

# ZAYIF HADİSİN AMEL KARİNESİYLE DESTEKLENMESİ VE TİRMİZİ'NİN SÜNENİ

**Yusuf ACAR**

Dr., Vaiz, Konya Müftülüğü

yusufacar42@hotmail.com

## ÖZET

Hadis ve sünnet eksenli yapılan çalışmalarda öne çıkan konuların başında, bir hadisin sıhhat değerinin belirlenmesi gelmekte ve bu işlemin yalnızca isnad üzerinden yürütülüp yürütülemeyeceği öteden beri tartışılmaktadır. Bu makalede, bir hadisin kabulü için sahabe ve sonraki nesillerin uygulamalarını önemli bir kriter olarak kabul eden Mâlik'in bu tutumunun, hadis edebiyatının oluşum dönemi olarak kabul edilen hicri ilk üç asırdaki hadis ve sünnete dair çalışmalara ne ölçüde yansıdığına tespiti yapılmaya çalışılmaktadır. Tirmizî özelinde kütüb-i sittede, ilk nesillerin uygulamalarından, daha ziyade isnad açısından zayıf görülen rivayetlerin 'amel edilebilirlik' niteliğine kavuşmalarında bir takviye aracı olarak yararlanılıp yararlanılmadığı üzerinde durulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Zayıf hadis, amel, takviye, Tirmizî, amel edilebilirlik.

## Supporting A Weak Hadith With a Presumption of an Act (Amal) and Tirmidhi's Sunan

One of the prominent issues of Hadith and Sunna studies is the distinguishing value of authenticity of narrations and the possibility of it being only through the chain of narration (sanad), this having been discussed long ago. In this article the approach of Imam Malik who accepts applications of the Companions (Sahaba) and next generations as an important criteria for the adoption of a hadith, effects on the studies of the first three centuries which accepted as a formative period of Hadith Literature especially on the Six Books of Hadith (al Kutub al Sittah) with a special focus on Tirmidhi.

Key words: The Weak Hadith, acting on a hadith, Malik, Tirmidhi, possibility of acting.

## I/

Fitne olayını müteakip ortaya çıkan uydurma hadislere karşı tedbir almak amacıyla hicri birinci asrın son çeyreğinden itibaren hadislerin isnadını sorma ve ravilerini adalet açısından cerh-tadile tabi tutma faaliyetinin başladığı, ravilerin zapt yönüyle değerlendirilmesine ve mervinin sahih-

sakim şeklindeki ayırımına ise üçüncü asırdan itibaren ağırlık verildiği kabul edilmektedir<sup>1</sup>. Nitekim hicri ikinci asırda sahih, sakîm ve mevzu gibi bazı terimler mevcut olmakla birlikte<sup>2</sup>, *zayıf hadis* teriminin en erken kullanımına da hicri üçüncü asır kaynaklarında rastlanmaktadır<sup>3</sup>. Hem rivayet hem de dirayet açısından hadis edebiyatının *olgunluğa ve zirveye ulaştığı*<sup>4</sup> dönem olarak adlandırılan hicri üçüncü asırda hadislerin sıhhat ve zayıflık dereceleri belirlenmeye çalışılmış, böylece sahih, hasen ve zayıf şeklindeki istilahlara ortaya çıkmıştır<sup>5</sup>.

Mutlak surette zayıf hadisle amel edilemeyeceğini söyleyen Yahya b. Ma'în (ö.233/847) ile Şeyhayn dışında ilk üç asırda hâkim görüş, *uydurma* ve *şedîdü'd-da'f* gibi reddetmeyi gerektirecek derecede olmayan ve sahih mertebesine de çıkamayan zayıf hadislerle (*yesîru'd-da'f*) bazı şartlarla amel edilebileceği yönündedir<sup>7</sup>. Nitekim Ebû Hanîfe (ö.150/767), Mâlik (ö.179/795) ve İbn Hanbel'in (ö.241/855) zayıf hadisi kıyas ve rey tercih ettikleri ifade edilmiş<sup>8</sup>, hatta Şâtîbî (ö.790/1388) bunun *selefin icma'ı ve Müslümanların tamamının görüşü* olduğunu ileri sürmüştür<sup>9</sup>.

Fakat mezkûr zaman diliminde yaygın kanaatin zayıf hadisle bazı şartlarla amel edilebileceği yönünde olmasına karşın, hem zayıf kavramının tarif ve kapsamında hem de amel için gerekli olan şartların ne olduğu hususunda çok farklı anlayışlar söz konusudur. Örneğin hadis usulü eserlerinde zayıf hadisin bir nevi olarak yer alan mürsel hadis, hicri ikinci ve üçüncü asırlarda

<sup>1</sup> Bkz. Yücel, Ahmet, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 43, 157, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İstanbul 1998, s. 31.

<sup>2</sup> Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 158.

<sup>3</sup> Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, s. 112. Polat, Şafii'nin (ö.204/819) er-Risale'sinde zayıf hadis çeşitlerinden olan mürsel, munkatı ve müdelles gibi tabirlere yer verildiği ve zayıf mefhumunu ifade etmek üzere red, kabul ve terk gibi kelimelerden türeyen ifadelerin kullanıldığı, fakat bizzat zayıf hadis terimine ilk defa İbn Sa'd (ö.230/844) ve İbn Hanbel'in (ö.241/855) eserlerinde rastlandığı tespitini yapmaktadır.

<sup>4</sup> Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 429.

<sup>5</sup> Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 158.

<sup>6</sup> Yalancılıkta itham edilen ve çok hata yapan ravilerin rivayetleri ile şaz hadisler *şedîdü'd-da'f*; Seneddeki kopukluk, zapt kusuru, irsal ve tedlis gibi zaaf lar sebebiyle zayıf sayılan hadisler de *yesîru'd-da'f* olarak adlandırılır. Zayıf hadisin mertebeleri hususunda geniş bilgi için bkz. Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman (ö.902/1497), *Fethu'l-mu'jib bi şerhi Elfiyeti'l-hadis li'l-râkî*, Thk. Ali Hüseyin Ali, I. Baskı, Mısır 2003, I, 126-131; Useym, Abdulaziz Abdurrahman, *Tahkiku'l-kavl bi'l-amel bi'l-hadis'd-da'f*, Medine İslam Üniversitesi Yayınları, Medine 1405, s. 22.

<sup>7</sup> Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 120.

<sup>8</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, I, 25-26; Useym, s. 34-36.

<sup>9</sup> Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, I, 288.

hem tarif hem de hüccet olma bakımından pek çok farklı değerlendirmelere medar olmuştur<sup>10</sup>. Bu makaledeki zayıf hadis ifadesinden ise, *tashih ve taz'îf* işlemlerindeki izafilik de hesaba katılarak, *şedîdü'd-da'f* haricinde kalan başta *mürsel* olmak üzere senedinde *inkıta* bulunan hadis türleri ile *zapt ve tedlis* kusuru sebebiyle zayıf hükmü verilen *yesîru'd-da'f* nitelikli hadis çeşitleri şeklinde genel bir adlandırma anlaşılmalıdır<sup>11</sup>. Zaten senetli bir hadisin ravilerinden birisinin veya bir kaçının yalancı ya da yalancılıkla ithamı söz konusu olduğunda amelden bahsedilemeyeceği bilinen bir durumdur.

Diğer taraftan rivayet döneminde, hatta hadis tarihinin ilk altı asrında zayıf hadislerle amel bağlamında, ahkâm ve fezâil gibi bir konu ayırımına gidilmediği, fakat *itibar* maksadıyla fezâil konularında zayıf hadislerin naklinde tesahül gösterildiği tespiti yapılmaktadır. Bu tespite göre ilk dönemlerdeki söz konusu tesahül (rivayet edilebilirlik), Nevevî ile birlikte hadis usulü eserlerine, *inanç ve ahkâmla ilgili alanlarda zayıf hadislerle amel edilmez, fakat bazı şartlarla terğîb-terhib gibi fezâil konularında amel edilebilir* şeklinde yansımıştır<sup>12</sup>. Dolayısıyla bu makalede, zayıf hadislerin uygulama alanıyla ilgili tartışmalara değinilmeyecek, zayıf hadisin amel ile takviyesinde konu ayırımı gözetilmeyecektir. Zaten sırf fıkıh hadislerini bir araya getirmek maksadıyla telif edilen sünen türü hadis kitapları söz konusu edildiğinde böyle bir ayırımdan bahsedilemeyeceği aşikârdır.

Zayıf hadislerle amel edilebilmesi için gerekli olan şartlar mevzu bahis olunca hadis usulü kitaplarında, zayıf hadisin başka bir tarikle, yani *tâbi'* veya *şâhitle*<sup>13</sup> desteklenmesi mutlaka gündeme gelmektedir<sup>14</sup>. Bu şartı haiz bir hadis *hasen li ğayrih* adını alıp makbul kategorisine dâhil olacağından

<sup>10</sup> Bkz. Ünal, İsmail Hakkı, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 173-177; Polat, Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, s. 51-61, 89 vd.

<sup>11</sup> Bkz. İbn Kayyım, *İ'lâmü'l-müvakkî'in*, I, 25.

<sup>12</sup> Bkz. Şahyar, Aşşe Esra, " 'Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik' Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi", s. 31-49.

<sup>13</sup> Lafız ve mana ya da sadece mana birliği bulunması kaydıyla, aynı sahâbiden nakledilen farklı rivayetlerin her bir tarihine *tâbi'*; Bir sahâbiden nakledilen rivayetin başka bir sahâbiden daha nakline *şâhit*; bunların araştırılması işlemine de *i'tibâr* denilir. Bkz. Tahhan, Mahmud, *Teysîru mustalahi'l-hadis, Dersâdet*, İstanbul ts., 141-142. Bu kavramlar için farklı yaklaşımlar da vardır. Bkz. Uğur, Mücteba, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları/78, Ankara 1992, *Tâbi'* ve *Şâhid* maddeleri. Tehânevî, zayıf bir hadisin başka bir hadislerle takviyesi (itibar) hususunda âdetâ hadisçilerin bütün söylediklerinin bir özetini sunmaktadır. Bkz. Tehânevî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadis*, s. 78-82.

<sup>14</sup> Mesela bkz. İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö.852/1448), *Nüzhetu'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, Thk. Abdullah b. Dayfillah er-Ruhaylî, I. Baskı, Riyad 1422, s. 129-130; Sehâvî, I, 97.

esasen burada zayıf hadisle amelden bahsetmek de yersizdir. Fakat ilk iki aşırda hadislerin yalnızca *sahih ve zayıf* şeklinde iki kısımda ele alındığı, *sahih, hasen ve zayıf* şeklindeki sınıflandırmanın ise daha sonra yapıldığı, dolayısıyla selef nazarında *mamülün bih* olan ve kıyasa tercih edilen zayıf hadisin, müteahhir literatürdeki *hasen li ğayrih* türü hadise karşılık geldiği de ifade edilmektedir. Bu kanaatin sahipleri, *namazda kahkaha, hurma şirasıyla abdest, namazdayken kusanın abdesti, namaz için Mekke'de kerahetin yokluğu* gibi konulardaki zayıf hadislerle fakihlerin amel ettiklerini, oysa bu hadislerin tek tek zayıf olduğunu, fakat birden fazla kanalla nakledilmeleri sebebiyle bütün tarihleri bir arada düşünülüğünde *hasen* derecesine yükseldiklerini dile getirmektedirler<sup>15</sup>.

## II/

İnkıta, zapt kusuru ve tedlis sebebiyle *yesîru'd-da'f* olan ve *tâbi'i* veya *şâhidi* bulunmadığından *hasen* seviyesine de yükselemeyen bir hadisi takviye edebilecek, yani böyle bir hadise *amel edilebilirlik* vasfını kazandırabilecek unsurlardan birisini de, o hadisin muhtevasıyla amel edilmiş olması oluşturmaktadır. Örneğin hadisçilerin ölçülerine göre zayıf olduğu halde "Varise vasiyet yoktur"<sup>16</sup> hadisini İmam Şafîî kabul etmiş ve kendi ifadesiyle "Hz. Peygamber'den munkatı olarak nakledilen' bu zayıf hadis, 'ümmetin kabulü' karinesiyle amel edilebilirlik seviyesine yükselmiştir"<sup>17</sup>.

