmini etkilemiştir. Buna rağmen insanların Rasûlullah Aleyhisselâm'ın hayatını öğrenme arzuları azalmamış aksine artmıştır. Bu artış Hz. Peygamber ile ilgili her şeyin rivayet yoluyla nakledilmesini hızlandırmıştır. Hz. Peygamber sonrasında sünnete olan ilgi ve ihtiyacın bu denli artması sünnetin dilden dile rivayet edilmesini zorunlu kılarken, aynı zamanda bazı kuralların da belirlenmesini gerektirmiştir. Hadis rivayeti için birtakım kurallar belirlenmesinde insanlara olan güvenin azalması, düşmanları tarafından İslam toplumuna sünnet üzerinden zarar vermek istenmesi etkili olmuştur. Bu noktada sahabe dönemine bakıldığında sahabilerin birbirlerine olan güvenlerinden ve dine olan bağlılıklarından dolayı rivayet konusunda daha rahat bir tutum içinde oldukları görülmektedir. Sünnetin naklinde kurala ihtiyaç duymayan sahabiler bazı durumlarda az da olsa râvî veya rivayet ile ilgili birtakım kurallar geliştirmişlerdir. Hz. Ömer'in (ö. 23/644) umûm-u belvâ durumlarında haber-i vâhid için ek şahitler istemesi,[5] Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) haberi rivayet edenin zabtını kontrol için belirli bir zaman sonra rivayeti tekrar ona sorması[6] bu kurallara örnek olarak zikredilebilir.

Hadis rivayetinde oluşan hassasiyet sahabe sonrasında da devam etmiştir. Özellikle Hz. Osman (ö. 35/656) zamanında ve sonrasında çıkan fitne olayları Tâbiûn ve etbetu't-tâbiûn âlimlerini rivayet konusunda daha dikkatli olmaya sevk etmiştir. Fitne sonrasında grupların kendi görüşünü desteklemek veya İslam dinine zarar vermek için hadis uydurma faaliyetleri yürütmeleri, hadis rivayetini koruma altına alacak kuralların belirlenmesini gerekli kılmıştır. Hadislerin rivayet edilmesi, rivayet edilen hadislerin sened ve metinlerinin incelenmesi ve bu alanda ortak bir dilin oluşturulması zarûrî hale gelmiştir. Ortak bir dilin inşası bu alanda yapılan çalışmaların belki de en önemlisidir. Zira ilimler kavramlar üzerinde var olur ve varlıklarını kavramlar ile devam ettirirler. Fikirleri ve düşünceleri taşıyanlar kavramlardır. Bu sebeple sünnetin korunması için geliştirilecek kurallar ilk önce kavramlar

5 Müslim, *Âdâb*, 33.
6 Müslim, *İlim*, 14.

düzeyinde inşa edilmiş ve geliştirilmiştir. İnşa edilen kurallar ve kavramlar da zaman içerisinde mustalahu'l-hadîs denilen hadis usulü ilmini oluşturmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE/ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR

2.1. Kavramsal Çerçeve

2.1.1. Hanefiler

Hanefi Mezhebi, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve onun ekolünü takip eden müçtehit âlimlerin görüşleri ve bu âlimlerin belirledikleri usul kurallarına göre sonraki dönem âlimlerinin füru meselelerde ortaya koymuş oldukları fetvalardan oluşan bir mezheptir.[7]

Kurucusu Ebû Hanîfe Nuʿmân b. Sâbit el-Kûfî olarak kabul edilen Hanefi Mezhebinin fikri temellerinde Ebû Hanîfe'nin hocaları, hocalarının hocaları olduğu da inkâr edilemez bir gerçektir. Hayatının on sekiz yılını Hammâd b. Ebû Süleyman'ın (ö. 120/738) ders halkasında geçiren[8] Ebû Hanîfe, Hammâd'ın derslerine nasıl başladığını, onun ilminden ne şekilde istifade ettiğini, ölünceye kadar Hammâd'ın ders halkasından istifade etmeye söz verdiğini bizzat kendisi dile getirmiştir.[9] Yine bizzat kendisi ilmi Hammâd aracılığıyla İbrâhîm en-Nehaî'den (ö. 96/714), Ömer b. Hattâb'tan (ö. 23/644), Abdullah b. Mesʿûd'dan (ö. 32/652-53), Alî b. Ebî Tâlib'ten (ö. 40/661) ve İbn Abbâsʿtan (ö. 68/687-88) aldığını söylemiştir.[10] Bu sahabi ve tâbiûn âlimler Hanefi Mezhebinin oluşumunda pay sahibidirler.

Hanefi Mezhebinin teşekkülünde Irak/Kufe havzasının etkili olduğu görülmektedir. Bu bölgede bin beş yüz kadar sahabe yaşamıştır. Bölge Ebû Hanîfe öncesinde de "ehli rey" merkezi olarak bilinmekteydi. Mezhebin ehli rey fikirlerinin bu merkezden beslenmiş olması muhtemeldir.[11] Bu havzada mezhebin ileri gelen âlimleri yetişmiştir. Bunlardan İmam Züfer (ö. 158/775), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805) ve Hasan b. Ziyâd'ın

---

7 Nakîb, Ahmed b. Muhammed Nasîruddîn, *el-Mezhebü'l-hanefî*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2001, c. 1, s. 38, 39.

8 Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanife'nin hadis anlayışı ve Hanefî Mezhebinin hadis metodu*, DİB., Ankara 1994, s. 19.

9 Kefevî, Mahmûd b. Süleymân, *Ketâibu e'lâmi'l-ehyâr min fukahâi mezhebi'n-nu'mâni'l-muhtâr*, Mektebetü'l-irşâd, İstanbul 2017, c. 1, s. 331, 332.

10 Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2004, c. 13, s. 334, 335; Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, Dâru'l-fikri'l-ʿarabî, Kahire 1947, s. 73.

11 Bardakoğlu, Ali, "*Hanefi Mezhebi*", TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1997, c. 16, s. 1.

(ö. 204/819) Hanefi Mezhebinin gelişmesine yaptıkları katkılar yadsınamayacak derecede önemlidir. Özellikle İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'nin görüşlerini kaleme alması mezhebin yazılı temel eserlerinin oluşmasına katkı sağlamıştır.

Hanefi Mezhebinin teşekkülü ile ilgili Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) genel kabule aykırı bir görüşü vardır. O, Hanefi Mezhebinin Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden daha çok İbrâhîm en-Nehaî'nin görüşlerine dayandığını, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin aslında neredeyse tamamının Nehaî'nin görüşü olduğunu ve Ebû Hanîfe'nin onun görüşlerinden dışarı çıkmadığını ileri sürmüştür.[12] Dihlevî'nin bu görüşü tenkit edilmiş, Ebû Hanîfe'nin Nehaî ve Irak-Kufe muhiti fikir dünyasından etkilenmekle birlikte özgün bir fıkıh anlayışı ortaya koyduğu ifade edilmiştir.[13]

Hanefi Mezhebinin hüküm çıkartmakta kullandığı metotların diğer mezhep ve ekollerden ayrılan farklı yönleri bulunmaktadır. Onlar Kur'ân -ı Kerim'i ve sünneti anlamak, değerlendirmek, hüküm çıkartmak için özgün bir sistem geliştirmişlerdir. Sünnetten hüküm çıkartmak için geliştirdikleri sistemin büyük bir kısmı fıkıh usulü eserlerinde sünnet bölümünde yer almaktadır. Bu sistemin önemli ölçütlerinden biri olan, sünnetin, hadislerin sıhhatini tespit için kullandıkları arz metodu Ehli hadis tarafından "Ehli Rey" olarak nitelenmelerine sebep olmuştur. Onlar bu metottan dolayı "hadisleri akılları ile reddeden" kişiler olarak da itham edilmekten kurtulamamışlardır.[14]

Hanefilerin hadis münkirleri olarak nitelenmesine sebep olan arz metotları aslında onların Hz. Peygamber'in (sav.) sünnetini korumak maksadı ile ileri sürdükleri bir görüştür.[15] Başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefi âlimleri Hz. Peygamber'in Allah'ın kelamına aykırı bir şey söylemeyeceğini, böyle bir durumun oluşması durumunda problemin râvîlerde aranması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Ebû Hanîfe'nin bu konuda kendisine sorulan soruya "*İtham Hz. Peygamber'e değil nakleden kimseye râcidir.*"[16] diyerek cevap

---

12 Dihlevî, Şah Veliyyullah b. Abdurrahîm, *Huccetullahi'l-bâliğa*, Dâru'l-cîl, Beyrut 2005, s. 251.
13 Bardakoğlu, "*Hanefi Mezhebi*", TDV. İslam Ansiklopedisi, c. 16, s. 1.
14 Özşenel, Mehmet, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefi Hadis Anlayışının Teşekkülü*, İFAV. Yayınları, İstanbul 2018, s. 19.
15 Öz, Mustafa, *İmam-ı azamın beş eseri*, İFAV. Yayınları, İstanbul 1992, s. 25.
16 Öz, *İmam-ı azamın beş eseri*, s. 25.

vermesi, Hanefilerin hadisler karşısındaki belirleyici tutumunu göstermesi açısından son derece önemlidir. Aynı şekilde İmam Ebû Yûsuf'un "*Rivayetler çoğaldı. Bu rivayetler içinden maruf olmayan ve fıkıhçıların bilmediği, Kur'ân ve sünnete uygun olmayan rivayetlerde çıkmaktadır. Şâz rivayetlerden uzak dur. Çoğunluğun kabul ettiği, fakihlerin bildiği, Kur'ân ve Sünnete uygun hadisleri al. Rivayetleri bu ölçülere göre değerlendir. Eğer Kur'ân'a aykırı ise rivayet edilerek gelmiş olsa da o Rasulullah'tan gelen bir şey değildir.*"[17] sözünden Hanefilerin amacının hadisleri reddetmek olmadığı, aksine hadis olmayan rivayetleri ayırmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Aynı şekilde haber-i vâhidin sıhhatini tespit etmek için Kur'ân'a ve maruf sünnete arz etmenin Hanefi Mezhebinin kullandığı bir metot olduğu da anlaşılmaktadır. Bu sözleriyle Ebû Yûsuf bir rivayetin âlimlerin geneli tarafından bilinmemesinin bu rivayetten sakınmak, onunla ihticâc etmemek için bir gerekçe olduğunu da vurgulamıştır.

Ehli rey oldukları yönündeki aşırı tenkitler karşısında Hanefiler kendilerini savunmak maksadıyla hadislere karşı eleştirilen bu tutumlarının selef döneminde de var olduğunu ileri sürmüşler ve bunu çeşitli deliller ile desteklemeye çalışmışlardır. Onlar geliştirdikleri hadis ilimleri metodolojisinde yaşadıkları zamandaki hadis anlayışından etkilenmekle birlikte mezheplerine özgü bir anlayış da geliştirmeyi başarmışlardır. Buna rağmen Hanefi Mezhebinde çalışmalarda fıkıh tarafına ağırlık verilmiş, hadis ilimleri fıkhın gölgesinde kalmıştır. Bu sebeple mezhebin kurucu imamları döneminden sonra hızla gelişen ve değişik coğrafyalara yayılan Hanefi Mezhebi hadis alanına muhaddisler kadar katkı sağlayamamıştır. Tahâvî (ö. 321/933), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Zeylaî (ö. 743/1343), Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) gibi birçok Hanefi âlimi hadis alanında çalışmalar yapmış olsa da bu çalışmalar ehli hadisin çalışmalarıyla kıyaslanacak seviyeye ulaşamamıştır. Bundan dolayı hadis sahasına hâkim olan ekolün ehli hadisin ve onların çalışmalarının olduğu söylenebilir. Hanefilerin hadis sahasındaki çalışmalarının en yoğun olduğu yer ise fıkıh usulü kitaplarının sünnet bölümü olarak ön plana çıkmıştır. Hanefilerin sünnet ve hadis ile ilgili mezhep görüşlerinin, sahip oldukları birikim ve tekniğin bir arada görülebileceği yer usul eserlerinin sünnet bölümü ile sınırlı kalmıştır. Bunun dışında Hanefi eserlerinde hadis ilmi ile ilgili metodolojilerini ortaya koyan

[17] Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Saʿd el-Ensârî, *er-Red 'alâ siyeri'l-evzaʿî*, Lecnetü ihyâi'l-meʿârif en-Nuʿmâniyye, Haydarabad ty., s. 31.

bir eser bulmak zordur. İlk dönemlerden itibaren hadis ilimleri sahasında eserler ortaya koyan ehli hadis ekolüne nazaran Hanefilerin bu sahada müstakil, hatta sahaya ciddi katkı sağlayan eseri yok denecek kadar azdır. Bu durum hadis ilimleri sahasına Ehli hadisin fikirlerinin, değerlendirmelerinin hâkim olmasına sebep olmuştur. Öyle ki bu hâkimiyet son dönemlerde Hanefi Mezhebi içinde ciddi sıkıntılara ve şikâyetlere yol açmıştır. Bunun tezahürleri yakın dönemde Hint kıtasındaki Hanefi âlimleri arasında görülmektedir. Bu kıtada Hanefi Mezhebine mensup müderrisler, eğitimciler ehli hadisin kavramları ile Hanefi Mezhebini tenkit etmeye başlamışlardır. Buna dikkat çeken Abdülfettâh Ebû Gudde (1917-1997), Zafer Tehânevî'nin *İ'lâu's-sünen* isimli eserini bu sebeple yazdığını belirtmiştir.[18] Bu eserin mukaddimesinde Tehânevî şu sözleri ile bu eseri kaleme alma sebebini açıklamıştır: "*Bu zamanın fitnelerinden bir tanesi de aşırı bazı kimselerin Ebû Hanîfe Nu'mân'ın fıkhının temeli olan sünneti yok etmek konusunda çalışmalarıdır. Ona tenkit, iftira ve yalan ile dil uzattılar. Onun mezhebinin sahih sünnet ve Kur'ân'a dayanan delilleri olmadığını söylediler. Allah'a yemin olsun bu şüphesiz bir yalandır. Temelsiz bir iddiadır. Bu iddialardan dolayı bu azgın grubun ileri sürdüğü şeylerin çürütülmesi, gönüllerinin daraltılması, âlî isnatlardaki, yanlış şeyler duymayacağın, aksine meyvelerinin toplanma zamanı gelmiş bahçe gibi olan, değerli metinlerdeki ışıkları parlak olan güçlü deliller ile ve hadisleri tashih ederek ya da hadis âlimlerine göre kabul görmüş usul kurallarına göre hasen olduklarını beyan ederek ve fakihlerin kararlaştırdığı kurallar ile ihtiyaç duyulan şeyleri istinbât ederek Hanefi Mezhebinin önemli füru meselelerinin hadis delillerini ortaya koymak gerekti*".[19]

İmam Tehânevî'nin eseri başta olmak üzere birçok çalışma Hanefi Mezhebinin muhaddislerden hadis sahasında farklı kriterlere sahip olduğunu göstermiştir. Bu farklılık ve benzerliklerin kaydettiği aşamaların takip edilmesi ve izlerinin sürülmesi Hanefi Mezhebinin hadis anlayışını anlamaya yardımcı olacaktır. Özellikle mezhebin kurucu unsurları ile sonraki dönem takipçilerinin benimsedikleri hadis değerlendirme ölçütlerinde ne gibi değişimler olduğunun tespiti önem arz etmektedir.

---

18 Tehânevî, *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadîs*, s. 4.

19 Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, *İ'lâu's-sünen*, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 1997, c. 14, s. 3, 4.

2.1.2. Muhaddisler

Muhaddis kelimesi tefîl bâbındaki "söz taşımak" anlamına gelen "tahdîs" mastarından türetilmiş bir ismi faildir. "Sözü taşıyan, nakleden" anlamına gelmektedir.[20] Hadis ilimleri terminolojisinde ise muhaddis kelimesi sözlük anlamıyla bağı korunarak çeşitli manalarda kullanılmıştır. Hadis rivayeti ile uğraşanlarda bulunması gereken vasıfları *Risâle* isimli eserinde zikreden İmam Şâfiî (ö. 204/820),[21] her ne kadar hadis râvîsinde bulunması gereken özellikleri zikretmiş olsa da dolaylı olarak muhaddis ile ilgili bir betimleme de yapmaktadır. Nitekim Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971), İmam Şâfiî'nin "hadis rivayet eden kimse" sözünü "muhaddis" olarak aktarmayı tercih etmesi de betimleme yapıldığına işaret olarak kabul edilebilir.[22]

Zafer Ahmed Tehânevî (1892-1974) muhaddisi şöyle tanımlamıştır: "*O hadis alma yollarını, râvîlerin cerh ve ta'dîlini bilip sadece hadisi almak ile yetinmeyen kişidir*."[23] Tehânevî'nin sözleri bir kimseye muhaddis denilebilmesi için o kişinin rivâyetü'l-hadîs ve dirâyetü'l-hadîs ilmini bilmesi gerektiğine işaret etmektedir. O, sanki râvî ile muhaddisi birbirinden ayırmış, sadece hadis rivayet eden kimsenin râvî diye vasıflandığını ve böyle kimselere muhaddis denilemeyeceğini vurgulamaya çalışmıştır.

Muhammed Ali Tehânevî ise (ö. 1158/1745'ten sonra) eserinde hem İbnü'l-Matarî'nin[24] hem de Cezerî'nin (ö. 833/1429) muhaddis tariflerini nakletmiştir. İbnü'l-Matarî muhaddisi "*Üst seviye üstattır. Şeyh ve imam kelimeleri de aynı anlamdadır.*" sözleri ile tanımlarken, Cezerî "*Muhaddis hadisi tahammül eden, dirayetine önem gösteren kişidir.*" diye tanımlamayı tercih etmiştir.[25] İbnü'l-Matarî'nin ve Cezerî'nin muhaddis tanımları Zafer Ahmed Tehânevî'nin tanımıyla benzerlik arz etmektedir. İbnü'l-Matarî'nin "muhaddis,

---

20 Gavrî, Abdülmâcid, *Mevsû'atü 'ulûmi'l-hadîs ve funûnihî*, Dâru ibn kesîr, Beyrut 2012, c. 3, s. 193.

21 Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *Risâle*, Matbaʿatü mustafâ el-bâbî, Mısır 1938, s. 370.

22 Râmhürmüzî, Ebû Muhammed Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, Dâru'z-zahâir, Kahire 2016, s. 420.

23 Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadî*s, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2007, s. 27.

24 Abdülfettâh Ebû Gudde, Tehânevî'nin "İbnü'l-Matarî" olarak ismini zikretmesine rağmen böyle bir kişinin varlığına ulaşamadığını, bunun bir hata olabileceğini ve "Matarî" isminde iki kişiyi tespit ettiğini ifade etmiştir. Bkz. Tehânevî, *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadîs*, s. 29, 30 (dn.1).

25 Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1998, c. 1, s. 38.

şeyh, imam ve hafız" kavramları arasında ayırım yapması, muhaddis kavramını sadece rivayet işiyle uğraşan râvîden ayırdığını göstermektedir.

Molla İlyâs Kürdî (ö. 1138/1726) muhaddis ile râvî kavramlarının birbirinden farklı anlamları olduğunu kabul etmiştir. Muhaddisi şöyle tarif etmiştir: "*Hadislerin tariklerini, râvî isimlerini ve metinleri bilen, sadece hadisleri almak ile yetinmeyen kimsedir*."[26] Kürdî'nin "metinleri bilen" ifadesinin "metinleri sadece ezbere bilen veya yazı ile zabt etmiş olan" diye anlaşılması mümkündür. Ama böyle yapan kimse sadece râvîlik yapmış olacağından tarifteki "*Sadece hadisleri almak ile yetinmeyen kimsedir."* sözü anlamını kaybedecektir. Bu ifade Kürdî'nin muhaddisi sadece hadis rivayet eden birisi olarak görmediğini göstermektedir. Bu sebeple "metinleri bilen" ifadesinin "illetlerini, ızdırablarını, yapılan ziyade veya eksikliklerini ve bunun gibi metinle ilgili konuları bilen kişi" diye yorumlanması daha uygun olacaktır.

Sehâvî'nin (ö. 902/1497) aktardığına göre Moğultay (ö. 762/1361) muhaddisi "*Hadisleri yazan, okuyan, tahammül eden, içeriğini anlayan, hadis almak için şehirlere, köylere yolculuk yapan, bine yaklaşan müsnedlerden, ilel ve tarih kitaplarından asıllar elde eden, füru meseleler çıkaran birisidir.*" diye tanımlamıştır.[27] Bu tanım müteahhir muhaddisler döneminde muhaddis kavramının içeriğinin genişlediğini, dirayet ve rivayet bilgisine sahip olmanın tanımda yer aldığını göstermektedir.

Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) muhaddisi "*Muhakkak ki muhaddis, rivayetlerin senedlerini, illetlerini, râvîlerinin isimlerini, âli ve nâzil rivayetleri bilen, bunların yanında birçok hadis metnini ezberleyen, Kütübü Sitteyi, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Müsned'ini, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) Süneni'ni, Taberânî'nin (ö. 360/971) Mu'cem'ini sema yoluyla almış olan ve bunlara artı olarak bin tane hadis cüzünü bilen birisidir. Bu muhaddisin en alt tabakasıdır. Söylediklerimizi işitip râvî tabakalarını yazarsa, hadis şeyhlerinin yanından ayrılmazsa, onlarla hadislerin illetleri, râvîlerin vefatları ve*

[26] Kettânî, Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrisî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşîhât ve'l-müselselât*, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, Beyrut 1982, s. 71.

[27] Sehâvî, Şemsüddîn Ebü'l-hayr Muhammed b. Abdurrahman, *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti şeyhi'l-islâm ibn hacer*, Dâru ibn hazm, Beyrut 1999, c. 1, s. 70.

müsnedler hakkında konuşursa muhaddislerin en üst derecesine ulaşır. Sonra Allah isteyene istediği kadarını verir."[28] diye geniş ve tafsilatlı bir şekilde tanımlamıştır. Sübkî'nin tanımda kullandığı "en alt tabaka" ifadesinden muhaddisleri sınıflara ayırdığı anlaşılmaktadır. Muhaddislerin en üst tabakasının da aynı seviyede olmadığını ifade eden Sübkî bu mertebenin daha ilerisine ulaşabilmenin önce kulun talebi sonra da Allah'ın lütfu ile olacağını vurgulamıştır. Tasnif dönemi sonrası müteahhir âlimlerin muhaddis tanımlamalarında söz ettikleri vasıflar Sübkî'nin ifadelerinde görülmektedir. Özellikle muhaddisin tasnif edilmiş eserlerdeki hadisleri bilmesi ile ilgili sözleri rivayet dönemi tariflerinden farklı bir tanım yaptığını göstermektedir.

İmam Süyûtî (ö. 911/1505) muhaddis kavramından bahsederken Tâc b. Yunus'un (ö. 671/1273) görüşünü de aktarmıştır. Tâc b. Yunus bir kişinin eda metotlarından olan vasiyet yoluyla "*Bu hadisleri muhaddis rivayet etsin*." sözünden sonra hadisleri rivayet etme hakkına sahip kişinin muhaddis olduğunu ispat etmesi gerektiğini söylemiştir. İspat için hadis alma metotlarını, râvîlerin adaletiyle ilgili bilgi sahibi olduğunu göstermesi gerektiğini söyleyen Tâc, sadece hadisi şeyhinden almak ile yetinen kişinin muhaddis olamayacağını belirtmiştir.[29] Tâc'ın bu sözleri muhaddisin sadece rivâyetü'l-hadîs ilmine sahip olan kişi olmadığını, aynı zamanda dirâyetü'l-hadîs ilmine de vakıf birisi olması gerektiğini göstermektedir.

İbn Mende (ö. 395/1005) hadis ilmine hizmet edenleri taksim ederken muhaddis kavramından söz etmiştir. Onun taksimi hem bir taksim hem de muhaddis kavramı ile ilgili bilgi veren bir değerlendirme niteliği taşımaktadır. Yaşadığı dönemin büyük imamlar dönemine yakınlığı da düşünüldüğünde ortaya koyduğu tespitler bir kat daha önem arz etmektedir. O, Kur'ân ilimlerine hizmet edenlerin kimler olduğundan bahsettikten sonra muhaddislerin tabakalarından söz etmiş, bu tabakaları üç başlık altında incelemiştir. Birinci başlıkta Hz. Peygamber Aleyhisselâm ve sahabeden gelen rivayetleri ezberlemeyi hedefleyen muhaddislerden söz etmiştir. Bunlar kendilerinden yapılan nakillerin sıhhatini, muttasıl ve müsned rivayetleri, munkatı ve mürsel olanları ve rivayetin diğer vasıflarını

---

[28] Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn, *Mu'îdü'n-ni'am ve mübîdü'n-nikam*, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut 1986, s. 67.

[29] Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-nevâvî*; Dâru'l-minhâc, Cidde 2016, c. 2, s. 39.

tespit etmeye çalışmışlardır. İbn Mende ikinci başlıkta âlimlerin haram helal konusundaki farklı görüşlerini ezberlemeye gayret edenlerden bahsetmiştir. Bu kimseler âlimlerin kitaplarında Hz. Peygamber'den ve sahabeden rivayet ettikleri haberler ile meşgul olmayı tercih etmiş ve bu rivayetler ile yetinerek başka bir şey ile meşgul olmamışlardır. Bu sınıf muhaddisler haberlerin, bilgilerin doğruluğunu tespit edebilmek için önceki dönem âlimlerin görüşlerine muhtaçtırlar. İbn Mende üçüncü başlıkta rivayetlerin illetlerini bilmeyen, metinlerin içeriğini anlamayan fakat rivayetleri toplama ve yazma işini çok fazla yapan muhaddislerden bahsetmiştir.[30] İbn Mende'nin ilk kısımda bahsettiği hadisçilerin rivâyetü'l-hadîs ile dirâyetü'l-hadîs ilimlerini bilen ve uygulayan kimseler olduğu görülmektedir. İkinci grup hadisçilerin fıkhu'l-hadîs ilmiyle uğraştıkları, aynı zamanda ilim ehlini taklit ettikleri anlaşılmaktadır. Onun üçüncü sınıf olarak saydığı muhaddislerin sadece rivâyetü'l-hadîs ilmi ile ilgilenen, dirâyetü'l-hadîs ilmine vâkıf olmayan kimseler olduğu görülmektedir. İbn Mende'nin üçüncü kısmı muhaddislerin tabakalarından saymış olması sırf haber nakleden râvîleri de muhaddis olarak nitelediğini göstermektedir. Buna göre o, hem rivâyetü'l-hadîs ilmi ile yetinen râvîlere hem de dirâyetü'l-hadîs ilmine sahip olan râvîlere muhaddis demektedir.

İbn Mende'den yaklaşık üç asır sonra gelen Ebû Şâme'nin de (ö. 665/1267) İbn Mende'nin üçlü taksimine benzer bir taksim yaptığı görülmektedir. Ebû Şâme'nin taksimi bazı noktalarda İbn Mende'nin taksiminden farklıdır. Ebû Şâme taksimin birinci kısmını hadis ilimlerinin en değerli ve şereflisi olarak nitelemiştir. Bu kısımda hadis metinlerinin ezberlenmesi, garîbü'l-hadîs ilmine sahip olunması ve bu ilimde derinleşilmesi gerektiğini söylemiş, şehir şehir gezerek hadis alma, dinleme ile zaman kaybedilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü artık hadisler tedvin edilmiş, açıklanmış, düzenlenmiş, kısımlara ayrılmıştır. Bunun yanında ilk dönem hadis âlimleri bu işlerde çalışmış, yorulmuş ve bu işleri sağlam bir şekilde halletmişlerdir. Bundan dolayı hâsılı tahsile gerek yoktur.[31] İkinci kısımda hadislerin senedlerinin ezberlenmesi, râvîler ile ilgili şeylerin bilinmesi, rivayetlerin sahih olanlarının zayıf olanlarından ayrılması gerektiğinden ve bu işlerin kitapların olmadığı ilk dönemlerde çok önemli şeyler olduğundan bahsetmiş, bu işler ile uğraşılıp konuların

[30] İbn Mende, Muhammed b. İshâk b. Muhammed Yahyâ, *Şurûtu'l-eimme*, Dâru'l-müslim, Riyad 1995, s. 29, 30.

[31] Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Şerhu'l-hadîsi'l-muktefâ fî meb'asi'n-nebiyyi'l-mustafâ*, Şârika/B.A.E., Mektebetü'l-'umerayn el-'ilmiyye 1999, s. 45.

kitaplara yazılmasının bugünkü ilim ehline yeteceğini de sözlerine eklemiştir. Ebû Şâme taksimin üçüncü kısmında hadislerin cemini, yazımını, tariklerinin tespitini, âlî isnâdlılarının tespit edilmesini ve hadis için yolculuklar yapılmasını ele almıştır.[32] İbn Hacer (ö. 852/1449) Ebû Şâme'nin sözlerine itiraz etmiş, ikinci kısımda "*hadislerin kitaplaşmasından dolayı hadislerin senedlerinin ezberlenmesine gerek olmadığını*" öne sürmesinden dolayı birinci kısımda ifade ettiği "*hadislerin metinlerinin ezberlenmesine ve garip hadislerin tespitine çalışılmasına*" da gerek kalmadığını iddia etmiştir. Zira Ebû Şâme hadislerin senedlerinin ezberlenmesine gerek kalmadığını söylerken bu fikrini hadislerin kitaplaşmış olmasına bağlamaktadır. İbn Hacer de eğer kitaplaşma bazı şeyleri gereksiz kılıyorsa hadis metinlerinin ezberlenmesine ve garîb hadislerin tespitine gerek olmayacağını ileri sürmüştür. Çünkü bu konularda da birçok eser kaleme alınmıştır.[33] İbn Hacer bu itirazı ile Ebû Şâme'nin içine düştüğü çelişkiye işaret etmiştir.

İbnü'l-Acemî (ö. 1086/1676), İbn Hacer ve başka âlimlerin Ebû Şâme'ye yönelttiği tenkitler karşısında Ebû Şâme'nin sözlerini tevil etmeye çalışarak bir bakıma yanlış anlaşıldığını savunmuştur. Ona göre Ebû Şâme râvîlerin içtihat yöntemi kullanılarak tekrar değerlendirilmelerinin, rivayetlerin zayıfının, sahihinin tespit işine girişilmesinin, cerh ve taʿdîlin tekrar yapılmasının ve önceden yapılmış şeylerin tekrarlanmasının zaman kaybı olacağını vurgulamaya çalışmıştır. Bu işlemler tedvin öncesi ve sonrası mütekaddim hadisçiler tarafından zaten yapılmıştır. Tekrar bu işlere yönelmek yapılması gereken diğer şeyleri engelleyen bir durumdur. Aynı zamanda İbnü'l-Acemî bu işlere tekrar dönmenin sahili olmayan bir deniz olduğunu da söylemiştir.[34] Muhammed Avvâme ise İbnü'l-Acemî'nin bu yorumuna katılmamakta ve Ebû Şâme'nin sözlerinden böyle bir anlamın çıkarılamayacağını söylemiştir.[35]

Salâhuddîn Alâî (ö. 761/1359) Ebû Şâme'nin üçlü taksimini almış, taksimindeki sıralamayı tersine çevirmiştir. Ebû Şâme'nin en zayıf halka olarak üçüncü basamakta zikrettiği kişileri birinci tabakada zikretmiştir. Ebû Şâme'den farklı olarak bu tabakadaki

---

32 Ebû Şâme, *Şerhu'l-hadîsi'l-muktefâ*, s. 46.

33 İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, ʿImâdetü'l-bahsi'l-ʿilmî bi'l-câmiʿati'l-islâmiyye, Medine 1984, c. 1, s. 229, 230.

34 İbnü'l-Acemî, Ahmed b. Ahmed, *Haşiye 'alâ tedrîbi'r-râvî fî şerhi tekrîbi'n-nevâvî* (*Tedrîbu'r-ravî* ile birlikte), Dâru'l-minhâc, Cidde 2016, c. 2, 46.

35 Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 2, s. 46 (dn. 3).

muhaddislerin çalışmak suretiyle ilerlemeyi hedeflediklerinde sahip oldukları bilgilerin onlara ilmi meleke kazandıracağını dile getirmiştir. Fakat sahip olduğu bilgilerle yetinenlerin daha önemli olan şeyleri bırakıp daha az değerli olanlar ile uğraşmış olacaklarını da ifade etmekten geri durmamıştır. İkinci tabakadaki muhaddisleri Ebû Şâme'nin taksimindeki şekliyle naklettikten sonra bu tabakaya çıkmaya yetecek bilgiler ile yetinenlerin faydalı veya zararlı ilaçları ve bunların dozajlarını bilen eczacı gibi olduklarını fakat hiçbir zaman doktor seviyesine çıkamayacaklarını söylemiştir. Ona göre en üst hadisçiler üçüncü kısımdaki muhaddislerdir. Bunlar ilaçları bilen ve nasıl kullanılacaklarından haberi olan doktor gibidirler. Neyin faydalı veya zararlı olduğunu bilirler. Allah bu mertebedeki muhaddisleri hadisleri anlamak, dilsel manalarını kavramak ve hüküm çıkartmak için var etmiştir.[36] Ona göre hadis ilminde asıl olan Hz. Peygamber'in sözlerinden hüküm çıkartmaktır. Sadece dinlemek ve aktarmak nihai amaç değildir. Bu sebeple birinci mertebedeki muhaddisler birçok hükmü birbirine karıştırıp yanlış sonuçlara varmışlardır. İkinci ve üçüncü mertebelerdeki muhaddisler ise gerçek manada muhaddislerdir.[37] Alâî'nin üçlü taksiminde zayıftan güçlüye doğru bir sıralama olduğu görülmektedir. Verdiği eczacı ve doktor örneklerinden hadis sahasında çalışan farklı bilgi derecelerine sahip insanlar bulunduğu, bunların içinde en değerli olanların rivâyetü'l-hadîs ilmi ile dirâyetü'l-hadîs ilmine birlikte sahip olanlar olduğu anlaşılmaktadır.

Alâî'nin bu taksimi Ebû Şâme'nin taksimi kadar tenkite uğramamıştır. Fakat muhaddislerin sıralandığı bütün bu tabakalar arasında bir ayrım yapmaktan ziyade her birinin ayrı bir önemi olduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır. Bununla birlikte İbn Hacer, Ebû Şâme'nin sıralamasına itibar etmiş, birinci ve ikinci mertebedeki dereceye sahip olmayan birisine muhaddis denilemeyeceğini söylemiştir. Aynı şekilde birinci mertebede maharet kazanıp ikinci mertebedeki bilgilerden mahrum kalanın da örfe göre muhaddis olarak isimlendirilmesinin mümkün olamayacağını öne sürmüştür. Üçüncü tabaka hadis bilgilerinden başka bir bilgiye sahip olmayan bir kişinin ise nasipsiz olduğunu vurgulamıştır. İbn Hacer'e göre üç tabakadaki vasıflara haiz birisi artık fakih-muhaddis olarak kabul edilir. Eğer sadece iki tanesi ile iktifa edilecekse bu ikisi, bir ve ikinci tabakalar olmalıdır. Birinci dereceye sahip olmayan, iki ve üçüncü mertebelerdeki bilgilere sahip olan ise sadece

---

36 Alâî, Salâhuddîn Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî, *Buğyetü'l-mültemis fî sübâ'iyyâti hadîsi'l-imâm mâlik b. enes*, ʿÂlemü'l-kütüb, Beyrut 1985, s. 218, 219.

37 Alâî, *Buğyetü'l-mültemis*, s. 219.

muhaddis unvanını hak eder. İbn Hacer'e göre bunun tersi olup, birinci derecede yer almakla birlikte iki ve üçüncü tabaka âlimlerin bilgilerinden mahrum olan bir kişiye muhaddis denilemez.[38]

Hadis tarihi boyunca kullanılagelen muhaddis ve hafız kavramlarının aynı anlamda olup olmadığı hadis usulünde tartışılmıştır. Ebü'l-feth İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1334) muhaddis ve hafız kavramları hakkında sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "*Zamanımızda muhaddis, hadisin rivayet, dirayet, kitâbet meseleleri ile ilgilenen, kendi dönemindeki birçok râvî ve rivayet ile ilgili bilgiye sahip olan, bu konuda derin inceleme yapıp sonunda bunları ezberleyen ve zabtı ile şöhret bulan kimsedir. Şayet hadis ilminde derin bilgi sahibi olursa ve kendinden önceki şeyhlerinin, onların şeyhlerinin hallerini tabaka tabaka bilirse, bu şeyhlerin meşhurlarında vehem yapmazsa, her tabaka râvîsi hakkında bildikleri bilmediklerinden fazla olursa işte buna hafız denir. Önceki âlimlerden örneğin yirmi bin hadis ezberleyenin hafız sayılması ile ilgili nakiller onların zamanındaki şartlar ile ilgilidir*."[39]

Görüldüğü gibi İbn Seyyidinnâs hafız kavramını muhaddis kavramından bir derece daha fazla bilgiye sahip olan kişi olarak nitelemiştir. Ona göre bir muhaddis, râvîlerin tabaka bilgisinde derinleşirse hafız mertebesine yükselir. Hafız ile muhaddis arasındaki fark sahip oldukları tabaka bilgisi ile alakalıdır.

Selefin muhaddis ve hafız kavramlarını aynı anlamda kullandığını söyleyen İmam Süyûtî, Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) yirmi bin hadis yazmayan birisinin muhaddis sayılmayacağı sözünü de nakletmiştir.[40] Bu nakil mütekaddim muhaddisler zamanında muhaddis kavramının kullanımında râvîlerin rivayet sayılarını dikkate alanların varlığını göstermesi açısından önemlidir.

---

38 İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 1, s. 229, 230.

39 Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Behâdır b. Abdullah, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, Dâru edvâu's-selef, Riyad 2008, c. 2, s. 53, 54; Süyûtî, İbn Seyyidinnâs'a ait bu ifadeleri bazı değişiklikler ile aktarmıştır. Bkz. Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 2, s. 59, 60.

40 Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 2, s. 50, 51.

Verilen bilgiler muhaddis kavramının geniş bir anlama sahip olduğunu göstermektedir. Fakat hadis ilminde muhaddis kavramının özel bir anlamı daha vardır. Muhammed Avvâme'nin de ifade ettiği gibi[41] muhaddis denildiğinde çoğunlukla "hadis imamları ve bu alandaki uzmanlığı ilim çevreleri tarafından kabul görmüş kişiler" kastedilmektedir. Bu imamlar rivayet ilmi ile dirayet ilmini ve rivayetlerin illetlerini bilen kimselerdir. Onların fıkhu'l-hadîs ilminde de derin bilgileri vardır. Buna rağmen hadisçi yönleri daha ön plandadır. İşte kitaplarda ve ilmi meselelerin konuşulduğu yerlerde muhaddis kavramı ile kastedilenler bunlardır. Yoksa sıradan hadis rivayeti ile uğraşan veya hadis dersi veren kişiler kastedilmemektedir. Bu çalışmada da muhaddis kavramı ile kastedilen mana budur.

2.1.3. Mütekaddim Dönem ve Müteahhir Dönem Kavramları

2.1.3.1. Hanefilere Göre

Bu çalışmada sıklıkla "mütekaddim âlimler, müteahhir âlimler, ilk dönem âlimleri, sonraki dönem âlimleri" gibi kavaramlar kullanılmıştır. Bu iki dönem yaygın kullanımdan dolayı meşhur olmuştur. Hadis ilmi ile ilgili eserlerde bir de "mütevassıt" diye isimlendirilen bir orta kısım daha vardır.[42] Bu kısmın ne zaman başlayıp bittiği ile ilgili net bir tarih tespit edilememiş olsa da mütekaddim âlimler dönemi ile müteahhir âlimler dönemi arasında olduğunun söylenmesi yanlış olmayacaktır. Mütevassıt dönemin zamanı mütekaddim ve müteahhir âlimler dönemlerindeki ihtilafa göre değişiklik gösterecektir. "Mütekaddim ve müteahhir" kavramlarıyla kastedilenin ne olduğunun tespiti, çalışmanın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamasının yanında bu konuyla ilgili söylenenlerin de tartışılıp değerlendirilmesine fırsat verecektir.

İslami ilimlerin neredeyse tamamında "önceki dönem ve sonraki dönem âlimleri" anlamına gelen "mütekaddim dönem âlimleri" ve "müteahhir dönem âlimleri" kavramları kullanılmaktadır. Bu kavramlar ile "ilk dönem ve sonraki dönem âlimleri" kastedilmektedir.

---

41 Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 3, s. 141, 142 (dn. 3).

42 İbn Ebi'd-dem, Ebû İshâk Şihâbüddîn İbrâhîm b. Abdillâh b. Abdilmün'im b. Alî el-Hemdânî el-Hamevî, *Tedkîku'l-'inâye fî tahkîki'r-rivâye*, Dârü'l-lü'lüe, Kahire 2015, c. 1, s. 164; Kâsım b. Kutluboğa, Zeynüddîn Ebu'l-me'âlî, *el-Kavlü'l-mübteker fî mustalahi ehli'l-eser*, Dâru'l-fârâbî, Şam 2008, s. 128.

Mütekaddimûn/mütekaddimîn ve müteahhirûn/müteahhirîn şeklinde kullanılan bu kavramlar, bazı âlimler tarafından ilimlerin başlangıç ve gelişim süreçleri göz önüne alınarak kullanılmış terimlerdir. Bilindiği üzere her ilim doğar, gelişir ve olgunlaşır. Bu süreçlerde söz konusu ilmi inşa edenler, gelişmesine katkı sağlayanlar, en parlak dönemini inşa edenler bulunduğu için "ilk dönem âlimleri, sonraki dönem âlimleri" diye ifade edilen kavramların kullanılması örfileşmiştir. Bir bakıma ilk dönem ile sonraki dönem ayrımında o ilmin teşekkül sürecini tamamlaması esas alınmış olmaktadır. Bir ilim, teşekkül sürecini tamamladığında artık o ilmin temel prensipleri de ortaya çıkmış olur. Bu temel prensiplere göre hareket edenler genellikle o ilmin kurucu döneminde var olan âlimlerdir. Fakat bu kurucu dönemin bitmesinden sonra da bu temel prensipleri devam ettiren bazı âlimlerin mecazi olarak kurucu dönem âlimi sayıldığı da görülmektedir.

İlimlerin kuruluş dönemi ile sonraki dönemler arasındaki en dikkat çekici farklardan biri kavramlardaki anlam farklılaşmalarıdır. Bir ilim dalının başlangıcında oluşmaya başlayan sistematiğin sonraki dönemlere aktarılması, ilim dalının kullandığı kavramlara olumlu katkı sağlamaktadır. Kesintisiz devam eden sistemleşme süreci sayesinde kavramlar gelişmekte, bunun yanında sonraki dönem âlimleri ilk dönem âlimlerinin kullanmadıkları birçok kavramı üretip kullanmaya başlamaktadır. Kullanılan terimler kavram tartışmalarının ve farklı bakış açılarının katkısıyla daha sistemli bir hale gelebilmektedir. Bir ilim dalının doğuş aşamasında etrafını câmi ağyarını mâni olmayan, özensiz tanımların zamanla yerini çerçevesi daha netleşmiş tanımlara terk ettiği görülmektedir. Kavramların geçirdiği bu değişimler bu ilim dalındaki âlimlerin "ilk dönem âlimleri ve sonraki dönem âlimleri" diye tasnif edilmesinde etkili olmaktadır.

Abdülhay el-Leknevî (1848-1886) Hanefi Mezhebinde "mütekaddim" kavramı ile üç imam (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed) zamanını yaşayan âlimlerin kastedildiğini, üç imam dönemini idrak edemeyenlerin ise "müteahhir âlimler" olarak nitelendirildiğini ifade etmiştir.[43] *Sâhibu'l-hayâlâti'l-latîfe*'den İmam Muhammed ile Şemsü'l-eimme Halvânî (ö. 452/1060) arasının "halef", Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed arasının ise "selef" olarak isimlendirildiğini nakleden Leknevî, Halvânî'den Hafızuddîn el-

[43] Leknevî, Muhammed Abdülhay, *'Umdetü'r-ri'âye 'alâ şerhi'l-vikâye*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2009, c. 1, s. 82, 83; Nakîb, *el-Mezhebü'l-hanefî*, c. 1, s. 327.

Buhârî (ö. 710/1310) arasının "müteahhir" âlimler dönemi olduğunu da nakline eklemiştir.[44] Halvânî'den sonraki âlimlere "müteahhir âlimler" denilmesinin hatalı olduğunu vurgulayan Leknevî, *Hidâye* ve *'İnâye*'den yaptığı nakiller ile bu kavramın Halvânî öncesi âlimler için de kullanıldığını belirtmiştir.[45]

Leknevî'nin bu itirazına rağmen Ahmed Saîd Havvâ,[46] Ahmed er-Râşidî[47] Halvânî sonrası için müteahhir âlimler dönemi demeyi uygun görmüşlerdir. İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) ifadelerine bakıldığında üç imamın mütekaddim, onların dışındakilerin ise müteahhir âlimler olarak kabul edildiği fikrine katıldığını göstermektedir.[48]

Bu anlatılanların ışığında Hanefi mezhebi özelinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in yaşadıkları dönemin mütekaddim sonraki dönemin ise müteahhir olarak isimlendirilmesinin uygun olacağı düşünülmektedir.

2.1.3.2. Muhaddislere Göre

Hadis âlimleri söz konusu bu iki kavramın anlamlarını tespit etmeye çalışmış ve bu konuda birçok görüş ileri sürmüşlerdir. Bu terimler ile ne kastedildiği tartışmasının yanında mütekaddim âlimler ve müteahhir âlimler dönemlerinin ne zaman başlayıp bittiği de tartışılmıştır. Birçok âlimin fikir beyan ettiği bu konuda herkesin ittifak ettiği bir sonuca ulaşılamamıştır. Tartışmalara bakıldığında iki ana eğilim olduğu görülmektedir. Birinci eğilim bu ayrımın zamansal bir ayrım olduğu yönündedir. Onlara göre bir dönemin bittiği diğer dönemin başladığı düşünülen çizgi zamansal bir çizgidir. Bu sebeple birçok âlimin sözlerinde mütekaddim ve müteahhir âlimler dönemlerinin ayrıldığı sınırın zaman ve tarih

---

44 Leknevî, Muhammed Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, Dâru's-saʿâde, Mısır 1906, s. 241; Leknevî, *'Umdetü'r-ri'âye*, c. 1, s. 82, 83.

45 Leknevî, *'Umdetü'r-ri'âye*, c. 1, s. 83.

46 Havvâ, Ahmed Saîd, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Dâru'l-endülüs ez-Zehrâ, Cidde 2002, s. 434.

47 Râşidî, Muhammed Kemâlüddîn Ahmed, *el-Misbâh fî resmi'l-müftî ve menâhici'l-iftâ*, Mâriye akâdimî, Karaçi 1998, c. 1, s. 258.

48 İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer eş-Şâmî, *Şerhu 'ukûdi resmi'l-müftî*, er-Raşîd (el-Vakf), Karaçi 2000, s. 62.

ile ifade edildiği görülür. Bazı âlimler ise bu sınırın zaman ile tayin edilmesi yerine hadis ilminde kabul ettikleri ölçütlere, metotlara göre tespit edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Ayırıcı sınırın zaman olduğunu savunanlar aslında bu iki dönemin birbirinden ayrılmasında sadece "ayırıcı alameti" tespit etmeye çalışmışlardır. Tayin ettikleri ayırıcı zaman çizgisini tespit ederken ölçüt aldıkları şeyin ne olduğu da araştırılması gereken bir sorun olarak araştırmacıların önünde durmaktadır.

Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014),[49] Beyhakî,[50] Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071),[51] İbnü's-Salâh (643/1245),[52] Nevevî (ö. 676/1277),[53] Cemâlüddîn el-Mizzî (ö. 742/1341),[54] Zehebî,[55] İbn Hacer,[56] gibi hadis ilminin ileri gelen büyük âlimleri "mütekaddim âlimler" ve "müteahhir âlimler" kavramlarını hadis ve hadis usulü eserlerinde kullanmışlardır.

Mütekaddim âlimler ve müteahhir âlimler dönemlerinin birbirinden zaman ile ayrıldığını ileri süren âlimlerin en meşhuru Zehebî'dir (ö. 748/1348). O mütekaddim muhaddislerin bitiş, müteahhir muhaddislerin başlangıç zamanını hicri üç yüz yılının başı olarak tayin etmiştir.[57] İbn Hacer, Zehebî'nin belirlediği zamana değinmiş ve herhangi bir itirazda bulunmamıştır.[58] Bununla birlikte İbn Hacer, Zehebî'nin, Muhammed b. Muhâcir ile ilgili "*Hadis uyduran müteahhir şeyhtir.*" sözü üzerine kendi kuralı ile çeliştiğini ileri sürerek onu tenkit etmiştir. Çünkü İbn Hacer, Muhammed b. Muhâcir'in hicri 260 yılına

---

49 Hâkîm en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek 'ala's-sahihayn*, Dâru'l-harameyn, Kahire 1997, c. 1, s. 132, 195.

50 Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2003, c. 2, s. 142.

51 Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, Dâru ibni'l-cevzî, Demmâm 2014, c. 2, s. 137.

52 İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrazûrî, *'Ulûmu'l-hadîs*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1986, s. 158, 173.

53 Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerhu sahihi müslim*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1995, c. 1, s. 30

54 Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 2, s. 261.

55 Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tezkiratü'l-huffâz*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 1998, c. 3, s. 106.

56 İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, Matbaʿatü dâirati'l-meârif en-nizâmiyye, Hindistan 1908, c. 1, s. 56.

57 Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, Dâru'l-maʿrife, Beyrut 1963, c. 1, s. 4.

58 İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, Müessesetü'l-eʿlemî, Beyrut 1971, c. 1, s. 8.

yakın bir zamanda vefat ettiğini[59] belirterek Zehebî'nin müteahhir âlimler döneminin başlangıcını hicri üç yüz yılı olarak belirlemesi sebebiyle bu şahsın mütekaddim sayılması gerektiğini savunmuştur.[60] İbn Hacer'in bu itirazı Zehebî'nin söz konusu tarihi neye göre belirlediği sorusunu akla getirmektedir. Zira söylediği tarih öncesindeki bir râvîyi müteahhir sayması ayırıcı zamanın hangi kritere göre belirlendiğini tespit etmeyi gerektirmektedir.

Zehebî'nin kendi belirlediği tarihe aykırı ifadeler kullanması sadece İbn Muhacir örneği ile sınırlı değildir. Ebû Bekir el-İsmâilî'yi (ö. 371/982) mütekaddim âlimler arasında zikrettiği için de aynı şekilde tenkide maruz kalmıştır. Zehebî, İsmâilî'nin biyografisinden bahsederken şunları söylemiştir: "*Sahîh'i*[61] *ve başka birçok eseri kaleme almıştır. Bunlardan bir tanesi Ömer'in Müsned'idir. İki cilt halinde hazırladığı bu çalışmayı inceledim. Üzerine bazı notlar ekledim. Bu imamın hıfzı karşısında hayrete düştüm. Kesin kanaate ulaştım ki müteahhir âlimleri hıfz ve bilgi konusunda mütekaddim âlimlere dâhil etme noktasında bir ümit yok*."[62] Bu ifadelerde Zehebî'nin İsmâilî'yi mütekaddim âlimlerden saydığı görülmektedir. Hâlbuki İsmâilî'nin ölüm tarihi hicri 371 yılıdır. Bu sebeple Zehebî'nin onu müteahhir sayması gerekirken, mütekaddim âlim olduğunu çağrıştıran cümleler kullanmış olması çelişki olarak algılanmıştır.

Zehebî'nin söz konusu ifadeleri arasında zahiri bir çelişkinin varlığı âlimlerin dikkati çekmiş ve bu çelişkiyi çözebilmek için birtakım yorumlar yapmışlardır. Hicri üç yüz yılı olarak belirlediği sınırın "râvî muhaddisler" için belirlediği sınır olduğunu söyleyerek sorunu çözmeye çalışanlar olmuştur. Râvî muhaddisler döneminin yaklaşık olarak Zehebî'nin ifade ettiği hicri üç yüz yılının başlarında sona erdiği kabul edilmektedir. Bu yorum sahiplerine göre Zehebî'nin, İsmâilî'yi mütekaddim âlimlerden saymasının sebebi onu münekkit âlim kabul etmesi olabilir.[63] Zira hicri üç yüz yılına kadar yaşamış âlimlerin sadece hadis rivayeti ile yetinmeyip aynı zamanda hadislerin değerlendirmesi, tenkidi gibi

---

59 Hatîb el-Bağdâdî, ölüm tarihini hicri 264 olarak vermiştir. Bkz. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, c. 4, s. 72.

60 İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, c. 5, s. 396.

61 İbn Hacer, Zehebî'nin *Sahîh* dediği eserin İsmâîlî'nin Buhârî'nin *es-Sahîh*'i üzerine yazdığı müstahrec çalışması olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-ʿAskalânî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1998, s. 43.

62 Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, c. 3, s. 106.

63 Hamâm, Abdülcevâd, *et-Teferrüd fî rivayeti'l-hadîs ve menheci'l-muhaddisîn fî kabûlihî ev reddihî*, Dâru'n-nevâdir, Beyrut 2008, s. 61, 62.

dirâyetü'l-hadîs ilmiyle de ilgilenmeleri bu dönemin karakteristik özelliği sayılmaktadır. Üç yüz yılından sonra yaşayan birçok muhaddis kurucu dönem âlimlerinin taşıdığı özelliklerden yoksundur. Onlar daha çok nakil ve taklit ile ilgilenmişlerdir. Artık bu dönemde hadislerin rivayetinden çok kitapların rivayet edilmesi ön plana çıkmıştır. Bu sebepten dolayı bu yorum sahipleri Zehebî'nin mütekaddim kavramı ile böyle bir anlamı kastettiğini ileri sürmüşlerdir. Onun belirlediği zamanın çoğunluğa göre olduğu fikrindedirler. Hicri üç yüz yılından sonra ilk dönem muhaddislerinin özelliklerini taşıyan kişi sayısı yok denilecek kadar azalınca bu tarihi iki dönemin ayırıcı sınırı olarak takdir etmiştir. Fakat bu zamandan sonra az da olsa ilk dönem muhaddislerinin karakteristik özelliğini taşıyan âlimleri "mütekaddim döneme" dâhil etmiştir.

Hadisçiler Zehebî'nin ifadelerinin sebep olduğu çelişkileri tartışırken aynı zamanda onun belirlediği ayırıcı tarihi neye göre tespit ettiğini anlamak için de çaba sarfetmişlerdir. Zehebî'nin Hadis ilim tarihini "rivayet dönemi ve rivayet sonrası dönem" olmak üzere iki bölüme ayırdığını iddia edenler olmuştur. Bu iddia sahiplerine göre Zehebî iki dönemin birbirinden ayrıldığı sınırı hicri üç yüz yılı olarak belirlemiş, bu tarihten öncekileri mütekaddim, bu tarihten sonrakileri ise müteahhir olarak kabul etmiştir.[64] Bu yorum "İsmâilî'nin mütekaddim âlimlerden nasıl sayılacağı" gibi beraberinde bazı sorunlar getirmektedir. Çünkü Zehebî rivayet dönemindeki âlimleri mütekaddim olarak nitelemeyi murat etmişse İsmâilî'yi hangi gerekçe ile mütekaddim olarak kabul etmiştir? Bunun cevabı verilmeden yorumun haklılık kazanması mümkün gözükmemektedir.

Zehebî'nin tespit ettiği ayırıcı tarih hakkında fikir beyan eden Ebû Zehv de rivayet dönemi ayrımını asıl almıştır. İlk dönem diye isimlendirilen hicri üç yüz yılı öncesi âlimler ile sonrasındaki âlimlerin farklı özellikleri olduğunu ve bu özelliklere göre bu ayrımın yapıldığını belirtmiştir. İlk dönem muhaddislerinin özelliklerinden söz eden Ebû Zehv, onların rivayetlerin senedlerini değerlendirdiklerini, târîhu'r-ruvât ilmi ile ilgilendiklerini, cerh ve taʿdîl yaptıklarını, sadece kitaplardan nakil yaparak eser yazmadıklarını, hadisleri şeyhlerden çoğunlukla sema yoluyla aldıklarını, hadislerin sahihini zayıfından ayırdıklarını ve hadis almak için rıhleler yaptıklarını söylemiştir. Bu dönemden sonra gelen âlimler ise

64 Aydû, Muhammed Isâm, *Neşetü 'ılmi'l-mustalah*, Ervaka, Amman 2016, s. 96, 97.

ilk dönemdeki eserleri cem etmiş, rivayetlerin senedlerini hazfederek ihtisarı tercih etmişler, önceki dönem eserlerini tertip ve tezhip işiyle uğraşmışlar ve sened ile ilgili yeni şeyler söylemek yerine önceki dönemde söylenenleri nakletmekle yetinmişlerdir. Fakat bu dönemde önceki dönem âlimlerin metodunu devam ettirenlerin de olduğunu kaydeden Ebû Zehv bu muhaddislerin de mütekaddim dönemden sayılması gerektiğine işaret etmiştir.[65] Ebû Zehv'in ifadelerinden ayırıcı zaman sınırını yöntemsel farklılığı ölçüt alarak yorumladığı anlaşılmaktadır. Zehebî'nin belirlediği tarihin aslında muhaddislerin kullandıkları yöntem ile alakalı olduğunu savunan Zehebî, bu zamandan sonra aynı yöntemleri kullanan muhaddislerin mütekaddim sayılacağını, ilk dönemde yaşamasına rağmen bu yöntemlere sahip olmayanların da müteahhir kabul edileceğini vurgulamaktadır. Bu yorum Muhammed b. Muhâcir ve İsmâilî ile ilgili Zehebî'ye yöneltilen tenkitlere de bir bakıma cevap teşkil etmektedir.

Zehebî'nin görüşünü tercih eden ve bu görüşü genel geçer bir ölçüt olarak kabul eden muasır alimlerden Nâsırüddîn el-Elbânî (ö. 1420/1999) kendisine sorulan bir soru üzerine şunları söylemiştir: "*Allah daha iyi bilir. Bana göre ayırıcı sınır hicri üç yüz yılıdır. Bu zaman dilimi hayırlı zaman olarak nitelenmiştir. Mütekaddim âlimler dönemini hicri beş yüz yılana kadar uzatmak hadiste hayırlı asır olarak geçmediği için doğru olmaz. Hicri dört yüz yılına kadar uzatmak böyle değildir. Bu yüzyılın hayırlı olduğuna dair rivayetler mevcuttur. Fakat rivayetlerin çoğu üçüncü asrı (hicri 300 yılı) son sınır olarak belirlemektedir. Bu sebeple hayırlı yüzyılların ilk üç asır olduğu kesinleşmiştir. Dördüncü asrın hayırlı yüz yıl olarak kabul edilmesi ise ihtimal dâhilindedir. Beşinci asır için ise böyle bir şey söz konusu değildir*."[66]

Elbânî'nin sözleri hicri üç yüz yılını niçin ayırıcı sınır olarak tercih etmesi hakkında bilgiler içermektedir. Onun bu görüşe sahip olmasında Hz. Peygamber'in (sav.) dönemlerin en hayırlısının yaşadığı dönem ve sonraki iki dönem olduğunu söylediği hadisi şerif etkili olmuştur.[67] Bu hadisten hareketle Elbânî iki dönem arasındaki ayırıcı zaman çizgisini belirlemeye çalışmıştır. Hadisin farklı rivayetlerindeki ifadeleri de değerlendiren Elbânî,

---

65 Ebû Zehv, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, Dâru'l-kitâbi'l-ʿarabî, Beyrut 1984, s. 423, 424.

66 Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn, *ed-Dürer fî mesâili'l-mustalah ve'l-eser*, Dâru ibn hazm, Beyrut 2001, s. 132.

67 Buhari, *Kitâbu fedâili ashâbi'n-nebiy*, 1.

hicri dört yüz yılının hayırlı olduğu ile ilgili rivayet bulunduğunu belirterek bu zamanın da mütekaddim döneme dâhil edilme ihtimalinden söz etmiştir.

Salâhuddîn Alâî, iki dönemi ayıran zaman sınırının tespitinde muasırı Zehebî gibi düşünmemiş, mütekaddim âlimler dönemini biraz daha uzatarak ayırıcı tarihi Beyhakî sonrasına taşımıştır. Her ne kadar Alâî bunu sarih bir şekilde bu ifade etmese de İmam Sehâvî ve Merʿî b. Yûsuf el-Makdisî'nin (ö. 1033/1624) ondan yapmış oldukları nakilde buna işaret eden karineler mevcuttur. Hadis uydurma konusunu inceleyen Alâî'nin konuyla ilgili sözleri şöyledir: "*Müteahhir âlimlerin bir hadisin mevzu olduğuna hükmetmeleri zor bir işti. Bu işte içtihadın yeri vardı. Fakat Allah'ın kendilerine hadis ilminde derin bilgi bahşettiği, geniş bir ezber yeteneği verdiği Şube (ö. 160/776), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), İbn Mehdî (ö. 198/813-14) gibi onların ashabından olan Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49), İbn Maîn (ö. 233/848), İbn Râhûye (ö. 238/853) ve onların ashabı Buhari (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915) gibi âlimler için bu iş zor değildi. Bu iş Dârekutnî (ö. 385/995) ve Beyhakî zamanına kadar böyle devam etti. Onlardan sonra onların dengi gelmedi*."[68]

Alâî'nin bu ifadelerinden Dârekutnî ve Beyhakî'yi mütekaddim âlimler döneminin son halkası olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu sözlerine bakarak onun mütekaddim âlimler ile müteahhir âlimler arasındaki ayırıcı zaman sınırını hangi ölçüyü esas alarak belirlediğini tahmin etmek mümkündür. İsimlerini zikretmiş olduğu âlimlerin ortak yönleri, hadis ilminde içtihat melekesine sahip, münekkit, dirayet sahibi olmalarıdır. Buna istinaden Alâî'nin, Beyhakî zamanına kadarki dönemde bu melekeye sahip olan âlimleri mütekaddim, bu dönemden sonra böyle bir hadis melekesine sahip olmayan muhaddisleri ise müteahhir olarak kabul ettiği söylenebilir. Bu yorum onun "*Onlardan sonra onların dengi gelmedi*" sözü ile temellendirilmeye de müsaittir. Alâî'nin bu sözündeki sıfatın nefyi ismini zikrettiği âlimlerin vasfına itibar ettiğini göstermektedir. Beyhakî sonrasında bu vasfa sahip âlim gelmediğini söyleyerek de bir dönemin kapandığını vurgulamak istediği söylenebilir.

---

[68] Sehâvî, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs*, Mektebetü dâri'l-minhâc, Riyad 2014, c. 2, s. 102; Makdisî, Merʿî b. Yûsuf el-Kermî, *el-Fevâidu'l-mevdû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevdû'a*, Dâru'l-verrâk, Riyad 1998, s. 63-65.

Alâî'nin iki dönemin ayrıldığı çizgiyi biraz muğlak bırakan ifadelerine nazaran Ali el-Kârî'nin bu konuyla ilgili cümlelerinin daha açık olduğu görülmektedir. Zira Ali el-Kârî, açıkça Hatîb el-Bağdâdî'nin mütekaddim âlimlerin sonuncusu, müteahir âlimlerin de ilki olduğunu iddia etmiştir.[69] Beyhakî'nin ölüm tarihi ile Hatîb el-Bağdâdî'nin ölüm tarihleri arasında beş yıl olduğu düşünülünce Ali el-Kârî ile Alâî'ye göre mütekaddim âlimler döneminin hicri beşinci asrın ortalarında sona erdiği anlaşılmaktadır.

İbn Hacer ise mütekaddim âlimler döneminin hicri beş yüz yılında bittiğini, bundan sonraki dönemin müteahhir âlimler dönemi olduğunu söylemiştir.[70] İbn Hacer'in vermiş olduğu tarihi belirlerken neyi ölçü aldığı bilinmemektedir. Fakat bu görüşünü ifade ederken yuvarlak bir rakam telaffuz ettiği söylenebilir. Zira onun da Beyhakî ve Hatîb el-Bağdâdî'yi ölçüt kabul etmesi ve ölüm tarihlerine nispetle tarihi yukarı doğru yuvarlamış olması muhtemeldir.

Mütekaddim âlimler döneminin bitişi ile ilgili Azîmâbâdî de (1857/1911) Ali el-Kârî ve Alâî' gibi düşünmekte, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Beyhakî'yi mütekaddim âlimler sınıfı içinde zikretmektedir.[71] Azîmâbâdî'nin bu ifadesinden hareketle onun mütekaddim âlimler dönemini en azından hicri beşinci asra kadar devam ettirdiğini söylemek mümkün gözükmektedir.

Mütekaddim âlimler dönemini hicri üç yüz yılından ileri taşıyanlardan biri de Mübârekpûrî'dir (1865/1935). Mübârekpûrî, Dârekutnî ve Hâkim en-Nîsâbûrî'yi mütekaddim âlimler arasında sayarak Azîmâbâdî, Ali el-Kârî ve Alâî'ye yakın bir düşünceye sahip olduğunu göstermiştir.[72]

---

69 Alî el-Kârî, Nûruddîn Ebü'l-Hasen ʿAlî b. Sultân Muhammed, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, Dâru'l-erkam, Beyrut t.y., s. 139.

70 İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 586.

71 Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-hak, *'Avnu'l-ma'bûd şerhu süneni ebî dâvûd*, el-Mektebetü's-selefiyye, Medine 1968, c. 11, s. 396.

72 Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi'i't-tirmizî*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1990, c. 2, s. 85.

Modern dönem yazarlarından Abdürrezzâk eş-Şâyicî de hadis tarihini "rivayet dönemi ve sonrası" olarak iki döneme ayırmayı tercih edenlerdendir. Rivayet dönemini mütekaddim âlimlerin sona erdiği zaman ile sınırlayan Şâyicî, böylece mütekaddim âlimler döneminin rivayet döneminde sona erdiğini de zımnen ifade etmiş olmaktadır. Bununla bu dönemden sonra müteahhir âlimler dönemi başladığına işaret etmiş, fakat dönemlerin başlayıp bittiği tarihler ile ilgili herhangi bir bilgi vermemiştir. [73]

Dikkate değer bir çözüm teklifinde bulunan Şerîf Avnî, Zehebî'nin mütekaddim âlimler dönemi ile müteahhir âlimler dönemi için belirlediği ayırıcı zaman diliminin *Mîzânu'l-i'tidâl* isimli eserine özel bir durum olduğunu iddia etmiştir. Ona göre bu sınırlamanın Zehebî'nin diğer eserleri ile bir alakası yoktur. Aynı zamanda bu tahdidi diğer hadis âlimlerinin görüşü olarak ifade etmek de doğru değildir.[74] Şerîf Avnî'nin bu iddiasının doğruluğu Zehebî'nin *Mîzân* dışındaki eserlerinin dikkatlice incelenmesi ile tespit edilebilecektir. Zehebî'nin bu eseri dışındaki eserlerinde ayırıcı sınır ile ilgili söylediği sözler arasındaki uyum veya uyumsuzlukların ortaya konması bu iddianın doğruluğu hakkında bilgi verecektir.

İmam Begavî'nin (ö. 516/1122) mütekaddim âlimler tarafından eleştirildiğini söyleyen Ahmed Şâkir (1892-1958), bir bakıma bu sözüyle mütekaddim âlimler dönemini hicri beş yüz yılına taşımış olmaktadır.[75] Begavî'nin ölüm tarihine bakıldığında hicri 5. asrın ilk çeyreği olduğu görülecektir. O zaman Ahmed Şâkir'in mütekaddim âlimler döneminin hicri 5. asırda da devam ettiğini kabul ettiği söylenebilir. Fakat onun sözlerinde mütekaddim âlimler döneminin ne zaman sona erdiği ile ilgili net bir bilgi veya işaret mevcut değildir.

Bazı âlimler mütekaddim muhaddisler döneminin hicri ikinci asırda başlayıp beşinci asrın sonunda bittiğini, müteahhir muhaddisler döneminin ise altıncı asırdan itibaren on

---

73 Şâyicî, Abdurrezzâk b. Halîfe, *Meseletü't-tashîh ve't-tahsîn fi'l-e'sâri'l-müteahhirati fî 'ulûmi'l-hadîs*, Dâru ibn hazm, Beyrut 1999, s. 20.

74 Avnî, eş-Şerîf Hâtim b. Ârif, *el-Menhecü'l-mukterah li fehmi'l-mustalah*, Dâru'l-hicre, Riyad 1996, s. 52, 53.

75 Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed el-Ferrâ, *Mesâbîhu's-sünne*, Dâru'l-maʿrife, Beyrut 1987, "*mukaddime*", c. 1, s. 62.

üçüncü asrın sonuna kadar sürdüğünü iddia etmişlerdir.[76] Diğer taraftan mütekaddim âlimler ile müteahhir âlimlerin birbirlerinden ayrıldığı kesin bir şey tespit etmenin mümkün olmadığı kanaatinde olanlar da vardır.[77]

Hadis usulü sahasında eserler kaleme alan modern dönem hadisçilerinden Melibârî mütekaddim ve müteahhir âlimler dönemlerinin arasındaki sınırın zamansal bir sınır olmadığını iddia etmiş ve birçok âlim gibi bahsi geçen iki dönemde var olan karakteristik hadis değerlendirme metotlarının belirlenmesi halinde âlimlerin hangisine ait olduklarının tespit edilebileceğini savunmuştur. O, bu iddiası ile mütekaddim ve müteahhir âlimler arasında zamansal bir ayrımının yapılmasından ziyade takip ettikleri yönteme göre belirlenmesini teklif etmiştir. Aynı zamanda Melibârî mütekaddim âlimler denildiğinde münekkit hadis âlimlerinin kastedildiğini düşünmektedir. Bu sebeple o, İbn Huzeyme (ö. 311/924), İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Hâkim en-Nîsâbûrî gibi hadisçilerin mütekaddim âlimlerden sayılmaması gerektiğini savunmuştur. Çünkü bu âlimler hadislerin tashihi konusunda mütesâhildirler. Hadis tenkidinde bu gevşek tutumlarından dolayı onları münekkit âlimlerden saymayan Melibârî, Dârekutnî'den sonra yaşamış âlimlerin müteahhir âlimler olduğunu iddia etmiştir.[78] Müteahhir denilen bu âlimlerin en bariz vasıfları fıkıh, kelam ve diğer ilim sınıfına mensup olup münekkit olmamalarıyla birlikte yine de hadisleri kabul ve ret konusunda görüş beyan etmeleri, kendi ilim metotlarını takip etmeleri veya münekkit âlimlerin metodu ile kendi metotlarını telfik etmeleridir.[79]

Mütekaddim âlimler kavramının, hadis tarihinin ilk dönemlerinden itibaren kullanıla geldiği bilinmektedir. Bu kavram mutlak olarak kullanıldığı gibi mukayyet olarak da kullanılmıştır. Bu kavramın kullanım şekilleri incelendiğinde bu kavramın ardından bazen müteahhir âlimler ifadesinin kullanılmadığı durumlar olabilmektedir. Bu kullanımıyla kavram sınırlı bir dönemi ifade etmek için kullanılır. Bu kavramı kullanan genellikle kendisinden önce yaşamış âlimleri kasteder. Böyle mukayyet bir şekilde kullanılan kavramların bilinmesi yanlış anlaşılmaların önüne geçecektir. Bunun yanında mütekaddim

---

76 Fahl, Mahir Yasin, *el-Câmi'u'l-'ılel ve'l-fevâid*, Dâru ibnu'l-cevzî, Demmâm 2009, c. 1, s. 118.

77 Aydû, *Neşetü 'ılmi'l-mustalah*, s. 86.

78 Muhammed Ebû Zehv İbn Hibbân ve Hâkim'i mütekaddim metoduna sahip olarak nitelemiş ve bu dönemden sayılması gerektiğine işaret etmiştir. Bkz. Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, s. 424, 425.

79 Milibârî, Hamza Abdullah, *el-Muvâzene beyne'l-mutekaddimîne ve'l-müteahhirîne fî tashîhi'l-ehâdîsi ve ta'lîlihâ*, Dâru ibn hazm, Beyrut 2001, s. 36.

kavramının bu şekilde mukayyet kullanılması kastedilen mananın anlaşılmasındaki zorluktan dolayı sorunlara da sebep olabilmektedir.

Mütekaddim ve müteahhir âlimler dönemleri ile ilgili ileri sürülen görüşler içinde müteahhir âlimler döneminin ikinci asırdan önce var olduğuna dair bir ize rastlanmamıştır. Aksine birçok âlim ilk üç asırdaki ilmi çalışmalara ve bu dönem âlimlerin hususiyetlerine bakarak mütekaddim âlimler döneminin bu zaman dilimini kapsadığını savunmuştur. Muhaddislerin birçoğu bu dönemlerin tespitinde âlimlerin sahip oldukları ilmi yöntemlerin ölçüt olarak kabul edilmesini teklif etmişlerdir.[80] Bu konuda Zehebî'nin görüşü görüşler içinde en meşhur görüş olan görüştür. Zehebî her ne kadar mütekaddim âlimler döneminin hicri üç yüz yılında bittiğini söylemiş olsa da önceden de ifade edildiği gibi bu sözüyle çelişen ifadeleri de mevcuttur.

Mütekaddim ve müteahhir kavramlarının anlamları ile ilgili bilgi veren İ. Lütfi Çakan, konuların senedleri ile aktarıldığı döneme mütekaddim, senedlerin terkedilerek aktarıldığı döneme müteahhir âlimler dönemi ismi verildiğini söylemiştir. Bu dönemlerin sınırının Hatîb el-Bağdâdî esas alınarak tespit edildiğini söyleyen Çakan, Hatîb el-Bağdâdî öncesi dönemin mütekaddim, sonrasının ise müteahhir hadis âlimleri dönemi olarak isimlendirildiğini söyleyerek tartışma hakkındaki fikrini açıklamıştır.[81]

Ahmet Yücel de konuyu Çakan gibi değerlendirerek şunları söylemiştir: "*Konuların çoğunlukla müellifinin görüşüne fazla yer verilmeden ve önceki âlimlerin görüşlerinin isnâdla nakledilerek incelendiği dönem mütekaddimûn, önceki âlimlerin görüşlerinin isnâd kısmı hazfedilerek nakledilip müellifin tanım ve değerlendirmelerinin bulunduğu dönem müteahhirun, son yüzyılda yapılanlar ise son dönem olarak kabul edilecektir*."[82]

Konu üzerinde birçok farklı görüş olmasına rağmen bazı ortak paydalarda buluşulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira konuyla ilgili görüş ileri sürenlerin

---

80 Fahl, *el-Câmi'u'l-'ılel ve'l-fevâid*, c. 1, s. 117, 118.
81 Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Usulü*, İFAV. Yayınları, İstanbul 2016, s. 18.
82 Yücel, Ahmet, *Hadis Usulü*, İFAV. Yayınları, İstanbul 2012, s. 57.

çoğunluğu sahabe asrının mütekaddim âlimler döneminin başlangıcı olduğu konusunda hemfikirdirler. Mütekaddim dönemi hicri ikinci asırdan itibaren başlatanlara göre sahabe dönemi mütekaddim dönem sayılmamaktadır. Sahabe asrının en belirgin özelliği ise sahabilerin Hz. Peygamber Aleyhisselâm'ın sünnetini sonraki nesillere aktarmasıdır.

Mütekaddim dönem âlimlerinin sonraki dönemden ayrılan hususi özelliklerinin olduğu ifade edilmişti. Hadis tarihi incelendiğinde bu dönem âlimlerinin ince bir bakış açısına, derin bir araştırma vasfına sahip olduğu görülecektir. Bu yetenekleri onların müteahhir dönem âlimlerinden ayrıldıkları en temel vasıfları olmuştur. Onlar bu güçlü ve ilmi yeteneklerini râvîleri ve rivayetleri incelemek için kullanmışlardır. Hz. Peygamber dönemine yakın olmaları da rivayetlerin senedlerindeki râvî sayısını azaltmış ve bu onların işini bir nebze olsun kolaylaştırmıştır. Sonraki dönemlerde gittikçe rivayetlerdeki râvî zincirindeki artış muhaddislerin iş yükünü artırmıştır. Fakat her dönem kendinden sonrasına bazı kolaylıklar da sunmuştur. Kendilerinden önceki muhaddislerin yaptıkları çalışmalar sayesinde iş yükleri belirli ölçüde azalmış ve hazır metinler üzerinden çalışmalarına devam etme imkânı bulmuşlardır.

Hadis alanında çalışmaları ile bilinen Mahir Yasin Fahl mütekaddim ve müteahhir âlimler dönemlerinin ilmi karakteristik özellikleri olduğuna değinmiş, iki dönemin farklarını ele almıştır. Fahl özetle şunları söylemiştir: "*Müteahhir muhaddisler râvînin şeyhleri, rivayeti aldıkları bölge gibi bütün hallerini itibara almamışlardır. Mütekaddim muhaddisler ise bu durumları göz önünde bulundurmuşlardır. Müteahhir muhaddisler ezber zorluğundan kendilerini kurtaracak kendi geliştirdikleri, kolaylık sağlayacak kurallara göre hareket etmektedirler. Mütekaddim hadisçiler ise hadisleri ezberlemenin yanında sebr ve taksim, istikra metotlarını kullanmışlardır. Yine müteahhir hadisçiler kendi koydukları ve sistemleştirdikleri kurallara tabi olmuşlar, buna rağmen koydukları kurallarda yine kendileri ihtilafa düşmüşlerdir. Mütekaddim muhaddisler ise vasl, irsâl, raf', vakf, ziyade ve naks gibi râvîler hakkında düştükleri ihtilaflarda karinelere dayalı tercih tekniğini kullanmışlardır. Onların kullanmış oldukları bu teknik güçlü bir düşünceye, detaycı bir bakış açısına, geniş ezber yeteneğine ve rivayet dönemine yakın olmaya dayanan bir sisteme entegre olmuştur. Müteahhir hadisçileri belki de mütekaddim hadisçilerden ayıran en önemli nokta hadislerin sahih veya zayıf olarak nitelenmesi işiydi. Müteahhir muhaddisler*

hadislerin mütabi ve şahitler ile desteklenmek suretiyle sahih kabul edilmesinde aşırıya kaçmışlardır…"[83]

Muhaddislerde müteahhir ve mütekaddim dönem ayrımı ile ilgili birçok farklı görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerin içinde Melibârî'nin de dile getirdiği gibi muhaddislerin takip ettikleri metoda göre hangi dönem alimi olduklarının belirlenmesinin daha doğru olduğu söylenebilir.

2.2. Önceki Çalışmalar

Bu çalışmanın konusu ile ilgili ilmi literatür içinde tespit edebildiğimiz müstakil herhangi bir çalışma yoktur. Bununla birlikte "Hanefilerin hadis anlayışı" gibi özel ve konusu daraltılmış birtakım çalışmalar yapıldığı görülmüştür. Örneğin, İmam Tehânevî'nin (1892-1974) "*'İ'lâü's-sünen mukaddimesi*",[84] Abdulmecid Türkmânî'nin "*Dırâsât fî usûlü'l-hadîs 'alâ menheci'l-hanefiyye*",[85] Kîlânî Muhammed Halife'nin "*Menhecü'l-hanefiyye fî nakdi'l-hadîs*",[86] Mutlu Gül'ün " *Hanefi usulünde hadis tenkidi*",[87] İsmail Hakkı Ünal'ın "*İmam Ebû Hanife'nin hadis anlayışı ve Hanefi Mezhebinin hadis metodu*",[88] Recep Tuzcu'nun "*Hanefi usulünde hadis-Debûsî örneği*"[89] isimli eserleri, Yusuf Suiçmez'in "*Hanefi Fıkıh Usulü ve Hadis Usulüne Göre Manevi İnkıta' ve İttisal*"[90] isimli makalesi, Mehmet Özşenel'in "*Arz Yöntemi Özelinde Hanefi Hadis Anlayışının Teşekkülü"*[91] ve *"Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı"*[92] kitapları, Sami Şahin'in "*Muhammed b. el-Hasen Şeybânî'nin Hadis Kültüründeki Yeri"*[93] isimli çalışması, Zübeyde Özben'in "*Mâverâünnehir Hanefi*

---

83 Fahl, *el-Câmi'u'l-'ılel ve'l-fevâid*, c. 1, s. 122-126.
84 Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2007.
85 Türkmânî, Abdülmecîd, *Dırâsâtü usûli'l-hadîs 'alâ menheci'l-hanefiyye*, Dâru ibn kesîr, Beyrut 2015.
86 Halîfe, Kîlânî Muhammed, *Menhecü'l-hanefiyye fî nakdi'l-hadîs*, Dâru's-selâm, Kahire 2010.
87 Gül, Mutlu, *Hanefi usulünde hadis tenkidi*, M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2018.
88 Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanife'nin hadis anlayışı ve Hanefi Mezhebinin hadis metodu*, DİB, Ankara 1994.
89 Tuzcu, Recep, *Hanefi usulünde hadis-Debûsî örneği*, M.Ü. İFAV. Yayınları, İstanbul 2014.
90 Suiçmez, Yusuf, "*Hanefi Fıkıh Usulü ve Hadis Usulüne Göre Manevi İnkıta' ve İttisal*", Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD), XIV/2, 2016.
91 Özşenel, Mehmet, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefi Hadis Anlayışının Teşekkülü*, İFAV. Yayınları, İstanbul 2018.
92 Özşenel, Mehmet, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011
93 Şahin, Sami, *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, A.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü 1999.

Usul Eserlerinde Sünnet Anlayışı(V-VIII. Asırlar)" isimli doktora çalışması,[94] Nejla Hacıoğlu'nun "*el-Fusûl fi'l-usûl İsimli Eseri Bağlamında Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*" isimli doktora çalışması,[95] Aydın Taş'ın "*Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı"* isimli doktora tezi,[96] Serkan Demir'in yüksek lisans tezi olarak hazırladığı "*Hanefi Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı"*[97], Hamza el-Bakrî'nin "*Hadisçilerin Ebû Hanîfe'ye Şiddetli Tepkileri: İman Meselesi Örneği"*[98] isimli çalışmaları Hanefilerin hadis anlayışını farklı yönleri ile ele alan eserlerdir. Fakat hiçbiri tam manası ile muhaddisler ile Hanefi Mezhebinin kullandığı hadis kavramlarını mukayese etmeyi hedeflemiş çalışmalar değildir.

---

94 Özben, Zübeyde, "*Mâverâünnehir Hanefî Usul Eserlerinde Sünnet Anlayışı (V-VIII. Asırlar)*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2018.

95 Hacıoğlu, Nejla, *el-Fusûl fi'l-usûl İsimli Eseri Bağlamında Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü 2010.

96 Aydın Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2003.

97 Demir, Serkan, *Hanefi Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.

98 Bakrî, Hamza, "*Hadisçilerin Ebu Hanife'ye Şiddetli Tepkileri: İman Meselesi Örneği*" Diyanet İmi Dergi c. 56, sayı 4, Ankara 2020.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARAŞTIRMA METODOLOJİSİ

3.1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Bir kısım hadis kavramlarının İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren var olduğu bilinmektedir. Bir kısmının ise sonraki dönemlerde ortaya çıktığı görülmektedir. İlk dönemlerde dar anlama sahip birtakım kavramların ileriki dönemlerde anlamlarında genişleme olmuş, bazı kavramların ise geniş bir anlam yelpazesine sahipken özellikle müteahhir âlimler döneminde anlamları daralmıştır. Hadis ıstılahlarındaki bu değişimde âlimlerin katkısı büyüktür. Özellikle farklı anlayış ve yöntemlere sahip âlimlerin hadis kavramlarına yaptıkları katkılar kavramsal zenginleşmeyi beraberinde getirmiştir. Fakat hadis kavramlarının gelişim ve değişim süreçlerinde muhaddislerin diğerlerinden daha etkili olduğu görülmektedir. Bu etkinin tespit edilmesi hadis ıstılahlarının geçirdiği süreçleri doğru bir şekilde tespit etmeye katkı sağlayacaktır. Daha ilk dönemlerden itibaren *Ehli hadis* olarak isimlendirilen muhaddisler hadis kavramlarını zenginleştirmiş, hadis rivayet metotlarını geliştirmiş ve hadislerin hükümlerini tespit için bazı kurallar tesis etmişlerdir. Geliştirdikleri bu kurallar ve kavramlar zamanla hadis ilimleri alanında güçlü ve etkili bir yöntemin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Onlar bu çalışma ve yöntemleri ile hadis alanında önemli bir yere sahip olmuşlardır.

Muhaddislerin geliştirdikleri bu yöntem ve kavramlar *'Ulûmu'l-hadîs, Mustalahu'l-hadîs, Usûlü'l-hadîs* gibi isimlerle anılırken, modern dönemde *Usûlü'l-hadîs* kavramının kullanımı ön plana çıkmıştır.[99] Muhaddislerin geliştirdikleri bu yöntem İslami ilimlerin birçok alanına etki ettiği gibi kendisi de bu alanlardaki farklı yöntemlerden etkilenmiştir. Diğer hadis ekolleri üzerindeki etkisi artmış, neredeyse hadis alanındaki tek hadis usulü yöntemi olarak kabul edilmiştir. Bu durum kendine ait hadis usul yöntemine sahip fıkhi,

[99] Ebûbekir el-Hâzimî'nin (ö. 584/1188) *Usûlü'l-hadîs* kavramını kullanması, hatta Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs* isimli eserini *Ma'rifetü usûli'l-hadîs* diye zikretmesi bu kavramın uzun zamandan beri hadisçiler arasında kullanıldığını göstermektedir. Bkz. Hâzimî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim, *'Ucâletü'l-mübtedî ve fuḍâletü'l-müntehî fi'n-neseb*, el-Heyetü'l-'âmme li şuûni'l-matâbi'i'l-emîriyye, Kahire 1973, s. 3.

itikadi mezhepleri etkilemiş, bunun neticesi olarak da o mezheplerin ilmi anlayışlarında bazı problemlerin doğmasına sebep olmuştur. Muhaddislerin hadis usul yöntemleri birçok mezhep ve anlayış üzerinde ciddi etkiye sahip olsa da bilhassa Hanefi Mezhebinde daha büyük kırılmalara yol açmıştır. Özellikle 18. ve 19. yüzyıl Hanefi müderrisleri, muhaddislerin hadis usulünü merkeze alarak kendi mezheplerindeki delil kabul edilen birçok rivayeti tenkit etmişlerdir. Mesela Hanefi Mezhebine göre ilk üç dönem râvîlerinin rivayet ettikleri mürsel haberler makbul sayılırken, bu mutlak kabul muhaddisler tarafından reddedilmektedir. 19. yüzyıl içinde Hanefi Mezhebi müntesiplerinin muhaddislerin yöntemleri ile Hanefilerin kabul ettikleri mürselleri tenkit etmeleri mezhep içinde ciddi problemlere sebep olmuştur. Muhaddislerin hadis usulü yönteminden etkilenen, Hanefi Mezhebinin hadisler ile ilgili yönteminden habersiz olan bu kişiler farkında olmadan hadis ilmine de zarar vermeye başlamışlardır. Bu etkinin mezhebe ve hadis ilmine olumsuz etkilerini fark eden 19. yüzyıl Hint bölgesi Hanefi âlimleri problemin çözümü ve mezhep içinde bir farkındalık oluşturmak maksadıyla Hanefi Mezhebinin kendine özgü bir hadis anlayışı olduğunu vurgulayan eserler kaleme almışlardır. Kaleme aldıkları bu eserlerde Hanefi Mezhebinin kendine ait hadis metodolojisi olduğunu, mezhep imamları başta olmak üzere onları takip eden âlimlerin hadisleri değerlendirme kriterlerinin muhaddislerin yöntemlerinden farklı yönleri olduğunu vurgulamışlardır. Bu vurguyla mezhebin haksız tenkit edilmesinin önüne geçmeyi hedeflemişlerdir.

Neticede Hanefi Mezhebinin Ehli hadise nazaran farklı bir hadis anlayışının olduğu bir iddiadır ve araştırılması gerekmektedir. Bu çalışmanın tercih edilme sebeplerinden bir tanesi bu iddianın doğruluğunun ve gerçekliğinin araştırılmasıdır. Hanefi Mezhebinin hadis usulü sahasında, özellikle hadis kavramları çerçevesinde muhaddislerden farklı bir yönteminin olup olmadığı araştırmada cevabı aranacak sorulardan bir tanesidir. Hanefi Mezhebinin kendine özgü bir hadis usulü olduğu var sayılırsa bu durumda yeni bir hadis metodolojisinin varlığı keşfedilmiş olacaktır.

Bu çalışma yukarıda belirtilen hususlar çerçevesinde Hanefi Mezhebinin hadis sahasında ortaya koyduğu katkıyı tespit, var ise bu katkının kavramlar ve anlamlar düzeyinde niteliğinin incelenmesi ve bu kavramların hükümlere ne derece tesiri olduğunu ortaya koyma hedefini gütmektedir. Ancak kavramların hükümlere tesirini incelerken hükümlerin

tamamına değinilmeyip, konu özelinde ihtiyaç duyulduğu kadarıyla ve gerekli olduğu miktarda değinilecektir.

Fıkhi mezheplerin sünneti anlamada ve ondan hükümler çıkartmada kendilerine özgü istinbât ve yorum metodu bulunduğu bilinen bir gerçektir. Bu yöntemlerin birer anlama eylemi ve gayreti olduğu düşünüldüğünde İslami ilimler alanında birden çok hadis usulü anlayışının var olduğu söylenebilir. Tarih içinde eşsiz bir yere sahip olan ve muhaddis âlimler tarafından inşa edilen hadis usulünün, tespit edilen farklı hadis usulü disiplinleri ile mukayesesinin hadis ilimleri sahasına değişik bakış açıları kazandırması muhtemeldir.

Hadis kavramları ekseninde Hanefi Mezhebi ile muhaddisleri karşılaştırmayı hedefleyen bu çalışmanın seçilme sebeplerinden bir diğeri de hadis ıstılahları bağlamında varsa ortak noktalarının tespitidir. Hicri ilk üç asır ve sonraki dönemlerdeki kavramlar arasındaki benzerlikler ortaya konulmak suretiyle iki yöntem arasındaki ortak kullanılan kavramlar, manalar hatta ortak hükümler tespit edilmeye çalışılacaktır. Özellikle ilk dönem muhaddislerin ıstılahları ile Hanefi âlimlerinin ortak kullanımlarının ne zaman değişime uğradığının tespiti önem arz etmektedir. Bu bağlamda Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) gibi mütekaddim muhaddislerin mestûr ve meçhul râvî konularındaki görüşlerinin Hanefi usulcülerin görüşleri ile örtüştüğü görülmektedir. Bu da aslında ilk dönemlerde mezhepsel anlayışın üstünde bir tutumun varlığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Muhaddislerin ve Hanefilerin buluştukları ortak zeminin tespit edilmesi sonrasında hangi saikler ile bu ortak zeminin terk edildiğinin tespiti de önemlidir. Bu tespitlerin hadis usulüne ve tarihine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Araştırmanın bir diğer hedefi ise Hanefilerin ve muhaddislerin kullandıkları kavramların ve bu kavramlardan kastettikleri anlamların iyice belirginleşmesini sağlayarak hadislerden elde edilen hükümlerin doğru bir şekilde değerlendirilmesine katkıda bulunmaktır. Özellikle Hanefi Mezhebine ait bir hadis usulü anlayışının varlığının tespit edilmesi, kullandıkları kavramların ve ortaya koydukları hükümlerin başka yöntemler ile karıştırılmasının önüne geçecektir.

Bu tez her ne kadar muhaddislerin hadis kavramları ile Hanefi Mezhebinin hadis kavramlarını karşılaştırmak amacı gütse de aynı zamanda muhaddislerin kavramlar ile ilgili problemlerine yeri geldikçe eğilmeyi, tartışma alanlarına değinerek daha iyi anlayıp çözümler teklif etmeyi de amaçlamaktadır.

Bu çalışmanın bir başka amacı da hadis kavramlarının oluştuğu ve geliştiği dönemde kavramlar çerçevesinde ortaya çıkan görüş ve bilgilerin üzerinde çalışarak dönemin fikri ve zihni yapısına bir nebze ışık tutabilmektir. Örneğin mürsel haber kavramının incelenmesi tarafların hadis yorum anlayışları ile ilgili ciddi bir bilgi sağlamaktadır. Sahabenin güvenirliliği, Tâbiûnun cerh ve taʿdîle tabi olup olmayacağı gibi konuların, ekollerin hadis alanındaki analitik bakış açılarını tespit etmeye katkı sağlaması beklenmektedir.

İslami ilim dallarının birçoğu gibi fıkıh ilmi de hadis ilminden istifade etmektedir. Fıkıhçılar hüküm çıkartmak için hadisleri incelemeye tabi tutmuşlar ve bu çalışmalarında bazı hadis kavramlarını kullanmışlardır. Fıkıh ilmi içinde kullanılan bazı kavramlar zamanla fıkıh ilminin hadis ilmi ile etkileşimi sonucunda hadis ilimleri alanında kullanılmaya başlanmış ve fıkıh ilminden hadis ilmine geçen bu kavramlar zamanla hadis ilminin bir parçası olarak algılanmıştır. Her ne kadar bu çalışmanın asli hedeflerinden olmasa da çalışma esnasında hadis ilimlerine fıkıhtan geçen kavramlar ile ilgili bilgiler de verilmeye çalışılacaktır.

3.2. Araştırmanın Kaynakları ve Yöntemi

Araştırmada muhaddisler ile Hanefi Mezhebinin kullandıkları kavramlar ele alınırken her iki yöntemin kavramlara yükledikleri anlamlar detaylı araştırma ve analize tabi tutulmaya çalışılmıştır. Kavramların mukayese düzeyinde sadece benzeyen veya farklılık gösteren noktaları ile yetinilmemiş, ilk dönemden başlamak üzere mümkün olduğunca kavramlar ayrıntılı bir şekilde işlenmeye gayret edilmiştir. Çalışmanın hadis ilmi ile ilgili olması muhaddislerin kullandıkları hadis kavramlarının detaylarına daha fazla yer verilmesine sebep olmuştur.

Kavramların geçirdikleri tarihi süreçlerin takip edilmesi, söz konusu iki hadis usulü yönteminin kavramsal düzeyde mukayese edilebilmesi için önem arz etmektedir. Bu sebeple bu çalışmada hem Hanefi Mezhebinin hem de muhaddislerin kavramlar ile kastettikleri anlamların etraflıca ele alınması ve çerçevesinin çizilmesi hedeflenmiştir. İki ekolün hadis usulü bağlamında kullandıkları kavramların tarihi süreçleri mümkün olduğu kadar geniş bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Çünkü kavramların tarih içinde geçirdiği aşamaların bilinmesi Hanefilerin ve muhaddislerin kullandıkları hadis kavramlarının farklarının, benzerliklerinin ve birbirlerinden etkileşimlerinin daha doğru tespit edilmesini mümkün kılacağı düşünülmektedir.

Çalışmada mümkün olduğunca gereksiz tekrarlardan kaçınılmaya çalışılmıştır. Fakat konuların birbiriyle bağlantılı olduğu yerlerde veya bir konunun farklı yönlerinin incelendiği durumlarda bazı kavramlar ve bu kavramlar ile ilgili bilgiler tekrar edilmiştir. Türkçeleşmiş isimlerin Türkçede kullanıldığı şekli ile yazılmasına dikkat edilmiştir. Örneğin Arapçadaki yazılışına göre ʿAbdu'l-kerîm şeklinde yazılması gereken isim "Abdülkerim" olarak yazılmıştır. Türkçede kullanılmayan isimler ise orijinaline sadık kalınarak yazılmıştır. Eser isimleri de aslına uygun olarak Latin harfleri ile kaydedilmiştir.

Tez esnasında seneddeki râvîlerin pozisyonları ile ilgili ifadeler "senedin başı ve sonu" olarak belirtilen ölçüte göre seçilmiştir. Senedin baş tarafı musannifin bulunduğu taraf, son tarafı ise Hz. Peygamber'in bulunduğu taraf olarak düşünülmüştür. Râvîlerin seneddeki pozisyonları bu mantığa göre ifade edilmiştir. Örneğin "senedin baş tarafından râvî düşmüştür" sözüne göre düşen râvînin musannife yakın taraftan düştüğü anlaşılmalıdır.

Çalışmada Arapça özel isimlerin başında bulunan "el" takısı isimlerin terkip olarak kullanılmadığı, tekil olduğu yerlerde yazılmamıştır. Şahıs isimlerinin yazımında TDV. İslam Ansiklopedisi yazım kılavuzu olarak benimsenmiştir. Fakat İslam Ansiklopedisi'ndeki farklı yazılışlarında isimlerin Arapça terkipleri asıl alınmıştır. Örneğin Ansiklopedide geçen bir isim bir defasında "İbn Seyyidünnâs" olarak kaydedilirken diğer sefer "İbn Seyyidinnâs" olarak yazılmıştır. İkinci yazım şekli Arapçadaki izafet terkibine uygun olduğundan tercih edilmiş, benzer durumlarda bu prensibe göre yazım sürdürülmüştür. TDV. İslam

Ansiklopedisi'nin yazım kılavuzu kabul edilmesi başka zaruretleri de beraberinde getirmiştir. Örneğin hadis ilimleri sahasında yazılan eserlerde ismi "Râmehürmüzî" olarak şöhret bulan âlimin ismini ansiklopedi "Râmhürmüzî" olarak ifade etmiştir. Aynı durum "Lekânî" ismi içinde geçerlidir. "Lekkânî" olarak daha meşhur olan bu isim ansiklopedideki yazımına uygun olarak "Lekânî" olarak yazılmıştır. Bütünlük olması açısından tespit edilen böyle durumlarda TDV. İslam Ansiklopedisi'nin yazım şekli kabul edilmiştir.

Bu araştırmanın hazırlanmasında tarama, analiz ve tenkit tekniklerine başvurulmuştur. Tespit edilen başlıklar kaynak eserlerden taranarak elde edilen veriler daha sonra analize tabi tutularak özgün sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda bu çalışmanın büyük çoğunluğunda karşılaştırmalı bir metot takip edilmiştir.

Araştırmada Hanefi mezhebinin fıkıh usulü eserleri ve hadis usulü kaynakları başvurulan birincil kaynak eserler olmuştur. Hanefilerin sünnet hakkındaki düşüncelerinin usul kitaplarının sünnet bölümünde olması sebebiyle ilgili bölüm ve konular kronolojik olarak aktarılmaya çalışılmıştır. Fıkıh usulü eserlerinden Ebû Bekir el-Cessâs'ın (ö. 370/981) "*el-Fusûl fi'l-usûl"*, Debûsî'nin (ö. 430/1039) "*Takvimu'l-edille"*, Pezdevî'nin (ö. 482/1089) "*Kenzu'l-vusûl"* ve Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) "*Usûl*'ü" öncelikli başvurulan kitaplar olmuştur. Hadis usulü eserlerinden ise matbu bütün kitaplar taranmaya çalışılmıştır. Özellikle Hâkim en-Nîsâbûrî'nin "*Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî,"* Hatîb el-Bağdâdî'nin "*el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye,"* İbnü's-Salâh'ın "*Ulûmu'l-hadîs*" ve İbn Hacer'in "*Nüzhetü'n-nazar*" isimli eserlerine sıklıkla başvurulmuştur. Yeni dönemde kaleme alınan eserlerden Ahmet Yücel'in *"Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır",*[100] Abdulmecid Türkmânî'nin "*Dırâsât fî usûlü'l-hadîs 'alâ menheci'l-hanefiyye*", Mücteba Uğur'un (1936-2005) "*Hadis Terimleri Sözlüğü*"[101] isimli çalışmaları ve Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinden de mümkün olduğunca istifade edilmiştir.

[100] Yücel, Ahmet, *Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*, İFAV. Yayınları, İstanbul 2014.
[101] Uğur, Mücteba, "*Hadis Terimleri Sözlüğü*", TDV. Yayınları, Ankara 1992

3.3. Araştırmanın Sınırları

Muhaddislerin ve Hanefi Mezhebinin hadis kavramlarına yükledikleri anlamları mukayese etmeyi hedefleyen bu çalışma fıkıh ve hadis usulü sahasında geniş bir araştırma yapmayı gerekli kılmıştır. İncelenecek konunun geniş bir alana sahip olması ve seçilen konunun iki farklı hadis usulü yöntemi ile bağının bulunması birtakım zorlukları beraberinde getirmiştir. Bunların dışında ilk dönem âlimlerinin görüşlerine ulaşmak da karşılaşılan bir başka zorluktur. Hem muhaddislerin hem de Hanefi Mezhebinin ilk dönem hadis kavramları ile ilgili görüşlerinin elde edileceği eserlerin birçoğunun günümüze ulaşmamış olması karşılaşılan zorluğun derecesini bir kat daha artırmıştır. Özellikle Îsâ b. Ebân'ın (ö. 221/836) *el-Huccetü's-sağîr* ve *el-Huccetü'l-kebîr* isimli eserlerinin Hanefi Mezhebinin hadis karşıtlığı iddiasının yanlış olduğunu ispatlamak için yazıldığı düşünülünce bu iki eserin değeri daha fazla anlaşılmaktadır. Hanefi Mezhebinin hadis sahasında kullandığı kavramlar ile ilgili birçok bilginin yer aldığı bu iki eser maalesef günümüze ulaşmamıştır. Bunların yanında Hanefi mezhep imamlarının hadisler ile ilgili görüşlerinin yazılı metinlerden ziyade şifahi aktarım ile bugüne kadar gelmiş olması araştırmada karşılaşılan sıkıntılardan bir diğeridir. Örneğin Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) fıkhî görüşlerinin çok yoğun aktarılmasına rağmen hadise dair görüşleri aynı yoğunlukta nakledilmemiştir. Bu durum Ebû Hanîfe'nin hadislerden hüküm istinbât ederken bir usul eksikliğinden kaynaklanmış değildir. Mutlak müçtehit mertebesindeki birisinin hadisleri kaynak kullanırken usulden vareste davranması düşünülemez. Hadis usulü ile ilgili Ebû Hanîfe'ye ait yazılı bir metnin yokluğu, onun yazılı metinlerden ziyade usulünü sözlü olarak aktarmış olabileceği düşüncesini akla getirmektedir.

Çalışmada Hanefiler ve muhaddisler için herhangi bir dönem sınırlaması belirlenmemiştir. İlk dönem Hanefi ve muhaddislerin konuyla ilgili görüşleri tespit edilmeye çalışılmış, sonrasında müteahhir dönem alimlerin görüşlerine yer verilmiştir. Çalışmanın sınrlarını kavramlar belirlese de ihtiyaç duyuldukça konu anlatımlarına yer verilmiştir. Bu çalışmadaki kavramlar Hanefi mezhebi merkeze alınarak tespit edilmiştir. Hanefi mezhebinin kullandığı hadis kavramları tespit edildikten sonra bu kavramların muhaddislerin literatüründeki karşılığı bulunmuş ve kavramlar bu prensibe göre seçilmiştir. Hanefi mezhebinin kullandığı kavramların ölçüt olarak kabul edilmesinin sebebi

muhaddislerin kavramlarının çok fazla olmasıdır. Muhaddislerin ıstılahlarına göre yapılacak bir mukayesede Hanefi mezhebinde karşılığı bulunmayan birçok kavram ortaya çıkacağı için Hanefilerin kullandıkları kavramlar asıl kabul edilmiştir. Bununla birlikle ortak kavramlar dışında sadece Hanefilerin veya muhaddislerin kullandıkları ıstılahların da bazıları konu bütünlüğü açısından incelemeye tabi tutulmuştur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HABER EKSENİNDE KARŞILAŞTIRMA

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri Müslüman âlimler tarafından önemsenmiş ve kayıt altına alınmaya çalışılmıştır. İslam'ın ikinci teşri kaynağı kabul edilen hadisler sahabe döneminden başlayarak tespit edilmeye çalışılmış, ilerleyen dönemlerde ise sistematik bir ilim dalının konusu haline gelmiştir. İslam âlimleri hadisleri gelecek nesillere sağlam bir şekilde aktarmak, İslam'ın ikinci kaynağını korumak amacıyla incelemişler aynı zamanda koruyucu tedbirler almak için yoğun çaba harcamışlardır. Muhaddisler hadisleri incelerken genel olarak hadisin metin ve sened yönüne ağırlık verirken fakihler daha çok ahkâm üzerine yoğunlaşmışlardır. Bir başka ifadeyle muhaddisler sened incelemesine, fakihler ise metin tenkidine daha fazla önem vermişlerdir.[102] Bununla birlikte hem muhaddislerin hem de fakihlerin ihtiyaçları oranında hem metin tenkidinden hem de sened tenkidinden istifade ettiklerinin belirtilmesi de yapılan çalışmaların niteliğinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Muhaddisler ve Hanefi âlimleri hadislerin sened ve metin tenkidinde bazı benzer metotlara sahiptirler. Bununla birlikte farklı ölçütler de kullandıkları bilinmektedir. Hadis tenkidinde farklı ölçütler kullanmaları hadislerin sıhhat ve zayıflığı noktasında farklı sonuçlara ulaşmalarına sebep olduğu gibi fıkhi hükümlerde de ayrılıklara sebep olmuştur. Cessâs, eserlerinde muhaddisler ile fıkıhçıların hadisleri delil olarak kabul etme metotlarındaki farklı tutum ve tavırlarının bir kısmına yer vermiş ve bu farklı tutumların sebep olduğu sonuçları da dile getirmiştir. Örneğin Cessâs, gusül konusunda mazmaza ve istinşâkın farz olması ile ilgili bir hadisi delil olarak zikretmiş sonrasında hadisçilerin bu rivayeti, seneddeki râvî Hâris b. Vecbe sebebiyle zayıf kabul ettiklerini ifade etmiştir. Muhaddisler, râvîlerden Eyyüb'ün hadisi İbn Sîrîn (ö. 110/729) kanalıyla merfu olmayan bir sened ile rivayet etmesinden dolayı bu hadisi merfu kabul etmemişlerdir. Cessâs bu bilgileri aktardıktan sonra fıkıhçıların hadis değerlendirme ölçütlerinin muhaddislerden farklı yönlerinin bulunduğunu ifade etmiştir.[103] Zira fakihler muhaddislerin amel edilemeyeceğine

[102] Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-kevserî*, el-Mektebetü't-tevfîkıyye, Kahire t.y., s. 68

[103] Cessâs, Ahmed b. Alî er-Râzî, *Şerhu muhtasarı't-tahâvî*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2010, c. 1, s. 341, 342, 343.

hükmettiği birçok hadis ile amel ederek bu hadisleri delil kabul etmişlerdir. Cessâs muhaddisler ile fakihlerin hadisleri delil olarak kabul etme ve değerlendirmelerindeki farklı yaklaşımlarına nikâh bölümünde şahitlik konusunu işlerken tekrar değinmiş ve konuyla ilgili bazı hadisler zikretmiştir. Bu hadislerin muhaddislere göre çeşitli yönlerden zayıf kabul edilmesine rağmen bu hadislerin Hanefilere göre sahih olduğunu söylemiştir. O bu sözleriyle fıkıhçıların hadislere bakış açısıyla muhaddislerin bakış açısı arasında bazı farklılıklar bulunduğuna dikkat çekmiştir.[104]

4.1. Hanefi ve Muhaddislere göre Haber

4.1.1. Hanefilere Göre Haber

Fıkıh ilminde hüküm istinbât etmek için haberlere büyük ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebeple rivayetler fıkıhçılar için önemlidir. Kur'ân-ı Kerim, hadisler, sahabe söz ve fiilleri dini hükümlerin tespitinde İslam dininin temel kaynakları olarak kabul edilmiştir. Söz konusu kaynakların büyük çoğunluğu sonraki dönemlere rivayet yoluyla ulaşmıştır. Bu kaynaklar hüküm istinbâtında eşit seviyede olmadıkları gibi taşıdıkları bilgi değerlerine göre de öncelik sıralamasına tabidirler.

İslam dininin iki temel kaynağı olan Kur'ân'ın ve sünnetin taşıdığı bilgi değerini etkileyen farklı unsurlar bulunmaktadır. Bu unsurların içinde en fazla tesir edenin "nakillerin taşıdıkları vasıflar" olduğunu söylemek mümkündür. İslam'ın temel kaynaklarının sahip olduğu bilgi değerinin nakil yöntemleri ile olan yakın ilişkisinden dolayı kaynaklık değerlerindeki farklılık fıkıhçılar tarafından da itibara alınmış ve bu bağlamda rivayetler bilgi değerine göre çeşitli kategorilere ayrılmıştır. Mütevâtir ve âhâd gibi kategorilere ayrılan rivayetlerin ifade ettikleri hükümlerinin bağlayıcılığı da birbirine müsavi sayılmamıştır. Rivayetlerin bilgi değerindeki bu farklılıklar hükümlere etki etmiş ve bu etki mezheplerin doğuşunda önemli rol oynamıştır.

[104] Cessâs, *Şerhu muhtasarı't-tahâvî*, c. 4, s. 243, 244.

Hanefilerin eserlerine bakıldığında fıkıh sistemleri içinde haberleri bilgi değerine göre taksim ettikleri ve hükümleri de buna göre tespit ettikleri görülmektedir. Haberlerin taksimi konusunda Hanefi Mezhebi içinde bir ittifaktan söz etmek mümkün olmasa da bazı ortak paydalarda buluştukları söylenebilir. İlk bakışta mezhebin önde gelen usulcüleri arasında haberlerin kaç kısma ayrıldığı konusunda şekilsel bir farklılığın olduğu göze çarpmaktadır. Bazı âlimler haberleri ikiye ayırırken bazıları üç kısma ayırmıştır. Bu ihtilaf dışında Hanefiler haberlerin isimlendirilmesinde de farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısım Hanefi âlimi mütevâtiri meşhurdan ayırırken diğer bir kısmı lafzî de olsa meşhur ile mütevâtiri bir saymıştır. Bu ihtilaflara rağmen Hanefi âlimlerinin birçoğunun haberleri bilgi değerine göre üç kısımda inceledikleri söylenebilir.[105]

4.1.1.1. Kaynaklık Değerine Göre Haber (Îsâ b. Ebân)

Hanefi âlimlerinden haberlerin taksimini ilk defa Îsâ b. Ebân'ın yaptığı bilinmektedir. Cessâs, onun Bişr el-Merîsî'ye (ö. 218/833) yazmış olduğu reddiyede haberlerin üç kısma ayrıldığından söz ettiğini nakletmiştir. Birinci kısım haberler, haberin sıhhatinin bilinebildiği, aynı zamanda râvînin kimlik bilgileriyle onun hakkında bilgi sahibi olunan rivayetlerdir. İkinci kısım haberler, haber verenin yalan söylediğinin bilindiği ve haber verdiği şey hakkında gerçek bilgiye ulaşılabilen rivayetlerdir. Üçüncü kısım haberler ise râvînin doğru veya yalan söyleme ihtimalinin bulunduğu rivayetlerdir.[106] Îsâ b. Ebân'ın taksiminin birinci maddesi makbul habere, özellikle makbulün kısımlarından mütevâtire, ikinci maddesi ise âhâd haberlerin merdûd kısmına benzemektedir. Üçüncü kısımdaki rivayetler ise âlimlerin incelemelerinden sonra âhâdlardan makbul veya merdûd sayılanlara dâhil edilebilir. Buna göre Îsâ b. Ebân'ın haber taksiminin muhaddislerin makbul ve merdûd haber taksime benzediği söylenebilir.

---

105 Pezdevî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdülkerîm, *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, Dâru'l-kütübi'lʿilmiyye, Beyrut 1997, c. 2, s. 520; Şâşî, Nizâmüddîn, *Usûlü'ş-şâşî*, Mektebetü'l-büşrâ, Karaçi 2012, s. 175; Habbâzî, Celâlüddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*, Câmiʿatü ümmi'l-kurâ, Mekke 2013, s. 191, 194.

106 Cessâs, Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Vezâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-islâmiyye ve'l-idârati'l-âmmeti lil iftâi ve'l-buhûsi'ş-şerriyye, Kuveyt 2007, c. 3, s. 35.

Îsâ b. Ebân'ın haber taksimi, muhaddislerin haber taksimine bazı yönlerden benzese de birtakım farklılıklara da sahiptir. Onun bu taksimi yaparken haberin kaynaklık değerine yani haberin hüküm çıkarmak için uygunluğuna itibar ettiği anlaşılmaktadır. Bir haberin kaynaklık değeri aynı zamanda o rivayetin hüküm istinbâtındaki taşıdığı değeri de belirlemektedir. Bu değer ne kadar güçlüyse fakihin o haberden çıkaracağı hüküm de o derece bağlayıcılığı ve güçlü bir hüküm olacaktır. Haberlerin kaynak olma değerine etki eden şeyler farklıdır. Fakat rivayetlerin niteliklerinin de bu noktada önemli olduğu söylenebilir. Fakihler haberleri istinbâta kaynak olabilme değerlerine göre taksim etmişler ve genellikle de haberlerin bu yönlerini dikkate alarak tarif etmeye çalışmışlardır. Îsâ b. Ebân'ın haber taksimi incelendiğinde onun da haberleri kaynak değerine göre taksim ettiği görülmektedir.

Cessâs'ın ifadelerinden Îsâ b. Ebân'ın haberin taksiminde birinci kısımda mütevâtir haberlere, üçüncü kısımda ise mütevâtir olamayan haberlere yer verdiği anlaşılmaktadır. Üçüncü kısmı "haberin tevatür etmediği, bir kişinin veya tevatür derecesine ulaşmayan topluluğun rivayet ettiği haberler"[107] olarak tanımlayan Îsâ b. Ebân, ikinci kısımdan bahsederken peygamberlik iddiasında bulunanların, özellikle Müseylimetü'l-kezzâb'ın (ö. 12/633) haberlerinin bu kısım rivayetler içinde mütalaa edildiğini söylemiş ve bunun gibi haberlerin yalan olduğuna dikkat çekmiştir.[108]

Îsâ b. Ebân'ın meşhur haber tanımına bakıldığında ifadelerinde sistematik sorunlar olduğu görülmektedir. Onun fıkhın inşa edildiği dönemde yaşamasının ifadelerindeki sistematik sorunlara sebep olması muhtemeldir. Îsâ b. Ebân'ın usul ile ilgili görüşlerini Cessâs'ın aktarması da bu sorunun doğmasında bir başka ihtimal olarak değerlendirilebilir. Bu ihtimale göre Îsâ b. Ebân'ın konuyla alakalı görüşlerinin daha iyi anlaşılması için Cessâs'ın açıklamalarının da incelenmesi yerinde olacaktır.

Cessâs mütevatiri ikiye ayırdıktan sonra ikinci kısmın "S*ıhhati istidlal ile bilinen mütevâtir*" olduğunu belirtmiş ve Îsâ b. Ebân'ın bunu mütevâtir olarak kabul etmediğini

[107] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 37.
[108] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 37.

aktarmıştır.[109] Cessâs, Îsâ b. Ebân'ın "*Hadiste üç şey söz konusu olur. Terk eden dalalete düşer, günahkâr olur, bid'atçi ve hatalı olduğuna şahitlik edilir. Bazılarının Nur suresi ikinci ayetiyle reddettikleri recim böyledir. …Tevilde hata etmişlerdir. Kur'ân'ın zahirine itibar etmişlerdir*" dediğini nakletmiştir.[110] Îsâ b. Ebân'ın ifadelerinde mütevâtir haber dışındaki rivayetleri terk edip muhalefet eden kimse hakkında verilecek hükmün ne olması gerektiği de yer almaktadır.[111] Cessâs onun bu sözlerini değerlendirirken Îsâ b. Ebân'â göre recim haberinin ilim ifade ettiğini, fakat ilim ifade etmesinin mütevâtir olmasından kaynaklanmadığını söylemiştir. Ona göre bu haber selef âlimlerinin amel etmesi ve bu amelin icmâ derecesine çıkmasından dolayı ilim ifade etmiştir.[112]

Îsâ b. Ebân meşhur rivayeti anlatmak için mütevâtir olmayan ve âlimlerin icmâı ile ilim ifaden bir haberi örnek vermiş olabilir. Zira âlimlerin bir rivayet üzerinde icmâ etmeleri rivayetin meşhur mertebesine çıkması için yeterlidir. Abdülazîz el-Buhârî' de (ö. 730/1330) Cessâs'ın, Îsâ b. Ebân'dan yaptığı bu rivayetin mütevâtir dışındaki haberler hakkında olduğunu doğrulamıştır.[113] Debûsî'nin konuyla ilgili değerlendirmeleri bu bağlamda Îsâ b. Ebân'dan aktarılan bilgilere paralellik arz etmektedir.[114]

Mütevâtir konusunda Cessâs ile Îsâ b. Ebân'ın görüşleri incelendiğinde aralarındaki farkın kavramsal düzeyde olduğunu söylemek mümkündür. İleride detaylarına değinileceği üzere aralarındaki ihtilaf lafzî bir ihtilaftır. Hüküm noktasında farklılık söz konusu değildir. Basit bir ifade ile Cessâs, Îsâ b. Ebân'ın meşhur dediğine mütevâtir demekte, fakat hüküm noktasında aralarında bir fark bulunmamaktadır. Bu sebeple aralarındaki ihtilaf kavramların isimleri ile alakalıdır.

---

109 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 48.
110 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 48.
111 Buhârî, Alâüddîn b. Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfu'l-esrâr 'an usûli fahri'l-islâm el-bezdevî*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 1997, c. 2, s. 536.
112 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 49.
113 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 536.
114 Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu usûli'l-fikhi ve tahdîdü edilleti'ş-şer'i*, Mektebertü'r-rüşd, Riyad 2009, c. 2, s. 325.

4.1.1.2. Zarûrî ve İstidlâlî Bilgi İfade Etmesine Göre Haber (Cessâs)

Îsâ b. Ebân haberleri kaynak değerlerine göre taksim etmiştir. Kaynak değerlerini tespitte ilim ifade edip etmediklerini dikkate alan Îsâ b. Ebân, mütevâtirin ilm-i zarûrî ifade ettiğini söylemiş ve konuyu örneklerle izah etmeye çalışmıştır. Cessâs ise haberleri önce "mütevâtir haberler ve mütevâtir olmayan haberler" diye iki kısma ayırmıştır.[115] Ayrıca mütevâtiri de kendi içinde iki kısma ayırmış, birinci kısım mütevâtiri "*Doğal şartlar altında, aslı olmayan bir haber uydurmak amacıyla, yalan üzerine birleşme imkânı bulunmayan birçok kimsenin rivayet ettiği haberdir*" diye tarif etmiştir. Böyle bir haberin istidlal yoluyla bilgi ifade etmeyeceğini, zarûrî bir biçimde bilgi ifade edeceğini iddia etmiştir.[116] Cessâs'ın tarifinde iki kayıt vardır ki bu kayıtları muhaddislerin mütevâtir tarifinde görmek de mümkündür.[117] Tarifteki في مجرى العادة (doğal şartlar altında) kaydı haberin var olduğu zaman diliminde râvîlerin tabi ve doğal şartlar altında yalan üzere ittifak etmelerinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Modern çağ öncesi dönemde yaşayan insanlar için aynı kıtanın uzak bölgelerinde bulunmaları anlaşarak haber uydurmaları için bir engel teşkil ederken, modern dönemde uzak mesafelerde bulunmak, fiziki olarak ayrı mekânlarda olmak bir haberin anlaşılarak uydurulmasının önünde bir engel teşkil etmemektedir. Yaşadığımız çağın insanları bugün dünyanın neresinde olursa olsun iletişim araçlarını kullanıp anlaşarak çok kolay bir şekilde haber uydurabilirler. Bu sebeple mütevâtirin tarifine konulan bu kayıt büyük bir öneme sahiptir. Aynı zamanda mütevâtir rivayetin bilgi değeri ifade etmesinin en önemli sebeplerindendir.

Tarifteki "birçok kimse" kaydı da önemli kayıtlardan bir tanesidir. Bu kayıt fakihlerin ve muhaddislerin mütevâtir haber tanımında yer verdiği bir kayıttır. Fakat bu kayıtlar tek başlarına haberin mütevâtir sayılması için yeterli değildir. Buna vurgu yapan Cessâs, Îsâ b. Ebân'ın mütevâtir ile ilgili sözlerini aktarırken haberlerin mütevâtir olması için sadece sayı çokluğunun yeterli olmayacağı görüşüne sahip olduğunu belirtmiştir.[118] Îsâ b. Ebân'nın bu görüşüne katılan Cessâs, bir haberin mütevâtir sayılabilmesi için râvî

[115] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 37.
[116] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 37.
[117] İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tevdîhı nuhbeti'l-fiker*, Dâru'l-basâir, Kahire 2011, s. 41, 42.
[118] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 35.

sayısının tek başına yeterli bir kriter olmadığını, çok sayıda râvînin rivayetinin haberi tek başına mütevâtir yapamayacağını ifade etmiştir.[119] Îsâ b. Ebân ve Cessâs'ın sözlerinden bir haberin mütevâtir olarak isimlendirilebilmesi için o haberi rivayet eden râvîlerin sayısının çok olması yanında râvîlerin "yalan üzere ittifak edemeyecek" bir vasfı haiz olmalarının gerektiği de anlaşılmaktadır. Tarifteki "çok sayıda râvî" ifadesindeki "çok" kelimesi ile tam olarak neyin kastedildiğinde ihtilaf edilmiş, birçok farklı görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşler bu çalışmada ele alınmayacaktır.

Cessâs'ın, mütevâtirin ikinci kısmını "*Sıhhati istidlal ile bilinendir.*" sözüyle tanımlaması mütevâtirin içtihat ile var olabileceği anlamı taşımasından dolayı tartışmaya sebep olmuştur. Onun mütevâtir rivayetlerin istidlal ile bilinmesinin mümkün olduğunu iddia etmesi Îsâ b. Ebân'dan farklı bir mütevâtir anlayışına sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Cessâs'ın bu görüşünde, Kerhî'nin (ö. 340/952) İmam Ebû Yûsuf'tan yaptığı naklin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Kerhî'nin nakline göre Ebû Yûsuf Kur'ân'ın ilim ifade eden mütevâtir haber ile nesih edilebileceğini söylemiş ve buna mest üzerine mesh ile ilgili hadis-i şerifi örnek vermiştir. Cessâs, Ebû Yûsuf'tan yapılan bu nakilden hareketle onun mütevâtiri ikiye ayırdığını, "istidlal yoluyla sıhhati bilinen mütevâtir haber" şeklinde ikinci bir kısım mütevâtir anlayışına sahip olduğunu iddia etmiştir. Zira Cessâs'a göre, mest üzerine meshten bahseden rivayetin ilmi zarûrî[120] bildirmesi mümkün değildir. Bu hadis en fazla kesbî (istidlâlî) ilim ifade edebilir.[121] Buradan hareketle Cessâs'ın "istidlâlî mütevâtir" anlayışını ileri sürmesinde Ebû Yûsuf'un gerçekte lafzî mütevâtir şartlarını taşımayan bir rivayete mütevâtir demesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayette Ebû Yûsuf'un bahsettiği haberin muhaddislerin ve usulcülerin tarifini yaptıkları mütevâtir haber olmadığı açıktır. Buna göre Ebû Yûsuf'un kullandığı mütevâtir kavramının kavramsal bir isimlendirmeden başka bir anlam ifade etmediği, mana ve içerik olarak bu rivayetin lafzî mütevâtir olamayacağı söylenebilir.

---

119 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl,* c. 3, s. 53.

120 İlmi zarûrî ile kastedilen içtihat ve yoruma gerek bırakmayacak derecede kesin hüküm bildiren bilgidir. Bkz. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn,* Dâru kütübî ʿılmiyye, Beyrut 1998, c. 3, s. 106-110.

121 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl,* c. 3, s. 48.

Cessâs, mütevâtir olmayan haberi de mütevâtir gibi iki kısma ayırmıştır. Birinci kısmı "sahih olmayı iktiza eden delillere sahip olduğu için ilim ifade eden âhâd haber" diye isimlendirdikten sonra, ikinci kısmı "haber verenin doğruluğunu tespit etme imkânı bulunmayan haberi âhâdlar" olarak ifade etmiştir. Bu son kısmı da "ilim ifade edenler" ve "ilim ifade etmeyenler" olarak iki kısma ayırıp detaylı bir şekilde incelemiştir.[122]

Abdülazîz el-Buhârî'nin ifadelerine göre Hanefilerin, özellikle de Cessâs'ın ilm-i zarûrî kavramı ile ilm-i yakîn kavramlarını farklı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Kelamcıların ilm-i zarûrî kavramını ilmi kesbî kavramının mukabili olarak kullandığı bilinmektedir. İlmi zarûrî kavramı, akıl yürütme ve istidlal olmaksızın elde edilen, kabul edilmesi zorunlu olan bilgi çeşididir.[123] Fakat Abdülazîz el-Buhârî'nin "*Ebû Bekir el-Cessâs ve ona tabi olanlar meşhur rivayetin mütevâtir gibi olduğunu kabul etmişlerdir. Buna göre meşhur haber ile ilm-i yakîn sabit olur. Fakat ilm-i zarûrî sabit olmaz. İlmi istidlâlî sabit olur.*" sözleri, Cessâs'a göre ilm-i yakîn bildiren haberin maksim yani taksim edilen, ilm-i zarûrî ve ilm-i istidlâlî (kesbî) bildiren haberlerin de ilm-i yakîn bildiren haberin kısmı olduğunu ifade etmektedir. Tehânevî'nin konu ile ilgili sözleri bu tespitin doğru olduğunu göstermektedir. O, zarûrî bilgi ile kesbî bilginin, yakînî bilginin kısımları olduğunu sarih bir şekilde dile getirmiştir.[124]

Yakînî bilgi ile ilgili verilen malumat zarûrî veya istidlâlî bilgi ifade eden haberlerin yakînî bilgiye ulaşmada aracılık edebileceğini göstermiştir. Bu bilgilerden hareketle Cessâs'ın meşhuru mütevâtirin bir kısmı saydığı, mütevâtir haberin yakîn ilim ifade ettiği, ona göre meşhur haberin de mütevâtir gibi ilm-i yakîn ifade ettiğini söylemek mümkün gözükmektedir. Diğer taraftan Cessâs'ın meşhur rivayetleri mütevâtir haberlerin bir kısmı olarak kabul etmesinin arka planında Ebû Yûsuf'tan yapılan nakil olduğu ifade edilmişti. Bu nakil Cessâs'ın taksiminin belirleyici unsuru olmuştur. Fakat bu taksimin akli ve felsefi izahı, zarûrî ve istidlâli/kesbî ilim bildiren rivayetlerin ilm-i yakîn ifade eden rivayetlerin bir kısmı sayılması ile yapılmaktadır. Bütün bunlara rağmen Hanefi eserlerine bakıldığında Îsâ b. Ebân ve Cessâs'ın mütevâtir rivayetler hakkındaki ihtilafının hakiki manada bir ihtilaf

122 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 63.
123 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn*, c. 3, s. 106.
124 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn*, c. 3, s. 110.

olmadığı, taksim ile ilgili farklı anlayıştan kaynaklandığı, hüküm noktasında ise farklı görüşlere sahip olmadıkları, mütevâtir ve meşhur rivayetlerin bağlayıcılığı konusunda farklı düşünmedikleri söylenebilir.

Îsâ b. Ebân ve Cessâs haberlerden hüküm istinbat etmek için araştırma konusu yaptıkları için fıkıhta kaynak olmalarına göre taksim etmişlerdir. Haberlerin ifade etmiş oldukları bilgi değeri dikkate alınarak yapılan mütevâtir ve âhâd taksimi öncelikle fıkıh ilmi ile ilgili bir taksim olsa da bu ayrım muhaddislerce de hadis usulü eserlerine alınarak incelenmiştir.[125] Özellikle mütevâtir haber, hadis usulü eserlerinin ilgili bölümlerinde incelenmiş ve bu tür haberlerin bilgi ifade edip etmeyeceği tartışılmıştır. [126]

4.1.1.3. Haberin Meşhur ve Garîb Şeklinde Taksimi (Debûsî)

Îsâ b. Ebân ve Cessâs'ın yaptıkları haber taksimi sonraki Hanefi âlimleri tarafından benimsenmiş ve kabul görmüştür. Debûsî (ö. 430/1039) ise haberlerin taksiminde ikili taksimi tercih etmiştir. O haberleri iki halefinden farklı bir şekilde taksim etmeyi seçmiştir. Debûsî "*Amel edilen haberler meşhur ve garîb olmak üzere iki kısımdır. Meşhur da iki kısma ayrılır. Mütevâtir olan ve mütevâtir olmayan. Garîb de iki kısımdır. Şöhret derecesine ulaşmamakla birlikte istinkâr safhasında (selefin kabul etmeyeceği bir halde) bulunmayanlar.*[127] *İkincisi, istinkâr derecesine ulaşanlar.*[128]" sözleriyle mütevâtir haberi meşhur haberin bir kısmı yapmıştır. Nihayetinde dört kısma ulaşan taksim bu yönüyle Cessâs'ın taksimine benzese de hem kısımların isimlerindeki bazı farklılıklar hem de maksim (kısımları) noktasındaki farklılık ile ondan ayrılmıştır.[129]

Debûsî, mütevâtiri "*Haberin hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak bir ittisal ile duyarak, bizzat haber verenden kalbine ulaşıyor gibi, haber verenden sana ulaşmasıdır. Bu, çok olmaları, birbirlerinden uzak yerlerde bulunmaları sebebiyle, doğal şartlarda yalan*

---

125 Sihâlevî, Abdü'l-ʿAlî Muhammed b. Nizâmu'd-dîn Muhammed, *Fevâtihu'r-rahamût*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2002, c. 2, s. 145.
126 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 44.
127 Bu çeşit habere "makbul garîb" ismini vermektedir.
128 Bu kısım için 'müstenker garîb' ismini kullanır.
129 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 307.

üzere birleşmeleri vehim düzeyinde bile düşünülemeyen bir topluluğun aynı özelliklere sahip bir topluluktan alarak, senedinin başının, ortasının, sonunun (bütün tabakalarının) aynı şekilde olduğu bir rivayetle haberi sana nakletmeleriyle gerçekleşir." sözleriyle tarif etmiştir.[130] Tarifteki kayıtlar ile ilgili gerekli açıklama Pezdevî'nin tarifinde ele alınacağı için burada herhangi bir açıklama yapılmayacaktır. Aynı zamanda araştırma, kavramlar arası karşılaştırma ile ilgili olduğundan konuyla alakalı örneklere de çok fazla yer verilmeyecektir.

Debûsî meşhuru "*Ortası ve sonu mütevâtir, başı haber-i vâhid olan rivayettir*." diyerek ilk üç asır ile sınırlandırarak tanımlamıştır.[131] Onun Hanefi Mezhebinin haber anlayışına uygun olarak meşhur haberleri birinci tabakası âhâd olan, sonraki iki dönemde tevatür derecesine ulaşan rivayetler olarak tanımladığı görülmektedir. Hanefilerin "ilk üç asır" diye ifade ettikleri zaman dilimi sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiûn dönemleridir.[132]

Debûsî ilk üç dönemdeki âlimlerin bazı rivayetleri çelişkili naklettiklerini, sonraki dönem âlimlerin bir kısmının bu rivayetleri kabul ettiğini fakat bir kısmının ise kabul etmediğini ifade etmiş ve böyle rivayetlere "garîb makbûl" ismini vermiştir.[133] Bu çeşit rivayetler ona göre garîb haberin birinci kısmında yer alır. Debûsî'nin bu rivayetler için kullandığı "garîb makbûl" tabirindeki "makbûl" kelimesinin kavram ile bağı anlaşılırken, "garîb" kelimesini neye göre tercih ettiği tam olarak anlaşılamamaktadır. Bu tabirin kullanılmasında rivayetlerdeki çelişki ve bazı âlimlerin bu rivayetleri kabul etmekten imtina etmesinin etkili olduğu söylenebilir. "Müstenker garîb" kavramını selef âlimlerinin kabul etmediği rivayetler için kullanan Debûsî, bu rivayetler ile amel etmenin günah sayılacağını söylemiştir.[134]

---

130 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 307, 308.
131 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 323.
132 İbn Firişte, Abdüllatîf, *Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fikh me'a'l-havâşî*, Şirketü dârı'l-irşâd, İstanbul 2014, c. 2, s. 1126, 1127; Mahlâvî, Muhammed b. Abdurrahmân 'Îd, *Teshîlu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, el-Mektebetü'l-mekkiyye, Mekke 2007, c. 1, s. 304.
133 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 329, 330.
134 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 330.

Îsâ b. Ebân, Cessâs ve Debûsî'nin haberlerin taksiminde iki farklı yöntem kullanmışlardır. Îsâ b. Ebân haberleri üçe ayırırken Cessâs ve Debûsî haberleri iki ana başlıkta ele almışlardı. Aslında üç âlim de hüküm açısından mütevâtir, meşhur ve âhâd haberleri aynı kategoride değerlendirmişler ve mütevâtir haberi inkâr etmenin küfrü gerektiren bir durum olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Fakat bazı âlimler Cessâs'tan meşhur haberi inkâr edenin kâfir olacağına dair görüş de nakletmişlerdir.[135] Bununla birlikte İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) Cessâs'ın bu konudaki görüşünü naklederken kullandığı "denildi ki" tabiri bu görüşün ona isnâdının zayıf olduğunu göstermektedir. Zira İbn Nüceym sonrasında "*Doğru olan ittifakla kâfir olmayacağıdır.*" demiştir.[136] Onun bu ifadeleri Cessâs'ın da diğer Hanefiler gibi düşündüğü fikrini güçlendirmektedir. İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve İbnü'l-Hümâm'ın da (ö. 861/1457) Cessâs'ın bu görüşte olmadığını, diğer Hanefi âlimler gibi meşhur haberlerin inkârının küfrü gerektirmeyeceği görüşünde olduğunu söylemeleri Cessâs'a isnat edilen görüşün zayıf olduğunu gösteren bir başka karine olarak kabul edilebilir.[137] İmam Serahsî (ö. 483/1090), Îsâ b. Ebân ile Cessâs'ın mütevâtir ve meşhur haberler ile ilgili görüşlerini değerlendirirken meşhur rivayeti inkâr eden birisinin Hanefi âlimlerinin ittifakına göre kâfir olarak kabul edilmeyeceğini söylemiştir. Onun bu konuda ittifaktan söz etmiş olması Cessâs'a nispet edilen görüşü doğru bulmadığını göstermektedir.[138]

Îsâ b. Ebân ve Cessâs'a nispetle Debûsî tarafından haberlerin taksim ve tariflerinin daha anlaşılır ve sistematik hale getirildiği görülmektedir. Sonraki dönemlerde Hanefiler tarafından sıklıkla kullanılacak bazı kavramların gelişim süreçlerine önemli katkı sağlamıştır. Özellikle kendinden önce çerçevesi çok net olarak çizilmeyen meşhur kavramını daha anlaşılır hale getirdiği söylenebilir.[139] Bunun yanında mütevâtir ve meşhur haberlerin hükümlerinin farklı olduğunu vurgulayan Debûsî, meşhur rivayet ile mütevâtirin amel

---

135 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 535; Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saʿîd b. ʿUbeydillâh, *Nûru'l-envâr 'ale'l-menâr*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 1986, c. 2, s. 13.

136 İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed, *Fethu'l-ğaffâr bi şerhi'l-menâr*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 2001, s. 271.

137 İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer eş-Şâmî, *Nesemâtü'l-eshâr*, İdâretü'l-kurân ve'l-ʿulûmi'l-islâmîyye, Karaçi 2006, s. 178; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd b. Mesûd, *Kitâbu't-tahrîr fî usûli'l-fıkh el-câmî' beyne ıstılâheyi'l-hanefiyye ve'ş-şâfi'iyye (Teysîru't-tahrir* ile birlikte*)*, Dâru's-selâm, Kahire 2014, c. 2 s. 840.

138 Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-serahsî*, Dâru'l-maʿrife, Beyrut 1997, c. 1, s. 303.

139 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 323.

noktasında farkının olmadığını, fakat itikat noktasında mütevâtirin inkârı ile meşhurun inkârının bir tutulmayacağını da vurgulamıştır.[140]

Debûsi'ye göre haberlerin bilgi değerleri de birbirinden farklıdır. Ona göre mütevâtir haber ilmi yakîn, meşhur (müşteher) haber ilmi tuma'nîne, garîb haber zannı galip, müstenker garîb ise zan ifade etmektedir. Debûsî haberleri taksim konusunda Îsâ b. Ebân'dan etkilenmiş olabilir. Önceden geçtiği üzere Îsâ b. Ebân mütevâtir haber dışındaki haber-i vâhidleri üç çeşit olarak kabul etmektedir.[141] Müteahhir Hanefi âlimleri ise daha sonraları Debûsî'nin müstenker garîb olarak ifade ettiği kısmı garîb haberin bir kısmı olarak kabul edip haberleri mütevâtir, meşhur ve garîb olarak üç kısımda taksim etmişlerdir. Onların bu üçlü taksimi şekil olarak muhaddislerin haber taksimi ile birebir örtüşmektedir. Buna rağmen muhaddislerin haberler ile ameli Hanefilerin amelinden farklıdır. Aynı şekilde haberler ile istidlâl ve haberlerin delil olma cihetiyle aralarında ciddi farklar mevcuttur.

4.1.1.4. Haberin Bilgi Değeri Bağlamında İttisâl ve Telakkî bi'l-kabûl Kavramları (Pezdevî)

Pezdevî haberi sünnete göre taksim etmiştir. O, sünneti rivayetlerin Rasulullah'a isnâdda ittisali, Rasulullah'a isnâdda inkıtâsı, delil olması ve rivayetlerin kendisi olmak üzere dört kısma ayırır. Ona göre rivayetlerin ittisali, şüphe içermeyen tam ittisal, suret yönünden şüphe bulunan ittisal ve hem suret hem de mana yönünden şüphe bulunan ittisal olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır.

Pezdevî'nin taksimi, Îsâ b. Ebân, Cessâs ve Debûsi'nin taksimlerinden şekil yönüyle farklıdır. Fakat dikkatlice incelendiğinde bu dört âlimin taksimlerinin aynı olduğu anlaşılmaktadır. Haberin farklı yönlerini dikkate alarak taksim yapmalarından dolayı bazı farklılıklar ortaya çıktığı düşünülmektedir. Pezdevî'nin, haberin taksiminde rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinde şüphe taşıyıp taşımadığını merkeze alması, haberin ifade edeceği

[140] Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 329.
[141] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 48.

bilgi değerini dikkate aldığını göstermektedir. Bu durumun mantık ilmindeki lazım ve melzum ilişkisine benzerliği ile açıklanması mümkündür. Seneddeki ittisalin melzum olarak isimlendirilmesi, haberin ise yakîn, tuma'nîne veya zan ifade etmesi lazım olarak isimlendirilebilir. Böylece ittisalin var olduğu durumlarda onun lazımı olan hüküm de var olmaktadır.

Pezdevî'nin taksiminde birinci kısım, şüphe bulunmayan mütevâtir sünnettir (ittisal-i kâmil). Bu kısım haberler ilm-i yakîn ifade eder. Pezdevî'nin haber taksimi de kendinden önceki Hanefi âlimlerin taksimlerindeki gibi bilgi değerine göre yapılmıştır. Her ne kadar kavramlara verdikleri isimler değişse, yaptıkları taksimlerde bazı farklılıklar bulunsa da haberlerin ifade ettiği hükümler amel noktasında aynı dereceye sahiptir. Bu da onların haberleri fıkıh ilminde delil olarak kullanmak için taksim ve tarif ettiklerini göstermektedir. Onların haber taksimi bu yönüyle muhaddislerin haber taksiminden daha sınırlıdır. Zira muhaddisler haberi çok çeşitli yönlerini dikkate alarak taksim etmişlerdir.

Pezdevî Hanefi Mezhebinin usulünün teşekkülünde önemli bir yere sahiptir. Kendisinden sonraki Hanefi usulcüleri üzerinde etkisi büyüktür. Hanefi fıkıh usulünün sistematik hale gelmesinde önemli katkıları bulunmaktadır. Haberlerin taksimi konusunda da yaptığı açıklamalar sonraki dönemlerde Hanefi Mezhebinin görüşü olarak kabul edildiğinden bu taksimin Pezdevî özelinde detayları ile ele alınması önemlidir.

Pezdevî'nin taksiminin ilk kısmında ne suret ne de mana yönünden hiçbir şüphe bulunmayan, ittisâl-i kâmil ile rivayet edilen haberler yer almaktadır. Bu özellikleri taşıyan rivayetlere mütevâtir ismi verilmektedir. Pezdevî, mütevâtiri "*Rasulullah'tan şüphe taşımayan bir ittisal ile sana gelen rivayettir. Bundan dolayı sanki Rasulullah'tan duyulmuş, görülmüş gibi olur. Rasulullah'tan duyulmuş gibi kabul edilmesi, râvîlerin çok olmasından, adil olmalarından, ayrı yerlerde bulunmaları sebebiyle vehim düzeyinde bile yalan üzere birleşmeleri düşünülemeyecek ve çokluklarından dolayı sayıları tespit edilemeyecek bir topluluk tarafından rivayet edilmiş olmasındandır. Aynı zamanda bu şartlar senedin başından sonuna kadar da devam etmelidir*"[142] sözleri ile tarif etmiştir.

[142] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 522, 523.

Pezdevî'nin kullandığı ittisâl-i kâmil kavramı, rivayette hem mana hem de suret yönüyle şüphe bulunmaması anlamına gelmektedir. Rivayetin suret yönüyle şüphe taşımaması senedin bütün tabakalarının mütevâtir şartlarını taşıması ile gerçekleşmektedir. Hanefilere göre meşhur haberler senedin ilk tabakasında âhâd rivayetler iken, ikinci ve üçüncü tabakalarda mütevâtir seviyesine ulaşan rivayetlerdir. Bu çeşit rivayetlerin ilk tabakaları âhâd olarak rivayet edildiğinden Hz. Peygamber'e ittisalinde şüphe olduğu kabul edilmektedir. Bu şüphe meşhur haberlerin birinci tabakasındaki râvîlerin "yalan üzere ittifak etme ihtimallerinin bulunmaması" şartını taşımamalarından kaynaklanmaktadır. Hanefi âlimleri ittisaldeki bu şüpheli durumu ifade etmek için "surette şüphe" tabirini kullanılmışlardır. Hadis usulü tabiri ile buna "senedde şüphe" denilir. Fakat rivayete zarar veren bu şüphe meşhur rivayetlerin ikinci ve üçüncü tabakasındaki âlimler tarafından telakkî bi'l-kabûl edildiğinden artık ortadan kalkar ve rivayet güçlenir. Bu sebeple Hanefi âlimleri meşhur rivayetleri sadece ilk tabakada oluşan şüpheye göre değerlendirmezler. Tevatüre ulaşan ikinci ve üçüncü tabakayı da hesaba katarak meşhur haberlere âhâd haberlerden farklı hüküm atfederler. Zira meşhur haberler bu iki tabaka sayesinde şöhret bulmuş ve yaygınlaşmıştır. Aynı zamanda sadece bu iki tabakaya bakıldığında haberin mütevâtir seviyesine çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda Hanefi âlimleri meşhur rivayetlerin birinci tabaka râvîlerinin âhâd seviyesini aşamaması sebebiyle rivayete düşürdükleri şüphenin ikinci ve üçüncü tabaka râvîlerinin tevatür derecesine ulaşması veya telakkî bi'l-kabûl ile rivayeti kabul etmelerinden dolayı rivayetin "mana cihetiyle şüphe" taşımadığına hükmetmişlerdir.[143] Aktarılan bilgiler Pezdevî'nin "haberin mana yönüyle şüphe taşımaması" tabiriyle "rivayetin âlimler tarafından telakkî bi'l-kabûl edildiği ya da tabakalarında tevatürün oluştuğu" anlamını kastettiğini göstermektedir.

Pezdevî'nin mütevâtirin ilm-i yakîn ifade ettiğini anlatırken "*konuşanı görerek bizzat ondan duymak gibi*"[144] sözü yeni bir kavrama işaret etmektedir. Bu tabir tarifin Arapça metninde المُعايَن olarak geçmektedir. Bilginin sübutu açısından bu kavramın mütevâtir kavramından daha güçlü olduğunu kabul edenler olmuştur. Çünkü konuşanın bizzat

[143] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 534; Teftâzânî, Sadüddîn Mesʿûd b. Ömer b. Abdillah, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-tenkîh*, Dâru'l-erkam, Beyrut 1999, c. 2, s. 7; İbn Firişte, *Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fikh me'a'l-havâşî*, c. 2, s. 1126 (2 ve 3 nolu dipnotlarda); Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr*, Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, Mekke 2001, c. 3, 646, 647.

[144] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 526.

görülmesi aynı zamanda konuştuklarının işitilmesi, konuşulanların daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.[145] Bundan dolayı "muâyene", aracılarla gelen rivayet ve nakilden daha güçlü kabul edilmiştir.

Konuşan bir kimsenin sözlerinin işitme ve görme sureti ile doğrudan, aracısız elde edilmesinin ittisal-i kâmil olarak kabul edilemeyeceği iddia edilmiştir. Çünkü ittisal, rivayetin aracılar ile senedinde bir kopukluk olmaksızın sonraki tabakalara ulaşmasıdır. Yani ittisal rivayet ilminin konusudur. Hâlbuki müşâfehe ve muâyenede, kişinin haberi aracısız bir şekilde almasından dolayı kısa da olsa bir rivayet zinciri oluşmamaktadır. Rivayet zinciri oluşmayan ve rivayetten söz edilemeyen bir durumda rivayet ilmine ait bir kavramın kullanılması doğru değildir. Bu sebeple İbn Âbidîn muâyenenin, ittisâl-i kâmilin bir kısmı sayılmasına karşı çıkmıştır.[146] Pezdevî'nin mütevâtirin hükmünü beyan etmek için yaptığı bu benzetme tanımını yaptığı mütevâtirin lafzî mütevâtir olduğunu da göstermektedir.

Hanefi usulcüleri mütevâtir haberin bilgi değerini tartışırlarken onun kesin ve bağlayıcı (yakînî) bilgi ifade ettiğini kanıtlamak için mütevâtir haberi, bilgiyi görerek ve işiterek elde etmeye benzetmişlerdir.[147] Abdulazîz el-Buhârî, mütevâtir haberin bilgi değerini ispat ederken "muâyene" kavramına benzetilmesinin ve onunla mukayese edilmesinin Pezdevî öncesinde bilinmediğini ileri sürmüştür. Sanki o bu sözüyle muâyene kavramı ilk defa Pezdevî'nin kullandığını ima etmiştir.[148] Hanefi usul kitaplarına mütevâtirin bilgi değerini daha anlaşılır kılmak için girdiği düşünülen bu mukayesenin, daha sonraları "mütevâtir haber mi daha kesin bilgi ifade eder yoksa kaynaktan bizzat duyu organları ile alınan bilgi mi?" şeklinde bir tartışmaya dönüştüğü anlaşılmaktadır. İbn Âbidîn'in yaptığı itirazı da bu bağlamda değerlendirmek meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.[149] Aslında bu tartışmanın bir yönüyle hadis usulüne ciddi bir katkı sağladığı söylenebilir. Hadis ilminde haberler bilgi kaynağı olduğu için değerlidir ve incelenmektedir. Haberlerin bilgi değerlerinin ölçütlerinden bir tanesi de senedlerinin güvenilir olmasıdır. Muhaddislerin senedlerin güvenilir olmasını istemelerinin sebebi rivayetin doğru bir şekilde

---

145 Haskefî, Muhammed Alâüddîn b. Alî, *İfâdatu'l-envâr 'alâ usûli'l-menâr,* Mektebetü'l-imâm el-evzâ'î, Şam 1992, s.189; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr,* s. 269.

146 İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr,* s. 177.

147 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*),* c. 2, s. 522, 523; Serahsî, *Usulü's-serahsî,* c. 1, s. 302

148 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr,* c. 2, s. 524.

