

İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet Adlı Eser Üzerine

Muhammed Enes TOPGÜL*

Günümüzde yapılan araştırmalarda, şu ana kadar hadis usûlü ile ilgili yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunun Şâfiî âlimler tarafından kaleme alındığı ve bu durumun sonucunda ise İslam düşüncesindeki ilmî hareketliliğin donuklaşarak sadece bir tek sünnet anlayışının İslam dünyasına hâkim olduğu iddia edilmektedir. İslam düşüncesinin ilmî anlamda en hareketli zaman dilimi olan ilk asırlarda ise durum tam olarak böyle değildir. Her bir ekolün kendisine özgü bir hadis/sünnet telakkisi bulunmaktadır. Bu hareketlilik ve farklılık sözü konusu ekollerin içerisinde (bazı dönemsel değişimlerle de olsa) günümüze kadar gelebilmiştir. Ancak mevcut hadis usûlü eserlerine bu zenginliğin yansımalarını söylemek pek mümkün değildir.

Her ne kadar Şâfiî hadis usûlü hâkim olsa da İmâm Şâfiî'den (ö. 204) önce Hanefî ve Mâlikî mezhepleri de kendilerine özgü bir hadis/sünnet telakkisi geliştirmişlerdir. Şâfiî'nin biraz da bunları harmanlayarak geliştirdiği ve çerçevesini daha net bir şekilde belirlediği hadis/sünnet anlayışı, bu konuya özel önem veren Şâfiî âlimlerce daha da geliştirilerek sistemli hale getirilmiştir. Öte taraftan hadis usûlü konusunda Hanefî ve Mâlikî âlimlerin müstakil çalışmalar yapmaması ve konu ile ilgili görüşlerinin bu mezheplerin kitaplarında dağınık bir şekilde yer alması zamanla bu ekollerin hadis/sünnet konusundaki görüşlerinin yayılmasını ve ön plana çıkmasını engellemiştir. Ancak son zamanlarda bu konunun gündeme gelmesi ile birlikte ilk dönemlerdeki çeşitli ekollerin sünnet/hadis anlayışları konusunda önemli çalışmalar ortaya konmuştur. Bu çalışmalar Mutezile,¹ Şia,² Zeydiyye³ gibi itikâdî; Hanefîlik,⁴

Mâlikîlik,⁵ Şâfiîlik⁶ ve Hanbelîlik⁷ gibi fikhî mezheplerin hadis/sünnet anlayışlarını irdelemeyi amaçlamaktadır. Özellikle Hanefî mezhebinin sünnet/hadis anlayışı son yıllarda birçok açıdan incelemeye tâbi tutulmuş, mezhebin imamı, talebeleri, mezhebin önde gelen müçtehitlerinin sünnet algıları ayrı ayrı irdelenmiştir. İsmail Hakkı Ünal'ın 1994'te yayınlanan *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* adlı eseri ülkemizde yıllarca ilgililerin başucu kitabı olma hüviyetini taşımıştır.

Son yıllarda İmâm Muhammed,⁸ İmâm Ebû Yûsuf,⁹ Cessâs¹⁰ ve Serahsî¹¹ gibi mezhebin önde gelen âlimlerinin hadis/sünnet anlayışları, yine Hanefî usûl eserlerindeki hadis/sünnet anlayışı¹² veya meşhur sünnet,¹³ fakih râvî¹⁴ vb.

² Cemal Sofuoğlu, *Şia'nın Hadis Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., 1977; Ahmet Bedir, *İmamiyye İsnâaşeriyye Şia'sı ve Hadis*, Yayınlanmamış Y.Lisans Tezi, Harran Üniv., 1995, Ahmet Çolak, *Şia Hadis Alma Usulünde İlk Raviler*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, ATA Üniv., 1993, Necmettin Oğur, *Şia'da Ricâl İliminin Gelişimi ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalar*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Marmara Üniv., 2002.

³ Kadir Demirci, *Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., 2005.

⁴ İsmail Hakkı Ünal, *Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.

⁵ Smain Khaldi, *İmam Malik ve Muvatta Adlı Eseri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv., 2002; Mahmut Kavaklıoğlu, *Kaynak Tetkiki Açısından İmam Malik Abdürrezzak Mukayesesi: (Muvatta-Musanef Çerçevesinde)*, Ankara 2003; Eziz Cumayev, *Amelî Konuların Dayandığı Hadisler Açısından Mâlik-Buhârî Mukayesesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniv., 2005.

⁶ Habil Nazlıgöl, *İmam eş-Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., 1993; İshak Emin Aktepe'nin *İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, (İstanbul 2008) ismiyle basılan *Şâfiî Öncesinde ve İmâm Şâfiî'de Sünnet* (Marmara Üniv., 2005) adlı doktora tezi. Muammer Bayraktutar, *İmam Şâfiî'de Lafza Bağlı Hadis/Sünnet Yorumu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., 2006.

⁷ Arif Alkan, *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., 1997; Ramazan Özmen, *Hanbelî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., 2004.

⁸ Sami Şahin, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi Ankara Üniv., 1999; Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirmede ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmâm Şeybânî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv., 1999.

⁹ Mehmet Özşenel, *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı*, İstanbul 2008.

¹⁰ Yılmaz Ceylan, *Cassas'ın Hadis Kültüründeki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniv., 1995, Nejla Hacıoğlu tarafından, *Cessâs'ın Hadis İlimindeki Yeri* isimli bir doktora çalışması Ankara Üniversitesi'nde yürütülmektedir.

¹¹ Abdullah Yıldız, *Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Mabsût'un İlk İki Cildindeki (Taharet ve Namaz Kitaplarındaki) Hadislerin Tahriri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniv., 1992.

¹² Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet -Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi-*, İstanbul 2004; Serkan Demir, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv., 2006.

* Marmara Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL.

¹ Tevhit Bakan, *Mutezile'nin Hadis Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniv., 1987; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara 2004; Hüseyin Akyüz, *el-Câhiz'in Sünnet/Hadis Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., 2004.

gibi belli konular ile ilgili çalışmalar ortaya konuldu. Burada tanıtıma çalışacağımız eser ise Metin Yiğit tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış, 2007 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde kabul edilmiştir. 2009 yılında İz Yayıncılık tarafından basılan (İstanbul 2009, 488 sayfa) ve *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* ismini taşıyan eser, hem hacmi hem de üslubu ve iddiaları ile ilgi çekici bir görünüme arz etmektedir. Bu çalışmanın basılması ve daha geniş kitlelere ulaşma imkânı bulması ise gerçekten sevindiricidir.

Yerleşik birçok algının karşısına yeni iddialar ve deliller ile çıkan eser uzun yıllar konuşulacağına benzemektedir. Böylece bazı konuların bitirilemeyeceği, her zaman bir konu üzerinde yapılan akademik çalışmanın nihai noktayı temsil etmeyeceği ve ülkemizde ilim telakkisinin daha temelli ve akademik bir zihniyetle yapılmaya başlandığı takdir edilecektir.

Yiğit'in çalışması hacmi itibarıyla akademik camiada pek rastlanmayan bir görünümündedir. Ancak onu daha ilginç kılan şey, birçok açıdan çalışıldığı ve büyük oranda halledildiği düşünülen bir konuda yeni iddialarla ortaya çıkabilmiş olmasıdır. Yazar, kitabın başında şunları dile getirmektedir: “*Ebû Hanîfe'nin tutumu ile yerleşik Hanefî usûlü arasında bir mesafe olduğu eskiden beri -az da olsa- bazı alimler tarafından ifade edilmiştir*” (s. 13; 22; 29). Dile getirilen bu olgu ise kitap mütalâa edildikten sonra, salt bir iddia olmaktan çıkıp, somut bir gerçeklik haline almaktadır. Eserin hemen başında göze çarpan diğer tezler de, ehlinin az-çok kestirebildiği fakat ilmî olarak ortaya konulması için ciddi mesai sarf edilmesi gereken çalışma alanlarıdır. Hanefî usûl anlayışının kendi içerisinde bütünlük arz etmediği, farklı tonlara sahip bulunduğu, İsâ b. Ebân'ın bu usûl üzerindeki yadsınamayacak etkisi bunlara örnek olarak verilebilir. Yazar kitabın hemen başında bir kavramı daha açıklığa kavuşturmuştur: Tahrîc. Kitabın ilerleyen bölümlerinde sıkça atıf yapılacak olan kavramın çerçevesi “*müçtehidin hükme bağladığı fer'i fikhî meselelerden yola çıkarak onun dayandığı usûlü tespit etme faaliyetidir. Yani, müçtehide ait fer'i meselelerden hareketle bir usûl oluşturup bunun müçtehid tarafından da esas alındığı tahmininde bulunmaktır*” (s. 21) ifadeleriyle çizilmektedir. Yazar göre “*Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin usûle ilişkin müstakil eser bırakmayışından doğan teorik boşluk tahrîc ve serbest tercihlerle doldurulmuştur. Bu anlamda Hanefî usûlü tarihinde etkin isimler İsâ b. Ebân, Cessâs ve Debûsî'dir*” (s. 29).

