



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

## HANEFÎ MEZHEBİNDE FIKHÎ İSTİDLÂLLER BAĞLAMINDA ZİYÂDETÜ’S-SİKA (TAHÂVÎ ÖRNEĞİ)<sup>1</sup>

### THE ROLE OF ADDITIONS TO HADITHS BY RECILLABLE TRANSMITTERS IN LEGAL REASONING (TAHAVÎ EXAMPLE) IN HANAFAI SECT

**Nurullah KAĞIT**

Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul Müftülüğü, Sultanbeyli  
e-mail: gazali\_61@outlook.com  
orcid.org/0000-0001-8697-9456

#### Makale Bilgisi / Article Info

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 29 Ağustos 2021 / 29 August 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 8 Kasım 2021 / 8 November 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 29 Aralık 2021 / 29 December 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık 2021 / December 2021

Cilt: 5, Sayı: 2 Volume: 5, Issue: 2, Sayfa / Pages: **605-644**.

**Cite as / Atıf:** Kağıt, Nurullah. “Hanefî Mezhebinde Fikhî İstidlâller Bağlamında Ziyâdetü’s-sika (Tahâvî Örneği) [The role of additions to hadiths by recillable transmitters in legal reasoning (Tahavi Example) in Hanafi sect]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 5/2 (Aralık/December 2021), **605-644**.

**İntihal:** Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit

<sup>1</sup> ‘Bu çalışma, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde hazırlanan “Hanefî Mezhebinde Fikhî İstidlâller Bağlamında Ziyâdetü’s-Sika (Tahâvî Örneği)” başlıklı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Copyright © Published by Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli / Turkey.

**CC BY-NC-ND 4.0**

## Öz

Bu çalışmada Hanefî fıkındaki tercih ve istidlâllerdeki etkisi ve rolü bakımından hadislerdeki ziyadeler, bir kavram olarak ziyâdetü's-sika'nın hükmü ve örnekleri çerçevesinde incelenecektir. Hanefî mezhebinin görüşlerinin delillendirilmesi konusunda önemli bir yeri bulunan Tahâvî'nin (ö. 321/933) hadislerle ilgili eserleri çalışmanın merkezinde yer almıştır. Çalışmanın amacı, rey ehli olarak anılan ve akli ön plana çıkararak nakli ikinci plana atmakla ithâm edilen Hanefî mezhebinin hadis rivayetine verdiği önemi ortaya koymaktır. Bu bağlamda Hanefî haber teorisi ve tercih anlayışına dair genel kabul görmüş bazı prensiplerin ziyadeli rivâyetlerin kabulü ya da reddindeki yansımaları Tahâvî örneğinde ele alınıp incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hanefî Mezhebi, Fıkıh, İstidlâl, Ziyâdetü's-sika, Tahâvî.

## Abstract

In this study, the multiples in the hadiths will be examined in terms of its effect and role in the choices and inferences in Hanafi jurisprudence, within the framework of the ruling and examples of ziyâdetü's-sika (Ziyâdât al thiqât) as a concept. The works of Tahavi (d. 321/933), who have an important place in proving the views of the Hanafî sect, were at the center of the study. The aim of the study is to reveal the importance given to the hadith narration by the Hanafi sect, which is known as the people of rai and accused of putting the narration in the foreground by bringing the mind to the forefront. In this context, the reflections of some generally accepted principles on Hanafi news theory and preference understanding in the acceptance or rejection of multiple narrations are handled and examined in the example of Tahavi.

**Keywords:** Hanafi School of Law, Fiqh, Inference (İstidlal), Addition of Reliable Transmitter, Tahawi

## Giriş

Fıkhi mezheplerin teşekkül sürecinde nasları değerlendirme ve hüküm istinbât etme noktasında âlimler arasındaki ihtilâflar usul farklılığını ortaya çıkarmıştır. Neticede ilk dönemlerde Hicâzlular ve Iraklılar, daha sonra ehl-i re'y ve ehl-i hadis olarak anılan birbirinden farklı iki temel anlayış, İslâm düşüncesinin merkezinde yer almıştır. Hicrî ikinci asır itibarıyla, anılan bu iki anlayış ya da yaklaşımın temsilcileri nasların yorumlanması, hadislerin sıhhatinin tespiti konularında farklı metod ve yaklaşımlar sergileyerek birbirlerini tenkid edegelmişlerdir. Hadis varken re'ye başvurulamayacağı noktasından hareketle hadisleri/sünneti terkederek akla uyma, nasların değerlendirilmesinde aklı/kıyası hakem tayin etme gibi ithamlarla ehl-i re'yi tenkid eden ehl-i hadise karşılık; Kûfe merkezli ehl-i re'y de yeni ortaya çıkan ve cevaplandırılması gereken meseleler karşısında sadece nakille ilgilenen, naslar arasında mukâyeseler yapmayan ve tefakkuha gereken önemi vermeyen ehl-i hadisi ilim hamalı olmakla itham etmiştir.<sup>2</sup>

Bir kavram olarak re'y, "sahâbe ve tâbiîn'in metodu üzere yeni meselelerde Kitap ve Sünnet'teki benzerlerine hamlederek hüküm istinbât etme", daha sade ifadeyle ictihâd etme anlamında fukahâ için müsbet bir vasıf<sup>3</sup> olarak kullanılmış; *mihme* hâdisesinden sonra bir alem halinde Ebû Hanîfe ve tâbileri özelinde Kûfe ehli diye anılan Irak fakihlerine özel ve daha çok ehl-i hadis tarafından bir cerh/tenkit vasfı olarak dile getirilmiştir.<sup>4</sup>

Ehl-i re'yi temsil eden Hanefî mezhebinin haber teorisi ya da hadis metodunun teşekkülünde, mezhebin zuhur ettiği coğrafyanın siyasi, sosyal ve kültürel yapısının önemli etkisi bulunduğu bilinen bir husustur. Bununla birlikte bu yapının naslardan müstağni kalınarak bütünüyle aklî bir meto-

2 Re'y kavramı ve hadisleri değerlendirme ve anlamada ehl-i re'y ve ehl-i hadis yaklaşımları hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları, Şeybânî Örneği* (İstanbul: İFAV, 2015), 64 vd.; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu* (Ankara: DİB yayınları, 2012), 28-53; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV 2012), 50-61.

3 Bk. Fahrul-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-pezdevî*, thk. Sâid Bekdaş (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1437/2016), 94.

4 Bk. M. Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu ehl-i'İrâki ve hadisubum*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), (*el-Fıkh ve usûlü'l-fıkh* içerisinde), 80 v.d.

doloji şeklinde gelişmediği de bir gerçektir. Aksine özellikle hadis uydurma faaliyetinin en yoğun yaşandığı bölgelerden biri olduğu bilinen Kûfe merkezli bu yapının, nasları sadece rivâyet-râvî eksenli değil, metni de dikkate alan, metnin bağlamını, maksadını araştıran, muhtevayı dinin temel kaynaklarıyla karşılaştırarak tespit etmeye çalışan bir yaklaşıma sahip olduğu söylenmelidir.

Bu çalışmaya konu edilen hadislerdeki ziyade meselesi de daha ziyade hadis metinlerinde sözkonusu olan sika ravinin ilaveli nakillerini bu perspektif içinde incelemeyi hedeflemektedir. Sika ravinin hadisi naklederken diğer ravilerden farklı olarak ilave lafızla yaptığı rivayet, tabiatıyla hükmün mahiyetine tesir edebilmekte, bu da fikhî istidlalde bulunan fukahânın farklı sonuçlara ulaşması sonucunu intâç etmektedir. Hadis ve fıkıh ilimlerinde sikanın ziyadesi meselesi bu bakımdan büyük bir ehemmiyet taşımakta olup tarih boyunca mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Çalışmada bu bakımdan tartışmaların odağında yer alan Hanefî mezhebinin konuya yaklaşımının, önemli bir Hanefî muhaddis ve fakih olarak Tahâvî'nin eserleri üzerinden incelenmesi uygun görülmüştür. Böyle bir çalışmanın hadis tenkidinde özgün usuller vazeden Hanefîlerin usul anlayışının tespitine dair yapılan çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Mezheplerin teşekkülünden sonraki dönemde özellikle ve ağırlıklı olarak İmam Şâfiî çizgisinde şekillenen hadis usûlü ile Hanefî fukahânın ictihadlarında iltizam ettikleri usul, gerek hadisleri anlama-yorumlama ve teâruz halinde tercih sebepleri, gerekse hadisleri sıhhat ve zayıflık noktasında kategorize etme bakımından farklılık arz etmektedir.<sup>5</sup> Aslında temeldeki bu usul farklılığının özü Kevserî'nin (1879-1952) şu tespitinde ifadesini bulmaktadır:

“Vâkıa şu ki, muhaddisler genelde hadisi sened açısından tenkide tabi tutmakla yetinmişler, hadislerin metnindeki ıztıraba sened kadar önem vermemişlerdir. Goldziher'in (1850-1921) “iç tenkid” olarak isimlendirdiği hadis tenkidini ise fıkıh ve istinbat ehli yerine getirmiştir. Her iki fırka hadis tenkid yöntemlerini bölüşmüş oldular.”<sup>6</sup>

5 Konuyla ilgili geniş bilgi için Bk. Abdülmecid et-Türkmâni, *Dirâsât fî usûli'l-hadis 'alâ menbeci'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1436/2015); Muhammed Halife Kılâni, *Menbecü'l-Hanefiyye fî nakdi'l-hadis beyn'e'n-nazariyyeti ve't-tatbîk* (Kahire: Dâru's-selâm, 1437/2016).

6 M. Zâhid el-Kevserî, *Makâlât* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1414/1994), 151.

Bu bağlamda arz yönetimi olarak ifade edilen hadis tenkidinde hadislerin isnadlarının araştırılması ve mukayesesi muhaddislerin arz usûlü, metin ve muhtevanın mukayesesi de fukahânın, özellikle Hanefî ulemasının başvurduğu arz yöntemi olmaktadır.<sup>7</sup>

Hanefî mezhebinde imamların ictihadlarının temellendirilmesi çalışması olarak Tahâvî'nin *Şerhu ma'âni'l-âsâr* adlı eseri en önemli ve kapsamlı ilk kaynaklardandır. Sonraki dönem fıkıh kaynaklarında nakledilen hadisler gerek hadis ilmi açısından gerekse imamların fıkhnın gerçek delilleri olması bakımından eleştirilse de Hanefî mezhebi tarihçisi Abdulkâdir el-Kuraşî'nin (ö. 755/1373) ifadesiyle Tahâvî, Ebûbekir er-Râzî (ö. 370/981) ve Kudûrî (ö. 428/1037) gibi mutekaddim Hanefî âlimler kitaplarında hep delil olan sünneti ortaya koymuşlardır.<sup>8</sup>

Bu bakımdan çalışmada Hanefî usulcülere göre konunun teorik boyutu ile ilgili tavırları tespit edildikten sonra Tahâvî'nin söz konusu eseri merkeze alınmak suretiyle yer yer yine onun *Müşkilü'l-âsâr* adlı eseriyle, ihtiyaç çerçevesinde başka kaynaklara da müracaat edilmiştir. Böylece Hanefî mezhebindeki fikhî istidlâl ya da tercihlerde hususi ifadesiyle sikanın ziyadesinin, daha genel ifadeyle hadislerdeki ziyadelerin etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Diğer taraftan ziyadetü's-sikâ denildiğinde teknik olarak anlaşılması gereken şey aşağıda ortaya konacağı üzere aynı hadis hocasından (şeyh) rivâyette bulunan râviler arasında biri veya birilerinin diğerlerine ziyade olarak naklettikleri hadistir. Fakat pratikte hükme tesiri açısından mutlak anlamda her türlü ziyade bu çalışmanın kapsamında değerlendirilmiştir. Başka bir ifadeyle, bir hadiste yer almayan bir lafız/hüküm/muhteva, aynı konuda başka bir rivâyette yer almışsa, bu da çalışmanın kapsamında olacaktır.

*Şerhu ma'âni'l-âsâr*'da Tahâvî'nin, rivâyetlerin kritiğinde kıyasa sık sık başvurduğu bilinmektedir. Ancak onun "kıyas" ifadesini pek kullanmayıp yerine "nazar" ifadesini kullandığı ve "...nazar yoluyla meselenin izahına gelin-

7 Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü* (İstanbul: İFAV, 2018), 73.

8 Kuraşî'nin *el-İnâye*'de dile getirdiği bu ifadeleri için bk. Yusuf Acar, *Abdulkâdir Kuraşî (775/1373)'nin Hadis İlmindeki Yeri ve el-İnâye bi Ma'rifeti ehâdisi'l-Hidâye adlı eseri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 77.

ce” formunda konuyu sunduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada söz konusu yerlerde konu “kıyas” kelimesiyle karşılanmıştır.

## I. HANEFÎ USULCÜLERE GÖRE ZİYÂDETÜ’S-SİKA ve HÜKMÜ

Ebû Hanîfe'den “sikanın ziyadesi kabul edilmez” şeklinde bazı kaynaklarda nakil mevcutsa da<sup>9</sup> Hanefî mezhebinin kaynaklarında Ebû Hanîfe'den ya da mezhebin başka imamlarından bu konuda yapılmış sahih bir nakil bilinmemektedir. Burada konu, Hanefî fıkıh usulü kaynakları çerçevesinde ele alınacaktır. Fıkıh usulü eserlerinde konu, edillenin teâruzu ve tercih ile ilgili bölümlerde yer almaktadır. Teâruz-tercih bahsi ise geniş bir konudur. Dolayısıyla burada ilgili kaynakların ilgili bölümlerinde sikanın ziyadesi bağlamında ele alınan meseleler özelinde bir inceleme yapılacaktır.

Hanefî usûlünün kurucu metinlerinden olup genel anlamda fıkıh usulü, özel olarak da Hanefî usulüne dair günümüze ulaşmış ilk kaynaklardan kabul edilen *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde el-Cessâs (ö. 370/981), hocası Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952)'nin görüşleri çerçevesinde konuyu bir başlık altında ele almış ve hadis metinlerindeki ziyadeyi iki farklı açıdan değerlendirmeye tabi tutmuştur. Dolayısıyla bu başlık altındaki en eski bilgilere söz konusu eserde rastlanmaktadır. Yine Hanefî usûlünün ilk kaynaklarından kabul edilen *Usûl*'ünde Serahsî (ö. 483/1090) “Naslar arasındaki muâraza” bahsinde konuyu bütünüyle Cessâsla aynı istikamette ele almıştır.