149 İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr,* s. 176, 177.

aktarılarak taşıdığı bilginin daha güvenilir olmasını temin etmektir. Bir bilginin doğrudan kaynaktan görmek veya duymak şeklinde duyu organları vasıtası ile alınması da bilginin güvenilirliği ile alakalıdır. Bilgi edinme yollarının başında duyu organları ile elde edilen bilgiler gelir. Haber ile bilgiye ulaşmak da bilgi elde etme yollarındandır. Hangi yöntem ile bilgi alınırsa alınsın asıl olan bilgininin güvenilirliğidir. İşte mütevâtir haber de duyu organlarının güvenilir bilgiye aracılık etmesi gibi doğru bilgiye ulaşmak için bir aracıdır. Bu sebeple muhaddisler hadislerdeki güvenilir bilgiye ulaşmak için mütevâtir hadislerin varlığını araştırmışlar ve bunu hadis usulünün bir parçası olarak kabul etmişlerdir. Pezdevî özelinde ele alınılan "muâyene" konusu bu yönüyle hadis usulünde sened ve rivayet mantığının hangi temellere dayandığını göstermesi açısından önemlidir.

Mütevâtir haberin tarifinde لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ifadesi "yalan üzere birleşmeleri düşünülemeyen" şeklinde tercüme edilmiştir. Buradaki "düşünülemeyen" diye tercüme edilen kavram tarifte tevehhüm tabiri ile ifade edilmiştir ki mantık ilmindeki vehim anlamındadır. Bu kayıt aklın, mütevâtir haber râvîlerinin yalan söylemek için bir araya gelme ihtimallerine vehim derecesinde bile imkân vermeyeceğini ifade etmektedir. Akıl olaylar karşısında çeşitli hükümlere varır ve bu hükümlerin bağlayıcılıkları birbirine denk değildir. Tarifteki tevehhüm lafzı ile aklın bu konuda güçlü bir hükme ulaşması bir kenara, vehim düzeyinde bile bir ihtimal görmediği anlatılmaya çalışılmıştır. Bu da mütevâtir haberin ne kadar güçlü bir bilgi kaynağı olduğunu göstermektedir.[150]

Tarifteki önemli kayıtlardan bir diğeri "tevâtu/تواطؤ"" kavramıdır. Bu kavram ittifak etmek, uygun bulmak anlamına gelmektedir.[151] Tarifte râvîlerin yalan uydurmak için ittifak etmelerini ifade etmek için kullanılmış bir sözcüktür. Râvîlerin yalan üzerine ittifak etmeleri bilinçli ve kasıtlı bir şekilde olabileceği gibi, bilinçsiz, rastlantısal bir şekilde de gerçekleşebilir. Bu durumda mütevâtir haber tarifinde Hanefi âlimlerinin bu ifadeyi hangi anlamda kullandıklarının tespiti önem arz etmektedir. Bazı Hanefi kitaplarında "tevâtu" kavramı ile mütevâtir haber râvîlerinin bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde ittifak etmelerinin

150 İbn Firişte, *Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fikh me'a'l-havâşî*, c. 2, s. 1121(dp. 2).

151 Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Vizâratü'l-eʿlâmi'l-kuveytiyye, Kuveyt 1987, c. 1, s. 495; Mevlevî Şerîf, *Şerhu'ş-şerh 'ale't-telvîh*, Matbaʿatü'l-kerîmiyye, Karaçi 1913, c. 2, s. 417.

mümkün olmadığını belirten cümleler mevcuttur.[152] Bu cümleler Hanefilerin mütevâtir haber tarifinde yer verdikleri "yalan üzere birleşme" tabiri ile mütevâtir haber râvîlerinin bilinçli bir şekilde anlaşarak veya herhangi bir kasıtları olmadan bir rivayet uydurmalarının söz konusu olmadığını vurgulamaya çalıştıklarını göstermektedir.

Pezdevî'nin mütevâtir haber tarifindeki "mütevâtir haber râvîlerinin adil olması" kaydı cumhurun tanımlarında yer almamaktadır. Zira mütevâtir haberler sened tenkitinden muaf oldukları için bu haberlerin râvîlerinin adaletinden söz etmenin bir anlamı yoktur. Bununla birlikte İslam dinine mensup olmayan kimselerin rivayet etmiş olduğu haberlerin de tevatür kavramı ile ifade edilmesi bilinen bir gerçektir. Râvîlerin adil olmasının şart koşulması halinde adalet vasfına sahip olmayan râvîlerin rivayetlerinin mütevâtir olarak kabul edilmesi mümkün olmayacaktır. Aynı zamanda mütevâtir haberin belirleyici unsuru sayılan "yalan üzere birleşebilme imkânının bulunmaması" şartı da işlevsiz hale gelecektir. Çünkü bu kayıt râvîlerin adaletlerinden bağımsız bir şartı ifade etmektedir. Râvîler için adil olma şartının öne sürülmesi durumunda râvîlerin yalan üzere birleşme imkânlarından söz etmenin bir anlamı kalmayacaktır. Zira adil olmadığı ispatlanan bir râvînin rivayeti bu şartı taşısa da mütevâtir addedilemeyecektir. Bu kayıt Pezdevî'nin yaptığı mütevâtir tarifini sorunlu hale getirdiği açıktır. Pezdevî'nin, bu tarifi sadece İslam dinini, sünneti dikkate alarak yaptığının söylenmesi halinde problem ortadan kalkacaktır. Çünkü sünnetin naklinde râvîlerin adil kimseler olması yani Müslüman ve güvenilir olmaları gerekmektedir. Kâfirlik ve fâsıklık ise yalanın, uydurma haberler nakletmenin kapısını aralayan, râvîde bulunması istenmeyen iki sıfattır. Bu gerekçeler Pezdevî'yi tarife "râvîlerin adil olması" kaydını eklemeye yöneltmiş olabilir. Pezdevî'nin bizzat kendisinden bir açıklama olmadığı için bunlar sorunun çözümü için ileri sunulan teklifler ve ihtimallerdir. Bu konuda diğer bir ihtimal Hristiyanların Hz. İsa'nın öldürüldüğünü iddia etmelerinin mütevâtir addedilmesinin önüne geçebilme gayretidir. Bu iddia mütevâtir olarak rivayet edildiği için Kur'ân'a muhalif bir durum oluşmaktadır. Pezdevî'nin oluşan bu durumu ortadan kaldırmak için mütevâtir tarifine bu kaydı koymuş olması da muhtemeldir. Zira Hıristiyanlar bu iddialarının mütevâtir olduğunu ileri sürdükleri bazı haberler ile desteklemeye çalışmışlardır. İslam âlimleri bu asılsız iddiaya mesnet teşkil eden haberlerin mütevâtir olduğunu reddetmiş ve mütevâtir

[152] Sihâlevî, *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi müsellemi's-subût*, c. 2, s. 141; Leknevî, Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed Emînillâh el-Ensârî, *Kameru'l-akmâr (Nûru'l-envâr ile birlikte)*, Mektebetü'l-büşrâ, Karaçi 2011, c. 1, s. 499.

haber râvîlerinin adil olması gerektiğini söyleyerek onların öne sürdükleri rivayetlerin mütevâtir olamayacağını savunmuşlardır. Böylelikle Hz. İsa'nın öldürüldüğü inancına dayanak yapılan ve mütevâtir olduğu iddia edilen rivayetleri boşa çıkartmışlardır.[153] Abdülazîz el-Buhârî başta olmak üzere birçok âlim mütevâtir haber için böyle bir şarta gerek olmadığını ifade etmiştir.[154] Cumhurun râvînin adil olması ile ilgili şartı mutlak mütevâtir için geçerlidir. Dini sahadaki mütevâtir tanımına böyle kayıtlar konulmasında bir sakınca bulunmamaktadır.

Pezdevî'nin mütevâtir için "râvîlerin ayrı yerlerde bulunuyor ve yaşıyor" olmalarını şart koşması eleştirilmiştir. Pezdevî ve onun gibi tarife bu kaydı koyanlar mütevâtir haberi daha güvenilir yapmayı amaçlamışlardır. Bu kayıt râvîlerin yalan üzere birleşme imkânlarını zayıflatan yardımcı bir unsur olarak ön görülmüştür. Zira herhangi bir şekilde yalan bir haber ortaya konulmasını engellemenin en güvenilir yolu, haberi rivayet edenlerin birbirlerine ulaşamayacakları bir uzaklıkta bulunmalarıdır. Bunun için mütevâtir haber tarifine râvîlerin uzak mekanlarda olmalarını ifade eden bir kayıt konulması bu amacı temin edecektir. Fakat bu şartın ciddi bir probleme yol açma ihtimali de bulunmaktadır. Tarifteki bu şart aynı yerlerde veya yakın bölgelerde yaşayanların rivayet ettiği haberlerin mütevâtirin diğer şartlarını taşısa da mütevâtir olarak kabul edilmesini engelleyebilir. Bu sebeple usulcülerin cumhuru böyle bir şarta gerek olmadığını, mütevâtirin tarifindeki "yalan üzere birleşme imkânı olamayacak sayıda çok râvînin bulunması" şartının yeterli olacağını söylemişlerdir.[155]

Âlimler mütevâtir haberin râvî sayısının belirlenmesinde ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafa râvî sayısının ilm-i yakîn ile yakın ilişkisinin sebep olması muhtemeldir. Bazı âlimler mütevâtir haber râvîlerinin sayılarında herhangi bir sınırlamaya gidilemeyeceği görüşüne kail olurken, diğer bir kısmı râvî sayısının "sayılamayacak kadar çok" olması gerektiğini iddia etmiştir. Pezdevî'nin tarife eklediği "sayısı tespit edilemeyecek çokluk" kaydı bu ikinci

---

153 Bihârî, Muhibbullah b. Abdüşşekûr, *Müsellemü's-subût (Fevâtihu'r-rahamût* ile birlikte*)*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2002, c. 2, s. 144.

154 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 523; Hâdimî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ, *Mecâmi'u'l-hakâik ve'l-kavâ'id ve cevâmi'u'r-ravâik ve'l-fevâid fî usûli'l-fıkh ve'l-kavâ'idi'l-fıkhiyye*, Müessesetü'r-risâle nâşirûn, Beyrut 2016, s. 259; İbnü's-Sââtî, Ebu'l-Abbâs Muzafferi'd-dîn Ahmed b. Alî b. Tağlib, *el-Bedî' fî usûli'l-fıkh*, Dâru ibn ʿaffân, Kahire 2014, c. 2, s. 218.

155 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 524.

görüşe meyilli olduğunu göstermektedir. Bu kayıt, bir rivayetin mütevâtir sayılabilmesi için râvîlerinin sayısının tespit edilmek istendiğinde sayılamayacak kadar çok olması anlamına gelmektedir. Bu kaydı Pezdevî'den başka birçok farklı mezhepten âlim mütevâtir tarifine eklemiş ve mütevâtirin asli şartı saymıştır.[156] Pezdevî sonrası bazı Hanefi usulcüleri de bu kaydı mütevâtir haber tarifinde zikrederek bu konuda Pezdevî'yi takip etmişlerdir.[157]

Pezdevî, "*Bu şartlar senedin başından sonuna kadar da devam etmelidir*." diyerek tarifte zikrettiği bütün şartların her tabakada bulunması gerektiğini ifade etmiştir. Pezdevî'nin bu ifadelerine göre tevatür şartlarının sanki senedin tamamında bulunması gerektiği gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki o bu şart ile ilk üç dönemi kastetmektedir. Mütevâtir için öne sürdüğü şartlar ona göre sadece ilk üç tabaka râvîleri için şarttır. Bu konuda Hanefilerin hepsi aynı görüştedir. Onlara göre, eğer rivayet ilk üç tabakada tevatür şartlarını taşıyorsa, üçüncü tabakadan sonra bu şartların yok olması tevatüre herhangi bir zarar vermemektedir. Yine bu dönemlerden herhangi birinde tevatür şartını kaybetmiş bir haber sonraki dönemlerin hepsinde tevatür şartlarına ulaşsa da mütevâtir olarak kabul edilmemektedir.[158] Hanefilerin rivayetlerde öne sürdükleri ilk üç dönem şartı onları bu konuda muhaddislerden ayırmaktadır.

Pezdevî haber taksiminin ikinci kısmında suret olarak şüphe bulunan, mana itibariyle şüphe bulunmayan haberlere yer vermiştir. Bu haberler sahabe döneminde âhâd iken tâbiûn ve etbeu't-tâbiûn dönemlerinde tevatür derecesine ulaşmıştır. Hanefiler bu çeşit haberleri meşhur olarak isimlendirmişler ve hüküm istinbâtında mütevatir gibi kabul etmişlerdir. İtikat

---

156 Âmidî, Seyfüddîn Ebü'l-hasen Alî b. Ebî Alî b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-fikir, Beyrut 1996, c. 2, s. 215; Şevkânî, Muhammed b. Alî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ılmi'l-usûl*, Dâru ibn kesîr, Şam 2003, s. 193; Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kütübi'l-'ılmiyye, Beyrut 2000, c. 3, s. 299.

157 İbnü'l-Aynî, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Şerhu metni'l-menâr fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-beyrûtî, Şam 2010, s. 199; Teftâzânî, *Telvîh*, c. 2, s. 5; İtkânî, Kıvâmuddîn Emîr Kâtib b. Emîr Gâzi el-Fârâbî, *et-Tebyîn*, Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-islâmiyye, Kuveyt 2012, c. 1, s. 582; Ahsîkesî, Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed Ömer, *Müntehabu'l-hüsâmî*, Mektebetü'l-büşrâ, Karaçi 2012, s. 131; Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*, s. 191.

158 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 534; İbn Firişte, *Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fıkh me'a'l-havâşî*, c. 2, s. 1126, 1127; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 534; Lâmişî, Ebüssenâ Mahmûd b. Zeydillâh, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, Beyrut 1995, s. 147; Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 303; Teftâzânî , *Telvîh*, c. 2, s. 7,8; Ahsîkesî, *Müntehabu'l-hüsâmî*, s. 132; Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*, s. 192; Akhisârî, Hasan b. Tûrhân b. Dâvûd b. Yakûb ez-Zeynî el-Busnevî, *Şerhu semti'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, Dâru ibni'l-cevzî, Demmâm 2010, s. 190; Kârî, Nûrüddîn Ebu'l-hasen Alî b. Sultân Muhammed, *Tevdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-me'ânî*, Dâru sâdır, Beyrut 2006, s. 307.

noktasında meşhurla mütevâtiri birbirinden ayıran Hanefiler, sadece mütevâtirin inkârının küfrü gerektirdiğini kabul etmişlerdir.[159]

Bazı Hanefi âlimleri meşhur haberi "Âlimlerin telakkî bi'l-kabûl yaptığı haberlerdir." diye tarif etmişlerdir.[160] Bu tarif ile Pezdevî'nin tarifi arasında ciddi bir fark olduğu görülmektedir. Bu iki tarifin "âlimlerin bir haberi kabul etmeleri, o haberin şöhret bulduğunu da gösterir" diyerek cem edilmeye çalışılması ve aralarının bulunması mümkün olsa da bunun da birtakım problemlere sebep olma ihtimali vardır. Zira Pezdevî'nin tarifine göre meşhur haber ikinci ve üçüncü tabakada tevatür derecesine ulaşmaktadır. Bu da meşhur rivayetin bir senede sahip olduğunu gösterir. Hâlbuki meşhur rivayetin "âlimlerin telakkîsidir" diye tanımlanması durumunda senedi olmayan rivayetlerin de meşhur olarak nitelenmesi gerekmektedir. Çünkü senedi olmayan bir rivayetin âlimlerin kabulünden sonra makbul sayılıp mütevâtir rivayet seviyesine çıktığı bilinmektedir. Hadis ilminde senedi olmayan rivayet muhaddisler tarafından mevzu olarak nitelenirken bu rivayetin telakkî bi'l-kabûl görmesi durumunda Hanefi âlimleri tarafından makbul sayılmaktadır.[161] Birçok âlim tarafından telakkî bi'l-kabûl gören senedsiz rivayetlerin meşhur haber olarak kabul edildiğini belirten İbn Abdilber (ö. 463/1071),[162] âlimlerin senedinde sorun olan bir rivayeti telakkî bi'l-kabûl etmelerinden dolayı sahih saydığını da ifade etmiştir.[163] Bu nakiller âlimlerin bir haberi telakkî bi'l-kabûl etmelerinin, o haberi tevatür derecesine ulaştırmaya yetmeyeceğini göstermektedir. Bundan dolayı meşhurun iki tarifi arasında fark olduğunu söylemek mümkündür. Hanefilerin, telakkî bi'l-kabûlü mütevâtir kuvvetinde görmeleri[164] bu rivayeti mütevâtir kabul ettikleri anlamına gelmemektedir. Onlar bununla ifade ettiği hüküm noktasında mütevâtire müsavi olduğunu kastetmişlerdir. Ebüssuûd'un (ö. 982/1574) "*Haber her ne kadar âhâd olsa da âlimler bunu telakkî bi'l-kabûl etmişlerdir. Âlimlerimize göre nesih konusunda hükmü mütevâtir gibidir.*" sözü de amel edilme konusunda telakkî edilen

159 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 535

160 Semerkandî, Alâüddîn Şemsü'n-nazar Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl fî usûli'l-fikh*, Vizâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'd-dîniyye lecnetü ihyâi't-türâsi'l-ʿarabî ve'l-islâmî, Mekke 1987, c. 2, s. 633; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 534; Alî el-Kârî, *Tevdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-me'ânî*, s. 307.

161 Tehânevî, *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadîs*, s. 60.

162 İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah b. Muhammed, *et-Temhîd limâ fi'l-muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, Vizâratü ʿumûmi'l-evkâf ve'ş-şuʿûni'l-islâmiyye, Fas 1967, c. 20, s. 145.

163 İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed, *el-İstizkâr*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 2000, c. 1, s. 159.

164 Cessâs, Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmu'l-kurân*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2003, c. 1, s. 467; Tehânevî, *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadîs*, s. 62.

rivayetin mütevâtir kuvvetinde olduğunu teyit etmektedir.[165] Bu aktarılanlar ışığında iki tarifin aynı şeyler olduğunu ispatlamak yerine farklı olduklarını söylemek daha isabetli olacaktır. Hanefi usulcülerin bir kısmının meşhur haberi telakkî bi'l-kabûl kavramı ile açıklamaları rivayetin ikinci ve üçüncü tabakalarında tevatür derecesine ulaşmış olmasından dolayı olabilir. Zira tanımlarda buna işaret eden ifadeler mevcuttur.[166]

4.1.1.5. Hanefi Âlimlerin Âhâd Haber Hakkındaki Görüşleri (Pezdevî, Şâşî, İbnü'l-Hümâm)

Pezdevî'nin haber taksiminin üçüncü kısmında hem suret hem de mana itibariyle şüphe bulunan rivayetler yer almaktadır. Pezdevî bu kısımdaki haberleri "*Bir, iki kişinin veya daha fazla kişinin rivayet ettiği haberlerin hepsine denir. Bu haberlerin meşhur ve mütevâtir derecesine ulaşmamaları durumunda râvî sayılarına itibar edilmez. Bu haberler bize göre ameli gerektir. Yakîn bilgi ifade etmez.*" sözleriyle açıklamıştır.[167] Bu tür haberlerin senedlerinin ilk üç tabakası haber-i vâhid olarak rivayet edilmiştir.

Pezdevî'nin "*râvî sayılarına itibar edilmez*" sözünün ihtirâzî bir kayıt olması muhtemeldir. Çünkü bazı âlimler haberlerin kabulünde o haberleri rivayet eden râvîlerin sayısını dikkate almışlardır. Bazı âlimler bir râvînin rivayetini kabul etmeyip iki kişinin rivayet etmesini şart koşarken, bazı âlimler dört râvîden az olan haberleri kabul etmemişlerdir.[168] Bu ihtilaf bağlamında Pezdevî'nin mezkûr ifadesinin bu tartışmalara bir atıf olarak anlaşılması mümkündür. Pezdevî'nin bu taksiminin Îsâ b. Ebân'ın taksimine benzemesi ondan etkilenmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Pezdevî sonraki dönem Hanefi âlimleri üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Kendisinden sonraki Hanefi usulcülerin tariflerinde bu etkiyi görmek mümkündür.[169] Hicri

---

165 Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-ʻImâdî, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kurâni'l-kerîm*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-ʻarabî, Beyrut 2010, c. 1, s. 197.

166 Bihârî, *Müsellemü's-subût* (*Fevâtihu'r-rahamût* ile birlikte), c. 2, s. 135.

167 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 538.

168 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 538.

169 Ahsîkesî, *Müntehab'ul-hüsâmî*, s. 134; Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*, s. 194; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr*, c. 3, s. 649; İbnü's-Sââtî, *el-Bedî' fî usûli'l-fıkh*, c. 2, s. 221; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr*,

yedinci asırda vefat ettiği kabul edilen Şâşî'nin[170] âhâd haberi "*Bir kişinin bir kişiden veya bir kişinin bir topluluktan ya da bir topluluğun bir kişiden naklettiği rivayettir. Meşhur derecesine ulaşmadığı durumlarda sayıya itibar edilmez*." diyerek yaptığı tanım rivayetin meşhur derecesine ulaşmaması durumunda sayıya itibar edilemeyeceğini ifade etmesinde Pezdevî'nin tanımıyla örtüşmektedir.[171] Bunun yanında Şâşî'nin tanımı incelendiğinde muhaddislerin garîb hadis tanımı ile benzerliği dikkat çekmektedir.[172] Şâşî'nin tarifine göre bir rivayetin âhâd sayılabilmesi için senedin tabakalarından birinde tek râvî olması gerekmektedir. Yaptığı tarifte herhangi bir tabakasında tek râvî bulunmayan rivayetlerin âhâd olarak kabul edilmemesine işaret ettiği görülmektedir. Fakat "*Meşhur derecesine ulaşmadığı durumlarda sayıya itibar edilmez*." ifadesi Şâşî'nin âhâd haber tanımında böyle bir anlamı kastetmediğini göstermektedir. Çünkü Pezdevî'nin tarifinde de yer alan bu ifade, bir rivayetin âhâd olması için meşhur seviyesine çıkamaması gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre Şâşî'nin tanımındaki "bir kişi" sözü ihtirâzî bir kayıt değildir. Meşhur seviyesine çıkamamayı ifade eden bir örnek olarak zikredilmesi muhtemeldir.

Hanefi muhakkik âlimlerinden İbnü'l-Hümâm âhâd haber tanımı ile önceki Hanefi usulcülerinden ayrılmıştır. O âhâd haberi "*Kendi başına ilim ifade etmeyen haberdir*." diye tarif etmiştir.[173] O haberler konusunda özellikle mütevâtir haberin tanımında İbnü'l-Hâcib'e (ö. 646/1249) tabi olmuştur. İbnü'l-Hâcib mütevâtiri "*kendi başına ilim ifade eden haber*" olarak tarif etmiştir.[174] Bu konuda haberleri ilim ifade etmesine göre taksime tabi tutan İbnü'l-Hâcib'e uyan İbnü'l-Hümâm'ın âhâd haberlerin tarifinde de bu tutumunu devam ettirdiği görülmektedir. İbnü'l-Hümâm'ın âhâd haber tanımı, haberin başka bir şeye nispet edilmeden kendisinin ilim ifade etmediğini vurgulamaktadır. Buna rağmen onun tanımının âhâd haberlerin ek karineler ile desteklendiğinde de ilim ifade etmeyeceği anlamını taşıdığı

s. 272; Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusûlu'l-bedâi' fî usûli'ş-şerâ'î*, Dâru kütübi ʿilmiyye, Beyrut 2006, c. 2, s. 243; Alî el-Kârî, *Tevdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-me'ânî*, s. 308.

170 Hanefi fıkıh usulünün meşhur eserlerinden olan "*Usulü Şâşî*" isimli eserin kime ait olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Birçok isme nispet edilen bu eserin Nizâmüddîn eş-Şâşî'ye ait olduğu görüşü daha çok kabul görmüştür. Bkz. Şâşî, Nizâmüddîn, *Usûlü'ş-şâşî (Kitâbu'l-hamsîn)*, el-Mektebetü'l-mekkiyye, Mekke 2017, s. 31-46.

171 Şâşî, *Usûlü'ş-şâşî*, s. 177.

172 Garîb hadis için bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 50.

173 İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr* (*Teysîru't-tahrîr* ile birlikte), c. 2, s. 839.

174 İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *Muhtasaru müntehe's-sûl ve'l-emel fî 'ılmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Dâru ibn hazm, Beyrut 2006, c. 1, s. 519.

iddia edilmiştir.[175] İbnü'l-Hümâm âhâd haberi taşıdığı bilgi değerine göre tanımlamıştır. Kendisinden önceki Hanefi âlimlerinin tarifleri de haberlerin bilgi değerine göre tanımlanmıştır. Yani Hanefi âlimlerinin haberi "mütevâtir meşhur ve âhâd" olarak taksimi bilgi değeri merkeze alınarak yapılan bir taksimdir. Muhaddislerin haber anlayışı konusu ele alındığında değinileceği üzere muhaddislerin büyük çoğunluğu haberleri mütevâtir meşhur ve âhâd diye taksim ederken -mütevâtir hariç- râvîlerin sayılarına göre taksim ve tarif etmişlerdir.[176] Bununla birlikte özellikle müteahhir muhaddislerin bir kısmı haberlerin bilgi değeri konusuna değinmiş, hatta bu konuda tenkitlere de maruz kalmışlardır.

4.1.2. Muhaddislere Göre Haber

Muhaddisler haberin farklı özelliklerini dikkate alarak birçok şekilde taksim etmişlerdir. Haberin âhâd ve mütevâtir olarak taksimi sonraki dönemlere aktarılma keyfiyeti dikkate alınarak yapılan bir taksimdir. Bu taksimde âhâd rivayetler "mütevâtir derecesine ulaşmayan" haberler olarak tanımlanmak suretiyle mütevâtir habere kıyaslanarak tarif edilmiştir. Buna göre âhâd haberler mütevâtir seviyesine çıkamayan haberlerdir.[177] Birçok muhaddise göre mütevâtir haberde belirleyici olan ilm-i yakîn ifade etmesidir. O zaman âhâd haberin tanımı "ilm-i yakîn ifade etmeyen haber" diye ifade edilebilir. Âhâd haberin tanımında ilim ifade etmesi ölçüt iken, âhâd haberin kısımlarının tanımlamasında haberin senedindeki tabakalarında bulundan râvî sayısı ölçüt alınmıştır. Alınan bu ölçütün mütevâtir için geçerli olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir.[178] Zira mütevâtir haberde muhaddislerin büyük çoğunluğu râvî sayısının dikkate alınmadığını ifade etmektedir. Bu yönüyle mütevâtir haber, seneddeki râvî sayısına göre yapılan taksimin bir kısmı olarak zikredilmeye uygun gözükmemektedir. Fakat mütevâtir haberlerin şartları içinde sayılan "çok sayıda râvî tarafından rivayet edilmek" kaydına itibarla bu taksime dâhil olması

---

175 İbn Emîr el-Hâc, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen b. Alî, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ılmi'l-usûl*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1996, c. 2, s. 313.

176 Muhaddisler haberleri farklı açılardan taksime tabi tutmuşlardır. Burada sözü edilen taksim "râvî sayısına göre" yapılan taksimdir.

177 Hudayr, Abdülkerîm b. Abdillah, *Su'ûdu'l-merâkî ile'l-elfiyeti'l-'ırâkî*, Dâu ibni'l-cevzî, Demmâm 2019, c. 3, s. 1039.

178 İbn Hacer haberi taksim ederken "bize ulaşmasına itibarla" dedikten sonra rivayetlerin tarik sayısına göre taksim edildiğini ifade etmiştir. Fakat mütevâtir konusunu anlatırken bir rivayetin mütevâtir olabilmesi için çok sayıda tarikinin olmasının yeterli olmadığını da ifade etmiştir. Bu da mütevâtir haberin râvî sayısına göre taksime tam olarak uymadığını göstermektedir. Mütevâtir konusu için bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 41.

mümkündür. İlmi yakîn bildirmesine ve râvîlerinin yalan üzere birleşme imkânının bulunmamasına nispetle mütevâtir haber âhâd haberin kasîmi, yani haberin taksiminde onunla birlikte kısım olarak ifade edilmeye uygun değildir.

Muhaddisler içinde haberlerin taksim ve tarifini ilk kez Hatîb el-Bağdâdî'nin yaptığı bilinmektedir. O haber ve kısımları ile ilgili şunları söylemiştir: "*Haber doğru veya yanlış olabilen şeye denir. Mütevâtir ve âhâd haber olarak iki kısma ayrılır. Mütevâtir haber, görüldüklerinde sayıları bilinebilecek bir sınıra ulaşan, o günün şartlarına göre yalan söylemek için anlaşmaları imkânsız olan, haberin onlardan yayıldığı zaman diliminde anlaşma yapmaları mümkün olmayan, haber verdikleri şeyde şüphe ve karışıklığın olması caiz olmayan, zorlamaya, baskıya ve yalana götürecek etkenlerin tesir edemediği bir topluluğun haber verdiği şeye denir.… Haber-i vâhid ise tevatür özelliklerini taşımayan, her ne kadar bir topluluk tarafından rivayet edilse de ilim ifade etmeyen şeye denir*."[179] Hatîb el-Bağdâdî haberi tanımladıktan sonra iki kısma ayrıldığını ifade etmiş ve detaylı bir şekilde mütevâtir kavramını tarif etmiştir. Onun yaptığı mütevâtir tanımına bakıldığında râvîlerin sayılabilecek miktarda olması gerektiğine yaptığı vurgu önemlidir. Haber-i vâhidin "ilim ifade" etmemesine yaptığı vurgu ise fıkıhçılara tabi olduğunu hissettirmektedir.

Hatîb el-Bağdâdî ile aynı dönemde yaşayan İbn Abdilber sünnetin önemine vurgu yapmış ve sünnetin iki kısma ayrıldığını söylemiştir. Onun sünnet taksimi aynı zamanda haber taksimidir. O "*İlmin asıllarına gelince onlar kitap ve sünnettir. Sünnet ikiye ayrılır. Birincisi birçok kişinin yine birçok kişiden rivayetidir. Bu, hilafına bir şey olamadıkça mazeretleri yok saymayı gerektirecek delillerdendir. Kim bu râvîlerin ittifakla naklettikleri haberi reddederse Allah'ın naslarından birini reddetmiş olur. Tövbe etmesi gerekir. Adil Müslümanların icmâından çıktığı, onların yolu dışında yol tuttuğu için tövbe etmemesi durumunda kanının akıtılması gerekir. Sünnetin ikinci kısmı sika, güvenilir râvîlerin rivayet ettiği âhâd haberlerdir. …*"[180] sözleriyle sünneti mütevâtir ve âhâd olarak ikiye taksim etmiştir. Sünnetin ilk kısmı olarak nitelediği mütevâtir haberleri inkâr edenin öldürülmesi gerektiğini ifade ederek bu haberlerin dinin aslı olduğuna işaret etmiştir. Âhâd haberleri sika

[179] Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 108.
[180] İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah b. Muhammed, *Câmi'u beyâni'l'ılmi ve fadlihî*, Dâru ibnu'l-cevzî, Riyad 1994, c. 1, s. 779, 780.

râvîlerin rivayetleriyle sınırlandırması bu haberlerin sahih olanlarını kastettiği diye yorumlanabilir.

Muhaddislerin haber ve taksimi ile ilgili genel bilgilerden sonra haberin kısımları konusu işlenecektir. Bu bölümde muhaddislerin haber ile ilgili bütün taksimleri ele alınmayacaktır. Hanefilerin haber anlayışı ile mukayese amaçlandığı için haberin mütevâtir ve âhâd diye isimlendirilen ikili taksimi üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

4.1.2.1. Mütevâtir Haber

4.1.2.1.1. Mütevâtir Haberin Hadis İlmindeki Yeri

Mütevâtir haber, hadis usulü eserlerinde ele alınan bir konu olsa da bazı âlimler mütevâtir haberin hadis usulünün konusu olmadığını fıkıh usulünün konusu olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre mütevâtir kavramı hadis usulü eserlerine sonradan eklenmiştir. Bu görüşte olanlardan biri İbnü's-Salâh'tır. O, mütevâtir kavramının fıkıhçılar ve fıkıh usulcüleri tarafından kullanıldığını savunmuş, fıkıhçıların tarif ettiği mütevâtir kavramından hadis usulü eserlerinde ilk kez söz edenin Hatîb el-Bağdâdî olduğunu belirtmiştir. Hatîb el-Bağdâdî'nin ifadelerinin fıkıhçılara tabi olarak mütevâtir kavramından söz etmiş olabileceğine işaret ettiğini belirten İbnü's-Salâh,[181] nebevî sünnette mütevâtir addedilen bir hadis veya rivayet bulunmadığı için muhaddislerin mütevâtir kavramından bahsetmediklerini iddia etmiştir. Fıkıhçıların mütevâtir tarifine uygun bir hadis bulup getirmesi istenen kişiyi, bu isteğin yoracağını ifade ederek mütevâtir hadis tespit etme işini yorucu bir iş yapmayla eş tutan İbnü's-Salâh,[182] bu benzetme ile lafzî mütevâtir haberin şartlarının bir rivayette bir araya gelmesinin zor olduğunu anlatmaya çalışmıştır. İbnü's-Salâh daha da ileri giderek mütevatir hadisin sünnet içinde neredeyse hiç var olmadığını ileri sürmüştür.[183] Belki de ona göre tek mütevâtir hadis "من كذب عليّ متعمّداً"[184] lafızları ile rivayet edilen hadistir.[185] İbnü's-Salâh'ın sünnet içinde bulunmadığını iddia ettiği mütevâtir "lafzî

[181] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 268.
[182] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 269.
[183] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 267.
[184] Buhârî, *Kitâbu'l-cenâiz*, 33.
[185] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 269.

mütevâtirdir". Buna göre İbnü's-Salâh diğer mütevâtir çeşitlerinin varlığını nefyetmemiştir. Onun neredeyse var olmadığını düşündüğü mütevâtir haber, lafzî mütevâtirin dışındaki nevileri kapsamamaktadır. İbnü's-Salâh'ın hadisler içinde mütevâtir olarak nitelenecek bir hadisin olmadığı, sadece bahsi geçen hadisin mütevâtir olabileceği iddiasını tenkit edenler olduğu gibi[186] onun mütevâtir hadis ile ilgili sarf ettiği sözlerindeki kastının yanlış anlaşıldığını, aslında onun kastının farklı olduğunu savunarak ona destek verenler de olmuştur.[187]

Sehâvî, İbnü's-Salâh'ın sadece "من كذب عليّ متعمّداً" hadisinin mütevâtir sayılabileceğine dair iddiasından bahsederken, iki noktada tenkite maruz kaldığını söylemiştir. Sehâvî, hocalarının birtakım şeyhlerinin bu hadis için mütevâtir ifadesini kullanmayı doğru bulmadıklarını, bu hadisin mütevâtir olarak nitelenmesine itiraz ettiklerini ifade ettikten sonra bu itirazın "*Bu hadise mütevâtir denilmesinden kasıt her asırda senedin başından sonuna kadar bütün tabakalarda bir topluluğun başka bir topluluktan rivayet etmesidir*." denilerek cevaplandığını nakletmiştir.[188] Sehâvî bu cevaptaki mütevâtir haberin hadis usulünün inceleme alanına gireceğini ifade etmiştir.[189] Fakat fakihlerin tarifini yaptığı mütevâtirin hadis ilminin konusu olmadığını söyleyen Sehâvî, Hâkim en-Nîsâbûrî, Hatîb el-Bağdâdî, İbn Abdilber ve İbn Hazm (ö. 456/1064) dışındaki muhaddislerin mütevâtirden söz etmediklerini belirtmiştir.[190]

Mütevâtir haberin hadis usulünün konusu olmadığı görüşünde olanlardan biri de İbn Hacer'in talebelerinden Kâsım b. Kutluboğa'dır. O, mütevâtir haberlerin hadis usulünün konusu olmadığını söylerken İbnü's-Salâh gibi sünnette mütevâtir şartlarını taşıyan rivayetlerin bulunmamasını veya az sayıda bulunmasını ileri sürmemiştir. Bilindiği üzere hadis usulü, rivayetlerin senedlerini inceleyen bir ilim dalıdır. Kâsım b. Kutluboğa, mütevâtir rivayetlerin senedlerinin incelemeye tabi olmadığı gerekçesiyle hareket etmiş ve mütevâtir rivayetlerin hadis usulünün bu bağlamda konusu olamayacağını savunmuştur.

---

186 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 45.

187 Irâkî, Ebu'l-fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn, *et-Takyîd ve'l-îdâh li mâ utlika ve uğlika min kitâbi İbnü's-Salâh*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2014, c. 1, s. 776; Bulkînî, Ebû Hafs Ömer b. Reslân b. Nusayr, *Mehâsinu'l-ıstılâh ve tadmînu kitâbi İbnü's-Salâh*, Dâru'l-meârif, Kahire 1990, s. 453.

188 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 3, s. 401.

189 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 3, s. 407.

190 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 3, s. 397.

Çünkü mütevâtir haberlerin "yalan üzere birleşme imkânının âdeten akıl tarafından muhal sayılması" gibi sıfatlara sahip olduklarından senedlerinin incelemesine gerek duyulmamaktadır. Bu sebeple o, mütevâtir haberin, hadis usulünün konuları arasında yer almayacağı sonucuna ulaşmıştır.[191] İbn Ebî Şerîf de (ö. 906/1500) mütevâtir haberin hadis usulünün bir konusu olmadığını düşünenlerdendir. Onun gerekçesi de mütevâtir rivayetlerin hadis usulü ilminde râvî incelemesine tabi tutulmasıdır.[192]

Bazı durumlarda mütevâtir haberlerin isnâd ilminin konusu olabileceğini belirtenler de olmuştur. Bu âlimler iddialarını fıkıh ilminde ele alınan mütevâtir haberlerin zarûrî ilim bildirmeleri üzerine inşa etmişlerdir. Bilindiği üzere haberlerin zarûrî ilim ifade etmesi râvîlerin çok sayıda olması ve yalan üzere birleşme imkânlarının bulunmaması durumda gerçekleşmektedir. Fakat onlar bazı hallerde mütevâtir haberin râvîlerinin sayısı çok olmasa da yalan üzere birleşme imkânı bulunmayan kişiler tarafından rivayet edilmesinden dolayı zarûrî ilim ifade edebileceğini iddia etmişler ve bu sebeple mütevâtir rivayetlerin râvîlerinin de diğer rivayetlerdeki râvîler gibi isnâd ilminin konusu olabileceğini savunmuşlardır.[193] Fakat onların iddia ettiği bu mütevâtir İbnü's-Salâh ve onun gibi düşünenlerin kastettikleri mütevâtir değildir. Bundan dolayı mütevâtirin hadis usulünün inceleme alanına girdiğini söyleyenlerin iddiaları İbnü's-Salâh'ın görüşüyle tearuz etmez.

Muasır alim Muhammed Sâlih Ekinci el-Ğursî mütevâtir konusunda dikkate değer bir görüş ileri sürmüştür. Ğursî, İbn Hacer'in mütevâtir kavramı ile ilgili sözlerinden hareketle fıkıhçılar ile hadisçilerin mütevâtir anlayışının farklı olduğunu savunmuştur. İbn Hacer'in *Nuhbe* metninde "*ya senedleri vardır*" ifadesiyle hadisçilerin mütevâtir anlayışlarından, *Nüzhe* isimli eserinde ise fıkıhçıların mütevâtir anlayışından bahsettiğini iddia etmiştir. Ona göre İbn Hacer'in ifadelerinden fıkıhçıların mütevâtir kavramından kastettikleri anlam net bir şekilde anlaşılırken, hadisçilerin kastettikleri anlam ise celî kıyas

191 Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 36.

192 İbn Ebî Şerîf, Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed el-Makdisî, *Hâşiyetü'l-kemâl ibn ebî şerîf 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, Dâru'l-vatan. Riyad 1999, s. 36.

193 Sindî, Muhammed Ekrem, *İm'ânu'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker*, Dâru'l-müttakîn, İngiltere 2019, s. 67; İbnü'l-Acemî, *Haşiye 'alâ tedrîbi'r-râvî fî şerhi tekrîbi'n-nevâvî (Tedrîbu'r-ravî ile birlikte)*, c. 5, s. 28; Münâvî, Muhammed el-Medʿuv Abdürraûf, *el-Yevâkît ve'd-dürer fî şerhi nuhbeti'l-fiker*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2007, c. 1, s. 259, 260; Lekânî, Burhânüddîn İbrahim b. İbrahim, *Kadâu'l-vatar fî nüzheti'n-nazar*, ed-Dâru'l-eseriyye, Amman 2010, c. 1, s. 543.

ile anlaşılmaktadır. Ğursî'ye göre hadisçiler mütevâtir için üç şart öne sürerler. Bu şartlar haberin birçok tarik ile sabit olması, bu tariklerdeki râvîlerin yalan üzere birleşmelerinin âdeten imkânsız olması ve haberin hisse dayanmasıdır.[194] Ona göre fıkıhçılar ile muhaddisler arasında mütevâtir kavramında böyle bir ayrım ispat edilmesi durumunda mütevâtir kavramının fıkıh ilminden hadis sahasına intikal ettiği iddiası geçerliliğini kaybedecektir.

4.1.2.1.2. Mütevâtir Haberin Tanımı

Mütevâtir kelimesi çift olanı tek yapmak anlamına gelen وتر fiilinin تواتر babından türetilmiştir. Peş peşe, arka arkaya olmak anlamına gelir. تواتر fiilindeki peş peşe olma durumu zaman aralığı olmadan arka arkaya olabileceği gibi belirli zaman aralıklarını da içerebilir.[195] Terim olarak mütevâtirin tanımında ise âlimlerin çoğu bu kavramı "ilim ifade etmesini" ölçüt kabul ederek tanımlamayı tercih etmişlerdir.[196]

İbn Hacer, haberleri aktarılma niteliklerine ve taşıdıkları bilgi değerine göre en iyi sistematik taksim yapanlardan biri olarak kabul edilmektedir. Haberin taksiminde ve kısımlarının tarif edilmesinde sonraki dönem muhaddisler üzerinde büyük etki bırakan İbn Hacer, haberi taksim ederken taksîm-i aklî[197] tekniğini kullanmış ve taksim ile eş zamanlı olarak kısımları açıklamaya çalışmıştır. Haberi mütevâtir ve âhâd diye ikiye ayıran İbn Hacer, etrafına cami ağyarına mâni bir şekilde mütevâtir haberin tarifini yapmamış, şartlarını açıklamak ile yetinmiştir. Mütevâtir haberi "*Haber bize ulaşmasına itibarla ya tarikleri yani birçok senedi olandır…*" diyerek sened üzerinden tarif etmeyi tercih etmiştir. Tarifte " أنْ يكون له طُرُق أي أسانيد كثيرة" cümlesinde kullandığı طُرُق lafzı ile "isnâdlar" anlamını kastettiğini söylemiş ve isnâd kavramını da "حكاية طريق المتن" sözüyle açıklamıştır. Fakat onun bu açıklaması yoğun tenkitlere maruz kalmıştır.[198] Turuk/طرق lafzını "isnâdlar/أسانيد " kavramı

194 Ğursî, Muhammed Sâlih b. Ahmed, *en-Nüketü'l-ğurar*, Dâru'l-kâdirî, Şam 2008, s. 51.
195 Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 14, s. 337, 338.
196 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 267; Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*, Mektebetü'l-îmân, Medine 1987, c. 2, s. 542; Ali el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 163; İbn Cemâa, Bedrüddîn b. Muhammed b. İbrahim, *el-Menhelü'r-ravî fî muhtasari 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*, Ğarâs, Kuveyt 2012, s. 68; Cezerî, Hüseyin b. Ali el-Hısnî, *el-'Inâye fî şerhi'l-hidâye ilâ 'ulûmi'r-rivâye*, Ervaka, Amman 2017, c. 1, s. 259.
197 Taksîm-i aklî için Bkz. Habennike, Abdurrahmân Hasan el-Meydânî, *Davâbitu'l-ma'rife*, Dâru'l-kalem, Şam 2011, s. 399, 400.
198 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 41.

ile açıklayan İbn Hacer, isnâd kelimesini de "metnin tarikinin hikâyesi" olarak ifade edince, açıklamaya çalıştığı kavram "tarîk, tarîkin hikâyesidir" gibi garip bir hal almış ve onun bu açıklaması "bir şeyin kendisi ile tarifine" dönüşmüştür. İbn Hacer'in böyle önemli bir konuda kavram kargaşasına sebep olacak, hadis ilmini doğrudan etkileyecek bu tanımına karşı çıkılmış, bu yaptığının aynı şeyleri tekrar etmek olduğu ve tariflerde kusur sayılan "bir şeyin kendisi ile tarif edilmesi" anlamına geldiği ileri sürülmüştür. Bu tenkitten başka "hikâye etmek" kelimesinin eylem/fiil olduğu, bir ismin tefsirinin bu fiil ile yapılmasının doğru olmadığı da ileri sürülmüştür. İbrâhîm el-Kûrânî (ö. 1101/1690), isim anlamında kullanılan "isnâd" kelimesinin fiil anlamındaki "hikâye etmek" kelimesi ile tefsir etmenin problemli olduğunu iddia ederek İbn Hacer'i tenkit etmiştir.[199] Bu konuda Kâsım b. Kutluboğa'nın İbn Hacer ile arasında geçen diyalog meseleye farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Kâsım b. Kutluboğa'nın naklettiğine göre İbn Hacer, bu konuda kendine yapılan itiraza değinirken حكاية طريق izafetini beyan olarak kullandığını söylemiştir. Kendisi de buna mukabil hocasına "hikâye etmenin" eylem, "senedin" ise isim olduğunu söylemiş ve hocasının yaptığı açıklamanın problemi çözmediğini belirtmiştir.[200] İbn Hacer'e yapılan bu itirazlara onun adına cevaplar verilmiştir. Bu itirazın İbn Hacer'in kastının tam kavranamamasından kaynaklandığını söyleyenler de olmuştur.[201] İbn Hacer'in kastının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olması için konuyla ilgili öğrencilerinin neler dediklerine bakıldığında İbn Ebî Şerîf'in (ö. 906/1500) bu terkibi hocasının açıkladığı gibi izafet-i beyâniyye olarak anladığı ve hikâye etmeyi bir eylem olarak değil de isim kabul ettiği görülmektedir. Onun bu yorumunun sorunu çözdüğü söylenebilir. Çünkü İbn Ebî Şerîf sorunlu ifadeyi "hikâye edilen tarîk" diye yorumlamıştır ki buna göre isim, isim ile tefsir edilmiş olmaktadır.[202] Bu da bir ismin fiil ile tanımlanması hatasını ortadan kaldırmaktadır. Bu konuda Lekânî de (ö. 1041/1632) İbn Ebî Şerîf gibi düşünmektedir. Ona göre İbn Hacer "hikâye" lafzıyla "mahkî/hikâye edilen şey" anlamını kastetmiştir.[203] Bu yoruma göre hikâye lafzından kastedilen eylem anlamı değil bilakis isimdir. İbn Hacer özelinde detaylı bir şekilde anlatılan bu sorun mütevâtir haberin tanımı noktasında basit bir kavramın ne derece büyük anlam kaymalarına sebep olduğunu göstermesi açışından önemlidir. Mütevâtir

---

199 Kûrânî, İbrâhîm b. Hasen b. Şihâbüddîn eş-Şehrazûrî, *Hâşiyetü'l-Kürânî 'alâ Nüzheti'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (*Kâsım b. Kutluboğa ve İbn Ebî Şerîf haşiyeleriyle* birlikte), Dâru ibni kesîr, Şam 2015, s. 71.

200 Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 31.

201 Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 159.

202 İbn Ebî Şerîf, *Hâşiyetü'l-kemâl ibn ebî şerîf 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 29.

203 Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 1, s. 465.

tanımında mütevâtir rivayetlerin birçok senede sahip olduğunu ifade etmeye çalışan İbn Hacer'in soruna sebep olan bir kelime tercihinden dolayı tarifin "mütevâtir haber, metnin birçok yolunu hikâye etmektir" anlamına dönüştüğü bu izahtan sonra daha net olarak ortaya çıkmaktadır. Kendisinden sonraki muhaddisler üzerinde ve aynı zamanda hadis ilminde derin etkileri olan İbn Hacer'in oluşturduğu bu kavramsal sorunun terimlerin anlamına etkisi göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir.

İbn Hacer haberi taksim ederken "turuk" kelimesi ile "senedler" anlamını kastetmek istemiştir. Bu anlamı ifade etmek içinse isnâdlar anlamına gelen "esânîd" tabirini kullanmıştır. Onun bu lafzı kullanması zahiren problem gibi görünse de muhaddisler bunu bir sorun olarak görmemişlerdir. Çünkü İbn Hacer'den önce de isnâd kavramı sened anlamında kullanılmıştır.[204] Bu bilginin sorunun çözümü için yeterli olmasına rağmen İbrâhîm el-Kûrânî, İbn Hacer'in bu iki kavramı aynı anlamda kullandığını gösteren ifadelerini tespit ederek farklı anlamda kullanmış olabileceği zannının önüne geçmeye çalışmıştır.[205]

Haberleri iki kısma ayıran İbn Hacer mütevâtir haberin muayyen bir sayı sınırlaması olmaksızın (بلا حصر عدد معيّن) senedlerinin çok olmasını mütevâtir haberin ilk şartı olarak zikretmiştir.[206] Onun "muayyen bir sayı sınırlaması olmaksızın" sözü ile kastettiği mananın tam olarak anlaşılamaması yoğun bir tartışmaya sebep olmuştur. Bu tartışmada ileri sürülen fikirlerin mütevâtir haberin tanımına önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. İbn Hacer'in zikrettiği kayıt mütevâtir haber râvîlerinin sayısı ile ilgilidir. Bu sayı da bazı âlimlere göre mütevâtir haberin bilgi ifade etmesine tesir etmektedir. Bu sebeple onun kastını anlaşılır kılmak isteyen *Nüzhe* şârihleri yorumlar yapmış ve İbn Hacer'in kastını tespit etmeye çalışmışlardır. Sonuçta bazı âlimler onun tarife koyduğu bu kaydı "mütevâtir haberin senedlerinin sayılamayacak kadar çok olması" diye anlarken bazıları "bir rivayetin mütevâtir sayılması için sened sayılarını ifade eden herhangi bir alt sınır belirlemenin doğru olmayacağını" ifade etmeye çalıştığını düşünmüşlerdir. İbn Hacer'in ifadelerinde hata olduğunu düşünenler de olmuştur. *Nüzhe* üzerine şerh yazanlardan Ekrem es-Sindî (ö.

[204] İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-ravî*, s. 66; Tîbî, Şerafüddîn Ebû Muhammed el-Huseyn b. Muhammed b. Abdullah, *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l-hadîs*, el-Mektebetü'l-islâmiyye, Kahire 2009, s. 34.
[205] Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kürânî 'alâ Nüzheti'n-nazar*, s. 71.
[206] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 41.

1086/1675) müellifin ifadelerinde sorun olduğunu düşünenlerdendir. O müellifin mezkûr ifadelerini incelemiş, kastının ne olabileceğini tartışmış ve bu ifadelerin problemli olduğu kanısına ulaşmıştır. Sindî, müellifin bu ifadesiyle mütevâtir rivayetlerin senedlerinin sayılamayacak kadar çok sayıda olması gerektiğini kastetmiş olabileceğini, fakat sözlerine "بل تكون العادة قد..." diye devam ederek bu görüşünden dönmüş olma ihtimalini dile getirmiştir.[207] Vecîhüddîn el-Gucerâtî (ö. 998/1590) ise İbn Hacer'in kastının sayılamayacak kadar çok râvî olduğunu "sınırlandırılamayacak, sayılamayacak yani tespiti mümkün olmayan" sözleri ile çok net bir şekilde ifade etmiştir.[208] Alî el-Kârî, Muhammed es-Sindî (ö. 1187/1773), Münâvî (ö. 1031/1622), İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563), Ebu'l-Meâlî el-Âlûsî (ö. 1342/1924) ve Kemâlüddîn eş-Şümünnî (ö. 821/1418) gibi birçok âlim müellifin "muayyen bir sayı sınırı olmaksızın" sözlerini "mütevâtir haberin senedleri için herhangi bir alt sınır ifade eden sayı şart koşmamak" diye anlamışlardır.[209] Ğursî ise bu konuda şunları söylemiştir: "*Mütevâtir haberde, râvîler için sayısal bir alt sınır belirlenmesi ve râvî sayısının bu sınırın altına düştüğünde mütevâtir olarak kabul edilmeyeceği bir sayı sınırının belirlenmesine itibar edilemez. Rivayetin mütevâtir olabilmesi için İbn Hacer'in tarife eklediği* بلا حصر عدد معيّن *kaydı 'sayılamayacak bir sayıda senede sahip olması' şeklinde anlaşılamaz. Çünkü her sayının mutlaka sayılabilecek bir durumda olması gerekir ki ona sayı denilebilsin.*"[210] Ğursî'nin bu tespitlerinin tartışmaya farklı bir bakış açısı kazandırdığı söylenebilir. O "râvîler sayılamayacak kadar çok olmalı" sözünü hakikat olarak anlamış ve sayılamayan şeye sayı denilmeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Hâlbuki İbn Hacer'in bu ifadesinin kesretten kinaye olma ihtimali de vardır.

İbn Hacer, "*Haber ya muayyen bir sayı ile sınırlandırılmayan birçok sened ile bize kadar ulaşır.*" dedikten sonra "*Aksine, âdet râvîlerin yalan üzere bilerek birleşmelerini (تواطؤ) imkânsız kılar. Aynı şekilde âdet, râvîlerin kasıtları olmaksızın ittifak etmelerini de*

---

207 Sindî, *İm'ânu'n-nazar*, s. 56.

208 Gucerâtî, Vecîhüddîn el-Alevî, *Şerhu nüzheti'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2011, s. 103.

209 Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 161; Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer*, c. 1, s. 237; Sindî, Muhammed b. Sâdık el-Meydânî, *Behcetü'n-nazar 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, Müessesetü beynûne, Riyad 2015, s. 67; İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddîn Muhammed b. İbrahim, *Kafvu'l-eser fî safvi 'ulûmi'l-eser*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2009, s. 46; Şumunnî, Kemâlu'd-dîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen, *Netîcetü'n-nazar fî nuhbeti'l-fiker*, Dâru'l-minhâc, Riyad 2009, s. 61; Âlûsî, Ebü'l-meʿâlî Mahmûd Şükrî, *ʿIkdu'd-dürer fî şerhi muhtasarı nuhbeti'l-fiker*, Dâru ibn hazm, Beyrut 2008, s. 60. Burada "alt sınır çizmemek" ifadesi ile bazı âlimlerin sened sayısının yani her tabakadaki râvî sayısının en az kaç olması gerektiği ile ilgili açıklamalarına atıf yapılmaktadır.

210 Ğursî, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 38.

imkânsız kılar. Bundan dolayı sahih olan görüşe göre, sayı tayin etmenin bir anlamı yoktur." demiş ve sened sayısı ile neyi kastettiğini açıklamıştır. İbn Hacer'in bu ifadeleri *Nüzhe* üzerine çalışma yapanları ve başka birçok ilim insanını etkilemiş, mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmesini sağlayan şeyin sayı olmadığı, sayının yalan üzere birleşme imkânını muhal kılacak bir araç olduğu görüşünü benimsemeye sevk etmiştir.[211] Mütevâtir haberde râvîlerin yalan üzere birleşmelerinin muhal olması şart olunca râvîlerin sayısı bu şartı tamamlayan sanki bir ön şart olarak kabul edilmiştir.

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) tespitlerinin incelenmesi muhtemelen bu meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. O, râvîleri adetlerine göre üç kısma ayırmaktadır. Birinci kısım nakıs sayıdaki râvîlerdir ki bunların rivayet ettikleri haberler ilm-i yakîn ifade etmez. İkinci kısım kâmil sayıdaki râvîlerdir. Bunların rivayet etmiş oldukları haberler ilim ifade eder. Üçüncü kısım da zait sayıdaki râvîlerin rivayet ettiği haberlerdir. Bu bölümdeki râvîlerin bir kısmının rivayeti ilim hâsıl etmeye yetmektedir. Kalan kısma aslında bu noktada ihtiyaç bulunmamaktadır. Kâmil sayıda râvînin rivayet ettiği ve ilim ifade eden haber, senedinde ilm-i yakîn hâsıl edecek en alt sınırdaki sayıda râvînin yer aldığı rivayetlerdir. Bu noktada Gazzâlî mütevâtir haberin ilim ifade etmesi için muayyen sayıda râvîye sahip olması gerekmediğini ifade etmiştir. Aynı zamanda bir haberin ilim ifade etmesi için standart bir sayı olmadığına, bu sayının haberden habere, zamandan zamana veya konumdan konuma değişebileceğine işaret etmiştir. Gazzâlî'nin şu sözleri de bir haberin ilim ifade etmesinin râvî sayıları ile tespit edilmediğini göstermektedir: "*İlim hâsıl edecek râvî sayısı bizim malumumuz değildir. Fakat rivayet ilm-i zarûrî ifade ettiğinde biz adedin kemale ulaştığını anlarız. Kemale ulaşan râvî sayısı ile ilm-i zarûrî hâsıl olduğunu iddia etmeyiz.*"[212] Bu sözlerden mütevâtir haberlerin ilm-i yakîn bildirmesi için râvî sayılarının ne kadar olması gerektiği ile ilgili kesin bir kriter belirlenemeyeceği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Gazzâlî râvî sayılarının kâmil dereceye ulaştığında tevatürün gerçekleştiğini fakat bunun muayyen bir rakama bağlanamayacağını da söyleyerek sayı ile tevatür arasında bir bağ

[211] Ğursî, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 39.
[212] Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'ılmi'l-usûl*, Dâru'l-erkam, Beyrut ty., c. 1, s. 401, 402.

olduğunu da ifade etmiştir. Konuyla ilgili İbnü'l-Esîr de (ö. 630/1233) Gazzâlî'nin sözlerine benzer ifadeler kullanmıştır.[213]

Mütevâtir ile ilgili yapılan ortak tariflerde râvîlerin yalan üzere birleşmelerinin âdeten imkânsız olması önemli noktalardan biridir. Diğer mütevâtir tariflerinde olduğu gibi İbn Hacer'in tarifinde de yer alan "âdeten" kavramı ile ifade edilmek istenen yaşanılan dönemin fiziki şartlarıdır. İnsanlar için iki türlü imkân söz konusudur. Bir tanesi aklî imkândır. Bir diğeri de bunun mukabili olan aklın dışındaki yaşanılan, gerçek dünyayı temsil eden imkândır ki fiziki şartları ifade etmektedir. Buna göre mütevâtir haberin ortaya çıktığı zaman diliminin imkân ve şartları, râvîlerin yalan üzere birleşip birleşmemelerinin tespitinde ve bu haberin ilmi yakînî ifade edip etmemesinde önemli bir role sahiptir. Zira bazı âlimler râvîlerin yalan üzere birleşmelerinin imkânsızlığında aklın karar verici olduğunu söylemişlerdir. Buna göre râvîlerin yalan üzere ittifakı hakkında belirleyici iki kavram öne çıkmaktadır. Râvîlerin yalan üzere birleşme imkânlarında belirleyici unsur akıl olduğunda akıl her şart ve zeminde insanların bilerek veya bilmeden bir konu hakkında yalan üzere birleşebileceklerini ön görür. Mantıkçılar aklın bu eylemine "aklî tecviz" demişlerdir. Bu sebeple muhakkik âlimler mütevâtirin tarifinde zikredilen "aklın imkânsız görmesi" ifadesini "aklın, mütevâtir haberin gerçekleştiği zaman dilimindeki şartlara göre râvîlerin yalan üzere birleşme ihtimalleri hakkında değerlendirme yapması" olarak yorumlamışlardır.[214]

Muhaddislerin mütevâtir tarifinin Hanefi Mezhebi âlimlerinin tarifiyle benzerliği dikkat çekicidir. Hanefi Mezhebinin mütevâtir kavramına yüklemiş olduğu anlamdan söz edilirken "tevâtu/تواطؤ" kelimesinin ne gibi anlamlar taşıdığı ifade edilmişti. Râvîlerin aslı olmayan bir haber üzerinde anlaşarak birleşmelerini veya kasıtları olmaksızın rastlantısal bir birleşmenin gerçekleşmesini bu kavramın kapsamına dâhil ettiklerinden de bahsedilmişti. Tevâtu kelimesinin bu anlamı İbn Hacer'in ifadelerinde daha açık bir şekilde görülmektedir. Onun, önceden ifade edildiği gibi "*Aksine, âdet râvîlerin yalan üzere bilerek birleşmelerini imkânsız kılar. Aynı şekilde âdet, râvîlerin kasıtları olmaksızın ittifak etmelerini de imkânsız*

---

213 İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebi's-Saâdet el-Mubârek b. Muhammed, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-rasûl*, Mektebetü'l-halavânî, Suudi Arabistan 1969, c. 1, s. 122.

214 Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer*, c. 1, 238; Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 67; Âlûsî, *'Ikdu'd-dürer*, s. 60; el-Ğursî, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 39.

kılar."[215] sözlerinden "tevâtu/تواطؤ" lafzını "bilerek, anlaşarak yalan üzere birleşmek" olarak yorumladığı anlaşılmaktadır. Ali el-Kârî, İbn Hacer'den 'tevâtu/تواطؤ ve "ittifak/اتفاق' arasındaki farkla ilgili düşüncesini içeren nakli şöyle aktarmıştır*: "Tevâtu, insanların görüştükten sonra belirli bir uydurma üzerine hiç kimsenin birbirinin lafının hilafına bir şey söylemeyecek şekilde anlaşmalarıdır. Tevâfuk/ittifak ise uydurmanın görüşme ve anlaşma olmadan meydana gelmesidir.*"[216] Bu nakil İbn Hacer'in "tevâtu/تواطؤ" lafzı ile "bilinçli, planlı bir kurgu neticesinde yalan üzerine birleşme" anlamını kastettiğini net bir biçimde ortaya koymaktadır. Her ne kadar İbn Hacer tevâtu lafzını "anlaşmalı bir araya gelme" olarak yorumlamış olsa da râvîlerin yalan üzere birleşme ihtimallerinin bilerek veya bilmeden olabileceğini ve âdet lafzının bu iki anlama delalet ettiğini de kabul etmektedir. Aynı zamanda İbn Hacer'in mütevâtir haber râvîlerinin yalan üzere birleşme ihtimallerine dair söylediği şeylerin Hanefilerin bu konudaki görüşü ile birçok ortak noktası bulunmaktadır.

İmam Sehâvî'nin de "tevâtu/تواطؤ" lafzının anlamı ile ilgili incelemeye değer ifade ve işaretleri mevcuttur. O, *Fethu'l-muğîs'*te mütevâtirden bahsederken "*…âdet onunla (sayı sınırı ile) beraber râvîlerin yalan üzere tevâtularını veya onlardan bir galatın vuku bulmasını imkânsız kılar.*"[217] demiştir. Dikkat edildiğinde bu ifadelerde mütevâtir haber râvîlerinin farkında olmadan yanlış üzerine veya aslı olmayan bir haberi nakletmede bir araya gelmelerinden bahsedilmediği görülecektir. Hâlbuki İmam Sehâvî, Nevevî'nin *Takrîb* isimli eserine yazdığı şerhte "*Âdetin, bu hususî sayıdaki râvînin bir tabakada yalan üzerine bilerek birleşmelerini (tevâtu) veya onların galat ve sehiv ile ittifak etmelerini imkânsız kılması, bunun her tabakada da böyle olmasını gerektirmez.*" diyerek mütevâtir haberlerde kasıtlı veya kasıtsız bir şekilde gerçekliği olmayan haber üzerinde birleşmenin nefyedildiğini vurgulamıştır.[218] Sehâvî, "tevâtu ve ittifak" kavramlarında İbn Hacer'e tabi olmamış, ittifakı sadece hata ve yanlışa indirgemiştir. İfade edildiği üzere İbn Hacer'e göre ittifak kavramı sadece hata ve yanlıştan ibaret değildir. Ona göre ittifakın imkânsızlığı aynı zamanda "uydurma rivayet üzerinde bilerek anlaşmamak" anlamına gelmektedir. Buna göre ittifakın

---

[215] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 42.

[216] Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 171; Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s.72; Sindî, *İm'ânu'n-nazar*, s. 59; Adevî, Abdullah b. Hüseyn Hâtır es-Semîn, *Hâşiyetü laktü'd-dürer bi şerhi metni nuhbeti'l-fiker*, Matbaʿatü şeriketi mustafa elbânî el-halebî ve evlâdihî, Mısır 1938, s. 31.

[217] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 3, s. 396.

[218] Sehâvî, Şemsüddîn Ebi'l-hayr Muhammed b. Abdurrahmân, *Şerhu't-takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîr en-nezîr*, Müessesetü beynûne, Abu Dabi 2007, s. 421.

imkânsızlığı Muhammed es-Sindî'nin de ifade ettiği gibi[219] hatayı, yanlışı ve birbirlerinden haberi olmadan aynı şeyi uyduranların uydurmalarını da içine alan genel bir anlam olmaktadır. Buna rağmen Sehâvî ittifak kavramının bu geniş manasını daraltmıştır. İttifak anlamını sadece galata, hata yapmaya indirgemiştir. Râvîlerin bir hata olmadan birbirlerinden habersiz bir şekilde söyledikleri gerçek dışı haberde buluşmaları gibi bir anlamı tanım dışı bırakmıştır. Bu sebeple eleştirilmiştir. İmam Zebîdî de (ö. 1205/1791) mütevâtir tarifinde İbn Hacer gibi düşünenlerdendir. O da tarife "tevâtu" ve "kasıtsız ittifak" kayıtlarını ekleyerek mütevâtir haber râvîlerinin yalan üzere birleşmeleri şartıyla neyin kastedildiğini açık bir şekilde ifade etmiştir.[220]

Bir rivayetin mütevâtir olarak isimlendirilebilmesi için bazı sıfatlara ve şartlara sahip olması gerekmektedir. İbn Hacer bu şartların dört tane olduğunu belirtmiştir. İlk iki vasıf haberin "yalan üzere anlaşmaları veya kasıtsız bir şekilde ittifak etmeleri âdeten imkânsız olan çok sayıda râvî" tarafından rivayet edilmesidir. Üçüncü vasıf ise ilk iki şartı taşıyan râvîlerin haberi senedin her tabakasındaki benzer özelliklere sahip râvîlerden rivayet etmesidir. Dördüncü vasıf ise ilk tabaka râvîlerinin haberi duyu organları ile elde etmiş olmalarıdır. Bazı âlimler bu dört şarta "haberin işitenlerde ilim ifade etmesi" şartını da eklemişlerdir.[221]

İbn Hacer mezkûr şartları taşıyan rivayetlerin mütevâtir olarak isimlendirilmesi gerektiğini, bu şartları taşımakla birlikte ilmi yakînî ifade etmemesi durumunda meşhur sayılacağını savunmuştur.[222] Bir haberin mütevâtir şartlarını taşıdığı halde ilm-i yakîn ifade etmediği için sadece meşhur haber mertebesine düştüğünü söylemenin kavram karmaşasına sebep olması muhtemeldir. Çünkü sayılan şartlara haiz bir haberin ilim ifade etmemesi durumunda bu haberin meşhur, azîz ya da garîb olması da mümkündür. Mütevâtir ismini alamayan bir rivayetin meşhur olduğunun kabul edilmesi, meşhur haberin "mütevâtir olmayan rivayet" veya "ilm-i yakîn ifade etmeyen rivayet" diye tarif edilmesini mümkün kılmaktadır. Fakat gerçekte mütevâtir olmayan her rivayet meşhur değildir. Aynı zamanda

219 Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 72.
220 Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Bulğatü'l-erîb fî mustalahi âsâri'l-habîb*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2009, s. 188
221 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 43.
222 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 43.

meşhur haberin "ilm-i yakîn ifade etmeyen rivayet" diye tarif edilmesi İbn Hacer'in tanımladığı meşhur haberle de çelişmektedir. Çünkü İbn Hacer meşhuru "*Üç veya daha fazla sened ile rivayet edilen haberdir*." diye tarif etmiştir.[223] Mütevâtir haberin gerekli şartları taşımakla birlikte ilm-i yakîn ifade etmemesi durumunda meşhur olacağının söylenmesi, meşhurun tarifindeki مع حصر kaydına da ters düşmektedir. Zira mütevâtirin vasıflarından birisi "sened sayısında" sınır olmamasıdır. Gerekli şartları taşıyan bir mütevâtirin bu şartı da taşıdığı ve ilim ifade etmediği bir durumda meşhur olduğunun söylenmesi çelişkidir. Bu durumda mütevâtir haber hem sened sayısında bir sınır olmaması ile nitelenecek hem de meşhur kabul edilecektir. Meşhur kabul edilen mütevâtir "sened sayısının sınırlı" olması ile de nitelenecektir. Bu sebeple Kâsım b. Kutluboğa, İbn Hacer'in ifadesindeki sorunu çözmek için meşhurun tarifine مما رُوِيَ بلا حصر عدد معين kaydının eklenmesini teklif etmiştir.[224] Bu kaydın eklenmesi durumunda mütevâtir olamayan fakat meşhur kabul edilen rivayetleri "muayyen sayıda sened sınırlamasına tabi olmadan rivayet edilenlerden dört şartı taşımakla birlikte ilm-i yakîn ifade etmeyenler meşhur sayılır" diye tanımlamak mümkün olacaktır.

İbn Hacer'in sebep olduğu bu sorunu Kâsım b. Kutluboğa'dan başka çözmeye çalışanlar olmuş, bu âlimler İbn Hacer'in meşhur kavramı ile sözlük anlamını kastetmesi ihtimali üzerinde durmuşlardır. İbn Hacer'in meşhur kavramı ile sözlük anlamını kastettiği görüşüne katılmayan Ekrem es-Sindî, onun bu kavramı ıstılah anlamında kullandığını söylemiştir.[225] Ğursî ise mütekaddim muhaddislerin meşhur kavramını mütevâtiri de içine alacak, kapsamı geniş bir şekilde kullandıklarından söz etmiştir. Ona göre her tabakada en az üç râvînin bulunduğu rivayetin meşhur olarak isimlendirilmesinin daha çok müteahhir âlimlerin tercih ettiği bir anlam olduğunu belirtmiştir.[226] Bazı âlimlerin mütevâtiri meşhurun kısmı olarak zikretmeleri Ğursî'nin bu teorisini desteklemektedir.[227] İbnü's-Salâh mütevâtir ve meşhur haber arasındaki bağa değinmiştir. O "*Usulcülerin ve fıkıhçıların bahsettiği mütevâtir haber meşhur haberin bir kısmıdır*." sözüyle mütevâtiri hem meşhurun bir kısmı saymış hem de bu kavramın kaynağı hakkında düşüncesini de ifade etmiştir.[228] Bu bağlamda Debûsî'nin mütevâtiri meşhurun bir kısmı sayması mütekaddim muhaddisler ile ortak bir

---

223 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 44, 46.
224 Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 33.
225 Sindî, *İm'ânu'n-nazar*, s. 61.
226 Ğursî, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 49.
227 Sehâvî, *Şerhu't-takrîb*, s. 420; Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî* c. 3, s. 27; Kandehlevî, Muhammed İdrîs, *Minhatü'l-muğîs şerhu elfiyeti'l-'ırâkî fi'l-hadîs*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2012, s. 652.
228 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 267.

zeminde buluştuğunu göstermesi açısından önemlidir. Mütevâtir haberin meşhur haberin bir kısmı sayılmasına göre meşhur rivayetler mütevâtir rivayetlerden anlam olarak daha geniş kabul edilmektedir. Yani meşhur bir rivayet mütevâtir bir rivayetin şartlarını taşıdığı zaman ve ilm-i yakîn ifade ettiğinde, içinde mütevâtiri de barındıran bir genel ıstılaha dönüşmektedir. Bazıları bunu "meşhur mütevâtir" diye isimlendirmiştir. Fakat bir rivayetin tevatür şartlarını taşımasına rağmen bir engelden dolayı ilim ifade etmediğinde meşhur olarak isimlendirilmesi de söz konusu olmaktadır.[229] İbn Hacer mütevâtirin meşhur sayılması ile ilgili görüşü "*Bu şartlara dinleyene haberin ilim ifade etmesi de eklenir. İşte bu haber mütevâtirdir. Bu şartları taşıyan haberin ilim ifade etmemesi durumunda meşhur olur. Buna göre bütün mütevâtirler meşhurdur ama bütün meşhurlar mütevâtir değildir*"[230] diyerek dile getirmiştir. İmam Sehâvî'nin mütevâtirin meşhurun bir kısmı sayıldığından ve meşhurun mütevâtirden daha umumi bir anlama sahip olmasından söz ettikten sonra "*Şeyhimiz bu sebeple 'bütün mütevâtirler meşhurdur ama bütün meşhurlar mütevâtir değildir' demiştir*"[231] sözü İbn Hacer'in meşhur ve mütevâtir arasındaki tespit ettiği ilişki hakkında fikir vermektedir.

İbn Hacer'in *Nüzhe*'de yaptığı iki farklı meşhur tanımı arasında görünüşte bir çelişki bulunmaktadır. Onun bu iki tanımının farklı tanımlar olduğu kabul edildiğinde çelişkinin ortadan kalktığı söylenebilir. Buna göre "ilim ifade etmeyen mütevâtir" sözüyle fakihlerin ve ilk dönem muhaddislerinin kullandığı meşhur haber anlayışından, "*Her tabakada ikiden fazla râvînin bulunduğu rivayetlere meşhur denir.*" tanımıyla da daha çok müteahhir muhaddislerin kullandıkları meşhurdan söz ettiği söylenebilir.

İbn Hacer mütevâtir rivayetlerin her tabakasında "benzer çoklukta râvî" olması gerektiğini söylemiştir. "Benzer çoklukta râvî" sözü kapalı, kastın net olarak anlaşılamadığı bir ifadedir. Öğrencilerine ders anlatırken bu konuya değinen İbn Hacer'in şunları söylediği aktarılmıştır: "*Her tabakada benzer özelliklere sahip râvîlerin bulunması şartıyla 'sayıları ilk tabakadaki râvî sayısına ulaşmasa da râvîlerin yalan üzere birleşmelerini âdetin muhal kabul etmesi' kastedilmektedir. Mesela adaleti zâhira ve bâtınaya sahip yedi râvî sadece*

229 Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 174.
230 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 43.
231 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs,* c. 3, s. 396.

adaleti zâhiraya sahip olan on râvîye eşittir. Çünkü sıfatlar zat makamına kaimdirler. Dahası yedi salih kişinin sözü ilim ifade eder de onlardan daha az salih kabul edilen on kişinin sözü ilim ifade etmeyebilir. Buna göre 'her tabakadaki râvîlerin benzerliği' ilim ifade etme anlamındadır, sayı ifade etme anlamında değildir."[232] Bu ifadeler mütevâtir haberin bütün tabakalarının aynı vasıflara sahip olmasının sayısal bir şart olmadığını, her bir tabakanın ayrı ayrı ilm-i yakîn ifade edecek özelliklere sahip olması gerektiğini göstermektedir. İbn Hacer ve birçok âlim haberin tabakalarındaki râvîlerin çokluğunun mütevâtir haberin ilim ifade etmesine katkısını kabul ederken bu sayının malum ve muayyen olamayacağını savunmuştur. İbn Hacer'den yapılan bu nakil aynı zamanda onun mütevâtir kavramında yer verdiği ve tartışmaya sebep olan "بلا حصر عدد معيّن" kaydı ile kastettiği anlam hakkında da net bir bakış açısı sağlamaktadır.

İbn Hacer'in ders esnasındaki sözü geçen takririni aktaran Kâsım b. Kutluboğa nakildeki "*adaleti zâhira ve bâtınaya sahip yedi râvî"* sözünün mütevâtir haber râvîlerinin hallerinin araştırılmaması prensibine aykırı olduğunu iddia etmiştir.[233] İbn Hacer'in sözü geçen takririnde verdiği adil râvî örneği her ne kadar mütevâtir haberin ilim ifade etmesinin sened veya râvî sayıları ile ilgili olmadığını anlatmaya yönelik olsa da sanki râvîlerin adaletlerinin de bu noktada bir etkisi olduğunu çağrıştırmaktadır. Zira ifadenin mefhumu muhalifi alındığında adil olmayan râvîlerin naklettikleri haberin mütevâtir kabul edilmeyeceği yönünde bir algı oluşmaktadır. Bu sebeple Kâsım b. Kutluboğa mütevâtir haber râvîlerinin adil olması gerektiğini çağrıştıran bu örneği yetersiz bulduğu için kabul etmemiştir. Kâsım b. Kutluboğa ve birçok âlim mütevâtir haber râvîlerinin hallerinin araştırmaya tabi olmadığını, râvîlerin sıfatlarının haberin ilim ifade etmesine katkı sağlamadığını söylese de aksini düşünen, râvînin ve olayın vasfının mütevâtire, onun ilim ifade etmesine tesiri olduğunu kabul eden âlimler de mevcuttur.[234]

İbn Hacer haberi taksim ederken "*Haber bize ulaşmasına itibarla ya tarikleri yani birçok senedi olandır…*" demiştir. Ardından taksime ara vermiş ve mütevâtir konusunu

---

[232] Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 32; Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer*, c. 1, 244; Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 171; Sindî, *İm'ânu'n-nazar*, s. 60.

[233] Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 32.

[234] Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 1, s. 478; Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 172; Ğursî, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 45, 46, 47.

anlatmaya başlayarak "'*Yahut senedi ikiden fazla' diye bir sayı sınırlaması getirilen rivayettir. Yani senedleri üç ve daha fazla olup mütevâtir şartlarını taşımayan rivayettir. Veya senedlerinin alt sınır sayısının iki veya bir olduğu rivayetlerdir.*" cümleleriyle haberin taksimini tamamlamıştır. Görüldüğü gibi âhâd haberin tarifini yapmadan haberi taksim etmiş[235] ardından meşhur haberi "*İkinci kısım ise, ikiden daha fazla, ama sınırlı senede sahip rivayettir. Bu çeşit rivayetler âhâd haberlerin ilk kısmını oluşturur.*" ifadeleri ile tanımlamıştır. Bu tarifin muhaddislerin kabul ettiği bir tarif olduğunu söyleyen İbn Hacer, [236] haberi mütevâtir ve âhâd olarak ikiye ayırırken âhadı da meşhur, azîz ve garîb olarak üç bölümde ele almıştır. Onun *Nüzhe*'de yaptığı bu taksim çok sistematik değildir. Aralara tanımlamalar girdiğinden taksimin anlaşılması için dikkatli incelemek gerekmektedir. Onun tercih ettiği bu yol meşhur, müstefîz, azîz ve garîb kavramlarını anlattıktan sonra tekrar âhâd haber kavramına dönüp tanımını yapmasına sebep olmuştur.[237]

4.1.2.1.3. Mütevâtir Haber Çeşitleri

Fıkıh ve hadis ilimlerinin konusu olan mütevâtir haberin çeşitleri bulunmaktadır. İbn Hazm (ö. 456/1064) söz konusu çeşitlerden "Kur'ân ve dini ilimler nasıl nakledildi" başlığı altında söz etmektedir. O, bu bölümde Müslümanların Kur'ân'ı, İslam dinini ve müçtehit imamların görüşlerini altı şekilde naklettiklerini anlatmaktadır.[238] İbn Hazm'dan sonra mütevâtir haber çeşitlerini en sistematik anlatanın Muhammed Enver Şah Keşmîrî (1875-1933) olduğu söylenebilir.[239]

Keşmîrî mütevâtir haberin dört çeşidi olduğunu belirtmiştir. Onun mütevâtir haberin çeşitlerine dair söylediklerini örnekleriyle birlikte sistematik bir şekilde Şebbîr Ahmed el-Osmânî (ö. 1369/1950) nakletmiştir.[240] Keşmîrî "isnâd" tevatürünü birinci çeşit mütevâtir olarak zikretmiştir. İsnâd tevatürü, senedin başından sonuna kadar yalan üzere birleşmeleri

---

235 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 44.
236 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 46.
237 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 51.
238 İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Dâru'l-cîl, Beyrut 1996, c. 2, s. 219-223.
239 Keşmîrî, Muhammed Enver, *Feydu'l-bârî 'alâ sahîhi Buhârî*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2005, c. 1, s. 144.
240 Keşmîrî, *Feydu'l-bârî 'alâ sahîhi Buhârî*, c. 1, s. 144; Osmânî, Şebbîr Ahmed, *Mebâdî 'ılmi'l-hadîs ve usûluhû*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2011, s. 88-94.

imkânsız olan bir topluluğun rivayet ettiği haberdir. Bu çeşit tevatüre "lafzî mütevâtir" de denilmektedir. Bu araştırmada mütevâtir başlığı altında detaylı bir şekilde incelenmiştir. Mütevâtir haberin ikinci çeşidi "tabaka" tevatürü diye isimlendirilmektedir. Bu kısım mütevâtir haberlere Kur'ân'ın tevatürü örnek verilmektedir. Zira Kur'ân'ın tevatürü dünyanın her yerinde okunarak, ezberlenerek, öğrenilerek grup grup, tabaka tabaka nesilden nesile aktarılmıştır. Lafzi mütevâtir şartlarını taşıyan bir tabaka tevatürü bulmak neredeyse imkânsızdır. Zaten sened, şüphe bulunan âhâd rivayetler için şart koşulmuştur. Muhaddislerin birçoğu bu gibi mütevâtirler için böyle bir şartın söz konusu olmadığını ifade etmişlerdir. Keşmîrî'nin bahsettiği üçüncü çeşit mütevâtir "amel" tevatürüdür. Bu kısım adından da anlaşılacağı üzere amel edilen bir şeyin tevatür ederek nakledilmesini ifade etmektedir. Hz. Peygamber döneminden itibaren günümüze kadar Müslümanların amel ederek yaşattıkları şeyler bu çeşit tevatür içinde değerlendirilmektedir. Örneğin beş vakit namaz ve misvak kullanmak bu nevi tevatür ile bugüne ulaşmıştır. Hz. Peygamber'in misvak kullanmayı teşvik eden hadisleri sözlü rivayet geleneğinde her ne kadar âhâd rivayetler olarak nakledilse de sahabe dönemi ve sonraki dönemlerin hepsinde misvak kullanma fiili var ola gelmiştir. Mütevâtir çeşitlerinin dördüncüsü "kadri müşterek" tevatürüdür. Bu mütevâtirin diğer ismi "manevi" mütevâtirdir. Bu nevi tevatür ile nakledilen rivayetlerin lafız farklılıkları bulunsa da rivayetlerin içinde anlamı ortak bir olay bulunur. Rivayetlerin lafızları veya içerdiği manalarda farklar bulunsa da bu çeşit mütevâtir haberlerin ifade ettiği ortak noktalar vardır. İşte bu ortak paydalardan dolayı bu rivayetler mütevâtir olarak nitelenir. Fakat onların mütevâtir olan yönleri sadece ortak oldukları anlamlar ve olaylardır. Bu ortak anlamlar dışında ifade ettikleri yargılar mütevâtir olarak değerlendirilmez.

4.1.2.2. Âhâd Haber ve Kısımları

Hanefiler ve muhaddislerin bazı istisnalar hariç neredeyse tamamının ilim ifade etmediğini kabul ettiği âhâd haberler, senedlerindeki râvî sayısına göre üç kısımdır. Meşhur, azîz ve garîb olarak taksim edilen âhâd haberlere haber-i vâhid de denilmektedir. Hadislerin büyük çoğunluğunu âhâd rivayetler oluşturmaktadır. Hadis ilminde âhâd haberlerin mahiyetleri ve hükümleri incelenmiştir. Hanefilerin âhâd rivayetlerin hükümlerinden söz ettikleri gibi bazı muhaddisler de bu haberlerin hükmüne değindikleri ve ilim ifade etmesi

ile ilgili görüş beyan ettikleri görülmektedir. Muhaddisler âhâd rivayetleri senedlerindeki râvî sayısına göre taksim etmeyi tercih etmişlerdir.

4.1.2.2.1. Meşhur Haber

Muhaddisler tarafından genellikle âhâd haberin ilk kısmı olarak meşhur haber zikredilmektedir. Meşhur kelimesi, ortaya çıkmak anlamındaki "الشهرة" kökünden türetilmiş bir ismi mefuldür.[241] Birçok muhaddis meşhur haberi tanımlarken Hâkim en-Nîsâbûrî tanım yapmak yerine "*ilim ehlinin, aynı zamanda ilim ehli olmayanların da bildiği meşhur haber ve sadece ilim ehlinin bildiği meşhur haber*" diyerek meşhur haberin iki kısım olduğunu belirtmekle yetinmiştir.[242]

Ebû Hafs el-Meyyânişî (ö. 581/1185)[243] ise meşhur haberi "*Âlimler nezdinde şöhret bulan, nakil ve telakkî bi'l-kabûl ile yaygınlaşıp kabul gören, sahabenin ameli ile güç bulan ve sahih hadislere uygun olan şeylerden dolayı reddedilmeyen haberlere denir.*"[244] sözleriyle tanımlamıştır. Onun meşhur kavramını açıklarken telakkî bi'l-kabûl terimini kullanması Hanefilerin meşhur haber kavramını anımsatmaktadır. Bunun yanında meşhur kavramına sahabenin amelini de dâhil etmesi dikkat çekmektedir. "Sahih hadislere uygunluk" kaydının zayıf rivayetlerin meşhur kabul edilmeyeceğine bir işaret olması muhtemeldir.

Meşhur haber için özel bir bölüm açan İbnü's-Salâh bu bölüme "*Şöhretin manası bilinmektedir*." diye başlamıştır.[245] Meşhur veya şöhret kavramlarını tarif etmemiş, otuz

---

241 Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2005, s. 421.

242 Hâkîm en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, Mektebetü'l-meʿârif, Riyad 2010, s. 320-326.

243 Nisbesinin okunuşunda ihtilaf edilmiştir. İbn Ebî Şerif, Ebû Hafs'ın nisbesini "Meyânicî" olarak zabt etmiştir. Ona göre bu nisbe Azerbaycan yakınlarındaki "Meyâne" diye anılan bir belde için kullanılmaktadır. Bkz. *Hâşiyetü'l-Kemâl ibn Ebî Şerîf 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 25. Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) Ebû Hafs'ın nisbesinin "Meyyânişî" şeklinde okunması gerektiğini yazmıştır. Meyyâniş denilen yer Afrika'da Mehdiyye köylerinden küçük bir köyün ismidir. Bkz. *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru sâdır, Beyrut 1977, c. 5, s. 239.

244 Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 3, s. 1298.

245 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 265.

birinci nevide garîb hadisi İbn Mende'ye tabi olarak "*rivayetleri cem edilen, rivayetleri alınan râvîlerden teferrüd ederek hadis rivayet eden râvînin hadisi*", azîzi de "*bu râvîlerden iki veya üç kişinin rivayet ettiği hadis*" diye tarif ettikten sonra meşhur haberi "*Bu râvîlerden bir grubun rivayet ettiği hadise de meşhur denir.*" diyerek tanımlamıştır.[246] "Bir gurubun" diye ifade edilen lafzın metindeki Arapça karşılığı الجماعة kelimesidir. Bir topluluk hakkında cemaat kavramının kullanılması için o topluluğun en az üç kişi olması gerekmektedir. Buna dayanarak İbnü's-Salâh'ın tanımladığı azîz ve meşhur kavramları arasında umum husus min vecih ilişkisi bulunduğu söylenebilir. Haberin her tabakasında en az üç râvî bulunması azîz ve meşhur kavramlarının ortak özelliğidir. Her tabakada en az iki râvînin bulunması sadece azîz haberin özelliği iken her tabakada üçten fazla râvî bulunması da sadece meşhurun özelliği olmaktadır.[247] Bu bilgiler İbnü's-Salâh'ın meşhur haber için her tabakada en az dört râvî bulunmasını şart koştuğunu göstermektedir. Buna göre azîz haber ile meşhur haberin râvî sayılarında bir belirsizlik bulunmaktadır. Bikâî'nin (ö. 885/1480) ifadeleri İbnü's-Salâh'ın anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bikâî bu sorunu fark etmiş ve İbnü's-Salâh'ın "*Bu râvîlerden bir grubun (الجماعة) rivayet ettiği hadise de meşhur denir.*" cümlesini açıklarken الجماعة kelimesinin sözlükte üç ve üzeri râvîyi ifade ettiğini söylemiştir. "*Bunu ben böyle anladım. Sonra ben şeyhimin (İbn Hacer'in) ta'liklerini gördüm. Orada 'الجماعة kelimesindeki ال takısının her ne kadar cins için olsa da o dört ve daha fazlası için kullanılır' yazıyordu.*"[248] diye sözlerine devam eden Bikâî, İbnü's-Salâh'ın da meşhur haber râvîlerinin tabakalarda en az dört tane olması gerektiği kanaatinde olduğunu söylemiştir. İbn Mende'nin azîz haberin tabakalarındaki râvî sayısının en az üç olduğunu söylemesi Bikâî'yi bu fikre sevk etmiştir. O bu fikrini İbnü's-Salâh ve İbn Hacer'in İbn Mende'yi tenkit etmemeleriyle desteklemiştir. Bikâî'nin açıklamaları İbnü's-Salâh'a göre bir rivayetin meşhur sayılması için her tabakada en az dört râvî bulunmasının şart olduğunu göstermektedir. Bikâî, İbn Sâlah'ın azîz ve meşhur haber kavramları ile ilgili yorumunda yalnız değildir. Bu konuyu onun gibi anlayan başka âlimler de bulunmaktadır. Bazı kavramların izahında İbnü's-Salâh'a tabi olduğu bilinen *Beykûniyye* yazarının meşhur haberi tarif ederken "مشهور مروي فوق ما ثلاثة" demesi İbn Mende ve İbnü's-Salâh'ın kastı ile ilgili ipucu vermektedir.[249]

246 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 270.
247 Kandehlevî, *Minhatü'l-muğîs*, s. 650.
248 Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer, *en-Nüketü'l-vefiyye bi mâ fî şerhi'l-elfiyye*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2008, c. 2, s. 439.
249 Hamevî, Şihâbüddîn EbilAbbâs Ahmed b. Muhammed, *Telkîhu'l-fiker bi şerhi manzûmeti'l-eser*, Dâru'l-minhâc, Cidde 2009, s. 73.

İbnü's-Salâh'ın meşhur haber ile ilgili İbn Mende'den yaptığı nakil sonraki dönem muhaddisleri etkilemiştir. Bu bağlamda Münâvî, İbn Hacer'in İbnü's-Salâh'a tabi olarak meşhur haberi "*Her tabakada râvî sayısı en az üç olmalıdır.*"[250] diye tanımladığını belirtmiştir.[251] Meşhur haber için şart koşulan en az dört râvî bulunma şartı İbn Mende ve İbnü's-Salâh'tan başka İbn Hâcib, Âmidî (ö. 631/1233), Gazzâlî (ö. 505/1111), Bulkînî (ö. 805/1403), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi meşhur âlimler tarafından da dile getirilmiştir. Bu görüş Nazzâm'dan (ö. 231/845) da rivayet edilmiştir. İsmi zikredilenlerin fıkıh âlimi oldukları düşünüldüğünde bu görüşün fıkıh ilmiyle alakalı olduğu zannedilebilir. Fakat bu görüşün sadece fıkıhçılara ait olduğu reddedilmiştir. İbnü'l-Cezerî "واصطلحوا المشهور ما يرويه فوق ثلاثة عن الوجيه" sözüyle bazı muhaddislerin bu görüşte olduğunu ifade etmiştir.[252]

Meşhur olarak isimlendirilen hadislere, birbirini destekleyen senedler ile haberin kaynağından açık ve net bir şekilde geldikleri için bu isim verilmiştir. İbn Hacer bu manayı "سمي بذلك لوضوحه" diyerek ifade etmiştir. Burada "vudûh" kelimesini seçmesi önemlidir. Aslında meşhur haberin tefsirinde شُهرة kelimesinin kullanılmasının daha uygun olması gerekirken İbn Hacer bir inceliğe dikkat ederek bu kelimeyi seçmemiş, onun yerine "vudûh" kelimesini seçmiştir. Çünkü meşhur kelimesi, sözlükte insanlar arasında şöhret bulmuş şeyler için kullanılmaktadır. Meşhur diye isimlendirilen bazı rivayetler vardır ki gerçekte şöhret derecesine ulaşamamıştır. Bikâî ise meşhur kavramının tefsirinde dil âlimlerininظهور kelimesini kullanmalarından dolayı kavramın bu kelime ile açıklanmasının daha uygun olacağını söylemiştir.[253]

Haberlerin halk arasında şöhret bulup yaygınlaşma özelliğine sahip olması sebebiyle meşhur haberler bazı fakihler, usulcüler ve muhaddisler tarafından müstefîz olarak da isimlendirilmiştir. Müstefîz kavramı suyun vadiyi doldurup taşırması anlamına gelen فاض الماء ifadesinden alınmıştır.[254] Meşhur ve müstefîz kavramlarını birbirinden bağımsız kavramlar olarak değerlendirenler de olmuştur.[255] Bu âlimler senedin başından sonuna kadar her tabaka en az üç râvî bulunan haberlere müstefîz demişler, meşhur haber için ise böyle

[250] Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 46.
[251] Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer*, c. 1, s. 271
[252] Cezerî, *el-'Inâye fî şerhi'l-hidâye*, c. 1, s. 266; Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer*, c. 1, s. 272.
[253] Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 1, s. 551.
[254] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 3, s. 389.
[255] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 46; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 3, s. 389, 390.

bir şart koşmamışlar, başlangıcında tek râvî olup sonradan şöhret bulan veya mütevâtir senede sahip olan rivayetlere meşhur demeyi tercih etmişlerdir. Bu aynı zamanda mütekaddim muhaddislerin meşhur kavramına tekabül etmektedir ki buna göre meşhur müstefîzden daha umumi bir anlam taşımaktadır.[256]

Müstefîz kavramının anlamı ile ilgili farklı bir görüş daha vardır. Müstefîz haber ümmetin telakkî bi'l-kabûl ettiği rivayetlere verilen isimdir.[257] Hanefiler telakkî bi'l-kabûlü haberlerin kabulünde önemli bir eylem olarak görmektedirler. İbrâhîm el-Kûrânî *Nüzhe* üzerine yazdığı haşiyede Sayrafî (ö. 359/969-70) ve Kaffâl'ın (ö. 365/976) telakkî bi'l-kabûl ile mütevâtirin aynı şeyler olduğunu söylediklerini, Mâverdî'nin (ö. 450/1058) ise telakkî bi'l-kabûlün mütevâtirden güçlü olduğunu ifade ettiğini nakletmiştir.[258]

Âlimlerin bir kısmı senedin herhangi bir şekilde yaygınlık kazanmasına müstefîz, her tabakada râvî sayısının üçten fazla olduğu hadise ise meşhur demişlerdir.[259] Bu ayrımda tek bir sened üzerinden şöhret kazanan rivayet meşhur sayılmamış, şöhret kazandığı tek kanala itibarla müstefîz olarak isimlendirilmiştir.

İnsanlar arasında şöhret bulan rivayetler için de meşhur tabiri kullanılmaktadır. İnsanlar arasında şöhret bulan rivayetler sözü ile bir veya daha fazla senedi bulunan rivayetler kastedildiği gibi hiç senedi olmayan rivayetler de kastedilmektedir.[260] Örneğin "*Ümmetimin âlimleri Benî İsrail'in peygamberleri gibidir*."[261] sözü yine "*Adil hükümdar Kisrâ zamanında doğdum*."[262] sözü de senedi olmayan fakat insanlar tarafından hadis olarak biline gelen rivayetlerdendir. Muhaddisler ve diğer âlimler arasında şöhret kazanmış rivayetlere de meşhur denilmiştir. Örneğin "*Müslüman dilinden ve elinden Müslümanların emin olduğu kişidir*."[263] hadisi bu sınıf hadislerden kabul edilir. Sadece muhaddisler arasında

256 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 46.
257 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 3, s. 390.
258 Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kürânî 'alâ Nüzheti'n-nazar*, s. 84.
259 Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kürânî 'alâ Nüzheti'n-nazar*, s. 85.
260 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 3, s. 393.
261 Sehâvî, Şemsüddîn Ebü'l-hayr Muhammed b. Abdurrahmân, *el-Makâsidu'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehera 'ala'l-elsine*, Dâru'l-kütübü'l-ʿarabiyye, Beyrut 1985, s. 459.
262 Sehâvî, *el-Makâsidu'l-hasene*, s. 707.
263 Buhari, *Kitâbu'l-îmân*, 4.

şöhret bulmuş rivayetler de vardır. Hz. Peygamber'in rükûdan sonra dua etmesi[264] bu nevi meşhur rivayetlere örnek olarak zikredilmektedir. Muhaddisler dışındaki âlimler arasında şöhret bulan rivayetlere de meşhur denildiğinden söz edilmiştir.[265]

4.1.2.2.2. Azîz Haber

Azîz haber diye isimlendirilen bir kavramın Hanefiler tarafından mezhebe özgü sayılabilecek bir şekilde hadis ilimlerinde kullanıldığı bilinmemektedir. Fakat müteahhir Hanefi âlimleri, muhaddislerin kavramlaştırdıkları azîz kavramını onlara tabi olarak kullanmışlardır. Onlar bu kavramı Hanefi Mezhebine ait bir kavram olarak kullanmamış, hadis usulünde var olduğu haliyle kullanmışlardır. Bundan dolayı bu kavramın hadis ilminde ortaya çıkan ve muhaddislere özel bir kavram olduğu söylenebilir.

Azîz haber kavramının iştikakı ile ilgili farklı yorumlar vardır. Azîz haberlerin hadis rivayetleri arasında az miktarda bulunmasından dolayı bu ismin verilmiş olması mümkündür. İsimlendirmede "az sayıda bulunma" vasfının dikkate alınmış olmasına göre bu kavramın عَزَّ-يَعِزُّ-عِزّاً-عَزازَة fiilinden türemiş olduğu kabul edilmektedir. Azîz kavramı "güçlenmek" anlamında عَزَّ-يَعَزُّ- عِزّاً-عَزازَة fiilinden türemiş de olabilir. Bu haberler başka tariklerden de rivayet edilmesi durumunda güç kazandığından "desteklenen" anlamında azîz diye isimlendirilmeleri muhtemeldir.[266]

Muhaddisler azîz haber kavramını farklı tanımlarla açıklamaya çalışmışlardır. İbnü's-Salâh, İbn Mende'den azîz haber ile ilgili naklettiği bir rivayette ona tabi olmuş ve azîz haberi iki veya üç kişinin rivayeti olarak nitelemiştir.[267] İbnü's-Salâh'ın ifadelerinden haberin azîz olarak vasıflanması için bir rivayetin senedindeki tabakalardan herhangi birinde azîz haber şartlarının gerçekleşmesi durumunda o rivayetin azîz, başka bir tabakasına göre de meşhur olarak nitelenmesinin mümkün olduğu anlaşılmaktadır.[268] Buna göre bir hadisin

---

264 Buhari, *Kitâbu'l-vitr*, 7.
265 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs,* c. 3, s. 396.
266 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs,* c. 3, s. 385; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 48.
267 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 270.
268 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs,* c. 3, s. 386.

tabakalarındaki râvî sayılarına göre ayrı ayrı isimlerle adlandırılması caizdir. Nitekim İbn Hacer rivayetin bir tabakasına nispetle o rivayete garîb başka bir tabakasına nispetle azîz isimlerini kullanmıştır.[269] Rivayetin bir tabakasında iki, diğer tabakasında üç râvî bulunması durumunda bu rivayet iki râvîye nispetle azîz, üç râvîye nispetle meşhur olarak kabul edilebilir. İbnü's-Salâh da انما الاعمال بالنيات hadisini[270] tabakalarına göre garîb/meşhur olarak isimlendirmiştir.[271] Bu çeşit meşhur haberler için "nisbî meşhur", "nisbî garîb" tabirleri kullanılmaktadır.[272] Bu kullanımlardan hareketle "nisbî azîz" kavramının kullanılması da mümkündür.[273]

İbnü's-Salâh, İbn Mende'nin aziz ile ilgili sözlerini herhangi bir eleştiri yapmadan nakletmiş, iki ve üç rakamları ile ilgili tercih edici bir açıklamada da bulunmamıştır. Fakat Bikâî tercih edici bir yorum yapmış ve İbn Mende'nin senedin tabakalarından birinde en az iki râvî bulunan haberlere azîz dediğini iddia etmiştir. Bikâî'ye göre buradaki "üç" rakamı muhtemelen "senedin her tabakasında iki râvî bulunması gerektiği" gibi bir yanlış anlamayı engellemek, senedin diğer tabakalarında ikiden fazla râvî olması halinde hadisin azîz olarak isimlendirilmesine engel bir durum olmayacağını ifade etmek için getirilmiş bir kayıttır.[274]

İbn Hacer ise azîz haberi "*Sayıları ikiden az olmayan râvîlerin yine sayıları ikiden az olmayan râvîlerden rivayet etmiş oldukları habere denir.*" diye tarif etmiştir.[275] "İkiden az olmayan" kaydı meşhuru hatta mütevâtiri de tanıma dâhil ettiği için bu tanımın sorunlu olduğu iddia edilmiştir. İbn Hacer'in böyle bir tarif yaparak azîz haberin tabakalarında en az iki râvî bulunması gerektiğini ifade etmeye çalıştığı anlaşılsa da tanımdaki ifadenin kastını aştığı görülmektedir. O, İbn Hibbân'a yöneltilen bir eleştiriye cevap verirken İbn Hibbân'ın her tabakada "iki râvînin iki râvîden" rivayet etmesi şeklinde bir azîz hadisin bulunmadığı yönündeki iddiasından söz etmiş ve بأن لا يرويه أقل من اثنين عن أقل من اثنين sözleriyle azîzi tarif etmiştir. Yaptığı bu azîz tarifi, meşhur ve mütevâtiri de kapsadığı için tenkit edilmiştir.[276]

---

269 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs,* c. 3, s. 386
270 Buhari, *Kitâbu bedi'l-vahy*, 1.
271 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 271.
272 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs,* c. 3, s. 387.
273 İmam Süyûtî bir hadisin "azîz/meşhur" olarak isimlendirilebileceğini ifade ederek konuya örnek vermiştir. Bkz. Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 5, s. 64.
274 Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, c. 2, s. 439.
275 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 47.
276 Ğursî, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 85.

Çünkü azîz haberin "ikiden az olmayan râvîlerin ikiden az olmayan râvîlerden rivayeti" şeklinde tarif edilmesi örneğin "her tabakada beş râvînin beş ve daha fazla râvîden" rivayet ettiği haberi de içermesi muhtemeldir. Çünkü beş ikiden az değildir. Böyle bir haber de İbn Hacer'e göre tevatür şartından yoksun olması durumunda meşhur olarak kabul edilmektedir. Bu durumun düzeltilmesi için لا edatı bulunan ikinci tarifin hatalı olduğu ve değiştirilmesi gerektiği söylenebilir.

Âhâd haberlerin kısımları olan meşhur, azîz ve garîb hadislerin tespitinde senedin tabakalarındaki râvî sayılarına bakılmaktadır. Muhaddisler sahabe tabakasının bu tespitteki rolünü tartışmışlardır. Bu konunun açığa kavuşturulması muhaddislerin âhâd rivayetler ve kısımları hakkındaki görüşlerini tamamlayıcı nitelik taşımaktadır. Kâdî Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) konuyla ilgili sözleri önemlidir. Buhari'nin *Sahîhi*'ne yazdığı şerhte Buhari'nin bir hadisi sahih kabul etmesi için en az iki râvînin rivayet etmesini şart koştuğunu ileri sürmüştür.[277] Buhari'nin انما الاعمال بالنيات hadisini[278] rivayet ettiği ve bu hadisin azîz olmayıp fert hadis olduğu hatırlatılarak İbnü'l-Arabî'ye itiraz edilmiştir.[279] Çünkü bu hadisi Hz. Ömer'den (ö. 23/644) sadece Alkame (ö. 62/682) rivayet etmiştir. Kâdî Ebû Bekir, Hz. Ömer'in bu hadisi bir hutbe esnasında zikrettiğini, dinleyen sahabilerin de buna itiraz etmediklerini öne sürerek eleştirilere cevap vermiştir. Ona göre eğer hutbeyi dinleyen sahabiler bu hadisi başkasından duymuş olmasalardı mutlaka Hz. Ömer'e itiraz ederlerdi.[280] Kâdî Ebû Bekir bu yorumuyla Hz. Ömer'deki infirattan kaynaklanan sorunu çözerek rivayeti fertlikten çıkartmayı hedeflemiştir. Fakat İbn Hacer, sahabilerin susmuş ve itiraz etmemiş olmalarının başkalarından duymuş olmalarını gerektirmeyeceğini söyleyenlerin bulunduğunu ileri sürerek Kâdî Ebû Bekir'in bu tenkitten kurtulamadığını belirtmiştir.[281]

Kâsım b. Kutluboğa, Kâdî Ebû Bekir'e sorulan soru ile onun verdiği cevap arasında uyum olmadığını ileri sürerek onu eleştirmiştir. Alkame'nin hadisi tek başına rivayet etmesine rağmen hadisin nasıl azîz olduğu sorulurken, Kâdî Ebû Bekir Hz. Ömer'in hadisi

277 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 48.
278 Buhari, *Kitâbu bedi'l-vahy*, 1.
279 Münâvî, bu konuda onu tenkit edenin *Tercümânu't-terâcim* isimli eserinde İbn Rüşeyd (ö. 721/1321) olduğunu söylemiştir. Bkz. Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer*, c. 1, s. 286.
280 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 48.
281 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 49.

tek başına rivayet etmemiş olabileceğini söyleyerek cevap vermiştir.[282] Kâdî' Ebû Bekir'in cevabı içinde önemli bir noktayı tespit eden Kâsım b. Kutluboğa, İbn Arabî'nin yapılan tenkide verdiği cevapta sahabe tabakasında Hz. Ömer'in tek olmadığını ispatlamaya çalışmasının bir sebebi olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Zira İbn Arabî'yi eleştirenler onun Buhari'nin hadis almada en az iki râvîyi şart koştuğuna dair sözünü sahabe tabakasını da içine alacak bir şekilde anladıkları için bu noktadan tenkit etmişlerdir. Çünkü İbn Arabî, Buhari'nin eserine hadis alama şartının "bir rivayetin en az iki râvîsi" olması gerektiğini savunmuştur. Eleştirenlere göre onun bu iddiası sahabe sayısının da dikkate alınmasını gerektirmektedir. Bu yüzden o Hz. Ömer'in sahabe tabakasında yalnız olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Kâsım b. Kutluboğa ise Hâkim en-Nisâbûrî ve Kâdî Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin sahabe tabakasını rivayetlerdeki râvî sayısında dâhil etmediklerini, rivayetleri isimlendirirken bu tabakaya itibar etmediklerini, sahabe tabakasından sonraki râvîleri dikkate aldıklarını ileri sürmüştür.[283]

Âlimler rivayetlerin meşhur, azîz, garîb olarak isimlendirilmesinde sahabe tabakasındaki râvîlerin sayılarının ölçüt alınması konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bir kısmı sahabe tabakasındaki râvî sayısını ölçüt alırken bir kısmı sayısal hesabın tâbiûn tabakasından başlaması gerektiğini savunmuştur. Şebbîr Ahmed el-Osmânî (ö. 1369/1950), Adevî (ö. 1359/1891) ve Ğursî meşhur, azîz ve garîb rivayetlerin tespitinde muhaddisler arasında sahih olan görüşün sahabe tabakasındaki râvî sayısının ölçüt alınmaması olduğunu ifade etmişlerdir.[284] Ali el-Kârî ise "*Benim bunlardan anladığım azîz hadiste sahabe tabakasında râvî sayısının iki olmasının şart olduğudur*." diyerek sahabe tabakasındaki râvî sayısının ölçüt olarak kabul edildiği kanaatine sahip olmuştur.[285] Muhammed Avvâme, âlimlerin sözlerinden ve verdikleri örneklerinden âhâd haberlerin hangi kısımda yer aldıklarının tespitinde sahabe tabakasındaki sayının ölçüt kabul edilmesi kanaatinde oldukları çıkarımını yapmıştır. O mütevâtir haberlerin sahabe tabakasında tevatür şartlarının aranması gibi âhâd rivayetlerde de sayı şartının bir ölçüt olarak kabul edilmesi gerektiğini

---

282 Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 39.
283 Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 39.
284 Osmânî, Şebbîr Ahmed, *Fethu'l-mülhim bi şerhi sahîhi el-imâm el-müslim*, Dâru'd-diyâʿ, Kuveyt 2006, c. 1, s. 10; Adevî, *Hâşiyetü laktü'd-dürer*, 37; Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 81.
285 Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 208.

ifade etmiştir.[286] Kısaca o, mütevâtir haberde şart olanın âhâd rivayetlerde de şart olduğu görüşündedir.

Hanefiler rivayetlerin mütevâtir, âhâd, meşhur veya garîb olarak isimlendirilmelerinde ifade ettikleri bilgi değerini esas almışlardır. Onların rivayetlerin bu isimleri alma konusundaki temel kabulleri ilk üç dönem ile sınırlıdır. Aynı zamanda onlar meşhur ve âhâd rivayetlerin tespitinde tevatürü bir ölçüt kabul etmişlerdir. Hem ilk üç dönemi hem de tevatürü ölçüt kabul eden Hanefiler rivayetlerin sayısal veya daha başka vasıfları ile ilgili sahabe dönemini hesaba katmışlar, haberlerde aradıkları vasıfları bu döneme de şamil kılmışlardır.

4.1.2.2.3. Garîb Haber

Garîb kelimesi sözlükte "vatanından uzak kimse, manası kapalı söz" anlamında kullanılan bir kelimedir.[287] Haberlerin garîb diye isimlendirilmesinin bu kelimenin lügat anlamıyla bir bağı bulunmaktadır. Nasıl ki insan vatanından uzakta yalnız, tek başına ise garîb haber de bir manada tektir, yalnızdır.[288] Garîb haberin yalnızlığı, senedin tabakalarından en az birinde tek râvî bulunması anlamındadır. Zerkeşî (ö. 794/1392) bu bağlamda Süfyân es-Sevrî'den (ö. 161/778) garîb hadis ile ilgili dikkat çekici bir açıklama nakletmiştir. Numân b. Abdüsselâm (ö. 64/684), Süfyân'a "*Garîb hadis nedir*?" diye sorunca o "*Sika râvîden aldığın rivayettir.*" cevabını vermiştir. Zerkeşî'ye göre Süfyân'ın sika râvîden rivayet edilen hadis ile garîbi bir tutmuş olmasının sebebi onun döneminde sika olmayan râvîlerden hadis rivayetinin çoğalmış olmasıdır. Sika olmayan râvîlerden rivayetler çoğalınca sika râvîlerin hadisleri sanki garîb hadis, ferd hadis durumuna düşmüştür.[289]

Muhaddisler arasında kabul görmüş garîb haber tanımları incelendiğinde birden fazla tanım olduğu görülmektedir. Bu tanımlar içinde râvînin teferrüdünü merkeze alan bir tanımı

---

[286] Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 5, s. 5 (dn. 4).
[287] İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânu'l-'arab*, Dâru sâdır, Beyrut 1993, c. 1, s. 639, 640.
[288] Zerkeşi, *en-Nüket 'alâ İbnü's-Salâh*, c. 3, s. 1319; Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, c. 2, s. 438.
[289] Zerkeşi, *en-Nüket 'alâ İbnü's-Salâh*, c. 3, s. 1319.

Hatîb el-Bağdâdî'nin ifadelerinde görmek mümkündür. O garîb hadisi "*Bir râvînin başka kimsenin rivayet etmediği bir şekilde senedde veya metindeki bir şeyi teferrüd ederek rivayet ettiği hadistir.*" diyerek tarif etmiştir.[290] Zerkeşî garîb haber tanımları içinde en güzelini aramış ve Ebû Hafs el-Meyyânişî'nin yaptığı tarifin en güzel olduğu kanaatine ulaşmıştır. Meyyânişî garîb hadisi "*Şâz tarikle gelen ve râvî sayısının çok olması sebebiyle râvîlerinin tanınmadığı hadistir.*" diye tarif etmiştir.[291] Abdülfettâh Ebû Gudde bu tanımı yadırgadığını belirtmiştir.[292]

Tirmizî garîb haberi geniş bir biçimde ele almıştır. O, "*Muhaddisler bir hadisi üç sebepten dolayı garîb kabul etmişlerdir. Birçok hadis bir tarikten rivayet edildiği için garîb kabul edilmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadiste Üsâme b. Mâlik: Ey Allah'ın Rasulü! Hayvanı kesmek, sadece gerdandan ya da boğazdan değil midir? diye sormuştur. Rasulullah da: Eğer Onu uyluğundan yaralarsan bu sana yeter'*[293] *buyurmuştur. Bu Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/784) Ebü'l-'Uşarâ'dan teferrüd ederek rivayet etmiş olduğu bir hadistir. Bu hadis ilim ehlince meşhur olsa da Ebü'l-'uşarâ'nın babasından rivayet ettiği sadece bu hadis bilinmektedir. Bu hadisin sadece Hammâd b. Seleme tarikinden şöhret bulduğunu biliyoruz.*" diyerek hadisin senedindeki bir râvînin, hadis aldığı râvîye nispetle teferrüd edip, hadisin başka tariklerden şöhret bulabileceğine işaret etmiştir.[294] Hadiste Ebü'l-ʿUşarâ'nın babasından teferrüd ettiği görülmektedir. Fakat hadis, ulema arasında başka yollardan şöhrete ulaşmıştır. Bu teferrüd bir diğer ifade ile garîblik senedde gerçekleşmiştir. Râvîlerin teferrüdleri çeşitlidir. Hadisin sadece tek bir râvî kanalıyla geldiğinin bilinmesi başka bir tereffüd çeşidir. Tirmizî bu nevi garîb hadislere beyʿu'l-velâ hadisini örnek verir.[295] Bu hadis sadece Abdullah b. Dînâr (ö. 127/744) kanalıyla İbn Ömer'den (ö. 73/693) rivayet edilmiştir.[296] Bazen de hadisteki garîblik sadece metinde olur. Tirmizî bu çeşit garîb hadise İmam Mâlik'in (ö. 179/795), İbn Ömer'den rivayet ettiği "*Rasulullah Aleyhisselâm Ramazan fitresini Müslüman olan köleye, hüre, kadına, erkeğe bir sa' hurma veya bir sa' arpa olarak farz kılmıştır*." hadisini örnek

---

290 Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, Dâru'l-kütübi'lʿilmiyye, Beyrut 1996, s. 313.

291 Zerkeşi, *en-Nüket 'alâ İbnü's-Salâh*, c. 3, s. 1318.

292 Abdülfettâh Ebû Gudde, *Hamsu resâil fî 'ulumi'l-hadîs*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Lübnan 2010, s. 272 (dn. 3).

293 Ebû Dâvûd, *Bâbu mâ câe fî zebîhati'l-müteraddiyeti*, 16.

294 Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *el-Câmi'u'l-kebîr*, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, Beyrut 1996, c. 6, s. 252.

295 Tirmizî, *Buyû'*, 20.

296 Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, c. 6, s. 252.

vermiştir. Bu hadisteki "Müslüman olan" kaydı sadece İmam Mâlik'in rivayetinde mevcuttur.[297] Tirmizî garîb haberlerin üçüncü çeşidi olarak sadece senedinde garîblik olan rivayetleri zikretmiştir. Bir hadisin birçok sahabeden meşhur olması muhtemeldir. Fakat meşhur olan rivayette bulunmayan bir sahabeden, tek bir râvînin bu hadisi nakletmesiyle haber garîb olabilir. Garabet bu tek râvînin rivayeti ile gerçekleşmektedir. Tirmizî bu çeşit garîb rivayetler için "*Kafir yedi karnıyla yer. Mümin ise bir karnıyla yer.*"[298] hadisini örnek vermiştir.

Garîb haber kavramı râvînin teferrüdü dışındaki bazı durumlar için de kullanılmıştır. Örneğin sahih haberin karşıtı olarak kullanılan garîb haber ile ilgili Ahmed b. Hanbel'den birçok rivayet nakledilmiştir. O rivayetlerden bazıları şunlardır: "*Hadislerin en kötüleri kendileri ile amel edilmeyen, kendilerine güvenilmeyen garîb rivayetlerdir.*", "*(sahih) Hadisleri terk ettiler. Garîblere yöneldiler. Anlayışları ne kadar da zayıf!*", "*Hadisçileri 'bu hadis garîb veya fâide'dir'*[299] *derken işittim. Bil ki bu, hata veya bir hadisin başka bir hadise sokulduğu, isnâdı olmadığı ya da muhaddisin hatalı naklettiği hadis anlamına gelir. Eğer hadisi Şube, Süfyan rivayet etmişse ve muhaddisler 'bu hadiste incelenecek bir şey yok' demişlerse bil ki o hadis sahihtir.*"[300] Özellikle Ahmed b. Hanbel'in son zikredilen sözünde hatalı rivayet edilen hadisler için garîb demesi dikkat çekicidir. Zira o kendisine İbn Cüreyc (ö. 150/767), Atâ (ö. 114/732), İbn Abbas (ö. 68/687-88) tariki ile rivayet edilen bir hadis hakkında sorulduğunda "*Bu hadis mürseldir.*" deyince, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) bu hadis için garîb dediği söylenmiştir. Bunun üzerine o da "*Doğru söylemiş. Eğer hadiste hata varsa hadis garîb olur.*" cevabını vermiştir.[301] Ahmed b. Hanbel'in herhangi bir sebepten dolayı hata ile rivayet edilen hadisleri garîb olarak isimlendirdiği bu ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü söz konusu hadis Ahmed b. Hanbel'e senedde İbn Abbas'ın ismi zikredilerek nakledilmiş, o da hadisin bu şekilde mevsûl olarak var olmadığını aksine mürsel olduğunu söylemiştir. Bu sebeple kendisine aktarılan senedde hata olduğundan bu hadise

---

297 Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, c. 6, s. 253.

298 Müslim, *Eşribe*, 2060.

299 İbn Adî, Hassân b. İbrâhîm el-Kürmânî'nin biyografisini verirken "*Şeyh dedi ki: Mezkûr hadisi Züheyr'den Hassân'dan başkası rivayet etmedi…*" dedikten sonra "*Ebû 'Urve'nin şöyle dediğini duydum* كأنّ كلها فوائد أحاديثه" demiştir. İbn Adî sonra "أي غرائب" diyerek "fevâid" kelimesinin garîb anlamına geldiği belirtmiştir. Bkz. İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1997, c. 3, s. 257.

300 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 340, 341.

301 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 3, s. 391.

garîb denilmesinin doğru olacağını ifade etmiştir. Garîb hadislerin bu anlamda kullanılması ile ilgili Ebû Hanîfe ve İmam Malik gibi âlimlerden de nakiller yapılmıştır.[302]

Muhaddislerin bir kısmının garîb haber kavramını "sened ilminde mütehassıs âlimler için önceden karşılaşılmamış, yeni sened" anlamında da kullandıkları bilinmektedir. Ahmed b. Hanbel talebesi Ebû Dâvûd'dan Hz. Peygamber'in Atîra kurbanı hakkında sorulduğunda onu güzel gördüğüne dair bir rivayet işitmiştir. Bu hadisi beğenmiş fakat garîb olduğunu ifade etmiştir. Ebû Dâvûd'a oturmasını söyleyip içeri gidip hokka, kalem ve kâğıt alıp dönmüştür. Sonrasında Ebû Dâvûd'dan hadisi kendisine yazdırmasını söylemiş, Ebû Dâvûd da hadisi hocasına yazdırmıştır.[303] Bu rivayette Ahmed b. Hanbel'in zikri geçen hadis için "garîb" demesinden ve sonrasında yazmak istemesinden hadisi bu tariki ile ilk defa duyduğu anlaşılmaktadır. Buna göre garîb kavramının bu diyalogda "yeni duyulan, öğrenilen" anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Garîb haber kavramından bahsedilirken İmam Buhari'nin garîb kavramını "az hadis rivayet eden" anlamında kullandığı da bilinmektedir.[304] Buhari'nin bu kavramı haberin bir sıfatı olarak kullanmadığı, râvînin bir sıfat olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

İbnü's-Salâh'ın İbn Mende'nin meşhur, azîz ve garîb haberler ile ilgili sözlerini nakletmesinden sonra bu üç kavram ile ilgili tartışmalar hadis alanında artmıştır. İbnü's-Salâh'ın herhangi bir tenkit yapmadan İbn Mende'ye tabi olması sonrasında İbn Hacer'in bu kavramlar ile ilgili güçlü açıklamaları hadis alanında derin ayrılıklara sebep olmuştur.

İbnü's-Salâh meşhur ve azîz haberde olduğu gibi garîb haber konusunda da İbn Mende'ye tabi olmuştur. İbn Mende'nin "*Garîb hadis, hadisleri toplanan Zührî (ö. 124/742), Katâde (ö. 117/735) ve benzeri imamlardan râvînin teferrüd ederek rivayet ettiği*

---

302 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 3, s. 391.

303 Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târîhu medîneti's-selâm ve ahbâri muhaddîsîhâ ve zikru kuttânihâ el-'ulemâi min ğayri ehlihâ ve vâridîhâ*, Dâru'l-garbi'l-islâmî, Beyrut 2001, c. 10, s. 80.

304 Buhari, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl, *et-Târîhu'l-kebîr*, Dâiratü'l-meʿârifi'l-Osmâniyye, Haydarâbad ty., c. 7, s. 273.

hadise denir" tarifini olduğu gibi aktarmış herhangi bir itiraz yapmamıştır.[305] Görüldüğü üzere İbn Mende'nin tarifinde garîb haber tanımı imam râvîlerden rivayet edilen haberdeki teferrüd ile sınırlandırılmıştır. İbnü's-Salâh onun tarifini naklettikten sonra "*Derim ki, bazı râvîlerin teferrüd ederek rivayet ettikleri hadis garîb olarak vasıflanır*." diyerek İbn Mende'nin "hadisleri toplanan imamlar" kaydına itibar etmemiş ve râvîlerin teferrüdünü garîb kavramıyla nitelemiştir. O bundan başka râvînin hadisin metin veya senedindeki başka râvîlerin rivayet etmediği bir şeyi teferrüd ederek rivayet etmesini de garîb haber olarak isimlendirmiştir.[306] İbnü's-Salâh garîb hadisin sahih ve sahih olmayan diye iki kısma ayrıldığını ifade ederek bu kavramın sıhhat ile ilgili bir kavram olmadığına da işaret etmiştir. Garîb haberlerin çoğunun sahih olmayan rivayetler olduğu bildiren İbnü's-Salâh, Ahmed b. Hanbel'den bu bağlamda birçok rivayet nakledildiğini ifade etmiştir.[307] Garîb haberin sened ve metin itibariyle de taksim edildiğini ifade eden İbnü's-Salâh, bu kısımlardan "metin ve senedde garîb, sadece senedde garîb" diye bahsetmiştir.[308] Haberin bir suret dışında sadece metninin garîb olmasının mümkün olmadığını belirten İbnü's-Salâh, bunun ancak teferrüd eden râvîden sonra haberin şöhret bulmasıyla gerçekleşebileceğini iddia etmiştir. Önceden de ifade edildiği gibi böyle bir haber teferrrüd eden râvîye nispetle garîb, ondan nakledenlere nispetle meşhur diye isimlendirilmektedir. Bu durumunda haberin metninin garîb olacağını söyleyen İbnü's-Salâh, teferrüd eden râvîden sonrasına itibarla senedin garîb kabul edilmeyeceğini belirtmiştir.[309]

Garîb haberi "*Bir şahsın senedin herhangi bir yerinde kendisine ait rivayetiyle teferrüd ettiği haberdir*." diye tarif eden İbn Hacer,[310] garîbi "mutlak ve nisbî" diye iki kısma ayırdıktan sonra mutlak garîbin tarifinde garabetin aslı senedde olacağından söz etmiştir. İbn Hacer'in mutlak garîb haber tanımında anahtar konumunda olan "aslı sened" sözü tartışmalara sebep olmuştur. Bu kavramdaki kapalılık İbn Hacer tarafından getirilen izahla da açıklığa kavuşturulamamıştır. Zira talebeleri başta olmak üzere birçok muhaddis onun garîb hadis ve kısımları ile ilgili tarifini daha iyi anlamak için bu kavram ile kastını anlamaya

[305] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 270.
[306] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 270.
[307] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 270, 271.
[308] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 271.
[309] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 271.
[310] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 50.

çalışmışlardır. İbn Hacer aslı sened tabirini "*Garabet ya aslı seneddedir ki aslı sened isnâdın medarı olan yerdir… O da sahabenin olduğu yerdir*." sözleri ile açıklamaya çalışmıştır.[311]

Bazı muhaddisler İbn Hacer'in "Sahabenin bulunduğu taraf" sözünü "sahabe tabakası" olarak anlamamışlar, hadisin "musannif ve sahabe" olmak üzere iki tarafı olduğunu belirterek tâbiîlerin de sahabe tarafında bulunduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre tarifteki bu kayıt garâbetin tâbiûn tabakasında olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşü benimseyen Ekrem es-Sindî, aslı sened kaydının "sahabeye muttasıl olan yer" diye anlaşılması gerektiğini söyleyerek tâbiûn tabakasına işaret etmiştir. Ona göre garâbet sahabe tabakasında bulunamaz.[312] Vecîhüddîn el-Gucerâtî de bu tabir ile kastedilenin tâbiûn tabakası olduğu görüşünü kabul etmiştir.[313] İbnü'l-Hanbelî ise garîb hadisi tarif ederken "*Râvînin sahabeden sonra senedin herhangi bir yerinde teferrüd ettiği hadistir. Bu metin ve sened yönüyle garîbtir. Eğer garabet ve teferrüd tâbiûnda olursa…*" dedikten sonra "*Bu tabir Kâdı'l-kudât'ın aslı sened demesinden daha iyidir. Çünkü o tâbîyi kastetmekle birlikte sahabenin bulunduğu taraf demeyi yeğlemiştir*." diyerek müellifin aslı sened ifadesi ile kastettiği yerin tâbiûn tabakası olduğunu açıkça dile getirmiştir.[314]

Bikâî, râvînin teferrüdünü ve haberde garabet bulunmasını kusur saymış, bundan dolayı böyle bir kusurun sahabe tabakasında bulunduğunu söylemenin doğru olmayacağını vurgulayarak şunları söylemiştir: "*Burada kastedilen tek bir tâbiûnun sahabeden rivayet etmesi suretiyle teferrüdün tâbiûna nispetidir. Teferrüdün sahabeye nispet edilmesi düşünülemez. Çünkü sahabenin teferrüd etmesinde bir zayıflık (rivayette kusur) yoktur. Bunu musannif söylemiştir*."[315] Bikâî'nin bu açıklaması önemlidir. Çünkü o İbn Hacer'in öğrencisidir. Onun verdiği bilgilerin İbn Hacer'in ders takririnden aktarılması bu bilgilerin değerini bir kat daha artırmaktadır.

311 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 55,56.
312 Sindî, *İm'ânu'n-nazar*, s. 89.
313 Gucerâtî, *Şerhu nüzheti'n-nazar*, s. 112.
314 İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddîn Muhammed b. İbrahim, *el-Fer'u'l-esîs fî usûli'l-hadîs*, Mektebetü ibn abbâs, Mısır 2008, s. 55.
315 Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 644.

Bikâî'nin "*Teferrüdün sahabeye nispetle olması düşünülemez. Çünkü sahabenin teferrüd etmesinde bir zayıflık (rivayette kusur) yoktur.*" sözü seneddeki garâbeti zayıflık alameti olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Ebû Abdillâh el-Haraşî'nin (ö. 1101/1690) âlimlerin seneddeki teferrüde, rivayetlerdeki garâbete bakış açıları ile ilgi sözleri şöyledir: "*Garîb rivayetler her ne kadar sahih, hasen ve zayıf diye kısımlara ayrılsa da meşhur ve azîz rivayetlerin aksine çoğunlukla zayıftırlar. Birçoğuyla fadâil-i a'mâl dışında amel edilmez. Bundan dolayı birçok âlim garîb rivayetler ile ilgilenmeyi hoş karşılamamıştır. Onlardan biri Ahmed b. Hanbel'dir. 'Garîb rivayetleri yazmayın. Çünkü onlar münkerdir. Çoğu da zayıftır…' demiştir*."[316] Haraşî'nin bu ifadeleri garabetin sahabe tabakasında bulunmadığını savunanların gerekçesini de bir bakıma açıklamaktadır. Aslı senedin sahabe tabakası olmadığını iddia eden muhaddislerin garâbetin sahabe aracılığıyla hadisin sıhhatine zarar verme endişesinden dolayı bunu savundukları anlaşılmaktadır. Zira râvînin rivayetinde tek kalması anlamında olan garâbet veya teferrüd, râvî ve rivayet üzerinde şüphe uyandıran bir vasıftır. Râvînin rivayetinde teferrüdü râvînin adaleti ile ilgili tereddüt oluşturmaktadır. Râvînin teferüdünün oluşturduğu şüphenin sahabe tabakasında bulunduğunu düşünmenin doğru olmadığı kanaatine sahip muhaddisler, İbn Hacer'in sahabe tabakasını kastetmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bunun yanında teferrüd, râvîlerin sayısının arttığı dönemlerde daha fazla sorun olarak algılanmıştır. Sahabenin ise Hz. Peygamber ile yalnız kaldığı dönemlerde duyduğu veya şahit olduğu bazı şeyleri tek başına aktarması bilinen bir şeydir. Bu teklikten dolayı sahabenin töhmet altında bırakılması doğru olmayacağı için onlara göre İbn Hacer'in aslı sened sözüyle sahabeden sonraki tabakadaki râvîleri kastetmiş olması muhtemeldir.

Kâsım b. Kutluboğa da Bikâî gibi İbn Hacer'in ders takrirlerini naklederek aslı sened sözünün ifade ettiği şeyin anlaşılmasına katkı sağlamıştır.[317] Kâsım b. Kutluboğa'nın nakli de garâbetin seneddeki yeri hakkında İbn Hacer'in sahabe tabakasındaki teferrüde itibar etmediğini göstermektedir. Sahabe tabakasındaki garâbete itibar edilemeyeceğini savunan muhaddislere göre de bu tabakadaki teferrüdler rivayetin sıhhatine zarar vermemektedir. Çünkü sahabilerin hepsi adil kabul edildiğinden herhangi bir garâbet veya teferrüd haberin sıhhatine zarar vermeyecektir.

316 Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî, *Müntehe'r-rağbe fî halli elfâzi'n-nuhbe*, Dâru'l-yüsr, Kahire 2020, c. 1, s. 252.

317 Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 46.

Kâsım b. Kutluboğa, garîb haberde asıl olanın kabul ve ret olduğunu söylemiş ve bu sebeple İbn Hacer'in kastının sahabe tabakası olmadığını vurgulamıştır. Fakat azîz ve meşhur rivayetler garîb rivayetler gibi bir şüphe barındırmadığından bu rivayetlerin tespitinde sahabe tabakasının belirleyici unsur olması da tartışılmıştır. Zaten İbn Hacer azîz ve meşhur rivayetlerde bütün tabakalarda senedin başından sonuna kadar en az iki veya üç râvî bulunmasını şart koşmuştur. Bu sebeple bir rivayete azîz veya meşhur isminin verilebilmesi için sahabe tabakasında da râvî sayısının bu rakamların altına düşmemesi belirleyici bir şarttır. Çünkü azîz ve meşhur kavramları senedin vasfı (tabakalardaki râvî sayısı) ile alakalıdır. Garîb ise ret ve kabul ile alakalıdır.[318] Kâsım b. Kutluboğa'nın dillendirdiği bu durum azîz ve meşhur rivayetler için sahabe tabakasının belirleyici unsur olması gerektiğini göstermektedir. Buna göre sahabe tabakasındaki râvî sayısı sadece garîb rivayetlerde dikkate alınmamaktadır.

Abdurrahmân el-Üchûrî (ö. 1066/1656) ise Kâsım b. Kutluboğa'nın gündeme getirdiği söz konusu durumun bazı sorunlara sebep olduğunu ifade etmiştir.[319] Öncelikle haberlerin isimlendirilmesinde sahabe tabakasındaki râvî sayısının dikkate alınmaması durumunda adı konulmamış, ara bir kısmın ortaya çıkacağını iddia etmiştir. Ona göre sahabe tabakası hariç hadisin senedindeki bütün tabakalarda râvî sayısının iki veya üçün altına düşmemesi durumunda bu hadis azîz olamayacağı gibi meşhur da olamaz. Çünkü bu ikisi için bütün tabakalarda istenilen vasıfların bulunması şart koşulmuştur. Sahabe tabakasının hariç tutulması durumunda bu şart yerine gelmeyecektir. Böyle bir rivayet garîb de kabul edilemeyecektir. Zira Kâsım b. Kutluboğa'nın ifade ettiğine göre garîb haberlerde şart olan teferrüdün sahabe tabakası dışında olmasıdır. Bu sebeple bu tür rivayetler garîb olarak da isimlendirilemeyecek, başka bir ara nevi oluşacaktır.[320] Bu meselenin daha iyi anlaşılması için şöyle bir örnek verilebilir. Garâbetin zayıflık şüphesi uyandırmasından dolayı garîb haberde sahabe tabakasındaki râvî sayısının ölçüt alınmaması azîz ve meşhur haberler için söz konusu olmayacaktır. Buna göre sahabe tabakasında bir râvîsi, tâbiûn tabakasında iki, diğer tabakalarda üç ve üzeri sayılarda râvîsi olan bir haber azîz veya garîb diye isimlendirilemeyecektir. Çünkü haberin garîb sayılması için sahabe sonrasındaki tabakaların

318 Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 46, 47.
319 Üchûrî, Nûruddîn Ebü'l-İrşâd Alî b. Muhammed b. Abdurrahmân, *Hâşiyetü'l-üchûrî 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, Dâru ibn hazm, Beyrut 2016, s. 168.
320 Üchûrî, *Hâşiyetü'l-üchûrî 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 168.

birinde en az bir râvî bulunması gerekmektedir. Fakat böyle bir durum söz konusu değildir. Rivayetin azîz sayılması için ise sahabe tabakasında en az iki râvî olması gerekmektedir. Çünkü sahabe tabakasındaki râvî sayılarının dikkate alınmamasının sebebi garabetin sahabeye nispet edilmemesidir. Azîz haber de böyle bir durum olmadığı için sahabe tabakasında da en az iki râvî bulunması gerekmektedir. Bu durum meşhur için de aynıdır. Üchûrî garîb haberde sahabe tabakasındaki râvî sayısının dikkate alınmamasının böyle bir probleme sebep olacağını ifade etmeye çalışmıştır.

Aslında buna benzer bir sorunu Ali el-Kârî de dile getirmiştir. İbn Hacer garîb hadisi mutlak ve nisbî olarak iki kısma ayırdıktan sonra bunların tarifinde "*Garabet ya aslı senedde olur ya da esnâi senedde olur*." demiştir.[321] Aslı senedin tâbiûn olarak kabul edilmesi durumunda iki suret ortaya çıkacaktır. Birinci suret tâbiûnun teferrüdüdür ki buna garîb-i mutlak/ferdi mutlak denilir. İkincisi ise teferrüdün tâbiûnun dışında gerçekleşmesidir. Buna da garîb-i nisbî/ferdi nisbî denilir. Üchûrî'nin de ifade ettiği gibi sadece sahabenin Rasulullah'tan teferrüd ettiği, senedin diğer kısımlarında teferrüdün gerçekleşmediği durumda bu hadis ya garîb kabul edilecektir veya garîb kabul edilmeyecektir. Garîb kabul edilmesi halinde garîbin kısımları iki ile sınırlı kalmayacak üçüncü bir kısım daha ortaya çıkacaktır. Eğer garîb kabul edilmezse âhâd haberlerin başka kısmına dâhil olması gerekecek ki bu durumda İbn Hacer'in tarifi etrafına cami bir tarif olmayacaktır. Çünkü o garîb hadisi tarif ederken "*Bir şahsın senedin herhangi bir yerinde rivayetiyle teferrüd ettiği şeydir.*" diyerek tarif etmiştir.[322] Alî el-Kârî bu sorunu "*Şu kadarı belki söylenebilir. Sahabenin itibara alınmamasını iktiza eden ifadeler garîb hadisin taksimi ile ilgili olabilir. Garîb hadisin tarifi ise bu ifadelerden ayrı mülahaza edilmelidir.*" diyerek çözmeye çalışmıştır.[323] İbn Hacer'in kullandığı ifadeler bu problemin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. O, garîb hadisi tarif ederken garabetin senedin her yerinde olabileceğini söylemiş, taksim esnasında ise garabetin ya aslı senedde ya da onun dışında olduğunu belirtmiştir. Onun bu ifadeleri söz konusu problemlerin doğmasına sebep olmuştur.

321 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 55,56.
322 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 50.
323 Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 234.

Ekrem es-Sindî'nin çözümü Alî el-Kârî'den biraz farklıdır. Ona göre İbn Hacer'in ifadelerindeki çelişkinin sebebi tarif ile taksimin farklı açılardan yapılmış olmasıdır. İbn Hacer, garîb hadisi sahabe tabakasını da tanıma katarak tarif ederken, garîbin taksiminde ise sahabe tabakasını taksim dışı bırakmıştır.[324]

Üchûrî, Kâsım b. Kutluboğa'nın "*Azîz ve meşhur da belirleyici unsur senedin vasfı ile ilgilidir. Garîb haber de ise kabul ve ret ile alakalıdır.*" sözünün doğru olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre garîb hadiste de gündem olan belirleyici unsur garîb hadisin ret ve kabul yönü değildir. Asıl belirleyici unsur senedin garâbet, ferd-i mutlak ve nisbîlik ile nitelenmesidir. Doğru olan da budur.[325] Üchûrî bu ifadesinde sorunun İbn Hacer'den kaynaklanmadığını Kâsım b. Kutluboğa'nın anlayışından kaynaklandığını iddia etmişitir. Fakat o buna rağmen İbn Hacer'in sözlerinde hiç sorun olmadığını iddia etmemiştir. Kâsım b. Kutluboğa'nın düşüncesinde hata olduğunu söylemesine rağmen İbn Hacer'in meşhur, azîz ve garîb haberlere değinirken sahabe tabakasını da bunların tarifine dâhil ettiğini ve bunun sorun oluşturduğunu ifade etmiştir. Ona göre İbn Hacer'in "*Veya tabakalarındaki râvî sayısının ikiden fazla olması ile sınırlı olan yani tevatür şartlarını taşımayan üç ve daha fazla râvîsi bulunan veya râvî sayısı iki ya da bir ile sınırlandırılmış olan…*"[326] ifadeleri herhangi bir tabaka ile kayıtlanmadığı için sahabe tabakasındaki râvîleri de içine almakta, bu da sözleri arasında çelişkiye sebep olmaktadır. İbn Hacer bir ifadesinde sahabe tabakasının ölçüt olmasına işaret ederken, bir ifadesinde bunun tersini işaret etmektedir. Kâsım b. Kutluboğa da bu duruma işaret etmiş ve bu sorunun çözümü için "*Müellifin ifadelerinden anlaşılmaktadır ki onun 'râvî sayısının ikiden fazla olarak sınırlandırılması' sözü sahabe için geçerli değildir."* demiştir.[327] Üchûrî bu soruna iki çözüm teklif etmiştir. İlk teklifi Kâsım b. Kutluboğa'nın dediği gibi sahabe tabakasındaki râvî sayısına itibar edilmemesidir. Üchûrî'nin ikinci çözüm teklifi ise âhâd rivayetlerin meşhur, azîz ve garîb olarak belirlenmesinde sahabe tabakasındaki râvîlerin sayıları da dikkate alınmalıdır.[328]

---

[324] Sindî, *İm'ânu'n-nazar*, s. 89, 90.
[325] Üchûrî, *Hâşiyetü'l-üchûrî 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 168, 169.
[326] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 44
[327] Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 47.
[328] Üchûrî, *Hâşiyetü'l-üchûrî 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 169.

Muhammed es-Sindî, aslı seneddeki garâbet ifadesini açıklamak için İbn Hacer'in garîb haber tanımını merkeze almıştır. Onun bu tanımda haberi garîb saymak için râvînin senedin herhangi bir yerinde teferrüd etmesinin yeterli olduğundan bahsettiğini dile getirmiş ve "*Sahabe tabakasında bile olsa.*" diyerek bu tabakayı istisna etmemiştir.[329] Râvînin teferrüdünün sahabe tabakasında da olabileceğini ifade eden Muhammed es-Sindî, mutlak garâbetin yerini tayin eden "aslı sened" tabiriyle senedin ilk üç tabakasının kastedildiğini ileri sürmüştür.[330] İbn Hacer'e göre mutlak garîb haber râvînin aslı senedinde teferrüd ettiği rivayete denilir. Muhammed es-Sindî'nin yorumuna göre sahabe, tâbiûn veya etbeu't-tâbiûn tabakalarının birinde teferrüd eden râvînin rivayet ettiği haber mutlak garîb olarak isimlendirilir.

İbn Hacer'in aslı sened ifadesi yoğun bir tartışmaya sebep olmuştur. İbn Hacer'in ders sırasında yaptığı açıklamalar onun aslı sened tabiri ile kastettiği mananın izahına ciddi katkı sağlamış ve bazı yorumların onun kastını yansıtmadığını da ortaya koymuştur. Öğrencilerinin İbn Hacer'den konuyla ilgili yaptığı nakiller onun aslı sened tabiri ile tâbiûn tabakasını kastettiğini göstermektedir. İbn Hacer'in *Nüzhe*'deki anlaşılması zor ifadeleri için öğrencilerinin yaptıkları nakillere müracaat edilmesi konuya farklı bir boyut kazandırmaktadır. Hadis usulü sahasında ilmi yeterliliği kabul edilmiş muhaddislerin İbn Hacer'in kastını tespit için ortaya koyduğu bütün gayretler değerlidir. Bu gayretlere öğrencilerinin naklettikleri ders takrirlerinin eklenmesiyle yoğun ve güçlü bir yorum tartışması ortaya çıkmaktadır.

Aslı sened kavramı etrafında gerçekleşen bu tartışma İbn Hacer'in haberler ile ilgili söylediği şeylerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır. İbn Hacer *Nuhbe*'de ve *Nüzhe*'de hadis ıstılahları ile ilgili tespitler yapmış, bu tespitler muhtemelen daha sonra öğrencilerine ders verirken kendisi tarafından değiştirilmiştir. Zira öğrencilerinin İbn Hacer'den yaptığı sözlü nakiller bazen bu iki eserdeki ifadeler ile çelişmektedir. Ğursî bu çelişki ile ilgili yorumunda İbn Hacer'in eseri telifi esnasında ulaştığı birçok güzel ve doğru inceliği ders takriri sırasında değiştirmiş olabileceğini iddia etmiştir. Ğursi, *Nüzhe* ile nakiller arasındaki

329 Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 134.
330 Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 134, 135.

çelişki durumunda çoğunlukla *Nüzhe*'de yazılana itibar edilmesi gerektiğini, takrirlerin bazılarının hatalı olduğunu ifade etmiştir.[331]

Ali el-Kârî'nin aslı sened kavramının tâbiûn tabakasını işaret eden bir kavram olduğunu söylemesine katılmayan Mahmûd Tahhân, İbn Hacer'in aslı sened ile sahabenin teferrüdünü kastettiğini söylemiştir.[332] Onun bu fikre sahip olmasında İbn Hacer'in (ö. 852/1449) "*Aslı sened sahabenin bulunduğu taraftır*."[333] sözünün etkili olması muhtemeldir.

İbn Hacer, İbnü's-Salâh'tan (ö. 643/1245) sonra hadis ilminde dönüm noktası sayılan bir muhaddistir. O kendisinden önceki hadis ıstılahlarındaki dağınıklığı görmüş ve bunu düzeltmek için büyük bir gayret sarf etmiştir. Özellikle *Nuhbe* ve onun şerhi *Nüzhe* isimli eserleri hadis usulüne yeni bir bakış açısı getirmiştir. İbn Hacer ve bu iki eseri büyük bir şöhrete kavuşarak hadis usulüne güçlü bir şekilde etki etmiştir. Onun tanımlarına, örneklerine, itirazlarına, kabullerine hadis usulü ilminde her zaman önem atfedilmiştir. Haberin tanım ve taksiminde söyledikleri de büyük yankı uyandırmış ve hadis ıstılahlarına yön vermiştir. Garîb haberin kısımlarından mutlak garîbi tanımlarken kullandığı aslı sened ifadesi de büyük bir tartışmaya sebep olurken aynı zamanda başka bir tartışmaya da dâhil olmuştur. Sahabe tabakasının, râvî sayısına göre isimlendirilen meşhur, azîz ve garîb haberlerde ölçüt kabul edilmesi ile ilgili tartışma aslı sened tartışmasıyla da yakından ilişkilidir. Bu kavram etrafında söylenen bütün sözler aynı zamanda sahabe tabakasının ölçüt olması ile ilgili tartışmayı da doğrudan ilgilendirmektedir. "Aslı sened sahabe tabakasıdır" diyenlere göre mutlak garîb haberin isimlendirilmesinde sahabe sayısının etkisi kabul edilirken, "tâbiûn tabakasıdır" diyenlere göre sahabe râvîlerin bu isimlendirmede bir etkisi olmadığı kabul edilmektedir.

Garîb hadisi iki kısma ayıran İbn Hacer, râvînin aslı senedde teferrüd ettiği garîb hadise ferd-i mutlak, aslı senedin dışındaki herhangi bir yerdeki râvînin teferrüd ettiği garîb hadise ise ferd-i nisbî demiştir.[334] Muhaddislerin bir kısmı ferd ile garîb kavramları arasında

331 Ğursî, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 306.
332 Tahhân, Mahmûd, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, Mektebetü'l-meʿârif, Riyad 2011, s. 39.
333 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 56.
334 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 55, 56.

ayırıma gitseler de İbn Hacer böyle bir ayrıma gitmemiştir. Ona göre ferd ve garîb kavramları hem sözlük anlamlarında hem de ıstılah anlamlarında müradif kelimelerdir. Hadis usulcüleri bu iki kelimeyi az veya çok kullanılmalarına bakarak ayrı kavramlar olarak nitelemiş, ferd kavramını çoğunlukla ferd-i mutlak, garîb kavramını ise genellikle ferd-i nisbî için kullanmışlardır.[335]

İbn Hacer'in ferd ile garîb kavramlarının sözlük anlamlarının aynı olduğunu söylemesine karşın Kâsım b. Kutluboğa "*Aynı anlamda oldukları iddiasını kim nakletmiştir. Onu Allah bilir. İbn Fâris (ö. 395/1004) Mu'cemu'l-luga'da غَرُبَ fiilinin بَعُدَ anlamına geldiğini, gurbetin de vatanından ayrı olmak anlamında oluğunu ve ferd lafzının ise 'tek' anlamına geldiğini ifade etmiştir*" diyerek bu iki kavramın aynı anlamda olmadıklarını savunmuştur.[336] Ferd ve garîb kavramlarının aynı anlamda olmasına İbn Ebî Şerîf de itiraz etmiş, iki kavramın birbirinden farklı yönlerinin olduğunu ifade etmek için "*Sözlükte teferrüd etmeyen (tek kalmayan) bir şey için garîb denilebilir.*" demiştir.[337] Ali el-Kârî ve Muhammed b. Sâdık es-Sindî, İbn Hacer'in iki kelimenin anlamlarının aynı olmasından kastının sözlük anlamlarının mealen birbirlerine yakın olduğu yorumu ile İbn Hacer'e yapılan eleştirilere cevap vermeye çalışmışlardır.[338] İbn Hacer'in ferd ile garîb kavramlarını bir tutan yaklaşımının yanında İbnü's-Salâh bu iki kavramın bir olmadığını belirtmiştir.[339]

İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime'si* üzerine yazdığı *Nüket*'te ferd hadisin mutlak ve nisbî olarak iki kısma ayrıldığını, ferd-i mutlakın da iki bölümden oluştuğunu ifade etmiştir. Ona göre râvî'nin teferrüd ederek rivayet etmiş olduğu haber birinci bölüm, bir bölge muhaddislerinin teferrüd ederek rivayet ettikleri haber ise ikinci bölümdür. İbn Hacer'e göre ferd-i mutlakın birinci kısmı da ikiye ayrılır. Buna göre teferrüd eden râvî ya sikadır veya değildir. Ferd-i nisbî adından da anlaşılacağı üzere bir şeye nispet edilmek suretiyle varlık kazanır. Dört kısımdan oluşmaktadır. Bu dört kısım;

1. Bir râvînin başka bir râvîden teferrüd ederek rivayet ettiği hadis,

---

335 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 57.
336 Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 48.
337 İbn Ebî Şerîf, *Hâşiyetü'l-kemâl ibn ebî şerîf 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 48, 49.
338 Ali el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 239; Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 140.
339 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 270.

