



BUHÂRÎ VE MÜSLİM'İN SAHİHLERİNDE YER ALAN “HADİSLERLE AMEL” KONUSU

Kemal ÖZCAN*

ÖZET

İslam dininin ikinci kaynağı olan sünnetin anlaşılması ve uygulanması tarih boyunca farklılık göstermiştir. Bu farklılıkların temel sebebi âlimlerin peygamber/sünnet algılarının ve sünnetin aktarılmasında başlıca rol oynayan hadisleri kabul şartlarının standart olmamasından ileri gelmiştir. İslam âlimleri hadislerle amel edebilmek için belli kriterler geliştirmişlerdir. Fakat geliştirilen bu kriterler ortak olmadığı için amel edilmesi gereken hadisler de kriter sahiplerine göre değişiklik arz etmiştir. Yani bir âlime göre amel edilmesi gereken bir hadis başka bir âlime göre aynı değere haiz olmamıştır. Bununla birlikte Buhârî ve Müslim'in naklettikleri hadislerin tamamı ile amel edilmesi gerektiği ve bu konuda ümmetin görüş birliğine vardığı iddia edilmiştir. Bu makalede, söz konusu iddianın doğruluğunu öğrenmek için pratikteki realitesini araştırmayı hedefledik.

Anahtar Kelimeler: Buhârî, Müslim, Sünnet, Mezhep, Hanefî, Amel, Delil

THE QUESTION OF “PRACTICING UPON THE HADİTHS” IN BUKHARİ'S
AND MUSLİM'S SAHIHAYN

ABSTRACT

As a second main source of Islam, the Sunnah has been understood and practiced differently in different times of history. The main reason of these differences is that there was not any standard and unity among the Scholars in considering the Prophet/Sunnah and in the requirements on truth values of Hadiths, which is the main actor in transition of the Sunnah. They developed some criteria to take these hadiths into practice according to. However, since of these criteria differs from scholar to scholars, the hadith literature that would be taken into practice differs according to them. In another word, one hadith that must be taken into practice for a scholar had not carried the same value for others. Besides all, it is claimed that all the hadith literature narrated by Bukhari and Muslim should have been taken into practice. To know in what extends this claim was true, we aimed in this study to evaluate their reality in experiencing world.

Keywords: Bukhari, Muslim, Sunnah, Sect, Hanafi, Amal, Evidence

* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
kemal.ozcan@deu.edu.tr

Sünnetin sonraki nesillere ulaşmasındaki en önemli kaynaklardan biri olan hadislerin kitâbet, tedvîn ve tasnif dönemlerinden geçtiği bilinmektedir. Hadislerin belli bir sıraya göre sınıflandırıldığı tasnif döneminde, eserlerde, sahih hadislerle birlikte zayıf hadislerin yer alması sadece sahih hadisleri ihtiva eden eserlerin oluşturulması gerektiği düşüncesini öne çıkartmıştır. İşte bu amaçla yola çıkan Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), eserlerini meydana getirirken çok hassas davranmışlar ve kitaplarına sadece -kendi kriterlerine göre- sahih gördükleri hadisleri almışlardır. Bu iki müellifin göstermiş olduğu hassasiyet, "Sahîhayn" olarak isimlendirilen kitaplarının başka bir hadis kitabına nasip olmayacak şekilde teveccüh görmesine sebep olmuştur. Onlara gösterilen bu ilgi, söz konusu eserlerde yer alan hadislerin tamamının sıhhati konusunda bütün ümmetin icmâının¹ bulunduğu dair iddiaları gündeme getirmiştir.² Sahîhayn üzerinde icmâ olduğu fikri, sadece onlarda bulunan hadislerin tamamının sahih kabul edildiği iddiasıyla sınırlı kalmayıp bu iki kitapta yer alan hadislerin tamamı ile amel edilmesi gerektiği savını da beraberinde getirmiştir. Ebû Zekeriyâ en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) bildirdiğine göre bu görüşü ilk defa ortaya atan Ebû Abdurrahmân en-Nesâî (ö. 303/915) olmuştur.³ O, Buhârî ve Müslim'in kitaplarının sıhhati ve onlardaki hadislerle amel etmenin gerekliliği konusunda ümmetin icmâının bulunduğu iddia etmiştir.⁴

Nesâî'nin bu görüşünü aktaran Nevevî, "Ümmetin bu kitapları hüsnü kabûl ile karşılaşması, onlarda bulunan hadisler ile amel etmenin gerekliliğine/vucûbiyetine işaret eder" diyerek, Sahîhayn'da bulunan hadislerle amel etmenin vacip olduğu konusunda onunla aynı kanaati paylaştığını ortaya koymuş ve şu değerlendirmeleri yapmıştır:

Ümmetin, Sahîhayn'ı hüsnü kabul ile karşılaşması, bu iki eserde yer alan hadislerle amel edilmesi gerektiği anlamına gelir. Zaten bu konuda ittifak vardır... Sahîhayn'da bulunan hadislerin, sahih olmaları ve araştırmaya gerek duyulmaması yönüyle diğer kitaplarda bulunan hadislerden ayrıldığını söyleyebiliriz. Bu yüzden Sahîhayn'da yer alan hadislerle kesinlikle amel edilmesi

¹ İcmâ, "Muhammed ümmetinin (müctehidler) onun vefatından sonraki herhangi zamanda dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri" şeklinde tanımlanır. İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Dîyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 21, s. 417.

² Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa Kâdî İyâz, *Meşariki'l-Envar ala Sıhâbi'l-Asar*, el-Mektebetü'l-Atika, Tunus, t.y., Cilt: 1, s. 5.

³ Sahîhayn üzerine icma iddialarının ilk dönemlerde yaygın olmadığı için Nesâî'ye nispet edilen bu ifadenin ihtiyatla karşılanması gerektiği ifade edilmiştir. Bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, İstanbul, 2011, s. 150.

⁴ وأجمعت الأمة على صحة هذين الكتابين، ووجوب العمل بأحاديثهما Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, y.y., Cilt:1, s. 74.

gerekir.⁵

Nevevî'den kısa bir süre önce yaşamış olan İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) da aslında benzeri ifadeleri kullanmıştır. O, Buhârî ile Müslim'in birlikte rivayet ettiği hadislerin tamamen sahih olduğunu ve bu konuda kesin bir bilginin meydana geldiğini belirtmiştir.⁶

İbnü's-Salâh'ın bu konudaki görüşlerini desteklediğini ifade eden İbn Kesîr (ö. 774/1373), ümmetin kendisiyle amel edilmesini vacip gördüğü bir hadisin sahih olması gerektiğini; Sahîhayn hadislerinin sıhhatinin ise kesin olduğunu nakletmiştir.⁷

İbn Hacer (ö. 852/1449) ise, sadece Sahîhayn'da yer alan hadisler ile değil, sahih kabul edilen her hadisle amel edilmesi gerektiği üzerine icmâın bulunduğunu iddia etmiş ve şunları dile getirmiştir:

Gerek ulemanın tenkidine uğramayan ve gerekse tercihi mümkün olmayacak manaları birbirine zıt olarak nakledilenlerin dışındaki haberlerin sıhhati üzerinde icmâ hâsıl olmuştur. Ancak burada bir itiraz vaki olur ve ulemanın, Sahîhayn'daki haberlerin sıhhati üzerinde değil, onlarla amel etmenin vucubu üzerinde ittifak ettikleri söylenirse, deriz ki Buhârî ve Muslim, kitaplarında nakletmemiş olsalar bile, sahih olan bir haberle amel etmenin vucûbu üzerinde ittifak etmiştir.⁸

Bu iddiayı destekleyenlerden biri de İbn Haldun'dur (ö. 808/1406). O, meşhur eseri Mukaddime'de, görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir:

"Buhârî ve Müslim'in kabule şayan olduğuna ve iki kitaptaki hadislere göre hareket etmek gerektiğine dair sürekli olarak icmâ mevcut olagelmıştır. Yapılan itirazlara karşı en büyük korunma ve en güzel savunma vasıtası icmâdır."⁹

Günümüze geldiğimizde, Sahîhayn'da yer alan hadislerin sıhhatinden şüphe duyulmadığı ve onlarla amel etmenin gerekliliği konusunda İslam

⁵ تلقى الأمة بالقبول انما أفادنا وجوب العمل بما فيهما وهذا متفق عليه... وانما يفترق الصحيحان وغيرهما من الكتب في

Nevevî, *el-Minhâc Şerbu Sahîb-i Müslim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392, Cilt:1, s. 20.

⁶ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-Hadîs*, thk. Nureddin Itr, Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1986, s. 28.

⁷ Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Baisü'l-Hasis ilâ İhtisari Ulümü'l-Hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, t.y. s. 35.

⁸ İbn Hacer, *Nubbetu'l-Fiker Şerbi*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara, 1971, ss. 29-30.

⁹ Ebü Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, Cilt: 1, s. 582.

ümmetinin ittifakının bulunduğunu dile getirenler arasında Yaşar Kandemir'i zikredebiliriz.¹⁰

Hadis ilminde önemli bir yere sahip olan bu âlimlerin ifadelerine göre Buhârî ve Müslim'in kitaplarında yer alan hadislerin her biri ile amel etmek gerekmektedir. Onlar bu gerekliliğin ümmetin geneli tarafından kabul edildiğini iddia etmişlerdir. Eğer bu iddia doğru ise Sahîhayn hadislerinin, mezhep görüşlerinin temelini teşkil etmesi; mezhep imamlarının ve sonraki âlimlerin de bu iki kitaptaki hadislerin aksine görüşlerinin bulunmaması beklenir. Biz, bu çalışmamızda, -bütün bunları göz önünde bulundurarak- söz konusu iddianın doğruluk oranını araştırmayı amaçladık. Sahîhayn'daki bütün hadisler ile amel edilmesi gerektiği konusunda icmâın varlığını tespit edebilmek için şahsi kanaatlerden ziyade ümmetin uygulamasına bakılması gerektiği düşündüğümüzden, bunun pratikteki değerini ortaya koymayı hedefledik. Bu bağlamda (başta mezhep imamları olmak üzere) fakihlerin, Sahîhayn'da yer alan (özellikle fikhî konuları içeren) hadisler karşısında takındıkları tutumu araştırarak icmâ iddiasının doğru olup olmadığını tespit etmeye çalıştık.

Hadislerin genelinin mana ile rivayet edilmesi ve râvilerin bir kısmının Arap olmaması, bir kısmının da hadisleri hakkıyla eda edecek yeteneğe sahip bulunmaması, fakihlerin bu konuda tedbirli davranmalarına sebep olduğu bilinmektedir.¹¹ Zira Rasûlullah'ın ifade etmiş olduğu bir söz başta sahabe olmak üzere daha sonraki râvilerce farklı lafızlarla nakledilmiş, her bir râvinin, rivayeti kendi anladığı şekilde ve kendi ifadeleriyle nakletmesi sonucu hadislerin delâlet problemi ortaya çıkmıştır.¹²

Bu durumun farkında olan fakihler de haber-i vahidin kabulü için belirli şartlar öne sürmüşlerdir. Araştırmamız neticesinde Sahîhayn'daki -fıkıh konularıyla alakalı- hadislerin sıhhati ya da onlarla amel edilip edilemeyeceği konusunda en çok görüş beyan edenlerin Hanefiler ile Mâlikiler olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu iki mezhebin arasında da Hanefilerin üstünlüğü dikkat çekmektedir. Bu bağlamda biz de bu iki mezhebin haber-i vahidin kabulü için öne sürdükleri şartların kısaca zikredilmesinin ele aldığımız rivayetlerin hangi açıdan eleştirildiğinin ya da onlarla neden amel edilmediğinin anlaşılması açısından faydalı olacağını düşünüyoruz.

¹⁰ M. Yaşar Kandemir, *Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri*, Sünnetin Dindeki Yeri, 1995, s. 338.