Yazar bu kısa girişin ardından ilk dönem Hanefî kaynaklarını tespit ve tahlil etmektedir. “Hocalarının kitap telif ettiği ve değişik İslam beldelerindeki

çağdaşlarının çok sayıda sistematik (mübevveb) eser verdiği bir dönemde, bir fikhî mezhebin kurucusu olan Ebû Hanîfe'nin hiç kitap yazmamasının” düşünülmemeyeceğini Fuad Sezgin'den yaptığı alıntıyla dile getiren yazar (s. 37), öncelikle fıkha dair eserlere değinmekte (s. 48 vd) ardından İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a izafe edilen eserlerin otantikliğini farklı yönlerden tartışarak teyit etmekte ve şöyle demektedir: “Üslûp ve aktarım tarzındaki bazı farklılıklardan hareketle ilk dönem eserlerinin mevsukiyeti konusunda abartılı tezler ileri sürmek ve menfi bir tutum geliştirmek doğru değildir” (s. 55). Daha sonra “erken dönem eserlerinde kitabın râviye nisbet edilmesinin yaygın bir gelenek” (s. 69) olduğunu ifade ederek, Ebû Hanîfe'nin talebelerine nispet edilen hadislerle ilgili eserlerin durumunu açıklığa kavuşturmuştur. Burada da “Doğrudan Ebû Hanîfe'ye Ait Olanlar” ve “Öğrencilerinin Derlemesiyle Oluşan Eserler” şeklinde bir ayrıma gitmektedir. Bu izahlardan sonra Ebû Hanîfe'ye izafe edilen kelama dair kitaplara (s. 75 vd) temas eden yazar “Ebû Hanîfe'nin kelamî alanda herhangi bir eser vermediği şeklindeki iddialar, kanaatimizce isabetli değildir. Ebû Hanîfe'nin, dönemindeki kelamî tartışmalara bilfiil katıldığını göz önüne aldığımızda onun, kelâma ilişkin eser vermesini zorunlu kılan çok sayıda neden olduğu rahatlıkla anlaşılır” demektedir. Yine o devrin bir özelliği olarak imlâ olgusuna dikkat çeken yazar “Ebû Hanîfe'nin eserlerinden Osman el-Bettî'ye gönderilen Risâle hariç diğerlerinin imlâ eseri olduğu kanaati hâkimdir” (s. 95) demekte ve tanıtımı yapılan eserlerin temelde Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu belirtmektedir.

Kitabın ikinci bölümü “*Ebû Hanîfe'ye Göre Sünnet'in Anlamı, Kaynak Değeri, Tasnifi ve İfade Ettiği Hüküm*” başlığını taşımaktadır. Yazarın tespitine göre Ebû Hanîfe *Sünnet'i* başlıca iki manada kullanmaktadır: 1- Usûlî manada, 2- Bidat karşıtı meşru uygulama ve dinde izlenmesi gereken yol manasında (s. 100). “*Bidate karşı ve muhatapları itaate teşvik bağlamında zikredilen Sünnet'in kaynağının bazen Kur'an, bazen Nebvî tatbikat, bazen Sahâbe ve Tâbiûn telakkisi, bazen de bunların hepsi*” olabileceğini ifade eden yazar (s. 103), Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin sahâbe sözü ve uygulaması için *Sünnet* ifadesini kullandığını (s. 105) dile getirmektedir. Yazara göre Ebû Hanîfe, sahâbe ve tâbiûn içtihatlarına dayanan uygulamaları *Sünnet* olarak isimlendirmekle söz konusu uygulamaların Nebvî Sünnet'e muvafık olduğunu belirtmek istemiştir (s. 106). Ebû Hanîfe'nin ve ilk öğrencilerinin *Sünnet, hadis ve eser* kelimelerini birbiri yerine kullandıklarını örneklerle gösteren yazar, bu durumun, Ebû Hanîfe döneminde terminolojinin mevcut şekliyle henüz oturmamış olmasından kaynaklandığını düşünmektedir (s. 109).

Sünnet'in kaynaklar silsilesindeki yeri ve hüccet değerini ele yazar (s. 110 vd), Ebû Hanîfe'ye göre ana kaynakları şu şekilde sıralamanın mümkün olduğunu söylemektedir: Kitab, *Sünnet*, [sahâbe icmâ], sahâbe kavli, [fukaha] icmâ, kıyâs, istihsân ve örf (s. 113, dipnot: 3). Bunların, Ebû Hanîfe'nin birinci

¹³ Mehmet Ali Yargı, *Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv., 2003.

¹⁴ Hamdi Çilingir, *Hadis Rivâyetinde Fakih Râvî'nin Rolü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniv., 2008.

dereceden öğrencisi olan İmam Muhammed tarafından yer yer ona nispet edilerek zikredilmiş olmasının, söz konusu sıralamanın Ebû Hanîfe'ye aidiyeti konusunda bir fikir vereceğini ifade eden yazar, bu konuda örneklere yer vermektedir (s. 116 vd). Zikredilen örneklerin ardından ise, “Ebû Hanîfe ve öğrencilerine göre Sünnet'in kaynaklar sıralamasında ikinci derecede yer aldığını, bağlayıcılık noktasında sözlü ve amelî (hadis-sünnet) gibi bir ayırım bulunmadığını” belirtmektedir. Müellif, Ebû Hanîfe'ye göre içtihadın kaynaklarını genel olarak şöyle sıralamanın mümkün olduğunu söylemektedir: Kitab, *Marûf Sünnet*/Peygamber'den (s.a.s.) gelen *hadisler/âsâr*, Sahâbe ittifakı, Sahâbeden gelen ihtilâflı eserler. Bu durumda görüşlerden biri tercih edilir. Hüccet ve burhana dayalı Re'y [kıyas, istihsan ve diğer usûli mekanizmalar] (s. 120).

Sistematik usûl eserlerinde *sünnet* için söz, *fiil* ve *takrîr* şeklinde üçlü bir içerikten söz edildiğini ancak *takrîr* konusunda Ebû Hanîfe'ye ait çok açık bir ifadeye rastlayamadığını dile getiren yazar, bunu “*Cessâs* gibi bazı usûlcülerin yaptığı gibi Ebû Hanîfe'nin de *takrîri* “fiil” kapsamında görmüş olması mümkündür” (s. 120) şeklinde izah etmektedir. “İhticac edilen hadisin itikad veya amele ilişkin olması, mütevâtir olup olmaması durumu değiştirmez. Ebû Hanîfe'nin itikadî konularda da *tevatür* seviyesine çıkmayan hadislerle amel ettiğine dair birçok örnek bulunmaktadır” diyen yazar (s. 122), daha sonra Sünnetin tedvini ve yazıya aktarılması mevzuuna değinmekte ve “Ebû Hanîfe ve öğrencileri tarafından benimsenen ve Peygamber (s.a.v)'in hadis yazımına müsaade ettiğini savunan görüş daha güçlü gözükmektedir” (s. 125) ifadeleriyle bahsi kapatmaktadır.

Sünnetin tasnifi konusunda, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin eserlerinde sistematik bir açıklamanın bulunmadığını, bu eserlerde sünnetin, rivâyet yolu bakımından veya ret-kabul açısından net bir biçimde tasnif edilmediğini, müteakip dönemlerde şekillendiği tahmin edilen bu tasnifin ana hatlarıyla Ebû Hanîfe usûlünde var olduğunu söyleyebileceğini ifade eden yazar (s. 126), “Sünnetin Rivâyet Yolu Bakımında Tasnifi” başlığı altında öncelikle mütevâtir kavramına değinmektedir. “*Mütevâtir* terimi temelde *usul-u fıkha* ait bir terim olup sonradan hadis alanına geçmiştir. Dolayısıyla birçok kaynakta özellikle ilk dönem kaynaklarında zikredilen mütevâtir terimi de *usuli* manadaki *tevatürle* ilgili olmak durumundadır” diyerek önemli bir noktaya dikkat çeken yazar (s. 129, dipnot: 16). Bu kavramı isnada dayalı *tevatür* [buna hadisçilerin *tevatür* anlayışı da denilebilir.], usûlî manada *tevatür*, kuşaklararası *tevatür*, amelî *tevatür* ve müşterek orana (*el-kaderu'l-müşterek*) dayanan *tevatür* şeklinde beş başlık altında irdelemekte (s. 127-134) ve sonuç itibarıyla *mütevâtirin* kendi içinde birkaç çeşide ayrıldığını ve örnek sayısının türden türe değişkenlik arz ettiğini ifade etmektedir. Yazara göre “*mütevâtirin* terimleşmesi sonradan olmuştur. İlk kaynaklarda geçen *mütevâtir* kelimesi lügavi manada kullanılmıştır” ancak “*mütevâtirin* terimleşmesi geç bir döneme denk gelse de bir haber

kategori olarak mütevâtir her zaman var olmuştur. İlk dönemlerden itibaren birçok kaynakta bu özellikteki haberlerin kesin bilgi ifade ettiği, âhâd haberlerden farklı bir bilgiye kaynaklık ettiği değişik şekillerde ifade edilmiştir” (s. 135). Yazar sonuç olarak ilk kaynaklarda isnada dayalı veya usûlî manada mütevâtir ifadelerine rastlanmadığını, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin gerekçelendirildiği ilk dönem eserlerinde bunun yerine özellikle *marûf sünnet*, *meşhur* ve *ihtilâfsız sünnet* ifadeleriyle karşılaştığı söylemektedir (s. 137).