2. Bir bölge râvîlerinin bir kişiden teferrüd ederek rivayet ettikleri hadis,

3. Bir râvînin bir bölge râvîlerinden teferrrüd ederek rivayet ettiği hadis,

4. Bir bölge râvîlerinin başka bir bölge râvîlerinden teferrüd ederek rivayet etmiş oldukları hadis diye sıralanır.[340]

İbn Hacer'den önce birçok âliminin garîb hadisten söz ettiği, garîb hadisi farklı açılardan taksim ettiği bilinmektedir. Özellikle Hâkim en-Nîsâbûrî'nin taksimi hadis usulü sahasında ilklerden sayıldığı için ayrı bir öneme sahiptir. O, hem garîb hem de ferd hadisi üç kısma ayırmıştır.[341] Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), İbnü's-Salâh'ın ferd hadis konusunda Hâkim en-Nîsâbûrî'ye tabi olduğunu söylemiştir. Fakat Moğultay b. Kılıç, İbnü's-Salâh'ın Hâkim en-Nîsâbûrî'ye tabi olmakla birlikte onun üçlü taksimini terk etmiş olmasından dolayı da onu tenkit de etmiştir.[342]

Irâkî de (ö. 806/1404) garîb hadisi mutlak ve nisbî diye iki kısma ayırmıştır. Ona göre garîbi mutlak bir râvînin metin, isnâd veya şeyh cihetiyle teferrüd ederek rivayet ettiği hadistir. Garîbi nisbî ise senedi garîb olmasına rağmen bir grup sahabenin rivayeti sebebiyle metni maruf olan hadistir. Senedindeki garîbliğin sebebi metnini rivayet eden sahabilerden farklı, başka bir sahabenin hadisi teferrüd ederek rivayet etmesidir.[343]

4.2. Tahammül Yolları ve Eda Sîgaları

Sahabe döneminden itibaren Hz. Peygamber'in hadisleri ezberlenip yazılmaya başlanmış, sonrasında nesilden nesile aktarılmıştır. Bu aktarma işleminin sahih bir şekilde gerçekleştirilmesi ve hadislerin tahriften korunabilmesi için belirli kurallara, pratik yönü güçlü bir sisteme ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaca binaen hadislerin râvîlerden alınması daha sonra rivayet edilmesi için belirli kavramlar oluşturulmuş ve sistematik kurallar

340 İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İfsâh bi tekmîli'n-nüketi 'alâ ibni's-salâh* (*Irakî'nin nüketiyle* birlikte), Dâru ibni'l-kayyım, Riyad 2008, c. 3, s, 155, 156.

341 Hâkîm en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 327-344.

342 İbn Hacer, *el-İfsâh bi tekmîli'n-nüketi 'alâ ibni's-salâh* (*Irakî'nin nüketiyle* birlikte), c. 3, s. 154.

343 Irâkî, Ebu'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, ʿÂlemü'l-kütüb, Beyrut 1988, s. 98.

geliştirilmiştir. Talebenin şeyh adı verilen muhaddisten rivayet etmeye hak ve yetkisi bulunan hadisleri çeşitli yollarla alması anlamına gelen "tahammül" kelimesi söz konusu kavramlardan bir tanesidir.[344] Hadis şeyhinin tahammül yollarından biriyle elde ettiği hadisleri talebelerine rivayet etmesi olarak tanımlan "eda" veya bir başka ifadeyle "tahdîs" kavramı hadislerin aktarılması ile ilgili oluşturulan bir diğer kavramdır.[345] Hz. Peygamber Aleyhisselâm sözünü dinleyip, öğrenen ve daha sonra bu sözü kendisinden duyma imkânı bulamayanlara ileten kimse için dua etmiştir.[346] Muhaddislerin eda kavramını bu hadisteki anlamdan almış olmaları muhtemeldir.

Tahammül yollarının tespit edilmesinin birçok faydası bulunmaktadır. Râvînin hadisi hangi şekilde aldığını gösteren bu yollar, hadis ilimleri sahasında hata ve yanlışları önlemede bir araç olarak kullanıldığı gibi hadisler üzerinden İslam'a zarar vermeye çalışanlarında tespit edilmesinde önemli rol oynamıştır. Bu bağlamda râvînin hadisi nasıl aldığının bilinmesi hadis uydurma faaliyetlerinin tespit edilmesine katkı sağlamıştır. İslam tarihinde özellikle hadis ilimleri alanında hadisleri aktaran ilim ehlinin hadisleri kimlere aktardığı bilinmektedir. Râvînin hadisi hangi yolla aldığına dair eda esnasında kullandığı ifadeler onun hadisi kimden ve nasıl aldığını göstermektedir. Bu da hadis tenkitçilerinin o rivayet ile ilgili doğru bilgiye ulaşmalarını kolaylaştırmaktadır. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Yezîd b. Ebî Habîb'in (ö. 128/745) Ebû Tufeyl'den (ö. 100/718-19) naklettiği rivayeti şâz olarak nitelerken kullandığı metot bu konuya örnek olarak zikredilebilir.[347]

Ehliyet sahibi olmayan kişinin hadis tahammül etmesi tartışmalara sebep olmuştur. Bunun sahih olduğunu söyleyen İbnü's-Salâh, Müslüman olmadan önce hadis tahammül eden birisinin Müslüman olduktan sonra bu hadisi rivayet etmesinin geçerli olduğunu ifade etmiştir.[348] Zira birçok çocuk sahabenin buluğ çağından sonra duydukları hadisleri naklettikleri ve bu rivayetlerin *Sahihayn*'da yer aldığı bilinen bir gerçektir.

---

344 Uğur, "*Hadis Terimleri Sözlüğü*", s. 385; Koçyiğit, Talât, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992, s. 448; Yücel, *Hadis Usulü*, s. 74; Ğavrî, *Mevsû'atü 'ulûmi'l-hadîs ve funûnihî*, c. 1, s. 432.

345 Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 65; Yücel, *Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*, s. 87.

346 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 80, 82; Dârimî, *Muḳaddime*, 24.

347 Hâkîm en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 396.

348 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 128.

Râvînin şeyhinden hadis alması ile ilgili tartışılan bir diğeri konu "hadis alma yaşıdır". Ahmed b. Hanbel'e bu konuda sorulduğunda, bir çocuğun aklettiği ve zabt yeteneğine sahip olduğu dönemde hadis almasında bir sakınca olmadığını söylemiştir. Yine onun yanında bir kimsenin en erken hadis alma yaşının on beş olması gerektiğini söyleyen kimselerden bahsedildiğinde "*Bu ne çirkin bir söz*!" karşılığını vermiştir.[349]

Tahammül yaşı ile ilgili birçok görüş ileri sürülmüştür. Musa b. Harun el-Hammâl'a (ö. 294/906) ait görüş ilginçtir. O, küçük çocukların inek ile diğer hayvanları birbirinden ayırdıkları zaman hadis tahammüllerinin geçerli olacağını söylemiştir.[350] Kâdî İyâz (ö. 544/1149) küçük çocuğun işittiğini iyice belleyecek bir hale geldiğinde semâsının sahih olacağını belirtmiş ve bu konuda bir ihtilafın olmadığını sözlerine eklemiştir. Çocuğun aldığı rivayetleri buluğ çağına ulaştıktan sonra aktarabileceğini dile getiren Kâdî İyâz, buluğ öncesindeki bu çocuktan hadis almanın sahih olmayacağını söylemiştir. Çocukların hadis alma yaşlarının alt sınırını beş yaş olarak kabul edenlerden söz eden Kâdî İyâz, bu sınırın bağlayıcı olmadığını, çocukların genellikle bu yaşta duyduklarını akıl etme ve hafızalarında zabt etmelerinin mümkün olduğu için böyle bir sınır belirlendiğini ve tahammül işinin örfi bir yönü olduğunu belirtmiştir.[351] Küçük çocuğun hadis alması konusunda var olan ihtilafa değinen Zerkeşî'nin, Ebu't-tâhir es-Selefî'den (ö. 576/1180) "*Çoğunluk, Mahmud b. Rebî hadisine dayanarak Arap çocuğun iki yaşına geldiğinde semâsının sahih olduğu görüşündedir. Arap olmayan çocuğun semasının ise yedi yaşında sahih olacağını kabul etmişlerdir*."[352] sözünü nakletmesi konunun dil ile ilgili yönü olduğunu da göstermektedir. Semâdaki yaş sınırı ile ilgili görüşleri aktaran Zerkeşî yirmi, on beş, on üç denildiğini, bunların dışında yaş sınırı belirtmeyip temyiz çağını şart koşanların olduğunu da ifade etmiştir.[353] İbnü's-Salâh ise müteahhir muhaddislerin beş yaşını alt sınır olarak kabul ettiklerini söyledikten sonra her çocuk için ayrı değerlendirme yapılmasının muteber görüş

---

349 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 129, 130. Muhammed el-Vellevî hadis alma yaşının on beş olduğunu söyleyen kimsenin Yahya b. Maîn olduğunu aktarmıştır. Bkz. Vellevî, Muhammed b. Eş-Şeyh el-Allame Alî b. Âdem b. Musa el-Etyûbî, *İs'âfu zevi'l-vatar bi şerhi nazmi'd-dürer fî 'ilmi'l-eser*, Dâru ibni'l-cevzî, Dammam 2014, c. 1, s. 448. Sehâvî, İbn Maîn'in bu yaş tahdidinin râvînin kendi isteği ile hadis almasına hamledilmesi gerektiğini ve hadisin söylendiği ortamda işitme eyleminin ise küçük yaşta olabileceğini söylemiştir. Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 318.

350 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 206.

351 Kâdî İyâz, Ebu'l-fadl İyâz b. Mûsa b. İyâz el-Yahsubî es-Sebtî, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, Dâru't-türâs, Kahire 1970, s. 62.

352 Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 3, s. 1046.

353 Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 3, s. 1047, 1048.

olduğunu sözlerine eklemiştir.[354] Aynı görüşe sahip olan İmam Nevevî de beş yaş sınırını doğru bulmamış, hadis tahammül eden her çocuk için müstakil değerlendirme yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü bazı çocuklar beş yaşından küçük olmasına rağmen temyiz kabiliyetine sahipken bazı çocuklar beş yaşından büyük olmasına rağmen temyiz yeteneğine sahip olamayabilir.[355] Bu konuda İbn Hacer temyiz çağının ölçüt alınması gerektiğini söylemiştir.[356]

Sanʿânî (ö. 1182/1768) küçük çocuğun semasının sıhhati ile ilgili görüşleri dört maddede toplamış ve şu şekilde bazı açıklamalar ekleyerek özetlemiştir: "*Birinci görüşe göre alt sınır beş yaştır. Kâdî İyâz bunu İlmâ'da muhaddislerden nakletmiştir... İkinci görüş ise çocuk beş yaşından küçük de olsa ne zaman kendisiyle konuşulur ve cevap verirse o zaman semâsı sahih kabul edilir. Eğer böyle olmazsa beş yaşından büyük olsa da semâsı sahih kabul edilmez. Irâkî bunun doğru olduğunu söylemiştir. Üçüncü görüş Ahmed b. Hanbel'in görüşüdür. O çocuğun akıl edip zabt sahibi olduğunda semâsının kabul edileceğini söylemiştir. Derim ki, bu görüş ikinci görüşe yakındır. Dördüncü görüş Musa b. Harun el-Hammâl'ın görüşüdür. O çocuğun inek ile diğer hayvanların farkını bir rivayette inek ile eşeğin farkını ayırdığında seması caiz olur demiştir. İbn Hacer, el-Hammâl'ın bu ifadelerinin örnek kabilinden olduğunu söylemiştir*."[357]

Tahammül konusunda "kâfir râvînin hadis tahammül ve edasının sıhhati" problemi tartışılmış, birçok muhaddis râvînin kâfirlik sıfatının hadis tahammülüne engel olmadığını fakat eda sırasında mutlaka Müslüman olması gerektiğini belirtmiştir.[358] Kâfir iken Hz. Peygamber'e gelen elçilerin Müslüman olduktan sonra duydukları sözleri ve şahit oldukları olayları aktardıkları ve muhaddislerin bunu kabul ettikleri,[359] aynı şekilde sahabilerin

354 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 130.
355 Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, Dâru'l-fikr, Beyrut ty., c. 4, s. 248
356 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 146.
357 Sanʿânî, Muhammed b. İsmâʿîl el-Emîr, *Tevdîhu'l-efkâr şerhu tenkîhu'l-enzâr*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2011, c. 3, s. 384-388.
358 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 128; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 146; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 302; İbnü'l-Hanbelî, *Kafvu'l-eser*, s. 120; Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 796; Münâvî, Muhammed el-Medʿuv Abdurraûf, *Netîcetü'l-fiker bi şerhi nuhbeti'l-fiker*, Dâru's-semmân, İstanbul 2020, s. 446.
359 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 302, 303.

Müslüman olmadan önce tahammül ettikleri rivayetleri Müslüman olduktan sonra aktarmış olmaları delil olarak zikredilmiştir. [360]

4.2.1. Hanefilere Göre Tahammül Yolları ve Eda Sîgaları

Hanefi Mezhebi ile muhaddislerin hadis alma ve aktarma metotlarında benzerlikler bulunmaktadır. Bununla birlikte Hanefiler ve muhaddislerin ayrı yöntemleri olduğu da bilinmektedir. Hanefilerin muhaddisler ile tahammül yolları ve eda sîgaları konusunda her yönden benzerliği iddia edilmemektedir. Bu sebeple benzerlik ve ayrılık gösteren noktalarda muhaddislerin bazen çoğunluğu bazen de bir kısmının görüşleri aktarılarak mukayese yapılmaya çalışılacaktır.

Hanefiler haberleri dört kısma ayırmışlardır. Bu kısımların dördüncüsü olarak "doğru olma ihtimalinin yanlış olma ihtimaline baskın olduğu haberleri" zikretmişlerdir. Onlar bu son kısımdaki haberlerin rivayetini üç aşamalı bir süreç olarak görmektedirler.[361] İmam Serahsî bu üç aşamayı semâ, hıfz ve eda aşaması olarak sıralamıştır.[362] Semâ aşaması olarak nitelenen tahammül aşamasında hadis öğrencisi hadisi hocasından alır. Bu esnada hata olmaması için bütün ilgi ve alakasını hocasının hadis nakline vermesi gerekmektedir. Hanefiler bu aşamaya "tarafu's-semâ/tahammül" demişlerdir.[363] Semâ aşamasından sonra öğrenci güç ve imkânı ölçüsünde hocasından aldığı hadisleri ezberlemeye gayret eder. Sonrasında hadislerde kastedilen manayı dili ve bedeni ile çalışarak anlamaya çalışır. Bu aşamaya "tarafu'l-hıfz" denilir.[364] Bu iki süreçten sonra hadisin başkalarına aktarılma süreci vardır ki bu sürece de "tarafu'l-edâ" demişlerdir.[365] Bu üç aşamanın her birinin ayrı ayrı "azîmet ve ruhsat"[366] denilen kısımları vardır.

---

360 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 226.

361 İbn Firişte, *Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fıkh me'a'l-havâşî*, c. 2, s. 1186-1188.

362 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 384; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 56.

363 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 384; Nesefî, Ebü'l-Berakât Abdullah b. Ahmed, *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif 'ala'l-menâr*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1986, c. 2, s. 63; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, c. 3, s. 737; Ebü'l-Hâc, Salâh Muhammed, *Mesâru'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, Dâru'l-feth, Amman 2019, s. 280.

364 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 384.

365 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 387.

366 Azîmet, şeyhin veya talebenin rivayeti işittirmesi anlamına gelmektedir. Hakiki ve mecaz olarak iki şekli vardır. Ruhsat ise işittirme dışındaki metotlar ile hadis rivayeti anlamına gelmektedir. Bkz. Ruhâvî, Yahyâ b. Karâcâ, *Hâşiyetü'-ruhâvî 'alâ şerhi ibn melek 'alâ menâri'l-envâr* (*Şerhu'l-menâr* ile birlikte), Şirketü dârı'l-irşâd, İstanbul 2014, c. 2, s. 1188.

Bu taksim İmam Serahsî'ye aittir. Pezdevî ise önce haberi "nefsü'l-haber ve mana'l-haber" diye iki kısma ayırmıştır. Daha sonra nefsü'l-haberi yani haberin alınma şeklini ifade eden başlığı kendi içinde "tarafu's-sâmiʿ ve tarafu'l-mübelliğ" diye iki kısma taksim etmiştir. Onun bu taksimi haberi alan kişi ve ona nakleden hocası dikkate alınarak yapılmış bir taksimdir. Nefsü'l-haberi tarafu's-sâmiʿ ve tarafu'l-mübelliğ diye ikiye ayıran Pezdevî daha sonra bu iki kısmı da azîmet ve ruhsat olarak tekrar iki kısma ayırmıştır.[367] Tarafu's-sâmiʿ kısmındaki azîmet hadisin herhangi bir şüphe olmaksızın muhataba işittirilmesidir.[368] Ruhsatta ise herhangi bir işittirme söz konusu değildir.[369] Pezdevî tarafu's-sâmiʿ kısmındaki azimetin dört nevi olduğunu söylemiş, iki tanesinin sırf azîmet olduğunu ve birinin diğerinden üstün olduğunu belirtmiştir. Diğer iki tanesinde aslında azîmet olduğunu belirten Pezdevî, yine de ilk ikisine nispetle ruhsat olma şüphesini taşıdıklarından dolayı gerçek azîmet olarak kabul edilmeyip "ruhsat şüphesi taşıyan azîmet" olarak değerlendirildiklerini söylemiştir.[370]

Pezdevî ile Serahsî arasında üslup ve tercih ettikleri kavramlar arasında birtakım farklar olmasına rağmen tarafu's-sâmiʿ bölümü her ikisinde de aynı şekilde ele alınmıştır. Bu konu Serahsî'nin taksiminde detaylı bir şekilde inceleneceği için burada ele alınmayacaktır.

Pezdevî ve Serahsî'nin tahammül yollarından tarafu'l-hıfz ile ilgili verdikleri bilgiler az da olsa farklılık arz etmektedir. Pezdevî hıfzı "tam ve tam olmayan" yani "kâmil ve nakıs" olarak iki kısma ayırmıştır. Birinci kısma "mutlak azîmet" ikincisine ise "azîmete dönüşmüş ruhsat" ismini vermiştir.[371] Pezdevî'nin tam hıfz dediği ve azîmet saydığı şey yazılı bir metne muhtaç olmaksızın hadisi ezberde tutmak anlamındadır.[372] Tam olmayan hıfz ile kastettiği ve ruhsat diye nitelediği şey râvînin hadisleri hafızasından değil de bir kitaba itimat ederek aktarmasıdır.[373] Pezdevî tam olmayan hıfzı "kitap ve hat yardımı ile hafızaya destek

[367] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 56.
[368] "İşittirilme" diye tercüme edilen ifadenin Arapçası إسماع kelimesidir. Aslında bu kelime ile kastedilen şifahi rivayettir. Yeri geldiğinde ifade edileceği üzere hocanın ve talebenin karşılıklı hadis okumalarını ifade eden bir kavramdır.
[369] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 56.
[370] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 56, 57.
[371] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 73.
[372] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 74.
[373] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 75, 76.

olmak" diye belirttikten sonra bu kısmı ikiye ayırmıştır. Birinci kısma "müzekkir", ikinci kısma ise "imam" isimlerini vermiştir.[374] Pezdevî müzekkir terimi ile muhaddisin hadisleri hatırlamakta aracı olarak kullandığı kitabı ve yazılı metni kastetmiştir. Hadislerin yazılı olduğu metin, hadisleri hafızada tutmak için kullanıldığında bu da bir nevi azimet sayılmıştır. Çünkü muhaddislerin hafızalarını desteklemek amacıyla kitaba başvurmalarının rivayet ettikleri hadislerin geçersiz olmasına sebep olduğu kabul edilirse birçok rivayetin iptal edilmesi gerekecektir ki bu da hadis sahasında büyük bir soruna neden olacaktır.[375] Bu sebeple Pezdevî hatırlamak maksadıyla kullanılan yazılı metinlerin muhaddisin kendi yazısıyla veya bir başkasının yazısıyla olması durumunda da tam bir hıfz sayılacağını vurgulamıştır.[376]

"Kitabın veya yazılı metnin imam[377] kabul edilmesi" sözüyle yazılı metnin hatırlatıcı olarak kullanılmadığını, rivayetlerde hafızaya değil de o metne itimat edildiğini kasteden Pezdevî, Ebû Hanîfe'nin böyle rivayetlerin kabul edilmeyeceği görüşünde olduğunu ifade etmiştir.[378] Yani bir muhaddis kendine ait rivayetleri aktaracağı zaman ezberinden aktarmalıdır. Sadece yazılı metne dayanarak hadis rivayet etmesi geçerli değildir. Yazılı metni sadece hafızasına yardımcı olmak için kullanmalıdır. Bu sebeple Ebû Hanîfe'nin az rivayet yaptığı nakledilmiştir.[379] Mutlu Gül, Ebû Hanîfe'nin ileri sürdüğü bu şartın gerekçesini şöyle izah etmiştir: "*Onların bu hususta ki yaklaşımlarını yaşadıkları döneme ve o dönemdeki yazılı belgelerin kullanım sıklığına (bolluğuna) ve güvenilirliğine (kalitesine*

---

374 Debûsi de kitap yardımı ile hafızaya destek olmayı "tezkira" ve "imam" olarak iki kısma ayırmıştır. Tezkira olarak itibar edilen yazılı metnin semâyı, kitâbeti, risâleti veya icâzeti desteklemek için kullanılacağını dile getirmiştir. Semâ ve icâzette hakiki bir işitme olmadığını dile getiren Debûsî, yazılı metnin nakilde asıl kabul edilen bir imam olması durumunda güvenilir bir kâtibin maruf bir hattı ile olabileceğini ya da babasının hattı aracılığıyla, babasının semasıyla olabileceğini söylemiştir. Bkz. Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s 250.

375 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 76.

376 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 77.

377 Kitabın "hatırlatıcı" ve "imam" olması kavramları Debûsî tarafından kullanılmıştır. Hem Pezdevî'nin hem de Serahsî'nin bu kavramları ondan almış olması muhtemeldir. Bkz. Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 249. İmam isminin verilmesinde cemaatin namaz konusunda imama tabi olmasıyla muhaddisin hadislerin muhafaza ve rivayetinde kitaba tabi olması arasındaki benzerlik dikkate alınmıştır. Aralarındaki bu benzerlikten dolayı muhaddisin kendisine tabi olduğu kitaba "imam" denilmiştir. Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 77.

378 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 77. Bu bağlamda yazılı metin ile hafıza arasındaki ilişkiyi göz ile ayna arasındaki ilişkiye benzeten Pezdevî, aynanın bakanın kendisini algılamasına katkısı olmadığında bir işe yaramaması gibi hafızanın hatırlamasında bir fayda temin etmeyen yazının da bir işe yaramayacağını söyleyerek Ebû Hanîfe'nin görüşünü makul bir zeminde savunmuştur. Bu ayna örneği Serahsî tarafından da kullanılmıştır. Serahsî ve Pezdevî'nin ayna örneğini Debûsî'den almış olmaları muhtemeldir. Bkz. Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 256.

379 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 387.

ve kullanışlı olmasına) bağlamak yanlış olmasa gerektir. Ebû Hanîfe döneminde insanlar, hala ezberlerine güveniyorlar ve ezber melekelerini işlek bir şekilde kullanıyorlardı. Sonraki dönemlerde insanların bu hususta gayretleri zayıfladığı için, buna bağlı olarak rivayetlerin naklinde de toleranslı davranıldığı söylenebilir."[380] Gül bu yorumu ile Ebû Hanîfe'nin tutumunu yaşadığı dönemin geleneksel ezberci anlayışı ile temellendirmeye çalışmıştır. Fakat bilindiği üzere Ebû Hanîfe hicri 150 yılında vefat etmiştir. Yaşadığı dönem bilgileri yazı ile tutma alışkanlığının epey geliştiği bir dönemdir. Öğrencilerinden İmam Muhammed (ö. 189/805) ve Ebu Yûsuf'un yazılı eserleri durum hakkında yeterli bilgiyi vermektedir. Ebû Hanîfe'nin hafızaya itimat edilmesi için ileri sürdüğü şart gerçekten rivayetleri hafızada tutmak için alınmış bir önlemdir. Fakat bunun da arkasında yatan bir endişe bulunmaktadır. Yazıya itimat eden râvînin elindeki nüshanın kime ait olduğunu tespit edememesi durumunda hadis alanında ciddi bir zafiyetin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Mükâtebe yoluyla ve vicâde yoluyla hatta kişinin kendi seması zannettiği birçok nüshada oynamalar, İslam dinine zarar vermek isteyenlerin uydurmaları yer alabilecektir. Kişinin tanıyamadığı, kime ait olduğunu tespit edemediği yazılı metin bugün hafızada tutulan hadislere göre üstün görülse de ezberden hadis nakletme hadisler aracılığıyla İslam dininin tahrif edilmesine karşı kalkan olmayı başarmıştır. Zira rivayeti sema yoluyla hocasından alan râvî kime ait olduğu bilinmeyen yazılı metinler aracılığı ile hadise yapılacak sokuşturmaların önüne geçmiştir. Çünkü râvî rivayeti hafızasında tutarak başkalarının müdahalesinden korumaktadır. Tabi râvîlerin zabt zafiyetleri vardır. Fakat Ebû Hanîfe'nin kastı bağlamında değerlendirildiğinde onun bu şart ile niyetinin hadis alanında tezviratın önüne geçmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu konu da Ebu Yûsuf'tan yapılan nakil de bunu desteklemektedir. O, yazılı metnin râvînin elinde mahfuz olması durumunda tezvirattan emin olacağından dolayı kabul edileceğini söylemiştir.[381]

Bu bağlamda bir inceliğin vurgulanması yerinde olacaktır. Bahsedilen bu konu muhaddisin aldığı rivayetlerin ezberden veya bir kitaptan nakledilmesi ile alakalıdır. Burada muhaddis kendi aldığı, yazdığı veya yazdırdığı hadisleri kitaptan nakletmesinden

---

380 Gül, *Hanefi usulünde hadis tenkidi*, s. 132.

381 Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd el-Mahbûbî, *et-Tenkîh fî usûli'l-fıkh (tevdîh ve telvîh ile birlikte)*, Dâru'l-erkam, Beyrut 1999, c. 2, s. 31.

bahsedildiği için vicâde ile karıştırılmamalıdır. Çünkü vicâde metodunda muhaddis başkasına ait rivayetleri bulmakta ve o yazılı metni aktarmaktadır.[382]

Yazıya itimadın[383] ve yazı suretiyle bilgi elde etmenin mahkemede,[384] hadis rivayetinde ve şahitlik konularında gündeme geldiğinden bahseden Pezdevî, Ebû Hanîfe'den bu üç durumda da yazıya itimadın geçerli olmadığına dair rivayet nakletmiştir. Ebu Yûsuf'tan yazıya itimadın sadece mahkemede geçerli olduğu görüşünü nakleden Pezdevî, İmam Muhammed'den bu üçünde de yazıya itimat etmenin caiz olduğu görüşünün nakledildiğini söyledikten sonra Ebû Hanîfe'nin bu üçünü de azîmet kabul ettiğini, İmameyn'in ise ruhsat görüşünde olduğunu aktarmıştır.[385] Ezberi muhafaza etmek için kullanılan yazılı metinlerin azîmet olduğunu söyleyen Pezdevî, hadisleri ezberde tutmaya yardımcı olmayan yazılı metinlerin ise ruhsat olduğunu ifade etmiş ve azimetin tek, ruhsatın ise üç çeşidi bulunduğunu söylemiştir.[386]

Abdülazîz el-Buhârî bu üç konuda Ebû Hanîfe'nin görüşünün muteber olduğunu söyledikten sonra şunları ifade etmiştir: "*Hatırlatma yönü olmayan yazıya itimat edilemez.*[387] *Çünkü rivayet, şehadet ve mahkeme gibi durumlar bilgiyle ilgili konulardır. Yazı ise temyizi mümkün olmayacak derecede birbirine benzerlik gösterir. Yazı karakteri hatırlatma dışında bir bilgi veremez. Aksine yazı karakterine göre hareket etmek şüphe oluşturur ki bundan sadece ciddi bir hafıza ile sakınılabilir. Hafıza kusuruyla oluşan unutma gerekçe olarak ileri sürülerek de bu şüphe geçersiz kılınamaz. Bir din ancak manaya önem verilmeyip şekle önem verildiğinde bozulur. Görmüyor musun biz şüpheli olduğu için anlaşılır işaretler yapsa da dilsizin başka bir şekilde telafisi mümkün olan rivayetini kabul etmiyoruz. Biz bu şüpheye itibar ederek dilsizin leh ve aleyhindeki tasarruflarına itibar*

---

382 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 80.

383 Yazıya itimat ile kastedilen, yazılı belgenin kime ait olduğunun yazı tarzından hareketle tespit edilmesidir.

384 Burada mahkemede diye ifade edilen şey hâkimin kendi yazdığı veya mahkemenin yazılı kayıtlarıdır. Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 78, 79.

385 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 78. Aynı konuya Serahsî de değinmiştir. Bkz. Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 368.

386 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 79. Pezdevî bu üç kısmı "(1) değiştirilme ihtimali olmayan, güvenilir kendi yazısı ile yazılmış metin, (2) bilinen, güvenilir kendi yazısıyla yazılmış bir kişinin yazdığı metin ve (3) meçhul bir hat ile yazılmış metin" olarak açıklamıştır.

387 Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin râvînin kitabında kendi hattıyla yazılı bir hadis bulması ve bu hadisin kendine ait olduğunu hatırlayamaması durumunda o hadisi rivayet etmesinin caiz olmadığı görüşünde olduğunu nakletmiştir. İmameyn ise böyle haberlerin rivayet edilmesinin caiz olduğunu kabul etmektedir. Bkz. Saymerî, Hüseyn b. Alî, *Mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fıkh*, İlim Kapısı Yayıncılık, İstanbul 2020, s. 156.

etmedik".[388] Bu ifadelerde insanoğlunun unutan bir varlık olması ileri sürülerek yazılı metinlerin hatırlatıcı olarak kullanılması dışında asıl nakil aracı yapılmasının reddedildiği görülmektedir. Abdülazîz el-Buhârî bu sözleriyle bir bakıma hadislerin ezberden aktarılma imkânı varken yazılı metinlerden nakil yapmanın zaruret olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmiştir.

Tebliğ yani eda konusuna başlamadan önce Pezdevî vicâde konusunu müstakil olarak ele almış ve hattın maruf bir kitapta maruf bir kimseye ait olması durumunu meçhul hattan ayırmıştır. Fakat Pezdevî'nin bu hadis alma metoduna değinirken muhaddislerin kullandığı "vicâde" kavramını kullanmaması dikkat çekicidir.[389] O râvînin babası veya bilinen bir kimsenin maruf bir kitabındaki hattı ile bulduğu hadisleri "*Babamın hattıyla buldum*." veya "*Falancanın hattıyla buldum*." diyerek rivayet etmesinin caiz olduğunu söylemiştir.[390] Meçhul bir hat ile bulunan rivayetleri ise "müfred hat" ve "yalan karışma ihtimali olmayan bir topluluğa ait hat" olarak iki kategoride incelemiştir. Müfred hat ile bulunan rivayetlerin geçersiz olduğunu söyleyen Pezdevî, topluluğa ait hat ile bulunan rivayetlerin geçerli olacağını söylemiştir.[391]

Pezdevî, hadislerin nakledilmesi anlamındaki "eda" kavramı yerine yine aynı anlamı ifade eden "tebliğ" kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Tebliği de ruhsat ve azîmet diye

---

388 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 78; Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 257.

389 Vicâde konusuna değinen Cessâs da "vicâde" lafzını kullanmamıştır. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 192.

390 Pezdevî bu ifadeler dışında başka bir şey söylememesi gerektiğini ifade etmiştir. Abdülazîz el-Buhârî bazı muhaddislerin vicâde yoluyla elde edilen rivayetlerin "ahberanâ" diyerek nakledilmesini caiz gördüklerini söyledikten sonra daha sahih olanın "*Babamın hattıyla buldum*." veya "*Falancanın hattıyla buldum*." ifadelerinden başka bir ifade kullanılmaması olduğunu söylemiştir. Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 80.

391 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 81. Pezdevî "müfred hat" sözüyle rivayetlerin bir tek râvînin hattıyla bulunmasını kastetmiştir. "Topluluğa ait hat" kavramı ile ilgili ise Abdülazîz el-Buhârî iki ihtimal üzerinde durmuştur. Birinci ihtimale göre bulunan meçhul hattın sahibi semâ tabakasındaki râvîlerden olduğu bilinmemektedir. Fakat muhaddislerin bir âdeti vardır ki onlar işittikleri kitaba ait en son rivayetin sonuna bu rivayeti hocadan işitenlerin isimlerini de yazarlardı. Bu meçhul hat bu semâ listesi içinde bulunduğunda rivayet edilmesi artık sahih olurdu. İkinci ihtimal ise bulunan rivayetlerin birden fazla meçhul hat ile yazılmış olmasıdır. Bu meçhul hatlar birbirlerinin doğruluklarının şahidi olmaktadır. Tek başlarına şüphe uyandırsalar da topluca güç kazanmaktadırlar. Abdülazîz el-Buhârî, Pezdevî'nin eserleri içinde bu seçeneğin doğruluğunu gösteren ifadelerin mevcudiyetinden söz etmektedir. Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 81, 82.

iki kısma ayıran Pezdevî, azîmeti "rivayetin işitildiği lafızla aktarılması", ruhsatı ise "râvînin rivayetin manasını seçeceği başka bir lafza aktararak nakletmesi" diye ifade etmiştir.[392]

İmam Serâhsî'nin taksimine göre haberin aşamaları şöyledir:

4.2.1.1. Tarafu's-semâ/Tahammül

İmam Serahsî semâyı "azîmet ve ruhsat" olarak iki kısma ayırmıştır. Azîmet başlığı altında "semâ, kıraat, kitâbet ve risâlet" konularını işlerken ruhsat başlığı altında "icâzet ve münâvele" konularını işlemiştir. Ruhâvî de (ö. 1000/1591) râvîlerin sahabe veya sahabeden başka biri olabileceğini ifade ettikten sonra sahabe dışındaki râvîlere nispetle semânın azîmet ve ruhsat olarak ikiye ayrıldığını söylemiştir.[393]

4.2.1.1.1. Azîmet

Serahsî azîmetin hadislerin karşı tarafa işittirilmesi olduğunu ifade ettikten sonra azimetin dört şekli olduğunu şu sözleri ile dile getirmiştir: "*İki şekil vardır ki bunlar 'gerçek azimettir' ve bu iki şekilden bir tanesi öbüründen üstündür. Diğer iki şekil ise 'ruhsat şüphesi olan azimettir'. İlk şekil hocanın sana hadisleri okuması ve senin dinlemendir. İkinci şekil ise senin hocaya okuman ve onun dinlemesidir. Bu azîmet şeklinde sen ona 'okuduklarım böyle mi?' diye sorarsın. O da 'evet' der. Muhaddisler ilk şeklin Hz. Peygamber'in uygulaması olması sebebiyle ikinci şekilden daha üstün olduğunu söylemişlerdir. Bu metot Hz. Peygamber'in ashabına hadis rivayet ettiği, onların da naklettikleri, hata ve yanılmadan daha uzaktır. Bu sebeple bu ilk şekil emaneti aktarma amacını gerçekleştirmede daha üstün bir yoldur*".[394] Serahsî'nin birinci şekil olarak ifade ettiği metodun muhaddislerin ıstılahında semâ, ikinci şeklin de kıraat veya arz olarak ifade edilen hadis alma metotlarına tekabül ettiği görülmektedir.[395] İki şeklin hangisinin daha üstün olduğunu ifade ederken muhaddislerin

[392] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 82.
[393] Ruhâvî, *Hâşiyetü'-ruhâvî* (*Şerhu'l-menâr* ile birlikte), c. 2, s. 1188.
[394] Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 384.
[395] Debûsî'nin hocanın talebeye hadisleri aktarmasına "semâ", talebenin okumasını da "kıraat" olarak isimlendirdiği görülmektedir. Bkz. Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 258.

değerlendirmelerini ölçüt alması da muhaddislerin hadis sahasındaki etkinliğini göstermesi açısından önemlidir.[396]

Ebû Hanîfe'den ikinci şeklin üstün olduğuna dair bir rivayetten[397] söz eden Serahsî, ikinci görüşün üstünlük sebebine de değinmiştir. Birinci görüş Hz. Peygamber'in metodu olarak nitelenmiş ve bu sebeple üstün kabul edilmiştir. Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşte Hz. Peygamber'in sahabeye hadis aktarmasının ona has bir şey olduğu, Rasulullah'ın hatadan korunduğu için bu durumun bir soruna sebep olmamasına rağmen normal insanlar için sorun olacağı ifade edilmiştir. Zira Hz. Peygamber ne bir kitaptan okumuş ne de yazmıştır. O aktardığı bilgileri hafızasından şifahi olarak aktarmıştır. Hâlbuki tartışılan konu bir kitaptan okunması ile ilgilidir. Eğer kitaptan okunursa iki şıkta üstünlük noktasında birbirine eşit olarak kabul edilecektir.[398] İmam Serahsî, Ebû Hanîfe'den nakledilen arzın üstün olduğu görüşüne başka bir gerekçe olarak talebenin hocaya okuması esnasında bazı kurallara uyması gerektiğinden daha az hata yapma ihtimalini eklemiştir.[399]

İmam Serahsî azimetin dört şeklinin ilk ikisini anlattıktan sonra diğer ikisini anlatmaya başlamış ve bu iki şeklin "kitâbet ve risâlet" olduğunu söylemiştir. Kitâbet metodunda hoca talebeye sahip olduğu hadislerden oluşan bir kitap yazıp gönderir. Bu kitapta hadisleri senedleri ile naklettikten sonra talebeye bu hadisleri iyice anlayıp rivayet etmesi için izin verdiğini de yazar. Eğer hadis gönderme işi yazı dışında bir elçinin hadisleri sözlü olarak talebeye ulaştırması şeklinde de olursa bu "risâlet" diye isimlendirilir.[400] Molla Cîven (ö. 1130/1718) de risâletin suretini "*Muhaddis elçiye 'Falancaya şu tarikle bana rivayet edilen hadisi ulaştır ve 'Bunlar sana ulaştığında benden rivayet et.' diye ona söyle*.' *der*." diyerek izah etmiştir.[401] Debûsî risâlet ile kitâbeti kıyaslayarak kitâbetin daha üstün olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre risâlet metodunda elçi rivayeti ezberler sonra aktarır.

---

396 İmam Serahsî ilk iki kısım için "إسماع" tabirini kullanmaktadır. Hocanın veya talebenin karşılıklı hadis okuma eylemelerine nispetle bu tabiri kullandığı düşünülmektedir. Bkz. Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 385.

397 Bu rivayet için bkz. Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 33.

398 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 384. Bu görüş Ebû Hanife'den nakledilmiştir. Bkz. Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 22. Böylece Ebû Hanife'den nakledilen görüş sayısı iki olmuştur.

399 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 385.

400 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 385.

401 Molla Cîven, *Nûru'l-envâr 'ale'l-menâr*, c. 2, s. 64.

Hâlbuki kitâbet konuşamaz.[402] Azimetin ilk kısmı muhaddislerin ıstılahında "icâzetli kitâbete" tekabül etmektedir. Hanefiler bu çeşit metot ile alınan rivayetlerin naklini içerisinde icâzeti barındırdığından caiz görmüşlerdir. Fakat muhaddislerin tartıştıkları "icâzetsiz kitâbet" konusuna değinmemişlerdir. Müteahhir Hanefi âlimleri ise bu konuyu daha çok muhaddislerin metoduna göre değerlendirmişlerdir.[403]

İmam Serahsî her ne kadar kitâbet ve risâlet ile rivayetin caiz olması için yazılı metnin yazan kimseye ait olduğunun şahit ile ispat edilmesi meselesine değinmese de bu konu Hanefi Mezhebi içinde ve muhaddisler arasında ihtilaflıdır. Hanefi âlimlerinden Debûsî,[404] Pezdevî,[405] Nesefî (ö. 710/1310),[406] İbn Melek (ö. 821/1418),[407] ve Kâkî (ö. 749/1348)[408] gibi âlimler şahit ile ispatlanmadan kitâbet ve risâletin caiz olmadığını söylerken, Cessâs,[409] İbn Emîr el-Hâc (ö. 879/1474)[410] gibi âlimler ise şahit olmadan da yazıdan kime ait olduğunun tespit edilmesi gibi yöntemler ile de rivayetin caiz kabul edileceğini savunmuşlardır. Bu konuda muhaddislerin cumhuru ise yazı karakterinden kimin yazdığının tespit edilmesi durumunda herhangi bir şahide ihtiyaç duyulmaksızın rivayetin kabul edileceği görüşündedir.[411]

Semâ metodunun azîmet kısmının ilk iki şekli ile hadis alan râvînin nakil esnasında tercih edilen görüşe göre "haddesenî fülân" lafzını kullanmasının caiz olduğunu söyleyen Serahsî, kitâbet ve risâlet yoluyla aldığı hadisleri "ahberanî" lafzı ile rivayet etmesi

---

402 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 251, 252. Râvînin şifahi aktarımındaki hata oranı yazı ile gerçekleştirilen hata oranına göre fazla olmasına rağmen Debûsî'nin sözlü nakli yazılı nakilden üstün görmesinin sebebi hafızaya yazılı metinlerden daha fazla güvenilmesi olabilir. Fakat onun "*Hâlbuki kitâbet konuşamaz*." sözünde sanki vurgusu lafzi hatadan ziyade anlamsal hatayadır. Hanefilerin râvînin fakih olması şartı düşünüldüğünde bu ihtimalin de dikkate alınması mümkündür.

403 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 61.

404 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 251.

405 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 61.

406 Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 64.

407 İbn Firişte, *Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fıkh me'a'l-havâşî*, c. 2, s. 1191.

408 Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, c. 3, s. 740.

409 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 191.

410 İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ılmi'l-usûl*, c. 2, s. 373.

411 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 174; Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *et-Takrib ve't-teysîr li ehâdîsi'l-beşîr en-Nezîr*, Mektebetü'l-meʿârif, Riyad 2010, s. 268; Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 332.

gerektiğini belirtmiştir. Çünkü ilk iki metotta sözlü aktarım söz konusuyken mükâtebe ve risâlette sözlü aktarım yerine bir haber verme söz konusudur.[412]

Semânın ikinci kısmı olan arz ile alınan hadislerin "haddesenâ ve semiʿtü" gibi lafızlar ile nakledilmesinin caiz olduğuna dair Hanefi mezhep imamlarından birçok rivayet mevcuttur.[413] Ebû Hanîfe'nin hadislerin kendisine "haddesenî" denilerek okunmasını istediği rivayet edilmiştir.[414] Semâ sîgalarının arz metoduyla alınan rivayetlerin nakledilmesinde kullanılmasının caiz olduğu İmam Ebu Yûsuf[415] ve İmam Muhammed'den de nakledilmiştir.[416]

Hem Hanefilerin hem de muhaddislerin arz ile alınan rivayetlerin semâ sîgaları ile naklini caiz görmesine karşın müteahhir Hanefi âlimlerinden Alâüddîn el-Üsmendî (ö. 552/1158) sahih olan görüşün bunu caiz görmediğini söylemesi mezhebin görüşüne ters düşmektedir.[417]

4.2.1.1.2. Ruhsat

İmam Serahsî semânın ikinci kısmı olan ruhsatı "icâzet ve münâvele" olarak iki kısma ayırmıştır. İcâzetin sahih olması için izin verilen kişinin[418] kitaptaki rivayetleri bilmesi

412 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 385. Debûsî, kitâbet ve risâlet yollarıyla hadis alan râvînin bu hadisleri "haddesenâ" diyerek rivayet etmemesi gerektiğini belirtmiştir. Bkz. Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 255.

413 Saymerî, arz metodu olarak isimlendirilen talebenin hocasına hadisi okuyup "*Bunu senden rivayet edeyim mi*?" şeklindeki izin istemesi ve hocasının da izin vermesi şeklindeki hadis alma metodunun Hanefi Mezhebinin genel görüşü olduğunu söylemiştir. Bkz. Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fıkh*, s. 157.

414 Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî, *et-Tesviye beyne haddesenâ ve ahberanâ*, Matâbiʿu't-takniye, Riyad 1989, s. 21.

415 Tahâvî, *et-Tesviye beyne haddesenâ ve ahberanâ*, s. 24.

416 Tahâvî, *et-Tesviye beyne haddesenâ ve ahberanâ*, s. 20.

417 Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamîd, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, Dâru't-türâs, Kahire 1992, s. 447.

418 Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre izin verilen kişinin kitaptakileri bilmemesi durumunda rivayetin sahih olmayacağı, Ebû Yûsuf'a göre ise sahih olacağı söylenmiştir. Bu konuda İmam Serahsî üç imama göre de sahih olmaması gerektiğini söylemiş fakat Ebû Yûsuf'un istihsan yaparak caiz olacağını kabul ettiğini iddia etmiştir. Talebenin icâzet yoluyla elde ettiği kitabın içeriğini bilmemesini rivayet için engel sayan Serahsî, hadis tahammülü esnasında hadisi dinlemeyip manasını anlamayanın rivayetinin caiz olmamasını örnek vermiştir. Küçük yaştaki çocukların hadislerin içeriğini anlamalarına rağmen izin verilmesini de semâ meclislerinde teberrük amaçlı bulunmalarına bağlayan Serahsî, bu ikisinin başka şeyler olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Bkz. Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 386. İmam Pezdevî de râvînin kitabette yazılanları bilmemesi durumunda aslında üç imamın da rivayetin caiz olmadığı görüşünde

ve anlaması gerektiğini belirten Serahsî, izin veren hocanın da kitabın hepsini bilen, zabt ve itkan sahibi birisi olması gerektiğini vurgulamıştır. Bu şartların gerçekleşmesi durumunda hocanın "*Bu kitaptaki hadisleri benden rivayet etmene izin verdim*." sözünün geçerli kabul edileceğini belirtmiştir.[419] Hocanın ve talebenin yazılı metnin içindekileri bilmesi şartı ile metinde ne yazdığının bilinmesi kastedilmiştir. Çünkü bu işlem hocadan öğrencisine hadis aktarım işlemidir. Aktarılan bilginin içeriği hakkında bilgi sahibi olmadan hadis naklinin birçok soruna sebep olma endişesinin böyle bir şart ileri sürülmesine neden olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Debûsî rivayetleri taşıyan elçinin "*Bu yazılı metinde neler olduğunu biliyor musun*?" diye sorması ve öğrencinin olumlu cevap vermesinden sonra rivayete izin verilmesinin mümkün olacağını söylemiştir. Bu şartı Ebû Hanîfe'nin ileri sürdüğünü belirten Debûsî, Ebu Yûsuf'un ise yazılı metinde bir artma veya eksilme olması halinde caiz olacağı görüşünde olduğunu nakletmiştir.[420]

İmam Serahsî talebenin icâzet, icâzetli kitâbet ve risâlet ile aldığı rivayetleri aktarırken "ecâze lî fülân" sîgasını kullanmasının daha ihtiyatlı olacağını söylemiştir. Fakat talebenin "ahberanî" demesinin de caiz olduğunu belirten Serahsî, azimetin ilk iki kısmına has olması sebebiyle "haddesenî" sîgasını kullanmasının caiz olmadığını da belirtmiştir.[421] Serahsî'nin bu ifadelerinden "haddesenî" ile "ahberanî" ifadelerinin arasını ayırdığı anlaşılmaktadır. Bu ayrımın İmam Muhammed'in *Ziyâdât* isimli eserindeki ifadelerine dayandığı ileri sürülmüştür.[422] Birçok muhaddis ise kitâbet konusunda bu iki sîganın kullanılmasının caiz olduğunu söylemiştir.[423]

olduklarını söylemiştir. Bkz. Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 69. Bu konuyu Pezdevî ve Serahsî'den önce İmam Debûsî ele almış, ihtiyatlı olanın Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'in görüşü olduğunu belirtmiştir. Bkz. Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 253, 254.

419 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 386.

420 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 253.

421 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 385, 386. Serahsî'nin bu ifadesine karşın Debûsî ve Pezdevî rivayeti icâzet yoluyla alanın "haddesenî" demesinin caiz olduğunu söylemiştir. Bkz. Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 254; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 65. Bu tartışmada Abdülazîz el-Buhârî, Serahsî'yi haklı bulmuştur. Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 65. Bu bilgiler bu konuda Hanefi Mezhebi içinde iki farklı akım olduğu göstermektedir.

422 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 385.

423 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 174

Serahsî münâvele metodunun icâzet metodunu tekit anlamı taşıdığını söylemiş,[424] icâzetli münâvele ile icâzetin hükümlerinin bir olduğunu belirtmiş,[425] fakat münâvelenin tanımını yapmamıştır. Abdülazîz el-Buhârî münâveleyi "*Şeyhin rivayet izni isteyen talebeye 'Bu kitabım, falanca şeyhimden semâmdır. Bunu benden rivayet etmene izin verdim.' diyerek semâ yoluyla sahip olduğu kitabını vermesidir*." sözleriyle açıklamıştır.[426]

4.2.1.2. Tarafu'l-hıfz

Semâ ve hıfz lafızları râvînin sıfatı ile alakalı kavramlardır. Serahsî hıfzı da azimet ve ruhsat olarak iki kısımda incelemiştir. Azîmet râvînin hadisi semâ vaktinden itibaren eda anına kadar muhafaza etmesi ve manasını kavramasıdır.[427] Ruhsat ise râvînin rivayetleri hafızasında tutmak yerine bir kitapta muhafaza etmesidir. Fakat râvî kitabı hatırlamak için kullanıyor ve baktığında hatırlıyorsa bu "ruhsata benzeyen azîmet" olarak kabul edilir. Hatırlaması söz konusu değilse sadece ruhsat olarak isimlendirilir.[428]

Serahsî'nin de Pezdevî gibi ruhsatı iki kısımda mütalaa ettiği görülmektedir. Râvînin kitabı hatırlatıcı olarak kullanmasına "tezkira" diyen Serahsî, hatırlamak amacı ile istihdam edilmeyen, rivayette ve hadisleri zabt etmede asıl olarak kullanılan kitaba da Pezdevî gibi "imam" ismini vermiştir.[429]

4.2.1.3. Tarafu'l-edâ

Eda tahammül edilen hadisin başkasına nakledilmesidir. Râvînin rivayeti işittiği gibi hem lafzı hem de manasını koruyarak nakletmesine azîmet denirken hadisin manası ile rivayet edilmesine ise ruhsat denilir.

---

424 Hocanın kitabını talebeye elden vermesi anlamındaki münâvele icâzeti pekiştiren bir şeydir. Eğer münâvele icâzetli olmazsa geçersiz olur. Bu sebeple itibar münâveleye değil icâzetedir. Zaten münâvele icâzetin bir kısmıdır. Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 63.
425 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 386.
426 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 63.
427 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 387.
428 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 387.
429 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 368.

4.2.2. Muhaddislere Göre Tahammül Yolları ve Eda Sîgaları

Muhaddisler hadislerin tashîften, tebdilden ve tağyirden korunması için geliştirilmiş olan tahammül yollarını sekiz ana başlık altında toplamışlardır.[430] Sekiz başlığın ilki semâdır. Diğerleri kıraat, icâzet, münâvele, mükâtebe, ilâm, vasiyet ve vicâdedir.[431]

4.2.2.1. Semâ

Semâ kelimesi سمع fiilinin mastarlarından bir tanesidir. Bu fiil "kulağın sesi algılaması" anlamında kullanılır.[432] Hz. Peygamber'in tatbik ettiği bir metot olması sebebiyle hadis alma yöntemleri içinde genellikle ilk sırada kabul edilir.[433] Hadislerin sonraki dönemlere aktarılmasında en yaygın kullanılan metottur. İmam Mâlik'in talebinin hadisleri hocasına okumasını, hocanın da talebeye okumasını ve hocanın talebesine hadis kitabını vererek "*Bunu benden rivayet et*." demesini semânın üç çeşidi olarak zikretmesi[434] ilk dönemlerde semâ kavramının geniş bir anlama sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu duruma işaret eden İbn Hacer, talebenin hadisi hocasına okumasının ve hocasının da takrir etmesinin sema olarak isimlendirildiğinden söz etmiştir. Hocanın hadisi talebeye okumasının semâ anlamında genel ve yaygın bir uygulama olmadığını belirten İbn Hacer, bunun hususi bir kullanımın olduğunu belirtmiştir.[435] İbnü's-Salâh'ın da semâ için "şeyhten semâ"[436] ifadesini kullanması semâ kavramını "hocanın talebesine hadis rivayet etmesi" olarak kabul ettiğini göstermektedir. Ahmet Yücel'in semâyı "*Şeyhin hadislerini okuması, talebenin veya talebelerin de bizzat şeyhten işiterek hadisleri alması*"[437] diye tanımlamasını da bu minvalde değerlendirmek mümkündür. Semânın değişik suretleri mevcuttur. Örneğin hocadan hadis alma sırasında hoca kitabından veya ezberinden hadisleri nakledebilir. Bu esnada hoca hadisleri talebelere imla ettirebileceği gibi imla ettirmeyip

---

430 Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 68; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 132.
431 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 129-178.
432 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, c. 8, s. 162.
433 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 325; Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 212.
434 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 458, 459; Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 93.
435 İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, Dâru taybe, Riyad 2005, c. 5, s. 658.
436 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 132.
437 Yücel, *Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*, s. 64.

sadece rivayet ile de yetinebilir.[438] Fakat hem talebeyi hem de hocayı hatadan daha iyi koruduğu için imla ile gerçekleşen semânın daha üstün olduğu ifade edilmiştir.[439]

Semâ metodunun ilk dönemlerden itibaren kullanılan özel eda sîgaları bulunmaktadır.[440] Yahya b. Saîd el-Kattân, İbn Cüreyc'in "haddesenî" dediğinde bunun sema olduğunu, "ahberanâ veya ahberanî" dediğinde bunun kıraat olduğunu söylemesi[441] tahammül yollarına ait eda sîgalarının ilk dönemlerden itibaren kullanıldığını göstermektedir. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin "*Hocalarımın ve bu dönemdeki hadis imamlarının çoğunun yanlarında kimsenin bulunmadığı bir yerde muhaddisten hadis aldıklarında tercih ettikleri lafız 'haddesenî' kelimesidir. Başkalarının bulunduğu ortamlarda alınan hadisler için tercih edilen kavram ise 'haddesenâ fülân' sözüdür. Talebenin hocaya okuması veya başkalarının okurken onun dinlemesinde ise 'ahberanâ' tabirini seçmişlerdir. Râvînin hadis şeyhine hadisleri arz etmesi ve şeyhin rivayet için izin vermesi durumunda ise 'enbeenâ fülân' sözünü seçmişlerdir. Şeyhin başka bir şehirden hadislerin rivayetine izin verdiğine dair bir söz söylemeksizin hadisleri yazarak talebeye göndermesi durumunda ise 'bana falanca yazarak gönderdi' derlerdi*." sözü hadis alma yöntemleri hakkında bilgi vermesi yanında muhaddislerin hadisi nasıl aldıklarını belirtmek için de özel çaba sarf ettiklerini göstermesi açısından önemlidir.[442] Fakat bu sîgaların bir kısmı zaman içinde anlam değişikliklerine uğramış ve ilk dönemlerdeki kullanımlarında bazı değişiklikler olmuştur.

Kâdî İyâz semâ metodunda "حدّثنا\أخبرنا\أنبأنا\سمعت فلانا يقول\قال لنا فلان\ذكر لنا فلان" lafızlarının kullanıldığını söylemiştir.[443] Kâdî İyâz'ın bu sözlerinin tartışmaya açık olduğunu dile getiren İbnü's-Salâh karışıklığa mahal bırakmamak için bizzat şeyhten işitilen rivayetler için kullanılan sîgaların doğrudan şeyhten işitilmeyen rivayetlerde kullanılmaması gerektiğini ifade etmiştir.[444] Bu bağlamda Zerkeşî, Yahya b. Saîd, İshâk b. Râhûye (ö.

438 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 324; Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 212; Tehânevî, *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadîs*, s. 495.
439 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, c. 1, s. 267.
440 İmam Sehâvî eda kavramını "tahdîs" olarak tefsir etmiştir. Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 268
441 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 453.
442 Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 717.
443 Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 69.
444 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 131, 132. Irâkî, İbnü's-Salâh'ın bu tenkidine katılmadığı için "*Elfiye*" isimli eserinde bu tenkide yer vermemiş ve yer vermeyişine "*Fethu'l-muğîs*" isimli *Elfiye* şerhinde değinmiştir. Bkz. Irâkî, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, s. 182.

238/853) gibi bazı âlimlerin "haddesenâ ve ahberenâ" sîgalarını bir tuttuğunu ve bunun sahih görüş olduğunu ifade etmesi konunun ihtilaflı olduğunu göstermektedir. Çünkü "haddesenâ" tabiri râvînin hadisi aldığı kişiden işittiğine dair sarih değildir.[445] İbn Hacer ise semâ metodunda râvînin hadisleri tek başına hocasından dinlemesi durumunda سمعتُ وحدثني sîgalarının kullanılmasının daha uygun olduğunu dile getirmiş ve semâ sîgalarını sadece bu iki sîgayla sınırlandırmamıştır.[446] Çünkü semâ için başka sîgalar da kullanılmaktadır. Râvînin bu iki sîgayı سمعنا\حدثنا şeklinde çoğul olarak kullanması durumuna değinen İbn Hacer, bu durumda râvînin rivayeti başkalarıyla beraber aldığının anlaşılacağını sözlerine eklemiştir.[447] Benzer bir görüşün Hâkim en-Nîsâbûrî'den de nakledilmiş olması bu konuda İbn Hacer'in Hâkim en-Nîsâbûrî'den etkilenmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Hatîb el-Bağdâdî semâ için kullanılan sîgaların en üstününün سمعتُ olduğunu söyledikten sonra ikinci sırada حدثني\حدثنا sîgalarının geldiğini sonra bu lafızları sırasıyla أخبرنا\أنبأنا\نبّأنا sîgalarının takip ettiğini söylemiştir. Fakat İbnü's-Salâh'ın حدثنا\أخبرنا sîgalarının سمعتُ sîgasından bir yönden üstün olduğunu söylemesi[448] bu sıralamanın muhaddisler nezdinde mutlak bir sıralama olmadığını bazı ihtilafları barındırdığını göstermektedir. Süyûtî حدثنا sîgalarının قال لنا فلان\ذكر لنا gibi olduğunu söylemiş ve bu sîgaların daha çok müzakere esnasında alınan hadisler için kullanılmasının daha uygun olduğunu belirtmiştir.[449]

4.2.2.2. Kıraat/Arz

Talebenin hadisi şeyhe okuması anlamına gelen kıraat tahammül yollarından birisidir. Muhaddislerin çoğu bunu "arz" diye isimlendirir. Kıraatin arz olarak isimlendirilmesinin sebebi talebenin okuduğu hadisleri şeyhine arz etmesi olarak belirtilmiştir.[450] Fakat İbn Hacer, Buhari'nin bâb başlığında kıraat ile arzı atıf yaparak ayırmasından hareketle aynı şeyler olmadığını ve aralarında umum husus ilişkisi

---

445 İbn Kattân, Ebü'l-hasen Alî b. Muahammed b. ʿAbdi'l-melik el-Fâsî, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm el-vâki'ayni fî kitâbi'l-ahkâm*, Dâru taybe, Riyad 1997, c. 2, s. 379.
446 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 124.
447 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 124.
448 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 135.
449 Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 221.
450 Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 71; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 137.

bulunduğunu iddia etmiştir. Şöyle ki talebe hadisleri şeyhe okuduğunda bu hem arzı hem de kıraati içine almaktadır. Talebe sahip olduğu hadisleri şeyhe arz etmek isterse bunu sadece kıraat ile gerçekleştirebilir. Arz ise talebenin kendi hadisleri ile şeyhinin hadislerini mukayesesinden ibarettir. Bu yönüyle arz kıraatten daha hususi bir anlam ifade etmektedir.[451] İbn Hacer bazı muhaddislerin talebenin hadisleri şeyhine getirip sıhhatini denetlemesini istemesini, sonrasında şeyhin hadisleri ona okumaksızın rivayet etmesi için izin vermesini veya talebinin getirdiği hadisleri şeyhe okuması ve sonrasında şeyhin ona izin vermesini arz olarak isimlendirdiklerini söylemiş ve bunun arz değil "münâvele arzı" olduğunu belirtmiştir.[452] İmam Nevevî de kıraatin "hadislerin hocaya okunması" olduğunu ifade etmiş ve "*Senin hadisleri şeyhe kitaptan veya ezberden okuman veya başkası okurken senin dinlemen aynı hükümdedir*."[453] diyerek okumanın keyfiyeti hakkında bilgi vermiştir.

Kıraat "talebenin hadisi şeyhine okuması" olarak hiçbir kayıt eklenmeden ifade edilse de bu okumanın geçerli olabilmesi için birtakım şartlar ileri sürenler de olmuştur. Örneğin Ahmed b. Hanbel talebenin okuduğu hadisleri biliyor ve anlıyor olmasını şart koşarken[454], Cüveynî (ö. 478/1085) talebenin bir tahrif veya tashîf yapması durumunda bunu düzeltmesi gerektiğini, aksi taktirde böyle bir yolla rivayet almanın geçerli olmayacağını söylemiştir.[455] Bu ifadeler Ahmed b. Hanbel'in kıraatin geçerli sayılması için talebenin uyması gereken bir şarttan söz ettiğini, Cüveynî'nin ise şeyhin uyması gereken şartı dile getirdiğini göstermektedir.

Kıraat metodunun geçerli bir hadis alma metodu olduğu konusunda ilk dönem âlimlerinin birçoğu arasında ittifak bulunmaktadır.[456] Fakat Ebû Âsım en-Nebîl'in (ö. 212/828) "*Süfyân es-Sevrî'nin, Ebû Hanîfe'nin, İmam Mâlik'in ve İbn Cüreyc'in kıraatin caiz olduğunu söylediklerini duydum. Ben caiz olduğunu düşünmüyorum. Fakihlerin hiçbirinden de kıraat yoluyla hadis almadım*." sözleriyle kıraat metodunun geçerli bir metot olmadığını iddia ettiği nakledilmiştir. [457] Fakat Tirmizî'nin Buhari'den yaptığı nakle

[451] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, c. 1, s. 265.
[452] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, c. 1, s. 265.
[453] Nevevî, *et-Takrib ve't-teysîr*, s. 238.
[454] Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 101.
[455] Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1997, c. 1, s. 246.
[456] Nevevî, *et-Takrib ve't-teysîr*, s. 238.
[457] Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 438.

bakıldığında Ebû Âsım'ın kıraat ile hadis tahammülünü caiz gördüğü anlaşılmaktadır. Bu nakilde Buhari, Ebû Âsım'a bir hadis hakkında sorduğunda Ebû Âsım "*Hadisi bana oku*" der. Buhari "*Ben onun okumasını istedim. Bunun üzerine Süfyan es-Sevrî ve İmam Mâlik bunu caiz görüyorlar. Sen caiz görmüyor musun? dedi*." diye aralarında geçen konuşmayı aktarır.[458] Bu rivayette Ebû Âsım'ın Buhari'den yapmasını istediği şey kıraat metoduyla hadisi kendisinden almasıdır. Ebû Âsım, Buhari'nin çekimser tavrı karşısında ileri gelen hadis imamlarının bunu caiz gördüğünü söylemesi de kendisinin de bunu caiz gördüğüne delalet olarak kabul edilmiştir. Fakat Ebû Âsım'dan yapılan bundan önceki nakil onun kıraati geçerli bir tahammül yolu kabul etmediğine dair sarihtir. Bu nakil ise Ebû Âsım'ın kıraat metodunu kabul ettiğine delalet eden bir ifadedir. İmam Süyûtî'nin "*Bu görüş Ebû Âsım'dan sabitse…*"[459] diye söze başlamasının sebebi de muhtemelen Ebû Âsım'dan yapılan bu iki farklı rivayettir. Ebû Âsım'ın kıraati geçerli bir tahammül yolu kabul etmediğine dair gelen nakil sarih olduğu için muhaddisler arasında kıraat metodunu kabul etmemesi ile meşhur olduğu anlaşılmaktadır.

Âlimler kıraat ile semânın hangisinin daha üstün olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Her ikisinin de birbirine müsavi olduğu görüşünün İmam Mâlik'e, ashabına, hocalarına, Küfe ve Hicaz âlimlerinin büyük çoğunluğuna, Buhari ve daha başka birçok âlime ait olduğu rivayet edilmiştir.[460] İbnü's-Salâh doğu âlimlerinin çoğunun semânın kıraatten üstün olduğunu kabul ettiklerinin nakledildiğini ve sahih olan görüşün de bu olduğunu belirtmiştir.[461] Bu görüşlerin yanında kıraatin semâdan üstün olduğu da ileri sürülmüştür. Bu görüş Ebû Hanîfe'ye nispet edilmektedir.[462]

Tahammül yollarından kıraat metoduna özgü eda sîgaları vardır. İbnü's-Salâh bu sîgaları en uygun sîgadan aşağıya doğru sıralamıştır. Kıraat metoduna delalet eden en güzel ifadenin قرأتُ على فلان\قُرِئ على فلان وأنا أسمع فأقر به olduğunu söylemiştir. Bu ifadelerden sonra

458 Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, c. 6, s. 245.
459 Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 224.
460 Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 229. Süyûtî kıraat ile semâyı eşit görenlerin gerçekte güç noktasında bir eşitliği kastetmediklerini, kıraatin tahammül yollarından biri olduğunu reddedenlere kıraatin de semâ gibi geçerli bir metot olduğunu ifade etmek için söylediklerini belirtmiştir. Bkz. Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 230.
461 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 138.
462 Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 33.

sıralamada mukayyet lafızların geldiğini belirten İbnü's-Salâh, حدّثنا فلان قراءة عليه\أخبرنا قراءة عليه ve benzeri tabirlerin kullanılabileceğini söylemiştir.[463]

Bu örneklerde İbnü's-Salâh kıraat için حدّثنا lafzının mukayyet olarak kullanılması gerektiğini vurgulamıştır. Zira Ahmed b. Hanbel ve Nesâî gibi meşhur bazı muhaddisler حدثنا وأخبرنا lafızlarının kıraat için mutlak kullanımını caiz görmemişlerdir. Hicaz ve Kûfelilerin çoğunluğu, Zührî, Buhari ve Yahya b. Said el-Kattân gibi büyük muhaddisler ise bu iki lafzın kıraat için mutlak kullanımın caiz olduğunu söylemişlerdir. İmam Şâfiî ve Şâfiîler kıraat metodunda حدثنا lafzının kullanımını caiz görmezken أخبرنا lafzının kullanımını caiz görmüşlerdir. Muhaddislerin çoğunun görüşünün de bu olduğu söylenmiştir.[464]

Mısır'da bu iki kavramın arasını ilk ayıranın İbn Vehb olduğu nakledilmiştir. Bu iki kavramın birbirinden farklı olduğu görüşü hadisçiler arasında yaygın olan görüş haline gelmiştir.[465]

4.2.2.3. İcâzet

İcâzet kelimesi sözlükte "bir adamı bir yerden öteye savuşturmak, tarlayı ya da hayvanları sulamak, bir şeyi uygun görmek, izin vermek, emri yerine getirmek ve bir yerden geçip gitmek" anlamlarında kullanılmaktadır.[466] Hadis ilminde kullanılan icâzet kavramının sözlükteki "tarlayı ya da hayvanları sulamak" manasından türetildiği söylenmiştir. Zira Arapçada tarlasının veya hayvanının sulanmasını isteyen kişi "استجزت فلاناً فأجازني" der. Hocasının sahip olduğu haberleri rivayet etmek isteyen talebeye de hocası bu fiilden türetilmiş bir lafız ile izin verdiği için bu izin ile sulama arasında bağ kurularak hadis ilmindeki icâzet terimi bu anlamdan mülhem bir kavrama dönüştürülmüştür.[467] İcâzet kavramının "mecaz" kelimesinden türediği de ileri sürülmüştür. Buna göre rivayette semâ

---

463 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 138.
464 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 138, 139.
465 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 139, 140.
466 Âsım Efendi, Mütercim, *el-Okyanüsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmüsi'l-muhît (Kâmûsu'l-muhît tercümesi)*, YEK. Başkanlığı, İstanbul 2013, c. 3, s. 2457, 2458; Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 78; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 163, 164.
467 Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 78; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 163, 164.

ve kıraat gerçek hadis alma metodu olarak kabul edilirken, bu ikisi dışındakilerin ise mecaz anlamda hadis alma metodu olarak kabul edilmiştir.[468]

Hatîb el-Bağdâdî icâzeti "*İcâzet, mücîzin mücâzun lehe kendine ait hadisleri rivayet etmesi için müsaade etmesidir*." diye tarif etmiştir.[469] Sehâvî ise icâzet kelimesinin anlamlarından bir tanesinin "mubah kılmak" olduğunu söyledikten sonra bu anlama uygun düşen ıstılah manasının "söz veya yazı ile izin vermek" anlamına geldiğini söylemiştir. Bu manada icâzet bir bakıma örfte kullanılan "genel hatları ile haber vermek" anlamındadır.[470]

İcâzetin mücîz, mücâzun leh, mücâzün bih ve icâzet lafzı olmak üzere dört rüknü ve birçok çeşidi vardır.[471] Münâveleyi icâzetin birinci kısmı sayan Hatîb el-Bağdâdî, icâzet çeşitlerini beş tane olarak zikretmiştir.[472] Kâdî İyâz ise icâzetin altı nevi olduğundan söz etmektedir.[473] İbnü's-Salâh, Kâdî İyâz'ın zikrettiği nevilere bir tane daha ekleyerek icâzetin nevilerini yediye çıkartmıştır.[474] İbn Cemâa (ö. 733/1333) icâzet nevilerini sekiz olarak zikrederken[475], Irâkî, Sehâvî ve Süyûtî bu sayıyı dokuza çıkarmışlardır.[476]

İcâzetin geçerli bir tahammül yolu olması âlimler arasında tartışmalı bir konudur. Bazı âlimler icâzetin geçerli bir tahammül yolu olmasını reddederken çoğu âlim icâzeti geçerli bir metot olarak kabul etmiştir.[477] İcâzetin geçerliliği iki noktada tartışma konusu olmuştur. Birincisi "icâzet yoluyla alınan hadislerin rivayeti" meselesidir. Diğer tartışma ise "bu yolla alınan hadisler ile amel edilmesi" üzerinde gerçekleşmiştir. Âlimler bu başlığın altında amel etmenin vacip mi yoksa caiz mi olduğunu da tartışmışlardır. Hatîb el-Bağdâdî, icâzetin mürsel rivayetlere ve meçhul râvîlerin rivayetlerine benzemesi sebebiyle Zahiriler tarafından geçerli bir tahammül yolu kabul edilmediğini ifade etmiştir.[478] Kâdî İyâz, Kâdî

---

468 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 390.
469 Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 97.
470 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 389.
471 Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 309.
472 Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 98-127.
473 Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 88-105.
474 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 151-162.
475 İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-ravî*, s. 267-277.
476 Irâkî, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, s. 200; Sehâvî, Fethu'l-muğîs, c. 2, s. 392; Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 266.
477 Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 78.
478 Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 78.

Ebû Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) icâzet ile hadis almanın ve aktarmanın caiz olduğu noktasında bir ihtilaf olmadığını hatta bu konuda âlimlerin icmâ ettiklerinden bahsettiğini nakletmiştir.[479] Kâdî İyâz'ın Bâcî'den yaptığı nakle itimat eden İbnü's-Salâh, Bâcî'nin icmâ iddiasının doğru olmadığını iddia etmiştir. Birçok muhaddis, fakih ve usulcünün icâzet ile rivayete muhalif olduğunu söyleyen İbnü's-Salâh, İmam Şâfiî'den icâzetin geçerli bir tahammül yolu olmadığı yönünde görüş nakledildiğini de sözlerine eklemiştir.[480] Hâlbuki Bâcî *İhkâmu'l-fusûl*'de icmâdan söz etmemiş ve "*İcâzet ile nakledilen rivayetlerle amel etmek vaciptir. Âlimlerin çoğu bu görüştedir*." demiştir.[481] Buna göre Kâdî İyâz'ın bu nakli nereden yaptığının tespiti konunun netleşmesi açısından önem arz etmektedir.

İbrahim el-Harbî (ö. 285/899), Ebû Nasr el-Vâilî es-Siczî (ö. 444/1052), Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî (ö. 462/1069),[482] Mâverdî (ö. 450/1058), Ebû Bekir el-Hucendî (ö. 637/1239), Ebû Tahir ed-Debbâs (ö. 322/933) gibi âlimler icâzet ile rivayetin sahih olmadığını ileri sürmüşlerdir.[483] İbn Hazm (ö. 456/1064) icâzet yoluyla rivayetin bidʿat olduğunu ve bu yol ile rivayete izin vermenin yalanı nakletmeye izin vermek anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Çünkü o, bir kimsenin sahip olduğu rivayetleri tek tek nakletmeksizin "*Bütün rivayetlerimi benden naklet*." diye bir söz söylemesi ve bu kişinin de bu söze istinaden "*Falanca bana tahdîs etti*." demesi durumunda bu kimsenin ya yalancı ya da müdellis diye nitelenmesi gerekeceğini savunmuştur. Çünkü hadis şeyhi talebesine bir şey tahdîs etmemiştir.[484] İbn Hazm'ın icâzet ile alınan rivayetlerin nakli karşısındaki bu sert tutumu, ileri sürdüğü gerekçeler tenkit edilmiş ve bunlara cevaplar verilmiştir.[485] Şube de (ö. 160/776) "*Eğer icâzet ile rivayet sahih olsaydı hadis almak için yapılan yolculuklar anlamsız olurdu*." diyerek bu rivayet metodunu kabul etmemiştir.[486] Zerkeşî, Abdurrahman b. Yahya b. Mende (ö. 320/932) aracılığı ile yaptığı nakilde Ahmed b. Hanbel'e Şube'nin bu

---

479 Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 89.
480 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 151-153.
481 Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Saʿd b. Eyyûb, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, Müessetü'r-risâle, Beyrut 1989, c. 1, s. 284.
482 Şâfiî ulemâsı arasındaki şöhretine rağmen hayatı hakkındaki bilgiler sınırlıdır. Nisbesinden, Horasan bölgesinde Murgâb nehrinin yukarı kısmında küçük bir şehir olan Merverrûzlu olduğu anlaşılmaktadır. Bu şehir kısaca Merrûz şeklinde telaffuz edildiğinden nisbesi Merrûzî olarak da kaydedilmektedir. Kadılık yapmasından dolayı daha çok Kadı Hüseyin diye tanınmıştır. Bkz. Özel, Ahmet, "*Merverrûzî, Ebû Ali*", DİA, Ankara 2004, c. 29, s. 232, 233.
483 Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 270.
484 İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, c. 1, s. 329.
485 Bulkînî, *Mehâsinu'l-ıstılâh*, s. 334.
486 Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 270.

sözünden bahsedildiğinde "*Eğer icâzet geçersiz olsaydı ilim giderdi. Hem semavi hem de beşerî kitaplar yok olurdu*." dediğini aktarmıştır.[487] Bu iki hadis imamından nakledilen sözler meseleye farklı açılardan bakıldığını ve bu bakış açılarının iki karşıt görüşün ortaya çıkmasına sebep olduğunu göstermektedir. Karşıt görüşe sahip âlimler kendi görüşlerini desteklemek için hem akli hem de nakli deliller ile iddialarını güçlendirmeye çalışmışlardır.

İcâzetin üstünlük sıralamasında semâdan sonra geldiği muhaddisler arasında meşhur görüş olsa da eşit olduklarını hatta icâzetin daha güçlü olduğunu söyleyenler de olmuştur. Daha güçlü olduğunu söyleyenler bu görüşlerini icâzetin yalandan uzak olması, töhmete ve sû-i zanna kapı aralamaması ile gerekçelendirmişlerdir.[488] Süleyman et-Tûfî (ö. 716/1316) ise selef döneminde semânın üstün olduğu ama tedvin ve tasnif dönemlerinden sonra ise semâ ile icâzetin eşit kabul edildiğini söylemiştir.[489] Zerkeşî, Tûfî'nin bu sözünü izah sadedinde Abdurrahman b. Yahya b. Mende'den (ö. 320/932) şöyle bir rivayet nakletmiştir: "*Selef ve sonraki âlimler arasında fark vardır. Selef hadisleri yazılı metinlerden ve insanların ezberlerinden alarak cemediyordu. Tedlîs ve telbîsten çekindikleri için rivayetlerin sema olmasına dikkat ediyorlardı. Bu sebeple Şube 'Ben Katâde'nin ağzına bakarım. Semi'tü derse yazarım. An fülân derse yazmam' demiştir. Çünkü râvîler bazen 'an' lafzı ile tedlîs yapmışlardır… Hadis ilminde kitapların tedvininden sonraki durum bundan farklıdır. Çünkü bu dönemde rivayetin faydası senedin Hz. Peygamber'e teberrüken ittisalidir. Zira hadisler sünen ve benzeri eserlerde bulunmaktadır… Bu sebeple tedvin sonrasında icâzet ile semâ arasında bir fark olmasına ihtiyaç duyulmamıştır*."[490]

Tahammül yollarından biri olan icâzet metoduyla alınan rivayetlerin edası için birtakım lafızların ilk dönemlerden itibaren kullanıldığı bilinmektedir. Fakat icâzet için kullanılan sîgaların ilk dönem ile sonraki dönem arasında farklılık arz ettiği görülmektedir. Örneğin İmam Mâlik *Muvatta*'yı rivayet etmek isteyen birisinin "*Rivayet ederken haddesenâ mı ahberanâ mı kullanayım*?" sorusunda "*Dilediğini kullan*" demesi[491] icâzet ile semâyı bir tutmuş olma ihtimaline işaret ettiği gibi semâ için kullanılan sîgaların icâzet için de

[487] Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 3, s. 1095.
[488] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 390.
[489] Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 278.
[490] Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 3, s. 1102, 1103.
[491] Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 90; Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 3, s. 1132.

kullanılmasına izin verdiğine de işaret etmesi mümkündür. Kâdî İyâz da Îsâ b. Miskîn'den (ö. 295/907) icâzet yoluyla alınan hadislerin haddesenî ve ahberanî lafızları ile rivayet edilmesinin caiz olduğunu nakletmiştir.[492] Hâkim et-Tirmizî (ö. 320/932) "haddesenî ve ahberanî" lafızlarının herhangi bir kayıt eklenmeden icâzet ve mükâtebede kullanılmasının caiz olduğunu söylemiştir.[493]

İcâzet ile rivayette kullanılan eda sîgaları ile ilgili geniş bir bilgi veren Kâdî İyâz, Evzâî'nin (ö. 157/774) icâzet yoluyla aktardığı hadisleri rivayet ederken hangi lafızları kullanması gerektiğini soran kişiye "*Sadece sana izin verdiğim hadisleri rivayet ederken* خَبَّرَنِي *seninle birlikte başkalarının bulunduğu bir topluluğa izin verdiğimde* خبَّرنا *de*." diyerek verdiği cevabı senediyle birlikte nakletmiş ve sonrasında mütekaddim ve müteahhir dönemlerin eda sîgası anlayışına ışık tutacak şu sözleri söylemiştir: "*Mütekaddim ve müteahhir âlimlerin sözlerinde icâzet yoluyla rivayet için* حدثنا فلان إذنا-أذن لي فيه-أطلق لي الحديث *lafızlarını kullandıklarını gördüm. Bazıları karşılaştıkları veya karşılaşmadıkları kişiye yazıyla izin verdikleri hadisleri veya bir başka yerden yazarak gönderilen hadisleri rivayet ederken* كتب لي-كتب به الىّ *diyerek rivayet etmişlerdir. Bazı muhaddisler ise* حدثنا كتابةً-حدثنا من كتابه *demişlerdir. Mümkün ise eda lafızlarının arasını ayırmak daha güzeldir. Bu kendilerinden hadis aldığım hadis araştırmacılarında gördüğüm şeydi. Ama lafızların arasının ayrılmasının tahkiki sonunda ortaya çıkacak sonuç nakil yolları sahih olduğunda eda lafızları arasında bir farkın olmadığıdır. Eda sîgalarında* حدثنا-أخبرنا-أنبأنا *kelimelerinin kullanımı birbirine müsavidir. Çünkü râvî hadisi işittiğinde onu haber vermesi doğaldır. Aynı şekilde talebenin hocaya okuması, hocanın da onun okuduklarını onaylaması her ne kadar bizzat ağzından duymasa da gerçekten haber vermedir. Aynı şekilde hoca hadislerini talebesine yazılı da verse veya rivayetine de izin verse bunların hepsi gerçekte ona haber vermek anlamına gelir…*"[494]

Mütekaddim muhaddisler zamanında icâzet için birçok lafız kullanılmaktaydı. Müteahhir muhaddisler döneminde ise icâzet ile alınan hadislerin naklinde kullanılan lafızlar sınırlandırılmış ve bir kısmının kullanımı daha fazla yaygın hale gelmiştir. Yaygınlaşan

[492] Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 91.
[493] Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 3, s. 1130.
[494] Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 127.

sîgalardan bir tanesi إِنْبا /إِنْباء lafzıdır. Mütekaddim muhaddisler bu lafzı "haber vermek" anlamında kullanmışlardır. Müteahhir âlimler ise "an" lafzında olduğu gibi onu icâzet için kullanmışlardır.[495] Konuyla ilgili Kâsım b. Kutluboğa'nın İbn Hacer'den yaptığı nakil şöyledir: "*Mütekaddim ve müteahhir âlimler arasındaki orta tabaka "inbâ" lafzına bir kayıt eklemeden bu lafzı icâzet ile alınan rivayetlerin naklinde kullanmazlardı. Sonraları bu lafzın icâzet için kullanımı çoğalıp şöhret bulunca artık müteahhir âlimler bu lafza kayıt eklemeye ihtiyaç duymadılar*."[496]

İbn Hacer مشافهة mastarından türetilen fiilleri icâzet için kullanılan eda lafızları arasında zikretmiştir.[497] Bu mastardan türetilen fiiller icâzet ile alınan rivayetlerin naklinde mecaz anlamda kullanılmaktadır. Şümünnî'nin ifadesine göre müteahhir âlimler bu mastardan türetilen fiilleri herhangi bir kayıt kullanmadan icâzet ile alınan rivayetlerin aktarımında kullanmışlardır. O, "müteahhir âlimler" kavramının hicri beş yüz yılından sonraki muhaddisler için kullanıldığını söyleyerek sîganın zamansal çerçevesinin de belirlenmesine katkı sağlamıştır.[498] Şümünnî'nin verdiği bilgiler ışığında müşâfehe fiilinden türetilen eda sîgaların hicri beş yüz yılından sonra mutlak bir biçimde icâzet için kullanıldığı söylenebilir. Bu fiil icâzet ile alınan rivayetlerin naklinde genellikle أخبرنا فلان مشافهة-شافهني فلان بكذا şeklinde kullanılmıştır.[499] Irâkî müşafehe lafzının farklı algılara yol açması ve tedlîs zannı uyandırmasından dolayı bu şekilde kullanılmasını doğru bulmamıştır.[500]

4.2.2.4. Münâvele

Münâvele sözlükte fiil olarak "bir nesneyi elini uzatarak vermek"[501] anlamına gelmektedir. İsim olarak "atiyye" anlamında kullanıldığı da söylenmiştir.[502] Bazı muhaddisler münâveleyi "izin verme" kaydı ekleyerek "Şeyhin hadislerinden bir kısmını,

---

495 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 125.
496 Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 128.
497 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 126.
498 Şümünnî, *Netîcetü'n-nazar fî nuhbeti'l-fiker*, s. 240.
499 Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 375.
500 Irâkî, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, s. 221.
501 Âsım Efendi, *el-Okyanüsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmüsi'l-muhît*, c. 5, s. 4802.
502 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 463.

rivayetine izin vererek talebeye vermesidir."[503] diye tarif etmişlerdir. Bu çeşit münâveleye "icâzetli/izinli münâvele" denilmektedir. Bazıları da münâveleyi izinden söz etmeksizin "*Şeyhin talebeye rivayetlerinden bir kısmını 'bu benim hadislerim veya rivayetlerim" gibi şeyler söyleyerek vermesidir*."[504] diye tarif etmişlerdir. Bu çeşit münâveleye ise "icâzetsiz/izinsiz münâvele" denilmektedir. Birçok muhaddis münâvelenin tanımını yapmadan önce iki kısım olduğundan bahsetmiş ve sonrasında bu kısımların tanımını yapmıştır.[505] Münâvele ile hadis naklinde bazı özel durumlar vardır. Örneğin muhaddis münâvele yoluyla hadis aktarmak için rivayetlerinin bulunduğu kitabı talebeye verir. Bu kitap muhaddisin kendi yazmış olduğu bir eser olabileceği gibi bizzat sema yolu ile aldığı bir kitap da olabilir. Bu kitabın asıl ile mukabele edilmiş bir fer olmasında da bir sakınca yoktur. Şeyhin kitabı talebeye temlik etmesi ile ödünç vermesi arasında bir fark yoktur. Her ikisi de caizdir.[506]

Münâvelenin caiz bir tahammül yolu olduğu Hz. Peygamber'in birtakım uygulamalarına nispet edilir. İmam Buhari *Sahîh*'inde münâvele için özel bir bâb açmış, burada Hicazlıların[507] münâvelenin caiz olduğunda dair şu hadisi delil getirdiklerini söylemiştir: "*Nebi Aleyhisselâm seriyye komutanına bir yazı verdi. Ona 'şu mekâna gelmeden bu yazıyı okuma' dedi. O yere gelince yazıyı seriyyedekilere okudu ve Hz. Peygamber'in emrini onlara tebliğ etti*."[508] Aynî (ö. 855/1451) Hz. Peygamber'in seriyye komutanına o yazıyı okumadığını ve komutanın da ona okumadığına dikkat çekmiştir. Buna rağmen komutanın yazıda söylenen yere ulaştığında Hz. Peygamber adına yazılanları haber vermesinin caiz olduğunu belirten Aynî, seriyye komutanının bu yaptığının geçerli olmaması durumunda seriyyedekiler tarafından kabul edilmeyeceğini ileri sürerek bu uygulamanın münâveleye delil sayıldığını belirtmiştir.[509]

---

503 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 463; Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 663; San'ânî, *Tevdîhu'l-efkâr* c. 4, s. 10; Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 334; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 269.

504 Ensârî, Zeynu'd-dîn Ebû Yahyâ Zekeriyya b. Muhammed b. Zekeriyya, *Fethu'l-bâkî bi şerhi elfiyeti 'ırâkî*, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2002, c. 2, s. 8.

505 Bkz. İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 165; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 126, 127; Osmânî, *Mebâdî 'ılmi'l-hadîs ve usûluhû*, s. 508; Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 312; Irâkî, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, s. 216.

506 Etyûbî, *İs'âfu zevi'l-vatar*, c. 1, s. 499.

507 Aynî, buradaki Hicazlının Buhari'nin hocası Humeydî olduğunu söylemiştir. Bkz. Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetü'l-kâri şerhu sahîhi'l-buhârî*, Dâru'l-kütübi'l-'ılmiyye, Beyrut 2001 c. 2, s. 26.

508 Buhari, *Kitâbu'l-'ilm*, 7.

509 Aynî, *'Umdetü'l-kâri*, c. 2, s. 27.

İcâzetli münâvelenin birçok sureti vardır. Bu suretlerden biri şeyhin sahip olduğu rivayetlerini "*Bunlar benim falancadan semâm veya rivayetlerim. Bunları benden rivayet et. Veya benden rivayet etmene izin verdim*." diyerek talebeye vermesidir. Veya talebe şeyhe onun kitabını ya da hadislerinden bir kısmını getirip ona arz eder. Şeyh dikkatlice bunları inceler. Sonra bunları talebeye geri verip şöyle der: "*İçindekileri gördüm. Onlar benim falancadan veya şeyhlerimden rivayetlerimdir. Onları benden rivayet et veya benden rivayetine izin verdim*." der.[510] İcâzetli münâvelenin bir diğer çeşidi şeyhin talebeye kitabını verip rivayeti için izin vermesidir. Sonra şeyh kitabı talebede bırakmaz ve onu geri alır. Bu tür münâvelede talebe hocasının kitabını ele geçirir veya güvenilir bir şekilde mukabele edilmiş bir nüshasını elde ederse rivayet etmesi caizdir. Çünkü önceden hocası ona rivayet için icâzet vermiştir.[511] İbnü's-Salâh'ın zikrettiği icâzetli münâvele çeşitlerinden bir diğeri talebenin hocasına bir kitap veya bir cüz getirmesi ve "*Bu senin rivayetlerin. Onları bana ver ve rivayet etmem için izin ver*." demesidir. Bundan sonra hoca talebenin getirdiklerine bakmaksızın isteğini yerine getirir. İbnü's-Salâh bu şekil bir tahammül sonrası rivayetin sahih olmadığını söylemiştir. Ancak hoca talebenin haberine ve bilgisine güveniyorsa bu caiz bir icâzete dönüşür.[512]

Münâvelenin ikinci kısmı, hocanın talebeye hadislerini verip rivayet etmesi için izinden söz etmediği icâzetsiz münâveledir. Münâvelenin bu çeşidinde hoca talebesine kitabı verir. Fakat rivayet etmesine izin verdiğine dair herhangi bir söz söylemez. İbnü's-Salâh bu çeşit münâvele ile hadis rivayet etmenin caiz olmadığını belirtmiş ve birçok fakih ve usulcünün buna cevaz veren muhaddisleri tenkit ettiğini söylemiştir.[513] İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sini ihtisar eden İmam Nevevî ise *Takrîb*'de İbnü's-Salâh'ın "*birçok fakih ve usulcü*" ifadesini bütün fakih ve usulcülere teşmil etmiştir.[514] Nevevî'nin yaptığı bu

---

510 Bu çeşit bir rivayet metodunun birçok âlim tarafından arz olarak isimlendirildiğini söyleyen İbnü's-Salâh, kıraat konusunda da arzın geçtiğine dikkat çekerek kıraatteki arzın "kıraat arzı" buradakinin ise münâvele arzı diye isimlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca münâvele arzı İmam Mâlik başta olmak üzere bazı muhaddislere göre semâ hükmündedir. Hatta İbnü's-Salâh, Hâkim en-Nîsâbûri'den münâvele arzının birçok mütekaddim muhaddisler tarafından semâ olarak kabul edildiğini nakletmiştir. Fakat İbnü's-Salâh münâvele arzının semâ ve kıraattan aşağı bir mertebede olduğunu söylemiştir. Bkz. İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 166. Şâfiî, Evzâî, Ebû Hanîfe, Süfyan es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel gibi birçok fakihe gelince onlar münâvele arzını semâ olarak kabul etmemişlerdir. Bkz. Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 715, 716.

511 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 168.

512 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 168.

513 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 169.

514 Nevevî, *et-Takrib ve't-teysîr*, s. 262.

değişikliğin İbnü's-Salâh'ın sözüyle çeliştiğini ifade eden Irâkî, Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) gibi usulcülerin izni şart koşmadıklarını belirterek izinsiz münâvelenin geçersiz olduğu görüşünü bütün fakihleri kapsayacak şekilde umumileştirmenin doğru olmadığını söylemiştir.[515]

İbnü's-Salâh icâzetsiz/izinsiz münâvele ile hadis rivayetinin ilam yoluyla hadis rivayetinden üstün olduğunu iddia etmiştir. Ona göre izinsiz münâvelede hocanın hadisleri rivayet etmesi için her ne kadar açık bir sözü olmasa da işareti bulunmaktadır.[516] Bu noktada İmam Süyûtî talebenin hocasına "*Şu kitabı rivayet etmem için bana ver*." sözüyle gerçekleşen münâvelenin ayrı tutulması gerektiğini belirtmiştir. Böyle bir durumda hoca talebesine hadisleri rivayet etmesi için izin verdiğine dair bir ifade kullanmamış olsa da talebenin bunları rivayeti caizdir.[517]

Hatîb el-Bağdâdî icâzetli münâvelenin icâzet metodunda en üstte yer aldığını belirtmiştir.[518] Birçok muhaddis de bu değerlendirmede Hatîb el-Bağdâdî'ye tabi olmuştur.[519] Hatîb el-Bağdâdî'nin bu tutumuna ve icâzetli münâvelenin, münâvelesiz icâzetten üstün sayılmasına rağmen hadis kitaplarının birçoğunda icâzetli münâvele konusuna icâzet konusundan sonra yer verilmiştir. Bu noktaya temas eden Sehâvî icâzetli münâvelenin, münâvele yolu ile hadis alma yöntemlerinin ilk kısmı kabul edilmesinden dolayı kitaplarda icâzetten sonra yer aldığını söylemiştir.[520] Bu gerekçeden başka icâzetin tahammül yolu olarak daha fazla kullanılması ve icâzet ile yapılan rivayetlerin sayısının daha çok olması gibi gerekçelerde ileri sürülmüştür.[521]

Âlimlerin çoğu her ne kadar icâzetli münâveleyi, münâvelesiz icâzetten üstün görse de tersi görüşte olan âlimlerde vardır. Bu konuda münâvelesiz icâzetin üstün olduğunu iddia eden İbnü'l-Esîr, icâzetli münâvele yoluyla hocanın talebesine bir kitabı rivayet etmesi için

515 Irâkî, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, s. 219.
516 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 169.
517 Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 320.
518 Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 98.
519 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s.165; Nevevî, *et-Takrib ve't-teysîr*, s. 260; Irâkî, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, s. 215.
520 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 463.
521 Etyûbî, *İs'âfu zevi'l-vatar*, c. 1, s. 502.

izin verdiğini, münâvelesiz icâzette ise birden fazla kitabı rivayet etmesi için izin verebilme imkânı olduğunu söylemiştir.[522] Aslında İbnü'l-Esîr bu değerlendirmesinde münâvelesiz icâzetin, icâzetli münâveleden üstün olduğunu "verilen rivayet izninin sayısına" bakarak belirlemiştir. Hâlbuki bu reel bir değerlendirme değildir. Çünkü bu iki metot arasındaki meziyet verilen rivayet izninin sınırlı olup olmaması ile belirlenemez. Sehâvî'nin de ifade ettiği gibi[523] icâzetli münâvele her ne kadar çoğunlukla bir kitap üzerinden izin verilmiş olsa da belirli bir kitap ve belirli bir şahsa verilmiş olmasının yanında açık ve net bir izin olması da onu daha sağlam ve mazbut yapmaktadır.

Münâvele ile alınan hadis ve haberlerin rivayetlerinde bazı eda sîgaları kullanılmıştır. Hatîb el-Bağdâdî, münâvele yoluyla alınan rivayetlerde büyük âlimlerden birçoğunun "haddesenâ ve ahberenâ" sîgaları ile nakil yapılabileceği görüşünde olduklarını söylemiştir.[524] İbnü's-Salâh da münâvelede mütekaddim ve müteahhir âlimlerin bir kısmının "haddesenâ ve ahberenâ" sîgaları ile rivayeti caiz gördüklerinden söz etmiş ve bu görüşün "icâzetli münâvele arzını" semâya eş değer tutanlara uygun bir görüş olarak kabul edilebileceğini ifade etmiştir.[525] Mütekaddim âlimlerden bu iki sîgayı münâvelede kullanmanın caiz olduğu kanaatinde olan ve "icâzetli münâvele arzını" semâ ile müsavi sayanlardan biri İmam Mâlik,[526] bir diğeri de İbn Şihâb ez-Zührî'dir.[527] İbnü's-Salâh ise münâvele ile alınan rivayetlerin "haddesenâ ve ahberenâ" lafızları ile aktarılması durumunda bu lafızlara "münâveleten" kaydının eklenmesi gerektiğini, cumhurun görüşünün de bu olduğunu ifade etmiştir.[528] Hatîb el-Bağdâdî, bu iki kavramdan başka kavramlar da kullanıldığını söylemiş, özellikle mütekaddim âlimlerinden birçoğunun أعطاني فلان-دفع اليّ كتابه gibi lafızlar kullandıklarını ve kendilerinin bunu hoş gördüğünü belirtmiştir.[529]

Eda sîgalarını sekiz sınıf olarak sıralayan İbn Hacer نَاوَلَنِي lafzını beşinci sırada zikretmiştir.[530] Üchûrî, İbn Hacer'in bu lafzı eda sîgaları içerisinde zikretmesine değinirken

[522] İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-rasûl*, c. 1, s. 86.
[523] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 465, 466.
[524] Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 106.
[525] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 169.
[526] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 166.
[527] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 483.
[528] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 170.
[529] Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 103.
[530] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 123.

münâvele tarikiyle alınan rivayetlerin aktarılmasında bu lafzın kullanmasına işaret ettiğini dile getirmiş ve İbn Hacer'in bu lafzı "örnek kabilinden" zikrettiğini söylemiştir.[531] Konuya değinen Muhammed es-Sindî ise icâzetli münâvele yoluyla hadisi hocasından alan talebenin rivayet esnasında söyleyebileceği eda sîgalarından birinin "ناولني وأجاز لي" lafzı olduğunu söylemiştir.[532] Kemâleddîn eş-Şümünnî münâvelede "haddesenâ ve ahberenâ" sîgalarının cumhura göre münâveleye işaret eden herhangi bir kayıt eklenmeden kullanılmasının uygun olmadığını zikrettikten sonra ناولني lafzının kullanılabileceğini söylemiştir.[533] Ebû Hafs el-Kazvînî (ö. 750/1349) de ناولني وناولنا sîgalarının eda sîgası olarak kullanıldığını ifade etmiştir.[534] Sanʿânî ise İbn Hacer'in beşinci mertebede zikrettiği "nâvelenî" lafzının münâvele ile alınan rivayetlerin edasında kullanılan mutlak bir sîga olduğunu söylemiştir.[535] İmam Süyûtî *Elfiye*'sinde münâvele ile alınan rivayetlerin edasında bu tabirin kullanılmasının caiz olduğunu belirtmiştir.[536]

4.2.2.5. Mükâtebe/Kitâbet

Tahammül yollarının beşincisi mükâtebe[537] diğer ismiyle kitâbettir.[538] Hocanın, rivayetlerinin bir kısmını yanındaki veya yanında bulunmayan birisine[539] bizzat yazarak

---

531 Üchûrî, *Hâşiyetü'l-üchûrî 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 489, 490.

532 Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 518.

533 Şümünnî, *Netîcetü'n-nazar fî nuhbeti'l-fiker*, s. 243.

534 Kazvînî, Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ömer, *Meşyehatü'l-kazvînî*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2005, s. 91.

535 Sanʿânî, Muhammed b. İsmâîl el-Emîr, *İsbâlü'l-matar 'alâ kasabı's-sükker*, Dâru ibn hazm, Beyrut 2006, s. 348.

536 Süyûtî, Celâlüddîn Ebu'l-fadl Abrurrahmân b. Kemâliddîn, *Elfiyetü's-Süyûtî fî 'ilmi'l-hadîs*, el-Mektebetü'l-ʿilmiyye, Beyrut ty., s. 68.

537 Kâdî İyâz ve İbnü's-Salâh bu tahammül yolunu "kitâbet" olarak isimlendirmiştir. Bkz. Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 83; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 173. Mükâtebe ismini Hatîb el-Bağdâdî'nin bâb başlığında kullandığı bilinmektedir. Bkz. Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 120. Râmhürmüzî de mükâtebe kavramını kullananlardandır. Bkz. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 470. Mükâtebe ismi "müfâʿale" kalıbında kullanılmıştır. Bu kalıbın müşareket manası bulunmaktadır. Bu tahammül metodunda talebenin hocasından kendisi için birtakım rivayetleri yazıp göndermesini istemesi, hocanın da bu isteği yerine getirmesi söz konusudur. Karşılıklı bu yazışmalara istinaden bu tahammül metoduna "mükâtebe" denilmiştir. Bu metotta talebenin isteği olmaksızın hocanın gördüğü lüzum üzere talebesine mesmûâtının bir kısmını veya tamamını yazıp göndermesi de söz konusu olabilmektedir. Bu eylemde tek taraflı bir yazım olduğundan bu metoda "kitâbet" de denilmiştir. Bkz. Hudayr, *Su'ûdu'l-merâkî*, c. 2, s. 765.

538 Aşık, Nevzat, "*Tahammül"*, TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2010, c. 39, s. 380-382.

539 Kitâbette asıl olan hocanın yanında olmayıp başka bir beldede bulunan talebeye rivayetlerin yazılarak gönderilmesidir. Çünkü hocanın yanında olan talebeye yazacaklarını şifahi olarak aktarması mümkündür. Bkz. Hudayr, *Su'ûdu'l-merâkî*, c. 2, s. 768.

veya başkasına yazdırarak ulaştırmasına denir.[540] Hocanın hadisleri yazma sebebi talebenin isteği veya kendi arzusu olabilir.[541]

İmam Buhari'nin kitâbet metodunun geçerli bir hadis alma yöntemi olduğunu ispatlamak için Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaf'ı çeşitli beldelere göndermesini delil olarak ileri sürdüğünü belirten İbn Hacer, Buhari'nin kitâbet ile münâveleyi bir tuttuğunu söyledikten sonra bazılarının icâzetli münâvelenin daha üstün olduğunu iddia ettiklerini aktarmıştır.[542] Kitâbetin geçerli bir tahammül yolu olduğuna dair İbn Abbas'ın rivayet ettiği hadis de delil olarak zikredilmiştir. Bu hadiste Hz. Peygamber bir elçi aracılığı ile Bahreyn sultanına bir yazı göndermiş, sultan da bu yazıyı Kisrâ'ya yönlendirmiştir.[543] Bu rivayet kitâbete delalet ettiği gibi ilk bölümünün de münâveleye delil olması mümkündür. Zira Rasulullah'ın (sav.) yazıyı elçiye vermesi münâvele metoduna benzemektedir.[544]

Kitâbet yoluyla rivayetin geçerli olabilmesi için yazılan rivayetlerin mühürlü olması,[545] bunları götüren kimsenin güvenilir olması, rivayetleri alacak olan kişinin hocanın yazısını tanıyor olması gibi birtakım şartlar ileri sürülmüştür.[546] Bu şartlar yazı ile gönderilen rivayetlerin korunması için alınmış tedbirlerdir. Özellikle yazıyı taşıyacak elçiye güven konusunda tereddütlerin olduğu bir ortamda bu şartlar koruyucu tedbir olarak kullanılmaktadır.

Kitâbet yoluyla hadis alma metodu denildiğinde iki kısımdan söz etmek mümkündür. Birinci kısım icâzetsiz, ikinci kısım ise icâzetli kitâbettir.[547] Birçok muhaddis icâzetsiz

---

[540] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 173. Bu tarifte İbnü's-Salâh şeyhin hadislerinin bir kısmını yazmasından veya yazdırmasından söz etmiştir. Fakat Süyûtî tarifi "Tamamını veya bir kısmını" anlamına gelecek ifadeler ile açıklamayı tercih etmiştir. Bkz. Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 328.

[541] Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 82, 83.

[542] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, c. 1, s. 273. Hatîb el-Bağdâdî her ikisi de icâzetli olan münâvele ve mükâtebeyi bir tutmamış, aksine icâzetli münâvelede hocanın talebesine sözlü izin vermesi sebebiyle kitabetten üstün kabul etmiştir. Bu da Hatîb el-Bağdâdî'nin sözlü icâzet ile yazılı icâzeti bir tutmadığını göstermektedir. Bkz. Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 112.

[543] Buhari, *Kitâbu'l-'ilm*, 7.

[544] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 505.

[545] İmam Sehâvî mektubu götüren kişinin güvenilir olmaması durumunda mektubun mühürlenip bağlanarak gönderilmesi gerektiğini söylemiştir. Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 497.

[546] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, c. 1, s. 275.

[547] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 173.

kitâbetin geçerli bir tahammül yöntemi olduğunu kabul etmiştir.[548] Onların en önemli gerekçeleri şeyhin talebesine hadislerini yazıp göndermesidir. Böyle yapması izinden daha güçlü bir karinedir.[549] Zaten birçok müsned ve musannefte bu şekilde alınmış rivayetlerin varlığı bu tahammül yolunun geçerliliğini göstermektedir.[550] Bu bağlamda Râmhürmüzî talebenin rivayetlerin kendisine yazıldığından emin olması durumunda rivayetin caiz olduğunu, şüphe etmesi halinde ise caiz olmadığını söylemiştir.[551] Onun ileri sürdüğü bu şart Hanefilerin talebenin kendisine gönderilen yazılı metnin içeriğini bilme şartı ile benzediği görülmektedir. Her iki şartta da yapılan yazışmanın bilinçli ve planlı olmasına atıf vardır. Bununla rivayetlerin muhafazası ön görülmüştür.

İcâzetsiz kitâbet ile rivayet edilen hadis munkatı kabul edildiğinde bu yöntemin geçersiz olduğu söylenmiştir. Hocanın izni olmadan ondan yapılacak rivayetin sanki bir başkasından yapılmış gibi görünmesi rivayetin munkatı sayılması için yeterli bir sebep sayılmıştır. Bunun yanında icâzetsiz kitâbetin, münâvelesiz icâzetten üstün olduğunu iddia edenler de olmuştur.[552]

İkinci kısım olan icâzetli kitâbette şeyh mesmûâtının bir kısmını veya tamamını yazdıktan sonra "*Sana yazdıklarım için izin verdim.*" veya "*Sana yazıp gönderdiklerim için izin verdim.*" gibi sözler söyler.[553] İçinde izin bulunan tahammül yollarını icâzet başlığı altında inceleyen Hatîb el-Bağdâdî, icâzetli kitâbeti de icâzet başlığı altında ve üçüncü kısım da zikretmiştir.[554]

Muhaddisler icâzetsiz kitâbet yolu ile alınan rivayetlerin naklinin caiz olması için yazanın hattının hadislerin gönderildiği talebe tarafından tanınmasının şart olmasını tartışmışlardır. Talebenin yazanın hattını tanıması durumunda herhangi bir beyyine (şahit)

---

548 Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 84; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 173, 174.
549 Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 84.
550 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 174.
551 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 473.
552 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 504. İbnü's-Salâh bu tür kitâbetin müsned ve mevsûl addedildiğini dile getirmiştir. Bkz. İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 173.
553 Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 112; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 173.
554 Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 112.

aranmaksızın rivayet etmesinin caiz olduğu görüşünün muteber olduğu belirtilmiştir.[555] Bu konuda Hanefi Mezhebinde ise iki farklı görüş bulunmaktadır. Hanefiler rivayetlerin gönderildiği râvînin hattı zan seviyesinde tanımasını yeterli görmelerine rağmen şek seviyesinde bir tanımayı rivayet için yeterli görmemişlerdir.[556]

Kitâbet metodunda birçok muhaddisin "haddesenâ ve ahberenâ" lafızları ile rivayeti caiz gördüğünü söyleyen İbnü's-Salâh, "كتب اليَّ فلان قال حدثنا فلان بكذا وكذا" ve "أخبرني به مكاتبة أو كتابة" sözlerinin kitâbette tercih edilmesi gereken bir eda şekli olduğunu belirtmiştir.[557] Hanefiler ile muhaddislerin çoğu kitâbet yoluyla alınan rivayetlerin naklinde "haddesenâ" ve "ahberenâ" lafızlarının kullanımını caiz görürken, İbnü's-Salâh'ın mukayyet olarak kullanılmasını savunması kavram daralmasına örnek olarak zikredilebilir.

4.2.2.6. İlâm

Sözlükte "öğretmek, bildirmek" anlamında olan bu kelime "süvarinin kendi atı olduğu bilinsin diye atına renkli yün asması" anlamında da kullanılmaktadır.[558] Hadis iliminde ise şeyhin talebesine rivayet etmesiyle ilgili bir şey söylemeksizin hadisi veya kitabı göstererek bunların kendi semâsı olduğunu bildirmesidir.[559] Âlimler ilâm yoluyla alınan rivayetlerin hükmünde ihtilaf etmişlerdir. Birçok âlimin ilâm ile alınan rivayetlerin naklinin caiz olduğu görüşünü kabul ettiğini söyleyen İbnü's-Salâh, caiz olmadığı görüşünde olan âlimlerin de bulunduğunu belirtmiştir.[560] İlâm yoluyla alınan hadislerin rivayetinin caiz olduğunu iddia edenler bu durumu talebenin hadisleri hocasına okumasına kıyas etmektedirler.[561] İbnü's-Salâh caiz olmadığı görüşündeki âlimlerin gerekçelerini de şöyle dile getirmiştir: "*Hocanın talebeye gösterdiği rivayetler hocanın mesmûsu (sema yolu ile*

---

555 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 174; Nevevî, *et-Takrib ve't-teysîr*, s. 268; Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 332.

556 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 473; Etyûbî, *İs'âfu zevi'l-vatar*, c. 1, s. 516, 517.

557 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 174. Râmhürmüzî kitâbet yoluyla hadis alan birisinin bu rivayeti naklederken "حدثني أو أخبرني فلان أنّ فلاناً حدثه" demesinin caiz olduğunu fakat "حدثني أو أخبرني فلان أنّ فلاناً قال حدثنا فلان" demesi gerektiğini belirtmiştir. Bkz. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 471.

558 Âsım Efendi, *el-Okyanüsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmüsi'l-muhît*, c. 6, s. 5122.

559 Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 107; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 175; İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-ravî*, s. 291; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 127; Nevevî, *et-Takrib ve't-teysîr*, s. 269; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 511; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 151.

560 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 175, 176.

561 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 175, 176.

aldığı hadisleri) ve (başka yolla aldığı) rivayetleri olabilir. Fakat hoca bildiği bir sorun sebebiyle rivayet edilmesini caiz görmediği için talebeye rivayet izni vermemiştir. Aynı zamanda izni telaffuz etmediği gibi, bu ilâm telaffuz hükmünde kabul edilecek bir durumda da gerçekleşmemiştir. Telaffuz sayılma durumu da talebenin ona okuması, onun duyması ve duyduklarını ikrar etmesi şeklinde olur. Böyle bir eylemden sonra hoca her ne kadar açıkça izin vermese de talebenin 'haddesenâ ve ahberenâ' lafızlarını kullanması uygun olacaktır. Bu durum şahidin durumuna benzer. Bir kimse birisinin mahkeme dışında yaptığı şahitliği duyduğunda onun izni olmadan onun bu şahitliğine mahkemede şahitlik etmesi geçerli değildir. Bu durum şahitlik ile rivayetin aynı olduğu durumlardandır. Çünkü ortak illet ikisinde de bulunmaktadır. Her ne kadar başka yönlerden aralarında fark olsa da ortak yönleri sebebiyle birbirlerine kıyas edilmeleri uygundur."[562] İbnü's-Salâh'ın ifadeleri hocanın açıkça izin vermediği durumlarda ilâm yoluyla rivayetin caiz olmadığını göstermektedir. Hocanın talebesine gösterdiği rivayetler için izin vermemesini "hocanın bildiği bir soruna" bağlayan İbnü's-Salâh, onun rivayetlerini talebeye göstermesinin izin verdiğine işaret eden bir durum olmadığını da "*Aynı zamanda izni telaffuz etmediği gibi bu ilâm telaffuz sayılacak bir durumda da gerçekleşmemiştir."* sözüyle ifade etmiştir. Yani ilâm yoluyla gerçekleşen nakillerde ne hakikaten ne de hükmen izin verildiğini ifade eden bir durum bulunmamaktadır. İbnü's-Salâh şahitlik ile ilâm arasındaki ortak noktanın "izin verilmemesi" olduğunu belirtmiştir. Ona göre nasıl ki bir kişinin mahkeme dışındaki şahitliği onun izni olmadan mahkemede başka bir şahit tarafından dile getirilemiyorsa[563] ilâm ile rivayette de durum aynıdır.

Kâdî İyâz'ın bahsi geçen bu kıyasa yaptığı itiraz kıyasın İbnü's-Salâh'a ait olmadığını göstermektedir. Kâdî İyâz kıyasa şu sözleriyle karşı çıkmıştır: "*Şehâdet 'ale'ş-şehâdet sadece şahit tutmada ve izin verilmesi durumunda geçerlidir. Hâkim yanında eda edilmesinde ise ihtilaf vardır. Semâ ve kıraat yoluyla alınan hadisin rivayeti için ise ittifakla izne gerek yoktur. Bu itiraz onların bu konudaki delillerini iptal etmektedir. Aynı şekilde şehadet birçok yönden rivayetten ayrılmaktadır*."[564] Kâdî İyâz'ın bu sözleri yapılan kıyasa farklı bir açıdan baktığını göstermektedir. Rivayet ile şehadetin benzerliğinden hareket edilen kıyasa karşı o, ayrıldıkları noktalara işaret ederek bu kıyasın geçersiz olduğunu

562 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 176.
563 Bu durum fıkıh ilminde "Şehâdet 'ale'ş-şehâdet" diye isimlendirilmiştir.
564 Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 112.

savunmuştur. İlâm metodunun benzerlik kurulmaya çalışıldığı şahitlik meselesinde izin verilmeden şahitlik yapılamazken, semâ ve kıraat gibi rivayet metotlarında ise izine gerek olmaksızın rivayet yapılabileceğini ileri süren Kâdî İyâz, şehadet ile rivayet konularının birbirinden ayrı tutulması gerektiğini vurgulamış ve bir bakıma genellemeler ile hareket ederek kıyas yapılmasının yanlış olacağını iddia etmiştir.

İbnü's-Salâh'ın Kâdî İyâz'ın *İlmâ'* isimli eserinden haberdar olduğu *Mukaddime*'deki yaptığı alıntılarından bilinmektedir. Kâdî İyâz'ın bu kıyası reddetmesine rağmen İbnü's-Salâh'ın kıyası kullanarak görüşünü ispatlamaya çalışması farklı bakış açılarına sahip olduklarını göstermektedir.

4.2.2.7. Vasiyyet

Hadis tahammül yollarından vasiyyet sözlükte "bir şeyin yapılması için birisine sipariş verilmesi" anlamına geldiği gibi "ölenin vasiyet yoluyla bıraktığı mala da" denilmiştir.[565] Hadis ıstılahında ise "şeyhin rivayet ettiği kitabını veya kitaplarını ölümünden önce veya seyahate çıkmadan birisine vasiyet etmesidir."[566]

Kâdî İyâz mütekaddim âlimlerin vasiyyet yoluyla hadis rivayetini caiz gördüklerini aktardıktan sonra gerekçesini şu sözlerle izah etmeye çalışmıştır: "*Çünkü hocanın kitaplarını birisine vasiyyet yoluyla vermesi bir çeşit izindir. Aynı zamanda arz ve münâveleye de benzemektedir. İlâm metoduna da yakındır*."[567] Vasiyyet yoluyla alınan rivayetlerin naklinin caiz olduğu görüşünde olan mütekaddim âlimlerden biri İbn Sîrîn'dir (ö. 110/729). O vasiyyet yoluyla aldığı hadis kitaplarını rivayet edip edemeyeceği ile ilgili soru soran birisine rivayet edebileceğini söylemiş ve bu konuda kendisine bir emir vermeyeceğini veya herhangi bir yasaklama da yapmayacağını bildirmiştir.[568]

---

565 Âsım Efendi, *el-Okyanüsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmüsi'l-muhît*, c. 6, s. 6035.

566 Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 115; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 177; Nevevî, *et-Takrib ve't-teysîr*, s. 270; İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-ravî*, s. 293; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 127; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 417.

567 Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 115.

568 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 478.

Vasiyyet ile alınan rivayetlerin naklinin mütekaddim âlimlerin bir kısmı tarafından caiz görüldüğünü İbn Ebi'd-dem (ö. 642/1244)[569] ve İbn Hacer[570] de ifade etmiştir. Bununla birlikte Hatîb el-Bağdâdî vasiyyet ile rivayetleri elde etmeyi satın almak ile bir tutarak her ikisiyle de elde edilen rivayetlerin naklinin caiz olmadığını, naklin sadece izin verilmesi veya vicâde yoluyla elde edilmiş olması durumunda caiz olacağını iddia etmiştir.[571] Bu konuda Hatîb el-Bağdâdî'ye tabi olan İbnü's-Salâh vasiyyet yolu ile alınan rivayetlerin naklinin caiz olmasının uzak bir ihtimal olduğunu savunmuştur. Ona göre bu görüş ya bir zelle sonucu ortaya çıkmış ya da buradaki rivayet ile "vicâde yoluyla rivayet" kastedilmiştir.[572] İbn Ebi'd-dem, İbnü's-Salâh'ın[573] vasiyyet ile rivayetin caiz olması sözünü vicâdeye tevil etmesini doğru bulmamıştır. Çünkü ona göre vasiyyet, vicâdeden üstündür. Az da olsa bazı mütekaddim âlimler vasiyyet yolu ile alınan rivayetlerin naklini caiz görmüşlerdir. Buna karşın İbn Ebi'd-dem vicâde ile alınan rivayetlerin batıl olduğunda bir ihtilaf olmadığını iddia etmiştir. İbnü's-Salâh'ın vicâde yoluyla hadis almayı geçerli saymadığını belirten İbn Ebi'd-dem, buna rağmen İbnü's-Salâh'ın vasiyyetin caiz olduğunu söyleyen kişinin[574] bu sözüyle vicâdeyi kastetmiş olması durumunda vasiyetin caiz olacağını iddia etmesini tenkit etmiştir. İbnü's-Salâh'ın, bu kişinin vicâdeyi kastetmesi halinde bu iddianın doğru kabul edilebileceğini söylemesinin bir çelişki olacağını vurgulayan İbn Ebi'd-dem, İbnü's-Salâh'ın istidlalinin fasit olduğunu savunmuştur.[575] Fakat Sehâvî İbn Ebi'd-dem'in bu görüşünün sorunlu olduğunu söylemiştir. O vicâde ile bazı mütekaddim âlimlerin amel ettiğini söyleyerek bir bakıma rivayetin nakli ile amelinin ayrı şeyler olduğunu vurgulamış ve hükümlerinin de farklı olması gerektiğine işaret etmiştir.[576] Sehâvî'nin nakline göre İbn Hacer de İbn Ebi'd-dem gibi İbnü's-Salâh'ın bu görüşüne karşı çıkmıştır. O da aynı gerekçe ile bu tevili tenkit etmiş ve vicâdenin sadece bir rivayete göre Buhari tarafından caiz kabul edildiğini söylemiştir.[577]

---

569 İbn Ebi'd-dem, *Tedkîku'l-'inâye*, c. 1, s. 162, 163. İbn Ebi'd-dem bu görüşün âlimlerin çoğunun görüşü olduğunu iddia etmiştir.

570 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 127.

571 Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 135.

572 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 177.

573 İbn Ebi'd-dem'in, İbnü's-Salâh'tan bahsederken muasır olmalarına rağmen ismini zikretmeyip "müteahhirlerden biri" demesi dikkat çekmektedir. Bkz. İbn Ebi'd-dem, *Tedkîku'l-'inâye*, c. 1, s. 162.

574 İbnü's-Salâh'ın eleştirdiği ve vasiyyetin caiz olduğunu söyleyen kişi Kâdî İyâz'dır. Bkz. Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 115.

575 İbn Ebi'd-dem, *Tedkîku'l-'inâye*, c. 1, s. 163.

576 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 519.

577 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 518.

Vasiyyet yoluyla alınan hadislerin rivayet edilmesinin sahih olmadığını ileri süren İbnü's-Salâh, buna cevaz vermenin bir hata olduğunu savunmuştur.[578] İmam Sehâvî de bunun doğru olduğunu zira izinsiz vasiyyetin bir tahdîs metodu olmadığını dile getirmiştir.[579]

4.2.2.8. Vicâde

Hadis usulü eserleri tahammül yollarından vicâdeyi anlatırken bu kelimenin türediği وجد fiilinden söz ederek konuya başlamıştır. İbnü's-Salâh'a göre bu kelime ikinci bâbtan وَجَدَ - يَجِدُ fiilinin mastarıdır. Bu kelime Arapların lügatinde bulunmayan ve bilmedikleri bir kelimedir.[580] Bu kelimeyi icat edenler semâ, icâzet ve münâvele yolu kullanmadan rivayetin doğrudan yazılı sayfadan alındığı hali ifade etmek için bu kelimeyi ihdas etmişlerdir. İbnü's-Salâh'ın Muâfâ b. Zekeriyyâ en-Nehrevânî'den (ö. 390/1000) yaptığı nakil de bunu ifade etmektedir.[581] Bu da göstermektedir ki vicâde kelimesinin Arap diline girmesi hadis alanındaki bir ihtiyaç sebebiyle olmuştur.[582]

Hatîb el-Bağdâdî'nin bâb başlığında vicâde kelimesini kullanmasını[583] dikkate almayan Kâdî İyâz, bu hadis alma metodunu "hat" diye isimlendirmiştir.[584] İbn Ebi'd-dem

---

578 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 177.

579 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 519.

580 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 178. İbnü's-Salâh vicâde kelimesini açıklarken "müvelled" tabirini kullanmıştır. Bu kelime müvelledûn denilen kimselerin icat ettikleri, Arap dilinde bilinmeyen kelimeler için kullanılmıştır. Bkz. Süyûtî, Celâlüddîn Ebu'l-fadl Abrurrahmân b. Kemâliddîn, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lügati ve envâihâ*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1998, c. 1, s. 242. Bazı araştırmacıların bu kelimeyi "türetilmiş" anlamında değerlendirmesinin karışıklıklara yol açacağının ifade edilmesi yerinde olacaktır. Zira Arap dilindeki "müştak" kavramı da Türkçe'ye "türetilmiş" diye çevrilebilmektedir. Hâlbuki müştak kelimesi ile yakın anlamda kullanılan "masnu" kelimeleri "müvelled" kavramından tamamen farklıdır. Birçok müştak kelime Arapların dilinde vardır ve onların bu müştak kelimeleri kullanmaları dilde delil kabul edilmektedir. Fakat müvelled kelimeler dilde delil olarak kabul edilmemektedir.

581 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 178.

582 Zekeriya el-Ensârî bu kelimeyi açıklarken bu kelimeyi "ehli fennin" icat ettiğini söylemiştir. Bkz. Ensârî, *Fethu'l-bâkî bi şerhi elfîyeti'l-'ırâkî*, c. 2, s. 26. Leknevî'nin de "ehli ıstılahın" icat ettiğini söylerken aynı şeyi kastetmiş olması muhtemeldir. Bkz. Leknevî, Muhammed Abdülhay, *Zaferu'l-emânî bi-şerhi muhtasari's-seyyidi'ş-şerîf el-cürcânî*, Mektebetü'l-matbû'âti'l-islamiyye, Haleb 1996, s. 524. Lekânî ise vicâde kelimesinin müvelled bir mastar olduğunu söyledikten sonra bu mastar ile muhaddislerin tahammül yollarından bu metodu ifade etmek istediklerini dile getirmiştir. Fakat Arapların "vecede" fiilinin mastarlarını farklı manalarda kullandıklarını görünce bu metodu ifade etmesi için böyle bir mastar icat ettiklerini belirtmiştir. Bkz. Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 3, s. 1467. Ali el-Kârî de bu masdarın tahammül yollarından bu özel mana için türetildiğini belirtmiştir. Bkz. Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 684

583 Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 137.

584 Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 116.

de isimlendirme konusunda Kâdî İyâz'a tabi olmuştur.[585] Fakat İbnü's-Salâh başta olmak üzere müteahhir âlimler bu tahammül yoluna "vicâde" başlığını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu metotta rivayetler "bulunarak" elde edildiği için bu yönteme bulmak anlamındaki "vicâde" kelimesinin sözlük anlamı dikkate alınarak isim verildiği anlaşılmaktadır. "Hat" isminin verilmesinde ise rivayetleri yazanın hattına bakarak ona aidiyetinin tespit edilmesinin etkili olduğu söylenebilir.

Vicâde kavramı ilim dilinde şöyle tarif edilmektedir: "Bir kişinin muasırı olup olmadığı, karşılaşıp karşılaşmadığı, kendisinden hadis dinleyip dinlemediği fark etmeksizin başka bir tahammül yoluyla elde etmediği ve râvîsi tarafından yazılan hadislere vakıf olmasıdır."[586] Vicâde metodunda hadislerin yazıldığı hat bizzat hadislerin sahibi olan râvîye ait olabileceği gibi onun şeyhine veya bir başkasına da ait olabilir.[587]

Kâdî İyâz ilk dönemlerden itibaren "*Falancanın hattıyla yazılmış bir kitap buldum veya okudum*." diyerek vicâde metoduyla hadis aldıklarını ifade etmiştir. "An fülân, kâle fülân, ahberenâ" gibi sözlerle yapılan rivayetleri vicâdeden ayıran Kâdî İyâz, bu lafızlarla yapılan rivayetlerin müdellis râvîler tarafından nakledilmesi durumunda tedlîs olacağını belirtmiştir. [588] Bu konuda İbnü's-Salâh daha net ifadeler kullanarak rivayetleri vicâde yoluyla elde eden râvînin semâ ile almış izlenimi uyandıracak ifadeler kullanmasının çirkin bir tedlîs olduğunu söylemiş, hatta bazılarının sorumsuzca hareket ederek "haddesenâ ve ahberenâ" sîgalarıyla bunu rivayet etmeye izin verdiklerini bu sebeple de eleştiriden kurtulamadıklarını belirtmiştir.[589]

Kâdî İyâz tahammül yollarından herhangi biri ile elde edilen hadislerin rivayet edilmesi ile o hadisleri alan kimsenin bunlar ile amel etmesinin âlimler tarafından bir tutulmadığını ve bu durumun iki ayrı mesele olarak kabul edildiğini ifade etmiştir. O vicâdenin hükmünden söz ederken âlimlerin bu yol ile elde edilen hadislerin rivayet ve naklinin caiz olmadığında ittifak ettiklerini, amel edilmesinde ise böyle bir ittifakın

585 İbn Ebi'd-dem, *Tedkîku'l-'inâye*, c. 1, s. 163.
586 Tehânevî, *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadîs*, s. 515. Bu tarif, icâzetsiz vicâde tarifidir.
587 San'ânî, *Tevdîhu'l-efkâr* c. 4, s. 39.
588 Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 117.
589 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 179.

bulunmadığını belirtmiştir. Birçok muhaddis ve Mâliki fakihin vicâde ile ameli caiz görmediğini aktaran Kâdî İyâz, İmam Şâfiî ve bazı Şâfiî âlimlerden caiz olduğunun rivayet edildiğini de nakletmiştir.[590] Bazı muhakkik Şâfiî âlimleri bulunan kitabın sahibine nispetinin güvenilir olması durumunda bu kitaptaki rivayetler ile amel etmenin vacip olduğu söylemişlerdir.[591]

Irâkî'ye göre Kâdî İyâz ve İbnü's-Salâh'ın söz ettiği vicâde "icâzetsiz vicâdedir". Birçok âlim icâzetli vicâdeden söz etmiş ve vicâde ile aldıklarını nakledenler "*Falancanın hattıyla buldum ve onu bana rivayet etmem için izin verdi*." gibi ifadeler kullanarak rivayetleri aktarmışlardır.[592]

Vicâde yoluyla elde edilen rivayetlerin munkatı[593] ve mürsel[594] olarak vasıflandığını ifade eden İbnü's-Salâh, "*Falancanın hattıyla buldum*." sözünden dolayı bu rivayetlerin az da olsa muttasıl olma vasfına sahip olabileceğini dile getirmiştir.[595] Rivayetleri bulan kimsenin yazının kime ait olduğunu hatta bakarak tespit etmesinin rivayetlerin hükmünü etkilediği de söylenebilir. "*Hattıyla buldum*" sözünden dolayı bu rivayetlerin az da olsa muttasıl olma vasfına sahip olduğunu söyleyen İbnü's-Salâh, rivayetlerin sahibine ait bir hat ile bulunduğunun ifade edilmemesi halinde eda esnasında kullanılan lafızların ve rivayetlerin hükmünün değişeceğini söylemiştir. Kimin hattıyla bulunduğu belirtilmeyen rivayetler ise muttasıl olma vasfını elde edemeyecektir.[596] Bunun yanında rivayetleri bulan

---

590 Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 120.

591 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 180.

592 Irâkî, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, s. 228.

593 Reşîd el-Attâr (ö. 662/1264) vicâde ile elde edilen rivayetlerin maktu sınıfına dâhil edildiğini söylemiştir. Ona göre maktuʿ munkatı anlamına gelmektedir. Bkz. Reşîd el-Attâr, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Alî b. Abdillāh el-Kureşî el-Ümevî en-Nablusî, *Gururu'l-ferâidi'l-mecmû'a fî beyâni mâ vaka'a fî sahihi müslim mine'l-ehâdîsi'l-maktû'a*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1996, s. 272, 278. İmam Süyûtî muhaddislerin vicâde yoluyla yapılan rivayetlere munkatı demelerinden dolayı tenkit edildiklerini dile getirmiştir. Çünkü birçok âlim tarafından bütün hadisleri sahih kabul edilen Müslim'in *Sahîh*'inde de vicâde yoluyla rivayet edilen hadis olduğu bilinmektedir. Böyle bir durumda vicâde yoluyla var olan nakiller sebebiyle Müslim'de de zayıf rivayet olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bu iddiayı dile getiren İmam Süyûtî, itiraza iki şekilde cevap vermeye çalışmıştır. Bkz. Sanʿânî, *Tevdîhu'l-efkâr* c. 4, s. 36.

594 İbnü's-Salâh'ın burada mürsel ve munkatı terimleri ile "mürsel-i âmm" ve "munkatı âmm" kavramlarını kastetmiş olması muhtemeldir. Tâbiûndan sonra râvî düşmesi şeklinde ifade edilen özel anlamdaki mürseli kastetmiş olması uzak bir ihtimal olarak görülmektedir. Bkz. Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, s. 525.

595 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 178.

596 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 179. Vicâde yoluyla bulunan bir rivayetin bulan tarafından "*Falancanın hattıyla buldum*." sözünün ittisal anlamı barındırdığı görülmektedir. Muhaddislerin kitabı veya rivayeti bulan kimsenin bu kitap veya rivayeti yazanın yazısını tanımasını sanki ondan almış gibi kabul ederek

ile rivayetlerin sahibi arasında ciddi bir zaman aralığı olması durumunda "*Falancanın hattıyla buldum*." sözüyle de ittisal iddia edilemeyeceği belirtilmiştir.[597] Sehâvî, vicâde yoluyla bulunan rivayetlere "muallak" denilmesini teklif etmiştir.[598] İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise vicâde metodunun geçerli bir tahammül yolu olmadığını, bu işin bulunan hadislerden bahsetmekten başka bir şey olmadığını söylemiştir.[599] Muhaddislerin birçoğunun vicâdeyi geçerli bir tahammül yolu kabul etmemesine rağmen kitaplarında zikretmeleri vicâdenin hükmünden söz etmek istemeleri ile gerekçelendirilmiştir.[600]

4.3. Değerlendirme

Hanefilerin ve muhaddislerin kullandıkları ortak kavramlardan biri haberdir. Hanefiler haberi bilgi değerine göre taksim etmişlerdir. Haberin bilgi değeri konusunda Hanefilerin cumhuru ile Cessâs arasında lafzî bir fark olduğu görülmektedir. Cumhur, meşhur haberin bilgi değerini mütevâtir haberin bilgi değerinden düşük kabul etmiş ve meşhuru mütevâtirden ayrı bir kısım saymıştır. Cessâs ise mütevâtiri ikiye ayırmış, birinci kısmın ilmi zarûrî, ikinci kısmın ise istidlâlî bilgi ifade ettiğini söylemiştir. Mütevâtirin ikinci kısmı olarak zikrettiği haber aslında meşhur haberdir. Dikkatlice incelendiğinde Cessâs'ın da meşhur-mütevâtir ayrımına gittiği, meşhuru bilgi ifade etmesi noktasında mütevâtirin bir kısmı kabul ettiği anlaşılmaktadır. Hanefiler mütevâtir ile meşhur haberleri ameli hükümlerde eşit güçte kabul ederken, inanç ile ilgili hükümlerin tespitinde aynı güçte kabul etmemektedirler. Buna göre Cessâs ve Hanefilerin cumhuru arasındaki ihtilafın lafzî bir ihtilaf olduğu söylenebilir.

Cessâs meşhuru mütevâtirin bir kısmı olarak kabul ederken, Debûsî mütevâtiri meşhurun bir kısmı saymıştır. Ğursî mütekaddim muhaddislerin mütevâtir haberleri meşhurun bir kısmı saydığını, senedindeki râvî sayısına göre meşhurun tanımlanmasının

---

bulan ile rivayetlerin sahibi arasında bir kopukluk olmadığını düşündükleri anlaşılmaktadır. Fakat râvînin kitabı veya rivayeti doğrudan sahibinden almaması sebebiyle muttasıl hükmü vermedikleri, bununla birlikte ittisal şüphesini de dile getirdikleri görülmektedir.

597 Hudayr, *Su'ûdu'l-merâkî*, c. 2, s. 785.

598 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 521.

599 İbn Kesîr, ʿImâdu'd-dîn Ebu'l-vefâ İsmâʿîl, *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs* (*el-Bâ'isu'l-hasîs* ile birlikte), Müssesetü'r-risâletü'n-nâşirûn, Beyrut 2008, s. 121

600 Şâkir, Ebü'l-Eşbâl Ahmed b. Muhammed, *el-Bâ'isu'l-hasîs şerhu ihtisâri 'ulûmi'l-hadîs*, Müessesetü'r-risâle nâşirûn, Beyrut 2008, s. 123.

müteahhir muhaddisler tarafından yapıldığını nakletmiştir. Ğursî'nin verdiği bilgiler Debûsî'nin meşhur haber teorisinin mütekaddim muhaddislerin meşhur haber anlayışlarıyla benzerliğini ortaya koymaktadır.

Birçok Hanefi âlimi ve muhaddis bir rivayetin mütevâtir olarak kabul edilebilmesi için her tabakada yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan bir topluluk tarafından rivayet edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve râvîlerin sayılarının çok olmasının tek başına yeterli olamayacağını ayrıca dile getirmiştir. Muhaddislerden İbn Hacer'in buna yaptığı vurgu önemlidir. O, mütevâtir için şart koşulan "her tabakada aynı şartların var olması" kaydının "her tabakanın ilm-i yakîn ifade etmesi" anlamına geldiğini belirtmiştir. Bununla birlikte Hanefi ve muhaddislerden haberlerin tevatürü için belirli sayıda râvînin yeterli olduğunu savunanlar da olmuştur. Muhaddisler arasında mütevâtir haber râvîlerinin vasıflarının haberin bilgi değerine etki etmemesi genel bir kanıdır. Fakat bazı muhaddisler râvîlerin niteliklerinin ve haberin vasıflarının tevatür üzerinde etkili olduğunu kabul etmişlerdir. İmam Pezdevî'nin mütevâtir haber tanımında râvîlerin adil olması şartı da zahiren bunu çağrıştırmaktadır.

Bir haberin mütevâtir sayılabilmesi için birçok şart ileri sürülmüştür. Tabakalardaki râvîlerin sayısal çokluk şartı Hanefiler ve muhaddislerin ortak kabullerindendir. Fakat "sayısal çokluğun ölçütü" her iki grup için de ihtilaflı bir mevzudur. Birçok Hanefi ve muhaddis bu şartın hadisin ilim ifade etmesi için ön şart olduğunu kabul ederek sayı sınırlamasını doğru bulmazken, bazı Hanefi ve muhaddisler bu çokluğu "sayılamayacak kadar çok" olarak anlamışlardır. Hatîb el-Bağdâdî ise râvîlerin sayılabilecek kadar çok olduğunu ileri sürerek bu görüşü kabul etmediğini belirtmiştir. Mütevâtir haber râvîlerinin yalan üzere birleşmelerinin imkânsız olduğunu ifade eden "vehim düzeyinde bile düşünülemez" kaydı yalan üzere birleşme imkânının asla zan düzeyine çıkamayacağı ifade etmek için konulmuştur. Her iki grup, mütevâtir haber tanımına "her tabakada aynı şartlara sahip râvîlerin bulunması, sayılarının çok olması" gibi şartları dâhil etmiştir. Pezdevî'nin "râvîlerin birbirlerinden uzak yerlerde bulunmaları" şartı ise birçok âlim tarafından gereksiz bir kayıt olarak değerlendirilmiştir.

Hanefiler haberlerin taşıması gereken şartların sahabe, tâbiûn ve etbeu't-tâbiûn dönemleri olmak üzere ilk üç dönemde bulunmasını şart koşarken, muhaddisler senedin bütün tabakalarında bulunmasını şart koşmuşlardır. Bu sebeple Hanefilere göre üçüncü tabakadan sonra ortaya çıkacak değişiklikler haberin niteliğini etkilememektedir. Bu dönemden sonra mütevâtir veya âhâd bir haber, taşıdığı vasıfları kaybetse de mütevâtir veya âhâd olarak kabul edilmeye devam eder. Haberlerin sahabe tabakasından itibaren râvî sayılarının artarak devam ettiği düşünüldüğünde ve Ebû Hanîfe'nin hicri 150 yılında vefat ettiği hesaba katılınca, ilk üç dönem sınırlamasının pratik bir şart olduğu anlaşılmaktadır. Zira hadislerin bilgi değerleri mezhebin kurucusu olan Ebû Hanîfe için önemlidir. O, mezhebi kendi döneminde var olan rivayetler ışığında inşa etmiştir.

Hanefilerin mütevâtir habere kıyasla tanımladıkları ve genel kabul gören âhâd haber tarifine bakıldığında Şâşî'nin "bir râvî" merkezli tanımının muhaddislerin garîb haber tanımına benzerliği rahatlıkla fark edilmektedir. Bunun ekoller arasındaki etkileşimden kaynaklanması muhtemeldir.

Muhaddisler arasında mütevâtir haberin hadis ilmindeki yeri tartışılmıştır. İbnü's-Salâh, İbn Hacer, Kâsım b. Kutluboğa gibi birçok muhaddis bu kavramın hadis ilmine fıkıhtan girdiğini kabul ederken, Ğursî fıkıhçıların mütevâtir kavramı ile muhaddislerin kavramının farklı olduğunu ileri sürmüştür. Onun bu görüşüne göre hadis ilminde tartışılan mütevâtir fıkıh ilminin bir kavramı değil hadis ilminin orijinal bir kavramıdır.

Haber kavramının konu edildiği yerlerde âlimlerin çoğunun bir rivayeti veya görüşü kabul ettiklerini ifade eden telakkî bi'l-kabûl kavramından sıklıkla söz edildiği görülmektedir. Hanefilerin haber anlayışında da telakkî bi'l-kabûl kavramının önemli bir yeri vardır. Onlar âlimler nazarında ortak kabul gören rivayetlerin meşhur mertebesine çıktığı görüşündedirler. Bu bağlamda Meyyânişî'nin de telakkî bi'l-kabûle mazhar olan rivayetlerin meşhur olduğunu dile getirmesi karşılıklı etkileşim sonucu oluşan ortak zeminleri göstermesi açısından önemlidir.

Hadis ilminde haberin kısımları içinde yer alan ve âlimlerin ciddi fikir ayrılıklarına sebep olan kavramlardan biri de garîb haber kavramıdır. Garîb haber muhaddisler tarafından geniş bir şekilde incelenmiştir. Mütekaddim muhaddislerin garîb rivayetlere karşı olumsuz tutumları bilinmektedir. Bu sebeple onların birçoğu garîb haber kavramını sahih haberin zıddı olarak kullanmışlardır. Debûsî'nin "müstenker garîb" kavramının da bu anlama yakınlığı dikkat çekmektedir. O, selef âlimlerinin kabul etmediği rivayetlere bu ismi vermiştir. Bundan başka Ahmed b. Hanbel gibi muhaddisler garîb kavramına "önceden karşılaşılmayan, yeni sened" anlamını yüklemişlerdir. Buhari ise bu kavramı haberin sıfatı olarak kullandığı gibi "az sayıda rivayet sahibi râvî" anlamında da râvînin sıfatı olarak kullanmıştır.

Haber ile ilgili Hanefi eserlerinde olmayan sadece muhaddislere özel kavram ve değerlendirmeler de bulunmaktadır. Azîz kavramı bunlardandır. Hanefîlerin azîz kavramını kullandıkları bilinmemektedir. Muhaddislerin özel kullanımlarından bir tanesi de âhâd haberin kısımlarında kullandıkları "nisbî" kavramıdır. Meşhur azîz, meşhur garîb olarak kullandıkları kavramlar, senedlerin farklı tabakalarına nispetle kullanılan tabirlerdir.

Haber çeşitlerinin tespitindeki kriter, Hanefi ve muhaddisler arasında farklı ele alınan konulardan biridir. Muhaddisler âhâd haberlerin hangilerinin meşhur, azîz ve garîb olduğunu tespit ederken râvî sayılarını dikkate almışlardır. Sahabe tabakasındaki râvîlerin ölçüt kabul edilmesi muhaddisler arasında tartışmalı bir konudur. İbn Hacer'in "aslı sened" ifadesi etrafında gerçekleşen tartışmanın da konuyla bağı bulunmaktadır. Hanefiler ise haberlerin çeşitlerini tespit ederken sahabe tabakasındaki râvî sayısına itibar etmişler, mütevâtir, meşhur ve âhâd haberlerin belirlenmesinde bu tabakayı belirleyici bir unsur saymışlardır.

Haber başlığı altında incelenen konulardan bir tanesi de tahammül yolları ve eda sîgalarıdır. Tahammül yolları haberlerin kaynaktan nasıl alındığını gösteren metotları ifade etmektedir. Eda sîgaları ise alınan haberlerin aktarılırken tahammül yollarına göre kullanılması gereken lafızlardır. Bu iki yöntem bütün râvîler tarafından kullanılmıştır. Hem Hanefiler hem de muhaddisler bu alanlarda kurallar tespit etmişlerdir. Bu bağlamda Hanefiler ve muhaddisler haberin alınma ve aktarılma süreçlerinin semâ, zabt ve eda olmak

üzere üç aşamalı sıralamasında hemfikirdirler. Hanefi Mezhebi içinde bu konu özelinde en derin fikri ayrılığın Ebû Hanîfe'nin görüşü etrafında gerçekleştiği söylenebilir. Ona göre yazılı metin râvînin ezberinde olan rivayeti hatırlaması için yardımcı olarak kullanılabilir. Bunun dışında râvînin tamamen yazılı metne bakarak haberi rivayet etmesi geçerli bir metot değildir. Aynı zamanda yazılı metnin kime ait olduğunun da bilinmesi gerekmektedir. Bu noktada Ebû Hanîfe hattın bilgi kaynağı olamayacağını kabul etmektedir. Çünkü yazılar birbirine benzer ve konuşmaz. Ebû Yûsuf ise belirli şartlar ile yazılı metinden rivayeti caiz görmektedir. Ebû Hanîfe'nin yazılı metinden rivayeti caiz görmemesinin gerekçesinin onun yazılı metinler üzerinden İslam dinine tezvirat sokulmasının önüne geçme gayreti olduğu söylenebilir. Onun bu ince düşüncesinin hadis ilmine büyük bir katkı sağlaması muhtemeldir. Erken dönemlerde hoca-talebe ilişkisini güçlendiren, yazılı metinlerdeki hata ve tezviratın önüne geçmeyi hedefleyen bu prensip, aslında sünneti korumayı amaçlayan bir görüştür.

Hanefilerin hadis nakli râvînin rivayet edeceği materyali ezberlemesi üzerine inşa edilmiştir. Bu sebeple hafıza hadis naklindeki en önemli unsur sayılmaktadır. Pezdevî'nin hıfzı tam ve nakıs olarak iki kısma ayırması da hafızanın mahiyeti hakkında bilgi vermektedir. Ona göre yazılı metin yardımı olmaksızın hafızada korunan rivayetin nakli "tam hıfz" kabul edilirken, yazılı metinden yapılan nakil "nakıs hıfz" olarak nitelenmiştir. Bu konuda muhaddislerin tutumu Hanefilerden farklıdır. Onların büyük bir kısmı yazılı metinden rivayette bir sakınca görmez. Zabtı "sadr ve kitâbet" diye iki kısma ayırırlar. Râvînin rivayeti ezberinde tutmasına zabt-ı sadr derken, yazılı bir metin olarak kayıt altına almasına ise zabt-ı kitâbet ismini verirler.

Hanefiler ve muhaddisler eda sîgalarının arasını ayırmak için çaba sarf etmişlerdir. Özellikle Serahsî, Hâkim en-Nisâbûrî ve Kâdî İyâz'ın bu konudaki sözleri bu çabayı göstermesi açısından önemlidir. Bu bağlamda her iki grup arasında "haddesenâ ve ahberenâ" lafızlarını ayırmak için uğraşanlar bu çabaya örnek olarak zikredilebilir. İmam Serahsî semâ ve kıraat metotlarında "haddesenî" sîgasının, kitâbet ve risâlette ise "ahberanî" lafzının kullanılmasının daha doğru olacağını söylemiştir. O ilk iki metotta sözlü aktarım, diğer ikisinde ise haber verme anlamının bulunduğunu ve bu sebeple böyle bir ayrıma gitmek gerektiğini belirtmiştir. Birçok muhaddis de bu konuda onun gibi düşünmektedir. Ebû

Hanîfe, İmameyn, birçok Hanefi âlimi ve muhaddis kıraat yönteminde "haddesenâ" lafzının yanında "semiʿtü" lafzını kullanmanın da caiz olduğunu söylemişlerdir. Kâdî İyâz'ın konuyla ilgili sözleri muhaddislerin görüşü hakkında detaylı bilgi vermektedir. İlk dönem muhaddislerinin bir kısmı başta olmak üzere birçok muhaddisin de bu kavramlar arasında ayrım yapılmadan kullanılmasını tercih ettikleri bilinmektedir. Fakat Abdurrahman b. Yahya b. Mende'nin sözlerinden de anlaşıldığı üzere eda lafızlarının tahammül metotlarına göre kullanılmasını teklif eden âlimler tedlîs yapılmasının önüne geçmek istemektedirler. Onlar yapılacak bu sınırlamanın hadis sahasında tedlîsin önüne geçmek için atılan bir adım olduğunu düşünmektedirler.

Hanefilerin tahammül yollarına pratik bir yaklaşım içinde oldukları anlaşılmaktadır. Onlar çoğunlukla geçerli görmedikleri metotlardan söz etmemişlerdir. Ayrıca muhaddisler gibi hadis ilminde kullanılan bütün metotlar hakkında konuşmak yerine kullandıkları ve caiz gördükleri metotlardan söz etmeyi uygun bulmuşlardır. Mesela münâvele konusunu işlerken muhtemelen caiz görmedikleri için icâzetsiz münâveleden söz etmemişlerdir. "Münâvele ile rivayet caizdir." sözlerinin icâzetli münâvele olarak anlaşılması gerekmektedir. Çünkü yaptıkları tanımlar ve konu hakkındaki sözleri, ele aldıkları münâvelenin "icâzetli" münâvele olduğunu göstermektedir. Muhaddislerin cumhuru da icâzetli münâvelenin geçerli bir tahammül yolu olduğunu, icâzetsiz münâvele yoluyla hadis alıp nakletmenin ise caiz olmadığını kabul etmiştir. İbnü's-Salâh icâzetsiz münâvelenin caiz olduğu görüşünde olan muhaddislerin fıkıhçılar ve usulcüler tarafından tenkit edildiğini ifade etmiştir.

Hanefiler icâzetli kitâbeti geçerli bir tahammül metodu olarak kabul etmişlerdir. Ebû Hanîfe ise bu metodun geçerli kabul edilmesi için hocanın ve talebenin yazılı metinde neler olduğunu bilmesini şart koşmuştur. Ebû Yûsuf'un yaklaşımı muhaddislerin görüşüne daha yakındır. O, yazılı metnin ve hattın malum olması durumunda bu metot ile hadis alıp nakletmenin caiz olduğunu söylemiştir. Hanefilerin icâzetli kitâbetten söz etmelerine rağmen icâzetsiz kitâbetten söz etmedikleri tespit edilmiştir. Münâvelede olduğu gibi muhtemelen caiz görmedikleri için söz etmemiş olabilirler. Bunun mukabilinde muhaddisler her iki kitâbet çeşidini değerlendirmişlerdir. Muhaddislerin cumhuru icâzetli kitâbeti geçerli saymıştır. İcâzetsiz kitâbeti geçerli sayan muhaddislerin olduğu da bilinmektedir.

