



2025, 14 (3), 1549-1571 / Araştırma Makalesi

Fıkḥî İhtilafların Çözümünde Esbâbu Vürûdî'l-Hadîsin Kullanım Alanıyla İlgili Bazı Örnek Uygulamalar

Hidayet Zertürk¹

Öz

Esbâbu vürûdî'l-hadîs, hadislerin söylendiği ortam ve münasebeti ifade eden bir kavram olup nevi sözün dış bağlamına karşılık gelmektedir. Mezkûr kavramı kullanan ilk kişi, İbn Dakîkûl'îd (ö. 702/1302) sayılsa da bunun kaynağı ashaba ve onları takip eden tâbiûn nesline dayanmaktadır. Bununla birlikte Bulkûnî (ö. 805/1403) bu kavramı hadis usulüne kazandırmış, ayrıca hadis şârihleri bir kısım hadislerin yorumunda buna temas etmiştir. Hem hadis ulemasını hem de fakihleri ilgilendiren esbâbu vürûd salt bir hadis terminolojisi olmaktan öte, sünnetin fıkḥını tesis etmede önemli bir boyut kazanmıştır. İmam Şâfiî (ö. 204/820) başta olmak üzere fakihler ahkamla ilgili hadislerde muhtemel zahiri çelişkileri giderip sahih bir anlama ulaşmak için esbâbu vürûdu çokça kullanmıştır. Bu çalışmada önce esbâbu vürûdun mahiyeti üzerinde durulacak; akabinde mezkûr kavram ile fıkḥî ihtilaflar arasındaki ilişki tespit edilecek ve buna bağlı olarak sebebin hususiliği ile lafzın umumi hüküm ifade etmesi arasındaki tercih yönü belirlenecektir. Zira esbâbu nüzûlde olduğu gibi sebebin hususiliği meselesi bu meyanda esaslı tartışmalardan olduğu için buna temas etmek gerekli görülmektedir. Bu çerçevede bazı hadisler ve ilgili fıkḥî ihtilaflar esbâbu vürûdlarıyla birlikte değerlendirilecektir. Bu konuda fıkḥ, fıkḥ usulü ve hadisçilerin terminolojileri esas alınıp görüş ve yorumlar ona göre aktarılacaktır. Bu çalışmada asıl amaç fıkḥî ihtilafların çözümü olduğu için önce tartışma konusu olan fıkḥî meselenin müctehitler arasındaki ihtilaf yönüne temas edilecek, başlıklar ve bu kapsamdaki hadisler buna göre zikredilecektir. Hadislerin yorumlarında esbâbu vürûd kullanılırken gerektiğinde ilgili hadisin diğer tariklerine temas edilecek, hüküm ifade eden hadislerin sıhhat dereceleri belirlenerek bir neticeye ulaşmaya çalışılacaktır. Özellikle belirtmek gerekir ki soyut esbâbu vürûd rivayetlerinden yola çıkarak ahkamla ilgili bir hadisi yorumlamak ve alalecele hükümde bulunmak, ihtilafı çözme yerine onu daha da problemlili bir hale getirebilir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Fıkḥî İhtilaf, Ahkâm Hadisleri, Esbâbu Vürûd, Esbâbu Nüzûl.

Zertürk, H. (2025). Fıkḥî İhtilafların Çözümünde Esbâbu Vürûdî'l-Hadîsin Kullanım Alanıyla İlgili Bazı Örnek Uygulamalar. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 14(3), 1549-1571. <https://doi.org/10.15869/itobiad.1403304>

Geliş Tarihi	11.12.2023
Kabul Tarihi	19.08.2025
Yayın Tarihi	30.09.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Fıkḥ Anabilim Dalı, Çankırı, Türkiye, hidayetmerturk@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8949-8252



Some Sample Applications Related to the Use of Asbab al-Wurudi al-Hadith in the Resolution of Fiqhical Disputes

Hidayet Zertürk¹

Abstract

'Asbab al-wurudi al-hadith is a concept that refers to the environment and occasion in which the hadiths were uttered and corresponds to the external context of the word. Although Ibn Daqīq al-īd (d. 702/1302). is considered to be the first to use the term, its origin dates back to the companions and the generation that followed them. Imam Shafi'i, made extensive use hadiths related to ahkam in order to eliminate possible apparent contradictions and to reach an authentic meaning. In this study, firstly, the nature of esbabu wurud will be emphasised. Subsequently, the relationship between the aforementioned concept and jurisprudential disputes will be determined, and accordingly, the direction of preference between the particularity of the reason and the generality of the wording will be determined. Since the issue of the particularity of the cause, as in the case of the 'asbab al-nuzul, is one of the main debates in this context, it seems necessary to touch upon it. In this regard, the terminologies of usul, fiqh and hadith scholars will be taken as basis and opinions and interpretations will be conveyed accordingly. Since the main purpose of this study is the resolution of jurisprudential disputes, first the direction of the dispute between the mujtahids of a jurisprudential issue that is the subject of discussion is determined, and the titles and basic hadith examples are mentioned accordingly. In the interpretation of hadiths, while using esbabu wurud in the interpretation of hadiths, the other versions of the relevant hadith are mentioned -when necessary- and it is aimed to reach a conclusion by determining the degrees of authenticity between the hadiths that express judgement. In particular, it should be noted that interpreting a hadith related to ahkam based on abstract narrations and making a hasty judgement may make the dispute even more problematic.

Keywords: Islamic Law, Fiqh Disputes, Ahkam Hadiths, Esbabu Vürūd, Esbābu Nüzūl.

Zertürk, H. (2025). Some Sample Applications Related to the Use of Asbab al-Wurudi al-Hadith in the Resolution of Fiqhical Disputes. Journal of the Human and Social Science Researches, 14(3), 1549-1571. <https://doi.org/10.15869/itobiad.1403304>

Date of Submission	11.12.2023
Date of Acceptance	19.08.2025
Date of Publication	30.09.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Dr., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Fiqh, Çankırı, Turkey, hidayetzerturk@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8949-8252

Giriş

Esbâbu vürûd, esbâbu nüzûl ile mahiyet ve maksat olarak aynı minvaldedir. Herhangi bir olay ya da sual vesilesiyle bir veya birkaç ayetin indiği münasebet ve durum şeklinde tanımlanan esbâbu nüzûl (Demirci, 1996, s. 59) bazı âyetlerin anlaşılmasında önemli bir rol oynadığı gibi esbâbu vürûd da hadislerin anlaşılmasında aynı etkiye sahiptir. Ancak şu kadar var ki Kur'ân'ın sübutu kat'i olmakla beraber sünnetin sübutu aynı derecede değildir. Çoğu ahad olan hadis rivayetlerinin intikalinde oluşabilen zannilik keyfiyeti, ahkam cihetiyle bazı fikhî ihtilaflara sebebiyet verebildiği gibi bunların yorumlarında da bazı ihtilaflar söz konusu olabilmektedir. Çalışmamızda fakihlerin kaynak olarak kullandıkları ve netice itibariyle ihtilaflı hükümlere ulaştıkları bazı örnek hadisler esbâbu vürûd kapsamında araştırılacaktır. Esbâbu vürûd ve fikhî ihtilaflarla ilgili bir kısım makale, tez ve eser mevcut olup bunlar, genelde mutlak-mukayyed, mücmel-mufasssal, âm-hâs, müşkil-mübeyyen ve nâsih-mensûh başlıklarıyla araştırılmıştır (Köktaş, 2005; Saylan, 2021). Ancak hükmün siğası, hüküm ifade eden cümlelerin yapısı, zahiri çelişkinin nesih nazariyesi dışında esbâbu vürûd ile çözümü gibi hususlar o derece söz konusu yapılmamıştır. Araştırmamız usul ve genel fikhî meseleler kapsamında oluşan bazı fikhî ihtilafların esbâbu vürûdla bağlantıları noktasında yoğunlaşacaktır. Burada önemle belirtmemiz gereken hususlardan birisi de şudur. Önceki bazı çalışmalarda hadisler arasındaki zahiri çelişkinin çözümünde esbâbu vürûdun kullanımı genelde nâsih-mensûh bağlamına hasredilirken, bu çalışmamızda bu husus hükümdeki zahiri çelişkiyi izale başlığı altında daha geniş bir yelpazede araştırılacaktır (Esad Halimî, 2001, ss. 138-193). Böyle bir tasarruftan amaç bu meselenin nesih dışında da çözülebileceğine dikkat çekmektir. Önceki çalışmalarda genel olarak değinilen söz konusu meselelere bir katkı olması açısından bahsettiğimiz bu hususları ilgili hadis örnekleri ve bunlardan kaynaklı fikhî ihtilafları ilave edip bir kısım mukayeseler yapmak ve neticede bazı değerlendirmelerde bulunmak temel hedeflerimizdendir.

Esbâbu Vürûdî'l-Hadîsin Mahiyeti ve Tanıma Yolları

Tanımlı ve Menşei

Esbâbu vürûdî'l-hadîs, hadislerin söylenişine yol açan vesile ve durumları ifade etmekte olup Ebu Şehbe'ye göre temelde ve başlangıçta Hz. Peygamber'i konu edinmeye vesile ve sebep olan bir ilimdir. Bu husus, soru sorma, herhangi bir kısma ya da olayı anlatma biçiminde cereyan eder. Hadislerin bazen akide, hüküm ve davet gibi birtakım maksatlara binaen herhangi bir sebep olmaksızın varit olduğu da bilinmektedir (Şehbe, 1983, s. 467).

Re'fet'e göre Esbâbu vürûd; nassî hadiseye/olaya indirgemek, onu zaman, mekân ve şartlara uygun bir şekilde algılamaya vesile kılmaktır. Ancak bu vesile kılma ameliyesi, ilgi alanını daraltacak bir kayıtlama şeklinde tezahür etmez (Re'fet, 1994, s. 17).

Esbâbu vürûdun menşei ashaba kadar dayanmaktadır. Hadislerin tevili bağlamında esbâbu vürûda temas eden ilk kişi, İmam Şâfiî (ö. 204/819) olup *er-Risale* adlı eserinde buna dikkat çekmiştir (Şâfiî, t.y., s. 307).

İbn Dakîkûl'id'in "Ameller niyetlere göredir" (Buhârî, 2001 Bed'ü'l-vahy 1; Müslim, t.y., s. İmâre 155) hadisini izah sadedinde, müteahhiründen bazılarının esbâbu vürûdla ilgili bir kısım eserler yazdığı bilgisine (İbn Dakîkûl'id, 2020, s. 1/65) dayanan birçok alim ve araştırmacı, mütekaddimün tarafından bu konunun üzerinde gereği gibi durulmadığı

düşüncesine kapılmıştır. Oysaki, İbn Hacer (ö. 852/1449), ilgili eserinde, Ebu Hafs el-Ukberî'nin (ö. 339/950) bu konuya dair bir eser yazdığını, İbn Dakîkul'îd'in bunu görmediğini ve dolayısıyla böyle bir kanaate vardığını zikretmektedir (İbn Hacer, 2005, s. 163).

Bulkînî (ö. 805/1495), İbnü's-Salâh'ın *el-Mukaddime* adlı eserini şerh edip üzerine bazı ziyadelerde bulunmuş ve esbâbu'l-vürûdu bir ıstılah olarak hadis usulüne, müstakil bir başlık altında katmıştır. (Bulkînî, t.y., s. 698).