Buna göre her iki rivâyetin ortak râvîsi aynı kişi olması durumunda, ortak râvîden rivâyette bulunanlar arasında ziyade ve noksanlık durumu söz konusu olduğunda, bu durumda hadisi ziyadeli olarak nakleden râvînin rivâyeti asıl kabul edilecek ve eksik rivâyet, râvîsinden kaynaklanan bir zabt kusuru ve sema'daki gaffletin sonucu olarak görülecektir.<sup>10</sup> Cessâs bunu İbn Mes'ûd'tan

9 Örneğin bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar: Câmia'tü Katar, Külliyyetü's-Şerî'a, 1399), 662. Yine Kevserî, İbn Receb el-Hanbelî'yi referans göstererek Ebû Hanîfe için böyle bir kuraldan bahsetmektedir. Bk. Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâki ve hadîsuhum*, s. 96.

10 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1414/1994), III/177; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), II/25.

nakledilen bir hadisle örneklendirir. Hz. Peygamber, “*Alışveriş yapan iki taraf (bedelin miktarında) ihtilâf edip satışı konu olan şey hali üzere (müşterinin elinde) mevcutsa, söz satıcının sözü olur. Ya da aralarında iade yaparlar. (Satıcı parayı, müşteri malı iade eder)*”<sup>11</sup> buyurmuştur. Serahsî’nin naklinde hadis metni “...*satışa konu olan şey de hali üzere mevcutsa, bu durumda yeminleşir ve iâdeleşirler*” şeklindedir.<sup>12</sup> Hadisi nakleden bazı râvîlerin rivâyetinde “*satışa konu olan şey hali üzere mevcutsa*” kısmı yer almamaktadır.<sup>13</sup> İşte burada asılan ilk rivâyet olup eksik olan rivâyet, râvisinden kaynaklı bir kusur olacaktır.<sup>14</sup> Nitekim Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf ziyadeli rivâyeti esas alarak yeminleşmenin ancak satışa konu olan malın mevcut olması halinde söz konusu olacağına hükmetmişlerdir. İmam Muhammed ile İmam Şâfiî ise her iki hadisle amel edilmesinin mümkün olduğunu ifade ederek tercihe taraf olmamışlardır.<sup>15</sup>

Ardından Cessâs bunu şu cümlelerle gerekçelendirir:

“Zira haber aynı râvîden gelince, Hz. Peygamber’in bu sözü iki farklı zamanda söyleyip, birinde “*وَالسَّلْعَةُ قَائِمَةٌ بَعَيْنِهَا*” (*satışa konu olan şey hali üzere mevcutsa*) ifadesini zikredip diğerinde zikretmemiş olması gibi bir durum sabit değil demektir. Dolayısıyla noksan olan rivâyeti sâbit kabul etmek caiz olmaz. Zira bu, şüpheli bir haberi kabul etmek anlamına gelecektir.”<sup>16</sup>

Serahsî de benzer ifadelere yer vermiş, ilave olarak bir aklî gerekçe daha sunmuştur:

“İki sebepten dolayı bizim tercihimiz doğrudur. Birincisi, haberin aslının aynı olması kesin, iki farklı haber olması ihtimallidir. İhtimal ile haber sabit olmaz. O halde haber aynı olduktan sonra râvîlerden bazısının ziyadeye yer vermeyişinin, söylediğimiz zabt kusurundan başka izahı yoktur. İkinci olarak ise rivâyetleri birbirinden farklı haberler olarak değerlendirecek olsak, söz konusu ziyadenin hükümün beyanı noktasında bir faydası olmayacak. Zira her iki haberde de hüküm aynıdır. Resûlüllah’ın (*sallâllâhu aleyhi ve sellem*) kelâmını ise faydadan hâli bir şeye hamletmek caiz değildir.”<sup>17</sup>

11 «إِذَا اِخْتَلَفَ الْمُتَبَايعَانِ وَالسَّلْعَةُ قَائِمَةٌ بَعَيْنِهَا، فَالْقَوْلُ مَا قَالَ الْبَائِعُ أَوْ يَتَرَادَانِ»

12 Serahsî, *Usûl*, II/25. (إِذَا اِخْتَلَفَ الْمُتَبَايعَانِ وَالسَّلْعَةُ قَائِمَةٌ بَعَيْنِهَا، تَحَالَفَا وَتَرَادَا.)

13 Hadisin tahrîci için bk. Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetür-risâle, 1424/2004), III/409-414.

14 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/177.

15 Serahsî, *Usûl*, II/25.

16 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/177.

17 Serahsî, *Usûl*, II/25.



Hadis aynı râvîden gelmeyip doğrudan Hz. Peygamber'den farklı şekillerde rivâyet edilmişse, bunun hükmünü Cessâs şu ifadelerle açıklamaktadır:

“Haber, Hz. Peygamber'den iki, üç veya daha fazla farklı şekillerde nakledilmiş olup, Hz. Peygamber'in bunları farklı vakitlerde söylemiş olduğuna delalet eden bir durum da söz konusu ise ve bazı râvîlerin lafızlarında ziyade varsa bu durumda ziyade makbuldür. Mutlak olan haber ise mutlaklığı üzere mahmuldür. Bunun örneği Hz. Ömer'in rivâyet ettiği “Resûlullah (*sallallâhu aleyhi vesellem*) fıtır sadakasını bir sa' hurma ya da bir sa' arpa olarak hür-köle tüm Müslümanlar için farz kılmıştır.”<sup>18</sup> hadisidir. Bu hadisi başkaları Hz. Peygamber'den rivâyet etmiş fakat rivâyetlerinde “müslümanlar” kaydı yer almamıştır. Buradaki her iki haber diğerinden farklı bir haber olup her ikisiyle de amel edilir. Dolayısıyla mutlak olan haberi İslam şartıyla kayıtlı olan habere hamletmemiz caiz değildir. Zira buradaki zâhir hal, Hz. Peygamber'in onları farklı zamanlarda söylemiş olduğudur.”<sup>19</sup>

Görüldüğü üzere Cessâs, rivâyetlerin bütünüyle farklı bir tarikten gelmesi halinde birbirlerinden bağımsız olarak değerlendirileceğini ifade ederek aralarındaki mutlak-mukayyet ilişkisine dikkat çekmiştir. Konuyu daha açıklığa kavuşturmak üzere bir örnek daha serdedir:

“Yine benzer bir örnek İbn Abbas'ın rivâyet ettiği, Hz. Peygamber'in, kabzedilinceye kadar buğdayın satışını yasakladığı yönündeki hadistir. İbn Abbas'ın dışında başka tariklerden gelen haberlerde ise Hz. Peygamber'in kabzedilmeyen şeylerin satışını yasakladığı geçmektedir. Burada her iki haber de kullanılmış ve durum, bazı râvîlerin ziyadesini hafzederek naklettiği, fakat gerçekte aynı olan hadis olarak değerlendirilmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber Mekke'ye vâli olarak gönderdiği 'Attâb b. Esîd'e şöyle emretmiştir: “Onlara dört şeyi yasakla: Kabzedilmeyen şeyin satışı, tazmin sorumluluğu olmayan şeyin kârı, satışta karz şartını ve bir satışta iki şart koşmayı” Bu da göstermektedir ki önceki iki haber, Hz. Peygamber'in farklı vakitlerde söylediği iki ayrı hadistir.”<sup>20</sup>

Serahsî'nin bu noktadaki ifadeleri de Cessâs'ın ifadeleriyle paralellik arz etmektedir. Ona göre de râvî farklı olduğunda rivâyetler de Hz. Peygamber'in

18 Buhârî, Zekât, 72; Müslim, Zekât, 12. (فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدَقَةَ الْفِطْرِ صَاعَ ، أَوْ صَاعَ شَعِيرٍ ، عَلَى كُلِّ حَزْرٍ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) Hadis, kaynaklarda İbn Ömer'e nispet edilmektedir. Cessâs'ın Hz. Ömer'e nispet etmesi hata olmalıdır.

19 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/177.

20 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/178. İbn Abbâs rivâyeti için bk. Tirmizî, Büyü', 56. (مَنْ ابْتِاعَ طَعَامًا ، فَلَا يَبِغُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ )

farklı zamanlarda söylediği sözler olarak kabul edilerek imkân çerçevesinde her iki hadisle de amel edilecektir. Nitekim mezhep görüşünde de de iki ayrı hükümde, mutlak nas mukayyed üzerine hamledilemez. Burada da her iki hadisle amel edilmek suretiyle buğdayın kabzedilmeden önce satışı caiz olmadığı gibi alışverişe konu olan diğer her türlü şeyin de kabzedilmeden satışının caiz olmadığına hükmedilecektir.<sup>21</sup>

Netice itibarıyla gerek Cessâs gerekse Serahsî, ziyade bir lafız ya da hükümün aynı râvîden gelen farklı tariklerde söz konusu olması halinde, rivâyetlerden ziyadeli olanın kabul edilip eksik rivâyetin ise bir zabt kusuru olarak değerlendirilmesi genel prensibini ifade etmektedirler. Diğer taraftan hadisin bütünüyle başka tariklerden gelmesi ya da başka bir ifade ile farklı sahâbîlerden rivâyet edilmesi durumunda bunun Hz. Peygamber'in farklı vakitlerde söylemiş olduğu hadisler olarak değerlendirilerek her iki rivâyetin de kullanılması gerektiğini, mutlakın mukayyede hamledilmeyeceğini ifade etmişlerdir. Konunun "Muâraza" bahisleri kapsamında ele alınmasının arka planında şu prensibin bulunduğunu hatırlatmakta fayda vardır: Naslar arasındaki teâruz, aynı vakit ve aynı mahal için olması durumunda söz konusudur.<sup>22</sup> Farklı vesileler bağlamında vârid olan naslar arasında usûlî anlamda bir teâruz söz konusu olmayacağına göre tercih de söz konusu olmayacak ve her iki rivâyet de sahih bir mahmile hamledilecektir.

Bu noktada gündeme gelebilecek bir itirazı ise Cessâs şöyle cevaplamıştır:

*"İtiraz:* Bir rivâyette Hz. Peygamber'in başının bir kısmını meshettiği nakledilmişken diğer rivâyette ise başının tamamını meshettiği nakledilmektedir. Burada ziyadeyi kabul etmiş olmuyor musun? (Yani söz konusu prensibe göre buradaki ziyade de kabul edilecektir.)

*Cevap:* Buradaki ziyade bize göre sabittir. Fakat bu mendûb hükmündedir. Zira Hz. Peygamber asla farzı terketmez. Mendûb olanı ise kimi zaman yapıp kimi zaman terketmesi mümkündür."<sup>23</sup>

21 Serahsî, *Usûl*, II/26.

22 Bk. Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001), 214; Serahsî, *Usûl*, II/12.

23 Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, III/178.

Burada ayrıca dikkat çeken bir husus da ıstılâhî anlamda bir ziyade görüntüsü arz etmese de Cessâs'ın burada lafızdan ziyade hükümdeki fazlalığı ziyade olarak değerlendirmesi ve râvîleri farklı olduğu için birini yanlışlamayıp, her ikisinin de ayrı bir vecihle sahih bir noktaya hamledilmesine dikkat çekmesi olmuştur. Zira ilk rivâyette Hz. Peygamber'in başının bir kısmını meshettiği ifade edilirken diğer rivâyette tamamını meshettiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu, aslında ziyadeli rivâyet değil de birbiriyle çelişik hükümler vaz'eden bir teâruz olarak görünmektedir.

“İsnaddaki ziyade” olarak nitelenen; mevkûf olarak nakledilen hadisin bir başka sefer merfû olarak rivâyet edilmesi meselesi hakkındaki ifadeleri ise şöyledir:

“Sahâbeden birisi bir hadisi Hz. Peygamber'den merfû olarak rivâyet edip, daha sonra aynı hadis bu kez aynı sahâbîden mevkûf olarak rivâyet edilse, bu durum hadisi merfû olarak nakledenin rivâyetine zarar vermez. Aksine bu, Hz. Peygamber'den gelen söz konusu merfû rivâyeti tekid eder. Bununla birlikte merfû rivâyetin hükmünün sabit olup mensûh olmadığına da delil olur.”<sup>24</sup>

Bu noktada Cessâs, aynı sahâbîden nakledilen bir hadisin merfû tariki ile mevkûf tariki arasında bir teâruz olmadığını açıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla merfû rivâyet her halükârda kabul edilecektir. Yine Serahsî'nin, bir tariki itibarıyla muttasıl, diğer tariki itibarıyla munkatı' olarak nakledilen rivâyetler hakkında hadisçilerin ihtilafa düştüğünü fakat çoğunluğun muttasıl rivâyetin hüccet olduğu görüşünde olduğunu aktardıktan sonra neticede sâkit konumunda olan munkatı' rivâyet ile nâtık konumunda olan muttasıl rivâyet arasında bir muâraza olmadığını beyan etmesi de bu paraleldedir.<sup>25</sup>

Cessâsın konu çerçevesinde dikkat çektiği bir diğer husus ise genelde hadisçilerin ziyadeli rivâyetleri değerlendirirkenki râvî merkezli yaklaşımları olmuş ve bu yaklaşımı tenkit etmiştir:

“Hadis ashabından bazıları, râvîleri tasnif ederek tabakalara ayırmakta, en üst tabakadan birisi bir hadis rivâyet edecek olsa, onun tabakasından olan râvînin ziyadesini kabul etmekte, daha alt mertebedeki bir râvînin ziyadesini ise kabul etmemekte-

24 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/178.

25 Serahsî, *Usûl*, I/364.

dirlir. Yine en üst tabakadan birisi hadisi Hz. Peygamber'e isnâd ederek rivâyet etse, alt tabakadan bir başkası ise (sahâbiye) nispet ederek nakletse bu durumda müsned (merfû) olanı kabul etmektedirler. Üst tabakadaki kişi mevkûf olarak rivâyet edip alt tabakadaki râvî merfû olarak rivâyet etse bu durumda da hadisin mevkûf olduğunu söylemektedirler. Yine birinin mürsel rivâyetine karşı diğeri müsned (muttasıl) olarak rivâyet etse bu durumda da aynı şekilde değerlendirmektedirler. Onlar usul ve deliller ile karşılaştırmayı itibara almamakta, sadece râvîlere göre rivâyetleri tashih etmektedirler. Fukahâdan bu şekilde değerlendiren hiç kimseyi bilmiyoruz.<sup>26</sup>

Cessâs'ın bu ifadelerinde anlaşıldığına göre fakihler, hadisleri değerlendirmede sadece râvî merkezli değerlendirme yaparak sika ve daha sika olanın rivâyetini mutlak anlamda öncelemeyi doğru bulmamaktadırlar. Onlar rivâyetlerin diğeri deliller ile karşılaştırmak suretiyle değerlendirmeye tabi tutulmasını benimsemektedirler.