Amel karinesinin, rivayetlerin değerini belirlemede bir kriter olarak kullanılması söz konusu olunca, şüphesiz ilk akla gelen isimlerin başında İmam Malik (ö.179/795) gelir. Muvatta'da konular işlenirken genel olarak, varsa önce ayetler, arkasından hadisler ve eserler zikredilmekte ve en sonunda da *el-emru'l-müctema' aleyh, el-emru indenâ, el-amel indenâ* gibi

<sup>15</sup> İbn Kayyim, *l'lâmü'l-müvakkî'in*, I, 25-26; Kuraşî, *el-İnâye bi ma'rifeti ehâdisi'l-Hidâye*, 2a; Tehânevî, *Kavâid*, s. 100; Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 177-178; Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 124, 127. Kuraşî, *el-İnâye* adlı eserinin ön sözünde, Hanefîleri sünnete muhalefet eden ve zayıf hadisle amel eden bir ekol olarak ithâm edenlerin yanlışlığının da buradan kaynaklandığını dile getirir. İbn Kayyim ilke olarak İbn Hanbel'in istilâhındaki zayıf hadisin aynı zamanda *hasen li gayrih* kısmı da muhtevi olduğunu ve *mamülün bih* olan ve kıyasa tercih edilen zayıfların da bu tür hadisler olduğunu söyler, arkasından da söz konusu örnekleri sayarak Hanefîler ile Şafîî'nin de aynı yöntemi uyguladıklarını ileri sürer. Tehânevî de bu cümleleri aynen tekrarlar ve biraz daha vazih hale getirir. Bu örneklerden daha önceki bir çalışmamızda başka bir vesileyle incelediğimiz namazda kahkaha/sesli gülmenin durumuyla ilgili hadisin, bahsedilen durumla örtüşüğünü söyleyebiliriz. Bkz. Acar, Yusuf, *Kuraşî'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri*, Konya 2011, s. 93-102.

<sup>16</sup> Tirmizî, *Vasâyâ*, 5; Nesâî, *Vesâyâ*, 5. Hadisin tahrîci için bkz. Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, IV, 403.

<sup>17</sup> Bkz. Şafîî, *er-Risale*, s. 137.

ifadelerle adeta söz konusu merviyat kritik edilmektedir<sup>18</sup>. İmam Mâlik'e göre, fakîhin kural olarak benimsediği fikhî muhtevanın adına sünnet dendiği, bu sünnetin elde edilmesinde hadis ile süregelen uygulama ve toplumun veya âlimlerin ittifakının önemli materyaller teşkil ettiği tespiti yapılmaktadır<sup>19</sup>. Muvatta'da farklı ifadelerle sıkça tekrarlanan ve genel olarak 'amel ve fetva' diyebileceğimiz kullanımların konumuz açısından önemi, bunların, rivayetlerin değerini belirlemede bir kriter olarak kullanılmış olmasıdır<sup>20</sup>. Elbette Mâlik'in bu ilkeyi en yüksek ve nihai bir delil sayıp saymadığı, ameli veya fetvası muteber olanların kimler olduğu ve bu amel ve fetvaların güvenilirliği gibi hususlar ayrı bir tartışma konusudur<sup>21</sup>.

Bir ravinin kendi rivayetiyle amel etmediği ya da rivayetine aykırı amelde bulunduğu durumlarda Hanefiler, ravinin amelini esas almışlar ve rivayetleri de tevil etme yoluna gitmişlerdir<sup>22</sup>. Buna ilave olarak Iraklı müçtehit imamlar, Hz. Peygamber'den nakledilen bazı rivayetlerin, sünnet adına İbn Mesud kanalıyla tevarüs ettikleri uygulamalarla çeliştiğini fark etmeleri üzerine bu 'amel-i mütevares'i, ihtilaflı rivayetlerin tenkidinde bir kıstas olarak kabul etmişlerdir<sup>23</sup>. Şu kadar var ki Ebû Yusuf (ö.182/798), *sünnet-i maziye* ve *amel-i mütevâres* gibi selevin fetva ve tatbikatının da senetli bir şekilde kayıt altına alınmış olması gerektiği kanaatindedir ve kaynağını belirtmeden bu kavramlara atıf yapmaları sebebiyle İmam Mâlik ve Evzâ'î'yi (ö.157/774) eleştirir<sup>24</sup>. Fakat *sünnet-i maziye* ve *amel-i mütevares/Müslümanların süregelen uygulaması* kavramlarına yönelik ikinci asrın başlarında başlayan ve Ebû Yusuf ile birlikte kitap hacmine ulaşan eleştirilerin çıkış noktasının, bunların nasıl elde edildiğinin belirtilmemesi ve muğlaklığına rağmen rivayetlere tercih edilmesi olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>18</sup> Bkz. Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 43-61.

<sup>19</sup> Özafşar, s. 61.

<sup>20</sup> Özafşar, s. 60.

<sup>21</sup> Bkz. Guraya, Muhammed Yusuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım – Malik'in Muvatta'ı Özelinde-*, s. 138. Guraya, geleneksel olarak Medinelilerin uygulamasının Mâlik için en yüksek delil ve nihai yargı kararı olduğuna inanıldığını, fakat bunun doğru olmadığını; Medinelilerin uygulamasından da belirli bir grup alimin ve uygulamalarının kastedilmediğini ve bu yaklaşımla normatif bir uygulama ortaya koymak ve bir icma oluşturmak istendiğini ileri sürmektedir.

<sup>22</sup> Bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 183-85; Serahsî, *el-Usûl*, II, 3-11; Ünal, s. 165-69.

<sup>23</sup> Han, Haydar Hasan, "Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevares Kavramı", Çev. Mehmet Özşenel, *SÛF Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 3 (2001), s. 420. Hatta Hasan Han, cerh ve tadil ilminin, tebe-i tâbiûnun vefatıyla birlikte amel-i mütevaresin müşahede imkanı kalmadığından ihtilaflı rivayetlerin halline yönelik çabalar neticesinde ortaya çıktığını da ilave eder.

<sup>24</sup> Ebû Yusuf, *er-Rad alâ Siyeri'l-Evzâ'i*, s. 21, 46, 77, 103.

Yani Ebû Yusuf, her hangi bir konuda örneğin “Sahabenin uygulaması ya da Medinelilerin uygulaması bu yöndedir” şeklindeki bir referansı yeterli görmemekte, o uygulamanın müşahhas kaynaklara ve güvenilir isnatlara sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Yoksa Ebû Yusuf, sağlıklı yollarla tespit edilen *amel-i mütevâresi* reddetmemekte, kendisi de *amel* kavramına mü-racaat ederek onu senetli bilgilerle ispatlamaya çalışmaktadır<sup>25</sup>. Şeybânî (ö.189/805) ile Şâfiî'nin (ö.204/819) *amel-i ehl-i Medine* kavramına yönelik eleştirileri de aynı şekilde, bizatihi bu kavramın kendisine değil, müşahhas rivayetlerle tespit edilmemiş olmasınadır<sup>26</sup>.

İmam Şâfiî'ye gelindiğinde *amelin*, Hz. peygamberden nakledilen bir hadisin vasfını değiştirmeyecek bir noktaya evrildiği ve asıl belirleyici olanın rivayet olduğu görülmektedir<sup>27</sup>. Taberî'ye (ö.310/923) atfedilen bir ifadeye göre, *senedi muttasıl olmayan hadis* anlamında kullanılan *mürselin* delilliği noktasında ilk iki asırda icma oluşmuş ve hicri 200 yılı başlarına kadar da bunu inkâr eden çıkmamıştır<sup>28</sup>. Bu düşünceye katılan İbn Abdilber (ö.463/1070), Taberî'nin *icma'a ilk muhâlefet eden kişi* olarak İmam Şâfiî'yi gördüğünü söyler<sup>29</sup>. Aynı hususu Ebû Dâvûd (ö.275/888) da dile getirir ve İbn Hanbel'in de bunu sürdürdüğünü söyler<sup>30</sup>. Bu tespitleri, İmam Şâfiî'ye yöneltilen sorular ve onun bu sorulara verdiği cevaplar da doğrular niteliktedir<sup>31</sup>.

Şâfiî kendisine yöneltilen “*İşin farkında olan birisinin munkatı hadisi hüccet kabul etmesi mümkün müdür? Munkatı (hüküm itibariyle) farklı mıdır? Yoksa munkatı ile diğerleri aynı derecede midir?*” şeklindeki sorulara verdiği cevapta, munkatı'nın çeşitli olduğunu ve yalnızca sahabeyi gören tabiînden birisinin doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği munkatı haberi bazı şartlarla hüccet kabul ettiğini söyler. O şartların ne olduğunu açıklarken *munkatı* ifadesini hiç kullanmaz ve onun yerine *irsal* kelimesi ile türevlerine yer verir. Onun bu tutumunun, *mürselin* hem tarifi ve kapsamı hem de hüccet oluşu açısından câlib-i dikkat olduğunu düşünüyoruz. Yani Şâfiî'nin hem kendi zamanına kadar, *muttasıl olmayan bir tarzda Hz. Peygambere izafe*

<sup>25</sup> Özşenel, Mehmet, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, s. 34-44.

<sup>26</sup> Bkz. Özkan, Halit, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, s. 262-70, 300-303; Özşenel, s. 35.

<sup>27</sup> Özkan, s. 299; Türcan, Zişan, “Üçüncü Asır Hadis Musannefatı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi”, s. 91.

<sup>28</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, I, 4. Ayrıca bkz. Kuraşî, 2b.

<sup>29</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd*, I, 4.

<sup>30</sup> Ebû Dâvûd, *Risâle Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke ve ğayrihim fi vasfi Sünenih*, s. 24.

<sup>31</sup> Şâfiî, *er-Risale*, s. 461-70.

*edilen ve genel olarak munkatı* denilen hadislerden sadece tabîinin munkatı'ını ayırarak bazı şartlarla kabul etmesi hem de diğerlerinden ayırdığı bu nevi için *mürsel* tabirini kullanması önemlidir. Üstelik devam eden satırlarda tartışmayı tamamen hadisçilerin ıstılahındaki *mürsel* üzerinden yürütmüştür. Mürsele ilişkin kaleme aldığı bu satırlardan Şâfiî'nin, *mürseli* hadis usulü eserlerindeki anlamıyla bir kavram olarak kullandığı izlenimi doğmaktadır. Dolayısıyla aynı satırlardan hareketle yapılan, onun *mürseli* "munkatı'ı ile müteradif manada"<sup>32</sup> ya da "bütün munkatı haberleri kapsayacak bir genişlikte"<sup>33</sup> kullandığı şeklindeki tespitlerin bir daha düşünülmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Şâfiî'nin, izini sürmeye çalıştığımız *amel* çerçevesindeki değerlendirmesine de bu noktada rastlıyoruz. Şâfiî, *mürselin* kabulü için ileri sürdüğü şartları hiyerarşik olarak sıralamış ve son halkayı 'İlim ehlinde bir grup âlimin bu hadise muvafık fetva vermiş olması' şeklinde belirlemiştir. Fakat hemen arkasından da bu şekilde takviye görmüş bir *mürselle* ortaya çıkan delilin, muttasıl olarak sübut bulduğunun ileri sürülemeyeceğini vurgulamıştır<sup>34</sup>. Şâfiî'nin kastettiği 'bir grup alim' içerisinde Hanefî ve Mâlikî imamlarının olmadığı ve daha erken dönem ulemasından bahsettiği açıktır. Zira örnek sadedinde zikrettiği "Sen ve malın, babana aitsiniz"<sup>35</sup> ve "Allah Resulü, namazda sesli gülen adama hem abdestini hem de namazını yenilemesini emretti"<sup>36</sup> şeklindeki hadislerin hiçbir fakih tarafından nazar-ı dikkate alınmadığını ve bu hadisler cihetinde fetva veren bulunmadığını söylemektedir<sup>37</sup>. Hâlbuki ilk hadisle hem Hanefiler hem de Mâlikiler ve ikinci hadisle de Hanefiler amel etmişlerdir<sup>38</sup>. Şâfiî'nin, takviye ile yararlanılabilir hale gelebi-

<sup>32</sup> Polat, *Mürsel Hadisler*, s. 62.

<sup>33</sup> Ünal, s. 174.

<sup>34</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 461.

<sup>35</sup> Ebû Dâvûd, *Büyû'*, 79; İbn Mâce, *Ticaret*, 64.

<sup>36</sup> Abdurrazzâk, *el-Musannef*, II, 376 (H. no: 3760-3762). Bu hadis hakkında Zeyla'î'nin (762/1360) değerlendirmesi şöyledir: "Bu hadisle ilgili yedi tane müsned/merfû' ve dört adet de mürsel olmak üzere toplam on bir rivayet vardır. Müsned olanların beşini Dârakutnî ve ikisini de İbn Adî ile Taberânî rivayet etmiş olup yedisi de zayıftır. Mürsellere gelince; en meşhur ve sahîh olanı, Abdurrazzâk'ın tahrîc ettiği ve Dârakutnî'nin de üç ayrı tarîkını zikrettiği Ebu'l-Âliye rivayetidir." Bkz. Zeyla'î, Cemalüddin Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, I, 47-53.