Faydası ve Kısımları

Esbâbu vürûd, hükümün hikmet boyutunu, hadis rivayetleri arasındaki -zahiri- çelişkileri gidermeyi, mutlakı takyid, mücmeli tafsil etmeyi, âmmı tahsis, mübhem ve müşkili izah ve izale etmeyi, hadislerde nâsîh ve mensûhu tespiti, ayrıca hüküm çıkarmada kolaylığı ve rivayetler arasında tercihte bulunma imkânını elde etmeyi sağlayan yararlar ihtiva etmektedir (Ayvalı, 1979, s. 295; Karadavî, 2002, s. 111; Rebî, 2009, s. 92).

Hadisleri, sebebi vürûdu olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kategoride düşünmemiz uygun olur. Zira bütün ayetlerin nüzûl sebepleri bulunmadığı gibi bütün hadislerin de esbâbu vürûdu bulunmamaktadır. Sebebi vürûdu bulunan hadisler, bazen "İman edip imanlarına zulüm bulaştırmayanlar, güvendedir ve onlar doğru yol üzeredir." (el-Enâm 6/82) âyetinde zikri geçen "zulüm" sözcüğünün şirk anlamında açıklanması şeklinde gerçekleşebilir (İbn Hacer, 1424, s. 8/144). Bazen de Hz. Peygamber'in, önünden geçen bir cenazeyi öven bazı kişileri görünce "üç kez vâcip oldu" demesi ve ashabın da bundan neyin amaçlandığını sormaları üzerine, Ademoğullarının diliyle kişi hakkında hayır ve şerri konuşan meleklerin bulunduğunu beyan eden hadisin varit olmasıdır. Nitekim bu vesileyle burada müşkil bir husus izah edilmiş olmaktadır (Hâkim, 2002, s. 1/533).

Sebebi vürûd; Beyt-i Makdis'te namaz kılacağını nezreden birinin Hz. Peygamber'e durumunu sorması üzerine, nezredilen namazın Kabe'de kılınmasının yeterli olacağını ifade eden hadiste olduğu gibi salt bir soruya cevap mahiyetinde de gelebilir (Ahmed b. Hanbel, 2001, s. 3/363).

Tanımaya Yolları

Esbâbu vürûdu tanımak için nüzûl sebeplerinde olduğu gibi rivayete dayanmak esastır (es-San'ânî, 2020, s. 1/65; Zürkânî, 1980, s. 1/114). Zira Kur'an'la muhatap olan ashap kuşağı aynı şekilde Hz. Peygamber'in sünnetiyle de muhatap olmuştur. Dolayısıyla onların bazı hadislerin vürûduna sebep ve vesile oldukları açıktır.

Sebep, bazen hadisin kendisinde mevcut olabilir. İman, İslâm ve ihsan (Buhârî, İman 37; Müslim, İman 15), kulleteyn (Ebû Dâvûd, Tahâre 33; Tirmizî, 1998 Tahâre 50), şefaât (Buhârî, Tevhîd 36, Tefsîr 17; Müslim, İman 326, 327, 346) ve elbiseye bulaşan hayız kanyla (Buhârî, Hayız 9) ilgili hadisler buna örnek gösterilebilir. Zira mezkûr rivayetlerde geçen sualler, ilgili hadislerin anlamını tespitte önemli bir etken olmuştur.

Sebep bazen hadiste zikredilmemiş ya da hadisin başka tariklerinde zikredilmiş de olabilir. "Kişinin, farzın dışında kılmış olduğu en faziletli namaz, evde kıldığı namazdır." hadisi (Buhârî, Ezân 81, İ'tisâm 3) başka rivayetlerde bir suale cevap olarak varit olmuştur. Yine "Oturarak namaz kılan kişi, ayakta namaz kılanın yarısı ecir alır." Hadisi (Buhârî, Taksir 17, 18; Tirmizî, Salat 157) başka bir rivayet vasıtasıyla anlaşılmaktadır. Şöyle ki Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde, insanlar humma hastalığı sebebiyle

oturarak namaz kılıyorlardı. Sebebi vürûdu ifade eden rivayetten anlıyoruz ki, Hz. Peygamber, humma hastalığına müptela olanlardan ayakta durabilenlerin, namazı oturarak değil, ayakta kılmaları gerektiğine vurguda bulunuyor (Bulkînî, t.y., ss. 698, 700). Bazen de râvi, hadise ilavede bulunmuş olabilir. Bu durumda râvinin, bunun sebep olup olmadığını beyan etmesi gerekir. Şunu da ilave edelim ki, sebebi vürûdu rivayette tâbiûna itibar edilmez. Zira olayı bizzat görenler onlar değildir (Şevkânî, 1994, s. 91).

Esbâbu vürûdun rivayet dışında akıl yoluyla tespit edilip edilemeyeceği tartışılmıştır. Bazı araştırmacılar hadis rivayetleri arasındaki zahiri çelişkiyi gidermek, hadis ile meydana gelen olay arasındaki bağlantıyı tespit etmek ve Hz. Peygamber'in maksadını daha sahih bir şekilde belirlemek ve bunu benzeri olaylara uyarlamak için esbâbu vürûdun akılla da bilinebileceğini söylemiştir (Muhammed Asrî, 1971, s. 154).

Fıkhi İhtilaflar ve Esbâbu Vürûd İlişkisi

Fıkhi ihtilaflara girmeden önce fıkıh ve şeriat kavramları ve bunlar arasındaki ilişki tespiti çalışılacaktır. Zira fikhî ihtilafların temelde meşru olup olmadığını anlamak ve bunların zaman ve şartlara göre genişleme alanını belirlemek, fıkıh ve şeriat kavramlarının kesiştiği ya da ayrıştığı noktaları bilmekle alakalıdır.

Fıkıhın Tanımı

Fıkıh, sözlükte, bir şeyi bilme, anlama ve inceden inceye kavrama demektir (İbn Fâris, 2008, s. 794). Terim olarak, şer'i ve ameli hükümleri tafsili delillerinden bilmektir (Âmidî, 1985, s. 1/8).

İsfahânî'ye göre fıkıh, bilinen ile gaybi olana ulaşmaktan ibaret olup bilmek/ilimden, daha hususidir (Râgıb el-İsfahânî, 2009, s. 642). İbn Kayyim'e (ö. 751/1350) göre fıkıh, anlama/fehim sözcüğünden daha hususidir (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1423, s. 2/387). Cürcânî (ö. 816/1413) fıkıhın sözü söyleyenin maksadını kavrama anlamında kullanılabileceğine temas etmektedir (Cürcanî, 1985, s. 116).

Şeriatın Tanımı

Şeriat, sözlükte, yol, doğru yol, su kaynağı ve ona götüren yol anlamlarındadır (Râzî, 1953, s. 335). Terim olarak, dinde ilahi yol anlamındadır. Millet sözcüğü de din anlamındadır (Râgıb el-İsfahânî, 2009, ss. 450, 773). Nitekim Yüce Allah, "Nuh'a vasiyet ve emrettiği şeriatı İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya vasiyet edip bunu kendisine uyulması gereken din olarak adlandırmakta (eş-Şûra 42/13) ve bazen de millet sözcüğünü din yerinde kullanmaktadır (el-Hac 22/78).

Fıkıh ve Şeriat İlişkisi

Fıkıh ve şeriat kavramları, dinin genel kapsamında sayılmakla beraber aralarında bazı farklar bulunmaktadır. Şeriat, itikadi, ameli ve ahlaki bütün dini hükümleri, fıkıh ise yalnızca ameli hükümleri ihtiva ettiği için, ondan daha geneldir. Şeriat, kitap ve sahih sünnete dayanmaktadır. Fıkıh bu iki temel kaynakla beraber, icma, kıyas, maslahat vb. delillere dayanmaktadır. Buna göre şeriat tamamen vahiydir. Fıkıhta beşerî çaba olan içtihat unsuru da bulunmaktadır. Neticede şeriatla ihtilaf caiz olmazken fıkıhta caizdir. Şeriat doğrudan Allah'a nispet edildiği halde fıkıh, mezhep müçtehitlerine nispet edilebilmektedir (Câbirî, 2005, s. 29; Zeydan, 2013, s. 63).

Yukarıdaki ayrışık noktaları mülâhaza edildiğinde, şeriat ile fıkıhın temel esaslarda ve kesinlik ifade eden hususlarda aynı, bunun dışında içtihat yönü ağır basan durumlarda ayrı olduğunu söylemek mümkündür. Bu ayrışma noktası, temelde şeriatın dışına çıkma anlamında olmayıp zaman ve şartlar doğrultusunda şeriatın fıkıh vasıtasıyla her zamana uygulanabilirliğini göstermektedir. Ayrıca icthadın meşruiyeti, bizzat nass ile sabit olup icthada dayalı görüşlerin kaynaklandığı nokta yine şeriatın kendisidir.

Fıkıh bazen fakihlerin dilinde hem dinin sabiteleri hem de icthadi meseleler için kullanılmıştır (Ak, 2014, s. 67). Nitekim bazı usûlcüler fıkıhın bu geniş anlamını dikkate alarak tanımına “bi’l-istidlal/çıkarımsama” kaydını ilave etmişlerdir (Derkanî, 2001, s. 31).

Fıkıhî İhtilaflar

İhtilaftan kastımız doğru, yanlış ya da şaz olup olmamasına bakılmaksızın, fakihlerin hakkında farklı görüşler ve hükümler beyan ettikleri meselelerdir. Bazı alimler ihtilafın olumlu ya da olumsuz yönlerine vurguda bulunmak amacıyla “hilaf” kelimesini söz konusu yapmaktadır. Örneğin İmam Şâtîbî (ö. 790/1388), bu meyanda hilaf ile ihtilafa farklı anlamlar yüklemektedir. Ona göre hilaf, arzu ve hevaya dayanan delilsiz ve subjektif görüşler, ihtilaf ise meşru delillere dayanan ve zanni hususlarda gerçekleşen meselelerdir (Şâtîbî, 1996, s. 4/110,144). İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddime* adlı eserinde fukahanın farklı bakış açılarına sahip olup bazı meşru gerekçelerle haklı olarak birçok fıkıhî meselede ihtilaf ettiklerine temas etmektedir (İbn Haldûn, 2004, s. 2/185).

Hız. Peygamber, bir hadisinde fıkıhî uygulamadaki ihtilaf boyutuna şöyle işaret etmektedir: “Hâkim, bir hükümde icthadıyla hükümde bulunup doğruya ulaştığında iki ecir, hata ettiğinde ise bir ecir alır.” (Buhârî, İ’tisâm 21; Müslim, Akdiye 15).

Genel olarak ihtilafın tanımına yer verdikten sonra ihtilafın nedenlerine de temas etmek isabetli olacaktır. İhtilafa neden olan hususlar ana hatları ile şunlardır: Arap dili ve üslubunun yapısı, Arapça lafızların müşterek olması, lafızların müşterek anlamlarından birinin belirlenmesi, lafızların âmm veya hâss, anlamının hakiki veya mecazi olması, hadislerin farklı yollarla ve lafızlarla rivayet edilmesi, naslardaki nesih iddiası, nâsîh ve mensûhun belirlenmesi, müctehidin yetişme tarzı ve içinde bulunduğu sosyokültürel şartlar, usuldeki farklılıklar, kıyas, maslahat-ı mürsele, sedd-i zerai, istihsan, şer’u men kablena gibi delillere yaklaşım. Dolayısıyla, birçok fer’i meseleler bu tür ihtilaflardan kaynaklanmıştır (Haffif, 2008, s. 12; İbn Rüşd, 1995, s. 1/20; İbnü’s-Sîd el-Batalıyevsî, 1987, s. 33).