Serahsî'nin, verdiği örnekler ile son olarak hadisçilerle fıkıhçıların tercih noktasındaki prensip farklılığına dikkat çekmesi bütünüyle Cessâs ile aynı olduğu için burada tekrar edilmeyecektir. Onun son cümlesi ise bu noktada en özet ifade olarak önem arz etmektedir: "Fıkıh ehline göre tercih, delille olur, râvîlerin kimlikleriyle değil"<sup>27</sup>.

Hanefî usulünün kurucu metinlerinden kabul edilen *Takvîmu'l-edillê*'de Debûsî (ö. 430/1039) bu konuya temas etmemiştir. Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûl*'ünde ise metindeki ziyade ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Sadece "İsnaddaki ziyade" konusunda Serahsî ile benzer ifadelerle yer vermiştir.<sup>28</sup> Sonraki dönemlerde Pezdevî ve Serahsî çizgisinin takipçisi olan Nesefî (ö. 710/1310) ve eseri etrafında teşekkül eden usul kaynakları yukarıda aktarılanlarla aynı istikamette bilgilere ve tercihlere yer vermişlerdir.<sup>29</sup>

26 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/179.

27 Serahsî, *Usûl*, II/26.

28 Pezdevî, *Usûlü'l-pezdevî*, 393.

29 Örneğin bk. Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâkî, *Câmiu'l-esrâr fi şerhi'l-menâr*, thk. Fazlurrahman Abdulgafûr el-Afgânî (Suûd: Mektebe Nizâr Mustafa el-Bâz, 1426/2005), III/813; Mahmud b. Muhammed ed-Dihlevî, *İfâdatü'l-envâr fi idâeti usûli'l-menâr*, thk. Hâlid Muhammed Abdülvâhid (Riyâd: Mektebetür-rüşd, 1426/2005), 338; Abdüllatif İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 234; Ebu'l-Hasen Nureddîn Ali el-Kârî, *Şerhu muhtasari'l-menâr*, thk. İlyas Kaplan (İstanbul: Mektebetü İrşâd, 1427/2006), 356 v.dğr.

Konuya dair klasik eserlerden sonra görüldüğü kadarıyla ilk yenilik, Seyfeddin el-Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ile Fahrulislâm el-Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl (Usûlü'l-pezdevî)* adlı eserleri çerçevesinde fıkıh usûlünde mütekelimîn ve fukaha metotlarını birleştiren İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Nihâyetü'l-vusûl*ünde görülmektedir. O, metindeki ziyadeyi “muhâlif ziyade” ve “muhâlif olmayan ziyade” şeklinde ifade edilebilecek iki açıda ele almaktadır. Konuya ilişkin ifadeleri şöyledir:

“Hz. Peygamber'in, “evine girdiği”, diğer rivâyette ziyade olarak “namaz kıldığı” örneklerinde olduğu gibi âdil bir râvî muhâlif olmayan bir ziyadede teferüd etse, bu durumda eğer (sema') meclisi farklıysa ziyade ittifakla kabul edilir. Eğer meclis aynı ise, bu durumda ziyadeyi rivâyet etmemiş olanlar sayıca gafflet etmeyecek çokluktaysa ziyade kabul edilmez. [Yani eğer hadisi rivâyet edenler, aynı mecliste aynı kişiden hadisi almışlarsa ve içlerinden birinin ziyadeli rivâyetine karşılık diğerlerinin söz konusu ziyadeyi kaçırması, gafil kalmış olmaları tasavvur edilemeyecek sayısal üstünlüğü varsa bu durumda ziyade kabul edilmeyecektir.] Eğer bu sayısal çokluk, anılan seviyeye ulaşmamışsa muhaddislerin bir kısmı ile bir rivâyette Ahmed b. Hanbel'in haricinde cumhur ulemâ ziyadenin kabul edileceği görüşündedir. Zira kesin olarak âdil bir râvî hadisi rivâyet etmiştir. Dolayısıyla rivâyetiyle amel etmek vaciptir. Diğer râvîlerin o ziyadeyi nakletmemiş olmaları ise o esnada bir meşguliyet, yanılma veya unutma gibi sebeplerden dolayı olmuş olabilir. Bu da ziyadeli rivâyete zarar vermez.”<sup>30</sup>

Bu noktada haklı olarak bir itiraz gelecektir. İtiraz şudur: Mademki ziyadeyi rivâyet etmeyenlerin hata etmeleri tasavvur edilemeyecek kadar sayısal çokluğu olması halinde ziyade kabul edilmiyor, aksi halde ziyadeyi rivâyet etmeyenlerin hata etmiş olmaları mümkün görülüyor. O halde aynı hata ve yanılma ihtimali teferüd eden ziyadeli rivâyetin râvîsi için de mümkün değil midir? Hatta tek kişinin hata ihtimali daha fazladır. O halde ziyadeli rivâyet terkedilmeye daha layık değil midir? İbnü's-Sââtî bu suâli şöyle cevaplamaktadır:

“Önceki ihtimaller daha ağır basar. Zira kişinin duyulmamış bir şeyi duyduğunu iddia etmesindeki hata ve yanılma ihtimali, duymadığını söyleyenin hata ihtimalinden daha azdır. Ziyadeyi rivâyet etmeyenlerin sayısal çokluğunun tercih sebebi olması ise muttarid değildir.”<sup>31</sup>

30 Ebü'l-Abbâs Muzafferüddin Ahmed b. Ali İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1418), I/377.

31 İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, I/378.

İbnü's-Sââtî konuyu şöyle tamamlar:

Eğer (sema') meclisinin aynı olup olmadığı bilinmiyorsa ziyadenin kabul edilmesi daha layıktır. Fakat eğer ziyade muhâlif bir ziyade olursa bu durumda zâhir olan teâruzdur. (Tercih sebeplerinden biriyle tercih yapılacaktır.) Mutezile'den bazıları bunu kabul etmemiştir. Şayet âdil bir râvi, birinde ziyadeli olarak rivâyet etmişken diğer sefer ziyadesiz olarak rivâyet etse bu, râvilerin teaddüdü gibidir. Birinin müsned rivâyet ettiğini diğerleri mürsel rivâyet etse, yine merfû' rivâyet edileni mevkûf olarak ya da muttasıl olanı munkatı' olarak rivâyet etseler, bu konudaki ihtilaf (metindeki) ziyadede gerçekleşen ihtilaf gibidir.<sup>32</sup>

İbnü's-Sââtî'den sonra aynı usûlün takipçisi olup eserlerini söz konusu memzûc surette telif eden Molla Fenârî (ö. 834/1431),<sup>33</sup> ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457)<sup>34</sup> gibi usulcüler ile hadis usulüne dair eserler telif eden müteahhir Hanefîler de bunu benimseyerek konuyu aynı sistemde sunmuşlardır.<sup>35</sup> Konunun bu şekilde ele alınmasında ise mütekellimin metodunun etkisi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>36</sup>

Bu yöntemi daha anlaşılır kılmak için aşağıdaki şekilde şematize etmek mümkündür:

Hadisçi kimliğiyle öne çıkan Hanefî fakihlerinden Zeyla'î (ö. 762/1360) ise konuyu pratikten hareketle realize etmiş ve farklı bir bakış ortaya koymuş-

32 İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vusûl*, I/378.

33 Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâi'*, thk. M. Hasan M. Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2006), II/276.

34 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîru ve't-tabbîr*, tsh. Abdullah Mahbud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1999), II/378.

35 Örneğin bk. Radiyyüddin Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Hanbelî, *Kafvu'l-eser fi safvi ulûmi'l-eser*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-islâmîyye, 1430), 60; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-islâmîyye, 1428/2007), 123.

36 Örnek olarak Mütekellim'in metoduna göre yazılmış en önemli fıkıh usulü kitaplarının en güzel hülâsalarından kabul edilen Seyfüddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) eserine bakılabilir: Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddin Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrazzâk Afîfî (Riyâd: Dâru's-Samî'î, 1424/2003), II/130-134. Muâsır hadisçilerden Nureddin İtr ise "mütekellimine ve usulcülere ait bu tafsilatın fukahâ ve muhaddislerin görüşlerini aykırı olmadığını söylemek mümkündür" der. Zira nihayetinde bu tafsil, hadiste ziyadeyi rivâyet eden râvinin bir vehmi olup olmadığını tespit etmeye yarayacak karinelere yönlendirmektedir. Ebü'l-Ferec İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ileli'r-Tirmizî*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Dâru'l-minhâc el-Kavîm, 1440/2019), I/425. (Muhakkikin dipnotu).

tur. O, Hz. Peygamber'in namazını tasvir mahiyetinde olan Ebû Hureyre'nin arkasında namaz kılan Nuaym el-Mücmir'in, daha sonra Ebû Hureyre'nin bu namazını anlatırken zikrettiği "önce besmele çekti" ifadesinin, sadece Nuaym'ın rivâyetinde yer aldığını, hadisi Ebû Hureyre'den rivâyet eden ashâbından hiçbir sikanın rivâyetinde söz konusu ziyadenin yer almadığını belirterek, Nuaym'ın rivâyetinin illetli olduğunu ifade etmiş, ardından "Nuaym el-Mücmir sikadır. Sikanın rivâyeti ise makbuldür" şeklindeki itirazı şöyle cevaplamıştır:

"Bu, üzerinde ittifak edilmiş bir görüş değildir. Bilakis bu konuda meşhur ihtilâf vardır. Bazıları sikanın rivâyetini mutlak olarak kabul etmişken diğer bazıları ise kabul etmemişlerdir. Sahih olan görüş ise bu konuda tafsilata gidilmesidir. Buna göre sikanın ziyadesi bir yerde kabul edilirken bir başka yerde kabul edilmeyebilir. Râvî sika, hâfız ve sebt olduğunda, ziyadeyi zikretmeyen diğer râvî ise ona denk ya da ondan daha alt mertebede biri olduğunda kabul edilir. Nitekim İmam Mâlik'in rivâyetindeki fıtır sadakası hakkında "من المسلمين" ziyadesi kabul edilmiş ve ulemanın çoğu onunla ihticâc etmişlerdir. Yine başka yerlerde özel karineler nedeniyle ziyade kabul edilebilir. Bu konuda umûmî bir hüküm veren hata eder. Aksine her ziyadenin kendine mahsus bir hükmü vardır. İmam Mâlik'in rivâyetinde olduğu gibi bir yerde kesin olarak sıhhatine hüküm verilirken Sa'd b. Târik'in hadisindeki "جعلت الأرض مسجدًا وجعلت تربتها لنا طهورا" ziyadede ve Süleyman et-Teymî'nin hadisindeki "وإذا قرأ فأنصتوا" ziyadesinde olduğu gibi bir diğer yerde zann-ı gâliple sahih olduğuna hükmedilir. Yine Ma'mer'in ve ona muvafakat edenlerin hadisindeki "وإن كان مائعا فلا تقربوه" ziyadesi ve Abdullah b. Ziyâd'ın "قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين" hadisindeki "besmele" ziyadelerinde olduğu gibi bazı yerlerde de ziyadenin kesin hata olduğuna hükmedilirken, bazen de Mâiz'in cenaze namazı ile ilgili hadiste Ma'mer'in ziyadesinde olduğu gibi ziyadenin zann-ı gâliple hata olduğuna hükmedilir. Kimi zaman da birçok hadiste olduğu gibi ziyade konusunda tevakkuf edilir. (Bir hüküm verilemeyebilir.) Nuaym el-Mücmir'in hadisi ise tevakkuf edilen rivâyetlerdendir."<sup>37</sup>

Zeyla'î'nin bu yaklaşımının pratikle daha mütenasip olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca yukarıda ilk dönem usul kaynaklarından yapılan alıntılar ile Serahsî'nin, "Fıkıh ehline göre tercih, delille olur, râvîlerin kimlikleriyle değil" <sup>38</sup> şeklindeki ifadelerini bu noktada hatırlatmakta fayda vardır. Yine Cessâs'ın şu ifadeleri de bu bağlamda çok önemlidir:

<sup>37</sup> Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf *ez-Zeyla'î*, *Nasbu'r-râye li ahâdîsi'l-hidâye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018), I/255.

<sup>38</sup> Serahsî, *Usûl*, II/26.

“Birbiriyle tezad halindeki haberlerin tercihinde bize göre ilim gerektirecek (tevâtür) seviyesine ulaşmadıktan sonra râvîlerin sayısına itibar yoktur. Bir haberi bir kişinin rivâyet etmesi ile iki kişinin rivâyet etmesi arasında bir fark yoktur. Bu açıdan sayının çokluğu her ne kadar insanın nefsinde daha güçlü tesir uyandırsa da tercihi gerektirmez. Nitekim örneğin dört kişi bir kölenin Amr’a mülkiyeti lehinde şahitlik yapsa, diğer taraftan iki kişi de Zeyd’e ait olduğuna dair şahitlik yapsa, kölenin mülkiyeti ikisine taksim edilir. Şahit sayısının çokluğunun hakediše tesiri yoktur. Bu bana göre ashabımızın mezhebidir. Zira onlar iki veya üç kişinin muâraza ettiği birçok haber-i vâhidi kabul etmişler ve sayısal çokluğa iltifat etmemişlerdir.”<sup>39</sup>

Cessâs ardından bunu destekler mahiyette hocası Kerhî’den, İsâ b. Ebân’dan (ö. 221/836) ve İmam Muhammed’den bazı nakiller yapmıştır.

Netice itibarıyla Hanefî mezhebinde klasik usulde Cessâs çizgisinde, ziyâdetüs-sikaya genel prensip olarak olumlu bir yaklaşım olmakla birlikte sadece râvî merkezli ve sayısal çoklukla bir değerlendirmenin doğru bulunmadığı, deliller ile karşılaştırmak suretiyle bir hükme varılması gerektiği kanaati görülmektedir.

Usulde fukaha ile mütekellimîn tavırlarını bir araya getirerek eserler veren İbnü’s-Sââtî ve o metodun takipçilerinde ise konunun daha kategorik bir tasnifle ele alındığı görülmektedir. Zeyla’î ise bu konuda küllî bir hüküm vermenin doğru olmadığını fukahânın ziyadelerdeki tercihlerinden örnekler vererek ifade etmiş ve delil ve karinelere göre tercihte bulunulması gerektiğine dikkat çekmiştir. Muâsır araştırmacılarından Abdülmecîd et-Türkmânî, Zeyla’î’nin görüşünün erken dönem hadis hafızlarının ve müçtehid fakihlerin pratiğine daha uygun olduğunu, zira müçtehidin karine ve delillerden hareketle bazen zayıf hadisi de tercih edebildiği tespitini yaptıktan sonra bunun müçtehitlere nispetle böyle olduğunu, müçtehid olmayanlara nispetle İbnü’s-Sââtî’nin görüşünün daha sağlıklı olduğunu, genel kuralların yolu göremeyen âmâ biri için değnek hükmünde olduğunu ifade etmiştir.<sup>40</sup>

39 Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, III/172. Benzer ifadeler için ayrıca bk. Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 218-219.