Kitâbet yoluyla alınan rivayetlerin eda edilirken hangi lafızlar kullanılarak aktarılacağı konusu ihtilaflı bir konudur. Hanefiler ve muhaddislerin çoğu "haddesenâ ve ahberenâ" lafızlarının kullanılmasının caiz olduğunu söylemiştir. İbnü's-Salâh ise bu lafızlara kayıtlar eklenerek kullanılması gerektiğini vurgulamıştır. İbnü's-Salâh'ın bu teklifinin kavramların geçirdikleri daralma süreci hakkında bilgi verdiği söylenebilir.

Hanefi âlimleri kitâbetten başka bir de "risâlet" diye isimlendirdikleri, muhaddislerin eserlerinde varlığı tespit edilemeyen tahammül yolundan söz etmektedirler. Debûsî, hocanın hadisi sözlü olarak talebesine bir aracı vasıtasıyla göndermesi anlamına gelen risâletin kitâbetten üstün olduğunu ileri sürmüştür. Hanefilerin bahsettiği bu tahammül yolunun hadis ilminde aracılar vesilesiyle başka yerlere sözlü hadis naklinin yapıldığını göstermesi açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

Hanefilerin bir kısmı kitâbet ve risâlet yolu ile alınan rivayetlerin geçerli bir tahammül yolu olarak kabul edilebilmesi için yazılı metnin veya sözlü rivayet taşıyan elçinin hoca tarafından gönderildiğinin şahitler ile ispatlanmasını şart koşmuştur. Bir kısmı ise böyle bir şarta gerek olmadığını savunmuştur. Muhaddisler de kitâbet ile gönderilen rivayetlerin geçerli olması için şahide ihtiyaç olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.

Hanefiler ile muhaddislerin hadis ıstılahları ekseninde etkileşimleri ortak bir havzada, ortak bir ilim kültürü içinde birlikte yaşamalarından kaynaklanmaktadır. Pezdevî'nin usul kitabında vicâde konusunu anlatırken bu kelimeyi kullanmaması onun yerine "hat" tabirini tercih etmesi, Kâdî İyâz'ın vicâde yerine "hat" başlığını anımsatmaktadır. Bunların tesadüfi benzerlikler olduğunu iddia etmek yerine, ilim ehlinin etkilendiği merkezlerin aynı ilim kültürüne sahip olduğu yorumunu yapmak daha kabul edilebilir gözükmektedir.

BEŞİNCİ BÖLÜM
RÂVİ EKSENİNDE KARŞILAŞTIRMA

5.1. Râvîde Aranan Şartlar

5.1.1. Hanefilere Göre Râvîde Aranan Şartlar

Râvîde aranan şartlar başlığı, râvînin rivayetinin kabulü için râvîde bulunması gereken sıfatları ifade etmektedir. Bu başlık Hanefi usul kitaplarının sünnet başlığı altında yer almaktadır. Bu bölümde râvîlerin haber-i vâhidi naklederken taşıması gereken sıfatlardan bahsedilmektedir. Öncelikle bu bölümde Hanefilere göre râvînin eda esnasındaki taşıması gereken sıfatlardan söz edilecektir. Çünkü râvîler rivayetleri tahammül ettikten sonra eda etmişlerdir. Bu yönüyle rivayet tahammül ve eda olarak iki başlıkta mülahaza edilmektedir. Hanefi eserlerine bakıldığında râvîlerde bulunması gereken şartlardan söz ettikleri yerlerde çok açık bir şekilde ifade etmeseler de eda esnasında bulunması gereken sıfatlardan bahsettikleri anlaşılmaktadır. Hanefiler râvîde eda esnasında bulunması gereken şartları akıl, zabt, adalet ve İslam olarak belirlemişlerdir.[601]

5.1.1.1. Akıl Sahibi Olmak

Hanefilere göre râvînin rivayet ettiği haber malum bir manası olan kelam, aynı zamanda dini hükümlerin tespit edilmesinde rolü olan bir sözdür. Bu sebeple müçtehit şeri bir hükme ulaşmak için haberden hareket edecektir. Haberin ihticâca uygun olabilmesi için öncelikle muteber bir kelam olması gerekmektedir. Haberin kelam ile bu bağı kelamın ne olduğunun ortaya konulmasını gerekli kılmıştır. Hanefiler kelam ile suret ve manası olan

[601] Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 225; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 571; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. 1, s. 356, 357; Ahsîkesî, *Müntehab'ul-hüsâmî*, s. 135; Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâik*, s. 261; Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*, s. 199; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, s. 431-439; Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi' fî usûli'ş-şerâ'î*, c. 2, s. 253; Siğnâkî, Hüsâmüddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali, *Kitâbu'l-vâfî fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kâhire, Kahire 2003, c. 3, s. 1083; Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz b. Alî, *Mirâtu'l-usûl fî şerhi mirkâti'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl (Hâşiyetü't-tarsûsî ile birlikte)*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2018, s. 404; Sadrüşşerîa, *et-Tevdîh şerhu't-tenkîh (Telvîh ile birlikte)*, c. 2, s. 15; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr*, c. 3, s. 686; İbnü's-Sââtî, *el-Bedî' fî usûli'l-fıkh*, c. 2, s. 242.

şeyi kastetmişlerdir.[602] Suret ifadesi kelamın harflerden oluşmasını, mana ise bu harflerden oluşan sözün medlûlüne yani vaz edildiği anlama delalet etmesini ifade etmektedir.[603] Lafzın manaya delaleti lafız ile mana bütünlüğünü sağlamaktadır. Bu bütünlüğün sağlanması bilinçli ve akıllı bir tercih ile olacağından haberi rivayet edenin böyle bir yetiye sahip olması gerekmektedir. Sadece harfleri sıralamak o şeyin kelam olarak addedilmesi için yeterli değildir. Çünkü kuşlar da bazı harfleri bir tertip ve sıra ile çıkartmaktadırlar. Fakat çıkarttıkları bu sese kelam denilmemektedir. Bu itibarla dizili harflere kelam denilebilmesi için sözler ile onların delalet ettiği anlamları ayırt edebilme yetisine sahip kişiler tarafından telaffuz edilmesi gerekmektedir. Mana ile lafzın uyumunu ayırabilme yetisi olarak ifade edilen temyiz kabiliyetinin akıl ile var olduğu bilinmektedir. Haberin de bir kelam çeşidi olduğu düşünülünce onu rivayet eden râvînin rivayet ettiği haberin şeri alanda kabul edilip delil kategorisinde değerlendirilebilmesi için akıl sahibi olması gerekmektedir.[604]

Hanefi usulcüleri râvînin akıl sahibi olması gerektiğini söyledikten sonra bir insanın hangi şekilde akıl sahibi olduğuna karar verileceğini tartışmışlardır. Onlara göre akıl duyu organlarının elde ettiği verileri işleyen bir nurdur.[605] İnsan aklının kemale ermesi zaman içerisinde gerçekleşen bir durumdur. İslam dini aklın kemale erip ermediğinin belirlenmesini bir kolaylık olsun diye buluğ çağına bağlamıştır. Buna göre buluğun, aklın kemale ermesinin hakiki sebebi olmadığı söylenebilir. Gerçek sebep insanın hiçbir zaman tam olarak tespit edemeyeceği akli yetkinliktir. Buluğ ise bu yetkinlik için sadece bir emare olarak tayin edilmiştir.[606]

Akıl buluğ öncesinde ve sonrasında farklı yetiye sahiptir. Bu farkı dikkate alan Hanefi âlimleri aklı kâmil ve kâsır olarak iki kısma ayırmışlardır.[607] Kâsır aklı "kendi zararına ve faydasına olan şeyleri ayırabilecek akli yetkinliğe sahip olmakla birlikte kemal mertebeye ulaşamayan akıl" olarak tarif etmişlerdir. Buluğa ulaşmamış temyiz çağındaki

602 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 571.
603 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 571.
604 Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. 1, s. 357.
605 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 231; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 575; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. 1, s. 358.
606 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 229; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 577; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. 1, s. 357.
607 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 576, 577.

çocuğu ve akli yetkinliği eksik olan matuhu bu akıl çeşidine örnek olarak zikretmişler,[608] buluğ sonrası herhangi bir zarara uğramamış aklı da kâmil akıl olarak nitelemişlerdir.[609]

Zikredilen bu vasıflar râvînin eda sırasında sahip olması gereken özellikleridir. Hanefi usulcüleri râvînin buluğ öncesi veya sonrası hadisi tahammül etmesi ve daha sonra eda etmesi ile ilgili şartları birbirinden ayrı değerlendirmişlerdir. Buluğ çağına ulaşmayan râvînin hadis rivayet etmesinin geçerli olmayacağını söylerlerken, tahammül ve semasının caiz olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre sahabilerin, küçük yaşta hadis işitip buluğ sonrası rivayet eden kimselerin rivayetlerini kabul etmeleri bu durumun caiz olduğunu göstermektedir.[610] Buna göre Hanefilerin hadis rivayeti için kâmil aklı, tahammül içinse kâsır aklı şart koştukları söylenebilir. Muhaddisler bu konuda Hanefiler ile aynı görüştedirler. Onlar da hadis eda etmek için buluğ çağına ulaşmış olmayı şart koşmuşlar, tahammül içinse böyle bir şartı gerekli görmemişlerdir. Buna göre İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren farklı ekollerin özellikle Hanefi ve muhaddislerin bu konuda aynı noktada buluştukları söylenebilir.

5.1.1.2. Zabt Sahibi Olmak

Hanefi âlimlerine göre râvî zabt sıfatına sahip olmalıdır. Zabt sıfatı, rivayeti eksiksiz, hakkını vererek dinlemek, kastedilen manayı anlamak, lafzını ezberlemek ve nakledene kadar koruyarak muhafaza etmek demektir.[611] Tarif dikkatlice incelendiğinde eksiksiz dinlemenin, manasını anlamanın, lafzını ezberlemenin ve nakledene kadar rivayeti olduğu gibi korumanın râvînin zabt sahibi olduğunu gösteren emareler olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Hanefiler muhaddislerden farklı olarak haberin işitilmesi, ezberlenmesi ve nakledilene kadar korunup muhafaza edilmesinin yanında anlamının kavranmasını da şart

608 Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. 1, s. 359.
609 Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. 1, s. 359.
610 Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. 1, s. 359; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 577; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr*, c. 3, s. 690; Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi' fî usûli'ş-şerâ'î*, c. 2, s. 253.
611 Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. 1, s. 359; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 578, 579; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr*, c. 3, s. 691.

koşmuşlardır. Onlara göre manası anlaşılmayan söz ile semâ gerçekleşmez. Anlamı kavranmayan lafızlar seslerden ibarettir. Bu sesler semâ olarak nitelenemez.[612]

Hanefiler akıl şartında olduğu gibi zabt şartını da "zahir ve bâtın" diye iki kısımda mütalaa etmişlerdir.[613] Zahir olan zabt, dilsel açıdan haberin anlamına hâkim bir şekilde hadisi bellemek anlamına gelirken, bâtın zabt ise haberin manasına şeri hükümlerin üzerine bina edildiği sîga açısından hâkim olmayı ifade etmektedir ki bu da fıkıhtır.[614] Pezdevî zabtın iki kısım olduğunu kabul etmekle birlikte bu iki kısmı zahir ve bâtın olarak isimlendirmemiştir. Fakat o da zabtın kısımlarını haber metninin manasına dilsel açıdan ve fıkhi olarak hâkim olmak diye belirlemiştir.[615] Zabtın gerektirdiği vasıflar belirli yeteneklere sahip olmak ile elde edilebilir. Bazıları tecrübe ve gayret ile elde edilirken, bazıları yaratılış itibariyle râvîde bulunur. Bu sebeple rivayetlerde aşırı gafil olan râvînin rivayeti vasıf yetersizliğinden dolayı kabul edilmez. Bir râvî zabtın iki nevine sahip olduğunda kemal mertebede zabt sahibi olmaya hak kazanmış sayılır.[616]

Pezdevî ve Serahsî'nin konuyla ilgili yazdıkları incelendiğinde bâtın zabtı, zabtın kemal mertebesi olarak kabul ettikleri görülmektedir.[617] Bir râvî için aranan ve yeterli olan zahir zabttır. Bununla birlikte bâtın zabt, zabtın kemal mertebesi olmasına rağmen zahir zabtın tamamlayıcısı konumundadır. Fakat Debûsî'nin "*Râvînin vasıflarından zahir ve bâtın zabt, mutlak zabt, adalet ve akıl gibi bir şarttır*." sözü bâtın zabtın bir tamamlayıcı unsur olmaktan ziyade müstakil bir unsur olduğunu kabul ettiğini göstermektedir.[618]

Teftâzânî (ö. 792/1390) zabt için öne sürülen şartların rivayetlerin tercih edilmesinde belirleyici bir unsur olduğunu ifade etmiş, bu şartları taşımayan, yani fakih olmayan râvîlerden de hadis alındığını belirtmiştir.[619] Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) konuyla ilgili

---

612 Debûsî, *Takvîm,* c. 2, s. 236; Serahsî, *Usûlü's-serahsî,* c. 1, s. 359; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr,* c. 2, s. 579.
613 Debûsî, *Takvîm,* c. 2, s. 237; Serahsî, *Usûlü's-serahsî,* c. 1, s. 359.
614 Debûsî, *Takvîm,* c. 2, s. 237; Serahsî, *Usûlü's-serahsî,* c. 1, s. 359.
615 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*),* c. 2, s. 579.
616 Serahsî, *Usûlü's-serahsî,* c. 1, s. 360.
617 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*),* c. 2, s. 579; Serahsî, *Usûlü's-serahsî,* c. 1, s. 359, 360.
618 Debûsî, *Takvîm,* c. 2, s. 237.
619 Teftâzânî, *Telvîh,* c. 2, s. 16.

sözleri de muaraza anında bâtın zabtın tercih için yeterli olduğunu göstermektedir.[620] Konu hakkında Kâkî'nin (ö. 749/1348) ifadeleri çok açıktır. O "*Fakat fakih olmayanın zabtın aslına sahip olması durumunda rivayeti kabul edilir*." diyerek râvînin fakih olmasının zabtın kemal şartı olduğunu ifade etmiştir.[621]

Hanefiler haberlerin doğru bir şekilde rivayet edilebilmesi için doğru anlaşılması gerektiğini düşündüklerinden râvîlerin fakih olmasını kemal şartı olarak kabul etmişlerdir. Her ne kadar mana ile rivayet hadis usulü sahasında tartışmalı bir konu olsa da vakıada hadislerin mana ile rivayet edilmiş olması bir gerçektir. Birçok hadisin sahabe döneminde başta olmak üzere rivayet döneminin tamamında mana ile rivayet edildiği kabul görmüş bir hakikattir. Buradan hareketle hadislerin mana ile rivayet edildiği bir zeminde râvînin fakih olmasının şart koşulması hadislerde anlamsal sorunları önlemede önemli bir görev icra etmiştir.[622]

Hanefi âlimlerinden bazıları râvîleri zabt gücüne göre taksim etmiştir. Bu taksim muhaddislerin râvînin zabtı ile ilgili öne sürdükleri şartlara benzemektedir. Birinci sınıf râvîler, rivayetlerinin çoğunda haberleri sağlam muhafaza ettikleri için zabt sıfatlarının güçlü olduğu bilinenlerdir. Bu râvîlerin rivayetleri tersine bir delil olmadığı sürece kabul edilir. İkinci sınıf râvîler ise rivayetlerinde hataları ile doğruları müsavi olanlardır. Üçüncü sınıf râvîler ise hata ve zabt kusurları doğrularından daha fazla olanlardır. Bu son iki kısım râvîlerin rivayetleri makbul değildir. Bu taksimi ilk yapanın Ebü'l-Feth el-Üsmendî (ö. 552/1158)[623] olduğu bilinmektedir.[624] Bu taksimi İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) ve İbnü'l-Hümâm da benimsemiştir.[625] Hanefi âlimlerin râvîleri zabtlarına göre yaptıkları taksim muhaddislerin zabt taksimine benzemektedir. Bu benzerlik Hanefilerin muhaddislerden etkilenmiş olabileceğini düşündürmektedir.

---

620 Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi' fî usûli'ş-şerâ'î*, c. 2, s. 253, 254.
621 Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr*, c. 3, s. 693.
622 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 237.
623 Nisbesinin harekelenmesinde ihtilaf mevcuttur. Bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, "mukaddime", s. 22. "Üsmendî" olarak yapılan tercih TDV. İslam ansiklopedisine göre yapılmıştır. Bkz. İltaş, Davut, "*Üsmendi*", TDV. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2012, c. 42, s. 388, 389.
624 Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, s. 434-436.
625 İbnü's-Sââtî, *el-Bedî' fî usûli'l-fikh*, c. 2, s. 244; İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr* (*Teysîru't-tahrîr* ile birlikte), c. 2, s. 848.

5.1.1.3. Adaletli Olmak

Hanefilere göre râvîde bulunması gereken şartlardan bir diğeri adalettir. Adaletin istikamet anlamında geldiği ifade edilmiştir.[626] Abdülazîz el-Buhârî adaleti "*Adalet, şeriatta doğruluk ve din üzere dosdoğru devam etmektir*." diye tarif etmiştir.[627] Hanefi usulcülerden İbnü's-Sââtî de adaleti "*Kişiyi takvalı olmaya ve murûete yönelten, içinde bid'at bulunmayan, büyük günahlardan sakınmak, küçük günahlarda ısrar etmeyerek elde edilen içsel bir güçtür*." diye tarif etmiştir ki bu tarif hadis usulü eserlerindeki tarifler ile paralellik arz etmektedir.[628] İbnü's-Sââtî'nin tarifindeki murûete yaptığı vurgu dikkat çekmektedir. Hanefilerin müteahhir âlimlerinden olan İbnü's-Sââtî döneminde disiplinler arası etkileşimin daha fazla olduğu düşünülürse muhaddislerin tanımlarını benimsemiş olması muhtemeldir.

Hanefilere göre râvînin adaleti iki kısımdır. Bu kısımlar Debûsî ve Pezdevî tarafından farklı isimlendirilmiştir. Debûsî adaletin kısımlarını zahir ve batın olarak isimlendirmeyi uygun görmüştür.[629] Pezdevî ise kâsır ve kâmil diye isimlendirmiştir.[630] İsimlendirme konusunda Serahsî, Habbâzî (ö. 691/1292),[631] Siğnâkî (ö. 714/1314) Debûsî'ye tabi olurlarken,[632] Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Kâkî, Molla Fenârî Pezdevî'ye tabi olmuşlardır.[633]

Serahsî adaletin zahir kısmını "*Din ve akıl ile var olur. Bu iki haslete sahip olan kişi zahir adalete sahip kabul edilir. Çünkü din ve akıl kişiyi istikametli olmaya çağırır ve yönlendirir*." sözleri ile açıklamıştır.[634] Pezdevî'nin kâsır adalet ile ilgili ifadeleri Serahsî'nin zahir adalet ile ilgili yaptığı açıklamalar ile aynıdır.[635] Serahsî batın adaletin ancak kişinin eylemlerine bakarak tespit edilebileceğini, zira insanların her birinin farklı yapıya sahip

---

626 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 231; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. 1, s. 361; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 583.
627 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 583.
628 İbnü's-Sââtî, *el-Bedî' fî usûli'l-fıkh*, c. 2, s. 245.
629 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 232.
630 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 583.
631 Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*, s. 200
632 Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. 1, s. 361; Siğnâkî, *Kitâbu'l-vâfî*, c. 3, s. 1085.
633 Molla Hüsrev, *Mirâtu'l-usûl* (*Hâşiyetü't-tarsûsî* ile birlikte), s. 406; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr*, c. 3, s. 694; Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi' fî usûli'ş-şerâ'î*, c. 2, s. 254.
634 Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. 1, s. 361.
635 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 583.

olduğunu belirtmiştir. Buna rağmen her kim haram olduğuna inandığı şeyleri yapmaktan geri durursa Allah'ın dininde çizdiği sınırlar içinde istikamet üzere kabul edilir. Serahsî'ye göre bu kâmil adalettir. Haberin hüccet olarak kabul edilmesinde hüküm buna göre verilir.[636]

Pezdevî de kâmil adaletin nihayetinin tespit edilebileceği bir tarifinin yapılamayacağından söz eder. Çünkü bu Allah'ın takdirinde olan bir durum olduğu için kişiden kişiye değişmektedir. Bu sebeple ona göre sıkıntıya yol açmayacak, dinin prensiplerini zayi etmeyecek ve tespit edilebilecek bir ölçüte itibar edilmesi gerekir. O ölçüt aklın, dininin heva ve şehvetle çakışması durumunda aklın ve dinin tercih edilmesidir. İşte bu ona göre tespit edilemeyen gerçek kâmil adaletin yerine ikame edilen ve kâmil adalet olarak kabul edilen şeydir.[637]

Pezdevî ve Serahsî'nin yaptıkları açıklamalardan adaletin kısımlarındaki isim farklılığı dışında anlamsal açıdan bir fark olmadığı anlaşılmaktadır. Debûsî'nin râvînin adaletini iki kısma ayırdıktan sonra zahir ve batın diye isimlendirmesinde adaletin alametlerine itibar ettiği, Pezdevî'nin ise kâsır ve kâmil diye isimlendirmede râvîdeki adaletin gücüne itibar ettiği söylenebilir.

İmam Serahsî râvînin rivayetinin kabulünde ne zahir ne de batın adaletin belirleyici unsur olamayacağını, kâmil adaletin belirleyici unsur olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[638] Çünkü ona göre zahir adalet kişiyi doğru yolda yürümekten alıkoyan heva ve şehvetle var olur. Zira kişide akli olgunluktan önce arzu ve isteklerin merkezi olan heva mevcuttur. İnsana akıl nimeti verildikten sonra, yani kişinin akli fonksiyonları buluğ sonrasında buluğ öncesine nispetle kemale erdiğinde heva ve şehvet duyguları kaybolup gitmez. Hem akıl hem de şehvet insanda aynı anda bulunmaya devam eder. Bu sebeple kişi aklı itibarıyla adil, şehveti itibarıyla da adalet vasfından yoksun gibidir. Bu ikisi arasında bir çekişme olması kaçınılmazdır. Mutlak adalet denildiğinde de adaletin kâmil olması anlaşılmaktadır. Çünkü mutlak bir şey zikredildiğinde buradaki anlam kemale hamledilir. Buradaki kemal de kişinin dini mükellefiyetlerini hevasının üstünde tutmasıdır. Böyle yapan

636 Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. 1, s. 361, 362.
637 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 584.
638 Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. 1, s. 361, 362.

biri dinin kendine verdiği güç ile haram olduğuna inandığı şehevi şeylerden uzak duracaktır. İşte fıkıh kitaplarının şahitlik bölümlerinde büyük günah işleyenin veya küçük günahlarda ısrar edenin (fâsığın) şehadetinin kabul edilmemesi bu esasa dayanmaktadır. Kâmil adalet için kişinin küçük günah işlememesi şart koşulmamış, "küçük günahlarda ısrar etmemesi" şart koşulmuştur. Zira böyle olmasaydı kişinin küçük günah işlemiş olması şahitliğinin reddine sebep olurdu. Çünkü ısrar etmese bile bir kimsenin küçük günah işlemesi Allah'ın çizmiş olduğu sınırın dışına çıkması anlamına gelmektedir. Böyle bir şartın ileri sürülmesi durumunda hiçbir kimse bundan masum olamayacak ve böyle bir şarttan sonra hiç kimse râvî sıfatını da kazanamayacaktır. Allah her daim insanlara uyması için emirler vermekte, sakınması için yasakları beyan etmektedir. Bunları harfiyen yerine getirmek normal bir insan için mümkün değildir. Yasakları çiğnemede ısrar etmemek ise bir insanın yapabileceği ve imkânsız olmayan bir durumdur. Bir kişinin yasak olan şeylerde ısrar etmemek için çaba sarf etmesinde onun hayatını ciddi manada zorlaştıracak bir durum da söz konusu değildir. Bu durum büyük günahlar için de aynıdır. O zaman heva ve şehvet sahibi bir kişi haram kabul ettiği şeylerden sakınıyorsa inanç sisteminde onu fâsık yapacak noktalar olsa bile onun şahitliği kabul edilir. Çünkü o hak olanı bulma noktasında çok gayretli ve delillere göre amel etmede aşırı hırslı davranmıştır. İnancına muhalif amel etmemiştir. Sadece karıştırmış ve hata etmiştir. Bu onun doğru birisi olduğunu güçlendiren bir noktadır. İnandığının tersine bir amel yapmadığı için kâfir kişi de adil kabul edilir. Fakat kâfirin haberi Müslümanın aleyhine olduğundan kabul edilmez. Çünkü kâfir Müslümana düşmanlık beslediği için ona karşı adil davranmayacaktır. Kâfirin haberinin reddedilmesinin bir başka gerekçesi de kâfirin Müslüman bir kişi üzerinde velayetinin olmamasıdır. Bu sebeple kâfir birinin Müslüman bir şahıs ile ilgili vermiş olduğu habere itibar edilmez. Onun haberinin reddedilmesi adil olmadığından değil, izah edilen gerekçelerdendir.[639]

Bu açıklamalar râvînin adaletinde zahir/kâsır adalete itibar edildiğini, bu nevi adaletin de akıl ve din birlikteliği ile var olduğunu göstermektedir. Akıl ve din birlikte var olduğu zaman da heva ve şehvet insanda var olmaya devam etmektedir. Buna göre kişinin heva ve hevesi yerine aklını ve dinini tercih etmesinin zahir adalete sahip olması için yeterli bir kıstas olduğu söylenebilir. Kişinin hevası yerine dinini tercih etmesi, inandığı değerlerin tersine bir amelde bulunmaması ile tespit edilmektedir. Yani büyük günahtan sakınması,

[639] Debûsî, *Takvîm,* c. 2, s. 232; Serahsî, *Usûlü's-serahsî,* c. 1, s. 361, 362.

küçük günahlarda da ısrar etmemesi inandığı şeylere ters hareket etmediğini gösteren alametlerdir. Bu noktada "kişinin inandığı değerlerin tersine bir eylemde bulunmamasının râvînin adil kabul edilmesi ile bağı nedir?" sorusunun açıklanması önem arz etmektedir. Hanefiler bir kimsenin yalan olduğunu bildiği halde yalana tevessül etmesinden hareketle onun Hz. Peygamber'den yaptığı rivayetleri kabul etmezler. Çünkü bu kişi Hz. Peygamber adına yalan söylemenin haram olduğunu bildiği halde de yalan söyleyebilir. Zira bu kişi inandığı şeyin tersini yapmakta bir beis görmemektedir. Büyük günah işlemenin veya küçük günah işlemekte ısrar etmenin haram olduğunu ve bu şeylerin kendisini fâsık yapacağını bilen bir kimsenin buna rağmen bunları yapması onun itikat ettiği şeylere önem vermediği, itikat ettiği şeylerin onu bağlamadığı anlamına gelmektedir. Bildiği ve itikat ettiği şeylere muhalif davranan bu fâsık kişinin Hz. Peygamber'in sözlerinde yalan söylememesi gerektiğini bilmesine rağmen buna uymayıp yalan şeyleri rivayet etmesi muhtemeldir. Bu töhmetten dolayı Hanefi âlimleri bu durumdaki bir fasığın rivayetini kabul etmemişlerdir.[640]

5.1.1.4. Müslüman Olmak

Hanefiler râvînin rivayetinin kabul edilmesi için râvîde bulunması gereken şartları belirlerken Müslüman olma şartını adalet şartından ayrı bir madde olarak zikretmişlerdir. Bu ayrım Müslüman olmayan birisinin adil olabileceği anlamına gelmektedir. Eğer bu iki şey aynı olsaydı adalet zikredildikten sonra İslam'ın veya İslam zikredildikten sonra adaletin şart olarak ileri sürülmemesi gerekirdi.[641] Önceden de ifade edildiği üzere Hanefilere göre kâfirin rivayet veya şahitliğinin dini sahada kabul edilmemesi onun adaleti ile ilgili bir durum değildir. Bu noktada muhaddislerin geneli râvînin Müslüman olma şartını adalet sıfatının bir gereği olarak ön görmüşler ve bir bakıma adaleti Müslüman olmak ile sınırlamışlardır. Müslüman olmayı adalet kavramı içinde değerlendirenlere göre bir râvînin adil olabilmesi için Müslüman olması birinci şart olmaktadır. Buna göre onlara kâfir birisinin adil olamayacağını kabul etmektedirler.

---

640 Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, s. 431; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr* s. 283, 284.

641 Azmîzâde, Mustafa Hâletî, *Hâşiyetü 'azmî zâde 'alâ şerhi'l-menâr (Şerhu'l-menâr* ile birlikte*)*, Şirketü dâri'l-irşâd, İstanbul 2014, c. 2, s. 1158.

Hanefi usulcülerine göre râvîde aranan İslam şartı zahir ve batın olmak üzere iki çeşittir.[642] Zahir İslam, kişinin Müslümanlar arasında doğup, onların takip ettikleri yolu takip etmesidir. Bu yol kelime-i şahadet ve ibadettir.[643] Batın İslam ise ancak kişiden Allah'ın sıfatlarını sayması istenerek tespit edilebilir. Eğer Allah'ın esma ve sıfatlarının hepsini yardım almadan sayabilirse hakiki Müslüman olduğuna hükmedilir. Aksi takdirde onun kâfir olduğuna karar verilir.[644] Fakat Allah'ın esma ve sıfatlarının icmali mi yoksa tafsili mi olacağı konusunda Hanefi uleması arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimler kişinin hakiki Müslüman olduğuna hükmedebilmek için Allah'ın esma ve sıfatlarını tafsilatlı bir şekilde saymasını şart koşmuşlardır. Ama böyle bir şartın insanların Müslüman olduklarına karar vermede büyük bir sıkıntı doğuracağı aşikârdır. Buna göre bir kimsenin Müslüman olduğunu anlamak için Allah'ın esma ve sıfatlarını icmali olarak saymasının talep edilmesi daha doğru olacaktır. Zaten böyle bir uygulamanın örneklerini Rasulullah Aleyhisselâm'ın hayatında görmek mümkündür. Bu sebeple kişinin Allah'ın esma ve sıfatlarını saymasını istemek yerine ona bunları sormak ve verdiği cevaplara göre inanıp inanmadığını tespit etmek daha etkili ve doğru olacaktır.[645] Aynı şekilde bir kişinin Müslümanlar ile birlikte namazlarını cemaat ile kılmaya devam etmesi onun İslam dinine inan birisi olduğuna dair bir emare olarak kabul edilmelidir. Zira Hz. Peygamber (sav.) "*Kişinin cemaate alışkanlık yapmış bir şekilde devam ettiğini görürseniz onun iman ettiğine şahitlik edin*."[646] buyurmuşlardır.[647]

5.1.2. Muhaddislere Göre Râvîde Aranan Şartlar

Hanefi Mezhebine göre râvîde aranan şartlar bölümünde ifade edildiği üzere bu vasıflar eda esnasında râvîde bulunması gereken özellikleri ifade etmektedir. Hem Hanefiler hem de muhaddisler tahammül ve eda şartlarını ayırmışlardır. Bu başlık altında ele alınan şartların eda ile alakası bulunduğu gibi rivayetin geçerliliği ile de bağı vardır. Örneğin bir

642 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 242.
643 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 242; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 585, 586; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. 1, s. 363.
644 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 242.
645 Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. 1, s. 363.
646 Tirmizî, *Tefsîr*, 3093.
647 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 588.

râvînin Müslüman olması rivayeti nakledebilmesi için bir şart iken aynı zamanda o rivayetin sıhhati için de ayrı bir şarttır.

Râvîde bulunması gereken şartlar ile ilgili ilk bilgi verenlerden biri İmam Şâfiî'dir. Fıkıh ilminde meşhur olan İmam Şâfiî eserlerinde hadis usulü konularına da yer vermiştir. O haberin hüccet olmasına değinirken râvîde bulunması gereken vasıfları da dile getirmiştir. Ona göre râvî dinine bağlı bir kimse olmalı, yaşantısında doğru bir insan olarak tanınmalıdır. Bununla birlikte rivayet ettiği şeyi akıl edecek bir yetiye de sahip olmalıdır. Hadisin lafızlarının ifade ettiği manaların çerçevesini bilmesini de şart koşan İmam Şâfiî, râvînin hadisleri lafızları ile rivayet etmesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü râvî hadisi mana ile rivayet ettiğinde ve manasını bilmediğinde helal ile haramı birbirine karıştırma riski bulunmaktadır.[648]

İmam Şâfiî'nin bu sözleri râvîde adalet ve zabt olarak iki ana vasfın bulunması gerektiğini göstermektedir. İbn Hibbân, İmam Şâfiî'nin ifadelerinde yer alan "*rivayet ettiği şeyi akıl edecek bir yetiye sahip olması*" şartını "*rivayetlerin anlamlarını yok etmeyecek derecede dil bilgisine sahip olması ve mevkûf rivayeti merfu, mürsel rivayeti mevsûl yapmak, isimlerde tashîf yapmak gibi hatalara düşmemesi*" sözüyle izah etmiştir.[649] İmam Sehâvî de İmam Şâfiî'nin bu sözünden râvînin zabt sahibi olması, rivayet ettiği şeylerin tekabül ettiği karşılığı bilecek bilgi donanımıyla mücehhez olması gerektiğini anlamıştır. Bu açıklamalara göre İmam Şâfiî bu şart ile râvînin mevkûf rivayeti merfu, mürsel rivayeti mevsûl yapmak veya rivayetteki râvî isimlerinde, yer isimlerinde tashîfe düşmek gibi hatalardan korunacak kadar zabt sahibi olmasını kastetmiştir.[650]

Hâkim en-Nîsâbûrî'nin râvîde aranan şartlar ile ilgili Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dan aktardığı bilgilere göre Yahyâ, râvînin hadisi sağlam bir şekilde alması, bununla birlikte kendisine söylenen sözü anlayacak bir yetenekte olması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre hadis ile ilgilenen bir kişi râvîlerin hallerini araştırmalıdır. "Râvî tevhit inancına sahip mi? Peygamberlere inanma, itaat etme konusunda kendisini sorumlu bir varlık olarak görüyor

---

[648] Şâfiî, *Risâle*, s. 370
[649] İbn Hibbân, *Sahihu ibn hibbân*, c. 1, s. 113
[650] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 157

mu? Sonra bidʿat sahibi olup insanları bidʿatine davet eden birisi mi?" gibi soruların cevabını bulmak için araştırma yapmalıdır. Çünkü ona göre bidʿatine çağıran bir râvînin hadisleri alınmaz.[651] Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dan râvîde adalet ve zabtın bulunması gerektiğini ifade eden bu nakle göre onun adalet ile İslam'ı bir tuttuğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Aynı zamanda rivayetlerin manalarına vakıf olmayı da rivayet şartlarından saydığı görülmektedir. Sözlerinde Hanefilerin râvînin fakih olması görüşünü anımsatan ifadelere yer veren Kattân, râvîlerin hallerinin araştırmasını da muhaddisin bir vazifesi olarak ifade etmiştir.

İmam Şâfiî ve Hâkîm en-Nîsâbûrî râvînin adalet ve zabt vasıflarından söz etmişlerdir. Her iki âlimin râvîde bulunması gereken vasıflar ile ilgili ileri sürdükleri şartların Hanefilerin öne sürdüğü şartlar ile benzeştiği söylenebilir. Özellikle İmam Şâfiî'nin râvînin rivayet ettiği hadisin manasını bilmesi gerektiğini ileri sürmesi, Hanefilerin "râvînin fakih olma" şartını çağrıştırmaktadır. Bu bilgiler ilk dönemde râvînin fakih olma şartının gündemde önemli bir konu olarak yer aldığını göstermektedir.

İbn Hibbân bir hadisi rivayet etmesi için o hadisin beş şarta sahip olması gerektiğini *Sahîh'*inde belirtmiştir. Râvînin adil olması, rivayet ettiği şeyi akıl edecek bir yetide olması ve rivayet ettiği şeylerin anlamlarını kavramış olması bu şartların içinde yer almaktadır. İbn Hibbân bu kavramlar ile neyi kastettiğini bizzat kendisi açıklamıştır. Onun râvî ile ilgili ileri sürdüğü şartların Hanefilerin bazı şartları ile birebir aynı olduğu görülmektedir. "*Rivayet ettiği şeylerin anlamlarını kavramış olması*" sözü, hadis ilminde rivayetin mana ile ya da ihtisar edilerek nakledilmesinin yaygın olmasından dolayı râvînin rivayet ettiği haberi iyi anlaması gerektiğini göstermektedir.[652]

Hadis ilimleri yanında kıraat ilmi ile meşgul olan İbnü'l-Cezerî ve Hasankeyfli el-Huseyn el-Hısnî (ö. 971/1564) makbul hadis râvîsinde bulunması gereken şartlarda İbnü's-Salâh'a tabi olmuşlardır. Bu şartları "*râvînin adil olması, zabt sahibi olması, gafletten uzak olması, mana ile rivayet etmesi durumunda rivayet ettiklerinin manası biliyor olması ve*

[651] Hâkîm en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 138, 139
[652] İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *Sahihu ibn hibbân*, Dâru'l-meʿârif, Mısır ty., c. 1, s. 112, 113.

hafızasından rivayet etmişse ezberindeki rivayetleri, kitabından rivayet etmiş ise kitabını koruması" diyerek ifade etmişlerdir.[653]

İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) de râvîde aranan şartları "İslam, zabt, teklif, adalet" olarak zikretmiş, akıl ve bâliğ olmayı "teklif" kavramı ile ifade etmiştir.[654] Onun zikrettiği bu şartları adalet ve zabt şartları başlığı altında toplamak mümkündür.

5.1.2.1. Adalet

Adalet sözlükte zulmün karşıtı olan bir kelimedir. İnsanın gönlünde doğru olarak var olan şeye de denilmektedir.[655] Hadis ilminde râvîlerin rivayetlerinin kabulü için en önemli şart olan adalet konusu muhaddisler tarafından detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Hatîb el-Bağdâdî râvîlerin adaleti konusunu müstakil bir bâb başlığı altında ele almıştır. Sahabenin adaleti ile ilgili görüşlerini aktardıktan sonra âlimlerin adalet ile ilgi sözlerini senedleri ile birlikte nakletmiştir.[656] Adaletin tarifi ile ilgili "*Adalet Müslümanlar arasındadır ve onda şüphe hâsıl olmaz.*" denildiğini aktarmış, İbnü'l-Mübârek'e (ö. 181/797) adil kimsenin kim olduğu ile ilgili sorulduğunda "*Cemaate gelen, içki içmeyen, dini hayatında bozukluk olmayan, yalan söylemeyen ve aklında problem olmayan kişidir*." diye cevap verdiğini sözlerine eklemiştir.[657] İbnü'l-Mübârek'in aklı adaletin içinde mülahaza etmiş olması dikkate değerdir.

İbn Hibbân ise râvînin sahip olması gereken adalet sıfatını "*Hallerinin çoğunun Allah'a itaate uygun olmasıdır. Adalet 'râvîlerin hiç günah işlememesidir' diyecek olursak dünyada hiç adil kimse kalmayacaktır.*" diyerek açıklamıştır.[658] Birçok muhaddis gibi o da adil olmayı günahsız olmaktan ayırmıştır.

---

653 İbnü'l-Cezerî, Şemsü'd-dîn, *el-Hidâye ilâ 'ulûmi'r-rivâye ('İnâye* ile birlikte*)*, Ervaka, Amman 2017, c. 1, s. 196.
654 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-rasûl*, c. 1, s. 70, 71.
655 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1030.
656 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 229.
657 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 231.
658 İbn Hibbân, *Sahihu ibn hibbân*, c. 1, s. 112.

Hatîb el-Bağdâdî'nin nakline göre Bâkıllânî (ö. 403/1013) adalet ile günah arasındaki ilişkiye değinmiştir. O hem mahkemede şahitlik için aranan adaleti hem de râvînin adaletini "dinde istikamet, görüşlerinde doğruluk, fısktan beri olma" olarak ifade etmiştir. İcmali olarak yaptığı adalet tanımından sonra daha detaylı olarak şunları söylemiştir: "*Adalet, Allah'ın emirlerine uymak, adaleti düşürecek yasaklarını terk etmektir. Bununla birlikte mükellef insanın her günahtan salim olması, emredilen şeyleri terk etmemesi neredeyse mümkün olmadığı bilinmektedir. Bundan dolayı adil kimse kendine farz olan şeyleri yapması, emredilenlere sarılması, nehyedilenlerden korunması, adaleti düşürücü kötü şeylerden uzak durması, eylemlerinde hakkı ve emredileni araştırması, sözlerinde dine ve murûete leke sürmekten sakınmasıyla bilinen kimsedir. Böyle olan kimse dinde adil, sözünde doğru kimsedir. Fâsık olarak isimlendirilmeyi gerektiren büyük günahlardan sakınmak yeterli değildir.*"[659]

İbnü'l-Esîr ise râvîde bulunması gereken vasıfların sonuncusu olarak adaleti zikretmiş ve adaleti "*Kişinin hayatında ve dini anlayışında istikamet üzere olmasıdır*." diye tarif etmiştir. Ona göre adalet insanın nefsinde kök salmış bir yetidir. Adalet, takvayı ve murûeti insan hayatının vaz geçilmez bir parçası yapar. Bu sıfat insanların ona güvenmesini sağlar. Bununla birlikte insanda adalet sıfatının bulunması için bütün günahlardan arınmış olması da gerekmez. Fakat büyük günahlardan sakınmak tek başına adalet sıfatını kazanmak için yeterli değildir. Küçük günahlardan da uzak durmak gerekmektedir. Aynı zamanda râvînin dini anlayışının Allah adına yalan söylemeyi mubah kabul edecek bir noktaya evirilmemiş olması gerekmektedir. Ona göre bunların ötesinde kişinin murûetini zedeleyecek sokaklarda yemek içmek, caddelerde tuvalet ihtiyacını karşılamak gibi mubah şeylerden bile uzak durması adaletin bir parçası olarak şart koşulmuştur.[660]

Adalet tanımlarının birçoğunda murûet kavramı geçmektedir. Murûetin adaletin bir şartı olup olmadığı muhaddisler arasında tartışılan bir konudur. İbnü'l-Esîr bazı âlimlerin murûeti adalet sıfatının bir parçası olarak kabul ettiklerini söylemiştir. Bu kavram ilk dönemlerden itibaren kullanılan bir kavramdır. Murûet kavramını ilk defa dile getirenlerden birisi İmam Şâfiî'dir. İmam Şâfiî makbul hadis râvîsinde bulunması gereken şartlardan söz

659 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 234.
660 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-rasûl*, c. 1, s. 74, 75.

ederken murûet kavramından bahsetmemiştir. O, murûeti râvînin adaleti ile ilgili bir şart olarak zikretmese de "*İtaat etmek ve murûet sahibi olmak kişide galip olduğunda ve durumu da açık, net olduğunda onun şahitliği kabul edilir.*"[661] diyerek murûeti şahitliğin kabul şartları arasında zikretmiştir. Her ne kadar İmam Şâfiî murûeti râvînin adaletinin bir şartı olarak görmemiş olsa da ondan sonra gelen muhaddislerin onun şahitlik ile ilgili ifadelerinden hareket ile murûeti adaletin bir şartı veya tamamlayıcı unsuru olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Murûetin râvînin sahip olması gereken sıfatlardan olduğunu söyleyenlerden biri de İbnü's-Salâh'tır. Rivayetleri kabul edilen ve reddedilen râvîlerin vasıflarını anlatmak için hazırladığı yirmi üçüncü nevide hadisçiler ve fıkıhçılar tarafından rivayetleri hüccet olarak kabul edilecek râvîlerin adil, rivayet ettiğini zabt eden kimseler olmaları gerektiğini ifade etmiştir.[662] Râvîde bulunması gereken şartları iki ana başlıkta dile getiren İbnü's-Salâh bu şartları şöyle sıralamıştır: "*Müslüman, akıllı ve baliğ olması, fâsık olmayı iktiza eden şeylerden ve murûeti bozan hallerden uzak durması, uyanık olup rivayet esnasında gaflet halinde bulunmaması, hafızasından naklediyorsa hafız, kitabından naklediyorsa zabt-ı kitâbete sahip olması, haberleri mana ile rivayet ediyorsa bu sayılanlar ile birlikte manaları da iyi biliyor olması gerekir*".[663] İbnü's-Salâh bu sözünde murûeti râvînin sahip olması gereken bir şart olarak zikretmiştir.

Irâkî, sadece İmam Şâfiî ve ashabının murûeti şart koştuğu öne sürülerek İbnü's-Salâh'a itiraz edildiğini belirtip[664] bu itiraza cevap vermiştir. O, râvîde bulunması gereken adalet vasfına murûeti eklemeyip "*Râvî adalet sahibi olmalıdır.*" sözüyle yetinenlerin zahir adaleti şart koşmadıklarını, onların râvînin adaletine münafi olan bir durumun ortaya çıkması halinde onun ne şahitliğini ne de rivayetini kabul etmeyerek bir anlamda adalete münafi bir durumun bulunmamasını şart koştuklarını belirtmiştir. Buna göre onlar râvînin taşıması gereken şartları zikretmek yerine râvîde bulunmaması gereken vasıflardan söz etmeyi tercih ederek murûetten söz etmemişlerdir. Ama onların söz etmemiş olmaları şart koşmadıkları

---

661 Şâfiî, Ebû ʿAbdullah Muhammed b. İdrîs, *el-Üm*, Dâru'l-vefâ, Mısır 2001, c. 8, s. 130.
662 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 104.
663 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 104, 105.
664 Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh*, c. 1, s. 550. Zerkeşî murûeti sadece İmam Şâfiî ve ashabının şart koştuğunu söyleyenin Hatîb el-Bağdâdî olduğunu belirtmiştir. Bkz. Zerkeşi, *en-Nüket 'alâ İbnü's-Salâh*, c. 3, s. 894.

anlamına gelmemektedir. Birçok âlim râvîde adaletin bulunması gereken bir şart olduğunu ifade ettikten sonra râvînin murûet sahibi olması gerektiğini de vurgulamıştır. Murûeti adaletin bir vasfı olarak ifade etmeyenler ise aslında murûeti nefyetmemişlerdir. Murûetten bahsetmedikleri için bunu bir şart olarak görmedikleri gibi bir algı oluşmuştur.[665]

Zerkeşî murûet sıfatını adaletin şartı olarak kabul etmeyen muhaddislerden sayılabilir. Çünkü o adaleti büyük günahlardan sakınmak, küçük günahlarda ısrar etmemek, murûeti ise râvînin adaletine zarar vermeyen bir durum olarak izah etmiştir. Fakat Zerkeşî murûetin mahkemede şahitlerde aranan bir şart olduğunu söylemiştir.[666] Zerkeşî'nin bu ifadeleri râvîde aranan şartlar ile mahkemede şahitlik yapacak kişide aranacak şartları birbirinden ayırdığını göstermektedir. Aynı zamanda onun bu sözleri İmam Şâfiî'nin murûet hakkındaki düşüncesini nasıl yorumladığını da göstermektedir. Ona göre murûet vasfı sadece şahitler için bir şarttır. Râvîler için ise adalet sıfatından ayrı ama destek verici bir vasıftır.

Râvîlerin adalet vasfı çerçevesinde ele alınan konulardan biri de hürriyet kavramıdır. Muhaddisler hürriyet kavramının adalet vasfı ile ilgilisini incelemişlerdir. Irâkî, hadis râvîlerinin adil kimseler olarak kabul edilmeleri için hür olmalarının şart olmasına değinmiş, Hatîb el-Bağdâdî'den ittifakla hürriyet şartının olmadığını nakletmiştir.[667] İbn Hacer ise hür olmayı şahitlik için adaletin bir şartı olarak zikretmekle yetinmiştir.[668] Bu da hürriyeti adaletin bir şartı kabul etmediğine işaret olarak kabul edilebilir.

Muhaddislerin adalet kavramı için ileri sürdükleri şartlar incelendiğinde bazı yönlerden Hanefilerin adalet anlayışından ayrıldığı görülmektedir. Örneğin Irâkî *Fethu'l-muğîs*'te İslam, buluğ, akıl şartları ile fâsıklık sebepleri ve murûet sıfatına zarar veren şeylerden uzak durmayı adaletin şartları olarak ifade etmiştir.[669] Onun bu noktada İbnü's-Salâh'ın makbul râvîde aranan şartlar hakkındaki ifadelerinden etkilenmesi mümkündür. Irâkî gibi İbnü's-Salâh'ı takip edenlerden biri de İbn Cemâa'dır (ö. 733/1333). O da râvîde

665 Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh*, c. 1, s. 550, 551.
666 Zerkeşi, *en-Nüket 'alâ İbnü's-Salâh*, c. 3, s. 894.
667 Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh*, c. 1, s. 550, 551.
668 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, c. 6, s. 500.
669 Irâkî, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, s. 140.

bulunması gereken adalet vasfı için gerekli şartları "râvînin Müslüman olması, akıl-bâliğ olması, fısk sebeplerinden salim olması ve murûete aykırı şeylerden beri olması"[670] diye sıralamıştır. Hanefilerin makbul hadis râvîsinde aranan şartlardan söz edilirken adaleti, aklı ve Müslüman olmayı ayrı vasıflar olarak kabul ettiklerinden söz edilmişti. Muhaddisler ise akıl ve Müslüman olmayı adaletin bir parçası olarak kabul etmişlerdir.

İbn Hacer'in İbnü's-Salâh'tan sonra hadis kavramlarına ciddi etkisi olmuştur. O, sahih li zâtihî hadisin tanımını yaparken makbul hadis râvîsi ile ilgili bazı bilgiler vermiştir. Makbul hadis râvîlerinin adalet ve zabt vasıflarına sahip olmaları gerektiğini vurgulayan İbn Hacer,[671] sahih li zâtihî hadisin tarifindeki "adil râvî" ile kastedilen manayı "takvalı ve murûet sahibi olmaya yönelten melekeye sahip kişi" diye açıklamıştır. Takvayı da "şirk, fısk ve bidʿat gibi kötü eylemlerden sakınmak" diye tanımlayarak fâsık ve bidʿatçi râvîyi adil râvî tanımının dışında bırakmıştır.[672] Bununla birlikte İbn Hacer'in murûeti adaletin bir parçası olarak kabul ettiği görülmektedir.

İbn Hacer'in adalet tanımında hocası Kemâlüddîn eş-Şümünnî'den etkilenmiş olması muhtemeldir. Zira İbn Hacer *Nuhbetü'l-fiker* isimli eserini tamamladıktan sonra Kemâlüddîn eş-Şümünnî'den eserine şerh yazmasını istemiştir.[673] Şümünnî yazdığı şerhte adil râvîyi "kişiyi hem takvaya hem de murûete sevk eden, bidʿat içermeyen içsel, köklü bir sezgiye sahip olan kişi" olarak tarif etmiştir.[674] İbn Hacer hocasının şerhinden bir yıl sonra tamamladığı *Nuhbetü'l-fiker* üzerine yazdığı *Nüzhetü'n-nazar* isimli şerhte adil râvîyi aynı şekilde tarif etmiş fakat bidʿatten uzak olma kaydını koymamış, bu kaydı takva kavramı içine almıştır.[675] Şümünnî'nin şerhini okuduktan sonra kendi şerhini tamamlayan İbn Hacer'in bu şerhten etkilenmiş olması mümkündür.

İbn Hacer'in adaleti tarif ederken adalet vasfının râvîyi takvalı olmaya sevk edeceğinden söz ederek takvayı adaletin bir parçası yapması eleştirilere sebep olmuştur.

---

670 İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-ravî*, s. 173, 174.
671 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 58.
672 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 58.
673 Şümünnî, *Netîcetü'n-nazar fî nuhbeti'l-fiker*, s. 36.
674 Şümünnî, *Netîcetü'n-nazar fî nuhbeti'l-fiker*, s. 83.
675 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 58.

Üchûrî, bu tarif sebebiyle küçük günah işleyen birisinin de adil sayılmayacağını ileri sürerek bu tanımın kusurlu olduğuna işaret etmiştir. Adalet takvaya yönelten bir sıfat olarak nitelendiğinde küçük günah işlemenin takvaya aykırı bir durum olması adaleti de zedeleyecektir. Üchûrî böyle bir soruna yol açmamak için bazı âlimlerin adalet tarifinde değişikliğe gittiklerinden bahsetmiştir.[676]

İbn Hacer'e yöneltilen itirazlar Üchûrî'nin yapmış olduğu itiraz ile sınırlı kalmamış, Emîr Sanʿânî (ö. 1182/1768) de İbn Hacer'in takva tarifine itiraz etmiştir. Sanʿânî'nin takvaya yönelttiği itiraz aynı zamanda adalet tarifine yöneltilen bir itirazdır. Zira takva İbn Hacer'in tarif ettiği adaletin bir parçasıdır. Sanʿânî tarife bidʿatçi râvîlerin rivayetlerini içermediği gerekçesiyle itiraz etmiştir. Bilindiği üzere bazı bidʿatçi râvîlerin rivayetleri muhaddisler tarafından makbul sayılmaktadır. İbn Hacer'in adil râvînin vasıflarını sayarken takvalı olması gerektiğini söylemesi ve ardından takvayı "şirk, fısk ve bidʿatten uzak olmak" diye tanımlaması çelişkiye sebep olmuştur. Ayrıca İbn Hacer takvayı sadece sakınılması gereken şeylere indirgemiş, emredilen şeylerin takva kapsamına girdiğinden bahsetmemiştir. Sanʿânî emredilen şeylerin yapılmasının takvanın diğer bir boyutu olduğunu ifade ederek İbn Hacer'in takva tarifinin yetersiz olduğunu iddia etmiştir.[677]

İbn Hacer'in takva kavramının tarifine eklediği "bidʿatlerden sakınma" ifadesine Sanʿânî'nin yaptığı itiraz önemlidir. Çünkü bazı muhaddisler bidʿatçi râvîlerin rivayetlerinin bazı şartların yerine getirilmesi durumunda kabul edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bidʿatçi râvîlerin rivayetlerinin makbul sayılması halinde sahih hadisin tarifindeki "râvînin adil olması" kaydının "bidʿat ve bidʿatten uzak durmak" diye kayıtlanması tenakuza sebep olmaktadır. Eğer adalet bidʿatten uzak durmayı gerektiren bir içsel sezgi/meleke ise, tarife eklenen bidʿat kaydı bu sezginin bidʿatçi râvîde olmadığını ifade etmektedir. Buna göre bidʿatçi râvîlerin rivayetlerinin her şartta merdûd sayılması gerekmektedir. Hâlbuki *Sahihayn*'da birçok bidʿatçi râvî bulunmaktadır. Sahih hadis râvîlerinin adil kimseler olmaları şart koşulduktan sonra adalet kavramının tanımına bidʿatçi râvîleri tanım dışında bırakan bir ifadenin eklenmesi açık bir çelişkiye sebep olmaktadır.

676 Üchûrî, *Hâşiyetü'l-üchûrî 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 175.
677 Sanʿânî, Muhammed b. İsmâîl el-Emîr, *Semerâtu'n-nazar fî 'ılmi'l-eser*, Dâru'l-ʿâsıme, Riyad 1997, s. 47.

Bu hassasiyeti haklı bulan Alî el-Kârî, İbn Hacer'in takva kaydındaki "râvînin bidʿat sahibi olmaması" şartını açıklarken tarifteki bidʿatin "küfre sebep olan bidʿat veya râvînin bidʿatine çağırması" diye kayıtlanarak tarifte yer alması gerektiğini belirtmiştir.[678] Alî el-Kârî'nin teklif ettiği takva tarfinin "râvîlerin takvası" diye belirtilmesi uygun olacaktır. Zira takva her türlü bidʿatten uzak olmayı gerektiren bir sıfattır.

İbn Hacer'in tarifine açıklamaları ile katkı sağlayan Sanʿânî, söz konusu adalet kavramının sözlük anlamında kullanılmadığını iddia etmiştir.[679] Adaletin "kişinin içinde var olan bir meleke" olarak tefsir edilmesini hatalı bulan Sanʿânî, bu tefsirin râvînin günahlardan masum olmasını gerektireceğini, böyle bir şeyin de mümkün olmadığını ileri sürerek adalet teriminin "meleke" kelimesiyle açıklanmasına karşı çıkmıştır.[680] Sanʿânî'ye göre takvaya ve murûete yönelten melekeye sahip bir râvînin ömrü boyunca bu melekeden alacağı güç sayesinde takvasız ve murûetsiz hiçbir iş yapmaması gerekir. Bu da ancak masun ve sonrasında da masum bir insan için söz konusu olabilir. Hiçbir râvî için böyle bir durum söz konusu olamayacağından Sanʿânî, tarifteki meleke kaydının hatalı ve problemli olduğunu iddia etmiştir.

Takiyyüddîn eş-Şümünnî'nin (ö. 872/1468) yaptığı tarifin bu itirazların bazılarından uzak olduğu söylenebilir. O adaleti "takva ve murûeti muhafaza etmek" diye tarif ettikten sonra, takvayı "şeriatın zemmettiği şeylerden sakınmak", murûeti ise "örfün hoş görmediği şeylerden uzak durmak" diye tarif etmiştir. Adaletin tahakkukunu da "*Adalet büyük günahlardan sakınmak, küçük günahlarda ısrar etmemek, bazı küçük günahları hiç yapmamaya çalışmak ve bir kısım mubahları terk etmek ile var olur.*" sözleriyle açıklamıştır.[681]

678 Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 248.
679 Sanʿânî, *Semerâtu'n-nazar fî 'ılmi'l-eser*, s. 53.
680 Sanʿânî, *Semerâtu'n-nazar fî 'ılmi'l-eser*, 57.
681 Şümünnî, Takiyyüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen, *el-'Âli'r-rütbe fî şerhi nazmı'n-nuhbe*, Mektebetü ibn abbâs, Mısır 2008, s. 78, 79.

5.1.2.2. Zabt

Zabt kelimesi sözlükte bir şeyden ayrılmama, gerekli olma anlamındadır. "Bir şeyi zabt etmek", "güçlü, kararlı bir şekilde muhafaza etmek", "bir şeyden ayrılmayacak şekilde ilgili olmak" anlamlarına da gelir.[682]

Bir rivayetin sahih olması için rivayetin sened ve metni ile ilgili bazı vasıfları taşıması gerekmektedir. Rivayetin senedi ile ilgili vasıflardan bir tanesi râvîlerin zabt sahibi olmalarıdır. Bu bağlamda İmam Şâfiî sahih bir rivayetin râvîlerinde bulunması gereken vasıfları sayarken sahih bir haberin râvîsinin zabt sahibi olması gerektiğini ifade etmiş ve râvînin rivayetinin sika râvîlerin rivayetine uyması gerektiğinden söz etmiştir.[683] İmam Şâfiî'nin "sika râvîlerin rivayetine uyması" sözü râvînin zabtının tespiti ile ilgili bilgi vermektedir.

Birçok muhaddis hadis râvîlerinin zabt sahibi olması gerektiğini vurgulamıştır. Bu muhaddislerden Hatîb el-Bağdâdî, bir rivayetin kabul edilmesi için tahammül ve sema esnasında râvînin mümeyyiz ve zabt sahibi olmasını ilk şart olarak zikretmiştir. Çünkü mümeyyiz olmadığı gibi zabt konusunda da yetersiz olan bir râvînin tahammül etmiş olduğu hadisi eda vaktinde hatırlaması mümkün olmayacaktır. Bundan dolayı râvîlerin tahammül esnasında işittiklerini bilmesi, kavraması ve zabt etmesi gerekmektedir. [684]

İbnü'l-Esîr zabtı "*İlim sahasında ihtiyattır.*" diye açıklamıştır. Ona göre bu ihtiyatın tahammül ve eda olmak üzere iki yönü bulunur. Eğer râvî hadisin tahammülü esnasında belirsiz, tam anlayamadığı sesler işitip bunları nakletse bu ona göre zabt olarak ifade edilemez. Çünkü tahammül sırasında tam sema gerekir. Ne denildiği tam olarak anlaşılamayan sözler ona göre zabtın ihlali anlamına gelmektedir. Eda esnasında da rivayetteki lafızların şeri karşılıklarının bilinmesi gerekmektedir.[685] İbnü'l-Esîr'in tahammül

---

682 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, c. 7, s. 340; Zemahşerî, Ebu'l-kâsım Mahmûd b. ʿAmr b. Ahmed, *Esâsü'l-belâğa*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 1998, c. 1, s. 573; Âsım Efendi, *el-Okyanüsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmüsi'l-muhît*, c. 4, s. 3150

683 Şâfiî, Ebû ʿAbdullah Muhammed b. İdrîs, *Risâle*, Mektebetü'l-halebî, Mısır 1940, s. 369

684 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 181

685 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-rasûl*, c. 1, s. 72

sırasında sahip olunması gereken zabt için öne sürdüğü şarta göre Arapçayı tam olarak bilmeyen bir râvînin aldığı hadis zabt ihlali ile alınmış hadis olmaktadır. İbnü'l-Esîr'in bu görüşü zabtı kitâbeti yeterli gören müteahhir âlimlerin kabulüne uygun düşmemektedir. Yine eda esnasında rivayetin ifade ettiği anlamları bilmeyi şart koşması muhaddislerin cumhurunun görüşüne uygun değildir. İbnü'l-Esîr'in Hanefilerden râvînin fakih olmasını şart koşanların görüşleriyle paralellik arz eden bu sözleri haberlerin rivayetinde müteşeddid olmakla suçlanmasına sebep olması muhtemeldir.

İbnü's-Salâh'a göre bir râvînin zabt sahibi olabilmesi için uyanık olması, gafil bir durumda olmaması, rivayeti ezberinden nakledecekse iyi ezberlemiş, kitabından nakledecekse sağlam kaydetmiş, mana ile rivayet edecekse manalara vakıf olması gerekmektedir.[686] Bu açıklamalar çerçevesinde zabtın râvînin rivayetini sağlam bir şekilde muhafaza etmesi anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

Zerkeşî ise zabtı "*Sika râvîlere rivayetlerinde muvafakat etmekten ibarettir*."[687] diye tanımlamıştır. O bu tarifinde İmam Şâfiî gibi zabtın "muvafakat" manasına vurgu yapmıştır. Bu tarif bir râvînin zabt sahibi sayılması için rivayetinin sika ve mutkin râvîlerin rivayetlerine uygun olması gerektiğini göstermektedir. Sanʿânî râvîlerde bulunması gereken zabtın kemal mertebesinden söz etmiş, muhaddislere göre tam zabta sahip birisinin hafız, müteyakkız, gafil olmayan, çokça hata yapmayan, tahammül ve eda esnasında şüpheye düşmeyen birisi olduğunu dile getirmiştir.[688] O tam zabt sahibi bir kişinin vasıflarını sayarken aynı zamanda zabtın mahiyeti hakkında bilgi vermiştir.

Nûruddîn Itr ve Ğursî'nin zabt tanımlarına bakıldığında zabtı "râvîye hadisi işittiği şekilde rivayet etme imkânı veren bir meleke" olarak tarif ettikleri görülmektedir.[689] Zabtın bir "meleke" olarak ifade edilmesi bu özelliğin râvîde yerleşik bir vasıf kabul edildiğini göstermektedir. Buna göre bu tanımın zabt-ı sadr dikkate alınarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü zabt burada râvînin zihninde oluşan bir meleke olarak nitelenmiştir. Bu durumda

686 İbnü's-Salâh, *''Ulûmu'l-hadîs*, s. 114, 115.
687 Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 2, s. 103.
688 Sanʿânî, *Tevdîhu'l-efkâr şerhu tenkîhu'l-enzâr*, c. 1, s. 155.
689 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 58, (dn. 3); Ğursî, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 127.

zabt-ı kitâbet tanım dışı kalmaktadır ki bu da tanımın bulundurması gereken öğeleri kuşatıcılığı noktasında kusur anlamına gelmektedir.

Âlimler zabtı farklı yönlerine bakarak kısımlara ayırmışlardır. İmam Şâfiî zabtın iki kısım olduğunu ifade etmiş, fakat bu kısımların isimlerinden söz etmemiştir.[690] Bu kısımların isimlerini ise İbn Hacer açıklamıştır. Birinci kısmın ismini zabt-ı sadır olarak ifade eden İbn Hacer, bu kavramı "râvînin duyduğu şeyi istediği vakit hatırlayabileceği şekilde ifade etmesi" diye tarif etmiştir.[691] İbn Hacer'in tarifte zikrettiği "istediği vakit hatırlayabileceği şekilde*"* kaydı önemlidir. Zira zabtı "başka birisinin hadisi eda etmesini talep ettiği anda râvînin hadisi hatırlaması" olarak tanımlamak birçok sika ve zabt sahibi râvînin zabt sıfatına sahip olamayacağı anlamına gelecektir. Çünkü insan çeşitli sebeplerden dolayı başkasının isteği doğrultusunda rivayeti hatırlamakta zorlanabilir. Bu sebeple zabt-ı sadrın tarifine "nakledilmesi istendiğinde" diye kayıt konulması râvîlerin zabt-ı sadra sahip olmalarını zorlaştıracaktır. İbn Hacer zabtın birinci kısmını tarif ettikten sonra ikinci kısım olan zabt-ı kitabı da "İşittiği andan itibaren aldığı rivayetleri yazmış olduğu kitabını koruması ve o kitaptan hadis naklettiği ana kadar kitabını tashih etmesi" diye tarif etmiştir.[692] Bu taksim, zabtın mahalline göre yapılmış bir taksimidir. Ayrıca zabt, vasfına göre tam ve hafif olmak üzere de iki kısma ayrılmaktadır.[693]

Zabtı zahir ve bâtın olarak ikiye ayıran İbnü'l-Esîr ise zâhir zabtın haberlerin manalarının dilsel olarak korunması olduğunu ifade etmiştir. Aslında onun bâtın zabta yüklediği anlam önemlidir. Çünkü bâtın zabtı "*Rivayetin şeri hükmü ile alakalı manasını zabt etmektir ki o da fıkıhtır*." diye betimlemesi Hanefilerin râvînin fakih olması ile ilgili tartışmasını hatırlatmaktadır.[694] Zabtı da Hanefiler gibi zahir ve bâtın olarak ikiye ayırması bu konuda bir başka ortak yönleri olarak ifade edilebilir.

Muhaddisler râvînin zabt kusurunu tespit etmek için bazı yöntemler geliştirmişlerdir. Bu yöntemlerin en meşhuru râvînin rivayetlerini sika râvîlerin rivayetleri ile

690 Şâfiî, *Risâle*, s. 369.
691 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 58.
692 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 58, 59.
693 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 58, 65.
694 İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-rasûl*, c. 1, s. 72.

karşılaştırmaktır.[695] İmam Şâfiî'nin de bu metottan bahsettiği bilinmektedir.[696] Birçok büyük muhaddis bu metodu kullanmıştır. İbn Muhriz (ö. 236/850), Yahyâ b. Maʿîn'den onun bu metodu nasıl kullandığını aktarmıştır. Yahyâ şöyle demiştir: "*İsmâ'îl b. 'Uleyye (ö. 193/809) bir gün bana 'hadislerim nasıl*?' *dedi.* '*Hadislerin düzgün*' *dedim. Bana* '*Bunu nasıl anladın?*' *dedi. 'İnsanların hadisleriyle mukayese ettim ve doğru, düzgün olduklarını gördüm' dedim*."[697] Bu konuda İbnü's-Salâh şunları söylemiştir: "*Râvînin zabt sahibi olduğu onun rivayetlerini zabt ve itkan sahibi olarak bilinen sika râvîlerin rivayetleri ile karşılaştırdığımızda bilinir. Mana cihetinden veya çoğunlukla onların rivayetleri ile uyuşuyorsa, az da olsa uymasa bile o râvînin sağlam bir zabtı olduğunu anlarız. Aşırı bir uyumsuzluk, muhalefet görürsek zabtında kusur olduğunu anlarız. Bu durumda onun hadisi ile ihticâc edilmez.*"[698] Muhaddisler böyle râvîler için "ينفرد عن الثقات بما لا يُتَبَعُ عليه", "في حديثه", "مناكير", "يخطئ ويخلف" ifadelerini kullanmışlardır.[699]

Râvîlerin zabtlarını tespit yollarından bir diğeri imtihandır. Bu metotta râvînin bir müddet önce yaptığı rivayette herhangi bir değişiklik yapıp yapmadığının tespit edilmesi için ona tekrar sorulur. Mervân b. el-Hakem (ö. 65/685) Ebû Hureyre'yi (ö. 58/678) çağırmış, kâtibini yatağın arkasına saklamıştır. Mervân, Ebû Hureyre'ye sordukça kâtip yazmıştır. Mervân bir sene sonra Ebû Hureyre'yi tekrar çağırmış, aynı şeyleri tekrar sormuştur. Ebû Hureyre bir sene önce verdiği cevaplardan hiçbirini farklı şekilde söylememiş, aynısını tekrar etmiştir.[700]

Halife Hişâm b. Abdülmelik (ö. 125/743), İbn Şihâb ez-Zührî'den (ö. 124/742) oğluna hadis yazdırmasını istemiş, kâtibini çağırmıştır. İbn Şihâb dört yüz hadis yazdırmıştır. Sonra Hişâm, Zührî'ye kitabın kaybolduğunu haber vermiştir. Kâtibi çağırmış hadisleri tekrar yazdırmıştır. Sonra Hişâm iki nüshayı karşılaştırmıştır. Bir harfin bile değişmediğini görmüştür.[701]

---

695 Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 30.
696 Şâfiî, *Risâle*, s. 370.
697 Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-hüseyn, *et-Temyîz*, Mektebetü'l-kevser, Riyad 1989, "*mukaddime*", s. 70.
698 İbnü's-Salâh, *''Ulûmu'l-hadîs*, s. 106.
699 Itr, Nûruddîn, *Usûlü'l-cerh ve't-ta'dîl ve 'ılmi'r-ricâl*, Dâru'l-minhâci'l-kavîm, Şam 2019, s. 76.
700 Hâkim, *Müstedrek 'alâ sahihayn*, c. 3, s. 625, 626.
701 Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, c. 1, s. 83, 84.

Râmhürmüzî râvînin imtihanı konusunda ilginç bir rivayet nakletmiştir. Yahyâ b. Saʿîd (ö. 198/813) söyle anlatmıştır: "*Kufe'ye geldim. İbn 'Aclân (ö. 148/765) oradaydı. Melîh b. Vekî' (ö. 197/812), Hafs b. Ğıyâs (ö. 194/810), 'Abdullah b. İdrîs (ö. 192/807-808) ve Yûsuf b. Hâlid es-Semtî de (ö. 189/805) hadis almak için oradaydı. 'İbn 'Aclân'a gidelim' dedik. Yûsuf b. Hâlid 'Hadislerini kalb edelim. Bakalım anlaycak mı?' dedi. Hadisleri kalb ettiler. 'Sa'îd babasından' ifadesini, 'babası Sa'îd'den' yaptılar. Sonra İbn 'Aclân'a gittik. Fakat İdris veralı davrandı ve kapıda oturdu. Bunu helal olarak görmüyorum dedi. Ben de onunla beraber oturdum. Hafs, Yûsuf b. Hâlid ve Melîh içeri girdiler. Ona sordular. Hadislerin sonuna geldiklerinde İbn 'Aclân durumu fark etti. 'Tekrar sorun' dedi. Tekrar soruldu. 'Babamdan bana sorduğunu Sa'îd rivayet etti. Sa'îd'den sorduğunuzu bana babam rivayet etti' dedi. Sonra Yûsuf'a yöneldi. 'Beni ayıplamak istediysen Allah senden İslam'ı çekip alsın' dedi. Hafs'a yöneldi ve 'Allah seni hem dininle hem dünyan ile imtihan etsin' dedi. Melih'e yönelip 'Allah ilminden fayda verdirmesin' dedi. Yahyâ 'Melîh öldü. Kimse onun ilminden istifade edemedi. Hafs felç oldu, dini gitti. Yûsuf zındıklıkla itham edildi ve öldü' dedi."*[702]

İmam Buhari'nin de Bağdat'a geldiğinde dönemin muhaddisleri tarafından imtihan edilmesi zabtın imtihan yoluyla tespiti hakkında bilgi vermektedir.[703] Bağdat muhaddislerinin, şöhreti İslam coğrafyasında yayılmış olan Buhari'nin ilmi seviyesini aynı zamanda zabtının gücünü görmek için yaptıkları imtihan zabtın tespit yollarından birisinin imtihan olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Mesleme b. Kâsım (ö. 353/964), Ebû Caʿfer el-ʿUkaylî'yi (ö. 322/934) nasıl imtihan ettiklerini şöyle anlatmıştır: "*Ebû Ca'fer el-'Ukaylî kendisine hadis arzına gelen herkese 'kitabından oku' derdi. O da kitabından okurdu. Ukaylî kendisine ait hadislerin yazılı olduğu asıl nüshayı çıkartmaz ezberinden dinlerdi. Biz bunu hoş görmedik ve söylendik. 'Ya insanların en hafızı ya da en yalancısı' dedik. Bazı hadisçiler ile bir araya geldim. Onun hadislerinden ona yazmayı kararlaştırdık. Hadislere ziyade yapacak ve bazı yerlerini çıkararak ona okuyacaktık. Eğer o bunları ezberinden bilir ve düzeltirse biz onun insanların*

[702] Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, s. 413, 414. İbn Kattân da bunu Râmhürmüzî'den rivayet etmiştir. Bkz. İbn Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm*, c. 4, s. 62.

[703] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 2, s. 20, 21.

en hafız ve sika olanı olduğunu anlayacaktık. Eğer fazlalık ve eksiklikleri fark etmezse insanların en yalancısı olduğunu anlayacaktık. Anlaştık ve rivayetlerinden hadisler seçtik. Bazı lafızları değiştirdik. Bazı lafızları ekledik. Bazı sahih hadislere dokunmadık. Hadisçilerle birlikte yanımızda hadisler ona gittik ve 'Allah işlerini düzgün kılsın. Bunlar senin rivayet ettiğin hadislerden. Bunları duymak ve sana okumak istedik' dedik. 'Oku' dedi. Ben de okudum. Eksik ve fazla kısımlara gelince anladı. Benden kitabı aldı. Kalemi aldı ve ezberinden düzeltti. Eksikleri tamamladı. Fazlalıkları çıkarttı. Olması gerektiği şekilde hadisleri düzeltti. Sonra onları bize okudu. Onun yanından ayrıldık. Gönlümüz huzur bulmuştu. Anladık ki o insanların en hafızıydı."[704]

5.2. Râvînin Taʿn Sebepleri

Taʿn kelimesi Arapça طَعَنَ fiilinin mastarıdır. Sözlükte "mızrak ile dürtmek, söz ile incitmek, eleştirmek, arazide yol almak, gecenin tamamında yürümek" gibi anlamlarında kullanılmaktadır.[705] طعن fiili aynı zamanda قدح kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılan bir terimdir.[706] Bir haber metni ya da senedindeki bir kusur sebebiyle cerh edilebilir. Râvînin taʿn edilmesi adaleti, dini, zabtı veya hafızasındaki birtakım kusurlardan dolayı eleştirilmesidir.[707]

Hanefilere göre taʿn sebepleri incelenirken kullanılan alt başlıklar râvînin tenkite maruz kaldığı vasıf ile ifade edilmiştir. Râvîde bulunan ve tenkidine sebep olan vasıf râvînin bir sıfatı olarak isimlendirilmiştir. Fısk vasfını bulunduran râvînin "fâsık", gaflet vasfına sahip râvînin "muğaffel" olarak isimlendirilmesi gibi.

5.2.1. Hanefilere Göre Râvînin Taʿn Sebepleri

Hanefiler bazı sebeplerden dolayı râvîleri tenkit etmişlerdir. Bu tenkitleri geçerli bir cerh sebebi kabul etmeleri durumunda râvînin rivayetlerini kabul etmemişlerdir.

---

704 İbn Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm*, c. 4, 63, 64.
705 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, c. 13, s. 265; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1213.
706 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 87; Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 1010.
707 Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, s. 110.

5.2.1.1. Mestûr Râvî

Hanefi Mezhebinde mestûr râvî "adalet-i zâhirası tespit edilmiş fakat batın adaleti hakkında bilgi elde edilememiş kişi" diye tanımlanmıştır.[708] Hanefiler ilk üç tabaka râvîlerini hüküm olarak diğer tabakalardan ayırmışlardır. Tenkit edilen râvîler daha çok ilk üç dönemden sonraki mestûr râvîlerdir. Bu konuda detaylı bilgi "Mestûr" başlığı altında ele alınmıştır.

5.2.1.2. Fâsık Râvî

Fısk "itikatta ve amelde" olmak üzere iki çeşittir. Bu bölümde fâsık kavramı ile amelde fısk sahibi olan kişiden söz edilecektir. Hevâ sahibi râvînin haberi başlığı altında incelenen ve bidʿat kavramı ile ifade edilen râvî kusuru ise itikadî fısk olarak kabul edilmektedir. Zira Debûsî fıskı "insanın dininde haram olarak inandığı bir şeyi yapması" diye tarif etmiştir. Buradaki "yapmak" sözünün fiili ve kavli eylem olarak anlaşılması daha uygundur. Zira İmam Tehânevî'nin fısk kavramını "Müslüman bir kişinin büyük günah işlemesi veya bu günahta ısrar etmesi" diye tarif etmesi de bu yorumu desteklemektedir.[709] Abdülazîz el-Buhârî de fıskı "itikatta fısk" ve "fiiller ile fısk" olarak iki kısma ayırmıştır.[710] Buradan hareketle Hanefilere göre fâsık râvînin fıskının inanç ve amel olarak iki kısma ayrıldığını söylemek mümkündür.

İmam Muhammed fâsık kimsenin verdiği haber karşısında kişinin kanaat ve zannına göre hareket etmesinden bahsetmektedir.[711] Bu noktadan hareketle bazı Hanefi âlimleri fâsık râvînin rivayet ettiği hadisler hakkında da kanaat ve zanna göre hüküm verilmesi gerektiğini, fâsık râvînin doğru söylediğine dair kanaatin güçlenmesi durumunda fâsık râvînin haberinin kabul edilebileceğini öne sürmüşlerdir.[712] Debûsî ve Pezdevî bu görüşe karşı çıkmışlardır.[713] Pezdevî reddedilme gerekçesi olarak fâsık râvînin suyun temizliği ile ilgili verdiği bilginin

[708] İbnü'l-Hanbelî, *Kafvu'l-eser*, s. 86.
[709] Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn*, c. 3, s. 446.
[710] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 37, 39.
[711] Şeybânî, *el-Asl*, c. 2, s. 243, 244.
[712] Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 380.
[713] Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 194; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 30.

hadis rivayetine benzemediğini ifade ederek dini ilimlerde fâsığın haberinin kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.[714] Ona göre İmam Muhammed'in ifadelerinden anlaşılan suyun temizliğinin tespitinde adil kimselerin bilgisine ulaşmanın mümkün olmadığı durumlarda fâsığın haberinin itibara alınmasıdır. Fakat hadisler konusunda her zaman adil râvîlerin rivayetleri var olacağı için sözlerinin yalan olama ihtimalinin doğru olma ihtimalinden yüksek olan fâsık birisinin haberine ihtiyaç duyulmayacaktır. Fâsığın suyun temizliği ile ilgili haberini kabul etmek zaruret sebebiyle zannı galibe göre verilen bir karardır. Pezdevî'ye göre hadis rivayetinde böyle bir zaruretten söz etmek mümkün olmadığı için fâsık kişinin rivayetlerine de ihtiyaç yoktur.[715]

5.2.1.3. Sabi ve Matuh Râvî

İmam Muhammed *Kitâbu'l-istihsân*'da adil ve fâsık birisinin suyun kirli olduğunu söylemesi durumunda hükmün ne olacağından bahsetmiş ve arkasından ehli zimmetten birisinin suyun necis olduğunu haber vermesi durumunda kişinin ona inanmaması gerektiğini söylemiştir. İmam Muhammed, su hakkında araştırma yapan kişinin gönlünde o zimmînin doğru söylediği kanaatinin ağır basması durumunda suyu döküp teyemmüm almasının ve o teyemmüm ile namaz kılmasının kendi düşüncesine göre daha güzel olduğunu, ama böyle bir kanaate sahip olmasına rağmen o suyu dökmeyip abdest alması durumunda da bu abdestin geçerli olacağını ifade etmiştir.[716] Eğer zimmînin yalan söylediği kanaati gönlünde ağır basmışsa onun verdiği habere itibar etmeksizin abdest alması gerektiğini, çünkü bunun dini bir durum olduğunu, din sahasında sadece Müslümanın sözünün delil olacağını belirtmiştir. İmam Muhammed bu ifadelerinin ardından "*Buluğ çağına ulaşmamış, söylediği şeyleri düşünme yetisine sahip sabi ve söylediği şeyleri düşünme yetisine sahip matûh da böyledir.*" diyerek sanki sabinin haberi ile matuhun haberini zimmînin haberiyle bir tutmuştur.[717] Fakat İmam Muhammed'in bu ifadeleri Hanefi âlimleri arasında farklı şekilde anlamalara sebep olmuştur. "Böyledir" ifadesi ile adil râvîyi mi, fâsık râvîyi mi yoksa zimmi yani kâfir râvîyi mi kastettiği çok sarih olmadığı için bazı âlimler İmam Muhammed'in "böyledir" ifadesinden akıl sahibi sabi ve matuhun hükmünü

[714] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 30.
[715] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 31; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 380.
[716] Şeybânî, *el-Asl*, c. 2, s. 244.
[717] Şeybânî, *el-Asl*, c. 2, s. 245.

fâsık râvînin hükmüyle müsavi gördüğünü iddia etmişlerdir.[718] Bazı âlimler ise "böyledir" sözündeki benzetme ile adil râvînin rivayetlerinin hükmüne bir benzetme yapıldığını söylemişlerdir.[719] Bu tartışmada Pezdevî sabinin ve matuhun rivayetlerinin kâfir râvînin rivayetleri gibi reddedilmesi gerektiği görüşünün sahih olduğunu ileri sürmüş ve gerekçelerini ayrıntılı bir şekilde dile getirmiştir.[720]

Hanefi Mezhebi içinde çoğunluk sabi ve matuh râvîlerin rivayetlerinin kabul edilmemesi gerektiği görüşüne sahiptir. Sabi ve matuh râvîlerin rivayetlerinin kabul edilmemesinin sebebi bu kimselerin bir râvîde bulunması gereken kâmil akıl şartına sahip olmamalarıdır.[721] Debûsî'ye göre şeriat, sabi ve matuha malları hakkında tasarruf yetkisi vermemiştir. Çünkü onlar kâmil akla sahip değildir. Mal konusunda tasarruf hakkı tanınmayanlara şeri meselelerde tasarruf hakkı verilmemesi daha öncelikli bir kısıtlama olmalıdır. Hadislerin rivayeti dini bir alan olduğu için bu yetkinin onlara verilmesi uygun değildir.[722]

Pezdevî sabi ve matuhun rivayetlerini kafirin rivayetine benzetmiştir. Çünkü bir durumu haber verme haber verilen kişiyi bir manada sorumlu tutma, ilzam etme anlamı taşır. Kâfirin dini sahada bir Müslümanı sorumlu tutma ehliyeti yoktur. Zira bir kişinin dini konularda başkasını sorumlu tutabilmesi için önce kendisinin sorumluluk yüklenebileceği bir ehliyete haiz olması gerekir. Hanefilere göre kâfir inanmadığı için mükellef değildir. Bu sebeple başkasını mükellef kılması ve ilzam etmesi düşünülemez. Sabi ve matuh da bu bağlamda kâfire benzemektedir. Onlar kâmil akla sahip olmadıkları için sorumluluk makamında değillerdir. Şeriat tarafından mükellef kabul edilmezler. Şeriatın mükellef kabul etmediği insanların sorumlu tutulmadığını vurgulayan Pezdevî, bu kimselerin verdikleri haberler ile başkalarına sorumluluk yükleyemeyeceklerini ifade etmiştir.[723] Görüldüğü üzere Pezdevî kâfirin verdiği haberin, haber verilen üzerine yüklediği sorumluluktan hareket ederek ortak bir illet belirlemektedir. Bu ortak illetin sabi ve matuh râvîlerde de var olduğunu

[718] Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 381.
[719] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 32.
[720] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 32, 33.
[721] İbn Firişte, *Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fikh me'a'l-havâşî*, c. 2, s. 1168; Molla Cîven, Nûru'l-envâr ʿale'l-menâr, c. 1, s. 525.
[722] Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 230.
[723] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 33.

ileri süren Pezdevî aradaki bu benzerliğe dayanarak kâfirin rivayetinin hükmünü sabi ve matuhun hükmüne taşımaktadır.

Gerekçeler incelendiğinde Hanefi Mezhebinde bu konudaki görüşlerin aynı şeyi ifade ettiği anlaşılmaktadır. Onlara göre sabi ve matuh râvîler kâmil akla sahip değillerdir. Bu sebeple de rivayetleri kabul edilmez. Pezdevî'nin yorumuna göre İmam Muhammed sabi ve matuhun rivayet ettiği haberleri suyun temizliği ve hadis rivayetinde kabul etmemiştir. Burada bir ayrıma gitmemişlerdir.[724]

Sabinin ve matuhun dini konularda ve hadis rivayetindeki haberlerini kâmil akıldan yoksun olma dışında başka gerekçelere dayanarak reddedenler de olmuştur. Sabi veya matuh abdest alınacak suyun necis olduğunu söylediğinde kişi onların verdiği bu bilgiye göre hareket etmek zorunda değildir. Aynı şekilde hadis rivayeti konusunda da onların rivayetini kabul etme mecburiyeti bulunmamaktadır.[725] Çünkü aynı hadisi başka kaynaklardan alma imkânı olduğu gibi, istinbât metotları ile hükme ulaşmak da mümkündür. Bu imkanın bulunduğu durumlarda onların verdikleri habere itibar edilmez.

İbn Emîr el-Hâc (ö. 879/1474) sabinin haberinin kabul edilmeme gerekçelerine mükellef olmamasını, kalemin ondan kaldırılmış olması sebebiyle yalandan sakınmayacağını da eklemiştir. Sabi kendisine ceza uygulanmayacağı için kendini güvende hissedip yalandan sakınma eğilimi göstermeyebilir. Bu sebeple Rasulullah'tan rivayet ettiği hadislerde ona güvenmek doğru olmaz. Cumhurun görüşüne göre matuh da sabi gibidir. O da kâmil akla sahip olmadığı için yalan söylemesinden emin olunamaz.[726] İbn Emîr Hâc da haberlerinin kabul edilmeme gerekçesini "kâmil akıldan yoksun olma" olarak tespit etmiş ve kâmil akla sahip olmadıkları için kendilerine ceza verilmeyeceğini bildiklerinden yalana tevessül etmekte mahzur görmeyeceklerini vurgulamıştır. Ona göre yalana tevessül etmeleri bir ihtimal olsa da rivayet ilmi gibi önemli bir sahada bu ihtimali göz ardı etmek ciddi

724 İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ılmi'l-usûl*, c. 2, s. 328.
725 Molla Hüsrev, *Mirâtu'l-usûl* (*Hâşiyetü't-tarsûsî* ile birlikte), s. 416.
726 İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ılmi'l-usûl*, c. 2, s. 328, 329.

sorunlara sebep olabilmektedir. İbn Emîr el-Hâc böyle bir durumda ihtiyatlı davranarak bu vasıftaki kimselerin rivayetlerini reddetmek olduğunu vurgulamıştır.

Önceden de ifade edildiği üzere bir râvînin kâmil akıl sahibi olması sözüyle buluğ çağına ulaşmış olması kastedilmektedir. Hadis rivayetinde kâmil akıl sahibi olmak yani buluğ çağına ulaşmış olmak Hanefilere ve muhaddislere göre hadis tahammülü için şart değildir. Fakat hadisin edası için öne sürülen bir şarttır.[727] Buna göre sabinin ve matuhun rivayetinin reddedilmesi rivayetlerin edası ile ilgili bir tartışmadır. Sabi ve matuh râvîlerin rivayetlerinin tahammül şartları için böyle bir tartışma olmadığı, burada kâmil akıl şartı aranmadığı birçok eserde dile getirilmektedir.

5.2.1.4. Muğaffel Râvî

Gaflet, sözlükte "bir şeyi terk etmek, unutmak" anlamlarına gelen غفل fiilinin mastarıdır. Muğaffel kelimesi bu fiilin "örtülmüş" anlımda tefîl bâbından ismi mefuldür.[728] Muğaffel kavramı, rivayetlerinde aşırı derece gafil olan râvî için Hanefilerin kullanmış olduğu bir terimdir. Bu kavaram râvînin zabt yetersizliği ile ilgili bir kavramdır.

Muğaffel râvînin eğer gafleti dikkatinden fazla ise rivayet ettiği haberi kabul edilmez. Böyle bir durumda rivayetlerinin hükmü sabi ve matuh râvîlerin rivayetlerinin hükmü gibidir.[729] Fakat rivayetlerinin çoğunda dikkatli davrandığı tespit edilmişse rivayet ve şahitlik konularında gaflet sahibi bir râvî gibi kabul edilmez.[730]

---

727 Alî el-Kârî, *Tevdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-me'ânî*, s. 319.

728 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1039.

729 Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 185; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 36; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 382; Sadrüşşerîa, *Tenkîh (Telvîh ile birlikte)*, c. 2, s. 26; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ılmi'l-usûl*, c. 2, s. 329; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr*, c. 3, s. 715; Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi' fî usûli'ş-şerâ'î*, c. 2, s. 263.

730 Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 382; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 36.

5.2.1.5. Müsâhil Râvî

Müsâhil kavramı hata etmeyi, yanlış yapmayı önemsemeyen, hata yaptıktan sonra onu düzeltme çabası göstermeyen, ihtiyatlı olunması gereken yerde ihtiyatlı davranmayan kişi için kullanılan bir terimdir.[731] Bu kavram da muğaffel kavramı gibi râvînin zabt durumunu gösteren bir kavramdır. Bu sıfatı alışkanlık haline getirmesi durumunda rivayetleri muğaffelin rivayetlerinde olduğu gibi reddedilir.[732]

5.2.1.6. Hevâ Sahibi Râvî

Heva sahibi kavramı, şeri bir gerekçe olmaksızın şehevi, lezzet duyulan şeylere meyleden kimse için kullanılan bir terimdir.[733] Hanefiler bidʿat kavramını bu başlık altında incelemişlerdir. Teftâzânî'nin "*Heva sahibi ifadesi ile dini konularda dine değil de hevasında uyan bidʿat sahibi kişi kastedilmektedir.*" sözü heva sahibi ile bidʿat arasındaki bağı göstermesi açısından önemlidir.[734] Abdülazîz el-Buhârî'nin heva sahibi kavramını incelerken "*Bil ki hevasına uyanlardan bir kısmı tekfir edilmeyi hak eder. Gulât-ı Mücessime, Râfiziler ve bunlar dışında bazı gruplar. Bu gibilerine 'tevilci kâfir' anlamında الكافر المتأول ismi verilir. Bazılarının ise tekfirine gerek yoktur. Bunlarda 'tevilci fâsık' anlamında الفاسق المتأول diye isimlendirilirler*." sözü heva sahibi râvî kavramıyla bidʿatçi râvî kastedildiğini göstermektedir.[735] Teftâzânî ve Abdülazîz el-Buhârî'nin sözleri Hanefilerin heva sahibi kavramıyla bidʿatçi râvîyi kastettiklerini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hanefiler bidʿati iki kısımda mütalaa etmişlerdir. Müslüman bir kimsenin kâfir olmasını gerektiren bidʿati "bidʿat-i mükeffira", bu bidʿate sahip kişiye "müteevvil kâfir" demişlerdir. Bidʿatin kişinin kâfir olmasını gerektirmediği, fâsık olmasına sebep olduğu

---

731 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 36; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 382; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 36.

732 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 36; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 382; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 36.

733 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 36.

734 Teftâzânî, *Telvîh*, c. 2, s. 26.

735 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 37.

bidʿat çeşidine ise "bidʿat-i müfessika", böyle bir bidʿate sahip kişiye "müteevvil fâsık" ismini vermişlerdir.[736]

Hanefi âlimleri hevasına uyan kimselerin şahitliklerini kabul etmiştir.[737] İbn Nüceym hevasına uyanların küfrünü gerektirecek bir durum söz konusu olmadığını, şahitliklerinin şartlı olarak kabul edileceğini söylemiş ve heva sahibinin küfrü gerektiren bir inanca sahip olması durumunda Hanefi âlimlerinin çoğunun bu kişinin rivayetlerini kabul etmediğini bildirmiştir.[738] Hadislerin rivayetinde ise Hanefilerin cumhuru heva sahibi râvîyi muğaffel râvî ile bir tutmuş ve rivayetlerinin kabul edilemeyeceğini söylemişlerdir.[739] İmam Serahsî de bu görüştedir. O, herhangi bir ayrıma gitmeksizin haberlerinin kabul edilmemesi gerektiğini söylemiştir.[740]

İmam Pezdevî heva sahibi râvînin hadis rivayeti ile ilgili görüşünü ifade etmesine rağmen kullandığı ifadelerden kastettiği anlamı tespit etmek zordur. Âlimler onun bu konudaki görüşünü iki şekilde izah etmeye çalışmışlardır. Birinci görüşe göre Pezdevî hadislerin rivayetinde insanları bidʿatine çağıran bir bidʿatçinin yalan söyleme ihtimaline dikkat çekmiştir. Pezdevî'ye göre râvînin bidʿati veya insanları bidʿatine çağırması bir şekilde onu yalana sürükleyebilir. Bu sebeple Rasulullah'ın sözleri konusunda ona güvenilemez. Şahitlik ise böyle değildir.[741] Bidʿatçi râvînin insanları inandığı bidʿatine davet etmesi yalan söyleyeme töhmeti altında kalmasına sebep olur. Bu sebeple rivayetlerinin kabul edilmemesi gerekir. Müteahhir Hanefi âlimlerinin çoğu onun ifadelerini bu şekilde anlamışlardır.[742] Muhaddislerin bir kısmı da bidʿatine çağıran râvînin rivayetlerinin kabul

---

736 Teftâzânî, *Telvîh*, c. 2, s. 26; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 37; İbnü'l-Hümâm, Kemâlü'd-dîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd b. Mesʿûd, *et-Tahrîr fî usuli'l-fıkh*, Mabatü mustafâ el-bâbî ve evlâdihî, Mısır 1932, s. 313; İbnü'l-Hanbelî, *Kafvu'l-eser*, s. 87.

737 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 36; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 383

738 İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 1997, c. 7, s. 157.

739 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 39; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 383.

740 Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 383.

741 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 38.

742 İbnü's-Sââtî, *el-Bedî' fî usûli'l-fıkh*, c. 2, s. 251; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 38; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkh (et-Takrîr* ile birlikte*)*, c. 2, s. 320; İbnü'l-Hanbelî, *Kafvu'l-eser*, s. 78,79; Sindî, *İm'ânu'n-nazar*, s. 279; Ahsîkesî, *Müntehab'ul-hüsâmî*, s. 139; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr*, s. 289; Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*, s. 207; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr*, c. 3, s. 712.

edilmemesi gerektiği görüşünü kabul etmişlerdir. Bu yoruma göre Pezdevî ile aynı çizgide buluştukları söylenebilir.

Pezdevî'nin "*Bidʿatçinin ehli hak ile mücadelesi ve insanları bidʿatine çağırması yalana götüren sebeptir*."[743] sözü bidʿat sahibinin insanları bidʿatine çağırması durumunda rivayetinin kabul edilmeyeceği görüşünde olduğunu göstermektedir. Pezdevî'nin bu sözü bidʿatçi râvînin insanları bidʿatine davet etmesi ve davasının muzafferiyeti için mücadele etmesi halinde rivayetlerinin kabul edilmemesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu iki tutumu terk etmesi ve bu çabasından vazgeçmesi halinde sadece kendi itikadında veya amelinde var olan bidʿat rivayetlerine zarar vermeyecektir. Buradan hareketle Pezdevî'nin bidʿatine çağırmayan râvîlerin rivayetlerinin kabul edilmesi gerektiği görüşünde olduğunu söylemek mümkündür.

Pezdevî'nin heva sahibi râvînin rivayetlerini hiçbir surette kabul etmediği ikinci görüş olarak ifade edilmiştir. Bu yorum aynı zamanda Serahsî'nin görüşüne de muvafıktır. Pezdevî'nin "*Bu sahih olduğunda heva sahibi râvînin rivayetlerinin hükmü sünnet ve hadis sahasında fâsık gibidir*." [744] sözünden bazıları bidʿatçinin rivayetinin mutlak surette kabul edilmeyeceğini anlamışlardır. Bu görüşe göre bidʿatçi râvî ister bidʿatine çağırsın ister çağırmasın hadis rivayeti kabul edilmez. Çünkü hevası onu insanları kendi bidʿatine çağırmaya sevk edecektir. Muhtemelen bidʿatine çağıran râvî sonun da yalan ve tezvirata başvuracaktır.[745]

İmam Serahsî, hevasına uyan bidʿatçi râvînin rivayet ettiği haberin kayıtsız, mutlak bir şekilde kabul edilmemesi gerektiğini savunurken, bazı Hanefi âlimleri fâsıklığı gerektiren bir bidʿate sahip olan râvînin rivayetlerinin yalanı ve hadis uydurmayı caiz

---

743 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 38.

744 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 39.

745 Sihâlevî, *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi müsellemi's-subût*, c. 2, s. 173; Siğnâkî, Hüsâmüddîn Huseyn b. Alî b. Haccâc b. Alî, *el-Kâfî şerhu'l-bezdevî*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2001, c. 3, s. 1312; Mutîî, Muhammed Bahit, *Süllemü'l-vusûl li şerhi nihâyeti's-sûl*, ʿÂlemü'l-kütüb, Kahire 1924, c. 3, s. 127.

görmemek, bidʿatine çağırmamak, rivayeti ile bidʿatini güçlendirmeye çalışmamak gibi birtakım şartlar ile kabul edilebileceğini öne sürmüşlerdir.[746]

5.2.2. Muhaddislere Göre Râvînin Taʿn Sebepleri

Muhaddislere göre bir hadisin senedinden dolayı zayıf kabul edilmesi için hadisin senedinde inkıtâʿ veya râvîde hadisi zayıf sayacak bir kusur bulunması gerekmektedir. Bu iki sebepten birinin bulunması durumunda muhaddisler arasında meşhur olan görüşe göre hadis zayıf kabul edilir ve bu kusur illet olarak isimlendirilir. İlk dönem muhaddislerinin illet kavramını gizli veya açık bütün kusurları için kullandıkları bilinmektedir.

Haberlerdeki illetler çeşitlidir ve hepsi aynı etkiye sahip değildir. Bazı illetler haberin sıhhatine zarar verirken bazıları ise sıhhat açısından bir sorun oluşturmaz. Örneğin haberin senedindeki meçhul sahabilerin varlığı, başka bir tarik ile kimlik bilgisine ulaşılan mübhem râvîler birer illet sayılsa da haberin sıhhatine engel bir durum oluşturmamaktadır. Buna göre illetlerin "hadisin zayıf kabul edilmesine sebep olan illetler ve engel olmayan illetler" olarak iki kısımda mütalaa edildiği söylenebilir. Hadisin sahih olmasını engelleyen illetlere "illet-i kâdıha" engel olmayanlara ise "illet-i ğayrı kâdıha" denilmektedir.[747]

Hadis âlimleri ilk dönemlerden itibaren hadislerin sıhhatini etkileyen râvî ile ilgili kusurlardan bahsetmişler, eserlerinde bu konulara yer vermişlerdir. İlk dönem eserlerinde derli toplu ve sistematik bir şekilde ele alınmayan bu konular İbn Hacer tarafından sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Râvînin tenkit edilmesini gerektiren kusurları on tane olarak tespit eden İbn Hacer, bu kusurların beş tanesinin adalet, beş tanesinin de zabt ile ilgili olduğunu söylemiştir.[748] İbn Hacer'in râvînin taʿn sebepleri olarak tespit ettiği başlıkların sonraki dönem âlimleri üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Birçok muhaddis onun bu onlu taksimini benimsemiştir. İbn Hacer adalet ile ilgili olan taʿn sebeplerini râvînin hadis

---

746 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 38, 39; İbnü's-Sââtî, *el-Bedî' fî usûli'l-fıkh*, c. 2, s. 250, 251; Teftâzânî, *Telvîh*, c. 2, s. 26; Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi' fî usûli'ş-şerâ'î*, c. 2, s. 255; Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 96; Sihâlevî, *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi müsellemi's-subût*, c. 2, s. 172, 173.

747 Fahl, *el-Câmi'u'l-'ılel ve'l-fevâid*, c. 1, s. 26-29.

748 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 87.

uydurması, yalancılıkla itham edilmesi, fâsık olması, bidʿat sahibi olması ve cehaletü'r-râvî olarak sıralarken, zabt ile ilgili olanları fuhşu'l-galat, kesretü'l-gaflet, vehem, sikalara muhalefet ve sû-i hıfz olarak ifade etmiştir. [749]

5.2.2.1. Adalet ile İlgili

İbn Hacer'in râvîlerin adaleti ile ilgili tespit ettiği kusurlar hadisin sıhhatine zarar vermede eşit değildir. Râvînin adaleti ile ilgili kusurların ağır kusurdan hafif kusura doğru sıralanmasında muhaddisler arasında farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte ittifak edilen noktalar da mevcuttur.[750] Lekânî, râvînin yalan hadis uydurmasının en ağır kusur sayılmasında âlimler arasında görüş birliği olduğundan bahsetmiştir.[751]

5.2.2.1.1. Râvînin Hadis Uydurması

Yalan söylemek Kur'ân'ın emri ile yasaklan bir fiildir.[752] Bir Müslümanın herhangi bir konuda yalan söylemesi haramdır. Hz. Peygamber ile ilgili atılan yalanların günah ve vebali daha ağırdır.[753] Bunun sebebi Rasulullah Aleyhisselâm'ın "*Benim adıma yalan söylemek herhangi birisi adına yalan söylemek gibi değildir. Kim benim adıma yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın*."[754] buyurmasıdır. Hz. Peygamber'in bu ifadesi muhaddislerin hadis uyduran râvîlerin bütün rivayetlerini reddetmelerine bir gerekçe oluşturmuştur.

Râvînin Hz. Peygamber'in söylemediği bir şeyi bilerek rivayet etmesi taʿn sebeplerinin ilki kabul edilmiştir.[755] Bu kusurun taʿn kusurları içinde adalet veya zabt ile ilgili kusur kategorisinin hangisinde yer alacağını râvînin tutumu belirlemektedir. Râvînin

---

749 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 87; Cezâirî, Tâhir, *Tevcihu'n-nâzar ilâ usûli'l-eser*, Mektebu'l-matbûʿâti'l-islâmiyye, Halep 1995, c. 2, s. 553; Hamâde, Fârûk, *el-Menhecü'l-islâmî fi'l-cerh ve't-taʿdîl*, Dâru's-selâm, Kahire 2008, s. 241, 242.

750 Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 1011.

751 Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 1011.

752 Hac, 30.

753 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4, s. 45.

754 Buhârî, *Kitâbu'l-cenâiz*, 33; Müslim, *Tağlîzu'l-kezib 'alâ rasûlilleh*, 4.

755 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 88.

bilerek hadis uydurması bu kusurun adalet ile ilgili kısımda değerlendirilmesini gerektirmektedir. Râvînin hadis uydurma[756] kastının olmadığı bir durumda Hz. Peygamber'in söylemediği bir şeyi ona isnat etmesi ise zabt ile alakalı bir durum sayılır.[757] Râvînin hadisi bilerek veya yanılarak uydurması kusurun hangi kategoride değerlendirileceğini belirlemede etkili olsa da rivayetin uydurma haberlerden sayılıp sayılmamasında bir etkisi bulunmamaktadır. Bilerek veya yanılarak uydurulan rivayetlerin hepsi uydurma hadis kabul edilerek reddedilmektedir.[758]

Hz. Peygamber adına uydurulan şeylere "muhtelak, mevzu, masnûʿ, mekzûb" isimleri verilmiştir.[759] Uydurulan rivayetlerin reddi konusunda muhaddisler arasında herhangi bir ihtilaf mevcut değildir. Fakat bu rivayetleri uyduran râvînin diğer rivayetlerinin hükmü ile ilgili bir ittifak bulunmamaktadır. Hatîb el-Bağdâdî hata ile hadis uyduran râvî ile kasıtlı bir biçimde hadis uyduran râvî arasında ayrıma gitmiştir. Hata ile hadis uyduranın rivayetlerinin kabul edilmesi gerektiğini,[760] kasıtlı bir şekilde hadis uyduran râvînin ise tövbe etse bile bir daha asla rivayetlerinin kabul edilmeyeceğini ve Ahmed b. Hanbel ve birçok âlimin de bu görüşte olduğunu ifade etmiştir.[761] Nevevî bu görüşe sahip âlimlerden bazılarının İbn Mübârek, Sevrî, Râfiʿ b. el-Eşras ve Ebû Nuʿaym olduğunu söylemiştir.[762] Kasıtlı bir şekilde hadis uyduran râvînin tövbe etse bile bir daha asla rivayetlerinin kabul edilmeyeceği görüşünü reddeden Nevevi, kâfir bir kişinin bile Müslüman olduktan sonra rivayetinin kabul edildiğini gerekçe göstererek tövbe eden râvînin rivayetlerinin kabul edilebileceğini iddia etmiştir.[763] Nevevî'nin kâfiri hadis uydurana benzetmesi kıyas yaparak bu görüşe ulaştığını göstermektedir. Muhaddisler kâfir birisinin hatasını anladıktan sonra tövbe edip Müslüman olması durumunda kâfir iken tahammül ettiği hadisleri nakletmesinin caiz olduğunu söylemişlerdir. Nevevî'ye göre hadis uyduran bir kimse kâfirden daha düşük bir seviyede kabul edilemez. Kâfir bir kişinin yalan hadis uydurma ihtimali yüksek olduğu

---

[756] "Hadis uydurma" ifadesi bazı âlimlerce eleştirilmiştir. Çünkü uydurulan bir şey hadis olarak nitelenemez. Buna rağmen Hz. Peygamberin söylemediğini veya yapmadığını bir şeyi söylemiş, yapmış gibi iddia etmenin "hadis uydurma" veya "uydurma hadis" olarak ifade edilmesinde sakınca olmadığı da savunulmuştur. Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 99.

[757] Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 1013.

[758] Cezâirî, *Tevcihu'n-nâzar*, c. 2, s. 574.

[759] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 98; Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 1026.

[760] Hatîb, *el-Kifâye*, c. 1, s. 299.

[761] Hatîb, *el-Kifâye*, c. 1, s. 297.

[762] Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer*, c. 2, s. 160; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 116.

[763] Nevevî, *Şerhu sahihi müslim*, c. 1, s. 67.

için rivayetleri kabul edilmezken Müslüman olması bu töhmeti ortadan kaldırmaktadır. Aynı durum hadis uyduran kişi için de geçerlidir. Onun da tövbe etmesinden sonra üzerindeki töhmet kalkacaktır. Bu sebeple onun da tövbesinden sonra rivayetlerinin kabul edilmesi gerekmektedir. Fakat Nevevî'nin bu kıyasında kâfir ile hadis uyduran arasında kıyasa engel benzemeyen bir nokta bulunmaktadır. Nevevî'nin ölçüt aldığı kâfir kişi hiçbir zaman Hz. Peygamber adına yalan hadis uydurmamıştır. Bu sebeple iman etmesi durumunda üzerindeki Hz. Peygamber adına yalan uydurma töhmeti kalkmaktadır. Yalancı râvî ise yalan cürmünü en azından bir kere işlemiş ve bu sebeple töhmet altında kalmıştır. Buna göre kâfirin itham edildiği töhmetten iman ettikten sonra kurtulması, hadis uyduran bir kimsenin yöneltilen ithamlardan tövbe ettikten sonra kurtulması ile aynı değildir. Ayrıca İslam'ın küfrü yok ettiği nas ile sabittir.[764] Tövbenin ise ne derece samimiyet ile yapıldığı sadece Allah tarafından bilinen bir durumdur. Kulların bu bilgiye ulaşması ise mümkün değildir.

Hanefi âlimleri de kasıtlı olarak yalan uyduran bir kişinin tövbe ettikten sonra rivayetinin hükmünü tartışmışlardır. Abdülazîz el-Buhârî, İbn Melek, Kâkî, Aliyyü'l-Kârî ve Mahlâvî (1863-?) gibi bazı Hanefi âlimleri kasıtlı olarak hadis uyduranın tövbe etmesi halinde rivayetlerinin kabul edilmeyeceğini ifade etmişlerdir.[765] Bunun yanında bazı Hanefi âlimleri İmam Nevevî gibi hadis uyduranın tövbe ettikten sonra rivayetlerinin kabul edileceği görüşünü benimsemiştir.[766]

Muhaddisler bir taraftan hadis uyduran râvîler ve uydurdukları rivayetlerin hükmü ile ilgilenmiş, diğer taraftan da uydurma rivayetlerin nasıl tespit edileceği konusunda bir sistem oluşturmaya çalışmışlardır. Hadis usulü eserlerinde uydurma hadislerin tespit metotlarına geniş yer vermişlerdir. Uydurma haberlerin birçok tespit metodundan söz edilen usul eserlerinde bir rivayetin tevil edilemeyecek şekilde Kur'ân'ın delaleti kati ifadelerine veya mütevatir habere aykırı bir hüküm içermesi durumunda o rivayetin uydurma olduğuna

764 Müslim, *Kitâbu'l-îmân*, 121.

765 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 590, 591; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr*, c. 3, s. 700; Alî el-Kârî, *Tevdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-me'ânî*, s. 323, 324; İbn Firişte, *Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fıkh me'a'l-havâşî*, c. 2, s. 1169, 1170; Mahlâvî, *Teshîlu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, c. 1, s. 320.

766 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usuli'l-fıkh*, s. 314; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ılmi'l-usûl*, c. 2, s. 322; İbn Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn, *Teysîru't-tahrîr şerhu kitâbi't-tahrîr*, Dâru's-selâm, Kahire 2014, c. 2, s. 848; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr*, s. 285.

hükmedileceğinden de bahsedilmektedir.[767] Buna göre haber-i vâhidin delalet ve sübutu kati naslar ile mukayesesi sonucunda mevzu kabul edilmesi için öncelikle tevil ve cem edilme imkânının bulunmaması gerekmektedir. Böyle bir imkânın bulunması durumunda haber-i vâhidin mevzu sayılması doğru olmayacaktır. Zira bir rivayetin uydurma olduğuna hükmetmek muhaddisin içtihadı ile gerçekleşen zannî bir şeydir.[768] Bu sebeple haber-i vâhidin uydurma olduğuna hükmedilmesi için başka çözümün kalmadığından emin olunması gerekmektedir.

Hanefiler de haber-i vâhidleri kabul etmek için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartlardan bir tanesi haber-i vâhidin Kur'ân'ın, mütevatir veya meşhur sünnetin kati ifadelerine tevil ve cem edilme imkânı olmaksızın ters düşmemesidir. Yani Hanefilere göre haber-i vâhidin istidlale uygun olabilmesi için Kur'ân'a, sübutu kati sünnete, icmâya ve külli kaidelere muhalif olmaması gerekmektedir.[769] Bu bağlamda Hatîb el-Bağdâdî gibi bazı muhaddislerin uydurma rivayetlerin tespitinde Kur'ân'a ve kati sünnete arz metodundan söz ettikleri bilinmektedir.[770] Bu metodun bütün muhaddisler tarafından sistematik bir şekilde belirli bir kural olarak kullanıldığına dair sarih ifadelere rastlanmasa da arz metodunun sahabe döneminden itibaren özellikle Hz. Ömer[771] ve Hz. Aişe (ö. 58/678) tarafından kullanıldığını gösteren örnekler[772] bu metodun sadece Hanefilere özgü olmadığı fikrini desteklemektedir. Buna istinaden bazı muhaddislerin de Hanefiler ile birlikte arz metodunu kullandıkları söylenebilir. Fakat Hanefiler arz metodunu rivayetlerin delil olmaya uygunluğunu tespit etmek için kullanırken bazı muhaddisler ise bu metodu rivayetlerin sübutunu tespit için kullanmışlardır.

---

767 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 109; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 90; Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer*, c. 2, s. 45; Itr, *Menhecü'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs*, s. 315; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 127; Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, c. 1, s. 578; Kandehlevî, *Minhatü'l-muğîs*, s. 324; Yücel, *Hadis Usulü*, s. 196; s. 196; Çakan, *Hadis Usulü*, s. 138; Koçyiğit, Talat, *Hadis Usulü*, TDV. Yayınları, Ankara 1997, s. 118; Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, *Kavâ'ıdü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 1987, s. 157; Sâlih, Muhammed Edîb, *Lemehât fî usûli'l-hadîs*, el-Mektebü'l-islâmî, Beyrut 1997, s. 310; Sanʿânî, *Tevdîhu'l-efkâr* c. 3, s. 58; Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 3, s. 434; Ebû Gudde, *Lemehât min târîhi's-sünne ve 'ulûmi'l-hadîs*, s. 118.

768 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 89.

769 Özşenel, *Arz yöntemi özelinde Hanefî hadis anlayışının teşekkülü*, s. 19.

770 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 109.

771 Müslim, *Talak*, 6.

772 Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Behâdır b. Abdullah, *el-İcâbe li mâ istedraket 'âişe 'ale's-sahâbe*, Mektebetü'l-hânecî, Mısır 2001, s. 60.

5.2.2.1.2. Râvînin Yalancılıkla İtham Edilmesi

Hz. Peygamber adına yalan söylediği bilinmeyen bir râvînin insanlar arasında, günlük yaşantısında yalan söylemesi ile maruf ve meşhur olmasından dolayı hadis rivayetinde de yalan söyleyeme ihtimaline "ittihâmu'r-râvî bi'l-kezib" denilmiştir.[773] İbn Hacer bu kavramı "hadisin sadece onun tarafından ve malum kaidelere muhalif bir şekilde rivayet edilmesiyle veya hadis konusunda yalan söylediğinin sabit olmamasına rağmen yalan söylemekle maruf olan kişinin rivayetiyle oluşan töhmet" diye tarif etmiştir.[774] Bu tarifte râvînin hadisi rivayetinde teferrüd etmesinin ve malum kaidelere muhalif olmasının rivayetinde yalan söylemiş olabileceği şüphesini doğurduğu vurgulanmıştır.

İbn Hacer'in "malum kaideler" ifadesinden "zaruri olarak bilinen dini kurallar" manası anlaşılabileceği gibi[775] "şârinin sözlerinden âlimlerin istinbât ettikleri ve bilindik, mukarrer kaidelere dönüştürdükleri şeyler" manasının da anlaşılması mümkündür.[776] Adevî ise malum kaidelerin râvîler ile ilgili "râvînin kendinden daha sika bir râvîye muhalefet etmesi" gibi kurallar olduğunu savunmuştur.[777] Yalancılık töhmeti altında olan râvînin rivayet ettiği habere İbn Hacer metruk ismini vermiştir.[778] "Metruk hadis" kavramını ilk defa kullananın İbn Hacer olduğu ifade edilmiştir.[779]

5.2.2.1.3. Râvînin Fâsık Olması

Fâsık kelimesi فَسَقَ fiilinden türetilmiş bir ismi faildir. Allah'ın emrini terk etmek, hak yoldan çıkmak, hurmanın kabuğundan çıkması anlamlarına gelmektedir. Bu kelime "çıkmak" anlamında da kullanıldığından yuvasından çıkan fareye de "fuveysak" denilmiştir.[780]

---

773 Dihlevî, Abdülhak, *Leme'âtü't-tenkîh fî şerhi mişkâti'l-mesâbîh*, Dâru'n-nevâdir, Beyrut 2014, c. 1, s. 114.
774 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 88.
775 Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 431; Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 1015; Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 302.
776 Ğursî, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 244.
777 Adevî, *Hâşiyetü laktü'd-dürer bi şerhi metni nuhbeti'l-fiker*, s. 80.
778 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 91.
779 Sehâvî, *Şerhu't-takrîb*, s. 168.
780 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, c. 10, s. 308.

Fısk hem akideyle hem de amelle ilgili günahlar için kullanılan bir kavramdır. İtikâdî sebeplerin var ettiği fıska "fısk bi'l-bid'a" denilirken, büyük günahlardan birini işlemek veya küçük günah işlemeyi terk etmeyip onda ısrar etmekten kaynaklanan fısk için ise "fısk bi'l-ma'siye" tabiri kullanılmıştır.[781]

İbn Hacer râvînin taʿn sebeplerinden söz ederken fısk konusunu detaylı bir şekilde ele almış, râvînin fiil ve sözlerinin sebep olduğu fıskın küfür derecesine ulaşmadığı sürece adaletine zarar vermeyeceğini söylemiştir. Sonrasında "*İtikâdî fıska gelince onun açıklaması ileride gelecektir.*" diyerek fıskın fiili/sözel ve itikadi olarak iki kısma ayrıldığına işaret etmiştir.[782] İbn Hacer râvînin taʿn edilmesine sebep olan şeylerden söz ederken itikâdî fıskın bidʿat olduğunu söylemiş, ameli fıskı bidʿat tanımı dışına çıkartmıştır.[783] İbn Hacer'in "küfür derecesine ulaşmadığı sürece" diye koyduğu kayıt her ne kadar fısk ile küfrün ayrı hükümleri olduğu zannını uyandırsa da bu kayıt böyle bir farka işaret etmek için konulmamıştır. Zira râvînin adaletini zedeleyen taʿn sebepleri râvînin Müslüman olması halinde incelenmektedir. Râvînin fıskının küfür derecesine ulaşması durumunda râvî kâfir olacağından böyle bir fâsık râvînin taʿn sebepleri konusunda incelenmesinin bir anlamı kalmayacaktır. İbn Hacer'in bu noktaya vurgu yapmak için bu kaydı zikretmiş olması muhtemeldir.[784]

İbn Hacer fâsık râvînin rivayet ettiği hadisin bazı âlimlere göre münker olarak isimlendirildiğinden söz etmiştir.[785] Bu âlimler münker haberde iki rivayetin birbirine muhalif olmasını şart koşmadıkları için fâsık râvînin rivayetini münker diye isimlendirmişlerdir. Muhalif olma "bir râvînin kendisinden hıfz ve zabt noktasında daha üstün bir râvînin rivayetine uymayan hadis rivayet etmesi" anlamındadır.[786] Muhalefeti şart koşmayanlara göre fuhşu'l-galat ve kesretü'l-gaflet sahibi râvîlerin rivayetleri de münker hadis olarak kabul edilmektedir.[787] İmam Süyûtî ise, kesretü'l-gaflet, fuhşu'l-galat ve fâsık

781 Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, "Fısk" md., s. 97; Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, "*Fısk bi'l-bid'at*" ve "*Fısk bi'l-ma'siye*" md., s. 80.
782 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 88.
783 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 102.
784 Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 304.
785 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 92.
786 Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 454; Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer*, c. 2, s. 62.
787 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 91, 92.

râvînin rivayetini metruk olarak isimlendirmiştir.[788] Bu örnekler hadis tarihinde kavramların geçirdikleri anlam süreçlerini göstermesi açısından önemlidir.

İbn Hacer'in eserleri incelendiğinde münker kavramının farklı tanımlarından söz ettiği görülmektedir. O, *Nüzhetü'n-nazar*'da iki yerde münkerden bahsetmiştir. Fâsık râvînin rivayet ettiği hadisin münker olarak isimlendirildiğini ifade eden İbn Hacer, muhtemelen İmam Müslim'in münker tarifinden etkilenerek böyle bir şey söylemiştir. Zira Müslim kesretü'l-gaflet ve fuhşu'l-galat sahibi râvîlerin rivayetlerini münker kabul etmiştir. İbn Hacer bu râvîlere ek olarak fâsık râvînin rivayetini de münker kapsamına dâhil etmiştir.[789] Müslim, *Sahih*'in mukaddimesinde münker hadis ile ilgili görüşlerini şöyle dile getirmiştir: "*Râvînin rivayet ettiği hadis hıfz ve rıza ehlinden bir başka râvînin rivayetine arz edildiğinde ona muhalif ise veya az bir uyum ve benzerlik arz ediyorsa bu durum, muhaddisin hadisinde münker alametidir. Râvînin rivayetlerinin çoğunda durum böyleyse bu râvî mehcûru'l-hadîs aynı zamanda rivayetleri makbul olmayan ve amel edilmeyen birisidir.*"[790] İmam Müslim'e göre, bir râvînin hafız, zâbıt ve otoritesi kabul edilen hadis imamlarının rivayetine muhalif olarak hadis rivayet etmesi hadiste nekâret alameti sayılmaktadır. Ayrıca râvînin rivayetlerinin çoğunda muhalefet varsa rivayetleri kabul edilmez, amel edilmez, terk edilir. Artık bundan sonra o râvî "metrûku'l-hadîs" olarak isimlendirilir. İmam Müslim'in sözlerinden râvînin muhalefetini hadisin münker diye isimlendirilmesinde ölçüt kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre bir rivayetin münker olarak nitelenebilmesi için öncelikle sika râvîlerin rivayetine muhalif olması gerekmektedir.

5.2.2.1.4. Râvînin Bidʿat Sahibi Olması

Bidʿat kelimesi "ortaya çıkarmak, icat etmek" anlamına gelen بدع kökünden türemiştir.[791] Bu kökten mastar olan "بِدْع" kelimesi "ilk olan şey, türedi" anlamına

[788] Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 3, s. 306.
[789] Ğursî, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 261.
[790] Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-hüseyn, *Sahîhu müslim*, Dâru't-taybe, Riyad 2006, *mukaddime*, c. 1, s. 3.
[791] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, c. 8, s. 6; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 20, s. 310.

gelmektedir.[792] İmam Şâfiî bidʿati iki kısımda mütalaa etmiştir.[793] İbnü'l-Esîr de Hz. Ömer'den rivayet edilen "*Bu ne güzel bidʿat!*"[794] haberi üzerine "*Bidʿat, bidʿat-i hüdâ ve bidʿat-i dalalet olmak üzere iki çeşittir. Kim Allah'ın ve resulünün emrettiklerinin hilafına davranırsa bu davranışı kınanır ve kabul edilmez. Kim Allah ve resulünün hoş gördüğü şeyleri yaparsa övülür*." diyerek bidʿatin iki kısmından söz etmiştir.[795]

Istılahta âlimler tarafından bidʿatin birçok tarifi yapılmıştır. Kâdî İyâz (ö. 544/1149) bidati "*Nebi Aleyhisselâm'dan sonra çıkan her yeni şey bidʿattir. Bidʿat önceden yapılmayan bir şeyi yapmaktır. Sünnetten bir asıl ile uygun düşerse hükmü ona kıyas edilir ve bu güzel kabul edilir. Eğer sünnetin asıllarına uymazsa o yanlıştır, dalalettir.*"[796] diye tanımlamıştır. O'nun da bidati iki kısma ayırdığı ve sünnet ile sınırladığı görülmektedir. Bu sebeple tarifin bidʿat kavramı için etrafına câmi bir tarif olmadığı söylenebilir. İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) "*Şeriatte kendisine delalet eden bir asıl bulunmayan sonradan ortaya çıkan şeye denir.*"[797] diyerek yaptığı bidʿat tarifi daha teknik, kapsamlı ve şümullüdür. İbn Hacer de bidʿati bu şekilde tarif etmiştir.[798] Abdülhay el-Leknevî bidʿat ile ilgili birçok görüşü tartıştıktan sonra şunları ifade etmiştir: "*Anlatılanlardan anlamış olmalısın ki; âlimlerin 'her bidʿat dalalettir' hadisinin anlamındaki ihtilafları ya bidʿat lafzının bir kısmı tahsis edilmiş âmm lafız olarak kabul edilmesi ile alakalıdır ya da tahsis edilmemiş umumi bir lafız olması ile bağlantılıdır. Bu ihtilaf lafzî bir ihtilaftır.*[799] *Kim bidʿati sadece 'Hz. Peygamber döneminde bulunmayan şey' anlamında umumi manası ile anlarsa onu vacip, müstehap, mubah, mekruh ve haram bidʿat olarak kısımlara ayıracaktır. Bidʿati böyle kabul edenlerin hadisteki bidʿat anlamını tahsis ederek vacip, müstehap, mubah bidʿati hadisin mefhumuna*

---

792 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, c. 8, s. 6; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 20, s. 308.

793 Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn, *Menâkıbu'ş- şâfiî*, Mektebetü dâri't-türâs, Kahire 1970, c. 1, s. 469. İmam Şafiî şu sözleriyle bidʿati ikiye ayırmıştır: "*Kitaba, sünnete, esere ve icamâya muhalefet eden bidʿat. Bu bidʿat-i dalâlettir. Hayır noktasındaki bidʿat ki bunda kimse ihtilaf etmemiştir. Bu sonradan çıkan ve kınanmayan şeydir."*

794 Buhari, *Kitâbu salâti't-terâvîh*, 1.

795 İbnü'l-Esîr, Mecdu'd-dîn Ebi's-Saâdet el-Mubârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, Dâru ibni'l-cevzî, Cidde 2000, s. 67.

796 Kâdî İyâz, Ebu'l-fadl İyâz b. Mûsa b. İyâz el-Yahsubî es-Sebtî, *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhı'l-âsâr*, el-Mektebetü'l-ʿakîka, Tunus 1978, c. 1, s. 81.

797 İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Bağdâdî ed-Dımaşkī, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1999, c. 2, s. 127.

798 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, c. 17, s. 134.

799 Gerçekte birbirine zıt iddialar söz konusu değildir. Lafızlardan farklı şeyleri kastetmeleri sebebiyle ihtilaf varmış gibi bir durum ortaya çıkmıştır. Bu da bidat kavramına farklı anlamlar yüklemiş olmalarından kaynaklanmaktadır.

dâhil etmemeleri gerekecektir.[800] *Kim bidʿati şeriatın (hadisin) ifade ettiği anlamda 'şeriatta bir aslı olmayan ve ilk üç dönemde bilinmeyen' diye kabul ederse hadisin mefhumundan hiçbir şeyi dışarda bırakmayacaktır."*[801] Leknevî'nin sözleri bidʿatin "bidʿat-i hasene" ve "bidʿat-i seyyie" olarak iki kısma ayrılması ile ilgili tartışma hakkında yeterli bir bilgi vermektedir. Buna göre bidʿatin bir sözlük anlamı bir de dinî literatürde hadis ile belirlenmiş terim anlamı bulunmaktadır. Sözlükte bidʿat "her türlü sonradan oluşan yenilik" anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla ister hasene ister seyyie olsun, sonradan çıkan her şey bidʿat olarak ifade edilebilir. Fakat hadisi şerif bidʿatin dalalet olduğunu ifade edince dini literatürde bidʿat "sonradan ortaya çıkan her kötü şey" diye nitelenmiştir. Bidʿatin dini literatürdeki bu manasına itibar edenler bidʿatin "hasene" diye nitelenemeyeceğini savunmuşlardır. Bidʿatin sözlük anlamını dikkate alanlar ise bidʿatin hasene ve seyyie diye iki kısımdan müteşekkil olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bidʿat kavramını irdeleyen Leknevî bidʿat-i seyyieyi "ilk üç asırda bulunmayan ve dinde bir asla dayanmayan şey" diye tanımlayanlara karşı çıkmış, dinin asıllarına uygunluğu dikkate almadıkları için onları tenkit etmiştir.[802] Ona göre bir şeyin bidʿat sayılması ilk üç asırda bulunmaması ile sınırlandırılamaz. Bir şeyin İslam'ın ilk üç döneminde bulunmaması veya bilinmemesi bu şeyin dine aykırı olacağı ve bidʿat sayılacağı anlamına gelmez. Herhangi bir şekilde istinbât metotlarından biri aracılığı ile dindeki temel bir kaideyle alakası kurulabiliyorsa, bu şey hadiste ifade edilen "kabul edilmeyen" bidʿatlerden sayılamaz. Hadiste kastedilen bidʿat dini temelleri olan bu ve benzeri şeyler değildir. Hadiste hiçbir dini kural ile ilişkisi bulunmayan ve dine aykırı olan şeyler bidʿat olarak nitelenmiştir.[803]

Kişinin sahip olduğu bidʿatlerin, bulunduğu yere göre inançta, amelde ve âdette olmak üzere üç ana kısma ayrılmaktadır. Buna ek olarak kişinin inanç sisteminde var olan

---

800 İz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) bidatin vacip, mendup, mubah, haram ve mekruh olarak beş kısımdan oluştuğunu iddia etmiştir. Bkz. İz b. Abdisselâm, Ebû Mahmûd Abdülazîz, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî masâlihı'l-enâm*, Mektebetü'l-külliyeti'l-ezheriyye, Kahire 1991, c. 2, s. 204. Şâtıbî, ʿİz'zin bu taksimini tenkit etmiştir. Tenkitinin merkezinde bidatin iyisinin kötüsünün olamayacağı fikri yer almaktadır. Ona göre bidat kötüdür, mezmumdur. Şeriat bidati kötü, sapıklık olarak nitelemiştir. Buna rağmen bidatin bu şekilde taksimi uydurmadır. Bkz. Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed, *el-İ'tisâm*, Dâru İbn ʿAffân, Suudi Arabistan 1992, c. 1, s. 246-270. Sehâvî de mezmum olan bidatin şeriatın sınırlarını çizdiği bidat olduğuna işaret etmiştir. Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 221.

801 Leknevî, Muhammed Abdülhay, *İkâmetü'l-hucce 'alâ enne'l-iksâra fi't-te'abbudi leyse bi bid'ah*, Dâru'l-beşâiri'l-ilâmiyye, Beyrut 2014, s. 56.

802 Leknevî, *İkâmetü'l-hucce*, s. 57.

803 Birgivî, Takiyyüddin Mehmet, *et-Tarîkatü'l-muhammediyye ve sîratü'l-ahmediyye*, Dâru'l-kalem, Şam 2011, s. 51.

bidʿatler de kendi içinde alt başlıklara ayrılmaktadır. Zira inançtaki bidʿat bazen kişiyi küfre sürüklerken bazen onu fâsık yapmaktadır. Böyle bidʿatlere itikadî bidʿatler denilmektedir. Bu taksime itibar eden İbn Hacer de bidʿati "râvînin kâfir olmasını gerektiren bidʿat veya fâsık olmasını gerektiren bidʿat" diye iki kısma ayırmıştır.[804] Diğer bir bidʿat çeşidi vardır ki bu bidʿat ibadetlerde ortaya çıkmaktadır. Bundan başka insanların yapa geldikleri âdetlerde de bidʿatler bulunmaktadır. Böylece bidʿatleri bulundukları yere göre üç kısma ayırmak mümkündür.[805]

Bidʿat kavramı hadis ilmini ilgilendiren önemli bir kavramdır. Bu sebeple birçok muhaddis bu kavramı incelemiş, kavramın hadis sahası ile bağına değinmiştir. Bidʿat kavramı râvîlerin adaletiyle ilgili bir kavramdır. Râvîlerin adil olmaları hadislerin sıhhat şartlarından olduğu için râvînin adaletini zedeleyen bidʿat gibi vasıfların râvîlerde bulunmasına hoş bakılmamıştır. Bununla birlikte her bidʿat râvînin adaletine zarar vermemektedir. Bazı bidʿatlerin hadisin sıhhatine zarar vermediğinden hadis ilminde hangi bidʿatlerin râvînin adaletine dolayısıyla hadisin sıhhatine zarar verdiği tartışılmıştır.

Bazı âlimler bidʿatçi râvîlerin rivayetlerinin hiçbir şekilde kabul edilmemesi görüşünü benimsemişlerdir.[806] Çünkü onlara göre bidʿatçi râvî ya kâfirdir ya da fâsıktır. Her iki durum da rivayetlerinin kabul edilmemesini gerektirmektedir. İbnü's-Salâh bu görüşü hadis imamlarının meşhur görüşüne ters düşmesi ve *Sahihayn*'da birçok bidʿatçi râvînin rivayetinin bulunması sebebiyle kabul etmemiştir.[807]

Ebû Hanife, İmam Şâfiî, Yahya b. Saʿîd, Alî b. el-Medînî, Alî b. Harb (ö. 265/878) gibi bazı âlimler bidʿatçi râvînin bilerek yalan söylemediği ve yalan söylemeyi helal kabul etmediği sürece rivayetinin kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Hatta Alî b. el-Medînî "*Eğer kaderî oldukları için Basralıların rivayetlerini, Şii oldukları için de Kûfelilerin rivayetlerini terk etmiş olsaydım kitaplar harap olurdu*." demiştir.[808] Süfyân b.

[804] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 102.
[805] Birgivî, *et-Tarîkatü'l-muhammediyye*, s. 51, 52.
[806] İbnü's-Salâh, *''Ulûmu'l-hadîs*, s. 114.
[807] İbnü's-Salâh, *''Ulûmu'l-hadîs*, s. 115.
[808] İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Şerhu 'ileli't-tirmizî*, Mektebetü'l-menâr, Ürdün 1987, c. 1, s. 356.

Uyeyne de (ö. 198/814) "*Abdülmelik b. E'yen bana hadis rivayet etti. O Şii'ydi. Bize göre ise rey sahibi bir Râfiziydi*." demiştir.[809] Bu ifadelere göre Süfyân b. Uyeyne bidʿat ehli olan bir râvîden hadis almıştır. Bu ve benzeri örnekler hadisçilerin belirli ölçütlere göre bidʿat sahibi râvîlerden hadis naklettiklerini göstermektedir.

Zehebî, bidʿat sahibi râvîlerin rivayet ettikleri haberlerin hükmünü bidʿatlerine göre belirlemiştir. O, bidʿatin suğrâ ve kübrâ olarak iki kısımda incelendiğini ifade etmiş, bidʿat-i suğrâ sahibi râvîlerin rivayetlerinin kabul edilmesi gerektiğini aksi takdirde nebevî sünnetin büyük kayıplara uğrayacağını ifade etmiştir. Çünkü birçok tâbiûn ve etbetu't-tâbiûn bidʿat sahibidir. O, bidʿat-i kübrâ sahibi râvîlerin rivayetlerinin ise kabul edilmemesi gerektiğini savunmuştur.[810] Âlimler Mürcie mezhebine müntesip olanları, Haricileri, Şiileri ve Kaderiye mezhebine bağlı olanları bidʿat-i suğrâ sahibi guruplar arasında zikretmişlerdir. Kelamî görüşlere sahip ve insanları bu kelamî görüşlerine davet eden Mürcie mezhebine müntesip râvîlerden hadis alınmaması gerektiğini ifade eden Ahmed b. Hanbel, fakih Mürcîlerden kendi mezheplerine çağırmadıkları sürece hadis alınabileceğini ifade etmiştir.[811] Onların bu sözleri belirli şartlar altında bidʿatçi râvîlerin hadislerinin alınabileceğini göstermektedir.

İmam Mâlik, İbnü'l-Mübârek, İbn Mehdî, Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maʿîn gibi birçok hadis imamı bidʿat sahibi râvîden rivayet almada râvînin insanları bidʿatine çağırmasını ölçüt kabul etmişlerdir.[812] İbnu'l-mübarek "*Dört kişiden hadis alınmaz: çok hata yapan, çok yalan söyleyen, bid'atine çağıran bid'atçiden ve iyi ezberleyemediği halde ezberinden hadis rivayet edenden*"[813] sözüyle bidʿatine davet eden bidʿatçinin rivayetinin kabul edilmeyeceğini açıkça ifade etmiştir. Abdurrahmân b. Mehdî de aynı şekilde yalancılık ile itham edilen, çok vehem, hata yapan ve bidʿatine çağıran heva sahibi kimselerden hadis alınmayacağını söylemiştir.[814] Ahmed b. Hanbel, Mürcie ve Kaderiyye mezhebine mensup

---

809 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 248.

810 Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, c. 1, s. 6, 7.

811 Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eşʿas es-Sicistânî, *Süâlâtü ebî dâvûd li'l-imâm ahmed b. hanbel fî cerhi'r-ruvâti ve ta'dîlihim*, Mektebetü'l-ʿulûm ve'l-hikem, Medine 1994, c. 1, s. 47.

812 İbn Receb, *Şerhu 'ileli't-tirmizî*, c. 1, s. 357; İbnü's-Salâh, *''Ulûmu'l-hadîs*, s. 114; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 104.

813 İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, c. 1, s. 257.

814 Ukaylî, Ebû Caʿfer Muhammed b. ʿAmr b. Mûsâ b. Hammâd, *ed-Du'afâu'l-kebîr*, Dâru'l-mektebetü'l-ʿılmiyye, Beyrut 1984, c. 1, s. 8.

râvîden hadis alınması sorulduğunda bidʿatine çağırmıyorsa alınabileceğini söylemiştir.[815] Abbâs ed-Dûrî (ö. 271/884) Yahyâ b. Maʿîn'in bidʿatçi râvî hakkındaki görüşünü şöyle ifade etmiştir: "*Yahyâ b. Ma'în 'Abbâd b. Suheyb'den (ö. 212/827) hadis almadım' dediğinde 'bütün bid'atine çağıran bid'atçiler için 'Kaderî, Râfizî veya başka bir mezhepten bid'atine çağıran bid'atçi ise hadisi alınmaz' diyerek hep aynı şeyi söylüyorsun' dedim. Bunun üzerine 'kaderi görüşe sahip olup davetçilik yapmayan Hişâm ed-Destüvâî (ö. 153/770) gibi bid'at sahibi olduğu zannedilen ve bid'atine çağırmayanların hadisleri alınır' dedi*."[816] Hâkim en-Nîsâbûrî de muhaddisin adaletine değinirken "*Müslüman olmalı, bid'atine çağırmamalı*" diyerek bidʿatçi râvînin adil sayılabilmesi için bidʿatine davet etmemesi gerektiğini açıkça ifade etmiştir.[817] Bidʿatçi râvînin bidʿatine çağırmaması rivayetinin kabul edilmesi için tek başına yeterli bir sebep değildir. Râvîlerin taşıması gereken diğer ortak vasıfları da taşıması gerekmektedir. Zira râvînin bidʿatçi olmaması sadece adalet şartı için aranan bir vasıftır. Bu sebeple İbn Hibbân bidʿatçi râvîlerin zabtlarında da kusur bulunmaması gerektiğini vurgulamıştır.[818]

İbnü's-Salâh rivayetleri kabul edilecek bidʿatçi râvînin aynı zamanda rivayeti ile bidʿatini güçlendirmemesi gerektiğini söylerken,[819] İbn Hacer çoğunluk muhaddislerin bu görüşte olduğunu belirtmiştir.[820] İbn Dakîk el-ʿÎd (ö. 702/1302) bidʿatine çağıran, bidʿatinde mutaassıp olup bunu açıkça dile getiren râvînin rivayetinin onu ve bidʿatini değersiz göstermek için alınmaması gerektiğini fakat hadisin sadece bu râvî aracılığı ile rivayet edilmesi durumunda alınmasının caiz olacağını söylemiştir. Çünkü ona göre hadisin kabul edilmesinden elde edilecek fayda bidʿatçi râvînin onu ve bidʿatini değersiz göstermekten daha fazla olacaktır.[821] İbn Dakîk el-ʿÎd'den aktarılan bu ifadeler onun bidʿat sahibi râvînin bidʿatine çağırmasının mutlak olarak reddedilmesi için bir gerekçe olmadığını göstermektedir. O, bidʿatçi râvînin rivayetinin reddedilmesini "değersiz sayma" gerekçesiyle illetlendirmiştir. Ona göre bu gerekçeden daha faydalı bir durumla

---

815 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 316.

816 Ahmed Muhammed Nûr Seyf, *Yahyâ b. Ma'în ve kitâbuhû et-Târîh*, Câmiaʿtü'l-melik ʿabdü'l-ʿazîz. Cidde 1979, c. 4, s. 139.

817 Hâkîm en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 234.

818 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *es-Sikât*, Dâiretü'l-meârifi'l-ʿusmâniyye, Haydarabat 1973, c. 6, s. 284.

819 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 115.

820 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 104.

821 İbn Dakîk el-Îd, Ebu'l-feth Muahammed b. Alî, *el-İktirâh fî beyâni'l-ıstılâh*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2006, s. 294.

karşılaşılması halinde rivayetin kabul edilmesi mümkün olacaktır. İbn Dakîk el-ʿÎd bu görüşünü haberin sadece bidʿatçi râvî tarafından rivayet edilmesi durumuyla örneklendirmiştir. O bu durumda muhtemelen bidʿatçi râvînin rivayet ettiği hadisin alınmadığı için zayi olmasını daha zararlı görmüştür. Bu da bidʿatlerine çağıran bidʿatçi râvîlerin rivayetlerinin mutlak surette reddedilmemesi gerektiğini göstermektedir.

İbn Dakîk el-ʿÎd ve birçok muhaddis bidʿatine çağıran râvînin rivayetinin kabul edilebileceğini söylerken, İbn Hibbân "*İmamlarımız bid'atine davet eden râvînin rivayeti ile kesinlikle ihticac edilemeyeceğini söylemişlerdir.*"[822] diyerek bidʿatine davet edenin rivayetinin kabul edilmediğini iddia etmiştir. Bunu fark eden İbn Hacer, İbn Hibbân'ın ittifak iddiası ile alışılmadık bir şey ortaya attığını savunmuştur.[823] İmam Sehâvî de, bu konuda İbn Hibbân' eleştirmiş, ittifakı kimin yaptığının açık olmadığını ve bütün âlimleri mi yoksa sadece Şâfiîleri mi kastettiğinin belli olmadığını söylemiştir.[824] Bu sebeple İbn Hibbân'ın bidʿatçi râvînin rivayetinin reddedilmesinde ittifak olduğu yönündeki ifadelerine ihtiyatla yaklaşmak yerinde olacaktır.

Yukarıda nakledilen görüşler bidʿatçi râvînin rivayetinin kabul edilebilmesi için bidʿatine çağırmamasının, sağlam zabta sahip olmasının ve rivayeti ile bidʿatini takviye etmemesinin şart olduğunu göstermektedir. Muhaddisler öne sürülen bu şartları gerekçelendirmiş, şartlar ile ilgili çekincelerini ortaya koymuş ve kabul ile ret arasındaki ince çizgiyi belirlemeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Hatîb el-Bağdâdî, misyoner bidʿatçilerin rivayetlerinin kabul edilmemesini yaptıkları çağrıların insanları bidʿate sürüklemesine ve bidʿate teşvik etmesine bağlamıştır.[825]

Muhaddisler bidʿatçi râvîlerin rivayetlerini kabule ihtiyatla yaklaşmışlar, onların rivayetlerini hadis eserlerine almak istememişlerdir. Fakat bazı şartları taşıyan bidʿatçi râvîlerin rivayetlerini eserlerine almaktan da geri durmamışlardır. Çünkü tâbiûn ve etbetu't-tâbiûn râvîlerinin çoğu bidʿat-i suğrâ sahibi kimselerdir. Eğer bidʿat-i suğrâ onların

822 İbn Hibbân, *es-Sikât*, c. 6, s. 140, 141; İbnü's-Salâh, *''Ulûmu'l-hadîs*, s. 115.
823 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 103.
824 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 227.
825 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 316.

rivayetlerinin reddedilmesini gerektirseydi din sahasında birçok rivayet geçersiz olurdu. İmam Zehebî bu konuda şunları söylemiştir: "*Biri şöyle diyebilir 'sika râvî olmanın tanımı adalet ve sağlam zabt iken bir bid'atçinin sika kabul edilmesi nasıl olur?' Bunun cevabı: bid'at iki çeşittir. Şia ve gulât-ı şia gibi bid'at-i suğrâ. Mütedeyyin, verâ ve doğruluk sahibi olan tâbiûn ve etbeu't-tâbiûnun birçoğu böyledir. Bu kimselerin rivayetleri reddedilirse nebevî rivayetlerin birçoğu zayi olur. Bu çok açık bir zarardır. Diğeri Râfizîlik ve gulat-ı râfizîlik gibi bid'at-i kübrâdır. Bunların rivayetleri ile delil getirilmez.* [826] Zehebî'nin bu ifadeleri İbn Dâkîk el-Îd'in sözlerinde vurguladığı noktaya işaret etmektedir. Bakıldığında hem Zehebî'nin hem de İbn Dâkîk el-Îd'in ifadelerinde bidʿatçi râvîlerin rivayetlerinin kabul edilmediğinde hadislerin kaybolma endişesini dile getirdikleri görülmektedir. İbn Dâkîk el-Îd bu endişe karşısında bidʿatçi râvînin rivayetinin sadece onun tarafından rivayet edilmesi durumunda bu rivayetin kabul edilmesini bir çözüm olarak görürken, Zehebî bidʿati suğrâ sahibi râvîlerin rivayetlerinin kabul edilmesinin bir başka çözüm yolu olacağına işaret etmektedir. Zehebî'nin ifadelerinden bidʿatçi râvîlerin rivayetlerinin kabulünde aslında onların bidʿati suğrâ sahibi olmalarından öte mütedeyyin, verâ ve doğruluk sahibi insalar olmalarının önemli olduğu da anlaşılmaktadır. Zaten râvîlerin bidʿatçi olmaları konusu onların adaleti ile ilgili bir mevzudur. Eğer râvînin sahip olduğu bidʿati râvînin adaletini zadelemiyorsa rivayetinin reddedilmesi sünnetin zayi olmasına sebep olabilir. İmam Zehebî ve birçok muhaddis bu noktayı vurgulamış, bidʿatin râvînin adaletini zedelemediği ve herhangi bir zarı olmadığı durumlarda rivayetlerinin kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

İmam Zehebî'nin sözlerinde dikkate değer bir diğer nokta "nebevî sünnetin yok olma endişesidir." Akla şöyle sorular gelebilir: "Nebevî sünnetin yok olma endişesindeki ölçüt nedir? Sünnet yok olur endişesiyle niçin fasık veya kâfir râvîlerin rivayetleri de kabul edilmemiştir? Günlük hayatında yalan söylediği için hadis rivayetinde de yalan söyleme töhmeti sebebiyle rivayetleri kabul edilmeyen râvîlerin rivayetleri niçin bu mantık ile değerlendirilmemiştir?" Bu sorular Zehebî ve onun gibi düşünen muhaddislerin bidʿatçi râvîlerin rivayetlerini kabul ederken ileri sürdükleri gerekçenin daha detaylı ele alınmasıyla cevap bulacaktır. İmam Zehebî'nin bidʿat-i suğrâ sahibi râvîlerin rivayetlerinin reddedilmesi durumunda sünnetin zayi olması endişesini gündeme getirerek tâbiûn ve etbetu't-tâbiûn

[826] Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, c. 1, s. 5, 6.

râvîlerin rivayetlerinin kabul edilmesine yaptığı vurgu, bir yönüyle râvîlerin adaleti konusuna yapılan bir vurgudur. O bidʿat-i suğrânın, râvîlerin adaletine zarar vermediğini, bidʿatin râvîlerin adaletine tesirinin onların doğruluk, güvenilirlik ve dindarlıklarının dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Sıffin ve Cemel hadiseleri gibi birçok olay İslam toplumunu olumsuz etkilemiş, kutuplaşmalara, fikri, dini, siyasi ve ideolojik ayrılıklara sebep olmuştur. Özellikle tâbiûn ve sonraki dönemlerde bu ayrılıklar derinleşmiş, bu olayların etkisinden kendisini koruyanlar azınlıkta kalmıştır. Birçok râvî adalet ve dindarlık vasıflarını muhafaza etmelerine rağmen ümmet içindeki bölünmelerde bir tarafta yer almış veya yer almış olarak algılanmıştır. Böyle bir ortamda taraflar birbirlerini bidʿat ehli olmakla suçlamış, hadis sahasında râvîler de bundan nasiplerini almıştır. Birçok râvî yaşanan olaylar karşısında sahip olduğu düşünce, fikir ve ideolojiyi belirli şekillerde dışa vurmuştur. Oluşan bu durum hadis ilminde "bidʿatçi râvîlerin rivayetlerinin hükmünün" yoğun bir şekilde tartışılmasına sebep olmuştur. İmam Zehebî'nin gerekçelendirdiği görüş, hadislerin naklinde râvîler ile ilgili önemsenmesi gereken bir noktaya işaret ettiği için önemlidir. Muhaddislerin sünnetin kaybolmaması için bidʿatçi râvîlerin rivayetlerini kabul etmelerini keyfi bir uygulama olarak nitelemek doğru değildir. Aslında onlar bidʿatçi râvîlerin rivayetlerinin mutlak surette reddedilmesi durumda sünnetin kaybolma endişesini gündeme getirdiklerinde "sünnetin kaybolmaması için" bidʿatçi râvîlerin rivayetlerini kabul etme eğilimde olmamışlardır. Aksine adalete zarar vermeyen bidʿate sahip râvîlerin diğerlerinden ayırt edilmeden rivayetlerinin reddedilmesinin vereceği zararı önlemeye çalışmışlardır.