Esbâbu Vürûd Özeline Fıkıhî İhtilaf Sorunu

Esbâbu vürûd hem ayetlerin hem de hadislerin anlaşılmasında önemli bir konuma sahiptir. Birçok ayet ve hadisin yapı ve şiğa olarak müşterek, mutlak, mücmel ve âmm olduğu; ayrıca ifade edilen ibarelerin bazen zahiri anlamının dışında farklı bir anlamda kullanıldığı ilim ehli arasında bilinen bir hakikattir (Şâtîbî, 1996, s. 4/403).

Esbâbu vürûdun buradaki katkısı müstakil olmayıp rivayet edilen hadisin sıhhati çerçevesinde düşünülmelidir. Zira hadis özelinde hüküm birinci derecede sıhhat şartlarıyla doğrudan alakalıdır. Aksi durumda, çoğu kez ashabin tasarrufu kabilinden olan esbâbu vürûd ameliyesi sahih hadisin önüne geçirilmiş olur.

Bazı rivayetlerin sıhhat tespitinden ve anlama sorunundan kaynaklanan fıkhi ihtilaflar, sadece esbâbu vürûd özelinde düşünülmemelidir. Elbette ki bunun başka nedenleri de mevcuttur. Bunlar arasında, hadisin mana olarak rivayeti, tashif, nâsîh ve mensûhu tespit, lafzın i'râbındaki bilgisizlik, hadisin eksik aktarılması gibi hususlar zikredilebilir (İbnü's-Sîd el-Batalıyevsî, 1987, s. 157).

Şurası unutulmamalıdır ki, esbâbu vürûd, genel anlamda hadislerin doğru anlaşılmasına önemli bir vesiledir. Çağımızda bu yönde ortaya atılan çabalar, fıkhu'l-hadis kavramıyla ifade edilmekte ve bu alanda bir kısım eserler telif edilmiş bulunmaktadır. Ancak burada araştıracağımız husus, ahkam ile sınırlı tutulacaktır.

Söz ya da kelam, bir duygu ve düşünceyi tam olarak ifade eden kelime ya da kelime topluluğundan ibarettir. Muhatabın, söylenen bu kelamı zihninde herhangi bir soruya yer bırakmayacak derecede anlaması asıl hedeftir (Saraç, 2007, s. 56). Buna göre kelamı konuşanla bu kelama muhatap olan arasında cereyan eden hitabın muktezayı hâle uygun bilinçli, düzenli ve planlı bir ameliye biçiminde gerçekleşmesi gerektiğini söyleyebiliriz (Haşimi, 2006, s. 40).

Şayet söz, açık ve net olup başka bir anlama ihtimal vermeyecek derecede anlaşılıyorsa sadece dil yapısının biliniyor olması yeterlidir. Ancak böyle olmadığında, onu çerçeveyeleyen karinelere bakılır. Bunlar, siyâk-sibâk (bağlam), kavli, hâlî ve akli karinelerdir (Gazzâlî, t.y., s. 344; İbn Kayyim el-Cevziyye, t.y., s. 4/222). Karine ise maksada işaret eden şeyden ibarettir (Cürcanî, 1985, s. 223). Zira bu aşamada sözlük anlam yetersiz kalır. Aksi durumda sözün zahiri, yanlış anlamalara yol açabilir. İşte esbâbu vürûd, sözün ihtiyaç duyduğu mezkûr karinelerden hâl ile ilgili kısmına tekabül etmektedir.

Hâl karinesi, sözün söylendiği ortam ve şartları kapsamaktadır. O, mananın tespitinde etkin olup bu yönüyle anlamın bir parçasını oluşturur (Ganzâvî & Dâynnî, 2014, s. 92). Buna göre sözün anlaşılmasında hâl karinesinin, kavli ve akli karinelerden daha geride kalmadığı açıktır. Zira sözü çerçeveyeleyen tarihî zemin ile münasebet ve şartlar sözün söylenmesine vesile olan önemli unsurlardır. Hitap dili sadece soyut bir şekilde söz söylemekten etmekten ibaret değildir. Muhatap ve onun algısı, sözün iradında önemli bir role sahiptir.

Esbâbu Vürûd ve Lafzın Umumiliğini Tahsis Meselesi

Âmm olan bir lafzın, nüzûle sebep olan olay ile tahsis edilmesi, esbâbu nüzûl meselesinin önemli konularındandır. Hadisler de Arap diliyle varid olduğuna göre aynı tartışmanın esbâbu vürûd çerçevesinde olması kaçınılmaz bir durumdur. Aslında âmm lafız ve onun tahsisi konusu fıkıh usulünün temel meselelerindendir.

Malum olduğu üzere, Kitap ve sünnete ait lafızların Arapça olması bunların delalet biçimlerinin de bu dil kapsamında olmasını gerektirir (Şevkânî, 1994, s. 23). Bu hususta kimse ihtilaf etmemiştir. Ancak Kitap ve sünnet lafızlarının âm, hass, müşterek, mücmel, mutlak vb. özelliklerde bulunması, bazı lafızların zahiri anlamlarından başka anlamlara tevili, tahsisin meşruiyetine bir zemin oluşturmaktadır.

Önce âmm ve tahsisle ilgili bazı ön bilgiler verildikten sonra bunun konumuzla ilgili kısmına, ilgili görüş ve yorumlarıyla beraber temas edilecektir. İbnü'l-Hâcib'e (ö. 646/1249) göre âmm, bütün fertlerini kapsayacak biçimde bir kez vaz' edilmiş bir lafızdır (Razî, 1988, s. 1/353). Âmidî (ö. 631/1233) âmmın hakikat cihetiyle lafzın özelliklerinden

biri olduğu hususunda âlimlerin ittifakından söz etmektedir (Âmidî, 1985, s. 2/415).

Âmm lafız genel anlamda, âmmi üzere kalıp tahsis edilmeyen, âmm olup kendisinden husus kastedilen ve tahsis olunan âmm olmak üzere üç kısımdır (Bilmen, t.y., s. 1/73). Umum olgusu, lafzın kullanımıyla anlaşılır. Bu kullanım şekilleri birçok şekilde tezahür eder. Burada temel ölçüt, beyanın özü sayılan muktezayı hâli sağlamca belirlemektir. Tahsis; müstakil ve mukarin bir delilden dolayı âmm bir lafzın anlamının bazı fertlerine özgülmesi demektir (Cürcanî, 1985, s. 75). Tahsis eden delile, muhassıs, tahsis olunan lafza da muhassas denilir.

Sebebin hususiliğini değil de lafzın umumiliğini kabul eden âlimler, ilgili siğanın delil vasıtasıyla tahsis edileceği hususunda hemfikirlerdir (Gazzâlî, t.y., s. 453). Âmm lafızlar farklı şekillerde bulunabilir. Bunlar iki çeşittir. Birincisi hem siğa hem mana, ikincisi ise sadece mana cihetinden âmm'dır (Bilmen, t.y., s. 1/70). Âmm lafzın; akıl, his, icma, hâs lafız, mefhum, sünnet ve örf gibi unsurlarla tahsisi caizdir. Âlimler âmmın delaletinin kat'î ya da zanni oluşunda ihtilaf etmektedirler (Gazzâlî, t.y., ss. 453, 458).

Lafzın umumiliğine mi yoksa sebebin hususiliğine mi itibar edileceği tartışılmıştır. Cumhura göre sebep ve suale değil, lafzın umumiliğine itibar edilir. Zira ashap ve onları takip edenler, özel sebebe binaen gelen birçok olayı, ilgili nasların umum ifade eden siğaları kapsamında mütalaa etmişlerdir. Örneğin, Seleme b. Sahr hakkında inen zıhar, Hilal b. Umeyye hakkındaki lian ve Aişe validemize iftira atanları konu edinen kazf cezası ile ilgili hükümler, ittifakla başkalarına da şamildir (Razî, 1988, s. 1/449).

Lafzın hususiliğini esas alanlar, umum anlamını inkâr etmeyip onu başka bir delile dayandırmaktadır. Aslında bu meselede âlimler, cumhur ile muhalifleri arasındaki ayrışma noktası, umum ifade eden bir lafzın, sebep olan olayla tahsis edildiğine yönelik bir delilin ya da karinenin olup olmamasıdır. Oysaki delil ya da karinenin mevcudiyeti durumunda hüküm icma ile tahsis edilir (Zürkânî, 1980, s. 1/126).

Fadl Hasan'a göre sebebin hususiliğini savunanların, âmm lafızları başka delillerle, hususi sebeplerinin dışına taşımaları, mezkûr ihtilafın hakiki değil, lafzi olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca bu, zikredilen görüşün tespitinde hata ihtimalini de beraberinde getirmektedir (Fadl Hasan Abbas, 1997, s. 1/346).

Sebebin bir olay olabileceği gibi sorulan bir soruya cevap şeklinde de olabilir. Şayet cevap müstakil değilse yani, tek başına anlaşılmıyorsa burada iki durumla karşılaşırız. Birincisi, olayın Hz. Peygamber'e bakan yönüdür. Örneğin, yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satışı sorulduğunda, O "(yaş hurma) kurduğunda azalır mı?" diye sormuş; ashab buna "evet" deyince Hz. Peygamber öyleyse bu caiz değildir, buyurmuştur. (Ebû Dâvûd, t.y. Büyî' 18; Tirmizî, 1998 Büyî' 14). İkincisi, olayın bir adet ve örfle ilişkili olmasıdır. Örneğin bir kişinin, "yanımda yemek ye!" diyen birine, "ben yemem" diye cevap vermesi gibi ki, aslında bu cevap müstakildir. Ancak örf bunun böyle olmadığını göstermektedir. İşte her iki hususta zikredilen cevap, buna sebep olan unsurla beraberdir ve aynı zamanda soru ile cevap tek cümle kabilindendir.

Şayet cevap sorudan müstakil ise bu durumda üç şekilde karşılaşırız. Şöyle ki; cevap daha hususi, eşit ya da daha umumi olabilir. Cevabın daha hususi olması durumunda bazı şartlar muvacehesinde husus itibara alınır. Cevap soruya eşit ya da denk olduğu takdirde ise olay suale tabidir. Şayet cevap daha umumi ise burada iki husus göze çarpmaktadır. Birincisi, cevabın sorulan şeyden daha umumi olmasıdır. Örneğin, Hz. Peygamber'e

“Bida’a kuyusundan abdest alabilir miyiz”, diye sorduklarında şöyle buyurdu: “Su temizdir, hiçbir şey onu kirletmez.” (Ebû Dâvûd, t.y. Tahâre 34; Tirmizî, 1998 Tahâre 49). İkincisi, cevabın sorulan soruyu ve başka şeyleri de kapsamasıdır. Nitekim kendisine deniz suyuyla ilgili soru sorulduğunda, “Onun suyu temizdir, ölüsü ise helaldir” buyurmuştur. Bu cevap hem sorulan soruyu hem de zihne gelmesi muhtemel başka soruları da kapsamaktadır (Ebû Dâvûd, t.y. Tahâre 41; Tirmizî, 1998 Tahâre 52).