Çalışmada, mütevâtirin ardından ilk olarak meşhûr ele alınmaktadır. Ebû Hanîfe'nin *el-Vasıyye*'de mestler üzerine mesh hadisi için kullandığı “*mütevâtire* yakın” veya “güneş gibi” ifadelerinden hareketle yazar “*istilahî* manada mütevâtir [ile] özellikle usûlî anlamda mütevâtir kastedilmiş olabileceği gibi meşhur haber de kastedilmiş olabilir” demektedir. Ancak isnada dayalı *tevatürün* kastedilmiş olma ihtimalinin zayıf olduğunu, burada kastedilen mananın, *amelî tevatür* veya *meşhur hadis* terimlerinden biriyle ya da her ikisiyle ifade edilebileceğini söylemektedir. “Zira *amelî tevatürle* diğer hadis grupları arasında *tedâhül* söz konusu olabilir. *Amelî* bakımdan mütevâtir olan bir haber, aynı zamanda haber-i vâhid veya meşhur haber olabilir” (s. 138). Ebû Hanîfe'nin gerekse öğrencilerinin bu anlamda kullandıkları ifadelerin kesin olarak yerleşik usûldeki hadis kategorilerinden birine tekabül ettiğini söylemenin zor olduğu ifade edilmektedir (s. 139). Müellif daha sonra “Haber-i Vâhid: Kaynak Değeri, Hüccet Alanı ve Hükümü” başlığı altında Hanefî usûlünde haber-i vâhid konusuna değinmektedir (s. 140 vd). “İmam Muhammed, dinî meselelerde âdil/sika ve Müslüman olması halinde tek kişinin aktardığı haberin yeterli olduğunu belirtir. Ancak ahkâm ve şahsî hakların söz konusu olduğu meselelerde (*muâmelât* ve *ceza hukukunda*) haberin en az iki kişi tarafından aktarılmış olması gerektiğini belirtir” denildikten sonra Ebû Hanîfe'nin de bu ayırımı kabul ettiği dile getirilmektedir. (s. 142)

Yazar, “esas konumuz Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhide ilişkin görüşlerini tespit etmek olduğu halde İmam Muhammed'e ait ifadelere dayanmanın tezin amacıyla uyumadığının ileri sürülebileceğini” belirtir ve bu muhtemel itiraza,

1- *el-Asl*'da ihtilâfsız olarak aktarılan görüşler sadece İmam Muhammed'in şahsî görüşlerini yansıtmadığını, İmam Muhammed'in herhangi bir ihtilâfa değinmeden aktardığı görüşlerin, onun Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'la paylaştığı müşterek kanaatleri olduğunu .,

2- *Kitâbu't-Taharrî*'den aktardığımız görüşlerin aynı zamanda Ebû Hanîfe'ye ait olduğuna dair başka emareler de bulunduğunu ifade ederek cevap verir (s. 145,146).

Özetle, “o (İmam Muhammed, dolayısıyla Ebû Hanîfe), haber-i vâhid ifadesini sözlük anlamında yani tek kişinin ilettiği haber manasında kullanmakta ve bununla usûldeki *istilahî* manayı kastetmemektedir. Bu durumda *istilahî* mana-

daki haber-i vâhidin hücciyeti evleviyetle kabul edilmiş olmaktadır. Zira ıstılahî manadaki haber-i vâhid, bir, iki veya daha fazla sayıdaki râvî tarafından rivâyet edilen ancak tevatür seviyesine ulaşmayan haber demektir. Tek kişinin verdiği haberi hüccet olarak gören bir kimsenin teknik manada haber-i vâhidi hüccet göreceği açıktır” (s. 146) diyerek haber-i vâhid'in kaynak değeri bahsini noktalamakta ve hüccet alanına geçiş yapmaktadır. Müellif burada “*el-Asl'da haber-i vâhidin hüccet değeri anlatılırken amel-itikad ayrımı yapılmaz. Burada verilen eserlerin bir kısmı amele bir kısmı da itikada ilişkindir*” demekte (s. 147) ve ilk dönem kaynaklarından, âhâd olduğu halde karinelere veya selevin telakkisi ve fukahanın ittifakından dolayı katî haber düzeyine çıkan haberlerin var olduğunun anlaşıldığını ifade etmektedir (s. 149). Daha sonra kesinlik düzeyine erişmeyip sadece amelî alanda kullanılan haberlerin şahitlikler, muâmelât ve dinî meseleler şeklinde üç grupta incelendiğini belirtmekte ve bunlarla ilgili açıklamalarda bulunarak örnekler zikretmektedir (s. 149 vd).

Haber-i vâhid'in kabul şartları, râvî ile ilgili şartlar ve haberin muhtevası ile ilgili şartlar olarak iki başlık altında incelenmektedir. Hanefî müçtehidlerin dinî meselelerin aktarımında akıl, zabt, adalet ve İslam'ı şart koştukları anlaşılmaktadır. (s. 158) Ancak Zabıt şartının usûl kitaplarında yer aldığı halde ilk dönem eserlerinde açıkça ele alınmadığı da belirtilmiştir. (s. 159) Yazar bu şart ile ilgili olarak “*Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve onları izleyen son dönem usûlcüleri zabtın zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kategoride ele alınabileceğini belirtirler. Zâhirî zabt, râvînin metni, delalet ettiği lügavî manayla birlikte koruması şeklinde tarif edilmektedir. Bâtinî zabt ise metni, onun ifade ettiği şerî hükümle yani fıkıhla birlikte zapt etmek demektir. Hanefî usûlcüleri, râvînin her iki anlamda zabıt olması gerektiğini ileri sürerler. Bu açıklamalara göre râvînin metni hem şekil hem de delalet ettiği fikhî hüküm bakımından koruması gerekmektedir*” demektir (s. 159,160). Yazar, Ebû Hanîfe'nin bütün durumlar için genel anlamda fakîhliği şart koştuğuna dair açık bir bilgiye rastlayamadığını, râvînin fakîhliğini şart koşan ve bunu selev alimlerine isnad eden usûlcülerin de bütün haberler için fakîhlik şartından söz etmediklerini ifade etmektedir. (s. 160) Sonuç itibarıyla de “*Ebû Hanîfe'ye göre râvînin zâhirî anlamda zabıt olması şarttır. Ancak haberin kabulü için râvînin genel manada fakîh olması gerektiği şartını Ebû Hanîfe'ye isnad etmek isabetli görülmemektedir. En iyimser ihtimalle râvînin dar anlamda fakîhliğinden yani rivâyet ettiği şeyin şerî delaletini bilecek ve anlayacak derecede fakîh olması gerektiğinden söz edilebilir*” demektir (s. 162).