<sup>37</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 468-69.

<sup>38</sup> Bkz. Mâlik, *el-Müdevvene*, IV, 410; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, VII, 525; Serahsî, *el-Mebcut*, III, 87, V, 123, 222, 228, VII, 175, IX, 96, 151, XVI, 125, XVII, 115, XXVI, 91, XXX, 139.

leceğini söylediği *mürsel* (zayıf) hadisin konusuyla ilgili, yani ahkâm ve fezâil gibi, her hangi bir açıklaması bulunmamaktadır.

Diğer taraftan teorinin her zaman, olduğu gibi pratiğe yansımaları beklemenin doğru olmadığı açıktır. Nitekim *mürseli* kabul noktasında adeta kılı kırk yararcasına ince eleyp sık dokuyan ve her hangi bir örnek zikretmeden *mürsel* hakkında teorik şartları sıralayan İmam Şâfiî<sup>39</sup>, ‘Vârise vasiyet yoktur<sup>40</sup>’ hadisi söz konusu olunca, kendi ifadesiyle ‘Meğâzî yazarlarının naklettiği ve senedi kopuk’ bir hadisle amel edebilmektedir. Hatta Şafiî, bu hadisin akrabaya vasiyetle ilgili ayeti dahi nesh ettiğini söyleyebilmektedir. Çünkü ona göre bu hadisin kabulü noktasında ümmetin icma’ı vardır<sup>41</sup>. Yani Şafiî vasiyet hadisini kabul ederken, bu hadisin zayıf da olsa senetli rivayetini ve *mürsel* konusunda dile getirdiği ‘tâbiünun doğrudan Hz. Peygamber’den rivayet etmesi’ gibi şartları itibara almamakta ve yalnızca ‘Meğâzî yazarlarının nakletmesi ve ümmetin de bunu kabul etmesi’ şeklinde gerekçelendirmektedir. Dolayısıyla son tahlilde, belirli şartlarla özelde *mürsel* genelde *yesîru’-d-da’f* hadislerden her âlimin yararlanması kaçınılmaz olup<sup>42</sup>, *muhtevasiyla ümmetin amel etmiş olması* da o belirli şartlardandır.

### III/

Fıkıh mezheplerinin teşekkül dönemi olan hicri ikinci asırda fukahâ tarafından kullanılan “amel”, “amel-i mütevâres”, “maruf sünnet”, “meşhur sünnet”, “sünnet-i mâziye”, “eimmetü’l-hüdânın ameli” gibi tabir ve terkiplerin özü itibarıyla hep aynı şeye delalet ettiklerini söylemek mümkündür. Kısaca *amel* adıyla ifade etmeye çalıştığımız bu tabirlerle ortaya konmak istenen ana fikir, bir konuda oluşan ve nesilden nesile aktarılan ortak kanaatler bütünüdür<sup>43</sup>.

Aralarında nüanslar bulunmakla birlikte Medîne’de Mâlik, Suriye’de Evzâî ve Irakta da Hanefilerin sünnet anlayışının, Hz. Peygamber, *sahâbe* ve *tâbiün otoritelerinin uygulaması* şeklinde olduğu ve *merfu* hadislerin yanı sıra *mevkuf* ve *maktû’* haberlerin de, hatta daha sonraki döneme ait olan ve

<sup>39</sup> Şâfiî, *er-Risale*, s. 461-70.

<sup>40</sup> Tirmizî, *Vasâyâ*, 5; Nesâî, *Vesâyâ*, 5. Hadisin tahrirci için bkz. Zeyla’î, *Nasbu’r-râye*, IV, 403.

<sup>41</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 103-104, 114, 118, *er-Risâle*, s. 137. Ayrıca bkz. Leknevî, *el-Ecvibetü’l-fâdile li es’ileti’l-aşarati’l-kâmile*, s. 232.

<sup>42</sup> Bkz. İtr, Nureddin, *el-İmam et-Tirmizî ve’l-muvâzene beyne Câmi’ihî ve beyne’s-Sahîhayn*, s. 203; Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 128.

<sup>43</sup> Bkz. Özkan, s. 305.



sağlıklı tespiti yapılabilen uygulamaların da sünnetin taşıyıcıları olabileceği yönündedir<sup>44</sup>.

Hadislerin tedvini ile birlikte başlayan sünnetin kapsamına ilişkin tartışmaların, Şafii ile birlikte yeni bir döneme girdiği ileri sürülmekte ve Şafii'nin mutlak anlamda teoriyi savunduğu, sünneti hadise ve hadisi de *merfu* rivayetlere indirgediği tespitleri yapılmaktadır<sup>45</sup>. Bunun bir yansıması olarak da hicri üçüncü asır hadis musannefatını büyük oranda bu düşüncenin şekillendirdiği, İbn Hanbel'den Şeyhayna ve ashab-ı sünene varıncaya kadar bu dönem hadis musanniflerinin, eserlerini *maktû'* ve *mevkuf* haberlerden arındırarak yalnızca *merfu* rivayetler üzerine bina ettikleri ifade edilir<sup>46</sup>.

Temelde bu anlayışa katılmakla birlikte, Şafii'nin has öğrencilerinden İbn Hanbel'in eserinin çizilen çerçeveye uyması, fakat aynı dönemde oluşturulan Abdurrazzâk (ö.211/827) ile İbn Ebî Şeybe'nin (ö.235/849) musanneflerinin yarısından fazlasının mevkuf ve maktulardan teşkil etmesi gibi göstergeler bizi biraz daha ihtiyata sevk etmektedir<sup>47</sup>. Hatta İbn Hanbel, Buhârî ve Nesâî'nin (ö.303/915), *kütüb-i tis'aya* dâhil eserleri dışında kalan fıkıh içerikli kitaplarına bakılırsa, *mevkuf* ve *maktu* hadislerin tasnif keyfiyetinin köklü bir değişikliğe uğramadığı bile söylenebilir<sup>48</sup>. Ayrıca Dârimî'nin (ö.255/868) Sünen'indeki rivayetlerin 1/3'ü *mevkuf* ve *maktu* haberlerden oluşmakta ve Müslim haricindeki *kütüb-i sitte* eserlerinde de bu nitelikte rivayetlere az da olsa yer verilmektedir<sup>49</sup>. Dolayısıyla mevkuf ve maktu rivayetlere hiç yer vermeyen eserlere, Hemmâm b. Münebbih'in (ö.132/748)

<sup>44</sup> Bkz. Özafşar, s. 43-73; Guraya, s. 109-127; Özşenel, s. 21-55; Aydın, Nevzat, "H. II. Asırdaki 'Sünnetin Neliği' Sorunu Bağlamında İmam Evzâî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı", s. 253-86.

<sup>45</sup> Bkz. Özafşar, s. 81.

<sup>46</sup> Bkz. Türcan, s. 88, 92-96; Aydın, Nevzat, "Hadislerin İlk Dönem tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme", s. 219-21.

<sup>47</sup> Nitekim Ömer Özpinar da "Hem usul hem de fûru açısından hadis edebiyatının oluşumunda Şafii'nin çok önemli etkileri olmakla birlikte, bütün bir hadîs tarihinin onun görüşleri ve etkileri etrafında şekillendiği gibi bir yanlış anlayışa sebep olmamak gerekir" şeklinde özetlenebilecek bir sonuca ulaşmıştır. Bkz. Özpinar, Ömer, "İmam Şafii'nin Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumundaki Etkileri", *Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu*, 7-9 Mayıs 2010, Kent Yayınları, İstanbul 2012, s. 231-265.

<sup>48</sup> Meselâ, Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred'i*, *Halku ef'âli'l-'ibâd'ı*, *Ref'u'lyedeyn'i* ve *el-Kirâeh halfe'l-imâm'ı*, Nesâî'nin *Feddâ'ilü's-sahâbe'si* ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Eşribe'si* çok sayıda mevkuf ve maktu haberleri muhtevirdir. Bkz. Çap, Sabri, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, UÜSBE, Bursa 2008, s. 57-78.

<sup>49</sup> Geniş bilgi bkz. Sezgin Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitabiyat, Ankara, 2000, s. 48; Dinçoğlu, Mehmet, *Ebü Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*, TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 350; Hıdır, Özcan, *Tirmizî'nin Câmi'indeki Mevkuf ve Maktu Rivayetler ve Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 1995, s. 123.

*es-Sahîfe*'sinde olduğu gibi ilk asırlarda da ve Müslim örneğinde olduğu gibi Şâfiî sonrasında da rastlamak mümkündür.

Mevkuf ve maktu rivayetlere ilişkin bu bilgileri vermemizin nedeni, bunların, sahabe ve tâbiûn neslinin fetvalarını ve uygulamalarını içermesi sebebiyle Mâlik'in *el-emru'l-müctema' aleyh, el-emru indenâ, el-amel indenâ* ve Hanefiler ile Evzâî'nin de *sünnet-i maziye* ve *amel-i mütevâres* dedikleri amel/uygulama ile alakalı oluşlarıdır. Mevkuf ve maktu haberlerin, merfu hadisler için öngörülen kriterler dahilinde tasnif dönemi eserlerinde yer bulması, aynı zamanda Ebû Yusuf'un daha önce ifade ettiğimiz 'selefe ait fetva ve amelin muğlak olmaması gerekir' şeklindeki uyarısının da dikkate alındığı anlamını taşır<sup>50</sup>. İbn Mâce hariç tutulursa, bir anlamda rey ehline reaksiyon olarak tasnif edilen ve hem şekil hem de muhteva yönüyle fıkıh kitaplarıyla büyük oranda örtüşmeleri yönüyle de *hadislerle yazılmış fıkıh kitapları* şeklinde nitelendirilen *sünen* türü hadis eserlerinin<sup>51</sup>, merfu hadisler dışında kalan âsâr bağlamında ayrı bir önemi haiz olduğunu düşünüyoruz.

Merfû hadislerin değerlendirilmesi sadedinde Dârimî 1361, Ebû Dâvûd 243, Tirmizî 184 ve Nesâî de 283 mevkuf ve maktû hadise eserlerinde yer vermişlerdir<sup>52</sup>. Bunların bir kısmının ilgili konuda merfu hadis bulunamayışından, fakat büyük çoğunluğunun, sahih olsun zayıf olsun konuya ilişkin merfu *hadislerin takviyesi* bağlamında Sünenlere girdiği görülmektedir. Hatta İbn Receb (ö.795/1392), Tirmizî'nin 'Biz bu hususu, mevkufuları muhtevi olan kitabımızda açıkladık<sup>53</sup>' şeklindeki ifadesinden yola çıkarak, fakat ihtiyatlı bir üslupla şu tespiti yapmaktadır: "Tirmizî, merfu hadisleri ve mevkuf eserleri de içine alan büyük bir eser oluşturmuş ve orada bütün rivayetlerin isnadlarını vermiştir. Daha sonra ise, ondan çoğunlukla merfuları ve az sayıda da mevkufuları seçerek Süneni yazmıştır<sup>54</sup>."

<sup>50</sup> Yani Ebû Yusuf, ister fetva olsun isterse her hangi bir neslin uygulaması olsun selefe atfedilen her bilginin mutlaka güvenilir bir senetle nakledilmiş olmasını gerekli görmektedir. Mesela Ebû Yusuf, ister dâru'l-harpte isterse dâru'l-İslam'da olsun ganimet mallarının savaş mahallinde dağıtılması gerektiğini söyleyen ve merfu hadislerin yanı sıra Hz. Ömer ve Osman dönemlerindeki uygulamayı da delil gösteren Evzâî'yi eleştirirken şöyle der: "Böyle bir uygulamanın varlığı, ancak sika ravilerin bunu nakletmesiyle kabul edilebilir. Bu uygulama haberini kim kimden nakletmiş? Bunu kim haber vermiş ve kimler buna şahit olmuştur?.." Bkz. Ebû Yusuf, *er-Rad*, s. 5. Ayrıca bkz. Özşenel, s. 35-40.

<sup>51</sup> Yardım, Ali, *Hadis II*, İstanbul 1997, s. 86.

<sup>52</sup> Tirmizî için bkz. Hıdır, s. 123; . Diğer üç sünen için ise bkz. Dinçoğlu, s. 350.

<sup>53</sup> Tirmizî, *el-l'lelû's-sağîr*, s. 737.

<sup>54</sup> İbn Receb, *Şerhu l'leli't-Tirmizî*, s. 338.