Birincisinde, sebebe değil, lafzın umumuna itibar edilir. İmâmü’l-Haremeyn’e (ö. 478/1085) göre İmam Şâfiî’den nakledilen sahih görüş budur. İmam Mâlik (ö. 179/795), Müzenî (ö. 264/878), Ebu Sevr (ö. 246/860) ve Ebû Bekr ed-Dekkâk’a (ö. 405/1015) göre sebebin hususiliği tercih edilir. İkinci durumda ise umuma itibar edileceği kuşkusuzdur (Razî, 1988, s. 1/448; Şirâzî, 2006, s. 53).

Âmm lafzı, sebebi vürûd ile tahsis bağlamında kadâyâ’l-a’yandan da bahsetmek gerekmektedir. Kadâyâ, kadiyyenin çoğulu olup hüküm, takdir, yapma, geçip gitme anlamlarına gelir (Râzî, 1953, s. 540). A’yan ise ayn’ın çoğuludur ve göz, pınar, adet, kişi, bir şeyin kendisi gibi anlamlarda kullanılır. Buna göre, mezkûr tabir, şahıslarla ilgili hüküm ve hadiseler demektir. Örneğin, Hz. Peygamber’in erkeklerle ipek giymeyi yasakladığı halde, kaşıntı gerekçesiyle Abdurrahman’a (ö. 32/652) ve Zübeyr’e (ö. 36/656) giymeleri için izin vermiştir. Âlimler bunun tahsis delili olup olmayacağını tartışmıştır. Şevkânî’nin (ö. 1250/1834) aktardığına göre bu konuda Hanbelilerden iki görüş zikredilmektedir. Emir veya nehiy yoluyla izin verilen ya da yasaklanan şeyin illeti anlaşılıyorsa bu lafız, tahsise konu olabilecektir (Şevkânî, 1994, s. 242).

Şâtıbî (ö. 790/1388), umumi sığaların mutlak anlamda özel önermelere göre düzenlenmediğini; aksi halde, kıyasın tamamen ortadan kalkacağını, ayrıca bu gibi durumların cüz’î olup bunların küllî kuralları geçersiz kılma yönünün bulunmadığını söylemektedir. Nitekim ona göre kadâyâ’l-a’yanın küllî kurallarla çatıştığı farz edildiğinde, bunların, küllî kurallar karşısında tercih edilemeyeceği açıktır (Şâtıbî, 1996, s. 3/232, 262).

Kanaatimizce, kadâyâ’l-a’yan türü hükümlerin, zaruret ya da ihtiyaç kabilinden görülüp umumi hükümlerden istisna edilen ruhsat hükümleri şeklinde yorumlanması mümkündür. Zira ilgili olaylar ve bu konudaki hadisler araştırıldığında belirtilen husus daha da açığa çıkmaktadır.

Bazı Fikhî İhtilafların Esbâbu Vürûd Kapsamında Çözümü ve İlgili Örnekleri

Esbâbu vürûdî’l-hadîs ile fikhî ihtilaflar arasındaki bağlantıya ve ilgili konulara temas edildikten sonra burada bazı fikhî ihtilaflar, hükümle ilgili sığanın tayini, hükümdeki zahiri çelişkinin giderilmesi ve hükmün hasr/daraltma ifade edip etmediği incelenecektir.

Hükümle İlgili Sığanın Tayini

Bu konuda cuma guslünü emir sığıyla ifade eden hadis rivayeti temel örnek olarak incelenecektir. İlgili hükmün tayininde bu meyanda varit olan diğer hadis rivayetlerine de gerekli yönleriyle temas edilecektir. Bunlara ilave olarak cuma guslünün vâcip mi yoksa müstehap mı olduğu yönündeki tercih bağlamında esbâbu vürûdun ne gibi bir fonksiyon icra ettiği tespiti çalışılacaktır.

Söz konusu hadis şu şekildedir: İbn Ömer, Hz. Peygamber’in, “Sizden biri cumaya geldiği vakit gusül alsın.” (Buhârî, Cumu’a 2, 5, 12, 26) buyurduğunu rivayet etmektedir.

Müslim'in rivayetinde aynı hadis, "Sizden biri cumaya gelmek istediğinde gusül (boy abdesti) alsın." şeklindedir (Müslim, Cumu'a 1, 2, 4).

Bu hadislerin lafzında cuma günü gusül almanın emredildiği görülmektedir. Bununla birlikte âlimler hadisteki emir ifadesinin vücûb/farziyet ifade edip etmediğinde ihtilaf etmişlerdir. Zira fıkıh usulü açısından mutlak şekilde varit olan emrin cumhura göre vücûb ifade ettiği malumdur (Sübkî, 2002, s. 41).

Mezkûr ihtilafla ilgili birbirine zıt iki görüş aktarılacaktır. Bunlardan birincisi, selef ve halefin çoğunluğuna göre sözü edilen emir siğasının nedbe yani müstehap ifade ettiği'dir. İkincisi, Zahirilerin başını çektiği görüştür ki ilgili siğa vücûb ifade etmektedir. İbn Hazm (ö. 456/1064), Hz. Ömer başta olmak üzere bir kısım sahabe ve tâbiûnun bu kanaatte olduğunu belirtmektedir. Ahmed b. Hanbel'den yapılan iki rivayetten birisi bu yöndedir. İbnü'l-Münzir (ö. 318/930), İmam Mâlik'in de bu görüşte olduğunu söylemektedir. Ancak onun öğrencileri ve Mâlikî fakihleri bunu reddetmektedir (San'ânî, 2020, s. 4/181; İbn Hazm, t.y., s. 1/255-259; İbnü'l-Münzir, 1985, s. 4/39-43).

Birinci görüşü savunanlar mevzuyla ilgili başka rivayetleri de dikkate alarak ilgili emir siğasını zahiren vücûb anlamından çıkarıp onu nedbe hamletmektedir (İbn Dakîkûl'id, 2020, s. 2/171). Bu rivayetlerden bir kısmı şöyledir: Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber'den şöyle rivayet etti: "Her kim güzelce abdest alır, sonra cumaya gelir ve sükût edip hutbeyi dinlerse iki cuma arasında işlediği günahlar, üç gün ziyadesiyle affolunur." (İbn Mâce, İkâme 81; Müslim, Cumu'a 37; Tirmizî, Cumu'a 5). Semüre b. Cündeb'in rivayetine göre Hz. Peygamber buyurdu ki: "Cuma günü abdest alan kişi, iyi yapmış olur. Kim ki gusül alırsa bu daha faziletlidir." (Ebû Dâvûd, Tahâre 128; Nesâî, Cumu'a 9; Tirmizî, Cumu'a 5).

Cumhura göre bahsi geçen Semüre hadisi, ilgili emir siğasının vücûb ifade etmediği hususunda en güçlü delillerden biridir (İbn Dakîkûl'id, 2020, s. 4/186). Yine cumhura göre emir siğasıyla varit olan hadisin sebebi vürûdu bulunmaktadır. Mezkûr siğanın vücûb ifade etmediği buna dayandırılabilir (Şevkânî, 2005, s. 1/261). Şöyle ki; Urve'nin, Hz. Aişe'den rivayetine göre insanlar evlerinden ve Medine'nin avâli denilen üst mahallelerinden abalarıyla cumaya geliyordu. Vücutlarına toz toprak bulaşıp ve nihayet terliyordular. Hz. Peygamber bu yayılan kokudan dolayı, "Bugün için temizlenseniz." (Buhârî, Cumu'a 15; Müslim, Cumu'a 5) diye tavsiyede bulundu.

İkinci görüşü savunanlar emir siğasıyla varit olan hadisin vücûb için olduğunu söylemekte ve bunu bazı ilave delillerle desteklemektedir. Bunlardan bir kısmı şöyle geçmektedir: Ebu Hüreyre'den Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu rivayet edilmektedir: "Her Müslümanın yedi günde bir gusletmesi, başını ve bedenini yıkaması [Allah'ın onun üzerindeki] bir hakkıdır." (Buhârî, 2001 Cumu'a 12; Müslim, t.y. Cumu'a 9). Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayetinde, Hz. Peygamber, "Cuma günü gusül almak, her akıl ve balığ kişiye vâciptir." diye buyurdu (Buhârî, Ezan 161, Cumu'a 2, 3, 12; Müslim, Cumu'a 4, 7). Onlara göre ilgili hadislerde geçen hak ve vâcip sözcükleri guslün farz oluşu konusunda açık bir delildir (San'ânî, 1994, s. 1/127).

İbn Ömer'in rivayetine göre Hz. Ömer cuma günü hutbede iken ilk muhacirlerden biri camiye girdi. Hz. Ömer ona, bu hangi vakittir diye sordu. O kişi, ailesine gidemediğini, ezanı duyar duymaz, hemen abdest alıp geldiğini belirtti. Hz. Ömer "abdesti de (eksik yaptın). Biliyorsun ki Hz. Peygamber (a.s) gusül almayı emrediyordu" buyurdu (Buhârî,

Cumu'a 2; Müslim, Cumu'a 3). Ve yine onlara göre yukarıdaki rivayette, Hz. Ömer'in, uyardığı kişiye hitap ederek, "Biliyorsun ki Hz. Peygamber gusül almayı emrediyordu." ifadesi, vücûb anlamında açıktır (İbn Hazm, t.y., s. 1/256; Şevkânî, 2005, s. 1/260).

Birinci görüşü savunan cumhur, ikinci görüş sahiplerinin delil olarak getirdikleri rivayetlerde geçen hak ve vâcib sözcüklerinin, pekiştirme anlamında olduğunu söylemişlerdir. Zira onlara göre Arap dilinde böyle bir kullanım mevcuttur (San'ânî, 2020, s. 482). Ayrıca İbn Ömer rivayetinde Hz. Ömer'in uyardığı kişiyle ilgili rivayet, vücûb anlamında delil olamaz. Nevevî'ye (ö. 676/1277) göre şayet öyle olsaydı, bu konuda uyarı ile yetinilmeyip o kişinin fiili olarak zorlanması gerekirdi. Oysa ki sözü edilen kişinin mezkûr davranışı bir nevi takrir edilmiş ve birçok sahâbî buna sessiz kalmıştır (Nevevî, t.y., s. 4/535).

Bazı alimler de cumhurun görüşünü teyit kapsamında şöyle söylemişlerdir. İlgili hadisteki vücûb emri, Hz. Aişe'nin guslün sebebi bağlamında zikrettiği rivayetiyle İbn Abbas'ın, Irak'tan gelen birkaç kişinin cuma guslünün hükmüyle ilgili sordukları soruya cevaben zikrettiği vürûd sebebi çerçevesinde neshedilmiştir (San'ânî, 1994, s. 1/126). Zira İbn Abbas ilgili rivayette, gusül almanın faziletli olduğunu ve bunun bidayette ashabın giydikleri yün elbiseleri sebebiyle yayılan kokudan ve uğraştıkları ağır işlerden kaynaklı bir emir olduğunu belirtmektedir (Süyûtî, 2004, s. 72).