Bidʿatçi râvîlerin bazı halleri rivayetlerine zarar vermezken bazı söz ve eylemleri rivayetlerinin reddedilmesi için yeterli görülmüştür. Ashâb-ı kirâma sövmeleri, hakaret etmeleri muhaddislerce rivayet ettikleri hadislerin reddinde geçerli bir sebep kabul edilmiştir. Bu bağlamda İbn Maʿîn "*Osman'a veya Rasulullah'ın ashabından birisine söven herkes melun deccaldır. Hadisi yazılmaz. Allah'ın, meleklerinin ve bütün insanların laneti ona olsun.*"[827] demiştir. İbnü'l-Mübârek'ten "*'Amr b. Sâbit'in hadislerini terk edin. Çünkü o selefe sövüyor*" [828] dediği rivayet edilmiştir.

[827] İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, c. 2, s. 284.
[828] Müslim, *Mukaddime*, 5.

Ebû Saʿîd Abbâd b. Yaʿkûb el-Esedî (ö. 250/864)[829] örneği bidʿatçi aynı zamanda sahabeye söven râvîler hakkında farklı tutumların da olduğunu göstermektedir. O, Şii bir muhaddistir. Hz. Osman'a sövdüğü bilinmektedir. Talha (ö. 36/656) ve Zübeyr (ö. 36/656) hakkında "*Allah biat ettikten sonra Hz. Ali'nin (ö. 40/661) katili olan Talha ve Zübeyr'i cennetine koymaktan daha adildir*"[830] demiştir. Buna rağmen Buhari, Tirmizî, İbn Mâce (ö. 273/887), Bezzâr (ö. 292/905), Ebû Dâvûd, Hâkim et-Tirmizî, İbn Huzeyme gibi musannifler Abbâd'dan hadis almıştır.[831] Zehebî, Abbâd b. Yaʿkûb'tan bahsettikten sonra "*Durumu böyle olan birisinden hadis almaya nasıl müsamaha gösterdiler bilemiyorum.*"[832] diyerek şaşkınlığını ifade etmiştir. İbn Huzeyme ondan sadece bir hadis rivayet etmiş ve onun hakkında "*görüşünden dolayı itham edilen, sözünde sika*" demiştir.[833] Hatîb el-Bağdâdî, İbn Huzeyme'nin sonradan ondan hadis rivayet etmeyi terk ettiğini söylemiş ve o kendisinden hadis alınmaması gereken birisi olduğunu ifade etmiştir.[834]

Haricî görüşe sahip İmran b. Hıttân es-Sedûsî (ö. 84/703) meşhur bir şair olmasının yanında aynı zamanda Haricîlik mezhebine insanları çağıran bir davetçidir. Buna rağmen İmam Buhari *Sahîh*'inde İmran'dan bir hadis rivayet etmiştir.[835] İmran'ın bu vasfına rağmen İmam Buhari'nin ondan hangi gerekçe ile hadis aldığı merak konusu olmuştur. İbn Hacer *Fethu'l-bârî*'de iki yerde konuyu ele almış, ikisinde de farklı gerekçeler ileri sürmüştür. İlk olarak *Fethu'l-bârî*'nin mukaddimesinde İmam Buhari'ye yöneltilen tenkitleri değerlendirirken İmran'dan bahsetmiş, onun Hâricî mezhebine davet eden birisi olduğunu hatta Hz. Ali'nin katili İbn Mülcem'i (ö. 40/661) öven şiiri bulunduğunu dile getirmiştir.[836] İbn Hacer İmam Buhari'nin böyle birisinden hadis almış olmasını makul bir gerekçeye dayandırmak için onun bu hadisi "mütâbî olarak" eserine aldığını, bu hadisin *Sahîh*'te başka tariklerinin bulunduğunu ve İmam Müslim'in de bu hadisi başka bir tarik ile rivayet ettiğini

---

829 Şahsa ait ölüm tarihi ile ilgili bilgi Ziriklî tarafından verilmiştir. Bkz. Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris, *el-E'lâm*, Dâru'l-ʿilm li'l-melâyîn, Beyrut 2002, c. 3, s. 258. Ebû Saîd el-Esedî'nin ölüm tarihinin daha erken bir tarihte olması gerektiği belirtilerek bu tarihin doğru olmadığı ileri sürülmüştür. Bkz. Yerkazan, Hasan, "*Güta ile İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme*", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018/2, c. 17, sayı: 34, s. 269

830 Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1982, c. 11, s. 537.

831 Zehebî, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, c. 11, 536, 537.

832 Zehebî, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, c. 11, s. 538.

833 İbn Huzeyme, Ebûbekir b. Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Nîsâbûrî, *Muhtasaru'l-muhtasar mine'l-müsnedi's-sahîh 'ani'n-nebiy*, Dâru'l-yemân, Riyad 2009, c. 3, s. 27.

834 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 322.

835 Buhari, *Kitabu'l-libâs*, 25.

836 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, c. 1, 1154.

söylemiştir. Bazı âlimler İmam Buhari'nin İmran'dan naklettiği hadisleri İmran henüz Haricilik görüşüne sahip değilken ondan aldığını iddia etmişlerdir. İbn Hacer bu iddianın zayıf olduğunu, İmran'ın bidʿatinden döndüğüne dair bir rivayet olduğunu, bu rivayetin sahih olması durumunda Buhari'nin ondan hadis nakletmesinin haklı bir gerekçeye dayanacağını söylemiştir.[837] İbn Hacer Buhari'nin *Sahîh*'inde İmran'dan hadis nakletmesinin iki gerekçe ile izah edilebileceğini savunmuştur. Birinci gerekçeye göre Buhari, İmran'dan mütâbeat için hadis almıştır ve bu hadis İmran dışında başka râvîler tarafından da rivayet edilmiştir. İkinci gerekçe İmran'ın bidʿat görüşünden rücu ettiğini ifade eden rivayettir. Bu rivayetin sahih olması durumunda İmran bidʿatten döndüğü için ondan hadis almakta herhangi bir sakınca söz konusu olmayacaktır.

İbn Hacer, İmam Buhari'nin İmran b. Hıttân es-Sedûsî'den hadis almasını *Kitâbu'l-libâs*'ta *Lübsü'l-harîr li'r-ricâl* bâbında tekrar tartışmıştır.[838] Burada Buhari'nin bidʿatçilerden hadis alması ile ilgili ileri sürdüğü gerekçeyi değiştiren İbn Hacer, Buhari'nin bidʿatçi râvîlerin dindar ve doğru sözlü olmaları durumunda onlardan hadis aldığını söylemiş ve bu hadisi mütâbeat için eserine aldığını yinelemiştir.[839] Buna göre İbn Hacer, İmran'ı doğru sözlü ve dindar biri olarak görmektedir. Hâlbuki İmran Hz. Ali'nin katilini öven şiir yazmış, İbn Hacer buna rağmen onu doğru sözlü ve dindar olarak nitelemiştir. İbn Hacer'in bu açıklamalarına karşın Aynî, Buhari'nin bu hadisi *Sahîh*'inde tahrîc etmesinin hiçbir makul gerekçesi olamayacağını iddia etmiştir. İmran'ın doğru sözlü ve dindar biri olmasını reddeden Aynî, Hz. Ali'nin katilinin böyle vasıflandırılamayacağını savunmuştur.[840] Zira Hz. Ali'nin katilini öven birisinin dalalet ve sapıklıkta olduğu aşikârdır. Buna rağmen İbn Hacer'in İmran'ı doğru sözlü ve dindar kabul etmesi, bu iki niteliği bidʿatten ayrı değerlendirmiş olabileceğini göstermektedir. Çünkü bidʿat ehli birisinin doğru sözlü olması mümkündür. Batıl inancın kişinin söylemlerine, dürüstlüğüne etki etmediği durumlar olabilir. Aynî, İmran'ı yazdığı şiirden dolayı suçlarken Hz. Ali'nin şehit edilmesinin yanlış olduğunu, bu yanlışı övmenin de yanlış olacağını dile getirmiştir. Çünkü suçu olmayan, Hz. Peygamber'in damadı ve ümmetin halifesi olan birisini öldürmenin övülecek bir tarafının olmadığı düşünüldüğünde onu öldüren kişiyi öven şiir yazmış birisinin doğru sözlü olması

837 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, c. 1, 1155.
838 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, c. 13, s. 310.
839 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, c. 13, s. 310.
840 Aynî, *'Umdetü'l-kâri*, c. 22, s. 19.

zayıf bir ihtimaldir. Bu sebeple Aynî, Buhari'nin İmran'dan hadis nakletmiş olmasının savunulacak bir yönü bulunmadığını söylemiştir. Aynî'nin bu tenkitlerinden bağımsız düşünüldüğünde Buhari'nin İmran'dan rivayet ettiği hadisi *Sahîh*'te asıl rivayet olarak nakletmeyip mütâbî olarak rivayet etmiş olması ve bu hadisin başka râvîler tarafından da rivayet edilmiş olması belki Buhari'nin haklılığının bir izahı olabilir.

Bidʿatin bazı durumlarda kişiyi küfre soktuğu ifade edilmiştir. Muhaddislerden bir kısmı bidʿati küfre sebep olan râvîlerin rivayetlerinin nakledilmesinde bir sakınca olmadığını belirtmiştir. Bu konuya *Nüzhetü'n-nazar*'da değinen İbn Hacer, bidʿatin râvîyi bazen kâfir bazen de fâsık yapabileceğini ifade etmiştir. O râvînin küfrü gerektiren bir şeye inanmasının onu küfre sürükleyen bir bidʿat olduğunu ifade etmiştir.[841] İbn Hacer böyle bir bidʿate sahip râvînin rivayetini cumhurun reddettiğini, bazı muhaddislerin mutlak kabul edilir dediğini, bazılarının ise görüşünü güçlendirmek için yalan söylemenin helal olduğuna inanmaması şartıyla kabul edileceğini söylediklerini rivayet etmiştir.[842] "Mutlak kabul edilir" görüşü bidʿatini güçlendirmek için yalanın helal olduğuna inanan râvînin rivayetinin de kabul edileceği anlamına delalet etse de böyle bir inanca sahip râvî haram olan bir şeyi helal kabul ettiği için ittifakla kâfir kabul edilir. Kâfir olanın rivayetinin kabul edilmeyeceğinde muhaddisler arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. [843] Bu sebeple Muhammed es-Sindî "mutlak" kaydının görüşü nakledilen kişiye ait olmadığını, İbn Hacer'in sözü olduğunu tercih etmiştir. Bu yoruma göre ifadenin "bu görüş sahipleri herhangi bir tafsilat ve açıklamaya gitmeden sadece kabul edilir demişlerdir" diye anlaşılması daha uygundur.[844] İnandığı bidʿatin küfre sürüklediği bir râvînin rivayetlerinin her türlü kabul edileceği de iddia edilmiştir. Hâlbuki kâfirin rivayeti kabul edilemez. Zira kâfir râvîde aranan şartlardan Müslüman olmak vasfına haiz değildir. İbn Hacer *Fethu'l-bârî*'de râvînin kâfir olmasına sebep olan bidʿati "ittifak ile küfrü gerektiren bidʿat" diye açıklamıştır. Onun bu açıklaması kâfir râvînin rivayetinin kabulü ile ilgili ortaya çıkan yanlış anlaşılmanın düzeltilmesine katkı sağlamıştır.[845] Râvînin sahip olduğu bidʿat bütün âlimler tarafından küfrü gerektiren bir durum kabul edildiğinde bu râvî ittifakla kâfir kabul edileceği için rivayeti reddedilir. Fakat bidʿatin küfrü gerektirmesi âlimler arasında ihtilaflı ise bazı âlimler böyle bir bidʿat

841 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 102.
842 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 102, 103.
843 Sehâvî, *Şerhu't-takrîb*, s. 198.
844 Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 391.
845 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, c. 1, s. 1003, 1004.

sebebiyle o râvînin rivayetlerini terk etmemişlerdir. İbn Hacer *Nüzhe*'de bu durumu şöyle izah etmiştir: "*Bid'ati sebebiyle her tekfir edilenin rivayeti reddedilmez. Çünkü karşı gruptaki insanlar kendileri gibi inanmayan diğerlerini genellikle bid'atçi olmakla suçlarlar. Aşırıya kaçıp tekfir ettikleri de olur. Böyle kayıtsız bir şekilde tekfir kabul edilse tekfir edilmeyen grup kalmaz. Bu sebeple böyle kimselerden mütevâtir bir haberi inkâr edenin veya dinin kesin hükümlerinden birisini reddedenin rivayetlerinin kabul edilmemesi doğru olacaktır. Tersinde de durum aynıdır. Böyle olmayan, zabt sahibi, veralı ve takvalı olanların rivayetlerinin kabul edilmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır*."[846] İbn Hacer'den önce İbn Dakîk el-ʿÎd de bu noktaya dikkat çekmiştir.[847] İbnü's-Salâh ise bidʿati sebebiyle tekfir edilmeyen râvînin rivayeti hakkında ihtilaf edildiğini söylemiş, tekfir edilen için bir ihtilaftan bahsetmemiştir. İbnü's-Salâh küfür ile itham edilen râvînin hükmüne değinmese de bu konuda herhangi bir ihtilaf olduğundan bahsetmemesi rivayetinin reddedildiğine bir işaret sayılabilir.[848]

5.2.2.1.5. Cehâletü'r-râvî

Cehalet kavramı جَهِلَ fiilinin mastarıdır. Sözlükte "bilmenin" zıttı olarak nitelenmektedir.[849] Bu kavram râvînin kimlik bilgisinin bilinmemesi ile alakalıdır. Râvînin adaleti ile ilgili tenkit sebeplerinden sayılır.[850] Râvînin bilinmezliği zatında olabileceği gibi sıfatlarında da olabilir.[851] Cehâletü'l-ʿayn ve cehâletü'l-hâl diye iki kısımda incelenen râvînin bilinmezliği daha detaylı bir şekilde "Meçhul Râvî" başlığı altında incelenecektir.

5.2.2.2. Zabt ile İlgili

Bütün râvîlerin zabtlarında mutlaka az da olsa kusur bulunması mümkündür. Zira hafıza hataları insani bir durumdur. Fakat rivayetleri zabt ederken oluşan kusurlar her insanda aynı nitelikte değildir. Zabt kusurları kişilere göre değişiklik arz ettiğinden hadis ilminde zabt kusurlarının mertebe ve derecelerinden söz edilmektedir. Bu kusurların farklı

---

846 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 102, 103.
847 İbn Dakîk el-ʿÎd, *el-İktirâh fî beyâni'l-ıstılâh*, s. 292.
848 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 114.
849 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 980.
850 Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 43.
851 Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 505.

kategorilere ayrılması söz konusu olsa da rivayetin sıhhatine zarar veren ve zarar vermeyen kusurlar olarak iki ana başlık altında incelenmesi mümkündür. Muhaddisler kaçınılması mümkün olmayacak derecedeki basit zabt kusurlarına itibar etmemişlerdir. Çünkü basit kusur olarak nitelen zabt sorunları bütün râvîlerde az ya da çok bulunmaktadır. Bu hakikati ifade etmek için Yahyâ b. Maʿîn "*Kim ben hadiste hata yapmam derse kezzaptır*."[852] ve "*Hadis rivayet edip hata yapana şaşmam, isabet edene şaşarım*."[853] derken, İbn Mübârek de "*Vehemden kim kurtulabilir ki*?"[854] demiştir.

5.2.2.2.1. Fuhşu'l-galat

Galat kelimesi sözlükte "bir şeyi bilememek ve bundan dolayı doğru tarafı bulamamak" anlamına gelmektedir.[855] Selahattin Polat hadis ilminde galat kavramının "*Râvînin hâfıza zayıflığı, bilgisizliği, Arap dilindeki yetersizliği, rivayet konusundaki gevşeklik ve dikkatsizliği, fizikî veya psikolojik kusuru, olumsuz çevre şartları, rivayeti yanlış anlaması gibi sebeplerle farkında olmadan hata yapmasıdır*."[856] diye tanımlandığını belirtmiştir. Fuhşu'l-galat diğer adıyla kesretü galat kavramı ise muhaddislerin ıstılahında "râvînin rivayetinde yanlışlarının doğrularından fazla olması" anlamında kullanılmaktadır.[857] İmam Şâfiî fuhşu'l-galat sahibi râvî hakkında "*Muhaddislerden galatı çok olan, hadislerini yazdığı sahih bir kitabı da bulunmayan râvînin rivayeti kabul edilmez*." demiştir.[858] Şube'ye kimin hadisinin terk edileceği sorulduğunda kesretü galat râvînin rivayetinin terk edileceğini söylemiştir.[859] Hatîb el-Bağdâdî'nin aktardığına göre Süfyân es-Sevrî de galatı çok olan râvînin rivayetlerinin terk edilmesi gerektiğini söylemiştir.[860]

Muhaddisler tarafından kesretü galat ifadesi ve fuhşu'l-galat kavramları eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ğursî ise İbn Hacer'in kesret ile fuhş kavramlarını ayrı anlamlarda

852 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, c. 2, s. 41.
853 İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, c. 1, s. 17 "*mukaddime*".
854 İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, c. 1, s. 17 "*mukaddime*".
855 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, c. 7, s. 363.
856 Polat, Selahattin, "*Galat"*, TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1996, c. 13, s. 300.
857 Gavrî, *Mevsû'atü 'ulûmi'l-hadîs ve funûnihî*, c. 2, s. 567.
858 Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs, *Risâle*, Mektebetü'l-halebî, Mısır 1940, s. 382.
859 İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 1953, c. 2, s. 32.
860 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 344.

kullandığını ve eş anlamlı olmadıklarını iddia etmiştir.[861] Halbuki İbn Hacer "fuhş" kelimesini "kesret" ile tefsir etmiştir.[862] Ğursî, İbn Hacer'in bu tefsirinde de tesâmüh olduğunu ileri sürmüştür.[863] Ona göre İbn Hacer taʿn sebeplerini şiddet sırasına göre sıralamıştır. Bu sebeple fuhşu'l-galatı öne almış, sonrasında kesretü'l-gafleti zikretmiştir. Buna göre fuhş, kesretten daha ileri derecede bir zabt kusuru sayılmaktadır. Kusurlar arasındaki bu hiyerarşiden dolayı o İbn Hacer'in "fuhşu'l-galatı" "kesretü galat" olarak tefsir etmeyi amaçlamadığını söylemiştir. Ona göre İbn Hacer muradını düzgün olarak ifade edememiştir. Aslında kesretü galat sû-i hıfzdır. Fuhşu'l-galat ise bundan farklıdır ve râvînin rivayetlerindeki hata oranın doğrularından fazla olması veya eşit olmasıdır.[864]

Ğursî, İbn Hacer'in galatı üç kısma ayırdığını ifade etmiştir. Birincisi fuhşu'l-galattır. İkincisi fuhşu'l-galat seviyesine ulaşmayan galat, üçüncüsü ise az miktarda galattır ki İbn Hacer bunu vehem ve muhalefet olarak isimlendirmiştir.[865] Ğursî'ye göre bu üç kısmın dakik bir tarifini yapmak mümkün değildir. Bu muhaddislerin örfüne bağlı bir şeydir. Bu kısma giren râvîleri tespit etmek hadis âlimlerinin içtihatlarına kalan bir durumdur. Galatın azlık veya çokluğunun, hangi râvîde bulunduğunun ölçütü muhaddislerce net bir biçimde ortaya konulamaz. Fakat zamanla oluşan birikimlerine göre bunları tespit edebilirler. Bu sebeple bir âlim bir râvîyi bu sınıflardan birine dâhil ederken diğer bir âlim başka bir gruba dâhil edebilmektedir.[866]

Fuhşu'l-galat, kesretü'l-gaflet ve vehem kavramlarının birbirinden kesin çizgiler ile ayrılması için galat kavramı üzerinde duran Ğursî, hata sebebiyle bir râvînin rivayetinin reddedilebilmesi için bu hatanın "az" olarak nitelenmemesi gerektiğini belirtmiştir. Râvînin hatalarının "çok" sayılması ise hadisçilerin örfünde az kabul edilen hata sınırını aşmış olması ile mümkündür. Bunun da muhaddisten muhaddise değişebilecek içtihatla ilgili bir durum olduğunu belirten Ğursî, bu konuda net bir kural konulamayacağını iddia etmiştir.[867]

---

861 Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 245.
862 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 88.
863 Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 245.
864 Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 245, 246.
865 Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 251.
866 Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 251, 252.
867 Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 252.

Ğursî, "çok galatı" da İbn Hacer'in ifadelerine göre üç kısımda incelemektedir. Ona göre birinci kısım râvînin hatalarının doğrularından çok olduğu galattır. İkinci kısımda hata ve doğruların birbirine eşit olduğu galat çeşidi bulunmaktadır. Üçüncü kısım galat ise muhaddislerin önemsiz saymayacakları ve kusur kabul edecekleri en alt sınırda bir azlığa sahip hatadır. Fuhşu'l-galat kavramı ilk iki kısımda ifade edilen hatayı ifade etmektedir. Üçüncü kısım galat ise sû-i hıfz olarak nitelenmektedir.[868] Galat ve çeşitleri ile ilgili bu açıklamalar aynı zamanda İbn Hacer'in fuhşu'l-galat ve kesretü'l-gaflet kavramlarının izahı sadedindedir. Muhaddislerin galatın bu üç kısmını sû-i hıfz olarak isimlendirdikleri de bilinmektedir.[869]

Ali el-Kârî, İbrahim el-Kûrânî ve Ebu'l-Meʿâlî el-Âlûsî (1857-1924) de fuhşu'l-galat kavramını râvînin rivayetlerinde yanlışlarının doğrularına eşit olması veya yanlışlarının doğrularından fazla olması diye açıklamışlardır.[870] İbn Hacer'in fuhşu'l-galatı açıklamak için kullandığı "أي كثرته" ifadesinden hareketle fuhşu'l-galatı "yanlışlarının doğrularından fazla olması" diye tarif eden Üchûrî, yanlışları ile doğruları eşit olan râvîye ise seyyiü'l-hıfz denileceğini iddia etmiştir.[871]

Muhaddislerden bir kısmı kesretü galat râvîlerin rivayetlerini merdûd olarak nitelerken bazı muhaddisler bu râvîlerin rivayetlerinin reddedilmesi için hatalı rivayetlerinin doğru olanlardan fazla olmasını şart koşmuşlardır. İbn Receb el-Hanbelî, İbn Mehdî'nin, Şube'nin, Yahyâ b. Maʿîn'in ve İmam Şâfiî'nin râvînin zabtının kusurlu sayılması için kesretü galat sahibi olmasının yeterli olacağı kanaatinde olduklarını, Ahmed b. Hanbel, İbn Mübârek, İbn Müsennâ (ö. 252/866), Ahmed b. Sinân (ö. 259/872-73) ve Tirmizî'nin ise râvînin rivayetlerindeki hatalarının doğrularından fazla olması gerektiği görüşünü benimsediklerini nakletmiştir.[872] İbn Hibbân da kesretü galat râvînin rivayetlerindeki hatalarının doğrularını geçmediği sürece rivayetlerinin makbul sayılacağını ifade etmiş ve kesret kavramının farklı manalarda kullanıldığını ileri sürmüştür. Bir râvînin rivayetlerinde çok hata yapmasının rivayetlerinin reddedilmesi için tek başına bir gerekçe olamayacağı

868 Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 252.
869 Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 253.
870 Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kürânî 'alâ Nüzheti'n-nazar*, s. 187; Âlûsî, ʿIkdu'd-dürer fî şerhi muhtasarı nuhbeti'l-fiker, s. 170; Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 432.
871 Üchûrî, *Hâşiyetü'l-üchûrî 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 298.
872 İbn Receb, *Şerhu 'ileli't-tirmizî*, c. 1, s. 401, 402.

görüşünde olan İbn Hibbân, rivayetlerdeki hatalarının çok fazla artması durumunda rivayetlerinin terk edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[873]

Bir râvînin rivayetlerinde çok hata yapması rivayetlerinin kabulüne olumsuz tesir ettiği gibi hafızasının zayıflığını da gösterir. Fuhşu'l-galat kavramı gaflet, ihtilat gibi râvînin hafıza zayıflığının sebebini ifade eden bir kavram değildir. Örneğin gaflet kavramı râvînin hafızasının zayıflık sebebinin haberleri tahammül esnasında gafil olmasından kaynaklandığını ifade ederken, fuhşu'l-galat kavramında böyle durum söz konusu değildir.

5.2.2.2.2. Râvînin Aşırı Gafil Olması (Kesretü'l-gaflet)

Gaflet, Arapça "terk etmek, unutmak" anlamına gelen غفل kökünden türemiş bir kavramdır.[874] Muhaddislerin ıstılahında "doğruyu yanlıştan ayıracak bir bilinç halinin bulunmamasına" denir.[875] Eğer gaflet ileri derecede değilse muhaddisler tarafından râvînin zabtına zarar veren bir illet olarak değerlendirilmez. Çünkü gaflet bütün insanlarda var olan bir sıfattır. Hiçbir insan gafletten kurtulamaz.[876] Bundan dolayı İbn Hacer gafletin bir kusur sayılarak rivayetin münker olmasına sebep olabilmesi için çok olması gerektiğini söylemiş ve gafletin tanımını "çok olmak" ile kayıtlamıştır.[877]

Âlimler gafleti iki kısımda incelemişlerdir. Birinci kısım herhangi bir şekilde sınırlandırma yapılmayan gaflettir ki bu gaflet doğruyu yanlıştan ayıramayan muğaffel râvînin vasfıdır. Bu gaflet râvînin aşırı hata yapmasıyla ve telkîn kabul etmesi ile tespit edilebilir.[878] Bu çeşit gaflet râvîde çoğunlukla var olan bir durumdur. Râvî rivayetlerinin birçoğunda bu tür bir gevşeklik ile maluldür.

873 İbn Hibbân, *Sahihu ibn hibbân*, c. 1, s. 153, 154.
874 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, c. 11, s. 497; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1039.
875 Gavrî, *Mevsû'atü 'ulûmi'l-hadîs ve funûnihî*, c. 2, s. 554.
876 Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 432.
877 Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 454.
878 Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 303.

İkinci kısım gaflet ise daha özeldir. Örneğin hadis tahammülü esnasında râvî uyuyarak gevşeklik gösterebileceği gibi hadisi rivayet eden şeyh de aynı duruma maruz kalabilir. Râvînin bu vasfa sahip olduğu andaki rivayetleri kabul edilmez. Geçici olan bu durum dışındaki rivayetleri ise sahih hadisin diğer şartlarını taşıması durumunda kabul edilir.[879]

Lekânî gaflet sıfatına sahip bir râvînin rivayet ettiği hadisin fâsık râvînin rivayet ettiği hadisten daha zararlı olduğunu söylemiştir. Çünkü fâsık râvî hadiste araştırma yapma imkânına sahip olabilir. Gafil râvî ise böyle bir imkâna sahip değildir.[880] Hatîb el-Bağdâdî'nin muğaffel râvînin rivayet ettiği hadislerin kabul edilmeyeceğine dair İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) yaptığı rivayetin bu kavramın sahabe zamanında da bilindiğini göstermektedir.

5.2.2.2.3. Râvînin Vehem Sahibi Olması

Vehem kavramı râvînin zabtında kusur olduğunu ifade eden kavramlardandır. Bu kavram râvîlerin hayat bilgilerinin yer aldığı terâcim eserlerinde çokça kullanılmaktadır. Vehem kelimesi hem fiil olarak hem de isim olarak kullanılan bir kavramdır.

Vehem kavramı râvînin tenkit edilmesine sebep olan şeyler içinde ayrı bir başlık olarak zikredilmiştir. Buna rağmen vehem kavramının sû-i hıfz kavramı ile bir bağı bulunmaktadır. Bu bağ sebep sonuç ilişkisi şeklindedir. Muhaddisler sû-i hıfzın Veheme sebep olduğunu ifade ederek aralarında nasıl bir bağ olduğuna işaret etmişlerdir.[881] Vehem bir hafıza hatasıdır ve râvînin zabtının zayıflığından kaynaklanmaktadır. Hafıza sorunları olan râvî doğru olduğunu zannederek hatalı bilgileri zihninde tutmaktadır. Zihninde tuttuğu bu bilgileri aktardığında hatalı bilgileri aktardığı için muhaddisler tarafından "vehem" ile itham edilmektedir.

879 Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 303.
880 Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 1017.
881 İbn Mende, *Şurûtu'l-eimme*, s. 32.

Abdullah b. Cüdeyʿ vehem ve hataya sebep olan şeyleri senedde muhalefet,[882] mürsel haberi mevsul olarak rivayet etmek, merfu haberi mevkuf olarak nakletmek, farklı hadislerin senedlerinden birisini seçip metinlerini birbirine karıştırmak, telkîn kabul etmek ve kitabından rivayet etmesi durumunda tashîf yapmak diye sıralamıştır.[883]

Muhaddisler çok olmayan vehemi râvî için bir cerh sebebi saymamışlardır. İfade edildiği gibi hiçbir râvî zabt hatasından tamamıyla korunmuş ve kurtulmuş değildir. Râmhürmüzî ve İbn Adî (ö. 365/976), İbn Mehdî'den, hadislerinin birazında vehem bulunan râvînin rivayetlerinin sahih kabul edileceğini ve hadislerinin terk edilmeyeceğini nakletmiştir. Az bir vehem sebebiyle râvîlerin hadislerinin terk edilmesi söz konusu olursa bütün râvîlerin hadislerinin terk edilmesi gerektiğini, ama rivayetlerinin çoğunda vehem olan râvînin böyle olmadığını, onun hadislerinin terk edilebileceğini ifade eden İbn Mehdî, bu râvînin "metrûku'l-hadîs" diye isimlendirildiğini söylemiştir.[884] Şümünnî de bu konuda İbn Mehdî gibi düşünmektedir.[885] Abdurrahmân b. Mehdî'nin az miktarda veheme sahip râvînin hadislerinin kabul edilmesi gerektiğini, çok vehem sahibi râvînin hadislerinin ise terk edilebileceğini ifade etmesi ilk dönemlerden itibaren vehemin çok olmadığı sürece muhaddisler tarafından zabtı zedeleyici bir taʿn sebebi sayılmadığını göstermesi açısından önemlidir. Vehemi çok olan râvîlerin rivayetlerinin reddedilmesi ile ilgili örnekler hadis eserlerinde çok sayıda bulunmaktadır. Amr b. Alî'nin (ö. 249/864) Cafer b. Zübeyr için "sadûk" dedikten sonra "çok vehem sahibidir" demesi ve onu "metrûku'-hadîs" olarak nitelemesi,[886] Ebû Ömer es-Saffâr Hammâd b. Vâkıd (ö. 191-200/807-815) için "*Çok hata yapan ve çok vehem sahibi birisidir. Hadis alınacak kişilerden değildir*." demesi,[887] Dârekutnî'nin Cerrâh b. Melîh (ö. 175/792) hakkında "*Çok vehem sahibidir.*" demesi üzerine Berkânî'nin (ö. 425/1034) "*Muteber midir*?" sorusuna "*Hayır*" demesi[888] örnek olarak zikredilebilir.

882 Râvînin muhalefeti hadisin senedinin kalb edilmesiyle gerçekleşebilir.
883 Cüdeyʿ, *Tahriru 'ulûmî'l-hadîs*, s. 418, 428.
884 Râmhürmüzî, *el-Muahddisu'l-fâsıl*, s. 422; İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, c. 1, s. 373.
885 Şümünnî, *Netîcetü'n-nazar fî nuhbeti'l-fiker*, s. 173.
886 İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, c. 3, s. 75.
887 İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, c. 3, s. 336.
888 Berkânî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ğâlib, *Suâlâtü'l-berkânî li'd-dârakutnî*, Kütübhâne-i cemîlî, Lahor 1983, s. 20

Râvînin vehemi hadislerde birçok hataya sebep olabilmektedir. Bu kusurlar sahip oldukları vasıflara göre isimlendirilmiştir. İbn Hacer râvînin vehem sebebiyle mürsel veya munkatı haberi mevsûl olarak rivayet ettiğini, hadislerde idrâc yaptığını ve böyle hadislere muallel denildiğini belirtmiştir.[889]

Muhaddisler râvîlerin sözlerinde bazen de yazdıklarında vehem yaptıklarını tespit etmişlerdir. Râvînin vehemeni tespit etmek için rivayet ettiği hadislerin bütün senedlerinin toplanması, diğer râvîlerin rivayetleri ile karşılaştırılması ve çok araştırma yapılması gerektiğinden râvînin vehemi meselesi hadis ilminin zor alanlarından biri olarak kabul edilmektedir.[890]

5.2.2.2.4. Râvînin Sika Râvîlere Muhalefet Etmesi

Râvînin kendinden daha sika bir râvîye veya râvîlere muhalefet etmesi onun hadiste vehem sahibi olduğuna işaret edebilir. Râvînin sika râvîlere muhalefetinin çoğalması halinde rivayet etmiş olduğu bütün hadisler zayıf kabul edilir.[891] Bu mukayese râvîlerin zabt gücünün tespitinde sika râvîlere muhalefetin ölçüt kabul edildiğini göstermektedir.

Râvîlerin sika râvîlere muhalefeti az veya çok olabilir. Aynı zamanda râvî zayıf olup sika râvînin rivayetine muhalefet edebileceği gibi bazen sika râvî kendisinden daha sika râvî veya râvîlerin rivayetlerine muhalefet de edebilir. Bu seçeneklerde râvînin zayıf bir râvîye muhalefetinden söz edilmemiştir. Çünkü muhaddisler zayıf râvînin rivayetine muhalefet edilmesini dikkate almazlar. Zaten onlara göre zayıf rivayet merdûdtur. Muhaddislerin büyük bir kısmı sika râvînin daha sika râvî veya râvîlere muhalefet ederek rivayet ettiği hadise şâz ismini vermişlerdir.[892]

889 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 92.
890 Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer*, c. 2, s. 64.
891 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 92 (ʿItr, dn.1).
892 Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 2, s. 103.

Teferrüd eden sika bir râvînin üç durumu söz konusudur. Sika râvînin teferrüd ederek rivayet ettiği haber başka sika bir râvînin veya râvîlerin rivayetlerine muhalefet edebilir. Yine sika râvînin rivayeti başka bir rivayete muhalefet etmeden sadece ferd olarak nakledilmiş de olabilir. Teferrüd eden sika bir râvînin üçüncü hali ise bu ikisi arasında bir durumdur. Örneğin râvî, aynı hadisi rivayet edenlerin zikretmedikleri bir fazlalık zikretmiş olabilir.[893] Bu zikrettiği ziyade de muhalefet olarak isimlendirilir.

Muhalif sika râvînin rivayetinin başka bir râvînin rivayetini zayıf duruma düşürmesi tartışmalı bir konudur. Her ne kadar İbnü's-Salâh ve bazı muhaddisler böyle hadislerin şâz olacağını ve reddinin gerektiğini iddia etseler de farklı düşünen muhaddisler de mevcuttur. Onlara göre sika râvînin muhalefet ederek rivayet ettiği hadisin sahih, diğer rivayetin daha sahih olması mümkündür.[894] İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın sika râvînin daha sika râvî veya râvîlere muhalefet ederek rivayet ettiği haberin reddedileceğini ifade eden sözünün tartışmalı olduğunu belirterek bu konunun ihtilaflı olduğuna işaret etmiştir.[895] Lekânî, sika râvîlere muhalefet eden râvînin de sika olması gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü sika olmayan bir râvînin sikalara muhalefet etmesinin bir önemi yoktur. Hadisi zayıf kabul edildiği için muhalif olarak hadis rivayet etmesinin de bir anlamı olmayacaktır.[896]

5.2.2.2.5. Râvînin Hafızasının Kötü Olması (Sû-i Hıfz)

"Sû-i hıfz veya seyyiü'l-hıfz" tabiri "kötü, zayıf" hafıza anlamına gelen bir terkiptir. Râvînin zabtında kusur bulunduğunu ifade eder. Kemâlüddîn eş-Şümünnî bu kavramın cerh lafızlarının en hafiflerinden olduğunu söylemiş ve "az hata" olarak tefsir etmiştir.[897]

Hatîb el-Bağdâdî sahabeden birisinin hadisleri ezberleyemediği için Hz. Peygamber'e şikâyette bulunduğunu, Rasulullah'ın ona duyduğu hadisleri yazmasını tavsiye ettiğini nakletmiştir. Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiği rivayetteki sahabenin işittiği sözleri

893 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 86.
894 Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 2, s. 149.
895 İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 687.
896 Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 1019.
897 Şümünnî, *Netîcetü'n-nazar fî nuhbeti'l-fiker*, s. 186.

ezberleyememesi "sû-i hıfz" tabiri ile ifade edilmiştir.[898] Sû-i hıfz tabirinin hadisteki bu durum için kullanılması kavramın "kişinin ezberlemek istediği şeyleri hafızasında tutmakta sıkıntı çekmesi" anlamında kullanıldığını göstermektedir.

İbn Hacer sû-i hıfz kavramını *Nüzhe*'de iki yerde birbirinden farklı şekillerde tarif etmiştir. Onun yapmış olduğunu tanımlar büyük tartışmalara sebep olmuştur. O, ilk olarak sû-i hıfzı وهى عبارة عمن يكون غلطه اقل من اصابته "*râvînin hatalarının doğrularından az olması*" diye tanımlamıştır.[899] Bu tanım sû-i hıfz bir râvînin rivayetlerindeki doğruya isabet oranının hatalarından fazla olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra İbn Hacer *Nüzhe*'nin ilerleyen bölümlerinde sû-i hıfz konusuna tekrar dönmüş ve yaptığı ilk tariften başka bir sû-i hıfz tarifi daha yapmıştır. İkinci tarifte sû-i hıfzı من لم يرجح جانب اصابته على جانب خطئه "*râvînin rivayetlerinde doğruluk vasfının hatalı olma vasfına baskın olmaması*"[900] diye tanımlaması iki tarif arasında çelişkiye sebep olmakla itham edilmiştir.[901] Çünkü İbn Hacer ilk tanımda sû-i hıfz râvînin hatalarının doğrularından az olduğunu, dolayısıyla rivayetlerinde doğrularının hatalarından daha fazla bulunduğunu ifade etmiştir. İkinci tarifte ise râvînin doğru rivayetlerinin hatalı rivayetlerine baskın olmadığını belirtmiştir. Baskın olmama durumunun râvînin "doğru rivayetlerinin hatalı rivayetlerinden az olması" şeklinde anlaşılması mümkündür. Yine bu ifadenin "rivayetlerdeki doğruların yanlışlarla eşit olması" diye anlaşılmasının önünde bir engel bulunmamaktadır. Hâlbuki ilk tarif açık ve net bir şekilde doğrularının daha baskın, hatalarının ise daha az olduğunu ifade etmiştir.

İbn Hacer'in sû-i hıfz tarifindeki bu problem *Nüzhe* şarih ve muhaşşilerinin dikkatini çekmiş ve konuyu detaylı bir şekilde tartışmalarına sebep olmuştur. Bazıları problemin *Nüzhe*'nin yazmalarından kaynaklandığı düşünerek farklı nüshaları inceleyerek çözüm bulmaya çalışmıştır. Ali el-Kârî, ilk tanımın "وهى عبارة عن أنْ لا يكون غلطه أقلّ من إصابته" ikinci tanımın ise "من لم يرجح جانب اصابته على جانب خطئه" diye yazılı olan nüshanın asıl kabul edilmesi durumunda çelişkinin ortadan kalkacağını iddia etmiştir. Bu nüshaya göre sû-i hıfz kavramı "rivayetlerinde hataları ile doğruları eşit, ya da yanlışlarının doğrularına baskın geldiği râvî"

898 Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Takyîdu'l-'ilm*, İhyâu's-sünne en-Nebeviyye, Beyrut ty., s. 67.
899 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 89.
900 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 104.
901 Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 98.

diye tanımlanmıştır.[902] Eğer sû-i hıfz râvînin hataları doğrularından az olursa bu rivayet makbul olacaktır.[903] Hâlbuki sû-i hıfz bir merdûdluk vasfıdır. Ali el-Kârî, yaptığı tarifin kavramların arasındaki farkları ortadan kaldırdığı gerekçesi ile İbn Hacer'e itiraz edildiğini söylemiştir. Onun sû-i hıfz tanımının gaflet ile vehem arasındaki farkı ortadan kaldırdığı, aynı şekilde fuhşu'l-galatın "çok hata" sû-i hıfzın da "hataların doğrularından az olmaması" anlamına gelmesi durumunda bu iki kavram arasında da fark kalmayacağı vurgulanmıştır. Bundan başka taʿn sebepleri arasındaki güç sıralamasına göre İbn Hacer'in sû-i hıfzı en sona almasının da bir anlamı olmayacağı ifade edilmiştir.[904]

İbn Hacer'in öğrencilerinden Kâsım b. Kutluboğa, sahih kabul ettiği nüshadaki sû-i hıfz ile ilgili ilk tarifin "وهى عبارة عمن يكون غلطه اقل من اصابته" şeklinde olduğunu, İbn Hacer'in yaptığı ikinci tarifin ise, "من لم يرجح جانب اصابته على جانب خطئه" şeklinde olduğunu nakletmiştir. O, elindeki nüshayı esas alarak İbn Hacer'in sû-i hıfz tabirine yüklediği bu iki anlamın çeliştiğini iddia etmiştir. Bu problemi çözmek için وهى عبارة عمن يكون غلطه اقل من اصابته şeklindeki[905] tariften اقل ifadesini çıkartmış, yerine نَحْواً lafzını yazmıştır.[906] Çünkü İbn Hacer ders esnasında "*لم يرجح kaydından hatalarının baskın olduğu veya eşit olduğu anlaşılmıştır.*" sözünü söylemiştir. Kâsım b. Kutluboğa'ya göre musannifin bu tefsiri sahih nüshadaki birinci tarifle de anlam olarak uyum içindedir. Zira o nüshada ilk tarif وهى عبارة عمن يكون خطؤه كإصابته "hataları doğruları ile eşittir" diye yazılmıştır. Sû-i hıfzın bu tarifi diğer nüshaya muhaliftir. Aynı zamanda anlam olarak da sû-i hıfzın doğru bir tarifi değildir. Çünkü insanoğlu hatadan masum değildir. Eğer sû-i hıfz kavramı hatalı nüshalarda yazan "hataları doğrularından az olan" diye anlaşılırsa, birkaç hata yapan râvî için de bu kavramı kullanmak gerekir ki bu doğru olmaz. Bununla birlikte sû-i hıfz teriminin ilk tarifinin "hatası az olan, doğrusu çok olandır" diye kabul edilmesi durumunda ikinci tarifin "sû-i hıfz râvî, doğru rivayetleri hatalı rivayetlerine baskın olmayandır" diye tanımlanması doğru olmayacak ve iki tanım arasında bir çelişki ortaya çıkacaktır.[907]

902 Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 533-535.
903 Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 434.
904 Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 534.
905 Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 98.
906 Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 98.
907 Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 9.

Kâsım b. Kutluboğa'nın İbn Hacer'in sû-i hıfz ile ilgili yaptığı tarifleri değerlendirirken aralarındaki anlamsal çelişkiyi merkeze aldığı görülmektedir. Aynı zamanda onun ders takriri esnasında kavrama ilişkin yaptığı açıklamayı da çözüme dâhil etmiştir. İbn Hacer'in *Nüzhe*'de söylediği şeyler ve ders takrirlerinin ortaya çıkarttığı anlamın kabul edilmesi durumunda bütün sika râvîlerin zayıf sayılması gerekeceğinden Kâsım b. Kutluboğa böyle bir duruma düşülmemesi için İbn Hacer'in ifadelerinin yorumlanması gerektiği kanaatine sahip olmuş ve kendi çözüm yolunu teklif etmiştir. Ali el-Kârî, bu açıklamaları sebebiyle Kâsım b. Kutluboğa'yı tenkit etmiştir. Ona göre Kâsım b. Kutluboğa'nın İbn Hacer'i hata ile itham etmesinin sebebi her ne kadar Kâsım b. Kutluboğa tersini iddia etse de elindeki nüshanın sahih olmamasıdır. Kârî'nin iddiasına göre Kâsım b. Kutluboğa'nın elinde kendisinin sahip olduğu sahih nüsha olsaydı bu şekilde açıklama ve zorlamalar yapmak zorunda kalmazdı.[908]

Gucerâtî de bu sorunu dile getirmiş ve hocası Ebü'l-Berekât'ın İbn Hacer'e itirazını nakletmiştir. Ebü'l-Berekât, İbn Hacer'in iki tarifi arasında çelişki olduğunu ileri sürmüştür. O, İbn Hacer'in bir kastı söz konusu bulunmuyorsa kalem sürçmesi kabilinden bir hata olabileceğini veya من لم يرجح ifadesindeki لم edatının müstensihin hatasından kaynaklanan bir yanlış olduğunu savunmuştur. "لم" edatının nâsihin tashîfi sonucu metne eklenmesi söz konusuysa bu durumda birinci ve ikinci tarifler arasında çelişki bulunmayacaktır. Gucerâtî, arkadaşlarından birisinin İmam Sehâvî'ye konuyu sorduğunu, Sehâvî'nin de "لم" edatının nâsih hatası olduğunu söyledikten sonra sahip olduğu içinde "لم" edatının yazmadığı bir nüsha çıkartıp gösterdiğini nakletmiştir.[909]

Sorun hakkında çözüm üretmeye çalışan İbrahim el-Kûrânî de sû-i hıfz kavramının tanımı ile ilgili *Nüzhe* nüshalarında ifade yanlışlığı olduğunu ileri sürmüştür. Özellikle ona göre من لم يرجح özensiz kullanılmış bir ifadedir. Bu ifadenin "عدم رجحان جانب الإصابة" şeklinde yazılması daha uygundur.[910] İbrahim el-Kûrânî'nin bu itirazı sû-i hıfz kavramının bu kusura sahip râvîyi ifade etmek için kullanılmadığını aksine ondaki bir sıfatın varlığını veya yokluğu göstermek amacıyla kullanıldığını göstermektedir.[911] İbrahim el-Kûrânî, İbn

908 Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 534
909 Gucerâtî, *Şerhu nüzheti'n-nazar*, s. 198.
910 Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kürânî 'alâ Nüzheti'n-nazar*, s. 215
911 Lekânî de bu noktaya işaret etmiştir. Bkz. Lakkânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 1021

Hacer'in sû-i hıfz tanımlarının birbirleriyle çeliştiğini savunmuştur. Bu çelişkiyi çözecek bir nüsha bulduğunu ifade eden İbrahim el-Kûrânî, bu nüshada Ali el-Kârî'nin nüshasındaki gibi وهى عبارة عن أنْ لا يكون غلطه اقل من اصابته cümlesinin bulunduğunu söylemiştir. Bu nüshanın üzerinde "صح /doğru" yazdığını nakleden İbrahim el-Kürânî, " وهى عبارة عن أنْ لا يكون غلطه اقل من اصابته" tarifinin "من لم يرجح جانب اصابته على جانب خطئه" tarifi ile mutabık olduğunu ileri sürerek sorunu çözmeye çalışmıştır.[912] Bu iki tarife göre sû-i hıfz râvînin hataları doğrularından az olmaz. Çünkü bu yorumda İbrahim el-Kürânî'nin vurguladığı şey "râvînin doğrularının yanlışlarından fazla olmamasıdır." Bununla birlikte yanlışlar ile doğruların eşit olma ihtimali olduğu gibi yanlışların fazla olma ihtimali de vardır. Daha sonra İbrahim el-Kûrânî, Sehâvî'nin من لم يرجح جانب اصابته على جانب خطئه ibaresindeki لم lafzının zait olduğunu belirttiğini aktarmış ve Sehâvî'nin لم lafzının bulunmadığı kendine ait nüshayı çıkartıp gösterdiğini nakletmiştir. Kûrânî, Sehâvî'nin bu açıklamalarına göre ilk tarifin وهى عبارة "من يرجح جانب اصابته على جانب خطئه" ikinci tarifin ise عمن يكون غلطه اقل من اصابته diye takdir edileceğini belirtmiştir.[913] İbrahim el-Kûrânî kendi görüşüne göre çelişkiyi gidermiş aynı zamanda Sehâvî'nin yorumunun da çözüme katkı sağlayabileceğine işaret etmiştir. Böylece o var olan sorunun iki şekilde çözülebileceğini ifade etmiştir.

İbn Hacer'in öğrencilerinden İbn Ebî Şerîf'in elindeki nüsha da ise من يستوي غلطه وإصابته yazmaktadır. İbn Ebî Şerîf bu tanımın ikinci tanım olan من لم يرجح جانب اصابته على جانب خطئه cümlesine uygun olduğunu belirtmiştir. Ona göre ilk tanımdan sû-i hıfz râvînin rivayetlerdeki hataları ile doğrularının müsavi olduğu anlaşılırken ikinci tarif bu anlama "hataları doğrularından fazla olan" râvîyi de eklemektedir ki ona göre sû-i hıfz denildiğinde bu mananın anlaşılması daha uygundur. Zira ikinci tanım râvînin rivayetlerindeki doğruluk oranının yanlışlık oranına baskın olmadığını ifade etmektedir. Râvînin doğrularının yanlışlarına baskın olmaması bazen eşit olmaları ile gerçekleşirken bazen de hataların fazla olması sebebiyle gerçekleşebilir. İbn Ebî Şerîf kendi tefsirinin doğru olduğunu savunurken diğer nüshalardaki sû-i hıfzın وهى عبارة عمن يكون غلطه اقل من اصابته diye tanımlanmasının ikinci tanıma uymadığını da vurgulamıştır.[914]

912 Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kürânî 'alâ Nüzheti'n-nazar*, s. 215.
913 Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kürânî 'alâ Nüzheti'n-nazar*, s. 215.
914 İbn Ebî Şerîf, *Hâşiyetü'l-kemâl ibn ebî şerîf 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 87.

İbn Hacer'in talebelerinden Bikâî de mezkûr çelişkiye işaret etmiş ve " وهى عبارة عمن يكون غلطه اقل من اصابته" ifadesinin "وهى عبارة عن أنْ لا يكون غلطه اقل من اصابته" şeklinde olmasının daha iyi olacağını söylemiştir. Bazı düzgün nüshalarda tanımın kendi tercih ettiği şekilde olduğunu ifade etmiş ve İbn Hacer'in bu meseleyi kendileriyle görüşmesinden sonra böyle bir düzeltmeye gitmiş olabileceğini belirtmiştir.[915] Bikâî'nin bu aktardıkları sorun ile ilgili önemli bilgiler içermekte ve İbn Hacer'den aktarılan ders takriri esnasındaki sözleri ile *Nüzhe*'de yazanların çelişkisinin sebebinin İbn Hacer'in öğrencilerinin itirazı olabileceği ihtimalini düşündürmektedir.

Bir müellifin eserindeki ifadeler arasındaki çelişkinin çözümünde başka eserlerindeki ifadelere müracaat etmek çözüm için farklı alternatifler sunabilmektedir. İbn Hacer'in *Nüzhe*'si üzerinden yürüyen bu tartışmada konuyla ilgili başka eserlerinde bir bilgi olup olmadığı araştırıldığında *Hedyü's-sârî*'de bu konuya değindiği görülmektedir. İbn Hacer *Hedyü's-sârî*'de وَحَيْثُ يُوصف بقلة الْغَلَط كَمَا يُقَال سيء الْحِفْظ sözüyle hatası doğrusundan az olan râvînin sû-i hıfz olduğunu açıkça belirtmiştir.[916] Bu tanım *Nüzhe*'deki ilk tanıma uymaktadır. İbn Hacer *Fethu'l-bârî* isimli Buhari'nin *Sahih*'ine yazdığı şerhin *Hedyü's-sârî* isimli mukaddimesini kendi ifadesine göre hicri 813 yılında bitirmiştir.[917] *Nuhbetü'l-fiker* isimli usul çalışmasını hicri 812 yılında[918] bitiren İbn Hacer, bu esere yazdığı *Nüzhetü'n-nazar* isimli şerhini ise 818 yılında[919] bitirmiştir. Dikkat edildiğinde *Hedyü's-sârî* ile *Nuhbetü'l-fiker* aynı dönemde yazılmıştır. Bu iki eserin zamansal birlikteliklerinden hareketle İbn Hacer'in bu dönemde sû-i hıfz kavramını "hataları doğrularından az olan râvî" olarak kabul ettiği söylenebilir. Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Hacer bu kavramı *Hedyü's-sârî'*de "*Az hata yapmakla vasıflanır. Nitekim buna seyyiü'l-hıfz denir.*" diye tanımlamıştır. Fakat İbn Hacer *Hedyü's-sârî*'den yaklaşık beş yıl sonra yazdığı *Nuhbe* şerhinde sû-i hıfz kavramını ikinci tarifte "*râvînin rivayetlerinde doğruluk vasfının hatalı olma vasfına baskın olmaması*" diye tanımlaması önceki ifadeleri ile çelişmiştir. Çünkü bu ifadeye göre sû-i hıfz râvînin hataları doğrularından az değildir. Bu bilgiler İbn Hacer'in *Hedyü's-sârî* ve *Nuhbetü'l-fiker'*i yazdığı dönemdeki fikrinin *Nüzhetü'n-nazar*'ı yazdığı dönemde değişmiş olma ihtimalini

915 Lekânî, *Kadâu'l-vatar,* c. 2, s. 1021-1022.
916 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, c. 1, s. 384.
917 İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-ʿAskalânî, *İntikâdu'l-İ'tirâd fi'r-Reddi ale'l-'Aynî fî Şerhi'l-Buhârî*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1993, c. 1, s. 7.
918 Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer,* c. 2, s. 677.
919 Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer,* c. 2, s. 678.

gündeme getirmektedir. Fakat böyle bir fikir değişikliği olması durumunda Nüzhe'deki birinci tarifin de değişmesi gerekirdi. İbn Hacer' bunu değiştirmemiştir. Bununla birlikte İbn Hacer'in fikrinin değişmesine rağmen oluşan bu çelişkiyi fark edememesi de düşündürücüdür. *Nüzhe*'yi yazdığı zamanda sû-i hıfz kavramı ile ilgili fikir değişikliğinin *Nüzhe*'nin metninde değişikliğe sebep olması gerekirdi. İbn Hacer'in böyle bir değişiklik yapmaması sorunun söz konusu ihtimallerden farklı bir açıklamasının olabileceğini düşündürmektedir.

Üchûrî sû-i hıfz râvînin "hataları doğrularına baskın olan râvî" diye tanımlanmasının yanlış olacağını ifade etmiştir. Çünkü İbn Hacer, fuhşu'l-galat kavramını açıklarken hataları doğrularından fazla olan râvînin rivayet edeceği hadisin münker olacağını söylemiştir. Bu da fuhşu'l-galat ile sû-i hıfz kavramlarının aynı anlama gelmesi demektir. Hâlbuki İbn Hacer kavramların birbirine mübayin olmasını amaçlamıştır.[920] Bu sorunu Üchûrî'nin muasırı Lekânî de gündeme getirmiş ve çözmeye çalışmıştır. Lekânî'ye göre fuhşu'l-galat ile sû-i hıfz arasında umum husus mutlak şeklinde bir ilişki mevcuttur. Bütün sû-i hıfzlar aynı zamanda fuhşu'l-galattır. Ama bütün fuhşu'l-galatlar sû-i hıfz değildir. Bundan dolayı fuhşu'l-galat ve sû-i hıfz iki ayrı zabt kusuru olarak kabul edilmiştir. Sû-i hıfz "hataları ve doğruları eşit olan" ya da "hataları doğrularına baskın gelendir." Fuhşu'l-galat ise hataları doğruları ile eşit olsun veya olmasın "hataları çok olan" anlamındadır.[921] Lekânî bu ikisi arasındaki münasebeti daha iyi anlatmak için söyle bir örnek vermiştir: "*Bir râvî üç bin hadis ezberlemiş, bunların elli tanesinde hata etmişse fuhşu'l-galattır. Fakat sû-i hıfz sayılmaz. Eğer bu hadislerin iki bininde veya bin ellisinde hata yapmışsa sû-i hıfz olduğu gibi aynı zamanda fuhşu'l-galat da sayılır."*[922]

Ebü'l-Hasen es-Sindî (ö. 1138/1726) birçok nüshada ve üzerinde müellifin yazısı olan nüshada da birinci tanımın وهى عبارة عن أن يكون غلطه اقل من اصابته şeklinde yazılı olduğunu ifade etmiştir.[923] İbn Hacer'in *Nüzhe*'de iki farklı sû-i hıfz tanımı özelinde ortaya

---

920 Üchûrî, *Hâşiyetü'l-üchûrî 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 376.

921 Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s.1022.

922 Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s.1024.

923 Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 305. Nuruddîn Itr, Sindî'nin bahsettiği nüshayı tahkik etmiştir. Tahkike asıl aldığı nüshalardan bahsederken bu nüshayı Şam'da Daru'l-kütübü'z-câhiriyye Kütüphanesinde 31 varak olarak bulduğunu, nüshanın sonunda nâsihin yazısıyla bir not bulunduğunu

çıkan problemi çözmek için orta yolu bulmaya çalışan bir çözüm önermiştir. Ali el-Kârî'nin görüşünü tartışırken onun iddiasında haklı olabileceğini söyledikten sonra bir ihtimal daha olduğunu belirten Sindî, Kâsım b. Kutluboğa'nın İbn Hacer'den naklettiği "لم يرجح *kaydından hatalarının baskın olduğu veya eşit olduğu anlaşılmıştır*." sözünün İbn Hacer'in önceki görüşü, Sehâvî'nin kendisine bu konuyu soranlara gösterdiği nüshadaki tanımın ise sonraki görüşü olabileceğini iddia etmiştir. Zira o tanımlar arası çelişki de kusuru esere mal etmenin İbn Hacer'den nakledilen takrire mal etmekten daha kolay bir şey olduğunu söylemiştir.[924]

Ebü'l-Hasen es-Sindî'nin وهى عبارة عن أن يكون غلطه أقل من اصابته ifadesinin ortaya çıkardığı sorun hakkında sarf ettiği sözler onun bu konuda farklı bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Ona göre bu sû-i hıfz tanımı râvînin zahiri sika olsa da bir veya birkaç hatalı rivayetinden dolayı sû-i hıfz olarak nitelenmesini iktiza etmektedir. Bu soruna karşı Ebü'l-Hasen es-Sindî sû-i hıfz kavramındaki ifade edilen hatalar için bir sınır teklif etmiş ve "hataların taʿn ve cerh edilmeyi gerektirecek dereceye ulaşması" diye bir yorum ortaya atmıştır. Ona göre râvînin hataları doğrularından oransal olarak az olsa da râvîye nispetle çok olabilir. Yani doğrularına kıyasla az olsa da râvînin hata limitine göre çok sayılabilir.[925]

Bu tezi Ğursî sistematize ederek anlaşılır kılmaya çalışmış ve şunları söylemiştir: "*Önceden de geçtiği üzere musannif galatı üç kısımda mütalaa etmiştir. Birincisi fuhşu'l-galat, ikincisi fuhşu'l-galat seviyesine ulaşmayan galattır ki İbn Hacer bunu sû-i hıfz olarak ifade etmiştir. Bu iki kısımdan birisi ile muttasıf râvînin tüm rivayetleri kabul edilmez. Üçüncüsü galat-ı yesîrdir ki bunu vehem ve muhalefet diye ifade etmiştir. Bu kısım rivayetlerin hükmü ise, bu sıfatla muttasıf râvînin sadece bu rivayetlerinin kabul edilmemesidir. Sonra bu üç mertebe tam manası ile birbirinden ayrıcı net kurallar ile ifade*

aktarmıştır. Nâsih Ahmed b. Muhammed b. el-Ahsâsî o notta nüshanın yazımını hicri 851 senesinin Ramazan ayının 10'u ile 20'si arasına tekabül eden bir zamanda tamamladığını yazmıştır. Bu notun karşısındaki haşiyede İbn Hacer'in yazısıyla "*Bu hattın sahibi bana okudu. Bunu yazan İbn Hacer*." ifadeleri mevcuttur. Nâsih İbnü'l-Ahsâsî aynı zamanda *Fethu'l-bârî*'ninde bir nüshasını yazan fakih bir kimsedir. Sehâvî'nin ifadesine göre *Nüzhe*'yi İbn Hacer'e satır satır okumuştur. Bkz.Itr, *Nüzhetü'n-nazar*, "*Mukaddime*", s. 24-25.

924 Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 401.

925 Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 306.

edilemeyen örfi şeylerdir. Hatta bunları bu ilmin âlimleri kendilerinde oluşan meleke ile tespit edebilirler. Bu üç mertebeyi etrafına cami ağyarına mâni bir şekilde ifade edemezler. İfadeler bu noktada yetersiz kalır. Bu konuda yapılabilecek en son şey yaklaşık ifadeler kullanmaktır. Bu konunun örfi olmasından dolayı -ki örfi şeylerde görüş farklılıkları olur- birtakım râvîler hakkında cerh ve ta'dîl âlimlerinin görüşleri farklı olmuştur. Bazı âlimler râvînin kabul veya ret noktasında bir mertebede olduğunu düşünürken diğer âlim başka bir mertebede olduğu kanaatini taşımaktadır. Hatta bir âlim bile bir râvî hakkında farklı mutalara sahip olup, bir seferinde bir mertebede olduğunu söylerken başka bir ifadesinde başka bir mertebede olduğunu söyleyebilmektedir. Bundan sonra deriz ki: bu nevi galat ile muttasıf râvînin rivayetlerinin hepsini reddetmeyi gerektiren şey onun rivayetlerinde şüphe oluşturup ona karşı güveni yok eden şeydir. Bu da galatın yesîr/az sınırını aşıp bu ilmin âlimlerinin az kabul etmediği, çok saydığı dereceye ulaşmasıdır. İşte bu İbn Hacer'in ileride gelecek olan seyyiü'l-hıfz kavramını açıklarken söylediği " والمراد به من لم تترجح جانب إصابته على جانب خطئه *" sözünden kastettiği şeydir. Yani gönlün râvînin doğruluğuna kanaat getirmediği durumdur. Nefyedilen şey ilim ehlinin belirlediği, râvînin hatalarının doğrularına baskın olmasıdır. Bu da kanaatin kuvvetidir. Kanaatin kendisi değildir.*[926] *Gönlün kanaat getirmemesi muhaddislerin çok gördüğü miktar ile gerçekleşir. Şârihlerin, esere talik yazanların hatta müellifin üç talebesi İbn Ebî Şerîf'in, Bikâî'nin ve Kâsım b. Kutluboğa'nın zannettiği gibi hatalarının doğrularından fazla olması veya eşit olmasına bağlı değildir. Sonra muhaddislerin çok gördüğü galat üç mertebededir. Birinci mertebesi doğrulardan fazla olmasıdır. İkincisi eşit olmasıdır. Üçüncüsü ise galatın muhaddislerin az kabul ettiği mertebenin altına düşmeyen azlıkta olmasıdır. Fuhşu'l-galat ilk iki sureti içine almaktadır. Çünkü sen hataları doğrularına eşit birisini görsen şüphesiz onun fuhşu'l-galat olduğuna karar verirsin. Hataları doğrularından fazla oluncaya dek bu hükmü vermekte duraksamazsın. Sû-i hıfz ise, musannif bu kavram ile üçüncü mertebeyi ifade etmek istemiştir. Bu mertebe râvînin hatalarının doğrularından az olmasıdır. Nitekim bu anlam sahih nüshada bulunmaktadır. Fakat musannif okuyucunun anlayışına güvenerek bu anlama 'muhaddislerin az kabul ettiği dereceye inmeyen galat' kaydını eklememiştir. "*أقل من إصابته*" ibaresi sözlük anlamına göre her ne kadar galat-ı yesîri içine alsa da muhaddislerin örfünde*

[926] Ğursî'nin bu ifadelerdeki kastı İbn Hacer'in "kanaatin zatını" nefyetmediğini anlatmaktır. Ona göre İbn Hacer "hâsıl olacak kuvvetli kanaati" nefyetmiştir. Kanaatin kendisini nefyetmemiştir. Kanaatin kendisinin nefyedilmesi durumunda muhaddiste hiçbir kanaat oluşmayacağından dolayı râvînin sıfatlarından birisinin ağır bastığının tespit edilmesi de mümkün olmayacaktır. Bu sebeple İbn Hacer sanki "râvînin rivayetlerinde doğru olduğu noktasında güçlü bir kanaat oluşmadı" demek istemiştir. Yoksa bir kanaat mutlaka oluşmaktadır. Güçlü bir kanaat oluşmaması normal bir kanaat oluşmasına engel değildir.

sadece galat-ı yesîr seviyesine kadar düşmeyen hata olarak anlaşılır. Bu manaya yakın bir taksim İbnü's-Salâh'ın sözünü açıklarken geçmişti. Muhaddisler sû-i hıfz kavramını galat-ı kesîrin üç kısmını da içerecek şekilde daha geniş anlamda kullanmışlardır. Benim düşüncem bu tarifler genel hatlarıyla yapılan tanımlardır. Çünkü râvînin doğrularına eşit olmaya yakın bir galat-ı kesîr, muhaddislerin örfünde fâhiş/çok hata olarak kabul edilir. Musannifin ifadesine göre ise bu, muhaddislerin örfünden başka ve fâhiş galattan farklıdır. ... Bu tahkik ile şu ortaya çıkmıştır: tek sahih nüsha وهى عبارة عمن يكون غلطه أقل من اصابته ibaresinin yazılı olduğu nüshadır. Bu nüshanın dışındaki tüm nüshalar hatalıdır. Özellikle Ali el-Kârî'nin nüshası. Onun nüshasındaki ibare "وهى عبارة عن أنْ لا يكون غلطه اقل من اصابته" şeklindedir. Bu ibare doğruya en uzak ifadedir. İşte, bu ilmi inceleme sayesinde meseleyi araştıranların kafalarındaki karışıklık ve şüpheler yok olmuştur."[927]

Ğursî, İbn Hacer'in sû-i hıfz kavramının ikinci tanımındaki من لم يرجح جانب اصابته على جانب خطئه sözünün yer aldığı nüshanın sahih nüsha olduğunu tekrarlamış, diğer nüshaların sahih olmadığını iddia etmiştir. Muhaddisler sû-i hıfz, kesretü'l-gaflet, fuhşu'l-galat, meçhûlu'l-ʿayn, meçhûlu'l-hâl, mestûr, fâsık ve günlük konuşmalarında yalan konuşan râvîlerin rivayetlerini sadece doğru söyleme ihtimallerinin yalan söyleme ihtimallerinden daha güçlü olmasına bakarak kabul etmemişler, rivayetlerin güvenilir ve inandırıcı bir şekilde nakledilmiş olmasını da dikkate etmişlerdir. Hâlbuki Müslüman bir râvî aleyhinde bir delil olmadığı sürece adildir. Râvîlerin fâsık da olsalar yalancı da olsalar kolay kolay Hz. Peygamber adına yalan söylemeye cüret edemedikleri bilinen bir gerçektir. Buna rağmen muhaddisler sırf doğru söyleme ihtimallerine itibar ederek hüküm vermeyi tercih etmemişler, gönüllerinde oluşan baskın kanaate göre hüküm vermişler ve bu sebeple yukarıda zikri geçen râvîlerin rivayetlerini reddetme yönünde eğilim göstermişlerdir.[928] Muhaddislere göre bir rivayetin makbul kabul edilmesinde ölçünün râvînin yüzde elli beş oranında doğru söyleme ihtimali olmadığını söyleyen Ğursî, ölçünün muhaddisin gönlünü tatmin eden, doğru söylediğine kanaat getirmesine sebep olan ağır basma ve baskınlık duygusu olduğunu iddia etmiştir. Bu sebeple sadece râvînin doğru söyleme veya yanılma ihtimallerine göre hüküm vermeyi doğru bulmamışlardır. Bu sebeple doğruları ile hatalarının eşit olduğu ve doğruları ile yanlışlarının birbirine baskın olduğu kişiyi sû-i hıfz

[927] Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 251, 252, 253
[928] Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 303, 304

saymamışlardır. Ğursî bu sebeple muhaddislerin sû-i hıfz râvînin rivayetlerini kabul etmediklerini, merdûd da saymadıklarını mestûr ve meçhul râvîlerin rivayet ettikleri hadisler gibi hükmünde tevakkuf edilen hadislerden saydıklarını belirtmiştir. Ona göre İbn Hacer لم يرجح sözüyle muhaddislerin gönlünde baskın bir kanaat oluşmadığını ifade etmek istemiştir.[929]

Ğursî sahih nüshanın yine من لم يرجح جانب اصابته على جانب خطئه ibaresinin yazılı olduğu nüsha olduğunu tekrarlamış, bunun من يكون غلطه أقل من إصابته ifadesine uygun olduğunu yinelemiştir. Çünkü râvînin taʿn sebeplerinin birbirinden ayrılabilmesi için böyle bir tevile ihtiyaç vardır. Ona göre sû-i hıfz, fuhşu'l-galat, kesretü'l-gaflet, vehem gibi kavramların birbirinden ayrı tanımlarının yapılması, sû-i hıfz kavramı hakkında bu şekilde bir yorumu zorunlu kılmaktadır. O zaman İbn Hacer'in dile getirdiği sû-i hıfzın birinci tanımı olan من يكون غلطه أقل من إصابته cümlesinin anlamı "râvînin hatalarının muhaddislerin örfünde az olarak kabul edilen, affedilen seviyeye inmemesi" diye tercüme edilmelidir. Çünkü İbn Hacer muhaddislerin örfünde az sayılacak seviyeye inen hataları "vehem ve muhalefet" olarak isimlendirmiştir. Râvînin galatının doğrularından fazla olduğu veya eşit olduğu durumu da fuhşu'l-galat diye tesmiye etmiştir.[930]

Ğursî taʿn sebepleri arasında mübayenet olması gerektiğinden "hataları doğrularından fazla olanın fuhşu'l-galat, rivayetlerindeki doğru olma ihtimalinin yanlış olma ihtimaline baskın olmadığı râvînin sû-i hıfz, rivayetlerinin doğru olma ihtimalinin yanlış olma ihtimaline galip geldiği kişinin ise affedilebilir, az hata sahibi râvî" olduğunu iddia etmiştir. Az hata yaptığı kabul edilen râvînin hata yaptığı rivayeti dışındaki rivayetlerinin makbul, fuhşu'l-galat râvînin rivayetlerinin hepsinin merdûd olduğunu ifade etmiştir.[931] O, fuhşu'l-galatın "hatalarının doğrularına eşit olduğu" durumu da içine aldığını öne sürmüştür. Bu durumdaki râvî ona göre hataları doğrularına baskın gelen bir kimse olarak kabul edilemez. Fakat muhaddisin fuhşu'l-galat râvînin rivayetlerinin çoğunun doğru olduğuna

929 Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 304.
930 Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 305.
931 Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 305.

kanaat getirememesi, sû-i hıfz râvî için de geçerli olduğundan bu durum ona göre iki râvînin de ortak paydası olmaktadır.[932]

Ali el-Kârî, Kâsım b. Kutluboğa, Ebü'l-Berekât, Sehâvî, Kûrânî, İbn Ebî Şerîf, Bikâî ve Ebü'l-Hasen es-Sindî gibi muhaddisler İbn Hacer'in sû-i hıfz kavramı çerçevesinde görüşlerini beyan etmişlerdir. Farklı çözüm yolları teklif etseler de hepsinin ortak yorumu sû-i hıfz kavramı "râvînin hatalarının doğrularına eşit olması veya hatalarının doğrularına baskın gelmesidir." Ğursî, sû-i hıfz kavramı çerçevesinde kendi dışındaki görüş beyan edenlerin hemen hepsinin yanıldığını, sahih nüsha tespitinde ve İbn Hacer'in dakik ifadelerini anlamada hata ettiklerini iddia etmiş ve müellifin kastına ulaşamadıkları için çözümsüz problemlere sebep olduklarını ileri sürmüştür. Bu yanılgıdan İbn Hacer'in dört talebesi Sehâvî, İbn Ebî Şerîf, Bikâî ve Kâsım b. Kutluboğa'nın da nasiplerini aldığını belirtmiştir.[933]

Nüzhe üzerine çalışma yapanların hatalı olduklarını savunan Ğursî, bunun ötesinde İbn Hacer'in de hata yaptığını iddia etmiştir. Ona göre İbn Hacer "من لم يرجح ifadesinden "*Hatalarının ağır basması veya eşit olması anlaşılmıştır.*" sözüyle hata yapmıştır. Zira hataları doğrularından fazla olan râvî, bir diğer ifadeyle muhaddisin kanaatinde hata yapma ihtimali baskın olan râvî sû-i hıfz değil, fuhşu'l-galattır. Ğursî'ye göre İbn Hacer bu nevi yanlışları *Nüzhe*'de birçok defa yapmıştır. O, *Nüzhe*'yi yazarken tespit ettiği birçok inceliği ders esnasında gözden kaçırmış ve farklı şeyler söylemiştir.[934]

Muhaddisler râvînin adalet ve zabtının hadisin sıhhatini belirleyen unsurlardan olması sebebiyle bu iki niteliği araştırma ihtiyacı duymuşlardır. Zabt sıfatını adalet sıfatından ayıran muhaddisler, hadislerin kabulü için râvînin güçlü sağlam bir zabt sahibi olmasını şart koşmuşlardır. Bu sebeple muhaddisler râvînin iyi niyetli veya takvalı bir Müslüman olmasını zabt kusurlarını görmezden gelmek için yeterli bir gerekçe

932 Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 305.
933 Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 306.
934 Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 306.

saymamışlardır. Râvîler arasında iyi niyetli, dindar olmasına rağmen zabt kusurları olanları tespit etmişler ve eğer hataları cerhi gerektiriyorsa cerh etmekten de geri durmamışlardır.

İbn Hibbân'ın naklettiğine göre Vâsıt beldesinde Enes b. Mâlik'ten rivayetler nakleden hatta Enes b. Mâlik'ten aldığı hadisleri yazdığı da bir kitabı olan birisi varmış. Muhaddislerden Hafız Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821) bu şahısla yaşadığı hadiseyi şöyle anlatmıştır: "*Ona gittik ve sende bu rivayetlerin dışında başka rivayetler var mı? diye sorduk. 'Evet. Enes b. Malik'ten bir kitap var' dedi. Onu bize göstermesini istedik. Bize gösterdiğinde o hadislerin Şerîk b. Abdillah en-Neha'î'ye (ö. 177/794) ait olduğunu gördük. O ise hadisleri Enes'in hadisleri olarak naklediyordu. Bu hadislerin Şerik'in hadisleri olduğunu söylediğimizde 'Doğru söylediniz. Enes bize Şerik'ten rivayet etti' dedi. Ondan duyduğumuz hadisleri bozunca biz de kalktık, çekip gittik*."[935] Anlatılan olaydaki Vâsıtlı râvînin rivayet ilmi ile ilgili bilgisi olmadığı anlaşılmaktadır. Sahabenin ileri gelenlerinden hicri 92 yılında vefat eden Enes b. Mâlik'in etbeu't-tâbiûndan olan ve hicri 95 yılında doğan Şerîk'ten hadis alması mümkün değildir. Bu ve benzeri durumlar bazı râvîlerin nasıl bir bir gaflet içinde olduklarını göstermektedir.

Râvîlerin zabt kusurlarının bazı sonuçları bulunmaktadır. Bu kusurlar râvîlerde istenmeyen durumların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Örneğin râvînin zabt ile ilgili kusurları onun telkîn kabul etmesine sebep olmaktadır. Râvînin maruz kaldığı telkîni kabul etmesi gafletine veya hafızasının zayıflığına delalet etmektedir. Telkîn, râvîye ait olmayan bir hadisin ona ait olduğunun söylenmesi durumunda bu hadisin kendi hadisi olduğunu zannetmesidir. Muhaddisler telkîn ile râvînin zabtını sınamak istedikleri için bazen râvîye ait olmayan hadisi onun hadisi gibi göstermişlerdir. Râvînin hadisleri arasına ona ait olmayan bir hadis sokup ona "*Bunu bize rivayet etmeni istiyoruz.*" demek, muhaddislerin zabt tespit yöntemlerindendir. Râvînin rivayetleri arasına sokuşturulan hadisi nakletmesi telkini kabul etmesi anlamına gelir ki bu da bir kusur sayılmaktadır.[936] İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436) telkîni şöyle tarif etmiştir: "*Bir şeyin telkîn edilmesi ve râvînin telkîn edilen bu*

[935] İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'âfâ ve'l-metrûkîn*, Daru'l-vaʿy, Halep 1976, c. 1, s. 70, 71.
[936] Itr, *Usûlü'l-cerh ve't-taʿdîl ve 'ılmi'r-ricâl*, s. 76.

şeyi bilmeden kendi hadisi gibi rivayet etmesidir."[937] İbnü'l-Vezîr'in bu tarifi tarif kurallarına uymamaktadır. Onun bu tarifi tanımı yapılan kavram ile açıklandığından bir döngüye sebep olmaktadır. Bu da tariflerde kusur kabul edilen bir durumdur.

Râvî telkîn edilen hadisi kendi hadisi zannederse bu onun gafletine, hıfzının zayıflığına işaret eder ki bu râvînin zayıf olduğuna bir delil sayılır. Ukaylî'nin yaptığı gibi telkîni kabul etmemesi durumunda râvînin zabtının güçlü olduğu, müteyakkız birisi olduğu anlaşılmış olur. İbn Seyyidinnâs râvînin telkini kabul etmesinin ayıp bir durum olduğunu, telkîn kabul eden râvînin sikalığının düşeceğini ifade etmiştir.[938] İbn Hazm telkîni kabul eden râvînin bütün hadislerinin reddedilmesi gerektiğini söylerken,[939] Humeydî (ö. 219/834) râvînin sadece telkîn ile kabul ettiği rivayetlerin reddedilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[940]

Râvînin telkîni kabul etmesine sebep olan durumlar râvînin zabtı ile ilgili verilecek hükme etki etmektedir. Râvînin telkîni hıfz ve itkanından sonra gerçekleşmişse ve râvînin hadislerinin telkîn ile kabul ettiği hadislerden ayrılması mümkünse sadece telkîn sonucu kabul ettiği hadisler reddedilir. Telkîn ile kabul ettiği rivayetlerin diğerler rivayetlerden hiçbir şekilde ayrılması mümkün değilse bu durumda bütün hadislerinin reddedilmesi gerekir.[941]

Telkîn kabul eden râvî eğer mevzu rivayeti kendi hadisi gibi naklediyorsa "metrûku'l-hadîs" birisi olarak kabul edilir. Muhammed b. Muâviye'nin (ö. 229/844) böyle olduğu ifade edilmiştir. Ebû Zürʿa er-Râzî (ö. 264/878) onun için "*Salih bir şeyhti. Fakat her telkîn edildiğinde kabul etti. Kendisine bu senin hadisin dendiğinde onu rivayet etti*." demiştir. Yahyâ b. Maʿîn ise onu kezzaplık ile itham etmiştir.[942]

---

937 İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî, *Tenkîhu'l-enzâr fî ʿulûmi'l-âsâr (Tevdîhu'l-efkâr* ile birlikte*)*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2011, c. 3, s. 319.

938 İbn Seyyidi'n-nâs, Ebü'l-feth Muhammed b. Muhammed el-Yaʿmurî, *en-Nefhu'ş-şezzî*, Dâru'l-ʿâsıme, Riyad 1988, c. 1, s. 323.

939 İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî İbn Ahmed b. Saʿîd ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2004, c. 1, s. 161.

940 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 357.

941 Cüdeyʿ, *Tahriru ʿulûmî'l-hadîs*, c. 1, s. 425.

942 Cüdeyʿ, *Tahriru ʿulûmî'l-hadîs*, c. 1, s. 425.

Telkîn, telkîni kabul eden râvîye zarar verdiği gibi telkîn yapan kişiye de zarar verebilir. Telkîn yapan kişi eğer râvîyi imtihan etmek kastı ile bu işi yapmış ve bu esnada imtihana yalan karıştırmışsa imtihan sonrasında rivayetlerin doğru şekillerini söylemek suretiyle hadisleri düzeltmesi gerekir. Telkîn yapan kişinin imtihandan sonra hadisleri düzeltmemesi cerh edilmesine sebep olabilir. Düzeltmesi halinde imtihan kastıyla yaptığı telkînin ona bir zararı dokunmaz.[943]

Ahmed b. Mansûr (ö. 265/878) telkîne örnek olabilecek bir hadiseyi şöyle aktarmaktadır: "*Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Ma'în ile birlikte onlara hizmet niyetiyle Abdurrezzâk'a gitmek üzere yola çıktık. Kufe'ye döndüğümüzde Yahyâ b. Ma'în, Ahmed b. Hanbel'e 'Ebû Nu'aym'ı (ö. 219/834) sınamak istiyorum' dedi. Ahmed 'Sika râvî ekle.' dedi. Yahya bunu onayladıktan sonra bir sayfa aldı ve oraya Ebû Nu'aym'ın rivayet ettiği otuz hadis yazdı. Her on hadise onun olmayan bir hadis ilave etti. Sonra Ebû Nu'aym'a geldiler. Dışarı çıkıp dükkâna oturdu. Yahya bir tabaka çıkardı. Ona on hadis okudu. Sonra on birinciyi okudu. Ebû Nu'aym 'Bu benim hadisim değil. Sil onu.' dedi. Sonra ikinci onu okudu. Ebû Nu'aym susuyordu. İkinci hadisi okuyunca 'Bu benim hadisim değil. Sil onu.' dedi. Sonra üçüncü onun, üçüncü sırasındaki hadisi okudu. Gözleri döndü ve Yahya'ya doğru yürüyerek Ahmed b. Habel'in kolunu tuttu ve 'Bu dindarlığından dolayı böyle yapmaz.' Beni (İbn Maîn'i) kastederek 'Bu ise bunu yapacak çapta değil.' 'Fakat bu senin fiilin ey fâ'il' dedi. Sonra ayakkabısını çıkartarak Yahyâ'ya vurdu ve onu dükkanından kovdu. Daha sonra dönüp evine girdi.*"[944]

Gaflet, tesâhül, unutma, gevşeklik, telkînde bulunana hüsnü zan ve kendine ait rivayetleri iyi ezberleyememe gibi kusurlar râvînin telkîni kabul etme sebepleri arasında sayılmaktadır.[945]

---

943 Muhammed el-Muʿallimî, Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî, *et-Tenkîl bi mâ fî te'nibi'l-kevserî mine'l-ebâtîl*, el-Mektebetü'l-islâmî, Beyrut 1986, c.1, s. 438.

944 İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, c. 8, 274.

945 Fahl, *el-Câmi'u'l-'ılel ve'l-fevâid*, c.2, s. 145; Cüdeyʿ, *Tahriru 'ulûmî'l-hadîs*, s. 425.

5.3. Râvî Sebebiyle Hadise Yöneltilen Tenkitler

Bu başlık altında hadise râvî sebebiyle yapılan tenkitler ele alınacaktır. Bu konu altında "müfesser cerh, mübhem cerh" gibi kavramlar da ele alındığı için Hanefiler ile muhaddislerin bu başlık altında ele aldıkları kavramların ve konuların incelenmesi önem arz etmektedir. Bu konu hem Hanefi hem de muhaddislerin eserlerinde çeşitli başlıklar altında dağınık bir şekilde bulunmaktadır. Buna rağmen bu konunun bazı meseleleri yoğun olarak Hanefi usul eserlerinde "râvînin kendisi veya başka birisi sebebiyle hadise yöneltilen tenkit" başlığı[946] altında incelenirken, hadis usulü kitaplarında "rivayeti kabul edilen ve reddedilen râvîlerin sıfatları" başlığı[947] altında incelenmektedir.

Hanefiler ve muhaddisler makbul râvîde adalet ve zabt sıfatlarının bulunması gerektiğini kabul etmişlerdir. Râvîlerin adalet ve zabtında kusur sayılacak şeylerin neler olduğu bu çalışmada râvîde aranan şartlar ve râvîlerin kusurları ile ilgili yerlerde incelendiği için bu bölümde bu hususlar tekrar detaylı bir şekilde ele alınmayacaktır.[948] Fakat Hanefiler muhaddislerden farklı olarak râvînin adalet ve zabtı dışında râvî sebebiyle hadise yöneltilen tenkitlerden bahseden bir bölümde bu tenkitleri dile getirmişlerdir. Bu bölümde Hanefilerin râvî sebebiyle hadise yöneltilen eleştiriler ile ilgili görüşleri ele alınırken muhaddislerin bu konudaki görüşleri de Hanefilerin tenkit başlıkları ölçüt alınarak ayrı bir başlık altında aktarılmaya çalışılacaktır.

Râvînin sahip olduğu adalet ve zabt sıfatları naklettiği rivayetin sıhhatine doğrudan etki etmektedir. Bu sıfatların dışında râvînin rivayetini reddetmesi, hatırlayamaması, rivayeti ile amel etmemesi gibi râvînin bazı durumları vardır ki bunlar da Hanefilere göre rivayetin sıhhat ve kabulünü etkileyen şeylerdir. Bu bölümde bu ve benzeri durumlar "Râvî Sebebiyle Hadise Yöneltilen Tenkitler" başlığı altında incelenecektir.

---

946 Bkz. Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 92, 103; Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 5

947 Bkz. İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 104.

948 Râvînin meçhul, fâsık, bidatçi veya yalancı olması gibi durumlarda bu vasıfların râvînin rivayetine tesiri ilgili yerlerde hem Hanefilere hem de muhaddislere göre ele alınmıştır. Bu vasıflar ile ilgili iki tarafında verdiği hükümlerin bu başlık altında değerlendirilmesi gerekmektedir. Fakat başka başlıklar altında, işlenen konuyla alakası sebebiyle ele alınıp değerlendirildiği için tekrara düşülmeyip, detaya girilmeyecektir.

5.3.1. Hanefilere Göre Râvî Sebebiyle Hadise Yöneltilen Tenkitler

Âlimlerin rivayetlere yönelttikleri tenkitler cerh ilminin konularındandır. Hanefi âlimleri bu konuyu fıkıh usulü kitaplarında "hadise râvî veya başka birisi sebebiyle yöneltilen tenkit" başlığı altında incelemişlerdir.[949] Onlar bu başlık altında muhaddislerin cerh ve taʿdîl ilminde ele aldıkları bazı konulara da değinmişlerdir. Bu konu aslında Hanefilerin haber-i vâhidleri değerlendirdikleri ölçütler ile ilgilidir. Bu ölçütlerle mütevâtir ve meşhur haber dışındaki haber-i vâhidleri değerlendiren Hanefiler, bu değerlendirme sonucunda haber ile amel edilip edilemeyeceğine karar vermektedirler. Onların bu başlık altında değindikleri konular haberin kabulü veya reddi hakkında fikir verdiği için müstakil bir başlık altında incelenmesi uygun görülmüştür. Ayrıca râvî sebebiyle hadise yöneltilen tenkitler konusu Hanefilerin hadis tenkit yöntemleri hakkında bilgi vermesi açısından da önemlidir.

Hanefi Mezhebinde cerh ve taʿdîl ilmi denildiğinde muhaddislerin kastettiği manada derli toplu ve sistematik bir cerh ve taʿdîl ilminden söz etmek mümkün değildir. Bu konu Hanefi eserlerinde dağınık bir şekilde bazı başlıklar altında işlenmiştir. "Râvînin kendisi veya başka birisi sebebiyle hadise yöneltilen tenkit" başlığı altında bir rivayete râvî sebebiyle yöneltilen tenkitleri işleyen Hanefiler, bu bölümde bir bakıma hadis ilmi konularında muhaddislerin yönelttikleri eleştirilere de cevap vermeyi amaçlamışlardır.

Hanefiler râvîden[950] dolayı hadisin maruz kaldığı tenkitleri dört kısımda ele almışlardır.[951] Birinci kısım râvînin rivayeti inkâr etmesi,[952] ikinci kısım râvînin fiil veya söz

---

949 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 92, 103; Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 5.

950 Hanefiler burada râvî sözüyle çoğunlukla sahabe râvîyi kastetmişlerdir.

951 Bu tenkitler râvînin adalet ve zabtına yöneltilen cerhten kaynaklanmaz. Bu yönüyle hadis ilmindeki râvînin cerh edilmesi konusundan ayrılır.

952 Birinci kısımda yer alan râvînin rivayeti inkâr etmesi iki şekilde gerçekleşir. Râvî "*Kesinlikle ben bu hadisi sana rivayet etmedim*." veya "*Benim hakkımda yalan söylüyorsun*." diyerek kesin bir dille hadisi o râvîye vermediğini iddia eder ve onu yalanlar. Ya da kesin bir hükme varmadan "*Bu hadisi sana rivayet ettiğimi hatırlamıyorum*." sözleri ile hadisi verdiğini doğrulamaz. İlk şekildeki hadis ile amel ittifakla düşer. Çünkü hem hadisi nakleden hem de alan inkârcı durumundadır. Birbirlerini reddettikleri için kimin doğru söylediğinin tespit edilmesi mümkün olmayınca hadisle amel caiz olmaz. İkinci şekildeki hadis ile amel edilmesi konusunda ise ihtilaf vardır. Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 92; İbn Firişte, *Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fıkh me'a'l-havâşî*, c. 2, s. 1199, 1200. Cessâs'da bu konuya müstakil bir bölüm ayırmıştır. Burada şeyhin rivayet ettiği hadisi hatırlayamama, unutma durumunu değerlendiren Cessâs,

ile hadise muhalefet etmesi,[953] üçüncü kısım ise râvînin hadisi tevil etmesi veya tahsis etmesidir. Dördüncü[954] kısım ise râvînin hadis ile amel etmemesidir.[955] Hanefi âlimlerince bir hadis râvînin bu durumlarından dolayı tenkit edilebilmektedir. Görüldüğü gibi bu sayılan dört madde rivayetin cerh edilmesi ile ilgili gerekçeleri ifade etmektedir. Hanefilerin cerh eden kimse hakkındaki görüşleri ise "râvî dışında birisi sebebiyle hadisin tenkit edilmesi" başlığı altında ele alınmıştır.

Hanefiler hadislerin râvî dışında birisi sebebiyle tenkit edilmesini iki bölüme ayırmışlardır. Birinci bölümde sahabiler yer alırken ikinci bölümde muhaddisler yer almaktadır.[956] Sahabe sebebiyle hadislere yapılan tenkitler de iki kısma ayrılmaktadır. Sahabilerin ileri gelenlerinden bazılarının bir hadisten habersiz olmalarının düşünülemeyeceği bir durumda o hadisin hükmü ile ameli terk edip, hilafına amel etmeleri Hanefi âlimleri tarafından hadisin terk edilmesi için sebep sayılmıştır. Çünkü sahabilere bu hadisin ulaşmama ihtimalinin bulunmadığı bir durumda bu hadise göre amel etmemeleri söz konusu olamaz. Aynı zamanda onların sahih ve geçerli bir hadisi terk etmeleri de ihtimal dâhilinde olmayınca bu hadisi terk etmeleri başka bir bilgiye sahip oldukları anlamına gelmektedir. Örneğin bu hadisin nesih edildiğini biliyor ve bu sebeple amel etmemiş olabilirler.[957] Hanefilerin hadisleri değerlendirmede ölçüt kabul ettikleri bu görüş,

birçok Hanefi âliminin böyle bir hadisi kabul etmediğini söylemiş fakat bazı Hanefilerin sika râvînin rivayetini makbul gördüklerinden bu rivayetin geçerli olduğunu ileri sürdüklerini de belirtmiştir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 183-185. Unutan şeyhin rivayetlerinin Hanefi Mezhebinde bazı âlimler tarafından kabul edilmesini destekleyen rivayetlerden bir tanesi Ebû Yûsuf'un İmam Muhammed'e yaptığı rivayetlerden altı tanesini reddetmesi hadisesidir. Ebû Yûsuf'un inkarına rağmen Hanefi âlimleri bu rivayetleri kabul etmiştir. Bkz. Keşmîrî, *Feydu'l-bârî 'alâ sahîhi Buhârî*, c. 5, s. 158.

953 İmam Cessâs, sahabe râvînin rivayet ettiği hadise muhalif amel etmesini iki kısımda incelemiştir. Rivayet edilen hadisin tevile ihtimali olması durumunda hükmün râvînin teviline göre verilmeyeceğini belirten Cessâs, tevile ihtimali olmayan bir durumda ise sahabe râvînin rivayetinin Hanefilere göre hüccet kabul edildiğini ifade etmiştir. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 203. Râvînin rivayet ettiği hadise muhalif amelde bulunması bir bakıma söz ile fiilin tearuzu kabilinden sayılmaktadır. Hanefi âlimleri bu durumda çoğunlukla râvînin amelini tercih etmişlerdir. İmam Kerhî'den ise iki farklı görüş rivayet edilmiştir. Bkz. Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fıkh*, s. 153. İmam Şâfiî'nin ise böyle bir teâruzda rivayeti tercih ettiği nakledilmiştir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, c. 1, s. 162

954 Râvînin rivayet ettiği hadis ile ameli terk etmesi Hanefi âlimleri tarafından hadisin terki için bir gerekçe olarak kabul edilmiştir. Zira bir râvînin, özellikle sahabe râvînin rivayet ettiği bir hadis ile ameli terk etmesi nesih edilmesi gibi terk etmeyi gerektirecek bir durumdan haberi olduğuna işaret etmektedir. Örneğin İmam Tahâvî, İbn Ömer'in rivayet ettiği bir hadis ile amel etmemesinden dolayı o hadisin mensuh olduğuna hükmetmiştir. Bkz. Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, ʿÂlemü'l-kütüb, Beyrut 1979, c. 1, s. 225. İmam Cessâs da aynı şekilde râvînin rivayet ettiği hadis ile amel etmemesini rivayetin terki için bir gerekçe kabul etmiştir. Bkz. Cessâs, *Şerhu muhtasarı't-tahâvî*, c. 1, s. 280.

955 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 5.

956 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 103; Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 9.

957 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 103; Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 9.

sahabilerin doğruluk, samimiyet ve dine bağlılıklarına olan hüsnü zan temeline dayanmaktadır. Hanefiler bu varsayım ile var olan bir hadisi "amel edilmez" olarak niteledikleri için reyleri ile hadisleri reddettikleri tenkitine maruz kalmışlardır. Farklı bir açıdan bakıldığında onların hadisleri değerlendirmede kabul ettikleri ölçütün yaşayan sünnet ile bağı görülmektedir. Onlar bir bakıma pratik hayata yansımayan bir hadisin amel edilebilirliğini sorgulamışlardır.

Hanefiler sahabilerin amel etmedikleri bir hadisi terk etme konusunda o hadisten haberdar olma ihtimallerini önemsemişler ve bunu hadislerin değerlendirilmesinde bir kriter saymışlardır. Habersiz olabilecekleri bir hadisin ifade ettiği hükmün hilafına amel etmelerini hadisin terk edilmesini gerektiren bir sebep olarak kabul etmemişlerdir.[958]

Pezdevî ve Serahsî hadislerin râvî dışında birisi sebebiyle tenkit edilme başlığının ikinci kısmı olan "hadis imamlarının yaptığı tenkitler" konusunu "mübhem[959] ve müfesser" olarak iki kısma ayırmıştır.[960] Müfesser cerhi "cerh sayılan ve cerh sayılmayan", cerh sayılanı "müçtehedün fîh ve müttefekun aleyh", müttefekun aleyhi ise "donanımlı olmak ve taassup ehli olmamakla meşhur olan kimsenin tenkiti" ve "taassup ve düşmanlık ile meşhur olan kimsenin tenkiti" diye kısımlara ayırmışlardır.[961]

Bahsi geçen kısımların hükümlerini açıklamaya başlayan Pezdevî ve Serahsî mübhem cerhin fakihlere göre geçerli bir cerh olmadığını dile getirmiş,[962] ilk üç dönemdeki Müslümanlar başta olmak üzere her Müslümanın zahir adalete sahip olduğunu ve bu sebeple zahir adaletin mübhem cerh ile terk edilemeyeceğini ifade etmişlerdir.[963] Müfesser olmakla birlikte "cerh sayılmayan" kısmın da mübhem cerh gibi geçerli kabul edilmediğini belirten Pezdevî ve Serahsî, bazı taassup sahibi kişilerin Ebû Hanîfe'yi tenkitlerini bu çeşit cerhe

---

958 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 103; Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 10.

959 Mübhem cerh râvînin tenkit sebebini açıklamadan "Bu hadis sabit değildir, münkerdir, bu râvî metrûku'l-hadîstir, zâhibu'l-hadîstir, mecruhtur, adil değildir." demesidir. Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 106.

960 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 103; Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 11.

961 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 103, 104; Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 11.

962 Mübhem cerh konusunda Hanefi Mezhebi içinde ittifak mevcuttur. Fakat Teftâzânî cerh edenin basiretli, sika ve cerh sebeplerini bilmesi şartıyla mübhem cerhin kabul edileceğini söylemiştir. Bkz. Teftâzânî, *Telvîh*, c. 2, s. 36.

963 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 107; Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 11.

örnek olarak zikretmişlerdir.[964] Buna göre Hanefiler muhaddislerin hadisler ile ilgili yaptıkları eleştirilerde mübhem veya mücmel olanlar ile müfesser olmasına rağmen geçerli saymadıkları tenkitleri kabul etmemişlerdir.

Müfesser olmasına rağmen geçersiz sayılan cerhleri sayan Serahsî[965] irsâl şüphesi bulunan tedlîs sebebiyle yapılan tenkidin, râvîyi korumak maksadıyla yapılan telbîsten dolayı var olan tenkidin geçerli sayılmayacağını söyledikten sonra daha birçok geçersiz cerhi dile getirmiştir.[966] Bunlardan bir tanesi İmam Muhammed'e hadislerini rivayet etmesine izin vermeyen İbn Mübârek kıssasıdır. Serahsî bunun sahih olmadığını, velev ki sahih olsa bile cerh için geçerli bir sebep olmayacağını ifade etmiştir.[967]

5.3.2. Muhaddislere Göre Râvî Sebebiyle Hadise Yöneltilen Tenkitler

Muhaddislerin bu konudaki görüşleri Hanefi Mezhebi ile ortak değindikleri maddeler bağlamında ele alınacaktır. Özellikle hem Hanefilerin hem de muhaddislerin görüş beyan ettikleri ortak konular seçilerek incelenecektir.

Râvî sebebiyle hadise yöneltilen tenkitler konusunun cerh ve taʿdîl âlimde bulunması gereken vasıflar ile bağı önemlidir. Zira Hanefi âlimleri cerh ilmi ile ilgilenen bir âlimin taassuptan uzak durması, donanımlı olması, hasma hane tutumlar içinde bulunmaması ve cerh sebeplerini de iyi bilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bu bağlamda Zehebî de ricâl ilmiyle uğraşanların mütedeyyin, heva ve hevese kapılmayan, ilel, rical gibi hadis ilimlerinde bilgi ve tecrübe sahibi olan kişiler olmaları gerektiğini belirtmiştir.[968] Cerh ve taʿdîl âliminin cerh sebeplerini bilmesi gerektiğini söyleyen İbn Cemâa, bu bilgiye sahip olmayanların cerh ve taʿdîllerinin makbul olmayacağını belirtmiştir.[969] İbn Hacer de "*Cerh,*

---

964 Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 107, 108; Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 11.

965 Pezdevî de aynı hükümleri ifade etmiştir. Bkz. Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 107-119.

966 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 11-13. Geçerli sayılan cerhlerin sayısının kırka ulaştığını söyleyen Serahsî, kitap uzamasın diye bunları zikretmediğini ifade etmiştir.

967 Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 12.

968 Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, c. 3, s. 46; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Mûkıza fî 'ilmi mustalahi'l-hadîs*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2004, s. 82.

969 Leknevî, Muhammed Abdülhay, *er-Raf" ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, Dâru's-selâm, Kahire 2000, s. 68.

cerh sebeplerini bilmeyen birisi tarafından yapılmışsa kabul edilmez."[970] ve "*Ta'dîl sebeplerini bilen kimsenin ta'dîli kabul edilir. Bilmeyenin ki kabul edilmez. Sadece adil olan, gafil olmayan, dikkatli ve gözü açık kimsenin cerhinin kabul edilmesi gerekir. Muhaddisin hadisini reddetmeyi gerektirmeyecek şeyler sebebiyle cerh eden ve ifrata kaçan bir kişinin de cerhi kabul edilmez. Aynı şekilde râvînin zahirine bakarak tezkiye yapan kişinin de ta'dîli kabul edilmez*."[971] sözleriyle cerh ve taʿdîl âliminde bulunması gereken vasıfları saymıştır. Tâcuddîn es-Sübkî cerh ettiği kişiyi cerh etme salahiyetine sahip olma vasfının da cerh âliminde bulunması gereken şartlardan biri olduğunu ifade etmiştir. Âlimler cerh yapan kişinin sahip olması gereken nitelikleri taşımaması durumunda onun cerhini kabul etmeyeceklerini söylemişlerdir. Sübkî'nin, İbn Mâîn hakkında söylediği, "*İbn Maîn'in İbrahim b. Şuayb el-Medenî, İbrahim b. Yezîd el-Medenî ve Hüseyin b. el-Ferec gibi adalet ve sebt sıfatları sabit olmamış kişiler hakkındaki cerhini kabul ederiz ama bin delille ortaya konsa da İmam Şâfiî gibi adalet vasfı muhkem birisi hakkındaki cerhini böyle bir yetkisi olmadığı için kabul etmeyiz.*" sözü buna örnek olarak zikredilebilir.[972]

Bu bilgiler hem Hanefilerin hem de muhaddislerin cerh ve taʿdîli kabul edilecek kişinin adil olması, insaflı, takvalı, taassuptan uzak, cerh ve taʿdîl sebeplerini biliyor olmasını şart koştuklarını göstermektedir.

5.3.2.1. Râvînin Rivayet Ettiği Hadisi Reddetmesi

İbnü's-Salâh sika bir râvînin sika bir şeyhten hadis rivayet ettikten sonra şeyhin bu râvîye böyle bir hadis rivayet etmediğini kesin bir dille söylemesi halinde iki kesin iddianın tearuz edeceğini söylemiştir.[973] Âlimlerin tercih edilen görüşüne göre haber kaynağının kesin bir dille reddetmesinden dolayı hadisi aldığını söyleyen râvînin iddiasının reddedilmesi gerekmektedir. Fakat hadisi nakleden şeyhin "bilmiyorum, hatırlamıyorum"

970 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 139.
971 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 138.
972 Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn, *Kâ'ide fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 1990, s. 59
973 İbnü's-Salâh "*Onu ben rivayet etmedim*." ve "*Benim adıma yalan söylüyor*." ifadelerini aynı kabul etmiştir. Hâlbuki birinci de tekzip söz konusu değildir.

gibi kesin olmayan ifadeler kullanması rivayetin reddini gerektirmemektedir.[974] Bu ifadeler aynı zamanda rivayeti unutan râvînin de kullandığı tabirlerdir. Hadis şeyhinin rivayet ettiği iddia edilen haber için kendisine müracaat edildiğinde "*bilmiyorum, hatırlamıyorum*" gibi ifadeler kullanması unutmuş olma ihtimalini de gündeme getirmektedir. İbnü's-Salâh cumhurun, rivayetini hatırlamayan ve unutan kişinin rivayet ettiği haberin reddedilmemesi gerektiği görüşünde olduğunu söylemiştir. Cumhurun böyle bir rivayetle amel edilmeyeceğini ifade eden görüşü uygun bulmadığını belirten İbnü's-Salâh, Hanefilerden bazılarının ise karşıt görüşte olduğunu ifade etmiştir.[975] Hanefiler ile ilgili bölümde değinildiği üzere Cessâs unutan râvînin rivayetiyle amel edilmeyeceği görüşünün birçok Hanefi âlim tarafından kabul gördüğünü söylemiştir.[976] Bu sebeple İbnü's-Salâh'ın Hanefilerden bu görüşte olanları ifade etmek için kullandığı "قوم" tabirinin Cessâs'ın " كثير من شيوخنا" ifadesine nazaran durumu anlatmada yetersiz kaldığı söylenebilir.

Sehâvî unutma konusunda hadisi rivayet eden şeyhin çoğunlukla rivayetlerini unutmaya meyyal birisi olması halinde râvînin sözünün doğru kabul edilerek rivayet ile amel edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Fakat şeyh nadiren unutan birisiyse ve bununla birlikte hadisten haberi olmadığına dair yoğun bir kanaat oluşmuşsa rivayet reddedilir.[977] Sehâvî'nin zikrettiği bu husus tearuzun giderilmesi için şeyh veya talebenin durumundan karine elde edildiğini göstermektedir.

5.3.2.2. Râvînin Rivayet Ettiği Hadisin Muktezasına Muhalefet Etmesi

Bu muhalefet yazılı olabileceği gibi sözlü de olabilmektedir. İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) râvînin rivayet ettiği hadise muhalefetinden dolayı Ahmed b. Hanbel ve hadis hafızlarının çoğunun birçok hadisi zayıf kabul ettiklerini belirtmiştir. Hatta Ahmed b. Hanbel, Ebû Hureyre'nin mest üzerine meshi kabul etmediği için bu konudaki rivayetinin kabul edilemeyeceğini söylemiştir.[978] Çünkü o ve onun gibi düşünenler râvînin rivayet ettiği

---

974 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 116, 117. Sehâvî şeyhin kesin bir dille tekzip etmesi durumunda muhaddislerin rivayetin reddi konusunda ittifak ettiklerini, tekzip bulunmayan ama reddetmenin kesin olduğu durumda ise ihtilaf olduğunu söylemiştir. Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 245.

975 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 117.

976 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 183-185.

977 Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 248.

978 İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'ileli't-tirmizî*, c. 1, s. 158.

hadis ile amel etmemesini hadisin sıhhatini engelleyen bir illet kabul etmişlerdir. Bazı âlimler ise rivayetin zayıf kabul edilmesi için sadece râvînin rivayet ettiği hadise muhalif bir görüşe sahip olmasını ölçüt almamışlar, o hadis ile amelin terk edilmesini de bir illet kabul etmişlerdir. Bu bağlamda İmam Mâlik'ten de tâbiûnun başka hadisler ile amel ederek sahih hadisleri terk ettiklerine dair rivayet bulunmaktadır.[979]

Hatîb el-Bağdâdî bu konuya özel bir bölüm ayırmıştır. Râvînin şeyhinden rivayet ettiği hadisin muktezasına göre amel etmemesinin şeyhi cerh etmesi anlamına gelmediğini, belki başka bir hadis veya kıyas sebebiyle terk etmiş olabileceğini ya da nesih edildiğini düşündüğü için amel etmemiş olabileceğini ifade etmiştir. Bu görüşünü de İmam Mâlik'in Nâfiʿ (ö. 117/735) aracılığıyla rivayet ettiği hadis ile amel etmemesinin onu cerh anlamına gelmediği örneği ile desteklemiştir.[980] Bu örnekler râvînin rivayet ettiği hadis ile amel etmemesi, muhalefet etmesinin muhaddisler arasında da hadisler için ölçüt kabul edildiğini göstermektedir.

5.3.2.3. Sahabilerin Hepsinin Hadis ile Ameli Terk Etmesi

İbn Receb el-Hanbelî âlimlerin maʿmûlün bih olduğu sürece sahih bir hadisle amel ettiklerini ve sahabilerin hadisin terk edilmesi konusunda ittifak etmeleri durumunda o hadisle amel etmenin caiz olmadığı görüşünde olduklarını belirtmiştir.[981] Çünkü sahabiler nesih gibi geçerli bir sebep olmadan hadis ile ameli terk etmemişlerdir. Buna rağmen bir hadis ile amel etmeyi terk etmişlerse hadisi terk etmeyi gerektiren bir sebep olması muhtemeldir. Yine İbn Receb el-Hanbelî senedi sıhhat şartlarına sahip bir hadisin âlimlerin icmâsı ile amelden düşürülüp başka bir rivayet ile amel edilmesi durumunda bu rivayetin şâz hadis olarak değerlendirildiğini belirtmiştir.[982] Bu bağlamda İmam Şâtıbî (ö. 790/1388) şeri delillerin üç kısımda olduğunu ifade ettikten sonra üçüncü kısımda "hiçbir sahabenin amel etmediği hadis" konusunu ele almış ve sahabilerin ittifakla terk ettikleri rivayeti delil olarak kullanmanın geçerli olmayacağını söylemiştir. Râfizîlerin Hz. Peygamber Aleyhisselâm'ın

979 Kâdî İyâz, Ebu'l-fadl İyâz b. Mûsa b. İyâz el-Yahsubî es-Sebtî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, Matbaatu fadâle-muhammediyye, Fas 1965, c. 1, s. 45.
980 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 291, 292.
981 İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'ileli't-tirmizî*, c. 1, s. 51.
982 İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'ileli't-tirmizî*, c. 2, s. 624.

kendisinden sonra Hz. Ali'yi halife tayin ettiğine dair ileri sürdükleri rivayetin geçersiz olmasını da bu konuya örnek olarak zikretmiştir. Zira böyle bir rivayet geçerli kabul edilecek olsaydı sahabiler bunun aksine icmâ etmezlerdi.[983]

5.3.2.4. Mübhem ve Müfesser Cerh

Hanefi âlimleri muhaddislerin mübhem cerhlerinin geçerli olmadığını iddia etmiş, müfesser cerhin geçerli kabul edilebilmesi için de bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Muhaddisler ise mübhem be müfesser cerh konusunu Hanefilere nispetle daha detaylı bir şekilde ele almışlardır.

İfade edildiği gibi cerh de taʿdîl de müfesser veya mübhem olabilir. Müfesser cerh ve müfesser taʿdîlde gerekçe açıklanırken mübhem cerh ve mübhem taʿdîlde gerekçe açıklanmamaktadır. Sebebinin açıklanmamasından dolayı mübhem cerh ve mübhem taʿdîlin hükmü âlimler arasında derin ihtilafa sebep olmuştur. Sebebi açıklanmayan mübhem taʿdîlin hükmünde âlimlerin ihtilaf ettiğini söyleyen Hatîb el-Bağdâdî, bu çeşit taʿdîli geçerli sayanların haklı olduğunu, kendinin de bu görüşü kabul ettiğini belirtmiştir.[984] Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*'de Buhari, Müslim gibi hadis münekkitlerinin de bu görüşte olduğunu söylemiştir.[985] İbnü's-Salâh da ona tabi olarak sahih ve meşhur olan görüşün bu olduğunu ifade etmiştir.[986] Zerkeşî bu görüşün İmam Şâfiî'nin de görüşü olduğunu naklederek bir bakıma bu görüşün ilk dönemlerde de var olduğuna işaret etmiştir.[987] Bu görüş sahipleri mübhem taʿdîlin sebebinin açıklanmasını gerekli görmezken cerhin sebebinin açıklanmadan kabul edilmeyeceğini savunmaktadırlar. Sebebi açıklanmayan taʿdîlin geçerli olmasını

---

983 Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed, *Muvâfakât*, Dâru ibn ʿaffân, Suudi Arabistan 1997, c. 3, s. 280, 281.

984 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 264. Bu görüş hadis usulü eserlerinde genellikle birinci görüş olarak zikredilmektedir. Bu görüşe göre mübhem taʿdîl geçerliyken mübhem cerh geçerli kabul edilmemektedir. Sahih ve meşhur olan görüş de budur.

985 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 278. Halil İbrahim Turhan yazmış olduğu makalesinde sadece müfesser cerhin kabul edileceği görüşünü izah ederken ilk üç dönemde bu görüşü bir "kural olarak savunan" âlimlerin varlığını tespit edemediğini ifade etmiştir. Fakat bu kuralı ilk dönemlerde Şâfiî'nin, Ahmed b. Hanbel'in, Buhari'nin, Müslim'in ve Ebû Dâvud'un benimsediğini belirtmiştir. Bkz. Turhan, Halil İbrahim, "*Bir Râvî/Rivayet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir*", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, c. 18, Sayı 1, s. 299-335.

986 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 106.

987 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. 3, s. 352.

"taʿdîl gerekçelerinin çok" olmasına bağlamışlardır. Özellikle Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü's-Salâh, bunun mecbur tutulması durumunda cerh ve taʿdîl âliminin "*Şöyle yapmadı. Şu suçu işlemedi. Şunu yaptı. Bunu yaptı.*" demek zorunda kalacağını, bunun da gerçekten zor bir iş olduğunu ifade etmişlerdir.[988]

Mübhem taʿdîl hakkında farklı görüşler de dile getirilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî'nin ve İbnü's-Salâh'ın sahih görüşü zikretmekle yetindiğini söyleyen Zerkeşî, diğer görüşleri *Nüket*'inde üç maddede sıralamıştır. "Taʿdîlin sebebi açıklanmalı, cerhin sebebinin açıklanmasına gerek yoktur" görüşünü birinci görüş olarak aktaran Zerkeşî, "hem cerhin hem de taʿdîlin gerekçesinin açıklanması gerektiği görüşünü" ikinci görüş olarak zikrettikten sonra son olarak "ikisinin de gerekçesinin açıklanması gerekmez" görüşünü ifade etmiştir.[989] *el-Bahru'l-muhît*'te bu görüşlere "*Müzekkî cerh ve ta'dîl sebeplerini biliyorsa onun mübhem cerh ve ta'dîlini kabul ederiz*." denilerek bir görüş daha eklenmiştir.[990]

Zerkeşî'den önce bu konuya özel bir bölüm ayıran Hatîb el-Bağdâdî, bu bölümde cerh sebebinin açıklanması konusunu değerlendirmiştir. Cumhura göre cerh sebeplerini bilmeyen kişinin yaptığı cerhin sebebini açıklamasının istenmesi gerektiğini, bilenlerden ise böyle bir şeyin istenmeyeceği görüşünü Bâkıllânî'den (ö. 403/1013) nakleden Hatîb el-Bağdâdî, onun da cerh sebeplerini bilen âlimlerin yaptığı mübhem cerhlerin kabul edilmesi görüşünde olduğunu belirtmiştir.[991]

İbnü's-Salâh ise mübhem cerhin sebebinin açıklanmadan kabul edilmeyeceği görüşüne kani olmuştur. Çünkü insanlar cerh sebeplerinde farklı bakış açılarına sahiptirler. Bazıları kendi inanç ve itikatlarına göre cerh edebilmektedir. Fakat cerhte ileri sürdükleri sebepler gerçekte cerh etmeyi gerektirmeyecek bir şey olabileceğinden bu tür hataların önüne geçebilmek için cerh sebebinin açıklanması gerekmektedir.[992] Bu paralelde Nevevî

---

988 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 265; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 106.
989 Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 3, s. 908.
990 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, c. 3, s. 352.
991 Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 277. Bâkıllânî burada âlimin cerh sebeplerini bilmesi durumunda mübhem cerhinin kabul edileceğini ifade etmiştir.
992 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 106.

mübhem taʿdîlin geçerli, mübhem cerhin ise sebebinin açıklanmadan geçerli sayılmayacağı görüşünün meşhur ve sahih görüş olduğunu ifade etmiştir.[993]

Aktarılan bilgiler mübhem taʿdîlin kabul edilmesi, mübhem cerhin geçerli sayılmaması[994] meşhur ve sahih görüş olarak kabul edildiğini, cerh ve taʿdîl âliminin cerh sebeplerini bilmesi halinde yaptığı mübhem cerhin kabul edileceği görüşünün[995] ise cumhurun görüşü olduğunu göstermektedir.[996] Sebepleri bilen âlimin cerhinin kabul edilmesi mübhem cerhin mutlak surette kabul edilmeyeceği görüşünün bir istisnası sayılabilir. Muhaddisler arasında mübhem cerh ile ilgili öne çıkan iki görüş dikkat çekmektedir. Hanefiler ise muhaddislerin mübhem cerhlerini ayırıma gitmeksizin geçerli saymamışlardır. Muhaddislerin büyük çoğunluğu mübhem cerh konusunda Hanefiler gibi düşünmektedir.

İbn Hacer cerh ve taʿdîlin kabul edilmesi için cerh ve taʿdîl âliminin cerh sebeplerini biliyor olması gerektiğini ifade etmiştir. Cerhin kabulünde ek şartlar olduğunu belirten İbn Hacer, bir râvînin taʿdil edilmesi durumunda başka biri tarafından mübhem cerh ile tenkit edilmesine itibar edilmeyeceğini vurgulamıştır. Çünkü adaleti sabit olan birisinin bu adaletinin mübhem bir cerh ile düşürülemeyeceğini ileri sürmüştür. Fakat hiçbir şekilde taʿdîl edilmemiş bir râvînin mübhem bir cerh ile cerh edilmesi durumunda bu cerhin makbul olacağını söyleyen İbn Hacer, bu durumdaki râvînin meçhul hükmünde olacağını sözlerine eklemiştir.[997]

---

993 Nevevî, *et-Takrib ve't-teysîr*, s. 209.

994 Mübhem cerhin geçerli sayılmaması reddedilmesi anlamında değildir. Çünkü reddedilmek hiçbir neticesinin olmaması anlamına gelmektedir. Halbuki mübhem cerh İbnü's-Salâh'ın da ifade ettiği gibi en azından tevakkuf için gerekçe olmaktadır. Bkz. İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 108.

995 Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 46. Süyûti bu görüşün aynı zamanda İmam Cüveynî'nin, Gazâlî'nin, Râzî'nin, Hatîb el-Bağdâdî'nin görüşü olduğu da söylemiştir.

996 Leknevî, *er-Raf' ve't-tekmîl*, s. 93, 94.

997 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 139.

5.4. Meçhul Râvî

5.4.1. Hanefilere Göre Meçhul ve Kısımları

5.4.1.1. Meçhul Râvî Tanımı ve Kısımları

Muhaddislerin birçoğu meçhul kavramının tanımında râvîden hadis alan kişi sayısını dikkate almış ve bunu belirleyici bir unsur kabul etmişlerdir. Hanefiler ise meçhul kavramında râvîden hadis alan kişi sayısını dikkate almamışlar, râvînin rivayet ettiği hadis sayısını ölçüt kabul etmişlerdir. Aynı zamanda onlar usul eserlerinde bu rivayetlerin kaynak olma değerini tespit etmek için meçhul kavramından söz etmişlerdir. Çünkü fıkıh usulü, fıkıh hükümlerinin tespitine yarayan kurallar manzumesidir.[998] Bu eserlerde kural ve kavramlar füru fıkıhta hüküm çıkarmaya aracılık etmesi için ele alınmaktadır. Bu sebeple Hanefi usul eserlerinde meçhul kavram tartışması füru fıkıh ile bağı açısından yer almaktadır. Muhaddislerin meçhul kavramı değerlendirmelerine bakıldığında onların da konuyu hüküm merkezli tartıştıkları görülmektedir. Meçhul ile ilgili tartışmaların gayesi meçhul râvînin rivayetinin geçerliliğidir.

Hanefi âlimlerinden Cessâs'ın meçhul kavramını tarif etmediği görülmektedir. Îsâ b. Ebân'ın meçhul râvî ile ilgili görüşlerini nakleden Cessâs, onun sahabe veya tâbiûn râvîlerinden meçhul olanların rivayetlerinin kıyasla tearuz etmesi durumunda bu rivayetlerin kabul edilmeyeceği görüşünde olduğunu söylemiştir. Îsâ b. Ebân, Hz. Ali'nin (ö. 40/661), Maʿkıl b. Sinan el-Eşceʿî'nin (ö. 63/683) Bervaʿ binti Vâşık hakkındaki rivayetini Sinan'ın hadis sahasında hıfz ve rivayetle meşhur olmadığından kabul etmediğini belirterek iddiasını ispatlamaya çalışmıştır.[999] Îsâ b. Ebân'ın haber-i vâhidlerin kabulünde üç seçenekten bahsettiğini belirten Cessâs, ikinci seçenekte zabtı ve zabtının güçlü olduğu bilinmeyen, hadis rivayeti ile meşhur olmamış meçhul râvîlerden sika râvîlerin kıyasa muhalif olmayan hadisler almasının onları taʿdîl anlamına geldiğini söylemesi önemlidir.[1000] Zira Îsâ, bu görüşteki muhaddisler ile aynı noktada buluşmaktadır. Îsâ b. Ebân bu meçhul râvîlerin sahabe veya başka bir tabakadan olması arasında fark gözetmemiştir. Kıyasa muhalif olanları reddederken kıyasa muhalif olmayan ve sika râvîlerin naklettiği meçhul râvî

998 Apaydın, Yunus, *İslam Hukuk Usulü,* Kimlik yayınları, Kayseri 2017, s. 10.
999 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl,* c. 3, s. 135.
1000 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl,* c. 3, s. 136.

rivayetlerini kabul etmiştir. Onun meçhul râvîler için kullandığı "hıfz ve rivayetle meşhur olmama" ifadesi ve rivayet ettikleri hadis sayısından ziyade ilim çevrelerince tanınmış olmalarına yaptığı vurgu muhaddislerden birçoğunun meçhul râvî tanımına uymaktadır.

İmam Debûsî "*Râvî ya ilmi ile maruftur veya bir, iki hadis rivayet etmesinden dolayı meçhuldür.*"[1001] diyerek râvîlerin rivayet ettikleri hadis sayısının meçhul olarak nitelenmelerinde etkili olduğunu belirtmiştir. Onun meçhul râvî anlayışının Îsâ b. Ebân'ın anlayışıyla uzlaştırılması mümkündür. Debûsî'nin meçhul râvî hakkında "bir veya iki hadis rivayet etmesi" sözü gerçekte bu râvînin hadis ehli tarafından bilinmediğinin farklı bir ifadesi olabilir. Zira birkaç tane hadis rivayet eden birisinin âlimeler tarafından tanınmaması muhtemeldir. Bu sebeple Debûsî bu durumu anlatmak için böyle bir tabir kullanmış olabilir. Bundan başka Debûsî 'nin meçhul tanımı râvîlerin maruf ve meçhul olmak üzere iki çeşit kimlik tanımlamasına sahip olduklarını göstermektedir.

Râvîlerin maruf ve meçhul olarak iki kısımda incelendiğinden söz eden Debûsî, ayrıca maruf ve meçhul râvî tanımı, bunların rivayetlerinin kabul şartları ile ilgili bilgiler aktarmış ve bu kavramlara örnekler vermiştir.[1002] Debûsî meçhul râvî örneklerini sahabeden seçmiştir. Onun bu tercihi ilk dönem Hanefilerin meçhul râvî sözüyle sahabe râvîsini kastettiklerini göstermektedir. Fakat sahabe râvîlerinin kastedilmesi hakkında Debûsî'den açık bir beyan bulunmamaktadır. İmam Serahsî ise "*Meçhul, biz bu kavramla Rasulullah Aleyhisselâm ile uzun süre sohbet etmesiyle meşhur olmamış, onunla birlikteliği bir iki hadis rivayet etmesiyle bilinen Vâsıba… gibilerini kastediyoruz.*" diyerek meçhul kavramının sahabe râvîsi için kullanıldığını belirtmiştir.[1003] Buna göre Hanefiler arasında meçhul kavramının ilk olarak sahabe râvîler için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Debûsî'nin *Takvîmu'l-edille*'de kullandığı ifadelerde sahabe sonrasındaki dönemdeki râvîler için meçhul kavramının kullanılması ile ilgili sarih ifadeler bulunmasa da Hanefilerin söz konusu kavramı sonraki tâbiûn ve etbeu't-tâbiûn dönemlerindeki râvîler için kullandıklarına dair işaretler bulmak mümkündür.[1004]

[1001] Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 197.
[1002] Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 197, 198.
[1003] Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 354.
[1004] Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 219.

Hanefi usulcülerinden Pezdevî râvîlerin maruf ve meçhul olarak iki kısma ayrıldığını belirtmiştir.[1005] Maruf râvîyi "fıkıhçı yönüyle bilinen, içtihat yapmada ön plana çıkmış olan veya fıkıh ve fetva konularında maruf olamamakla birlikte râvî olma vasfı ile bilinen kişi" diye tanımlarken, meçhul râvîyi de "*Meçhul çeşitli şekillerde olur. Ya râvîden sika râvîler rivayet edip hadisiyle amel ederler ve sahih olduğunu ifade ederler veya onu cerh etmezler. Yahut cerh edip reddederler. Sıhhati konusunda ihtilaf da edebilirler. Ya da râvînin hadisi selef arasında maruf değildir. Buna göre meçhul beş kısımdır.*" diyerek izah etmiştir.[1006]

Pezdevî *"*rivayeti kabul edilen ve edilmeyen râvîler*"* konusunu işlerken, meçhul kavramı ile neyi kastettiğine de açıklık getirmiştir. *"Meçhul, hadis rivayetinde biz bununla Vâsıba b. Ma'bed, Seleme b. el-Muhabbık ve Ma'kıl b. Sinân gibi bir veya iki hadis rivayet etmiş olmakla bilinen râvîleri kastediyoruz. Eğer selef meçhul râvîden rivayet eder, hadisin sahih olduğuna şahitlik ederse, onun hadisi maruf hadis olarak kabul edilir. Bundan başka selef meçhul râvînin hadisini cerh etmez, susarlarsa bu da hadisin maruf olduğuna işaret eder…*" diyerek Hanefilerin meçhul râvî ile sahabeyi kastettiklerini ifade etmiştir.[1007] Pezdevî'nin sözlerinde Îsâ b. Ebân'ın ifade ettiği bazı hususları görmek de mümkündür. Selefin meçhul râvîden hadis alması ve sahih olduğunu belirtmesi veya susup cerh etmemesi meçhul râvînin rivayetinin makbul olduğunu gösteren karineler olarak kabul edilmiştir. Burada Pezdevî'nin selefin sükût etmesini taʿdîl anlamında değerlendirmesi, sükût meselesinin muhaddisler dışında Hanefiler tarafından da dikkate alındığını göstermesi açısından önemlidir. [1008]

Serahsî, Pezdevî gibi râvîyi maruf ve meçhul olarak iki kısma ayırmış ve maruf râvîyi şöyle tarif etmiştir: "*Fıkıhçı ve müçtehit olarak ulema tarafından tanınmış olan veya adalet, sağlam zabt ve hıfz ile bilinmekle birlikte fıkhı az olarak tanınan râvîye denir*."[1009] Meçhul kavramıyla ilgili Pezdevî'den farklı bir şey söylemeyen Serahsî "*Bu lafızla Vâsıba b. Ma'bed, Seleme b. Muhabbık, Ma'kıl b. Sinân el-Eşce'î gibi Rasulullah ile uzun sohbet etmesiyle meşhur olmayan, bir veya iki hadis rivayeti ile bilinen râvîleri kastediyoruz.*"

[1005] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 2, s. 550.
[1006] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 2, s. 550.
[1007] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 2, s. 559.
[1008] Selefin sükûtu için bkz. İbnü's-Sââtî, *el-Bedî' fî usûli'l-fikh*, c. 2, s. 248.
[1009] Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c. 1, s. 350.

diyerek o da söz konusu kavrama sahabe râvîlerini örnek vermiştir.[1010] Serahsî ve diğerlerinin tanımlarında ortak nokta meçhul addedilen râvîlerin Hz. Peygamber ile uzun sohbetlerinin bulunmaması ve ondan bir iki hadis gibi az sayıda hadis rivayet etmekle bilinmeleridir. Uzun sohbetlerinin bilinmemesi ve bu sebeple az sayıda rivayet nakletmeleri muhtemelen âlimler arasında tanınmamalarına sebep olmuştur. Hanefilere göre meçhul kavramında belirleyici unsurun "tanınmama" olduğu söylenebilir.

İmam Serahsî de Pezdevî gibi meçhul râvîlerin beş çeşit olduğunu söylemiştir. Fakihlerin rivayetini kabul ettiği ve kendisinden hadis aldıkları râvîler birinci kısımda yer alırken, fakihlerin hakkında sustukları, cerh etmedikleri meçhul râvîler ikinci kısmı oluşturur. Üçüncü kısımda cerhinde ihtilaf edilen meçhul râvîler yer alır. Taʿn edilmesinde ihtilaf bulunmayanlar dördüncü kısmı oluştururken hadis rivayeti ve cerh edildiğine dair fakihler arasında bir bilgi bulunmayan râvîler ise beşinci kısımda yer alır. Bu bilgi Hanefi Mezhebinde meçhul râvîlerin rivayetlerinin mutlak kabul edildiği yönündeki yaygın kanaatin gerçeği yansıtmadığını göstermektedir.

Maruf râvîler konusunda Hanefi usulcülerinden aktarılan bilgiler marufu iki kısma ayırdıklarını göstermektedir. Birincisi kısımda fıkıhçı yönleriyle bilinen ve içtihat ederek öne çıkan sahabiler bulunmaktadır. Raşit halifeler, İbn Mesûd (ö. 32/652-53), İbn Abbâs, İbn Ömer gibi sahabiler bu kısım için örnek olarak verilebilir.[1011] Marufun ikinci kısmında ise fıkıhçı yönleri bilinmeyen ama adalet ve zabtlarının kuvveti ile bilinen sahabiler yer alır. Ebû Hureyre, Enes b. Malik gibi râvîler de bu kısım için örnek olarak zikredilebilir.[1012]

Hanefiler bir râvîyi meçhul olarak niteleyeceklerinde o râvînin rivayet konusunda meşhur olmamasına, adil veya fâsık olduğunun bilinmemesine dikkat etmişler ve bu vasıfları meçhul râvî için belirleyici ölçüt saymışlardır. Belirtildiği üzere Hanefiler bir râvîye meçhul demek için râvîden rivayet edenlerin sayısına değil, râvînin rivayette meşhur olup olmadığına bakmışlardır. Bazı Hanefiler rivayette meşhur olma şartının aranmasının aslında

[1010] Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 354.
[1011] Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr* c. 3, s. 663.
[1012] Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, c. 3, s. 668; Teftâzânî, *Telvîh*, c. 2, s. 10; Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz b. Alî, *Mirkâtü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, Dâru'l-kütübi ʿilmiyye, Beyrut 2012, s. 201; İbn Firişte, *Şerhu'l-menâr fi usûli'l-fıkh me'a'l-havâşî*, c. 2, s. 1133, 1135.

râvînin adalet ve zabtının tespiti ile alakalı mecaz bir kullanım olduğunu ifade etmişlerdir.[1013]

Bu noktada Hanefilerin Vâsıba b. Maʿbed, Seleme b. el-Muhabbık ve Maʿkıl b. Sinân örneklerinde vurguladıkları gibi bir râvîyi meçhul kelimesi ile nitelemek için ilim çevrelerinde meşhur olmamayı ölçüt kabul etmelerinin Hatîb el-Bağdâdî gibi birçok muhaddisin meçhul anlayışlarına benzerliği dikkat çekmektedir. Zira İmam Nevevî'nin Hatîb el-Bağdâdî'yi haklı bulduğu ifadelerinde "*Çünkü o meçhul saymak için ulema tarafından bilinmemeyi şart koşmuştur. Bu iki sahabe, âlimler tarafından bilinmektedir.*"[1014] sözü râvînin tanınmadığı için meçhul sayıldığını göstermektedir. Yine İmam Nevevî'nin "*O, bunu kendi içtihadıyla söylememiştir. Aksine bu görüşü hadis âlimlerinden nakletmiştir.*"[1015] sözü Hatîb el-Bağdâdî öncesindeki muhaddislerin tanımadığı râvîye meçhul dediklerini göstermesi açısından önemlidir.

Hanefiler râvîleri meçhul olarak nitelerken râvîden hadis alan kişi sayısını dikkate almamışlardır.[1016] Fakat bu râvîden hadis alan kişilerin meçhul râvînin rivayetine hiçbir etkisi olmadığını da iddia etmemişlerdir. Önceden zikredildiği üzere Îsâ b. Ebân'ın sika râvîlerin meçhul râvîlerden hadis almalarının kıyasa aykırı bir durum olamaması halinde onların rivayetlerini makbul ve maruf yaptığını belirtmesi tesirin niteliğini göstermektedir. İbnü'l-Hanbelî Hanefilerin râvîleri meçhul addederken hadisi alan kişi sayısına itibar etmediklerini söyle dile getirmiştir: "*Meçhul mutlak olarak bir veya iki hadis rivayet etmekle maruf olan, adaleti bilinmeyen kişiye denir. Ondan bir iki veya daha fazla kişinin rivayet etmiş olması fark etmez.*" O, böylece muhaddisler ile Hanefilerin meçhul tanımındaki farkı da ortaya koymuştur.[1017]

[1013] Teftâzânî, *Telvîh*, c. 2, s. 13.
[1014] Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik*, s. 113.
[1015] Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik*, s. 113.
[1016] Bkz. Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 197; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 2, s. 550; Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 354; Ahsîkesî, *Müntehab'ul-hüsâmî*, s. 142; Habbâzî, *Muğnî fî usûli'l-fıkh*, s. 211; Teftâzânî, *Telvîh*, c. 2, s. 13; Alî el-Kârî, *Tevdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-me'ânî*, s. 310; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr* s. 277.
[1017] İbnü'l-Hanbelî, *Kafvu'l-eser*, s. 86.

Hanefiler senedin ilk üç tabakasında bulunanların rivayetlerini kabul etmek için zahir adaletlerinin yeterli olduğunu belirtmişlerdir. Bu tabakalardaki râvîlerin cerh edilmesini gerektiren bir durum olmaması ve rivayetlerinin kıyas gibi şeri delillere muhalefet etmemesi durumunda rivayetlerinin reddedilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Onlar bunu genel bir prensip olarak kabul etmişler meçhul, mestûr râvîlerin rivayetlerinde ve mürsel haberlerde bu prensibe göre hüküm vermişlerdir. Bu durumun ilk üç tabaka ile sınırlı tutan Hanefiler, sonraki dönem meçhulleri ile ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Debûsî bu konuyla ilgili şunları söylemiştir: "*Eğer selef âlimleri meçhul râvîden hadis rivayet edip o rivayet ile amel etmişlerse, meçhul râvînin haberi birinci bâbda da bahsettiğimiz gibi*[1018] *hüccet olarak kabul edilir. Henüz amel edilmemiş olsa da onun rivayetini reddetmemişlerse aynı şekilde rivayeti kabul edilir… Şayet meçhul râvînin haberi selefin amel etmesinden önce ise kıyasa uygun olması durumunda amel edilir. Muhalif olması durumunda amel edilmez… Adaleti ve zabtı tespit edilemeyen meçhul râvînin rivayeti nasıl kabul edilir? denirse, meşhur bir âlimin reddetmeden ondan rivayet etmiş olması onun adil olduğunu gösterir. Çünkü akıl sahibi insanlarda bir kişi özelinde veya genel bir dönem*[1019] *çerçevesinde tersine bir durum ortaya çıkıp, her biri bununla itham edilmedikleri sürece asıl olan adil ve zabt sahibi olmalarıdır. Bu özel anlamda bilinen meçhuldür. Birde adalet ve zabtın yaygın olduğu bir dönem vardır. O dönem de Râsulullah'ın dönemidir. Tâbîlerin ve sâlihlerin dönemi de böyledir… Günümüzde ise fıskın yaygın olmasından dolayı meçhul râvînin rivayeti adil olup olmadığı tespit edilene kadar kabul edilemez*."[1020]

Debûsî Hanefilerin meçhul râvînin rivayeti hakkındaki görüşlerini net bir şekilde ifade etmiştir. O, Hanefilerin meçhul râvînin rivayetinde selefin amelini ölçüt kabul ettiklerini belirtmiştir. Aynı zamanda onların "meçhul râvînin rivayeti kabul edilir" şeklindeki sözlerinin mutlak olmadığı, genel bir kaide çerçevesinde bunu ileri sürdükleri anlaşılmaktadır. Onlara göre İslam'ın ilk üç dönemi diye ifade edilen Sahabe, tâbiûn ve etbeu't-tâbiûn dönemleri Hz. Peygamber'in övgüyle bahsettiği dönemlerdir. Akıllı bir Müslüman'da bulunması gereken vasıflar adalet ve zabttır. Bu dönemdeki meçhul veya mestûr râvîleri töhmet altında bırakacak bir delil bulunmadığı sürece Müslüman râvînin adil ve zabt sahibi olduğu kabul edilmelidir. Hanefilere göre ilk üç dönem insanlık tarihinin en

[1018] Kastedilen "Bâbu mâ izâ kâne'r-râvî ğayru fakih" bâbıdır.
[1019] Sahabe, tâbiûn ve etbeu't-tâbiûn dönemlerini kastetmektedir.
[1020] Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 215-219.

hayırlı zamanı olarak ifade edilince bu dönemin meçhul râvîlerini töhmet altında bırakacak bir durumun olmadığının da kabul edilmesi gerekmektedir. Aleyhlerine bir delil bulunmadığı gibi bizzat Hz. Peygamber Aleyhisselâm tarafından övülmeleri onların "adil ve zabt sahibi" kabul edilerek rivayetleri ile amel edilmesini gerektirmektedir. Hanefiler yine burada bununla yetinmeyerek meçhul râvînin rivayetinin kıyasa ve külli kaidelere muhalif olmamasını da ayrıca şart koşmuşlardır. Onlara göre meçhul râvînin rivayeti ilk üç dönemde var olsa da bu hemen kabul edilip amel edilmesi anlamına gelmemektedir. Haber-i vâhidlerin kabulü için öne sürdükleri bütün şartlar bu râvîlerin rivayetlerinin kabulü için de geçerlidir. Debûsî'den nakledilen sözlerinin sonundaki "*Günümüzde ise fıskın yaygın olmasından dolayı meçhul râvînin rivayeti râvînin adil olup olmadığı tespit edilene kadar kabul edilemez.*" cümlesi Hanefilerin meçhul râvînin rivayetini kabul etmelerinde zamanın ve dönemin de belirleyici unsur olduğunu göstermektedir. Hanefiler akıl sahibi Müslüman bir kimseyi adil kabul etseler de toplumsal yozlaşma, suç unsurlarının yaygınlaşması ve insanlar arasında günahların çoğalması gibi unsurların meçhul râvîlerin aleyhine durumlar olduğunu da kabul etmişlerdir.

Mütekaddim Hanefi âlimleri adalet vasfını insan için asli bir unsur kabul etmişlerdir. Kişide aleyhine delil olmadığı sürece asıl olanın adil olması olduğunu beyan eden mütekaddim Hanefiler bu sebeple ilk üç tabakadaki meçhul râvîlerin bu çerçevede adil sayıldıklarını söylemişlerdir. Bu bağlamda Ebû Hayyân (ö. 745/1344) mütekaddim Hanefiler dışındaki âlimlerin ise adaleti arızi bir vasıf kabul ettiklerini, beyyine ve delil olmadan bir kimse hakkında adaletin var kabul edilemeyeceği görüşünde olduklarını nakletmiştir. Müteahhir Hanefilerin de cumhur gibi düşündüğünü ifade eden Ebû Hayyân bunun sebebini zamanın ve insanların değişmesine bağlamıştır.[1021]

Mütekaddim ve müteahhir Hanefi âlimlerin eserleri incelendiğinde meçhul râvîyi muhaddisler gibi meçhûlü'l-hâl ve meçhûlü'l-ayn" isimleriyle taksim etmedikleri görülmektedir. Fakat yakın dönem Hanefi âlimlerinden Zafer Ahmed et-Tehânevî (1892-1974) muhaddislerin meçhul ile ilgili sözlerini ifade ettikten sonra "*Bize göre meçhul yani*

[1021] Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endülisî, *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut 2001, c. 1, s. 596.

meçhûlü'l-ayn sadece bir veya iki hadis rivayet etmekle bilinen ve adaleti bilinmeyendir."[1022] sözü Hanefilerde de böyle bir taksimin varlığına işaret etmektedir. Hanefi eserlerine bakıldığında meçhulün muhaddislerin taksimi gibi bir taksime tabi tutulduğu görülmemektedir. Tehânevî'nin meçhûlü'l-ayn sözü Hanefilere göre muhtemelen meçhul kavramının mutlak olarak zikredilmesi durumunda bu anlamın kastedildiğini göstermek için kullanılmıştır.

Tehânevî'den önce meçhûlü'l-ayn kavramını İbnü'l-Hümâm'ın kullandığı bilinmektedir. O, *Tahrîr* isimli eserinde "*Meçhûlü'l-hâl, mestûrdur.*" demiştir.[1023] Yine İbnü'l-Hümâm "*meçhûlü'l-ayn ve'l-hâl Vâbısa gibisi…*" diyerek muhaddislerin kullandıkları lafızları kullanmayı tercih etmiştir.[1024] Fakat, İbnü'l-Hümâm'ın bu lafızları Hanefilerin meçhul kavramına tekabül edecek bir anlamda kullanması mümkündür. "'Ayn ve hâl" ifadelerini râvînin zatı, dolayısıyla adaleti veya fâsık olma halini ifade etmek için kullanmış olması muhtemeldir. Çünkü verdiği örnekler ve konuyu işleyişi Hanefi yöntemine paralellik arz etmektedir. Muhtemelen Hanefiler muhaddislerin meçhûlü'l-ayn kavramı ile ifade ettikleri râvîye "meçhul", meçhûlü'l-hâl kavramı ile ifade ettikleri râvîye ise "mestûr" ismini vermişlerdir. Meçhûlü'l-hâl râvînin mestûr olarak isimlendirilmesinde birçok muhaddisin Hanefiler gibi düşündüğünü söylemek mümkündür.

Bu iki kavramı Hanefi usulcüleri içinde kullananlardan birisi de Hint kıtası âlimlerinden Muhibbullâh el-Bihârî'dir (ö. 1119/1707).[1025] Bihârî "*Tek râvîsi olan kişi de adalet noktasında cerh edilemez. Bir ıstılaha göre bu meçhûlü'l-'ayn'dır.*" sözünde meçhûlü'l-ayn tabirini kullanmıştır. Bununla Hanefilerden ziyade muhaddislerin ıstılahını kastettiği Sihâlevî'nin (ö. 1225/1810) açıklamalarından anlaşılmaktadır.[1026]

[1022] Tehânevî, *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadîs*, s.207.
[1023] İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr* (*Teysîru't-tahrîr* ile birlikte), c. 2, s. 853.
[1024] İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr* (*Teysîru't-tahrîr* ile birlikte), c. 2, s. 858.
[1025] Bihârî, *Müsellemü's-subût* (*Fevâtihu'r-rahamût* ile birlikte), c. 2, s. 181.
[1026] Sihâlevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, c. 2, s.184.

5.4.1.2. Sükût Meselesi Bağlamında Meçhul

Âlimlerin bir râvî hakkında hüküm beyan etmeyip susmaları konusunun meçhul râvînin hükmü ile bağı bulunmaktadır. Bu konu Hanefilerinde gündeminde olan bir konudur. Pezdevî "*Bundan başka selef meçhul râvînin hadisini cerh etmez, susarsa bu da hadisin maruf olduğuna işaret eder."*[1027] sözleri ile sükûtun ta'dîl anlamına geldiğini belirtmiştir. Âlimlerin meçhul râvî hakkında sükût etmeleri ile ilgili önemli bir noktaya işaret eden Serahsî ise meçhul râvînin "meşhur olduktan sonra" selef ulemasının onun hakkında sükût etmesi durumunda bu sükûtun kabul anlamına geldiğini belirtmiştir. Çünkü râvî hakkında hüküm verilmesi gereken bir konumda sükût etmek kabul etmek anlamına gelmektedir.[1028] Serahsî'nin sözlerinde Hanefilerin meçhul râvîler hakkında sükûtlarını muhaddislerin sükûtlarından ayıran ince bir detay da bulunmaktadır. Hanefilerin meçhul râvîleri ifade eden "meşhur olduktan sonra" kayıtları meçhul râvîlerin bilinmedikleri ve tanınmadıkları bir halden kurtulduktan sonraki durumunu ifade etmektedir. Onlara göre maruf pozisyonuna intikal eden meçhul râvî hakkında sükût vaki olursa bu o râvînin ve rivayetinin makbul sayıldığı anlamına gelmektedir. Meçhul râvînin meşhur olması rivayetinin tek başına kabulü için yeterli görülmemekte, kabul sürecinde âlimlerin susarak da olsa onayının arandığı anlaşılmaktadır.

Sadece bir iki hadis rivayet ettiği bilinen meçhul râvî hakkında İbnü's-Sââtî "*Selef kabul edip amel ederse veya o râvî hakkında sükût ederse rivayeti maruf olarak değerlendirilir. Çünkü selefin sessiz kalması kabul anlamına gelir*."[1029] sözleri ile selef âlimlerinin herhangi bir cerh ve ta'dîl ifadesi kullanmayarak sükût etmelerinin o râvî hakkında ta'dîl anlamına geldiğini ifade etmiştir. Onun bu sözleri meçhul râvîlerin maruf olmadan selef âlimlerinin cerh veya taʿdiline maruz kalmaması durumunda rivayetlerinin geçerli sayıldığını göstermektedir.

[1027] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 2, s. 559.
[1028] Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 354.
[1029] İbnü's-Sââtî, *el-Bedî' fî usûli'l-fıkh*, c. 2, s. 248.

5.4.2. Muhaddislere Göre Meçhul Râvî ve Kısımları

5.4.2.1. Muhaddislere Göre Meçhul Râvî

Hadis ilminde râvîlerin kimlik bilgilerine ulaşmak hadisin sıhhatini tespit edebilmek için önemlidir. Çünkü râvîlerin ulaşılan kimlik bilgileri sayesinde sika olup olmadıkları tespit edilmekte buradan da rivayet ettiği hadisin sıhhati hakkında bir hükme varılabilmektedir. Rivayetlerin senetlerinde yer alan ve kim oldukları tespit edilemeyen veya kimlik bilgilerinde şüpheler bulunan râvîler muhaddisler tarafından bir sorun olarak kabul edilmiş ve kimliklerinin tespiti için yoğun çalışmalar yürütülmüştür.

Muhaddisler hadislerin senedlerinde yer alan bütün râvîlerin kimlik bilgilerini araştırıp incelemişlerdir. Fakat kimlik bilgileri hakkında yeterli bilgi bulunmayan râvîler muhaddisler arasında şöhret bulan râvîlerden daha fazla araştırılıp incelenmiştir.[1030] Hadislerin güvenliğini önceleyen muhaddisler hadislere gelecek zararı önlemek için tedbirler almışlardır. Kimlik bilgisinin tespitinde sorun olan meçhul râvîler hakkında derinlemesine araştırma yapılması alınan tedbirlerden bir tanesidir. Meçhul râvîlerden hadislere gelecek zarar kapısının kapatılması, kimliğini gizleyerek veya sahte senedler oluşturarak hadis uydurma faaliyeti yürütmek isteyen art niyetli kişileri de bir ölçüde engellemiştir. Ayrıca meçhul râvî sebebiyle senedde oluşan kusurların bir kısmı da bu araştırmalar sonucunda giderilmiştir.

Hatîb el-Bağdâdî, ilim talebi ile meşhur olmayan, âlimler tarafından ilim talep eden birisi olarak tanınmayan ve sadece kendisinden bir râvînin hadis rivayet ettiği kişilere meçhul râvî denildiğini söylemiş, Amr zî murr, Cebbâr et-Tâî, Abdullah b. Eʿaz el-Hemedânî, el-Heysem b. Haneş, Mâlik b. Eğar, Saʿîd b. Zîhuddân, Kays b. Kürküm ve Hamr b. Mâlik gibi râvîlerden sadece İshâk es-Sebîʿînin hadis rivayet etmesi sebebiyle meçhul sayıldıklarını belirtmiştir.[1031] Râvîden cehalet vasfının kalkması için iki meşhur adil râvînin rivayetinin yeterli olduğunu söyleyen Hatîb el-Bağdâdî, adil sayılması içinse yeterli olmadığını belirtmiştir.[1032]

[1030] Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh*, c. 1, s. 553.
[1031] Hatîb, *el-Kifâye*, c. 1, s. 244.
[1032] Hatîb, *el-Kifâye*, c. 1, s. 245.