40 Bk. et-Türkmânî, *Dirâsât*, 432.



## II. ZİYÂDELİ RİVÂYETLER ÇERÇEVESİNDE TEMEL TERCİH FAKTÖRLERİ

Fukahânın ve özellikle Hanefî usulcülerin, haberin kabulünde isnâdın sahih olmasıyla yetinmeyip ilave şartlar aradıkları bilinmektedir. Kitâb'a aykırı olmaması, sâbit/marûf sünnete ve küllî kaidelere aykırı olmaması bunlardan bazılarıdır.<sup>41</sup> Ebû Hanîfe'nin bu tür aykırılık teşkil eden hadisleri şâz olarak nitelediği aktarılmaktadır.<sup>42</sup> Kevserî, Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidlerin kabulündeki usulüyle ilgili 16 kural sıralamış, onun bu ve bunlar gibi prensiplerden dolayı daha güçlü delille amel etmek için birçok rivâyeti reddettiğini ifade etmiştir.<sup>43</sup> Bu prensipler her ne kadar konuyla doğrudan irtibatlı olsa da ziyâdeli rivâyet söz konusu olduğunda birbiri karşısındaki iki rivâyet arasında yapılacak bir tercih gündeme gelmektedir. Dolayısıyla burada haberin kabulüyle ilgili bu genel şartlardan ziyade daha özelde Tahâvî'nin ziyâdeli rivâyetlerdeki tercihlerinde görülen faktörler çerçevesinde bazı prensiplere dikkat çekilecektir.

Teâruz halindeki rivâyetlerin çözümünde takip edilecek yöntem konusunda Hanefî fukahâsının genellikle nesh ihtimalini önceledikleri, neshin tespit edilememesi halinde tercih ya da cem yoluna gittikleri bilinen bir husustur.<sup>44</sup> Ancak nesh, rivâyetlerin tarihlerinin bilinmesi durumunda işlevsel bir yöntem olup, ihtilâflara medâr olan birçok konuda rivâyetin tarihini tespit etmek her zaman mümkün olmayabilmektedir. Bununla birlikte özellikle Tahâvî'nin tasarruflarında birbiriyle çelişik görünen rivâyetlerin çözümünde ilk sırada çok sık olarak neshin gündeme geldiği de görülmektedir. Onun, kitabının girişinde *Şerhu ma'âni'l-âsâr*'ı telif etme gerekçesi olarak dile getirdiği ifadeler de bu durumu teyid etmektedir. O, eserini, nâsîh ve mensûhu bilmediği için hadislerin birbirini nakzettiğini zanneden kişilerin iddialarına cevap olsun diye yazdığını belirtmiştir.<sup>45</sup> O halde burada irdelenmesi gereken temel husus, teâruz halindeki rivâyetlerde gerek neshin tespiti gerekse gerekse diğer tercihlerde neyin hakemliğine başvurulacağı hususudur.

41 Hanefîler'in kabul şartlarıyla ilgili geniş bilgi için bk. et-Türkmâni, *Dirâsât*, 282 vd.

42 Hanefîlerin "şâz" kavramıyla ilgili tavrı için bk. Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, 128.

43 Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Tenîbu'l-Hatîb*, (ys., 1410/1990), 298 vd.

44 Bk. İ. Lütfü Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İFAV, 2012), 179 vd.

45 Ebû Cafer et-Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, thk. M. Zühri en-Neccâr, M. Seyyid Câdülhak (Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1432/2011), I/11.

### A) Kıyâsa Arz ya da Asıllara Uygunluk

Delillerin teâruzu ve çözümde takip edilecek yöntem, usul kitaplarının “teâruz” bahislerinde incelenmiş, ayrıca çeşitli çalışma ve araştırmalara da konu olmuştur. Burada daha özeldelillerin tearuzu durumunda çözüm yolu olarak kıyasa başvurma yöntemi, ziyadeli rivayetlerin tearuzu bağlamında ele alınacaktır.

Hanefî hadis anlayışında rivayetlerin tenkîdinde temel kavram olarak *inkitâ'*, *zâhir* ve *bâtın* şeklinde ikiye ayrılmıştır. *Zâhiri inkitâ'* genel anlamda hadisin isnâdındaki herhangi bir kopukluğu ifade eder ki bu *mürsel* kavramıyla karşılanmıştır. Ancak Hanefî fukahânın isnadlardaki kopukluklardan ziyade *bâtını inkitâ'* olarak nitelenen ve bir kısmı itibarıyla metin tenkîdi olarak ifade edilebilecek prensiple temâyüz ettiği bilinmektedir. Başka bir ifadeyle hadisin senedi muttasıl olmakla birlikte metindeki bir aykırılıktan dolayı sahih sayılmaması da *bâtını* bir *inkitâ'* olarak nitelenmiştir. Pezdevî *bâtını inkitâ'*ın “usûle/asıllara” arz edilerek<sup>46</sup> ortaya çıkacağını ifade etmiş, “asıllar”ı Kitâb, marûf sünnet, umum-i belvâ ve sahâbenin imamlarının icmâ'ı olarak dört gurupta toplamıştır.<sup>47</sup> Serahsî de *sureten inkitâ'* ve *manen inkitâ'* şeklinde aynı hususlara yer vermiştir.<sup>48</sup> Her ne kadar *zâhir/bâtın* ayrımıyla *inkitâ'* başlığı altında ele almasa da onlardan önce Debûsî, bir hadisin ister mürsel olsun, ister müsned olsun bu dört asla arz ile tenkîd edileceğini tasrih etmiştir.<sup>49</sup>

Bu asılların bizzat teşri' kaynaklarının kendileri değil de naslardan istinbât edilmiş genel asıllar, dinin ruhu ve genel maksatlarına uygun küllî kaideler olduğu belirtilmiştir.<sup>50</sup> Nitekim bazı Hanefîlerin de bunu *kıyâsu'l-usûl* kavramıyla karşıladıkları ifade edilmiştir.<sup>51</sup> Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin de bu anlamda Ebû Hanîfe'nin verdiği hükümlerin bir kısmında Kitâb'a, bir kısmında

46 Hadis tenkid yönetmi olarak arz konusunda geniş bilgi için bk. Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 53 vd.

47 Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 394.

48 es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I/359.

49 Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, 196.

50 Bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışı ve Hanefî mezhebi'nin hadis metodu*, (Ankara: DİB yayınları, 2012), 171.

51 Ayrıca geniş bilgi için bk. et-Türkmânî, *Dirâsât*, 343 vd.

Sünnet'e, bir kısmında icmâ'a, bir kısmında da bu "asillar"da yerleşik olan manalara dayandığını ifade etmesi bu anlama işaret etmektedir.<sup>52</sup> Tahâvî'nin *Şerhu ma'âni'l-âsâr*'da her konunun sonunda tercihi olan rivâyetler için "Nazâr yoluyla bunun hükmünü değerlendirmeye gelince" ifadeleriyle yaptığı da böylesi bir ameliye olsa gerektir.<sup>53</sup>

Hanefî usul kaynaklarında sünnetin sünnet ile teâruzu halinde kıyâsa ve sahâbe kavline müracaat edileceği, bunun mümkün olmaması halinde usûlün takrîri (dindeki genel kuralların işletileceği) hususu genel bir prensip olarak ifade edilmektedir.<sup>54</sup> Hanefî usulcülerden Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) buna örnek olarak küsûf namazını vermiştir. Küsûf namazı hakkında Nu'mân b. Beşîr (r.a) ile Hz. Âişe'den gelen rivâyetlerin teâruz hâlinde olduğu ifade edilmiştir. Nu'mân b. Beşîr (r.a)'in rivâyetine göre<sup>55</sup> Hz. Peygamber küsûf namazını bir rükû' iki secdeli olmak üzere normal iki rekât olarak kıldırılmışken, Hz. Âişe rivâyetinde<sup>56</sup> ise dört rükû' ve dört secde şeklinde dört rekât olarak kıldırılmıştır. İki rivâyetin teâruz halinde olduğu açıktır. Buna ilave olarak Hz. Âişe rivâyetinde hem lafzen hem hükmen ziyadeler olduğu da söylenebilir. Abdülazîz el-Buhârî bunu sünnetin sünnetle teâruzuna örnek olarak vermiş ve böyle durumlarda kıyâsa başvurulduğunu kaydetmiştir. Dolayısıyla burada diğer namazlara kıyâs edilerek hüküm verilmiştir.<sup>57</sup> Nitekim Hanefî fıkıh kaynaklarında da aynı yoruma rastlanmaktadır.<sup>58</sup> Kudûrî (ö. 428/1037) bu noktada diğer rivâyetin ziyadeli olduğu için kabul edilmesi gerektiği şeklindeki bir itirazı ise "Eğer ziyadeye itibar etmek gerekseydi bu konuda daha fazla ziyadeler ihtiva eden rivâyetleri esas almak gerekirdi" diyerek cevaplamışlardır.<sup>59</sup>

52 Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-hüceci's-şer'iyye*, thk. Abdulkadir b. Yâsin (Beyrut: Müessesetü'r-risâle Nâşirün, 1420/2000), 45.

53 Örneğin bk. Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, II/48, 122, 218, 228 v.dğr.

54 Bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 215; Pezdevî, *Usûlü'l-pezdevî*, 449; es-Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, II/13.

55 Ebû Dâvud, *İstiskâ*, 10; İbn Mâce. *İkâmetü's-salât*, 152.

56 Buhârî, *Küsûf*, 4; Müslim, *Küsûf*, 1.

57 Alâüddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr 'an usûli Fabri'l-İslâm el-Pezdevî*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), III/122.

58 Bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'us-sanâ'i*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), II/254.

59 Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-selâm, 1425/2004), II/1007.

Debûsî, sünnetin sünnet ile teâruzunda önce sahâbe kavline sonra da kıyâsa başvurulacağını söyledikten sonra bunu şöyle gerekçelendirmiştir:

“Zira iki delil arasındaki teâruz sabit olunca tesâkut ederler. Zira biri diğerini reddetmektedir. İkisiyle amel etmek de mümkün değildir. Diğerinden daha layık olmadığı için biriyle amel de edilemez. Dolayısıyla tesâkut ettiklerinde sonraki delillere geçilir.”<sup>60</sup>

Bu ifadeler söz konusu meselede her iki rivâyet de amelden düştüğü için (tesâkut), hükmün, hakkında herhangi bir nas olmayan bir meselede olduğu gibi sahâbe kavli ya da kıyâs gibi diğer delillerle ispat edildiğini ifade etmektedir. Oysa sahâbe kavli ya da kıyâsın bu meselelerde rivâyetler arasındaki tercih unsuru ya da sebebi olduğunu söylemek daha isabetli olsa gerektir. Nitekim Cessâs da yukarıdaki söz konusu iki gurup rivâyet hakkındaki itirazları değerlendirirken benzer yoruma yer vermiş, ayrıca rivâyetler ihtilâf edince “usûl”e uygun olanın tercihe daha layık olduğunu kaydetmiştir.<sup>61</sup>

Diğer taraftan bu meselede kıyâsa başvurularak diğer rivâyetlerin tenkîd edilmesi usulünü bizzat İmam Muhammed’de görmek mümkündür. Nitekim o, *el-Hucce*’de Medîne ehli’nin ilgili hadise dayanarak her rekatta iki defa rükû’ edilmesi gerektiğine dair görüşlerini şu sözlerle eleştirmektedir:

“Küsûf namazı dışındaki namazlarda marûf sünnet, her rekâta bir rükû’ ve iki secde üzeredir. Her rekâta iki rükû’ ve iki secde üzere değildir. O halde nasıl oluyor da küsûf namazı diğer tüm namazlara muhâlif olabiliyor. Namaz Allah’a yakınlaşmaktır ve aynıdır. Her rekâta iki defa rükû’ yapmak ne bayram namazında, ne cuma namazında, ne nafil bir namazda ne de herhangi bir farz namazda görülmüş bir şey değildir. Hal böyleyken küsûf namazında nasıl olsun”<sup>62</sup>

Görüldüğü üzere teâruz eden rivâyetlerde o, açıkça maruf sünnete işaret ederek konuyu diğer namazlara kıyâs etmiştir. Diğer rivâyeti ise Hz. Peygamber’in rükû’u uzatmasıyla izah etmiştir. Zira Hz. Peygamber rükû’u uzatınca arkada olanlar başını kaldırmış, öndekilerin hâlen rükû’da olduklarını görün-

60 Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 215.

61 Cessâs, *Şerhu Muhtasari’l-tahâvî*, thk. Sâid Bekdaş v.dğr. (Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-islâmiyye, 1431/2010), II/180.

62 Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hucce ‘alâ eblî’l-medîne*, (Beyrut: Âlemu’l-kütüb, ts.), I/319.

ce tekrar eğilmiş, onları gören arka saftakiler de aynı şeyi yapmışlar, neticede durum yanlış anlaşılmıştır.<sup>63</sup>

Tahâvî'nin de yer yer diğer naslarla bütünlük içerisinde olmadığı ve usûl kıyâsına aykırı olduğu gerekçesiyle bazı ziyadeli rivâyetlerin mensûh olduğuna hükmettiği görülmektedir. Örneğin o, musarrât hadisi olarak bilinen hadisi aktardıktan sonra bazı fakihlerin söz konusu hadisin bir tarîkinde<sup>64</sup> yer alan üç gün geri verme muhayyerliği ziyadesine dayanarak musarrât hayvanda hıyâr-ı ayb ile îade hakkının üç gün ile sınırlı olduğuna hükmettiklerini ifade etmiş, ardından tüm bu rivâyetlerin mensûh olduğuna dair farklı yorumlardan sonra kendi yorumunu yapmıştır. Buna göre üç gün boyunca müşterinin sağmış olduğu sütün bir kısmı satın almadan önce hayvanın memesinde var olan süttü. Diğer kısmı ise satın aldıktan sonra müşterinin mülkündeyken gelen süttür. Dolayısıyla hayvanı satın almadan önce memesinde olan süt hayvana dahil olup satışın konusudur. O halde koyunun satışı geçersiz olduğunda o sütün satışı da bozulmuş olur. (Bu durumda müşterinin tükettiği satıcıya ait süt zimmetinde borç olmuştur) Müşterinin elindeyken oluşan süt de satış nedeniyle müşterinin mülküdür. Musarrât hadisinde ise Hz. Peygamber üç gün boyunca sağılan sütün tamamını bir sâ' hurma karşılığında müşteriye ait kılmaktadır. Oysa buradaki süt tüketildiğinde müşteri bir sâ' hurma borcuyla bir miktar borç süte sahip olmuştur. Bu ise borcun borca satımıdır. Hz. Peygamber ise daha sonra borcun borca satımını yasaklamıştır.

