

Fakihlerin Hadislerdeki Hükümlerin Umumîliği ve Hususîliğini Tespit Kriterleri

Fatih AVCI |  <https://orcid.org/0000-0002-7912-7105>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | favci@mehmetakif.edu.tr

Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi |  <https://ror.org/04xk0dc21>

İslam Hukuku | Burdur, Türkiye

Öz

Fakihler genel olarak hadislerde zikredilen emredici hükümlerin tüm Müslümanlar için bağlayıcılık ifade ettiğini kabul etmekle birlikte bazı hükümlerin belirli şahıslara veya toplumlara özel olduğunu savunmuşlardır. Ancak hangi hükümlerin genel, hangilerinin bir şahsa/topluma özel olduğu konusunda ortak bir kıtas belirlenmemiştir. Bu durum, rivayetlerdeki hükümlerin hususiliğinin doğrudan naslarla değil fakihlerin içtihatlarıyla şekillendiğini göstermekte, rivayetleri değerlendirirken çeşitli kriterleri dikkate aldıklarını ve farklı içtihatlarda bulunduklarını ortaya koymaktadır. Söz konusu belirsizlik ise hükümlerin anlaşılması ve uygulanması noktasında çeşitli ihtilafları doğurmakta, özellikle çağdaş dönemde bağlamından kopuk yaklaşımların sergilenmesine sebebiyet vermektedir. Konuyla ilgili yapılan akademik çalışmalar incelendiğinde hükmün hususiliğine işaret eden rivayetlerin sened ve metin açısından değerlendirilmesine odaklanıldığı, ancak rivayetleri fikhî açıdan incelemeye ve hükmün hususiliğinin kriterlerini tespit etmeye yönelik bir araştırmanın yapılmadığı görülmektedir. Bu çalışmada hükmü şahsa özel olarak değerlendirilen rivayetler konu edilerek hükümlerin hususiliğini belirleyen kriterler tespit edilmektedir. Söz konusu sorunsala yönelerek alandaki boşluğu doldurmayı hedefleyen çalışmada şahsa özel olarak değerlendirilen hükümlerin anlaşılması, hükümlerin hususiliğini belirleyen kriterlerin tespit edilmesi ve mezheplerin konuyla ilgili değerlendirmelerinin bütüncül olarak görülmesi amaçlanmaktadır. Çalışma aynı zamanda şahsa özel olarak nitelendirilen rivayetlerin anlam katmanlarını çözümlemeyi ve bu rivayetlerdeki hükümlerin genel ilkeleri mi yoksa istisnai durumları mı temsil ettiğini değerlendirmeyi hedeflemektedir. Birden fazla yöntemin birlikte kullanılmasıyla, sadece rivayetlerin içeriksel değerlendirmesi yapılmakla kalmayıp mezhep içi ve mezhepler arası yorum farklılıklarının arka planı da aydınlatılmaktadır. Bu bağlamda, fikhî düşüncüyü şekillendiren usûl ilkelerine ve bu ilkelerin rivayetlerin yorumuna nasıl etki ettiğine özel önem verilmektedir. Çalışmanın kapsamı bütün rivayetlerin incelenmesine imkân tanımadığından ibadetlerle ilgili rivayetlerle sınırlandırılmaktadır. Örneklem olması bakımından Necâşî'nin cenaze namazının kılınmasını, Sakîf kabilesinin zekât ve cihattan muaf tutulmasını, Fudâle'nin günde iki vakit namaz kılmasının yeterli görülmesini, Ümmü Varaka'nın erkeklere imamlık yapmasını, Veda haccında hac ihramından umre ihramına geçilmesini konu edinen rivayetler fikhî açıdan incelenmekte, hükümlerin hususiliğini belirleyen kriterler tespit edilmektedir. Veri dökümü ve mukayeseli analiz yöntemlerinin kullanıldığı çalışmada fikhî literatürünün yanı sıra hadis şerh kaynaklarının da incelendiği, böylece rivayetlerin muhteva analizlerine ve hükümlerine kapsamlı bir şekilde ulaşıldığı belirtilmelidir. Araştırma sonucunda fakihlerin bir rivayeti şahsa özel kabul ederken sıhhat değeri, ahad kategorisinde yer alıp almadığı, genel hükümlere aykırı olup olmadığı, sebebin hususiliği veya hükmün umûmiliği gibi ölçütleri dikkate alarak kriterler belirledikleri tespit edilmiştir. Nitekim Ehl-i hadis çizgisine daha yakın olan Şâfiî ve Hanbelî mezhebi ile İbn Hazm ve İbn Teymiyye gibi müctehidler rivayetlerin genelliğini savunmuş, Hanefî ve Mâlikî mezhepleri ise sıhhat kriterlerini karşılamayan bazı rivayetleri şahsa özel olarak yorumlamışlardır. İslâm'ın temel ilkeleri ile uyuşmayan namaz ve zekâtın muafiyet gibi meselelerde ise neredeyse fakihlerin tamamı fikir birliğinde olmuş, ilgili rivayetleri tevîl etmiş veya şahsa özel olarak değerlendirmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Hadis, Hüküm, Umum-Husus, Ruhsat, Kıyas, İstisna.

Atıf Bilgisi

AVCI, Fatih. "Fakihlerin Hadislerdeki Hükümlerin Umumîliği ve Hususîliğini Tespit Kriterleri". *Rize İlahiyat Dergisi* 29 (Ekim 2025), 165-181.

<https://doi.org/10.32950/rid.1727500>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 25.06.2025

Kabul Tarihi: 06.10.2025

Yayın Tarihi: 20.10.2025

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakları & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Criteria Used by Jurist to Determine the Generality and Specificity of Legal Rulings in Hadith