Hatîb el-Bağdâdî meçhul râvîyi hadis âlimleri arasında meşhur olmayan ve bir râvîsi olan kişi diye tanımlamıştır. Bu tanım onun birisini meçhul olarak nitelerken sadece bir râvîsi olmasına bakmadığını, aynı zamanda râvînin hadis rivayetiyle ilgilenen meşhur birisi olmasını da cehalet konusunda belirleyici unsur kabul ettiğini göstermektedir.[1033] Zira muhaddisler, hadis ilmi ile ilgilendiği bilinen ve bu sahada meşhur olan râvîlerin kimlik bilgilerine daha rahat ulaşarak hadis naklindeki ehliyetlerini kolay bir şekilde tespit etmişlerdir. Muhaddisler arasında tanınmayan veya yeterli bilgi bulunmayan râvîler ise ricâl âlimleri tarafından etraflıca araştırılmıştır. Muhaddisler bu âlimlerin değerlendirmeleri ışığında râvîlerin kimlik bilgilerini tespit ederek meçhul olup olmadıklarına hükmetmişlerdir. Hatîb el-Bağdâdî'nin meçhul tanımı muhaddislerin bir râvînin meçhul sayılmasına karar verirken ondan hadis alan râvî sayısını da dikkate aldıklarını göstermektedir. Râvîden hadis alan kişi sayısı meçhul nitelemesinde etkili olduğu gibi bu niteliğin kalkmasında da etkilidir. Hatîb el-Bağdâdî, meşhur olmayan ve kendisinden bir kişinin hadis naklettiği bilinen meçhul râvîlerden bu vasfın kalkması için hadis ilminde meşhur olan en az iki veya daha fazla kişinin ondan hadis rivayet etmiş olması gerektiğini söylemiştir.[1034] Bu nokta önemlidir. Râvînin hadis ilmiyle ilgilenen biri olarak tanınmaması ile tek râvîsi olması arasında bağ kurulmuştur. Râvîden sadece bir kişinin hadis nakletmiş olması hadis alanında meşhur olmadığını gösteren bir karinedir. Zira iki kişinin rivayet etmesi durumunda meçhullüğün kalktığının kabul edilmesi, râvî sayısı ile meşhur olma arasındaki bağı göstermektedir. Hatîb el-Bağdâdî'nin meçhul râvî tanımındaki "ilimle meşhur" ifadesi "sika râvî olarak meşhur" şeklinde anlaşılmasının daha uygun olacağı belirtilmiştir. Zira râvînin hadis çevrelerinde meşhur olması hadis uydurması veya zayıf bir râvî olmasıyla da mümkün olabilmektedir.[1035]

Hatîb el-Bağdâdî'nin meçhulün muhaddisler tarafından "tek bir râvînin kendisinden hadis aldığı kişi" olarak tanımlandığını söylemesi İbnü's-Salâh başta olmak üzere bazı muhaddisler tarafından eleştirilmiştir. İbnü's-Salâh, "*Buhari sahihinde sadece kendilerinden tek râvînin rivayet ettiği kişilerden hadis nakletmiştir. O râvîlerden bir tanesi Mirdâs el-Eslemî'dir ki ondan sadece Kays b. Ebî Hâzim rivayet etmiştir. Aynı şekilde Müslim de*

[1033] Zerkeşî meçhul râvînin "bir râvîsi olan" diye tanımlanmasının muhaddisler arasında kullanılan bir kavram olduğunu, gerçekte meçhul râvînin zatı ve ismi bilinmeyen kimse olduğunu belirtmiştir. Bkz. Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 3, s. 955.
[1034] Hatîb, *el-Kifâye*, c. 1, s. 246.
[1035] Cüdey', *Tahriru 'ulûmî'l-hadîs*, c. 1, s. 248.

kendilerinden sadece tek kişinin rivayet ettiği râvîlerden hadis nakletmiştir. Bu râvîlerden bir tanesi Rabî'a b. Ka'b el-Eslemî'dir. Ondan sadece Ebû Seleme b. Abdurrahman hadis rivayet etmiştir. Buhari ve Müslim'in bu tutumları bir kişinin rivayetinin râvîyi meçhul olmaktan çıkarttığını göstermektedir. Bu konuda ihtilafın sebebi tek bir râvînin ta'dîlinin yeterli olup olmaması tartışmasıdır."[1036] diyerek Buhari ve Müslim'in bu konudaki uygulamalarını delil göstermiş ve sadece bir kişinin rivayetinin bir râvînin meçhullük ile nitelenmesinde bir ölçüt olmadığına işaret etmiştir. İbnü's-Salâh'ın bu itirazı meçhul râvînin "tek râvîsi olan kişi" diye yapılan tanımının muhaddisler arasında ittifak edilen bir tanım olmadığını göstermektedir. İbnü's-Salâh bu itirazını "meçhul râvîlerin zayıf râvîler" olduğu fikrine dayandırmış olabilir. *Sahihayn*'da bir tek râvîsi olan kişilerin bulunduğunu söylemesi ve bu bir râvînin meçhullüğü kaldırdığı kanaatini ifade etmesi buna işaret etmektedir. Çünkü Buhari ve Müslim eserlerini sahih hadislerden oluşturduklarını söylemişlerdir. İbnü's-Salâh senedinde meçhul râvî bulunan hadisin bu duruma ters olacağını düşündüğünden bir râvînin muhtemelen cehaleti kaldırdığı yorumuna kani olmuştur. Hatîb el-Bağdâdî'ye tek râvîli kişilerin rivayetlerinin *Sahihayn*'de var olduğunu hatırlatması meçhul râvîlerin zayıf olduğu, böyle şahısların *Sahihayn*'de olamayacağı fikrine dayanmaktadır. Bunun çözümünü de meçhul kavramının tanımındaki "tek râvîsi" olmak kaydının çıkartılması olduğunu söyleyen İbnü's-Salâh, aslında cehalet kavramına başka bir açıdan bakılmasını da teklif etmiş olmaktadır.[1037]

İbnü's-Salâh meçhûlü'l-ayn konusunu açıklarken meçhul râvîden iki adil râvînin rivayet etmesi ve o râvînin kimlik bilgilerini beyan etmeleri durumunda cehalet vasfının o râvîden kalkacağını ifade etmiştir.[1038] Sonra Buhari ve Müslim'in eserlerine böyle râvîleri almasını örnek göstererek itiraz eden İbnü's-Salâh, onların bu yaptıklarının tek râvînin rivayetinin râvîyi merdûd meçhullükten kurtaracağı anlamına geldiğini söylemiştir. O bu ifadeleriyle muhtemelen bir râvînin tek râvîsi olmasının onu meçhul yapmayacağını ve râvînin cehalet sıfatından kurtulması için de çeşitli yolların olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Zira iki adil râvînin rivayetinin râvîyi cehaletten kurtaracağını söyledikten sonra bir râvînin de bunu yapabileceğine işaret etmesi bu vasfı kaldıran farklı yolların olduğunu

[1036] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 113, 114.
[1037] Zerkeşî, birçok muhaddisin tek râvînin rivayet etmesinin meçhul râvînin adaletini ispat etmek için yeterli olduğu görüşüne sahip olduğunu söylemiştir. Bkz. Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 3, s. 959, 960.
[1038] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 112.

göstermektedir. Örneğin tek bir râvîsi olan kişinin şöhret bulması ondan cehalet vasfının kalkması için yeterli kabul edilebilmektedir. Bu bağlamda İbnü's-Salâh'ın Hatîb el-Bağdâdî'ye yaptığı itiraz bu farklılığa dikkat çekmek için olabilir.

İmam Nevevî bu tartışmaya Hatîb'i haklı bulduğu şu sözleriyle katılmıştır: "*Derim ki, doğru olan Hatîb'in sözüdür. O, bunu kendi içtihadıyla söylememiştir. Aksine bu görüşü hadis âlimlerinden nakletmiştir. İbnü's-Salâh'ın ona reddiye yapması şaşırtıcıdır. Zira Mirdâs ve Rabî'a bilinen iki sahabedir. Mirdâs, Rıdvân biatine katılanlardandır. Rabî'a ashabı suffedendir. Sahabilerin hepsi adildir. Onlar hakkında cehalet vaki olsa da bu onların kimlik bilgilerinin bilinmemesinden dolayı bir kusur oluşturmaz. Kaldı ki Hatîb'in belirttiğine göre bu ikisi meçhul de değildir. Çünkü o meçhul olmak için ulema tarafından bilinmemeyi şart koşmuştur. Bu iki sahabe, âlimler tarafından bilinmektedir. Aksine meşhurdurlar. Bu sebeple bu iki sahabenin meçhullüğü Hatîb'e itiraz olarak getirilemez. Böylece anlattıklarımızdan Buhari'nin ve Müslim'in rivayetleri Hatîb'in hadisçilerden naklettiği görüşe muhalif bir durum oluşturmaz*"[1039] Nevevî'nin Hatîb el-Bağdâdî'ye destek verdiği bu sözleri önemli bir hakikate işaret etmektedir. Nevevî, Hatîb el-Bağdâdî'nin âlimler arasında şöhreti olmayan râvîyi meçhul kabul ettiğini söylemiştir. Bu şart meçhulün tanımında asıl ve belirleyici olan şarttır. İmam Nevevî ilim çevrelerinde tanınmış, meşhur bir kişinin tek bir râvîsi olsa da Hatîb el-Bağdâdî'nin ona "meçhul" demediğini iddia etmiştir. Buna göre Buhari ve Müslim başta olmak üzere Hatîb el-Bağdâdî gibi birçok muhaddisin meçhul tanımında râvînin maruf olmasına itibar ettikleri söylenebilir.

İbn Kesîr, Nevevî'nin aksine İbnü's-Salâh'ı iddiasında haklı bulmuş sadece örnek olarak zikrettiği isimlere itiraz etmiştir.[1040] Muhaddislerden Ebü'l-Abbâs el-Kurtûbî (ö. 656/1258) de İbnü's-Salâh'ın haklı olduğunu düşünerek Hatîb el-Bağdâdî'ye itiraz etmiştir.[1041] İbnü's-Salâh'ı destekleyenlerden bir diğeri İbn Receb el-Hanbelî'dir. O, Yakûb b. Şeybe'den (ö. 262/875) konu ile ilgili bazı nakiller yapmış, bu nakillerde Yakûb'un Yahya b. Maîn'e meçhul râvî ile ilgili sorular sorduğundan bahsetmiştir. Bu nakillerden yola çıkan İbn Receb meçhul râvîden bu vasfın kalkması için ondan hadis rivayet edenlerin sayısının

[1039] Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik*, s. 113.
[1040] İbn Kesîr, *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs*, s. 98.
[1041] Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 3, s. 960.

bir önemi olmadığı sonucuna ulaşmış ve râvîlerin meçhullük ile nitelenmesinde şöhretlerinin önemli olduğunu vurgulayarak Hatîb el-Bağdâdî'ye itiraz etmiştir.[1042]

Hatîb el-Bağdâdî'nin meçhul râvîden cehalet vasfının kalkması için en az iki râvînin ondan hadis rivayet etmesi gerektiği yönündeki görüşünde Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî'den (ö. 258/872) etkilenmiş olabileceği iddia edilmiştir. Zira Hatîb el-Bağdâdî, Zühlî'nin râvîden meçhullük vasfının kalkması için iki kişinin hadis alması gerektiği görüşünde olduğunu nakletmiştir.[1043] Zerkeşî de müteahhir âlimlerin bu konuda Zühlî'ye tabi olduklarını ifade etmiş, Zühlî'nin bu görüşünde yalnız olmadığını ve onun gibi başka mütekaddim muhaddislerin de benzer görüşte olduklarını söylemiştir.[1044]

İbnü's-Salâh *Mukaddime*'de meçhul kavramına değinmiş fakat tarifini yapmamıştır. Konuya meçhulün nevileri ve bu nevilerle ilgili meseleleri anlatarak başlamıştır.[1045] İbn Hacer ise râvînin taʿn sebeplerini anlatırken cehaletin de bir taʿn sebebi olduğunu ifade etmiş ve bu kavramı "*Râvînin ta'dîl edildiğinin veya muayyen (müfesser) bir cerh ile cerh edildiğinin bilinmemesidir*." diye tarif etmiştir.[1046] İbn Hacer hakkında cerh veya taʿdîl bulunmayan râvîyi meçhul râvî olarak nitelemiştir. Halbuki İbn Hacer'in meçhul râvî ile kastı cerh veya taʿdîl edilmemiş râvî değildir. Bikaî de bu noktaya dikkat çekmiştir.[1047] İbn Hacer "muayyen bir cerh" ifadesini tarife ihtirazi bir kayıt olarak yerleştirmiştir. Çünkü râvî hakkında muayyen bir cerh bulunmamasına rağmen mübhem bir cerh bulunabilir. Buna göre İbn Hacer bu tarifle râvî hakkında kimlik bilgisinin tespit edilemediğini ifade etmeğe çalışmıştır. Diğer yandan İbn Hacer'in ifadelerine göre taʿdîl edilmemiş ve müfesser bir cerh ile de cerh edilmemiş râvî mücmel cerh ile cerh edilmiş olsa da meçhul sayılmaktadır. Fakat müfesser bir cerh ile cerh edilen râvî bu ifadelere göre meçhul olmamaktadır.

[1042] İbn Receb el-Hanbelî, Abdurrahmân ibn Ahmed, *Şerhu 'ileli't-tirmizî*, Dâru'l-melâh, Şam 1978, c. 1, s. 81.
[1043] Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 246; İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'ileli't-tirmizî*, c. 1, 82.
[1044] Zerkeşi, *en-Nüket 'alâ İbnü's-Salâh*, c. 3, s. 958-959.
[1045] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 111.
[1046] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 88.
[1047] Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer*, c. 2, s. 34.

Fakat İbn Hacer'in meçhul tarifi yine kendisinin kabul ettiği "*Ta'dîl olmayan yerde mücmel*[1048] *cerh kabul edilir."*[1049] anlayışıyla çelişmektedir. Zira bir râvî hakkında herhangi bir taʿdîl ve mübeyyen cerh bulunmayıp mücmel cerh bulunsa İbn Hacer bu râvîyi, ifade edildiği gibi meçhul olarak nitelemektedir. Aynı zamanda bu râvîyi zayıf kabul etmektedir. Bu durumda râvînin meçhul olmaktan çıkıp hali bilinen, zayıf kabul edilen birisi olarak nitelenmesi gerekir. Özetle İbn Hacer yaptığı meçhul tarifine göre hakkında taʿdîl ve müfesser cerh bulunmayan fakat mübhem cerh bulunan râvîyi meçhul ve "*Ta'dîl olmayan yerde mücmel cerh kabul edilir."* görüşünden dolayı da zayıf kabul etmesi gerekmektedir. Bu durumun ciddi bir çelişkiye sebep olduğu görülmektedir. İbnü's-Salâh'ın ise böyle bir çelişki ile itham edilmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü o taʿdîl edilmeyen ve mübhem cerh ile tenkit edilmiş olan râvî hakkında tevakkuf edilmesi gerektiğini kabul etmiştir.[1050]

5.4.2.2. Meçhulün Kısımları

Mütekaddim hadisçiler de Hanefiler gibi meçhul kavramını mutlak olarak herhangi bir taksime gitmeden kullanmışlardır.[1051] *Kifâye*'de meçhulden ve kısımlarından söz eden Hatîb el-Bağdâdî'nin meçhul hadisin taksimini ilk yapanlardan biri olduğu söylenebilir.[1052] Hatîb el-Bağdâdî'den sonra gelen İbn Kattân meçhul hadisi iki kısma ayırmıştır. Birinci kısım sadece tek râvîsi olan kişilerden oluşurken ikinci kısmı ise birden fazla râvîsi olan kişilerden oluşmaktadır. Bu kısımdaki râvîlere mestûr denildiğini ifade eden İbn Kattân, bu râvîlerin hükmünde ihtilaf edildiğini belirtmiştir.[1053]

Ebû Abdillah b. el-Mevvâk da (ö.642/1244) kendisinden önceki âlimlere uyarak meçhul râvîlerin iki kısım olduğunu ifade etmiştir. Mevvâk'ın taksiminde birinci kısımda kendilerinden sadece bir râvînin hadis aldığı kişiler bulunurken, ikinci kısımda ise

[1048] Sebebi açıklanmayan cerhe denir. Mübhem cerh, mübeyyen olmayan cerh ifadeleri de kullanılır.
[1049] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 139.
[1050] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 108.
[1051] Hasenî, el-Hâris b. ʿAlî, *Münteka'l-elfâz*, Mektebetü dâri'l-beyân, Kuveyt ty., s. 22.
[1052] Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 193.
[1053] İbn Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm*, c. 5, s. 150.

kendilerinden iki veya daha fazla râvînin hadis aldığı kimselerin yer aldığını ve bunlara meçhûlü'l-hâl denildiğini belirtmiştir.[1054]

Meçhul hadisin detaylı ilk taksimini İbnü's-Salâh'ın yaptığı söylenebilir. Aynı zamanda onun taksimi üç kısım olduğundan önceki taksimlerden de ayrılmaktadır. İbnü's-Salâh birinci kısımda hem zahir hem de batın adaleti meçhul olan râvîlerin bulunduğunu,[1055] ikinci kısımda ise sadece batın adaleti meçhul, zahir adaletinin maruf olduğu bilinen râvîlerin yer aldığını söylemiş ve bu râvîlere mestûr denildiğini ifade etmiştir. İbnü's-Salâh, üçüncü kısmın ise meçhulü'l-ayn olarak isimlendirildiğini belirtmiştir.[1056] İbnü's-Salâh'ın meçhul râvîlerin kısımlarını izah ederken râvînin hadis aktardığı râvî sayısına göre bir ifade kullanmadığı göze çarpmaktadır.

İbnü's-Salâh'tan sonra yaşamış olan İbn Rüşeyd el-Büstî (ö. 721/1321) bazı muhaddislerin farklı kavramlar kullanarak yapmış oldukları taksimden söz etmiştir. Bu muhaddisler meçhul râvîleri üç kısımda incelemişlerdir. Birinci kısma "meçhûlü'l-ayn ve'l-hâl meʿan" ismini vermişlerdir. Onlar bu kısmın örneğinin "racul" kelimesi olduğunu ifade etmişlerdir. Bu tabir râvînin kimlik bilgisi ve adaleti ile ilgili bir bilinmezlik olduğunu ifade etmektedir. İkinci kısım râvîlere sadece meçhûlü'l-hâl demişlerdir. Onlara göre bu kısım râvîlerden iki veya daha fazla kişi hadis nakletmesine rağmen sika oldukları belirtilmemiştir. Üçüncü kısımdaki râvîler ise cehâletü't-taʿyîn diye isimlendirilir. Bu râvîler senedde "Ahberani fülân ev fülân" şeklinde zikredilirler ve bunlar adil kimselerdir. Adil olmalarına rağmen senedde isimlerinin zikredilmemesinden dolayı meçhul sayılmışlardır.[1057] Bu görüştekilerin muhaddislerin cumhurunun mübhem olarak nitelediği râvîleri meçhul kavramına dahil ettikleri görülmektedir.

Meçhul râvîleri farklı kavramlar kullanarak taksim edenlerden birisi de Hafız Salâhuddîn el-Alâî'dir (ö. 761/1359). Meçhulü, meçhûlü'l-ayn aslen ve ra'sen ve meçhûlü'l-ʿadâle olarak ikiye ayırmıştır. Meçhûlü'l-ʿadâle'yi "râvînin ismi bilinen ve zahiri Müslüman

[1054] Zerkeşi, *en-Nüket 'alâ İbnü's-Salâh*, c. 3, s. 950.
[1055] Bu kısmın meçhûlü'l-hâle tekabül ettiği önceden ifade edilmiştir.
[1056] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 111, 112.
[1057] Sehâvî, Şemsüddin Ebi'l-hayr Muhammed b. Abdurrahmân, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs*, Dâru'l-minhâc, Riyad 2015, c. 2, s. 212.

olan" diye ifade etmiştir.[1058] Bu tarifi İbnü's-Salâh'ın meçhul taksiminin ikinci kısmı ile benzemektedir. Fakat o İbnü's-Salâh gibi bu kısma mestûr ismini vermemiştir.

İbnü's-Salâh sonrası muhaddislerin büyük çoğunluğu meçhulün üçlü taksimini benimsemiştir.[1059] İbn Hacer ise meçhûlü'l-hâl ve mestûr kavramlarını tek bir başlık altında birleştirerek üçlü taksimi ikili taksime dönüştürmüş ve sonraki dönem muhaddisleri üzerinde etkili olmuştur. Meçhûlü'l-ayn'ı "*Râvînin ismi zikredilir, ondan sadece bir râvî hadis rivayet ederse buna denir.*" diye tarif etmiştir.[1060] Ona göre eğer bu râvîden iki veya daha fazla kişi rivayette bulunur ve râvî tevsîk edilmezse meçhûlü'l-hâl olur. Bu aynı zamanda mestûr diye de isimlendirilir. Tarifteki "tevsîk edilmeme" kaydının çok açık olmadığını düşünen bazı âlimler bu ifadeyi "hiçbir muhaddisin râvîyi taʿdîl veya cerh etmemesi" diye tefsir etmeyi uygun görmüşlerdir.[1061] Fakat bu tefsire göre râvînin tevsik edilmemiş olması aynı zamanda cerh de edilmemiş olması anlamına gelmektedir ki bu doğru değildir. Zira bir râvî hakkında tevsik ifadelerine rastlanmaması cerh edilmemiş olmasını gerektirmez. Bu sebeple meçhûlü'l-hâl, iki veya daha fazla kişinin kendisinden hadis rivayet ettiği ve cerh edilmiş bir râvî olabilir. Böyle bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için bazı âlimler "cerh de edilmemiş olmak" kaydını tarife eklemeyi uygun görmüşlerdir.[1062] İbn Hacer'in meçhûlü'l-ayn tarifine "râvînin isminin mezkûr olması" kaydını mübhem râvîden ihtiraz etmek için koyduğundan daha önce söz edilmişti. Muhtemelen meçhul râvînin tevsîk edilmemiş bir kişi olduğunu düşünen İbn Hacer bu sebeple meçhûlü'l-hâl tarifine bu kaydı koymuştur.

5.4.2.2.1. Meçhûlü'l-ʿayn

Meçhulün kısımlarından birincisi meçhûlü'l-ʿayndır. Meçhûlü'l-ʿayn veya cehâletü'l-ʿayn kelimeleri izafet terkibi olarak kullanılan kavramlardır. Sözlükte birçok

[1058] Alâî, Salâhuddîn Ebû Saîd b. Halîl b. Keykeldî, *Câmi'u't-tahsîl fi ahkâmi'l-merâsîl*, ʿÂlemü'l-kütüb, Beyrut 1986, s. 82.
[1059] Bkz. Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik*, s. 112; İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-ravî*, s. 195; Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 90.
[1060] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 101.
[1061] Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer*, c. 2, s. 147; Takiyyüddîn eş-Şümünnî, *el-'Âli'r-rütbe*, s. 227; Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 386; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 102 (dn. 1); Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 296.
[1062] Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 386; Ğursi, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 296

anlamı bulunan "ayn" kelimesi[1063] "zat, şahıs, kişi ve insan" anlamlarında da kullanılmaktadır."[1064] Meçhûlü'l-ʿayn kavramındaki "meçhul" kelimesi "cehele" fiilinden türetilmiş ismi mefuldür ve râvî için kullanılan bir isimdir. Cehâletü'l-ʿayn tabiri ise râvî için kullanılan bir vasıftır.

Meçhul kavramının tarifini yapmayan İbnü's-Salâh meçhul kavramı ile ilgili şu bilgileri vermiştir: "*Üçüncüsü meçhûlü'l-ayn'dır. Meçhûlü'l-ʿayn'ı kabul etmeyen adaleti meçhul olanı (meçhûlü'l-hâli) kabul edebilir…*"[1065] "*Meçhul râvîden iki adil kişinin rivayette bulunması ve onun kim olduğunu belirtmeleri cehaleti ondan kaldırır. Ebû Bekir Hatîb el-Bağdâdî kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplarda 'hadisçilere göre meçhul, âlimlerin tanımadığı ve hadisi tek râvî tarafından maruf olan kişiye denir' demiştir.* "[1066] Onun ifadelerinde âlimler tarafından tanınmayan kişi meçhul râvî olarak nitelenmiştir. Râvîden meçhullüğün kalkması için iki kişinin rivayet etmesini, adil olmasını ve kimlik bilgilerinin açıklanması gerektiğini belirten İbnü's-Salâh sonrasında Hatîb el-Bağdâdî'den nakil yapması onun da bu görüşte olduğunu göstermektedir. İbnü's-Salâh'ın ifadelerindeki "iki adil kişi" kaydı meçhûlü'l-ʿayn kişinin tek râvîsi olduğuna işaret etmektedir. Zerkeşî de böyle anlamış olmalı ki "*Bununla kendisinden sadece tek râvînin hadis aldığı kişiyi kastetmiştir.*" diye yorum yapmıştır.[1067]

İbn Cemâa, Hatîb el-Bağdâdî'nin "*Hadisçilere göre meçhul, bizzat hadis talebi ile meşhur olmayan, âlimlerin tanımadığı ve hadisini tek râvînin rivayeti ile maruf olan kişiye denir.*"[1068] sözüyle yaptığı meçhul tanımını meçhûlü'l-ayn diye isimlendirmiştir.[1069] İbnü's-Salâh ve İbn Cemâa, Hatîb el-Bağdâdî'nin meçhul râvî hakkındaki açıklamalarını meçhûlü'l-ʿayn olarak değerlendirmişlerdir. Halbuki Hatîb el-Bağdâdî'nin ifadesi mutlaktır ve herhangi bir bir şekilde meçhûlü'l-ʿayn diye sınırlama söz konusu değildir. Tîbî (ö.

[1063] Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-ʿarabiyye*, Dâru'l-ʿilm li'l-melâyîn, Beyrut 1987, c. 6, s. 2170.
[1064] Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. 35, s. 443.
[1065] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 112.
[1066] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 112, 113.
[1067] Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 3, s. 955.
[1068] Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 244.
[1069] İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-ravî*, s. 197, 198.

743/1343) [1070] ve Sehâvî de[1071] İbn Cemâa gibi Hatîb el-Bağdâdî'nin meçhul tanımını meçhûlü'l-ayn olarak isimlendirmişlerdir.[1072] Onların bu ifadeleri Hatîb el-Bağdâdî'nin meçhûlü'l-ʿaynı tarif ettiğini göstermektedir.

Irâkî de meçhûlü'l-ʿayn'ı "*Kendisinden tek râvînin hadis naklettiği kişiye denir*." diye tarif etmiştir.[1073] Irâkî'nin tarifi Hatîb el-Bağdâdî'nin tarifine benzese de aralarında fark olduğu açıktır. Zira Irâkî'nin tarifinde râvînin meçhûlü'l-ʿayn olarak isimlendirilmesi için râvînin hadis aldığı şeyhten teferrüd etmesi yeterli görülmüştür. Tarifte râvînin şöhret sahibi olması veya hafız muhaddislerin onu tanıyor olmalarına yer verilmemiştir. Aynı zamanda Irâkî'nin bu tarifi "vuhdân" kavramına da münasip bir tariftir. Buna rağmen Irâkî'den sonra birçok muhaddis onun meçhûlü'l-ʿayn tanımını benimsemiştir.[1074]

İbn Hacer meçhûlü'l-ʿaynı şöyle tarif etmiştir: "*Râvînin ismi zikredilmiş ve ondan sadece bir kişi hadis rivayet etmişse buna meçhûlü'l-'ayn denir. Mübhem gibidir. Fakat meçhûlü'l-'ayn râvî, en sahih olan görüşe göre kendisinden rivayette bulunan kişi dışında biri tarafından tevsik edilmiş ise veya kendisinden rivayet eden tek kişi onu tevsîk edecek yetiye sahipse ve tevsik de etmişse, tevsiki makbuldür ve bu kişi meçhûlü'l-'ayn olmaktan çıkmıştır.*" [1075] Bu tarif, meçhûlü'l-ʿayn râvînin ismi bilinen, tevsik edilmemiş birisi olduğunu ve tek bir râvînin kendisinden hadis aldığını ifade etmektedir.

Gucerâtî, İbn Hacer'in bu tarifte İbn Abdilber'den etkilenmiş olma ihtimali üzerinde durmuştur. Ona göre İbnü's-Salâh'ın tarifi tenkide maruz kaldığı için İbn Hacer onun tarifi yerine İbn Abdilber'in tarifini seçmiştir.[1076] Kâsım b. Kutluboğa, İbn Hacer'in tarifteki "*Fakat meçhûlü'l-'ayn râvî, en sahih olan görüşe göre kendisinden rivayette bulunan kişi dışında biri tarafından tevsik edilmiş ise"* kaydını İbn Kattân'dan (ö. 628/1231) almış

[1070] Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 107.
[1071] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, s. 202.
[1072] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, s. 205.
[1073] Irâkî, Ebu'l-fadl Zeynüddîn Abdurrahmân el-Huseyn, *et-Tebsıra ve't-tezkira fî 'ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-minhâc, Riyad 2007, s. 119.
[1074] Bkz. Sanʿânî, *Tevdîhu'l-efkâr şerhu tenkîhu'l-enzâr*, c. 3, s. 202; Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, s. 150; Hamevî, *Telkîhu'l-fiker*, s. 172.
[1075] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 101, 102.
[1076] Gucerâtî, *Şerhu nüzheti'n-nazar*, s. 194.

olabileceğini ifade etmiştir.[1077] Bu nakiller İbn Hacer'in tarifteki kayıtlarda kimlerden etkilendiği noktasında bazı ihtimalleri göstermesi açısından önemlidir. İbn Hacer meçhûlü'l-ʿayn tarifine onu mübhem kavramından ayıracak kayıtlar koymaya çalışmış ve ikisinin de rivayetlerinin merdûd olduğunu belirtmiştir.[1078]

Irâkî'nin meçhulü'l-ʿayn tanımı kavramın anlam daralmasına sebep olmuştur. Münâvî'nin muhaddislerin meçhûlü'l-ʿayn kavramı ile ilgili görüşlerini aktarırken "*Muhaddislere göre meçhûlü'l-'ayn, râvînin isminin zikredilmesi, kendisinden tek bir râvînin rivayette bulunması, ilim talebi ile ve âlimlerin mesleği ile meşhur olmaması, hadisin sadece kendisi tarafından rivayet edilmiş olmasıdır.*" demesi meçhûlü'l-ʿayn kavramının daha geniş manası olduğunu göstermektedir.[1079] Buna göre ilk dönemlerde daha geniş anlamda kullanılan kavramın zamanla anlamsal daralma yaşadığı söylenebilir.

Meçhûlü'l-ʿayn kavramının tarifine konulan "râvînin isminin zikredilmesi" kaydı onu mübhem haberden ayırmaktadır. Muhaddislerin meçhûlü'l-ʿayn tarifine koydukları "râvînin muhaddisler arasında meşhur olmaması" kaydı bu kavramda anlamı belirleyici unsurudur. Zira muhaddisler arasında meşhur olması durumunda cehalet sıfatı ortadan kalkacaktır. Meçhul râvînin hadis çevrelerince tanınmaması sadece adaletinin bilinmemesi ile sınırlı değildir. Aksine daha geniş bir durumu ifade etmektedir. Bu sebeple meçhul râvînin adalet sıfatı dışında onun şahsı, zatı hakkına bilgi veren bir şeyin onu meçhul olmaktan çıkartması mümkündür.

Meçhûlü'l-ʿayn râvînin rivayet etmiş olduğu haberin hükmü hakkında muhaddislerin görüşlerini aktaran Irâkî, muhaddislerin çoğunun bu haberleri kabul etmediğini, sahih olan görüşün de bu olduğunu belirtmiştir. Diğer görüşleri de sırayla aktaran Irâkî, ikinci görüş olarak bu rivayetlerin mutlak kabul edilmesi gerektiği iddiasını zikretmiştir. Bu görüş sahiplerine göre râvînin rivayetinin kabul edilmesi için Müslüman olması yeterlidir ve başka

---

[1077] Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, s. 94.

[1078] İbnü'l-Hanbelî, *el-Fer'u'l-esîs*, s. 219; Elbânî, Muhammed Nâsuru'd-dîn, *en-Nüket 'alâ nüzheti'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker*, Dâru ibnü'l-cevzî, Demmâm 2011, s. 124; Sindî, *İm'ânu'n-nazar*, s. 269; Takiyyüddîn eş-Şümünnî, *el-'Âli'r-rütbe*, s. 227; Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kürânî 'alâ Nüzheti'n-nazar*, s. 210; Gucerâtî, *Şerhu nüzheti'n-nazar*, s. 194.

[1079] Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer*, c. 2, s. 143.

herhangi bir şart aranmasına gerek yoktur. Üçüncü görüş sahiplerine göre meçhûlü'l-ʿayndan hadis nakleden kişi sadece adil râvîlerden hadis aldığı bilinen birisiyse rivayetleri kabul edilir. Aksi halde kabul edilmez. Meçhûlü'l-ʿaynın râvîsinin sadece adil kişilerden hadis alması bir manada meçhul râvîyi taʿdil anlamı ifade etmektedir. Dördüncü görüş İbn Abdilber'e aittir. İlim dışında züht veya yardım severlik gibi hasletler ile meşhur ise rivayeti kabul edilir. Bu şekilde meşhur değilse rivayeti kabul edilmez. Beşinci görüş ise Ebü'l-Hasen b. el-Kattân'a aittir. Ona göre meçhûlü'l-ʿayn râvîden sadece bir kişinin rivayet etmesi, cerh ve taʿdîl âlimlerinden birinin de onu tezkiye etmesi durumunda rivayeti kabul edilir. Aksi takdirde kabul edilmez.[1080] Irâkî'nin sıraladığı bu maddeler âlimlerin meçhul râvîden cehalet sıfatının kalkması için öne sürdükleri sebepleri ifade etmektedir. Bu sebepler içinde dördüncü madde meçhul râvînin ilim talebeden birisi olması dışında başka şeyler ile şöhret bulması durumunda da bu vasfın kalkması için yeterli olacağını göstermektedir. Beşinci görüş de muteber bir hadis imamının tezkiyesinin bu vasfı kaldırmaya yeteceğini belirtmektedir.

Irâkî'nin ifade ettiği üzere muhaddislerin ve usulcülerin çoğunluğu meçhul râvîlerin rivayetlerini reddetme eğilimi içinde olmuşlardır. İmam Şâfiî "*Tanımadığımız kimsenin haberini ve doğru olduğunu, hayırlı işler yaptığını bilmediğimiz kişinin rivayetini kabul etmeyiz.*"[1081] derken İmam Beyhakî "*Meçhul râvîlerin rivayetleri ile delil getirmek caiz değildir.*"[1082] demiştir. İmam Zehebî de meçhul râvînin rivayetinin makbul olmadığını ve ihticâc için kullanılamayacağını belirtmiştir.[1083] İbn Kesîr meçhûlü'l-ʿayn râvînin hükmü hakkında "*Meçhûlü'l-ʿayn râvî, bildiğimiz kadarıyla hiçbir kimsenin rivayetini kabul etmediği kimselerdendir.*" diyerek rivayetinin reddinde ittifak olduğunu iddia etmiştir.[1084]

İmam Sehâvî, râvînin rivayetinin kabulü için sadece Müslüman olmasını şart koşan âlimlerin mutlak surette meçhûlü'l-ʿaynın haberini kabul ettiklerini söylemiştir. İbnü'l-Mevvâk'tan (ö. 642/1244) bu görüşün Hanefilere ait olduğunu nakleden Sehâvî, daha sonra meçhûlü'l-ʿaynın rivayetinin adil bir râvînin rivayetini taʿdîl kabul eden âlimlere göre

[1080] Irâkî, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, s. 158.
[1081] Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *İhtilâfu'l-hadîs*, Dâru'l-vefâ, Mısır 2005, c. 1, s. 17.
[1082] İşbîlî, İbn Ferah el-Lahmî, *Muhtasaru hilâfiyyâti'l-beyhakî*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1997, c. 1, s. 254.
[1083] Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, c. 2, s. 234.
[1084] İbn Kesîr, *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs* (*el-Bâ'isu'l-hasîs* ile birlikte), s. 96.

makbul sayılması gerektiğini ifade etmiştir.[1085] İmam Sehâvî'nin bu sözlerinden meçhûlü'l-ʿayn râvînin rivayetinin makbul kabul edilmesinin sadece Hanefilere ait bir görüş olmadığı, muhaddislerden adil râvînin rivayetinin taʿdîl olduğu görüşünde olanların da bu görüşü zımnen de olsa kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

İmam Nevevî birçok muhakkik âlimin meçhûlü'l-ʿayn râvînin rivayeti ile ihticâc ettiğini belirtmiştir.[1086] İbn Huzeyme de râvîden cehâletü'l-ʿayn sıfatının meşhur bir râvînin ondan rivayet etmesi ile kalkacağını söylemiştir.[1087] İbn Hibbân'ın adil kişiyi tanımlarken kullandığı ifadeler de dolaylı bir şekilde meçhûlü'l-ʿayn râvînin adil olduğuna işaret etmektedir. O bir kişinin cerh edilmemiş olmasının adil olması için yeterli olacağını söylemiştir.[1088] Buna göre hakkında sükût edilen râvîler, mestûr râvîler ve meçhul râvîler ona göre sika râvîlerdir.

5.4.2.2.2. Meçhûlü'l-hâl

Meçhulün ikinci kısmı meçhûlü'l-hâldir. Meçhûlü'l-hâl terkibindeki "hâl" kelimesi "bir şeyin sıfatı" anlamındadır.[1089] Kendisinden iki veya daha fazla güvenilir râvî rivayette bulunduğu için kimliği bilinen ve dış yönüyle âdil görünen, ancak iç yönüyle adâleti meçhul olanlara "mestûrü'l-hâl, mechûlü'l-adâle bâtınen" denir.[1090] Meçhûlü'l-hâl kavramı erken dönem ilim ehli tarafından kullanılmayan, müteahhir dönemde kullanılmaya başlanmış bir ıstılahtır. İbn Maîn, İbnü'l-Medînî, Buhari, İbn Hibbân gibi ilk dönemin büyük muhaddislerinin bu kavramı kullandığı tespit edilememiştir. Dârekutnî'nin ise bu tabiri حاله مجهولة olarak kullandığı iddia edilmiştir.[1091] Tespit edilebildiği kadarıyla bunun dışında bu kavramı ilk defa İbn Hazm (ö. 456/1064) *el-Muhalla*'da kullanmıştır.[1092] Meçhûlü'l-hâl

[1085] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs,* c. 2, s. 206.
[1086] Nevevî, *Şerhu sahihi müslim*, c. 1, s. 35.
[1087] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs,* c. 2, s. 206.
[1088] İbn Hibbân, *es-Sikât*, c. 1, s. 13.
[1089] Feyyûmi, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed El-Hamevi, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi'ş-şerhi'l-kebîr*, el-Mektebetü'l-'ilmiyye, Beyrut ty., c.1, s. 157.
[1090] Aşıkkutlu, Emin, "*Mestûr"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara 2004, c. 29, s. 337, 338
[1091] İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, c. 10, s. 485.
[1092] İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2003, c. 4, s. 242.

kavramını İbn Hazm'dan sonra Bâcî (ö. 474/1081),[1093] İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)[1094] ve İbn Abdilhâdî (ö. 744/1343)[1095] gibi âlimler de kullanmışlardır. İbn Mevvâk (ö. 642/1244) meçhul râvîlerin iki kısım olduğunu söylemiş, birinci kısmını kendisinden tek kişinin hadis aldığı râvî olarak nitelerken, ikinci kısmı kendisinden iki veya daha fazla kişinin hadis aldığı râvî olarak belirtmiştir. Bu ikinci kısma "meçhûlü'l-hâl" denebileceğini ifade etmiştir.[1096] İbnü's-Salâh'a gelince o meçhûlu'l-hâl kavramını kullanmamıştır. Fakat meçhulü üç kısımda incelerken birinci kısım meçhulü "zahir ve bâtın adaleti bilinmeyen râvî", ikinci kısmı "mestûr" ve üçüncü kısmı da "meçhûlü'l-ʿayn" diye açıklamıştır.[1097] Lekânî, İbn Hacer'in meçhûlü'l-hâl kavramı ile ilgili söylediklerini açıklarken bu kavramın "zahir ve batın adaleti bilinmeyen râvî" için kullanıldığını söylemiş, hükmü ile ilgili üç görüş olduğunu ifade ettikten sonra "*Birincisi, İbnü's-Salâh'ın hikaye ettiği gibi cumhurun mutlak kabul edilmez görüşüdür*." demiştir.[1098] Lekânî, İbnü's-Salâh'ın meçhulün ilk kısmı olarak zikrettiği "zahir ve batın adaleti bilinmeyen kişinin" meçhûlü'l-hâl olduğunu beyan etmiştir. Buna göre İbnü's-Salâh meçhulü "meçhûlü'l-hâl, mestûr ve meçhûlü'l-ʿayn" diye üçe ayrımış, mestûru meçhulün bir kısmı saymış ve meçhûlü'l-hâlden ayrı olduğunu kabul etmiştir. Irâkî ise meçhûlü'l-hâl kavramından söz etmiş fakat kavramı açıklamamıştır.[1099]

İbn Dakîk el-ʿÎd meçhûlü'l-hâl kavramından söz etmiş, mestûr ve meçhul ile ilgili şunları söylemiştir: "*Bazı muhaddislerin sözlerinden meçhullüğün kalkmasıyla birlikte cerh edilmemiş râvî için sika kelimesinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. İşte bu mestûru'l-hâldir. Meçhullük zatından kalkmıştır. Bazen şahıs meçhûlü'l-'ayn olmaz, meçhûlü'l-hâl olur…*"[1100] İmam Zehebî de bu konuda şunları ifade etmiştir: "*Müteahhir muhaddislerden bazılarına göre sika isminin kullanımı meçhullüğü zail olmuş, cerh edilmemiş kimseler hakkında meşhur olmuştur. Bu kişiler 'mestûr, mahalluhû sıdk' diye isimlendirilmiştir. Bu kişiye*

[1093] Bâcî, Ebu'l-velîd Süleymân b. Halef b. Saʿd b. Eyyûb, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harace lehü'l-buhârî fi'l-câmi'i's-sahîh*, Dâru'l-livâ, Riyad 1986, c. 3, s. 1089.
[1094] İbnü'l-Cevzî, Cemaluddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *el-'Ilelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*, İdâratü'l-ʿulûmi'l-eseriyye, Pakistan 1981, c. 1, s. 297.
[1095] İbn Abdilhâdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tenkîhu't-tahkîk fî ehâdîsi't-ta'lîk*, Advâu's-selef, Riyad 2007, c. 2, s. 207.
[1096] Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 3, s. 950.
[1097] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 111, 112.
[1098] Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 1191.
[1099] Irâkî, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, s. 160.
[1100] İbn Dakîk el-ʿÎd, *el-İktirâh fî beyâni'l-ıstılâh*, s. 280, 281.

'şeyh' demişlerdir. Onların 'meçhul' sözünden kişinin aynının meçhul olduğu lazım gelmez. Eğer aynı ve hali meçhul ise onunla ihticâc etmemeleri daha evladır."[1101]

İbn Dakîk el-ʿîd ve Zehebî'nin ifadelerinden onların râvînin cehaletini " ʿayn ve hâl" olarak iki kısma ayırdıkları ve meçhûlü'l-hâl ile mestûru bir tuttukları anlaşılmaktadır. Bir râvînin zatında bilinmezlik olmamakla birlikte cerh de edilmemişse buna meçhûlü'l-hâl/mestûr demişlerdir. Bu kimseler muhaddisler tarafından sika kabul edilmektedir. İbn Dakîk el-ʿîd ve Zehebî mestûr kavramından bahsederlerken mestûr râvîden rivayet eden kişilerin sayısını mevzu bahis etmemiş, "şu sayıda kişi rivayet ederse" diye bir kayıt getirmemişlerdir. İbn Hacer ise meçhûlü'l-hâli kendisinden iki veya daha fazla râvînin rivayette bulunduğu ve tevsik edilmemiş râvî olarak tarif etmiş ve bunun aynı zamanda mestûr olduğunu da belirtmiştir.[1102] İzah edildiği üzere tevsîk edilmemek cerh de edilmemiş olmak anlamında da kullanıldığı için İbn Hacer'in, İbn Dakîk el-ʿîd ve Zehebî'nin meçhûlü'l-hâl kavramına yükledikleri anlam ortak bir noktada buluşmaktadır.

İbnü'l-Vezîr mestûr ile ilgili şunları söylemiştir "*Mestûrun adil olduğu zannedilir. Eğer böyle olmasaydı meçhulden ayrılmazdı. Fakat mestûrun adil olması âlimlerin çoğunun ilim diye isimlendirdiği, gönlün tatmin olmasını sağlayan bir kesinlikte değildir*."[1103] İbnü'l-Vezîr'in mestûr râvî hakkındaki bu değerlendirmesi onun adaletiyle ilgili bilginin zanni olduğunu, bunun tatminkâr bir bilgi olmadığı göstermektedir. İbnü'l-Vezîr'in mestûr râvînin zahir adalete sahip olması ve genel halinin düzgün olması diye yorumlanmaya müsait sözleri mütekaddim âlimlerin mestûr kavramını "istikamet üzere olmak" diye yorumlamalarını hatırlatmaktadır.

İbn Hacer'in mestûru meçhûlü'l-hâl kabul ettiği ifade edilmişti. O, mestûr kavramını "*Kendisinden iki veya daha fazla kimsenin hadis rivayet ettiği ve adaleti tevsik edilmemiş râvîdir.*" diye tarif etmiştir.[1104] Bu tarifinde İbn Hacer meçhûlü'l-hâli *"iki veya daha fazla"*

[1101] Zehebî, *Mûkıza*, s. 78, 79.
[1102] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 102. İbn Hacer *Takrîbu't-tehzîb*'de de meçhûlü'l-hâl ile mestûrun aynı şey olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-ʿAskalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, Dâru'r-raşîd, Sûriye 1986, "*Mukaddime*", s. 74.
[1103] İbnü'l-Vezîr, *Tenkîhu'l-enzâr (Tevdîhu'l-efkâr* ile birlikte*)*, c.1, s. 484, 485.
[1104] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 102.

diyerek sınırlandırmıştır. Râvînin tevsîk edilmediğini de belirten İbn Hacer bu kayıtla anlamı daha da daraltmıştır. Lekânî, İbn Hacer'in bu tarifinin râvînin durumunu açıklamada yetersiz kaldığını iddia etmiştir. Ona göre tanım şöyle olmalıdır: "*İki adil râvînin rivayeti sayesinde zatı hakkında bilgi sahibi olunan fakat zahir ve bâtın adaleti bilinmeyen kişidir*."[1105]

İbn Mevvâk meçhûlü'l-hâl râvînin hükmünde muhaddislerin ihtilaf ettiğini söylemiştir. Bezzâr ve Dârekutnî gibi birçok muhaddisin meçhûlü'l-hâl râvînin rivayetini kabul ettiğini söyleyen İbn Mevvâk, Ebû Hâtim er-Râzî, Tirmizî gibi muhakkik muhaddislerin ise râvînin adaleti sabit olana kadar tevakkuf etmeyi tercih ettiklerini aktarmıştır.[1106] Tevakkuf etmeyi tercih edenlerden İbn Hacer, muhaddislerin cumhurunun ise meçhûlü'l-hâl râvînin rivayetini reddettiğini söylemiştir.[1107] Lekânî de İbn Hacer'e tabi olarak muhaddislerin cumhuruna göre meçhûlü'l-hâl râvînin rivayetinin makbul olmadığını ifade etmiştir.[1108] Bu konuda görüşünü beyan eden İbn Receb el-Hanbelî, meçhulü'l-hâl râvînin rivayeti ile ihticâc edilemeyeceğini söylemiştir.[1109]

5.4.2.3. Sükût Meselesi Bağlamında Meçhul

Meçhul kavramı ile ilgili muhaddislerin tartıştığı önemli konulardan biri de münekkit âlimlerin râvîler hakkında herhangi bir cerh veya taʿdîl ifadesi kullanmayıp sükût etmesidir. Böyle bir durumda bu sessizliğin râvînin meçhul veya mestûr kabul edilip edilmeyeceği muhaddisler arasında ihtilafa sebep olmuştur. Bu tartışmaya İbn Kattân ve onun görüşlerinin sebep olduğu söylenebilir.

İbn Kattân seneddeki bir râvînin isminin "Muhammed b. Husayn" olduğunu aynı zamanda "Eyyûb b. Husayn" olarak da ondan bahsedildiğini ifade ettikten sonra "*Bu farklılığı Buhari zikretmesine rağmen hem o hem de İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) onun durumu ile ilgili bir şey söylememiştir. Bu sebeple o onlara göre meçhuldür*." demiştir.[1110]

[1105] Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 1191.
[1106] Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 3, s. 951-953.
[1107] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 102.
[1108] Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 1192.
[1109] İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'ileli't-tirmizî*, c. 2, s. 577.
[1110] İbn Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm*, c. 3, s. 390.

Fakat İbn Kattân'ın İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin bir râvî hakkında cerh veya taʿdîl ile ilgili bir bilgi vermeyip sessiz kalması sebebiyle onun bu râvîyi meçhul kabul ettiği yönündeki iddiası bizzat İbn Ebî Hâtim'in ifadeleriyle uyuşmamaktadır. Zira o cerh ve taʿdîl ile ilgili hakkında herhangi bir görüş beyan edilmemiş râvîlerin birçoğundan söz ettiğini dile getirmiş ve bunun sebebini bir gün onlar hakkında cerh veya ta'dîl ile ilgili bir bilgi bulunmasını umut ederek yaptığını, böyle bir durumda bu râvîleri o bilgiye ait olan kısma dahil edeceğini ifade etmiştir.[1111] Bu ifadeler onun sükûtunun bu râvîler hakkında cerh anlamında olmadığını göstermektedir. Râvîlerin meçhullüğünün cerh sebebi kabul edilmesi durumunda[1112] İbn Ebî Hâtim'in bu vasfa sahip râvîleri meçhul olarak kabul etmesi düşünülemez. Diğer bir sorun ise İbn Kattân'ın İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin sükûtunu meçhullüğe hamletmesidir. İbn Ebî Hâtim'in bu konuda sarih bir ifadesi bulunmadığı, aksine sükûtunun cerh veya ta'dîl anlamına gelmediği bizzat kendisi tarafından ifade edilmiş olmasına rağmen İbn Kattân'ın onun hakkında bu hükmü verirken hangi delilden hareket ettiği belirsizdir.

İbn Kesîr râvî hakkında sükût meselesinde İbn Kattân'ın görüşüne katılmamış, bu konuda cumhurun görüşünü benimsemiştir. Bakara suresinin 99 ve 103. ayetlerinin tefsirinde konuyla ilgili hadisin senedindeki Musa b. Cübeyr hakkında İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin sessiz kalmasından söz eden İbn Kesîr, Musa b. Cübeyr'in mestûr olduğunu belirtmiştir.[1113] Cumhur ulemaya göre mestûr râvînin rivayetleri makbuldür. Bu sebeple İbn Kesîr, İbn Ebî Hâtim'in sükûtunu râvînin meçhul olmasına hamletmemiştir. Muhaddislerin çoğuna göre meçhul râvî merdûd kabul edilmektedir. Hakkında sükût edilen râvînin meçhul olduğu iddiası merdûd anlamına gelmektedir. Bu görüş sükûtun ta'dîl ve tevsik anlamına geldiğini söyleyen birçok muhaddisin görüşüne muhalif düşmektedir. Âlimlerin râvî hakkında sükût etmesinin o râvîyi mestûr kabul ettiklerini iddia edenlere göre bu râvî makbul bir râvîdir. İmam Süyûtî,[1114] Kastallânî (ö. 923/1517),[1115] Ali el-Kârî[1116] de meçhul râvînin rivayetini kabul etmeyen birçok âlimin mestûr râvînin rivâyetini kabul ettiğinden söz etmişlerdir. Mestûr râvîlerin rivayetlerinin kabul edilmesini savunan âlimlere göre

[1111] İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, c. 1, s. 34.
[1112] Muhaddislerin cumhuru hem zahir adaleti hem de batın adaleti meçhul olan râvînin rivayetini reddetmiştir. Bkz. Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 81.
[1113] İbn Kesîr, ʿImâdu'd-dîn Ebu'l-vefâ İsmâʿîl, *Tefsîru'l-kurâni'l-'azîm*, Dâru taybe, Riyad 1999, c. 1, 353, 354.
[1114] Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 4, s. 82.
[1115] Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *İrşâdü's-sârî li şerhi sahîhi'l-buhârî*, el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, Mısır 1905, c. 1, s. 16.
[1116] Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 518.

Müslümanlarda asıl olan suçları tespit edilmediği sürece suçsuz olmalarıdır. Bu sebeple bir râvînin cerh edildiği bilinmiyorsa onun adil olduğu kabul edilir. Bu sebeple İbn Kesîr sükût meslesinde İbn Kattân gibi düşünmemektedir.

Muhaddislerin râvî hakkında herhangi bir cerh veya ta'dîl ifadesi kullanmayarak sükût etmesinin ta'dîl anlamına geldiğini söyleyen birçok âlim vardır. Mecdüddîn İbn Teymiyye de (ö. 652/1254) sükûtun ta'dîl manasında olduğunu kabul eden âlimlerdendir. Zira Şevkânî (ö. 1250/1834) senedinde İkrime b. İbrahim isimli bir râvînin bulunduğu hadisi değerlendirirken Beyhakî'nin bu râvîye zayıf dediğini nakletmiş ardından Mecdüddîn İbn Teymiyye'nin Buhari'nin bu râvîyi *Tarih*'inde zikrettiğini ifade etmiştir. Şevkânî, Mecdüddîn'den Buhari'nin herhangi bir tenkitte bulunmadığını halbuki Buhari'nin âdetinin cerhi gerektiren durumlarda bunu belirtmek olduğunu nakletmiştir.[1117] İbn Teymiyye'nin Beyhakî'nin zayıf dediği hadise Buhari örneği ile itiraz etmesi Buhari'nin sükûtunu ta'dîl olarak yorumladığını göstermektedir.

Münzîrî (ö. 656/1258), İbn Hüzeyme ve Beyhakî'nin rivayet etmiş oldukları bir hadisi değerlendirirken İbn Hüzeyme'nin râvîlerden Halef Ebû Rebîʿ ve Amr b. Hamza el-Kaysî hakkında hiç kimsenin cerh veya ta'dîl de bulunmadığından ve İbn Ebî Hâtîm'inde bu ikisini cerh etmediğinden söz etmiştir.[1118] Bu bilgilere Münzirî'nin *Tergîb* isimli eserindeki metodu da eklendiğinde onun sükûtu ta'dîl olarak kabul ettiğini söylemek mümkün gözükmektedir. Zira Münzirî Terğîb'de bir rivayette eda sîgalarından "an" harfini kullandığında bu rivayetin sahih veya hasen ya da bunlara yakın kuvvette olduğunu bizzat kendisi ifade etmiştir.[1119]

Bu konuda en açık ve net ifade Zehebî'ye aittir. O cerh edilmeyen râvî hakkında şunları söylemiştir: "*Bazı müteahhir âlimlerin sika ismini meçhullüğün kalktığı râvî için kullanmaları meşhur olmuş bir şeydir. Bu tür râvîlere 'mestûr' denilir. 'Mahalluhû sıdk'*

[1117] Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr*, Dâru'l-hadîs, Mısır 1993, c. 3, s. 252.
[1118] Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh, *et-Terğîb ve't-terhîb mine'l-hadîsi'ş-şerîf*, Dâru ihyâu't-türâsi'l-ʿarabî, Beyrut 1968, c. 2, s. 105.
[1119] Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, c. 1, s. 37.

denildiği gibi "şeyh" de denir."[1120] Bu ifadeler cerh edilmeyen, hakkında sükût edilen râvînin zayıf ve meçhul kabul edilmediğini, aksine sika kabul edildiğini göstermektedir.

İbn Hacer de sükût edilen râvînin sika olduğunu kabul etmiştir. *Ta'cîlü'l-menfe'a* isimli eserinde el-Huseynî'nin (ö. 765/1363) hocası Nurettin el-Heysemî'nin (ö. 807/1405) ve hocası Irâkî'nin oğlu Ebû Zürʿa'nın (ö. 826/1423) râvîlerle ilgili vehemlerini ele almış ve bunları düzeltmiştir.[1121] İbn Hacer bu eserinde yaptığı düzeltmelerde "kultü" ifadesini kullanmıştır. Eserin birçok yerinde Buhari'nin İbn Ebî Hâtim'in, Hâkim Ebû Ahmed'in (ö. 378/988), İbn Yunus'un ve Ebû Zürʿa'nın sükûtlarının ta'dîl anlamına geldiğine işaret etmiştir.[1122]

İmam Sehâvî meçhûlü'l-hâl kavramından söz ederken bu kavramın zahir adaleti bilinen fakat batın adaleti bilinmeyen râvî hakkında kullanıldığını söylemiştir. Bu râvînin fâsık olduğu bilinmediği ve sarih bir şekilde adil olduğunun da söylenmediği için zahiren adil olduğu ama batın adaleti hakkında bir şey söylenemeyeceği için meçhûlü'l-hâl sayıldığını ifade etmiştir. Böyle râvîlere aynı zamanda mestûr denildiğini belirten Sehâvî, bu râvîlerin rivayetlerinin makbul olmasının ileri sürülen şartlara bağlı olarak değiştiğini ifade etmiştir. Sehâvî bu râvîlerin adaletlerinin tespitinin kabul şartı yapıldığında adil oldukları tespit edilemeyenlerin rivayetlerinin kabul edilmeyeceğini belirtmiştir. Rivayetlerinin reddedilmesi için fâsık olduklarının tespit edilmesinin şart koşulması durumunda ise fâsık olduklarına dair bir delil bulunmadığında rivayetlerinin makbul sayılacağını belirten Sehâvî, bu ifadesiyle fâsık olmayan bir râvî hakkında muhaddislerin sükûtlarının ta'dîl anlamına geldiğine işaret etmiştir.[1123]

Muhaddislerin sükûtunun mutlak olarak cerh veya ta'dîl anlamı taşımadığını bazı şartlara göre değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürenler de olmuştur.[1124] "Buhari'nin sükûtu"

[1120] Zehebî, *Mûkıza*, s. 78.
[1121] İbn Hacer, el-Hüseynî'nin *et-Tezkira bi ricâli'l-'aşara* isimli eserindeki vehemleri ile Ebû Zürʿa'nın *Zeylü'l-kâşif* isimli eserindeki vehemlerini düzeltmiştir.
[1122] İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Ta'cîlü'l-menfe'a bi zevâidi ricâli'l-eimme el-erbe'a*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 1996, c. 1, s. 256, 267, 283, 315, 319.
[1123] Sehâvî, Şemsüddîn Ebi'l-hayr Muhammed b. Abdurrahmân, *Gâye fî şerhi'l-hidâye*, Mektebetü evlâdi şeyh li't-türâs, Kahire 2001, s. 126.
[1124] Cüdeyʿ, *Tahriru 'ulûmî'l-hadîs*, c. 1, s. 507

meselesinin onun *Târîhu'l-kebîr'*indeki ifadelerinden bağımsız değerlendirmesi doğru olmayacaktır. Konuyla ilgili İşbîlî (ö. 582/1186) şunları söylemiştir: "*Müslim kitabının başında cerhini açıkladı. Buhari ise herhangi bir şey açıklamadı. Bu da ona göre ihtimalli olduğunu göstermektedir. Çünkü o Târîh'inde 'Hakkında cerhten bahsetmediğim kişinin durumu ihtimallidir. Fîhi nazar demişsem ihtimal söz konusu değildir.' demiştir*."[1125]

5.4.3. Meçhul Sahabilerin Adaleti

Meçhul kavramı altında yer alan önemli alt başlıklardan biri de meçhul sahabe râvîlerin adaleti meselesidir. Sahabiler hadislerin senedindeki ilk tabakadır. Onlar İslam'ın ilk dönemlerinde Hz. Peygamber ile birlikte birçok sıkıntılara göğüs germişler ve bu sebeple birçok ayet[1126] ve hadiste övülmüşlerdir. Bu övgü sebebiyle âlimler bütün sahabileri adil kabul etmişlerdir.[1127] Bununla birlikte âlimler arasında meçhul râvîlerin adaleti tartışmalı bir konu olunca sahabilerin durumu da tartışılmış ve hepsinin adil kabul edilmesine rağmen cehaletin onlara zarar verip vermeyeceği konusu incelenmiştir. Sahabilerin meçhul olarak nitelenmelerine sebep olan birçok faktör olduğunun bilinmesi önemlidir. Zira bazen sahabenin isminin bilinmemesi meçhul addedilmesine sebep olurken, bazen râvînin Hz. Peygamber ile sohbeti tespit edilemediği için bu isim verilebilmektedir. Özellikle ilim ve hadis rivayetiyle şöhret kazanmamış sahabilere meçhul denilmesi âlimler arasında diğer gerekçelerden daha yaygındır.

Hanefi usulcüleri meçhul konusunu işlerken Vâsıba b. Maʿbed, Seleme b. Muhabbık ve Maʿkıl b. Sinân isimlerini örnek olarak zikretmişler, bu râvîlerden bahsederken onların Hz. Peygamber ile uzun sohbetlerinin olmadığını vurgulamışlardır. Bu durum bazı âlimler tarafından yadırganmış, sahabe râvîlerin hepsinin adil kabul edilmesinden dolayı meçhul olarak nitelenmelerinin sakıncalı olduğu dile getirilmiştir.[1128] Hem usulcülerin hem de muhaddislerin nerdeyse tamamının sahabe râvîleri adil kabul ettikleri bilinen bir gerçektir.

[1125] Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1980, c. 18, s. 265.

[1126] Âli İmrân, 3/110.

[1127] Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, s. 130.

[1128] İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ılmi'l-usûl*, c. 2, s. 334; Ruhâvî, *Hâşiyetü'-ruhâvî 'alâ şerhi ibn melek 'alâ menâri'l-envâr* (*Şerhu'l-menâr* ile birlikte), c. 2, s. 1142; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr*, c. 3, s. 676-678; Alî el-Kârî, *Tevdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-me'ânî*, s. 313.

Bununla birlikte sahabilerin adil kabul edilmesine rağmen kimin sahabe olduğu konusu tartışmalıdır. Hanefiler ve usulcülerin cumhuru bir kişinin sahabe sayılması için Hz. Peygamber ile uzun sayılabilecek bir süre birliktelik olması gerektiğini söylemişlerdir.[1129] Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ise Hz. Peygamber ile bir veya iki sene ya da bir veya iki gazvede birlikte bulunmadıkça bir kişiyi sahabe olarak kabul etmediklerini ifade etmiştir.[1130] Muhaddislerin cumhuru ise bir kimsenin sahabe sayılabilmesi için Rasulullah ile bir an birlikte bulunmasını yeterli görmüştür.[1131] İmam Buhari *Sahîh*'inde sahabenin tanımını yapmıştır. Ona göre Müslümanlardan Hz. Peygamber ile sohbet eden veya onu gören kimse sahabedir.[1132] Sahabe tanımındaki bu farklı açıklamalar sahabe tanımında ihtilaf olduğunu göstermektedir. Sahabe tanımında ittifak edilememesi meçhul kavramında da ihtilafa sebep olmuştur. Nitekim Abdülazîz el-Buhârî Hanefi usul kitaplarının meçhul râvîden söz ettikleri yerlerde meçhul râvîye örnek olarak zikrettikleri Vâsıba b. Maʿbed, Seleme b. Muhabbık ve Maʿkıl b. Sinân gibi râvîlerin usulcüler tarafından sahabe kabul edilmediklerini, burada bahsi geçen meçhullüğün nesepte meçhullük olarak tefsir edilebileceğini ifade etmektedir.[1133] Abdülazîz el-Buhârî'nin bu ifadeleri Hanefilerin sahabeyi meçhul saymadıklarını göstermektedir. Kâkî ve Molla Fenârî de Hanefilerin hiçbir sahabeyi meçhul saymadıklarını ifade etmişlerdir.[1134] Burada Hanefilerin sahabileri meçhul kabul etmemeleri bu sıfatın onların adaletine zarar vermediğini göstermektedir. Onların bazı eserlerde "meçhul sahabeler" ifadesini kullandıkları bilinmektedir. Bu ifade sahabilerin meçhul râvî özelliklerini taşıdıklarını ifade etse de hüküm olarak meçhul sayıldıklarını kastetmemektedir.

Hanefiler ve muhaddisler sahabileri adil kabul etmişlerdir. Aralarındaki ihtilafın sadece sahabe tanımında olduğu söylenebilir. Hanefiler ve birçok usulcü bir kimsenin sahabe olabilmesi için uzun bir müddet Rasulullah ile bir arada bulunmasını şart koşmuştur. Bu şart Hanefilerin bazı râvîler hakkında muhaddislerden farklı değerlendirmeler yapmalarına sebep olmuştur. İbn Emîr el-Hâc, Ebû Dâvûd'un, Tirmizî'nin ve İbn Mâce'nin Vâsıba'dan hadis

[1129] Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr*, c. 3, s. 677; İbn Firişte, *Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fikh me'a'l-havâşî*, c. 2, s. 1142, (dn. 1); İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr* s. 290; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 7, 185.
[1130] Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 177.
[1131] Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, c. 3, s.677; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s.111.
[1132] Buhari, *Fadâilu ashâbi'n-nebiy*, 1.
[1133] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 560.
[1134] Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, c. 3, s. 678; Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi' fi usûli'ş-şerâ'î*, c. 2, s. 249.

rivayet etmiş olduğunu öne sürerek bu râvîlerin sahabe olduğu için meçhule örnek olarak zikredilmelerine karşı çıkmıştır.[1135]

Meçhul râvî olarak ismi geçen şahıslar, Hanefiler tarafından sahabe olarak kabul edilmese bile, bu onların adil olmadıkları anlamına gelmemektedir. Çünkü Hanefiler, Hz. Peygamber'in "*İnsanların en hayırlısı benim yaşadığım dönemdir…*"[1136] hadisini delil alarak ilk üç asırda yaşamış râvîlerin adil olduklarına hükmetmişlerdir.[1137] Debûsî de "*Meçhul râvînin adaletli olduğu anlaşılmadan nasıl olur da rivayeti kabul edilir?*" sorusuna "*Akıllı varlıklarda asıl olan adaletli ve zabt sahibi olmalarıdır. Adalet ya hususi bir şekilde veya umumi bir şekilde tespit edilir. Bu meçhul râvîlerde adalet hususi olarak gerçekleşmemiştir. Fakat umumi bir şekilde gerçekleşmiştir. O da Hz. Peygamber'in döneminde insanlar arasında yaygın olanın, onların adil ve zabt sahibi olmalarıdır*." diye cevap vermesi sahabe dönemindeki meçhullerin Hanefilere göre adil kabul edildiğini, adil kabul edilmeleri için illa sahabe olmalarının da gerekmediğini göstermektedir.[1138]

Muhaddisler de sahabilerin meçhul olmalarının adaletlerine zarar veren bir unsur olmadığı kanaatindedirler. Hâkim en-Nîsâbûrî maruf sahabeden sadece maruf bir râvînin teferrüd ederek rivayet etmesinin herhangi bir sorun oluşturmayacağını, bu rivayetle amel edeceklerini ifade etmiştir.[1139] Hatîb el-Bağdâdî de sahabenin adaleti ile ilgili özel bir bölüm hazırlamıştır. O bölümde "*Hz. Peygamber ile râvî arasındaki sened muttasıl olduğunda o hadis ile amel râvînin adil olduğu bilinmedikçe gerekmez. Hadisi Hz. Peygamber'e isnâd eden sahabe hariç seneddeki râvîlerin incelenmesi gerekir. Sahabenin incelenmesi gerekmez. Çünkü onları Allah ta'dîl etmiştir…*"[1140] diyerek sahabenin rical incelemesine tabi olmadığını vurgulamıştır.

Nevevî de meçhul sahabilerin adaleti ile ilgili "*Zira Mirdâs ve Rabî'a bilinen iki sahabedir. Mirdâs, Rıdvân biatine katılanlardandır. Rabî'a ashabı suffedendir. Sahabilerin*

[1135] İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ılmi'l-usûl*, c. 2, s. 334.
[1136] Buhari, *Kitâbu fedâili ashâbi'n-nebiy*, 1.
[1137] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 5.
[1138] Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 219.
[1139] Hâkim, *Müstedrek 'alâ sahihayn*, c. 1, s. 67.
[1140] Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 168.

hepsi adildir. Onlar hakkında cehalet vaki olsa da bu onların kimlik bilgilerinin bilinmemesinden dolayı bir kusur oluşturmaz."[1141] diyerek meçhul sıfatının sahabe râvîlerinin rivayetlerine olumsuz bir tesiri olmadığını dile getirmiştir. İbn Abdü'l-Hâdî (ö. 744/1343), "*Bu hadis Mürsel değildir. Sahabenin cehaleti hadise bir zarar vermez*."[1142] diyerek cehalet sıfatının sahabe için bir cerh sebebi olmadığını ifade etmiştir.

Zerkeşî sahabilerin hepsinin adil olduğunu söylemiş ve cehâletü'l-ʿayn vasfının onların adaletine zarar vermeyeceğini belirtmiştir.[1143] İbn Mülakkin (ö. 804/1401),[1144] Bulkînî,[1145] Aynî[1146] de cehaletin sahabenin adaletine zarar vermediğini ifade etmişlerdir. İbn Hacer sahabilerin hepsinin adil olduğunu, her ne kadar bazılarının onlar için "meçhul" tabirini kullansa da bu tabirin onlara nispet edilmesinin doğru olmadığını söylemiştir.[1147] Bu tabiri sahabe hakkında kullananlar da sahabe ile ilgili bazı bilinmezliklerden dolayı bu tabiri kullanmışlar, sahabenin adaletine zarar verici bir vasıf olarak dile getirmemişlerdir.

Muhaddislerin cumhuru meçhul râvîlerin rivayetlerinin hükmünde Hanefiler gibi düşünmemiş, sahabe dışında hiçbir râvîyi doğrudan adil kabul etmemişlerdir. Fakat sahabilerin hepsinin adil olduğunun kabulünde Hanefilerle aynı görüşü paylaşmışlardır. Sahabe dışındaki râvîlerin adaletlerinin tespit edilmesi gerektiğini savunan muhaddisler Vâsıba gibi Hanefiler tarafından meçhul râvî olarak isimlendirilen râvîlerin rivayetlerinin kabulü için sahabe olmamaları durumunda adaletlerinin tespit edilmesi ve meçhullüklerinin ortadan kalkması gerektiğini savunmuşlardır. Fakat ifade edildiği gibi muhaddislerin sahabe kavramı Hanefilerden farklı olduğundan Vâsıba ve diğer bahsi geçen râvîler onlara göre adildir.

[1141] Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik*, s. 113.
[1142] İbn Abdilhâdî, *Tenkîhu't-tahkîk fî ehâdîsi't-ta'lîk*, c. 1, s. 43.
[1143] Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 3, s. 967.
[1144] İbn Mülakkin, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed, *el-Bedru'l-münîr fî tahrîci'l-ehâdîs ve'l-âsâr el-vâkı'a fi'ş-şerhi'l-kebîr*, Dâru'l-hicre, Riyad 2004, c. 2, s. 240.
[1145] Bulkînî, *Mehâsinu'l-ıstılâh*, s. 557.
[1146] Aynî, *'Umdetü'l-kâri*, c. 6, s. 217.
[1147] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, c. 14, s. 68.

Bunların dışında Ebû Hâtim er-Râzî'nin bazı sahabiler için meçhul tabirini kullandığı bilinmektedir. Örneğin Midlâc b. Amr es-Sülemî (ö. 50/670) için meçhul demiştir.[1148] İbn Hacer Ebû Hâtim'in birçok kere sahabeye meçhul dediğini ifade etmiş, onun sahabenin adaleti için bu tabiri kullanmadığını, tâbiûnun büyüklerinin kendilerinden hadis almadığı kimseler olduklarını belirtmek için böyle dediğini ifade etmiştir.[1149]

5.5. Mestûr Râvî

"Mestûr" kavramı "örtmek" anlamındaki سَتَرَ fiilinden[1150] türetilmiş ism-i mefûldür. Mestûr kavramı Kur'ân'da geçen bir kavramdır.[1151] Hadis ilminde râvîler ile ilgili bazı bilgilerin örtülü, gizli kalmasından dolayı bu kavram râvîdeki kusuru ifade etmek için kullanılmıştır.

Mestûr râvî başlığı altında Hanefi âlimlerin mestûr râvî anlayışlarının yanı sıra muhaddislerin de kavram ile ilgili ileri sürdükleri fikirlerin tarihi süreci ele alınacaktır. Bu kavram çerçevesinde Hanefiler ve muhaddisler arasında kavramsal düzeyde ve hüküm ekseninde var olan farklılık ve benzerliklere temas edilecektir.

5.5.1. Hanefilere Göre Mestûr Râvî

Hanefilerden İbnü'l-Hanbelî mestûr kavramını "*Bize göre zahir adaleti sabit olan, batın adaleti bilinmeyen, kendisinden bir veya iki ya da daha fazla kişinin rivayet edip etmemesinin önemi olmayan kişidir.*" diye tarif etmiştir.[1152] İbnü'l-Hanbelî'nin "*Kendisinden bir, iki veya daha fazla kişinin rivayet edip etmemesinin önemi olmayan kişidir.*" sözü muhaddisler ile Hanefilerin ıstılahındaki mestûr kavramı arasındaki farkı vurgulamak için kullanılmış bir kayıttır. Abdülazîz el-Buhârî'nin mestûr râvîyi "*Adil veya fâsık olduğu bilinmeyen kimseye denir*." diye yaptığı tarifin İbnü'l-Hanbelî'nin yaptığı tarif

[1148] İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, c. 8, s. 428.
[1149] İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, c. 6, s. 13.
[1150] Cevherî, *es-Sıhâh*, c. 6, s. 676.
[1151] İsra,17/ 45.
[1152] İbnü'l-Hanbelî, *Kafvu'l-eser*, s. 86.

ile aynı olduğu görülmektedir.[1153] Her iki tanımda da mestûr râvînin bâtın adaletinin bilinmediği dile getirilmektedir.

Bazı Hanefi âlimleri ise mestûr kavramı ile meçhul kavramlarının aynı anlamda kullanıldığını ifade etmişlerdir.[1154] Abdülmecîd et-Türkmânî Hanefilerin mestûr ve meçhul kavramlarını eş anlamlı kabul etmelerine rağmen bu iki kavramı farklı yerlerde kullandıklarını iddia etmiştir. Ona göre Hanefiler ilk üç dönem râvîleri hakkında meçhul kavramını kullanırlarken bu dönemlerden sonraki râvîler için mestûr kavramını kullanmışlardır.[1155] Hanefilerin mestûr ile meçhulün aynı şey olduğunu vehmettirecek ifadeleri muhtemelen Türkmânî'yi bu iki kavramın eş anlamlı olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Fakat Hanefilerin mestûr ile ilgili tarif ve ifadeleri incelendiğinde bu iki kavramı mahiyet olarak farklı tasavvur ettikleri anlaşılmaktadır. Abdülazîz el-Buhârî ve İbn Nüceym gibi âlimlerin iki kavramın eş anlamlı olduğu yönünde ifadeleri bulunsa da bu ifadeler sarih değildir. Abdülazîz el-Buhârî ve İbn Nüceym'in ifadelerinde mestûr ve meçhul râvî arasında bir benzerlik kurulduğu doğrudur. Fakat kurulan bu benzerlik bu iki kavramın eş anlamlı olduğunu ifade edebileceği gibi hüküm noktasında bir benzerliğe işaret etmesi de mümkündür. Abdülazîz el-Buhârî ve İbn Nüceym mestûr ve meçhul râvîlerin rivayetlerinin makbul olduğunu ifade etmek istemiş olabilirler. Bu ihtimal ortadan kalkmadığı sürece bu tartışmada Türkmânî'nin iddiasının doğrulanması mümkün gözükmemektedir. İbn Himmât Zâde'nin (ö. 1175/1761) "*Bize göre meçhul kendisinden iki veya daha fazla kişi hadis rivayet etse de bir veya iki hadis rivayet etmiş olmakla maruf olan kişiye denir… Mestûr ise bize göre bâtın adaleti bilinmeyen, zahir adalete sahip, kendisinden bir veya iki kişinin ya da daha fazla kişinin hadis rivayet edip etmediğinin bir önemi olmayan kişidir*." sözü Hanefilerin bu iki kavramın kavramsal mahiyetlerini birbirinden farklı kabul ettiklerini göstermektedir.[1156]

Pezdevî'nin ifadelerine göre İmam Muhammed mestûr râvînin rivayetinin hükmünü fâsık râvînin rivayeti ile bir tutmuş ve bu konuyu *Kitâbu'l-istihsan'da* ele almıştır.[1157]

[1153] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 29.
[1154] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 585; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr* s. 285.
[1155] Türkmânî, *Dırâsâtü usûli'l-hadîs 'alâ menheci'l-hanefiyye*, s. 225, 226, 227.
[1156] Hamş, Addâb Mahmûd, *Ruvâtu'l-hadîs ellezîne sekete aleyhim eimmetü'l-cerh ve't-ta'dîl*, Dâru'l-emânî, Riyad 1987, s. 230, 231.
[1157] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 29.

Burada anlatılanlara bakıldığında mestûr ve meçhul kavramlarının eş anlamlı kavramlar olmadığı görülmektedir. Mesele *Asl*'da şöyle geçmektedir: "*Yolcu bir kişi namaz kılmak istediğinde suyun pis olduğunu veya suya küçük çocuğun işediğini, ya da kan damladığını veya hayvan pisliğinin düştüğünü yahut bunlar gibi suyu pisleten bir şeyin suya düştüğünü kendisine söyleyen bir kişinin suyundan başka bir su bulamazsa o kişinin, kendisine bu bilgiyi veren kişinin durumunu değerlendirmesi gerekir. O kişiyi tanıyor, adil, razı olduğu birisiyse o suyla abdest almaz. Teyemmüm alır ve namazını böyle kılar. Aynı şekilde şahıs köle veya hür Müslüman bir kadın ya da sözlerinde güvenilir cariye ise o suyla abdest almaz. Teyemmüm ile namazını kılar. Fakat güvenilir değilse ya da güvenilir birisi mi değil mi bilmiyorsa bakar. Zannınca doğru söylediğine kanaat getirirse o suyla abdest almaz…*"[1158] İmam Muhammed'in ifadelerindeki "*fakat güvenilir değilse*" sözünün fâsık râvîye, "*güvenilir birisi mi değil mi bilmiyorsa*" ifadesinin de mestûr râvîye karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Buna göre İmam Muhammed *Zâhiru'r-rivâye*'de mestûr kişinin suyun temizliği ile ilgili verdiği haberin fâsık râvînin verdiği haber gibi olduğunu söylemiştir. Pezdevî, mestûr râvînin suyun temiz olduğunu haber verdiği yerde fâsık gibi kabul edilmesinden hareket ederek hadis rivayeti konusunda da fâsık kimse gibi kabul edilmesinin ihtiyat sebebiyle daha uygun olduğunu öne sürmüştür.[1159] Pezdevî, herhangi bir yanlış anlamaya fırsat vermemek için rivayeti kabul edilmeyen mestûr râvînin "ilk üç dönemden sonra yaşamış mestûr râvî" olduğunu bildiren kaydı da sözlerine eklemeyi ihmal etmemiştir.[1160] Fakat Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe'den mestûr râvînin rivayetinin adil râvînin rivayeti gibi makbul olduğunu nakletmiştir. Ama daha sahih olan rivayetin İmam Muhammed'in *Zâhiru'r-rivâye*'de yaptığı nakil olduğu ifade edilmiştir.[1161]

İlk üç dönemdeki meçhul ve mestûr râvîlerin aleyhlerine bir delil bulunmadıkça rivayetleri Hanefilere göre makbuldür. Bu kabul ilk üç dönem râvîleri ile sınırlıdır.[1162] Fakat bazı âlimlerin ifadelerinde bu sınırdan bahsedilmemiş, sanki Hanefilere göre bütün dönemlerdeki mestûr râvîlerin rivayetlerinin kabul edildiği ifade edilmiştir.[1163] Hâlbuki

[1158] Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Asl*, Dâru ibn hazm, Beyrut 2012, c. 2, s. 243, 244.
[1159] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 29.
[1160] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 29.
[1161] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 29; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 380.
[1162] Teftâzânî, *Telvîh*, c. 2, s. 25.
[1163] Şîrâzî, Ebû İshâk, *Şerhu'l-lum'a*, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, Beyrut 1987, c. 2, s. 639; Âmidî, Seyfüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî Alî b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-kitâbi'l-ʿarabî, Beyrut 1997, c. 2, s. 90.

Hanefilerin eserlerinde meçhul ve mestûr râvîler başlıkları altında yaptıkları tartışma ve verdikleri bilgiler dikkatlice incelendiğinde Hanefilerin meçhul veya mestûr râvî fark etmeksizin sadece ilk üç dönemde yaşamış olan râvîlerin rivayetlerini kıyas, icmâ gibi fıkhi bir delile muhalefet etmediği zaman kabul ettikleri görülmektedir.

İbn Hümâm meçhûlü'l-hâlin mestûr olduğunu ifade etmiş ve makbul bir rivayet olmadığını dile getirmiştir. *Zâhiru'r-rivâye* dışından bir kaynaktan Ebû Hanîfe'nin selefin reddetmediği mestûrların kabul edildiği görüşünde olduğunun nakledildiğini ifade etmiştir.[1164] İmam Tehânevî Hanefi Mezhebinin mestûr hakkındaki görüşünde ihtilaf edildiğini söylemiştir. "Mutlak kabul edileceği" ve "ilk üç dönemdeki mestûrların kabul edileceği" şeklinde iki görüş nakletmiş, kendisinin ise sahabe dışındaki mestûrların ve meçhûlü'l-ʿayn râvîlerin rivayetleriyle amelin caiz olması, vacip olmaması gerektiği fikrine kani olduğunu belirtmiştir.[1165]

5.5.2. Muhaddislere Göre Mestûr Râvî

5.5.2.1. İlk Dönemde Mestûr Kavramı

Muhaddisler mestûr kavramını ilk dönemlerden itibaren kullanmışlardır. Mestûr kavramı hadis tarihinde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Mestûr kavramını ilk kullananlardan biri olan Ahmed b. Hanbel'in söyledikleri, kavramın tarihi sürecinin tespitine katkı sağlaması açısından önemlidir. O, Kâsım b. Maʿn (ö. 175/791) hakkında "*Mestûr ve sikadır.*" değerlendirmesini yapmıştır.[1166] Mestûr râvîlerin zayıf kabul eden görüşe göre Ahmed b. Hanbel'in mestûr ve sika kavramlarını birlikte kullanması bir sorun olarak görülebilir. Hatîb el-Bağdadî'nin Ebû Bekir el-Esrem'den (ö. 261/874-75) yaptığı naklin incelenmesi Ahmed b. Hanbel'in burada mestûr kavramı ile kastettiği anlamın anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Ebû Bekir el-Esrem, Ahmed b. Hanbel'in kendisine hadisin zor bir iş olduğunu, zabta ve zekâya ihtiyaç duyulan bir dal olduğunu söylediğini, özellikle hadisin rivayetinin daha da zor olduğundan bahsettiğini naklettikten sonra "*Hadisi mestûr bir râvîye*

[1164] İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ılmi'l-usûl*, c. 2, s. 329.
[1165] Tehânevî, *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadîs*, s. 208, 209.
[1166] Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah eş-Şeybânî, *el-'Ilel ve ma'rifetü'r-ricâl*, Dâru'l-hânî, Riyad 2001, c. 1, s. 328.

rivayet etmez, ederse artık o hadisin sorumluluğu başkasına geçmiştir." dediğini de sözlerine eklemiştir.[1167] Bu ifadelerden mestûr kimsenin hadis işi ile ilgilenmeyen, zahirine itibarla istikamet üzere olan, hadis rivayet etmediğinden dolayı zabtı ve hafızası ile ilgili bilgi sahibi olunamayan birisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamdaki mestûr kavramının sika kavramıyla birlikte bir râvîyi nitelemesi sorun oluşturmayacaktır.

İmam Müslim râvîleri üç kısma ayırmış ve ikinci kısımda mestûr râvî konusuna değinmiştir. Müslim'in ikinci kısımda zikrettiği mestûr râvîler ile ilgili sözleri incelendiğinde mestûr lafzı ile hafızada ve zabtta orta dereceli râvîleri kastettiği görülmektedir.[1168]

Osman ed-Dârimî (ö. 280/894) İshâk b. Ebî İsrâîl'den (ö. 246/860) söz ederken Yahyâ b. Maîn'in onun hakkında sika dediğini nakletmiş ve onunla ilgili şunları söylemiştir: "*Yahyâ'ya onun hakkında sorduğumda İshâk henüz Vâkıfîyye mezhebine mensup değildi. Bu şeyler daha sonraki olan şeylerdir. Ondan hadis yazdığımız zamanda o mestûrdu.*"[1169] Osman ed-Dârimî de Müslim gibi "sika ve mestûr" kavramlarını birlikte kullanmıştır. Onun bu ifadelerinden İshâk'ın Vâkifiyye mezhebine girmeden önce sika olarak kabul edildiği ve aynı zamanda bu vasfının mestûr kavramı ile ifade edildiği anlaşılmaktadır. Buna göre Osman ed-Dârimî'nin mestûr ifadesini dininde salih ve istikamet sahibi olarak kullandığını söylenebilir.

İmam Bezzâr (ö. 292/905) mestûr kavramını *Müsned*'inde iki yerde kullanmıştır. İlk olarak "*'İmrân b. Hârûn el-Basrî bize rivayet etti. Mestûr bir şeyhti ve sadece bu hadise sahip birisiydi.*" sözünde bu kavramı kullanmıştır. Burada kullandığı mestûr kavramı râvînin sadece bir hadis rivayet etmiş olması sebebiyle halinin bilinmemesi anlamına gelmektedir. Muhaddisler bu tür hadisler için zayıf, münker tabirlerini kullanmışladır.[1170] Bezzâr

[1167] Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 384.
[1168] Kâdî İyâz, Ebü'l-Fadl İyâz b. Mûsa b. İyâz el-Yahsubî es-Sebtî, *İkmâlü'l-mu'lim bifevâidi müslim*, Dâru'l-vefâ, Mısır 1998, c. 1, s. 96.
[1169] Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyyâ b. Avn b. Ziyâd b. Bistâm b. Abdirrahmân el-Bağdâdî, *Târîhu ibni ma'în rivâyetü osman ed-dârimî*, Dâru'l-me'mûn li't-türâs, Şam ty., c. 1, s. 102, 103.
[1170] Bezzâr, Ebûbekir Ahmed b. Amr b. Abdü'l-hâlik b. Hallâd b. Ubeydullah, *el-Bahru'z-zahhâr*, Mektebetü'l-ʿulûm ve'l-hıkme, Medine 2009, c. 3, s. 160.

Müsned'in başka bir yerinde İbn Abbâs'tan rivayetler naklettikten sonra şöyle demiştir: "*Bu hadislerin İbn Abbâs'tan sadece bu sened ile rivayet edildiği bilinmektedir. Cafer b. Yahyâ ve Mekkeli amcası mestûrdurlar*." Bezzâr'ın burada da mestûr kavramı ile kendisinden tek râvînin hadis rivayet ettiği kişiyi kastettiği anlaşılmaktadır.[1171]

Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) Ubeyd b. Bâb (ö. 144/761) ile ilgili bilgi verirken "*Mestûrdur. Bize sadece oğlu Amr hakkında bilgi ulaşmıştır*." diyerek Ubeyd hakkında ellerinde fazla bilgi olmadığını ifade etmiştir. Ubeyd'e sadece oğlu kanalıyla ulaşılmış olması ondan sadece oğlunun rivayet ettiğini göstermektedir. Buna göre burada kullanılan mestûr kavramı kendisinden tek râvînin rivayeti sebebiyle hali bilinmeyen kişi anlamına gelmektedir.[1172] Ebû Hâtim er-Râzî başka bir yerde mestûr kavramını sika olmayan, orta dereceli zabta sahip râvî anlamında kullanması kavramın farklı anlamlar için istimal edildiğini göstermektedir.[1173] Ebû Hâtim er-Râzî'nin mestûr kavramını bu şekilde kullanması İmam Müslim'in kullanımı ile benzerlik arz etmektedir.

İbn Ebî Hâtim er-Râzi (ö. 327/938) Muhammed b. Sinân el-Kazzâz (ö. 412/1021) ile ilgili bilgi verirken "*Babam Basra'da ondan hadis yazmıştır. O vakitte mestûr birisiydi. Bağdat'ta yanına gittim. Ona Abdurrahmân b. Harâş'a (ö. 294/907) sordum. Onun aşırı yalancı olduğunu, Ravh b. Ubâde (ö. 205/820) tarikiyle Vâlân el-Adevî hadisini rivayet etmesi sebebiyle hadislerinin gittiğini söyledi*." demiştir.[1174] Bu ifadelerden mestûr râvînin halinin bilinmez birisi iken zayıf, münker hadis rivayetleri sebebiyle durumu ile ilgili bilgi edinildiği anlaşılmaktadır. Ebû Zürʿa ise (ö. 264/878) mestûr kavramını rivayeti az olan, meşhur olmayan fakat zahir adaleti bilinen kişi için kullanmıştır.[1175]

Mestûr kavramını Hasan b. Ubeydullah b. Ömer el-Kassâr (ö. 397/1007) hakkında kullanan Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö. 430/1038) onun fakih ve beldelerinin ileri gelenlerinden olduğunu söylemiş fakat buna rağmen mestûr şahıslardan olduğunu söylemiştir. Tanınmış birisi olmasına rağmen onun için bu kavramı kullanması mestûr kavramıyla zayıf râvî

[1171] Bezzâr, *el-Bahru'z-zahhâr*, c. 11, s. 369.
[1172] İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, c. 5, s. 402.
[1173] İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, c. 8, s. 413.
[1174] İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, c. 7, s. 279
[1175] İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, c. 8, s. 117

anlamını kastetmediği anlaşılmaktadır. O muhtemelen mestûr kavramını "salih kişi, istikamet sahibi insan" anlamında kullanmıştır.[1176] Zira Kassâr'ın fakih ve bölgelerinin ileri gelenlerinden birisi olduğunun söylenmesi meçhul olmadığının, bilinen birisi olduğunun vurgulandığını göstermektedir.

İbn Abdilber, Sad b. İbrâhîm'in (ö. 125/742) sika râvînin kim olduğu ile ilgili sözünü açıklarken "*Büyük günah işlememiş mestûr kişidir.*" demesi bu kavrama râvînin kimlik bilgisi ile ilgili bir anlam yüklemediğini, râvînin adaleti ile ilintili bir anlam yüklediğini göstermektedir.[1177]

Hatîb el-Bağdâdî mestûr kavramını çok fazla kullanan âlimlerden birisidir. O aynı zamanda birçok âlimin bu kavramı hangi anlamlarda kullandığına dair örnekler de sunmuştur.[1178] Hatîb el-Bağdâdî'nin aktardıklarından âlimlerin bu kavramı "iffetli olmak, dindar olmak, iyi insan olmak" gibi sözlük anlamlarında kullandıkları anlaşılmaktadır. Ebû Sad es-Semânî (ö. 562/1166) de, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr* isimli eserinin birçok yerinde mestûr kavramından söz etmiştir.[1179] Bu eserde geçen mestûr lafızları incelendiğinde Hatîb el-Bağdâdî'nin nakillerindeki gibi sâlih, iffetli aynı zamanda muhaddisler arasında meşhur olmayan râvî anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. İbn Nukta (ö. 629/1231) da mestûr kavramını "kimlik bilgisi bilinmeyen, sâlih, sika, güvenilir" anlamlarında kullanmıştır.[1180] Moğoltay da "iffetli" râvî için mestûr kavramını kullanmıştır.[1181]

Mestûr kavramı ile ilgili aktarılan bilgiler ilk dönem muhaddislerinin bu kavramdan haberdar olduklarını ve kullandıklarını göstermektedir. Bu kavram ilk dönemlerde meçhûlü'l-hâl kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılmamıştır. Mestûr kavramı râvînin adil olduğunu ve dindarlığını ifade eden kavramlarla birlikte kullanılmıştır. Bununla birlikte

---

[1176] İsfehânî, Ebû Nuaym b. Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Musâ b. Mehrân, *Târîhu Esbehân*, Dâru kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 1990, c. 1, s. 39

[1177] İbn Abdilber, *Temhîd*, c. 3, s. 201

[1178] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 2, s. 157, 214; c. 3, s. 95; c. 3, s. 140, 142, 250, 310, 318; c. 5, s. 142

[1179] Semʿânî, Ebû Saîd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr*, Riâsetü divâni'l-evkâf, Bağdâd 1975, c. 1, s. 85, 128, 134, 228, 335; c. 2, s. 400, 432.

[1180] Detaylı bilgi için bkz. İbn Nukta, Muhammed İbn Abdilğanî b. Ebî Bekir b. Şucâ, *İkmâlü'l-ikmâl*, Câmiatü ümmi'l-kurâ, Mekke 1990, c. 1, s. 296, c. 1, s. 296; c. 2, s. 25; c. 3, s. 24.

[1181] Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, c. 9, s. 325.

hadis ve hadis rivayeti ile meşhur olmayan râvîler içinde bu kavramın kullanıldığı görülmektedir. Buna göre mestûr râvî "zahiri salih, herhangi bir ayıbı tespit edilmemiş olan ve meşhur olmayan kişi" diye tanımlanabilir. Mestûr kavramının ilk dönemlerdeki kullanımı ile ilgili dikkat çeken noktalardan bir diğeri râvîden hadis alan kişi sayısı ile ilgili bilginin bulunmamasıdır. Bunun yanında Bezzâr ve Ebû Hâtim'in mestûr kavramını "hali bilinmeyen, gizli kalan" diye açıklamaları meçhûlü'l-hâl kavramını anımsatmaktadır.

5.5.2.2. Mestûr Kavramının Tanımı ve Hükmü

İbnü's-Salâh meçhul kavramını izah ederken mestûr kavramına da değinmiş ve "*Bâtın adaleti bilinmeyen, zahirine göre adil olan kişiye mestûr denilir*." diye tanımlamıştır.[1182] Bu tarifte hadisi nakleden râvî sayısıyla ilgili bir kayıt bulunmaması dikkat çekicidir. O, mestûr kavramının tanımında râvînin bâtın adaletinin bilinmemesini ayırıcı unsur olarak belirlemiştir. İbnü's-Salâh'ın mestûr tarifinin Hanefilerin tarifi ile aynı olduğu görülmektedir.

İbnü's-Salâh yaptığı mestûr tanımını kendisinden önce yaşamış bir muhaddisten almıştır. Zira o tarifte "*İmamlarımızdan biri mestûr râvî 'zahir adaleti bilinen, batın adaleti bilinmeyendir' demiştir.*"[1183] sözüyle buna işaret etmektedir. İbnü's-Salâh her ne kadar "*İmamlarımızdan*" sözüyle tanımı aldığı şahsın ismini zikretmese de Irâkî ve Sehâvî, İbnü's-Salâh'ın kastettiği kişinin İmam Beğavî[1184] olduğunu açıklamışlardır.[1185] Sehâvî'nin "*Sonra Beğâvî ve ona tabi olanlar mestûrun batın adaleti bilinmeyen kişi olduğunu söylemişler, İbnü's-Salâh da onlara muvafakat etmiştir*"[1186] sözü mestûr kavramını bu anlamıyla ilk defa tarif edenin Beğavî olduğuna işaret etmektedir.

[1182] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 111, 112.
[1183] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 111.
[1184] Beğavî'nin tanımı için bkz. Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesʿûd b. Muhammed İbnü'l-Ferrâ, *et-Tehzîb fî fikhi'l-imâm Şâfiî*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1997, c. 5, s. 263.
[1185] Irâkî, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, s. 160; Enbâsî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Eyyûb, *eş-Şeze'l-feyyâh min 'ulûmi İbnü's-Salâh*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1988, c. 1, s. 247; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 215.
[1186] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 217.

İbnü's-Salâh *'Ulûmu'l-hadîs*'te hasen hadisi anlatırken mestûr râvîyi "*Rivayetlerinde çok hata yapan muğaffel, hadislerde yalan ile itham edilen, hakkında fâsık olmasını gerektirici bir sebeb bulunan birisi değildir. Aynı zamanda ehliyet sahibi de değildir*." diyerek nitelemiştir.[1187] İbnü's-Salâh'ın bu ifadelerine ve bundan önce nakledilen mestûr râvî ile ilgili sözlerine dikkatlice bakıldığında aralarında zahir bir çelişki olduğu fark edilmektedir. Zira râvînin muğaffel, müttehem, fâsık olmadığının biliniyor olması o râvînin batın halinin bilindiği anlamına gelmektedir. Halbuki İbnü's-Salâh yukarıda ifade edildiği üzere mestûr râvî için "*Bâtın adaleti bilinmeyen, zahirine göre adil olan kişi ki ona mestûr denilir*."[1188] demiştir. Nûreddîn Itr, hasen hadis konusunda İbnü's-Salâh'ın özel bir anlam kastettiğini ileri sürerek çelişkiyi gidermeye çalışmıştır İbnü's-Salâh'ın burada mestûr râvînin tanımını yapmadığını, sayılan özelliklerdeki bir râvînin rivayetinin destek ve takviye ile hasen liğayrihî mertebesine çıkabileceğine temsil getirdiğini ifade etmiştir.[1189]

Mestûr ile meçhûlü'l-hâl kavramlarının aynı anlamda kullanıldığını ifade eden İbn Dakîk el-ʿÎd mestûru şöyle açıklamıştır: "*Bazı muhaddislerin sözlerinden meçhullüğün kalkmasıyla birlikte cerh edilmemiş râvî için sika kelimesinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. İşte bu mestûru'l-hâldir. Meçhullük zatından kalkmıştır. Bazen şahıs meçhûlü'l-ʿayn olmaz, meçhûlü'l-hâl olur…*"[1190] İmam Zehebî de bu konuda İbn Dakîk el-ʿÎd'e tabi olarak şunları söylemiştir: "*Müteahhir muhaddislerden bazılarına göre sika isminin kullanımı meçhullüğü zail olmuş, cerh edilmemiş kimseler hakkında meşhur olmuştur. Bu kişiler 'mestûr, mahalluhû sıdk' diye isimlendirilmiştir. Bu kişiye 'şeyh' demişlerdir. Onların 'meçhul' sözünden kişinin aynının meçhul olduğu lazım gelmez. Eğer aynı ve hali meçhul ise onunla ihticâc etmemeleri daha evladır*."[1191] Her iki âlim de cerh edilmeyen ve cehâletü'l-ʿayn vasfının bulunmadığı râvîye mestûr denildiğini ve sika denilebileceğini belirtmiştir. Bununla birlikte zatları hakkındaki bilinmezliğin kalkmasına rağmen halleriyle ilgili yani batın adaletleri ile ilgili bir şeyden söz etmemeleri batın adaletlerinin bilinmediğine bir işaret olarak kabul edilebilir.

[1187] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 31.
[1188] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 111, 112.
[1189] Itr, Nûreddîn, *el-İmâm et-Tirmizî ve'l-müvâzene beyne câmi'ıhî ve beyne's-sahîhayn*, Müessestü'r-risâle, Beyrut 1988, s. 153.
[1190] İbn Dakîk el-ʿÎd, *el-İktirâh fî beyâni'l-ıstılâh*, s. 280, 281.
[1191] Zehebî, *Mûkıza*, s. 78, 79.

İbnü'l-Vezîr de mestûr râvîden söz etmiştir. Onun "*Mestûrun adil olduğu zannedilir. Eğer böyle olmasaydı meçhulden ayrılmazdı. Fakat mestûrun adil olması âlimlerin çoğunun ilim diye isimlendirdiği, gönlün tatmin olmasını sağlayan bir kesinlikte değildir*."[1192] sözü mestûr râvînin batın adaletinin bilinmediğini fakat adil olduğunun zannedildiğini göstermektedir. Bu zannın âlimlerin nezdinde tatmin edici bir boyuta ulaşmadığını da ifade eden Yemânî'nin bu tespiti mestûr râvînin muhaddisler tarafından nasıl değerlendirildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Aktarılan bilgiler mestûr kavramının muhaddislere göre üç farklı anlamda kullanıldığını göstermektedir. Mütekaddim muhaddislerin bir kısmı râvînin güvenilir olduğunu ifade etmek ve râvîyi övmek maksadıyla bu kavramı "istikameti düzgün, iffetli, ihlaslı" anlamlarında kullanmışlardır. Muhaddislerin çoğu ise bu kavramı "rivayeti az ve rivayet etmek ile meşhur olmayan" râvîler hakkında kullanmışlardır. İbnü's-Salâh ve sonrasında onun görüşlerini kabul eden muhaddisler ise bu kavramın "zahir adalete sahip olmakla birlikte batın adaleti bilinmeyen râvî" anlamına geldiğini belirtmişlerdir. İbnü's-Salâh ve takipçileri meçhul râvîyi üç kısıma ayırırken, İbn Hacer meçhul râvîyi iki kısımda mütala etmiştir. Mestûr ile meçhûlü'l-hâl kavramlarını bir tutan İbn Hacer mestûr kavramını da "*kendisinden birden fazla kimsenin hadis rivayet ettiği ve adaleti tevsik edilmemiş râvî*" diye tarif etmiştir.[1193] Haraşî, İbn Hacer'in bu tanımını yetersiz bulmuş ve mestûru "*İsmi zikredilen, kendisinden iki veya daha fazla kişinin hadis naklettiği ve tevsik edilmemiş kişiye denir.*"[1194] diye tarif etmiştir. Meçhûlü'l-hâl konusunda geçtiği üzere Lekânî de İbn Hacer'in bu tarifinin râvînin durumunu açıklamada yetersiz kaldığını belirtmiştir. Ona göre tanım şöyle olmalıdır: "*Kendisinden iki adil râvînin rivayeti sayesinde zatı bilinen fakat zahir ve bâtın adaleti bilinmeyen kişidir*."[1195] Haraşî İbn Hacer'in tarifini tenkit ettikten sonra mestûrun hükmünü ile ilgili açıklamalarını da "*Meçhûlün kısımlarından ikincisi iki adil kimsenin kendisinden hadis nakletmesi sebebiyle zatı bilinmekle beraber zahir ve batın adaleti meçhul olan kişidir*." diyerek yetersiz gördüğünü belirtmiş ve bu yetersizliği telafi edeceğini düşündüğü bir açıklama yapmıştır.[1196]

[1192] İbnü'l-Vezîr, *Tenḳîḥu'l-enẓâr (Tevdîhu'l-efkâr* ile birlikte*)*, c.1, s. 484.
[1193] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 102
[1194] Haraşî, *Müntehe'r-rağbe*, c. 2, s. 129
[1195] Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 1191
[1196] Haraşî, *Müntehe'r-rağbe*, c. 2, s. 129

Mestûr râvînin rivayetinin hükmü hakkında bilgi veren İbn Kattân, bu râvîlerin rivayetlerinin kabul edilmesinde âlimlerin ihtilaf ettiğini söylemiştir. Bazı âlimlerin Müslüman mestûr bir râvîden iki adil kişinin hadis almasının o râvînin rivayetlerinin kabul edilmesi için yeterli olduğunu söylediklerini belirten İbn Kattân, bazı âlimlerin ise İslam şartını yeterli görmeyerek mestûr râvîlerin rivayetlerini reddettiklerini söylemiştir.[1197]

İbnü's-Salâh bir kısım âlimin mestûr râvînin rivayetiyle amel ettiğini ve birçok meşhur hadis kitabında böyle râvîlerin hadislerine yer verildiğini ifade etmiştir.[1198] İbn Cemâa da muhtar olan görüşün mestûr râvînin rivayetiyle amel etmek olduğunu söylemiştir.[1199] İmam Nevevî birçok muhakkik âlimin mestûr râvînin rivayetiyle amel edileceği görüşünde olduğunu nakletmiştir.[1200] İbn Hacer ise muhaddislerin cumhurunun mestûr râvînin rivayetini reddettiğini söylemiştir.

Aktarılan bilgiler mestûr konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini göstermektedir. Âlimler arasında "kabul edilir, kabul edilmez ve tevakkuf edilir" şeklinde üç görüş olduğunu söylemek mümkündür.

5.6. Değerlendirme

Râvîde aranan şartlar başlığı altında râvînin eda ve tahammül esnasında sahip olması gereken vasıflar ve haberin kabulü için taşıması gereken şartlar incelenmiştir. Hanefiler bir râvînin rivayetinin kabulü için râvînin akıllı, zabt sahibi, adaletli ve Müslüman olmasını şart koşmuşlardır. Muhaddisler ise adalet ve zabt şartını yeterli görmüşlerdir. Her iki ekol de râvînin hadis tahammülü için buluğ çağına ulaşmış olmasını şart koşmazken, edası için bunun şart olduğunda hemfikirdirler. Hanefiler adalet ve Müslüman olma şartlarını iki ayrı şart olarak değerlendirerek muhaddislerden ayrılmışlardır. Bu ayrım onların kâfir birisini adil kabul etmelerinde imkân tanımıştır. Muhaddisler ise râvînin Müslüman olma şartını adalet vasfı içinde kabul ettiklerinden kâfir bir kimsenin adalet vasfına sahip olmadığı

[1197] İbn Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm*, c. 5, s. 150
[1198] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 112
[1199] İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-ravî*, s. 195
[1200] Nevevî, *Şerhu sahihi müslim*, c. 1, s. 28

gerekçesiyle hadis rivayet edemeyeceğini söylemişlerdir. Hanefiler de kâfir kimsenin hadis rivayet etmesinin geçerli olmadığını kabul etmektedirler. Onlar bu görüşlerini kâfir kimsenin adaleti ile gerekçelendirmemişlerdir. Onlara göre kâfir bir kimsenin İslam'a olan düşmanlığı ve Müslümanlar üzerinde velayet hakkının bulunmaması rivayet ehliyetini elde etmesine engeldir.

İlim çevrelerinde Hanefilerin râvînin fakih olmasını şart koştuklarına dair yaygın bir kanı mevcuttur. Halbuki Hanefilere göre râvînin fakih olması asıl bir şart olmayıp tamamlayıcı bir unsurdur. Onlar haberlerin mana ile rivayet edildiği dönemlerde râvînin fakih olmasının nakil sorunlarını önleyeceğini düşündükleri için böyle bir şartı ileri sürmüşlerdir. Aynı endişeye istinaden İmam Şâfiî de rivayetlerin lafızlarının korunarak nakledilmesini vurgulamıştır. Çünkü mana ile rivayette anlamların kaybedilme durumu söz konusudur. Hanefiler bu soruna râvînin fakih olmasını önceleyerek çözüm üretmeye çalışırken, İmam Şâfiî ise nakil esnasında lafızları muhafaza ederek çözüm üretmek istemiştir. Muhaddislerin râvînin fakih olmasını şart koşmadıkları ilim sahasında dillendirilse de onların da böyle bir şartı ileri sürdüklerine dair işaretler mevcuttur. Bu durum ilk dönemlerde râvîlerin fakih olması düşüncesinin yaygın olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

İmam Şâfiî'nin râvînin rivayet ettiği haberin anlamını bilmesini şart koşması Hanefilerin râvînin fakih olması şartına benzemektedir. Bu gibi benzerlikler İbn Hibbân'ın râvîde bulunması gereken sıfatlar ile ilgili sözünde, İbn Esîr'in İslam ve adalet şartlarını ayırmasında, zabtı Hanefiler gibi "zahir ve batın" diye iki kısımda ele almasında ve râvînin eda esnasında haberin anlamını bilmesini şart koşmasında da bulunmaktadır.

Hem Hanefiler hem de muhaddisler râvînin adalet sıfatına sahip olmasının "günahsız olması" anlamına gelmediğini vurgulamışlardır. Onlar büyük günahlardan sakınmanın ve küçük günahlarda ısrar etmemenin adalet için ortak bir payda olduğu fikrinde birleşmişlerdir. Râvînin adil sayılması için günah işlememesinin şart koşulması durumunda hiçbir kimsenin râvî olma vasfına sahip olamayacağını vurgulamışlardır.

Muhaddisler murûetin adaletin bir sıfatı olmasını tartışmışlardır. Hanefiler ise murûet kavramından söz etmemişlerdir. İbnü's-Sââtî gibi muhaddislerden etkilenmiş olması muhtemel bazı müteahhir âlimlerin adalet tanımına murûeti ekledikleri bilinmektedir. Yazdıkları fıkıh usulü eserlerinin fukaha ve mütekellim metotlarına göre kaleme alınmış olması murûet kavramını mütekellim metodunu dikkate alarak yazmış olma ihtimallerini güçlendirmektedir.

İbnü's-Salâh gibi bazı muhaddislerin adalet tanımında akıl ve murûeti tanımın bir parçası kabul etmeleri Hanefilerin adalet tanımından ayrılan bir özelliktir. İbn Mübârek'in de adil kimseyi tanımlarken "aklında problem olmayan" sözü onun da akıllı olmayı adalete dâhil ettiğini göstermektedir. Hanefiler ve muhaddisler râvînin sahip olması gereken şartlar konusunda râvînin akıllı, zabt sahibi, adil ve Müslüman olması gerektiğini söylemişlerdir. Râvînin küfür ve fısktan uzak durmasının da selbi şart olduğu noktasında anlaşmışlardır. Fakat muhaddisler aklı, takvayı, murûeti, Müslüman olmayı, fısk, şirk, küfür ve bidʿatten uzak durmayı adalet kavramı içine alarak Hanefilerden ayrılmışlardır.

Hanefiler adalet sıfatını insan için asli bir unsur kabul ettiklerinden kişinin aleyhine delil bulunmadığı sürece adil kabul edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bundan dolayı ilk üç tabakadaki meçhul râvîleri adil kabul etmişlerdir. Muhaddisler ise adaleti arızi bir vasıf olarak kabul etmişler ve sahabe tabakası dışındaki râvîlerin adaletleri tespit edilmedikçe adil olduklarına hüküm verilemeyeceği kanaatini benimsemişlerdir. Buna göre Hanefiler râvînin rivayet ettiği hadisin reddedilmesi için râvînin cerh edildiğinin ispatını şart koşarken, muhaddisler adaletinin ispatını şart koşmaktadırlar. Hanefiler Müslümanlığı kabul eden birisinin bu kabulden dolayı adil olduğunu, aksine bir delil bulunmadıkça bunun devam edeceğini ileri sürerek fıkıh usulündeki "beraat-i zimmet asıldır" kuralına göre hareket etmişlerdir. Muhaddisler ise daha ihtiyatlı davranarak meçhul râvîlerin hakkındaki bilinmezliğin bir kusur olduğunu, hakikatte adil olsalar bile bu kusurun adaletlerini gölgelediğini, bu sebeple bu gölgenin kaldırılması gerektiğini savunmuşladır.

Beşinci bölümün konularından bir diğeri râvînin taʿn sebepleridir. Râvîler adalet ve zabt sıfatlarındaki eksiklik sebebiyle tenkit edilmişlerdir. Bu tenkitler neticesinde bazı

râvîlerin rivayetleri çeşitli gerekçeler ile reddedilmiştir. Örneğin kasıtlı hadis uydurduğu tespit edilen râvînin tövbe ettikten sonra rivayetlerinin durumu tartışılmış, Ahmed b. Hanbel ve birçok muhaddisin bu râvînin rivayetlerinin bir daha kabul edilmeyeceği görüşünde olduğu nakledilmiştir. Ahmed b. Hanbel gibi düşünmeyen Nevevî, kasıtlı hadis uyduranı kâfire benzeterek tövbesinden sonra rivayetinin kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Hanefiler de bu konuda görüş birliği sağlayamamış, bazıları kabul edilmesi gerektiğini ifade ederken bazıları da reddedilmesi gerektiğini savunmuştur.

Hadis değerlendirme ölçütlerinden olan "arz" metodu Hanefiler ile anılan bir metottur. Fakat bazı muhaddislerin de bu metodu uyguladığı bilinmektedir. Bu metot özellikle mevzu rivayetlerin tespit edilmesi için sahabe döneminden itibaren kullanılan bir yöntem olmuştur. Bu sebeple arz metodunun Hanefiler dışında kısmi de olsa kullanıldığı söylenebilir.

Râvîlerin tenkidine sebep olan hususlardan biri de bidʿat sahibi olmalarıdır. Hanefiler ve muhaddisler bidʿati taʿn sebeplerinden saymışlardır. Bidʿatçi râvîlerin rivayetlerinin hiçbir surette kabul edilmeyeceği görüşünde olan âlimler yanında Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî, Yahya b. Saîd, Ali b. el-Medînî ve Ali b. Harb gibi âlimler bidʿatçi râvînin bilerek yalan atmaması ve yalan söylemeyi helal kabul etmemesi halinde rivayetinin kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. İmam Mâlik, İbn Mübârek, İbn Mehdî, Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn gibi muhaddisler ise bidʿat sahibi râvînin bidʿatine çağırmaması durumunda rivayetlerinin kabul edileceği görüşünü benimsemişlerdir. Hanefilerden Pezdevî de bu görüştedir. Hanefilerin cumhuru ise bidʿatçi râvînin rivayetlerinin reddedileceği görüşünü kabul etmiştir.

Bidʿatçi râvîlerin rivayetlerinin kabul edilmesinde muhaddislerden bazıları bidʿat-i suğrâ sahibi olmayı belirleyici ölçüt saymışlardır. Bidʿat-i kübrâ sahibi râvîlerin rivayetini reddeden muhaddisler, bidʿat-i suğrâ sahiplerinin rivayetlerinin reddedilmesi durumunda rivayeti alınacak kimsenin kalmayacağını söylemişlerdir. Çünkü hadislerin sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir paya sahip olan tâbiûn tabakasında bidʿat-i suğrâ sahibi olmayan

râvî neredeyse yok denecek kadar azdır. Bunda yaşadıkları dönemdeki fitne olaylarının etkisi büyüktür.

Hanefiler ve muhaddisler bidʿati "küfre sebep olan ve olmayan" diye iki kısma ayırmışlardır. Muhaddisler ayrıca küfre sebep olan bidʿati de "ittifak ve ihtilaf edilen" diye iki kısma ayırmışlardır. Hanefiler küfrü gerektiren bidʿate "mükeffira", bu bidʿate sahip râvîye de "müteevvil kâfir", küfrü gerektirmeyen bidʿate "müfessika" bu bidʿat sahibine de "müteevvil fâsık" demişlerdir.

Râvîlerin taʿn sebeplerinden biri de gaflettir. Âlimler gafleti ikiye ayırmışlardır. İlk kısımdaki gafil râvîler doğruyu yanlıştan ayıramayacak derece gafil olanlardır. Diğer gafil râvîler ise hadis tahammülü esnasında uyumak gibi gafletleri sürekli olmayan râvîlerdir. Bu râvîlerin sadece gaflet anındaki hadisleri reddedilir. Bu çeşit gaflet onların rivayetlerinin hepsine zarar vermez. Eğer râvînin gafleti çok olursa Hanefiler ve muhaddisler böyle bir râvînin rivayetini kabul etmemişlerdir.

Hadis ilminde rivayetlerin sıhhatini etkileyen birçok unsur bulunmaktadır. Özellikle Hanefiler râvîden kaynaklanan bazı durumları hadislerin kabulünde ölçüt kabul etmişlerdir. Râvînin hadisi rivayet ettiğini kesin bir dil ile reddetmesi durumunda bu haber ile amel edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Muhaddisler de bu konuda Hanefiler ile hemfikirdirler. Râvînin kesin bir dil ile rivayetini reddetmediği hadislerin hükmü ise Hanefiler arasında ihtilaflı olduğu gibi muhaddisler arasında da ihtilaflıdır.

Hadisi rivayet ettiğini unutan, hatırlamayan râvînin rivayetinin birçok Hanefi tarafından kabul edilmediğini söyleyen Cessâs, bazı Hanefilerin böyle rivayetler ile amelin caiz olduğu görüşünü benimsediklerini ifade etmiştir. Muhaddislerin cumhuru da bu görüştedir. Onlar rivayet ettiği hadisi unutan râvî sebebiyle rivayetin reddedilmesini doğru bulmazlar.

Râvîler bazen rivayet ettikleri hadislere muhalif amel edebilirler. Böyle bir durumda râvînin sözlü rivayeti ile ameli tearuz eder. Cessâs bu râvînin sahabe olması durumunda tevil ihtimali olmayan sahabe amelinin Hanefilerce tercih edildiğini söylemiştir. İmam Şâfiî ise sahabenin ameli yerine rivayetini tercih etmiştir. Ahmed b. Hanbel ve birçok muhaddis râvînin rivayet ettiği hadise muhalif ameli sebebiyle hadisi zayıf kabul etmiştir.

Muhaddisler sahabilerin ittifakla amelini terk ettikleri hadisler ile amel etmemişlerdir. Hanefiler sahabilerin hadisten haberleri olmadığını düşündükleri yerlerde onların hadisle amel etmemesine itibar etmemişlerdir. Habersiz olmalarının mümkün olmadığı ve tevile ihtimali bulunmayan hallerde ise hadis ile ameli terk etmişlerdir.

Râvîlerin tenkit edilmesi durumunda tenkitin mahiyeti önemlidir. Hanefiler muhaddislerin mübhem ve müfesser cerhlerinin bir kısmının geçerli olmadığını iddia etmişlerdir. Muhaddislerin mübhem cerh veya taʿdîl ile ilgili görüşleri ihtilaflıdır. Hatîb el-Bağdâdî mübhem taʿdîlin geçerli olduğunu, Buhari ve Müslim gibi münekkit âlimlerin de bu görüşte olduğunu söylemiştir. İbnü's-Salâh bu görüşün sahih ve meşhur olan bir görüş olduğunu ifade etmiştir. Bâkıllânî muhaddislerin cumhurundan cerh sebeplerini bilmeyen kişilerin yaptıkları cerhin sebebini açıklamaları gerektiği görüşünü nakletmiştir. Cumhura göre cerh sebeplerini bilenlerin böyle bir mecburiyeti yoktur. İbnü's-Salâh bu konuda cumhurdan farklı düşünmektedir. O, gerekçesi açıklanmayan mübhem cerhin kabul edilmeyeceğini söyleyerek bu konuda Hanefiler ile aynı görüşü benimsemiştir.

Hadis ilminde bazı râvîler vardır ki münekkit âlimler onlar ile ilgili olumlu veya olumsuz bir görüş beyan etmemiştir. Bu şekilde hakkında cerh veya taʿdîl ifadesi kullanılmayan, sükût edilen râvîlerin hükmü âlimler arasında tartışılmıştır. Bu bağlamda Buhari ve İbn Ebî Hâtim gibi âlimlerin sükûtunun ne anlama geldiği de tartışılmıştır. Bazıları onların sükûtunun râvîyi meçhul kabul ettikleri anlamına geldiğini ve bunun bir cerh olduğunu söylese de muhaddislerin cumhuru bunu kabul etmemektedir. Muhaddislerin birçoğu sükût edilen râvîyi mestûr diye isimlendirmiş ve rivayetinin makbul olduğunu söylemiştir. Hanefilerden Pezdevî de âlimlerin meçhul râvî hakkında sükûtunun hadisin maruf olduğuna işaret ettiğini söylemiştir.

Meçhul râvîler konusu da âlimler arasında derin fikri ayrılıklarına sebep olan konulardandır. Muhaddisler meçhul râvînin tanım ve taksiminde ihtilaf etmişlerdir. İbn Kattân ve İbn Mevvâk meçhul râvîlerin iki kısım olduğunu söylerken İbnü's-Salâh üç kısım olduğunu belirtmiştir. Bazı muhaddisler meçhûlü'l-hâl ile mestûru eş anlamlı kabul etmiştir. Muhaddislerin çoğu meçhûlü'l-hâl râvîlerin rivayetlerini makbul, meçhûlü'l-ʿayn râvîlerin rivayetlerini merdûd sayarken, bazıları da Hanefiler gibi kabul edilmesi görüşünü benimsemiştir. Muhaddislerin taksiminde meçhulün "ʿayn ve hâl" diye iki kısma ayrıldığı bilinse de Hanefilerde böyle bir ayrım yapıldığı tespit edilememiştir. Fakat muhaddislerin meçhûlü'l-ʿayn dediği râvîye Hanefilerin "meçhul", bazı muhaddislerin meçhûlü'l-hâl dedikleri râvîleri ise "mestûr" diye isimlendirdikleri söylenebilir.

Meçhul râvîdeki cehalet sıfatını kaldıran bazı durumlar vardır. Sika râvînin meçhul râvîden hadis alması bunlardan bir tanesidir. Muhaddislerin bazıları ve Îsâ b. Ebân bu görüştedir. Îsâ b. Ebân'ın meçhulü "hıfz ve rivayet ile meşhur olmayan râvî" diye nitelemesi, muhaddislerin cumhurunun meçhul tanımıyla benzerlik arz etmektedir. Zira Hanefilerin ve muhaddislerin cumhuru râvînin âlimler tarafından tanınmamasını meçhullüğün gerçek sebebi kabul etmiştir.

Meçhul ve mestûr kavramları hakkında Hanefilerin meçhul kavramının muhaddislerin meçhul kavramından ayrıldığı, meçhul taksiminin ilk dönemlerde bulunmadığı ve bu taksimin müteahhir muhaddisler tarafından yapıldığı, mestûr kavramının ise ilk dönemlerden itibaren kullanıldığı, orta derecedeki veya durumu tespit edilemeyen râvîleri ifade etmek için kullanıldığı söylenebilir.

Hanefiler zahir adaleti bilinen, batın adaleti bilinmeyen râvîye mestûr ismini vermişlerdir. Ahmed b. Hanbel ise mestûr râvî kavramıyla zahir adaleti bilinen fakat hadis ilmiyle ilgilenmeyen, az hadis rivayet ettiği için zabtı hakkında bilgi bulunmayan râvîyi kastetmiştir. Bu iki tanımdan Ahmed b. Hanbel ve Hanefilerin mestûr râvî için zahir adaleti şart koştukları anlaşılmaktadır. İbnü's-Salâh da mestûr tarifinde Hanefilerin tanımını tercih etmiştir.

ALTINCI BÖLÜM

RİVAYET EKSENİNDE KARŞILAŞTIRMA

6.1. Rivayetlerde İnkıtâ

Ka-ta-ʿa fiili sözlükte "bir taraftan diğer bir tarafa geçmek, ümidini kesmek, bir şeyi bölüşmek" gibi anlamlara gelir. İnkıtâ fiili, bu sülâsî fiilin infiâl bâbından mastarıdır.[1201] İnkıtaʿ kavramı "senetten râvî düşmesi" anlamına gelen "sakt" terimi ile tarif edildiği gibi,[1202] "hadisi isnâd ettiği kimseden almayan râvînin içinde yer aldığı isnâda" da denilmiştir.[1203]

6.1.1. Hanefilere Göre Rivayetlerde İnkıtâ ve Kısımları

Hanefilere göre inkıtâ, sened ve metindeki kopukluğu içeren bir kavramdır. Muhaddislere göre ise inkıtâ sadece senedde olur. Hanefiler inkıtâyı zahir/suret, batın/mana diye taksim ederlerken, muhaddisler zahir ve hafi olarak taksim etmektedir. Pezdevî inkıtâyı zahir ve batın olarak iki kısma ayırırken,[1204] Serahsî Pezdevî'nin zahir dediğine "surette inkıtâ, batın dediğine ise "manada inkıtâ" demeyi tercih etmiştir.[1205] Pezdevî'nin bu isimlendirmesi kendinden sonraki Hanefilerin neredeyse tamamını etkilemiştir.[1206] Pezdevî ve Serahsî öncesi eserlerde inkıtânın iki kısımda incelendiğine dair bir bilgi tespit edilememiştir. Buna göre inkıtânın iki kısma ayrılmasının ilk defa bu iki âlim tarafından yapıldığını söylemek mümkündür.

[1201] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, c. 3, s. 276.
[1202] Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 162; Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 206.
[1203] Fahl, *el-Câmi'u'l-'ılel ve'l-fevâid*, c. 1, s. 184.
[1204] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 3.
[1205] Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 370.
[1206] Siğnâkî, *Kitâbu'l-vâfî*, c. 3, s. 1032; Sadrüşşerîa, *et-Tevdîh şerhu't-tenkîh* (*Telvîh* ile birlikte), c. 2, s. 17; Haskefî, *İfâdatu'l-envâr 'alâ usûli'l-menâr*, s. 197; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr* s. 289; Molla Hüsrev, *Mirâtu'l-usûl* (*Hâşiyetü't-tarsûsî* ile birlikte), s. 409, 411; Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi' fi usûli'ş-şerâ'î*, c. 2, s. 257; Alî el-Kârî, *Tevdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-me'ânî*, s. 324; İbnü'l-Aynî, *Şerhu metni'l-menâr fî usûli'l-fıkh*, s. 210; Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâik*, s. 264.

Zahir inkıtâ kavramı, haberi rivayet eden ile haberin kaynağı arasındaki râvîlerde bir kopukluk, düşme olduğunu ifade etmektedir. Hadiste haberin kaynağı genellikle Rasulullah Aleyhisselâm olduğu için râvî ile Hz. Peygamber arasındaki bazı râvîlerin düşmesini ifade eden bu kavram, Hanefilere göre senedin herhangi bir yerindeki kopukluğu ifade etmektedir. Zahir inkıtânın rivayetlerin sıhhatine, rivayetler ile istidlal ve ihticâca etkisi tartışılmıştır. Hanefilere göre seneddeki kopukluk dışında manevi/batın ismini verdikleri bir inkıtâ çeşidi daha vardır. Bu inkıtâ çeşidi muhaddislerin literatüründe mevcut değildir. Hanefilere göre bir haberin delil olabilmesi için sadece zahiri inkıtâdan korunmuş olması yeterli değildir. Aynı zamanda batın inkıtâdan da korunmuş olması gerekmektedir. Hanefilerin rivayetlerin sıhhati için batın inkıtâdan korunmuş olmasını şart koşmaları "ashabı rey" olarak nitelenmelerinde önemli rol oynamıştır.

6.1.1.1. Zahir İnkıtâ

Hanefiler zahir inkıtâ kavramı yerine mürsel ismini de kullanmışlardır.[1207] Mütekaddim Hanefi âlimleri mürsel haberin net bir tarifini yapmamışlar, bununla birlikte inkıtâ kavramında olduğu gibi mürseli de kısımlara ayırmışlar ve mürselin kısımları üzerinden konuyu incelemeyi tercih etmişlerdir.

6.1.1.1.1. Mürsel Haber ve Hükmü

Mütekaddim Hanefi eserlerinde mürsel haberin tanımına rastlanılmasa da müteahhir Hanefi âlimlerinin eserlerinde kavramın tanımını görmek mümkündür. Üsmendî mürseli "*Râvînin hadisi kendisinden işittiği kişiyi zikretmeden 'Rasulullah şöyle buyurdu' demesidir*." sözüyle tarif etmiştir.[1208] Siğnâkî, Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), İbn Nüceym, Haskefî (ö. 1088/1677), İbn Firişte (İbn Melek, ö. 821/1418), Sihâlevî (ö. 1225/1810) ve Hâdimî de (ö. 1176/1762) Üsmendî gibi mürseli "sika râvînin senedi hazfederek hadisi Rasulullah'a isnâd etmesi" diye tarif etmişlerdir.[1209] Hanefi âlimlerinin mürsel haberi

[1207] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 3; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 370.
[1208] Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, s. 449.
[1209] Siğnâkî, *Kitâbu'l-vâfî*, c. 3, s. 1036; Sadrüşşerîa, *et-Tevdîh şerhu't-tenkîh* (*Telvîh* ile birlikte), c. 2, s. 18; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr*, s. 290; Haskefî, *İfâdatu'l-envâr 'alâ usûli'l-menâr*, s. 197; İbn Firişte,

"râvîlerin hazfedilerek 'Rasulullah şöyle buyurdu veya yaptı' " diyerek tarif etmeleri, onlara göre mürsel hadisin sadece bu anlama geldiği vehmine sebep olmuştur. Bu vehme göre etbeu't-tâbiûnun veya önceki dönmelerdeki hadis imamlarının hadis aldıkları râvîyi hazfetmeleri durumunda rivayetin mürsel olarak isimlendirilmesi mümkün olmayacaktır. Muhaddislerin mudâl, muallak, munkatı hâs diye isimlendirdiği inkıtâ çeşitleri[1210] Hanefilere göre mürsel kavramı içinde yer almaktadır. Mürsel haberin sadece râvîlerin hazfedilerek haberin doğrudan Rasulullah'a isnat edilmesi diye kabul edilmesi durumunda söz konusu inkıtâ çeşitleri mürsel kavramının kapsamında yer almayacaktır. Hâlbuki Hanefiler senedinin herhangi bir yerindeki inkıtâ bulunan haberlere mürsel demişlerdir.[1211] Onlara göre râvînin vasıtaları düşürerek haberi doğrudan Rasulullah'a isnâd etmesi veya Rasulullah'a haberi isnâd edenden rivayet etmekle birlikte kendine yakın râvî veya râvîleri düşürmesi arasında fark yoktur. Bu inkıtâlara sahip rivayetlerin hepsi Hanefilere göre mürseldir. Tarifte oluşan bu sorun sebebiyle Abdülazîz el-Buhârî, Fenârî, Molla Hüsrev gibi müteahhir Hanefi uslucüleri tarifteki "Rasullullah'a isnâd" kaydı yerine "haberin kendisinden alındığı kişi" ifadesini koyarak sorunu çözmeye çalışmışlardır.[1212] Onların bu değişikliği ile muhaddislerin muallak, mudâl, munkatı hâs ve mürsel diye isimlendirdiği inkıtâ çeşitlerinin hepsi Hanefilerin mürsel tarifi içinde yer almaktadır.

Müteahhir Hanefi âlimlerinin yaptıkları mürsel haber tanımı her ne kadar ilk dönem Hanefi âlimleri tarafından sarih bir şekilde belirtilmiş olmasa da kullandıkları ifadelerde, sözlerde bu tanıma delalet eden bilgilere rastlamak mümkündür. Müteahhir Hanefilerin mürsel tanımını mütekaddim âlimlerden bağımsız olarak icat ettikleri düşünülemez. Zira ilk dönem Hanefi âlimlerinin eserlerine bakıldığında onların mürselden bahseden ifadelerinde "sahabe mürseli, tâbiûn, etbetu't-tâbiûn mürseli ve bu üç dönemden sonraki dönem mürselleri" şeklinde kavramlar görülecektir.[1213] Bu kavramlar sarih bir şekilde mürsel

Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fıkh me'a'l-havâşî, c. 2, s. 1170, 1171; Sihâlevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, c. 2, s. 216; Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâik*, s. 264.

[1210] Hadis usulünde seneddeki mudâl, mürsel, muallak ve munkatı hâs diye isimlendirilen dört çeşit inkıtâ için munkatı âmm tabiri kullanılır.

[1211] Alî el-Kârî, *Tevdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-me'ânî*, s. 325; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 4; Molla Hüsrev, *Mirâtu'l-usûl* (*Hâşiyetü't-tarsûsî* ile birlikte), s. 409; Azmî Zâde, *Hâşiyetü 'azmî zâde 'alâ şerhi'l-menâr* (*Şerhu'l-menâr* ile birlikte), c. 2, s. 1171; İbnü'l-Hanbelî, *Kafvu'l-eser*, s. 70; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr*, c. 3, s. 702; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, s. 185.

[1212] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 3; Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi' fî usûli'ş-şerâ'î*, c. 2, s. 258; Molla Hüsrev, *Mirâtu'l-usûl* (*Hâşiyetü't-tarsûsî* ile birlikte), s. 409.

[1213] Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 370; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 3, 4; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 145.

kavramını tarif etmese de dolaylı olarak Müteahhir Hanefi âlimlerin tanımladığı mürsel haberin çerçevesini belirlemiştir.

Müteahhir Hanefi âlimlerinin tartışmaya sebep olan mürsel haber tanımına bakıldığında muhaddislerin muallak olarak isimlendirdikleri haber çeşidi ile bazı yönlerden benzediği görülmektedir. Zira mürsel haber râvîsinin Hz. Peygamber Aleyhisselâm'a kadar olan bütün râvîleri hazfettikten sonra haberi sanki ondan işittiğini ima eden ifadeler kullanması hadis usulündeki muallak kavramıyla benzerlik arz etmektedir.

Hanefi âlimler mürsel haberi dört bölümde mütalaa etmişlerdir. Birinci nevide sahabe mürseli yer alırken ikinci ve üçüncü asırdaki râvîlerin mürselleri ikinci nevide yer almaktadır. Üçüncü nevide yer alan mürseller her asırdaki adil râvîlerin mürselleridir. Dördüncü nevi ise bir yönüyle mürsel diğer yönüyle muttasıl olan haberdir.[1214] Pezdevî sahabe mürselini "*Rasulullah ile sohbeti az olan genç sahabenin hadisi başkasından almasına rağmen hadisi Hz. Peygamber Aleyhisselâm'a nispet etmesi*" diye tanımlamıştır. Bu tür haberlerin hükmüne de değinen Pezdevî, sahabe mürslellerinin makbul haber çeşidi kabulünde âlimlerin ittifak ettiğini belirtmiştir.[1215] Pezdevî'nin ifadelerinden sahabe mürselinin sadece Hanefilere göre makbul sayılmadığı diğer âlimler tarafından da makbul kabul edildiği anlaşılmaktadır. Az da olsa bir kısım âlimin sahabe mürselinin hüccet olmasına karşı çıktığı da bilinmektedir.[1216]

Bu nevilerin delil olma noktasında aralarında farklar mevcuttur. Hanefi âlimlerine göre birinci, ikinci ve üçüncü nevi mürseller delil olarak kabul edilmektedir. Dördüncü asır mürselleri konusunda Hanefiler arasında farklı görüşler mevcuttur. Kabul edilmez diyenlerin yanında adaleti bilinenlerin mürsel rivayetleri kabul edilir diyenler de olmuştur.[1217] Tâbiûn ve etbetu't-tâbiûnun mürsellerini, sika olmayanlardan rivayet etmedikleri sürece makbul olarak kabul eden Cessâs, mezhebin görüşünün de bu yönde olduğunu iddia etmiş ve İmam Kerhî'nin ise hüküm noktasında mürsellerin hepsini bir tuttuğunu nakletmiştir.[1218] Îsâ b.

[1214] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 3.
[1215] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 3.
[1216] İbn Hacer, *el-İfsâh bi tekmîli'n-nüketi 'alâ ibni's-salâh* (*Irakî'nin Nüket'iyle* birlikte), c. 2, s. 64.
[1217] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 10.
[1218] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 145, 146.

Ebân ise ilk üç asırdan sonraki mürsellerin kabul edilmesi için insanların kendinden ilim öğrendikleri hadis imamlarının rivayet etmiş olmasını şart koşmuştur.[1219] Bu özelliklere sahip olmamakla birlikte sahip olduğu müsned rivayetleri râvîler tarafından nakledilen adil bir râvînin mürsel haberleri, insanların kendinden ilim öğrendiği bir âlime arz edilinceye kadar mevkuf kabul edilir.[1220] Serahsî ilk üç asırdan sonraki râvîlerin mürsellerinin kabul edilebilmesi için râvînin adil olduğunun bilinmesi yanında sadece adil kişilerden rivayet ettiğinin bilinmesini de şart koşmuştur.[1221] Cessâs ve Serahsî'nin dördüncü dönem râvîlerin mürsel haberlerinin kabulü için "sika olmayan râvîlerden rivayet etmiyorsa" şartı, bazı muhaddislerin meçhul ve mestûr râvîlerden rivayetin geçerli olması için ileri sürdükleri "sika râvîlerden rivayet etme âdeti" şartına benzemektedir. Muhaddislerden bir kısmı meçhul râvîden yapılan rivayetin geçerli kabul edilmesi için nakledenin sika râvîlerden rivayeti âdet haline getirdiğinin bilinmesini şart koşmuştur. Cessâs ve Serahsî de aynı mantıktan hareketle üçüncü nesil sonrası mürsellerin rivayetinde haberin alındığı kaynağın güvenilir olduğunun tespiti için nakil yapan râvînin rivayet alışkanlığını ve rivayet tarzını kriter olarak belirlemiştir. Bu yöntemin hadis ilmine faydası olduğu söylenebilir. Rivayeti alan râvînin kimlik bilgisine ulaşılamadığı, sika olup olmadığı noktasında net bir karine bulunamadığı durumda o râvî üzerinden bir sonuca ulaşılamaması halinde rivayeti tahammül eden râvînin rivayet alışkanlıklarının az da olsa bir fikir vermesi muhtemeldir. Bununla birlikte Cessâs ve muhaddislerin ileri sürdükleri görüşler arasında fark da vardır. Cessâs'a göre râvînin sika olmayanlardan rivayet ettiği bilinmediği sürece mürsel rivayetleri kabul edilir. Bu bir râvînin sika olmayandan rivayet etmediği sürece rivayetinin kabul edileceği anlamına gelmektedir. Sika râvîden rivayeti alışkanlık yapmasına bakılmaz. Muhaddisler ise râvînin sadece sikalardan rivayet ettiğinin bilinmesi durumunda mürselinin makbul olacağını iddia etmektedir. Buna göre Cessâs'ın görüşüne uymak daha kolaydır. Râvî hakkında sika olmayanlardan rivayet ettiğine dair bir malumat olmaması yeterli olurken muhaddislerin görüşüne göre râvînin bütün rivayetlerinin, hadis aldığı kimselerin incelenmesi gerekecektir ki bu bazı durumlarda tespiti zorlaştırmaktadır.

Hanefiler ilk üç dönemdeki râvîlerinin rivayet ettikleri mürsel hadisleri kabul ederek bu rivayetler ile amel etmişlerdir. Rüknüddîn es-Semerkandî (ö. 701/1301) Hanefilerin

[1219] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, 10, 11.
[1220] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s.146; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 373.
[1221] Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 374.

mürsel haberin hükmü ile ilgili görüşünü "*Hanefiler senedi dürülmüş mürsel haber-i vâhidin râvîsi rivayet şartlarını taşıyan adil biriyse böyle bir haberin hüccet olacağını söylemişlerdir*." diyerek ifade etmiştir.[1222] Hanefilerin mürsel rivayetleri kabullerinde sahabenin mürsel rivayetler ile amel etmesi etkili olmuştur.[1223] Etkili olan diğer şey Hz. Peygamber'in "*İnsanların en hayırlıları benim yaşadığım dönemdir. Sonra onlardan sonra gelenlerdir. Sonra onlardan sonra gelenlerdir…*"[1224] sözüdür. Hanefilere göre Rasulullah Aleyhisselâm bu sözüyle sahabeyi ve sonraki iki dönemdeki Müslümanları taʿdîl etmiştir. Hanefiler sahabe sonrasındaki iki dönemde irsâl yapan her râvînin rivayetinin kabul edilmesini iddia etmezler. Onlara göre bu dönmedeki irsâl yapan râvîlerin aleyhlerinde tespit edilmiş bir tenkit unsuru bilinmiyorsa zahir adaletlerine göre adil olduklarına hükmedilmesi gerekir.[1225] Adaletlerine zarar verecek bir durum tespit edilmesine rağmen o râvînin mürsel rivayetinin kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmezler. Onların bu prensibi mestûr, meçhul râvîlerin rivayetleri hakkında ve mürsel haberler konusunda temel bir ölçüt olarak kabul edilmiştir. Hanefilerin Mürsel haber ile ilgili tutumlarının bir diğer yönü irsâl ile düşürülen râvîdir. Böyle bir durumda irsâl yapan râvînin hadis aldığı râvîlerin kimlik bilgileri önem kazanmaktadır. Bu noktada râvînin rivayet alışkanlıklarının dikkate alınması mürsel rivayetin hükmüne etki etmektedir. Bu bağlamda Serahsî ilk üç asır mürsellerinin delil olabilmesi ile ilgili en sahih görüşün Cessâs'ın görüşü olduğunu ifade etmiştir. Cessâs irsâl yapan râvînin hadisi adil ve sika olmayan birisinden almamış olmasının da şart olduğunu iddia etmiştir.[1226] Cessâs'ın bu görüşü muhaddislerin cumhurunun görüşüne yakındır. İbn Hacer'in ifadesine göre muhaddislerin cumhuru, sadece sika râvîlerden hadis almayı âdet edinen tâbiûn râvînin rivayetinde tevakkuf edilmesi gerektiğini kabul etmiştir. Buna göre Cessâs, sadece sikalardan hadis alan bir râvînin rivayetinin kabul edilmesi gerektiğini söylerken, muhaddislerin bir kısmı ise böyle rivayetlerde tevakkuf edilmesi gerektiğini benimsemişlerdir. Hanefiler mürsel haber tanımını "tâbiûn râvînin hadisi Hz. Peygambere nispeti" olarak tarif etmemişlerdir. Muhaddisler arasında yaygın olan tarif ise tâbiûn râvînin rivayeti Hz. Peygamber'e isnat etmesidir.[1227]

[1222] Rüknüddîn es-Semerkandî, Ebû Muhammed Ubeydullâh b. Muhammed b. Abdilazîz, *Câmi'u'l-usûl fî beyâni'l-kavâ'idi'l-hanefiyye ve'ş-şâfi'i'yye fi usûli'l-fikh*, TDV. Yayınları, İstanbul 2020, c. 2, s. 34.
[1223] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 5.
[1224] Buhari, *Kitâbu fedâili ashâbi'n-nebiy*, 1.
[1225] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s.148.
[1226] Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 373.
[1227] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 82.

Tâbiûndan birisinin "Rasulullah dediki" şeklinde bir rivayette bulunması hadisi almış olduğu râvî veya râvîleri hazfettiğini gösterir. Hanefiler böyle hadisleri tâbiûn râvîyi adil kabul ettikleri için kabul ederler. Fakat tâbiûn râvînin adil kabul edilmesi rivayetten düşen râvîler sebebiyle oluşan sorunu çözmeye yetmemektedir. Tâbiûn râvînin senedden hazfettiği râvîlerin sika olması da önemlidir. Bu noktada Hanefiler senedden hazfedilen ilk üç dönem râvîleri kimlik bilgilerine ulaşamasalar da makbul kabul etmektedirler. Bu kabul senedden düşen râvîlerin de sika kabul edildiğini göstermektedir. Fakat bunun ilk üç dönem meçhul veya mestûr râvîler hakkında kesin bir kural olarak kabul edilse de ilk üç dönem sonrası için bunun mutlak bir kural olarak kabul edilmediği bilinmektedir. Çünkü ilk üç dönemde özellikle irsâl yapan râvîlerin irsâlinin hükmü o râvî ve hazfedilen râvînin değerlendirilmesi sonucu verilmektedir. Hanefilere göre ilk üç dönemdeki hem irsâl yapan hem de senedden hazfedilen sika kabul edilmektedir. İlk üç dönem sonrasındaki râvîlerin hükmü Hanefi mezhebinde tartışmalı bir konudur. Hanefilerin bir kısmı "sika bir râvînin sika olmayanlardan hadis aldığı bilinmiyorsa mürselleri makbuldür" sözünü ölçüt kabul etmiştir. çünkü sadece sika râvîlerden hadis almakla meşhur bir râvînin mürsel rivayetlerinde sika râvîleri hazfetmiş olma ihtimali yüksektir. Kısmi de olsa bazı Hanefilerin ve muhaddislerin bu bakış açısı etrafında buluştukları söylenebilir. Bu da hadis ilminde farklı ekollerin ortak zeminde buluştuğunu göstermesi açısından önemlidir.[1228]

Dördüncü tabaka ve sonrasındaki râvîlerin mürsel rivayetleri ile ilgili bilgi veren Alâeddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144), bir râvînin rivayeti aldığı şahsın ismini zikretmesine, kimlik bilgisine sahip olmasına rağmen "benim nezdimde adildir" diye bir ifade kullanmadığı ve adaletiyle ilgili bir bilgiye sahip olmadığı râvînin rivayetini Hanefi âlimlerin ittifakla reddettiğini ifade etmiştir.[1229] Cessâs'a göre bu râvî hadisi irsâl ederse, hadisi alan kişi hazfedilen râvîyi tanımıyorsa ve adaleti ile ilgili de bir bilgiye sahip değilse bu rivayetin kabul edilmemesi evladır. Çünkü hadisi alan kişi, hazfedilen râvînin adaletini ya irsâl yapanın açık bir şekilde zikrettiği taʿdîl ifadelerinden öğrenecektir veya delalet yoluyla bilgi sahibi olacaktır. İrsali yapan, hazfedilen râvîyi gizlediği için hakkında açık bir ta'dîl ifadesi bulunamayacaktır. Ayrıca irsal yapan râvînin adil olması da onun her zaman adil râvîlerden rivayet ettiğini ispatlamaya yetmeyecektir. Çünkü birçok adil râvînin adil olmayan râvîden

[1228] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 152
[1229] Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, c. 2, s. 645.

hadis rivayet ettiği bilinmektedir. En azından kendi içtihadına göre adil olduğunu düşündüğü kimselerden hadis rivayet etmiştir ki bu kimseler başka âlimlere göre adil olmayabilir. Bu sebeple böyle durumlarda haberin kabul edilmemesi evladır.[1230]

6.1.1.1.2. Mürsel ve Müsned Haberlerin Mukayesesi

Hanefiler mürsel rivayetleri irsâl yapan râvînin adil olduğunu kabul ettikleri için delil kabul etmişlerdir. Herkesi ilgilendiren dini saha ile ilgili bir haberde râvîyi hazfetmek büyük bir sorumluluk gerektirmektedir. Adil râvî haberi aldığı kişi veya kişileri zikretmeyerek bu sorumluluğu üstlenmektedir. Böyle bir sorumluluğu risklerine rağmen üstlenmiş olması hazfettiği râvîlere güvendiğini göstermektedir. Buna göre sika râvînin irsâl yaparak rivayet ettiği haberde hazfettiği râvînin de sika olduğu zannı güçlenmektedir. Fakat râvînin hazfettiği kişi hakkında bilgisinin olmaması bu zannı zayıflatmaktadır. Zira hazfedilen râvîye karşı beslenen hüsnü zan sika râvînin onu tanıyor olmasından kaynaklanmaktadır.

Çoğunlukla irsâl yapan râvîler haberi aldığı kişiye karşı aşırı itimatlarından dolayı o kişiyi haberin senedinde zikretmemişlerdir. Bu durum mürsel rivayetlerin müsned rivayetlerden daha güçlü olabileceği fikrinin doğmasına sebep olmuştur. Bu fikir Cessâs'ın nakline göre Îsâ b. Ebân tarafından da kabul görmüştür. Hanefiler Îsâ b. Ebân'ın mürselin müsnedden daha güçlü olduğu yönündeki ifadeleri sonrasında mürsel ile müsnedden hangisinin güçlü olduğuna dair yeni bir tartışma başlatmışlardır.[1231] Bu tartışmada birçok Hanefi âlimi mürsel ile müsnedin tearuzunda Îsâ b. Ebân gibi düşünmüş ve mürselin tercih edilmesi gerektiği fikrini savunmuştur.[1232] Mürsel rivayetlerin müsned rivayetler ile tearuzu konusunda muhaddisler cephesine bakıldığında muhaddislerin mürsel ve müsned kavramlarını rivayetlerin sıhhatini ifade eden kavramlar olarak kullanmadıkları görülmektedir. Bu sebeple böyle bir tearuzda onlara göre öncelikle rivayetlerin sıhhat durumları önem arz etmektedir. Ama muhaddislerin cumhuruna göre mürsel rivayetlerin

---

[1230] Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, c. 2, s. 645.

[1231] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 146.