Yine ulemanın kabul ve ameline mazhar olmuş “*Gelir, tazmin yükümlülüğüyle birliktedir*” anlamındaki hadisin de musarrât hadisiyle amel edenlere hatırlatılması gerekir. Hz. Âişe şöyle demiştir: Bir adam bir köle satın almış, bir müddet ondan istifade ettikten sonra bir kusurunu görerek Hz. Peygamber'e dava etmiş, o da kusur sebebiyle îadesine karar vermiştir. Adam “Fakat ey Allah'ın Resûlü, ondan gelir elde etti/istifade etti” dediğinde ona cevaben; “*Gelir tazmin yükümlülüğüyledir.*” buyurmuştur. Âlimler bu hadisi telakki bi'l-kabul etmişlerdir.<sup>65</sup>

63 Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-medîne*, I, 319.

64 Müslim, Büyû', 24; Tirmizî, Büyû', 29.

65 Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, IV/21. (العلة بالضمان)

Tahâvî bu noktada karşıt görüş sahibinin<sup>66</sup> de şu meselede hemfikir olduğunu ifade etmiştir: Bir adam bir koyun satın alıp sütünü sağsa, daha sonra bir kusuru olduğu ortaya çıksa, bu durumda sağdığı süt müşteriye ait olmakla birlikte koyunu geri verebilir. Aynı şekilde sütün yerine koyun yavrulasa, bu durumda da yine yavru müşteriye ait olmakla birlikte koyunu geri verebilecektir. O halde musarrât hadisinde müşterinin vereceği bir sâ‘ hurma neye karşılık gelecektir? Eğer müşterinin hayvandan sağdığı sütün tamamına karşılık gelecekse bu durumda karşıt görüş sahibinin de kabul ettiği yukardaki prensiple çelişecektir. Eğer verilecek bir sâ‘ hurma sadece satış esnasında hayvanın memesinde olan, dolayısıyla satıcıya ait olan süte karşılıksa bu durumda da işlem borcun borca satımı olacaktır ki bu işlem her iki tarafa göre de caiz değildir. Her halükârda musarrât hadisiyle amel eden kişi kendi prensipleriyle çelişecektir. O halde musarrât hadisinin neshedildiğiyle hükmetmek daha isabetli olacaktır.<sup>67</sup>

Görüldüğü üzere Tahâvî musarrât hadisinin hem ilk rivâyet hem de ziyadeli rivâyeti olarak bir bütün halinde diğer naslarla bütünlük içerisinde olmadığı ve usûlün kıyâsına aykırı olduğu gerekçesiyle mensûh olduğuna hükmetmiştir. Bu ise göstermektedir ki Tahâvî, musarrât hadisini sabit kabul etmekle birlikte başka deliller mukayesesıyla mensûh olarak görmektedir.

Bir başka örnek olarak sırtlan etinin yenmesi ile ilgili Hz. Câbir'den nakledilen bir hadis şöyledir:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الضَّبْعِ: أَصَيْدٌ هِيَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ أَتُؤْكَلُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: أَسَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -؟ قَالَ: نَعَمْ.

İbn Ebî Ammâr Hz. Câbir'e sırtlanın av olup olmadığını sorduğunda o, “Evet” demiş. “Yenir mi?” diye sorduğunda “Evet” cevabını vermiş. “Sen bunu Resûlüllah’tan duydun mu?” diye sorduğunda yine “Evet” cevabını vermiştir.<sup>68</sup>

66 Tahâvî isim vermemekle birlikte musarrât hadisini esas alanları muhatap almaktadır.

67 Tahâvî, *Şerhu ma’âni’l-âsâr*, IV/22.

68 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011), III/628. Ayrıca bk. Tirmizî, Hac, 28.

Tahâvî, karışık görüş sahiplerinin istidlâl ettiği bu rivâyetin metninde ihtilâf olduğunu kaydetmiş ve rivâyeti İbn Cüreyc'in şu şekilde aktardığını ifade etmiştir:

عَنِ ابْنِ أَبِي عَمَّارٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَأَلَ جَابِرًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ الضَّبُعِ. فَقَالَ: أَصَيْدٌ هِيَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: وَسَمِعْتَ ذَلِكَ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ.

Bu rivâyete göre İbn Ebî Ammâr Hz. Câbir'e sırtlanın av olup olmadığı sorduğunda o, “Evet” demiş. “Sen bunu Resûlüllah’tan duydun mu?” diye sorduğunda “Evet” cevabını vermiştir.<sup>69</sup>

Görüldüğü üzere bu rivâyette etinin yenmesi kısmı yer almamaktadır. Sadece Hz. Peygamber’den onun av olduğu nakledilmiştir. Her av hayvanı ise yenmez.<sup>70</sup> Tahâvî’ye göre önceki rivâyette yer alan ziyadenin Hz. Câbir’in sözü olması muhtemel olduğu gibi, Hz. Peygamber’e ait olması da mümkündür. Hal böyle olunca *sünnete* başvurulacaktır. *Sünnete* Hz. Peygamber’in yırtıcı ve dişlerini silah olarak kullanan hayvanları yasakladığı bilinmektedir. Nitekim sahih rivâyetlerde o, azı dişleriyle avlanan her türlü hayvanı ve pençeleriyle avlanan her türlü yırtıcı kuşu yasaklamıştır.<sup>71</sup> Sırtlanın yırtıcı olduğu bellidir. Dolayısıyla yakînî olmayan bir şeyle bu hükümden çıkmaz.<sup>72</sup>

Onun konuyla ilgili *Şerhu müşkili'l-âsâr*’daki şu ifadeleri ise Hanefî haber telakkisi açısından yine dikkat çekicidir. O, söz konusu hadisleri işaret ederek şöyle demiştir:

“Bu, âimlerin elinde zâhir olan kâim sünnettir. Şehirlerde fetva mercî olan imamlar ihtilâf etmeksizin Resûlüllah’ın, azı dişleriyle avlanan her türlü hayvanı haram kıldığı bu hadisle amel etmişlerdir. Sırtlan da azı dişlidir. Dolayısıyla bu hükme dahil olup kimsenin bu hükümden çıkarması caiz değildir.”<sup>73</sup>

69 Tahâvî, *Şerhu ma’âni'l-âsâr*, IV/189.

70 O konuyla ilgili bir diğer yerde bazen eti yenmeyen bazı hayvanları köpeğine yedirmek maksadıyla avlamanın mübah olduğunu ifade etmiştir. Tahâvî, *Şerhu ma’âni'l-âsâr*, II/168.

71 Bk. Müslim, Sayd ve Zebâih, 15. عَنْ أَبِي عَمَّارٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَسَلَّمَ عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ، وَقَدْ كَلَّمَ ذِي مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ»

72 Tahâvî, *Şerhu ma’âni'l-âsâr*, IV/190.

73 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayp Arnavut (Dımaşk: er-Risâle, 1431/2010), IX/107.

Diğer taraftan Tahâvî'nin kıyâsa uygun olduğu gerekçesiyle bazı ziyadeli rivâyetleri tercih ettiği de görülmektedir. Örneğin hırsızlık suçunun ikrârı halinde had cezası uygulanması meselesi bağlamında Hanefî fukahâ arasındaki ihtilâf çerçevesinde kendi tercihi olan Ebû Yusuf'un görüşünü destekleyen rivâyeti aktardıktan sonraki şu ifadeleri dikkat çekmektedir:

“Bu rivâyet, birincisinden daha evlâdır. Zira bu rivâyette birincide olmayan ziyade vardır. Birinin diğerini nesh etmiş olması da mümkündür. Böyle bir ihtimal söz konusu olunca nazara/kıyâsa mürâcaat ederiz. Kıyâsa mürâcaat ettiğimizde Hz. Peygamber'in sünnetinin, zinâ suçunu ikrâr eden kişinin dört defa geri çevrildiği, tek bir ikrârı ile recm cezasının uygulanmadığı şeklinde olduğunu, tek bir ikrârın geçerli kabul edildiği kul hakkı ile ilgili suçlardan bu suçun/suçların ayrı tutulduğunu ve bu konudaki ikrârın, aynı konudaki şahitliğin hükmüne kıyas edildiğini buluruz. Buna göre nasıl ki zinâ suçunun hükmünün sabit olabilmesi için dörtten az kişinin şahitliği makbul değilse aynı şekilde dört defadan az olan ikrârı cezanın uygulanması için sünnet yeterli kabul etmemiştir. O halde hırsızlıktaki suçun ikrârı da aynıdır: İkiden az şahitlik câiz değilse, ikiden az olan ikrâr da kabul edilmez.”<sup>74</sup>

Görüldüğü üzere Tahâvî ziyadeli rivâyetin tashihini kıyâsa arz etmiş, kıyâsa uygun olmasını makbul olmasının gerekçesi kılmıştır. Fakat bununla birlikte konunun sonunda Hz. Ali'den gelen bir rivâyeti de bunu destekleyen bir rivâyet olarak sunmuştur.

Bir başka örnek olarak ezandaki ilk tekbirlerin sayısında ihtilaf edilmiştir. İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Medîne fukahâsının, tekbir sayısının iki olduğunu savundukları ifade edilmiş ve bu konuda Malikî fıkıh kaynaklarında Ebû Mahzûre rivâyeti<sup>75</sup> ile istidlâl edilmiştir.<sup>76</sup> Diğer taraftan Mâlikî hadis ve fıkıh âlimlerinden İbn Abdilber (ö. 463/1071) de gerek Ebû Mahzûre gerekse Abdullah b. Zeyd hadislerinde sika râvîlerden gelen *mahfûz* rivâyetlerde tekbir sayısının dört olduğunu ve sika râvîlerin bu ziyadesinin kabul edilmesi

74 Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, III/169.

75 Müslim, *Namaz*, 3; Ebû Davud, *Namaz*, 28; Nesâî, *Ezân*, 3.

76 Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, (Suûd: Matba'atü's-sa'âde, 1324), I/57; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk (Kâhire: Mektebe İbn Teymiyye, 1415), I/258; Ayrıca bk. Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-medîne*, I/76. İmam Mâlik'in aynı zamanda Medîne ehli'nin amelini de gerekçe gösterdiği nakledilmektedir. Bk. el-Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, III, 140.



gerektiğini vurgulamıştır.<sup>77</sup> Cessâs ise gerek Ebû Mahzûre gerekse Abdullah b. Zeyd rivâyetlerinde ziyade olduğu için tercihe daha layık olduklarını, ayrıca ezanın başındaki tekbirin iki defa oluşunun meşhûr olmayıp şâz olduğunu, dört olduğu şeklindeki naklin hem kavî hem de amelî olarak müstefiz (meşhûr) olduğunu ifade etmiştir.<sup>78</sup>

Bu konuda Tahâvî ise ziyade bulunan ikinci gurup Ebû Mahzûre rivâyetlerinin kıyasa uygun olduğu için tercih edildiğini tasrih etmiştir. Zira ezandaki lafızlar üç guruptur. Buna göre *حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ* ve *حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ* gibi bazı lafızlar tek yerde mükerrer olarak zikredilmiştir. Bazı lafızlar da ilk yerde mükerrer olarak, ikincisinde ise müfred olarak zikredilir. Şehâdet lafzı böyledir; ilk yerde mükerrer olarak zikredilmişken ezanın sonunda (*لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ*) şeklinde müfred olarak zikredilir. Tekbir lafzının ezanın sonunda mükerrer olarak iki defa zikredildiğinde ittifak vardır. O halde kıyâs, ezanın başında ikinin katlanarak dört kez tekbir şeklinde zikredilmesini gerektirir.<sup>79</sup> Tahâvî'nin burada kıyâs ile kastettiği şeyi iç tutarlılık olarak ifade etmek de mümkündür.

Netice itibarıyla ziyadeli rivayetlerin tercihinde diğer naslarla bütünlük içerisinde olmak ve usûl kıyâsına aykırı olmamak gibi genel prensiplerin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

## B) Muâraza/Diğer Rivayetlerle Karşılaştırma Neticesinde Ulaşılan Tercih Unsuru

Hadisin sıhhatini tespit etme, hataları belirleme, râvîleri tenkid amacıyla rivâyetleri karşılaştırmak, ilk örneklerine sahâbe döneminde rastlanan bir uygulamadır. Örneğin Tahâvî'nin şiir söylemeyle ilgili Ebû Hureyre'den nakledilen bir hadis hakkında naklettiği sahâbenin tavrına dair şu örnek bu kapsamda değerlendirilebilir: Ebû Hureyre'nin naklettiği “Sizden birinin içinin irinle dolması şiirle dolmasından daha hayırlıdır.” anlamındaki hadis sorulduğunda Hz. Âişe şu cevabı vermiştir: “Allah (*Celle celâlühû*) Ebû Hureyre'ye

77 Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, nşr. Abdülmü'tî Emin Kal'âci (Kahire: Dâru'l-va'y, 1414/1993), IV/12.

78 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-tahâvî*, I/549.

79 Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, I/131.

merhamet etsin. Hadisin başını hıfzetmiş, ancak sonunu kaçırmış. Müşrikler Resûlüllah'ı hicvederdi. Bunun üzerine o şöyle buyurdu:

*“Sizden birinin içinin irinle dolması Resûlüllah'ı hicveden şirle dolmasından daha hayırlıdır.”<sup>80</sup>*

Görüldüğü üzere Ebû Hureyre rivâyeti Hz. Âişe rivâyetiyle karşılaştırılmış ve neticede hadisin aslında hükmü değiştiren bir ziyadenin yer aldığı anlaşılmıştır.

Bu metod sayesinde öncelikle râvîlerin hadis rivâyet ehliyeti için zabt yeterlilikleri tespit edilebilmiş, hadisin sıhhati ya da hüccet oluşu bağlamında şâz, münker, muallel ve müdreclik gibi durumları anlaşılabilmiştir.<sup>81</sup>

Bir rivâyetin konuyla ilgili diğer rivâyetlerle, ya da aynı râvîden gelen diğer rivâyetlerle karşılaştırılması neticesinde rivâyetin hüccet değeri; nâsih-mensûh durumu da ortaya konabilmektedir.

Tahâvî'nin gerek ziyadeli rivâyetler gerekse mutlak anlamda hadislerin değerlendirmelerinde konuyla ilgili diğer rivâyetlerle mukâyese neticesinde idrâc ihtimalini tespit ettiği görülmektedir. Hadisin metninden görülen bir ifade başka bir rivâyette sahâbînün ya da râvînin müdreci olarak tezâhür edebilmektedir. Nitekim yukarıda sırtlan etinin yenmesiyle ilgili aktarılan Hz. Câbir hadisi buna örnek olarak verilebilir.