Ebû Dâvûd, şekil, metot ve muhteva yönüyle Sünenini, Mekkelilere hitaben yazdığı müstakil bir risaleyle<sup>55</sup> genel olarak tanıtmayı tercih etmiş ve tek tek rivayetlerle ilgili açıklamaları sadece gerekli gördüğü bazı durumlarda yapmıştır. Sünen'de açıklanması gerekli görülen bu durumlar içerisinde, sınırlı sayıda da olsa hadisin sıhhatinin belirlenmesinde *amel* kriterine vurgu da bulunmaktadır. Örneğin namazda elbisenin yere sarkıtılmasını ve erkeğin ağzını örtmesini Hz. peygamberin yasakladığına dair naklettiği merfu rivayetin hemen peşinden yine senetli olarak İbn Cüreyc'in 'Ata'yı elbisesini sarkıtarak namaz kılarken çok görmüşümdür' şeklindeki tespitini nakleder ve konuyu şöyle bağlar: "Bu rivayet, önceki hadisi zayıf kılmaktadır<sup>56</sup>." Yani Ebû Dâvûd'un yaptığı sened kritiği neticesinde merfu hadisin makbul olduğu tebeyyün etmiş, fakat sırf amelin aksi yönde olması sebebiyle onu zayıf kabul etmiştir. Yine mesela hürriyetine kavuşan kölenin boşanma meselesiyle ilgili naklettiği bir başka merfu hadisin kritiğinde de 'وَلَيْسَ الْعَمَلُ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ / uygulama bu hadise göre değildir' diyerek, hadisin değerlendirilmesinde *amel* kriterine vurgu yapmaktadır<sup>57</sup>.

Ebû Dâvûd'un Süneninde tam tersi durumlar da söz konusudur. Mesela cenaze yıkayan kimsenin gusül abdesti alması gerektiği yönünde Hz. Aişe ve Ebu Hureyre'den iki merfu hadis naklettikten sonra Ebû Dâvûd, hadisin senet yönüyle zayıf olduğunu ve amelin de bu yönde olmadığını ifade etmektedir<sup>58</sup>. Ona göre burada, amelle desteklenmediği için hadis zayıflıktan kurtulamamış ve sahih derecesine yükselememiştir<sup>59</sup>. At etinin yenilmesine dair biri ibaha ve diğeri de nehiy bildiren iki merfu hadis rivayet ettikten sonra, İmam Mâlik'in tercih etmesine rağmen, nehiy bildiren hadis hakkında 'وَلَيْسَ الْعَمَلُ عَلَيْهِ / uygulama bu hadise göre değildir' der ve at etini yiyen sahabe ve tabiîn isimlerini zikreder<sup>60</sup>. Yine İbn Abbas kanalıyla naklettiği "Hayvanla cinsel ilişkiye gireni ve o hayvanı öldürün" hadisinin hemen arkasından İkrime'nin İbn Abbas'a yönelttiği 'Hayvan niçin öldürülecek?' sorusunu ve İbn Abbas'ın 'Hayvanın öldürülmesi gerektiğini söyleyen birisinin bulunabi-

<sup>55</sup> Ebû Dâvûd, *Risâle Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke ve ğayrihim fi vasfi Sünenih*, s. 48-55.

<sup>56</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Salât, 87 (h. no: 643-44).

<sup>57</sup> Ebû Dâvûd, Talak, 7 (h. no: 2188).

<sup>58</sup> Ebû Dâvûd, Cenaiz, 39 (h. no: 3160-62). Gerçi Elbânî, Ebu Hureyre rivayetini sahih kabul etmiştir. Konuya ilişkin rivayetler ve oluşun görüşler için bkz. el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VII, 48.

<sup>59</sup> Ebû Dâvûd'a göre hadis ya sahih ya da zayıftır, yani hasen kavramını kullanmaz. Bununla birlikte salih kavramını, itibara elverişli hadisler için kullanır. Geniş bilgi için bkz. Dinçoğlu, s. 409.

<sup>60</sup> Ebû Dâvûd, Et'ime, 26 (h. no: 3789-90). Rivayetler ve mezhep görüşleri için bkz. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 298.

leceğini sanmam, fakat böyle bir hayvanın etinin yenmesi mekruhtur ve uygulama da böyledir' şeklindeki cevabını ilave eder. Daha sonra ise İbn Abbas'ın aynı yönde müstakil bir ifadesine daha yer verir ve bütün bunların merfu hadisi zayıflattığını söyler. Oysa son konuyla ilgili merfu hadis, Elbani'nin de ifade ettiği gibi, senet yönüyle sahihtir<sup>61</sup>.

Bu örneklerden hareketle Ebû Dâvûd'un, sahabe ve tâbiûn neslinin söz ve fiillerini, ya da kısaca uygulamalarını, hadisin zayıf ya da sahih olu-şunda bir kriter olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Yani Ebû Dâvûd'a göre hadisin zayıf olması, hadisin senedinden kaynaklanacağı gibi, hadis metni ile amel edilmemiş olmasından da kaynaklanabilir, amel ile takviye edilen zayıf senetli bir hadis de mamulün bih olabilir<sup>62</sup>.

#### IV/

Kütüb-i sitte içerisinde hadis usulü açısından en fazla değerlendirmenin bulunduğu eser, şüphesiz Tirmizî'nin (ö.279/892) *es-Sünen'i* ya da *el-Câmi'*idir. Bu eser, her ne kadar diğerlerine göre daha geç dönemlerde değerini bulsa da<sup>63</sup>, rivayet edilen hadislerin sıhhat değerlerinin tek tek belirlenmesi, zayıf rivayetlerin sebeplerinin açıklanması ve rical ilmine dair önemli bilgiler içermesi gibi yönleriyle *kütüb-i sitte* içerisinde özgün bir konum işgal eder. *es-Sünen'in*, usule ilişkin kuralların tek tek rivayetlere uygulanması, bir başka ifadeyle usul ile furuun birleştirilmesi sebebiyle hem furu hem de usul bağlamında büyük bir önemi haiz olduğu hadisçilerce dile getirilen bir husustur<sup>64</sup>. Bunda elbette bu eserin, tasnif zamanı itibariyle *kütüb-i tis'anın* sonndan bir önceki kitabı oluşunun, yani müellifinin kendisinden önceki müktesebatı görmüş olmasının da etkisi vardır. Diğer taraftan Tirmizî'nin, hadisleri değerlendirirken *sahih*, *hasen*, *garîb* veya bu ifadelerin ikisini, hatta üçünü birlikte kullanması, bu kullanımların ne anlam ifade ettiği, *hasen* kav-

<sup>61</sup> Ebû Dâvûd, Hudûd, 30 (h. no: 4464-65).

<sup>62</sup> Bkz. Dinçoğlu, s. 399-400.

<sup>63</sup> Kendisinden güvenilir hadis kitabı tavsiyesi istenen İbnü's-Seken'in (ö.353/964), Sahîhayn'a ek olarak Ebû Dâvûd ile Nesâî'yi vermesi, ihtimaldir ki görmedikleri için İbn Hazm (ö.456/1064) ile Beyhakî'nin (ö.458/1066) eserlerinde Tirmizî'ye atıfta bulunmamış olmaları gibi göstergeler, Tirmizî'nin 5. asırda henüz tam anlamıyla tanınmadığına işaret etmektedir. Hicri altıncı asırda ise Makdisî (ö.600/1203) ile birlikte kütüb-i sittenin 4. sırasına yerleştirilmiştir. Bkz. Kandemir, M. Yaşar, "Kütüb-i Sitte", DİA, XXVII; Makdisî, *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte*, s. 21. Hatta İbn Hazm, Tirmizî'yi meçhul birisi olarak nitelendirmiştir. Bkz. İtr, s. 31-32. Tahâvî de Nesâî'den nakillerde bulunduğu halde Tirmizî'ye hiç atıf yapmamıştır.

<sup>64</sup> Bkz. Dihlevî, *Bustânü'l-muhaddisîn*, s. 196; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, s. 69-72.

ramının ilk defa bu eserde kullanılıp kullanılmadığı gibi tartışmalar da öteden beri yapılagelmektedir<sup>65</sup>.

Dihlevî'nin (ö.1824) de dile getirdiği gibi, Tirmizî'yi diğer musanniflerden ayıran önemli farklardan birisini de onun, genel anlamda ister makbul olsun isterse zayıf, rivayet ettiği hadisin pratik değerine, yani uygulanmış olup olmadığına ve âlimlerin o rivayete bakışına da temas etmesi oluşturmaktadır<sup>66</sup>. Nitekim bizzat kendisi oldukça iddialı sayılabilecek bir ifadeyle, özürsüz olarak hazarda namazların birleştirilerek kılınması ile dördüncü kez içki içenin öldürüleceği yönünde merfu olarak naklettiği iki hadis hariç, eserine aldığı hadislerin tamamının *mamulün bih* olduğunu, en azından bir kısım âlim tarafından mutlaka uygulandığını ifade etmektedir<sup>67</sup>. Tirmizî'nin bu ifadesine göre, Sünen'de bulunan çok sayıdaki zayıf hadis de *mamulün bih* nitelikli rivayet durumundadır. Zira Tirmizî'nin hem bizzat kendisi hem de dışarıdan yapılan araştırmalar, Sünen'de hiç de azımsanmayacak sayıda zayıf rivayetin varlığını ortaya koymaktadır<sup>68</sup>.

Hadisleri değerlendirirken zayıf tabirini kullanmayan Tirmizî<sup>69</sup>, iki kavramı öne çıkartır: *Hasen ve ğarîb*. Bu ifadelerden neyi kastettiğini de bizzat kendisi şöyle açıklar: “Bu kitapta kullandığımız *hasen hadis* ifadesiyle, bize göre isnadı hasen olan şu nitelikteki hadisleri kastettik: Ravileri arasında yalancılıkla itham edilen kimsenin bulunmaması ve hadisin şaz olmaması

<sup>65</sup> Hadislere hüküm verirken Tirmizî'nin 96 farklı kavram kullandığı tespit edilmiştir. Bkz. Addâb, *el-İmam et-Tirmizî ve menhecuh fi kitâbihi'l-Câmi'*, I, 367-371. Tirmizî, es-Sünen'in sonunda *el-l'lel* başlığı altında, pek çok hadis usulü konularını ele alması yanında, eserinde takip ettiği yöntemi, kaynaklarını ve kullandığı kavramları da açıklamıştır. *el-l'lelû's-sağîr* olarak bilinen ve müstakil olarak da basılan bu esere İbn Receb'in yazdığı şerh meşhurdur. Fakat buna rağmen tartışmaların sona erdiği söylenemez. Bu tartışmalar için bkz. İtr, s. 153-199; Addâb, I, 363-445; Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 112-117.

<sup>66</sup> Dihlevî, s. 196.

<sup>67</sup> Tirmizî, *el-l'lel*, s. 736. Bu ifade, *el-l'lel*'in ilk cümlesidir.

<sup>68</sup> Sofuoğlu, mevduat kitaplarında yer alan ve uydurma olduğu ileri sürülen Tirmizî'ye ait 24 hadisi incelemiş ve neticede Tirmizî'nin süneninde sahihe yakın olan zayıfların, mevzuuya yakın olan zayıfların ve mevzu olanların bulunduğunu söylemiştir. Bkz. Sofuoğlu, Cemal, “Zayıf ve Mevzu Hadisler Açısından Tirmizî'nin Süneni Üzerine Bir İnceleme”, s. 43-87. Elbânî ise, Tirmizî'nin ğarîb olarak adlandırdığı 16 rivayetin uydurma ve Tirmizî tarafından sahih de denilse 680 civarında hadisin de zayıf olduğu tespitini yapmıştır. Bkz. Elbânî, Muhammed Nasiruddin (ö.1999), *Daifü Süneni't-Tirmizî*, I. Baskı, Beyrut 1991.

<sup>69</sup> Zayıf ifadesini ‘Falan ravi zayıftır’ veya nadir de olsa ‘bu, isnadı zayıf bir hadistir’ şeklinde kullanır. Bkz. Tirmizî, Taharet, 40 (h. no: 54), İlm, 2 (h. no: 2648), Fedâilü'l-Kur'an, 6 (h. no: 2887). Tirmizî, mürseli ise genellikle müteahhir hadisçiler nezdindeki anlamıyla kullanmış, fakat az sayıda da olsa zayıf gördüğü bazı hadislerin illetlerini açıklarken aynı kelimeyi mutlak munkatı rivayetler için de serdetmiştir. İsnad kopuklukları için çoğunlukla ‘isnadı muttasıl değil’ ifadesini kullanmıştır. Bkz. İtr, 201; Addâb, I, 292-294.

kaydıyla, başka vecihlerle benzer bir şekilde rivayet edilen her hadis bize göre *hasen* hadistir. Başka vecihlerle varit olmayan hadis ise *ğarîbdir*<sup>70</sup>." İbn Receb, Şâfiî'nin *mürseli* kabul şartlarına da atıf yaparak, Tirmizî'nin bu ifadelerinin içerisine mevkuf haberlerin de girebileceğinin ihtimal dâhilinde olduğunu ve bununla *merfû* rivayetin bir aslının olup *mevkuf* ile takviye edildiğine istidlalde bulunmuş olabileceğini söyler<sup>71</sup>.