[1232] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 4; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 371; Ahsîkesî, *Müntehabu'l-hüsâmî*, s. 130; Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*, s. 190; Haskefî, *İfâdatu'l-envâr 'alâ usûli'l-menâr*, s. 197; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 44; Sadrüşşerîa, *et-Tenkîh fî usûli'l-fıkh* (*Tevdîh ve Telvîh* ile birlikte), c. 2, s. 18; Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi' fî usûli'ş-şerâ'î*, c. 2, s. 259; Molla Hüsrev, *Mirâtu'l-usûl* (*Hâşiyetü't-tarsûsî* ile birlikte), s. 410.

bazı istisnalar hariç zayıf kabul edilmesi göz önünde bulundurulduğunda sıhhat şartlarını taşıyan müsned rivayetler her zaman tercih edilecektir. Genel bir kural olarak muhaddislerin bu iki haber çeşidinin tearuzunda haberlerin sahip oldukları sıhhat vasıflarına göre hüküm verdikleri söylenebilir. Hanefiler ile muhaddislerin mürsel kavramı hakkındaki görüşlerinin mukayesesinde mürsel anlayışlarının aynı olmadığının göz önünde bulundurulması önemlidir. Hanefilere göre mürsel haber senedinden râvî düşürülen haberdir ve ilk üç dönem mürselleri makbuldür. Muhaddislerin mürsel haber ile ilgili birden fazla tanımı olmasıyla birlikte genel kabul tâbiûn râvînin rivayeti doğrudan Rasulullah'a nispet etmesidir. Bu mukayesede tanım farkının yanında müsned ile mukayese edilen "mürsel" kavramının mürselin hangi çeşidi olduğunun da belirlenmesi gerekmektedir. Çünkü "sahabe mürseli", tâbiûn mürseli" gibi çeşitli mürsellerden söz edilmektedir.

Tearuz eden mürsel ile müsned haberin tercihinde İbnü'l-Hümâm farklı bir bakış açısına sahiptir. Ona göre ilimde imam olmuş adil kişilerin mürselleri müsned rivayetlerden güçlüdür. Bu imamlar şüphe duydukları durumlarda haberi müsned olarak rivayet etmişler, şüphe duymayacakları derecede haberin kesinliğine kanaat getirdiklerinde irsâlde bir beis görmemişler hatta bizzat duymuş gibi haberi rivayet etmeyi tercih etmişlerdir.[1233] Cessâs'ın mürselin müsnedden güçlü olduğuna dair Îsâ b. Ebân'dan yaptığı rivayette bu gerekçe açıkça ifade edilmemiş olsa da Îsâ b. Ebân'ın söz konusu görüşünün bu gerekçe ile açıklanması mümkündür. Çünkü konuyla ilgili tartışmalara bakıldığında mürsel haberin delil olarak kabul edilmesi için öne sürülen en güçlü gerekçelerden bir tanesi, ilk üç dönemde irsâl yapan râvîlerin haberin kaynağına güvenmeleridir. Bu gerekçelendirme birçok kitapta mürsel hadisin delil olması ile ilgili tartışmaların hemen başında dile getirilmektedir. Fakat irsâlin gerekçesini izah etmek için ileri sürülen "irsâl yapan râvîlerin haberin kaynağına güvenmeleri" yorumu bir genellemedir. Bütün irsâl yapan râvîlerin bu sebeple irsâl yaptıklarını söylemek ise var olan bir hakikatin genele teşmil edilmesidir. Tam bir istikra yapılarak tespit edilmiş bir gerekçe değildir. Bunun yanında konunun ele alındığı ilgili yerlerde verilen örnekler tâbiûnun ileri gelenlerinin neden irsâl yaptıkları ve irsâli ne şekilde yaptıkları ile ilgili örneklerdir. Bu örneklerin çoğunda tâbiûn râvîlerin rivayeti birçok sahabeden almalarından dolayı seneddeki sahabeyi atladıkları, haberi doğrudan Rasulullah'a isnat ettikleri dile getirilmektedir. Bu yüzden müsned rivayetlerden güçlü olup olmadığı

[1233] İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr* (*Teysîru't-tahrîr* ile birlikte), c. 2, s. 385.

tartışılan mürsellerin tâbiûnun büyüklerinin mürselleri olma ihtimali yüksektir. Mürsel haberin hükmü ile ilgili tartışmada irsâl yapan râvîlerin bir kısmının söz konusu gerekçe ile irsâl yapmadıkları bilgisi de dikkate alınmalıdır. İrsâl yapan râvîlerden bazıları râvî bilgisine sahip olamadıkları için irsâle yönelmişlerdir. Bilgisizlikleri sebebiyle haberin sorumluluğunu aradaki râvîleri düşürerek daha güvenilir olduğunu bildikleri râvîlere isnâd etmişlerdir.[1234] Bu sebeple İbnü'l-Hümâm bütün mürsellerin müsnedlerden üstün olduğunu söylemek yerine ilimde imam olanların mürselleri ile kayıtlamanın doğru olacağını savunmuştur. Hanefilerin mürsel haberin müsned haberden üstünlüğü tartışmasında gerekçe olarak zikrettikleri "irsâl yapan râvîlerin haberin kaynağına güvenmeleri" yorumunun akli bir gerekçelendirme olduğunun vurgulanması bir yanlış anlaşılmayı engellemesi açısından önemlidir. Zira Hanefilerin mürsel haberi kabul gerekçesi müsned haber ile mukayesede ileri sürdükleri gerekçeden farklıdır. Hanefilerin ilk üç dönem râvîlerinin mürsellerini kabul etmelerinin gerekçesi sahabe ameli ve hadistir. Mürsel haberin müsned haberden üstün olduğu iddiasını ispatlamak için ileri sürdükleri "hazfedilen râvîye olan güven" sözü ise mürsel haberin kabul gerekçesi değil, müsned haberden üstün olduğu iddiasının gerekçesidir. Bu ikisinin birbirinden ayrılması önemlidir. Zira mürsel haberi zayıf gören muhaddislerin "mürsel rivayetlerden hazfedilen nice zayıf râvî vardır" itirazının bu izahtan sonra Hanefilere yöneltilmesi uygun olmayacaktır. Çünkü onlar mürsel haberin hücciyetini hazfedilen râvîye olan güven üzerine tesis etmemişlerdir.

Hanefi usul kitaplarında mürsel haberin konu edildiği yerlerdeki ifadeler topluca değerlendirildiğinde İbnü'l-Hümâm'ın yorumunun Hanefilerin genel görüşünü yansıttığı söylenebilir. Birçok Hanefi Îsâ b. Ebân gibi mürsel rivayetlerin müsned rivayetlerden üstün olduğu görüşündedir. Hanefiler içinde Îsâ b. Ebân gibi düşünmeyen, müsnedin mürselden daha güçlü olduğunu iddia edenlerin de var olduğu bilinmektedir.[1235] Aynı zamanda bu tartışma Hanefilere göre müsned ve mürsel haberlerin makbul haberlerden sayıldıklarını göstermektedir.

[1234] Teftâzânî, *Telvîh*, c. 2, s. 18.
[1235] Sindî, *İm'ânu'n-nazar*, 174.

6.1.1.2. Bâtın İnkıtâ ve Kısımları

Hanefi Mezhebinde haberi vahidler ile amel edilmesi için belirleyici kriter bâtın inkıtâdır. Bâtın inkıtâ gerçek anlamda bir kopukluk değildir. Bâtın inkıtâ bulunduğu için tenkite maruz kalan haberdeki kopukluk manevi bir kopukluktur. Bâtın inkıtânın bir yönüyle hadis usulünde rivayetlerin değerlendirilmesinde ölçüt kabul edilen metin tenkidi metoduna benzediği söylenebilir. Batın inkıtâ bulunan haberlerin reddedilmesi alimlerin bu haberlerin Hz. Peygamber'e ait olmadığı fikrine sahip olduklarını göstermektedir.

Ahmet Aydın yüksek lisans çalışmasında Hanefi âlimlerinden Molla Cîven (ö. 1130/1718) dışında kimsenin bâtın inkıtâ kavramının tarifini yapmadığını iddia etmiştir.[1236] Mutlu Gül de doktora çalışmasında aynı şeyi ifade ederek manevî inkıtânın tarifinin ilk defa Molla Cîven tarafından yapıldığını belirtmiştir.[1237] Bu iddianın doğru olup olmadığının açığa çıkarılması için öncelikle tarifin ne anlama geldiğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Türkçe "tanım" olarak ifade edilen tarif kavramı ilim dilinde "herhangi bir karışıklığa mahal bırakmayacak şekilde lafzın manasının sınırlarını belirlemek" demektir.[1238] Biri "had", diğeri "resim" olarak iki kısma ayrılır.[1239] Tarif çeşitlerinden olup resim başlığı altında incelenen "târif bi't-taksîm" bir şeyin kısımlarının ifade edilmesiyle yapılan bir tanım türüdür.[1240] Âlimler tarif edilecek şeyin birden fazla kısmı içermesinden dolayı bu çeşit tarifi kullanmaya ihtiyaç duymuşlardır. Tarif edilecek şeyin bütün sıfatlarını içine alacak bir tarif yapmakta zorlandıklarından, kısımları içine alan bir tarif yapmanın etrafına cami olacağını düşünmüşlerdir. Serahsî'nin ifadelerinden Hanefi âlimlerinin bâtın inkıtâdan söz ederken târif bi't-taksîm metodunu kullandıkları anlaşılmaktadır. O manevî inkıtâyı "*İkinci nevi manen inkıtâ'dır. İki kısma ayrılır. Bu mana, ya bir delil ile çelişir veya râvîde bir noksanlık ile bulunur*…" diyerek izah etmeye çalışmıştır.[1241] Pezdevî de bâtın inkıtânın iki nevi olduğunu söylemiş, bu iki kısmın "muaraza sebebiyle inkıtâ, râvîdeki kusur ve noksan

[1236] Aydın, Ahmet, *İbnü's-sâ'âtî öncesi Hanefi usûl eserlerinde manevî inkıtâ kavramı* (basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul 2007, s. 12.
[1237] Gül, *Hanefi usulünde hadis tenkidi*, s. 117.
[1238] Bahît, Muhammed Hasen Mehdî, *'Ilmu'l-mantık el-Mefâhîm ve'l-mustalahât*, ʿAlemu'l-kütübi'l-hadîs, Ürdün 2013, c. 1, s. 224.
[1239] Habennike, *Davâbitu'l-ma'rife*, s. 62; Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî, *Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara*, Dâru ʿâlemi'l-fevâid, Cidde ty., s. 56, 57.
[1240] Habennike, *Davâbitu'l-ma'rife*, s. 66.
[1241] Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 374.

sebebiyle inkıtâ" olduğunu ifade etmiştir.[1242] Bu bilgilere istinaden Molla Cîven'in batın inkıtâ ile ilgili cümleleri incelendiğinde Pezdevî ve Serahsî'nin cümlelerinden çok farklı olmadığı anlaşılmaktadır. Molla Cîven de ifadelerine "*Bâtın inkıtâ iki çeşittir*." diyerek başlamıştır.[1243] Molla Cîven'in "*Haberin zahiri muttasıl olmakla birlikte başka yönden bir kusur vardır*." [1244] sözü, bir haberin bâtın inkıtâ ile nitelenebilmesi için sanki zahir inkıtâ bulunmaması gerektiğini ima etmektedir. Hâlbuki bir haber aynı anda hem zahir hem de bâtın inkıtâ ile malul olabilir. Molla Cîven'in bu sözünü muaraza durumuna hamletmek mümkündür. Çünkü Hanefiler âhâd haberler ile amel edilebilmesi için o haberlerde sıhhate zarar veren bâtın inkıtânın bulunmamasını şart koşarlar. Genellikle böyle bir durumda ayrıca zahir inkıtâ ile ilgili bir şart koşmazlar. Çünkü sıhhate zarar veren zahir bir inkıtâ varsa zaten bu inkıtâdan dolayı hadisi delil olarak kabul etmezler. Hanefiler haberin zahirinde böyle bir illet olmadığı durumlarda haberi makbul saymak için ayrıca bâtın inkıtâ bulunup bulunmadığına da bakmaktadırlar.

Her ne kadar Pezdevî ve Serahsî öncesi, inkıtânın ikili taksiminden bahseden bir eser tespit edilememiş olsa da önceden de ifade edildiği üzere zahir inkıtâ olarak nitelenen mürsel haber ilk dönem eserlerinde ele alınıp incelenmiştir. Aynı şekilde bâtın inkıtâ konusu ilk dönem Hanefi usul kitaplarında haber-i vâhidin kabul şartları konusu içinde geniş bir şekilde incelenmiştir. Örneğin Cessâs, Îsâ b. Ebân'ın haber-i vâhidin kabul şartlarından bahsederken "*Haber-i vâhid sabit sünnete muhalif olursa, delaleti kati olan Kur'ân ayetlerine ters düşerse, toplumun hepsini ilgilendiren bir konuda olmasına rağmen insanların haberinin olmadığı özel bir rivayet şeklinde gelmişse veya insanların rivayet ettiği fakat amel etmedikleri şâz bir rivayet olursa kabul edilmez*." dediğini nakletmiştir.[1245] Debûsî de "*Haber-i vâhid dört durumda tenkide tabi tutulur*." dedikten sonra Îsâ b. Ebân'ın ileri sürdüğü şartları sıralamıştır.[1246] Îsâ b. Ebân'ın ve Debûsî'nin haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için zikrettikleri bu şartlar bâtın inkıtânın ilk kısmı olan "muaraza sebebiyle inkıtânın" dört kısmıdır. Bu bilgiler konu olarak hem zahir hem de bâtın inkıtânın Pezdevî ve Serahsî öncesinde ele alındığını göstermektedir.

[1242] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 12.
[1243] Molla Cîven, Ebu Saîd Ahmed b. Ubeydullah, *Nûru'l-envâr şerhu risâleti'l-menâr*, Mektebetü'l-büşrâ, Karaçi 2011, c. 1, s. 528.
[1244] Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, c. 1, s. 528.
[1245] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 113.
[1246] Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 265, 266.

Bâtın inkıtâ, "muaraza sebebiyle inkıtâ" ve "râvîdeki kusur sebebiyle inkıtâ" olmak üzere iki kısma ayrılır.[1247] Muaraza sebebiyle inkıtâ' "haber ile kendisinden daha güçlü bir delilin çelişmesi ve haberin hükmünün amelden düşmesi" anlamında kullanılmıştır. Râvîdeki kusur sebebiyle inkıtâ ise "râvînin sahip olması gereken adalet, Müslüman olmak, akıl ve zabt sahibi olmak gibi şartlardan bazılarını kaybetmesi" anlamına gelmektedir.[1248] Tanımından da anlaşılacağı üzere muaraza sebebiyle inkıtâ haberin kendisinden kaynaklanan bir illeti ifade etmektedir. Buna göre bâtın inkıtânın "haberin kendisinden veya râvîsinden kaynaklanan inkıtâ" olarak taksim ve tarif edilmesi de mümkündür.

6.1.1.2.1. Muaraza Sebebiyle İnkıtâ

Muaraza sebebiyle oluşan inkıtâya sahip rivayetler dört çeşittir.[1249]

1. Kur'ân'a muarız âhâd haberler.
2. Maruf sünnete muhalif olanlar. Maruf sünnet kavramı ile kastedilen haberler Hanefilere göre mütevâtir ve meşhur haberlerdir.[1250]
3. Umûmü'l-belvâ durumu ile ilgili bir haberin[1251] şâz olması. Umûmü'l-belvâ insanların her birinin istisnasız ihtiyaç duyduğu ve günlük hayatlarında çokça tekrar eden şeye denir.[1252] Hanefi Mezhebinde bu kaideyi İmam Muhammed'in kullandığı bilinmektedir.[1253]
4. Sahabenin muhalefet ettiği ve amel etmediği haberler.

[1247] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 12; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 374

[1248] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 12.

[1249] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 12; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 374; Teftâzânî, *Telvîh*, c. 2, s. 17; Haskefî, *İfâdatu'l-envâr 'alâ usûli'l-menâr*, s. 198, 199; Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâik*, s. 265.

[1250] Leknevî, *Kameru'l-akmâr* (*Nûru'l-envâr* ile birlikte), c. 1, s. 530.

[1251] Meşhur ve telakkî bi'l-kabûl görmüş haberler Hanefi Mezhebine göre umûmü'-belvâ ile reddedilemez. Bunun yanında Hanefilerin umûmü'l-belvâ ile terk ettikleri haberler emir ve yasak içeren haber-i vâhidlerdir. Hanefiler nedb ve ibaha içeren haberleri umûmü'l-belvâ sebebiyle reddetmezler. Geniş bilgi için Bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 114, 115; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ılmi'l-usûl*, c. 2, s. 394, 395.

[1252] İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ılmi'l-usûl*, c. 2, s. 394; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 24.

[1253] Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *Kitâbu'l-hucce 'alâ ehli medîne*, 'Âlemu'l-kütüb, Beyrut ty., c. 1, s. 108

6.1.1.2.1.1. Kur'ân'a veya Maruf Sünnete Muaraza

Bir haberin Kur'ân'a ve maruf sünnete muhalif olması onun reddedilmesi, amel edilmemesi için yeterli bir sebeptir. Bu görüş sadece Hanefilere ait bir görüş değildir. Aynı zamanda muhaddislerin de kabul ettiği bir görüştür. Muhaddisler bir rivayetin uydurma olduğunun tespitinde Kur'ân'a ve mütevâtir sünnete muhalif olmayı bir ölçüt olarak kullanmışlardır.[1254]

Hanefilerin Irak ekolüne mensup âlimleri, haber-i vâhidin Kur'ân'ın ve mütevâtir hadislerin zahirine veya umumuna muhalif olması durumunda mümkünse başka bir manaya hamledilmesi gerektiği görüşüne kaildirler. Çünkü Kur'ân'ın ayetleri ve mütevâtir sünnet subûtu katidir. Haber-i vâhidler ise subûtu zannidir. Kur'ân'ın zahiri ile tearuz eden haber-i vâhid ile amel edilmesi ayetin bu hadisle tahsisi anlamına gelmektedir ki zanni olan bir delil ile kati olan ayet tahsis edilemez. Bu durumun tahsis olarak kabul edilmemesi durumunda haber-i vâhid ile Kur'ân'a ziyade olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Fakat Hanefiler zanni bir delil ile Kur'ân'a ziyadeyi de kabul etmezler.[1255] Zira onlara göre âmm lafızın delaleti de katidir. Kati olan zanni olan ile sınırlandırılamaz.[1256] Hanefilerin bu görüşünü beğenmeyen bazı muhaddisler Hanefileri ağır bir dille eleştirmiştir.[1257]

Hanefi Mezhebinde âmm lafzın delaleti ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. İmam Mâturîdî (ö. 333/944) ve Semerkant âlimleri âmm lafzın delaletini zanni olarak kabul etmektedirler. Fakat haber-i vâhid ile âmm lafzın tahsis edilip edilemeyeceği konusunda sarih bir ifade kullanmamışlardır. Alâeddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) onlar adına "caizdir" denilebileceğini, ama en sahih olan görüşün onlara göre de caiz olmadığının söylenmesi gerektiğini belirtmiştir.[1258] Birçok Hanefi usulcüsünün bu konuda

[1254] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 90; İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekir, *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'd-da'îf*, Mektebetü'l-matbûʿâti'l-islâmiyye, Halep 2005, s. 80.

[1255] Keşmîrî'ye göre Hanefilerin "haber-i vâhid ile Kur'ân'a ziyade yapılamaz" kaideleri "şart ve rükün" cihetinden ziyade yapılamayacağı anlamına gelmektedir. Zira onlara göre vacip, mendup ve mekruhluk ciheti ile ziyade caizdir. Bkz. Keşmîrî, *Feydu'l-bârî 'alâ sahîhi Buhârî*, c. 1, s. 43.

[1256] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 13.

[1257] Keşmîrî, *Feydu'l-bârî 'alâ sahîhi Buhârî*, c. 1, s. 43.

[1258] Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*, c. 1, s. 473.

Semerkandî'ye tabi olduğu bilinmektedir.[1259] Çünkü âhâd rivayetlerin sübutundaki şüphe ve zanniyet, Kur'ân ayetlerinin lafızlarındaki umumun sebep olduğu zanniyetten daha fazladır.[1260]

6.1.1.2.1.2. Umûmü'l-Belvâya Muaraza

Hanefilere göre, emir ve yasak içeren haber-i vâhidlerin umûmü'l-belvâya muhalefeti bu haberlerin zayıf olduğunu veya nesh edilmiş olabileceğini gösterir.[1261] Çünkü günlük hayatta herkesin sıklıkla karşılaşabileceği bir konu hakkında hüküm sadece Hz. Peygamber tarafından verilir. Eğer bütün herkesi ilgilendiren ve her gün karşılaşılan bir konuda böyle bir emir verilmiş veya yasak konulmuşsa bunun toplum içinde yayılması, herkes tarafından bilinmesi, rivayet edilmesi ve şöhret bulması gerekir. Haber şöhret kazanması gereken bir durumda birçok kişi tarafından rivayet edilmemişse, bu rivayetin zayıf kabul edilmesi veya mensuh sayılması gerekmektedir.[1262] Abdülazîz el-Buhârî bütün hadisçilerin,[1263] İbn Emîr el-Hâc ise muhaddislerin çoğunun umûmü'l-belvâ sebebiyle sahih haber-i vâhidlerin reddedilmeyeceği görüşünde olduğunu ifade etmiştir.[1264]

Hanefilerin muaraza sebebiyle inkıtânın üçüncü kısmında yer verdikleri haberin, "umûmü'l-belvâya muhalif olmaması" şartına dikkatlice bakıldığında bu şartın akıl ile nassların değerlendirilmesine yönelik bir şart olduğu anlaşılmaktadır. Herkesi ilgilendiren konularda Hz. Peygamber'in sözünün azımsanmayacak bir kalabalık tarafından rivayet edilmesi normaldir. Eğer haber herkesi ilgilendiren bir konu olmasına rağmen en azından meşhur derecesine ulaşamamışsa bu durum o haberde bir sorun olduğunu gösterir. Râvî hatası veya nesih bir inkıtâya sebep olmuşsa, haber hakkında şüphe duyulması gerekmektedir. Bu şüpheye kayıtsız kalınması durumunda sorunlu bir hadis ile amel edilme endişesinden dolayı Hanefiler umûmü'l-belvâyı haber-i vâhidin kabulü için bir ölçüt

[1259] Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, Beyrut 1995, s. 133; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 14.
[1260] Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 269; Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, c. 1, s. 473; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr*, c. 3, s. 717.
[1261] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 115; Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 279; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 24; Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 378.
[1262] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 114, 115.
[1263] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 24.
[1264] İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ılmi'l-usûl*, c. 2, s. 394.

yapmışlardır. Onların bu uygulamaları ashab-ı rey olarak isimlendirilmelerinde etkili olmuştur.

6.1.1.2.1.3. Sahabe Amelinin Muarazası

Haber-i vâhidin sahabeye gizli kalma ihtimali yoksa, bununla birlikte sahabenin bir kısmı tarafından içerdiği hüküm ile amel edilmiyorsa ayrıca bu rivayetin içerdiği hükmün fetvası tartışılırken taraflardan birisi haberi delil olarak da ileri sürmüyorsa, Hanefiler böyle bir durumu haber için kusur kabul etmiş, hemen reddetmeyip, uygun bir tevil ile yorumlamışlardır. Eğer haberin sahabe tarafından bilinmeme ihtimali söz konusuysa bu durumda haber ile amel edilmesi gerektiğini, sahabenin haber ile amel etmemesine itibar edilmemesini prensip olarak kabul etmişlerdir.[1265]

Hanefilerin sahabenin tutumunu haber-i vâhidin kabul şartı saymaları içtihadi bir tercihtir. Zira sahabilerin bir meselenin hükmünde ihtilaf etmeleri durumunda ilgili hadisten haberleri olmasına rağmen delil olarak ileri sürmemeleri hadis hakkında şüphe uyandırmaktadır. Çünkü sahabenin dini konuyla alakalı bir hadisi sırf tartışmayı kazanmak için gizlemesi, delil olmasına rağmen zikretmemeleri düşünülemez. Kaldı ki hadisi bırakıp kendi görüşlerine göre hareket etmeleri ise asla söz konusu olamaz. Hanefiler bu şartlardaki, sahabe tarafından gündeme getirilmeyen bir hadisin ihticâca uygun olmadığını iddia ederler.[1266] Abdülazîz el-Buhârî, muhaddislerin böyle bir hadisin sahih olması durumunda hadis ile amel edilmesi gerektiğini, bu gerekçeyle hadisin delil olmaktan çıkmayacağı görüşünde olduklarını nakletmiştir.[1267] Böyle bir değerlendirme bir bakıma sahabenin amel ve tutumu ile haberin ifade ettiği hükmün çakışmasından kaynaklanmaktadır.

[1265] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 203, 204; Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 281; Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 26, 27.
[1266] Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 379.
[1267] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 26.

6.1.1.2.2. Râvîdeki Kusur Sebebiyle İnkıtâ

Bâtın inkıtânın ikinci kısmı olan bu çeşit Hanefilere özel bir ıstılahıdır. Hanefilerin manevi inkıtâ ile ilgili görüşlerine geçmeden muhaddislerin râvîdeki kusur sebebiyle inkıtâ tabiri yerine "rivayetleri kabul edilen veya edilmeyen râvînin sıfatı" demeyi tercih ettiklerinin ve râvî kusurlarını "râvîde taʿn" başlığı altında incelediklerinin belirtilmesi mukayese açısından önemlidir.[1268]

Pezdevî râvîdeki kusur sebebiyle inkıtâyı mestûr râvînin haberi, fâsık râvînin haberi, akıllı sabî, muğaffel ve müsâhil râvîlerin haberleri ve hevâ sahibi râvînin haberi olarak dört kısımda incelemiştir.[1269]

Her ne kadar râvîdeki kusur sebebiyle inkıtâ konusunu sistematik bir biçimde Pezdevî ele almış olsa da ondan önce bu konuyu daha detaylı bir şekilde Debûsî "râvîlerin kısımları" bölümünde, Semerkandî ise bazı maddeleri "âhâd haberin râvîsinde bulunması gereken şartlar" başlığı altında incelemişlerdir.[1270] Serahsî'nin konuya yaklaşımı Pezdevî gibi olmakla birlikte ondan farklı olarak "kafir" maddesini râvîdeki kusur sebebiyle inkıtâ başlığının altına eklemiştir.[1271]

Mestûr râvînin haberi "Mestûr" başlığı altında, fâsık, akıllı sabî, muğaffel ve müsâhil râvîlerin haberleri ile hevâ sahibi râvînin haberi "Râvînin taʿn sebepleri" başlığı altında detaylı olarak ele alınmıştır.

6.1.2. Muhaddislere Göre İnkıtâ ve Kısımları

İnkitâ, muhaddislerin dilinde seneddeki kopukluk, senedin muttasıl olmaması anlamlarına gelen bir kavramdır. İnkıtâ kavramının karşısında ittisal terimi yer almaktadır.

[1268] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 104; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 87.
[1269] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 28.
[1270] Debûsî, *Takvîm*, c. 2, s. 28; Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, c. 2, s. 639, 640, 641.
[1271] Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, c.1, s. 380.

Rivayetlerde sened ile ilgili bir kavram olarak kullanılan ittisal "her bir râvînin hadisi kendinden sonraki[1272] râvîden işitmesidir" diye tarif edilmiştir.[1273] Muhaddisler bir rivayetin sahih olması için senedinin başından sonuna kadar muttasıl olmasını şart koşmuşlardır.[1274] Senedin herhangi bir yerinde muttasıl olma özelliğini kaybetmiş rivayet munkatı diye isimlendirilir.

İmam Süyûtî munkatının zahir ve hafi diye iki kısma ayrıldığından söz etmiştir.[1275] Munkatı haberin kısımlarının isimlendirilmesinde senedden düşen râvînin tespit edilmesinin zorluk veya kolaylığı etkili olmuştur. Zira râvînin senedden düşmesi açık bir şekilde ve birçok muhaddis tarafından kolaylıkla tespit edilebiliyorsa bu tür rivayetlere "zahir munkatı" denilmiştir. "Hafi munkatı" ismi ise râvî düşmesinin tespitinin zor olduğunu, seneddeki inkıtânın açık ve net olmadığını ifade etmektedir.

6.1.2.1. Zahir İnkıtânın Kısımları

İbn Hacer muhaddislerin senedden râvî düşmesi için kullandıkları "sakt" kavramının aynı zamanda inkıtâ kavramı ile aynı anlama geldiğini ifade etmiştir. İbn Hacer merdûd rivayetlerden bahsederken senedinden râvî düşen haberlerin kabul edilmeyeceğini, bir haberin kabul edilebilmesi için öncelikle senedinin muttasıl olması gerektiğini söylemiştir.[1276] İbn Hacer'in bu ifadelerinde muttasıl kavramının karşıtı olan munkatı kavramı yerine "sakt/سقط" terimini kullandığı görülmektedir.[1277] Kemâlüddîn eş-Şümünnî'nin İbn Hacer'in "*sened muttasıl olmalıdır*"[1278] sözünü "*bu ifade senedi muttasıl olmayan muallak, munkatı, mu'dal, müdelles, mürsel gibi kavramlardan ihtiraz için kullanılmıştır*" diyerek tefsir etmiş olması da sakt kelimesinin inkıtâ anlamında kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir.[1279] Zira bahsi geçen kavramlar munkatı

[1272] Buradaki öncelik ve sonralık senedin başına itibarladır. Senedin başı musanniflerin bulunduğu taraf olarak belirlenmiştir.
[1273] Fahl, *el-Câmi'u'l-'ılel ve'l-fevâid*, c. 3, s. 276. Buradaki "işitme" ifadesinin "alma" olarak anlaşılması daha uygun olacaktır. Zira rivayet, tahammül yollarından sema dışındaki bir metot ile de alınmış olabilir.
[1274] İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 11.
[1275] Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 3, s. 177.
[1276] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 58.
[1277] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 80.
[1278] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 58.
[1279] Şümünnî, *Netîcetü'n-nazar fî nuhbeti'l-fiker*, s. 85.

kavramının kısımları için kullanılmıştır. Muttasıl kavramının karşısına bazen inkıtâ bazen de sakt kavramının yer alması bu iki kavramın aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir. Nûruddîn Itr'ın da inkıtâ kavramını açıklarken "sakt" kelimesini kullanmış olması bu iki kavramın aynı anlamda kullanıldığını gösteren bir başka delildir.[1280]

Zahir inkıtâ, râvînin senedden düştüğü yere göre munkatı, muallak, Mürsel ve mudal olarak dört kısma ayrılır.[1281] Bir hadis râvînin senedden düştüğü tabakaya göre aynı anda birden fazla kısma dahil olabilmektedir.

6.1.2.1.1. Munkatı

Munkatı kavramı hadis usülü tarihinde biri hususi diğeri umumi olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmış bir kavramdır. Bu sebeple bu kavramın âm ve hâs olarak iki surette incelenmesi uygun olacaktır. İnkıtâ çeşitlerinin hepsi için kullanılan munkatı kavramı Nureddîn Itr'ın da ifade ettiği gibi "munkatı âm" olarak isimlendirilir.[1282] Kavramın bu anlamda kullanımı genellikle mütekaddim muhaddisler tarafından kullanılmıştır. Müteahhir muhaddisler ise munkatı kavramını daha sınırlı bir anlamda kullanmışlardır. Bu sınırlı anlamından dolayı kavram "munkatı hâs" olarak isimlendirilmiştir.[1283]

Inkıtâ kavramı hadis tarihinde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu mastardan türetilen munkatı kavramını ilk dönem muhaddislerinden bazılarının senedin herhangi bir yerindeki kopukluk anlamında kullandıkları, bunun Hanefilerin mürsel kavramı ile aynı anlamda olduğu görülmektedir. Bu manadan söz eden Ekrem es-Sindî, munkatı kavramının senedi muttasıl olmayan rivayetler için kullanılan bir kavram olduğunu söylemiştir.[1284] Ayrıca munkatı kavramı çoğunlukla sahabe ile musannif arasında râvî düşmesi için

[1280] Itr, Nûruddîn, *Menhecu'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-fikr, Şam 2013, s. 366.
[1281] Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, s. 84, 92.
[1282] Itr, Nuruddîn, *Menhecü'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs*, s. 367.
[1283] Itr, *Menhecü'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs*, s. 367.
[1284] Sindî, *İm'âmu'n-nazar*, s. 179.

kullanılmaktadır.[1285] Muhaddislerden bazılarının senedde tâbiûndan önce bulunan bir râvînin hadisi almadığı kişiyi senede ekleyerek rivayet ettiği haberler için munkatı kavramını kullandıkları bilinmektedir.[1286] Hâkim en-Nîsâbûrî gibi bazı muhaddislerin haberin senedinde mübhem râvî bulunan hadislere munkatı demeleri kavramın farklı kullanımlarına örnek olarak zikredilebilir.

İbn Hacer hadis usul kavramlarının tedahülü konusunda tenkitler yapmış ve kavramların birbirinden net bir şekilde ayrılması gerektiğini savunmuştur. Bu sebeple kavramların kesiştikleri noktaların altını çizmiş, bir kavramı diğer kavramdan ayırmak için tariflere ayırıcı kayıtlar koymuştur. Aynı şeyleri munkatının kısımları için de yapmıştır. Senedden râvî düşmesi konusunu işlemeye başladığında senedi "başı, sonu ve bu ikisinin dışındaki yer" diye üçe taksim etmiştir. Senedin başındaki düşmeler için muallak, tâbiûn sonrasındaki düşmeler için mürsel tabirlerinin kullanıldığını söylemiştir. Muallak ve mürsel haberlerdeki inkıtânın bulunduğu yerden başka bir yerde yani esnâi senedden râvî düşmesi halinde bu haberlerin mudal veya munkatı olarak isimlendirildiğini belirtmiştir. İbn Hacer mudal haberde de râvîlerin esnâi senedden düşme ihtimaline binaen mudal ile munkatının ayrılması için ek bir kayda ihtiyaç olduğundan"*Düşen râvî iki yerde ve peşpeşe olmazsa buna munkatı denir. Aynı şekilde bir râvî düşmesi veya peş peşe olmamak kaydıyla birden fazla râvî düşmesi de munkatı olarak isimlendirilir*" demiştir.[1287]

İbn Hacer zahir sakt konusunu genel hatları ile ele alırken aslında her bir kavramı birbirinden ayıran noktaları açıklamıştır.[1288] Örneğin "*Senedden râvî düşmesi ya senedin başlarında olur*"[1289] sözü muallak rivayeti diğer kavramlardan ayırmıştır. İbn Hacer'in bu kaydı muallak haberi munkatı haberden de ayırmaktadır. Muallak ve mürsel haberlerin bazı hallerinde senetten bir râvî düşmektedir. Böyle olunca muallak, mürsel ve munkatı kavramlarının anlamlarını ayırıcı kayda ihtiyaç duyulmaktadır. Bu durumda munkatı

[1285] Irâkî sahabeden önce bir râvî düşerse buna munkatı denileceğini söylemiştir. Bikâî buradaki "bir râvî" ifadesinin cins bildirdiğini, peş peşe olmayan birden fazla râvî düşmelerinin de munkatı olacağını söylemiştir. bk. Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, c. 1, s. 400.

[1286] Hâkim'in tarifinde "tâbiûn öncesi" ifadesi yer almaktadır. Bkz. Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 184. Bu ifadesinin yerine "sahabe öncesi" demenin daha doğru olacağı söylenmiştir. Bkz. Sindî, *İm'ânu'n-nazar*, s. 179.

[1287] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 83, 84.

[1288] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 80.

[1289] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 80.

rivayeti diğer ikisinden ayıracak bir kayıt daha gerekmektedir. Fakat İbn Hacer tarife böyle bir kayıt koymamıştır. Tarife munkatı haberi diğerlerinden tamamen ayıracak bir kayıt koymayan İbn Hacer "*Senedden râvî düşmesi ya senedin başlarında olur.*"[1290] sözüyle bu ayrımı daha önce yapmıştır. Zahir saktın dört kısmında ayrı ayrı râvîlerin senedin nerelerinden düştüğünü ifade eden İbn Hacer, böylelikle munkatının dört kısmının birbirinden ayrılığı noktaları netleştirmek istemiştir.[1291] Saktın taksimi sırasında senedin başından râvîsi düşen haberleri muallak diye isimlendiren İbn Hacer, bu kayıtla onu munkatıdan ayırmıştır.[1292] Lekânî'nin Bikâî'den aktardığı "*Eğer sakt senedin ne başından ne de sonundan olmaksızın tek râvînin düşmesi ile olursa… munkatıdır*" sözü de bu anlamı ifade etmektedir.[1293]

Munkatı rivayetlerde senedden tek râvî düştüğü gibi birden fazla râvî de düşebilmektedir. Bikâî ve Kâsım b. Kutluboğa senedinin bir yerinden râvîsi düşen haberler için "bir yerde munkatı", senedin birden fazla yerinden râvîsi düşen rivayetler için ise "iki veya daha fazla yerde munkatı" ismi verildiğini belirtmişlerdir.[1294] Bu açıdan munkatı hâs ikiye ayrılmaktadır.

İlk dönem muhaddisleri senedinde kopukluk olan bütün rivayetler için inkıtâ mastarından türemiş "munkatı" terimini kullanmışlardır.[1295] İbn Abdilber, Ebû Amr'ın "*Bana göre bütün muttasıl olmayan rivayetler munkatıdır.*" sözünü nakletmiştir.[1296] İmam Nevevî "*Fakihlerin, Hatîb el-Bağdâdî'nin, İbn Abdilber'in ve başka muhaddislerin kabul ettikleri, sahih olan görüş kopukluk senedin neresinde olursa olsun munkatıdır, senedi muttasıl olmayan rivayettir.*"[1297] diyerek munkatıyı tarif etmiştir. İlk dönem muhaddislerin kullandıkları munkatı kavramı Hanefilerin mürsel kavramına benzemektedir. Bu bağlamda İbn Hacer'in nakline göre Buhari'nin munkatı ve mürsel kavramlarını aynı anlamda

[1290] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 80.
[1291] Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer*, c. 1, s. 487.
[1292] Itr, *Menhecü'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs*, s. 368; Ğursî, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 228; Üchûrî, *Hâşiyetü'l-üchûrî 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 272.
[1293] Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 975.
[1294] Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, c. 1, s. 400.
[1295] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 1, s. 238; Efendioğlu, Mehmet, "*Munkatı*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara 2006, c. 32, s. 12.
[1296] İbn Abdilber, *Temhîd*, c. 1, s. 21.
[1297] Nevevî, *et-Takrib ve't-teysîr*, s. 110.

kullanmış olması bu benzerliğin daha iyi anlaşılması için iyi bir örnektir.[1298] Bikâî de munkatı kavramının hususi anlamda kullanılması yanında umumi anlamda da kullanıldığından, muallak, mürsel, muʿdal ve diğerleri gibi senedden düşme çeşitlerinin hepsini içine alan bir anlamda kullanıldığından bahsetmiştir.[1299]

Hâkim en-Nîsâbûrî munkatı ile mürselin aynı anlamda olmadığını iddia etmiştir.[1300] Hâkim en-Nîsâbûrî munkatı rivayeti üç kısma ayırmıştır.[1301] İmam Sehâvî, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin birinci ve ikinci kısımlardaki munkatı çeşitlerini açıklamadığını, örnekler verdiğini ve bu kısımlardaki munkatının bu örneklerden anlaşıldığını söylemiştir.[1302] Hâkim en-Nîsâbûrî birinci kısım ile ilgili verdiği örnekten sonra bu örnekteki iki râvînin mübhem olması sebebiyle rivayetlerinin munkatı diye isimlendirildiğini ifade etmiştir.[1303] Bu ifadeler Hâkim en-Nîsâbûrî'nin senedinde mübhem râvî olan ve başka bir sened yardımı ile râvîsinin mübhemlikten kurtulamadığı rivayeti munkatı haberin ilk çeşidi kabul ettiğini göstermektedir. Hâkim en-Nîsâbûrî munkatı haberin ikinci çeşidini izah etmek için iki tane hadisi örnek olarak zikretmiştir. Birinci hadiste sahabe tabakasındaki râvî Ebû Hureyre'dir (ö. 58/678). Ondan hadisi alan râvî "şeyh" denilerek mübhem bırakılmıştır. Hâkim en-Nîsâbûrî naklettiği ikinci hadiste Ebû Hureyre'den hadisi alıp nakleden kişiye "Ebû Amr" denildiğini zikrederek birinci hadisteki mübhemliğin ortadan kalktığını göstermeye çalışmıştır.[1304] Görüldüğü üzere Hâkim en-Nîsâbûrî bir seneddeki mübhem râvî sebebiyle haberi munkatı sayarken diğer senedden dolayı mübhemliğin kalktığına hükmetmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin munkatı anlayışının ikinci kısmını bu çeşit rivayetler oluşturmaktadır. Bu kısım munkatı rivayetlerdeki ikinci haber şahit veya mütâbîdir ve ilk rivayetin mübhemliğini kaldırmaktadır. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin üçlü munkatı taksiminin ilk iki kısmını senedinde mübhem râvîlerin bulunduğu haberler oluşturmaktadır.

Hâkim en-Nîsâbûrî, senedinde mübhem râvî olan ve başka bir senedin şahitliği ile mübhemliği giderilmeyen rivayete munkatı diyerek birçok âlimin muttasıl kabul ettiği bir

[1298] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. 11, s. 245.
[1299] Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, c. 1, s. 401.
[1300] Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 184.
[1301] Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 180.
[1302] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 1, s. 277.
[1303] Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 181.
[1304] Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs* ve kemmiyyeti ecnâsihî, s. 181, 182, 183, 184.

rivayeti munkatı olarak nitelemiştir. Birçok muhaddise göre senedindeki mübhemlikten dolayı bir rivayetin munkatı olarak isimlendirilmesi gerçek bir isimlendirme değildir. Bu tür rivayetlerin munkatı olarak isimlendirilmesinin hükmi bir isimlendirme sayılması daha uygun olacaktır. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin munkatının üçüncü kısmı ile ilgili ifadelerine bakıldığında bu nevi munkatıyı "*Senedinde tâbiûn öncesinde hadisi alması gereken kimseden almamış bir râvînin bulunduğu rivayete denir*." sözleri ile açıklamaya çalıştığı görülmektedir.[1305] O bu tanımda mübhem râvîden bahsetmemektedir. Üçüncü kısım munkatı haber mübhem râvî ile ilgili değildir. Hâkim en-Nîsâbûrî bir haberin munkatı sayılması için senedin tâbiûn öncesinde inkıtâya uğramış olması gerektiğini belirtmiştir. Onun bu tanımına itiraz edilmiştir. Özellikle "tâbiûn öncesinde" sözü yerine "sahabe öncesinde" denilmesinin daha uygun, daha doğru olacağı söylenmiştir.[1306] Çünkü "tâbiûn öncesi" sözü tâbiûn râvînin senedden düşmesini munkatı tanımı dışında bırakmaktadır. Halbuki Hâkim en-Nîsâbûrî'nin üçüncü kısımda ele aldığı munkatı çeşidi sadece tâbînden önceki râvî düşmelerine münhasır değildir. Senetten tâbiûn râvînin düşmesi de bu çeşit munkatı haber grubu içinde kabul edilmiştir.[1307]

Hâkim en-Nîsâbûrî'nin senedinde mübhem râvî bulunan haberleri munkatı olarak nitelemesi derin bir tartışmaya sebep olmuştur. Irâkî meçhul râvîden dolayı haberin munkatı kabul edilemeyeceğini, muhaddislerin cumhurunun böyle rivayetleri muttasıl saydığını söyleyerek Hâkim en-Nîsâbûrî'yi cumhura muhalefet etmekle itham etmiştir.[1308] Irâkî'nin sözleri bu konuda muhaddisler arasında iki farklı görüş olduğunu göstermektedir.

İbnü's-Salâh munkatı terimini "*kendinden önceki kişiden hadis almamış, ikisi arasında mübhem veya muayyen olarak isminin zikredilmediği tâbiûn öncesi senedden düşen râvîlerden birisinin içinde yer aldığı sened*" diyerek munkatı tanımında Hâkim en-Nîsâbûrî'ye tabi olmuştur. Munkatı kavramı ile kastedilen bazı anlamlardan söz eden İbnü's-Salâh, bu anlamları örnekler ile izah etmeye çalışmıştır.[1309] İbnü's-Salâh bu tarifte tâbiûn

[1305] Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 184.
[1306] Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 2, s. 545; Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 3, s. 176; Cüdeyʿ, Abdullah b. Yusuf, *Tahriru 'ulûmî'l-hadîs*, Şirketü'r-reyyân, Beyrut 2017, c. 2, s. 909.
[1307] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 1, s. 277.
[1308] Ensârî, *Fethu'l-bâkî bi şerhi elfiyeti 'ırâkî*, c. 1, s. 203. Zekeriyyâ el-Ensârî Irâkî'nin ifadelerindeki "meçhul" teriminin mübhem anlamında olduğunu belirtmiştir. Bkz. Ensârî, *Fethu'l-bâkî*, c. 1, s. 203.
[1309] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 57-59.

öncesindeki bir râvînin hadisi kendisinden almadığı bir kişiden almış olarak rivayet ettiğini bildirmektedir. Bu râvî hadis aldığı kişiyi senedden düşürmüş, hadisi onun bir üst tabakasındaki râvîye isnat etmiştir. İbnü's-Salâh inkıtâ'nın bu çeşidinin daha iyi anlaşılabilmesi için örnek bir hadis zikretmiştir. Abdurrezzâk-Süfyân es-Sevrî- Ebî İshâk tarikiyle gelen rivayet hakkında yorum yapan İbnü's-Salâh, Abdurrezzâk'ın bu hadisi Süfyan'dan almadığını, Numân b. Ebî Şeybe el-Cenedî'den aldığını belirtmiş, Numân'ın senedden düşürülmesi sebebiyle rivayetin munkatı olduğuna hükmetmiştir.[1310] Bundan başka Hâkim en-Nîsâbûrî de Süfyân'ın hadisi Ebî İshâk'tan almadığını beyan edince[1311] senedde iki yerde hafi inkıtâ olduğu anlaşılmıştır. İbnü's-Salâh ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin yaptığı açıklamalar göstermektedir ki bu rivayetin senedi "Abdurrezzâk-Süfyân es-Sevrî-Ebî İshâk" şeklinde değildir. Ne Abdurrezzâk, Süfyân'dan ne de Süfyân, Ebû İshâk'tan hadisi almıştır. Aynı zamanda bu rivayette zahir inkıtânın varlığı yerine batın inkıtâdan söz etmek doğru olacaktır. İbn Hacer bu gerekçelere dayanarak İbnü's-Salâh'ın zikrettiği örneğin munkatı rivayet için iyi bir örnek olamadığını belirtmiş ve bu örneğin inkıtâ yerine müdelles haber için verilmesinin daha uygun olacağını söylemiştir.[1312] İbn Hacer'in İbnü's-Salâh'ın verdiği bu örneğe itirazı aynı zamanda Hâkim en-Nîsâbûrî'ye yapılmış bir itiraz olarak da kabul edilmelidir. Çünkü İbnü's-Salâh'ın zikrettiği birinci ve ikinci örnekler Hâkim en-Nîsâbûrî'nin verdiği örneklerin aynısıdır. İbnü's-Salâh, Hâkim en-Nîsâbûrî gibi senedinde mübhem râvî bulunan haberlere munkatı ismini vermiştir.

Munkatı haber ile ilgili âlimlerin görüşlerini nakleden İbnü's-Salâh, üçüncü olarak İbn Abdilber'in görüşünü aktarmıştır. İbnü's-Salâh, İbn Abdilber'e göre mürsel haberin tâbiûnun râvîleri düşürerek rivayet ettiği haber olduğunu, munkatı rivayetin ise tâbiûn râvî ile sınırlama olmaksızın diğer râvîleri de içine alan geniş bir anlama sahip bir inkıtâ olduğunu nakletmiştir. Buna göre munkatı ister Rasulullah'a isnat edilsin ister başkasına, isnâdı muttasıl olmayan bütün rivayetler için kullanılan bir terimdir.[1313] İbnü's-Salâh dördüncü görüş olarak fakihlere göre munkatı rivayetin mürsel rivayet gibi kabul edildiğini söylemiştir.[1314] İbnü's-Salâh'ın dile getirdiği dördüncü görüşe değinen Zerkeşî, başta İmam

[1310] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 57.
[1311] Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 185.
[1312] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 572.
[1313] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 58.
[1314] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 58.

Şâfiî olmak üzere bu görüşe sahip bazı fakihlerin konuyla ilgili görüşlerini aktarmıştır.[1315] İbnü's-Salâh hadis ilminde tâbiûnun doğrudan Rasulullah'tan nakil yapması durumunda irsâl kavramının daha çok kullanıldığını, tâbînden önceki râvîlerin doğrudan sahabeden yaptıkları rivayetler için ise daha çok inkıtâ kavramının kullanıldığını söyleyerek irsâl ile inkitâ kavramlarının arasını ayırmaya çalışmıştır.[1316]

Muhaddislerin munkatı kavramı ile ilgili görüşlerinden bahseden İbnü's-Salâh, Hatîb el-Bağdâdî'den munkatı teriminin bazı hadisçiler tarafından tâbiûn ve öncesindeki râvîlerin söz ve fiilleri için kullanıldığını nakletmiş;[1317] munkatı kavramının böyle bir anlamda kullanılmasının uzak bir ihtimal olduğunu belirtmiştir.[1318] Bu kullanım hadis usulünde tâbiûn râvîlerin sözleri için yaygın olarak kullanılan "maktu" kavramını çağrıştırmaktadır. Bu anlamda bir kullanım maktû kavramı ile munkatı kavramının ortak bir noktada buluşması anlamına gelmektedir. Fakat Zerkeşî'ye göre İbnü's-Salâh'ın Hatîb el-Bağdâdî'den yaptığı nakildeki "tâbiûnun söz ve fiilleri" anlamına gelen ifadesi maktû kavramını çağrıştırsa da bunun tâbiûna nisbet edilen maktû olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü tarifteki "veya tâbînden önceki râvînin" kaydı burada kastedilenin ıstılahtaki maktû olmadığını göstermektedir.[1319]

Hatîb el-Bağdadî'nin "bazı hadisçiler" sözünü değerlendiren Zerkeşî, onun bu sözü ile Ebû Bekir Ahmed b. Hârûn el-Berdîcî'yi (el-Berdeʿî) (ö. 301/914) kastettiğini belirmiştir.[1320] İbn Hacer ise bu kişinin ismini Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhîm el-Berdîcî olduğunu söylemiştir.[1321] Görüldüğü üzere Ebû Bekir el-Berdîcî'nin baba isminde ihtilaf edilmiştir. Muhammed Avvâme, İbn Hacer'in zikrettiği İbrâhîm isminin doğru olmadığını, Hârûn isminin doğru olduğunu vurgulamıştır.[1322]

İmam Zerkeşî, İbnü's-Salâh'ın muhaddislerin munkatı haber ile ilgili görüşlerine değinirken Kiyâ el-Herrâsî'nin (ö. 504/1110) munkatı ile ilgili görüşüne değinmediğini ifade

[1315] Zerkeşi, *en-Nüket 'alâ İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 549.
[1316] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 58.
[1317] Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 117
[1318] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 59.
[1319] Zerkeşi, *en-Nüket 'alâ İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 550.
[1320] Zerkeşi, *en-Nüket 'alâ İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 550.
[1321] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 573.
[1322] Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 3, 177 (dn. 2).

etmiştir. Kiyâ el-Herrâsî, râvînin sened zikretmeden "Rasulullah dedi ki" şeklindeki rivayetleri için munkatı kavramını kullanmış ve bunun muhaddislerin kullandığı bir kavram olduğunu iddia etmiştir.[1323] İbnü's-Salâh'ın Kiyâ el-Herrâsî'nin munkatı kavramı ile ilgili görüşünden neden söz etmediğini araştıran Zerkeşî, İbnü's-Salâh'ın *Fevâidu rihlet* isimli eserinde "*Bu bizim bilmediğimiz bir şeydir. Muhakkak bu onun kitaplarındaki bir şeydir*" dediğini nakletmiştir.[1324] Zerkeşî, "*Muhakkak bu onun kitaplarındaki bir şeydir*" derken مِنْ كتبه kelimelerini kullanmıştır. Bu meseleyi inceleyen İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın sözlerini nakletmiş ve anlaşılmasında sorun yaşanabilecek noktaları daha net bir dille ifade etmiştir. İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın Kiyâ el-Herrâsî'nin munkatı ile ilgili sözleri hakkında "*Bu hiçbir muhaddisten ve diğer âlimlerden nakil ile bilinen bir şey değildir. Bu onun (Herrâsî'nin) kendisine ait bir görüştür*" diyerek yaptığı değerlendirmeyi de naklettikten sonra İbnü's-Salâh'ın "*kendisine ait bir görüştür"* anlamına gelen من كيسه tabirini kullandığını belirtmiştir.[1325] İbn Hacer'in İbnü's-Salâh'tan naklettiği bu söz, munkatı kavramının muhaddisler tarafından bu anlamda kullanılmadığını, Kiyâ el-Herrâsî'nin şahsi kullanımı olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu nakil İbnü's-Salâh'ın "senedin tamamen hazfedilmesi durumunda rivayete munkatı denilmesi" görüşünü neden *Ma'rifetü envâ'i 'ılmi'l-hadîs* isimli eserinde zikretmediğini de açıklamaktadır.

Munkatı konusuna değinen İbn Dakîk el-ʿÎd, mütekaddim âlimlerin mürsel terimini "senedin herhangi bir yerinden râvî düşmesi" anlamında kullandıklarını ifade etmiş, esnâ-i senedde râvî düşmesine ise munkatı denildiğini ve bunun maktû diye isimlendirilen rivayet çeşidinden başka bir kavram olduğunu belirtmiştir.[1326] İbn Dakîk'in mürsel kavramı ile ilgili sözleri ilk dönemlerde fakih, muhaddis ayırımı olmaksızın bu kavramın senedin herhangi bir yerinde râvî düşmesi anlamında kullanıldığını göstermektedir. Onun ifadelerine göre munkatı kavramı "senedin ibtidâsı ve intihâsı dışındaki bir yerdeki râvî düşmesi" için kullanılmıştır. İbn Dakîk'in munkatı ile maktû kavramlarının farklı şeyler olduğuna vurgu yapması Hatîb el-Bağdâdî'den yapılan nakil çerçevesinde de dile getirildiği üzere bu iki kavramın aynı olduğunu iddia eden muhaddislerin varlığına işaret etmektedir.

[1323] Zerkeşi, *en-Nüket 'alâ İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 550.
[1324] Zerkeşi, *en-Nüket 'alâ İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 551.
[1325] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 573.
[1326] İbn Dakîk el-ʿÎd, *el-İktirâh fî beyâni'l-ıstılâh*, s. 208, 209.

6.1.2.1.2. Muallak

Muallak terimi sözlükte "bağlı olmak, asılı olmak"[1327] anlamlarına gelen عَلِقَ fiilinin tefîl bâbından türetilmiş bir ismi mefuldür. Istılahta ise "isnâdın başından bir veya birbirini takip etmek üzere daha fazla râvîsi hazfedilen ve en son hazfedilen râvînin şeyhine nispet edilen hadislere muallak denilir" diye tarif edilmiştir.[1328]

İbnü's-Salâh, Dârekutnî'nin muallak haberleri "tâlik" diye isimlendirdiğini ve Ebû Abdillâh el-Humeydî'nin de (ö. 488/1095) bu kavramdan bahsettiğini belirtmiştir.[1329] İbnü's-Salâh bu kavramı ilk defa Dârekutnî'nin kullandığına dair bir bilgi vermese de ondan önce birisinin kullandığına dair bir şey zikretmemesi bir işaret kabul edilebilir. İbn Hacer işaretin ötesine geçerek taʿlîk kavramını ilk olarak Dârekutnî'nin kullandığını açık bir biçimde ifade etmiştir.[1330] Haberler için muallak kavramının kullanımının daha önceki dönemlerde olduğunu belirten Selahattin Polat kavramın hicri ikinci asrın ortalarında kullanıldığından bahsetmiş, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın bazı muhaddisler hakkında "*Onlar hadis hafızlarıdır. Bir şeyi işittikleri zaman talîk ederler yani muallak olarak rivayet ederler.*" dediğini aktarmıştır.[1331] Nakli yapan İbn Ebî Hâtim'nin ifadeleri incelendiğinde aslında Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın talîk veya muallaktan bahsetmediği görülmektedir. İbn Ebî Hâtim, Ahmed b. Sinân'ın kendilerine şöyle rivayet ettiğini nakletmektedir: "*Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Zührî ve Katâde'nin irsâl yaptıkları rivayetleri ilmi değeri olan şeyler olarak kabul etmezdi. O rivayetleri rüzgâr gibi kabul ederdi. Onların hadis hafızı olduklarını, bir şey duyduklarında onu hemen aldıklarını söylerdi*."[1332] Bu nakildeki "*onu hemen aldıklarını*" ifadesinin aslı عَلِقُوه kelimesidir. Polat'ın ilk dönemlerde muallak kavramının kullanıldığını düşünmesine sebep olan şeyin bu ifade olması muhtemeldir. Almak anlamına

[1327] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, c. 10, s. 261.
[1328] Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 283.
[1329] İbnü's-Salâh, Ebû ʿAmr Osmân ibn Abdurrahmân eş-Şehrazûrî, *Sıyânetü sahîhi müslim mine'l-ihlâli ve'l-ğalati ve hamâyetü mine'l-iskâti ve's-sekati*, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, Beyrut 1984, s. 76.
[1330] İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-ʿAskalânî, *Tağlîku't-tağlîk 'alâ sahîhi'l-buhârî*, el-Mektebetü'l-islâmî, Beyrut 1985, c. 2, s. 7.
[1331] Polat, Selahattin, "*Mürsel hadisler ve delil olma yönünden değeri*", TDV. Yayınları, Ankara 2010, s. 78, (dn. 69).
[1332] İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân, *el-Merâsîl*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1997, c. 1, s. 3.

gelen bu kelimeyi muhtemelen "talîk etmek" diye anlayan Polat, mullak kavramının hicri ikinci yüzyılda kullanılan bir kavram olduğunu söylemiştir.

İbn Hacer seneddeki inkıtâyı "*Râvî ya senedin başlarında musannifin tasarrufundan dolayı düşer veya sonundan düşer ya da başka bir yerden düşer.*" diyerek üç kısma ayırmıştır. Birinci kısımdaki rivayetleri muallak diye isimlendirmiştir. Lekânî, İbn Hacer'in "*senedin başlarında*" demesini eleştirmiş "senedin başı" demesinin daha doğru olacağını söylemiştir.[1333] Bu eleştiriye cevap vermek isteyen Ğursî, İbn Hacer'in senedden râvî düşmesini üç kısma ayırdığını ve üç kısmı da içine alan bir tabir kullanmak istemiş olabileceğini, bundan dolayı "*senedin başlarında*" ifadesini tercih ettiğini söylemiştir.[1334]

İbn Hacer'in inkıtânın kısımlarını anlatırken muallak rivayet ile alakalı "musannifin tasarrufu" sözü de tenkit edilmiştir. Çünkü bu ifadeye göre musannif olmayan kişilerin senedde yaptıkları haziflerin muallak olarak nitelenmemesi gerekmektedir ki bu doğru değildir. Örneğin tasnif dönemi sonrası vaaz veya sohbet eden birisinin hadisleri senedsiz zikretmesi durumunda bu hadislere muallak denilmesi gerekirken "musannifin tasarrufu" kaydı bu hadislerin muallak olarak nitelenmesine engel teşkil eden bir durum olmaktadır. Halbuki hadis usulünden bilindiği üzere musannif olmayanların da senedin başından râvî düşürmeleri muallak olarak isimlendirilmektedir. Fakat senedlerde talik işini çoğunlukla musanniflerin yapmış olmalarından dolayı bu iş onlar ile hatırlanan bir eylem olarak biline gelmiştir. İbn Hacer'in de buna istinaden bu kaydı koymuş olması muhtemeldir.[1335]

İbn Hacer musannifin tasarrufundan dolayı senedin başlarında râvîsi düşen hadisin muallak olarak isimlendirileceğini belirttikten sonra düşen râvînin bir veya daha fazla olabileceğini söylemiştir.[1336] Muallak haberin birden fazla çeşidi olduğundan bahseden İbn Hacer, senedin tamamen hazfedilerek rivayetlerin muallak yapılması yanında sadece sahabe

[1333] Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 930.
[1334] Ğursî, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 210.
[1335] Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 930; Sindî, *İm'ânu'n-nazar,* s.164; İbnü'l-Hanbelî, Radiyyu'd-dîn Muhammed b. İbrahim, *Menhu'n-nuğbe 'alâ şerhi'n-nuhbe*, Dâru'r-risâleti'l-'âlemiyye, Beyrut 2018, s. 105; Takiyyüddîn eş-Şümünnî, *el-'Âli'r-rütbe*, s. 136; Ğursî, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 210; Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 262; Adevî, Abdullah b. Hüseyn Hâtır es-Semîn, *Hâşiyetü laktü'd-dürer bi şerhi metni nuhbeti'l-fiker*, Dâru ibn 'abbâs, Mısır 2018, s. 363.
[1336] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 80.

râvînin veya sahabe ve tâbiûn râvînin senedde bırakılıp geri kalan râvîlerin hazfedilemsi suretiyle de rivayetlerin muallak yapıldığını ifade etmiştir.[1337]

Hadis aldığı hocasını hazfeden râvînin rivayetinin muallak veya müdelles haber sayılmasına dair tartışmaya işaret eden İbn Hacer, râvînin tedlîsçi olması durumunda rivayet ettiği haberin müdelles olarak isimlendirilmesinin sahih görüş olduğunu söylemiştir.[1338] Böyle bir kavram karışıklığına müsaade etmemek için muallakın tarifine "senedden râvî düşmesi gizli olmamalıdır" diye bir kayıt konulması faydalı olacaktır.[1339]

Muallak rivayetin tanım ve kısımlarına değinen İbn Hacer daha sonra muallak rivayetlerin hükmü ile ilgili bilgiler vermiştir. Hazfedilen râvînin kimlik bilgisine ulaşılamamasından dolayı muallak rivayetlerin merdûd haberin kısımlarından sayıldığını söyleyen İbn Hacer, başka bir kanaldan râvînin kimlik bilgisine ulaşıldığında merdûdluğun ortadan kalkacağını ifade etmiştir.[1340] Râvînin kimlik bilgisinin tespit edilmesi sonrasında rivayet muallak olarak merdûd sayılmasa da başka illetler sebebiyle merdûd olabilir. Hazfedilen râvînin kimlik bilgisine ulaşmak sadece rivayetin bu yönüyle reddedilmeyeceği anlamına gelmektedir.

İbn Hacer senedin başından birden fazla râvînin düşürülmesi neticesinde var olan muallak haber çeşidinden söz etmiş fakat râvîlerin peş peşe düşürülmesiyle ilgili bir şey söylememiştir. Bu noktanın açıklanmamasının muallak haber hakkında bir eksiklik olacağını düşünen *Nüzhe* şârih ve muhaşşîleri senedin başından birden fazla râvî düşürülmesi durumunda rivayetin muallak olarak kabul edilebilmesi için râvîlerin peş peşe düşürülmüş olması gerektiğini belirtmişlerdir.[1341] Bununla birlikte Muhammed es-Sindî ve Ekrem es-Sindî *Nüzhe*'nin bazı nüshalarında "peş peşe" düşme kaydının varlığından söz etmişlerdir.[1342] Sindîlerin bahsettiği nüshanın asıl kabul edilmesi durumunda İbn Hacer'in

[1337] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 80, 81.
[1338] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 81.
[1339] Sindî, *İm'ânu'n-nazar*, s. 166.
[1340] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 81.
[1341] Gucerâtî, *Şerhu nüzheti'n-nazar*, s. 157; İbnu'l-hanbelî, *el-Fer'u'l-esîs*, s. 151; Sindî, *İm'ânu'n-nazar*, s. 165; Adevî, *Hâşiyetü laktü'd*-dürer, s. 363.
[1342] Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, s. 262; Sindî, *İm'ânu'n-nazar*, s. 165.

de peş peşe kaydına itibar ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum bir eserin nüshalarının o eserin anlaşılmasına hatta ilgili ilim dalındaki kavramlara nasıl etki ettiğini göstermektedir.

Muhaddisler muallak haberleri merdûdun bir kısmı olarak kabul etmişlerdir. Fakat bu mutlak bir kabul ediş değildir. Yukarıda da ifade edildiği gibi muallak rivayetlerin merdûd olmasına sebep olan illetin ortadan kalkması durumunda bu rivayetler makbul haberler bölümüne dahil olacaktır. Bu bağlamda İbn Hacer, Buhârî'nin *Sahîh*'inde birçok muallak haber olduğundan bahsetmiş, İbnü's-Salâh'ın Buhari'nin muallakları ile ilgili görüşünü nakletmiş ve bu konuyu detaylı bir şekilde *Nüket* isimli eserinde ele aldığını belirtmiştir.[1343]

Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde muallak hadis bulunduğundan bahseden İbnü's-Salâh, buradaki muallakların zayıf olmadığını kaydeder ve Buhârî'nin *Sahîh*'inde çok, Müslim'in *Sahih*'in de ise az sayıda muallak olduğunu belirtir.[1344] Irâkî, Müslim'in *Sahih*'de on dört tane muallak olduğunu fakat *Sahih*'in mukaddimesi dışında başka bir tarikten mevsûl olarak rivayet edilmemiş bir tane muallak hadis bulunduğunu söylerken,[1345] İbn Hacer, Irâkî'nin vermiş olduğu rakamın doğru olmadığını, muhtemelen Reşîd el-Attâr'ın(ö. 662/1264) Müslim'in *Sahîh*'indeki mullakları değerlendirmek için yazdığı *el-Ğuraru'l-mecmû'a* isimli eserindeki rivayetlerin sayısının onu yanılttığını belirtmiştir. İbn Hacer'e göre orada zikredilen hadislerden birisi tekrardır. Bu sebeple *Sahih*'teki muallak sayısı on dört değil on üçtür.[1346] İmam Nevevî ise on dört rivayetin iki tanesinin tekrar olduğunu gerçek sayının on iki olduğunu ifade etmiştir.[1347] Bu tartışma muallakların her şartta merdûd sayılmadığını, muhaddislerin şartlar oluştuğunda muallakları makbul saydıklarını göstermektedir.

İbnü's-Salâh, muallak haberi "senedinin başından bir veya daha fazla râvînin hazfedildiği şey" olarak tanımlamıştır.[1348] Muallak haberin sahih kabul edilmesi için kesin

[1343] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 82.
[1344] İbnü's-Salâh, *Sıyânetü sahîhi müslim*, s. 76.
[1345] Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh*, c. 1, s. 258.
[1346] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 1, s. 344, 345.
[1347] Nevevî, *Şerhu sahihi müslim*, c. 1, s. 27.
[1348] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 24.

ifadeler içeren eda sîgaları kullanılması gerektiğini, temrîz sîgaları denilen kesin olmayan ifadeler ile yapılan talîklerin sahih kabul edilemeyeceğini çünkü zayıf rivayetlerde de böyle ifadeler kullanıldığını belirtmiştir.[1349]

İbnü's-Salâh bir rivayetin muallak olarak nitelenebilmesi için senedden düşen râvîlerin senedin başından itibaren düşmeye başlaması gerektiğini şu sözleri ile ifade etmiştir: "*Senedinin ortasından veya sonundan râvî düşen herhangi bir rivayet için talîk (muallak) kavramının kullanıldığına rastlamadım*".[1350] Yaptığı araştırmalar sonucunda muallak rivayetlerde râvîlerin senedin başından itibaren düştüğü sonucuna ulaşan İbnü's-Salâh, bu tespiti ile muallakı diğer inkıtâ çeşitlerinden bu yönü ile ayırmayı başarmıştır.

6.1.2.1.3. Mürsel

Mürsel haber kavramı ifâl bâbındaki "irsâl" mastarından türetilmiş ismi mefuldür. İrsâl kavramının tâbiûna ait bir kavram olduğu,[1351] çoğunlukla tâbiûnun Hz. Peygamber'den rivayetleri için kullanıldığı,[1352] râvînin işitmediği kişiden haber nakletmesi anlamına geldiği,[1353] senedde bir illet olduğu[1354] ifade edilmiştir.

Nûruddîn Itr, mürsel kavramının kullanımında mütekaddim muhaddisler ile müteahhir muhaddisler arasında fark olduğunu ileri sürmüştür. Müteahhir muhaddislerin tâbiûn râvîlerinin Rasulullah'a isnâd ettikleri rivayetlere mürsel dediklerini dile getiren Itr, mütekaddim muhaddislerin ise mürsel kavramını çoğunlukla tâbiûn râvîlerinin Rasulullah'a isnâd ettikleri rivayetler için kullandıklarını ayrıca senedin herhangi bir yerinden râvî düşmesi anlamına gelen "munkatı" terimi yerine de kullandıklarını söylemiştir.[1355] Yine Hatîb el-Bağdâdî mürsel kavramını "*Haberi bir üstündeki şahıstan işitmeyen râvînin*

[1349] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 24, 25.
[1350] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 70.
[1351] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 52.
[1352] Hatîb, *Kifâye* c. 1, s. 114.
[1353] İbn Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm*, c. 5, s. 493.
[1354] Bulkînî, *Mehâsinu'l-ıstılâh*, s. 91.
[1355] Itr, *Menhecu'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs*, s. 370; Salâhuddîn el-Alâî, "İmam Şâfiî'nin sözlerinden mürsel ile munkatı kavramlarını aynı anlamda kullanıdığı anlaşılmaktadır." demiştir. Bkz. Alâî, *Câmi'u't-tahsîl*, s. 25.

varlığından dolayı senedinde inkitâ meydana gelen rivayete denir. Fakat mürsel kavramı daha çok tâbiûnun Rasulullah'tan rivayet ettiği haberler için kullanılır." diye tarif etmesi, bu kavramın mutlak munkatı anlamında kullanılmış olduğunu göstermektedir.[1356] İmam Nevevî'nin "*Mürsel, fakihlere, usulcülere, Hatîb el-Bağdâdî ve bazı muhaddislere göre senedin herhangi bir yerinden râvî düşen habere denir. Onlara göre mürsel, munkatı anlamındadır*." sözleri de mürsel kavramının muhaddislerin bir kısmı tarafından senedin herhangi bir yerindeki kopukluk manasını ifade etmek için kullanıldığını teyit etmektedir.[1357] Nevevî, *Mecmû'* isimli eserinde kendisinin de mürsel kavramını "mutlak munkatı" anlamında kullandığını "*Burada mürselden kastımız senedi inkıtâya uğramış, bir veya daha fazla râvîsi düşmüş haberdir. Bu noktada muhaddislerin çoğu bize muhaliftir. Onlar tâbiûnun Hz. Peygamber'den rivayetine mürsel demişlerdir*." cümleleri ile beyan etmiştir.[1358] Muhammed Avvâme, İmam Müslim'in *Sahih*'inin mukaddimesindeki "*Bize göre ve haber ilmine sahip kimseler nezdinde mürsel rivayetler ile hüccet getirilemez*." sözünden hareketle onun mürsel kavramı ile "senedi muttasıl olmayan rivayetleri" kast ettiğini dile getirmesi kavramın mutlak munkatı anlamında kullanıldığına bir başka örnek olarak zikredilebilir.[1359] Sünen sahiplerinden Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin de mürsel kavramını "senedinin herhangi bir yerinden râvîsi düşen rivayet" olarak kullandığı nakledilmiştir.[1360] İmam Sehâvî, Ebû Zürʿa'nın, Ebû Hâtim er-Râzî'nin, Dârekutnî'nin, Beyhakî'nin, Buhari'nin mürsel kavramını râvînin bir üst tabakadaki muhaddisten hadisi işitmemesinden dolayı senedde gerçekleşen inkıtâ anlamında kullandıklarını ifade etmiştir.[1361] Muhaddislerden birçoğunun mürsel hadisi munkatı hadisle bir tutması bu noktada Hanefiler ile aynı görüşü paylaştıklarını göstermektedir.

Önceden ifade edildiği üzere Hâkim en-Nîsâbûrî mürsel kavramı ile munkatı kavramının aynı şeyler olmadığı görüşündedir.[1362] Hâkim en-Nîsâbûrî, tâbiûn tabakasından önceki bir tabakada bulunan bir râvînin hadisi alması gereken kişiden almayarak rivayet etmesi durumunda bu hadisin munkatı diye isimlendirilmesi gerektiğini, böyle rivayetler için

[1356] Hatîb, *Kifâye* c. 1, s. 115.
[1357] Nevevî, *Şerhu sahihi müslim*, c. 1, s. 36, 37; Alâî, *Câmi'u't-tahsîl*, s. 96.
[1358] Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, c. 1, s. 60, 61.
[1359] Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 3, s. 132 (dn. 2).
[1360] Polat, *Mürsel hadisler ve delil olma yönünden değeri*, s. 64.
[1361] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 1, s. 242, 243.
[1362] Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 180.

mürsel kavramının kullanılmasının doğru olmadığını ifade etse de[1363] Hatîb el-Bağdâdî'nin mürsel rivayetlerin munkatı hadislerle eş anlamlı olduğunu kabul eden muhaddislerden söz etmesi mürsel kavramının anlam daralmasının Hâkim en-Nîsâbûrî ile başlamış olabileceğini düşündürmektedir.

Muhaddislerin ıstılahındaki mutlak mürselin anlamından söz ederek konuya giriş yapan İbnü'l-Esîr, tâbiûn râvînin rivayeti Hz. Peygamber'e isnâd etmesine mutlak mürsel denildiğini ifade etmiş ve mürsel haberin muhaddisler tarafından yapılan farklı tanımlarına değinmiştir.[1364] İbnü'l-Esîr'in "*Kişinin muasırı olmadığı birisinden hadis rivayet etmesidir.*" sözü râvînin hadisi aldığı kişiyi senedden düşürdüğüne işaret etmektedir. Râvî düşmesini senedin herhangi bir yeri ile sınırlamayan İbnü'l-Esîr, bir anlamda munkatıyı âmmı tarif etmiştir. Muhaddisler buna "mutlak mürsel" ismini vermişlerdir. Bu anlamıyla mürsel ile munkatı eş anlamlı olmaktadır.

İbnü's-Salâh da mürsel haberi şu sözleri ile betimlemiştir: "*Sahabe ile buluşup onlarla oturan Ubeydullah b. Adiy b. el-Hıyâr, Saîd b. Müseyyeb ve bu ikisi gibi tâbiûnun büyüklerinin 'Rasulullah dedi ki' diyerek rivayet ettiği hadistir.*"[1365] Ona göre bu tarifte herhangi bir tartışma yoktur. Mürselin muhaddisler arasındaki meşhur tarifin de ise tâbiûnun büyük veya küçük diye bir ayırımı söz konusu değildir.[1366] İbnü's-Salâh da mürsel hadisi "tâbiûn râvînin Hz. Peygamber'den rivayeti" olarak ifade ederek mürsel kavramını hususi anlamda kullanmıştır.

İbnü's-Salâh ittifak edilen mürsel tanımını naklettikten sonra sözü ihtilaf edilen tanıma getirmiştir. İlk olarak haberin senedinde tâbiûndan önce[1367] haberi bir üstteki râvîden

---

[1363] Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 184.

[1364] İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-rasûl*, c. 1, s. 115.

[1365] Zerkeşî, İbnü's-Salâh'ın bu tarifi İbn Abdilber'den aldığını söylemiştir. Bkz. Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 2, s. 459.

[1366] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 51.

[1367] Irâkî, İbnü's-Salâh'ın "tâbiûndan önce" ifadesini tenkit etmiştir. Bu ifadenin Hâkim en-Nîsâbûrî'ye ait olduğunu, İbnü's-Salâh'ın da herhangi bir şekilde değişiklik yapmadan naklettiğini, fakat bu ifadenin bu görüş sahiplerinin düşüncesini doğru yansıtmadığını belirtmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin bahsettiği bu görüş sahiplerinin gerçekte sahabe öncesinde düşen râvîler için munkatı kavramını kullandığını, bunu tâbiûn ile sınırlamanın doğru olmadığını, tâbiûn yerine sahabe demesi gerektiğini söylemiştir. Bkz. Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh*, c. 1, s. 377. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin bahsettiği bu görüş munkatı haber ile mürsel haberin aynı şeyler olduğunu iddia eden bir görüştür.

alması gerekirken almayan râvînin bulunduğu rivayetlerden[1368] bahsetmiş, bu rivayetlerin bazı âlimler tarafından mürsel kabul edildiğini fakat Hâkim en-Nîsâbûrî ve birtakım muhaddislerce mürsel olarak kabul edilmediğini söylemiştir. İbnü's-Salâh, sadece tâbiûndan önce râvî düşen haberlerin munkatı olarak isimlendirileceğini, mürsel haberlerin senedindeki inkıtânın tâbiûn tabakasından sonra olduğunu söylemiştir.[1369] O, açıkça mürsel hadisi tâbiûn sonrası inkıtâ ile sınırlamıştır. Belki de mürsel hadisin tâbiûn sözü olarak sınırlanması onunla nihayete ermiştir. Onun mürsel ile munkatı hadis arasını ayırma çabası muhtemelen mürseli "tâbiûn râvînin haberi Hz. Peygamber'e isnâdı"[1370] manasına sıkıştırmada son basamak olmuştur.

Zerkeşî, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin iki eserindeki mürsel haber ile ilgili ifadelerinin çelişkili olduğunu iddia etmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs* isimli eserinde tâbiûn tabakasından önce senedden râvî düşmesini munkatı olarak niteleyip mürsel denilmeyeceğini öne sürerken[1371] *el-Medhal* isimli eserinde ise şöyle demektedir: "*O (mürsel) tâbiûn veya etbeu't-tâbiûnun 'Rasulullah dediki' şeklindeki rivayetidir. Râvî ile Hz. Peygamber arsında bir veya iki asır vardır. Râvî orada hadisi aldığı kişinin ismini söylemez.*"[1372] Hâkim en-Nîsâbûrî burada etbeu't-tâbiûnun haberi doğrudan Hz. Peygamber'e isnâd etmesini mürsel olarak niteleyince *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*'teki ifadeleri ile çelişen bir durum ortaya çıkmıştır. Bu çelişki hakkında ne Hâkim en-Nîsâbûrî'den ne de başka bir âlimden herhangi bir açıklama tespit edilememiştir. Bundan başka mudal konusunda geleceği üzere o, etbeu't-tâbiûn râvîlerin haberi Rasulullah'a isnat etmesine mudal ismini de vermektedir.[1373] Onun tâbiûn ve etbeu't-tâbiûn râvîlerin haberi Rasulullah'a isnat etmesine mürsel demesi ve etbeu't-tâbiûn râvîlerin rivayetini mudal olarak isimlendirmesi, mürseli iki kısma ayırdığı ihtimalini güçlendirmektedir. Buna göre etbeu't-tâbiûnun rivayeti Hz. Peygamber'e isnat etmesi mürselin bir kısmı olurken aynı zamanda mudal olarak da isimlendirilmektedir. Zerkeşî'nin de ifade ettiği gibi etbeu't-tâbiûn öncesi senedinden râvî düşen hadislere munkatı demektedir. Buna göre etbeu't-tâbiûn râvînin Hz.

[1368] Bu tanımdan İbnü'l-Esîr'in mürsel ile ilgili görüşü anlatılırken söz edilmişti.
[1369] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 52.
[1370] Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 115.
[1371] Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 184.
[1372] Hâkîm en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah, *el-Medhal ilâ kitâbi'l-iklîl*, Dâru'd-daʿve, Mısır ty., s. 43
[1373] Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 178.

Peygamber'e isnat ettiği haber üzerinde mürsel, mudal ve munkatı kavramları birleşmektedir.

İbnü's-Salâh küçük tâbiûnun haberi Rasulullah'a izafe etmesini muhaddisler arasında mürsel haberin ikinci kullanımı olarak zikretmiştir.[1374] Mürsel haberin üçüncü kullanımına ise senedinde mübhem râvî olan rivayetleri örnek olarak vermiştir.[1375] Önceden ifade edildiği gibi Hâkim en-Nîsâbûrî bu çeşit rivayetler için mürsel yerine munkatı kavramının kullanılması gerektiğini savunmuştur.[1376] Ebû Dâvûd'un, *el-Merâsîl* isimli eserine senedinde mübhem râvî bulunan birçok rivayet alması[1377] Hâkim en-Nîsâbûrî'den önce senedinde mübhem râvî bulunan rivayetlere mürsel denildiğini gösteren bir delil kabul edilebilir.

İbn Hacer mürseli "*Senedinden tâbiûndan sonra râvî düşen rivayettir.*" diye tarif etmiştir.[1378] Bazı muhaddislerin mürsel haberlerde irsâl yapan tâbiûnu "büyük tâbiûn veya küçük tâbiûn" diye ayırmalarını uygun bulmayarak küçük veya büyük tâbiûn ayrımına karşı çıkarak mürsel kavramını daha geniş bir zemine taşıyan İbn Hacer,[1379] muhaddislerin cumhurunun böyle bir ayrım yapmadan tâbiûn râvînin hadisi Hz. Peygamber'e isnat etmesine mürsel dediğini ifade etmiştir.[1380]

Birçok âlim gibi muhaddislerin de mürsel rivayetleri merdûd kabul ettiğini ifade eden İbn Hacer, senedden düşen râvînin kimlik bilgisine ulaşılamadığı için mürsel kabul edildiğini ve bu sebeple reddedildiğini söylemiştir.[1381] Buna göre senedden düşen râvînin kimlik bilgisine ulaşıldığında rivayetin ret sebebinin de ortadan kalkması gerekecektir. Mürsel haberlerde tâbiûn râvî haberi, kendisinden aldığı râvîye değil de Hz. Peygamber'e isnat ettiğinde aradaki vasıtaları düşürmektedir. Genellikle tâbiûn râvînin düşürdüğü râvî

[1374] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 53
[1375] Zerkeşî, İbnü's-Salâh'ın Hâkim en-Nîsâbûrî'nin görüşü olarak zikrettiği bu mürsel tarifini tahrif ettiğini ileri sürmüştür. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin gerçek düşüncesini yansıtamadığını, eksik bıraktığını ifade etmiştir. Bkz. Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 2, s. 482.
[1376] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 53.
[1377] Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eşʿas es-Sicistânî, *el-Merâsîl*, Dâru's-sumayʿî, Riyad 1988, s. 79, 97, 146.
[1378] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 82.
[1379] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 82.
[1380] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 543.
[1381] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 82.

sahabedir. Hadis usulünde bütün sahabiler adil kabul edildiğinden senedinden sahabe râvînin düştüğü bir rivayet merdûd sayılmaz.[1382] Fakat muhaddisler sahabe veya tâbiûn diyerek eserlerinde herhangi bir ayırım yapmadan mürsel rivayeti merdûd kısmında incelemişlerdir. İbn Hacer'in de ifade ettiği gibi mürsel haberin merdûd kısmında mütalaa edilmesi, senedinden düşen râvînin kimlik bilgisine ulaşalımamasından dolayısıyla adalet sıfatına sahip olup olmadığının tespit edilememesinden kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle tâbiûn râvîden sonra senedden düşen şahsın sahabe olduğunun tespit edilmesi halinde bu nevi mürsel rivayetlerin merdûd rivayetler kısmında değil de makbul rivayetler kısmında zikredilmesi gerektiği söylenebilir. Fakat tâbiûn râvîden sonra kimin düştüğünün tespit edilememesi durumunda sahabe râvînin yanında tâbiûn râvînin de düşmüş olabilme ihtimali ortaya çıkacağından bu nevi mürsel rivayetlerin merdûd haber kısmında zikredilmesi muhaddisler tarafından kabul gören bir uygulamadır. Zira sahabiler adil kabul edilse de aynı durum tâbiûn için söz konusu değildir. Onların kimlik bilgilerine ulaşılması ve adaletlerinin sorgulanması gerekmektedir. Bu sebeple senedde tâbiûn râvîden sonra düşen şahsın sahabe olup olmadığı konusunda tereddüt hâsıl olmuş ise bu mürselin merdûd rivayetler kategorisine dahil edilmesi daha uygun olacaktır.[1383]

İbn Hacer mürsel rivayetlerde senedden düşen râvî hakkında bazı ihtimallerin var olmasının bu çeşit rivayetlerin merdûd haber kapsamında değerlendirilmesine sebep olduğunu söylemiştir. O senedden düşen râvî hakkındaki ihtimalleri şöyle sıralamaktadır: "*Tâbiûndan sonra sendden düşen râvî sahabe olabileceği gibi tâbiûn da olabilir. Düşen râvî tâbiûn ise zayıf veya sika olabilir. Sika ise rivayeti sahabeden alma ihtimali mevcuttur. Aynı şekilde başka bir tâbiûndan almış olma ihtimali de vardır. Eğer senedden düşen râvî sika bir tâbiûn râvî ise ve rivayeti başka bir tâbiûn râvîden almışsa bu aldığı tâbiûn râvî ya sikadır veya da zayıf bir râvîdir. Bu ihtimaller bu şekilde devam edebilir.*"[1384] Mürsel

[1382] Ğursî, *en-Nüketü'l-ğurar*, s. 216 (dn. 2). Ehli Sünnetin cumhuru, münekkit muhaddisler ve kelamcılar büyük veya küçük fark etmeksizin, ister fitne olaylarından önce ya da sonra yaşamış olsun ister fitne olaylarında katılmış ister katılmamış olsun fark etmeksizin bütün sahabenin adil olduğunu kabul etmişlerdir. Buna karar verirken hem akli hem de nakli delilleri esas almışlardır. Bununla da yetinmemişler sahabeden kimlerin fitne olaylarına veya çatışmalara katıldığını araştırmışlardır. Elde ettikleri neticelerde sahabilerin hepsinin Hz. Peygamber adına yalan atmanın çok büyük günah olduğuna inandıklarını ve bundan kaçınmaya çalıştıklarını tespit etmişlerdir. "Sahabenin hepsi adildir" sözü ile muhaddisler sahabenin rivayet konusunda bilerek yalan söylemekten kaçındığını ifade etmeye çalışmışlardır. Bkz. Ebu'l-Hâc, Salâh Muhammed, *Mesâru'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, Dâru'l-feth, Amman 2019, s. 228.

[1383] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 82.

[1384] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 82.

rivayetlerin makbul veya merdûd sayılmalarının temel felsefesini kısaca anlatan İbn Hacer'in sıralamış olduğu bu ihtimallerle mürsel haberlerin bir kısım muhaddisler tarafından niçin merdûd kabul edildiği de anlaşılır hale gelmektedir.

Muhaddislerin cumhuruna göre mürsel rivayetin merdûd haber olarak kabul edilme gerekçesini açıklayan İbn Hacer'in bu ifadeleri Hanefiler ile muhaddisler arasındaki bir farkı da göstermektedir. Hanefilere göre ilk üç dönemin mürselleri Hanefi Mezhebince makbul sayılmaktadır. Çünkü bu üç dönem hadisi-i şerifte en hayırlı zaman olarak nitelenmiştir.[1385] Bu sebeple bu dönemlerde irsâl yapanlar ve senedden düşürdükleri râvîler sika kabul edilir. Muhaddislerin cumhuru mürseli merdûd saymış, Hanefiler gibi ilk üç dönem râvîlerini sika kabul etmemiştir. Muhaddisler ise ilk üç dönemde sadece sahabe tabakasını adil kabul etmiş ve diğer tabakalardaki râvîleri cerh ve ta'dîle tabi tutmuşlardır. Hanefiler gibi ilk üç dönemdeki râvîlerin tamamını taʿdîl etmeyi doğru bulmamışlardır.[1386]

Muhaddis âlimlerden bir kısmı mürsel kavramını makbul rivayetler arasında sayarken bir kısmı merdûd olarak nitelemeyi tercih etmiştir. Mürsel haberleri merdûd olarak kabul eden muhaddisler çoğunluktadır.[1387] Bu genel eğilimin sebebi ile alakalı Muhammed Abdurreşîd en-Nuʿmânî dikkate değer bir tespit yapmıştır. O, ilk dönem âlimlerinin mürsel rivayetleri kabul etmelerinin sebebini sahabe dönemine yakın olmalarına bağlamaktadır. Nuʿmânî'ye göre onların müteahhir dönem âlimleri gibi râvî isimlerine ihtiyaçları olmadığını iddia etmiştir. İlk dönem âlimlerinin sahabe ile aralarındaki râvî sayısının çok az olduğunu vurgulayan Nuʿmânî, sonraki dönem âlimlerin sahabe ile aralarındaki vasıtaların çoğalması sonucunda ricâl ilminin doğmasının kaçınılmaz olduğunu dile getirmiştir. Nuʿmânî selef âlimleri nezdinde bir rivayetin mürsel, sahih veya hasen olmasının bir farkı olmadığını, mürsel kavramını munkatı ve muʿdal kavramları yerine kullandıklarını, sonraki âlimlerin ise bu kavramaları birbirlerinden ayırmalarının yanında başka kavramlar da icat ettiklerini, bunun sonucunda selefin alıp amel ettiği birçok rivayet ile amel etmediklerini ifade etmiştir.[1388] Nuʿmânî'nin bu ifadeleri konuya farklı bir derinlik kazandırmaktadır. İlk

[1385] Buhari, *Kitâbu fedâili ashâbi'n-nebiy*, 1.
[1386] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 549.
[1387] Muhaddislerin çoğu mürseli makbul kabul etmemektedir. Fakat muhaddislerden bir kısmının mürsel ile amel ettiği İmam Tirmizî tarafından ifade edilmiştir. Bkz. Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, c. 6, s. 248.
[1388] Nuʿmânî, Muhammed ʿAbdu'r-reşîd, *el-İmâm ibn mâce ve kitâbu es-sünen*, Mektebetü'l-matbûʿâti'l-islâmiyye, Beyrut 1998, s. 79, 80.

dönem muhaddis ve fakihlerinin belirli noktalardaki ortak tutumunun sonraki dönemlerde niçin değiştiğini gayet net bir şekilde ortaya koyan bu cümleler aynı zamanda kavramlardaki anlam değişikliklerinin de hükümlere tesirini net olarak göstermektedir. Ebû Hanife'nin sahabeye olan yakınlığının incelenmesi Nuʿmânî'nin sözlerine örnek teşkil edebilir. Hicri 80 yılında dünyaya gelen Ebû Hanîfe'nin sahabe ile arasındaki vasıtalara bakıldığında iki veya üç kişi olması muhtemeldir. Rivayet konusunda sahabeye ve onların aracılığı ile Hz. Peygamber'e ulaşmada Ebû Hanîfe'nin sonraki dönem râvîlerine göre daha avantajlı olduğu söylenebilir. Mütekaddim selef âlimlerinin mürsel rivayetler ile amel etmelerini sadece zamansal yakınlık ile sınırlamak doğru olmasa da güçlü bir etkisinin olması da muhtemeldir. İbn Abdilber, "*Taberî (ö. 310/923) tâbiûnun hepsinin mürsel rivayetin kabul edilmesi konusunda ittifak ettiklerini, ikinci yüzyılın başına kadar onlardan bunu inkâr edenin çıkmadığını ve onlardan sonraki imamların da bunu reddetmediğini iddia etmiştir. O, bu sözüyle mürseli ilk reddenin İmam Şâfiî olduğunu kastetmiştir.*" diyerek Tâberî'nin mürsel ile ilgili sözlerini aktarmıştır.[1389] Taberî'nin sözlerinde iki önemli nokta dikkat çekmektedir. Birincisi, Taberî tâbiûnun hepsinin mürseli kabul ettiğini ileri sürmüştür. İbn Abdilber, Taberî'nin görüşünü "iddia etti" sözüyle nakletmesi mürsel rivayetlerin kabulünde tâbiûnun ittifakının kesin olmadığını hissettirmektedir. Taberî'nin ifadelerinde dikkat çeken ikinci nokta, mürsel riavyetleri ilk defa reddedenin İmam Şâfiî olduğu imasıdır. Ebû Dâvûd da buna benzer bir iddiada bulunmuştur. Mekkelilere yazmış olduğu risalede şöyle demiştir: "*Mürsel rivayetlere gelince geçmiş dönemlerde Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Evzâ'î gibi âlimler mürseller ile amel etmişlerdir. Sonra Şâfiî gelmiş ve mürseller ile ilgili (merdûd olduğu yönündeki) görüşünü ifade etmiştir. Bu konuda Ahmed b. Hanbel ve başkaları ona tabi olmuştur*."[1390] İmam Şâfiî'nin mürsel haberleri ilk reddeden kişi olarak şöhret kazanmasına değinen Muhammed Avvâme, mürsel hadisin İmam Şâfiî'den önce bazı âlimler tarafından kabul edilmediğini, bu sebeple İmam Şâfiî'nin ilk defa reddeden kişi olarak zikredilmesinin "sistemli bir şekilde reddeden aynı zamanda genel-geçer bir görüş haline getiren ilk kişi" olarak anlaşılması gerektiğini söylemiştir.[1391]

[1389] İbn Abdilber, *Temhîd*, c. 1, s. 4.
[1390] Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eşas es-Sicistânî, *Risâletü ebî dâvûd ilâ ehli mekke fî vasfi sünenihî*, el-Mektebetü'l-islâmî, Beyrut 1985, s. 25.
[1391] Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 3, s. 147 (dn. 2).

Mürsel haberi ilk reddedenin İmam Şâfiî olduğu tartışılsa da belirli şartlar çerçevesinde onun da mürsel haber ile amel ettiği bilinmektedir.[1392] Bundan dolayı mürsel haberi ilk tartışmaya açanın İmam Şâfiî olduğunun söylenmesi daha doğru olacaktır. İmam Şâfiî zamanına kadar âlimlerin çoğunun mürsel haberler ile amel ettiğinin ifade edilmesi mürsel ile amel konusunda büyük değişimin nerede olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Kendisinden önce mürsel haberlerin kabulünde menfi tavır takınan âlimler olmasına rağmen İmam Şâfiî'nin isminin öne çıkmasında belki de onun keskin ve net tavrının etkisi olmuştur. Muhtemeldir ki bu sebeple mürsel haberlerin reddedilmesi mevzusunda onun ismi ön planda kalmaya devam etmiştir.

Muhaddislerin çoğu tâbiûn mürselini senedden düşen râvînin kimlik bilgisine ulaşamadıkları için reddetmişler,[1393] sahabe mürselini ise makbul saymışlardır.[1394] Her ne kadar sahabe Mürsellerinin senedinden râvî düştüğü için bir nevi inkıtâ gerçekleşmiş olsa da düşen râvînin sahabe olmasından dolayı hükmen muttasıl kabul edildiği ifade edilmiştir.[1395] İbn Kesîr de (ö. 774/1373) sahabe mürselinin kabulü noktasında icmâ olduğunu nakletmiştir.[1396] Çünkü sahabiler adil kabul edildiklerinden onların kimlik bilgilerinin bilinmesine gerek duyulmayıp düşen râvînin sahabe olduğunun bilinmesi yeterli sayılmıştır.

Hatîb el-Bağdâdî ise sahabe mürselinin makbul sayılmasının ihtilaflı bir konu olduğunu söylemiş, merdûd rivayetler arasında zikredilmesi gerektiğini ileri süren muhaddislerin varlığından bahsetmiştir.[1397] Sahabe mürseli ile amel edilemeyeceğini ileri sürenlerin başında Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gelmektedir. Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin sahabe mürseli ile amel edilemeyeceğini ileri sürdüğü nakledilmiştir. Sahabilerin az da olsa sahabe olmayanlardan hadis aldıkları bilinen bir gerçektir. Onların bazen hadisi aldıkları kişinin ismini zikretmeden doğrudan Hz. Peygamber'e isnat etmeleri

[1392] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 83.
[1393] Müslim, *Sahîhu müslim*, "*mukaddime*", s. 18; Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 186, 187; Tirmizî, "Hadis mürsel olduğunda muhaddislerin çoğuna göre sahih değildir. Onlardan birçoğu mürsel hadisi zayıf kabul etmiştir." demiştir. Bkz. Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, c. 6, s. 247
[1394] Nevevî, *et-Takrib ve't-teysîr*, s. 108; Zerkeşi, *en-Nüket 'alâ İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 526; İbn Mülakkin, Sirâcu'd-dîn Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed, *el-Muknı' fî ulûmi'l-hadîs*, Dâru fevvâz, Riyad 1992, c. 1, s. 138; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 1, s. 270; Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 3, s. 174.
[1395] İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-ravî*, s. 125; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 1, s. 270.
[1396] İbn Kesîr, *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs* (*el-Bâ'isu'l-hasîs* ile birlikte), s. 53.
[1397] Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 187.

sonucu senedden râvî düşmektedir. Düşen bu râvînin sahabe olmama ihtimali bulunmakta ve bu sebeple mürsel rivayet üzerinde bir töhmet oluşmaktadır. İşte bu töhmete itibar eden İsferâyînî sahabe mürselini güvenilir görmemiş ve amel edilmesini bu gerekçe ile reddetmiştir.[1398]

İbnü's-Salâh fıkıh usulcülerinin sahabe mürseli diye isimlendirdikleri rivayetleri mürsel olarak kabul etmediklerini söylemiştir.[1399] İbnü's-Salâh'ın sahabe mürselini bir mürsel çeşidi olarak kabul etmediklerini ifade etmesi "ihticâca uygun saymadıkları mürsel" sınıfından kabul etmedikleri anlamına gelmektedir. İbnü's-Salâh bu ifadesiyle sahabe mürselinin makbul olduğuna vurgu yapmış ve Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi sahabe mürselini hüccet saymayan fıkıhçılara itiraz etmeyi amaçlamıştır. Aynı zamanda İbnü's-Salâh'ın sözlerinde "sahabe mürseli" tabirinin fıkıh usulcülerine ait bir kavram olduğuna dair işaret de mevcuttur. Irâkî her ne kadar İbnü's-Salâh'ın bu ifadeyi kavramın usulcülere ait olduğuna vurgu yapmak için kullanmadığını söylese de[1400] İbn Mülakkin (ö. 804/1401) İbnü's-Salâh gibi bu rivayet çeşidinin "sahabe mürseli" olarak isimlendirilmesinin fıkıh usulü âlimlerinin bir isimlendirmesi olduğunu "*Sahabe mürseli kavramı usûlî bir isimlendirmedir*." sözüyle ifade etmiştir.[1401] Nûruddîn Itr muhaddislerin mevsûl hükmünde olduğu için sahabe mürselini mürsel olarak kabul etmediklerini belirtmiştir.[1402] Bu nakillerde sahabe mürseli kavramının hadis ilmine fıkıh ilminden girmiş olabileceğine işaret edildiği söylenebilir. Sahabeyi adil kabul eden muhaddislere göre sahabenin haberi başka bir sahabeden almasına rağmen onun ismini zikretmeden doğrudan Hz. Peygamber Aleyhisselâm'a nispet etmesi gerçek bir inkıtâ sayılmamaktadır. Bu sebeple bu kavramın muhaddislerin ıstılahında inkıtâ anlamındaki mürsel kelimesi ile isimlendirilmesi sorunlu görülmüştür. Bu yüzden bazı muhaddislerin "sahabe mürseli" kavramının hadis ilminden ziyade fıkıh ilmine münasip bir ıstılah olduğuna işaret etmiş olmaları muhtemeldir.

[1398] Hudayr, Abdülkerîm b. Abdillah, *Hâşiyetü 'alâ ıhtisâri 'ulûmi'l-hadîs*, Dâru ibni'l-cevzî, Demmâm 2017, s. 128.
[1399] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 56.
[1400] Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh*, c. 1, s. 406, 407.
[1401] İbn Mülakkin, *el-Muknı' fî ulûmi'l-hadîs*, c. 1, s. 138.
[1402] Itr, *Menhecü'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs*, s. 373.

6.1.2.1.4. Mudal

Mudal kelimesinin "العضلة" kelimesinden elde edildiğini, "güçlü bir engel olma" anlamına geldiğini belirten Alâî, Râğıb el-İsfehânî'den (ö. V./XI. Yüzyılın ilk çeyreği) bu kelimenin "sinirli sert et" anlamında kullanıldığını, aynı zamanda Kur'ân 'da Bakara suresinin iki yüz otuz ikinci ayetinde de zikredildiğini nakletmiştir.[1403]

Mudal hadis, rivayetlerin senedlerinden râvî düşmesi ile ortaya çıkan zahir inkıtâ çeşitlerindendir. Muhaddisler senedi baş kısmı (ibtidâ-i sened), son kısmı (intihâ-i sened) ve bu ikisinin arasında kalan kısım (esnâ-i sened) olarak üç bölüme ayırmışlardır. Muallak rivayetin senedin baş kısmındaki râvî düşmesi ile alakalı bir kavram olduğu önceden ifade edilmiştir. Mürsel haber de muhaddislerin cumhuruna göre senedin sonunda tâbiûn sonrası râvî düşmesi olarak kabul edilmiştir. Muhaddisler "senedin baş kısmı" tabiri ile musannifin bulunduğu tarafı, "senedin sonu" tabiriyle de sahabe tarafını kastetmişlerdir.[1404]

Mudal kavramını Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî (ö. 258/872), Ebu İshâk el-Cûzcânî (ö. 259/873) ve İmam Nesâî gibi mütekaddim hadisçiler kullanmışlardır. İbn Hacer bu âlimlerin mudal kavramını "açıklanması zor bir kapalılık" anlamında مُعْضِل şeklinde dâd harfinin kesresi ile[1405] kullanmış olabileceklerinden söz etmiştir.[1406]

"*Etbetu't-tâbiûn mürselleri bize göre mudaldır.*" diyen Hâkim en-Nîsâbûrî, etbetu't-tâbiûn râvînin haberi doğrudan Hz. Peygamber'e isnâd etmesini mudal olarak nitelemiştir.[1407] Hâkim en-Nîsâbûrî *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs*'te mudal rivayete ayırdığı bölümde ise Alî İbnü'l-Medînî'nin ve ondan sonraki hadis imamlarının bazılarının mudalı şöyle tarif ettiklerini nakletmiştir: "*Mudal rivayet mürsil ile Rasulullah Aleyhisselâm arasında birden fazla kişinin olmasıdır.*"[1408] Yani mürsil haberi doğrudan Rasulullah'a isnat

[1403] Alâî, *Câmi'u't-tahsîl*, s. 24; Cevherî, *es-Sıhâh*, c. 5, s. 1766.
[1404] Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, s. 84; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 82.
[1405] İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-ʿAskalânî, *en-Nüket 'alâ kitâbi ibni's-salâh ve nüketi'l-'ırâkî*, Dâru'l-meymân, Riyad 2013, s.378.
[1406] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi ibni's-salâh ve nüketi'l-'ırâkî*, s. 375-378.
[1407] Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 178.
[1408] Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 202.

ettiğinde onunla Rasulullah arasındaki normalde olması gereken birden fazla râvînin düştüğü anlaşılmaktadır. Bu çeşit mudalı iki kısma ayıran Hâkim en-Nîsâbûrî, birinci kısım mudalı "başka bir tarikte mevsul olarak rivayet edilen mudal", ikinci kısmı ise "başka bir tarik ile mevsul olarak rivayet edilmeyen mudal" diye isimlendirmiştir.[1409] Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *Medhal*'de etbeu't-tâbiûnun irsâllerine mürsel dediği, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs*'te ise mudal dediği mürsel konusunda incelenmiştir.

Yukarıdaki bilgilerden mütekaddim hadis âlimlerinden bir kısmının mudal kavramını "senedden râvî düşmesi" olarak ifade ettiği, bir kısmının ise "açıklanması zor bir kapalılık" olarak nitelediği anlaşılmaktadır. Bu iki farklı yaklaşım kavramın anlam çerçevesinin çizilmesini güçleştirmektedir. Bu sebeple İbn Hacer bu sorunu çözebilmek için mütekaddim âlimlerin sözlerindeki bazı ihtimaller üzerinde durmuştur. Hadis âlimlerinin mudal kavramını her iki şekilde de kullanmış olabileceklerini belirten İbn Hacer, buna göre bu kavramın dâd harfinin fethası ile "mudal" şeklinde harekelenmesi gerektiğini belirtmiştir. İbn Hacer, ikinci ihtimal olarak İbnü's-Salâh'ın zikrettiği mudal kavramı ile Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Ebu İshâk el-Cûzcânî ve İmam Nesâî gibi mütekaddim hadisçilerin tanımladıkları mudal kavramının farklı kavramlar olduğunu ileri sürmüştür. İbnü's-Salâh'ın "*Senedden iki veya daha fazla râvî düşmesidir.*"[1410] diyerek tanımladığı mudal kavramın dâd harfinin fethası ile yazıldığını öne süren İbn Hacer, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Ebu İshâk el-Cûzcânî ve İmam Nesâî'nin "açıklanması zor bir kapalılık" anlamında kullandıkları kavramın ise dâd harfinin kesresi ile yazılması gerektiğini savunmuştur.[1411] Bikâî'nin muhaddislerin senedinden râvî düşmeyen rivayetlerin "problemli, sorunlu" olduklarını belirtmek için "mudil" kelimesini kullandıklarını söylemesi, İbn Hacer'in dile getirdiği ikinci ihtimali desteklemektedir.[1412] Mehmet Efendioğlu'nun İslam Ansiklopedisine yazdığı mudal maddesinde İbn Hacer'in bu ihtimallerine ve Bikâî'nin bu açıklamalarına değinmeden kavramın "mudal" olarak tek bir harekeli halinden bahsetmesi, "mudil" şeklinde harekelenmesinin ortaya çıkarttığı anlam farkına değinmeyip her iki anlamı da mudal

[1409] Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 202-205.
[1410] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 59.
[1411] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi ibni's-salâh ve nüketi'l-'ırâkî*, s. 378.
[1412] Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, c. 1, s. 403.

kavramına yüklemesi kavramın anlam çerçevesinin belirlenmesinde yanlış anlamalara yol açması muhtemeldir.[1413]

Hâkim en-Nîsâbûrî etbeu't-tâbiûnun haberi tâbiûna isnâd ettiği, tâbiûnun da sahabe ve Rasulullahı hazfederek rivayeti kendi sözü gibi aktardığı ve sonradan bu rivayetin Hz. Peygamber'e dayanan mevsul bir tarikinin tespit edildiği haberleri de mudal olarak isimlendirmiştir.[1414] Hâkim en-Nîsâbûrî'nin ikinci seçenek olarak ifade edilen bu mudal haber anlayışı İbnü's-Salâh tarafından kabul görmüş ve İbnü's-Salâh bu kısım haberlerin mudal ismini ilk kısma göre daha fazla hak ettiğini iddia etmiştir.[1415] İbn Cemâa böyle bir rivayetin hükmen mürsel olacağında hiçbir şüphenin olmadığını söyleyerek mudal olarak isimlendirilmesini kabul etmemiştir.[1416] Çünkü Hz. Peygamber'in dilinden dökülebilecek şeylerin başkası tarafından, içtihat ile bilinmesi mümkün olmayacaktır.[1417] O zaman bu gibi rivayetlerin Hz. Peygamber'den alınmış olması kesin olunca, etbeu't-tâbiûndan birisinin rivayeti tâbiûna nispet etmesi rivayetin sahabeden alınmış olduğunu gösterir. Buna göre sanki tâbiûn rivayetten sahabeyi düşürmüştür ki bu da mürseldir.

Bikâî bu türlü rivayetlerin mudal kabul edilmesi için iki şartın aynı anda gerçekleşmesi gerektiğini söylemiştir. O, birinci şart olarak rivayetin başka bir tarikten müsned olarak nakledilmiş olması gerektiğini söylemiştir. Zira etbeu't-tâbiûnun, tâbiûn râvîye isnâd ettiği rivayet başka bir kanaldan Hz. Peygamber'e isnâd edilmiş olarak rivayet edilmezse bu rivayetin o tâbiûnun sözü olması muhtemeldir. Onun sözü olursa senedden herhangi bir râvî düşmediği için bu rivayetin mudal diye isimlendirilmesi doğru olmayacaktır. Etbeu't-tâbiûnun bu nispetinin mudal olarak isimlendirilebilmesi için Bikâî'nin öne sürdüğü ikinci şart haberin Rasulullah'tan başka birisine de nispet edilebilir bir vasıfta olmasıdır.[1418] Eğer bu şartlar gerçekleşmezse İbn Cemâa'nın dediği gibi böyle rivayetler mudal değil mürsel kabul edilebilir. Bağdâdî'nin muhaddislerin muʿdalı "*etbeu't-tâbiûnun rivayeti Hz. Peygamber'e isnat etmesi*" diye tarif ettiklerini nakletmesi[1419] bu tür

[1413] Efendioğlu, Mehmet, "*Mu'dal"*, TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2005, c. 30, s. 356.
[1414] Hâkîm, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 205.
[1415] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 61.
[1416] İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-ravî*, s. 128.
[1417] Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 3, s. 198.
[1418] Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, c. 1, s. 407, 408.
[1419] Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 115.

rivayetlerin hadisçiler tarafından mudal olarak isimlendirildiğini göstermesi açısından önemlidir.

İbnü's-Salâh mudal konusuna "*Mudal, munkatı haberin kısımlarından bir tanesinin ismidir.*" diyerek başlamıştır.[1420] İbnü's-Salâh'ın sözünü ettiği munkatının "senedinden râvî düşen haber" anlamında "umumi munkatı" olduğu daha önceden ifade edilmişti. Bu sebepledir ki sözlerine "*Bütün mudallar munkatıdır. Fakat bütün munkatılar mudal değildir.*" diyerek devam eden İbnü's-Salâh,[1421] mudal kavramını "*Senedinden iki veya daha fazla râvînin düştüğü habere denir.*" Diye tarif etmiştir.[1422]

İbnü's-Salâh'ın mudal kavramı hakkındaki görüşünün incelenmesinden önce zikredilen mudal tariflerinde râvîlerin senedden peş peşe düşmeleri ile ilgili bir kayıt bulunmadığının ifade edilmesi yerinde olacaktır. İbnü's-Salâh'ın mudal tarifinde de peş peşe râvî düşmesinden söz edilmemiş ve senedden düşen râvîlerin senedin neresinden düştüklerine dair de bir açıklama yapılmamıştır. Bu eksikliği fark eden Irâkî, İbnü's-Salâh'a göre, mudal haberde râvîlerin aynı yerde ve peş peşe düşmelerinin şart olduğunu ifade etmiştir.[1423] Nevevî, İbnü's-Salâh'ın *Maʿrifetü envâʿı ʿilmi'l-hadîs*'ini *Takrîb* ismini vererek ihtisar ederken İbnü's-Salâh'ın mudal tanımını değiştirmeden olduğu gibi bırakmıştır. Muʿdal kavramını İbnü's-Salâh'ın tarif ettiği şekli ile "*senedinden iki veya daha fazla râvînin düştüğü rivayet*" diye ekleme ve çıkarma yapmadan tanımlamayı tercih eden Nevevî[1424] râvîlerin peş peşe düşmesi ile ilgi bir kayıt da koymadığı için İmam Sehâvî *Takrîb* şerhinde tarife peş peşe kaydını eklemeyi uygun görmüştür.[1425] Irâkî'nin *Elfiye* isimli eserine şerh yazan Bikâî de bu eksikliğe dikkat çekmiş, Irâkî'nin *Elfiye*'de bu kaydı koymadığını,[1426] bu kaydın olması gerektiğini vurgulamıştır.[1427]

[1420] İbnü's-Salâh, *ʿUlûmu'l-hadîs*, s. 59.
[1421] İbnü's-Salâh, *ʿUlûmu'l-hadîs*, s. 59.
[1422] İbnü's-Salâh, *ʿUlûmu'l-hadîs*, s. 59.
[1423] Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh*, c. 1, s. 410.
[1424] Nevevî, *et-Takrib ve't-teysîr*, s. 112.
[1425] Sehâvî, *Şerhu't-takrîb*, s. 112.
[1426] Irâkî, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, s. 71.
[1427] Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, c. 1, s. 400.

Âlimlerin senedinden iki veya daha fazla râvî düşen rivayetlere veya muttasıl senedli rivayetlere mudal dedikleri ifade edilmişti. Mudal kavramının ele alındığı eserlerde genellikle senedden düşen râvîlerin peş peşe olması sarih bir şekilde ifade edilmemişken İbn Hacer el-ʿAskalânî bu kaydı tanımın merkezine almış, mudalın diğer inkıtâ içeren kavramlardan ayrıcı vasfı olarak zikretmiştir.[1428] Aynı zamanda muʿdalın bu kayıt ile munkatı hâstan ayrıldığını belirtmiştir.[1429]

Mudal haberin inkıtâ başlığı altında incelenen diğer kavramlardan ayrıldığı noktalar bulunmaktadır. Bu bağlamda Nûruddîn Itr muallak ile mudalın ayrıldığı noktalardan bahsederken senedin tamamının hazfedilmesi durumunda buna muallak denileceğini ve bu yönüyle muddaldan ayrıldığını belirtmiştir. Mudalın ise muallaktan ayrıldığı noktaları "*Senedin ortasından, aynı yerden iki râvînin hazif edilmesi ile ayrılır.*" diyerek açıklamıştır.[1430] Itr'ın mudal ile ilgili sözlerinin ileride gelecek olan Ebü'l-Hasen et-Tebrîzî'nin (ö. 746/1345) mudal nitelemesine benzerliği dikkat çekmektedir.

İbnü's-Salâh, İmam Mâlik'in belâğlarında olduğu gibi râvînin senedden düşürüldüğü rivayetlerin muhaddisler tarafından mudal kabul edildiğini söylemiştir.[1431] İbnü's-Salâh bu bilgiyi Ebû Nasr es-Siczî'den (ö. 444/1052) nakletmiştir. Ebu Nasr, İmam Mâlik- Ebû Hureyre- Hz. Peygamber tariki ile gelen rivayeti mudal habere örnek olarak zikretmiştir. Irâkî, Ebû Nasr'ın bu örneğine İmam Mâlik ile Ebû Hureyre arasında bir tane râvînin düşmüş olabilme ihtimalinden dolayı itiraz edildiğini dile getirdikten sonra[1432] bu itirazı şöyle cevaplamıştır: "*Mâlik bu hadisi Muvatta dışındaki başka bir eserinde mevsûl olarak rivayet etmiştir. Muhammed b. Aclân-babası tariki ile Ebû Hureyre'den hadisi alınca düşen râvîlerin iki kişi olduğunu anlamış olduk.*"[1433] İbn Hacer "*Mâlik ile Ebû Hureyre arasında bir tane râvînin düşmüş olabilme*" ihtimalinin gündeme getirilmesine itiraz etmiş ve İmam Mâlik'in "beleğanî/bana ulaştı" sözünün senedden râvî düşmesi ihtimaline hamledilmesinden ziyade, hiçbir râvînin düşmemesi ihtimaline hamledilmesinin daha doğru olacağını ileri sürmüştür. Çünkü "beleğanî" sözü senedde hadisi İmam Mâlik'e ulaştıran

[1428] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 83.
[1429] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 84.
[1430] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 81.
[1431] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 60.
[1432] Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh*, c. 1, s. 414.
[1433] Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh*, c. 1, s. 415.

birisinin/mübelliğin bulunduğuna işaret etmektedir. Bu sebeple İbn Hacer'e göre hadisin mübhem râvî barındıran muttasıl bir senede sahip olduğunu kabul etmek gerekmektedir.[1434]

İbn Hacer, Irâkî'nin Ebû Nasr'a yapılan itiraza verdiği cevabı da eleştirmiş, Irâkî'nin "*Düşen râvîlerin iki kişi olduğunu anlamış olduk.*" sözünün tartışmaya açık olduğunu ifade etmiş ve İmam Mâlik'in bu rivayetini Irâkî'nin munkatı olarak niteleyemeyeceğini ileri sürmüştür. Çünkü Irâkî senedinde mübhem râvî bulunan hadise munkatı denilemeyeceğini, muttasıl kabul edilmesi gerektiğini açık bir şekilde beyan etmiştir. Buna göre başka bir tarik ile muttasıl olduğu ispat edilmiş bir rivayetin mudal olarak örnek verilmesinin Irâkî'ye göre doğru olmadığı söylenebilir. Ebû Nasr'a gelince, onun mudala verdiği örnek ancak senedinde mübhem râvî bulunan hadislere munkatı diyen âlimlerin görüşüne göre uygun bir örnek olarak kabul edilebilir.[1435]

İbn Hacer'in Irâkî'ye yaptığı itiraz rivayetin muttasıl ve müsned olması durumunda haklı bulunabilir. Fakat "belağanî" lafzının bulunduğu hadis üzerinden yaptığı itirazın kabul edilebilirliği tartışmalıdır. Çünkü İmam Mâlik- Ebû Hureyre- Hz. Peygamber tariki ile rivayet edilen haberde mübhem râvî bulunmamaktadır. İmam Mâlik rivayeti doğrudan Ebû Hureyre'ye nispet etmiştir. Bu sebeple bu rivayette mübhem sayılacak herhangi bir râvî yoktur. Fakat Muhammed b. Aclân-babası tariki ile Ebû Hureyre'den gelen diğer rivayette mübhem râvî bulunmaktadır. Fakat İbn Hacer'in kastı buradaki "babası" lafzının mübhemliği değildir. Anlaşılan o, İmam Mâlik'in belağanî lafzı ile râvîleri hazfetmesini "ibhâm" olarak nitelemiştir.

Bikâî, İbn Hacer'in itirazını uygun görmeyerek, senedinde mübhem râvî bulunan rivayetin muttasıl sayılabilmesi için mübhem râvînin haberi tahdîs sîgası ile almış olması gerektiğini belirtmiştir. Bu şartları taşımayan, mübhem râvînin bulunduğu bir sened muttasıl kabul edilemez.[1436] Bu sebeple İmam Mâlik'in rivayetinin muttasıl kabul edilmesi doğru değildir.

[1434] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 582.
[1435] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 582.
[1436] Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, c. 1, s. 407.

Hadis usulünün önemli konularından biri de senedi tamamen hazfedilen rivayetlere ne isim verileceğidir. İbnü's-Salâh mudal konusunu işlerken buna değinmiştir. Yukarıda ifade edildiği gibi İmam Mâlik "belağanî" diyerek hadis rivayet etmiş, bu rivayetlerin birçoğunda senedin tamamını hazfetmiştir. İbnü's-Salâh böyle rivayetleri "*Fakihlerin ve başkalarının 'Rasulullah şöyle şöyle dedi' şeklindeki ifadelerinin hepsi mudaldır.*" diyerek mudal saymıştır. Halbuki İbnü's-Salâh, Buhari'nin *Sahih*'indeki muallaklar konusunu işlerken muallak rivayetleri "*senedinin başından bir veya daha fazla râvînin hazfedildiği şey*" olarak tanımlamıştır.[1437] Bu söz musannif tarafından senedin tamamı hazfedilmiş bir rivayetin hem mudal hem de muallak olarak isimlendirilmesinin mümkün olduğunu göstermektedir. Fakat İbnü's-Salâh sanki bu ikisi arasında ayrıma gitmiş, etbetu't-tâbiûn sonrasında birden fazla râvîsi düşen habere muʿdal, etbetu't-tâbiûn öncesi musanniflerin senedini hazfettikleri habere ise muallak demeyi tercih etmiştir.

İbnü's-Salâh'ın senedi hazfedilen rivayetlere "mudal dediği, muallak demediği" şeklinde bir yanlış anlaşılmanın doğmasından endişelenen Bikâî "*Bu şekil rivayetler aynı zamanda muallak olarak da kabul edilir. Mudal ve muallak kavramları sadece musanniflerin 'Rasulullah dedi ki' şeklindeki senedi hazfederek yaptıkları rivayetlere has da değildir. 'Şâfiî dedi ki, Mâlik dedi ki' şeklindeki (maktu) rivayetlerde aynı şekilde hem mudal hem de muallaktır.*" diyerek bu iki kavramın aynı anda bir rivayet için kullanılabileceğini belirtmiştir.[1438] Bikâî, İbnü's-Salâh'ın sözlerinin "mudal haber, sadece merfu rivayetlerin senedlerinin hazfedilmesi ile olur" diye bir yanlış anlamayı engellemek istemiş, bu sebeple maktu rivayetlerin senedlerinin hazfedildiğinde hem mudal hem de muallak olarak isimlendirilebileceğini söylemiştir. Lekânî de İbnü's-Salâh'ın musanniflerin senedi tamamen hazfetmeleri ile ilgili sözlerini değerlendirmiş ve böyle rivayetlerin hem muallak hem de mudal diye isimlendirilebileceğini dile getirmiştir.[1439]

[1437] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 24.

[1438] Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, c. 1, s. 407; İmam Süyûtî, İbnü's-Salâh'ın görüşüne göre senedin başından itibaren râvî düşmelerine muallak ve mudal denilebileceğini ifade etmiştir. Bkz. Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 3, s. 199.

[1439] Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, c. 2, s. 974.

Mudal ile muallak arasındaki farkları "*Mudal senedin ortasından iki kişinin hazfedilmesi ile muallaktan ayrılır. Muallak da senedin başından hazf ile veya senedin tamamının hazfedilmesi ile mudaldan ayrılır*" diyerek dile getiren Adevî,[1440] senedin başından râvî düşen rivayetleri muallak olarak isimlendirmiştir. Ona göre senedin başından art arda iki râvî düştüğünde bu rivayete muallak denilir. Böyle rivayetler mudal diye isimlendirilmez.

Zayıf hadislerin taksimi sırasında muallâk haberden bahseden Ebü'l-Hasen et-Tebrîzî, senedi tamamen hazfedilen rivayetlerin muallak olduğunu belirtmiştir.[1441] Zayıf hadislerin üçüncü kısmında "*Senedin başından ve sonundan* râvî *düşmeyen rivayetler iki çeşittir.*" diyerek mudal ve munkatıdan bahseden Tebrîzî'nin[1442] sadece senedinin başından râvî düşen haberleri muallak olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda senedin tamamının veya başından itibaren bir kısmının hazfedildiği rivayetler muallak olarak isimlendirilmektedir. Tebrîzî'ye göre bir rivayetin mudal veya munkatı diye isimlendirilebilmesi için râvînin esnâ-i senedden düşmesi gerekmektedir.[1443]

Mudal ve muallakın ayrıldığı noktalar gibi birleştikleri noktalar da önemlidir. İbn Hacer mudal ve muallakın bir rivayette birleştiği durumlar olduğundan söz etmiş fakat bunları açık bir şekilde dile getirmemiştir. Bunu fark eden Ali el-Kârî, mudal ile muallakın birleştiği ve ayrıldığı noktalara temas etmiştir. Senedin başından başlayarak peş peşe birden fazla râvî düşürüldüğünde bu rivayetin hem mudal hem de muallak olacağını ifade eden Ali el-Kârî, senedin başından bir veya peş peşe olmayan birden fazla râvî düşürüldüğünde ise sadece muallak olacağını, senedin başından olmayan peş peşe râvî düşmelerinin ise sadece mudal olacağını ifade etmiştir.[1444] Onun bu açıklaması senedin başından birden fazla peş peşe râvîsi düşen haberi "mudal muallak" olarak isimlendirdiğini göstermektedir.

[1440] Adevî, *Hâşiyetü laktü'd-dürer*, s. 364.
[1441] Tebrîzî, Ebu'l-hasen Alî b. Ebî Muhammed Abdullah b. el-Hasen, *el-Kifâye fî 'ulûmi'l-hadîs*, ed-Dâru'l-eseriyye, Amman 2008, s. 197.
[1442] Tebrîzî, *el-Kifâye fî 'ulûmi'l-hadîs*, s. 208.
[1443] Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 3, s. 199; Şümünnî, *el-'Âli'r-rütbe fî şerhi nazmı'n-nuhbe*, s. 146.
[1444] Alî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 393.

Görüldüğü gibi senedi tamamen hazfedilen rivayetler ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bu tür rivayetlerin sadece muallak olarak isimlendirilmesi gerektiğini ileri sürenler olduğu gibi hem mudal hem de muallak isminin verilmesinin uygun olduğunu söyleyenler de olmuştur.

Mudal rivayetlerin zayıflık dereceleri ile ilgili Abdurrahmân b. Mehdî'nin (ö. 198/813-14) görüşleri kavramların anlaşılması açısından önemlidir. Abdurrahmân b. Mehdî munkatı rivayetlerin mürsel rivayetlerden, mudal rivayetlerin de munkatı rivayetlerden daha zayıf olduğunu söylemiştir.[1445] Bu durumda ona göre en zayıf rivayet mudal sonra munkatı sonra da mürsel olarak sıralanmaktadır. İbn Hacer mudal rivayetlerin munkatı rivayetlerden daha zayıf kabul edilebilmesi için munkatı rivayetin "senedin bir yerinde râvî düşen munkatı" olması gerektiğini iddia etmiştir. Fakat rivayet "senedin iki yerinde râvî düşen munkatı" ise ona göre mudal ve munkatı haberlerin zayıflık dereceleri eşit olur.[1446] Hatîb el-Bağdâdî ise mürsel ile mudalı kıyaslamış ve mudalın mürselden daha zayıf olduğu sonucuna ulaşmıştır.[1447]

Muʿdal kavramı muhaddislere ait bir kavramdır. Hanefi Mezhebinde bu kavram kullanılmamıştır. Müteahhir Hanefiler muhaddislere tabi olarak bu kavramdan söz etmiştir. Hanefi Mezhebinin hadis literatüründe mudal hadisler diğer munkatı çeşitleri gibi mürsel kavramı içinde mütalaa edilmiştir.

6.1.2.2. Hafî İnkıtânın Kısımları

Hafi inkıtâ tespiti zor illetlere sahip olduğu için hadis ilminin önemli konuları arasında yer alır. Senedi muttasıl görünen rivayette ilk bakışta anlaşılamayacak gizli bir illet bulunur. Bu illeti hadis ilminde derinleşmiş, muhakkik muhaddisler tespit edebildiğinden

[1445] Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Yakûb b. İshâk es-Sadî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sıhâh ve'l-meşâhîr*, Dâru's-sumayʿî, Riyad 2002, c. 1, s. 12.
[1446] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi ibni's-salâh ve nüketi'l-'ırâkî*, s. 380.
[1447] Hatîb, *el-Kifâye*, c. 1, s. 115.

birçok muhaddisin böyle hadislere muttasıl hükmü verdiği görülmektedir. Hafî inkıtâ sonucu var olan haberler müdelles ve mürsel-i hafî olarak iki kısımda mütalaa edilmiştir.[1448]

6.1.2.2.1. Müdelles/Tedlîs

Müdelles haberler hafî saktın kısımlarındandır.[1449] Müdelles hadis ve tedlîs kavramlarının detayları "Tedlîs" başlığı altında "Muhaddislere Göre Tedlis" konusunda ele alınmıştır.

6.1.2.2.2. Mürsel-i Hafî

Mürsel-i hafî, senedinde hafi irsâl bulunan haberlere verilen bir isimdir. Hâkim en-Nisâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi âlimler eserlerinde mürsel-i hafî tabirini kullanmamışlardır. Buna rağmen İbnü's-Salâh'ın bu konuda Hatîb el-Bağdâdî'nin *et-Tafsîl li mübhemi'l-merâsîl* isimli eseri olduğunu söylemesi bu nevi mürselin İbnü's-Salâh'tan önce bilindiğine bir işaret sayılabilir.[1450] İbnü's-Salâh mürsel-i hafinin bilinmesinden söz ederken "*Hafi irsâl âvinin mülaki olmaması veya hadis işitmemesiyle bilinir*." demiştir.[1451] Bu ifade aynı zamanda mürsel-i hafiyi de bir bakıma tanımlamaktadır. Buna göre İbnü's-Salâh'ın râvînin muasır olup hiç karşılaşmadığı veya karşılaştığı fakat hadis almadığı bir kişiden başkasından aldığı rivayeti ondan almış gibi rivayet ettiği hadise mürsel-i hafî dediği anlaşılmaktadır.

Mürsel-i hafî tarifinde İbnü's-Salâh'a tabi olan Nevevî, mülaki olmadığı veya hadis işitmediğinin bilinmesi sebebiyle irsal yaptığı kanaatine varılan râvînin rivayet ettiği hadise bu ismin verilmesi gerektiğini söylemiştir.[1452]

[1448] Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, s. 84, 92.
[1449] Hudayr, *Su'ûdu'l-merâkî*, c. 1, s. 323.
[1450] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 289.
[1451] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 289.
[1452] Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik*, c. 2, s. 582; Nevevî, *et-Takrib ve't-teysîr*, s. 369.

Irâkî irsâl-i hafi kavramını "râvînin hadis aldığı hocasından almadığı hadisleri rivayet etmesi veya mülaki olup hadis almadığı kişiden hadis nakletmesi ya da aynı asırda yaşamalarına rağmen mülaki olmadığı şahıstan hadis rivayet etmesi" diye tarif etmiştir.[1453]

İbn Hacer mürsel-i hafiyi "*Râvînin mülaki olmadığı, aralarında vasıta olan, aynı asırda yaşadıkları birisinden hadis rivayet etmesidir*." diye tanımlamıştır. İbn Hacer mürsel-i hafîde irsâl yapan râvînin hadisi aldığını iddia ettiği kişiyle aynı asırda yaşamalarını ve mülaki olmamalarını şart koşmuştur. Buna göre aynı asırda yaşamayan râvîden hadis alındığının iddia edilmesi mürsel-i hafî olarak nitelenemez.

6.2. Tedlîs

"De-le-se" sülâsi fiilinin tef`îl kalıbına sokularak elde edilen bir mastardır. Müdelles kavramı ise "tedlîs" mastarından türetilmiş ismi mefuldür. Sözlükte دَلَّسَ fiili karanlık anlamına gelir. Mufâ`ale kalıbında "aldatmak anlamında kullanılır. Tef`îl kalıbında ise "bir şeyin ayıbını söylememek" anlamında kullanılır.[1454] Tedlîs kavramına râvînin seneddeki kusuru, ayıbı gizlediği, örttüğü için bu isim verilmiştir.

6.2.1. Hanefilere Göre Tedlîs

Hanefi âlimleri hadis ilimlerinde tedlîs kavramını kullanmışlardır. Ebûbekir el-Cessâs tedlîsi şöyle tarif etmiştir: "*Râvînin mülaki olduğu birisinden gerçekte başkasından işitmiş olduğu hadisi sanki ondan işitmiş gibi rivayet etmesidir. Rivayet ederken 'kâle fülânün, zekera fülânün' gibi lafızlar kullanır*."[1455] Cessâs'ın bu tarifi İbnü's-Salâh'ın tedlîsü'l-isnâd tarifi[1456] ile aynıdır. Bu tarife İbnü's-Salâh'ın tedlîsü'l-isnâd demesine karşın Cessâs'ın sadece tedlîs demesi kavramın bu anlamıyla Cessâs döneminde de Hanefiler tarafından kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir.

[1453] Irâkî, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, s. 339.
[1454] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, c. 6, s. 86.
[1455] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 189.
[1456] Bkz. İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 73.

Cessâs'ın tedlîs tarifinin muhaddislerin tarifiyle benzerliği, Pezdevî ve Serahsî'nin tanımının ise farklılığı dikkat çekicidir. Pezdevî cerh sayılmayan müfesser taʿn sebeplerinden bahsederken sözü tedlîse getirmiş ve tedlîs ile ilgili şunları söylemiştir: "*Tedlîs, hadis alınan kişinin 'haddesenâ veya ahberanâ' sîgaları ile hadisi muttasıl bir şekilde rivayet etmeden sana aktarması, senin de 'haddesenî fülân an fülân' demendir. Bunu 'anane' diye isimlendirmişlerdir*."[1457] Serahsî de "*Râvînin 'kâle haddesenî fülân' demeden 'haddesenî fülân an fülân' diyerek rivayet etmesidir.*" diyerek tedlîsi Pezdevî gibi izah etmiştir.[1458] Aslında her iki âlimin tedlîs tanımlarının muhaddislerin tanımına benzeyen yönleri bulunmaktadır. Bilindiği üzere tedlîsçi râvîler yaptıkları tedlîsi gizlemek ve bu tedlîs ile suçlanmamak için rivayetlerinde "an" tabirini kullanırlar. Pezdevî ve Serahsî'nin bunu dikkate alarak tedlîs tanımı yapmış olmaları muhtemeldir. İmam Serahsî'nin "haddesenî fülân an fülân" sözündeki "fülan" tabirinin bazı araştırmacılar tarafından yanlış anlaşıldığı ileri sürülmüştür. Mehmet Özşenel, Murteza Bedir'in Serahsî'nin ifadelerindeki "fülan" kelimesini "ismi zikredilmeyen râvî" olarak anladığını, hâlbuki Serahsî'nin ifadelerinde böyle bir şey kastedilmediğini savunmuştur.[1459]

Pezdevî'nin tedlîs ifadeleri ile Serahsî'nin ifadeleri arasında bazı lafzî farklılıklar bulunmaktadır. Bundan başka Pezdevî tedlîsin aynı zamanda "anane" olduğunu söylerken Serahsî bu benzerliğe değinmemiştir. Her ne kadar Serahsî tedlîsin "anane" olduğunu ifade etmemiş olsa da hem Pezdevî hem de Serahsî'nin tedlîs betimlemelerinin "anane" olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda her ikisinin de tedlîsi "anane" ile bir tutarak Cessâs ve muhaddislerden farklı bir tedlîs anlayışını kabul ettikleri söylenebilir. Pezdevî'nin tedlîs ve ananeyi bir tutmasına değinen Abdülazîz el-Buhârî, bazı âlimlerin de böyle bir görüşe sahip olmasına rağmen çoğunluğun tedlîs ve ananeyi birbirinden ayırdığını belirtmiştir. İbnü's-Salâh'ın bazı âlimlerin muanan rivayetleri senedlerinin muttasıl olması belli oluncaya kadar mürsel ve munkatı olarak kabul ettiklerini söyleyen Abdülazîz el-Buhârî, doğru olanın muanan rivayetlerin muttasıl rivayetler olarak kabul edilmesi gerektiğini de sözlerine

[1457] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, c. 3, s. 108, 109.
[1458] Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 11.
[1459] Özşenel, Mehmet, "*Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar*", Hadis Tetkikleri Dergisi IV/2, 2006, s. 31, 32.

eklemiştir.[1460] Bu konuda bazı muhaddislerin ifadelerinin Abdülazîz el-Buhârî'yi destekler mahiyette olduğu görülmektedir. Muanan rivayetlerin hükmünden söz eden Hâkîm en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî'nin tedlîs yapılmayan muanan rivayetlerin ümmetin icmâsı ile muttasıl kabul edildiğini ileri sürmeleri bu bağlamda değerlendirilebilir. [1461] İbn Abdilber de râvînin adil olması, aynı mecliste yüz yüze gerçekleşen bir buluşma ve rivayetin tedlîsten beri olması durumunda âlimlerin böyle muanan rivayetleri icmâ ile kabul ettiklerini söylemiştir.[1462] Fakat Sehâvî, Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) sözünün icmâ iddiasını boşa çıkarttığını ileri sürmüştür.[1463] Hucendî el-Kâkî[1464] ve Nesefî (ö. 710/1310)[1465] de tedlîs ile muananı aynı şey kabul etme konusunda Pezdevî ve Serahsî'ye tabi olmuşlardır. Pezdevî ve Serahsî'nin tedlîsi Hanefi Mezhebi içinde hangi kaynaktan alıp anane olarak isimlendirdikleri bilinmese de müdellis râvînin tedlîs yaparken "an" terimini kullanmasından hareketle tedlîs ile ananeyi bir tutmuş olmaları muhtemeldir. Çünkü Pezdevî ve Serahsî gibi iki büyük âlimin muhaddislerin ıstılahına vakıf olmamaları ve tedlîs ile anane arasındaki ayrımı fark edememeleri zayıf bir ihtimal olarak değerlendirilmektedir.

Cessâs tedlîs kavramını herhangi bir taksime tabi tutmadan incelemiştir. Tedlîsin hükmünü "*Eğer müdellis makbul kişilerden tedlîs yaparak hadis nakletmekle meşhursa rivayeti kabul edilir. Eğer sika olup olmadığına dikkat etmeden tedlîs yapıyorsa rivayeti kabul edilmez. Fakat hadisi sema sîgası ile aldığını belirtirse bu durumda rivayeti kabul edilir*."[1466] sözleriyle ifade eden Cessâs, bunun Hanefi Mezhebinin görüşü olduğunu da belirtmiştir.

Pezdevî ve Serahsî ise râvînin bir nevi irsâl yapmış olabileceği şüphesini dikkate alarak tedlîsin makbul sayılması gerektiğini savunmuşlar, herhangi bir tafsilata da gitmemişlerdir. Zira irsalin kendisi cerh sebebi kabul edilmezken şüphesinin cerh sebebi kabul edilmesi düşünülemez.[1467] Mürsel konusunda da ifade edildiği gibi Hanefiler adil

[1460] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 110.
[1461] Hâkîm en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 197; Hatîb, Kifâye, c. 2, 53.
[1462] İbn Abdilber, *Temhîd*, c. 1, s. 12.
[1463] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 1, s. 287.
[1464] Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, c. 3, s. 777.
[1465] Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 84.
[1466] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 189.
[1467] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 109; Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 11.

râvînin senedden düşürdüğü kişiyi adil olmasına itimat ederek sika kabul etmektedirler. Buna göre Hanefilerin adil râvînin, senedden düşürdüğü kişiden hadis almış olmasını sarih taʿdîl saydıkları söylenebilir.[1468] Hanefiler tedlîs konusunu ele alırken sahabenin tedlîsine de değinmişlerdir. İmam Serahsî sahabilerin de surette tedlîse benzer şeyler yaptığını ifade ettikten sonra sahabeye müdellis denilemeyeceğini, gerçek tedlîsin âlî isnâd elde edip revaç bulmak için yapıldığını, bunun dışında râvîleri düşürerek dinleyenlere kolaylık olsun diye senedi kısaltmanın bir sorun teşkil etmediğini de sözlerine eklemiştir.[1469] Muhaddisler ise Hanefilerin aksine bu konuya mürsel, tedlîs, meçhul ve mübhem meselelerinde olduğu gibi rivayeti yapan râvî bağlamında bakmamışlar, hazfedilen râvîyi dikkate alarak hüküm vermişlerdir. Onlara göre Hanefilerin savunduğu gibi tedlîs yapan râvînin amacı sadece hazfedilen râvîyi korumak değildir. Tedlîsin râvînin nâzil isnâda sahip olmak istememesi, râvînin rivayet ettiği hadisteki zayıf râvînin gizlenerek daha sika ve meşhur râvîlerden başka senedler ile rivayet edilmesi veya râvînin hadis aldığı kişinin kusuru veya bidʿati sebebiyle tenkit edilmekten korkması gibi birçok sebebi vardır.[1470] Bunların yanında tedlîsü'ş-şuyûh ve tedlîsü't-tesviye gibi tedlîs çeşitlerinde râvî yanıltıcı ifadeler kullanmaktadır. Muhaddisler bu gibi durumların râvî hakkında hüsnü zannı terk etmeye yetecek sebepler olduğunu savunmuşlardır. Zira tedlîsçi râvînin hadisi almadığı kişiden almış vehmine sebep olan ifadeler kullanmayıp, hadisi aldığını kesin bir dille bildiren sîgalar kullanması tedlîs olarak kabul edilmez, aksine yalan olarak nitelenir.[1471] Muhaddislerin tedlîse karşı olumsuz tutumlarının sebebi müdellis râvîlerin algı yönetmeye çalışmaları ve gizledikleri kişinin kimlik bilgisine ulaşılamamasıdır.

Pezdevî ve Serahsî râvînin cerhini gerektirmeyen bir diğer taʿn kavramının "telbîs" olduğunu söylemişlerdir.[1472] Abdülazîz el-Buhârî telbîs kavramına "tedlîs bi'l-kinâye" denildiğini de belirtmiştir.[1473] Telbîs, râvînin hadisi aldığı kimsenin ismini ve nisbesini zikretmeyip mübhem lafızlar kullanmasıdır.[1474] Râvî bunu bazen hadis aldığı kişinin

[1468] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 109.
[1469] Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 1, s. 388.
[1470] İbn Cevde, Yûsuf, *Şerhu'l-manzûmeti'l-beykûniyye*, Dâru'l-endülüs, Mısır 2015, s. 45.
[1471] İbn Dakîk el-ʿÎd, *el-İktirâh fî beyâni'l-ıstılâh*, s. 217.
[1472] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 109; Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 11. Telbîs kavramını Hanefi alimlerinden başkalarının da kullandığını gösteren deliller mevcuttur. Büyük muhaddislerden Abdurrahman b. Yahya b. Mende'nin de (ö. 320/932) bu kavramı kullandığı bilinmektedir. Bkz. Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 3, s. 1102.
[1473] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 110.
[1474] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl (Keşfu'l-esrâr ile* birlikte*)*, c. 3, s. 110; Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 11

bilinmemesi için künyesi ile yapar. Bazen de meşhur olmadığı sıfatlarıyla, bazen de mübhem lafızlar kullanarak yapabilir.[1475] Konuyla ilgili Mutlu Gül'ün telbîsi "*Râvînin nakilde bulunurken, hadis aldığı şeyhini tanınmayan ismi, lakabı, künyesi veya nisbesiyle zikrederek gizlemeye çalışmasıdır*."[1476] sözleriyle yaptığı tanımda bazı değerlendirilmesi gereken noktalar bulunmaktadır. Öncelikle Gül bu tanımı Pezdevî'nin *Kenzü'l-vusûl* isimli eserinden ve Abdülazîz el-Buhârî'nin bu esere yazdığı *Keşfü'l-esrâr* isimli şerhinden nakletmiştir. Verilen dipnotlardan hareketle konu ile ilgili olan bölümler incelenmesine rağmen ne Pezdevî'nin ne de Abdülazîz el-Buhârî'nin bu şekilde veya buna yakın bir tarif yaptığı tespit edilememiştir. Aksine Pezdevînin ifadelerinde hadis alınan râvînin Gül'ün ifade ettiği gibi "tanınmayan isminden, lakabından" söz edilmesi bir yana isminin ve lakabının hiçbir surette zikredilmediği belirtilmektedir.[1477] Gül'ün bu tarifi Hatîb el-Bağdâdî'den almış olması muhtemeldir. Hatîb el-Bağdâdî'nin tedlîs ile ilgili sözleri incelenirken yaptığı tarif aktarılmıştı.[1478] Bu tarif dikkatlice incelendiğinde Gül'ün Pezdevî ve Abdülazîz el-Buhârî'den yaptığını ifade ettiği nakille benzerliği görülecektir. Diğer bir husus ise Gül'ün naklettiği tanımda telbîs sadece râvînin sıfatlarındaki bir kapalılık olarak aktarılmıştır. Yani hadis alınan râvînin isminde, lakabında, künyesinde veya nisbesindeki bir bilinmezlik olduğu ön plana çıkartılmıştır. Halbuki Pezdevî İmam Muhammed'in "Haddesenî sika" sözünü de telbîse örnek olarak zikretmiştir.[1479] Bu örnek telbîs kavramının râvînin sıfatlarının ötesinde genel bir anlamda kullanıldığını göstermektedir. Bundan dolayı Abdülazîz el-Buhârî, Pezdevî'nin tarifindeki كَنَّى fiilini أَبْهَمَ fiili ile açıklamıştır. Abdülazîz el-Buhârî bu tefsiri ile telbîs kavramının "râvînin hadis aldığı kişinin künyesini zikretmesi" anlamından daha farklı bir anlamda kullanıldığını göstermeyi hedeflemiş olması muhtemeldir.

İbn Melek ve Azmîzâde (ö. 1040/1631) telbîs kavramının muhaddislerin ıstılahında "tedlîsü'ş-şuyûh" olarak isimlendirildiğini belirtmişlerdir.[1480] Pezdevî ve Serahsî telbîsin de tedlîs gibi cerhi gerektirmeyen bir durum olduğunu söylemişlerdir.[1481] Onlara göre hadis

[1475] İbn Firişte, *Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fıkh me'a'l-havâşî*, c. 2, s. 1208; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 110.
[1476] Gül, *Hanefi usulünde hadis tenkidi*, s. 111.
[1477] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 110.
[1478] Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 144, 145.
[1479] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 110.
[1480] İbn Firişte, *Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fıkh me'a'l-havâşî*, c. 2, s. 1209; Azmîzâde, Mustafa Hâletî, *Hâşiyetü 'azmîzâde 'alâ şerhi ibn melek 'alâ menâri'l-envâr* (*Şerhu'l-menâr* ile birlikte), c. 2, s.1208.
[1481] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 109; Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 11.

aldığı şeyi gizlemek manasındaki telbîs muhaddislerin vurguladıkları gibi hadis alınan kişinin bir kusurundan dolayı onu gizlemek amacıyla olabileceği gibi aynı zamanda hem gizleneni hem de onu tenkit edeni koruma amacı da taşıyabilir. Birçok râvînin geçersiz sebeplerden dolayı tenkit edildiği bilinmektedir. Hadis alınan kişinin isminin gizlenmesi bu haksız tenkitleri engellemek, aynı zamanda tenkit edenleri de bir Müslümanı gıybet etmekten korumak amacı taşıyabilir. İşte Hanefiler bu gerekçe ile hadis alan râvînin güvenilir olması durumunda telbîs ile yapılan rivayetleri makbul sayarlar. Çünkü güvenilir bir râvînin hadis aldığı kimseyi gizlemek istemesi onu korumaya çalışması olarak anlaşılmalıdır.[1482] Muhaddislerin ise tedlîsü'ş-şuyûhu çirkin görmelerinin sebebi tedlîs yapan râvînin durumuna göre değişmektedir. Râvînin hadisi aldığı kişiyi bir kusuru sebebiyle gizlemeye çalışması durumunda yanıltma amacı taşıdığı için bu davranışı hoş görülmemiştir. Gizlenen râvînin sika bir râvî olmadığı şüphesi ortaya çıkınca bu durum rivayetin sıhhatine gölge düşürmektedir. Hadisi aldığı kişiyi gizlemeye çalışan râvînin bu niyet ve gayreti muhaddislerin tedlîsü'ş-şuyûhu mekruh kabul etmelerine sebep olmuştur.[1483] Bu noktada Hanefiler muhaddisler gibi düşünmektedir. Sika bir râvînin hadisi aldığı kişiyi gizlemesi ve gizlediği kişinin bir kusurunun ortaya çıkması halinde Hanefiler bu rivayeti makbul saymazlar. Onlar da muhaddisler gibi bu durumu çirkin bir eylem olarak kabul ederler.[1484]

6.2.2. Muhaddislere Göre Tedlîs

İlk dönem muhaddisleri tedlîs kavramını daha çok "râvînin hadisi almadığı kişiden nakletmesi" anlamında kullanmışlardır. Cerîr b. Hâzim el-Ezdî (ö. 170/786) tedlîs işini ve bu işi yapanları kınadıktan sonra müdellis râvîlerin işitmedikleri rivayetleri işitmiş gibi gösterdiklerini ifade etmiştir.[1485] Ezdî'nin ifadelerinde يُرِي kelimesi geçmektedir. Bu fiilin "zannettirmek" anlamında da kullanıldığı düşünüldüğünde müdellis râvîlerin algı yönetmek gibi bir kastı olduğu anlaşılmaktadır.

[1482] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 111; Serahsî, *Usûlu's-serahsî*, c. 2, s. 11; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 111; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 84.
[1483] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 73.
[1484] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 110.
[1485] Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 142.

Alî İbnü'l-Medînî (ö. 234/848-49) İbn Cüreyc'in Muttalib b. Abdullah b. Hantab'tan yapmış olduğu rivayet üzerine "*İbn Cüreyc ondan hadis almadı. O rivayetlerini Ebû Yahyâ'dan alırdı.*" demiştir.[1486] İbnü'l-Medînî bununla onun tedlîs yaptığını ifade etmiştir. Her ne kadar tedlîsin mahiyeti ifade edilmiş olmasa da "*İbn Cüreyc ondan hadis almadı.*" sözü İbn Cüreyc'in Muttalib b. Abdullah b. Hantab ile aynı asırda yaşamasına rağmen ondan hadis almayıp, almış gibi rivayet ettiğini göstermektedir. Müteahhir hadisçiler bu rivayet çeşidine mürsel-i hafî ismini vererek onu tedlîsten ayırmışlardır.[1487] İlk dönem muhaddisleri bu ve diğer tedlîs çeşitlerinde herhangi bir ayrıma gitmeden hepsi için tedlîs kavramını mutlak bir şekilde kullanmışlardır.