¹¹ Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Mana İle Rivayeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı: 1, s. 280.

¹² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Görmez, "Hadislerde Delâlet Sorunu", *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, 02-06 Ekim 2002, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004.

Hanefiler, öncelikle haber-i vâhidin Kur'ân'a aykırı olmaması gerektiğini savunmuşlardır.¹³ Hadis Kur'ân'a muhalif olduğunda, ayet âmm olsun-hâss olsun, nass olsun-zâhir olsun fark etmez, delil sayılmaz.¹⁴ Yine haber-i vahidin delil olabilmesi için mütevatır, müstefiz ve meşhur hadise muhalif olmaması gerekmektedir.¹⁵ Ayrıca Hanefilere göre, râvinin rivayetüne aykırı davranmaması gerekmektedir; eğer rivayet ettiği hadise aykırı ameli veya fetvası olursa, rivayet ettiği hadis terk edilir ve onun davranışı ile amel edilir.¹⁶ Herkesin bilmesi gereken bir konunun tek bir kişi tarafından haber verilmesi de Hanefiler tarafından kabul edilmez.¹⁷ Onlar, umûmül-belvâ bir meselede rivayet edilen ve sahabenin kendisiyle amel etmediği haber-i vahid'i zayıf saymışlar ya da onunla amel etmemişleridir. Çünkü bütün toplumu ilgilendiren ve sahabenin geneli tarafından hükmü bilinmesi gereken bir konuda nakledilen bir rivayetin sadece

¹³ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., Cilt: 1, s. 364.

¹⁴ Enbiya Yıldırım, *Hadîste Metin Tenkidi*, s. 287.

¹⁵ Serahsî, *Usul*, Cilt: 1, s. 366.

¹⁶ Enbiya Yıldırım, *Hadîste Metin Tenkidi*, s. 293.

¹⁷ Serahsî, *Usul*, Cilt: 1, s. 368; Enbiya Yıldırım, Hanefilerin ahad haberle amel etmek için öne sürdükleri şartları şu şekilde özetlemiştir:

1- Zan ifade eden haber-i vahid Kur'an'a muhalif olması durumunda reddedilir. 2- Haber-i vâhid, kendisinden daha kuvvetli olan mütevatır, mustefiz ve meşhur hadise aykırı olmamalıdır. 3- Ravinin rivayetüne aykırı davranmamış veya bu yönde fetva vermemiş olması gerekir. 4- Haber-i vahid umûm belvâda (herkesin bilmesi gereken bir hususta) olmamalıdır. 5- Fakih ve icihad ehli olmayan ilk ravinin, kıyasa ve şer'i esaslara (prensiplere) aykırı rivayeti kabul edilmez. 6- Fakih olmayan ve hadis rivayetiyle meşhur olmayan veya birkaç hadis rivayet ettiği bilinen bir ravinin rivayeti selef arasında yayılmışsa bakılır: Selef bunu kabul etmiş veya bazıları kabul etmezken bir kısmı kabul etmiş ve de kıyasa muvâfık bulunmuşsa alınır. 7- Durumu çok iyi bilinmeyen, birkaç hadis rivayet etmiş ravinin rivayetini selef kabul etmişse, o haber ile amel edilir. 8- Sahabenin, aralarındaki ihtilaflarda delil olarak kullanmadıkları hadis kabul edilmez, ya mensûhdur denir ya da ravinin hatasına hamledilir. 9- Durumu çok iyi bilinmeyen, birkaç hadis rivayet etmiş bir ravinin rivayetini selef kabul etmemişse, o haber ile amel edilmez. 10- Durumu çok iyi bilinmeyen, birkaç hadis rivayet etmiş bir ravinin rivayeti kendilerine ulaştığı halde selef sükût etmişse, bu rivayet kabul edilir. 11- Durumu çok iyi bilinmeyen, birkaç hadis rivayet etmiş bir ravinin rivayeti ilk üç dönemde yayılmamış ve ona karşı ret veya kabul yönünde bir tutum olmamışsa, kıyasa muvâfık ise, Ebû Hanîfe zamanında bu hadisi kabul etmek caizdir. Ancak, tebeuttâbünden sonra böyle bir rivayet gelirse, kabul edilmez, çünkü sonraki devirlerde yalan artmıştır. Enbiya Yıldırım, *Metin Tenkidi*, ss. 286-307.

İsmail Hakkı Ünal ise, Ebû Hanife ve talebelerinin hadis tercih yorumunda dikkate aldıkları hususları yedi başlık altında incelemiştir:

1- Kur'an'a uygunluk 2- Akla uygunluk 3- İnsana verilen değer 4- Kolay ve maslahata uygun olanı tercih 5- Maksada uygun olanı tercih 6- Örf'e uygunluk 7- Zamanla ortaya çıkan gelişmeleri dikkate alma. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 2012, ss. 93-139

bir kaç sahabiden gelmiş olması, o rivayetin sıhhati hakkında şüphenin doğmasına sebep olmaktadır.¹⁸

Hanefilerin haber-i vâhidle ilgili kriterleri göz önünde bulundurulduğunda, senedden ziyade metne ağırlık verdikleri görülür.¹⁹ Onlar hadisin lafzına, sünnetin şekline takılıp kalmamışlar; isnadın âli, râvilerinin sika oluşundan çok, metnin muhtevası ile ilgilenmişlerdir.²⁰

Haber-i vahidin değerlendirilmesinde Hanefilerle benzer kriterlere sahip olan Mâlikilerin²¹ en önemli farklılıkları, Medine ehlinin ameline önem vermiş olmalarıdır. İmam Mâlik, Medine ehlinin uygulamadığı bir rivayeti kabul etmemiş ve onunla amel edilmesini uygun görmemiştir.²²

Şimdi bu kısa bilgilerden sonra konuyla ilgili örnekleri görelim:²³

1- Abdullah b. Zeyd'e "Bize Hz. Peygamber'in abdestini göster" denildi. Bunun üzerine o ... elini kaba daldırarak su çıkardı ve başına mesh etti. (Mesh ederken) iki elini öne ve arkaya götürdü.²⁴

Hanefiler ve Şafiîler, abdest alırken başın tamamının mesh edilmesi gerektiğine işaret eden Sahîhayn'daki bu rivayeti değil de Muğire b. Şu'be'den gelen ve sadece alın kısmına mesh yapılmasının yeterli olduğunu ifade eden aşağıdaki rivayeti delil olarak kullanıp başın bir kısmının mesh edilmesi gerektiği görüşünü savunmuşlardır:

Muğire b. Şu'be; "Rasûlullah mestler üzerine, alınına ve sarığı üzerine meshetti" demiştir.²⁵

¹⁸ Bkz. Nasî Aslan, "Hanefilerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikilerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 4, Sayı 2, Temmuz-Aralık, 2004, s. 21.

¹⁹ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidî*, s. 286.

²⁰ Görmez, *Metodoloji*, s. 54.

²¹ Mâlikiler de Hanefiler gibi hadisin, Kur'an'ın zahirine muhalif olamayacağını belirtmişlerdir. Fakat İmam Mâlik, hadisin ifade ettiği anlamı destekleyen bir icma'ın olması ya da Medine ehlinin hadisle paralel bir uygulamasının bulunması durumunda, Kur'an'ın hadis ile tahsis edilebileceğini ifade etmiştir. Görmez, *Metodoloji*, s. 55.

²² Ayrıntılı bilgi için bkz. Görmez, *Metodoloji*, ss. 55-56; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidî*, ss. 307-309.

²³ Metinlerin tercümesinde Sahih-i Müslim'de yer alan hadisler dikkate alınmıştır.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sabîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh ve Sünenihî ve Eyyâmihî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır, y.y., 1422., Vudû 38; Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccac, *el-Müsnedü's-Sabîh el-Muhtasar mine's-Sünen bi-Nakli'l-Adl ani'l-Adli ilâ Rasûlillâh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., Tahâre, 18.

²⁵ Müslim, Tahâre, 81.

Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451), Muğire hadisinin, İmam Azam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) tarafından delil olarak kullanıldığını ve onun, bu hadisle, başın hepsinin değil de dörtte birlik kısmının mesh edilmesinin farz olduğu hükmüne vardığını belirtmiştir.²⁶ Aynî ayrıca Hanefilerin, Abdullah b. Zeyd hadisiyle amel etmemelerinin sebebini, bu hadisle amel edilmesi durumunda nass üzerine ilave yapılacağını, hâlbuki haber-i vahidin Kitab'a ilavesinin caiz olmadığını ifade ederek açıklamıştır.²⁷ Hanefî fakihlerinden olan Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981) da, Şa'bi'nin (ö. 104/722), başın hangi kısmını mesh edersen et, yeterli olur dediğini aktararak Ebû Hanife'nin bu görüşünü desteklemiştir.²⁸

İmam Şafî (ö. 204/820) ise, Hz. Peygamber'in, başının ön tarafına mesh ettiğini söyleyen Muğire rivayetini aktarmış ve sünnetin başın bir kısmının mesh edilmesine işaret ettiğini hatırlattıktan sonra bir kişinin başının herhangi bir yerini mesh ettiğinde bu fiilin yerine gelmiş olacağını ifade etmiştir.²⁹

2- Ebû Hureyre, Rasûlullah'ın, "Birinizin kabına köpek ağzını sokarsa, onu -toprakla- yedi defa yıkasın" dediğini nakletti.³⁰

İmam Mâlik (ö. 179/795), köpeği yırtıcı hayvanlardan değil de ev hayvanlarından gördüğü için bu hadisi sahih kabul etmemiş ve "Bu hadisin hakikatini bilmiyorum" demiştir.³¹ Mâlikî fakih Ebû İshâk eş-Şâtîbî'nin (ö. 790/1388) belirttiğine göre, İmam Mâlik, bu rivayeti iki önemli asılla çeliştiği için sahih kabul etmemiştir. Bunlardan birincisi, "Avcı hayvanların sizin için tutup getirdiklerini yiyiniz"³² ayetidir. İkincisi ise, temizliğin illeti kabul edilen canlı/hayatta olma özelliğinin köpekte bulunmasıdır.³³

Hanefî fakih ve muhaddis Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) ise, Ebû Hureyre'den, "Köpek ya da kedi bir kabı yalarsa, onu üç defa yıka" rivayetini aktardıktan sonra şu yorumu yapmıştır:

²⁶ Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd el-Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebi Davud*, Riyad, 1999, Cilt: 1, s. 354; Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut, 1993, Cilt: 1, ss. 63-64; Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedaiü's-Sana' fî Tertibi's-Şerai'*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, y.y., 1986, Cilt: 1, s. 5.

²⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhi Sabîbi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, t.y., Cilt: 3, s. 71.

²⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'ân*, Lübnan, 1994, Cilt: 2, s. 429.

²⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafî, *el-Ümm*, Beyrut, 1990, Cilt: 1, s. 41.

³⁰ Buhârî, Vudû, 33; Müslim, Tahare, 90-91-92.

³¹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Mudevvene*, Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1994, Cilt: 1, s. 115.

³² Maide, 5/4.

³³ Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakat*, yay. haz. Ebû Ubeyde Alî Salman, Dâru İbn Affân, y.y., 1997, Cilt: 3, s. 201.

"Ebû Hureyre'den gelen bu rivayet yedi defa yıkamanın nesh olduğunu gösterir. Bizler onun hakkında hüsn-ü zan besliyoruz ve Rasûlullah'tan gelen bir hadisi, benzeri bir hadisle terk ettiğini düşünüyoruz. Böyle olmamış olsaydı onun adaleti düşer, ne sözü ne de rivayeti kabul edilirdi."³⁴

Hanefî fakihlerinin, haber-i vahidi kabul şartlarından birisi olan *râvinin rivayetine aykırı davranmaması* kuralından dolayı, Ebû Hureyre'nin "kabın yedi defa yıkanması gerektiğini" ifade eden rivayeti ile amel etmediklerini görmekteyiz.