Fatih AVCI |  <https://orcid.org/0000-0002-7912-7105>

Asst. Prof. | Author | favci@mehmetakif.edu.tr

Mehmet Akif Ersoy University |  <https://ror.org/04xk0dc21>

Islamic Law | Burdur, Türkiye

Abstract

In general, jurists acknowledge that the imperative rulings mentioned in hadiths are binding upon all Muslims. However, some jurists have maintained that certain rulings were specific to particular individuals or communities. No universally accepted criterion has been established to clearly differentiate between general and specific rulings. This indicates that the specificity of rulings in the narrations has been shaped not directly by scriptural texts, but rather through juristic interpretation. It further reveals that jurists have considered various criteria in their assessments, resulting in differing interpretations. This ambiguity has led to significant disputes in understanding and applying these rulings, and in particular, has fostered context-detached approaches in modern times. A review of academic studies shows that narrations indicating the specificity of a ruling are usually analyzed in terms of their chains of transmission (isnād) and textual content (matn), whereas a legal-theoretical examination of these narrations and an attempt to determine the criteria for their specificity have not yet been undertaken. Accordingly, this study focuses on narrations deemed specific to individuals and seeks to identify the criteria by which the specificity of such rulings is determined. By addressing this gap, the study aims to contribute to a clearer understanding of rulings considered individual-specific, to identify the criteria used in determining their particularity, and to present a holistic overview of the perspectives of different legal schools on the issue. The study also aims to explore the semantic layers of narrations regarded as individual-specific and to assess whether the rulings they contain reflect general normative principles or exceptional legal concessions. By employing multiple methods, the study not only offers a textual analysis of the narrations but also sheds light on intra- and inter-school divergences in interpretation. In this context, particular attention is given to the methodological principles underlying juristic reasoning and how such principles influence the interpretation of narrations. Due to the limitations of scope, the study restricts its analysis to narrations related to acts of worship. As sample cases, the following narrations are examined from a legal perspective: the funeral prayer offered for the Negus (Najāshi), the exemption of the Thaqif tribe from zakāt and military service, the sufficiency of performing two daily prayers in the case of Fuḍāla, the appointment of Umm Waraqah as prayer leader over men, and the transition from ḥajj to ‘umrah in the Farewell Pilgrimage. These examples are analyzed to identify the criteria used in determining whether the rulings can be generalized or must be regarded as specific. Utilizing historical data compilation and comparative analytical methods, the study engages both fiqh literature and hadith commentaries, thereby enabling a comprehensive evaluation of the narrations in terms of content and legal significance. The findings indicate that jurists determine whether a narration is specific by evaluating criteria such as the authenticity of the report, whether it falls under the category of solitary (āḥād) narration, whether it contradicts general legal principles, the particularity of the cause (‘illah), or the universality of the ruling. Notably, schools closer to the traditionist (ahl al-ḥadīth) methodology—such as the Shāfi‘ī and Ḥanbalī schools—as well as independent jurists like Ibn Ḥazm and Ibn Taymiyyah, tend to uphold the general applicability of such narrations. In contrast, the Ḥanafī and Mālikī schools often interpret certain narrations as specific to individuals, based on criteria including reliability, rational consistency, legal analogy (qiyās), and harmony with the foundational principles of Islam. On matters such as exemptions from prayer or zakāt—which appear to conflict with the essential values of Islam—there is near-consensus among jurists either to interpret these narrations allegorically (ta’wīl) or to classify them as exceptional and individual-specific.

Keywords

Islamic Law, Hadith, Judgment, Rukhsa, Qiyas, Istihsan.

Citation

Avci, Fatih. “The Criteria Used by Jurist to Determine the Generality and Specificity of Legal Rulings in Hadith”. *Rize Theology Journal* 29 (October 2025), 165-181.

<https://doi.org/10.32950/rid.1727500>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 25.06.2025	Date of Acceptance: 06.10.2025 Date of Publication: 20.10.2025
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.	
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.	

Giriş

İslam hukukunun temel kaynakları olan kitap ve sünnet, fıkıh usulü açısından bağlayıcı olup hüküm çıkarma noktasında birbirlerini tamamlayıcı işlev görmektedir. Kur'an'da fikhî konulara temas eden ayetlerin sayısının iki yüz ila sekiz yüz civarında olduğu kabul edilmektedir.¹ Bu ayetler, çoğunlukla genel ilkeleri ortaya koyarak hukuki çerçeveyi çizerken, hadisler ise bu ilkeleri detaylandırarak uygulama aşamasına taşımaktadır. Nitekim temel hadis kaynaklarında yer alan tefsir bölümleri ve bu bölümler üzerine yapılan şerhlerdeki âyet tefsirleri hem hadislerin âyetleri ve âyetlerden doğan hükümleri detaylandırmasına örnek olmakta hem de hadislerin/rivayetlerin delil olarak kullanılmasına etkiye bulunmaktadır.² Dolayısıyla İslam hukukunun herkes için ve her dönemde uygulanabilir olma özelliğini vurgulayan fakihler, hadislerde zikredilen hükümlerin genel geçer olduğunu ve tüm Müslümanları muhatap aldığını savunmuşlardır. Bununla birlikte, fakihler istisnâ olarak belirli şahıslara özel hükümlerin varlığını da kabul etmişlerdir. Ancak hangi hükümlerin genel, hangilerinin şahsa özel olduğuna dair ortak bir kriter belirleme konusunda fakihler arasında tam bir ittifak sağlanamamıştır. Bu durum şahsa özel hükümlerin belirlenmesinin doğrudan naslar tarafından değil, fakihlerin içtihatlarıyla yapıldığını göstermektedir.

Hadis literatüründe bazı hükümlerin belirli kişilere mahsus olup olmadığı meselesi üzerine yapılan incelemelerde, sahabenin karşılaştığı bireysel olaylar çerçevesinde Hz. Peygamber'in verdiği bazı hükümler üzerinde durulmuştur. Necâşî'nin gıyabi cenaze namazının kılınmasına,³ Sakîf kabilesinin zekât ve cihattan muaf tutulmasına,⁴ Fudâle'nin günde iki vakit namaz kılmasının yeterli görülmesine,⁵ Ümmü Varaka'nın erkeklere imamlık yapmasına,⁶ Vedâ haccında hac ihramından umre ihramına geçilmesine hükmeden rivayetler⁷ bu bağlamda tartışılan örnekler arasındadır. İlgili rivayetleri incelerken hadis âlimleri daha çok isnadın güvenilirliği, metnin sıhhati ve rivayetin bağlamı gibi kriterlere odaklanmış; sahih kabul edilen rivayetlerin kural olarak umumî hüküm ifade edeceğini belirtmişlerdir. Fakihler ise, bu rivayetlerin umumiğini genel kaidelere uygunluk, sonraki dönemlerde rivayetle amel edilip edilmediği ve kıyas gibi delillerle ilişkisi üzerinden değerlendirmişlerdir. Sonuç olarak bu rivayetlerin içerdiği hükümlerin belirli bir şahsa veya topluma mahsus olup olmadığı meselesi hem hadis hem de fıkıh disiplinlerinde önemli bir tartışma konusunu teşkil etmiştir. Fakat bir rivayetin hükmünün umumiği ve hususiliğinin tespiti sırasında hangi ölçütlerin esas alınması gerektiği hususu günümüz araştırmacılarınca tam olarak netlik kazanmamış olup fakihlerin bir rivayeti şahsa özel olarak değerlendirmelerinde etkili olan faktörlerin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Hz. Peygamber'in belirli durumlara özel verdiği hükümler üzerine yapılan literatür taraması, hadis alanında dikkate değer sayıda çalışma yapıldığını göstermektedir. Mevcut çalışmalarda ilgili hadislerin sened ve metin açısından tahlil edildiği ve mezheplerin hadisler hakkındaki görüşlerinin kısmen ele alındığı görülmektedir.⁸ Ancak konuyu derinlemesine ele alan spesifik çalışmalar sınırlı olup mevcut eserlerde mesele hadis ilmi bağlamında ele alınmış ya da modern dönemde ilgili rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulmuştur.⁹ Fakat bu çalışmanın amacı, münferit rivayetlerin tek tek tahlilini yapmak değil; şahsa mahsus olduğu değerlendirilen rivayetleri bir araya getirerek, fakihlerin söz konusu rivayetlerin genel hüküm ifade etmediği kanaatine varmalarına yol açan ortak unsurları tespit etmektir. Mevcut literatür incelendiğinde, bu doğrultuda genel çıkarımların yapılmadığı müşahade