Bazıları da Hz. Aişe rivayetine dayanarak gusül hükmünün mezkûr illete dayandığını, bu illetin bulunup bulunmamasına göre hükmün değişeceğini belirtmektedir (İbn Hacer, 1424, s. 2/417). Nitekim İbn Teymiyye (ö. 728/1328) guslün esasta müstehap olduğunu, mezkûr illete binaen hükmün farklılaşacağını söylemektedir (İbn Teymiyye, 2004, s. 21/308).

İkinci görüş sahiplerine göre; Semüre b. Cündeb'in gusül almanın iyi olacağı anlamındaki rivayeti, sened açısından, guslü emreden rivayet ile çelişmez. Zira Semüre rivayetinde iki illet bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, bu rivayetin Hasan-ı Basrî'nin anane'lerinden olması, yani onu "an" edatıyla rivayet etmesinden ibaret olmasıdır. İkincisi ise Hasan'ın (ö. 110/728), Semüre'den işitip işitmediği hususunun tartışmalı olmasıdır. Ayrıca ilgili rivayetlerde, hak ve vâcib sözcüklerinin tevili bağlamındaki iddialar, bir zorlamadan ibarettir, vücûbu asıl anlamından çıkaracak bir karine mevzumuz açısından söz konusu değildir (San'ânî, 2020, s. 4/183).

Diğer taraftan İbn Ömer'in rivayetinde Hz. Ömer'in hutbede yaptığı uyarı aslında guslün vücûb ifade ettiğini göstermektedir. Şayet gusül mübah olsaydı, hutbede böyle bir uyarıya hacet kalmaz ve bu derece ısrar edilmezdi. Guslü terk eden kişiye fiili müdahalede bulunulmaması, onun unutulması ya da acele namaza yetişmesi gibi bir mazerete dayanmış olabilir (Mübârekpûrî, t.y., s. 3/8).

İkinci görüş sahipleri Hz. Aişe rivayetindeki gerekçede guslün vâcib olma hükmünün devam ettiğini ve hükmün reddedilmediğini söylemektedirler (İbn Hacer, 1424, s. 2/422). Ayrıca hükmün mezkûr rivayete göre illete sınırlandırılması problem oluşturmaktadır. Zira bazı illetlerin bulunmaması durumunda hükmün baki kaldığı malumdur. Örneğin sa'yde müşriklere şiddet gösterme/tağlîz (et-Tevbe 9/73) illeti, mevcut olmadığı halde sa'y hükmü devam etmektedir (Şevkânî, 2005, s. 1/258).

İmam Şâfiî guslün vâcib olup olmaması ile ilgili olarak burada iki anlamın söz konusu olabileceğini söylemektedir. Bunlardan biri, guslün cuma namazı için vâcib olduğu,

diğeri ise bunun temizlikle ilgili ahlaki ve ihtiyari bir husus olduğu yönündedir. Ancak ona göre burada ilgili rivayetler doğrultusunda hükmün ihtiyari yönü kastedilmiştir (Şâfiî, t.y., s. 303).

Değerlendirme

Her iki görüşle ilgili naklî ve aklî deliller ve bunların istidlal biçimleri yaklaşık olarak bu şekildedir. Burada emir siğasıyla ilgili rivayet, sıhhat derecesi açısından, diğer muarız rivayetlerden üstün olmakla, bunun tercih edileceği usul açısından müsellemdir. Ancak oradaki emir siğasının tayini, görüldüğü üzere tartışma konusu olmuştur. Burada emrin vücûb ya da nedbe hamledilmesi konusunda rivayetin sebep-i vürûdü önem kazanmaktadır. Nitekim cumhur bu meyanda bunu göz ardı etmemekte ve diğer rivayetlerin yardımıyla mezkûr siğadan nedb hükmünü çıkarmaktadır. Burada ikinci görüş sahiplerinin salt olarak ilgili lafızlardan hareket edip sebep-i vürûdu ihmal ettikleri anlaşılmaktadır.

Hükmün Meşru Olup Olmadığını Tespit

Burada arazi kiralama konusu esbâbu vürûd bağlamında ilgili rivayetler çerçevesinde araştırılacaktır. Hadis rivayetlerindeki kira, müzâraa ve muhabere sözcükleri arazi kiralama anlamındadır. Fakihler bu meselelerde, bazı rivayetlere göre caiz, bazı rivayetlere göre de caiz olmadığı şeklinde farklı fikhî görüşler olarak ortaya konmuşlardır. Buradaki ihtilaf hadislerin zahiren birbiriyle çelişmesinden kaynaklanmaktadır. Konumuzla ilgisi açısından örnek alacağımız hadis, Râfi' b. Hadîc'in rivayetidir. Orada şöyle geçmektedir: "Hz. Peygamber arazi kiralamayı yasakladı" (Buhârî, İcâre 22, Hars 18; Müslim, Büyü' 86, 87, 99).

Nâfi'in (ö. 117/735) rivayetine göre İbn Ömer, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın hilafeti ve Muaviye'nin saltanatının ilk dönemlerinde arazisini kiraya veriyordu. Ancak İbn Ömer Râfi' b. Hadîc'in yasaklamayla ilgili haberi kendisine ulaşınca bu kiralama işini bırakmıştır. (Buhârî, Hars 18; Müslim, Büyü' 108).

Ebû Hanîfe ile Züfer (ö. 158/775), Râfi' b. Hadîc'in rivayetine dayanarak müzâraa'nın araziden çıkan ürünün üçte biri, dörtte biri karşılığında olsa bile caiz olmadığını söylemektedir (İbn Hacer, 1424, s. 5/17; Semerkandî, 1984, s. 3/263; Aytekin, 2020, s. 523-524). İmam Şâfiî de bu kanaattedir. Şâfiîlere göre müzâraa kısıtlı olarak, ihtiyaca binaen sadece müsâkâtla birlikte bulunması şartıyla caiz olur (Nevevî, t.y., s. 14/416-422). Tâbiîundan Ata, Mücahid, İbn Sîrîn, Tavus ve Kasım b. Muhammed mutlak olarak müzâraayı caiz görmemektedir. Onlara göre bunun altın ve gümüşle olması bir şey değiştirmez. Onlar, arazinin ya sahibi tarafından bizzat ekilmesi ya başkasına istifade için verilmesi ya da bunun, sahibi elinde kalması yönündeki rivayete dayanarak görüşlerini detaylandırmış olmaktadır (Nevevî, 1972, s. 10/198).

Buna karşılık müzâranın meşru olduğuna dair bazı rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan özellikle Hz. Peygamber'in Hayberlilerle yaptığı anlaşmayı ifade eden İbn Ömer'in yaptığı rivayeti aktaracağız. Orada şöyle geçmektedir: "Hz. Peygamber Hayberlilerle, Hayber'de çıkan meyve ve mahsullerin bir kısmını kendilerine bırakma karşılığında antlaşma yaptı." (Buhârî, İcâre 23; Müslim, Müsâkât 3).

İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile İmam Muhammed (ö. 189/805), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Dâvûd ez-Zâhiri'ye (ö. 270/884)

göre yukarıdaki hadis, müsâkât ve aynı zamanda müzâraanın caiz olduğuna delildir (İbn Rüşd, 1995, s. 4/1381).

Yukarıda birbiri ile teâruz eden rivayetlerin farklı yollarla tevîl edilmeye çalışıldığını belirtmiştik. Arazi kiralamayı meşru gören cumhura göre nehiyle ilgili hadis, mutlak olmayıp aldatma ve cehalet durumlarıyla ilgilidir. Bununla birlikte cumhur kendi arasında, araziden elde edilen mahsullerin yüzdeliği üzerine kira akdi yapmanın cevazını tartışmıştır. Buna göre caiz diyenler rivayetteki yasaklamayı, tenzihi mekruh; caiz değildir diyenler de onu arazi sahibinin muayyen bir kısmını şart koşması şeklinde açıklamışlardır (Nevevî, 1972, s. 10/198).

İbn Hazm nehiyle ilgili hadisin Hz. Peygamber'in Hayberlilerle yaptığı muameleyi anlatan hadislerle neshedildiğini belirtmektedir. Zira Hz. Peygamber'in bu muamelesi, O'nun ömrünün son demlerine tesadüf etmektedir (İbn Hazm, t.y., s. 1/48).

İmam Ahmed'e göre nehiyle ilgili hadisin birbirine zıt lafızlarla varid olması, metinde bir ızdırâbın/problemin bulunduğu delildir. Bu durum, onunla amel etmeyi sorunlu hale getirir. Ancak hadisin Buhârî ve Müslim'de geçmesi açısından İmam Ahmed'in bu tavsifi, ıstılahi anlamdaki ızdırâba yorumlanmamalıdır. Zira bu anlamdaki ızdırâb, zayıflık hükmünü gerektirir (el-Bessâm, 1994, s. 4/213).

Araziyi kiraya verme yasağının ilk dönemlere ait olup bunda yardımlaşma amacının güdüldüğü söylenebilir. Nitekim Hattâbî (ö. 388/998), İbn Abbas'a dayandırdığı bir rivayette onun, bu maksadı fark ettiğini ve buna işaret ettiğini dile getirmektedir (San'ânî, 1994, s. 3/114).

İbn Kayyim nehiyle ilgili rivayetin bütün yönleriyle araştırılması durumunda, buradaki yasaklamanın başkasına zarar verme, zulmetme ve haksız bir yolla kazanç elde etme gibi nedenlerden dolayı olduğunu, dolayısıyla, mezkûr rivayetin kendi içinde mutlakı takyid, mücmeli beyan, müşkili tavih yönleriyle tevîl edilmesi gerektiğini söylemektedir (Azîmâbâdî, 1968, s. 9/260-261).

Değerlendirme

Arazi kiralamayı kabul ya da reddeden görüş sahiplerinin delillerini aktardıktan sonra şunları söylememiz mümkündür: Yukarıda zikri geçen hadisler arasında gerçek bir çelişki bulunmamaktadır. Nehiyle ilgili Râfî' rivayeti mutlak olmayıp mukayyettir ya da belli bir dönemle ilgilidir. Burada nesih yoluyla hükme varmanın pek münasip olmayacağı söylenebilir. Râfî' hadisi, esbab-ı vürûduyla söz konusu yapıldığında nehyin keyfiyeti kolayca anlaşılmaktadır. Nitekim Zeyd b. Sâbit'in şu rivayeti meseleyi daha da anlaşılır kılmaktadır. Mezkûr rivayet şöyledir: "Allah, Râfî'i affetsin. Vallahi ben, bu hadisi ondan daha iyi biliyorum. Hz. Peygamber'e ensardan iki kişi gelmiş ve ihtilaf edip tartışmışlardı. Hz. Peygamber buna binaen, şayet adetiniz böyle ise arazileri kiralamayın, dedi." (Ahmed b. Hanbel, 2001, s. 5/182; Ebû Dâvûd, Büyü' 30; Nesâî, Eymân 45). Hadis şarihlerine göre Zeyd, Râfî'in, ilgili hadisin sadece bir kısmını duyduğunu ve onu bütünüyle rivayet etmediğini söylemektedir.