3- Enes b. Mâlik, Bilâl'e ezanı çift, kâmeti tek okumasının emredildiğini nakleti.³⁵

Enes b. Mâlik'in naklettiği bu rivayette "emredildi" ifadesini meçhul sigası ile kullanıldığı için, emredenin Hz. Peygamber değil de Hz. Ebû Bekr ya da Hz. Ömer olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur.³⁶ Fakat Ebû Süleymân el-Hattâbî (ö. 388/998) bu yorumun yanlış olduğunu, çünkü Bilal'in, Hz. Peygamberin vefatından sonra Medine'yi terkedip Şam'a gittiğini ifade etmiştir.³⁷ Ayrıca o, Haremeyn-i Şerifeyn, Hicaz, Şam, Yemen, Mısır, Kuzeybatı Afrika ve İslâm coğrafyasının en ücra yerlerinde kâmetin tek kelime halinde getirildiğini, âlimlerin genelinin görüşünün de bu yönde olduğunu belirtmiştir.³⁸ Hattâbî, ezanın, vaktin geldiğini haber vermek için olduğunu belirttikten sonra ezan ile kâmetin okunuşunda fark olmaması durumunda kişinin bunları karıştırıp namaza geç kalabileceğini iddia etmiştir.³⁹

Aynî ise bu sözleri mezhep görüşünü desteklemek için serdedilmiş ifadeler olarak kabul etmiş ve ona şöyle karşılık vermiştir:

Hattâbî'ye şaşıyorum! Söylediği bu sözler kulağa biç de boş gelmiyor. Ezanla kâmet arasında bu şekilde bir farkın olduğunu iddia etmek doğru değildir. Çünkü ezanın amacı dışarıda olanlara namaz vaktinin geldiğini bildirmektir. Bu yüzden sadece minare gibi yüksek yerlerde okunur; kâmet ise, hazır olan cemaate namaza başlandığını haber vermeyi amaçlar. Şu halde bunların karıştırılacağını ifade etmek mümkün görünmemektedir. Düşünerek konuşan bir insan bu iddiayı ileri sürmez. Bundan daha garibi ise, onun, kâmeti iki defa söylemenin birçok kimsenin cemaatle namaza yetişememesine sebep olacağını, çünkü kâmeti ezan zannedeceklerini iddia

³⁴ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Cadûlhak, Muhammed Zühri en-Neccâr, Âlimu'l-Kütüb, y.y., 1994, Cilt: 1, s. 23.

³⁵ Buhârî, Ezân, 1; Müslim, Salât, 2-5.

³⁶ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim el-Hattâbî, *Mealimü's-Sünen*, Halep, 1932, Cilt: 1, s. 154.

³⁷ Hattâbî, Cilt: 1, s. 154.

³⁸ Hattâbî, Cilt: 1, s. 152.

³⁹ Hattâbî, Cilt: 1, s. 153; Aynî, *Umde*, Cilt: 5, s. 104.

*etmesidir. Namaz için hazır olan cemaat nasıl olur da böyle bir zanna kapılabilir? Böyle bir söz ancak kendi mezhebini haklı çıkarmak için ortaya atılabilir.*⁴⁰

Yukarıdaki yorumlardan, Hanefî mezhebine mensup olan Aynî'nin, Enes b. Mâlik'ten gelen rivayeti doğru kabul etmediği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Hanefî kaynaklarında, Hz. Ali'nin, bir müezzinin kâmeti tek lâfızlarla getirdiğini işitince, "Annesiz kalasica! Bu lâfızları çift oku" dediğinin aktarılması, onların bu konudaki bakış açılarını göstermektedir.⁴¹

Ayrıca İbrâhim en-Nehâî'nin (ö. 96/714) "Kâmet lâfızlarını ilk defa tek olarak okuyan Muaviye'dir" dediği rivayet edilmiştir.⁴² Bu yorumu destekleyen bir görüş de Mücâhid tarafından ortaya atılmıştır. O, "Kâmet, Peygamber devrinde ikişer ikişer getirilirdi. Nihayet bazı zâlim emirler kendi çıkarları için onu azalttılar" diyerek bu uygulamanın Hz. Peygambere ait olmadığını iddia etmiştir.⁴³ et-Tahavî ise, kâmetin Hz. Peygamber tarafından çift çift olarak öğretildiğine dair rivayetleri aktardıktan sonra, sabit olan görüşün de bu şekilde olduğunu belirtmiştir. O, Ebû Hanife, Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'in (Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ö. 189/805) görüşünün de bu yönde olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴

Bütün bunların yanında, Hanefiler, görüşlerini desteklemek için Abdullah b. Zeyd'in "Rasûlullah'ın ezanı da kâmeti de ikişer ikişerdi"⁴⁵ sözünü de delil olarak kullanarak kâmetin tek olmadığı konusunda kararlı tutumlarını sürdürmüşlerdir.

Sonuç olarak, Hanefiler, Enes rivayeti ile amel etmeyip, kâmetin çift söylendiğini ifade eden rivayetleri buna tercih etmişlerdir.

4- İbn Ömer, Rasûlullah'ın, namaza başlamak üzere iftitah tekbirini alınca, rükûdan önce ve rükûdan kalkınca iki elini omuz hizasına kadar kaldırdığını, secdede ise ellerini kaldırmadığını söyledi.⁴⁶

İmam Mâlik, İbn Ömer'den gelen bu rivayet ile amel etmeyip, namazda, ellerin sadece iftitah tekbiri alınırken kaldırılacağını ifade etmiştir.⁴⁷

⁴⁰ Aynî, *Umde*, Cilt: 5, s. 104

⁴¹ Serahsî, *Mebûsât*, Cilt: 1, s. 129; Aynî, *Umde*, Cilt: 5, s. 104.

⁴² Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî eş-Şeybanî, *el-Hucce ala Ehlil-Medîne*, tsh. Mehdi Hasan Kilani Kadiri, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1403, Cilt: 1, s. 84; Serahsî, *Mebûsât*, Cilt: 1, s. 129; Aynî, *Umde*, Cilt: 5, s. 104

⁴³ Aynî, *Umde*, Cilt: 5, s. 104.

⁴⁴ Tahavî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt: 1, ss. 134-135.

⁴⁵ Tirmizî, *Salât*, 28.

⁴⁶ Buhârî, *Ezân*, 83-84; Müslim, *Salât*, 21-22.

⁴⁷ Mâlik, *Muderve*, Cilt: 1, s. 165.

İmam Mâlik ile aynı kanaate sahip olan Hanefiler de yukarıdaki hadisle değil de, Abdullah b. Mes'ud'dan gelen şu rivayetle amel etmişlerdir:

Alkame, Abdullah b. Mes'ud'un, "Size Hz. Peygamber'in kaldırdığı gibi namaz kıldırayım mı?" dediğini ve namaz kılıp (iftitah tekbirinde olmak üzere yalnız) bir kere ellerini kaldırdığını aktarmıştır.⁴⁸

İbrahim en-Nehâî ise, kendisine yöneltilen, "Vail, Peygamber'in iftitah tekbirinde rükûya varırken ve doğrulurken ellerini kaldırdığını naklediyor buna ne dersin?" şeklindeki bir soru üzerine, "Vail, Peygamberin öyle yaptığını bir defa görmüş ise, Abdullah İbn Mes'ud, Peygamberin öyle yapmadığını elli defa görmüştür" şeklinde cevap vererek İbn Mes'ud'un rivayetini neden tercih ettiğini açıklamıştır.⁴⁹

Ebû Hanife ve Ebû Amr el-Evzâî (ö. 157/774) arasında geçen şu diyalog Hanefilerin rivayeti değerlendirmesindeki ölçünün anlaşılması adına dikkat çekicidir:

Evzâî'nin, "Niçin rükûa giderken ve doğrulurken ellerinizi kaldırmıyorsunuz?" sorusuna, Ebû Hanife, Resûlullah'tan bunu yaptığına dâir sahih bir rivâyet gelmediğini ifade ederek cevap vermiştir. O, "Haber nasıl sahih olmaz? Bana Zühri, Sâlim'den, o da babasından, 'Rasûlullah'ın namaza başlarken, rükûa varırken ve doğrulurken ellerini kaldırdığını' haber verdi" sözlerine karşı ise, "Bana da Hammâd, İbrâhim'den, o Alkame ve Esved'den, bunlar da Abdullah b. Mes'ud'dan, 'Rasûlullah'ın yalnız namaza başlarken ellerini kaldırdığını, bir daha da kaldırmadığını' haber verdi" diyerek karşılık vermiştir. Bunun üzerine Evzâî "Ben sana Zühri, Sâlim, babası yoluyla Hz. Peygamber'den haber veriyorum, sen ise bana, Hammâd ve İbrâhim haber verdi diyorsun?" diyerek Ebû Hanife'ye itiraz etmiştir. Ebû Hanife ise, Evzâî'nin bu itirazına, "Hammâd b. Ebî Süleyman, Zühri'den, İbrâhim de Sâlim'den daha fakihdir. İbn Ömer'in sahâbî oluşu ayrı bir fazilettir, ancak fıkhıta Alkame ondan geri değildir. Esved'in birçok meziyetleri vardır. Abdullah'a gelince; o Abdullah'tır!" diyerek karşılık vermiştir. Bu cevap üzerine Evzâî, susmayı tercih etmiştir.⁵⁰

⁴⁸ Ebû Davud, Salât, 116-117; Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797), "İbn Mesûd'un "Rasûlullah sadece namaza başlarken ellerini kaldırırdı" hadisi sabit olmayıp; 'Her tekbir anında ellerin kaldırılması' hadisi sabittir" diyerek Hanefilerin delil olarak kullandıkları bu rivayetin sahih görülmediğine dikkat çekmiştir. Tirmizî, Salât, 190; Tirmizî (ö. 279/892) ise onunla aynı görüşü paylaşmayıp Abdullah İbn Mes'ud'un namaz kılarken sadece başlangıç tekbirinde ellerini kaldırdığını aktararak, "İbn Mes'ud'un bu hadisi hasendir. Sahabe ve tabiin âlimlerinden pek çoğunun görüşü bu yöndedir" yorumunu yapmış ve bu hadisle amel edilebileceği görüşünde olduğunu ortaya koymuştur. Tirmizî, Salât, 191.

⁴⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt: 1, s. 224.

⁵⁰ el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekki, *Menâkibu Ebi Hanife*, Beyrut, 1981, Cilt: 2, ss. 191-192.

Sonuç olarak Hanefiler, sahabenin hepsini ilgilendirmesine rağmen, az sayıda kişiden rivayet edildiği için İbn Ömer rivayetini eleştirmişler ve "Bu durum sabit olsa, çok sayıda kişiden rivayet edilirdi" demişlerdir.⁵¹

5- Enes b. Mâlik, "Ben, Rasûlullah, Ebû Bekr, Ömer ve Osman ile birlikte namaz kıldım. Onlardan hiçbirinin 'Bismillahirrahmanirrahim'i okuduklarını işitmedim" dedi.⁵²

Bu rivayeti aktaranlardan birisi olan İmam Mâlik,⁵³ rivayetle alakalı, "Bize göre de böyledir" yorumunu yaparak bu hadisle amel edilmesine gerektiğine işaret etmiştir.⁵⁴

İbn Abbâs'dan gelen "Rasûlullah namaza besmele okuyarak başladılar"⁵⁵ rivayeti ise, Enes rivayeti ile çelişki arz etmektedir.