¹ Bedreddin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'an", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551.

² Murat Bahar, "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'inde Tefsir Bilgisi", *Eskiye* 52 (Mart 2024), 325-350.; Murat Bahar, *Buhârî Şerhlerinde Tefsir Bilgisi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2024).

³ İmran bin Husayn'dan rivayet edildiğine göre, Nebî şöyle buyurdu: "Şüphesiz kardeşiniz Necâşî vefat etti, onun cenaze namazını kılın." İmran bin Husayn şöyle dedi: "Biz, cenazenin (Medine'ye) getirildiğini gördük. Bunun üzerine saf tuttuk ve namazını kıldık. Oysa o, Habeşistan'da vefat etmişti. Resûlullah, Medine'ye girdikten sonra onun için cenaze namazı kıldırdı." Bkz. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Şerhu müşkilil-âsâr*, thk. Şu'ayb el-Enna'ût (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1994), 12/329.

⁴ 'Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr fî fikhî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i ve hüve şerhi Muhtasarü'l-Müzenî*, thk. Şeyh 'Alî Muhammed Mu'avvid ve Dğr (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 19/14/80; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil ve's-şerhu ve't-tevcîhu ve't-ta'îl li mesâilil-müstehrace*, thk. Muhammed Hacı ve Âharûn (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 17/475-476.

⁵ Ebû Abdillâh en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 1/68.

⁶ Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/186 (No. 5354).

⁷ Müslim, "Hacc", 17. (No. 1216)

⁸ İlgili çalışmalardan bazıları için bkz. Fatma Aydın, "Sünnette Şahsa Özel Uygulamalar ve Bunların Bağlayıcılığı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2013), 131-160; Hüseyin Kahraman - Mutlu Gül, "İbadetlerin Edasında Tedricilik Meselesi Ve İlgili Hadislerin Tahlili.", *Journal of Islamic Law Studies* 25 (2015); Fatih Mehmet Yılmaz, "Asrân Rivayetinin Sened ve Metin Tahlili", *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (Haziran 2024), 156-192; Yunus Macit, "Kasten Oruç Bozmanın Cezası İle İlgili Rivayetlerin Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (Nisan 2005), 121-157; Mehmet Ayhan, "Necâşî Rivayetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı ile İlgili Tartışmalar", *İslami İlimler Dergisi* 13/2 (Aralık 2018), 239-264.

⁹ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999); Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2020); Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990); Mehmet Erdoğan, *Akil Vahiy Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995).

edilmektedir. Fıkıh alanında konuyla ilgili yapılan yüksek lisans tezinde¹⁰ ise Hz. Muhammed'in şahsa özel verdiği hükümlerin yanı sıra onun (s.a.s.) şahsına veya ailesine has bazı durumlar (zekat mallarından faydalanma yasağı, visâl orucu tutma ve dörtten fazla eşle evlilik serbestisi ile teheccüt namazının farziyeti meseleleri) incelenmiş buna ek olarak da Hulefâ-i Râşidîn döneminde var olan bazı şahsa özel uygulamalara değinilmiştir. Bizim çalışmamızın da konusunu oluşturan Hz. Muhammed'in şahsa özel verdiği hükümler bahsinde farklı fıkıh alanlarından üç örnekle yetinilmiştir. Bu çalışmada ise ibadetler alanından beş örnek rivayet ve bunları destekleyen bazı ek rivayetler üzerinden fakihlerin bir rivayeti şahsa özel kabul ederken hangi kriterleri dikkate aldıkları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu bakımdan çalışma, söz konusu araştırmalardan ayrılarak özgün nitelik kazanmaktadır.

Çalışmada mezheplerin ortak bir kanaate varamadığı tartışmalı rivayetler ele alınmıştır. Böylece fakihlerin konuya dair yatay ve dikey açılımları tespit edilmiş¹¹ ve rivayetleri değerlendirirken hangi kıstasları ön planda tuttuğu analiz edilmiştir. Mezheplerin neredeyse tamamının şahsa özel kabul ettiği rivayetlere de temas edilen çalışmada mezheplerin ilgili rivayetin hükmünün hususiliği üzerine ittifak etmelerinin gerekçeleri irdelenmiştir. Makale düzeyindeki bir çalışmanın bütün rivayetlerin incelenmesine imkân tanımadığı açık olduğundan çalışmanın kapsamı yalnızca ibadetlerle ilgili rivayetlerle sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla muâmelât ve ukûbât alanına giren rivayetlere yer verilmemiştir. Örneklerin ibadet alanı ile sınırlandırılması, kanaatimizce fakihlerin içtihadı en az imkân tanıyan bir sahada rivayetleri hangi yöntemlerle değerlendirdiklerini ve hükme ulaşırken hangi ölçütleri benimsediklerini göstermesi bakımından isabetli olacaktır. Ayrıca bu çalışmaya konu edilen rivayetlerin sened ve metin tenkidine yer verilmediği, fakihlerin hükmü belirlerken ilgili rivayetleri delil/kaynak olarak kabul etmelerinin yeterli görüldüğü belirtilmelidir. Çalışmada veri dökümü ve mukayeseli analiz yöntemleri kullanılarak bilgilere bütüncül olarak ulaşılmış, analitik değerlendirmelerin sağlıklı yapılması sağlanmıştır. Bu bakımdan sadece İslâm hukuku literatürü değil hadis şerhleri de araştırma sahasına dahil edilmiş, rivayetlerin muhteva analizlerine ulaşılmıştır. Dolayısıyla iki ana başlıktan oluşan çalışmanın birinci başlığında makalede incelenecek olan şahsa özel hükümleri içerdiği düşünülen rivayetlerin muhteva analizleri yapılmış, ikinci başlıkta ise fakihlerin bir rivayeti değerlendirerek hükme ulaşmaları ve şahsa özel olarak kabul etme kriterleri tespit edilmiştir.