Şüphesiz Tirmizî'nin "başka vecihler" ifadesinden anlaşılan, öncelikli olarak merfu rivayetlerdir. Örneğin Cabir'den 'Hz. Peygamber, kibleye karşı abdest bozmayı yasakladı" şeklinde naklettiği hadise *hasen ğarîb* demiş ve arkasından, aynı konuda üç farklı sahabiden daha rivayet bulunduğunu söyleyerek, hadise verdiği *hasen* hükmünün gerekçesini *merfu rivayetlerle takviye* olarak açıklamıştır<sup>72</sup>. Bununla birlikte es-Sünen'de, Tirmizî'nin *o başka vecihlerden* ifadesinin, mevkuf ve maktu haberleri, yani sahabe ve tâbiûn fetvalarını ile uygulamalarını da ihata ettiğine dair çok sayıda örneğe rastlamak mümkündür. Mesela 'Cünüp olmadıkça kişinin her hal ü kârda Kur'an okuyabilmesi' başlığı altında zikrettiği tek rivayet olan Hz. Ali hadisine *hasen sahih* demiş ve peşinden de şöyle gerekçelendirmiştir: "Sahabeden ve tâbiûndan pek çokları, Ali hadisinde ifade edildiği gibi, 'kişi abdestsiz olarak Kur'an okuyabilir, fakat mushaftan yalnızca abdestli iken okuyabilir' demişlerdir. Sevrî (ö.161/778), Şâfiî, Ahmed ve İshak (ö.238/852) da bu görüştedir<sup>73</sup>." Şu'be ve Buhârî gibi pek çok hadis münekkidine bakılırsa bu hadis, Abdullah b. Seleme'nin ahir ömründe hafıza kaybına uğradığı ve kendisinden bu hadisi nakleden Amr b. Mürre'nin da o zaman diliminde İbn Seleme'yle mülaki olduğu gerekçesiyle zayıftır ve bu hadisi rivayet eden başka birisi de mevcut değildir<sup>74</sup>.

Yine mesela Tirmizî, secdeye varırken ellerden önce dizlerin yere konması ve kalkarken de önce ellerin kaldırılmasıyla ilgili naklettiği Vâil hadisine *hasen ğarîb* demiştir. Açıklama olarak ise senetteki Şerîk'in zayıflığını ve başkaca da bir tarihinin bulunmayışını dile getirerek aslında hadisin *zayıf/ğarib* olduğunu, fakat 'ilim ehlinin çoğunluğunun uygulaması bu yöndedir' diyerek de amel ile takviye neticesinde *hasen* derecesine ulaştığını söy-

<sup>70</sup> Tirmizî, *el-l'lelü's-sağîr*, I, 758.

<sup>71</sup> İbn Receb, II, 607.

<sup>72</sup> Tirmizî, Taharet, 7 (h. no: 9).

<sup>73</sup> Tirmizî, Taharet, 113 (h. no: 146).

<sup>74</sup> Bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, V, 99; *et-Târîhu'l-evsat*, I, 203; İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsnede*, I, 34 (h. no: 94). Elbânî de hadisi zayıf olarak nitelendirir.

lemiş olmaktadır<sup>75</sup>. Aynı şekilde namazda tahiyatın gizli okunmasının sünnet olduğu yönünde İbn Mes'ûd'a ait mevkuf bir ifadeyi naklettikten sonra da '*hasen ğarîb*' tabirini kullanmış ve 'ilim ehlinin uygulaması da bu yöndedir' diyerek hadisin *hasen olma* vasfını *amelden* kazandığına dikkati çekmiştir<sup>76</sup>. Zira Tirmizî'ye göre hadis yalnızca müdellis olan Muhammed b. İshak kanalıyla nakledilmiş ve ayrıca Yunus b. Bükeyr de zayıftır<sup>77</sup>.

Tirmizî'nin Süneninde kullanılan *amel* ile ilgili kavramlar, hem çeşitlilik ve kapsam hem de yoğunluk itibarıyla son derece dikkat çekici mahiyettedir. Bunları beş kategoride ele almanın uygun olacağı düşüncesindeyiz:

**1. İlim adamları bu hadisle amel hususunda icma etmişlerdir:** وَقَدْ أَمَّجَ وَأَهْلُ الْعِلْمِ عَلَى...

Tirmizî bu ifadeyi sıklıkla kullanmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber döneminde kadınların nifas dönemlerinde kırk gün namaz kılmadıkları yönünde Ümmü Seleme'den naklettiği hadis için şu değerlendirmeyi yapar: "Ebû Sehl'in Ümmü Seleme'den yaptığı bu rivayetin başka bir tarikini bilmiyoruz. Buhârî de, asıl adı Kesir b. Ziyad olan Ebû Sehl'in sika ve bu hadisin tek ravisi olduğunu söylemiştir. Sahabeden, tâbiûndan ve daha sonraki dönemlerden ilim ehli, nifaslı kadınların kırk gün namaz kılamayacağı üzerinde icma etmişlerdir." Yani Tirmizî, senetteki Ebû Sehl'in zayıf ve Müsse el-Ezdiyye'nin ise meçhul raviler olduğunu söyleyenlerin de hadisteki *an'anenin* de farkında olması ki<sup>78</sup>, bu yüzden icma ve amel takviyesine vurgu yapma gereği duymuştur<sup>79</sup>. Buna mukabil Tirmizî, Hz. peygamber döneminde kadınların yerine erkeklerin telbiye getirdiğini bildiren ve senet itibarıyla az önce geçen Ebû Seleme hadisinden farksız olan rivayetin ise adeta icma ile zayıflığının tescil edildiğine işaret eder<sup>80</sup>. Yine Tirmizî, mesela deniz suyuna ilişkin 'suyu temiz ve ölüsü de helaldir' şeklindeki Ebû Hureyre'nin merfu hadisini, şahitlerin yanı sıra, Ebû Bekr, Ömer ve İbn Abbas'ın da aralarında bulunduğu

<sup>75</sup> Tirmizî, Salat, 82 (h. no: 268). Hadis Elbânî'ye göre zayıftır.

<sup>76</sup> Tirmizî, Salat, 96 (h. no: 291). Nevevi ise İbn Mesud'un bu haberine binaen tahiyatın gizli okunması gerektiği ve cehren okunmasının keraheti üzerinde icma oluştuğunu kaydetmektedir. Fakat Nevevî, Hâkim'in de rivayet ettiği bu hadisin sahih olduğu kanaatindedir. Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I, 354 (h. no: 838); Nevevi, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, III, 463.

<sup>77</sup> Bkz. Mubarekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerh Câmi'i't-Tirmizî*, II, 153. Hâkim'in rivayeti de ancak Muhammed b. İshak'tan sonrası için mütâbî' olabilmektedir.

<sup>78</sup> Bkz. Mubarekfûrî, I, 363-64.

<sup>79</sup> Tirmizî, Taharet, 100 (h. no: 139).

<sup>80</sup> Tirmizî, Hac, 84 (h. no: 927). İsnadın değerlendirmesi için bkz. Mubarekfûrî, III, 577-78.

fakih sahabenin çoğunluğunun uygulamasını da dile getirerek *hasen sahih* addeder<sup>81</sup>. Bu son örnekte icma değil, ama fakihlerin çoğunluğu vurgusu söz konudur. Diğer vecihlerle/şahitlerle yetinmeyip ayrıca uygulamaya dikkat çekmesinin sebebi ise, *el-l'lelü'l-kebîr*'inde açıkladığı gibi, Buhârî ile de müzakere ettiği Ebû Hureyre hadisinin isnadının sorunlu olmasıdır<sup>82</sup>.

Hz. Peygamberin miras hususunda anne-baba bir kardeşler ile anne-baba farkı bulunan kardeşlerin aynı anda mirasçı olmaları durumunda anne-baba bir olanları mirasçı kıldığı ve diğerlerini mahrum ettiği yönünde nakledilen hadisin senet itibarıyla zayıf olduğu, fakat âmm-i ehl-i ilmin uygulamasının bu hadise göre olduğunu söyler<sup>83</sup>.

**2. Ehl-i ilm nazarında uygulama bu hadise göredir:** وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ / وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ.

Tirmizî'nin süneninde وَالْعَمَلُ ve الْعَمَلُ kelimeleriyle yapılacak bir taramada bu ifadelerin yaklaşık 400 rivayet için kullanıldığı görülecektir. Bu kullanım, bazen sahih bir hadisin, bazen de zayıf/ğarîb bir rivayetin takviyesi ya da isnad açısından sahih olsun zayıf olsun rivayetin 'uygulanabilir' nitelikte olmadığı bağlamında gerçekleşebilmektedir. Örneğin Hz. Peygamberin secdeden kalkarken oturmuş pozisyonu almadan ayakları üzerinde doğruca ayağa kalktığını haber veren Ebû Hureyre hadisinin, senesinde hadisçilerin zayıf gördüğü iki ravinin varlığından dolayı zayıf olduğunu, fakat ilim ehline göre uygulamanın bu yönde gerçekleştiğini ilave eder<sup>84</sup>. Lakin bu hadise, hasen ya da ğarîb şeklinde bir hüküm vermez. Semura b. Cündüb'ün 'Üç kişi olduğumuzda birimizin öne geçmesini Peygamber emretti' şeklindeki hadisini ise, senetteki İsmail b. Müslim'in cerh edilmesi sebebiyle zayıf saymış, fakat aynı konuda varit olan İbn Mes'ûd'un uygulaması ve Cabir'in merfu rivayetleri sebebiyle *hasen ğarîb* olarak tavsif etmiş, ehli ilmin uygulamasının da aynı yönde olduğunu vurgulamıştır<sup>85</sup>. Parasını ödeyerek köleyi satın alan kişiye vela hakkını tespit eden iki merfu rivayeti naklettikten sonra her ikisine de 'hasen sahih' ifadelerini kullanmakla kalmamış, ayrıca uygulamanın da aynı yönde olduğuna dikkati çekmiştir<sup>86</sup>.

<sup>81</sup> Tirmizî, Taharet, 52 (h. no: 69).

<sup>82</sup> Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö.279/892), *el-l'lelü'l-kebîr*, Thk. Subhî es-Sâmîrî- Ebu'l-Meâti en-Nûrî ve Muhammed Halil, I. Baskı, Beyrut 1409, s. 41 (h. no: 33-35). Hadisin geniş tahriri için bkz. Zeylâ'î, IV, 95-104.

<sup>83</sup> Tirmizî, Ferâiz, 5 (h. no: 2095).

<sup>84</sup> Tirmizî, Salat, 95 (h. no: 288).

<sup>85</sup> Tirmizî, Salat, 57 (h. no: 233). Hadis Elbânî'ye göre yine de zayıftır.

<sup>86</sup> Tirmizî, Vasâyâ, 7, 9 (h. no: 2124, 2125).



Rivayetlerin değerini belirlemede uygulamanın önemini en açık ortaya koyan örneklerden birisi de şudur. Yezîd b. Ziyâd tarikiyle Hz. Aişe'den naklettiği 'akrabalar birbirlerine şahitlik yapamazlar' şeklindeki hadisin ğarîb/zayıf olduğunu belirttikten sonra Tirmizî şu değerlendirmede bulunur: "Bu hadisin Yezîd dışında bir kanalla nakledildiğini bilmiyoruz ve bunu Zührî'den sadece Yezîd rivayet etmiş, fakat bu zat hadis hususunda zayıf kabul edilmiştir. Gerçi bu konuda Abdullah b. Amr'dan da bir rivayet söz konusudur, lakin bu hadisin manasını kabul etmiyoruz ve bana göre isnad açısından da zaten sahih değildir. Nitekim ilim ehline göre amel de, akrabaların akrabaya şahitliğinin caiz olduğu yönündedir...<sup>87</sup>" Yani şahit bulunmasına rağmen Tirmizî'nin bu hadisi hasen olarak adlandırmamasının, uygulamanın aksi yönde olmasından başka hiçbir gerekçesi yoktur. Üstelik Yezîd'in zayıflık derecesi Tirmizî'ye göre yesîru'd-da'ftır. Çünkü başka bir yerde şahit ve mütabattan da bahsetmeksizin aynı ravinin rivayetini doğrudan 'hasen ğarîb' diyerek makbul addetmiştir<sup>88</sup>.