Ebû Hanîfe'ye göre, mestûr râvîden gelen haberin bağlayıcı olmamakla birlikte muhatabında uyandırdığı kanaate göre değerlendirileceğini ifade eden yazar (s. 163), Hanefî usûl kitaplarında sahih hadisin tanımında isnadın ittisâl şartının açıkça yer almadığını belirtmektedir (s. 163). Bilindiği gibi Ebû Hanîfe'ye göre ilk üç kuşağın (Sahâbe, Tâbiûn ve Tebe-i tabiîn) mürselleri

kabul edilmektedir (s. 164). Yazar onun bu tutumu ile ilgili olarak ise değişen sosyal şartları dile getirmekte ve “*Ebû Hanîfe, Şâfiî döneminde yaşasaydı aynı sınırlamayı yapardı. Şâfiî, Ebû Hanîfe döneminde yaşasaydı aynı esnekliği gösterirdi*” demektir (s. 166). Genel olarak ise Ebû Hanîfe'ye ve Hanefilere göre mutlak bir kabul yerine belli ölçülere uygun ve belli şartları haiz olan mürselin makbuliyetinden söz etmek daha uygun olacağını belirtir (s. 168). Ebû Hanîfe yaşadığı dönem ile ilgili olarak belağ türü rivâyetlerin durumuna da değinen yazar, gerek onun gerekse İmam Mâlik ve onların çağında yaşamış olan diğer müçtehidlerin fıkıh alanında temâyüz etmiş insanlar olduğunu, ele aldıkları meseleleri de bir muhaddisten ziyade bir fakîh edasıyla ele alıp incelediklerini, konu haricine çıkmamak ve eserlerin hacmini büyütmemek için bildikleri bütün râvîleri ve rivâyetleri zikretmediklerini ifade etmiştir (s. 172). Bu noktada dile getirilmesi gereken bir şey daha var ki, o da Hanefîler'in isnadî zayıf da olsa ümmetin kabul ile telakki ettiği veya ulemanın kendisiyle amel ettiği hadisleri sahih kabul ettikleridir (s. 173). Aslında bu durum da o devrin ilim anlayışını yansıtmaktadır.

Bilindiği gibi Ebû Hanîfe'ye göre sahabî kavli hüccettir ve Ebû Hanîfe'nin sahâbeden aktardığı bir belağ'ı sahâbeye dayandırması veya merfû şekliyle Hz. Peygamber'e ulaştırması Ebû Hanîfe'nin usûlü açısından sonucu değiştirmez. (s. 174) Kaldı ki, onun ve talebelerinin rivâyet ettikleri yüzlerce munkatı rivâyet, metni bazen farklı bazen de aynı senetlerle diğer hadis kaynaklarında yer almaktadır (s. 174).

Haberin muhtevasıyla ilgili şartlar konusunda yazar şöyle demektedir: “*İlk dönem kaynakları ışığında vardığımız sonuca göre Ebû Hanîfe'nin muhtevayla ilgili ileri sürdüğü tek şart adem-i şuzûzdur. Yani haber-i vahidin, Kur'an'ın mana ve delâletine ve hakkında ittifak edilen Sünnet'e veya meşhur ve Marûf Sünnet'e aykırı olmaması gerekir*” (s. 175).

Ebû Hanîfe “*zina eden kişinin imandan çıktığını*” ifade eden rivâyetin Kur'an'a aykırı olduğunu ifade etmektedir. Ancak yazara göre Ebû Hanîfe'nin bu sonuca ulaşması sadece Kitab'ın zahirinden yola çıkılarak ortaya konulmuş el-Âsâr'da rivâyet edilen bazı rivâyetler de göz önünde bulundurulmuştur. Yani rivâyet Kitab'la birlikte Sünnet'e de arz edilmiştir (s. 177). Ebû Hanîfe'nin, Osman el-Bettî'ye yazdığı Risâle'de hidâyet kaynağı olarak *Kitap ve ihtilâfsız Sünnet*'ten söz ettiğini ifade eden yazar, ona göre, karşılaşılan hadislerin Kitab'a ve fakîhlerce malum olan Sünnet'e arz edilmesi gerektiğini, buna muhalif olan rivâyetlerin ise kabul edilmeyeceğini belirtir (s. 177). Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in İmam Ebû Hanîfe'nin görüşlerini gerekçelendirme bağlamında- yaptıkları açıklamalarda da arzın iki temel unsuruna yani *Kitap ve Marûf Sünnet*'e dikkat çekildiği ve bu kritere uymayan uygulama ve hadislerin şazz olarak isimlendirildiği anlaşılmaktadır (s. 179). Müellif, “*Ebû Hanîfe'ye göre sadece Kur'an'ın zâhirî delaletine arzdan söz etmek yerine...Kur'an'a ve*

Marûf Sünnet'e arzdan söz etmek daha doğru olur" demekte (s. 180) ve Şâtıbî'nin, arz yöntemini Ebû Hanîfe yerine İsâ b. Ebân'a nispet etmesinin dikkate değer bir konu olduğunu ve bu açıklamaların, arz yönteminin somutlaşmasında İsâ b. Ebân'ın belirleyici olduğu şeklindeki kanaati teyit ettiğini ifade etmektedir (s. 181).

Yazar daha sonra haberin Kitab ve Sünnet'e muhalif olmaması gerektiğinden söz ederken buradaki muhalefetle neyin kastedildiğini tartışmakta ve "en azından mevcut hadis literatürüne göre âhâd olan bazı rivâyetlerin Ebû Hanîfe'ye göre Kitab'ın umum ve hususunu, mutlak ve mukayyedini sınırlandırdığı, vücut ve nedb gibi şer'î hükümlere kaynaklık ettiği görülmektedir. Bu da haliyle Ebû Hanîfe'nin muhalefetle tahsis ve takyidi kastetmediğini, aksine haberin Kur'an'ın aslına muhalif olmaması gerektiği şeklinde bir manayı kastettiğini göstermektedir" demektedir (s. 183). Haber-i vâhidin Kur'an'a muhalefeti derken haberin Kur'an'ın aslına muhalif olmasını, İsâ b. Ebân'ın ifadesiyle "Kur'an'ın kesin bir şekilde farklı beyanda bulunduğu bir konuya ilişkin olması" anlamak gerektiğini belirten yazar (s. 183), bunun ardından ma'rûf ve meşhur sünnete muhalif olmama kıstasına geçmektedir. *Mess-i fercden* ötürü abdest gerektiğini bildiren rivâyetin *hadisin Marûf Sünnet'e* arzına örnek teşkil edebilecek bir özellikte olduğunu belirtmekte ve bu konu ile ilgili ekol içindeki farklı görüşlere değinmektedir (s. 186 vd). Müellif, bazı rivâyetlerin arz bağlamında değil, hadisler arasındaki tearuz-tercih ile ilgili olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmekte ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan rivâyet edilen ve taze hurmaların kurutulmuş hurmalarla mübâdelesini nehyeden hadis, ribâ hadisine arzdan dolayı değil, sened tenkidi veya yorum farkı gibi nedenlerle terk edildiğini ifade etmektedir. Ebû Hanîfe'nin bu haberi *meşhur Sünnet'e muhalefetten* dolayı reddettiğine dair bir açıklamaya rastlamadığını belirten yazar, "arz iddiasının daha sonraki fukaha ve usulcülere ait bir değerlendirme olduğu anlaşılmaktadır" demektedir (s. 190).

Sünnet'in kapsam açısından tasnifine değinen müellif, burada öncelikle teşriî nitelikli fiillere temas etmekte Hz. Peygamber'in Kur'an'ı beyan etmek veya müstakil olarak teşride bulunmak maksadıyla icra ettiği bütün fiillerin bu kapsama girdiğini ifade etmektedir. Daha sonra ise Ebû Hanîfe'nin usûlünde Hz. Peygamber'e has olan hükümlere tabi olunamayacağına dair örnekler zikretmektedir (s. 191 vd). Sonuç olarak Ebû Hanîfe'ye göre bazı fiil ve uygulamaların sadece Peygamber'e mahsus olduğunu ve kıyas yoluyla genişletilerek başkasına teşmil edilemeyeceğini belirtmektedir (s. 193).

İkinci bölümün son konusu ise Sünnet'in ifade ettiği hükümler ile ilgilidir. Yazar "sistemik dönem eserlerinde farz olarak nitelendirilen şeyler ilk dönem kaynaklarında bazen farz, bazen vacip ismiyle zikredilmiştir. Sonuç itibarıyla her ikisi de yerine getirilmesi gereken ve terk edenin cezaya müstahak olduğu fiilleri ifade etmektedir" demekte (s. 197) ve yaygın anlamdaki farz-vacip

ayrımının Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını dile getirmektedir (s. 197). İlerleyen sayfalarda ise "Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhide dayanarak bazı fiillerin haram oluşunu belirtmesini" (s. 200) buna delil olarak zikretmektedir. Yazara göre Ebû Hanîfe, farz ve vâcib kelimelerini istilâh manası ile kullanmamıştır.

Hz. Peygamber'in gösterdiği önem derecesine göre sünnetler farklı gruplara ayrılmaktadır. Klasik Hanefî usûlünde de *Sünen-i Hüddâ, Nâfile ve Sünen-i Zevâid* şeklinde bir ayırım bulunmaktadır. Yazar "Ebû Hanîfe bazen terk edilen Sünnet'in ehemmiyet derecesinin çok daha yüksek olduğunu belirten ifadeler kullanır. Bu durum, söz konusu edilen sünnetlerin normal nâfile düzeyini aştığını göstermektedir" (s. 203) dedikten sonra, buna iki örnek zikretmektedir. Daha sonra nâfile sünnetleri ele almakta ve Ebû Hanîfe'nin, ilk dönem eserlerinde yer alan ifadelerinde yola çıkarak (ki burada 6 örnek verilmektedir) onun bazı Nebvî eylemleri *nedbe* ve *istihbâba* hamlettiğini ifade etmektedir (s. 207). Son olarak, her ne kadar *sünen-i zevâid* isimlendirmesini kullanmasa da mefhum olarak Ebû Hanîfe'nin bazı Nebvî fiilleri bu çerçevede gördüğünü söylemektedir (s. 207).