Hanzala b. Kays'ın rivâyetine göre Râfî' b. Hadîc arazinin altın ve gümüş karşılığında kiralanaacağı hususunda bir sakınca bulunmadığını belirtmiş ve yasaklamanın o dönemde özellikle adet haline getirilen su altları ile dere başlarının arazi sahibine ait olması şartıyla yapılan ve karşı tarafı riske sokan hususlarla ilgili olduğunu söylemiştir. Buna göre çekişmeye sebep olmayacak biçimde belirlenen ve güvenceli bulunan kiralama

tür akitler yasaklanmamıştır (Buhârî, Hars 19).

Mübârekpûrî (ö. 1935), Abdulhak ed-Dihlevî'nin (ö. 1052/1642) beyanına dayanarak Ebû Hanîfe'nin dışında müzâraayı reddedenin bulunmadığını, Züfer'in bu konuda Ebû Hanîfe ile aynı görüşte bulunduğu iddiasının ise zayıf olduğunu söylemektedir (Mübârekpûrî, t.y., s. 4/638).

Netice olarak; Râfi' hadisindeki yasaklamanın esbâbu vürûd vasıtasıyla ortadan kalktığını ve arazi kiralamanın aslı itibariyle meşru olduğunu, ayrıca ilgili rivayetler arasında hakiki bir çelişkinin bulunmadığını söylemek mümkündür.

Hareke Tespitinin Hükme Etkisi

Bazen esbâbu vürûd bir lafzın hareke ya da başka bir cihetten doğru anlaşılmasına ve böylece hükmün tespitinde yanlışın giderilmesine yardımcı olur. Bununla ilgili olarak şu rivayeti aktaralım.

Ebû Saîd el-Hudrî'den yapılan rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Ceninin kesilmesi, annesinin kesilmesidir." (Ebû Dâvûd, Edâhî 18; İbn Mâce, Zebâih 15; Tirmizî, Sayd 10).

Bu babda, Câbir, Ebû Ümâme, Ebü'd-Derdâ ve Ebû Hüreyre'den gelen rivayetler de bulunmaktadır. Tirmizî'ye göre ilgili hadis hasendir. Aslı, ذكاة الجنين ذكاة امه şeklindedir. Bu ifade mübtedâ ve haber olmak üzere merfûdur. Merfû olan (ذكاة امه) kesiti mansûb olarak da rivayet edilmiştir. Ancak bu rivayet sağlam değildir. Merfû olduğunda ceninin boğazlanmasından haber verilmiş olur ve annesinin boğazlanmasıyla onun da boğazlanmış sayılacağı hükmü anlaşılır. Dolayısıyla ceninin boğazlanmasına gerek kalmamış olur. Şayet (ذكاة امه) kesiti mansûb kabul edilirse burada teşbih kastedilmiş olur. Bu durumda teşbih harfi olan (ك/kef) hafz edilmiş olup aslı (كمثل ذكاة امه ذكاة) takdirindedir ki bunun anlamı "Ceninin kesilmesi kesim açısından annesinin kesilmesi gibidir" şeklindedir. Burada masdar ve sıfatı hafzedilip muzaf ileyh, onların yerine geçmiş demektir. Hülâsa bu yönüyle bakıldığında ceninin sağ çıktığı takdirde kesilmesi söz konusu olur. Aksi halde, caiz olmaz (Mübârekpûrî, t.y., s. 5/50-51).

Hattâbî, mezkûr rivâyetin ref' ile harekelenmesinin mahfuz bulunduğunu, buradaki ceninden meytenin kastedilmesinin sebep-i vürûd vasıtasıyla bilindiğini vurgulamaktadır. Şöyle ki, mezkûr hadis sorulan bir soruya cevap olarak gelmiştir. Ashabtan biri, "Ey Allah'ın Elçisi, bizler deve, inek ve koyun kestiğimizde, bunların karnında yavru (cenin) bulunuyor, bunları atalım mı yoksa yiyelim mi?" diye sordu. Hz. Peygamber buna "Dilerseniz yiyin. Zira onun boğazlanması, annesinin boğazlanmasıdır." şeklinde cevap verdi (Zürkânî, 1981, s. 3/84).

İşte bu rivayetten anlıyoruz ki soruyu soran kişi, ölü cenini söz konusu yapmaktadır. Hz. Peygamber de soruya uygun biçimde cevap vermektedir. Böylece hadisin mansûb değil, merfû olarak i'râb edilmesi, sebep-i vürûd yönüyle pekişmiş olmaktadır.

Fakihler annenin boğazlanması durumunda ondan çıkan ceninin/yavrunun meyte hükmünde olup olmaması yani bunun yenilip yenilmemesi konusunda ihtilaf etmişlerdir (İbn Rüşd, 1995, s. 2/855) Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797), Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İmam Mâlik, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'ye göre konumuzla ilgili hadise binaen, ceninin bu durumda yenilmesi caizdir. Zira cenin, hakikaten annenin bir parçası olup ona bitişiktir, dolayısıyla annesinin gıdasıyla

gıdalanır ve nefesiyle teneffüs eder (eş-Şa'rânî, 1989, s. 3/19; İbnü'l-Hümâm, 1970, s. 9/498).

İmam Mâlik, İbn Ömer'in merfû bir rivayetine dayanarak ceninin yaratılış olarak tam olmasını ve tüylerinin çıkmış bulunmasını şart koşmaktadır. Ancak bu rivayetin isnadında bulunan Mübârek b. Mücâhid zayıftır (Zürkânî, 1981, s. 3/83).

İbn Rüşd, hükme medar olan hadisin umum ifade ettiğini, dolayısıyla İmam Mâlik ve arkadaşlarının, bu umumu kıyas ile tahsis etmelerinin münasip olmadığını belirtmektedir (İbn Rüşd, 1995, s. 2/858).

Ebû Hanîfe, Züfer ve Hasan b. Ziyâd'a (ö. 204/819) göre ana boğazlandıktan sonra karnından ölü olarak çıkan cenin meyte hükmündedir ve yenilmesi helal değildir. Zira burada cenin anneye tabi değildir. Her ikisinin hayatı ayrı ayrıdır (Mevsîlî, 1998, s. 5/486; Semerkandî, 1984, s. 3/66).

Bazı alimlere göre, bu konuda Ebû Hanîfe ve aynı görüşte bulunanların delilleri sağlam değildir. Zira hadisin nassı karşısında kıyasa gidilemez. Ancak ilgili hadisin Ebû Hanîfe'ye ulaşmadığı ya da onun, bunu anlamı dışında tevil ettiği söylenmektedir (Menbecî, 1983; Mübârekpûrî, t.y., s. 5/50).

Sâdî Çelebi'ye (ö. 945/1539) göre cenin konusunda mezkûr hadis ile yapılan istidlal, Arap dili açısından muvafık değildir. Zira rivayet hem raf' hem nasp ile zikredilmektedir. Mansûb olduğunda teşbih için olduğu açıktır. Merfû olduğunda ise buradaki teşbih pekişmiş olur. Burada (نكۃ الجنين) in takdim edilmesi de bunu göstermektedir. Nitekim bu husus, beyan ilminde malumdur (İbnü'l-Hümâm, 1970, s. 9/498).

Değerlendirme

Konumuzla ilgili olarak cumhur ile Ebû Hanîfe ve onunla aynı görüşte olanlar arasında cereyan eden istidlal biçimleri ve rivayetin dil yönü ana hatları ile bu şekildedir. Hayvanın boğazlanmasıyla ilgili bir hükümde ancak nassa tabi olunacağı esastır. İlgili hadisin dil açısından teşbihe hamledilmesi zoraki bir tevili ima etmektedir. Zira Hz. Peygamber beyanında ahkamı esas alır. Özellikle ilgili hadis esbâbu vürûd çerçevesinde değerlendirildiğinde burada teşbihin murat edilmediği pekişmiş olmaktadır.

Hükümdeki Zahiri Çelişkiyi İzale

Âlimler hacamatın orucu bozup bozmayacağı konusunda ihtilaf etmektedirler. Bunun sebebi, orucun hem bozulacağına hem de bozulmayacağına dair yapılan hadis rivayetleridir. Bu konu genellikle nâsih-mensûh meselesine örnek olarak zikredilmektedir. Ancak bu meselenin böyle geniş bir başlık altında incelenmesi kanaatimizce daha uygundur. Zira zahiri çelişkinin, nâsih-mensûh dışında başka bir yolla da çözülmesi mümkündür. Örnek hadisimiz, Şeddâd b. Evs'in (ö. 58/678) Hz. Peygamber'den yaptığı şu rivayettir: Hz. Peygamber Bakî mezarlığında Ramazan ayında hacamatta bulunan bir adamın yanına geldi ve şöyle dedi. "Kan alan da aldırın da orucunu bozmuş olur." (Buhârî, Savm 32; Ebû Dâvûd, Savm 28; İbn Mâce, Sıyâm 18; Tirmizî, Savm 60). Buna mukabil, İbn Abbas'ın rivayetinde, şöyle geçmektedir: "Hz. Peygamber ihramlı iken kan aldırdı, oruçlu iken de kan aldırdı." (Ahmed b. Hanbel, 2001, s. 1/210, 221, 222, 226; Buhârî, Sayd 11; Ebû Dâvûd, Menâsik 35; Müslim, Hac 87, 88).

Cumhura göre hacamat, mutlak olarak orucu bozmaz. Onlara göre Şeddâd hadisi, İbn Abbas'ın hadisiyle neshedilmiştir. Zira tarih itibarıyla İbn Abbas'ın hadisi sonradır. İbn

Abbas'ın sahâbeden oluşu, Hz. Peygamber'in hac yılına, Şeddâd'ın sohbeti ise Mekke'nin fethine tesadüf etmektedir. Enes hadisi de cumhurun bu görüşünü desteklemektedir. Nitekim ilgili rivayette, oruçluya kan aldırmanın ilk defa kerih görülmesi, Ca'fer b. Ebû Tâlib'in oruçlu iken kan aldırmasıyla başladığı ve Hz. Peygamber'in, ona uğradığında, "Bunların her ikisi de oruçlarını bozdu." dediği zikredilmektedir (Dârekutnî, 2004, s. 3/149).

İbn Hazm, Şeddâd hadisinin kuşkusuz sahih olduğunu, ancak Ebu Said'in rivayetinde Hz. Peygamber'in oruçluya kan aldırma ruhsatı verdiğini görmekteyiz. Bununla amel etmek vâcib olur. Zira ruhsat, azimetten sonra olur ki bu husus, hacamatın orucu bozacağı hadisini neshe dair bir delildir (İbn Hazm, t.y., s. 4/336).

Ahmed b. Hanbel, İshâk (ö. 238/853) ve Evzâî'ye (ö. 157/774) göre hacamat hem kanı alanın hem de verenin orucunu bozar. Ahmed b. Hanbel bu konuda Şeddâd b. Evs'in rivayetinin daha sahih olduğunu söylemektedir. İbn Medînî'ye (ö. 234/848) göre de öyledir. Bunlar İbn Abbas hadisinin mensûh olduğunu, çünkü mezkûr hadisi rivayet eden İbn Abbas'ın kendisinin de orucu riske girmesin diye, güneşin batışına doğru hacamatta bulunduğunu söylemektedir (er-Rüheybânî, 2019, s. 4/304).