**3. Falan kimse ya da sahabeden, tâbiûndan ve daha sonraki nesillerden pek çok ilim ehlinin görüşü de bu hadis yönündedir:** وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ: مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ / وَيَقُولُ فُلَانٌ

Tirmizî'nin bu ifadelerindeki 'Falan kimse' nitelemesinden murat genellikle, Evzâ'î, Mâlik, Şâfiî, Sevrî, İbnü'l-Mübarek, İshak ve Ahmed'dir<sup>89</sup>. Bu âlimlerden bir kısmı aynı zamanda Tirmizî'nin *ashabını* da oluşturan isimlerdir. Tirmizî bunu, " وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَصْحَابِنَا الشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ / Ashabımızdan Şâfiî, Ahmed ve İshâk'a göre uygulama bu hadis mucibinedir<sup>90</sup>" şeklinde ifade eder. Aliyyülkârî (ö.1014/1605) gibi hadisçiler bu 'ashâbinâ' tabirinden onun Şâfiî mezhebini veya ehli hadisi kastettiğini ileri sürerler<sup>91</sup>. Fakat es-Sünen'deki bu ifadenin bütün kullanımları dikkate alındığında, Mubarekfûrî'nin de işaret ettiği gibi, başta Şâfiî ve İbn Hanbel olmak üzere Sevrî, İbnü'l-Mübarek ve İshak b. Râhûye gibi âlimlerin kastedildiği ve bu

<sup>87</sup> Tirmizî, Şehâdât, 2 (h. no: 2298).

<sup>88</sup> Tirmizî, Sifetü'l-Kiyâme, 24, (h. no:2473). Yezîd b. Ziyâd ed-Dimeşki'yi Buhârî münker ve Nesâî metruk olarak nitelendirmiş, Ebû Hâtim aynı kanaatte olmakla birlikte bu ifadelerin yanına yalnızca bir yerde 'sanki hadisi uydurma gibidir/ keenne hadîsüh mevdu'un' cümlesini ilave etmiştir. Bkz. Mizzî, Yusuf b. Abdîrrahman b. Yusuf (ö.742/1341), *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, XXXII, 134-35.

<sup>89</sup> Mesela bkz. Taharet, 12 (h. no: 16), 21 (h. no: 27), 60 (h. no: 84).

<sup>90</sup> Tirmizî, Sefer, 20 (h. no: 583).

<sup>91</sup> Bkz. Aliyyülkârî, Ebu'l-Hasen Nuruddin Molla Ali b. Muhammed (ö.1014/1605), *Mirkâtü'l-mefâtih serhu Mişkâti'l-mesâbih*, I, 368, 417.

grubun ‘ashâbü’l-hadis’ olarak benimsendiği anlaşılmaktadır<sup>92</sup>. Bu ifadenin içerisine Hanefiler, Malikiler ve Evzâ’î’nin girmediği kesindir. Zira es-Sünende Ebû Hanife ve imameyn ismen hiçbir şekilde yer almaz ve sayısı az da olsa Hanefilere atıf, ‘ehli Kûfe’ şeklinde yapılır<sup>93</sup>, Malik ile Evzâ’î ve İbn Ebî Leylâ (ö.148/765) ise daima müstakil olarak zikredilir<sup>94</sup>. Yani Tirmizî’nin ‘ashabına’ ifadesinden sonra bu isimlere rastlanılmaz.

Tirmizî’nin, ‘İnşaaallah’ istisnasıyla yapılan yeminden dönülemeyeceği yönünde İbn Ömer’den merfu olarak rivayet ettiği hadise *hasen* hükmünü verdikten sonra sergilediği tutum, yukarıda izah etmeye çalışılan pek çok noktayı ihtiva etmektedir: “a) Eyyub es-Sehtiyânî haricinde bu hadisi Hz. Peygamber’e isnat eden hiç kimse yoktur, üstelik o da bazen merfu bazen de mevkuf nakletmiştir. b) Hatalı da olsa aynı konuda Ebû Hureyre’nin de merfu rivayeti söz konusudur. c) İbn Ömer hadisi, mevkuf olarak başka tarikelerle rivayet edilmiştir. d) Sahabeden ve başkalarından pek çok ilim ehline göre *uygulama* da bu İbn Ömer hadisi yönünde olup, Sevrî, Evzâ’î, Mâlik, İbnü’l-Mübarek, Şâfiî, Ahmed ve İshâk da bu görüştedir<sup>95</sup>.”

**4. Uygulama bağlamında belirli bölgelere atıf yapılmaktadır:** وَعَلَيْهِ الْمَمَلُ  
بِمَكَّةَ أَهْلُ الْكُوفَةِ، أَهْلُ الْمَدِينَةِ، أَهْلُ مَكَّةَ

Örneğin Ebû Mahzûre’nin tercî’ usulüyle ezana ilişkin merfu hadisini naklettikten sonra, her hangi bir isim belirtmeksizin ‘Mekke’deki uygulama da bu yöndedir’ demektedir<sup>96</sup>. Teravih namazıyla ilgili rivayetten sonra ise hem Medine hem de Mekke ehlinin uygulamalarını birlikte gündeme taşır ve yine bu ifadeleri isimlerden bağımsız kullanır<sup>97</sup>. İki rivayet bağlamında ise ‘ehli Mekke’ tabirine yer verir ve bununla o yöreye ait bazı âlimleri kasteder<sup>98</sup>. Ehli Medine ifadesine ise on iki defa atıf yapar ve bazen bu ifadenin kapsamına Mâlik, Yahya b. Saîd el-Ensârî ve Rab’â b. Ebî Abdirrahman gibi âlimlerin girdiğini izhar eder<sup>99</sup>.

<sup>92</sup> Mubarekfûrî, III, 153.

<sup>93</sup> Yaklaşık 80 kez *ehli Kûfe* ifadesi yer alır. Mesela bkz. Tirmizî, Taharet, 21 (h. no: 27), 25 (h. no: 33: Bazı kufeliler ifadesinden sonra, Vekî’ b. Cerrah gibi denilir), Salat, 102 (h. no: 102), 74 (h. no: 257), Vitr, 10 (h. no: 464), 11 (h. no: 466). Ebû Hanife ismi yalnızca bir defa ve o da bir tartışma bağlamında geçer. Bkz. Tirmizî, Hac, 69 (h. no: 906).

<sup>94</sup> Mesela bkz. Tirmizî, Taharet, 21 (h. no: 27), 60 (h. no: 84), Hac, 53 (h. no: 882).

<sup>95</sup> Tirmizî, Nüzûr, 7 (h. no: 1531).

<sup>96</sup> Tirmizî, Salat, 26 (h. no: 191).

<sup>97</sup> Tirmizî, Savm, 81 (h. no: 806).

<sup>98</sup> Bkz. Tirmizî, Salat, 93 (h. no: 283 ve 422).

<sup>99</sup> Tirmizî, Salat, 77 (h. no: 391), Ahkâm, 33 (h. no: 1370).

Tirmizî'nin amel/uygulama bağlamında en fazla atıf yaptığı bölge ise Kûfe'dir. 'Ehli Kûfe ve Kûfe ehlerinden bazıları' şeklinde kullanılan bu ifadele-  
rin sayısı yetmiş civarında olup, bunlardan yalnızca ikisinde Hammâd b. Ebî  
Süleyman, İbn Ebî Leylâ ve Rebî b. Cerrah isimleri *ehli Kûfe* olarak zikredil-  
miş<sup>100</sup>, geriye kalan kullanımlar ise mutlak olarak bırakılmıştır. Dolayısıyla  
Ebû Hanife ile arkadaşlarının, Tirmizî'nin Süneninde amel çerçevesinde kul-  
lanılan *ehli Kûfe* ifadesi içerisine girip girmediğini tespit imkânı yoktur. Bu-  
nunla birlikte iki rivayet çerçevesinde yapılan tartışmalarda, Tirmizî'ye göre  
ehli Kûfe'nin baş temsilcilerinden Vekî' b. Cerrah'ın dilinden takınılan tutum,  
*ehli Kûfe* tabirinin Ebû Hanife ile arkadaşlarını kapsamadığı, onların *rey ehli*  
ve *ashabi* şeklinde tamamen farklı bir kategori olarak görüldüğü ve görüşle-  
rinin de ehemmiyetsiz bulunduğu izlenimini vermektedir<sup>101</sup>. Ayrıca  
Tirmizî'nin, Vekî b. Cerrah ile Ebû Hanife arasında cereyan eden bir başka  
tartışmayı da eserlerine taşıması, bu izlenimi kuvvetlendirmektedir. O, Ebû  
Hanife'nin "Ata b. Ebî Rebâh'tan daha değerli, Câbir el-Ca'fî'den (ö.128/745)  
de daha yalancı birisini görmedim" ifadesine karşılık, Vekî'nin "Kûfe ehli,  
Câbir el-Ca'fî olmasaydı hadissiz ve Hammâd olmasaydı fıkıhsız kalırdı" cüm-  
lesine yer verir<sup>102</sup>. Tirmizî'nin Sünen'inde Ebû Hanife ve arkadaşlarına baş-  
kaca da bir atıf yapılmamıştır.

##### 5. Tâbiûn ve sonraki nesillerin uygulamaları da muteber amel içeri- sinde mütalaa edilmektedir:

Tirmizî, " وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالتَّابِعِينَ، وَمَنْ /بَعْدَهُمْ / Hz. Peygamber'in *ashabi*, *tâbiûn* ve onlardan sonraki ilim ehlinin ço-  
ğunluğuna göre uygulama bu yöndedir" <sup>103</sup> demek suretiyle amel kavramı-  
nın çerçevesini son derece geniş tutmuş ve bu ifadenin içerisine, İbn  
Hanbel'e kadar olan ve muteber gördüğü bütün ilim adamlarını dâhil etmiş-  
tir. Bu son derece dikkat çekici bir durumdur. Ayrıca Tirmizî'nin, sahabe ve  
tâbiûn ifadelerini kullanmaksızın, doğrudan Şâfiî, İbn Hanbel ve İshâk gibi  
tâbiûn dönemi sonrası âlimlerin kanaatlerine ve uygulamalarına yaptığı atıf-  
ların sayısı da oldukça fazladır.

<sup>100</sup> Tirmizî, Taharet, 25 (h. no: 33), Salat, 55, (h. no: 230).

<sup>101</sup> Bkz. Tirmizî, Hac, 68 (h. no: 906), Nikâh, 26 (h. no: 1120).

<sup>102</sup> Tirmizî, el-l'lelü'l-kebir, s. 388, el-l'lelü's-sağîr, s. 739.

<sup>103</sup> Mesela bkz. Tirmizî, Taharet, 12, 23, 25, 28, 39, 54, 58, 59, 69, 71, 100 (h. no: 16, 30, 34, 37, 54, 71, 79, 80, 92, 96, 131, 139), Salat, 12, 68, 70, 73, 74, 76, 109 (h. no: 169, 246, 248, 252, 254, 258, 296, 313), Vitir, 12 (h. no: 470), Cuma, 5 (h. no: 497), Savm, 3 (h. no: 686), Nikah, 15 (h. no: 1104), Talak, 4 (h. no: 1179).

Tirmizî, *yesîru'd-da'f* nitelikli bir hadisin başka bir vecihle desteklendiğinde onun artık *zayıf* değil *hasen* kategorisine dâhil olacağını sarahaten ifade ettiğini, o 'başka vecih' içerisine mevkufların da girdiğini yukarıda söylemiştik. Fakat bir hadisin amel ile takviye edilmesi durumunda, hakkında verilen zayıf hükmünün değişip değişmeyeceği hususu hadisçiler arasında tartışma konusudur. Nitekim Leknevî, adeta tasnif dönemi sonrasında *hadisin amel ile takviyesi* bağlamında dile getirilen bütün kanaatleri bir araya getirmiş ve konuyu şöyle bağlamıştır: "İbnü'l-Kattân, kendisiyle amel edilmesi yönünde icma oluşmuş bir zayıf hadisin sahih olup olmayacağını araştırmıştır. Hadisçiler nazarında meşhur olan görüş, böyle bir hadisin bulunduğu hal üzere kalmasıdır. Bu konuda onların temel kriteri yalnızca isnaddır ve senedinde zayıf bir ravi bulunan hiçbir hadise *sahih* hükmü vermezler. Bazıları ise *amel* ile takviye edilen hadisin zayıflıktan kurtulup makbul mertebesine yükseleceğini söylemişlerdir ki, gönlünü isnada kaptıranlara ağır gelse de bana göre en uygun görüş budur. Kanımca pratiğe/vakiaya itibar etmek, teorik kurallara göre hareket etmekten evladır. Zira kurallar, durumu hariçten anlaşılamayan şeyleri temyiz için vardır. Dolayısıyla vakianın dikkate alınması ve izlenmesi daha iyidir<sup>104</sup>."