Sistemik usûl eserlerinde *haram*, yapılması günah olan veya azaba sebep olan şey şeklinde tanımlanmıştır. Ebû Hanîfe'ye ait ifadelerde ise haramlık hükmü bazen bizzat *hürmet* kelimesiyle ifade edilmekte, bazen *kerâhet* bazen de *çinde hayır yoktur* veya *uygun değildir* söz kalıplarıyla zikredilmektedir (s. 208). Yazar konunun daha iyi anlaşılması için 3 örnekle konuya devam etmektedir (s. 209-210). Mekruh terimine gelince, yazar yine konuyu aydınlatıcı 3 örnek zikretmekte sonra da "Ebû Hanîfe hadislerdeki nehiy ve yasakları veya bazı konulardaki Nebvî uygulamanın terkinin kerâhete hamletmiş başka bir ifadeyle mekruh görmüştür. Ancak bunu ifade ederken her zaman kerâhet kelimesini ve bu kelimenin türevlerini kullanmamıştır. Kerâhetle birlikte buna yakın mana ifade eden farklı kalıplara da başvurmuştur" sözleriyle konuyu sonlandırmaktadır (s. 211). İkinci bölümün son başlığı olan *mubâh*'a gelince, farklı ifade kalıplarıyla da olsa Ebû Hanîfe'nin bu kavrama yer verdiğini ifade etmektedir.

Üçüncü bölüm, *Ebû Hanîfe'nin Haber-i Vâhidi Kabulü Hakkında İleri Sürülen Bazı Şartlar* başlığını taşımaktadır. Yazar, daha önce de ifade ettiği üzere "günümüzde Ebû Hanîfe'nin usûlü denince, yerleşik Hanefî usûlü akla gelmekte ve bu usûlde yer alan prensipler Ebû Hanîfe'ye aitmiş gibi algılanmaktadır. Yani daha sonraki Hanefî usûlcülerin kısmen Ebû Hanîfe'den mervi, ama çoğunlukla tahrîc eseri olan usûlî açıklamaları topyekûn Ebû Hanîfe hesabına kaydedilmektedir. Fakat bu, ilmî ve tarihî açıdan doğru değildir... Mevcut usûlde yer alan umûmu'l-belvâ, fikhû'r-râvî ve âmmin tahsisi gibi şartlardan hiçbiri temelde Ebû Hanîfe'ye ait değildir" (s. 215) demekte ve öncelikle râvî ile ilgili şartlara yer vermektedir (s. 217 vd). Yazarın tespitine göre fikhû'r-râvî ifadesi Debûsî'ye ve ondan sonraki döneme ait gibi görün-

mektedir. Kavram Debûsî'den itibaren istihlaklaşmış, usûlcüler ve fakihler arasında birçok meselenin izahında referans gösterilmiştir (s. 218; krş: s. 240; s. 289). *Fıkhu'r-Râvî Şartı Bağlamında Ebû Hüreyre* başlığı altında konuyu biraz daha irdeleyen yazar, İsa b. Ebân ve Cessâs'da görülen Ebû Hüreyre eleştirisinin mezhebe ait genel bir tutum olmadığı ifade etmektedir (s. 225). Daha sonra Ebû Hanîfe'nin Ebû Hüreyre'nin rivâyetlerine karşı tutumuna ve ondan rivâyet ettiği hadislerle yer vermekte, Ebû Hüreyre'nin rivâyetleriyle İbn Mesud, Hz. Ali, İbn Abbâs ve Hz. Aişe gibi ilimde ve fıkhıta temayüz etmiş sahabilerin rivâyetleri arasında tercihi gerektiren bir durum olduğunda Ebû Hanîfe'nin, İbn Mesud ve Hz. Ali gibi sahabilerin rivâyetlerini tercih ettiğini belirtmektedir. Ancak "kıyasa aykırı konularda Ebû Hüreyre'nin rivâyetleriyle amel edilmez" şeklindeki yaklaşımın Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını altını çizmekte (s. 238), Ebû Hanîfe'nin, Ebû Hüreyre'den hadis ve fetva naklettiğini ve yaptığı içtihadlarda bunları esas aldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin, onu fakih olarak görmediği ve bu nedenle kıyasa muhalif haberleriyle amel etmediğini söylemenin doğru bir yaklaşım olmadığını belirterek konuyu sonlandırmaktadır (s. 239).

Bilindiği gibi usûl eserlerinde haber-i vahidin kabulü konusunda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen şartlardan birisi de râvînin rivâyet ettiği hadis hakkında ta'nda bulunmaması şartıdır. Yazar bu konuyu *Râvînin Kendi Rivâyetini İnkâr Etmesi veya Unutması ve Râvînin Kendi Rivâyetine Aykırı Davranması* başlıkları altında ele almakta, bu konuda Ebû Hanîfe'den nakledilen müsned bir nakle rastlanılmadığını, yapılan açıklamalardan bu şartın daha sonra tahrir veya içtihad eseri olarak usûle girdiğini ifade etmektedir (s. 241). Yazara göre usûlcüler râvînin haberle ameli terk etmemesi şartından söz ederlerken, bunu rivâyetin sıhhati için değil de rivâyetle amel için ileri sürmüşlerdir ki âlimlerce zikredilen nesh ihtimali de bunu göstermektedir (s. 245). Müellif bu açıklamalardan sonra Ebû Hanîfe'nin velisiz nikahı caiz görmesi ile ilgili tartışmalara girmektedir. Ona göre Ebû Hanîfe, velisiz nikahı tecviz ederken konuyla ilgili bazı rivâyetleri esas almaktadır (s. 247). İmam Muhammed'den yaptığı bir naklin ardından ise bu açıklamanın Ebû Hanîfe'nin "*Velisiz nikah olmaz mealindeki hadisleri reddetmediği bilakis bu hadisleri kadının izin ve rızasını şart koşan hadislerle te'lif ederek yorumladığı kanaatini vermektedir*" demektir (s. 248). Konu ile ilgili bir diğer örnek Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiği "*köpeğin yaladığı kabı yedi kez yıkayın*" emri ile ilgilidir. Ebû Hüreyre bu nakle muhalif olarak köpeğin yaladığı bir kabın "*üç kez yıkanması*" yönünde fetva vermiştir. Konuyu tartışan yazar, "*Ebû Hanîfe'nin hadise bakışını ister nesih, ister nedb ve istihbâb çerçevesinde ele alalım onun bu konudaki ferî içtihadından hareketle râvînin ta'nı prensibini temellendirmek doğru gözükmemektedir*" demektir (s. 252).

Râvî ile ilgili şartların ardından metin/muhteva ile ilgili şartlara değinilmek-

tedir. Bilindiği gibi yerleşik Hanefî usûlüne göre haber-i vahidin kabul şartlarından en önde geleni haberin Kur'an'a aykırı olmamasıdır. Yazar usûl eserlerindeki konu ile ilgili açıklamaların tahrirce veya serbest içtihadı dayandığını düşünmektedir. Çünkü "*Ebû Hanîfe'nin usûl anlayışını ana hatlarıyla aktaran cümlelerde Kur'an'ın umumuna aykırı haberlerin reddi konusunda herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe'den aktarılan ferî içtihadlara bakıldığında da onun Kitab'ın umumunu tahsis eden haberlerle amel ettiği anlaşılmaktadır. Bu haberler kısmen meşhur, kısmen de âhâd düzeyindedir*" (s. 253,4). Müellif daha sonra Kur'an'a arzdan dolayı reddedildiği ileri sürülen hadislerle yer vermektedir (s. 255 vd). Ona göre Ebû Hanîfe sadece Kur'an'ın aslına aykırı haberleri muhalif addetmektedir. Ve umum husus ve nass-zâhir açısından Kur'an'a mugayir olan haberler, manevî inkıta kapsamına girmeyecektir (s. 257). Zaten sistematik usûl eserlerinde söz konusu edilen *arz* esnek bir kavramdır. Usûlcüler, *arz* terimini bazen Kur'an'ın aslına muhalif haberleri reddetmek için bazen de umum-husus, itlak-takyid açısından farklı olan rivâyetlerin Kur'an'ı tahsis ve beyan edememesini ifade etmek için kullanmaktadırlar (s. 258). Haber-i vahidin Kur'an'ın umum ve hususunu tahsis ve beyan edememesi görüşünün Ebû Hanîfe'ye nispetinin doğru olmadığını ifade eder yazar (s. 259), Hanefî mezhebinde *arz*'ın mefhumunda ve örnekleri konusunda bir görüş birliğinin bulunmadığını, bazı kitaplarda Kur'an'a aykırı olduğu söylenen hadislerin diğer bazı kaynaklarda nasslara muvafık bir şekilde yorumlandığını görüldüğünü söylemektedir (s. 260). Örneğin bazı usûl kitaplarında Kur'an'a *arz* edilip reddedildiği söylenen besmelenin terkine ilişkin hadisler, başta Ebû Hanîfe ve öğrencileri olmak üzere hiçbir müctehid tarafından Kur'an'a aykırı görülmemiştir (s. 268). Messu'z-zeker'den dolayı abdest almaya dair Ebû Hanîfe'nin tavrı ile ilgili olarak "*Ebû Hanîfe'nin Busre hadisini âyete arz ettiğini veya umûmu'l-belvâ ya da kıyasa aykırılıktan ötürü reddettiğine dair herhangi bir açıklamaya rastlamadık*" diyen yazar (s. 271), Ebû Hanîfe ve onun görüşlerini gerekçelendiren öğrencilerine göre Busre hadisinin *arz*'ın veya *umûmu'l-belvâ*'nın değil, *teâruz ve tercihin* konusu olduğunu ifade etmektedir. (s. 272)