Diğer taraftan neshin nesnel olması rivâyetlerin öncelik-sonralık tarihlerinin bilinmesiyle mümkündür. Usul kaynaklarında, teâruzun çözümü bahsinde tarihin sarih olarak bilinebildiği gibi delâleten de bilinebileceğinin üzerinde durulmuş, buna örnek olarak da teâruz halindeki biri hazır/yasak bildiren hadisle diğeri ibâha bildiren hadis örnek verilmiştir. Böylesi iki rivâyetin birbirinden farklı zamanlarda olduğu kesin olduğuna göre hazır bildiren hadis nâsih, diğeri mensûh kabul edilecektir.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, IV/295.

<sup>81</sup> Muârazanın mâhiyeti, örnekleri ve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bk. M. Mustafa el-A'zamî, *Menbecü'n-nakd 'indê'l-muhaddisîn*, (Riyâd: Mektebetü'l-kevser, 1410/1990), 49 vd; Fikret Özçelik, “Cerh-Ta'dîlde Rivayetlerin Muârazası: Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd Rivayeti Özelinde”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: XX, sayı: 1, s. 138-158.

<sup>82</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 217; Pezdevî, *Usûlü'l-pezdevî*, 455; Serahsî, *Usûl*, II/20.

Tahâvî'nin incelemelerinde de zaman zaman bu yönde tercihler görülmektedir. Örneğin Şâfiî fakihler ezan ile farz namaz arasını ayırmanın sünnet olduğuna dair Abdullah b. Mugaffel el-Müzenî'nin Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği “*Akşam namazından önce (nafile) namaz kılın*”<sup>83</sup> anlamındaki hadisi ile istidlâl ettikleri gibi<sup>84</sup> aynı zamanda “*بين كل أدائين صلاةً (Dileyen için her ezan ve ikâmet<sup>85</sup> arasında namaz vardır)*”<sup>86</sup> anlamındaki hadisle de istidlâl etmişlerdir.<sup>87</sup> Hanefî fakihler akşam namazını bu hükümden istisna ederken bazı Şâfiîler akşam namazını da bu hükme tabi tutmuşlardır. Diğer taraftan Hanefî fakihler, Hayyân b. Ubeydullah → Abdullah b. Büreyde → Babası tarikiyle rivâyet edilen “*إن عند كل أذانين ركعتين ما خلا صلاة المغرب (Akşam namazı hariç her ezan ve ikâmet arasında iki rekât namaz vardır)*”<sup>88</sup> anlamındaki hadisle istidlâl etmişlerdir.<sup>89</sup> Buna göre hadîsin metninde geçen “akşam namazı hariç” kısmı Şâfiîlerin istidlâl ettikleri rivâyete göre ziyadedir. Molla Ali el-Kârî ise bu ziyadeyi “makbûl” olarak nitelemiştir.<sup>90</sup>

Tahâvî'ye göre burada iki ihtimal söz konusudur:

Ya ilk rivâyetlerdeki “iki ezan” ifadesi gerçek anlamda olup iki namaz vaktini bildirmektedir. Dolayısıyla iki ezan arasında vaktin farzı dışında dile-

83 Buhârî, Teheccüd, 35.

84 Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kazvîni er-Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Mu'avvad, Âdil Ahmed Abdulmevcüd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1997), II/118; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. M. Necib el-Mutî'î (Cidde: Mekrebetü'l-irşâd, ts.), III, 502.

85 Hadisin metninde geçen “iki ezan” ifadesinden tağlib yoluyla ezan ve ikâmet kastedildiği hadis şârihleri tarafından ifade edilmiştir. Aksi halde her iki ezan arasında zaten farz namazlar vardır. Farz namazlar içinse “dileyen için” ifadesi kullanılmaz. Bk. el-Osmânî, *Fethu'l-mülhim*, IV/276.

86 Buhârî, Ezân, 14; Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 304.

87 İbn Hacer el-Heysemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-minhâc*, (ys., el-Mekrebetü't-ticâriyye el-Kübrâ, 1357/1938), II/223; Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi ravzi't-tâlib*, (ys., ts.), I/202; Muhammed Şata el-Bekrî, *İ'ânetü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi fetbi'l-mübîn*, (ys., Dâru İhyâi'l-kütübi'l-'arabiyye, ts.), I/246.

88 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, XIV/116; Dârekutnî, *Sünen*, I/497; Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, nşr. Abdülmütî Emin Kal'âci (Kahire: Dâru'l-va'y, 1412/1991), IV/9. (5292 nolu hadis)

89 Molla Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye* I/330. Ayrıca konuyla irtibatlı olarak bk. Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi*, I/644; Burhânü'd-dîn Ebu'l-Me'âlî Mahmud b. Ahmed, İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2004), I/346.

90 Molla Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I/330.

yen dilediği kadar namaz kılacaktır. Ancak ikinci ziyadeli rivayetle bu hüküm akşam namazı dışındakiler için söz konusu olduğu beyan edilmiştir.

Ya da ziyadeli rivâyet farklı bir hadis olup ilk hadiste emredilen şeyin bu hadiste yasaklanması söz konusudur. Bu durumda emir bildiren hadisle yasak bildiren hadis çakışmıştır. O halde yasak bildiren hadis tercihe daha layıktır. Ya da nesh söz konusu olup ziyadeli rivâyetle diğer rivâyetteki hüküm neshedilmiştir.<sup>91</sup>

Aynı şekilde bir râvîden gelen rivâyete karşı yine kendisinden aktarılan bir fetva ya da amel de neshin delili olarak görülmektedir. Başka bir ifadeyle râvînin kendi rivâyetine aykırı amel etmesi neshin delili olarak kabul edilmektedir.<sup>92</sup> Tahâvî'nin tespitlerinde de neshin zaman zaman aynı husustaki diğer rivâyetlerle ya da dinin bütünlüğü çerçevesinde başka konulardaki naslarla karşılaştırma neticesinde çeliştiği gerekçesiyle veya râvînin kendi rivâyetine aykırı amel etmesi sebebiyle delaleten tespit edildiği görülmektedir. Örneğin Hz. Ali'den gelen, Hz. Peygamber'in intikallerde ellerini omuz hizasına kadar kaldırdığına dair bir rivâyeti cevaplandırırken Tahâvî, Âsım b. Küleyb'in rivâyetine göre Hz. Ali'nin namazda sadece ilk tekbirde ellerini kaldırdığını nakletmiştir. Bu durumda Hz. Ali'den gelen biri merfû diğeri de kendi uygulaması olmak üzere iki farklı rivâyet söz konusudur. O halde mahfûz olan rivâyet Âsım b. Küleyb rivâyeti kabul edilecekse, önceki rivâyet ile ihticâc vechi kalmamıştır. Eğer ziyadeli rivâyet olduğu için İbn Ebî'z-Zinâd'dan gelen önceki rivâyet sahih kabul edilecekse (tercih edilecekse), bu durumda önceki rivâyeti de göz önünde bulundurarak Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'i gördüğü halde aksini yapması mümkün olmayacağından ona göre bu hüküm mensûh olmalıdır. Dolayısıyla ziyadeli olan önceki rivâyet sahih olsa da bu, ikinci görüşü savunanları daha fazla destekler (diğer rivâyetle birlikte düşünüldüğünde.)<sup>93</sup> *Müşkilü'l-âsâr*'da ise İbn Ömer'den nakledilen söz konusu rivâyetlerden sonra onun Hz. Peygamber'den sonra o rivâyetlere aykırı olarak ellerini kaldırmadığını ifade etmiş ve onun neshi gerektiren bir delil olmadan Hz. Peygamber'in yaptığı bir şeyi terketmesinin mümkün olmadığına dikkat çekmiştir.<sup>94</sup>

91 Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, XIV/116.

92 Serahsî, *Usûl*, II/6.

93 Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, I/225.

94 Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, XV/49.

Görüldüğü üzere burada râvînin kendi rivâyetine aykırı amel etmesi hususu neshin delili bağlamında gündeme gelmiştir.

Diğer taraftan teâruz halindeki rivâyetlerde sahâbe kavline mürâcat prensibi de Hz. Peymaber'in son uygulamasını tespite yönelik bir araştırmanın yolu olmalıdır.<sup>95</sup> Bu da neshin delili olacaktır. Tahâvî'nin de neshin delili olarak yer yer sahâbe ve tâbiîn fetvalarına işaret ettiği görülmektedir.

Yine usulcüler tarafından ihtiyâtlı olanı tercih etmenin asıl olduğu çeşitli vesilelerle ifade edilmiş, biri yasak diğeri ibâha bildirmek suretiyle teâruz eden rivâyetlerde yasak bildirenin dinde ihtiyâtlı olanı tercih için gerekli olduğu ifade edilmiştir.<sup>96</sup> Tahâvî'nin de ziyadeli rivâyetler çerçevesinde kimi zaman bu prensibi gözeterek tercihte bulunduğunu söylemek mümkündür. Örneğin mahremi olmayan bir kadına haccın farz olup olmayacağı ile ilgili fukahâ arasında ihtilâf vardır. Tahâvî bu konuya dair beş görüş serdetmiş ve bu görüşleri kadının mahremsiz yolculuğunun hükmüyle ilgili vârid olan hadisler merkezinde ele almıştır. Rivâyetlerden birinde “*Kadın mahremi olmadan yolculuk edemez.*”<sup>97</sup> İfadesi yer alırken başka rivâyetlerde “Bir berîd<sup>98</sup> mesafeye”, “Bir gün ve daha fazlası mesafeye”<sup>100</sup>, “İki gecelik mesafeye”<sup>101</sup>, “Üç günlük mesafeye yolculuk yapması helâl olmaz”<sup>102</sup> şeklindeki kayıtlar yer almaktadır.

Görüldüğü üzere ilk rivâyete göre sonraki rivâyetlerde ziyadeler yer almaktadır. Aslında ilk rivâyetin mutlak olup diğer rivâyetlerin kayıtlar getirdiğini söylemek de mümkün görünmektedir. Tahâvî'ye göre bu farklılıklar fukahânın konuyla ilgili farklı hükümler vermelerine sebep olmuştur. Bura-

95 Sahâbe kavlinin hüccet oluşunun, son uygulama vurgusuyla yakın ilişkisi olduğuna dair kanaat için bk. Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîf'e'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 441 vd.

96 Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, 298; et-Tehânevî, *Kavâid fi' ulûmi'l-hadis*, 304.

97 Buhârî, *Cezâu's-sayd*, 26; Müslim, *Hac*, 424.

98 Fukahâya göre 1 berîd 4 fersaha tekâbü'l etmektedir. Bunun da Hanefî ve Mâlikîlere'e göre 22.260 metre, Şâfiî ve Hanbelî'lere göre 44.520 metre olduğu ifade edilmektedir. Bk. Ali Cum'a, *el-Mekâyil ve'l-mevâzîn eş-şer'iyye*, (Kahire: el-Kuds, 1421/2001), 55.

99 Ebû Dâvud, *Menâsik*, 2.

100 Müslim, *Hac*, 420.

101 Buhârî, *Cezâu's-sayd*, 26; Müslim, *Hac*, 415.

102 Müslim, *Hac*, 413.

da konuyla ilgili diğer görüş sahiplerinin istidlâl ettiği; yukarıda işaret edilen hadisler nasıl anlaşılacaktır? Tahâvî bu noktada neshi gündeme taşımaktadır. Önce vârid olan hadis mensûh, sonra vârid olan hadis nâsîh olacağına göre burada Hanefî İmamların istidlâl ettiği rivâyet için iki ihtimal söz konusudur:

a) Üç günlük mesafeye yolculuk yapılamayacağı ile ilgili hadis önce, diğer rivâyetler ise sonra vârid olmuştur. Yani Hz. Peygamber, önce üç günlük mesafeye yolculuğu yasaklamış, daha sonra ise bir gün ya da iki günlük ya da bir berîdlik mesafeye yolculuktan nehyetmiştir. Bu durumda sonraki rivâyetler üç günlük mesafeye yolculuğun yasaklığını evleviyetle içermekle birlikte ziyade bir yasaklık daha getirmiştir. O da üç günden daha az mesafeye yapılacak yolculuğun da yasaklığıdır.

b) Üç günlük mesafeye yolculuk yapılamayacağı ile ilgili hadis diğer rivâyetlerden sonra vârid olmuştur. Bu durumda tabîî olarak önceki rivâyetleri neshetmiş olacaktır. O halde üç günlük mesafeye ilgili hadis her iki ihtimalde de amel edilmesi gerekmektedir. Diğer rivâyetlerle ise sadece sonra vârid olmuş olmaları durumunda amel etmek gerekir. Sonuç olarak her iki ihtimalde de amel edilmesi gerekli olan hadis, sadece bir ihtimalde amel edilmesi gündeme gelecek hadisten daha evlâdır.<sup>103</sup>

Tahâvî bu meselede de öncelikle neshi gündeme taşımıştır. Ancak neshî söz konusu olabilmesi için nâsîh olan rivâyet ile mensûh olarak kabul edilecek rivâyetlerin vürûd tarihlerinin bilinmesi gerekir. Burada ise kesin olarak tarihleri bilinmemektedir. O halde iki ihtimali de göz önünde bulundurarak rivâyetler arasında bir tercih söz konusu olacaktır. Tahavî bu noktada her iki ihtimali göz önünde bulundurarak üç günlük mesafeye yolculuğu yasaklayan rivâyetle amel edilmesini daha ihtiyatlı bulmuştur. Bu da tercihte ihtiyatlı olanı esas alma prensibini hatırlatmaktadır.