Amel karinesiyle desteklenen zayıf bir hadise hasen hükmünün verilip verilemeyeceği hususunda Tirmizî'nin tutumunun net olmadığı düşüncesindeyiz. Çünkü ameli de içine alan karinelerle ya da başka vecihlerle desteklendiğini söylediği bazı hadislerle hasen hükmünü verirken, aynı nitelikli pek çok hadis hakkında her hangi bir hüküm bildirmemektedir. Mesela tesbih namazıyla ilgili naklettiği Enes hadisini ehli ilmin uygulaması sebebiyle *hasen ğarîb* olarak adlandırırken<sup>105</sup>, namazların hazarda özürsüz birleştirilemeyeceğiyle ilgili İbn Abbas'tan zayıf bir senetle naklettiği hadisin amel ile takviye edileceğini söylemekle iktifa etmiş ve hadise her hangi bir hüküm vermemiştir<sup>106</sup>. Bu anlamda Sünende çok sayıda örnek vardır. Bu tavrından Tirmizî'nin, amel ile desteklenen hadislerle sahih veya hasen hükmünü vermekten ziyade, Leknevî'nin "Amel ile takviye edilen hadis zayıflıktan kurtulup *makbul* mertebesine yükselir" şeklinde dile getirdiği gibi, genel olarak 'makbul' demeyi benimsemiş olduğunu söylemek mümkündür.

Netice itibariyle Tirmizî, es-Sünenin özellikle ilk yarısında, isnad açısından ister makbul isterse zayıf olsun mutlak anlamda hadisin pratik değe-

<sup>104</sup> Leknevî, s. 237.

<sup>105</sup> Tirmizî, Vitr, 19 (h. no: 481).

<sup>106</sup> Tirmizî, Salat, 24 (h. no: 188).

riyle de ilgilenmiş ve hadisin uygulanmış olmasını görmezlikten gelmemiş, aksine bunu bir takviye olarak kabul etmiştir. Tirmizî'nin 'başka vecihlerle rivayet edilen' ifadesi içerisine merfûların yanı sıra mevkufların, hatta mak-tuların da girdiğini, pek çok merfû hadisin mevkufla rivayetlerle takviye bul-duğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna göre *yesîru'd-da'f* olan ve *tâbi'i* veya *şâhidi* bulunmadığından *hasen* seviyesine de yükselemeyen bir hadisi takvi-ye edebilecek, yani böyle bir hadise *amel edilebilirlik* vasfını kazandırabile-cek unsurlardan birisini de, o hadisin muhtevasıyla amel edilmiş olması oluş-turmaktadır.

Bir kütüb-i sitte musannifi olarak Tirmizî'nin bu tutumunun önem-senmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira belirli ölçülerde de olsa bu anlayışın, üçüncü asır sonrası âlimlerine de etki ettiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö.318/930) ile İbn Fûrek (ö.406/1015), bir hadisin sahihliğini gösteren 'reddedilmemiş ve meşhur olmak' karinelerini 'muhad-disler arasında' ifadesiyle sınırlandırsalar da, bir sonraki asrın önde gelen âlimlerinden Hatîbü'l-Bağdâdî (ö.463/1070) ve İbn Abdilber (ö.463/1070) farklı düşünmektedirler. Zira Hatîb'e göre bir hadisin sahih oluşu, o haberin Kur'an ve mütevatir sünnetle örtüşmesi, ümmetin ittifaqla kabulü veya mu-cibince ümmetin amel etmesi yollarıyla da bilinebilir<sup>107</sup>.

İbn Abdilber ise bu konuda Hatîb'ten çok daha ileri bir noktadadır. Çünkü o, deniz suyu ile ilgili hadis hakkında Tirmizî'nin mütalaasını tetkikten sonra şunları kaydeder: "Bu gibi isnada sahip olan hadisler ehli hadise göre hüccet sayılmaz, fakat bu hadis bana göre sahihtir. Çünkü âlimler onu kabul ile karşılaşmışlar, onunla amel etmişler ve fukahadan hiç kimse de ona muha-lefet etmemiştir<sup>108</sup>." Yine İbn Abdilber'e göre, kelime-i tevhidi söyleyen her-kesin cenaze namazının kılınmasını emreden merfu hadisin isnadı zayıf ol-makla birlikte, icma bu hadisin şahidi olmakta ve onu sahih hale getirmek-tedir<sup>109</sup>. Fakat bir hadisle amel edilmiş olmasının, yani uygulamanın, hadiste bir kriter olarak kabulü noktasında İbn Abdilber'in zirve ifadeleriyle, 'Alıcı ile satıcı anlaşmazlığa düştüklerinde, mal sahibinin sözüne itibar edilir<sup>110</sup>' hadi-sinin değerlendirmesinde karşılaşıyoruz: "Bu hadis, âlimler cemaatine göre asıldır, ulemâ onu kabul ile karşılaşmışlar ve pek çok ferî meseleyi onun üze-

<sup>107</sup> Hatîbü'l-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, s. 17.

<sup>108</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XVI, 218.

<sup>109</sup> İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, III, 29.

<sup>110</sup> Muvatta, Buyû', 80; Tirmizî, Buyû', 43.

rine bina etmişlerdir. Bu hadis, Hicaz ve Irak âlimleri nezdinde, isnada gerek duymayacak derecede bir şöhrete kavuşmuştur. Aynı şekilde Hz. Peygamberin 'Varise vasiyet yoktur' sözü ve buna benzer nice eserler, âlimler cemaati nezdinde neredeyse isnada gerek duymayacak derecede yayılmış ve şöhret bulmuştur. Çünkü âlimlere göre, haberin yaygınlığı ve şöhreti, isnaddan daha kuvvetlidir<sup>111</sup>.” Benzer ifadeleri İbn Abdilber, 'Dinar, 24 kıratır' hadisi için de kullanmaktadır<sup>112</sup>.

Aynı şekilde ashâbül-hadisın en önemli simalarından Beyhakî'nin de, tesbih namazıyla ilgili naklettiği hadisin peşinden şu dikkat çekici ifadeleri kullandığına şahit oluyoruz: "İbnü'l-Mubarek tesbih namazını kıları. Nesilden nesle salih kimseler de bunu devam ettirmişlerdir. Bu olguda, merfu hadisin amel ile takviyesi söz konusudur<sup>113</sup>."

Takip eden asırlarda İbn Kayyim (ö. 751/1350)<sup>114</sup>, İbn Hacer (ö.852/1448)<sup>115</sup>, İbnü'l-Hümâm (ö.861/1452)<sup>116</sup>, Sehâvî (ö.902/1496)<sup>117</sup> ve

<sup>111</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XXIV, 290.

<sup>112</sup> İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XX, 145.

<sup>113</sup> Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, II, 123 (h. no: 602).

<sup>114</sup> Muaz b. Cebel'in Yemen'e gönderilişi esnasında Hz. Peygamberin söylediği ifade edilen 'Ne ile hükmedeceksin?' hadisinin sıhhat durumunu tartışırken İbn Kayyim, varise vasiyetin olmadığını, deniz suyunun ve ölüsünün mübahlığını, alışverişte söz hakkının satıcıya ait oluşunu ve diyetin akileye aidiyetini bildiren hadisleri de aynı kategoride değerlendirir ve şöyle der: "Bütün bu hadisler her ne kadar isnad yönüyle sabit olmasalar da nesiller boyu kaffe-i ümmet bunları kabul ile karşılaşmış ve sahihlikleri noktasında isnad sorgulaması ihtiyacı duymamışlardır. Dolayısıyla Muaz hadisini de bütün alimler hüccet saymışlar ve isnadın durumunu önemsememişlerdir." Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkî'in*, I, 155. Yine İbn Kayyim, bugünkü bilinen şekliyle defini müteakip yapılan telkin konusunda da benzer ifadeleri kullanır: "Taberânî'nin naklettiği zayıf senetli Ebû Umâme hadisi dışında başka bir haber nakledilmemiştir. Fakat her ne kadar Ebû Umâme hadisi sabit olmasa da eskiden beri bütün bölgelerde kesintisiz bir şekilde telkin uygulanmış ve bu uygulamada toplumsal bir inkar ile karşılaşmamıştır... İbn Hanbel dahi bu uygulamayı hüccet sayarak telkini hüsn-i kabul ile karşılamıştır..." Bkz. İbn Kayyim, *er-Rûh fi'l-kelam alâ ervâhi'l-emvâti ve'l-ahyâ bi'd-delâil mine'l-kitâb ve's-sünne*, s. 13. İbn Kayyim, '... sabit olmasalar da..' şeklindeki ifadeyi, *senet itibariyle delil olmayacak derecede zayıf olsalar da* anlamına kullanmış olmalıdır, zira zikredilen hadislerin zayıf da olsa senetleri mevcuttur.

<sup>115</sup> İbn Hacer, bir hadisin delalet ettiği manasıyla amel etme hususunda ulemanın ittifak etmesinin, o hadisin kabulünü hatta onunla amel etmeyi zorunlu hale getireceğini söyler ve "Varise vasiyet yoktur" hadisi ile "Tadı, kokusu ve rengi değişen su" hadisini örnek olarak gösterir. Bkz. İbn Hacer, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, I, 78, 494. Ayrıca bkz. Leknevî, s. 231.

<sup>116</sup> Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, III, 493: "Ulemanın bir hadis ile amelî, o hadisi sahih hale getiren unsurlardandır." İbnü'l-Hümâm, aynı satırların devamında ise Tirmizî'nin وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ

رَسُولِ اللَّهِ ifadesine atıfta bulunur.

<sup>117</sup> Sehâvî, I, 350: "Zayıf hadisi ümmetin kabul ile karşılaşması durumunda onunla sahihmiş gibi amel edilir. Hatta böyle hadisler, kesin delillerin neshi hususunda mütevatir hadislere denk tutulur. Bu yüzden Şâfiî, 'varise vasiyet yoktur' hadisini ehli hadisin sabit görmediğini, fakat ammenin onu kabul ile karşıladığını ve vasiyet ayetini nesh edecek şekilde onunla ammenin amel ettiğini söylemiştir."

Suyûtî (ö.911/1505)<sup>118</sup> gibi önde gelen pek çok âlimin değişik vesilelerle konuya ilişkin sarf ettikleri cümleler de Hatîb ile İbn Abdilber'in kanaatlerinden çok farklı değildir<sup>119</sup>.

## Sonuç

Hicri ilk üç asırda hâkim görüş, *uydurma* ve *aşırı zayıflık* gibi reddetmeyi gerektirecek derecede olmayan ve sahih mertebesine de çıkamayan zayıf hadislerle (*yesîru'd-da'f*) bazı şartlarla amel edilebileceği yönündedir. Bu şartların içerisinde yer alan unsurlardan birisini de, bir hadisin muhteva-sıyla sahabenin, tâbiûnun ve sonraki nesillerin amel etmiş olması, yani amel karinesi oluşturmaktadır.

Şüphesiz ilk nesillerin fetvaları ve uygulamaları, genelde Sünnetin ve özelde de hadisin tespitinde çok önemli bir yere sahiptir. Söz konusu bu fetvaların ve uygulamaların, hadisçilerin ıstılahında mevkuf ve maktu haberler; İmam Malik'in ve Evzâî'nin dilinde genel olarak *amelü ehli'l-Medine*; Hanefilerin terminolojisinde de *el-amelü'l-mütevâres* şeklinde ifadesini bulduğunu söylemek mümkündür. Ebû Yusuf, *amelü ehli'l-Medine* kavramının kendisinden ziyade, bu kavramın senetsiz olarak kullanımına karşı çıkmış ve tıpkı merfu rivayetlerde olduğu gibi ilk nesillerin uygulamalarının da güvenilir isnatlarla nakledilmiş olmasını şart koşmuştur. Hanefi ve Malikilere nispetle daha sınırlı olmakla birlikte, Şafîî de amel karinesini itibara almıştır.