Konunun bir diğer örneği Fâtıma bnt. Kays'ın rivâyet ettiği nafaka hadisidir (s. 273 vd). Yazara göre Ebû Hanîfe'nin Fâtıma bnt. Kays hadisi hakkındaki tutumunu, başka bir ifadeyle boşanmış kadının nafakası konusundaki görüşünü, sadece âyete dayandırmak eksik bir değerlendirme olacaktır. Ebû Hanîfe'nin, âyetin yanı sıra Hz. Ömer ve İbn Mesud'dan aktarılan fetvalara ve Hz. Ömer kanalıyla Peygamber'den aktarılan hadislerle dayandığı anlaşılmaktadır (s. 275). Fâtıma bnt. Kays'ın rivâyetini tenkit eden sahabilerin İbn Mesud, Hz. Ömer ve Hz. Aişe olduğunu ve bu isimlerin Ebû Hanîfe'nin fıkhında özel bir yeri bulunduğunu ifade eden yazar (s. 277), Ebû Hanîfe'nin sadece âyetin muhtemel manalarından birine dayanarak nafaka hadisini reddettiğini söyle-

menin isabetli olmadığını anlaşıldığını, Fâtıma bnt. Kays hadisinin reddinin, âhâd haberlerin Kur'an'a arzı ve kıyasa uygunluk prensibi için örnek teşkil etmeyeceğini, diğer örneklerde olduğu gibi burada da hadisler arasında *teâruz ve tercihten veya hadisin Kitab ve Marûf Sünnet'e arzından söz etmenin daha uygun olacağını* belirtmektedir (s. 278). Yazarın verdiği örneklerden biri de “ölünün, ailesinin kendisine ağlamasından ötürü azap göreceğine” dair hadistir (s. 278 vd). “Hz. Aişe'nin veya onun görüşünü esas alan Ebû Hanîfe'nin tutumunu, arz olarak değerlendirebilir miyiz?” sorusuna “hayır” şeklinde cevap veren yazar (s. 282), onun bu tutumunun hadisin Kur'an'a arzı bağlamında değil, Kitap ve Sünnet'e arzı bağlamında ele alınması gerektiğini ifade etmektedir (s. 283).

Yazarın Kur'an'a arzdan dolayı reddedildiği ileri sürülen hadislerle ilgili verdiği örneklerden bir diğeri Hanefî usûlünün neredeyse simge örneklerinden biri haline gelmiş olan musarrât hadisidir (s. 284). Usûl kitaplarında yer alan “Musarrât Hadisi'nin Kur'an'a arz edildiği ve muhalefetten dolayı reddedildiği” şeklindeki görüşlerin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını anlaşıldığını ifade eden yazar (s. 288), rivâyetin “Alım-satım akdinde muhayyerliğin üç günle sınırlı olduğunu ifade eden kısım” ve “Satın alınan kusurlu hayvanın ya olduğu gibi kabul edilmesi ya da bir sâ' hurmayla birlikte geri verilmesi gerektiğini belirten kısım” şeklinde iki temel noktası olduğunu, muhayyerlik süresi konusunda hadisin birinci kısmıyla amel etmesi dolayısıyla rivâyetin Ebû Hanîfe tarafından sahih ve sabit bir hadis olarak görüldüğünü, ikinci kısma gelince ondan yapılan nakillerin, onun rivâyetin bu kısmının neshine kail olduğunu gösterdiğini, belirtmektedir. Ebû Hanîfe'nin nesh görüşünü benimsemesi ise doğal olarak, rivâyetin sabit görüldüğüne delil teşkil etmektedir (s. 288).

Yazara göre “bir hadis, bir yaklaşıma göre Kitab'a aykırı olarak algılanırken, başka bir yaklaşıma göre Kitap'la uyumlu olarak yorumlanabilmektedir. Bu da Kitap'a muhalefetin çoğu kez izafî olup bakış açısına göre değiştiğini” göstermektedir. (s. 292) Ebû Hanîfe'ye gelince onun bir hadisi sırf Kur'an'ın zâhîrî delâletine aykırılıktan dolayı reddettiğini söylemek oldukça güçtür (s. 295). Kur'an'ın umumunu sınırlayan hadisleri Kur'an'la uyumlu olarak tefsir etmek mümkün olduğu halde, aykırı manalara hamledip arz gerekçesiyle reddetmenin Hanefî müçtehidlerin tutumuyla uyuşmadığını ifade eden yazar, böyle bir tutumun Hanefî menşeli olmadığını düşündüğünü ifade etmektedir (s. 298).

Metin/muhteva ile ilgili öne sürülen şartların birisi de *umûmu'l-belvâ* prensibidir. Buna göre umumun ihtiyaç duyduğu bir konuda vârid olan âhâd haberler kabul edilmez. Umumu ilgilendiren ve herkes tarafından bilinmesi gereken hükümlerin birçok kişi tarafından -yani meşhur veya mütevâtir olarak nakledilmiş- olması şarttır. Yazara göre Hanefî usûlü içinde *umûmu'l-belvâ* prensibini ileri süren ilk kişi İsa b. Ebân'dır (s. 298). Cessâs'ın, bu prensibin sahâbe ve tâbiün tarafından da izlenen bir yöntem olduğunu ispatlamaya

çalıştığını ve bu doğrultuda birtakım örnekler zikrettiğini belirten yazar (11 örneğe yer verilir: s. 301 vd), Hanefî usûlcülerin *umûmu'l-belvâ* konusunda dayandıkları gerekçelerden birinin de mezhep imamlarının içtihatlarından yapılan bazı tahrîçler olduğunu ifade etmektedir (s. 314). Daha sonra Hanefî fikhında *Umûmu'l-Belvâ*dan ötürü reddedildiği ileri sürülen hadislere yer verilmektedir (s. 316 vd).

Hz. Peygamber'in namazda besmeleyi sesli okuduğu ve ellerini kaldırdığına (*refu'l-yedeyn*) dair hadislere de yer veren yazar, *umûmu'l-belvâ* prensibinin Ebû Hanîfe'ye ve ilk öğrencilerine ait olmadığını ifade etmektedir. Aksine *umûmu'l-belvâ* kapsamına giren birçok konuda Ebû Hanîfe, haber-i vâhidi esas almış ve onunla amel etmiştir. Mesela namazda kahkaha ile gülmenin veya burun kanamasının abdesti gerektirdiğini bildiren hadisleri esas alması, onun böyle bir metot izlemediğini göstermektedir (s. 334). Sonuç olarak yazar “tespit ettiğimiz kadarıyla Hanefî usulü tarihinde ilk defa *umûmu'l-belvâ* prensibinden söz eden ve bunu formüleştiren uygulayan kişi İsa b. Ebân'dır. Akabinde Cessâs ve Debûsî bu yöntemi geliştirmişlerdir. Zamanla bu da diğer prensipler gibi Hanefî mezhebinin esaslarından biri haline gelmiştir” (s. 335) sözleriyle konuyu noktalamaktadır.