İmam Mâlik, İbn Abbâs rivayetini kabul etmemiş ve sünnet olanın, farz namazlarda, ne açıktan ne de sessiz bir şekilde bismelenin okunmaması olduğunu ifade etmiştir. Bismelenin cemaatle kılınan namazlarda da ne imam ne de cemaat tarafından okunamayacağını iddia eden İmam Mâlik, nafîle namazlarda ise bunun isteğe bağlı olduğu görüşünü savunmuştur.⁵⁶

Ebû Hureyre'nin arkasında namaz kıldığını ifade eden Nuaym el-Mücemmir, onun namaza besmele ile başladığını, sonra da Fatıha sûresini okuduğunu belirtmiştir.⁵⁷

Namaza besmele okuyarak başlanması gerektiğini ifade eden İmam Şâfî ise, "Rasûlullah, Ebû Bekr, Ömer ve Osman namazda kıraete Fatıha ile başladılar"⁵⁸ rivayetinin, bismelenin okunmadığı anlamına gelmediğini; bununla, Fatıha'nın sûreden önce okunduğunun kastedildiğini iddia etmiştir.⁵⁹ İmam Şâfî, İbn Abbas'tan, Hz. Peygamberin, namaza besmele ile başladığını ifade

⁵¹ Serahsî, *Usul*, Cilt: 1, ss. 368-369.

⁵² Müslim, *Salât*, 50; Nevevî, Katade'nin tedlis yaptığı için kendisine "bu rivayeti Enes'ten işittin mi?" diye sorulduğunu hatırlatmıştır. Nevevî, *Minbâc*, Cilt: 4, s. 111; İbnü's-Salâh, ravinin bu hadisi kendi anladığı manada naklettiğini ifade etmiştir. Ona göre ravi, "namaza el-hamdülillah ile başlıyorlardı" sözünde, onların namaza besmele çekmeden başladıklarını anlamış ve bu şekilde rivayet etmiştir. Fakat o, bu şekilde yaptığı rivayette hata etmiştir. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, s. 92.

⁵³ Muvatta, *Salât*, 6.

⁵⁴ Mâlik, *Muderve*, Cilt: 1, s. 164.

⁵⁵ Tirmizî, *Salât*, 181.

⁵⁶ İmam Mâlik, *Muderve*, Cilt: 1, s. 162.

⁵⁷ Ebû Abdırrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübra*, Beyrut, 2001, İfütah, 21.

⁵⁸ Tirmizî, *Salât*, 68.

⁵⁹ Şâfî, *el-Ümm*, Cilt: 1, s. 129; Tirmizî, *Salât*, 68; Nevevî, *Minbâc*, Cilt: 4, s. 111.

eden rivayeti⁶⁰ aktardıktan sonra Enes b. Mâlik'in, bismelenin açıktan okunduğunu belirten şu sözlerine yer vermiştir:

Muaviye Medine'de kıraeti cehrî olan bir namaz kıldırdı. Fatiha'dan önce besmeleyi okumadı. (Fatiha)dan sonra gelen sureden önce de okumadı. Eğilirken tekbir almadı, bu şekilde namazı bitirdi. Selam verince, Muhacir ve Ensardan bu durumu işiten kimseler şöyle dediler:"Ey Muaviye! Namazdan eksilttin mi, yoksa unuttun mu?" Bu olaydan sonra Muaviye Fatiha ve ondan sonra gelen sure için besmeleyi okudu, secdeye eğilirken tekbir getirdi.⁶¹

Hanefilerin, her surenin başındaki besmeleyi ayet sayan Şafîilerin aksine görüş beyan ederek sure başlarındaki besmelelerin ayet olmadığı fikrini benimsediklerini ifade eden Serahsî (ö. 483/1090), bismelenin gizli okunması gerektiğini söylemiştir. O, Hanefî mezhebinin bu konudaki desteklerinden biri olan Abdullah b. Muğaffal tarikiyle gelen şu rivayeti nakletmiştir: "Abdullah, oğlunun namazda besmele okuduğunu işitmiş ve onun namazı tamamlamasından sonra, 'Evladım! İslam dininde bid'at ortaya koymaktan sakın! Ben, Rasûlullah, Ebû Bekr, Ömer ve Osman'ın arkasında namaz kıldım. Onlar, namaza besmele ile başlamazlardı."⁶² Fakat Serahsî, "Onlar namaza besmele ile başlamazlardı" sözünü, "Onlar besmeleyi açıktan okumazlardı" şeklinde nakletmiştir.⁶³

Sonuç olarak, namazda bismelenin okunması konusunda mezhepler arasında farklı görüşlerin olduğunu ifade edebiliriz. Bismelenin okunmaması gerektiğini söyleyenlerin yanında, okunacağını ifade edenlerin de kendi aralarında, sesli bir şekilde mi yoksa gizli mi okunacağı konusunda görüş ayrılığı içinde oldukları görülmektedir. Mâlikilerin aksine Hanefîler ve Şafîilerin, Sahih-i Müslim'de geçen Enes hadisi ile amel etmedikleri görülmektedir.

6- Enes b. Mâlik, Hz. Ömer'in "sübhaneke" duasını açık bir şekilde okuduğunu söyledi.⁶⁴

İmam Mâlik, Enes b. Mâlik'ten gelen bu rivayet ile amel etmemiş ve "İster imam, ister imamın arkasındaki cemaat, isterse de tek başına kılan kimse 'sübhaneke' duasını okumaz" demiştir.⁶⁵

⁶⁰ Şafî, *el-Ümm*, Cilt: 1, s. 129.

⁶¹ Şafî, *el-Ümm*, Cilt: 1, s. 130; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Beyrut, 2004, Cilt: 2, s. 83. Şafî bu rivayeti, Fatihadan önce bismelenin okunduğu ilavesiyle de verir. Bkz. *el-Ümm*, Cilt: 1, s. 130; *Müsnedü'l-İmâm eş-Şafî*, Beyrut, 1951, Cilt: 1, s. 80.

⁶² İbn Hanbel, *Müsned*, Cilt: 5, s. 55 (cilt: 34, s. 175)

⁶³ Serahsî, *Mebisât*, Cilt: 1, s. 15.

⁶⁴ Müslim, *Salât*, 52.

İmam Şafî ise, Kitâbü'l-Ümm isimli eserinde, "Namaza başlama bölümü"nde, Hz. Peygamberin, namaza "Veccehtü vechielillezi"⁶⁶ duası ile başladığını söyleyen rivayetleri aktararak namaza "subhaneke" duası ile değil de bu dua ile başladığına işaret etmiştir.⁶⁷

7- Cabir b. Abdullah, Rasûlullah'ın "Cuma günü, mescide, imam hutbe okurken giderseniz, iki rekât namaz kılın!" dediğini nakletti.⁶⁸

Tahâvî, hutbe esnasında namaz kılmaya ruhsat veren hadisin, namazdayken konuşmanın nesh edilmesinden önce söylendiğini iddia etmiş ve namazda konuşma hükmü nesh edilince hutbe esnasında konuşma hükmünün de nesh edilmiş olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ Ayrıca o, imam hutbedeyken namaz kılmanın masiyet olarak adlandırıldığını ifade eden bir rivayet aktarmıştır.⁷⁰

Hiz. Peygamber'in kendisine, hutbe esnasında, namaz kılmasını söylediği sahâbi Süleyk'in müslüman olması geç dönemlere denk geldiği için bu hükmün nesh edilmiş olamayacağı iddia edilmiştir. Çünkü namazda konuşmanın nesh edilmesi çok daha önceki bir dönemde gerçekleşmiştir.⁷¹ Ayrıca namaz esnasında konuşmak ile hutbe esnasında konuşmanın aynı derecede olup olmadığı tartışmaya açık bir konudur.

Diğer taraftan Urve b. Zubeyr'in (ö. 94/713), İmam minbere çıktığında artık namaz kılınmaz" dediği nakledilmiştir.⁷² İmam Malik ise, İbn Şihab ez-

⁶⁵ Mâlik, *Muderve*, Cilt: 1, s. 161.

⁶⁶ "وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ..." En'âm, 6/79.

⁶⁷ Şafî, *el-Ümm*, Cilt: 1, s. 128; Ebû İbrâhim İsmail b. Yahyâ b. İsmail eş-Şafî el-Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, (Kitâbü'l-Ümm ile birlikte) Beyrut, 1990, Cilt: 8, s. 107; Diğer taraftan, bu rivayetin mürsel olduğu söylenmiştir. Çünkü Abde, Hz. Ömer'den bir şey işitmemiştir. Müslim'in bu rivayeti neden aldığı sorulacak olursa, önceki muttasıl hadisi desteklemeyi amaçladığı söylenebilir. (Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 4, s. 112) Fakat muttasıl olan Enes rivayetinde "subhaneke" duasıyla alakalı herhangi bir ifade mevcut değildir. (Müslim, *Salât*, 50.)

⁶⁸ Müslim, *Cum'a*, 59; Rasûlullah Cuma günü hutbedeyken bir adam mescide girdi. Rasûlullah ona "Namaz kıldın mı?" diye sordu. O, "Hayır" deyince, "Kalk iki rekât namaz kıl" buyurdu. Buhârî, *Cuma*, 32-33.

⁶⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt: 1, s. 366.

⁷⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt: 1, s. 370. Tahâvî yine bu konuyla alakalı, Hz. Ömer hutbeye çıktığında, o hutbeyi bitirene kadar hiç kimsenin konuşmadığını aktarmıştır. Bkz. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt:1, s. 370.

⁷¹ Aynî, *Umde*, Cilt: 6, s. 233.

⁷² Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvame, y.y., t.y., Cilt: 2, s. 111.

Zührî'nin (ö. 124/742), "İmam hutbeye çıkınca namaz kılınmaz, hutbeye başlayınca susulup hutbe dinlenir" yönündeki görüşünü aktarmıştır.⁷³

Hanefiler, Cuma günü imam hutbe okurken namaz kılınmaması gerektiği belirtmişlerdir.⁷⁴ Bu konuda da Ebû Hureyre kanalıyla gelen şu hadisi delil olarak kullanmışlardır: Rasûlullah, "Cuma günü imam hutbeye çıktığı zaman, sen arkadaşına sus bile desen, gereksiz bir iş yapmış olursun" buyurdu.⁷⁵

Aynî, Ebû Hureyre rivâyetinin sıhhatinde hiç bir şüphenin bulunmadığını ve bunun mütevatir seviyesine yakın olduğunu söylemiştir. Ona göre, hutbe esnasında, farz olan emr-i bi'l-ma'ruf bile yasaklanıyorsa, sünnet namazın kılınmasının yasaklanması gayet normal karşılanmalıdır.⁷⁶ Diğer taraftan o, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148), hutbe esnasında namaz kılmanın haram olduğunu iddia ettiğini aktarmıştır: "Allah Teâlâ '*Kur'ân okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin*'⁷⁷ buyuruyor. (Bu hükümden sonra) mescide giren bir insan nasıl olur da imam tarafından başlatılan bir farzı terk edip, farz olmayan bir şeyle meşgul olabilir?"⁷⁸

8- İbn Ömer, "Rasûlullah deve üstünde vitir namazı kıları" dedi.⁷⁹

Hanefiler vitir namazını vacip kabul ettikleri için onun binek üzerinde kılınmasına cevaz vermemişler⁸⁰ ve bu rivayeti delil olarak kabul etmeyip İbn Ömer'den gelen başka bir hadisle amel etmişlerdir. Onların amel ettikleri rivayete göre İbn Ömer, Hz. Peygamber'in yolculuk yaparken vitir namazını yerde kıldığını ve hep böyle yaptığını nakletmiştir.⁸¹ Aynî de Umdetü'l-Kârî isimli eserinde, Hz. Peygamberin yolculuk esnasında vitiri yerde kıldığını belirten bu rivayetin isnadının sahih olduğunu beyan etmiştir.⁸²

⁷³ Muvatta, Cuma, 2.

⁷⁴ Kemâleddin Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, Daru'l-Fikr, y.y., t.y., Cilt: 3, s. 238.

⁷⁵ Müslim, Cuma, 11.