1. Şahsa Özel Olduğu İfade Edilen Rivayetler

Hadis kaynaklarında hükmünün şahsa/topluluğa özel olup olmadığı hususunda ihtilaf yaşanan bazı rivayetler bulunduğu yukarıda ifade edilmişti. Söz konusu rivayetlerin muhteva analizlerinin yapılması, sonrasında fakihlerin yaklaşımlarının anlaşılmasına ve istinbat ettikleri hükümlerin sağlıklı zemine oturmasına imkân tanıyacaktır. Bu sebeple aşağıda çalışmaya konu edilen rivayetlerin muhteva analizlerine yer verilmektedir. Ayrıca konuyla ilişkili görülen diğer birtakım rivayetlere de muhteva analizi yapılan rivayetleri desteklemek amacıyla temas edilmektedir.

1.1. Necâşî'nin Gıyabi Cenaze Namazı

Cenaze namazı, mevtanın konumu dikkate alındığında üç şekilde kılınabilir. En yaygın olanı, cenazenin cemaatin önünde bulunması durumunda kılınan namazdır. Bunun dışında, mevtanın defnedildikten sonra üzerine cenaze namazı kılınması ve huzurda bulunmayan kişinin cenaze namazının kılınması olmak üzere iki farklı uygulama daha bulunmaktadır.¹² Hz. Peygamber'in gömülen kişilerin de cenaze namazını kıldırıldığına dair sahih rivayetler bulunmaktadır.¹³ Bu rivayetler üzerine hüküm bina edilmiştir. Ancak huzurda bulunmayan kişinin cenaze namazının kılınması meselesinde rivayetlerin hükme kaynak olup olamayacağı tartışmalıdır. Bu kabilden olmak üzere Necâşî'nin cenaze namazının kılındığını anlatan rivayet, cenaze namazında tekbir sayısı ve mescitte cenaze namazı kılınıp kılınamayacağı gibi fikhî hükümlere de dayanak olarak kullanılmıştır. Ayrıca rivayet fakihler tarafından farklı şekillerde yorumlanmış ve bir grup tarafından gıyabi cenaze namazı için delil olarak kabul edilmiştir.¹⁴ Örneğin günümüzde devlet

¹⁰ Ayşe Durumlu, *İslam Hukukunda Şahsa Özel Düzenlemeler ve Fikhî Tahlili* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹¹ Yatay Açılım, bir konuda hemfikir olan kimselerin yeni delil ve yorumlarla konuyu geliştirmeleri ve ileri taşımalarıdır. Dikey Açılım ise bir konuda birbirlerine muhalefet eden kimselerin ileri sürdükleri aksi delil ve yorumlarla konuyu genişletmeleri ve ileri taşımalarıdır. Kavramsallaştırma ve geniş bilgi için bk. Murat Bahar, *Buhârî Şerhlerinde Tefsir Bilgisi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2024), 18-19.

¹² Ebü'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Matba'atü'l-Halebî, 1356/1937), 1/94; Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/249; Ebu't-Tayyib Azimabâdî, *Avnu'l-Ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd ve meahû Hâşiyetü İbni'l-Kayyûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 9/9-10.

¹³ Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, 4/123. Ebû Hureyre'den rivayet edilmiştir: Bir zenci adam yahut zenci kadın mescidi süpürürdü. Günün birinde vefat etti. Fakat Peygamberimiz onun ölümünden haberdar olmadı. Bir gün Peygamberimiz o zatı andı da: "Bu insan ne yaptı?" diye sordu. Sahabiler: "O öldü ya Resulallah, dediler. Resûlullah: "Bana (vefatını) haber vermeli değil miydiniz?" buyurdu. Sahabiler: O şöyle şöyle oldu diye, onun kıssasını zikrettiler. Râvî dedi ki: Sahabiler bu sözleriyle o kişiyi küçük ve ehemmiyetsiz gördüler. Resûlullah: "Haydi, onun kabrini bana gösteriniz" buyurdu. Akabinde onun kabrine vardı ve üzerine namaz kıldı. Bkz. Buhârî, "Cenâiz", 66; İbnü'l-Haccâc Ebu'l-Hasen Müslim, *el-Müsnedü's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "Cenâiz", 71. Saîd b. Müseyyeb'den rivayet edilmiştir. Peygamber (s.a.v) Medine'de yok iken Sa'd'ın annesi ölmüştü. Hz. Peygamber Medine'ye gelince ona cenaze namazını kıldırıldı. Aradan bir ay zaman geçmişti. Bkz. Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşar 'Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1998), "Cenâiz", 47.

¹⁴ Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-'Aynî, *Umdetü'l-Kârî şerhi Sahihî'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 8/20.

eliyle uygulanan ve genel kabul gören gıyabi cenaze namazının temel dayanağı, Hz. Peygamber'in Habeşistan kralı Necâşî için gıyabi cenaze namazı kıldırıldığına dair rivayettir.¹⁵

Necâşî rivayeti farklı kaynaklarda benzer şekillerde aktarılmış olmakla birlikte, özellikle İmran b. Husayn kanalıyla gelen rivayetlerde belirgin bir farklılık göze çarpmaktadır.¹⁶ Bu rivayetlere göre Necâşî'nin cenazesinin bizzat Medine'ye getirildiği ve cenaze namazının yüz yüze kılındığı ifade edilmektedir. Buna karşın diğer bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in gayb perdesinin kaldırıldığı, dolayısıyla Necâşî'nin naaşını görerek cenaze namazını kıldırıldığı, cemaatin ise onu görmeden namaza iştirak ettiği belirtilmektedir.¹⁷ Necâşî rivayetinin sıhhati konusunda fakihler arasında genel bir kabul olmakla birlikte, bu olayın hüküm açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda mezhepler farklı görüşler ortaya koymuştur. Öyle ki çalışmanın hükmî yönünü ihtiva eden ikinci başlıkta detaylı bir şekilde yer verileceği üzere Hanefiler ve Mâlikîler, bu olayı yalnızca Necâşî'ye özgü bir durum olarak kabul etmiş ve bu uygulamanın genel bir hüküm teşkil etmeyeceğini savunmuşlardır. Buna karşılık Şâfililer ve Hanbelîler, sebebin hususi olmasının hükmün umumi olmasına engel teşkil etmeyeceğini belirterek, gıyabi cenaze namazının tüm Müslümanlar için geçerli bir uygulama olduğunu ifade etmişlerdir.