Usûlcülerin haberin tenkidıyla ilgili olarak ileri sürdüğü prensiplerden bir diğeri haberin sahâbe/selef fetvalarına arzıdır. Buna göre şâyet haber-i vâhidin ilgili olduğu konu sahâbe arasında ihtilâflı olduğu halde konuya dair haber sahâbe tarafından ele alınmamışsa bu durum, söz konusu haberin asılsızlığına delalet eder. Yazara göre bu ilke, Debûsî'den itibaren net bir şekilde ifade edilmeye başlanmıştır (s. 337,8). Daha sonra konu ile ilgili örnekler zikredilmektedir. Örneğin Ebû Hanîfe “*Talak erkeğin durumuna göre*” hadisiyle amel etmemiştir. Yazara göre bunun nedeni veya bu rivâyetleri reddetmesinin sebebi usûlcülerin ileri sürdüğü mezkur prensip değildir. Ebû Hanîfe'nin tavrı, şu iki nedenden biriyle açıklanabilir: 1- İki tür rivâyet arasında *teâruz* olduğu için birini diğerine tercih etmiş olabilir. 2- “*Talak erkeğin durumuna göre*” hadisi hakkında tevakkuf edip Hz. Ali ve İbn Ömer'den aldığı “*Talak kadının durumuna göre*” hadisiyle amel etmiş olabilir (s. 342).

Müellifin tespitine göre İsa b. Ebân'dan itibaren Hanefî usûlcülerin geneli, haber-i vâhidin kabul şartları arasında kıyasa uygunluk ilkesinden söz etmiş ve bunu bazı hadislere tatbik etmişlerdir. Hanefî alimler kıyasa uygunluk ilkesini bazı sahâbî fetvalarına dayandırmışlardır. Bununla ilgili örnekler verildikten sonra Hanefî mezhebinde kıyastan ötürü reddedildiği ileri sürülen hadislere değinilmektedir (s. 359 vd). Örneklerin ardından yazar “*Kanaatimizce bu örnekler, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen kıyasa uygunluk prensibine gerekçe teşkil edecek nitelikte değildir. Bunların bir kısmında nispet hatası vardır. Bazılarının karşıt manadaki hadisler tarafından nesh edildiği düşünülmüş, bazılarında da râvî zabt ve ihtiyatlı davranma bakımından yetersiz bulunmuştur. Bir kısmı da*

daha sağlam görülen hadislere mütearız telakki edilerek terkedilmiştir” demektedir (s. 363). Daha sonra Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in de aynı yaklaşımı benimsediklerini, onların yaptıkları açıklamalarda özellikle Ebû Hanîfe'nin görüşlerini gerekçelendirme bağlamında hadise rağmen kıyastan söz edilemeyeceğinin görüldüğünü ifade etmektedir (s. 364). Bu izahların ardından yazar Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidi mutlak olarak kıyasa takdim ettiği yerlere 10 örnek vermektedir (s. 365-376). Sonuç olarak “kanaatimizce burada esas üzerinde durulması gereken nokta Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidle istidlalde fakihlik şartına dair herhangi bir atıfta bulunmaması ve her defasında “Eserden dolayı kıyası terk ettik” şeklinde genel bir ifade kullanmasıdır. Bu da onun kıyasa uygunluk veya fakihlik şartına kail olmadığını göstermektedir” sözleriyle üçüncü bölümü sonlandırmaktadır (s. 376).

Eserin dördüncü bölümü *Sünnet'in Kur'an'a Göre Konumu ve Teâruz Halindeki Hadisler* başlığını taşımaktadır. Sünnetin Kur'an'a göre konumunu; 1- Kur'an'daki hükümlere uygun hüküm ifade edip onları teyit eden Sünnet, 2- Kur'an'daki hükümleri açıklayan Sünnet, 3- Kur'an'da hükmü bulunmayan meseleler hakkında hüküm getiren Sünnet/hadis olmak üzere üç ana başlık altında inceleyen yazar,¹⁵ Kur'an'daki hükümleri açıklayan sünnetleri de kendi içinde üçe ayırmakta; “Kur'an'ın mücmel naslarını açıklayan Sünnet”, “Kur'an'daki âmm lafızları tahsis eden sünnet”, “Kur'an'daki mutlak lafızları takyid eden sünnet” şeklinde bir tasnife gitmektedir (s. 382).¹⁶ Kur'an'ın mücmel naslarını açıklayan sünnet ile ilgili olarak “incelediğimiz kaynaklar Ebû Hanîfe'nin Kur'an'daki mücmel lafızları Sünnet'teki bilgilerle tefsir ettiğini göstermektedir” diyen yazar, konu ile ilgili pek çok örnek bulunduğunu ifade etmektedir (s. 385). Kur'an'daki âmm ibareleri tahsis eden sünnet bahsinde, Ebû Hanîfe'den âmm ibareyi tahsis eden hadisin meşhur ve marûf olması gerektiğine dair bir kayıt bulunmadığını ifade etmekte, onun Kur'an yorumunda herhangi bir ayırımı gitmeden bütün sahih hadisleri esas aldığı ifade etmektedir. (s. 386 [ayrıca üç örnek zikredilir. s. 386,7]) Kur'an'daki âmm lafızların haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceği konusunda Ebû Hanîfe'den aktarılan müsned bir açıklamanın mevcut olmadığını belirten yazar, yerleşik Hanefî usûlünde âmma ilişkin görüşün İsâ b. Ebân'ın bariz bir tesiri ile oluştuğunu ifade etmektedir. (s. 391) Bilindiği gibi cumhur, Kitap'taki umumî ifadelerin haber-i vâhidle tahsis edilebileceğini savunmaktadır. Hanefî usûlcüler ise

Kur'an'da çok açık bir şekilde yer alıp herhangi bir âyet veya meşhur ya da mütevâtir bir hadis tarafından tahsis edilmemiş, farklı bir manaya muhtemel olmayan, tefsir ve beyana ihtiyaç duymayan ve seleften hiç kimse tarafından hâss kabul edilip ihtilâfa konu edilmeyen umumî ifadelerin haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceğini söylerler (s. 393).

Yazara göre Hanefilerce tahsis edilemeyecek derecede açık ve kat'i olup cumhur tarafından tahsise konu edilen âmm ifadeler yok denecek kadar azdır (s. 396). O, “usûl kaynaklarında yer alan bilgiler Ebû Hanîfe'den aktarılan içtihad örnekleriyle birlikte tetkik edildiğinde “tahsis etmeme” prensibinin bizzat Ebû Hanîfe'den aktarılmadığı, ancak daha sonraki usûlcülerin, ferî içtihad örneklerinden tahrîc ettikleri bir prensip olduğu anlaşılmaktadır” demektedir (s. 396) ve daha sonra Ebû Hanîfe'nin umuma muhalefetten dolayı reddettiği ileri sürülen hadisleri sıralamaktadır (s. 398 vd). Örneklerden sonra ise Kur'an'daki hâss lafızları açıklayan sünnet ve nassa yapılan ziyâde konusuna geçmektedir.

Hanefî usûlcülere göre, hadis sadece vücut veya istihbâbı ifade edip farza kaynaklık edememektedir. Ancak yazar bu görüşün Ebû Hanîfe'ye nispet edilemeyeceğini çünkü onun içtihatları incelendiğinde bazı farz ve haramların haber-i vâhide dayandırıldığı görüldüğünü belirtmektedir (s. 413). Kur'an'daki hükümleri açıklayan sünnetlerin bir diğer başlığı ise *Kur'an'daki mutlak lafızları takyid eden sünnet*'tir. Yazar bu noktada Ebû Hanîfe'nin bazı âyetlerdeki mutlak ifadeleri sünnetle takyid ettiğinin söylenebileceğini ifade etmektedir (s. 420). Yazarın, sünnetin Kur'an'a göre konumunu ele alırken yer verdiği bir diğer başlık *Kur'an'da hükmü Bulunmayan Meseleler Hakkında Hüküm Getiren Sünnet* ismini taşımaktadır. Yazar konu ile ilgili 7 örnek zikrettikten sonra;

“aktardığımız örnekler, Sünnet'in Ebû Hanîfe'ye göre müstakil olarak teşride bulunabileceğini göstermektedir. Bu örnekleri zorlama yorumlarla Kur'an'daki mücmel ifadelerin beyanı ve detayı olarak görmek isteyenler olabilir. Ancak bu sonucu değiştirmez. Adına “müstakil teşri” diyelim veya demeyelim, herkes Kur'an'da somut olarak yer almayan bazı hükümlerin Sünnet aracılığıyla belirlendiğini kabul etmek durumundadır” demektedir (s. 423).