⁷⁶ Aynî, *Umde*, Cilt: 6, s. 233.

⁷⁷ A'râf, 7/204.

⁷⁸ Aynî, *el-Binaye fî şerhi'l-Hidaye*, Beyrut, 2000, Cilt: 2, s. 72.

⁷⁹ Buhârî, Taksiru's-Salat, 9; Müslim, Müsâfirün, 39.

⁸⁰ İbnü'l-Hümam, *Fethü'l-Kadîr*, Cilt: 1, s. 425.

⁸¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt: 1, s. 429. Yine Tahâvî'nin Mücâhid tarihiyle rivayet ettiği bir hadise göre İbn Ömer seferde devesinin üzerinde hayvan nereye dönerse, oraya doğru nafîle namazı kılar, vitri, hayvanından inerek yerde edâ ederdi. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt: 1, s. 429.

⁸² Aynî, *Umde*, Cilt: 7, s. 14.

Tahâvî, vitir namazının binek üzerinde kılınabileceği ve kılınamayacağı ile ilgili rivayetler arasındaki ihtilafı vitirin binek üzerinde kılınabilirlik hükmünün nesh edildiğini iddia ederek çözmeye çalışmıştır.⁸³ Diğer taraftan Şafî uleması arasında sayılan İmam Nevevî, Hanefilerin vitir namazının vacip olduğu iddiasını kabul etmeyip onun sünnet olduğunu ve binek üzerinde kılınabileceğini ifade etmiştir.⁸⁴

İmam Muhammed ise, el-Hucce alâ Ehlî'l-Medîne isimli eserinde, vitir namazıyla alakalı muhtelif hadislerin mevcudiyetine dikkat çektikten sonra bunların güvenilir kabul edilenlerinin vitirin binek üzerinde değil de yerde kılındığını söyleyen rivayetler olduğunu ifade etmiştir. Çünkü fakihler, beş vakit namazın dışında en çok önemi vitir namazına göstermişlerdir.⁸⁵

Sonuç olarak Hanefiler, vitir namazının yerde kılındığını ifade eden rivayetleri, binek üzerinde kılınabileceğini söyleyen rivayetlere tercih etmişler ve onlarla amel edilmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.

9- İbn Abbas, Rasûlullah'ın korku ve yağmur olmaksızın Medine'de öğle ile ikindiye ve akşam ile yatsıyı cem ettiğini (ikisini bir arada kıldığını) söyledi. Kendisine, Rasûlullah'ın bunu niçin yaptığı sorulunca, "Ümmetine zorluk vermemek için" diye cevap verdi.⁸⁶

Tirmizî, kendisinin de rivayet etmiş olduğu İbn Abbas rivayeti ile amel edilmediğini belirtmiştir.⁸⁷ Fakat Nevevî, Tirmizî'nin bu görüşüne katılmamış ve âlimlerin bu hadis hakkında farklı görüşlerinin olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸

Diğer taraftan Tirmizî, İbn Abbas tarikiyle yukarıdaki rivayet ile çelişen başka bir hadis nakletmiştir. Buna göre, İbn Abbâs, Rasûlullah'ın, "Kim iki namazı sebepsiz bir şekilde bir arada kılsa büyük günah kapılarından birine adım atmış olur" dediğini haber vermiştir.⁸⁹

⁸³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt: 1, s. 430.

⁸⁴ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 5, s. 211.

⁸⁵ Şeybânî, Cilt: 1, s. 182; Şeybânî, Ebû Hanife kanalıyla İbn Ömer'in nafle namazları binek üzerinde kıldığını, farz ve vacip namazları ise bineğinden inerek kıldığını anlatan bir rivayet aktarmıştır. Bkz. Şeybânî, Cilt: 1, s. 188.

⁸⁶ Müslim, *Müsâfirîn*, 54.

⁸⁷ Tirmizî, *el-İlel's-Sağır*, Beyrut, t.y., Cilt: 1, s. 736.

⁸⁸ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 5, s. 218.

⁸⁹ Tirmizî hadisile ilgili şu yorumu yapar: Hadisi rivayet edenlerden Haneş'in künyesi Ebû Ali er-Rahabiyyü olup adı Hüseyin b. Kays'tır. Hadisçilerden Ahmed ve başkaları bu kimseyi hadis rivayeti konusunda zayıf sayarlar. Tirmizî, *Salât*, 188.

Hattâbî, Müslim'in, İbn Abbas'tan rivayet ettiği iki namazın sebepsiz olarak cem edilebileceğini ifade eden bu rivayetin, fakihlerin çoğu tarafından benimsenmediğini belirtmiştir.⁹⁰

Muhammed Zahid el-Kevseri de en-Nüketü't-Tarife isimli eserinde, görüşüne itibar edilen imamlardan hiç birisinin, mukimken namazların birleştirilmesine cevaz vermediğini, burada cem ile kastedilen şeyin, öğle namazının vaktin sonunda kılınıp ikindi namazının da vaktin başında kılınması olduğunu iddia etmiştir.⁹¹

Diğer taraftan Sahihayn'da, yolculuk esnasında namazların cem edilebileceğini ifade eden rivayetlerle⁹² de yer almaktadır. Hanefiler, bu rivayetlerle amel etmemişlerdir. Onlar, bu konuda, Abdullah b. Mes'ud'un, "Hz. Peygamber'in Müzdelife dışında namazları birleştirdiğini görmedim"⁹³ sözünü esas almışlardır. Hanefiler ayrıca, "Namaz şüphesiz, inananlara belirli vakitlerde farz kılınmıştır"⁹⁴ ayetinin namaz vakitlerine vurgu yaptığını hatırlatarak haber-i vahid ile ayetin çelişmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁹⁵

10- Ebû Hureyre, Rasûlullah'ın, "Müslümana kölesi ile atı için zekât yoktur" dediğini nakletti.⁹⁶

İlim ehlinin çoğunun bu hadisle amel ettiğini belirten Ebü'l-Hasen el-Begavî (ö. 286/929), Hammad b. Süleyman'ın (ö. 120/738), atlar için zekât verileceği görüşünde olduğunu, Ebû Hanife'nin de aynı kanaati paylaştığını ifade etmiştir.⁹⁷

Serahsî, Ebû Hanife'nin Cabir'den gelen "Mera ile beslenen her at için bir dinar verilmelidir"⁹⁸ hadisi ile amel ederek, atlar için zekât verilmesi gerektiği görüşüne sahip olduğunu belirtmiştir.⁹⁹ Ayrıca Hz. Ömer'in, Ya'1â b. Umeyye'ye talimat verirken: "Her kırk koyunda bir koyun alacaksın. Atlardan bir şey alma.

⁹⁰ Hattâbî, *Mealîmî's-Sünen*, Cilt: 1, s. 265; Aynî, *Umde*, Cilt: 5, s. 32.

⁹¹ Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevseri, *en-Nüketü't-Tarife fi't-Tabaddüs an Rududî ibn Ebî Şeybe*, Matbaatü'l-Envar, Kahire, 1365, s. 40.

⁹² Buhari, *Taksiru's-Salât*, 13; Müslim, *Müsâfirîn*, 42-45.

⁹³ Müslim, *Hacc*, 292.

⁹⁴ *Nisa*, 4/103.

⁹⁵ Serahsî, *Mebûs*, Cilt: 1, s. 149; Aynî, *Umde*, Cilt: 7, s. 152.

⁹⁶ Buhârî, *Zekât*, 45; Müslim, *Zekât*, 8.

⁹⁷ Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *Şerhü's-Sünne*, Beyrut, 1983, Cilt: 6, s. 23.

⁹⁸ *Dârekutnî*, Cilt: 3, s. 35.

⁹⁹ Serahsî, *Mebûs*, Cilt: 2, s. 188.

Yalnız at başına bir dinar al" diyerek her at için bir dinar zekât koymuş olması¹⁰⁰ Ebû Hanife'nin, görüşünü desteklediği delillerden birisidir.

11- Hz. Aişe, Rasûlullah'ın, "Kim üzerinde oruç borcu varken ölürse, velisi onun yerine tutar" dediğini nakletti.¹⁰¹

Hanefîler ve Mâlikiler bu rivayetin İbn Ömer'den gelen şu rivayetlerle çeliştiğini iddia etmişlerdir:

Abdullah b. Ömer'e, "Bir kimse başka birinin yerine oruç tutabilir veya namaz kılabilir mi?" diye sorulurdu. O da: "Bir kimse, başka bir kimsenin yerine ne oruç tutabilir, ne de namaz kılabilir!" cevabını verirdi.¹⁰²

İbn Ömer, Rasûlullah'ın "Her kim ölür ve üzerinde bir aylık oruç borcu olursa arkasındaki kimseler her bir orucunun yerine bir fakiri doyursun" dediğini nakletti.¹⁰³

Nevevî, ölen insanın oruç borcunun yerine yemek yedirilmesi gerektiğini söyleyen rivayetin sabit olmadığını, eğer sabitse de yerine oruç tutulması gerektiğini belirten rivayete arasının bulunabileceğini iddia etmiştir. Cumhuriyet, ölenin yerine oruç tutulamayacağı yönünde görüş beyan edip söz konusu rivayeti fakir doyurmak şeklinde tevîl ettiklerini söyleyen Nevevî, bu tevîli zayıf -hatta batıl- saymıştır.¹⁰⁴

Serahsî, insanın hayattayken oruç ibadetini sadece kendisinin ifa edebileceğini, vekil vasıtasıyla bunun mümkün olmadığını söylemiştir. O, ölen kişinin yerine namaz kılınmayacağı gibi orucun da tutulamayacağını; oruç borcunun yerine fidye verilebileceğini iddia etmiştir.¹⁰⁵

Mâlikî fakihî ve kadısı İbn Rüşd (ö. 520/1126) de usule göre hiçbir kimsenin başkasının yerine namaz kılınmayacağını, abdest alamayacağını ve oruç

¹⁰⁰ Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Musannef*, Beyrut, 1403, Cilt: 4, s. 35.

¹⁰¹ Buhârî, Savm, 42; Müslim, Sıyâm 153; İbn Abbas'tan gelen rivayet de aynı anlamdadır: Bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek "Annem, üzerinde bir ay oruç borcu olduğu halde vefat etti." demiş. Rasûlullah; "Ne dedin? Annenin, üzerinde (başka) bir borç olsaydı onu öder miydin?" buyurmuş, Kadın: "Evet" demiş. Rasûlullah "Öyle ise Allah borcu ödenmeye daha lâyıktır" buyurmuşlar. Müslim, Sıyâm, 154-155-156.

¹⁰² Muvatta, Sıyâm, 43.

¹⁰³ Tirmizî, Savm, 23. Mezhep imamlarının bu konuda farklı görüşler ortaya koyduğunu belirten Tirmizî şu açıklamayı yapmıştır: "Ahmed b. Hanbel 'Ölü adak orucu bırakmışsa başkaları onun yerine oruç tutabilir. Fakat borcu Ramazan orucu ise, onun yerine fidye verilir' derken, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî, 'Kimse kimsenin yerine oruç tutamaz' demişlerdir." Tirmizî, Savm, 23.

¹⁰⁴ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 8, s. 25-26.