Mesrûk, Hasan, İbn Sîrîn gibi bazı âlimler, birbirine zıt gibi görünen rivayetlerin arasını bulmaya çalışmış, orucun hacamatla bozulmayacağını, ancak bunun mekruh olacağını söylemiştir. Onlara göre orucun bozulması sevabın eksilmesi anlamında olup burada mübalağa kastedilmiştir (Mübârekpûrî, t.y., s. 3/386). Bazıları Şeddâd hadisinin hususi bir hadiseyle ilgili bulunduğunu, dolayısıyla bozulma hükmünün bu yönle ilgili olduğunu söylemiştir (San'ânî, 1994, s. 2/570).

İmam Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs* adlı eserinde her iki rivayeti aktarmakta, İbn Abbas hadisinin isnad açısından daha güçlü olup kıyasa daha uygun olduğunu, dolayısıyla, oruçlunun ihtiyaten hacamattan kaçınmasının daha iyi olacağını belirtmektedir. Bu sırâ binaendir ki Buhârî, İbn Abbas'ın hadisini, "Kan alan da aldırın da orucunu bozmuş olur." rivayetinden sonra getirmiştir (İbn Hacer, 1424, s. 4/209; Şafiî, 1990, s. 8/640).

Değerlendirme

Her iki grup kendi tespitleri dahilinde itibar ettikleri rivayetlerin sahih olduklarına inanmaktadır. Ayrıca her iki grup rivayetler arasındaki teâruzı gidermek için nesh nazariyesine başvurmaktadır. Bu meyanda neshin tespiti her iki görüş için de tartışılabilir. Zira cumhurun nesih iddiasında ilgili rivayette, Hz. Peygamber'in ihramlıyken hacamat yaptığı söylenmektedir. Halbuki burada ihramlı olmaktan veda haccındaki durumu kastedilirse, Hz. Peygamber orada oruçlu değildi. Zira veda haccı Ramazan ayında değil, Zilhicce ayında yapılmaktadır (San'ânî, 1994, s. 2/569).

Ahmed b. Hanbel ve o görüşte bulunanların nesih iddiası salt yorum kaynaklı görünmektedir. Ayrıca bu iddiada tarihin tespiti de söz konusu değildir.

Burada, neshin dışında esbâbu vürûda mürâcat edilerek bir çözüm bulmak mümkündür. Şöyle ki, Sâbit el-Bennânî, Enes b. Mâlik'e, "Siz, Hz. Peygamber döneminde oruçlunun hacamat yapmasını kerih görüyor muydunuz?" diye sormaktadır. Enes, "zayıf düşme korkusu yoksa, hayır" dedi. Abbas ve İkrime'nin rivayetlerinde, İbn Ömer'in oruçlu iken hacamat yaptırdığı, ancak sonrasında bunu akşamları yapmaya başladığı yönündeki rivayeti, söz konusu kerahet hükmünü pekiştirmektedir (İbn Hacer, 1424, s. 4/205).

İbn Abbas'tan yapılan bir rivayette, Hz. Peygamber'in ihramlı iken oruç tutup hacamat yaptırdığı ve akabinde baygınlık geçirdiği ve dolayısıyla hacamatı kerih gördüğü zikredilmektedir (Süyûtî, 2004, s. 105).

Beyhakî *Şuabu'l-İman*'da Giyâs b. Kellûb tarikiyle şöyle rivayet etmektedir: Hz. Peygamber bir Ramazan'da hacamatçıda, hacamat yaptıran bir adama uğradı. O ikisinin birileri hakkında konuştuklarını gördü ve "Kan alan da aldırın da orucunu bozmuştur", dedi. Beyhakî'ye göre isnatta bulunan Giyâs meçhul bir kişidir (Beyhakî, 2003, s. 9/100).

Hacamatın orucu bozacağı hadisi kapsamında, -ister esbâbu vürûdla ilgili rivayetler ister başka tariklerden gelen rivayetler olsun- ortak nokta bu hükmün mutlak olmadığını ve bunun bir ya da birkaç olay çerçevesinde söylendiğini göstermektedir. Bunlar dikkate alındığında, nesih iddiasına gerek kalmadan rivayetler arasındaki zahiri çelişkinin giderilmesi mümkün gözükmemektedir.

Hükmün Hasr İfade Edip Etmediğini Tespit

Burada önce hasrın dil açısından ne anlama geldiği izah edilecektir. Hasr sözlükte, sıkıştırma, dar bir yerin içine alma, hareketten engelleme ve mahsus kılma anlamlarında kullanılır (Devellioğlu, 2008, s. 336). Terimsel olarak Suyûtî'ye (ö. 911/1505) göre hasr kavramı, "kasr" anlamında olup bir şeyi başka bir şeyle sınırlandırmak, tahsis etmektir. Hasr, hakiki ve izafi olmak üzere iki kısımdır. Bu; mübteda ile haber, fiil ile fail, fail ile meful ve hal ile zîlhâl/hal sahibi arasında gerçekleşebilir (İn'am Nevvel Ukkâvî, 1996, s. 543).

Bu kapsamda olmak üzere, fakihler gece kılınan nafîle namazlarının kaç rekâtında bir selam verileceği hususunda ihtilaf etmektedir. Bu konudaki hadislerin ihtilafı olması ve bunların farklı algılanışı söz konusu ihtilafın sebepleri arasındadır. (İbn Rüşd, 1995, s. 1/396). Burada İbn Ömer'in rivayeti, doğrudan mevzumuzla alakalıdır. Zira hasr iddiası bu hadis çerçevesinde tartışılmaktadır. Bahsi geçen hadis şöyledir: "(Ashabtân) biri, Hz. Peygamber minberde iken, ona şöyle sordu: Gece namazı hakkında ne buyurursunuz? Dedi ki; ikişer ikişerdir. Kişi sabah namazını kaçırmaktan korkarsa bir rekât kılar ve böylece kıldıklarını vitir yapmış olur." (Buhârî, Salât 84, Vitir 1; Ebû Dâvûd, Salât 155; Müslim, Müsâfirîn 145, 146, 148; Nesâî, Kiyâmü'l-Leyl 26).

Sünen sahiplerinin İbn Ömer'den tahrîc ettikleri başka bir rivayette, "gündüz" ilavesi bulunmaktadır. Ancak hadis imamları bu gündüz ziyadesini illetli saymaktalar ve İbn Ömer'den hadisi hıfz edenlerin bunu zikretmediklerini söylemektedir. Nitekim Nesâî ziyadeyi yapan râvinin hata ettiğini açıkça belirtmektedir (San'ânî, 2020, s. 4/79; Süyûtî, t.y., s. 2/227).

Cumhura göre yukarıdaki hadisten geceleyin kılınan nafîlelerde, iki rekâtta bir selam verileceği anlaşılmaktadır. Bazı Hanefilere göre "ikişer ikişer" in anlamı her iki rekâtta bir oturup teşehhütte bulunmak demektir. Halbuki hadisin râvisi olan İbn Ömer, "ikişer ikişer" in anlamını iki rekâtta bir selam verme şeklinde izah etmiştir. Bu durumda râvinin yorumu, diğer yorumlara göre öncelikli sayılmalıdır (Mübârekpûrî, s. 2/513).

İmam Mâlik'e göre ilgili hadisin zahiri iki rekât kılınacağını göstermektedir. Zira "gece namazı" tabiri, izafe olduğu için marifedir ve bu marifelik, karine yardımıyla mübtedanın haberde hasredildiğine delildir. Şayet ziyade caiz olsaydı böyle bir hasr üslubu kullanılmazdı (İbn Dakîkûl'Îd, 2020, s. 4/79). Hatta İmam Mâlik'e göre dört rekât kılmaya niyet eden kişi, iki rekâtta sonra selam verir. Şayet unutarak üçüncü rekâta kalkarsa,

hatırladığında oturur, selamdan sonra sehiv secdesi yapar (Sahnûn, 1324, s. 1/143).

Cumhur ilgili hadisin bir suale cevap olarak geldiğini, onun için burada hasrın bulunmadığını söylemektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in fiili buna muarızdır. Zira o, bazen beş rekâta bir vitir yapmıştır. Burada fiil, ilgili rivayetten hasr anlamının amaçlanmadığına açık delildir (San'ânî, 1994, s. 2/340).

İmam Mâlik, Şafiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre gece ve gündüz nafilelerinde sünnet olanı, iki rekâta bir selam vermektir; ayrıca dilerse bir rekâta da selam verilebilir. Ebû Hanîfe'ye göre bir rekâta bir selam verilmesi caiz değildir. Ayrıca ona göre gece namazlarını ikişer ikişer, dörder dörder, hatta sekiz rekâta bir selam vererek kılmak caizdir (Şa'rânî, 1989, s. 2/114).

Kısacası, İbn Ömer hadisi, diğer hadislerle beraber düşünüldüğünde, iki rekâta bir selam vermenin efdaliyete delalet ettiği görülmektedir. Ayrıca gündüz nafilelerinde dört rekâta bir selam vermenin faziletli olduğu sahih hadislerden anlaşılır. (İtr, 1998, s. 621).

Değerlendirme

İster gündüz ister gece nafileleri olsun, bunlarda cereyan eden fikhî ihtilaflar, haram helal kabilinden olmayıp sünnet ve fazilet ihtilafı kapsamındadır. Mevzumıza örnek aldığımız İbn Ömer hadisi, zahiren hasr ifade etse de bu konuda varit olan sualin, anlam açısından maksadı açıkladığını görmekteyiz.

Sonuç

Araştırmamızda hadislerin esbâbu vürudunun; ayetlerdeki nüzûl sebepleri gibi nasları anlama ve yorumlamada önemli bir unsur olduğu verilen örneklerden anlaşılmaktadır. Nasları anlama ve yorumlamada lafız ve delaletleri temel olmakla beraber, bunların söylendikleri ortam, münasebet ve aynı zamanda muhatapların konumları ve onların bu yöndeki algılama biçimleri ile sorulan sorular ve kendilerine verilen cevaplar bir bütünsellik oluşturmaktadır.

Esbâbu vürûd ile fikhî ihtilaflar arasındaki ilişkide İmam Şâfiî başta olmak üzere fakihlerin farklı yollarla da olsa esbâbu vürûdu çeşitli münasebetlerde kullandıkları görülmektedir. Hadis rivayetleri arasındaki zahiri çelişkileri çözmede, hükmün illetini tayinde, hikmet boyutunu tespitinde, umum-husus, mutlak-mukayyet ifadelerinde anlamı tashih maksadıyla esbâbu vürûdun büyük bir fonksiyon icra ettiğini söylemek mümkündür.

Çalışmada zikredilen örnek rivayetlerden ve bu bağlamda aktarılan fikhî görüş ve yorumlardan anlaşıldığı üzere fakihler herhangi bir hadisten bir hüküm istinbat etmek istediklerinde önce rivayetler arası tercihi ve ilgili delaletlerden çıkarılan manaları esas almakta ve akabinde esbâbu vürûdu ilave bir delil olarak kullanmaktadır. Burada hatırlatılması gereken önemli hususlardan birisi de şudur: Hadisle ilgili fikhî bir hükmün tespitinde alelade bir şekilde esbâbu vürudun kullanılmaması gerekir. Zira hükmün tespiti temelde lafız ve delaletleriyle alakalıdır. Burada esbâbu vürud hükmü anlamak için artı karine görevini icra etmektedir.