Dördüncü bölümün ve kitabın son konusu teâruz halindeki hadisler ve teâruz giderme yollarıdır. Yazar Ebû Hanîfe'nin haberler arasındaki teâruz gidermede; *Cem ve Telif*, *Nesh* ve *Tercih* olmak üzere üç yöntem izlediğini ifade etmekte ve sırasıyla bu başlıklara yer vermektedir (s. 436 vd). Cem ve telif ile ilgili örneklerin ardından “aktardığımız örnekler ve açıklamalar Ebû Hanîfe'nin telifi neshe takdim ettiği konusunda bir kanaat vermektedir. Bu örneklerden hareketle, en azından nesh ve tercihin mutlak olarak takdim edileceği şeklindeki görüşün Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını söyleyebiliriz. Ancak usûl kitaplarında çoğunlukla sonradan varid olan nassın, muarız manadaki ilk nassı nesh edeceği şeklinde görüşler yer almaktadır. Bu konularda Ebû Hanîfe'den usûlî bir açıklama

¹⁵ Eserde Sünnetin Kur'an'a göre konumu üç başlık altında tasnif edilmiştir. Ancak ilerleyen sayfalarda gelecek olan “beyanın geciktirilmesi” (s. 424) başlığıyla bu tasnif 4'lü bir hal almaktadır. Durum doktora tezinin aslında da aynı olup, yayınlanırken de gözden kaçmıştır.

¹⁶ Eserde Kur'an'daki hükümleri açıklayan sünnetler kendi içinde üçe ayrılmış gözükürken, ilerleyen sayfalarda “Kur'an'daki hâss lafızları beyan eden sünnet ve nassa yapılan ziyâde” (s. 410) başlığı ile bu taksim 4'lü bir hal almıştır. Bu durum doktora tezinin aslında aynı durumda olup eser yayına hazırlanırken de gözden kaçmıştır.

ma nakledilmiş değildir. Mezkur kural Cessâs'ın da belirttiği üzere *Îsâ b. Ebân'a aittir*" demektir (s. 439). "Müçtehitler arasında nâsîh-mensûh konusu üzerinde en fazla duran ve içtihatlarında bu konuya en fazla atıfta bulunan kişi Ebû Hanîfe'dir" denilse mübalağa edilmiş olunmayacağını ifade eden yazar (s. 440), neshi, 1- Kur'ân âyetleri arasında cereyan eden nesh, 2- Kur'ân ve Sünnet arasında cereyan eden nesh, 3- Aynı sübût derecesine sahip Sünnetler arasında cereyan eden nesh olmak üzere üçe ayırmaktadır (s. 442). Asâr ve ihtilâf kitaplarındaki bilgilerden hareketle Ebû Hanîfe'nin genel manada Kur'ân âyetleri arasındaki neshi kabul ettiğini belirtmekte (s. 442), ikinci tür nesh ile ilgili bir bilgiye rastlanmadığını ifade etmektedir. Ancak Hanefî usûl kaynaklarında Kitap ve mütevâtir Sünnet'in sadece kendi dengiyle nesh edilebileceğini, Kitap ve mütevâtir Sünnetlerin âhâd haberleri nesh edebileceğini ancak âhâd haberlerin bunları nesh edemeyeceğinin belirtildiğini söylemektedir (s. 444). Ebû Hanîfe'nin aynı sübût derecesine sahip sünnetler arasında cereyan eden neshi kabul ettiğine dair pek çok örnek bulunduğunu belirtmektedir (s. 445 vd).

Tearuzu giderme yollarından bir diğeri *Tercih*'tir. Bilindiği gibi tercihe konu olan delillerin birbirine yakın düzeyde olması gerekir. Mesela Kitap ve mütevâtir Sünnetle haber-i vâhid veya kıyas arasında tercihten söz edilemez. Peygamber ve sahâbeden gelen rivâyetlerin teâruz etmesi halinde başvuru tercih ölçüleri (s. 451) "râvîye ilişkin ölçüler" ve "metin ve muhtevaya ilişkin ölçüler" olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Her ne kadar mevcut Hanefî usûlünde râvî çokluğu tercih sebebi olarak görülme de İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini gerekçelendirirken râvî çokluğunu bir referans olarak kullanmışlardır (s. 453). Yazar "bu açıklamalar direkt Ebû Hanîfe'den aktarılmassa da onun görüşünü gerekçelendirme bağlamında îrâd edilmiştir. İlk öğrencilerin yaptığı bu gerekçelendirmelerin onun tutumunu yansıttığını düşünüyoruz" demektir (s. 455). Râvîye ilişkin tercih ölçülerinin bir diğeri râvînin fakîh oluşudur. Yazarımız, Ebû Hanîfe'nin rivâyetin kabulü için râvînin fakîhliğini şart koşmadığını, ancak onun teâruz halindeki rivâyetleri değerlendirirken râvînin fakîh olup olmadığına baktığını ifade etmektedir (s. 457). Râvînin hadisin muhtevasıyla ilgili biri olması da tercih sebebi olarak zikredilmiştir. Ebû Hanîfe'den ve öğrencilerinden bize ulaşan bazı açıklamalar onların konuyla ilgili olan kimselerin rivâyetlerini tercih ettiklerini göstermektedir (s. 459). Râvînin hadisi almada ve korumada daha temkinli oluşu bir diğeri tercih sebebidir. Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşlerini ifade eden nakillerden anlaşıldığı kadarıyla, fakîh râvînin hadisi ile âli isnadlı hadis arasında teâruz olduğunda fakîhin rivâyeti tercih edilir. Ancak hadisler sıhhat yönüyle eşitse bu durumda âli isnadlı tercih edilecektir (s. 461).

Metin ve muhtevaya ilişkin ölçüler de tercih unsuru olabilmektedir. Ebû Hanîfe usûlünde metne ilişkin ölçüler, Kitap'a, Sünnet'e, ulemanın genel

telakkisine ve fukahânın ameline uygunluk şeklinde sıralanabilmektedir (s. 461 vd). Ulemanın genel telakkisine ve fukahânın ameline uygunluk, muhtevaya dönük bir tercih sebebidir. Ancak Ebû Hanîfe usûlünde "fukahâ ameli"nden söz ederken özellikle sahâbe ve tâbiûn fukahasını hatırlamak gerektiği düşünülmelidir. Çünkü bu iki neslin Ebû Hanîfe nezdinde özel bir konumu vardır (s. 466). Haberin müspet içerikli olması, ihtiyata ve kıyasa uygunluğu da diğeri tercih sebepleridir.

Sonuç kısmında yazar, Ebû Hanîfe'nin fikhının genel hatlarıyla kaydedildiği şekilde günümüze intikal ettiğini, ancak bu fikhın dayandırıldığı usûl konusunda aynı şeyi söylemenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Yazara göre *Îsâ b. Ebân*'la başlayan yerleşik usûlün en bariz vasfı, tahrîce dayalı ve değişik eğilimlerdeki âlimler tarafından oluşturulan karma bir usûl olmasıdır. O, günümüzde Hanefî usûlü olarak bilinen yapının Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin usûl anlayışları ile farklılıklarının olduğunu belirtmekte, mevcut Hanefî usûlünde haber-i vâhidin kabulü için ileri sürülen şartların tümünün Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını yinelemektedir. Sonuç olarak; Hanefî usûl eserlerinde sunulan sünnet telakkisinin mevcut şekliyle Ebû Hanîfe'ye nispet edilemeyeceğini ve anlaşıldığı kadarıyla Şâfiî veya cumhura ait usûlle Ebû Hanîfe usûlü arasında büyük bir mesafenin bulunmadığını söylemektedir.

Hanefî kaynakları üzerinde yapılan böyle bir çalışmanın ardından mevcut birçok kabul de ister-istemez sarsılmış olacaktır. Ayrıca ilk dönem kaynaklarına dayanıyor olması eserin ilmî güvenilirliğini arttırmaktadır.

Netice olarak ulaşılan sonuçlar şöyle sıralanabilir: (a) Her ne kadar Hanefî bilginler müstakil bir hadis usûlü eseri yazmamış olsalar da, mevcut âsâr türü eserlerden, fikh usûlü çalışmalarından onların hadis/sünnetle ilgili görüşleri derli-toplu bir surette verilebilmektedir. (b) Yerleşik Hanefî usûlü ile ilk dönem Hanefî usûl algılarının azımsanmayacak oranda farklılık arz ettiği, bilhassa *Îsâ b. Ebân*'ın mevcut usûlde çok etkin olduğu anlaşılmaktadır. (c) Ebû Hanîfe'ye izafe edilen birçok hadis usûlü kaidesi, doğrudan ondan gelen bir açıklamaya ve talebelerinin ifadelerine değil, tahrîce dayanmaktadır. (d) Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhid'in kabulü için ileri sürdüğü ifade edilen, râvînin durumu ve muhteva ile ilgili şartların birçoğu ondan mervî değildir. (e) Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhid ile ilgili tutumu yerleşik kabullerden farklılık arz etmektedir. O amel-itikât ayrımı yapmaksızın belli nitelikleri taşıyan haberi istimal etmiştir.