Yine Tahâvî'nin tercihlerinde rivâyetin en iyi, en güzel şekilde sevk edilmesi de bir tercih unsuru olarak dikkat çekmektedir. Nitekim bu sayede de râvînin zabt ehliyeti tespit edilebildiği gibi rivâyette ihtisâr olup olmadığı da anlaşılacaktır. Örneğin Hanefî fukahâyâ göre farz kılacak olan kimsenin nafîle namaz kılan bir imama uyması caiz değildir. İmam Mâlik ve es-Sevrî'ye

103 Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, II/115.

göre mekruh olduğu, Şâfiî'ye göre ise caiz olduğu nakledilmiştir.<sup>104</sup> Şâfiî, konuyu "İmam ile cemaatin niyette farklılığı" başlığı altında mutlak olarak ele almış ve cemaat olan kişinin imamdan farklı olan her türlü niyetinin geçerli ve caiz olduğunu, konunun sünnetle, sahâbe ve tâbiîn uygulamaları ile ve kıyasla caiz olduğunu ifade etmiştir. Onun sünnetten delil olarak getirdiği ilk rivâyet Muâz b. Cebel hadisidir. Rivâyete göre Muâz b. Cebel Yatsı namazını Hz. Peygamber'in arkasında kılar, ardından Selemeoğulları mahallesindeki kavmine gider, orada da onlara kendisi Yatsıyı kıldırır. İbn Cüreyc'in Amr b. Dînâr'dan rivâyetinde ise; "Muâz'ın kıldığı ikinci namaz, kendisi için nafil, kavmi içinse farz idi (هي له تطوع وهي لهم مكتوبة)" şeklinde bir ziyade yer almaktadır.<sup>105</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in korku namazını örnek vererek, onun son kıldıracağı rekâtın kendisi için nafil, arkasındaki cemaat içinse farz olduğunu beyan etmiş, yine 'Atâ'dan Hz. Muâz'ın yaptığını destekler mahiyetteki uygulamasını nakletmiş, Hz. Ömer, Ebu'd-Derdâ ve İbn Abbas'tan da benzer şeyler nakledildiğini ifade etmiştir. Yine Şâfiî, kıyâsın da bunu gerektirdiğini iddia etmiştir. Zira imam seferî olduğunda iki rekât farz kılar. Oysa arkasındaki cemaat için farz dört rekattır. Yine mesbûk olan kişinin durumu da aynıdır. Yine farz kılan bir imama nafil niyetiyle uyan kimsenin durumu gibi hususlar da böyledir.<sup>106</sup>

Tahâvî bu iddiaları, biri ziyadeli rivâyetin diğer rivâyetlerle karşılaştırması diğeri de kıyâsa arz olmak üzere iki noktada cevaplamaktadır. Ona göre ziyadeli olarak nakledilen hadisi Amr b. Dînâr'dan Süfyân b. Uyeyne de tam olarak, hatta İbn Cüreyc'in sevkinden daha güzel<sup>107</sup> bir şekilde nakletmiş, fakat onun rivâyetinde söz konusu ziyade yer almamıştır. O halde buradaki ziyadenin İbn Cüreyc'in kendi sözü olması muhtemel olduğu gibi Amr b. Dînâr'ın ya da hadisi aktaran Hz. Câbir'in sözü olması da ihtimal dahilindedir. Bu da *müddrec* olması anlamına gelir. Neticede hangisinin sözü olursa olsun bu, Hz. Muâz'ın fiilinin hakikatine delalet etmemektedir. Zira onlar

104 Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, I/246. Ayrıca bu görüşte olan diğer fukâhanın isimleri için bk. Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Nuhabu'l-efkâr fi tankihi mebâni'l-abbâr fi şerhi ma'âni'l-âsâr*, thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrahim (Katar: Vizâretü'l-evkâf, ts.), VI/274.

105 Dârekutnî, *Sünen*, II/13.

106 Şâfiî, *el-Ümm*, II/346 vd.

107 Tahâvî bu ifadeyi kullanmıştır. Bununla rivâyeti daha iyi zabtettiğini ifade ettiği anlaşılmaktadır.

bunu Hz. Muâz'dan nakletmemiş, kendi kanaatleri olarak ifade etmişlerdir. Durum ise gerçekte bunun hilâfına olabilir. Kaldı ki Hz. Muâz'ın sözü olarak sabit olsa dahi burada onu Hz. Peygamber'in sözü veya ikrarıyla yaptığına dair herhangi bir delalet yoktur. Dolayısıyla bir uygulamanın Hz. Peygamber döneminde yapılmış olması mutlak anlamda sünnetle/sünnetin ikrarıyla sabit olması anlamına gelmemektedir.

Görüldüğü üzere Tahâvî açısından muhâlif görüşte olanın istidlâl ettiği rivâyette yer alan ziyade, söz konusu hadisi daha güzel şekilde sevkedenlerin rivâyetinde yer almadığı gerekçesiyle dikkate alınmamıştır. Onun bu yöndeki tercihlerine başka vesilelerle de rastlanmaktadır.<sup>108</sup>

Sonuç olarak özellikle neshin tespiti çerçevesinde hadisin diğer rivâyetlerle karşılaştırılması (muâraza) neticesinde ulaşılan söz konusu sonuçlar tercihte etken olmaktadır.

### C) Râvî/İsnâd Unsuru

Rivâyetler arası tercihte râvî unsuru hiç şüphesiz en önemli etkenlerdendir. Hanefilere göre râvîdeki bir kusur hadisin manevî/bâtınî inkîtâ'ına, bu sebeple zayıf kabul edilmesine sebep olduğu gibi, ziyadeli-ziyadesiz rivâyetler arasındaki tercihte de öne çıkmaktadır.

Ancak salt râvî-ismad unsuruyla hadisin sahih görülerek hüccet olarak kabul edilmediği de çeşitli vesilelerle ortaya konmaktadır. Bu bağlamda İbn Ebî Leylâ'nın naklettiği İbn Mes'ûd hadisi şöyledir:

«إِذَا اِخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسَّلْعَةُ قَائِمَةٌ بَعِيَّتِهَا، فَالْقَوْلُ مَا قَالَ الْبَائِعُ أَوْ يَتَرَادَانِ»

*“Alışveriş yapan iki taraf (bedelin miktarında) ihtilâf edip satışa konu olan şey de hali üzere (müşterinin elinde) mevcutsa, söz satıcının sözü olur. Ya da aralarında iade yaparlar. (Satıcı parayı, müşteri malı iade eder)”<sup>109</sup>*

Hadisin metninde yer alan “satışa konu olan şey de hali üzere mevcutsa” kısmı diğer rivâyetlerde yer almamaktadır. Bu ziyade nedeniyle satışa konu olan

108 Örneğin bk. Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*, I/212.

109 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, XIII/29; Kudûrî, *et-Tecrîd*, VI/2532; el-Kâsânî, *Bedâ'i'us-sanâ'i'*, VIII/500, v.dğr.



şeyin helâk olması durumunda satış bedelindeki ihtilâfın çözümü meselesinde Hanefî fukahâ arasında ihtilâf söz konusu olmuştur. Bu rivâyet, râvîsi İbn Ebî Leylâ'nın zayıf bir râvî olması nedeniyle tenkid edilmiştir.<sup>110</sup> Tahâvî'nin bu konudaki ifadeleri dikkat çekicidir. O, mescidde uyuyan birinin başının altından bir eşyasını çalan hırsıza had cezası uygulanmasını emreden bir hadisin isnâdındaki problemler bağlamında konuşurken şu ifadelere yer vermiştir:

“... Ne var ki ehl-i ilim bu hadisle ihticâc etmiştir. Böylece hadisin onlara göre sahih olduğuna vakıf olduk. Nitekim “لا وصية لوارث” hadisi ile “إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ فِي الثَّمَنِ وَالسِّلْعَةِ قَائِمَةً، تَحَالَفًا وَتَرَادًا الْبَيْعِ” hadisinde de durum böyledir. Her ne kadar isnâd bakımından hüccet olmasalar da ulemanın kabulü sayesinde isnâd araştırmasına ihtiyaç duymamışlardır.”<sup>111</sup>

Tahâvî'nin bu ifadeleri, Hanefî haber teorisi ve tercih anlayışı açısından önemlidir. Buna göre salt isnad-râvî eksenli bir araştırma neticesinde bir hadisin hüccet değeri ortaya konamaz. Telakki bi'l-kabul, fukahânın ameline mazhar olma, ehl-i ilmin o hadisle ihticâc etmesi gibi hâricî unsurlar hadisin sıhhati ve hüccet değeri açısından belirleyici olmaktadır.

Burada özellikle temas edilmesi gereken bir nokta da Hanefî tercih anlayışına göre râvîlerin sayısal çokluğunun bir tercih faktörü olarak görülmediği hususudur. Cessâs, birbiriyle tazat halinde olan iki haber arasında ilim/yakîn seviyesine ulaşmadıkça râvîlerin sayısına itibar edilmeyeceğini, bu noktada tek kişinin naklettiği haber ile iki kişinin naklettiği haber arasında bir fark olmadığını tasrih etmiş, her ne kadar insan nefsi, daha kuvvetli olduğu düşüncesine meyletse de râvîlerin sayısal çokluğunun tercihi gerektirmediğini ifade etmiştir. Nitekim mahkemede de dört şâhit, karşısındaki iki şahitten daha güçlü gibi düşünülse de bunun hükme tesiri yoktur. Cessâs bunu “as-hâbımızın mezhebi” olarak nitelemiş ve onların sayılamayacak kadar çok haberde, karşısındaki sayısal çokluğa itibar etmeksizin tek kişinin haberini kabul etmişlerdir. O, kendisi ile konuşmalarında hocası Kerhî'nin de bu meyilde olduğu ve hiçbir zaman tek kişinin haberi ile iki kişinin haberi arasında bu

110 İlgili tenkid ve hadisin tahrîci için bk. Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, II/1107 vd.

111 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, VI/162.

açından bir fark gözetmediğini belirtmiş, İsa b. Ebân'ın da buna işaret eden ifadelerini aktarmıştır.<sup>112</sup>

Cessâs'taki bu anlayışın, sonrasında Hanefî usul geleneğinde büyük oranda benimsendiği görülmektedir. Nitekim Debûsî "ulemâmızın mezhebi" ifadesiyle, haber-i vâhidin hüccet olduktan sonra sayısal çoklukla tercihe şâyân olmadığını kaydetmiş,<sup>113</sup> Pezdevî de benzer ifadelerle tekrar etmiştir.<sup>114</sup>

Tahâvî'nin de ziyadeli rivâyetlerde kimi zaman râvî kritiği yaparak tercihte bulunduğu, kimi zaman da karşısındaki rivâyetin râvîleri fazla olsa da ziyadeli rivâyeti tercih ettiği görülmektedir. Bu da Cessâs'ın dile getirdiği Hanefî usul anlayışındaki anılan prensibin daha öncesindeki Tahâvî gibi referanslarının varlığına işaret etmektedir.

Örneğin Hanefî'lere göre kişi kendisi, kölesi ve küçük çocukları adına fitır sadakası vermekle yükümlüdür. Eşi, büyük çocukları, anne babası için sadaka vermekle yükümlü olmadığı gibi malı olan küçük çocuğu adına da vermekle yükümlü değildir.<sup>115</sup> İmam Şâfiî ise, kişinin terk edemeyeceği, bakmakla yükümlü olduğu herkes adına fitır sadakası vermesi gerektiğini söylemiştir. Buna göre fakir ve kötürüm olan büyük evlâdı, aynı vasıfta olan anne babası, hanımı ve hizmetçisi için de sadaka verecektir.<sup>116</sup> Zira Hz. Peygamber, "Geçimleriyle sorumlu oldukları hür-köle, erkek-kadın herkes için insanların fitır sadakası vermelerini farz kılmıştır".<sup>117</sup>

Bu noktada Tahâvî, konuyla ilgili rivâyetler içerisinde sadece söz konusu rivâyette "مِمَّنْ يُمَوَّنُونَ" ziyadesinin yer aldığını ve rivâyetin İbn Yahyâ (İbrâhim b. Muhammed) sebebiyle itibara alınmayacağını kaydetmiştir.<sup>118</sup> Kudûrî de söz konusu rivâyetin mürsel olduğunu, dolayısıyla Şâfiîlerin usu-

112 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III/172.

113 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 219.

114 Pezdevî, *Usûlü'l-pezdevî*, 463.

115 Şeybânî, *el-Asl*, II/174-175.

116 Şâfiî, *el-Ümm*, III/164, 167.

117 Şâfiî, *el-Ümm*, III/161. أَخْبَرَنَا الرَّبِيعُ قَالَ أَخْبَرَنَا الشَّافِعِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ عَلَى الْحُرِّ وَالْعَبْدِ وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى مَعْنَى يُمَوَّنُونَ

118 Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, I/474.

lüne göre mürsel hadisle ihticâc yapılamayacağını, İbrahim b. [Muhammed b.] Yahyâ'nın da Ehl-i hadîs tarafından zayıf kabul edildiğini ifade etmiştir.<sup>119</sup>

Diğer taraftan namazda imamın arkasında kıraat ile ilgili Hanefî fakihlerin istidlâl ettiği<sup>120</sup> rivâyetlerden<sup>121</sup> biri aşağıdaki hadistir:

أَبُو خَالِدٍ سَلِيمَانَ بْنِ حَيَّانَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: «إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا»

Ebû Hâlid Süleyman b Hayyân → İbn 'Aclân → Zeyd b. Eslem → Ebû Sâlih → Ebû Hureyre tarikiyle rivâyet edildi ki Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “İmam, kendisine uyulmak içindir. O kıraat ettiğinde siz susun.”<sup>122</sup>

Bu hadis, Hanefiler tarafından İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin görüşüne karşı delil olarak sunulur. Bu hadîsin Ebû Hâlid'in dışındaki râvîlerden gelen metinlerinde<sup>123</sup> (O kıraat ettiğinde siz susun) kısmı yer almamaktadır. Ebû Dâvud bu ziyade için “mahfûz değildir. Vehm bize göre Ebû Hâlid'ten kaynaklanmaktadır.” diyerek ziyadeyi taz'if etmiştir.<sup>124</sup> Beyhakî de Yahyâ b. Ma'in, Ebû Dâvud, Ebû Hâtim er-Râzî, Dârekutnî ve Hâkim en-Neysâbü'rî gibi hadis hâfızlarının bu ziyadenin hata olduğu, mahfûz olmadığı hususunda ittifak ettiklerini kaydetmiştir.<sup>125</sup>

Tahâvî gerek bu rivâyet, gerekse bu anlamda Ebû Mûsa el-Eş'arî'den gelen Cerîr ve el-Mu'temir b. Süleymân rivâyetleri<sup>126</sup> hakkındaki bu tür iti-

119 Kudûrî, *et-Tecrid*, III/1381.

120 Bk. Cessâs, *Muhtasarü İbtılâfî'l-ulemâ*, I, 205; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi*, I/519.

121 Hanefîlerin delilleri için bk. Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, I/335-341.

122 Ebû Dâvud, *Namaz*, 68; Nesâî, *Namaz*, 30; İbn Mâce, *Namaz*, 13.

123 Ebû Dâvud, *Namaz*, 68.

124 Ebû Dâvud, *Namaz*, 68. Ebû Hâlid'in bir sefer bu şekilde rivâyet ederken diğer sefer ziyâdesiz rivâyet etmiş olması Ebû Dâvud'u desteklemektedir. İki farklı şekilde rivâyeti için bk. Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *Musannef (el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ahâdis ve'l-âsâr)*, (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989), II/115.

125 Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, III/75.

126 Müslim, *Namaz*, 63.

razı “Onlara muhâlefet edenler onlardan daha takvâ sahibi değildir. O halde ziyadeleri makbuldür” şeklinde cevaplamıştır.<sup>127</sup> Tahâvî'nin bu tercihi Hanefî usul anlayışında râvîlerin sayısal çokluğunun tercih unsuru olmadığı prensibini hatırlatmaktadır.