¹⁰⁵ Serahsî, *Mehsûl*, Cilt: 3, s. 89.

tutamayacağını ifade etmiştir.¹⁰⁶ Şatıbî ise, ölenin yerine oruç tutulabileceğini söyleyen hadislerin sayısal olarak az olup dindeki kat'i bir asla muhalif bir durum arz ettiklerini ifade etmiştir. Ona göre bu rivayetler ne lâfzî ne de manevî olarak mütevatir seviyesine ulaşmamıştır. Böyle olunca zan, kat'i olana muaraza edemez.¹⁰⁷

12- Ebû Hureyre, Rasûlullah'ın, "Her kim oruçlu iken unutar da, yiyip içerse orucunu tamamlasın. Zira onu ancak Allah doyurmuş ve sulamıştır" dediğini nakletti.¹⁰⁸

Âlimlerin çoğu, bu hadisi delil olarak kullanıp unutarak yiyip içenin ve eşiyle ilişkiye girenin orucunun bozulmayacağı hükmünü vermişlerdir. Fakat İmam Mâlik, unutarak yiyip içenin orucunun bozulacağını, bu yüzden de kefarete gerekme bile kaza gerekeceğini söylemiştir.¹⁰⁹ O, konuyla alakalı görüşünü Muvatta'da şu şekilde ifade etmiştir: "Ramazan orucunu veya kendisine farz olmuş bir orucu tutarken sehven ya da unutarak bir şeyler yiyip içen kişiye o günün kazası gerekir."¹¹⁰

Ebû Bekr İbnü'l-Arabî de, Ârîzâtü'l-Ahvezî isimli Tirmizî şerhinde "Oruç, yeme ve içmeyi terk etmekten ibarettir. Yeme fiili ile oruç, birbirlerine zıt haller oldukları için bir arada bulunamazlar. Orucun rüknü olan imsak ortadan kalkınca oruç da ortadan kalkmış olur. Unutarak yiyen kişi de bu sebeple üzerindeki oruç borcunu eda etmemiş olur" diyerek rivayeti eleştirmiştir. Ayrıca o, namazın şartı olan abdestin yanlışlıkla veya bilerek bozulması halinde namazın da bozulduğunu hatırlatarak, unutarak bir şeyler yiyen veya içen oruçlunun durumunun da aynı olduğunu ifade etmiştir.¹¹¹

13- Ebû Eyyûb el-Ensârî, Rasûlullah'ın, "Ramazan orucunu tuttuktan sonra Şevval ayında altı gün oruç tutan, bütün seneyi oruçlu geçirmiş gibi olur" dediğini nakletti.¹¹²

İmam Mâlik hadisleri değerlendirme konusunda sıkça başvurduğu Medinelilerin ameline arz yöntemini bu hadis için de uygulamış ve onun sahih olmadığını ifade etmiştir. O rivayetle alakalı şu yorumları ortaya koymuştur:

¹⁰⁶ Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctebid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Kahire, 2004, Cilt: 2, s. 62.

¹⁰⁷ Şatıbî, *Muvâfakat*, Cilt: 2, s. 400.

¹⁰⁸ Buhârî, Savm, 26; Müslim, Sıyâm, 171.

¹⁰⁹ Mâlik, *Mudewene*, Cilt: 1, s. 277; Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 8, s. 35.

¹¹⁰ Muvatta, Sıyâm, 17.

¹¹¹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ârîzâtü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmü't-Tirmizî*, Beyrut, t.y., Cilt: 3, s. 247.

¹¹² Müslim, Sıyâm, 204.

Ramazan bayramından sonra altı gün oruç tutan hiçbir âlim ve fakih görmedim. Ashaptan hiçbirinden de bu konuda bana bir rivayet gelmedi. Hatta âlimler, bazı cahillerin bu altı günü Ramazana dâhil etmelerinden ve bir bid'at uydurmalarından korkarak bunu mekruh saymışlardır. Şayet âlimler bu konuda ruhsat vermiş olsalardı, onların da bayramdan sonra altı gün oruç tuttuklarını görenler olurdu.¹¹³

İbn Rüşd, İmam Mâlik'in, insanların bu altı günü Ramazan'a katmalarından endişe ederek bu orucu kerih görmüş olabileceğini belirtmiştir. Hadisin İmam Mâlik'e ulaşmamış olma ihtimalinin de göz önünde bulundurulmasını isteyen İbn Rüşd, "Ulaşmış olsa bile İmam Mâlik bu hadisi sahih görmemiş olabilir" diyerek rivayetin onun tarafından neden kabul görmediğini açıklamaya çalışmıştır.¹¹⁴

14- Hz. Aişe: "Ben Mekke'ye hayızlı olarak geldim. Bu sebeple Kâbe'yi tavaf etmedim. Safâ ile Merve arasını da sa'y etmedim. Bu durumu Rasûlullah'a haber verdiğimde, O, 'Saçlarını çöz, taran ve hacca niyet et, umreyi bırak' buyurdu."¹¹⁵

Hz. Aişe'den gelen bu rivayete göre hadesten ve cünüplükten temizlenmeyen bir kimse tavaf edemez. İmam Malik, -bu rivayetin açıklamasını yaparken- umre için ihrama girip sonra da Mekke'de hac zamanını bekleyen hayızlı bir kadının Beyt'i tavaf edemeyeceğini söylemiştir.¹¹⁶

Hanefiler'e göre ise tavaf için temizlik şart değildir. Onlar, üzerinde pislik bulunan yahut abdestsiz veya cünüp olan kimselerin tavaflarını sahih kabul etmişlerdir. Çünkü âyet-i kerîmede Kâbe'yi tavaf mutlak olarak emredilmiştir.¹¹⁷ Haber-i vahidle amel ederek tavaf için temizliği şart koşturmak nass üzerine ziyâde demek olur. Bu da caiz değildir.¹¹⁸

¹¹³ Muvatta, Sıyâm, 22.

¹¹⁴ İbn Rüşd, Cilt: 2, s. 71; Öte yandan hadisin ravilerinde Sa'd b. Saîd hadis münekkiteri tarafından sıkıntılı bir ravi olarak görülmüştür. Onun hakkında, Nesâî, hadis rivayetinde kuvvetli değildir¹¹⁴ derken (Nesâî, *ed-Duâfa ve'l-Metrâkân*, thk. Mahmûd İbrâhim Zayed, Haleb, 1396, Cilt: 1, s. 53.), İbn Hibban, onun hadisinin delil olarak kullanılmasının helal olmayacağı görüşünü savunmuştur. Ahmed b. Hanbel ise, Sa'd'ın zayıf olduğunu iddia etmiştir. Ebû'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi, *ed-Duâfa ve'l-Metrâkân*, thk. Ebû'l-Feda Abdullah el-Kadi, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1406. Cilt: 1, s. 311.

¹¹⁵ Buhârî, Hacc, 31; Müslim, Hacc, 111-114.

¹¹⁶ Muvatta, Hacc, 74.

¹¹⁷ Hacc, 22/29.

¹¹⁸ Aynî, *Umde*, Cilt: 9, s. 184; Diğer taraftan İbn Abdilberr, Evzâî ve İmam Şafî'nin, Urve'nin rivayet ettiği bu hadisi kabul etmediklerini ve "Bu yanlıştır, çünkü Hz. Aişe'den hadis rivayet edenlerden hiçbir kimse bu hususta Urve'ye tabî olmamıştır" dediklerini aktarmıştır. Ebû Ömer Cemaeddin Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber en-Nemeri, *et-Temhid lîma*

15- Hz. Aişe, Rasûlullah'ın "Bir veya iki emme haramlığı gerektirmez" dediğini nakletti.¹¹⁹

Bu konu âlimler arasında ihtilâfıdır. Şafîlere göre beş defa emme gerçekleşmeden süt hükmü sabit olmaz. Delil olarak da Hz Aişe'den gelen başka bir rivayeti¹²⁰ kullanmışlardır.¹²¹ Fakat İmam Mâlik, Şafîlerin delil olarak kullandıkları bu hadis ile amel edilmediğini ifade etmiştir.¹²² İmam Mâlik ayrıca Abdullah b. Abbas'ın "Çocuk iki yaşını bitirinceye kadar bir defa da emse (nikâhı) haram kılar" dediğini aktarmıştır.¹²³

Âlimlerin geneline göre ise bir defa emmeyle bile süt hükmü sabit olur. Bu görüşte olan sahabilerin başında Hz. Ali, İbni Mes'ud, İbn Ömer ve İbn Abbâs gelmektedir.¹²⁴ Mâlikiler¹²⁵ ve Hanefiler¹²⁶ de bu görüştedirler. Onlar, Sahih-i Müslim'deki bu rivayeti, "Sizi emziren sütannelerinizle evlenmek size haram kılındı"¹²⁷ ayetine muvafık olmadığı için kabul etmemişlerdir.¹²⁸ Serahsî bu ayetin, bir defa emzirme ile hurmeti kesinleştirdiğini ifade ettikten sonra bu sayıya ilave yapılmasının nassa ziyade sayılacağını, bunun da haber-i vahid ile sabit olamayacağını belirtmiştir.¹²⁹

16- Ebû Hureyre, Rasûlullah'ın şöyle söylediğini nakletti: "Kim sütü biriktirilmiş bir koyun satın alırsa onu hemen götürüp sağsın. Eğer

fi'l-Muvatta mine'l-Meani ve'l-Esanid, thk. Mustafa b. Ahmed Alevi, Muhammed Abdülkebir Bekri, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1387, Cilt: 8, s. 216-217; Aynî, *Umde*, Cilt: 9, s. 183; Ayrıca başka bir rivayette, Urve'nin, "Hz. Peygamber'den birçok kişi, bana, O'nun, Âişe'ye (umreni bırak!) dediğini rivayet etti" demesi, Urve'nin bu hadisi Hz. Âişe'den işitmediğine delil sayılmıştır. Aynî, *Umde*, Cilt: 9, s. 183; İbni Hazm ise, "Ebû'l-Esved'in, Urve tarihiyle Âişe'den rivayet ettiği hadisin, hadis âlimlerine göre münker ve hatalı olduğunu ifade etmiştir. Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm ez-Zâhiri, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y., Cilt: 5, s. 94.

¹¹⁹ Müslim, Radâ' 17.

¹²⁰ Hz Aişe: Bilinen on defa emzirme hürmeti gerektirir (ayeti), Kur'an cümlesinden idi. Sonra bu sayı, beş malum emme ile nesh edildi. Rasulullah vefat ettiğinde, bunlar Kur'an'da okunuyordu. Müslim, Radâ', 24.

¹²¹ Şafî, *el-Ümm*, Cilt: 5, s. 28

¹²² Mâlik, Muvatta, Radâ', 3.

¹²³ Muvatta, Radâ', 1.

¹²⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctebid*, Cilt: 3, s. 59; Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 10, s. 29.

¹²⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctebid*, Cilt: 3, s. 59.

¹²⁶ Serahsî, *Mebisât*, Cilt: 5, s. 134.

¹²⁷ Nisa, 4/23.

¹²⁸ Serahsî, *Mebisât*, Cilt: 5, s. 134; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctebid*, Cilt: 3, s. 59; Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 10, s. 29; Aynî, *Umde*, Cilt: 20, s. 251.