1.2. Sakîflilerin Cihad ve Zekâtın Muaf Tutulması

Müslüman olmak, kişinin İslam dinin içinde barındırdığı temel inanç ilkelerini, emir ve yasaklarının tamamını kabul etmesini, uygulayamıyor olsa bile en azından kalben tasdik ediyor olmasını gerektirir. Bu sebeple Kur'an'ın ve mütevâtir sünnetin tek bir ifadesini inkâr edenin kafir olacağına hükmedilmiştir. Aynı sebeple bir kişinin İslam'a girerken, yasaklanmış fiillere izin verilmesi gibi bir şart öne sürmesine de izin verilmemiştir.¹⁸ Fakat rivayete göre Sakîf kabilesi Müslüman olmak için İslam'ın temel ilkelerine aykırı bazı şartlar öne sürmüş, Hz. Muhammed de bunlardan bazılarını kabul etmiştir.

Rivayette belirtildiğine göre Sakîf kabilesi, İslam'ı benimseyen Araplar arasında yalnız kalınca Hz. Muhammed'e bir heyet göndermiştir. Hz. Muhammed, Sakîf halkı ile mescitte bir çadır kurarak görüşmeler yapmıştır. Sakîfliler, putları Lât'ın yerinde kalması, diğer putlarını kendilerinin yıkmaması ve namazdan muaf tutulmaları gibi bazı şartlar öne sürmüştür. Hz. Muhammed, namazsız bir dinde hayır olmayacağını belirterek onların bu taleplerini reddetmiş, ancak putlarını bizzat yıkmamaları, öşür vermemeleri ve cihada çıkmamaları yönündeki isteklerini kabul etmiştir.¹⁹ Bu rivayetler İslam'ın temel esaslarına aykırı görüldüğü için fakihler tarafından farklı şekillerde tevîl edilmiştir. Zira Sakîflilere verilen zekât muafiyetinin aksine zekât vermek istemeyen bir şahsın bizzat Resûlullah tarafından boynunun vurulmasıyla tehdit edildiğini anlatan ifadeler de kaynaklarda zikredilmektedir.²⁰ Bu rivayetler sebebiyle fukahanın bazı isteklerin kabul edildiğini belirten rivayetin hükmünün Sakîflilere özel olduğunu söylerken bazıları Hz. Peygamber'in sözlerini tevîl ederek diğer rivayetlerle cem' etme yoluna gitmiştir.

1.3. Fudâle el-Leysî'nin Günde İki Vakit Namaz Kılmasının Yeterli Görülmesi

Rivayetlerde aktarıldığı üzere Fudâle el-Leysî isimli sahâbi İslam'ı kabul etmek için Hz. Peygamber'e gelerek ondan kendisine İslam'ın hükümlerinden bazılarını öğretmesini istemiş, Resûlullah da ona namazı ve diğer ibadetleri anlatmıştı. Fudâle işlerinden dolayı beş vakit namazın kendisine zor geleceğini ve ondan kendisine bu beş vakit yerine geçecek bir şey söylemesini istediğinde

¹⁵ Din İşleri Yüksek Kurulunun "Gıyâbî cenaze namazı kılınabilir mi?" sorusuna verdiği fetva şu şekildedir: "Aslanan, namazının kılınabilmesi için cenazenin hazır bulunmasıdır. Bununla birlikte hazır olmayan cenaze için de namaz kılınabilir. Nitekim Resûlullah, Habeş Kralı Necâşî'nin vefatını haber vermiş, sonra da onun cenaze namazını kıldırmak üzere cemaatin önüne geçmiş, ashab da arkasında saf tutmuştur. (Buhârî, Cenâiz, 54 [1318]; Müslim, Cenâiz, 63 [951]). Olayda hazır bulunan Câbir b. Abdullah şöyle demiştir: "Resûlullah, Necâşî'nin (gıyabında) cenaze namazını kıldırdı. Ben de ikinci saftaydım." (Buhârî, Cenâiz, 54 [1320]). Yine, Resûlullah'ın Uhud şehitleri (Buhârî, Cenâiz, 72 [1344]) ve kendisine haber verilmeden defnedilen cenazeler için de gıyâbî cenaze namazı kıldığı bilinmektedir. (Buhârî, Cenâiz, 55 [1321]). Bkz. Din İşleri Yüksek Kurulu, "Gıyâbî cenaze namazı kılınabilir mi?", Din İşleri Yüksek Kurulu (12 Temmuz 2017).

¹⁶ İmran bin Husayn'dan rivayet edildiğine göre, Nebî şöyle buyurdu: "Şüphesiz kardeşiniz Necâşî vefat etti, onun cenaze namazını kılın." İmran bin Husayn şöyle dedi: "Biz, cenazenin (Medine'ye) getirildiğini gördük. Bunun üzerine saf tuttuk ve namazını kıldık. Oysa o, Habeşistan'da vefat etmişti. Resûlullah, Medine'ye girdikten sonra onun için cenaze namazı kıldırdı." Bkz. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12/329.

¹⁷ Örnek olarak bkz. Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel, thk. Şu'ayb el-Arna'ût Mürşid, 'Âdil (Beyrut: Mü'essestü'r-Risâle, 2001), 3/209. Necâşî'nin cenaze namazının gıyabi olduğunu ifade eden rivayetlerin tahlili için bkz. Ayhan, "Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı ile İlgili Tartışmalar", 241-257.

¹⁸ "Allah'ı ve peygamberlerini inkâr edenler, Allah ile peygamberlerini birbirinden ayırmak isteyenler, "Bir kısmına inanırsınız ama bir kısmına inanmayız" diyenler ve bunlar arasında bir yol tutmak isteyenler yok mu, işte gerçek kâfirler bunlardır ve biz kâfirlere alçaltıcı bir azap hazırlamışızdır." Diyanet İşleri Başkanlığı, "Kur'an-ı Kerim" (20 Mart 2025), en-Nisâ/150-152.

¹⁹ Mâverîdî, el-Hâvî'l-Kebîr, 19/14/80; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-tahsil, 17/475-476.