Yine nikâh akdinden sonra kocası ile halvet-i sahiha yaşayan kadının, boşanması durumunda cinsî münasebet olmasa dahi Hanefî fakihlere göre mehr-i müsemânın tamamını hak edeceği<sup>128</sup> ile ilgili meselede Tahâvî ilgili rivâyetleri sıralar. Buna göre Gıfârôğulları'ndan bir kadın ile nikâhlanan Hz. Peygamber, kadın ile beraber olduğunda, kadının kalçası ile omzu arasında yan tarafında beyazlık/leke görmüş, bundan hoşlanmaması üzerine kadına, elbisesini giymesini ve ailesinin yanına dönmesini emretmiştir.<sup>129</sup> Söz konusu rivâyetlerin içerisinde Muhammed b. Ebû Hafs isimli râvî tarîki ile gelen rivâyette ise Hz. Peygamberin kadına mehrini verdiği ve ardından ailesinin yanına dönmesini emrettiği kaydı vardır.<sup>130</sup>

Tahâvî rivayetle ilgili olarak râvînin, diğer rivâyetlerde yer almayan bu ziyadesinin kabul edilmesini gerektirecek bir durumu olup olmadığını sorgular. Buhârî'nin *et-Târîh*'inde ilgili râvî hakkındaki bilgileri de naklederek, rivâyetin farklı vecihlerden de geldiğini ifade etmiş, bu nedenle Muhammed b. Ebû Hafs'ın rivâyette yetkin (celâlet sahibi) biri olduğuna vakıf olduğunu kaydetmiştir. Ardından hadisin isnâdının son halkasında yer alan Zeyd b. Ka'b'ın sahâbî kimliğini yine Buhârî'nin eseri çerçevesinde soruşturarak sahâbî veya onlara yakın olduğu kanaatini ifade etmiştir. Ayrıca söz konusu hadisin özellikle de sahâbeden bir grubun ve râşid halifelerin de aynı görüşe sahip olduğu gerekçesiyle hüccet olmaktan uzak olmayacağını kaydetmiştir.<sup>131</sup>

Görüldüğü üzere Tahâvî, söz konusu rivâyetteki ziyadenin makbul olacağına, ilgili rivâyetinin başka tariklerden de desteklenmesi sebebiyle râvînin rivâyetinde güvenilebileceğini, ayrıca sahâbe ameline mazhar oluşunu gerekçe göstermiştir.

127 Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, 206. (لم يخالفهم في ذلك أحد هو أتقى منهم فزيادتهم مقبولة).

128 Bk. Abdullah b. Mahmûd Mevsîlî, *el-İbtiyâr li ta'lîli'l-mubtâr*, thk. Şuayb Arnavut (Dımaşk: er-Risâle, 1431/2010), III/94.

129 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, II/104-107.

130 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, II/107.

131 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, II/108-111.

## Sonuç

Bu çalışmada bir hadis kavramı olarak sikanın ziyadesinin hükmü Hanefî usul kaynakları çerçevesinde incelenmiştir. Netice itibarıyla Cessâs'la başlayan klasik usul çizgisinde müşterek bir râvîden gelen rivâyetlerden birinde, diğeri veya diğelerinde olmayan ziyade bir lafız ya da hüküm makbul görülmüş, söz konusu ziyade bulunmayan diğeri rivâyet, râvîsinden kaynaklı bir zabt kusuru olarak değerlendirilmiştir. Diğeri taraftan hadisin bütünüyle başka tariklerden gelmesi ya da başka bir ifade ile farklı sahâbîlerden rivâyet edilmesi durumunda bunun Hz. Peygamber'in farklı vakitlerde söylemiş olduğu hadisler olarak değerlendirilerek aralarındaki mutlak-mukayyed ilişkisine dikkat çekilmiş, her iki rivâyetin de kullanılması gerektiği, mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği ifade edilmiştir.

Konuya dair klasik eserlerden sonra görüldüğü kadarıyla ilk yenilik, mütekellimîn ve fukaha metodlarını cem çalışması olan İbnü's-Sââtî'nin *Nihâyetü'l-vusûl*ünde görülmüştür. O, metindeki ziyadeyi “muhâlif ziyade” ve “muhâlif olmayan ziyade” şeklinde ifade edilebilecek iki açıda ele almıştır. Buna göre eğer ziyade, diğeri rivâyete muhâlif ise teâruz vardır ve tercih mekanizması işletilerek tercihe gidilecektir. Eğer muhâlif olmayan bir ziyade ise bu durumda sema' meclislerine göre tavır alınacaktır. Eğer her iki rivâyetin sema' meclisi farklıysa ya da bilinmiyorsa ziyade kabul edilecektir. Sema' meclisleri aynıysa bu durumda râvîlerin sayısal çokluğuna bakılacaktır. Eğer Ziyadeyi rivâyet etmeyenler sema'da gâffet etme, yanılma gibi bir nedenle ziyadeyi kaçırmış olmaları düşünülemez sayıdaysa; ziyadeli rivâyet hatalı kabul edilip reddedilecek, aksi halde ziyade kabul edilecektir. İbnü's-Sââtî'den sonra aynı usûlün takipçisi olup eserlerini söz konusu memzûc surette telif eden Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi usulcüler ile hadis usulüne dair eserler telif eden müteahhir Hanefîler de bunu benimseyerek konuyu aynı sistemde sunmuşlardır. Konunun bu şekilde ele alınmasında ise mütekellimin metodunun etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Zeylâ'î ise bu konuda kategorik olarak küllî bir hüküm vermenin doğru olmadığını fukahânın ziyadelerdeki tercihlerinden örnekler vererek ifade etmiş ve delil ve karinelere göre tercihte bulunulmasına dikkat çekmiştir.

Diğer taraftan genelde fukahânın, özelde de Hanefî usulcülerin, haberin kabulünde isnâdın sahih olmasıyla yetinmeyip ilave şartlar aradıkları ifade edilerek, Tahâvî'deki ziyadeli rivâyetler çerçevesinde temel tercih faktörlerine dikkat çekilmiştir. Usûl'ün kıyâsına aykırı olan ya da başka bir ifadeyle dinin genel kuralları ve prensipleriyle bütünlük içerisinde olmayan rivâyetlerin bu açıdan elemeye tabi tutulduğu görülmüştür.

Yine Tahâvî'de ziyadeli rivâyetler bağlamında bir rivâyetin diğer rivâyetlerle karşılaştırılması neticesinde zabt hatalarının, hadiste idrâc olup olmadığının tespiti yapılmış, en önemlisi de belli karinelerin işaretiyle rivâyetin başka bir rivâyetle neshedilip edilmediği ortaya konmuştur. Son olarak salt râvî-isnad unsuruyla hadisin sahih görülerek hüccet olarak kabul edilmediği ve râvîlerin sayısal çokluğunun mutlak anlamda bir tercih unsuru olmayıp fukahânın amelîne mazhar olmak gibi hâricî bir unsurun hadisin tercihi için önemli bir âmil olduğu görülmüştür.

Tahâvî'deki örnekler merkeze alınarak yapılan bu çalışmada rey ehli olarak anılan ve nakli ikinci plana atmakla ithâm edilen Hanefî mezhebinin hadis birikimini ne derece önemseydiği anlatılmak istenmiştir. Bir konu hakkında vârid olan hadis değerlendirilirken, hadisin dinin "asıl"larına uygun olup olmadığı soruşturmasından başka konuyla ilgili tüm rivâyetlerin toplanıp nesh araştırmasının yapılması, başka rivâyetlerde yer alan detaylar sayesinde hadisteki eksiklerin tespiti veya hadisin kendi bağlamında değerlendirilme imkanının elde edilmesi gibi hususlar hadislere daha kuşatıcı bir yaklaşımın göstergesi olarak değerlendirilmiştir.

### Kaynakça

- A'zamî, M. Mustafa. *Menhecû'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn*. Riyâd: Mektebetü'l-kevser, 1410/1990.
- Acar, Yusuf. *Abdulkâdir Kurâşî (775/1373)'nin Hadis İlmindeki Yeri ve el-İnâye bi Ma'rifeti ehâdisi'l-Hidâye adlı eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Ali Cum'â, *el-Mekâyil ve'l-mevâzîn eş-şer'iyye*. Kahire: el-Kuds, 1421/2001.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nureddin. *Şerhu muhtasari'l-menâr*. thk. İlyas Kaplan. İstanbul: Mektebetü İrşâd, 1427/2006.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi. *el-İhkâm fi usûli'l-ah-kâm*. thk. Abdurrazzâk Afifi. 4 cilt. Riyâd: Dâru's-Samî'i, 1424/2003.
- Aynî, Ebu Muhammed (Ebûs-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed. *Nubabu'l-efkâr fi tankîhi mebâni'l-ah-bâr fi şerhi ma'âni'l-âsâr*. thk. Ebu Temîm Yâsir b. İbrahim. 19 cilt. Katar: Vizâretü'l-evkâf, ts.
- Bekrî, Muhammed Şata. *İ'âne'tü't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi fethi'l-mübîn*. 4 cilt. ys., Dâru İhyâi'l-kütübi'l-'arabiyye, ts.

- Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. nşr. Abdülmü'tî Emin Kal'âcî. 30 cilt. Kâhire: Dâru'l-va'y, 1412/1991.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Kefî'ul-esrâr 'an usûli Fabri'l-İslâm el-Pezdevî*. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1414/1994.
- Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-tahâvî*. thk. Sâid Bekdaş v.dğr. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1431/2010.
- Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed), I-V, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-islâmiyye, 1435/2014
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burbân fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar: Câmîa'tü Katar, Külliyyetü'ş-şerî'a, 1399.
- Çakan, İ. Lütfü. *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: İFAV, 2012.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Dihlevî, Mahmud b. Muhammed. *İfâdatü'l-envâr fi idâeti usûli'l-menâr*. thk. Hâlid Muhammed Abdülvâhid. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1426/2005.
- Ensârî, Zekerîyya b. Muhammed. *Esne'l-metâlib fi şerhi ravzi'r-tâlib*, 4 cilt, ys., ts.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâ'î fi usûli'ş-şerâ'i*. thk. M. Hasan M. Hasan İsmail. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2006.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-İstizkâr*. nşr. Abdülmü'tî Emin Kal'âcî. 30 cilt. Kahire: Dâru'l-va'y, 1414/1993.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Musannef (el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-abâdis ve'l-âsâr)*. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîru ve'r-tabbîr*. tsh. Abdullah Mahbud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1999.
- İbn Hacer el-Heysemî, Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-minhâc*. 10 cilt. ys., el-Mektebetü't-ticâriyye el-Kübrâ, 1357/1938.
- İbn Mâze, Burhânü'd-dîn Ebu'l-Me'âlî Mahmud b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-burbânî*. thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004.
- İbn Melek, Abdüllatif. *Şerhu'l-menâr*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhu ileli'r-Tirmizî*. thk. Nuredîn İtr. 2 cilt. Dimaşk: Dâru'l-minhâc el-Kavîm, 1440/2019.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctebid ve nihâyetü'l-muktasid*. thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk. 4 cilt. Kâhire: Mektebe İbn Teymiyye, 1415.
- İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddîn Muhammed b. İbrâhim. *Kafvu'l-eser fi safvi ulûmi'l-eser*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-islâmiyye, 1430.
- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Ali. *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdi. 2 cilt. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1418.
- Kâkî, Kivâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî. *Câmiu'l-esrâr fi şerhi'l-menâr*. thk. Fazlurrahman Abdulgafûr el-Afgânî. 5 cilt. Suûd: Mektebe Nizâr Mustafa el-Bâz, 1426/2005.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'us-sanâ'i'*. thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcud. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2010.
- Kevserî, M. Zâhid. *Fıkhü ehli'l-İrâki ve hadisuhum*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1425/2004. (*el-Fıkh ve usûlü'l-fıkh* içerisinde)
- Kevserî, *Makâlât'*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1414/1994
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Tenîbu'l-Hatîb*. ys., 1410/1990.

- Kilânî, Muhammed Halife. *Menbecü'l-hanefiyye fî nakdi'l-hadis beyn'e'n-nazariyyeti ve't-tatbik*. Kahire: Dâru's-selâm, 1437/2016.
- Kudûri, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrid*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed. 12 cilt. Kahire: Dâru's-selâm, 1425/2004.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-mubtâr*. thk. Şuayb Arnavut. 4 cilt. Dîmaşk: er-Risâle, 1431/2010.
- Molla Ali el-Kârî, Nûreddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Sultân. *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-nukâye*. thk. M. Nizâr Temîm, Heysen Nizâr Temîm. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1418/1997.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühazzeb*. thk. M. Necîb el-Mutî'i. Cidde: Mektebetü'l-irşâd, ts.
- Özçelik, Fikret, "Cerh-Tâdilde Rivayetlerin Muârazası: Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd Rivayeti Özelinde". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1, (2020), 138-158.
- Özşenel, Mehmet. *Arz Yöntemi Özelinde Haneî Hadis Anlayışının Teşekkülü*. İstanbul: İFAV, 2018.
- Özşenel, İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları, Şeybânî Örneği, İstanbul: İFAV, 2015
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetü'l-hücceci ş-şer'iyye*. thk. Abdulkadir b. Yâsin. Beyrut: Müessesetü'r-risâle Nâşirün, 1420/2000.
- Pezdevî, Fahrul-islâm Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-pezdevî*. thk. Sâid Bekdaş. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1437/2016.
- Râfîi, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim el-Kazvîni. *eş-Şerhu'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Mu'avvad, Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1997.
- Sahnûn, İbn Sa'îd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 16 cilt. Suûd: Matba'atü's-sa'âde, 1324.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mesûd*. 31 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Şâfîi, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib. 11 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011.
- Şebbir Ahmed el-Osmâni. *Fethu'l-mülhim bi şerhü Sahibi müslim*. 6 cilt. Dîmaşk: Dâru'l-Kalem, 1427/2006.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. thk. M. Boynukalın. 12 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeybânî, *el-Hüccce 'alâ ebli'l-medîne*. 4 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayp Arnavut. 15 cilt. Dîmaşk: er-Risâle, 1431/2010.
- Tahâvî, *Şerhu ma'âni'l-âsâr*. thk. M. Zühri en-Neccâr, M. Seyyid Câdülhak. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1432/2011.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *Kavâid fî ulûmi'l-hadis*. thk. Abdulfettah Ebû Gudd. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-islâmiyye, 1428/2007.
- Türkmânî, Abdülmecîd. *Dirâsât fî usûli'l-hadis 'alâ menbeci'l-hanefiyye*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1436/2015.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışı ve Haneî mezhebi'nin hadis metodu*. Ankara: DİB yayınları, 2012.
- Yiğit, Metin. *İlk Dönem Haneî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV 2012.
- Zeyla'î, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf. *Nasbu'r-râye li ahâdisi'l-hidâye*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018.