¹²⁹ Serahsî, *Mebisât*, Cilt: 5, s. 134.

sütünden memnun olursa hayvan yanında kalır, memnun olmazsa bir ölçek hurma ile birlikte hayvanı iade eder."¹³⁰

Hanefiler bu rivayeti kıyasa aykırı buldukları için kabul etmemişlerdir. Hadisin râvisi Ebû Hureyre'nin kıyasa aykırı rivayetlerini hatırlatan Serahsî, onun fıkıh ve ictehad ehli olmadığına dikkat çekmiş ve Ebû Hureyre'nin bu hadisini kıyasa aykırı görmüştür. Çünkü Kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olan kaideye göre "Tazmin misli mallarda misliyle, kıyemî mallarda kıymetiyle olur."¹³¹ Oysa hadis, alıcının sağdığı süt karşılığında satıcıya bir ölçek hurma vermesini öngörmektedir. Hâlbuki hurma sütün ne mislidir ne de kıymeti.¹³²

Hanefî âlimlerinden Tahavî ise, Şerhu Maânîl-Âsar isimli eserinde bu rivayetin, "Alış-veriş yapanlar, birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdir"¹³³ hadisi ile nesh edildiği yönünde görüş beyan edenlerin bulunduğunu, fakat bu görüşün fasit bir fikir olmaktan ileri gidemediğini ifade etmiştir.¹³⁴

17- İbn Ömer, Rasûlullah'ın, "İki kişi alış veriş yaparlarsa, beraber bulunup birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe onlardan her biri muhayyerlik hakkına sahiptir. Satış muhayyerliği bunun dışındadır" dediğini nakletti."¹³⁵

Âlimlerin bir kısmı, bu hadiste, ayrılmakla kastedilen şeyin, durumun sözlü olarak ifade edilmesi olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre satıcı, "sattım", müşteri de, "aldım" dediği zaman, iş bitmiş ve iki taraf birbirinden ayrılmış sayılır. Artık hiç birine muhayyerlik hakkı kalmaz.¹³⁶ İmam Muhammed, başta İbrahim en-Nehâî ve Ebû Hanîfe olmak üzere âlimlerinin genelinin bu görüşte olduklarını ifade etmiştir.¹³⁷

Âlimlerin bir kısmı ise, alıcı ile satıcının ayrılmalarından kastedilen şeyin; bedenen birbirlerinden ayrılmaları/uzaklaşmaları anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Bunlara göre, alıcı ile satıcı bedenen birbirlerinden ayrılmadıkça akid tamam olmaz.¹³⁸ Şafîiler bu görüşü savunmuştur.¹³⁹

¹³⁰ Buhârî, Büyü', 65; Müslim, Büyü', 23.

¹³¹ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, Cilt: 6, s. 297.

¹³² Serahsî, Usûl, Cilt:1, ss. 340-341.

¹³³ Buhârî, Büyü', 42; Müslim, Büyü', 47.

¹³⁴ Tahâvî, *Şerhu Meânîl-Âsar*, Cilt: 4, s. 19.

¹³⁵ Buhârî, Büyü', 42; Müslim, Büyü', 46.

¹³⁶ Tahâvî, *Şerhu Meânîl-Âsar*, Cilt: 4, s. 13; Serahsî, *Mebûsât*, Cilt: 13, s. 157; Aynî, *Umde*, Cilt: 11, ss. 195-196.

¹³⁷ Muvatta, (Şeybanî rivayeti) thk. Abdulvehhab Abdullatif, *Mektebetü'l-İlmiyye*, t.y., Cilt: 1, s. 277.

¹³⁸ Tahâvî, *Şerhu Meânîl-Âsar*, Cilt: 4, s. 13; Aynî, *Umde*, Cilt: 11, s. 196.

Ebû Hanife'nin bu konuya, "Gemide olsalar veya hapiste olsalar ya da seferde olsalar nasıl ayrılacaklar" şeklinde karşılık verdiği bilinmektedir.¹⁴⁰

Hanefiler ve Mâlikiler¹⁴¹ konuyla alakalı olarak İbn Mes'ud'dan gelen şu rivayeti delil olarak kullanmışlardır:

Rasûlullah, "Alıcı ve satıcı ihtilaf ederlerse söz satıcının sözüdür alıcı muhayyerdir" demiştir.¹⁴²

İmam Mâlik de, bu şekilde bir muhayyerlik hakkının ne örfte bilinen bir tarifinin olduğunu, ne de bir uygulamasının bulunduğunu ifade ederek İbn Ömer'den gelen bu rivayeti eleştirmiştir.¹⁴³ Diğer taraftan, Mâlikiler, "alışveriş yapan iki kişinin birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyer olduklarını belirten" İbn Ömer rivayeti ile amel edilmesinin gerekmediğini, onun nesh edilmiş olabileceğini ifade etmişlerdir.¹⁴⁴

18- İbn Ömer, Rasûlullah'ın "Herhangi bir eşyaya sahip olan bir insanın vasiyetinin yanında yazılı bulunmadan iki gece geçirmesi caiz değildir" dediğini nakletti.¹⁴⁵

Bu rivayeti delil olarak kullanıp, vasiyet bırakmanın vacip olduğunu hatta bir parça malı olup da akrabasına vasiyet etmeden ölen kimsenin Allah'a âsî olarak gittiğini¹⁴⁶ söyleyenler olsa da, âlimlerin genelinin kanaati bu yönde olmayıp, vasiyetin müstehab olduğu şeklindedir.

Nevevî, Zahirilerin bu rivayete dayanarak, vasiyet bırakmanın vacip olduğu hükmüne vardıklarını, fakat bu görüşlerinin doğru olmadığını söyledikten sonra Şafîilerin vasiyeti müstehab gördüklerini belirtmiştir.¹⁴⁷

¹³⁹ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *el-Havi'l-Kebir Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, Cilt: 5, s. 34.

¹⁴⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, Beyrut, 2002, Cilt: 15, s. 530; Ayrıca bkz. Ünal, s. 107.

¹⁴¹ Bkz. Mâlik, *Muderve*, Cilt: 3, s. 223.

¹⁴² Tirmizî, bu rivayetin mürsel olduğunu, çünkü hadisin ravilerinden Avn b. Abdullah'ın, İbn Mes'ud'a yetişemediğini belirtmiştir. Yine o, bu rivayetin, Kâsım b. Abdurrahman vasıtasıyla İbn Mes'ud'dan aynı şekilde mürsel olarak rivâyet edildiğini ifade etmiştir. Tirmizî, Büyu', 43.

¹⁴³ Muvatta, Buyû', 38; *Muderve*, Cilt: 3, s. 222.

¹⁴⁴ Mâlik, *Muderve*, Cilt: 3, s. 223.

¹⁴⁵ Buhârî, Vesâyâ, 1; Müslim, Vasiyet, 1.

¹⁴⁶ Aynî, *Umde*, Cilt: 14, s. 28.

¹⁴⁷ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 11, ss. 74-75; İmam Şafîî, vasiyet bırakmanın farz olmadığını ifade etmiştir. Şafîî, *el-Ümm*, Cilt: 4, s. 92.

Hanefiler'e göre de vasiyet müstehab sayılmıştır. Zira hadîsin râvisi Abdullah b. Ömer vasiyet etmemiştir. Vâcib olsaydı mutlaka yapar; kendi rivayet ettiği hadîse muhalefette bulunmazdı.¹⁴⁸

Aynî, İbn Ömer'den gelen şu rivayetın, öncekine muhalif olduğunu belirtmiştir:

Ölüm döşeginde iken İbn Ömer'e "Vasiyet bırakmıyor musun?" diye sorulduğunda, "Malımı ne yapacağımı Allah biliyor, evime gelince, bu hususta kimsenin çocuklarıma ortak olmasını istemem" cevabını verdi.¹⁴⁹

19- İbn Abbas, Rasûlullah'ın bir yemin ve şahit ile hüküm verdiğini nakletti.¹⁵⁰

Serahsî bu rivayetın meşhur sünnete muhalif olduğunu iddia etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber, "Beyyine davacıya, yemin ise davalıya düşer"¹⁵¹ buyurmuştur. Bu rivayetten anlaşılacağına göre yemin etmek inkâr edene gerekmektedir. Ayrıca bu hadiste, yeminle delilin aynı tarafta birlikte bulunamayacağı ve yemin etmenin delili tamamlamayacağına işaret vardır.¹⁵²

20- Câbir b. Abdulah, Rasûlullah'ın, Hayber(in fethi) zamanında ehli eşek(etin)i yasakladığını, at etine ise izin verdiğini nakletti.¹⁵³

İmam Müslim, Cabir b. Abdullah yoluyla naklettiği at etinin yenilebileceğini ifade eden rivayet ile birlikte Esmâ bt. Ebi Bekr'in de "Biz Rasûlullah zamanında bir at keserek yedik"¹⁵⁴ dediğini kitabına almıştır. Bu rivayetlere baktığımız zaman, at etinin yenilmesinde dini olarak herhangi bir sıkıntının bulunmadığını görülmektedir. Fakat İmam Nevevî, Sahih-i

¹⁴⁸ Aynî, *Umde*, Cilt: 14, s. 29; Müslim'in rivayetına göre İbn Ömer, Rasûlullah'ın vasiyet ile ilgili bu sözünü işittikten sonra yanında vasiyeti yazılı olmadan bir gece bile geçirmedigini ifade etmiştir. Müslim, Vasiyet, 4.

¹⁴⁹ Aynî, *Umde*, Cilt: 14, s. 29.

¹⁵⁰ Müslim, Akdiye, 3.

¹⁵¹ Buhârî, Rehn, 6.

¹⁵² Serahsî, *Usûl*, Cilt: 1, s. 366-367; Diğer taraftan Tirmizî, bu rivayeti Buhârî'ye sorduğunu, onun da, "Bence Amr b. Dinâr, İbn Abbas'tan bu hadisi işitmemiştir" dediğini aktarmıştır. Tirmizî, İlelüt-Tirmizî el-Kebir, Âlemül'l-Kütüb, Beyrut, 1409, Cilt: 1, s. 204; Aynî de, Yahya b. Main'in bu hadis hakkında "mahfuz değil" dediğini belirtmiştir. Aynî, *Umde*, Cilt: 13, s. 245; Tahâvî ise, İbn Abbas'tan gelen bu rivayetın münker olduğunu, çünkü ravilerden Kays b. Sa'd'ın, Amr b. Dinar'dan rivayette bulunduğunun bilinmediğini söylemiş ve böyle bir durumda, onun rivayetinin delil olarak kullanılamayacağını savunmuştur. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, Cilt: 4, s. 144.

¹⁵³ Buhârî, Zebaih ve's-Sayd, 27-28; Müslim, Sayd, 36.

¹⁵⁴ Müslim, Sayd, 38.

Müslim'deki bu hadislerin şerhini yaparken başta İbn Abbas¹⁵⁵ olmak üzere Ebû Hanife¹⁵⁶ ve İmam Mâlik'in¹⁵⁷ at etinin yenmesini mekruh gördüklerini söylemiştir.¹⁵⁸ Nitekim İmam Malik, at, katır ve eşek hakkında duyduğu en güzel hükmün, onların etlerinin yenmeyeceği yönünde olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁹

At etinin yenmesini uygun bulmayanlar, "Hem binmeniz, hem de zinet olsun diye atlar, katırlar, merkepler yarattı"¹⁶⁰ ayetini delil olarak kullanmışlar ve bu ayette adı zikredilen hayvanların yenilmelerinden bahsedilmediğini söylemişlerdir.¹⁶¹ Ayrıca onlar Hâlid b. Velîd'den gelen rivayeti de iddialarını ispat sadedinde değerlendirmişlerdir. Bu rivayete göre Hâlid b. Velîd, Rasûlullah'ın atların, katırların ve eşeklerin etlerini yasakladığını iddia etmiştir.¹⁶²

Tahâvî, başta Ebû Hanife olmak üzere bazı kimselerin bu hadisi delil olarak kullandıklarını ve at etinin yenmesini mekruh gördüklerini söylemiştir.¹⁶³

Ebû Dâvûd (ö. 275/889), her ne kadar at etinin yenmesinin yasaklandığı ifade eden hadisi rivayet etse de at etinin yenmesinde bir sakınca olmadığını ve bu hadis ile amel edilmediğini çünkü bu hadisin nesh edildiğini belirtmiştir. Ayrıca o, Hz. Peygamberin sahâbîlerinden birçok kişinin at eti yediğini, yine Hz. Peygamber zamanında Kureyşlilerin at kestiklerini ifade etmiştir.¹⁶⁴

Aynî, Ebû Davud'un nesh iddiasını reddetmiş ve at etinin yenmesinin mübah görüldüğünü ifade eden rivayetin Hayber'in fethinde söylendiğini; Hâlid'in ise bu olaydan sonra Müslüman olduğunu hatırlatmıştır.¹⁶⁵

Serahsî, Ebû Hanife'nin, atın yenmesini, haram olduğu için değil de, savaşlarda ihtiyaç duyulan bir silah olması ve insanların elinde fazla bulunmaması sebebiyle yasakladığını belirtmiştir.¹⁶⁶ Zira Ebû Yusuf ve İmam

¹⁵⁵ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 13, s. 95.