²⁰ Hz. Peygamber, Eşcâ kabilesinden bir adama zekâtını istemek üzere bir sahâbîyi görevlendirdi. Adam zekât vermek istemedi. Bunun üzerine görevli sahâbî Hz. Peygamber'e durumu bildirdi. Hz. Peygamber "Git ona senin Allah Rasûlü'nün elçisi olduğunu ve zekâtını vermesi gerektiğini söyle." buyurdu. Fakat adam zekât vermeyi yine reddetti. Üçüncü defasında Hz. Peygamber "Git yine iste ve bu sefer de vermezse boynunu vur." buyurdu. Bkz. 'Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 8/246.

Resûlullah “Sakin asraynı kaçırma!” buyurmuş, ardından “asrayn”ın sabah ve ikinci namazları olduğunu açıklamıştır.²¹ Bu rivayet hem iki vakit namaz kılınmasına izin verildiği anlayışına yol açtığı için hem de konuyla ilgili diğer rivayetlere muhalefet ettiği için ulemanın kapsamlı yorum ve değerlendirmelerde bulunmasına sebep olmuştur.

Yukarıda da ifade edildiği üzere Resûlullah Sakîfliler’in cihada katılmamalarını ve zekât vermemelerini kabul etmiş fakat namaz ibadetinde ve puta tapma meselesinde isteklerini geri çevirmişti. Bunu da namazsız bir dinde hayır olmayacağı şeklinde açıklamıştı.²² Fakat buradaki rivayette Hz. Muhammed’in yeni Müslüman olan ve namaz için vakti olmadığını söyleyen bir sahabeyle iki vakit namaz kılmasının yeterli olacağını söylediği görülmektedir. Burada rivayetlerin sıhhatlerinden ziyade fakihlerin Hz. Muhammed’in verdiği namaz muafiyetini nasıl anladıkları önem arz etmektedir. Çünkü klasik dönemde de çağdaş dönemde de rivayete değer atfedildiği anlaşılmaktadır. Klasik dönemde rivayetin hükmünün çeşitli yönlerden tartışılmasının yanı sıra çağdaş dönemde de konuyla ilgili tevillerin yapıldığı görülmektedir. Örneğin Mehmet Görmez ilgili rivayetleri hadislerdeki tedricilik ve nesih bağlamında incelemiştir.²³ Bu bağlama göre Hz. Peygamber henüz yeni Müslüman olmuş veya olacak kişileri İslam’a ısındırmak ve İslam’ın emirlerini olduğu gibi kabul edebilecekleri olgunluk düzeyine ulaştırmak için kolaydan zora doğru bir teşri politikası izlemiştir.²⁴

1.4. Ümmü Varaka’nın Erkeklerle İmamlık Yapması

Bir kadının namazlarda kadınlara imamlık yapması mezhepler arasında ihtilaflı bir meseledir. Şâfi mezhebine göre kadının farz ve nafil namazlarda kadınlara imamlık yapması müstehaptır. Malikîler ve Hanefîler ise kadının farz ve nafil namazlarda kadınlara imamlık yapmasını mekruh görmüşlerdir.²⁵ Erkeğin imamlık yapması durumunda da kadının en arka safta durması gerektiği kabul edilmektedir. Çünkü bu şekilde erkeklerin kadınlar tarafından dikkatlerinin dağıtılıp huşusunun bozulmasının önüne geçilmek istenmiştir.²⁶ Dolayısıyla bir kadının erkeklerle imamlık yapması çoğu fakih tarafından caiz görülmemiştir. Fakat yine de konu hakkında aykırı görüşlerin oluşmasının sebebi sahabeden Ümmü Varaka hakkında aktarılan rivayettir.

Rivayete göre Ümmü Varaka Kur’ân-ı Kerîm’i ezberlemişti. Hz. Peygamber ona ev halkına imamlık yapmasını emretmişti.²⁷ Rivayetin bir başka metnine göre Ümmü Varaka Resûlullah’tan bunu istemiş, Resûlullah da müsaade etmişti.²⁸ Ayrıca kaynaklarda belirtildiğine göre Ümmü Varaka’nın bir de müezzini vardı.²⁹ İlgili rivayetlerden Ümmü Varaka’nın, evindeki erkekler de dahil herkese namaz kıldırıldığı anlaşılmaktadır. Dârekutnî (ö. 385/995) rivayetinde ise Resûlullah’ın Ümmü Varaka’ya, evindeki kadınlara imamlık yapması konusunda izin verdiği kaydedilmektedir.³⁰ Dolayısıyla kadının erkelere imamlık yapmasına karşı olan fakihler hükmü, Dârekutnî rivayetiyle tevîl etmişler veya bu hükmü şahsa özel olarak değerlendirmişlerdir.

1.5. Vedâ Haccında Hac İhramından Umre İhramına Geçilmesi

Temettu’ haccı, kişinin umre yaparak ihramdan çıkması ve ardından hac için yeniden ihrama girmesiyle gerçekleşir. Bu uygulama, kişi iki ayrı yolculuk yapmadan hac görevini tamamladığı için “temettu’” yani “faydalanma” olarak adlandırılmıştır. Temettu’ ifadesinin nadir olarak kullanılan ikinci manası ise hacca niyet ettikten sonra onu umreye çevirmektir.³¹ Ancak bu konuda ihtilaf olmakla birlikte cumhura göre hacc niyetiyle ihrama girdikten sonra umreye çevirmek geçersiz bir ameldir.³² Ulemanın ihtilaf etmesi Câbir’in Vedâ haccı esnasında yaşanan olayı anlatmasına dayanmaktadır: “Biz, Resûlullah’ın ashâbı olarak yalnızca hac yapma niyetiyle ihrama girdik. Peygamber, Zilhicce’nin dördüncü günü sabahı Mekke’ye geldi. Geldiğinde bize ‘İhramdan çıkın ve kadınlarınızla birlikte olun’ diye emretti. Sahabiler ‘Ama Arafat’a çıkmaya sadece beş gün var, ihramdan çıkmamız doğru olur mu?’

²¹ Nişabûrî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, 1/68.

²² Nevevî, *el-Mecmû’*, 19/435.

²³ Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 299-300.

²⁴ Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 152-153; Erdoğan, *Akal Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, 215-216; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 370; Talip Türkan, “Tedrîc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/266.

²⁵ Mâverîdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, 19/2/356.

²⁶ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1992), 1/576.

²⁷ Beyhakî, *Sünenü’l-Kübrâ*, 3/186 (No: 5354).

²⁸ Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, ts.), “Salât”, 62 (No. 591).

²⁹ Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Salât”, 62 (No.592).