İster mevkuf ve maktu haber isterse amel ve fetva şeklinde ifade edilsin, ilk iki asırda Sünnet ve hadis çerçevesindeki ilk nesillerin sözlerine ve uygulamalarına yapılan bu vurgulamanın, hadis edebiyatının tasnif döneminde de sürdüğünü söyleyebiliriz. Nitekim hadislerin değerini belirlemede Tirmizî'nin es-Sünen'inde *amele* yapılan vurgunun, Mâlik'in Muvatta'ından daha aşağı olmadığı görülmektedir. Ne ki Mâlik *ameli* Medine'ye hasretmiş, Tirmizî ise bu kavramı hem İslam coğrafyasının belirli merkezlerini hem de hicri üçüncü asrın ilk yarısını kapsayacak şekilde mekân ve zaman bakımından genişletmiştir. Dolayısıyla tasnif dönemi hadisçilerinin, hadisin değerini belirlemede yegâne kıstas olarak isnadı gördükleri, bu şekilde sıhhatine hükmettikleri merfu hadisleri sünnetin tek taşıyıcısı olarak kabul ettikleri ve

<sup>118</sup> Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, I, 66.

<sup>119</sup> Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, I, 66; Leknevî, s. 228-38; Tehânevî, s. 60-62; Polat, Hadis Araştırmaları, s. 125-127.

bu yüzden de mevkuf-maktu rivayetleri dışlayarak eserlerini oluşturdukları tarzında bir genelleme yapmanın vakiyla örtüşmediğini belirtmek gerekir.

İkisi dışında eserine aldığı hadislerin tamamının mamulün bih olduğunu ifade eden Tirmizî'nin bu ifadesine göre, *Sünen*'deki bir kısmı uydurma olduğu ileri sürülen bazı rivayetler de dâhil olmak üzere sayıları 700'ü bulan zayıf isnadlı hadis, yine Tirmizî'nin 'başka vecihlerle rivayet edilen hadis hasendir' kuralı gereğince *amel edilebilirlik* niteliği kazanmış olmaktadır. O 'başka vecihlerin' içerisine sahabenin söz ve fiillerinin de dâhil olduğuna dair yeterli veri es-Sünen'de mevcuttur. Tirmizî'nin, yalnızca sahabe neslinin değil, tâbiûn ve sonraki nesillerin uygulamalarını da muteber amel içerisinde mütalaa etmesi, merfu rivayetlerin peşine ehl-i ilmin uygulamalarını da ilave etmesi ve Kûfe'yi de Mekke ve Medine gibi *uygulaması dikkate değer bölgeler* arasında görmesi fevkalade önemlidir. Bu durum, Mâlik'in *amelü ehli'l-Medine* ve Hanefilerin de *el-amelü'l-mütevâres* dedikleri kıstasın, hadis edebiyatının oluşum döneminde -en azından Tirmizî bağlamında- farklı nitelikte de olsa nazar-ı dikkate alındığının açık bir göstergesidir.

## KAYNAKÇA

Abdurrazzâk, Ebû Bekr İbn Hemmâm es-San'ânî (v. 211/826), *el-Musannef*, Thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, II. Baskı, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1403.

Acar, Yusuf, *Kuraşî'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri*, Konya 2011.

Addâb, Mahmud el-Hamş, *el-İmam et-Tirmizî ve menhecuhû fî kitâbihi'l-Câmi'*, I. Baskı, Bağdat 2003.

Aliyyülkârî, Ebu'l-Hasen Nuruddin Molla Ali b. Muhammed (ö.1014/1605), *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih*, I. Baskı, Beyrut 2002.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö.855/1451), *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut ts.

Aydın, Nevzat, "H. II. Asırdaki 'Sünnetin Neliği' Sorunu Bağlamında İmam Evzaî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: IX, Yıl: 2009, Sayı: 1, s. 253-86.

----, "Hadislerin İlk Dönem tasnif Süreci Üzerine Bir değerlendirme", *OMÜF Dergisi*, Yıl: 2011, Sayı: 31, s. 199-230.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (ö.458/1066), *Şuabu'l-îmân*, Thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, I. Baskı, Beyrut 1410.



Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö.256/870), *et-Târîhu'l-kebîr*, Thk. Muhammed Abdulmu'îd Han, Nşr. Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad ts.

-----, *et-Târîhu'l-evsat*, Thk. Mahmut İbrahim Zâyit, Kahire 1997.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (ö.370/980), *el-Fusûl fi'l-usûl*, Nşr. Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, II. Baskı, Kuveyt 1994.

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1989.

Çap, Sabri, *Hadis İliminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, UÜSBE, Bursa 2008.

Dihlevî, Abdulaziz (ö.1824), *Bustânü'l-muhaddisîn*, Çev. Ali Osman Koçkuzu, Ankara 1986.

Dinçoğlu, Mehmet, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*, TDV Yayınları, Ankara 2012.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö.275/888), *es-Sünen*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Nşr. el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut ts.

-----, *Risâle Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke ve ğayrihim fi vasfi Sünenih*, Thk. Muhammed Sabbâğ, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut ts.

Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim (ö.182/798), *er-Rad alâ Siyeri'l-Evzâ'i*, Thk. Ebu'l-Vefâ el-Afkani, I. Baskı, Mısır ts.

Elbânî, Muhammed Nasıruddin (ö.1999), *Daifü Süneni't-Tirmizî*, I. Baskı, Beyrut 1991.

Quraya, Muhammed Yusuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım – Malik'in Muvatta'ı Özelinde-*, Çev. Mehmet Emin Özafşar, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbü'rî (ö.405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Beyrut 1990.

Han, Haydar Hasan, "Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevares Kavramı", Çev. Mehmet Özşenel, *SÜİF Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 3 (2001).

Hañîbü'l-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali (ö.463/1070), *el-Kifâye fi'l-ilmî'r-rivâye*, Thk. Ebu Abdillâh es-Surkî-İbrahim Hamdi el-Medeni, Nşr. el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine ts.

Hıdır, Özcan, *Tirmizî'nin Câmî'indeki Mevkuf ve Maktu Rivayetler ve Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 1995, s. 123.

Itr, Nureddin, *el-İmam et-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne Câmi'ihî ve beyne's-Sahîhayn*, I. Baskı, Halep 1970.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillan en-Nemerî, (ö.463/1071), *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, Thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî, Nşr. Müessesetü'l-Kurtuba, Mağrib 1387.

----, *el-İstizkâr*, Thk. Salim Muhammed Ata – Muhammed Ali Muavvad, I. Baskı, Beyrut 2000.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö.852/1448), *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahı ehli'l-eser*, Thk. Abdullan b. Dayfillan er-Ruhaylî, I. Baskı, Riyad 1422.

----, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, Thk. Rabî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî, I. Baskı, Medine 1984.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyub el-Cevziyye (751/1350), *İ'lâmü'l-müvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, Thk. Muhammed Abdusselam İbrahim, I. Baskı, 1991.

----, *er-Rûh fi'l-kelam alâ ervâhi'l-emvâti ve'l-ahyâ bî'd-delâil mine'l-kitâb ve's-sünne*, Nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.

İbn Receb, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî (ö.795/1392), *Şerhu l'leli't-Tirmizî*, Thk. Hemmam Abdurrahim Saîd, I. Baskı, Ürdün 1987.

İbnü'l-Cârûd, Ebu Muhammed Abdullan b. Ali (ö.307/919), *el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsne'de*, Thk. Abdullan Ömer, I. Baskı, Beyrut 1988.

İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid (ö.861/1457), *Fethu'l-kadîr*, Nşr. Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.

Kandemir, M. Yaşar, "Kütüb-i Sitte", *DİA*, İstanbul 2003, XXVII, 6-8.

Kuraşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed b. Muhammed b. Ebi'l-Vefâ (ö.775/1373), *el-Inâyê bi ma'rifeti ehâdisi'l-Hidâyê*, İstanbul Millet Yazma Eser Kütüphanesi Feyzullah Efendi Koleksiyonu, Arşiv no: 34 Fe 288.

Leknevî, Muhammed Abdulhayy (ö.1886), *el-Ecvibetü'l-fâdile li es'ileti'l-aşarati'l-kâmile*, Thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, II. Baskı, Beyrut 1984.

Makdisî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Kayserânî (ö.600/1203), *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte*, I. Baskı, Beyrut 1984.

Mâlik, Ebû Abdillah Mâlik b. Enes el-Hımyerî (ö.179/795), *el-Müdevvene*, Nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 1994.

Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman b. Yusuf (ö.742/), *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, Thk. Beşşar Avvad Maruf, I. Baskı, Beyrut 1980.

Mubarekfûrî, Ebu'l-Alâ Muhammed b. Abdirrahman (ö.1934), *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerh Câmî'i't-Tirmizî*, Nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Nevevî, Ebû Zekerıyya Muhyiddin Yahya b. Şeref (ö.676/1277), *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk ts.

Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.

Özkan, Halit, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 2006.

Özpinar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara 2005.

----, "İmam Şafii'nin Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumundaki Etkileri", *Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu*, 7-9 Mayıs 2010, Kent Yayınları, İstanbul 2012, s. 231-265.

Özşenel, Mehmet, *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*, II. Basım, İstanbul 2011.

Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul 1997.

----, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, TDV Yayınları, Ankara 1985.

Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman (ö.902/1497), *Fethu'l-müğîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs li'l-l'râkî*, Thk. Ali Hüseyin Ali, I. Baskı, Mısır 2003.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed (ö.483/1090), *el-Usûl*, Nşr. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

----, *el-Mebcut*, Thk. Halil Muhyiddin Meys, I. Baskı, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 2000.

Sezgin Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitabiyat, Ankara, 2000.

Sofuoğlu, Cemal, "Zayıf ve Mevzu Hadisler Açısından Tirmizî'nin Süneni Üzerine Bir İnceleme", *DEÜİF Dergisi*, Sayı: VI, Yıl: 1989, s. 43-87.

Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö.911/1505), *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbî'n-Nevâvî*, Thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed, Nşr. Dâru Taybe, Riyad ts.

Şâfiî, Muhammed b. İdris (ö.204/819), *er-Risale*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, I. Baskı, Mısır 1940.

-----, *el-Ümm*, Nşr. Dâru'l-Marife, Beyrut 1990.

Şahyar, Ayşe Esra, " 'Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik' Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt:1, Sayı: 1, İstanbul 2003.

Şâtıbî, İbrahim b. Musa el-Kırnâtî (ö.790/1388), *el-İ'tisâm*, Thk. Selim b. İ'd Hilali, I. Baskı, Suudi Arabistan 1992, I, 288.

Tehânevî, Zafer Ahmed Osmânî (ö.1974), *Kavâid fî ulûmi'l-hadis*, Thk. Abdülfettah Ebu Ğudde, III. Baskı, Beyrut 1972.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö.279/892), *es-Sünen*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuad Abdalbaki ve İbrahim Adva, II. Baskı, Mısır 1975.

-----, *el-l'lelü's-sağîr (es-Sünen'in son cildi olan V. ciltten tıpkıbasım)*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut ts.

-----, *el-l'lelü'l-kebîr*, Thk. Subhî es-Sâmirî- Ebu'l-Meâtî en-Nûrî ve Muhammed Halil, I. Baskı, Beyrut 1409.

Türcan, Zişan, "Üçüncü Asır Hadis Musannefatı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 1, Yıl: 2009.

Useym, Abdulaziz Abdurrahman, *Tahkîku'l-kavl bi'l-amel bi'l-hadîs'd-da'îf*, Medine İslam Üniversitesi Yayınları, Medine 1405.

Uğur, Mücteba, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992.

Ünal, İsmail Hakkı, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara 1994.

Yardım, Ali, *Hadis II*, İstanbul 1997.

Yücel, Ahmet, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996.

-----, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İstanbul 1998.

Zeyla'î, Cemalüddin Abdullah b. Yusuf (ö.762/1361), *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, Mektebetü'r-Riyâd, II. Baskı, Riyad ts.

### تقوية الحديث الضعيف بالعمل و سنن الترمذي

يأتي في مقدمة البحوث الحديثية تثبيت درجة صحة الحديث، وتناقش هذه المقالة أتحقق صحة الحديث حسب إسناد الحديث فقط أم لا؟

وتكشف هذه المقالة عن موقف الإمام مالك الذي يشترط عمل الصحابة ومن بعدهم معياراً مهماً لقبول الحديث في التأليفات الحديثية التي تألفت في القرن الثالث من الهجرة التي سبقت فترة تشكيل علم الحديث، وبحث الاستفادة من عمل الجيل الأول في الكتب الستة - خاصة في سنن الترمذي - في رفع الحديث الضعيف - في الإسناد - إلى درجة القبول بواسطة التقوية.

الكلمات المفتاحية: الحديث الضعيف، العمل، التقوية، الترمذي، إمكان العمل بالضعيف.