¹⁵⁶ Serahsî, *Mebûât*, Cilt: 11, s. 233.

¹⁵⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctebid*, Cilt: 3, s. 22.

¹⁵⁸ Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 13, s. 95.

¹⁵⁹ Muvatta, Sayd, 4.

¹⁶⁰ Nahl, 16/8

¹⁶¹ Muvatta, Sayd, 4; Serahsî, *Mebûât*, Cilt: 11, s. 234; Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 13, s. 95.

¹⁶² Ebû Davud, Et'ime, 25; İbn Mace, Zebâih, 15; Fakat Hâlid hadisinin, senesinde Salih b Yahya bulunduğu için sahih olmadığı iddia edilmiştir. Hattâbî, *Mealimü's-Sünen*, Cilt: 4, s. 245; Hatta Nevevî, hadis âlimlerinin bu hadisin zayıf olduğu konusunda fikir birliğine vardıklarını iddia etmiştir. Nevevî, *Minhâc*, Cilt: 13, s. 96.

¹⁶³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Cilt: 4, s. 210.

¹⁶⁴ Ebû Davud, Et'ime, 25

¹⁶⁵ Aynî, *Umde*, Cilt: 17, s. 248.

¹⁶⁶ Serahsî, *Mebûât*, Cilt: 11, s. 234.

Muhammed'in, at etinin yenilebileceği yönünde görüş bildirmeleri de¹⁶⁷ at etinin yenmesinin Hanefiler katında haram olarak algılanmadığını göstermektedir.

Sonuç

Hadisçiler, sahih olduğu kabul edilen haber-i vahidin delil olarak kabul edilip onunla amel edilmesi gerektiği konusunda (hemen hemen) görüş birliği içindedirler. Zaten hadis kitaplarının neredeyse tamamını meydana getiren haber-i vahidin delil olamayacağını iddia edilmesi, Hz. Peygamberin sünnetinin işlevsizliğinin savunulmasından başka bir anlama gelmeyecektir.¹⁶⁸

Hadis âlimlerinin, hadislerin sıhhatinin belirlerken ağırlıklı olarak hadisin senet kısmının değerlendirilmesini yeterli gördükleri bilinmektedir. Fakihler - özellikle Hanefiler- ise hadislerin sıhhatini tespit etmek için senet tenkidi ile yetinmeyip metin tenkidi de yapmışlardır. Metin tenkidi konusunda özel yöntemler geliştirip bunu hadisler üzerinde tatbik edince, hadisçilere göre sahih olan bir rivayet hakkında "sahih değil" ya da "amel edilmez" diyebilmişlerdir. Fakat bazı fakihlerin, kendi kriterlerine göre amel etmeye uygun görmedikleri hadislerin kesinlikle sahih olmadığı söylenemez.¹⁶⁹

Fakihler, hadisleri değerlendirirken râvinin fıkıh bilgisini/kabiliyetini de göz önünde bulundurmuşlardır. Onların, Abdullah b. Mes'ud'dan gelen rivayetle Ebû Hureyre'den gelen rivayeti -her zaman- aynı oranda değerlendirmedikleri bilinmektedir. Özellikle Hanefilerin, râvinin fakih olmasını rivayeti için tercih sebebi saydıklarını hatırlarsak, fakihlerin bu konuya verdikleri önemi görebiliriz. Bu bağlamda, hadis nakliyle uğraşıp onların fıkıhını bilmeyen kişiyi, elindeki ilaçların doktor olmadan hangi hastalığı tedavi edeceğini bilmeyen eczacıya benzeten İmam-ı Âzam Ebû Hanife'nin görüşleri konuyu özetlemektedir. Zira ona göre bu şekildeki bir hadisçi, fakih olmadan, naklettiği hadislerin ne anlama geldiğini bilemez.¹⁷⁰ Bu durum da hadislerin mana ile rivayet edildiği dönemlerde, râvinin hadisi yanlış anlayıp, onu, aslından farklı bir anlamda nakletmesi sonucunu doğurmuştur.

Yaptığımız bu çalışma neticesinde, Sahihayn'da yer alan -fıkhi konularla alakalı- bazı hadislerin tenkit edildiğini ya da kendileriyle amel edilmediğini ortaya koyan birçok örnek tespit edilmiştir. Bu da bizi, bir hadisin sahih kabul edilmesinin veya muteber bir kitapta yer almasının, o rivayetin bütün fakihler tarafından dinen bağlayıcı görüldüğü ve onunla amel edilmesi gerektiği (hatta bu

¹⁶⁷ Serahsî, *Mebûât*, Cilt: 11, s. 233.

¹⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Ertürk, "Haber-i Vahid", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 14, s. 351.

¹⁶⁹ Kandemir, ss. 366-367.

¹⁷⁰ el-Mekki, Cilt: 1, s. 350.

konuda bir icmân bulunduğu) iddiasının doğru olmadığı sonucuna götürmüştür.¹⁷¹ Yani Buhârî ve Müslim'de yer alan bir hadisle amel edilmesinin gerektiği konusunda ümmetin görüş birliğine vardığı yönündeki iddianın pratikte bir karşılığının olmadığı görülmüştür. Zira fakihler, amel edecekleri bir hadisi, yer aldığı kitaba göre değil de kendi kriterlerine uygunluğuna göre tercih etmişlerdir.

Burada şunu da hatırlatmak isteriz ki, herhangi bir fakih ya da âlimin, Sahîhayn'daki bir hadisle amel etmemesinin sebebi, ona muhalefet etmek değil; kendi kriterlerine göre o hadisi (amel etmek için) sahih görmemesi ya da (yine kendi kriterlerine göre) ondan daha sahih kabul ettiği bir hadisi amel etmek için tercih etmesidir. Mezheplerin hadis kabul şartları farklılık arz ettiği için bir fakihe göre sahih kabul edilen bir hadis (başka mezhebe mensup olan) diğer bir fakihe göre sahih olarak değerlendirilmemiş olabilir. Bu da hadislerin sıhhatini belirlemede kullanılan yöntemin şahsi kanaatler barındırmasından kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak Hanefî fukahasının önde gelen imamlarından Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) Fethü'l-Kadîr isimli eserinde yer alan şu değerlendirmesi -özellikle Hanefî- fakihlerin Sahîhayn'a bakış açılarını özetler mahiyettedir:

"Buhârî ve Müslim'in hadislerinin daha sahih olması, bu iki kitaptaki râvilerin, bu âlimlerin istedikleri şartlarda olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı şartlar, başka bir kitapta yer alan bir hadisin râvilerinde mevcut olursa, hala bu iki kitabın daha sahih olduğunu iddia etmek tahakkümden başka ne olabilir ki?"¹⁷²

¹⁷¹ Abdullah Kahraman, "Fikhi Hadislerin Doğru Anlaşıp Yorumlanması Hususunda Bazı Esaslar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, Sivas, 2001, s. 173.

¹⁷² İbnü'l-Hümâm, Cilt: 1, s. 445.

Kaynakça

- Abdurrazzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San'ânî, *Musannef*, Beyrut, 1403.
- Aslan, Nasi, "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 2, Temmuz-Aralık, 2004.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd, *el-Binaye fî şerhi'l-Hidaye*, Beyrut, 2000.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd, *Şerbu Sünen-i Ebi Davud*, Riyad, 1999.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd, *Umdetü'l-Kârî Şerhi Sabîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâ't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "İcmâ", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, Cilt: 21, ss. 417-431.
- Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vahid", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1996, Cilt: 14, ss. 349-352.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud, *Şerbü's-Sünne*, Beyrut, 1983.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sahîbu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh ve Sünenihî ve Eyyâmih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, y.y., 1422.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Abkâmü'l-Kur'ân*, Lübnan, 1994.
- ed-Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Beyrut, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani, *Sünenü Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru'l-Fikr, y.y., t.y.
- Görmez, Mehmet, "Hadislerde Delâlet Sorunu", *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, 02-06 Ekim 2002, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdad*, Beyrut, 2002.
- el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim, *Mealümü's-Sünen*, Halep, 1932.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî, *et-Temhid lima fî'l-Muvatta mine'l-Meani ve'l-Esanid*, tahkik Mustafa

- b. Ahmed Alevi, Muhammed Abdülkebir Bekri, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, y.y., 1387.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvame, y.y., t.y.,
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şehabuddin Ahmed el-Askalani, *Nubbetu'l-Fiker Şerbi*, çev. Talat Koçyigit, Ankara, 1971.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Baisü'l-Hasis ilâ İhtisari Ulumi'l-Hadis*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, t.y.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctebid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Kahire, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *'Arzâtü'l-Abvezî bi Şerbi Câmii't-Tirmizî*, Beyrut, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali, *ed-Duafa ve'l-Metriükün*, thk. Ebü'l-Feda Abdullah el-Kadi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdilvahid b. Abdilhamid, *Fethü'l-Kadîr*, Daru'l-Fikr, y.y., t.y.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osmân, *Ulümü'l-Hadis*, thk. Nureddin Itr, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1986.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ, *Meşariken'l-Envâr alâ Şababi'l-Âsâr*, el-Mektebetü'l-Atika, Tunus, t.y.
- Kahraman, Abdullah, "Fıkhi Hadislerin Doğru Anlaşılıp Yorumlanması Hususunda Bazı Esaslar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, Sivas, 2001.
- Kandemir, M. Yaşar, Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri, *Sünnetin Dindeki Yeri*, 1995.
- el-Kâsânî, Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedaiü's-Sanaî fî Tertibi's-Şerai'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y., 1986.
- el-Kevserî, Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid, *en-Nüketü't-tarife fî't-tabaddüs an rududi ibn Ebî Şeybe*, Matbaatü'l-Envar, Kahire, 1365.

- Malik b. Enes, Ebû Abdillâh, *el-Mudevvene*, Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, y.y., 1994.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh, *Muvatta*, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh, *Muvatta*, (Şeybanî rivayeti) thk. Abdulvehhab Abdullatif, Mektebetu'l-İlmiyye, y.y., t.y.
- el-Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Havi'l-Kebir Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- el-Mekkî, el-Muvaffak b. Ahmed, *Menâkibu Ebi Hanife*, Beyrut, 1981.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbûrî, *el-Müsnedü's-Sahîb el-Muhtasar mine's-Sünen bi-Nakli'l-Adl ani'l-Adli ila Rasûlillah*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki, Dâr-u İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- el-Müzenî, Ebû İbrâhim İsmail b. Yahyâ b. İsmail eş-Şafî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, (Kitâbü'l-Ümm ile birlikte) Beyrut, 1990.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübra*, Beyrut, 2001.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *ed-Duafa ve'l-Metrikkân*, thk. Mahmûd İbrâhim Zayed, Haleb, 1396.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Tebzîbü'l-Esma ve'l-Lugat*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Minhac Şerhu Sahîb-i Müslim*, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1392.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usulü's-Serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, 1993.
- eş-Şafî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, 1990.
- eş-Şafî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *Müsnedü'l-İmâm eş-Şafî*, Beyrut, 1951.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvâfakat*, yay. haz. Ebû Ubeyde Al-i Salman, Dâru İbn Affan, y.y., 1997.
- eş-Şeybânî Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî, *el-Hucce ala Ehlü'l-Medîne*, tsh. Mehdi Hasan Kilani Kadiri, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1403.

- et-Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Cadülhak, Muhammed Zühri en-Neccâr, Alimu'l-Kütüb, y.y., 1994.
- et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, Mısır, 1975.
- et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *el-İlelu's-Sağır*, Beyrut, t.y.
- et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *İlelü't-Tirmizî el-Kebir*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1409.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 2012.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, İstanbul, 2011.
- Yıldırım, Enbiya, "Hadislerin Mana İle Rivayeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Sivas, 1996,