³⁰ Ebû’l-Hasen ‘Alî b. ‘Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şu’ayb el-Arna’ût (Beyrut: Mü’essesetü’l-Risâle, 2004), 2/21 (No: 1084).

³¹ Temettu’, bir kişinin hacca niyet edip, “Allah’ım, ben hacca istiyorum, onu bana kolaylaştır” demesi ve ardından Mekke’ye vardığında hacını feshedip umreye çevirmek istemesi durumudur. Bunun için kişi, Kâbe’yi yedi kez tavaf eder, ardından Safa ile Merve arasında yedi kez sa’y yapar ve saçlarını kısaltarak umreyi tamamlar. Sonrasında normal kıyafetlerini giyer ve eşyle birlikte olabilir. Daha sonra, terviye günü yeniden hacca niyetlenerek ihrama girer. İşte bu, hacın feshidir. Bkz. Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Mesâ’ilu Ahmed b. Hanbel*, thk. Zuheyr eş-Şâvîş (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1981), 203-204.

³² Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelusî İbn Rüşt, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihayetü’l-Müktesid* (Kâhire: Dâru’l-Hadis, 2004), 2/98-99.

dedi. Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurdu: ‘Sizin Allah’tan en çok korkanınızın, en doğru sözlünüzün ve en hayırlınızın ben olduğumu biliyorsunuz. Eğer kurban getirmemiş olsaydım sizin gibi ihramdan çıkardım. O yüzden ihramdan çıkın.’”³³

Rivayete göre bir grup sahabe, hac ve umreye birlikte niyet etmiş veya yalnızca hacca niyet edip yanlarında kurbanlık hayvanları getirmişti. İkinci grup sadece umreye niyet edip umreyi tamamladıktan sonra hac için ihrama girmişti. Üçüncü grup ise sadece hacca niyet etmiş fakat yanlarında hedy kurbanı getirmemişti. Hz. Muhammed bu üçüncü gruba hac ihramlarını umreye çevirmelerini emretmişti.³⁴ Fakihler haccın umreye çevrilmesi işleminin sadece Vedâ haccına katılan sahabeye has mı yoksa tüm Müslümanlar için geçerli genel bir kural mı olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîler’den oluşan birinci gruba göre hac niyetiyle ihrama girdikten sonra bu niyeti bozarak umreye çevirmek caiz değildir. Hanbelîler’e, İbn Hazm’a (ö. 456/1064) ve İbn Teymiyye’ye (ö. 728/1328) göre ise Hz. Peygamber temettu’ yapmayı emretmiş ve bunun kıyamete kadar geçerli olduğunu belirtmiştir.³⁵

2. Hükümlerin Bir Şahsa veya Topluma Hasredilmesi Hususunda Fukahanın İhtilafı

Fakihler, rivayetlerin bir şahsa veya topluma özel olup olmadığı konusunda farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Bu farklılıkların temelinde rivayetlerin genel kurala aykırı olup olmaması, makâsîd eksensli yorumlar, hadislerin evrenselliğini koruma düşüncesi ve farklı kıyas yöntemlerinin kullanılması gibi unsurlar yer almaktadır. Bazı fakihler, belirli bir bağlamda ortaya çıkan rivayetleri genel hüküm olarak değerlendirirken, bazıları ise bunları sadece ilgili şahıs veya olayla sınırlı görmüştür. Gıyabi cenaze namazı, bir kavmin cihad ve zekâtın muaf tutulması, bir sahibinin sadece iki vakit namaz kılmasına izin verilmesi, kadınların imamlığı, haccın umreye çevrilmesi gibi konular bu tür ihtilafların belirginleştiği meselelerdir. Fukahanın rivayetlerin bağlamı ve amacı üzerine yaptığı değerlendirmeleri, rivayetlerin genelleştirilmesi veya bir şahsa/topluma özel kılınması yönündeki gerekçeleri mezhepler arasında çeşitli görüş ayrılıklarına yol açmış ve fıkhi hükümlerin belirlenmesinde önemli bir etken olmuştur.

2.1. Rivayetlerin Kıyasa Aykırı Olmaları

Bazı rivayetler, bir ibadet veya hukuki işlemin konuyla ilgili genel kurallara aykırı oluşu ve istisnai uygulamanın tekrar ettiğine dair sahih bir delil bulunmaması hâlinde şahsa özel sayılmıştır. Bu yaklaşım genellikle ehl-i re’y çevresinde benimsenmiş, bu görüş sahipleri genel kuralı ahad habere tercih etmişlerdir.³⁶ Onlara göre müctehid, kendi yaptığı kıyas konusunda kesin bilgiye sahiptir; fakat âhâd haberin sıhhati konusunda kesin bilgiye sahip değildir. Çünkü biz âhâd haberin sıhhatinden kesin olarak emin olmayız; o kesin bilgi (yakın) ifade etmez, sadece zannî bilgi verir. Bu nedenle, zannî olan bir delil, yakın olan bir delilin önüne geçirilemez. Bu noktada zaman zaman Mâlikîlerin de Hanefîlerle paralel düşündüğü görülmektedir. Ehl-i hadîs ise rivayetlerin azami ölçüde uygulanmasını savunur. Nitekim İmam Şâfiî (ö. 204/820) “Sahihi bir hadis var ise benim mezhebim odur” sözüyle bu yaklaşımı özetlemiştir.³⁷ Şâfiî bu görüşünü şu şekilde temellendirir: Haber kıyastan daha güçlüdür; dolayısıyla kıyasa tercih edilmesi gerekir. Bunun sebebi şudur: Haber, Peygamber’in sözüdür; kıyas ise müctehidin kıyasıdır. Peygamber’in sözü hata ihtimalinden korunmuştur, kıyas yapan müctehidin sözü ise öyle değildir. Dolayısıyla, ma’sûmun sözü gayr-i ma’sûmun sözünden daha güçlüdür.³⁸ Necâşî’nin cenaze namazı meselesi bu görüş ayrılığının tipik bir örneğidir.

³³ Müslim, “Hacc”, 17. (No. 1216)

³⁴ Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 8/3/325.

³⁵ Takiyyü'd-dîn İbn Teymiyye, *el-Fetavâü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 3/260.