Abbas b. Muhammed ed-Dûrî'nin (ö. 271/884), hocası Yahya b. Maîn'den yaptığı rivayet râvînin hadis almadığı kimseden almış izlenimi uyandırması durumunda ilk dönem muhaddislerinin buna tedlîs dediklerini gösteren bir diğer örnektir. Dûrî, Yahyâ b. Maʿîn ile aralarından geçen olayı şöyle nakletmiştir: "*Yahya'nın 'kim ailesine genişlik sağlarsa…*[1488] *hadisi hakkında şöyle dediğini işittim: 'Haddesenâ Ebû Üsâme 'an Cafer el-Ahmer 'an İbrahim b. Muhammed b. el-Münteşir.' Yahya'ya 'Süfyan b. 'Uyeyne bunu İbrahim b. Muhammed'den rivayet etmiştir' dedim. Yahya 'Süfyan onu Ebû Üsâme'den tedlîs etmiştir' dedi. Yahya'ya 'Süfyan, İbrahim b. Muhammed b. el-Münteşir'den hadis almadı mı?' dedim. 'Evet aldı. Fakat bu hadisi ondan almadı' diye cevap verdi.*"[1489] İbn Maʿîn her ne kadar Süfyan'ın tedlîs yaptığını söylemiş, Süfyan'ın İbrahim el-Münteşir'in talebesi olduğunu, ondan hadis aldığını ama bu hadisi ondan almamasına rağmen almış gibi rivayet ettiğini de sözlerine eklemiştir. İbn Maʿîn'in bahsettiği bu tedlîste bir râvînin hadis aldığı bilinen hocasına ondan almadığı hadisleri ondan almış gibi rivayet etmesi konu edilmektedir. Bu şekil tedlîsler sonraki dönem muhaddisleri tarafından "tedlîsü'l-isnâd" olarak isimlendirilmiştir.[1490]

Her ne kadar mütekaddim âlimler tedlîs kavramını mutlak anlamda kullanmış olsalar da incelendiğinde sonraki dönemlerde tedlîsin kısımları olarak ifade edilen kavramlardan

---

1486 Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 146.
1487 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 85.
1488 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 10, 10007.
1489 Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyyâ b. ʿAvn b. Ziyâd b. Bistâm b. Abdirrahmân el-Bağdâdî, *Târîhu ibn ma'în rivâyetü ed-dûrî*, Merkezü'l-bahsi'l-ʿilmî ve ihyâi't-türâsi'l-islâmî, Mekke 1979, c. 3, s. 452.
1490 İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 73.

bazılarının manalarını onların sözlerinde bulmak mümkündür. Bu da tedlîsin taksiminin temellerinin ilk dönemlerde atılmış olduğunu göstermektedir. Zira Dûrî'nin sorduğu soruya İbn Maîn'in verdiği cevap tedlîsu'ş-şuyûh olarak isimlendirilen tedlîs çeşidinin mana olarak önceki dönemlerdeki varlığını göstermesi açısından önemlidir.[1491]

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Saʿîd b. Ebî ʿArûbe'nin (ö. 156/773) birçok kişiden rivayetlerde bulunduğunu fakat hiçbirisinden hadis almadığını ifade etmiştir. Onun bu sözü tedlîse örnek olarak zikredilebilir.[1492]

İmam Şâfiî haber-i vâhidin kabul şartlarından bahsederken râvînin müdellis olmaması gerektiğini ifade etmiş ve müdellisin mülaki olduğu kişiden işitmediği haberi rivayet eden kimse olduğunu belirtmiştir.[1493] Buna göre tedlîs râvînin haberi aldığı kişiyi gizleyip mülaki olduğu başka bir kişiden gerçekte haberi işitmemesine rağmen almış gibi nakletmesine denilmektedir. Bu bağlamada İmam Şâfiî'nin tedlîse kısmen değindiği söylenebilir.

Tedlîs kavramının önemli konularından biri de tedlîs yapan sahabe râvîlerin durumudur. Mütekaddim âlimlerin tedlîs tanımlarına göre sahabilerin Hz. Peygamber'den işitmedikleri hadisleri işitmiş gibi rivayet etmelerinin de tedlîs olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Bu konuya değinen İbn Hacer muhaddislerin edepli davranmak adına bu kavramı kullanmadıklarını kaydeder.[1494] Bununla birlikte bu kavramı sahabe için kullananlar da olmuştur. İbn Adî (ö. 365/976), Şube'nin "*Ebu Hureyre bazen tedlîs yapardı.*" sözünü aktardığı bilinmektedir.[1495] Muhaddislerin bu kavramı sahabiler hakkında kullanmaktan kaçınmaları tedlîsin makbul bir kısmı olduğunu düşündürmektedir.

Tedlîsin birçok çeşidi olduğu için tedlîs kavramının bütün çeşitlerini içeren bir tarifinin yapılması zordur. Buna rağmen "*Bazı râvîlerin kişiyi gerçeğe muhalif bir fikre*

[1491] Yahyâ b. Maîn, *Târîhu ibn ma'în rivâyetü ed-dûrî*, c. 4, s. 377.
[1492] Ahmed b. Hanbel, *el-'Ilel ve ma'rifetü'r-ricâl*, c. 2, s. 331.
[1493] Şâfiî, *Risâle*, s. 371.
[1494] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 623.
[1495] İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, c. 1, 202.

sürükleyecek şeyler yapmasıdır." denilerek tedlîs çeşitlerini içine alan kapsamlı bir tarif yapmaya gayret edenler de olmuştur.[1496] Bu tarife göre tedlîs yapan râvînin bunu kasıtlı veya kasıtsız yapması arasında bir fark yoktur.[1497] Daha çok mütekaddim muhaddisler tarafından dile getirilen bu ve benzeri tariflerin tedlîsin bazı kısımlarını içermediği için tedlîsi tam anlamıyla tanımladığını söylemek mümkün görünmemektedir.

İbn Abdilber de tedlîsi tanımlamaya çalışmıştır. O tedlîsi şöyle tarif etmiştir: "*Bir kişinin karşılaştığı, aynı zaman diliminde birlikte yaşadığı, hadis aldığı bir kişiden işitmediği, razı olduğu veya olmadığı bir başkasından aldığı bir hadisi rivayet etmesidir*."[1498] İbn Abdilber'in bu tedlîs tarifi aslında tedlîsin kısımlarından "tedlîsü'l-isnâd"ın tarifidir. İbn Dakîk el-Îd de tedlîsi şöyle tarif etmiştir: "*Râvînin hadisi almadığı kimseden rivayet etmesidir*."[1499] İbn Dakîk'in bu tarifine göre hadis tarihinde neredeyse tedlîs yapmayan hiçbir râvî bulmak mümkün değildir. Çünkü sahabe başta olmak üzere birçok râvî çeşitli gerekçeler ile hadisi aldıkları bazı kişileri senedden düşürmüşlerdir.

Tedlisîn "*Bir râvînin muasırı olup görüşmediği veya görüştüğü halde hadis almadığı bir şeyhten işitmişçesine rivayette bulunmasına denir.*" diye tarifi ülkemizdeki birçok muhaddis tarafından kabul görmüştür.[1500] Tedlîsin tanımı olarak ileri sürülen bu tarif İbnü's-Salâh'ın tedlîsü'l-isnâd tarifiyle aynıdır.[1501] İbnü's-Salâh'ın tedlîsü'l-isnâd bağlamında zikrettiği tarif tedlîsin genel tarifine dönüştürülmüştür. Tedlîsü'l-isnâd tarifinin hangi gerekçe ile genel tedlîs tarifine dönüştürüldüğü tespit edilememiştir.

Hatîb el-Bağdâdî tedlîs konusunda sistematik bilgiler veren ilk muhaddislerdendir. O tedlîsin iki kısmı olduğunu belirtmiştir. Birinci kısımda râvînin gerçekte rivayeti almadığı kişiden sanki rivayeti ondan almış zannı uyandıracak bir üslup kullandığı ve rivayeti aldığı râvîyi de senedden düşürdüğü tedlîs çeşidinden söz etmiştir. Hatîb el-Bağdâdî bu çeşit tedlîse

---

[1496] Fahl, *el-Câmi'u'l-'ılel ve'l-fevâid*, c. 1, s. 204.
[1497] Fehd, Nâsır b. Hamed, *Menhecü'l-mütekaddimîne fi't-tedlîs*, Advâu's-selef, Riyad 2001, s. 57.
[1498] İbn Abdilber, *Temhîd*, c. 1, s. 15.
[1499] İbn Dakîk el-'Îd, *el-İktirâh fî beyâni'l-ıstılâh*, s. 217.
[1500] Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 395; Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 468; Yücel, *Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*, s. 183; Kutlay, Halil İbrahim, *Hadiste Sened Tenkidi*, Elif Yayınları, İstanbul 2015, s. 104.
[1501] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 73.

"tedlîsü'l-isnâd" demiştir. Tedlîsü'l-isnâda başvuran râvîlerin yaptıkları şeyi açıklamadıklarını, sakladıklarını belirten Hatîb el-Bağdâdî, saklamayıp açıklamaları durumunda müdellis yerine mürsil olarak niteleneceklerini sözlerine eklemiştir.[1502]

Hatîb el-Bağdâdî, hadis almadığı kimseden hadis almış zannı uyandıran râvînin algıları yönlendirerek insanları yanıltma amacı gütmesinden dolayı müdellis diye isimlendirildiğini söyleyerek müdellis ile mürsil arasındaki farkı da belirtmiştir. Hatîb el-Bağdâdî müdellis râvînin, rivayeti almadığı kimseden almış zannı uyandıracak kelimeler seçmesinin tedlîsin ayırıcı ve belirleyici unsuru olduğunu vurgulamıştır. Bu sebeple yaptığı şeyi beyan eden râvînin algı yönetmek gibi bir niyeti olmadığı için müdellis olmak ile suçlanmayacağını, irsâl yapan bir kimse olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Aynı zamanda tedlîs ile irsâl arasında umum husus ilişkisine dikkat çeken Hatîb el-Bağdâdî, tedlîsin irsâli içine aldığını irsâlin ise tedlîsi içine almadığını belirtmiştir.[1503]

"*Muhaddisin şeyhinden aldığı hadisi naklederken şeyhinin tanınmaması için ismini veya künyesini veya nesep bilgisini ya da meşhur bir sıfatını değiştirerek nakletmesidir*."[1504] ifadeleriyle tedlîsin ikinci kısmı olan tedlîsü'ş-şuyûhu tarif eden Hatîb el-Bağdâdî, râvînin tedlîsü'ş-şuyûha başvurma gerekçesinin râvînin hadis aldığı şeyhinin zayıf olması, yaşı büyük olan şeyhinden birçok kişinin hadis alması sebebiyle onlarla ortak olmak istememesi gibi sebepler oluğuna da değinmiştir.[1505]

Müdellis râvîlerin niçin suçlanıp kınandıklarına, ağır tenkitlere maruz kaldıklarına da değinen Hatîb el-Bağdâdî bunun üç sebebi olduğunu belirtmiştir. Müdellis râvînin hadis almadığı bir kimseden almış zannını oluşturarak algı yönetimine teşebbüs etmesinin tenkide maruz kalmasının birinci sebebi olduğunu bildiren Hatîb el-Bağdâdî, müdellis râvînin yapmış olduğu eylemi açıklayıp insanların yanılmasını engelleme imkânı varken bunu yapmayıp yanılgıya sebep olmasının ise ikinci sebep olduğunu söylemiştir. Râvînin bu tavrı hadis nakleden kişide bulunması gereken vera ve güvenilirlik vasıflarına aykırı bir durum

[1502] Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 144.
[1503] Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 144, 145.
[1504] Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 156.
[1505] Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 157.

oluşturmaktadır. Hatib'in bahsettiği üçüncü tenkit noktası müdellis râvînin gerçekte hadisi aldığı kimseyi açıkladığında muhaddislerin bu kimseyi makbul bir râvî kabul etmeyeceğini bilmesinden dolayı gizlemesidir.[1506]

Hatîb el-Bağdâdî'den sonra tedlîs kavramını iki kısım olarak kabul edenlerden biri de İbnü's-Salâh'tır. O tedlisi "tedlîsü'l-isnâd ve tedlîsu'ş-şuyûh" isimleri ile iki kısımda incelemiştir.[1507] Irâkî, İbnü's-Salâh'ın tedlîsi iki kısımda değerlendirip tedlîsin en zararlısı olmasına rağmen tedlîsü't-tesviyeye değinmediğini ve terk ettiğini dile getirmiştir. Irâkî, İbnü's-Salâh'ın değinmediği tesviye tedlîsini "*Müdellis bir râvînin sika-zayıf-sika tariki ile aldığı rivayetten aradaki zayıf râvîyi düşürmesi ve aralara 'an gibi ihtimalli lafızlar koyarak senedi tamamen sika râvîlerden oluşan bir surete çevirmesine denir.*" diye tanımlamıştır.[1508]

Irâkî'nin tedlîsü't-tesviye sebebiyle İbnü's-Salâh'ı tenkit etmesini doğru bulmayan İbn Hacer, tedlîsü't-tesviyenin tedlîs sayılması halinde tedlîsü'l-isnâdın bir kısmı olması gerektiğini söylemiştir. Aynı zamanda İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın tesviye tedlîsini tedlîsin kısımları arasında saymamasından dolayı kusurlu kabul edilebilmesi için öncelikle tedlîsin kısımlarından olduğunun ispat edilmesi gerektiğini söylemiştir ki bu sözü tesviye tedlîsinin, tedlîsin kısımları arasında sayılmasının tartışmalı olduğuna işaret etmektedir. Ona göre tedlîsü't-tesviye üçüncü bir kısım olarak değil de tedlîsü'l-isnâdın bir kısmı olarak dile getirilmelidir.[1509]

İbnü's-Salâh'ın tedlîsü'l-isnâd ile ilgili sözlerine bakıldığında onun şöyle bir tarif yaptığı görülmektedir: "*Râvînin mülaki olduğu kimseden işitmediği bir haberi işitmiş zannı uyandıracak ifadelerle nakletmesi veya muasırı olduğu fakat mülaki olmadığı bir kimseden sanki onunla mülaki olmuş ve hadis almış vehmini uyandırarak rivayette bulunmasıdır.*"[1510] Tarifte anlamı kapalı kalan noktalar vardır ve bu noktaların daha açık bir şekilde ifade edilmesi gerekmektedir. İbnü's-Salâh tedlîsü'l-isnâdı tarif ederken râvînin haberi aldığı iki suretten söz etmiştir. İlk olarak râvînin önceden hadis aldığı bilinen bir kişiden almadığı

[1506] Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 144, 145.
[1507] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 73.
[1508] Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh*, c. 1, s. 446.
[1509] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 616.
[1510] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 73.

hadisi ona isnat etmesini tedlîsü'l-isnâddan saymıştır. Sened içinde böyle bir râvîyi tespit etmek epey zordur. Zira o kişiden hadis aldığı bilindiği için çoğu hadis âlimi bu durumu fark etmeyecek ve sorunsuz olduğunu düşünecektir. İbnü's-Salâh'ın tarifindeki tedlîsin ikinci sureti hadisi isnat ettiği kişi ile aynı dönemde yaşayan râvînin hadis almak bir kenara onunla gerçekte hiç mülaki bile olmamasına rağmen rivayeti bu kişiden almış gibi rivayet etmesidir. İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın tedlîsü'l-isnâd olarak değerlendirdiği bu ikinci suretin tedlîs ile alakalı olmadığını, "mürsel-i hafî" olduğunu belirtmiştir.[1511] Burada İbnü's-Salâh'ın tedlîse yüklediği anlam ile irsâl-i hafîye yüklediği anlamların aynı olduğunun ifade edilmesi gerekmektedir. İbnü's-Salâh'ın mürsel-i hafî bölümünde aktarılan ifadeleri ile buradaki tedlîs hakkındaki sözleri mukayese edildiğinde "râvînin muasırı olduğu fakat mülaki olmadığı birisinden hadis rivayet etmesi" hem tedlîs hem de irsâl-i hafî olarak zikredildiği görülmektedir. Muhtemelen İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın râvînin muasır olduğu fakat mülaki olmadığı kişiden hadis almış gibi rivayetini mürsel-i hafî saymasına bu sebeple itiraz etmiştir. İbn Hacer'in itiraz ettiği bu kısım tedlîsten çıkartıldığında sorun çözülmektedir. Böyle yapılması durumunda İbnü's-Salâh tedlîsi "Râvînin mülaki olup kendinden hadis aldığı kimseden almadığı bir hadisi almış zannı uyandırarak rivayet etmesine denir." mürsel-i hafîyi de "Râvînin muasır olduğu fakat mülaki olmadığı veya mülaki olup hiç hadis almadığı kişiden almış zannı uyandırarak rivayet ettiği hadise denir." şeklinde tarif etmiş olacak ve ifadeler arasındaki tearuz da giderilmiş olacaktır. İmam Sehâvî'nin sözleri de bu yorumu doğrular niteliktedir.[1512]

Her iki suretteki tedlîsleri tespit etmek muhaddisleri uğraştırmıştır. Özellikle İbnü's-Salâh'ın zikrettiği birinci suret tedlîsü'l-isnâdı tespit etmek ikinci suretteki tedlîsü'l-isnâdı tespit etmekten daha zordur. Zira mülaki olduklarına dair bir bilginin bulunması olayın kolay bir şekilde fark edilmesini engellemektedir. İbnü's-Salâh'ın tarifinde dikkat çeken diğer bir nokta müdellis râvînin algıyı yanıltmaya çalışmasına yapılan vurgudur. İbnü's-Salâh'ın bu vurgu ile tedlîsi benzer kavramlardan ayırmaya çalıştığı görülmektedir.

İbnü's-Salâh'ın tedlîsü'l-isnâd tarifi hakkında değerlendirme yapan Irâkî birçok âlimin tedlîsü'l-isnâdı "*râvînin hadis aldığı kişiden dinlemediği, almadığı bir hadisi sema*

[1511] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 1, s. 102.
[1512] Sehâvî, *Şerhu't-takrîb*, s. 449.

ile aldığını beyan etmeden rivayet etmesi" diye tarif ettiklerini ve bu tarifin İbnü's-Salâh'ın tarifinden daha dar çerçevede yapılmış bir tarif olduğunu söylemiştir.[1513] İbnü's-Salâh'ın tarifi râvînin muasırı olup mülaki olmadığı kişiden rivayet etmesini de tedlîsü'l-isnâd kavramı içine aldığından daha geniş bir anlama sahip olmuştur.

Görüldüğü gibi İbnü's-Salâh müdellis râvînin ister mülaki olsun isterse olmasın muasır olduğu kişiden almadığı rivayeti almış gibi nakletmesini tedlîs kavramı içinde değerlendirmiştir. İbn Hacer râvînin mülaki olmadığı kişiden hadis almış gibi göstermesinin tedlîs sayılmasında İbnü's-Salâh'a katılmamış, uzman hadis âlimlerinin tedlîs kavramını hangi anlamlarda kullandıklarının incelenmesi sonucu tedlîsin "râvînin hadis aldığı kişiyle mülaki olması durumuna has bir kavram" olduğunu savunmuştur. Muhadram râvîlerin Hz. Peygamber'den naklettikleri rivayetlerin müdelles sayılmayıp, mürsel kabul edilmesini iddiasının doğruluğuna delil göstermiştir.[1514]

Tedlîs, mürsel ve mürsel-i hafî kavramlarının çerçevesinin netleştirilmediğini düşünen İbn Hacer, bu kavramları birbirinden kesin çizgiler ile ayırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda râvînin mülaki olduğu, kendisinden hadis aldığı fakat söz konusu hadisi kendisinden almadığı buna rağmen almış izlenimi uyandıracak ifadeler ile rivayet ettiği hadisi tedlîs olarak nitelemiştir. Râvînin kendisi ile aynı dönemde yaşayan fakat mülaki olmadığı bir kimseden yaptığı rivayeti mürsel-i hafî diye isimlendiren İbn Hacer, kişinin aynı dönemde yaşamadıkları, dönemsel birliktelikleri bulunmayan şahıstan yaptığı rivayetin ise sadece "mürsel" diye isimlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.[1515]

Irâkî'nin nakline göre Ebû Bekr el-Bezzâr (ö. 292/905)[1516] ve İbnü'l-Kattân da (ö. 628/1231) tedlîsi tarif etmeye çalışmışlardır.[1517] İbnü'l-Kattân'ın yaptığı tedlîs tarifi Irâkî tarafından tedlîsü'l-isnâd diye nitelenmiştir. Halbuki İbnü'l-Kattân'ın sözlerinde tedlîsü'l-isnâd ifadesi yer almamaktadır. O, tedlîsi tarif ettikten sonra mürsel ile arasındaki farka da değinmiştir. Mürsel rivayetin râvînin hiçbir şekilde hadis almadığı bir kişiye haberi isnâd

[1513] Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh,* c. 1, s. 451.
[1514] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 623; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar,* s. 86.
[1515] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 623; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 86.
[1516] Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh,* c. 1, s. 450.
[1517] İbn Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm,* c. 5, s. 493.

etmesi olduğunu söyleyen İbnü'l-Kattân, tedlîste ise râvînin hadis aldığı hocasına ondan almadığı bir hadisi ondan almış vehmi uyandıracak ifadeler kullanarak isnat etmesi olduğunu belirtmiştir.[1518]

Müdellis râvîler hadisi almadıkları kişilere isnat ederken algıları yanıltıcı, sanki o kişiden aldığını vehmettiren ifadeler kullanmışlardır. Yalan söylememek için doğrudan sema ifadeleri kullanmamışlardır. Bu konuya değinen İbnü's-Salâh, tedlîs yapan râvîlerin "haddesenâ ve ahberanâ" gibi semaya delalet eden tabirleri kullanmaktan sakındıklarını, daha çok ihtimalli anlamlara sahip olan "kâle ve ʿan" gibi lafızları kullandıklarını ifade etmiştir.[1519] Tedlîsü'ş-şuyûhu, tedlîsin ikinci kısmı olarak zikreden İbnü's-Salâh tarifi ise şöyle yapmıştır: "*Râvînin aldığı hadisi şeyhinden rivayet etmesidir. Rivayet ederken bu şeyhin tanınmaması amacıyla meşhur olmayan ismini, künyesini, nesebini veya bir sıfatını zikreder*."[1520]

İbn Kattân "*Haccâc b. Ertât zayıf kimselerden tedlîs yapıyordu. Bu kimselerden bazıları zayıf şeyhinin ismini senetten düşürmezler. Fakat kimliği gizlensin diye meşhur ismini daha az bilinen bir şeyle değiştirirler*."[1521] diyerek tedlîsü'ş-şuyûh'tan bahsetmiştir. İmam Nevevî de tedlîsü'ş-şuyûhu "*Râvînin hadis aldığı şeyhten hadisi rivayet etmesidir. Burada şeyhinin ismini veya künyesini veya nesebini ya da sıfatını tanınmasın diye bilinmeyen şekilde zikreder*."[1522] sözleriyle tanımlamıştır. İbn Dakîk el-ʿÎd râvîlerin tedlîs yapma gerekçelerini anlatırken tedlîsü'ş-şuyûhtan şöyle söz etmiştir: "*Nitekim bir râvîden meşhur ismiyle hadis rivayet eder. Sonra onu bir üstteki dedesine nispet eder. Sonra onu künyesi ile zikreder. Sonra meşhur olmadığı bir yere nispet eder. Ya da müşterek bir lafız zikreder ki bu lafızla aslında kastetmediği meşhur bir belde anlaşılmasını ister. Örneğin 'Falanca bana Irak'ta hadis rivayet etti.' der fakat gerçekte kastı İhmîm'dir*."[1523] İbn Dakîk el-ʿÎd bu sözleriyle tedlîste râvînin nasıl algı yönettiğini göstermiştir. Hadis aldığı râvînin nisbesini meşhur bir belde olarak zikreden müdellis râvî zihninde ise meşhur olmayan bir yer tasarlamaktadır. Fakat sözünü işitenlerin böyle bir algı yanılmasına düşmelerini istediği

[1518] İbn Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm*, c. 5, s. 493.
[1519] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 73.
[1520] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 74.
[1521] İbn Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm*, c. 5, s. 498.
[1522] Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik*, c. 1, s. 207; Nevevî, *et-Takrib ve't-teysîr*, s. 126.
[1523] İbn Dakîk el-ʿÎd, *el-İktirâh fî beyâni'l-ıstılâh*, s. 218.

gibi bunun açığa çıkmasını da istememektedir. Müteahhir muhaddisler döneminde tedlîsü'ş-şuyûhun yukarıdaki tariflere benzer birçok tanımı yapılmıştır. Bu tariflerin ortak noktası hadis alınan râvînin kimliğinin tespit edilmemesi için meşhur olmayan isim veya sıfatları ile zikredilmeleridir.[1524]

Tedlîs ile ilgili geniş bilgiler veren Irâkî, tedlîsin üç çeşidi olmasına rağmen İbnü's-Salâh'ın iki tanesinden söz ettiğini dile getirdikten sonra tedlîsü'l-isnâdı şöyle tarif etmiştir: "*Râvînin hadis aldığı şeyhini senedden düşürmesidir. Böylece şeyhinin şeyhine veya onun üstündeki kişiye ulaşır. Hadisi kişiye senedin kesin bir biçimde muttasıl olduğunun iddia edilemeyeceği aksine muttasıl olduğunu vehmettirecek bir şekilde isnat eder. Bunu yaparken muttasıl olduğunu, hadisi ondan işittiğini vehmettiren,* عن فلان/أنّ فلاناً/قال فلان *ifadelerini kullanır. Böyle rivayetler müdellisin hadisi aldığı kişi ile muasır olduğu fakat ondan hadis almadığı veya muasır olup hadis almasına rağmen o hadisi ondan almadığı durumda tedlîs olarak kabul edilir… Fakat aynı dönemde yaşamadıkları bir kişiden hadis aldığını vehmettiren ifadeler kullansa da bu meşhur görüşe göre tedlîs sayılmaz*."[1525] Irâkî'nin ifadelerine göre bir râvînin tedlîs yaptığına hükmedebilmek için hadisi almadığı kişiden almış zannı uyandıracak ifadeler kullanması ve aynı dönemde yaşamış olmaları şarttır. Aynı dönemde yaşamayan râvînin hadisi tedlîs olarak nitelenemez. Önceden ifade edildiği gibi İbn Hacer böyle rivayetlerin mutlak irsâl olduğunu belirtmiştir.

Kendinden önceki İbnü's-Salâh ve Irâkî gibi büyük âlimlerin tedlîs hakkındaki görüşlerini inceleme imkânı bulan İbn Hacer senedden râvî düşmesini açık ve gizli olarak iki kısma ayırmış daha sonra gizli saktı da ikiye taksim etmiştir. Bu kısımda senedden düşen râvîlerin tespit edilmesinin zor olduğundan dolayı bu tür râvî düşmelerine "gizli sakt" diyen İbn Hacer, gizli saktın ilk kısmının da müdelles hadis olduğunu söylemiştir. Ona göre müdelles, râvînin hadisi kimden aldığını gizlediği ve gerçekte hadisi almadığı kişiden almış vehmi uyandırarak rivayet ettiği hadistir.[1526] İbn Hacer'in bu müdelles tanımının İbnü's-Salâh'ın zikrettiği tedlîsü'l-isnâdın birinci kısmıyla aynı olduğu anlaşılmaktadır. Fakat İbn

[1524] Bu tarifler için bkz. İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-ravî*, s. 227; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 1, s. 331; Irâkî, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, s. 83.
[1525] Irâkî, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, s. 79, 80.
[1526] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 85.

Hacer önceden de geçtiği üzere râvînin muasırı olup mülaki olmadığı[1527] kişiden yaptığı rivayetleri tedlîs kapsamında görmemektedir. Eğer bir râvî aynı asırda yaşadığı birisi ile mülaki olmamasına rağmen ondan hadis rivayet ediyorsa İbn Hacer bu çeşit rivayete mürsel-i hafî ismini vermiştir. İbnü's-Salâh ise böyle rivayetleri tedlîsü'l-isnâdın ikinci nevi olarak ifade etmiştir.

Âlimler irsâl-i hafî ile tedlîs arasındaki farkları tespit etmeye çalışmışlardır. Nûruddîn Itr bu farklara değinirken "*Tedlîs, işitmediği şeyi işitmiş vehmi uyandırmaktır. Mürsel-i hafide böyle bir vehmettirme yoktur*." demiştir.[1528] Zira İbn Hacer mürsel-i hafî tanımında râvînin hadisi aldığını vehmettirmesinden söz etmemektedir. Bu mürsel-i hafîyi hem İbnü's-Salâh'ın tanımını yaptığı tedlîsü'l-isnâdın ikinci nevinden hem de İbn Hacer'in müdelles tanımından ayıran bir ayrıntı gibi gözükse de İmam Sehâvî, İbn Hacer'in tarifinde "vehmettirmeye" itibar ettiğini söylemiştir.[1529] İbn Hacer'in müdelles ve mürsel-i hafî kavramlarını birbirinden ayıran diğer bir nokta iki râvînin müdelles hadiste mülaki olmasına rağmen mürsel-i hafide böyle bir mülakatın olmamasıdır.

Âlimler tedlîsin çirkin ve mekruh bir şey olduğunu, mütekaddim muhaddislerin bu konuda "*tedlîs yalanın kardeşidir*", "*tedlîs zinadan ağır bir suçtur*" şeklinde ağır ifadeler kullandıklarını naklederek tedlîsin hükmünü beyan etmişlerdir.[1530] İmam Şâfiî semaya delalet eden sîgalar kullanan râvîlerin tedlîslerinin makbul olduğunu, bunun dışındaki sîgalar ile yapılan tedlîsleri kabul etmeyeceklerini beyan etmiştir.[1531] Sema sîgaları kullanılarak yapılan tedlîslerde râvînin bir şekilde haberi duyarak almış olma ihtimalinin güçlü olmasının bu rivayetlerin İmam Şâfiî tarafından kabul edilmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Tedlîsin hükmü hakkında değerlendirmelerde bulunan İbnü's-Salâh, tedlîsü'l-isnâdın ciddi manada mekruh olduğunu söylemiştir. Müdellis râvînin, semasını beyan etmediği, ihtimalli lafızlar ile naklettiği rivayetin hükmünün mürselin hükmü gibi olduğunu,

[1527] İmam Sehâvî İbn Hacer'in "mülaki olmak" kavramını "hadis almak" anlamında kullandığını ifade etmiştir. Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 1, s. 314.
[1528] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 289 (dn. 1).
[1529] Sehâvî, *Gâye fî şerhi'l-hidâye*, s. 168.
[1530] Hatîb, *Kifâye*, c. 2, s. 140-144.
[1531] Şâfiî, *Risâle*, s. 379, 380.

ama "semiʿtü, haddesenâ, ahberenâ" gibi senedin muttasıl olduğunu gösteren lafızlar ile rivayet ettiğinde haberin makbul kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[1532] Tedlîsü'ş-şuyûhun tedlîsü'l-isnâddan mekruhlukta daha hafif bir derecede olduğunu belirten İbnü's-Salâh, hükmünün tedlîsi yapanın amacına göre değişeceğini belirtmiştir.[1533]

İbnü's-Salâh'ın tedlîsin hükümleri ile ilgili sözlerini değerlendiren Irâkî, bir kısmını şöyle özetlemiştir: "*Musannif senedin muttasıl olduğunu açıklamayan müdellisin rivayetinin mürsel hükmünde olduğunu söylemiştir. Onun bu sözü mürseli kabul edenlerin müdellisin muanan rivayetlerini de kabul ettiği anlamına gelir. Mürsel ile amel edenlerin hepsi böyle düşünmemektedir. Töhmet barındırmasından dolayı mürsel ile amel edenlerin bir kısmı müdellisin muanan rivayetini kabul etmemektedir*."[1534] Bu bilgilere göre semasını beyan etmeyen müdellis râvînin rivayetlerinin bütün muhaddisler tarafından mürsel hükmünde sayılmadığı anlaşılmaktadır. Yine Irâkî, Bezzâr'dan ilim ehline göre rivayeti sika râvîlerden alıp tedlîs yapanların rivayetlerinin makbul olduğunu nakletmiştir.[1535]

Muhaddislere göre tedlîsin tedlîsü'l-isnâd ve tedlîsü'ş-şuyûh dışında tedlîsü'l-metin, tedlîsü'l-bilâd, tedlîsü'l-katʿ,[1536] tedlîsü'l-atf,[1537] tedlîsü't-tesviye ve tedlîsü's-sükût[1538] gibi kısımları da bulunmaktadır.

6.3. Şâz Haber

Şâz kelimesi "çoğunluktan ayrıldı" anlamına gelen, birinci ve ikinci bâblardan gelen شَذَّ-يَشُذُّ ve شَذَّ-يَشِذُّ fiilinin mastarı olarak kullanılmaktadır.[1539] Şâz kelimesi bu anlamıyla hadislerde de kullanılmıştır.[1540] Şâz kelimesinin sözlük anlamında "topluluktan ayrılma" anlamı bulunmaktadır. Bu ayrı olma "muhalefet etmek" ile birlikte olabileceği gibi herhangi

[1532] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 74, 75.
[1533] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 76.
[1534] Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh*, c. 1, s. 455.
[1535] Irâkî, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, s. 81.
[1536] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 1, s. 341, 342.
[1537] Sanʿânî, *Tevdîhu'l-efkâr*, c. 1, s. 353.
[1538] Şâkir, Ebu'l-esbâl Ahmed b. Muhammed, *el-Bâisü'l-hasîs*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2008, s. 57, 58
[1539] Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 334; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, c. 1, s. 499.
[1540] Tirmizî, "*Fiten*", 7.

bir muhalefet olmadan da gerçekleşebilir. Bu bağlamda kelimenin lügat manasının ıstılah manasıyla bir bağı bulunmaktadır.

Bu kavramın hicri ikinci asırda Şube b. el-Haccâc (ö. 160/776) ve Abdurrahmân b. Mehdî (ö.198/813-14) başta olmak üzere bazı âlimlerce kullanıldığı bilinmektedir.[1541] Şube'nin şâz hadisle ilgili "*Şâz hadis sana ancak şâz râvî aracılığı ile gelir*."[1542] Sözü râvînin teferrüdünün bu kavramda belirleyici olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Şâz hadis kavramı hem Hanefi hem de muhaddisler tarafından ilk dönemlerden itibaren kullanılmış bir kavramdır. Fakat her iki ekol arasında bu kavram bağlamında ciddi anlayış farklılıkları bulunmaktadır. Bu farklı anlayışlar ciddi kırılmalara, tenkitlere hatta suçlamalara sebep olmuştur. Özellikle Hanefilerin şâz anlayışları ve bu anlayışın doğal bir sonucu olarak bazı hadisler ile amel etmeyi reddetmeleri muhaddisler tarafından tenkit edilmiştir. Şâz haber anlayışları sebebiyle "Ehli Rey" olarak isimlendirilmekten kurtulamamışlardır.

6.3.1. Hanefilere Göre Şâz Haber

Muhaddisler şâz kavramını farklı anlamlarda kullanırken Hanefi âlimleri şâz kavramını tek bir anlamda kullanmış, hadis değerlendirmelerinde bir ölçüt yapmış ve fıkıh anlayışlarında bu kavrama önemli bir yer vermişlerdir. Hanefileri muhaddislerden ayıran diğer bir husus şâz kavramına yükledikleri anlamdır. Onlar bu kavramı muhaddislerden farklı bir anlamda kullanmışlardır. Hanefi imamlarından Ebû Yûsuf (ö. 182/798) İmam Evzâî'ye yazdığı reddiyede herkesin bildiği hadislerle ihticâcta bulunmasını ve şâz hadislerden sakınmasını tavsiye etmiş, şâz hadisi "Kur'ân'a, Rasulullah'ın sabit sünnetine muhalif olan, fakihlerin bilmediği ve amel etmedikleri şey" olarak tarif etmiştir.[1543] Bu ifadeler şâz hadisin açıkça merdûd olduğunu göstermektedir. Ayrıca Ebû Yûsuf'un Evzâî'ye

[1541] Yücel, *Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*, s. 186.
[1542] İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, c. 1, s. 151.
[1543] Ebû Yûsuf, *er-Red 'alâ siyeri'l-evza'î*, s. 31. Hanefilere göre bir hadisin şâz kabul edilmesi için bu sayılanlardan bir tanesinin var olması yeterlidir. Hepsinin birlikte olması şart değildir.

reddiyesinde bir yerde "*Şâz hadisler alınıp amel edilmez*."[1544] sözü de sarih bir şekilde Hanefilere göre şâz hadisin merdûd olduğuna delalet etmektedir.

Îsâ b. Ebân da şâz konusuna değinmiş ve Hanefi Mezhebinde bu kavramın tekabül ettiği manayı ifade etmeye çalışmıştır. Cessâs onun *el-Hücecü's-sağîr*'de haber-i vâhid ile ilgili konuları işlerken şâz kavramıyla da alakalı şu sözlerini nakletmiştir: "*Râsulullah'tan rivayet edilen hususi bir hadisin zahir manası sünnetleri ve ahkamı beyan ediyorsa veya üzerine ittifak edilen bir sünnete muhalifse ya da Kur'ân'ın zahirine muhalifse hadisin yorumlanacağı, tevil edileceği bir mananın bulunması durumunda bu manaya güzel bir şekilde, sünnete uygun olacak tarzda ve Kur'ân'ın zahirine uyumlu olarak tevil edilir. Fakat tevil edilmesi mümkün değilse bu şâz bir rivayet olarak kabul edilir*."[1545] Îsâ b. Ebân'ın bu sözleri Ebu Yûsuf'unda ifade ettiği gibi bir rivayetin şâz olarak nitelenmesi için Kur'ân'ın zahirine ve üzerine ittifak edilen sünnete tevili mümkün olmayacak şekilde muhalif olması gerektiğini göstermektedir. Burada önemli olan hususlardan bir tanesi rivayetin muhalif olmasıyla birlikte muhalefeti ortadan kaldıracak başka bir manaya tevil edilme ihtimalinin de bulunmamasıdır. Eğer tevil kurallarına uygun bir şekilde tevil etmek mümkün ise bu rivayet şâz olarak nitelenemez. Îsâ b. Ebân fakihlerin rivayet ettikten sonra amel etmedikleri rivayetlerin de şâz olduğunu dile getirmiştir.[1546] Bu "Râvînin rivayetine muhalefeti" konusuna giren bir konudur. Bu çalışmada çeşitli başlıklar altında bu konu incelenmiştir.

Cessâs'ın eserlerinde de şâz kavramı ile ilgili bilgilere rastlanmaktadır. Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği hadisleri değerlendiren Cessâs, başka asıllara muhalefet ettiği için bu rivayetlerin şâz olduğunu ve fakihlerin bu rivayetlerin zahirine göre amel etmediklerini belirtmiştir.[1547] Aynı şekilde ölü hayvanların yağları ile gemilerin güvertelerinin yağlanması hakkındaki rivayeti değerlendirirken "*Bu şâzdır. Haramlığına dair rivayetler mevcuttur. Ayetin zahiri de bunun yasaklanmasını iktiza etmektedir*."[1548] diyerek şâz rivayetin şeriattaki diğer asıl kaynaklara muhalif olduğuna vurgu yapmıştır.

[1544] Ebû Yûsuf, *er-Red 'alâ siyeri'l-evza'î*, s. 105.
[1545] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 1, s. 156.
[1546] Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. 3, s. 113. Bu konu râvî sebebiye hadise yöneltilen eleştiriler konusunda ele alınmıştır.
[1547] Cessâs, *Ahkâmu'l-kurân*, c. 3, s. 404.
[1548] Cessâs, *Ahkâmu'l-kurân*, c. 1, s. 143.

Pezdevî de şâz rivayetler konusuna batın inkıtâ meselesini anlatırken değinmiş ve şâz hadisi "*Şöhret bulan olaylar ve umûmü'l-belvâ bulunan konularda tek kalan rivayettir ki bu noktada çoğunluğun görüşüne muhalif kalmıştır*."[1549] diyerek açıklamıştır. Abdülazîz el-Buhârî mütekaddim Hanefiler gibi şâz kavramını sıklıkla kullanmıştır. Kur'ân'ın umumuna,[1550] umûmü'l-belvâ[1551] ve daha güçlü olan hadislere[1552] muhalif olan şeyleri şâz olarak nitelemiştir.

Muhaddislerin Ebû Hanife'yi eleştiride aşırıya gittiklerinden bahseden İbn Abdilber, onu tenkit ettikleri noktalardan bir tanesinin adil haber-i vâhid râvîlerinin rivayetlerini reddetmesi olduğunu söylemiştir. İbn Abdilber, Ebû Hanîfe'nin bazı haber-i vâhidler ile amel etmemesinin gerekçesini bu rivayetleri, ittifak edilen sünnete ve Kuran'a arz etmesine bağlamıştır. Eğer arz edilen rivayet İslam'ın asıllarına uymazsa Ebû Hanîfe'nin bunu şâz diye isimlendirdiğini ve reddettiğini belirtmiştir.[1553]

6.3.2. Muhaddislere Göre Şâz Haber

Şâz haberle ilgili ilk tarifi İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) yaptığı bilinmektedir.[1554] İmam Şâfiî şâz hadisi "*Şâz hadis sika râvînin rivayet edip de başkasının rivayet etmediği hadis değildir. Şâz hadis sika râvîlerin bir konuda rivayet ettikleri hadise başka bir sika râvînin muhalif rivayetine denir*."[1555] sözleri ile açıklamıştır. Bu şâz anlayışında İmam Şâfiî yalnız değildir. Hicaz âlimlerinin de İmam Şâfiî gibi düşündükleri rivayet edilmiştir. İmam

[1549] Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl* (*Keşfu'l-esrâr* ile birlikte), c. 3, s. 12, 13.
[1550] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 14.
[1551] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 26.
[1552] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 3, s. 26.
[1553] İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-İntikâ fî fadâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*, Mektebetü'l-kudsî, Kahire 1931, s. 149.
[1554] Yücel, *Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*, s. 186.
[1555] İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân, *Âdâbu'ş-şâfiî ve menâkıbuhû*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2003, s. 178, 179. Burada Şâfiî'nin tarifinin değişik kaynaklarda anlama tesir edecek derecede farklı nakledildiğine değinmek yerinde olacaktır. İbn Ebî Hâtim'in bu naklinden başka Hâkim en-Nîsâbûrî de İmam Şâfiî'nin şâz tanımını nakletmiştir. Bkz. Hâkîm en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 394. Abdülhay el-Leknevî Hâkim'in naklettiği tarifte geçen لما رواه الناس kaydından hareketle birçok çıkarımda bulunmuştur. Şâfiî'nin bu ifadesinden hareketle Leknevî tek bir sika râvîye muhalefetin şâz sayılmayacağını ve birçok zayıf râvînin rivayetine muhalif rivayetin şâz sayılacağını iddia etmiştir. Bu problemden kurtulmanın çözümünü de veren Leknevî الناس kelimesindeki lâmın cins lâmı olarak kabul edilmesinin problemi çözeceğini belirtmiştir. Bkz. Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, s. 356, 357. Hâlbuki Leknevî'yi böyle bir çıkarıma sürükleyen şey itimat ettiği nakil olmuştur.

Şâfiî'nin sözleri iki noktada açık ve nettir. Ona göre bir hadisin şâz olabilmesi için râvîlerin hepsinin sika olması ve şâz sayılan rivayette muhalefetin bulunması gerekmektedir. Bu ifadeler İmam Şâfiî'nin muhalefet etmeyen râvînin teferrüd ederek rivayet ettiği hadisi şâz kabul etmediğini göstermektedir.

İmam Şâfiî'nin tarifini yaptığı şâz hadis "merdûd şâz" olarak nitelenmiştir. "*Şâfiî'nin şâz hükmünü verdiği şeyin makbul olmayan şâz olduğu konusunda herhangi bir şüphe yoktur*."[1556] diyen İbnü's-Salâh'ın bu hükme ulaşmasında sika râvîlere muhalefetin etkili olması muhtemeldir. Muhaddislerin çoğunun şâz hadis hakkındaki görüşünün "muhalefet olmasa da sika râvîlerin rivayet etmediği hadisler" olduğunu belirten Nevevî, İmam Şâfiî ve Hicazlıların şâz görüşünün ise sikalara muhalefet edilerek rivayet edilen hadisler olduğunu söylemiş ve muhalefet olmayan rivayetleri şâz olarak nitelemediklerini vurgulamıştır.[1557] İmam Şâfiî'nin şâz ile ilgili ifadelerini değerlendiren İbn Kesîr, onun merdûd şâzdan söz ettiğini belirttikten sonra makbul şâzın adil, zâbıt ve hafız bir râvînin tek başına rivayet ettiği hadis olduğunu ifade etmiştir. Tek başına hadisi rivayet eden râvî adil ve zabıt olmasına rağmen hafız değilse rivayet ettiği hadis hasen olarak nitelenir. Bu şartları da kaybetmesi durumunda ise merdûd sayılır.[1558] İbn Hacer, İmam Şâfiî'nin şâz hadis tarifini "en uygun tarif" olarak nitelerken[1559] Sehâvi de hocasının *Nuhbe*'de sadece bu tarife yer vermesini bu beğenisine bağlamıştır.[1560]

İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) mütekaddim muhaddislerin çoğunun teferrüd eden sika râvînin rivayetinde muhalefet bulunmasa da bu rivayeti şâz saydıklarını nakletmiştir.[1561] Bu durumda mütekaddim muhaddislerin görüşü ile İmam Şâfiî'nin görüşü bu noktada ayrılmaktadır. Bazı âlimler bu ihtilafı gidermek için İmam Şâfiî'nin merdûd şâzı tanımladığını, muhaddislerin tanımının ise makbul şâz hakkında olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü İmam Şâfiî'nin diğer muhaddislerin sika râvînin teferrüdüne şâz dediklerinden

[1556] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 77.
[1557] Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, c. 4, s. 246.
[1558] İbn Kesîr, *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs (el-Bâ'isu'l-hasîs ile birlikte)*, s. 61, 62. İbn Kesîr şâz hadisi sahih, hasen ve zayıf olarak üç kısma ayırmıştır. Şâz hadisin kısımlarına değinen Zerkeşî de bazılarının şâz hadisi sahih ve sahih olmayan diye ikiye, bazılarının ise sahih, hasen ve zayıf olarak üç kısma ayırdıklarını ifade etmiştir. Bkz. Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 2, s. 690.
[1559] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 671.
[1560] Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. 2, s. 11.
[1561] İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'ileli't-tirmizî*, c. 2, s. 582.

habersiz olması düşünülemez. Buna göre İmam Şâfiî merdûd olan şâzı tarif etmiş olmalıdır.[1562]

Şâz hadis kavramını tanımlayanlardan biri de Hâkim en-Nîsâbûrî'dir (ö. 405/1014). Şâz hadisin muallelden farklı olduğunu vurgulayan Hâkim en-Nîsâbûrî, şâzı "*Sika bir râvînin teferrüd ederek rivayet ettiği, mütâbîsi bulunmayan hadistir*." diye tarif etmiştir.[1563] Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tarifine göre bir hadisin şâz olarak isimlendirilmesi için rivayet eden râvînin sika olmasının yanında hadisi tek onun rivayet etmesi ve başka bir tarikten de rivayet edilmemiş olması gerekmektedir. Onun tarifinde muhalefetten söz etmemesi de dikkat çekmektedir. Muhalefeti şart koşmadığı için mutlak teferrüd ile rivayet edilen hadis ona göre şâz olunca sahih ve garîb olan bir rivayette bu bağlamda şâz olarak nitelenebilir. Bunun ötesinde Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tarifini yaptığı şâz merdûd haber olarak kabul edilmesi durumunda sika râvînin herhangi bir asıla veya başka bir sika râvîye muhalefet etmemesine rağmen makbul sayılmaması gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki sika râvînin rivayeti sadece teferrüd etmesinden dolayı merdûd sayılmamaktadır.[1564] İbnü's-Salâh da meseleyi böyle anlamış olmalı ki Hâkim en-Nîsâbûrî'nin şâz tarifini mutlak teferrüd olarak nitelemiş ve bunun doğru olmadığını gerekçeleriyle birlikte ispat etmeye çalışmıştır.[1565] Fakat Hâkim en-Nîsâbûrî'nin verdiği şâz örneklerine bakıldığında özellikle Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855) rivayetinin onun şâz hadisi sadece mutlak teferrüd olarak görmediğini, hadisteki bir nekâreti tespit etmesinden dolayı şâz dediğini düşündürmektedir. Şerîf el-Avnî'nin sözleri de bunu desteklemektedir. O Hâkim en-Nîsâbûrî'nin sika olmayanın rivayetini de şâz olarak nitelediğini ispatlamaya çalışmıştır.[1566] Zira Hâkim en-Nîsâbûrî değerlendirmesinde "*Bu sika râvîlerin rivayet ettiği bir hadistir. Hem isnâdı hem de metni şazdır. Onu illetli kabul edeceğimiz bir illet tespit edemiyoruz. Şayet hadis Leys b. Sa'd (ö. 175/791)-Ebû Zubeyr el-Esedî (ö. 126/743-44)- Ebu't-Tufeyl el-Leysî (ö. 100/718-19) tarikiyle olsaydı bununla hadisi illetlendirirdik. Yine hadis Yezîd b. Ebî Habîb (ö. 128/745) -Ebu'z-Zübeyr şeklinde gelseydi bununla da hadisi illetlendirebilirdik. Bu iki illeti de bulamayınca hadis muallel*

[1562] Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ ibni's-salâh*, c. 2, s. 690.
[1563] Hâkîm en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 394.
[1564] Hatîb, *Kifâye*, c. 1, s. 246.
[1565] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 78. İbnü's-Salâh şâzın mutlak teferrüd ile izah edilemeyeceğini dile getirmiş, bunun kabul edilmesi durumunda adil ve zâbıt bir râvînin teferrüd ederek rivayet ettiği hadisin de şâz olarak nitelenmesi gerektiğini söylemiş ve bunun doğru olmadığını savunmuştur. Böyle garîb ve sahih rivayetlerin *Sahihayn*'de de bulunduğunu söyleyen İbnü's-Salâh şâz hadisin doğru olduğunu düşündüğü tanımını yapmıştır.
[1566] Şerîf el-Avnî, *el-Menhecü'l-mukterah*, s. 264.

olarak nitelenemedi. Sonra inceledik. Yezîd b. Ebî Habîb'in Ebu't-Tufeyl'den hadis aldığını tespit edemedik. Hadisi bu metinle Ebu't-Tufeyl'in ashabının rivayet ettiğini ve Ebu't-Tufeyl dışında Muâz b. Cebel'den (ö. 17/638) rivayet eden birisini de tespit edemedik. Bundan dolayı hadisin şâz olduğuna karar verdik".[1567] demiştir. Süreci anlatmaya devam eden Hâkim en-Nîsâbûrî, Kuteybe'nin sika güvenilir bir râvî olmasına rağmen hadisin mevzu olduğuna hükmetmiştir.[1568] Böylece hadis Hâkim en-Nîsâbûrî tarafından hem şâz hem de mevzu olarak iki sıfatla nitelenmiştir. Burada dikkat çeken sika bir râvînin rivayet ettiği hadisin mevzu ve aynı zamanda şâz diye nitelenmesidir. Bu bağlamda Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımını verdiği şâzın, "merdûd şâz" olarak kabul edilmesi sorunun çözümüne katkı yapması muhtemeldir. Zira bu şâz, örnek olarak zikredilen Kuteybe hadisinden de anlaşıldığı üzere hadisin sıhhatini zedeleyen bir illet barındırmasına rağmen tespiti çok zor olmuştur. Râvînin sika olmasına rağmen hadiste bulunan illet sebebiyle bu rivayet maruf ve mahfuz bir rivayet değildir ve Hâkim en-Nîsâbûrî tarafından şâz olarak nitelenmiştir.

Hâkim en-Nîsâbûrî'nin konunun başında şâz ile muallel hadisin ayrı şeyler olduğunu söylediği nakledilmişti. O bunun gerekçesini açıklarken muallel hadisin illetinin tespit edilebilir olduğunu ifade etmiştir.[1569] Bu açıklamanın hemen arkasından şâzın farklı olduğunu söyleyip tanımını vermesi aslında şâzın muallel ile bağına bir bakıma işaret olarak kabul edilebilir. Verdiği örneklerden sonra şâz hadislerde tespiti zor illet bulunduğundan söz etmesi bunu desteklemektedir. Buna göre Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımını yaptığı şâzın "râvîsinin sika olduğu, rivayet ettiği hadis için mütâbî bulunamayan ve tespiti zor bir illete sahip olan bir rivayet" olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hacer Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımına "*Münekkit âlimin delil ortaya koyamamasına rağmen gönlünde hata olduğuna dair bir kanaat oluşmaktadır*." diye bir kayıt konulmasını teklif etmiştir.[1570] Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımını yaptığı şâz kavramına yönelik bu teklif şâz hadiste bir nevi tespiti zor, fiziki ispatı yapılamayan bir illetin varlığına işaret etmektedir.

Hâkim en-Nîsâbûrî'nin illetini tespit etmenin zor olduğu rivayetleri şâz olarak kabul etmesi onun bu rivayetleri "merdûd şâz" saydığını göstermektedir. İlleti gizli ve tespiti zor

[1567] Hâkîm en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 396.
[1568] Hâkîm en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 397.
[1569] Hâkîm en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 394.
[1570] Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, c. 1, s. 455.

olan bu çeşit şâz ile konuya başlayan Hâkim en-Nîsâbûrî, daha konunun başında İmam Şâfiî'nin tanımını da bu yüzden zikretmiş olabilir. Çünkü İmam Şâfiî'nin tanımının merdûd şâz tanımı olduğu iddia edilmiştir. Şâz konusuna ayırdığı yirmi sekizinci nevinin sonunda Ebü'l-Hüseyn tarikiyle Enes b. Mâlik'ten bir rivayet nakletmiştir. Bu hadisin şâz olduğunu bildiren Hâkim en-Nîsâbûrî, bu hadisin Enes b. Mâlik de dâhil olmak üzere herhangi bir sahabeden bu senedden başka bir rivayetinin olmadığını ifade etmiştir.[1571] Buhari'nin *Sahih*'inde rivayet ettiği ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin de sıhhatini kabul ettiği bu hadis için İbn Hacer, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin şâz demesinin bir ıstılah tercihi olduğunu kaydetmiştir.[1572] Buna göre Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Ebü'l-Hüseyn rivayetinde teferrüde binaen bu hadise şâz dediği ve bu hadisin makbul bir rivayet olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum Hâkim en-Nîsâbûrî'nin hadisin şâz olmasını sıhhate münafi bir durum olarak görmediği anlamına gelmektedir. Muhaddislerin çoğunluğunun sahih hadis için ileri sürdükleri "şâz olmamak" kaydının Hâkim en-Nîsâbûrî özelinde "merdûd şâz" olarak yorumlanması mümkündür.[1573]

Yapılan değerlendirmeler Hâkim en-Nîsâbûrî'nin şâz hadisi makbul ve merdûd olarak iki kısma ayırdığını göstermektedir. Sika bir râvînin teferrüd ederek rivayet ettiği, tespiti zor ve gizli bir illet bulunan ve münekkit âlimin hata olduğunu fark etmesine rağmen bunu ispat etmekte zorlandığı rivayetleri Hâkim en-Nîsâbûrî'nin merdûd şâz olarak kabul ettiği; illet bulunmayan, râvînin sadece teferrüd ettiği sahih rivayetleri ise makbul şâz saydığı söylenebilir. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin İmam Şâfiî'nin şâz hadis tanımını kabul ettiğine dair sarih bir ifadesi bulunmasa da onun tarifini zikrettikten sonra tenkit etmemesi benimsediğine dair bir işaret kabul edilebilir. Muhtemelen onun tarif ettiği şâzın tespitinin kolay olmasından dolayı bu tarif üzerinde durmamış ve tespiti zor olan bu sebeple karıştırılmasından endişe ettiği şâz çeşidini ele almıştır.

Ebû Ya'lâ el-Halîlî (ö. 446/1055) Hâkim en-Nîsâbûrî'den sonra şâz hadis tanımı yapanlardandır. O, İmam Şâfiî'nin tanımını "*Sika râvîlerin aynı şekilde rivayet ettikleri hadise sika bir râvînin fazla veya eksik ve muhalif bir şekilde rivayet ettiği hadistir*." diye tanımladıktan sonra şâzı şöyle açıklamıştır: "*Hadis hafızlarının tanımına göre şâz tekbir*

[1571] Hâkîm en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, s. 400.
[1572] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 670, 671.
[1573] Tâhir el-Cezâirî de meseleyi bu bağlamda değerlendirmiştir. Bkz. Cezâirî, *Tevcihu'n-nâzar*, c. 1, s. 513, 514.

senedi olan, hadis şeyhinin sika olsun veya olmasın bu sened ile şâz kaldığı hadistir. Eğer şeyh sika değilse hadis metrûktur, kabul edilmez. Eğer sika ise hadis hakkında tevakkuf edilir ve o hadis delil olarak kullanılmaz."[1574] Halîlî bu açıklamasındaki şâz ile ilgili bilgileri hadis hafızlarına nispet ederek İmam Şâfiî'nin yaptığı tanımla şâz kaldığını ifade etmeye çalışmıştır. Bunun yanında Halîlî şâz hadisin İmam Şâfiî'nin dediği gibi sadece sika şeyhin rivayetine münhasır olmadığını da vurgulamış, muhaddislerin sika olmayan şeyhin rivayetini de şâz olarak niteleddiklerini belirtmiştir. Halîlî'nin nakline göre hafız muhaddislerin sika şâz râvînin rivayetinde tevakkuf edilmesi görüşü İmam Şâfiî'nin ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımından ayrılan bir başka noktadır. Bu hüküm İmam Şâfiî'nin ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin sözlerinde yer almamaktadır. İmam Şâfiî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Halîlî tarafından yapılan şâz hadis tanımlarına bakıldığında İmam Şâfiî'nin teferrüd eden râvînin sika olmasını ve muhalefet etmesini, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin ise sika râvînin teferrüdünü, Halîlî'nin ise senedin tek olmasını şart koştuğu ve râvînin sika veya sika olmayan birisi olabileceğini söylediği görülmektedir.

Halîlî sika bir şeyhin şâz rivayetinin delil kabul edilmeyip tevakkuf edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[1575] Ona göre teferrüd eden, muhalefet etmeyen sika bir şeyhin rivayet ettiği hadis delil olarak kullanılamaz ve o hadis ile amel edilemez. Halîlî'nin bu ifadelerinin ortaya çıkarttığı anlam âlimlerin dikkatini çekmiştir. Bu bağlamda İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) şunları söylemiştir: "*Halîlî'nin sözleri 'şeyhler' hakkındadır. Hadis âlimlerine göre 'şeyhler' tabiri 'imamlar' ve 'hafızlar' tabirinden mertebece düşük bir terimdir. Şeyhlerin içinde sika olan veya olmayanlar bulunabilir. Halîlî hadis imamlarının ve hafızlarının teferrüd ettikleri rivayetleri ferd diye isimlendirir. Meşhur ve sika hafızların veya hadis imamlarının ferd rivayetlerinin ittifakla sahih olduğunu söylemiştir. Bunun örneği imam Mâlik'in miğfer hakkındaki rivayet ettiği hadistir.[1576]... Halîlî sika şeyhlerin teferrüdü ile imam ve hafızların teferrüdünü ayırırdı. İmam ve hafızların teferrüd ederek rivayet ettiği hadisleri kabul eder ve o hadisler ile ihticâcta bulunurdu. Şeyhlerin teferrüd*

[1574] Halîlî, Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Kazvînî, *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâi'l-hadîs*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1988, c. 1, s. 176.

[1575] Irâkî, Halîlî'nin sika râvînin teferrrüdünü "sahih şâz" olarak kabul ettiğini ileri sürmüştür. Bkz. Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îdâh*, c. 1, s.460. İbn Hacer ise Irâkî'nin bu yorumunu doğru bulmamış, Halîlî'nin "*Tevakkuf edilir. Delil olarak da kullanılmaz*." dediğini söylemiştir. Bkz. İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 654. Cezâirî bu tartışmada Irâkî'nin sözlerinde bir sorun görmemiş, bir hadis ile amel edilmemesinin onun sahih olarak nitelenmesini engelleyen bir durum olmadığını belirtmiştir. Bkz. Cezâirî, *Tevcihu'n-nâzar*, c. 1, s. 514.

[1576] Müslim, *Hac*, 450.

ettiği rivayetleri kabul etmezdi. Hadis hafızlarının da böyle yaptığını nakletmiştir."[1577] İbn Receb'in ifadelerine göre Halîlî'nin de diğer muhaddisler gibi ferd ve garîb rivayetleri kabul ettiği, mutlak bir surette reddetmediği anlaşılmaktadır. O zaman Halîlî'nin mutlak ifadelerinin takyit edilmesi, kastının tevil edilmesi gerekmektedir.

Halîlî'nin şâz hadis ile ilgili sözleri Hâkim en-Nîsâbûrî'nin ifadeleri ile çelişiyor gibi görünse de gerçekte bir çelişki söz konusu değildir. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin sadece sika râvînin teferrüdünden söz etmesi sika olmayan râvînin rivayetini şâz kabul etmediği anlamına gelmemektedir. İmam Şâfiî'nin, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin ve Halîlî'in şâz hakkında söyledikleri sözler incelendiğinde onların şâzın bir yönüne bakarak fikir beyan ettikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda aralarında bir çelişki olmadığını söylemek mümkündür. Zira İmam Şâfiî ve Hâkim en-Nîsâbûrî şâz hadis çeşitlerinden bir tanesini tarif etmişlerdir. Özellikle Hâkim en-Nîsâbûrî'nin sika râvînin teferrüdünden söz etmesi ve herhangi bir muhalefet kaydı zikretmemesi onun sadece sika râvînin rivayetini şâz olarak kabul ettiği yönünde bir algı oluşturmuştur. Fakat sika râvînin rivayetine şâz diyen Hâkim en-Nîsâbûrî'nin sika olmayan râvînin rivayetine "şâz değildir" demesi zayıf bir ihtimal olarak gözükmektedir. Hâkim en-Nîsâbûrî ve Halîlî'nin aslı olsun olmasın sika râvînin mutlak teferrüdünü şâz olarak niteleddiklerine değinen Melibârî, gerçekte kasıtlarının bu olmadığını, onların "aslı olmayan garîb" rivayetlere şâz dediklerini ifade etmiştir. Sika râvînin başka sika râvîlere muhalefetine kesinlikle şâz diyeceklerini iddia eden Melibârî, her ikisinin de bundan dolayı muhalefet kaydını zikretmediklerini söylemiştir.[1578] Melibârî'nin bu yorumu özellikle Halîlî'nin garîb hadislerin hepsini merdûd saydığı yönündeki iddiaya cevap niteliği taşımaktadır.

İmam Şâfiî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Halîlî'nin şâz hadis tanımlarını özetleyen İbn Hacer şunları söylemiştir: "*Onların görüşlerinin özeti şöyledir. Halîlî şâz hadis ile mutlak ferd hadisi bir tutmuştur. Onun bu görüşüne göre şâz hadis 'sahih ve sahih olmayan' diye iki kısma ayrılır ki onun ifadeleri bu ikisini de kapsamaktadır. Hâkim'in görüşü ise daha hususidir. Çünkü o sika râvînin teferrüd ederek[1579] rivayet ettiği hadise şâz demektedir. Bu*

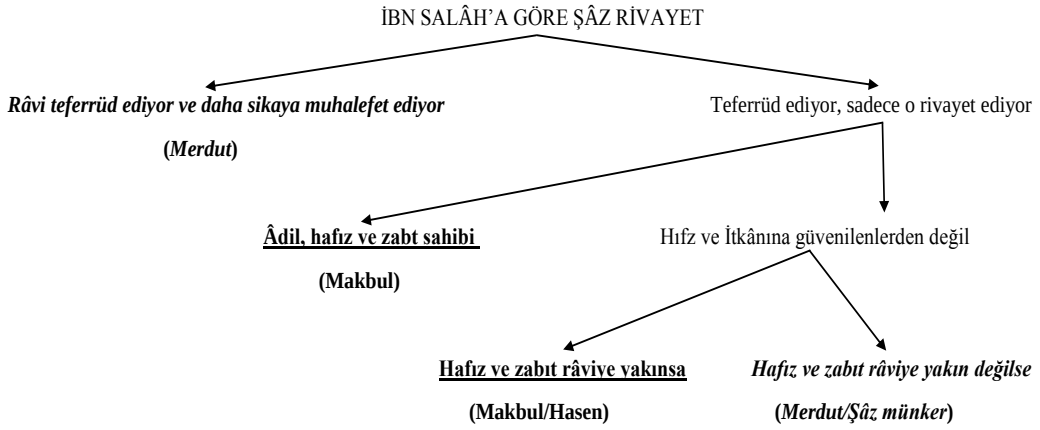
[1577] İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'ileli't-tirmizî*, c. 2, s. 658, 659.
[1578] Milibârî, *el-Muvâzene*, s. 131.
[1579] Halîlî'nin "sika ve sika olmayan râvî" ifadesine nispetle daha özel bir anlam ifade ettiği açıktır.

sebeple sika olmayan râvînin teferrüdü onun tarifinde yer almaz. Buna göre Hâkim'in görüşüne göre sahih hadisler içinde "şâz olanlar ve şâz olmayanlar" bulunabilir. Şâfiî'nin görüşü ise Hâkim'in görüşünden daha hususidir. Çünkü o 'Şâz, sika râvînin kendinden daha tercihe şayan birisine muhalefet ederek rivayet ettiği hadistir.' demiştir. Onun bu sözüne göre Hâkim'in sözünün gerektirdiği şey[1580] *ona da gerekmektedir. Fakat Şâfiî şâz rivayetin mercûh olduğunu söylemiştir. Diğerlerinin görüşü ise râcihtir. Fakat bundan dolayı sahih hükmü vermemek gerekir mi? Bu tevakkuf mahallidir. Ben bu sorunu sahih konusunda ele aldım*."[1581] İbn Hacer'in bu sözleri ve önceki değerlendirmeler üç imamın da meselenin farklı noktalarını ele aldıklarını göstermektedir.

Halîlî'den sonra şâz konusunu geniş bir çerçevede ele alanlardan biri de İbnü's-Salâh'tır. İbn Salah münker ile şâz kavramlarının aynı şeyler olduğunu ifade etmiştir.[1582] Şâz için söylenen şeyler münker için de geçerlidir. İbnü's-Salâh'a göre şâz merdûd veya makbul olabilir. Râvînin teferrüd ederek kendisinden daha hıfz ve itkan sahibi bir râvîye muhalefet ettiği hadise şâz diyen ve bu hadisi merdûd sayan İbnü's-Salâh, râvînin adil, hafız ve zabt sahibi olması durumunda teferrüd ederek ve muhalefet etmeden rivayet ettiği hadisin makbul olduğunu söylemiştir. Fakat teferrüd eden râvî zabt ve itkânına güvenilen râvîlerden değilse onun rivayet ettiği hadis sahih kabul edilmez. Sahih kabul edilmemesi rivayetin zayıf olarak sayılmasını gerektirmeyeceğinden râvînin durumuna göre rivayet değerlendirmeye tabi tutulur. Bu bağlamda teferrüd eden râvînin makbul sayılan zâbıt bir râvî mertebesinde sayılması mümkünse, yani o mertebeye yakın bir mertebede bulunuyorsa hadis hasen kabul edilir. Eğer râvî makbul kabul edilen zâbıt râvî mertebesinde değil ve ondan uzak ise teferrüd ettiği hadis kabul edilmez, münker ve şâz bir rivayet olarak nitelenir. İbnü's-Salâh'ın bu ifadeleri şâzın içinde iki tane merdûd kısım bulunduğunu göstermektedir. Râvînin teferrüd ettiği ve muhalefet ederek rivayet ettiği hadis şâz haberin birinci kısmını oluştururken, teferrüdü, şâzlığı, nekâreti, zayıflığı giderilemeyen, sika ve zabt sahibi olmayan râvînin rivayet ettiği haber de şâz haberin ikinci kısmını oluşturmaktadır.[1583]

[1580] Hâkim'in görüşü "sahih hadislerin içinde şâz olanlar bulunduğu gibi şâz olmayanlar da bulunabilir" sözünü kabul etmeyi gerektirmektedir.
[1581] İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, c. 2, s. 653.
[1582] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 80; Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, c. 3, s. 306.
[1583] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 79.

Yukarıda İbnü's-Salâh'a göre şâz ile münker kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı ifade edilmişti. Fakat İbnü's-Salâh'ın bu iki kavramı her yönüyle aynı kabul etmediğini, az da olsa aralarında fark olduğunu, şâz kavramını münker kavramından daha geniş bir anlamda kullandığını belirtmek gerekmektedir. İbnü's-Salâh'ın münker kavramı "merdûd şâza" benzemektedir. Onun, şâz kavramının birinci kısmını "rivayetinde hem teferrüd eden hem de sika râvîlere muhalefet eden râvînin haberi" diye ifade etmiş olması, ikinci kısımdaki şâz haberi ise "teferrüdün sebep olduğu şâzlığı, nekâreti ve zayıflığı telafi edecek sika ve zabt sahibi bir râvîsi bulunmayan ferd rivayettir" diyerek tarif etmesi[1584] ona göre şâz haberin merdûd kısmı olduğu gibi makbul kısmının da olduğunu göstermektedir. Münker haberin ise şâzın birinci kısmına benzemesinden dolayı merdûd haberler kısmında yer aldığının, "makbul münker" diye bir kısmının olmadığının ifade edilmesi yerinde olacaktır. Bu tespit İbnü's-Salâh'ın şâz ve münker kavramlarından kastettiği mananın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması açısından önemlidir. İbnü's-Salâh'ın şâz hadis taksimi ile ilgili taksim şeması şöyledir:



İbn Hacer en güzel şâz tarifinin İmam Şâfiî'nin yaptığı tarif olduğunu söylemiştir. Kendisi de *Nüzhe*'de bu tarifi "*Şâz makbul râvînin kendisinden evla olan kişiye muhalefet ederek rivayet ettiği hadistir. Istılah itibariyle şâz tarifinde mutemet olan budur*."[1585] sözleriyle benimsediğini göstermiştir. Fakat İmam Şâfiî tanımında "sika râvî" ifadesini kullanmıştı. İbn Hacer ise bunun yerine "makbul râvî" demeyi tercih etmiştir. İbn Hacer'in makbul râvî ile kastettiği anlam yine kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. O şâz ile münker

[1584] İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 81, 82.
[1585] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 72.

arasındaki ilişkiyi beyan ederken "*Muhalefet zayıf tarafından gerçekleşirse tercihe şayan olan hadis maruf, onun mukabili münker olarak isimlendirilir… Bununla anlaşılmıştır ki şâz ile münker arasında umum husus min vecih ilişkisi vardır. Çünkü ikisinde de muhalefet söz konusudur. Şâz hadisin râvîsinin sika veya sadûk olması, münker hadis râvîsinin ise zayıf olması ayrıldıkları noktadır. Bu ikisini aynı kabul edenler yanılmıştır*."[1586] diyerek makbul râvî hakkında da bilgi vermiştir. Buhari şerhinin mukaddimesinde ise "*Muhalefet sebebiyle şâz ve münkerlik oluşur. Eğer zâbıt ve sadûk râvî bir şey rivayet eder, ondan daha hıfz sahibi birisi veya sayıda fazla bir grup onun rivayetinin hilafını rivayet ederse ve muhaddislerin belirledikleri kurallara göre bu iki rivayetin arası bulunamazsa bu kişinin rivayeti şâz olur*."[1587] diyerek zâbıt râvîyi makbul râvî olarak nitelediğini ortaya koymuştur. Bu ifadeler İbn Hacer'in makbul râvî ile sika, sadûk ve zâbıt râvîyi kastettiğini göstermektedir. Böylece ona göre şâz hadisin bu râvîlerin kendinden üstün râvîye muhalefet ederek rivayet ettikleri hadis olarak nitelendiği anlaşılmaktadır.

6.4. Değerlendirme

Hadis ilminde en fazla tartışılan konulardan birisi mürsel haber ve hüccet değeridir. Bu sebeple ilk dönemlerden itibaren mürsel haberlerin hüküm çıkartmak için delil kabul edilmesi tartışma konusu olmuştur. İmam Mâlik, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe gibi birçok âlim mürsel hadis ile amel edilebileceğini söylemiştir. Ebû Dâvûd mürsel hadisin mutlak olarak hüccet olamayacağını ilk söyleyenin İmam Şâfiî olduğunu söylemiştir. İmam Sehâvî, Ebû Dâvûd'un mürsel hadis ile amel edilemeyeceğini ilk defa dile getirenin İmam Şâfiî'nin olduğuna dair ifadelerinin yanlış anlaşılmaması için onun bu sözünü tevil etmiştir. Ona göre mürsel hadisi İmam Şâfiî'den önce zayıf kabul eden Saîd b. Müseyyeb, İbn Sîrîn, Zührî, İbn Mehdî, Yahya el-Kattân gibi birçok âlim mevcuttur. Sehâvî'ye göre Ebû Dâvûd'un İmam Şâfiî'yi ilk diye nitelemesi İmam Şâfiî'nin bu konuyu detaylı incelemesinden kaynaklanmış olabilir. Ebû Dâvûd ve Sehâvî'nin sözleri İmam Şâfiî'nin mürseli mutlak olarak zayıf kabul ettiğini düşündürse de İmam Şâfiî mürsel haberleri mutlak olarak zayıf kabul etmemektedir. Zira İbnü'l-Hümâm İmam Şâfiî'nin mürselin hücciyetini inkâr etmediğini, bazı karineler ile delil olarak kabul edilebileceği görüşünde olduğunu ileri

[1586] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 73.
[1587] İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-ʿAskalânî, *Hedyü's-sârî*, Dâru'l-maʿrife, Beyrut 1959, s. 384.

sürmüş ve onun dönemindeki muhaddislerin birçoğunun mürsel haberlerin mutlak surette delil olamayacağını kabul ettiklerini beltirmiştir. İmam Şâfiî'nin dışında Ahmed b. Hanbel ve bazı âlimler mürsel ile amel etmenin uygun olmadığını söylemişlerdir. Buna göre mürsel haber ile ilgili ilk dönem muhaddisleri arasında iki farklı görüşün var olduğu söylenebilir. Bazı mütekaddim muhaddisler Hanefiler gibi mürsel hadisi makbul kabul ederken bazıları zayıf olarak nitelemişlerdir.

Mürsel konusu Hanefilerin de gündeminde olan bir kavramdır. Onlar bu kavramı "zahir inkıtâ" olarak isimlendirmişlerdir. Hanefilerden Pezdevî ve Serahsî inkıtâ kavramını "zahir ve bâtın" diye iki kısma ayırmıştır. Onlardan önce Hanefiler içinde böyle bir ayrım tespit edilememiştir. Muhaddisler ise inkıtâyı "zahir ve hafi" diye taksim etmeyi tercih etmişlerdir. Mütekaddim Hanefiler mürselin tanımını yapmamışlar, genellikle râvînin senedi hazfederek rivayeti Hz. Peygamber'e nispet etmesini mürsel olarak isimlendirmişlerdir. Müteahhir Hanefiler ise mürseli "senedin herhangi bir yerinden inkıtâya uğraması" diye tanımlamayı tercih etmişlerdir. İlk üç dönem mürsel hadisler Hanefi Mezhebi tarafından delil kabul edilmiştir. Bu dönemlerden sonraki mürsellerin hükmü mezhep içinde ihtilaflıdır. Cessâs ve Serahsî üç dönemden sonraki râvîlerin mürsel rivayetlerinin kabul edilmesi için "sika olmayan râvîlerden hadis almamış olma" şartını ileri sürmüşlerdir. Onların bu şartının bazı muhaddislerin râvînin rivayetini kabul etmek için "sika râvîlerden rivayeti âdet edinmiş olma" şartına benzediği söylenebilir. Bir râvînin sika olmayan râvîden rivayet ettiğinin bilinmemesi veya sadece sika râvîlerden hadis aldığının tespit edilmesi, senedden düşürülen râvînin sika olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Hanefilerin meçhul, mestûr râvîlerin rivayetlerinin ve mürsel hadisin kabulünde temel bakış açılarını belirleyen unsur Hz. Peygamber'in ilk üç dönemde yaşayan Müslümanların hayırlı nesil olduğunu ifade eden hadistir. Onlar bu hadise göre ilk üç dönemdeki râvîlerin rivayetlerini kabul ederken, muhaddisler sahabe dışındaki râvîlerin araştırma yapmadan rivayetlerini kabul etme fikrine sıcak bakmamışlardır.

İlk dönemdeki muhaddislerin birçoğu ile Hanefilerin mürsel kavramında ittifak etmeleri, kavramın erken dönemde senedden râvî düşmesi anlamında kullanıldığını

göstermektedir. Bu bağlamda Taberî'nin tâbiûnun mürsel haberleri kabul ettiğini ifade etmesi, Ebû Dâvûd'un hicri ikinci asra kadar mürselin kabul edildiğini, mürselin İmam Şâfiî ile kabul edilmemeye başlandığını söylemesi mürsel ile ilgili ortak tutumu göstermektedir. Mürsel özelinde muhaddisler ve Hanefilerin ortak bir tutumu daha vardır. İki ekol de sahabe râvîleri adil kabul ettikleri için sahabe mürselini delil olarak kabul etmektedir. Her ne kadar mürsel haber muhaddislerin çoğu tarafından zayıf kabul edilse de sahabe mürselini zayıf kabul etmemişlerdir. Hatta İbnü's-Salâh ve İbn Mülakkin gibi bazı muhaddisler fıkıhçılara ait olduğunu söyledikleri "sahabe mürselini" bütün sahabilerin adil olmalarından dolayı "mürsel hadis" kavramı içinde değerlendirmediklerini açıkça ifade etmişlerdir. Zira sahabe mürseli hakiki bir inkıtâ sayılmaz. İnkıtânın hadisin sıhhatine zarar vermesi senedden düşen râvînin adaleti ile ilgili ortaya çıkan şüphedir. Sahabe mürselinde senedden düşen râvînin sahabe olmasından dolayı böyle bir şüphe oluşmamaktadır. Çünkü bütün sahabeler adil kabul edilmiştir. Fakat sahabe mürselinin reddini isteyen az da olsa muhaddis bulunduğu bilinmektedir.

İlk dönem muhaddislerinin birçoğu ve Hanefiler mürsel haberleri delil kabul etmişlerdir. Özellikle Hanefilerin mürsel rivayetlere karşı olumlu tutumları bilinmektedir. Bu sebeple Hanefiler arasında ilk dönemde mürsel ile müsned kıyaslaması meşhurdur. Mürsel haberi müsned haberden üstün görenler olduğu gibi müsnedin daha güçlü olduğunu savunanlar da olmuştur. Mürsel haberi müsned haberden üstün görenlerin temel gerekçesi irsâl yapan râvînin ismini zikretmediği râvî veya râvîlere olan güvenidir. Özellikle tâbiûn döneminde meşhur olan irsâlde tâbiûn râvînin rivayeti doğrudan Hz. Peygamber'e isnat etmiş olması senedden hazfettiği râvîye olan itimadını göstermesi açısından önemlidir. Mürsel haberleri mutlak surette zayıf olarak nitelemeyen muhaddisler ise böyle bir tartışmada bir tarafın üstünlüğü görüşü yerine iki haberin de vasıflarının haberden habere değişebileceğini ileri sürerek her bir haber için ayrı hüküm verilmesini doğru bulmuşlardır. Birçok muhaddisin mürsel haberleri zayıf kabul ettiği bilinmektedir. Onlara göre sıhhat şartlarını taşıyan müsned haber her zaman tercih edilmeye layıktır.

Hanefiler inkitânın ikinci kısmını "bâtın inkıtâ" olarak kabul etmişler ve bâtın inkıtâya sahip rivayetleri reddetmişlerdir. Hanefiler Kur'ân'a, maruf sünnete ve umûmü'l-belvâ muhalif rivayetleri kabul etmezler. Muhaddisler kısmî de olsa bir rivayetin Kur'ân'a

ve sünnete muhalif olmasını reddetmek için ölçüt saysalar da umûmü'l-belvâ muhalefet sebebiyle hadisleri reddetmeyi uygun görmemişlerdir.

İnkıtâyı zahir ve bâtın diye ikiye ayıran muhaddisler zahir inkıtâyı da munkatı, muallak, mürsel ve mudal diye dörde ayırmışlardır. Mütekaddim muhaddisler mürsel ve munkatı kavramlarını senedin herhangi bir yerinden râvî düşmesi anlamında kullanmışlardır. Müteahhir döneme gelindiğinde mürsel kavramının anlamı daralmış ve mürsel "tâbiûn râvînin haberi Hz. Peygamber'e nispet etmesi" anlamına sıkıştırılmıştır. Hanefilerde ise muallak ve mudal kavramları bulunmamaktadır. Fakat müteahhir Hanefiler bu iki kavramı muhaddislerin literatürüne tabi olarak kullanmışlardır. Bunun yerine Hanefiler muallak ve mudalı da içine alan senedden râvî düşmesi anlamında mürsel ve munkatı kavramlarını kullanmışlardır. Mütekaddim muhaddislerin ve Hanefilerin mürsel ve munkatı kavramları arasındaki benzerlik ilk dönemlerde bazı farklı kavramların ortak anlamlar ifade ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Aynı şekilde mürsel ve munkatı kavramlarının geçirdikleri süreçler iki grup arasındaki etkileşime ve kavramların anlam daralmalarına örnek gösterilebilir.

Muhaddisler arasında muallak ve mudal rivayetler ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı muhaddisler bir hadisin senedinin tamamen hazfedilmesi durumunda bu hadisin hem muallak hem de mudal diye isimlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Muhaddislerin bir kısmı ise bu rivayetin muallak olduğunu, râvinin senedin ortasından düşmesi durumunda ise mudal denileceğini söylemişlerdir.

Hâkim en-Nîsâbûrî munkatı hadisi üç kısma ayırmıştır. Mübhem râvîlerin senedde inkıtâya sebep olduğunu düşünen Hâkim en-Nîsâbûrî senedinde mübhem râvî bulunan rivayetlere munkatı ismini vermiştir. Bu isimlendirmede İbnü's-Salâh, Hâkim en-Nîsâbûrî'ye tabi olmuştur. İbn Abdilber de senedi muttasıl olmayan rivayetlere munkatı ismini vermiştir.

Muhaddislere göre inkıtânın zahir kısmından başka bir de hafi dedikleri bir kısmı daha bulunmaktadır. İnkıtâ-i hafî muhaddisler tarafından "tedlîs ve mürsel-i hafî" diye

isimlendirilen iki bölümden oluşmaktadır. Tedlîs kavramı Hanefiler ile muhaddisler arasında ortak kavramlardandır. İlk dönem muhaddisleri râvînin hadis almadığı kimseden almış gibi rivayet etmesine tedlîs ismini vermişler ve herhangi bir taksime gitmemişlerdir. Muhaddislerin çoğu edebe aykırı gördükleri için sahabiler hakkında tedlîs kavramını kullanmaktan sakınmışlardır. Fakat bazı muhaddisler "râvî düşürmek" anlamında tedlîs kavramını sahabeye nispet etmiştir.

Tedlîsi "isnâd ve şuyûh" diye iki kısma ayıran Hatîb el-Bağdâdî, râvînin yaptığı tedlîsi açıklaması durumunda bu yapılan şeyin irsâl olarak isimlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. İbnü's-Salâh ise yaptığı tedlîs tanımıyla tenkide maruz kalmıştır. O tedlîsi "râvînin muasırı olduğu ama mülaki olmadığı kişiden hadis alması" diye tanımlamış, İbn Hacer ise bu tanıma karşı çıkmış ve böyle bir tanımın "mürsel-i hafî" olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir.

Hanefilerden Cessâs'ın tedlîs tanımı İbnü's-Salâh'ın tedlîsü'l-isnâd tanımına benzerken Pezdevî ve Serâhsî'nin tanımlarında bu benzerlik görülmemektedir. Pezdevî ve Serahsî muhtemelen tedlîsçi râvînin rivayetlerinde "an" tabirini kullanması sebebiyle bu rivayetlere aynı zamanda "muanan" ismini vermişlerdir.

Hanefiler muhaddislerin tedlîsü'ş-şuyûh ismini verdikleri tedlîs çeşidine "telbîs" adını vermişlerdir. Telbîs kavramını muhaddislerden kullananlar da olmuştur. Hanefiler râvînin hadisi aldığı kişinin ismini veya künyesini zikretmeyip bunun yerine mübhem lafızlar kullanmasına bu ismi vermişlerdir. Onlar râvînin telbîsi iki niyetle yapabileceğini söylemişlerdir. Râvînin gizlediği kişinin zarar görmesini engellemek için yaptığı telbîsi makbul kabul eden Hanefiler, bir kusurunu gizlemek için bunu yapmasını çirkin ve mekruh kabul etmişlerdir. Muhaddisler de bu noktada Hanefiler ile hemfikirdir. Muhaddisler tedlîsü'ş-şuyûhun makbul bir gerekçe ile yapılması durumunda kabul edileceğini açıkça ifade etmeseler de Hanefilerin ileri sürdüğü gerekçeyle yapılan tedlîsin onlar tarafından reddedilmesini gerektiren bir durum olmadığı düşünülmektedir. Bu durum Hanefilerin ve muhaddislerin ortak bir fikir etrafında birleştiklerini göstermekte ve iki farklı kavram ile tek bir anlamın ifade edilmesine örnek teşkil etmektedir.

Şâz kavramı Hanefiler ile muhaddislerin ortak kavramlarından olmasına rağmen farklı anlamlar yükledikleri bir kelimedir. Hanefiler şâz kavramını "Kur'ân'a, mütevatir ve meşhur sünnete, umûmü'l-belvâ, dinin külli kurallarına muhalif olan ve fakihlerin bilmediği veya amel etmediği rivayet" olarak tanımlamışlardır. Hanefilere göre şâz haberler merdûddur. Muhaddisler ise şâzı merdûd ve makbul olarak iki kısma ayırmışlardır.

Muhaddisler içinde ilk şâz tanımını İmam Şâfiî'nin yaptığı iddia edilmektedir. Onun şâz anlayışı iki temel üzerine inşa edilmiştir. Ona göre şâz hadis râvîsi teferrüd edip başka rivayetlere muhalefet etmektedir. İmam Şâfiî'ye göre teferrüd ve muhalefetin bulunmadığı haber şâz olarak nitelenemez. Mütekaddim muhaddislerin birçoğu ise şâz haberi "teferrüd eden râvînin rivayeti" diye tanımlamıştır. Hâkim en-Nîsâbûrî "*Sika bir râvînin rivayetidir*." derken şâzı makbul ve merdûd olarak ikiye ayırmıştır. Halîlî, Hâkim en-Nîsâbûrî'den farklı olarak birçok muhaddisin sika olmayan râvînin rivayetine de şâz dediklerini belirtmiştir.

YEDİNCİ BÖLÜM

SONUÇ

Hadis ilmi İslam dinin ikinci temel kaynağıdır. Aynı zamanda İslam âlimlerinin ilk dönemlerden itibaren önem verdiği, korumaya çalıştıkları bir alandır. Bu alanda en çok çalışan, çaba sarf edenlerin muhaddisler olduğu birçok ilmi kaynakta dile getirilmektedir. "Muhaddisler ile Hanefilerin Hadis Istılahları Ekseninde Karşılaştırılması" isimli bu çalışma muhaddisler ile Hanefilerin karşılaştırmasını hedeflemiştir. Çalışmada Hanefiler ile muhaddislerin hadis alanında farklı metotlara sahip oldukları gibi bazı ortak noktalarda da buluştukları tespit edilmiştir.

Haber kavramı Hanefilerin ve muhaddislerin ortak kullandıkları kavramlardan bir tanesidir. Her iki ekol de haberleri "mütevâtir, âhâd, meşhur, garîb" gibi kısımlara ayırmışlardır. Ayrıca mütevâtir haberi bilgi değerine göre eserlerinde incelemişlerdir. Hanefilerin ve muhaddislerin mütevâtir haberin "yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan bir topluluk tarafından rivayet edilmesi, sayılarının çok olması" gibi bazı şartlara sahip olması konusunda hemfikir oldukları görülmektedir.

Hanefiler ve muhaddisler haberlerin tahammül ve eda süreçlerini "semâ, hıfz ve eda" olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. Bu konuda ortak bir görüşe sahip olmalarına rağmen rivayetlerin yazılı metinler aracılığı ile aktarılmasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Özellikle Ebû Hanîfe'nin râvînin yazılı metinden hadis naklini geçersiz kabul etmesi önemli bir ihtilaf noktasıdır. Bu tartışma hadis ilimlerinde rivayetlerin yazılı metinden aktarılması ile ezberden aktarılma metotlarından hangisinin daha güvenilir olduğu tartışmasının yeniden değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Hanefiler ve muhaddisler eda sîgalarının tahammül yollarına göre kullanılması için ciddi gayret sarf etmişlerdir. Bu konuda ortak noktalarda buluştuklarını söylemek mümkündür. Fakat hem ekoller arası hem de ekoller içinde farklı söylemler de var olmuştur. Bazı kavramların belirli tahammül yollarında kullanılması savunulurken bazı kavramlar da ise daha geniş bir kullanıma izin verilmiştir. Bu durum tahammül yolları için de geçerlidir.

Tahammül yollarından bazıları ile hadis naklinin caiz olması noktasında Hanefiler ve muhaddisler aynı görüşü paylaşırken bir kısmında aralarında ciddi fikir ayrılıkları bulunmaktadır.

Bu çalışmada bazı bilgilerin yaygın olarak ifade edildiğinden farklı yönleri olduğunun tespit edilmiş olması da önemlidir. Bu tespitlerden bir tanesi râvînin fakih olması konusudur. Sadece Hanefiler tarafından şart koşulduğu fikrinin yaygın olmasına karşın hadis eserlerinde muhaddislerden de böyle bir şartın râvîde bulunması gerektiğini söyleyenlerin olduğuna dair işaretler mevcuttur. Bunun yanında Hanefilerin râvînin rivayetlerinin kabulü için fakih olmasını şart koşmalarının pratik faydaları olduğu da görülmektedir. Hadislerin mana ile rivayet edildiği dönemlerde bu şartın hadislerin manalarının korunmasına ciddi katkısı olduğu söylenebilir. İmam Şâfiî'nin böyle bir faydayı temin için hadislerin lafızları ile rivayeti şart koştuğunun ifade edilmesi de mukayese açısından dikkate değerdir.

Arz metodunun sadece Hanefiler tarafından uygulanan bir yöntem olduğu da yaygın bir kanaattir. Fakat bazı muhaddislerin uydurma rivayetlerin tespit edilmesi için bu yöntemi sistematik olmasa da kullandıkları bilinmektedir. Bu sebeple hem Hanefilerin hem de bazı muhaddislerin bu metodu kullandıklarını söylemek mümkün gözükmektedir.

Hanefilerin ve muhaddislerin ortak fikre sahip olduğu konulardan biri de râvînin rivayet ettiği hadisi rivayet etmediğine dair kesin ifadeler ile reddetmesi durumunda o hadis ile amel edilmemesidir. Kesin bir dil ile inkâr etmemesi halinde ise konu hem Hanefiler hem de muhaddislerin içinde ihtilaflıdır. Hadislerin sıhhati ile ilgili bu durum iki mezhep tarafından önemsenmiş ve hadislerin değerlendirilmesinde sened ve metin tenkidi dışında başka bir yöntem olarak kullanılmıştır.

Bu çalışma esnasında Hanefi mezhebinin savunma amacıyla "mübhem cerh" konusunu ele aldığı da tespit edilmiştir. Onların mezheplerine yapılacak ithamları önlemek amacıyla muhaddislerin mübhem cerhlerini kabul etmedikleri görülmüştür. Bu kabul etmeyişin gerekçelerini sıralayan Hanefiler, taassub ile cerhi en önemli ret gerekçesi saymışlardır.

Muhaddislerin cerh veya taʿdîl yapmayarak sustukları râvîlerin hükümleri konusu da tezde önemsenen konulardandır. Sükût meselesi olarak isimlendirilen bu konu hem muhaddislerin hem de Hanefilerin ortak gündem maddelerindendir. Bu konunun incelenmesi esnasında özellikle muhaddisler arasında ciddi fikir ayrılığı tespit edilmiştir. Alimlerin sükût ettiği râvînin meçhul, mestûr, sika olduğu gibi birbirine zıt görüşler ileri sürülmüştür.

Sükût meselesinde olduğu gibi önemli ihtilaf konularından biri de Mürsel haberdir. İlk dönem muhaddislerin birçoğu ve Hanefiler mürsel haberi senedin herhangi bir yerinden râvî düşmesi olarak nitelemişler ve mürsel hadisleri hüccet kabul etmişlerdir. Sonraki dönemlerde mürsel haber "tâbiûn râvînin haberi Hz. Peygamber'e isnat etmesi" anlamına daralmıştır. Bu daralma kavramın geçirdiği anlam daralmasına bir örnektir. Muhaddislerin cumhuru senedden düşen râvînin kimlik bilgisinin belirsizliği sebebiyle mürsel haberi zayıf kabul etmiştir. Muhaddislerin meçhul rivayetler hakkındaki tutumları da mürsel haber gibidir. Hanefilerin meçhul, mestûr râvîlerin rivayetlerinin ve mürsel hadisin kabulünde temel bakış açılarını belirleyen unsur Hz. Peygamber'in ilk üç dönemde yaşayan Müslümanların hayırlı nesil olduğunu ifade eden hadistir. Onlar bu hadise göre ilk üç dönem râvîlerinin rivayetlerini kabul ederken, muhaddisler sahabe dışındaki râvîlerin araştırma yapmadan rivayetlerini kabul etme fikrine sıcak bakmamışlardır. Hanefi Mezhebi ilk üç dönemdeki mürsel, munkatı hadislerin ve meçhul râvîlerin rivayetlerinin makbul olduğu görüşündedir. Bu konuda onların temel felsefesi Hz. Peygamber'in taʿdîli ile zahir adaletleri sabit olan râvîlerin rivayetlerinin geçersiz olması için cerh edildiklerinin tespit edilmesidir. Muhaddisler ise Hz. Peygamber'in taʿdîlini sahabe dışındaki râvîler için geçerli kabul etmemektedir. Bu konuda onların görüşlerinin temelinde kimlik bilgisine ulaşılamayan râvîlerin adil olduğunun ispat edilmesi fikri bulunmaktadır. Hanefilerin bu konudaki düşüncelerinin râvîlerin değerlendirilmesinde farklı bir bakış açısı ve zenginlik olarak kabul edilmesi mümkündür. Bu konuda Hanefilerin görüşünün fıkhi bir temele dayandığını söylemek yerinde olacaktır. Aleyhte delil olmadığı sürece kişinin masum olması fıkıhta kabul edilen kurallardandır. Bu yönüyle Hanefilerin ilk üç dönem râvîleri ile ilgili geliştirdikleri tutumun fıkhi bir yönü olduğu görülmektedir. Muhaddisler ise hadis alanında

ihtiyatlı olmayı tercih etmişler ve cerhin ispatından çok tezkiyenin varlığına itibar etmeyi tercih etmişlerdir.

Mürsel hadis tartışmaları içinde Hanefilerin ve muhaddislerin ittifak ettiği konulardan biri de sahabe mürselinin makbul olmasıdır. Bununla birlikte mütevâtir kavramının hadis ilmine fıkıhtan geçtiğini ileri sürenler olduğu gibi sahabe mürseli kavramının da fıkhi bir terim olduğunu iddia edenler olmuştur. Bazıları bu iddiaya karşı fıkıhçıların mütevâtir kavramının muhaddislerin mütevâtir kavramından farklı olduğunu, muhaddislerin literatüründeki mütevâtirin fıkıhtan tevârüs eden bir kavram olmadığını söyleyerek cevap vermeye çalışmıştır. Bu noktanın özel bir çalışma yapılarak daha fazla bilgi ile değerlendirilmesi gerekmektedir.

Tedlîs kavramı Hanefilerin ve muhaddislerin ortak kullandıkları kavramlardandır. Hanefiler tedlîs kavramıyla bağlantılı "telbîs" kavramını kullanmışlardır. Bu kavramın Hanefilere özel bir kavram olduğu söylenebilir. Fakat az da olsa muhaddislerden bazılarının bu kavramı kullandığı tespit edilmiştir. Bu durumun ilk dönemlerde hadis ilminde ortak kavramların daha fazla kullanıldığına bir işaret kabul edilmesi mümkündür. Hanefilerin kullandığı telbîs kavramı muhaddislerin "tedlîsü'ş-şuyûh" kavramıyla aynı anlamdadır. Hanefiler telbîsin caiz olduğu görüşündedirler. Muhaddisler ise tedlîsü'ş-şuyûhu mekruh görmüşlerdir. Her iki grubun gerekçesine bakıldığında ortak bir zeminde buluşabilmeleri mümkün görünmektedir. Bu iki kavram Hanefilerin ve muhaddislerin lafızları farklı fakat anlamları aynı kavramlar kullandıklarını göstermesi açısından önemlidir.

Ortak kavramlardan bir diğeri "şâz" kavramıdır. Bu kavram her ne kadar her iki gurubun ortak kullandıkları bir kavram olsa da kavrama yükledikleri anlam farklıdır. Şâz rivayetlerin hükmünde ise Hanefiler hiçbir şâzı makbul kabul etmemişlerdir. Onlara göre şâzın hükmü tektir. Muhaddisler ise şâzı makbul ve merdûd olarak iki kısma ayırmışlardır. Şâz kavramı Hanefiler ile muhaddislerin aynı kavramı farklı anlamlarda kullanmalarının bir örneği olarak kabul edilebilir.

Hanefilerin ve muhaddislerin kavramlar ekseninde ortak fikre sahip oldukları konular yanında ayrıldıkları noktalarda bulunmaktadır. Hanefilerin haberi bilgi değerine göre taksimi bu farklardan bir tanesidir. Muhaddisler ise mütevâtir hariç haberi seneddeki râvî sayısına göre taksim etmişlerdir. Hanefiler mütevâtir ve meşhur haberleri amelde aynı, itikatta ise farklı ilmi değerlere sahip kabul ederken, muhaddisler her iki durumda da farklı ilmi değerde olduklarını iddia etmektedirler. Haberleri kaynaklık değerine göre ele alan Hanefiler fıkıhta mütevâtir ile meşhuru hükme tesir noktasında eşit güçte kabul etmişlerdir. Muhaddisler ise iki kavram arasında ciddi bir fark olduğunu kabul etmişlerdir. Bu noktada Hanefiler ile muhaddislerin mütevâtir ve meşhur kavramlarına yükledikleri anlamlar farklı olduğu gibi hükme tesirleri hakkındaki görüşleri de farklıdır.

Hadislerin sıhhati için râvîlerin bazı sıfatlara sahip olması istenmiştir. Hanefiler bu vasıfları akıl, zabt, adalet ve İslam olarak belirlerken, muhaddisler sadece adalet ve zabt olarak belirlemişlerdir. Muhaddisler Müslüman olmayı, aklı, murûeti, takvayı, fısk, şirk ve bidʿatten uzak olmayı adalet içinde kabul ederken, Hanefiler Müslüman olmayı adalet sıfatından ayrı bir şart olarak kabul etmişlerdir. Bu ayrım kafir râvînin Hanefilere göre adil kabul edilmesine sebep olmuştur. Fakat bu teknik ayrımın hadis alanında kafirin rivayetinin kabul edilmesi gibi bir duruma sebep olmadığının vurgulanması yerinde olacaktır.

Bazı muhaddisler meçhûlü'l-hâl ile mestûru eş anlamlı kabul etmişlerdir. Muhaddislerin çoğu meçhûlü'l-hâl râvîlerin rivayetlerini makbul, meçhûlü'l-ʿayn râvîlerin rivayetlerini merdûd sayarken, bazı muhaddisler Hanefiler gibi meçhul râvîlerin rivayetlerinin kabul edilmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Muhaddislerin taksiminde meçhulün "'ayn ve hâl" diye iki kısma ayrıldığı bilinse de Hanefilerde böyle bir ayırım yapıldığı tespit edilememiştir.

Hadis ilminde bazı kavramlar sadece ya Hanefiler ya da muhaddisler tarafından kullanılmıştır. Garîb kavramı bunlardandır. Muhaddislerin eserlerinde bu kavram çok geniş bir şekilde ele alınırken ilk dönem Hanefi eserlerinde bu kavrama rastlamak neredeyse mümkün değildir. Bir diğer kavram da "azîz" kavramıdır. Bu kavram muhaddisler tarafından kullanılmasına rağmen Hanefilerin bu kavramı kendi mezheplerine özgü bir kavram olarak

kullandıkları bilinmemektedir. Muallak ve mudal kavramları böyledir. Bu kavramlar muhaddislerin ıstılahında ortaya çıkmış kavramlardır. İlk dönem Hanefi eserlerinde bu kavramların varlığı tespit edilememiştir.

Mürsel haber ile müsned haberin kıyaslanması Hanefi Mezhebine özel bir tartışmadır. Bazı Hanefiler mürsel rivayetlerin müsned rivayetlerden üstün olduğunu ileri sürmüştür. Bir kısım ise müsnedi daha makbul kabul etmiştir. Bu tartışma doğrudan muhaddislerin tartıştıkları bir konu değildir. Mürselin müsnedden üstün olması görüşünün temelinde yatan gerekçe hadis usulünde ayrıca incelenmesi gereken bir konudur. Senedde kopukluğun kusur kabul edildiği bir anlayışla ciddi olarak çelişen bu durumun hadis usulüne farklı bir bakış açısı kazandırması muhtemeldir. Zira bu konuda Hanefilerin dile getirdikleri gerekçenin geniş bir şekilde ayrı bir çalışma olarak incelenmesi yerinde olacaktır. Onlar bazı râvîlerin rivayeti irsâl yaparak nakletmesini haber hakkında bir güç karinesi olarak kabul etmektedirler. Muhaddisler ise tam tersine bunu bir bilinmezlik ve şüpheli durum olarak algılamışlar ve bu tür rivayetlerin sorunlu olduğunu dile getirmişlerdir.

Hanefilerin hadis ilmine kavramsal düzeyde katkı sağladıkları söylenebilir. Onların tahammül yollarında kullandıkları "risâlet" kavramı bu bağlamda katkı sayılabilecek noktalardan sadece bir tanesidir. "Muhaddisin bir hadisi aracıyla sözlü olarak başkasına göndermesi" anlamındaki risâlet teriminin muhaddisler tarafından kullanıldığı bilinmemektedir. Hanefiler böyle bir yol ile hadis aktarmanın kitâbetten üstün olduğunu savunmuşlardır. Bununla onların hadis alanına yeni bir kavram ve yeni bir metot kazandırdıklarını söylemek mümkündür.

Hanefiler ile muhaddislerin hadis ıstılahları ekseninde etkileşimleri de söz konusudur. Bu etkileşimin ortak bir havzada, benzer bir ilim kültürü içinde birlikte yaşamalarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Pezdevî'nin usul kitabında vicâde konusunu anlatırken bu kelimeyi kullanmayıp onun yerine "hat" kelimesini tercih etmesi, Kâdî İyâz'ın vicâde başlığı yerine "hat" diye başlık atması etkileşimi göstermesi açısından önemlidir.

Bu çalışmada muhaddislerin kullandıkları kavramların Hanefilerin kavramlarından daha zengin olduğu, bunun yanında Hanefi Mezhebine özgü hadis kavramlarının varlığı ve buna bağlı olarak muhaddislerden farklı bir hadis usulü anlayışları olduğu da tespit edilmiştir. Yine bu çalışmada hem Hanefiler hem de muhaddislerde ilk dönem ile sonraki dönemler arasında ciddi kavramsal farklılıklar olduğu saptanmıştır. Hanefilerin hadis kavramları özelinde ilk dönem ile sonraki dönem arasındaki farklılıkların muhaddislere nispeten daha az olduğu görülmüştür. Müteahhir Hanefi alimlerin mezhebin imamlarının görüşlerine sıkı bağlılıklarının bunda etkili olması muhtemeldir. Bunun yanında ilk dönem muhaddislerin bazı hadis kavramlarında Hanefi Mezhebine yakınlıkları da çalışmada tespit edilen diğer hususlardandır.

Hanefi âlimlerinin kullandıkları kavramlar ve ortaya koydukları görüşlerin hadis ilmine farklı bakış açıları kazandırması muhtemeldir. Özellikle Ebu Hanife'nin hadis naklini ezber ile sınırlamasının hadislerin mana ile rivayete olumlu katkı sağladığı söylenebilir. Bunun yanında aynı kültür havzasında yaşayan Hanefiler ve muhaddislerin karşılıklı etkileşimi de dikkat çekicidir. Bu çalışmada bazı ortak kavramlara sahip oldukları tespit edilmiştir. Bazı kavramların sadece Hanefilerce bazı kavramların ise yalnızca muhaddisler tarafından kullanıldığı görülmüştür. Çalışmada hem Hanefiler hem de muhaddislerin mezhep içinde tek bir görüş etrafında birleşmekten ziyade farklı görüşleri barındıran tutumlara sahip oldukları fikrine ulaşılmıştır. Hanefi Mezhebinin hadis literatürüne bazı kavramlar kazandırdığını ve hadis kavramları hakkındaki yorumlarıyla hadis ilmine katkı sağladığını söylemek mümkündür.

Bu çalışmada Hanefiler ile muhaddislerin hadis kavramlarının mukayesesi yapılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada önemli olduğu düşünülen konular da ele incelemeye tabi tutulmuştur. Bununla birlikte çalışma mürsel ve müsned kavramlarının mukayesesi, sükût meselesi, tedlîs ve şâz konuları gibi önemli konuların daha geniş bir şekilde araştırılması gerektiğini de ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

Abdülfettâh Ebû Gudde, *Hamsu resâil fî 'ulumi'l-hadîs*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Lübnan 2010

_____, *Lemehât min târîhi's-sünne ve 'ulûmi'l-hadîs*, Mektebetü'l-matbûâti'l-islâmiyye, Halep 1984

Adevî, Abdullah b. Hüseyn Hâtır es-Semîn, *Hâşiyetü laktü'd-dürer bi şerhi metni nuhbeti'l-fiker*, Matbaʿatü şeriketi mustafa elbânî el-halebî ve evlâdihî, Mısır 1938

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah eş-Şeybânî, *el-'Ilel ve ma'rifetü'r-ricâl*, Dâru'l-hânî, Riyad 2001

Ahmed Muhammed Nûr Seyf, *Yahyâ b. Ma'în ve kitâbuhû et-Târîh*, Câmiaʿtü'l-melik ʿabdu'l-ʿazîz. Cidde 1979

Ahsîkesî, Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed Ömer, *Müntehabu'l-hüsâmî*, Mektebetü'l-büşrâ, Karaçi 2012

Akhisârî, Hasan b. Tûrhân b. Dâvûd b. Yakûb ez-Zeynî el-Busnevî, *Şerhu semti'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, Dâru ibni'l-cevzî, Demmâm 2010

Alâî, Salâhuddîn Ebû Saîd b. Halîl b. Keykeldî, *Câmi'u't-tahsîl fi ahkâmi'l-merâsîl*, ʿÂlemü'l-kütüb, Beyrut 1986

_____, *Buğyetü'l-mültemis fî sübâ'iyyâti hadîsi'l-imâm mâlik b. enes*, ʿÂlemü'l-kütüb, Beyrut 1985

Âlûsî, Ebu'l-meʿâlî Mahmûd Şükrî, *ʿIkdu'd-dürer fî şerhi muhtasarı nuhbeti'l-fiker*, Dâru ibn hazm, Beyrut 2008

Âmidî, Seyfüddîn Ebi'l-hasen Alî b. Ebî Alî b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-fikir, Beyrut 1996

Apaydın, Yunus, *İslam Hukuk Usulü,* Kimlik yayınları, Kayseri 2017

Âsım Efendi, Mütercim, *el-Okyanüsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmüsi'l-muhît (Kâmûsu'l-muhît tercümesi)*, YEK. Başkanlığı, İstanbul 2013

Avnî, eş-Şerîf Hâtim b. ʿÂrif, *el-Menhecü'l-mukterah li fehmi'l-mustalah*, Dâru'l-hicre, Riyad 1996

Aydın Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı* (doktora tezi, 2003), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009

Aydû, Muhammed ʿIsâm, *Neşetü 'ılmi'l-mustalah*, Ervaka, Amman 2016

Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetü'l-kâri şerhu sahîhi'l-buhârî*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 2001

Azîmâbâdî, Ebu't-tayyib Muhammed Şemsü'l-hak, *'Avnu'l-ma'bûd şerhu süneni ebî dâvûd*, el-Mektebetü's-selefiyye, Medine 1968

Azmî Zâde, Mustafa Hâletî, *Hâşiyetü 'azmî zâde 'alâ şerhi'l-menâr (Şerhu'l-menâr ile birlikte)*, Şirketü dâri'l-irşâd, İstanbul 2014

Bâcî, Ebu'l-velîd Süleymân b. Halef b. Saʿd b. Eyyûb, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harace lehü'l-buhârî fi'l-câmi'i's-sahîh*, Dâru'l-livâ, Riyad 1986

_____, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, Müessetü'r-risâle, Beyrtu 1989

Bahît, Muhammed Hasen Mehdî, *'Ilmu'l-mantık el-Mefâhîm ve'l-mustalahât*, ʿAlemu'l-kütübi'l-hadîs, Ürdün 2013

Bakrî, Hamza, "*Hadisçilerin Ebu Hanife'ye Şiddetli Tepkileri: İman Meselesi Örneği"* Diyanet İmi Dergi c. 56, sayı 4, Ankara 2020

Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesʿûd b. Muhammed el-Ferrâ, *Mesâbîhu's-sünne*, Dâru'l-maʿrife, Beyrut 1987

_____, *et-Tehzîb fî fikhi'l-imâm Şâfiî*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1997

Bardakoğlu, Ali, "*Hanefi Mezhebi*", TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1997

Berkânî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ğâlib, *Suâlâtü'l-berkânî li'd-dârakutnî*, Kütübhâne-i cemîlî, Lahor 1983

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn, *Menâkıbu'ş-Şâfiî*, Mektebetü dâri't-türâs, Kahire 1970

_____, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2003

Bezzâr, Ebûbekir Ahmed b. ʿAmr b. Abdülhâlik b. Hallâd b. Ubeydullah, *el-Bahru'z-zahhâr*, Mektebetü'l-ʿulûm ve'l-hıkme, Medine 2009

Bihârî, Muhibbullah b. Abdüşşekûr, *Müsellemü's-subût (Fevâtihu'r-rahamût* ile birlikte*)*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2002

Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer, *en-Nüketü'l-vefiyye bi mâ fî şerhi'l-elfiyye*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2008

Birgivî, Takiyyüddin Mehmet, *et-Tarîkatü'l-muhammediyye ve sîratü'l-ahmediyye, Dâru'l-kalem, Şam 2011*

Buhârî, Alâüddîn b. Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfu'l-esrâr 'an usûli fahri'l-islâm el-bezdevî*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 1997

Buhari, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-buhârî*, Dâru ibni kesîr, Beyrut 2002

Bulkînî, Ebû Hafs Ömer b. Raslân b. Nusayr, *Mehâsinu'l-ıstılâh ve tadmînu kitâbi İbnü's-Salâh*, Dâru'l-meârif, Kahire 1990

Celâluddîn es-Süyûtî, Abdurrahmân b. Kemâl, *Târîhu'l-hulefâ*, Matbaʿatu's-saʿâde, Mısır 1952

Cessâs, Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Vezâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-islâmiyye ve'l-idârati'l-âmmeti lil iftâi ve'l-buhûsi'ş-şerriyye, Kuveyt 2007

_____, *Ahkâmu'l-kurân*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2003

_____, *Şerhu muhtasarı't-tahâvî*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2010

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'arabiyye*, Dâru'l-ʿilm li'l-melâyîn, Beyrut 1987

Cezâirî, Tâhir, *Tevcihu'n-nâzar ilâ usûli'l-eser*, Mektebu'l-matbûʿâti'l-islâmiyye, Halep 1995

Cezerî, Hüseyin b. Ali el-Hısnî, *el-'Inâye fî şerhi'l-hidâye ilâ 'ulûmi'r-rivâye*, Ervaka, Amman 2017

Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Yakūb b. İshâk es-Sadî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sıhâh ve'l-meşâhîr*, Dâru's-sumayʿî, Riyad 2002

Cüdeyʿ, Abdullah b. Yûsuf, *Tahriru 'ulûmî'l-hadîs*, Şirketü'r-reyyân, Beyrut 2017

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1997

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Usulü*, İFAV. Yayınları, İstanbul 2016

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu usûli'l-fıkhi ve tahdîdü edilleti'ş-şerʿi*, Mektebertü'r-rüşd, Riyad 2009

Demir, Serkan, *Hanefi Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı,* M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006

Dihlevî, Abdulhak, *Lemeʿâtü't-tenkîh fî şerhi mişkâti'l-mesâbîh*, Dâru'n-nevâdir, Beyrut 2014

Dihlevî, Şah Veliyyullah b. Abdurrahîm, *Huccetullahi'l-bâliğa*, Dâru'l-cîl, Beyrut 2005

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahihi Buhârî*, Dâru ibni kesîr, Şam 2002

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eşʿas es-Sicistânî, *Risâletü ebî dâvûd ilâ ehli mekke fî vasfi sünenihî*, el-Mektebetü'l-islâmî, Beyrut 1985

_____, *Süâlâtü ebî dâvûd li'l-imâm ahmed b. hanbel fî cerhi'r-ruvâti ve taʿdîlihim*, Mektebetü'l-ʿulûm ve'l-hikem, Medine 1994

Ebü'l-Hâc, Salâh Muhammed, *Mesâru'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, Dâru'l-feth, Amman 2019

Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-ʿImâdî, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kurâni'l-kerîm*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-ʿarabî, Beyrut 2010

Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Şerhu'l-hadîsi'l-muktefâ fî mebʿasi'n-nebiyyi'l-mustafâ*, Şârika/Birleşik Arap Emirlikleri, Mektebetü'l-ʿumerayn el-ʿilmiyye 1999

Ebû Yûsuf, Yaʿkûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Saʿd el-Ensârî, *er-Red 'alâ siyeri'l-evzaʿî*, Lecnetü ihyâi'l-meʿârif en-nuʿmâniyye, Haydarabad ty.

Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, Dâru'l-fikri'l-ʿarabî, Kahire 1947

Ebû Zehv, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, Dâru'l-kitâbi'l-ʿarabî, Beyrut 1984

Elbânî, Muhammed Nâsuru'd-dîn, *en-Nüket 'alâ nüzheti'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker*, Dâru ibnu'l-cevzî, Demmâm 2011

_____, *ed-Dürer fî mesâili'l-mustalah ve'l-eser*, Dâru ibn hazm, Beyrut 2001

Enbâsî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Eyyûb, *eş-Şeze'l-feyyâh min 'ulûmi İbnü's-Salâh*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1988

Ensârî, Zeynuddîn Ebû Yahyâ Zekeriyya b. Muhammed b. Zekeriyya, *Fethu'l-bâkî bi şerhi elfiyeti 'ırâkî*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2002

Fahl, Mahir Yasin, *el-Câmi'u'l-'ılel ve'l-fevâid*, Dâru ibnu'l-cevzî, Demmâm 2009

Fehd, Nâsır b. Hamed, Menhecü'l-mütekaddimîne fi't-tedlîs, Advâu's-selef, Riyad 2001

Fenârî, Şemsu'd-dîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusûlu'l-bedâi' fî usûli'ş-şerâ'î*, Dâru kütübi ʿilmiyye, Beyrut 2006

Feyyûmi, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed El-Hamevi, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi'ş-şerhi'l-kebîr*, el-Mektebetü'l-ʻilmiyye, Beyrut ty.

Fîrûzâbâdî, Mecdu'd-din Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2005

Gavrî, Abdülmâcid, *Mevsû'atü 'ulûmi'l-hadîs ve funûnihî*, Dâru ibn kesîr, Beyrut 2012

Gül, Mutlu, *Hanefi usulünde hadis tenkidi*, M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2018

Gucerâtî, Vecîhüddîn el-Alevî, *Şerhu nüzheti'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2011

Ğursi, Muhammed Sâlih b. Ahmed, *en-Nüketü'l-ğurar*, Dâru'l-kâdirî, Şam 2008

Habbâzî, Celâlu'd-dîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer, *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*, Câmiʿatü ümmi'l-kurâ, Mekke 2013

Habennike, Abdurrahmân Hasan el-Meydânî, *Davâbitu'l-ma'rife*, Dâru'l-kalem, Şam 2011

Hacıoğlu, Nejla, *el-Fusûl fi'l-usûl İsimli Eseri Bağlamında Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010

Hâdimî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ, *Mecâmi'u'l-hakâik ve'l-kavâ'id ve cevâmi'u'r-ravâik ve'l-fevâid fî usûli'l-fıkh ve'l-kavâ'idi'l-fıkhiyye*, Müessesetü'r-risâle nâşirûn, Beyrut 2016

Hâkîm en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah, *Ma'rifetü 'ulûlmi'l-hadîs ve kemmiyyeti ecnâsihî*, Mektebetü'l-meʿârif, Riyad 2010

_____, *el-Medhal ilâ kitâbi'l-iklîl*, Dâru'd-daʿve, Mısır ty.

_____, *el-Müstedrek 'ala's-sahihayn*, Dâru'l-harameyn, Kahire 1997

Halîlî, Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Kazvînî, *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâi'l-hadîs*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1988

Hamâde, Fârûk, *el-Menhecü'l-islâmî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, Dâru's-selâm, Kahire 2008

Hamâm, Abdulcevâd, *et-Teferrüd fî rivayeti'l-hadîs ve menheci'l-muhaddisîn fî kabûlihî ev reddihî*, Dâru'n-nevâdir, Beyrut 2008

Hamevî, Şihâbüddîn EbilAbbâs Ahmed b. Muhammed Mekkî el-Huseynî, *Telkîhu'l-fiker bi şerhi manzûmeti'l-eser*, Dâru'l-minhâc, Cidde 2009

Hamş, ʿAddâb Mahmûd, *Ruvâtu'l-hadîs ellezîne sekete aleyhim eimmetü'l-cerh ve't-ta'dîl*, Dâru'l-emânî, Riyad 1987

Han, Mustafâ Saîd, *Dirâse tarihiyye li'l-fıkhi ve usûlihî ve'l-ittihâcâti elletî zaharat fîhâ*, eş-Şerike el-Müttehide li't-tevzîʿ, Şam 1984

Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî, *Müntehe'r-rağbe fî halli elfâzi'n-nuhbe*, Dâru'l-yüsr, Kahire 2020

Haskefî, Muhammed Alâüddîn b. Alî, *İfâdatu'l-envâr 'alâ usûli'l-menâr*, Mektebetü'l-imâm el-evzâʿî, Şam 1992

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, Dâru ibni'l-cevzî, Demmâm 2014

_____, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, Dâru'l-kütübi'lʿilmiyye, Beyrut 1996

_____, *Târîhu medîneti's-selâm ve ahbâri muhaddîsîhâ ve zikru kuttânihâ el-'ulemâi min ğayri ehlihâ ve vâridîhâ*, Dâru'l-garbi'l-islâmî, Beyrut 2001

_____, *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2004

_____, *Takyîdu'l-'ilm*, İhyâu's-sünne en-Nebeviyye, Beyrut ty.

Havvâ, Ahmed Saîd, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Dâru'l-endülüs ez-Zehrâ, Cidde 2002

Hâzimî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim, *'Ucâletü'l-mübtedî ve fuḍâletü'l-müntehî fi'n-neseb*, el-Heyetü'l-'âmme li şuûni'l-matâbi'i'l-emîriyye, Kahire 1973

Hudayr, Abdülkerîm b. Abdillah, *Hâşiyetü 'alâ ıhtisâri 'ulûmi'l-hadîs*, Dâru ibni'l-cevzî, Demmâm 2017

_____, *Su'ûdu'l-merâkî ile'l-elfiyeti'l-'ırâkî*, Dâru ibni'l-cevzî, Demmâm 2019

Irâkî, Ebu'l-fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-huseyn, *et-Tebsıra ve't-tezkira fî 'ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-minhâc, Riyad 2007

_____, *Elfiyetü'l-hadîs ve yelîhâ şerhuhâ fethu'l-muğîs*, 'Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1988

_____, *et-Takyîd ve'l-îdâh limâ utlike ve uğlike min kitâbi İbnü's-Salâh*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2014

Itr, Nûruddîn, *Menhecu'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-fikr, Şam 2013

_____, *Usûlü'l-cerh ve't-ta'dîl ve 'ılmi'r-ricâl*, Dâru'l-minhâci'l-kavîm, Şam 2019

_____, *el-İmâm et-Tirmizî ve'l-müvâzene beyne câmi'ıhî ve beyne's-sahîhayn*, Müessestü'r-risâle, Beyrut 1988

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed, *Câmi'u beyâni'l'ılmi ve fadlihî*, Dâru ibnu'l-cevzî, Riyad 1994

_____, *el-İstizkâr*, Dâru'l-kütübi'l-'ılmiyye, Beyrut 2000

_____, *et-Temhîd limâ fi'l-muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, Vizâratü 'umûmi'l-evkâf ve'ş-şu'ûni'l-islâmiyye, Fas 1967

_____, *el-İntikâ fî fadâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*, Mektebetü'l-kudsî, Kahire 1931

İbn 'Abdi'l-hâdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tenkîhu't-tahkîk fî ehâdîsi't-ta'lîk*, Advâu's-selef, Riyad 2007

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer eş-Şâmî, *Nesemâtü'l-eshâr*, İdâretü'l-kurân ve'l-'ulûmi'l-islâmîyye, Karaçi 2006

_____, *Şerhu 'ukûdi resmi'l-müftî*, er-Raşîd "el-Vakf", Karaçi 2000

İbnü'l-Acemî, Ahmed b. Ahmed, *Haşiye 'alâ tedrîbi'r-râvî fî şerhi tekrîbi'n-nevâvî (Tedrîbu'r-ravî ile birlikte)*, Dâru'l-minhâc, Cidde 2016

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 1997

İbnü'l-Aynî, Zeynuüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Şerhu metni'l-menâr fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-beyrûtî, Şam 2010

İbn Cemâa, Bedrüddîn b. Muhammed b. İbrahim, *el-Menhelü'r-ravî fî muhtasari 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*, Ğarâs, Kuveyt 2012

İbnü'l-cevzî, Cemalüddîn Ebü'l-ferac Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *el-'Ilelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*, İdâratü'l-ʿulûmi'l-eseriyye, Pakistan 1981

İbnü'l-Cezerî, Şemsü'd-dîn, *el-Hidâye ilâ 'ulûmi'r-rivâye ('İnâye ile birlikte)*, Ervaka, Amman 2017

İbn Dakîk el-ʿÎd, Ebu'l-feth Muahammed b. Alî, *el-İktirâh fî beyâni'l-ıstılâh*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2006

İbn Ebi'd-dem, Ebû İshâk Şihâbüddîn İbrâhîm b. Abdillâh b. Abdilmün'im b. Alî el-Hemdânî el-Hamevî, *Tedkîku'l-'inâye fî tahkîki'r-rivâye*, Dârü'l-lü'lüe, Kahire 2015

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân, *Kitâbu'l-'ilel*, Mektebetü melik fehd vataniyye, Riyad 2006

_____, *Âdâbu'ş-şâfiî ve menâkıbuhû*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2003

_____, Kitâbu'l-cerh ve't-taʿdîl, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 1953

_____, *el-Merâsîl*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1997

İbn Ebî Şerîf, Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed el-Makdisî, *Hâşiyetü'l-kemâl ibn ebî şerîf 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, Dâru'l-vatan. Riyad 1999

İbn Emîr el-Hâc, **Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen b.Alî**, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ılmi'l-usûl*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1996

İbn Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn, *Teysîru't-tahrîr şerhu kitâbi't-tahrîr*, Dâru's-selâm, Kahire 2014

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebi's-Saâdet el-Mubârek b. Muhammed, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-rasûl*, Mektebetü'l-halavânî, Suudi Arabistan 1969

_____, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, Dâru ibni'l-cevzî, Cidde 2000

İbn Firişte, Abdüllatîf, *Şerhu'l-menâr fî usûli'l-fıkh me'a'l-havâşî*, Şirketü dârı'l-irşâd, İstanbul 2014

İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-ʿAskalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tevdîhı nuhbeti'l-fiker*, Dâru'l-basâir, Kahire 2011

_____, *İntikâdu'l-İ'tirâd fi'r-Reddi ale'l-'Aynî fî Şerhi'l-Buhârî*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1993

_____, *el-İfsâh bi tekmîli'n-nüketi 'alâ ibni's-salâh ('Irakî'nin nüketiyle birlikte)*, Dâru ibni'l-kayyım, Riyad 2008

_____, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*, Dâru taybe, Riyad 2005

_____, *Lisânu'l-mîzân*, Müessesetü'l-eʿlemî, Beyrut 1971

_____, *Mu'cemu'l-müfehres*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1998

_____, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbnü's-Salâh*, ʿImâdetü'l-bahsi'l-ʿilmî bi'l-câmiʿati'l-islâmiyye, Medine 1984

_____, *en-Nüket 'alâ kitâbi ibni's-salâh ve nüketi'l-'ırâkî*, Dâru'l-meymân, Riyad 2013

_____, *Ta'cîlü'l-menfe'a bi zevâidi ricâli'l-eimme el-erbe'a*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 1996

_____, *Takrîbu't-tehzîb*, Dâru'r-raşîd, Sûriye 1986

_____, *Tağlîku't-tağlîk 'alâ sahîhi'l-buhârî*, el-Mektebetü'l-islâmî, Beyrut 1985

_____, *Tehzîbu't-tehzîb*, Matbaʿatü dâirati'l-meârif en-nizâmiyye, Hindistan 1908

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *Muhtasaru müntehe's-sûl ve'l-emel fî 'ılmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Dâru ibn hazm, Beyrut 2006

İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddîn Muhammed b. İbrahim, *Kafvu'l-eser fî safvi 'ulûmi'l-eser*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2009

_____, *el-Fer'u'l-esîs fî usûli'l-hadîs*, Mektebetü ibn ʿabbâs, Mısır 2008

_____, *Menhu'n-nuğbe 'alâ şerhi'n-nuhbe*, Dâru'r-risâleti'l-ʿâlemiyye, Beyrut 2018

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Dâru'l-cîl, Beyrut 1996

_____, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2004

_____, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2003

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *Sahihu ibn hibbân*, Dâru'l-meʿârif, Mısır ty.

_____, *es*-Sikât, Dâiretü'l-meârifi'l-ʿusmâniyye, Haydarabat 1973

_____, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'âfâ ve'l-metrûkîn*, Daru'l-vaʿy, Halep 1976

İbn Huzeyme, Ebûbekir b. Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Nîsâbûrî, *Muhtasaru'l-muhtasar mine'l-müsnedi's-sahîh 'ani'n-nebiy*, Dâru'l-yemân, Riyad 2009

İbnu'l-Hümâm, Kemâlü'd-dîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdülhamîd b. Mesûd, *Tahrîr (Teysîru't-tahrîr ile birlikte)*, Dâru's-selâm, Kahire 2014

_____, *Tahrîr (et-Takrîr ve't-tahbîr fî 'ılmi'l-usûl)*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1996

_____, *et-Tahrîr fî usuli'l-fıkh*, Mabatü mustafâ el-bâbî ve evlâdihî, Mısır 1932

İbn Kattân, Ebü'l-hasen Alî b. Muahammed b. Abdilmelik el-Fâsî, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm el-vâki'ayni fî kitâbi'l-ahkâm*, Dâru taybe, Riyad 1997

İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmu'l-muvakkı'în 'an rabbi'l-'âlemîn*, el-Mektebetü't-ticâriyye el-Kübrâ, Mısır 1955

_____, *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'd-da'îf*, Mektebetü'l-matbûʿâti'l-islâmiyye, Halep 2005

İbn Kesîr, ʿImâdu'd-dîn Ebu'l-vefâ İsmâʿîl, *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs (el-Bâ'isu'l-hasîs ile birlikte)*, Müssesetü'r-risâletü'n-nâşirûn, Beyrut 2008

_____, *Tefsîru'l-kurâni'l-'azîm*, Dâru taybe, Riyad 1999

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânu'l-'arab*, Dâru sâdır, Beyrut 1993

İbn Mende, Muhammed b. İshâk b. Muhammed Yahyâ, *Şurûtu'l-eimme*, Dâru'l-müslim, Riyad 1995

İbn Mülakkin, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed, *el-Muknı' fî ulûmi'l-hadîs*, Dâru fevvâz, Riyad 1992

_____, *el-Bedru'l-münîr fî tahrîci'l-ehâdîs ve'l-âsâr el-vâkı'a fi'ş-şerhi'l-kebîr*, Dâru'l-hicre, Riyad 2004

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed, *Fethu'l-ğaffâr bi şerhi'l-menâr*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 2001

_____, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 1997

İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Bağdâdî ed-Dımaşkī, *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*, Mektebetü'l-menâr, Ürdün 1987

_____, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1999

Mîzânu'l-usûl

İbnü's-Sââtî, Ebu'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib, *el-Bedî' fî usûli'l-fikh*, Dâu ibn ʿaffân, Kahire 2014

İbnü's-Salâh, Ebû ʿAmr Osmân ibn Abdurrahmân eş-Şehrazûrî, *'Ulûmu'l-hadîs*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1986

_____, *Sıyânetü sahîhi müslim mine'l-ihlâli ve'l-ğalati ve hamâyetü mine'l-iskâti ve's-sekati*, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, Beyrut 1984

İbn Seyyidinnâs, Ebü'l-feth Muhammed b. Muhammed el-Yaʿmurî, *en-Nefhu'ş-şezzî*, Dâru'l-ʿâsıme, Riyad 1988

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî, *Tenkîhu'l-enzâr fî ʿulûmi'l-âsâr (Tevdîhu'l-efkâr* ile birlikte*)*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2011

İltaş, Davut, "*Üsmendi*", TDV. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2012, c. 42

İsfehânî, Ebû Nuaym b. Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Musâ b. Mehrân, *Târîhu Esbehân*, Dâru kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 1990

İşbîlî, İbn Ferah el-Lahmî, *Muhtasaru hilâfiyyâti'l-beyhakî*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1997

İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Gâzi el-Fârâbî, *et-Tebyîn*, Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-islâmiyye, Kuveyt 2012

İz b. Abdisselâm, Ebû Mahmûd Abdülazîz, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî masâlihı'l-enâm*, Mektebetü'l-külliyeti'l-ezheriyye, Kahire 1991

Kâdî İyâz, Ebu'l-fadl İyâz b. Mûsa b. İyâz el-Yahsubî es-Sebtî, *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhı'l-âsâr*, el-Mektebetü'l-ʿakîka, Tunus 1978

_____, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*

_____, *İkmâlü'l-mu'lim bifevâidi müslim*, Dâru'l-vefâ, Mısır 1998

_____, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, Matbaatu fadâle-muhammediyye, Fas 1965

Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-menâr*, Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, Mekke 2001

Kandehlevî, Muhammed İdrîs, *Minhatü'l-muğîs şerhu elfiyeti'l-'ırâkî fi'l-hadîs*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2012

Kârî, Nûrüddîn Ebu'l-hasen Alî b. Sultân Muhammed, *Tevdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-me'ânî*, Dâru sâdır, Beyrut 2006

_____, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, Dâru'l-erkam, Beyrut t.y

Kâsım b. Kutluboğa, Zeynüddîn Ebu'l-meʿâlî, *el-Kavlü'l-mübteker fî mustalahi ehli'l-eser*, Dâru'l-fârâbî, Şam 2008

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, *Kavâ'ıdü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 1987

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *İrşâdü's-sârî li şerhi sahîhi'l-buhârî*, el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, Mısır 1905

Kazvînî, Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ömer, *Meşyehatü'l-kazvînî*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2005

Keşmîrî, Muhammed Enver, *Feydu'l-bârî 'alâ sahîhi Buhârî*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2005

Kettânî, Abdülhay b. Abdülkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrisî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşîhât ve'l-müselselât*, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, Beyrut 1982

Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-kevserî*, el-Mektebetü't-tevfîkıyye, Kahire t.y.

Kûrânî, İbrâhîm b. Hasen b. Şihâbüddîn eş-Şehrazûrî, *Hâşiyetü'l-Kürânî 'alâ Nüzheti'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser (Kâsım b. Kutluboğa ve İbn Ebî Şerîf haşiyeleriyle birlikte)*, Dâru ibni kesîr, Şam 2015

Koçyiğit, Talât, *Hadis Usulü*, TDV. Yayınları, Ankara 1997

_____, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992

Kutlay, Halil İbrahim, *Hadiste Sened Tenkidi*, Elif Yayınları, İstanbul 2015

Lekânî, Ebû İshâk (Ebü'l-İmdâd) Burhânüddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen, *Kadâu'l-vatar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, ed-Dâru'l-eseriyye, Ammân 2010

Lâmişî, Ebü's-senâ Mahmûd, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, Beyrut 1995

Leknevî, Abdülalî Muhammed b. Nizâmu'd-dîn Muhammed es-Sihâlevî, *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi müsellemi's-subût*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2002

Leknevî, Muhammed Abdülhay, *İkâmetü'l-hucce 'alâ enne'l-iksâra fi't-te'abbudi leyse bi bid'ah*, Dâru'l-beşâiri'l-ilâmiyye, Beyrut 2014

_____, *er-Raf' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, Dâru's-selâm, Kahire 2000

_____, *'Umdetü'r-ri'âye 'alâ şerhi'l-vikâye*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2009

_____, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, Dâru's-saʿâde, Mısır 1906

_____, *Zaferu'l-emânî bi-şerhi muhtasari's-seyyidi'ş-şerîf el-cürcânî*, Mektebetü'l-matbûʿâti'l-islamiyye, Haleb 1996

Leknevî, Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed Emînillâh el-Ensârî, *Kameru'l-akmâr (Nûru'l-envâr ile birlikte)*, Mektebetü'l-büşrâ, Karaçi 2011

Mahlâvî, Muhammed b. Abdurrahmân ʿÎd, *Teshîlu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, el-Mektebetü'l-mekkiyye, Mekke 2007

Makdisî, Merʿî b. Yûsuf el-Kermî, *el-Fevâidu'l-mevdû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevdû'a*, Dâru'l-verrâk, Riyad 1998

Mevlevî Şerîf, *Şerhu'ş-şerh 'ale't-telvîh*, Matbaʿatü'l-kerîmiyye, Karaçi 1913

Melibârî, Hamza Abdullah, *el-Muvâzene beyne'l-mutekaddimîne ve'l-müteahhirîne fî tashîhi'l-ehâdîsi ve ta'lîlihâ*, Dâru ibn hazm, Beyrut 2001

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1980

Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Ubeydillah, *Nûru'l-envâr 'ale'l-menâr*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 1986

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz b. Alî, *Mirkâtü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, Dâru'l-kütübi ʿilmiyye, Beyrut 2012

_____, *Mirâtu'l-usûl fî şerhi mirkâti'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl (Hâşiyetü't-tarsûsî ile birlikte)*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2018

Muhammed el-Muʿallimî, Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî, *et-Tenkîl bi mâ fî te'nibi'l-kevserî mine'l-ebâtîl*, el-Mektebetü'l-islâmî, Beyrut 1986

Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn*, Dâru kütübî ʿılmiyye, Beyrut 1998

Mübârekpûrî, Ebu'l-ʿulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi'i't-tirmizî*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1990

Münâvî, Muhammed el-Medʿuv Abdurraûf, *el-Yevâkît ve'd-dürer fî şerhi nuhbeti'l-fiker*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2007

Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh, *et-Terğîb ve't-terhîb mine'l-hadîsi'ş-şerîf*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1995

Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-hüseyn, *Sahîhu müslim*, Dâru't-taybe, Riyad 2006

_____, *Temyîz*, Mektebetü'l-kevser, Riyad 1989

Nakîb, Ahmed b. Muhammed Nasîruddîn, *el-Mezhebü'l-hanefî*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2001

Nesefî, Ebu'l-berakât Abdullah b. Ahmed, *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif 'ala'l-menâr*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1986

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*, Mektebetü'l-îmân, Medine 1987

_____, *Şerhu sahihi müslim*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1995

_____, *et-Takrib ve't-teysîr li ehâdîsi'l-beşîr en-Nezîr*, Mektebetü'l-meʿârif, Riyad 2010

_____, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, Dâru'l-fikr, Beyrut ty.

Nuʿmânî, Muhammed Abdurreşîd, *el-İmâm ibn mâce ve kitâbu es-sünen*, Mektebetü'l-matbûʿâti'l-islâmiyye, Beyrut 1998

Osmânî, Şebbîr Ahmed, *Mebâdî 'ılmi'l-hadîs ve usûluhû*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2011

_____, *Fethu'l-mülhim bi şerhi sahîhi el-imâm el-müslim*, Dâru'd-diyâʿ, Kuveyt 2006

Öz, Mustafa, *İmam-ı azamın beş eseri*, İFAV. Yayınları, İstanbul 1992

Özel, Ahmet, "*Merverrûzî, Ebû Ali*", DİA, Ankara 2004

Özşenel, Mehmet, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefi Hadis Anlayışının Teşekkülü*, İFAV. Yayınları, İstanbul 2018

_____, "*Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar"*, Hadis Tetkikleri Dergisi IV/2, 2006

_____, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011

Pezdevî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdülkerîm, *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfu'l-esrâr* ile birlikte*)*, Dâru'l-kütübi'lʿilmiyye, Beyrut 1997

Polat, Selahattin, *Mürsel hadisler ve delil olma yönünden değeri*, TDV. Yayınları, Ankara 2010

_____, *Galat*, TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1996, c. 13, s. 300

Râmhürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd, *el-Muahddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, Dâru'z-zahâir, Kahire 2016

Râşidî, Muhammed Kemâlüddîn Ahmed, *el-Misbâh fî resmi'l-müftî ve menâhici'l-iftâ*, Mâriye akâdimî, Karaçi 1998

Reşîd el-Attâr, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Alî b. Abdillāh el-Kureşî el-Ümevî en-Nablusî, *Guraru'l-ferâidi'l-mecmû'a fî beyâni mâ vaka'a fî sahihi müslim mine'l-ehâdîsi'l-maktû'a*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1996

Rüknüddîn es-Semerkandî, Ebû Muhammed Ubeydullâh b. Muhammed b. Abdilazîz, *Câmi'u'l-usûl fi beyâni'l-kavâ'idi'l-hanefiyye ve'ş-şâfi'i'yye fi usûli'l-fıkh*, TDV. Yayınları, İstanbul 2020

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesûd el-Mahbûbî, *et-Tenkîh fi usûli'l-fıkh (tevdîh ve telvîh ile birlikte)*, Dâru'l-erkam, Beyrut 1999

_____, *et-Tevdîh şerhu't-tenkîh (Telvîh ile birlikte)*, Dâru'l-erkam, Beyrut

Sanʿânî, Muhammed b. İsmâîl el-Emîr, *Tevdihu'l-efkâr şerhu tenkîhu'l-enzâr*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2011

_____, *Semerâtu'n-nazar fî 'ılmi'l-eser*, Dâru'l-ʿâsıme, Riyad 1997

_____, *İsbâlü'l-matar 'alâ kasabı's-sükker*, Dâru ibn hazm, Beyrut 2006

Saymerî, Hüseyn b. Alî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, Mataba'atu'l-meârif eş-şarkıyye, Hindistan 1976

_____, *Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fıkh*, İlim Kapısı Yayıncılık, İstanbul 2020

Sehâvî, Şemsüddîn Ebi'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs*, Mektebetü dâri'l-minhâc, Riyad 2014

_____, *Gâye fi şerhi'l-hidâye*, Mektebetü evlâdi şeyh li't-türâs, Kahire 2001

_____, Şerhu't-takrîb ve't-teysîr li maʿrifeti süneni'l-beşîr en-nezîr, Müessesetü beynûne, Abu Dabi 2007

_____, *el-Makâsidu'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehera 'ala'l-elsine*, Dâru'l-kütübü'l-ʿarabiyye, Beyrut 1985

_____, *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti şeyhi'l-islâm ibn hacer*, Dâru ibn hazm, Beyrut 1999

Semerkandî, Alâüddîn Şemsü'n-nazar Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl fî usûli'l-fıkh*, Vizâratü'l-evkâf ve'ş-şuûni'd-dîniyye lecnetü ihyâi't-türâsi'l-ʿarabî ve'l-islâmî, Mekke 1987

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-serahsî*, Dâru'l-maʿrife, Beyrut 1997

Sihâlevî, Abdü'l-ʿAlî Muhammed b. Nizâmu'd-dîn Muhammed, *Fevâtihu'r-rahamût*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 2002

Siğnâkî, Hüsâmüddîn Huseyn b. Alî b. Haccâc b. Alî, *Kitâbu'l-vâfî fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kâhire, Kahire 2003

_____, *el-Kâfî şerhu'l-bezdevî*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2001

Sindî, Muhammed Ekrem, *İm'ânu'n-nazar şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, Dâru'l-müttakîn, İngiltere 2019

Sindî, Muhammed b. Sâdık el-Meydânî, *Behcetü'n-nazar 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, Müessesetü beynûne, Riyad 2015

Sübkî, Alî b. Abdilkâfî, *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc*, Mektebetü'l-külliyyât el-Ezheriyye, Kahire 1981

Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn, *Mu'îdü'n-ni'am ve mübîdü'n-nikam*, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut 1986

_____, *Kâ'ide fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 1990

Süyûtî, Celâlüddîn Ebu'l-fadl Abrurrahmân b. Kemâliddîn, *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-nevâvî*; Dâru'l-minhâc, Cidde 2016

_____, *Elfiyetü's-Süyûtî fî 'ilmi'l-hadîs*, el-Mektebetü'l-ʿilmiyye, ty.

_____, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lügati ve envâihâ*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1998

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *Risâle*, Mektebetü'l-halebî, Mısır 1940

_____, *Üm*, Dâru'l-vefâ, Mısır 2001

_____, *İhtilâfu'l-hadîs*, Dâru'l-vefâ, Mısır 2005

Şâkir, Ebü'l-Eşbâl Ahmed b. Muhammed, *el-Bâ'isu'l-hasîs şerhu ihtisâri 'ulûmi'l-hadîs*, Müessesetü'r-risâle nâşirûn, Beyrut 2008

Şâşî, Nizâmüddîn, *Usûlü'ş-şâşî*, Mektebetü'l-büşrâ, Karaçi 2012

_____, *Usûlü'ş-şâşî(Kitâbu'l-hamsîn)*, el-Mektebetü'l-mekkiyye, Mekke 2017

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed, *el-İ'tisâm*, Dâru İbn ʿAffân, Suudi Arabistan 1992

_____, *Muvâfakât*, Dâru ibn ʿaffân, Suudi Arabistan 1997

Şâyicî, Abdürrezzâk b. Halîfe, *Meseletü't-tashîh ve't-tahsîn fi'l-e'sâri'l-müteahhirati fî 'ulûmi'l-hadîs*, Dâru ibn hazm, Beyrut 1999

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ılmi'l-usûl*, Dâru ibn kesîr, Şam 2003

_____, *Neylü'l-evtâr*, Dâru'l-hadîs, Mısır 1993

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *el-Asl*, Dâru ibn hazm, Beyrut 2012

_____, *Kitâbu'l-hucce 'alâ ehli medîne*, ʿÂlemu'l-kütüb, Beyrut ty.

Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî, *Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara*, Dâru ʿâlemi'l-fevâid, Cidde ty.

Şîrâzî, Ebû İshâk, *Şerhu'l-lum'a*, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, Beyrut 1987

Şümünnî, Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen, *Netîcetü'n-nazar fî nuhbeti'l-fiker*, Dâru'l-minhâc, Riyad 2009

Şümünnî, Takiyyüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen, *el-'Âli'r-rütbe fî şerhi nazmı'n-nuhbe*, Mektebetü ibn ʿabbâs, Mısır 2008

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî, *et-Tesviye beyne haddesenâ ve ahberanâ*, Matâbiʿu't-takniye, Riyad 1989

_____, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, ʿÂlemü'l-kütüb, Beyrut 1979

Tahhân, Mahmûd, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, Mektebetü'l-meʿârif, Riyad 2011

Teftâzânî, Saduddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah, *et-Telvîh ilâ keşfî hakâiki't-tenkîh*, Dâru'l-erkam, Beyrut 1999

Tebrîzî, Ebu'l-hasen Alî b. Ebî Muhammed Abdullah b. el-Hasen, *el-Kifâye fî 'ulûmi'l-hadîs*, ed-Dâru'l-eseriyye, Amman 2008

Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadîs*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2007

_____, *İ'lâu's-sünen*, Dâru'l-kütübi'l-ʿilmiyye, Beyrut 1997

Tîbî, Şerafüddîn Ebû Muhammed el-Huseyn b. Muhammed b. Abdullah, *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l-hadîs*, el-Mektebetü'l-islâmiyye, Kahire 2009

Tîbî, el-Huseyn b. Abdullah, *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs*, ʿÂlemü'l-kütüb, Riyad 1985

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *el-Câmi'u'l-kebîr*, Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, Beyrut 1996

Turhan, Halil İbrahim, "*Bir Râvî/Rivayet Tenkidi İlkesinin Serüveni: Sadece Müfesser Cerh Kabul Edilir*", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, c. 18, Sayı 1

Tuzcu, Recep, *Hanefi usulünde hadis-Debûsi örneği*, M.Ü. İFAV. Yayınları, İstanbul 2014

Türkmânî, Abdülmecîd, *Dırâsâtü usûli'l-hadîs 'alâ menheci'l-hanefiyye*, Dâru ibn kesîr, Beyrut 2015

Uğur, Mücteba, *Hadis Terimleri Sözlüğü,* TDV. Yayınları, Ankara 1992

Ukaylî, Ebû Caʿfer Muhammed b. ʿAmr b. Mûsâ b. Hammâd, *ed-Du'afâu'l-kebîr*, Dâru'l-mektebetü'l-ʿılmiyye, Beyrut 1984

Üchûrî, Nûruddîn Ebu'l-irşâd Alî b. Muhammed b. Abdurrahmân, *Hâşiyetü'l-üchûrî 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*, Dâru ibn hazm, Beyrut 2016

Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyn es-Semerkandî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, Dâru't-türâs, Kahire 1992

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanife'nin hadis anlayışı ve Hanefi Mezhebinin hadis metodu*, DİB, Ankara 1994

Etyûbî, Muhammed b. Eş-Şeyh el-Allame Alî b. Âdem b. Musa Vellevî, *İs'âfu zevi'l-vatar bi şerhi nazmi'd-dürer fi 'ilmi'l-eser*, Dâru ibni'l-cevzî, Dammam 2014

Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyyâ b. ʿAvn b. Ziyâd b. Bistâm b. Abdirrahmân el-Bağdâdî, *Târîhu ibn ma'în rivâyetü osman ed-dârimî*, Dâru'l-me'mûn li't-türâs, Şam t.y

_____, *Târîhu ibn ma'în rivâyetü ed-dûrî*, Merkezü'l-bahsi'l-ʿilmî ve ihyâi't-türâsi'l-islâmî, Mekke 1979

Yerkazan, Hasan, "*Güta ile İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme*", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018/2, c. 17, sayı: 34

Yücel, Ahmet, *Hadis Usulü*, İFAV. Yayınları, İstanbul 2012

_____, *Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicri İlk Üç Asır*, İFAV. Yayınları, İstanbul 2014

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Vizâratü'l-eʿlâmi'l-kuveytiyye, Kuveyt 1987

_____, *Bulğatü'l-erîb fî mustalahi âsâri'l-habîb*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2009

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu'l-iʿtidâl fî nakdi'r-ricâl*, Dâru'l-maʿrife, Beyrut 1963

_____, *el-Mûkıza fî ʿilmi mustalahi'l-hadîs*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 2004

_____, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1982

_____, *Tezkiratü'l-huffâz*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 1998

Zemahşerî, Ebu'l-kâsım Mahmûd b. ʿAmr b. Ahmed, *Esâsü'l-belâğa*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 1998

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Behâdır b. Abdullah, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kütübi'l-ʿılmiyye, Beyrut 2000

_____, *el-İcâbe li mâ istedraket ʿâişe ʿale's-sahâbe*, Mektebetü'l-hânecî, Mısır 2001

_____, *en-Nüket ʿalâ ibni's-salâh*, Dâru edvâu's-selef, Riyad 2008

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris, *el-Eʿlâm*, Dâru'l-ʿilm li'l-melâyîn, Beyrut 2002