Dolayısıyla metot olarak; hükümlerin tespitinde birinci derecede rivayetin kendisini esasa almak, salt olarak rivayet lafızlarından hükmün elde edilememesi durumunda

hadisin zahiri delaletlerinden yola çıkarak dış bağlama kaynaklık oluşturabilecek esbâbu vürûd gibi, bir kısım karinelerden faydalanmak daha sağlıklı sonuçlara ulaştıracaktır.

Burada özellikle şunun altını çizmekte yarar vardır: Rivayetler arasındaki zahiri çelişkiler giderilirken nâsih ve mensûh gibi yöntemlerin yanı sıra esbâbu vürûd da itibara alınmalıdır. Zira esbâbu vürûd sayesinde rivayetler korunmuş olmakta ve bazı hadisler arasında görülen zahiri çelişkiler giderilmektedir. Bu bağlamda sadece nâsih ve mensûh metoduyla çözüm arayışı, zorlama yorum ve tevillere neden olabilir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – İthenticate
Etik Bildirim	itobiad@itobiad.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - İthenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	itobiad@itobiad.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî. (2001). *el-Müsned* (C. 1–45). Müessesetü’r-Risâle.
- Ak, A. (2014). İslam Hukuk Felsefesi Köken ve Uyum Odaklı Analiz. Ensar Neşriyat.
- Âmidî, A. (1985). *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (C. 1–4). Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Aytekin, M. A. (2020). İmam-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin Muâmelât Alanında Yalnız Kaldığı Bazı Görüşler ve Görüşlerin Analizi. Mütefekkir (cilt ve sayı: 7/14). 509-536. DOI: 10.30523/mutefekkir.848031.
- Ayvallı, R. (1979). Esbâbü vürûdi’l-hadîs ve Bunun İslâm Teşrîindeki Yeri ve Önemi. AÜ İlahiyat Fakültesi, Ankara.
- Azîmâbâdî, M. (1968). *Avnü’l-mabûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Şerhiyle birlikte basım). (C. 1–13). Medine: Mektebetü’s-Selefiyye.
- Bessâm, A. (1994). *Tavdîhu’l-ahkâm min Bülûgi’l-merâm* (2. bs, C. 1–6). Mekke-i Mükerreme: en-Nahda el-Hedîse.
- Beyhakî, A. (2003). *Şu’abü’l-îmân* (C. 1–13). Riyad: Mektebetü’r-Rüşd.
- Bilmen, Ö. N. (t.y.). *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fikhîyye Kamusu* (C. 1–8). İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Buhârî, M. (2001). *el-Câmiu’s-sahîh*. Dâru Tavku’n-Necât.
- Bulkînî, Ö. (t.y.). *Mehasinü’l-istilah ve tadminü kitabi İbnî’s-Salah*. Kahire: Dâru’l-Ma’rife.
- Câbirî, A. (2005). *el-Fıkhü’l-İslami beyne’l-asale ve’t-tecdîd*. Amman: Dâru’l-nefâis.
- Cürcanî, A. (1985). *et-Târifât*. Dâru’l-Kitabil-Arabî.
- Dârekutnî, A. (2004). *es-Sünen* (C. 1–5). Beyrut: Müessesetü’r- Risâle.
- Demirci, M. (1996). *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (3. bs). M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Derkanî, N. (2001). *et-Telkih şerhu’t-Tenkih*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Devellioğlu, F. (2008). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat* (25. bs). Ankara: Aydın Kitabevi.
- Ebû Dâvûd, S. (t.y.). *es-Sünen*. Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye.
- Fadl Hasan Abbas. (1997). *İtkânü’l-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân* (2. bs, C. 1–2). Ürdün: Dâru’l-Furkan.

- Ganzâvî, A., & Dâyinî, İ. (2014). *ed-Dilâle ve'l-ma'ne*. Dimaşk: Dârru'l-Asmâ.
- Gazzâlî, Muhammed. b. M. (t.y.). *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye.
- Hafîf, A. (2008). *Ahkâmü'l-muâmelâti's-şer'iyye*. Kahire: Daru'l-Fikirî'l-Ârabî.
- Hâkim, M. (2002). *El-Müstedrek âle's-Sahîhayn* (2. bs, C. 1–5). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hâkim, M. (2003). *Marîfetü ulûmi'l-hadîs*. Cidde: Dâru İbn Hazim.
- Haşimi, S. (2006). *Cevâhiru'l-belağâ*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Itr, N. (1998). *İlamu'l-enam şerhu Buluğul meram min ehadîsi'l-ahkam* (Tahare ve Salat Kısmı). (9. bs). Müessesetü Hüseyin Übeydî.
- İbn Dakîkul'İd, M. (2020). *Şerhu'l-Umde fi'l-ahkâm* (C. 1–7). Katar: Vizâretü'l-Evkâf.
- İbn Fâris, A. (2008). *Mekâyisu'l-luğâ*. Beyrut: Dâru İhyâ Tûrâsü'l-Arabî.
- İbn Hacer, A. (2005). *Nüzhethü'n-nazar fi tavdihi Nuhbeti'l-fiker*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî li İhyâi Tûrâs.
- İbn Hacer, E. (1424). *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (C. 1–14). Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- İbn Haldûn, A. (2004). *el-Mukaddime* (C. 1-2). Beyrut: Dârû Ya'rîb.
- İbn Hazm, E. (t.y.). *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (C. 1–12). Beyrut: Daru'l-Fikir.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, M. (1423). *Alâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*. Cidde: Dâru İbn Hazim.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, M. (t.y.). *Bedâ'iu'l-fevâ'id* (C. 1–4). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Mâce, M. (t.y.). *es-Sünen*. Dâru İhyâ Kütübü'l-Arabî.
- İbn Rüşd, E. (1995). *Bidâyetü'l-müctehid* (C. 1–4). Beyrut: Dâru İbn Hazim.
- İbn Teymiyye, T. (2004). *Mecmû'u fetâvâ* (C. 1–37). Suudi Arabistan: Vezâretü's-Şûn el-İslâmiyye.
- İbnü'l-Hümâm, M. (1970). *Şerhu Fethi'l-kadîr* (C. 1–10). Kahire: Mektebetü'l-Halebî.
- İbnü'l-Münzir, E. (1985). *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf* (C. 1–11). Riyad: Dâru't-Tayyibe.
- İbnü's-Sîd el-Batalyevsî, A. b. M. (1987). *el-İnsâf*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr.

İn'am Nevvel Ukkâvî. (1996). *el-Mu'cemü'l-mufasssal fî İlumi'l-Belağa* (2. bs). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Karadavî, Y. (2002). *Keyfe Neteamel maa's-Sünneti'n-Nebeviyye*. Kahire: Dâru's-Şurûk.

Köktaş, Y. (2005). *Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış*. Usul İslam Araştırmaları, 4(4).

Menbecî, A. (1983). *el-Lübâb fî'l-cem'i beyne's-Sünne ve'l-Kitab* (C. 1-2). Cidde: Daru's-Şurûk.

Mevsilî, A. (1998). *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr* (C. 1-5). Beyrut: Dâru'l-Hayr.

Muhammed Asrî, Z. (1971). *Sebeb-i vürûdi'l-hadîs davâbit ve meâyîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Mübârekpûrî, E. (t.y.). *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (C. 1-10). Dâru'l-Fikr.

Müslim, M. (t.y.). *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâ Türâsü'l-Arabî.

Nesâî, A. (1986). *es-Sünen* (2. bs). Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye.

Nevevî, M. (1972). *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim* (2. bs, C. 1-9). Beyrut: Dâru İhyâ Türâsü'l-Arabî.

Nevevî, Y. (t.y.). *el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb*. Dâru'l-Fikr.

Râgıb el-İsfahânî, H. (2009). *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (4. bs). Dimaşk: Dâru'l-Kalem.

Râmehürmüzî, H. (1984). *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâf'* (3. bs). Beyrut: Daru'l-Fikir.

Razî, F. (1988). *el-Mahsûl fî ilmi Usûli'l-Fıkıh* (C. 1-2). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Râzî, M. (1953). *Muhtâru's-Sihâh* (7. bs). Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye.

Re'fet, M. (1994). *Esbâbü vürûdü'l-hadîs -Tahlîl ve Te'sîs-*. Katar: Vizâretü'l-Evkâf.

Rebî', Ş. (2009). *Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs Mefhûmihî ve Fevâidihî*. Cezâir Üniversitesi İslâmî İlimler Fakl., Cezair.

Rüheybânî, M. es-Süyûtî. (2019). *Matâlibu ûli'n-nuhâ fî Şerhi Gayeti'l-Müntehâ*. Beyrut: Daru'n-Nevâdir.

Sahnûn, A. (1324). *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (C. 1-16). Suudi Arabistan: Vezaretü'l-Evkâf.

San'ânî, A. (1413). *el-Musannef* (C. 1-11). Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî.

- San'ânî, E. (1994). *Sübülü's-selâm fî şerhi Bulûğî'l-merâm* (C. 1-4). Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- San'ânî, E. (2020). *el-Udde alâ şerhi'l-Umde* (C. 1-7). Katar: Vizâretü'l-Evkâf.
- Saraç, M. (2007). *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belagat* (6. bs). İstanbul: 3F Yayınevi.
- Saylan, İ. (2021). *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbab-ı Vürûd*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Semerkindî, A. (1984). *Tuhfetü'l-fukaha* (C. 1-3). Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Sübkî, T. (2002). *Cem'u'l-cevâmi'* (2. bs). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Süyûtî, (2004). *el-Luma' fî esbâbi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Süyûtî, (t.y.). *Tedribu'r-râvî*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb's-Sekâfiyye.
- Süyûtî, A. (1984). *Celâlüddîn es-Süyûtî, el-Luma' fî esbâbi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru İhyâu Kütübî'l-İlmiyye.
- Süyûtî, A. (t.y.). *Şerhu Süneni'n-Nesâî* (C. 1-4). Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- Şa'rânî, A. (1989). *el-Mîzânü'l-kübrâ* (C. 1-3). Beyrut: Alemü'l-Kütüb.
- Şafîî, M. (1990). *İhtilâfu'l-Hadîs* (el-Ümm ile birlikte). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Şafîî, M. (t.y.). *er-Risâle*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye.
- Şâtıbî, İ. (1996). *el-Muvâfakât* (C. 1-4). Beyrut: Daru'l-Marife.
- Şehbe, M. (1983). *el-Vasît fî ulûm ve mustalahi'l-hadîs*. Cidde: Daru'l-Fikirî'l-Ârabî.
- Şevkânî, M. (1994). *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Şevkânî, M. (2005). *Neylül-evtâr şerhu Münteka* (C. 1-4). Kahire: Daru'l-Hadis.
- Şirâzî, E. (2006). *el-Lumâ fî Usûli'l-Fıkıh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Tirmizî, M. (1998). *el-Câmiu'l-kebîr*. Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî.
- Uğur, M. (1996). *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Zeydan, A. (2013). *el-Madhal li-Diraseti's-Şeriatî'l-İslamiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Zürkânî, M. (1980). *Menâhilü'l-İrfân* (C. 1-2). Mısır.
- Zürkânî, M. (1981). *Şerhu'l-Muvatta' (Ebhecü'l-mesâlik bi-şerhi Muvatta'i'l-İmâm Mâlik)*. (C. 1-4). Beyrut: Dâru'l-Fikir.