³⁶ Âhâd haberin, genel kurala aykırı olsa bile tercih edileceği prensibi Şâfiîler ve Hanbelilerce benimsenmiştir. Hayvanın kesiminin karnındaki ceninin kesimi yerine geçeceğini ifade eden rivayet konuyla ilgili örneklerden biridir. Ru rivayet cenini annenin bir parçası kabul ederken, Hanefîler onu bağımsız bir varlık sayarak rivayeti kıyasa aykırı görmüş ve kabul etmemiştir. Bir diğer örnek, ölüm hastalığında kişinin kölelerinden birini tayin etmeden azat etmesi meselesidir. Ebû Hanîfe her kölenin oransal olarak kısmen azat edileceğini savunurken, cumhur İmrân b. Husayn’dan rivayet edilen sahih hadisi esas almış; Resûlullah’ın altı köleyi üçe ayırıp kur’a çekerek iki tanesini azat etmesi uygulamasını delil kabul etmiştir. Bkz. ‘Abdulvehhâb b. Takiyüddîn Tâceddîn Subkî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/2/164-165. Benzer şekilde Cessâs, selevin Ebû Hüreyre’nin rivayetlerini genel kurala arz ederek değerlendirdiklerini, bu yüzden onun rivayetlerinin kıyasa arz edilebileceğini belirtmiştir. Buna göre Ebu Hüreyre’den kıyasa uygun olarak gelen rivayetler kabul edilmiş, aykırı olanlar ise sahâbenin açıkça kabul ettiği durumlar hariç reddedilmiştir. “Zinadan doğan çocuğun üç kişinin en şerlisi olduğu” ve “ateşe temas eden şeylere dokunulması halinde abdestin bozulacağı” rivayetleri bu bağlamda zikredilebilecek örneklerdendir. Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. ‘Alî er-Râzîl-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 4/3/129.

³⁷ Nevevî, *el-Mecmû’*, 1/92; Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-‘Alvânî (Riyad: Mü’essesetü’r-Risâle, 1997), 6/3/366-367. Hanefîler zaman zaman ehl-i hadis tarafından ahad hadise gerektiği önemi vermemeleri sebebiyle tenkit edilmişlerdir. Bunun bir örneği için bk. Talat Sakallı - Ali Rıza Kara, “Endülüslü Hadis Şârihlerinin Bazı Fakihlere Yönelik Eleştirileri”, *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (2023), 210-215.

³⁸ Ebû'l-Menâkib Şihâbeddîn Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcu'l-furûc ‘ale’l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Sâlih (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1398), 1/363-365; Ebu'l-Hasen Alâuddîn İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar fi usûli’l-fikh* (Mekke: Câmi’atü'l-Melik ‘Abdul‘azîz, ts.), 96. Mâlikîler’de genel kuralın ahad habere tercih edilmesi hususunda bkz. Recep Özdemir, “İmam Mâlik’in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 2016), 206-208.

Cenaze namazının geçerliliği için ölenin Müslüman olması, yıkanmış olması ve cemaatin çoğunluğunun hazır bulunması gibi temel şartlar aranır.³⁹ Hanefî ve Mâlikîler, cenaze cemaatin huzurunda olmadıkça gaip cenaze namazını geçerli saymazlar; çünkü bu durum cenazenin cemaatin önünde olması şartına aykırıdır.⁴⁰ Necâşî için kılınan namaz bu genel kuraldan istisna kabul edilmiştir. İbn Âbidîn'e (ö. 1252/1836) göre Hz. Peygamber, Bi'r-u Maûne'de şehit olan sahabiler için dahi giyabi cenaze namazı kılmamıştır. Hâlbuki onun cenaze namazına büyük önem verdiği bilinmektedir.⁴¹ Buna karşılık Şâfiî ve Hanbelîler, gaip cenaze namazının meşruiyetini savunur. İmam Şâfiî'ye göre bu namaz aslen bir dua mahiyetindedir. Dolayısıyla ölü kabirdeyken ya da uzaktayken de bu dua yapılabilir.⁴²

Giyabi cenaze namazındaki diğer bir problem de kible şartının sağlanamamasıdır. Eğer bir Müslüman, doğuda vefat etmişse ve cenaze namazını kılmak isteyen kişi kibleye yönelirse cenaze onun arkasında kalacaktır ki bu caiz değildir. Eğer kişi cenazeye yönelirse bu sefer de kibleyi terk etmiş olacaktır ki bu da namazın sıhhatine aykırıdır.⁴³ Şâfiî ve Hanbelî mezhebine göre ise cenaze ister kible yönünde olsun ister olmasın namaz kılan kişi kibleye yönelmiş olduğu sürece namazı geçerli olur.⁴⁴

Giyabi cenaze namazını reddedenler, Necâşî rivayetini inkâr etmeyip tevil etmişlerdir. Hz. Peygamber'in Necâşî için giyabi cenaze namazı kılması, ona özgü bir ikram ve mucize olarak değerlendirilmiştir.⁴⁵ Nitekim Tahavî (ö. 321/933) tıpkı İsrâ hadisesindeki gibi Allah'ın mucizesiyle fizik kurallarının esnetilerek cenazenin Medine'ye getirildiğini ifade etmiştir. Diğer insanlar için bu mümkün olmadığından giyabi cenaze namazının hükmünü genelleştirmek de mümkün olmayacaktır.⁴⁶ Bazıları da Resûlullah'ın gözündeki perde kalktığı için cenazeyi bizzat görüp yüz yüze namaz kıldırıldığını, cemaatin de Necâşî'yi görmediği halde⁴⁷ Hz. Muhammed'e tabi olduğunu, bu durumun yalnızca Necâşî'ye has kabul edileceğini belirtmiştir.⁴⁸

Bazı âlimler ise bu durumu zaruretle açıklamış, Necâşî'nin Müslüman olduğu bilinmediği veya etrafında cenaze namazını kılacak kimse bulunmadığı için Resûlullah'ın bu namazı kıldırıldığını söylemişlerdir. Bazıları ise bu uygulamanın, onun Müslümanlığını duyurmak amacı taşıdığını ifade etmiştir.⁴⁹ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ise Hz. Peygamber'in Necâşî için sadece dua ettiğini söylemiştir.⁵⁰ Ümmetin Resûlullah için giyabi cenaze namazı kılmaması da bu konuda fiilî bir icma olarak görülmüştür.⁵¹ Muâviye el-Müzenî, Zeyd b. Hârise ve Câfer b. Ebî Tâlib için giyabi cenaze namazı kılındığına dair rivayetler ise delil kabul edilemeyecek derecede zayıf bulunmuştur.⁵²

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim (ö. 751/1350), Necâşî'nin cenaze namazının kimse tarafından kılınmaması sebebiyle Resûlullah'ın onun için giyabi cenaze namazı kıldırıldığını belirtmişlerdir. Onlara göre benzer bir durum başka biri için de söz konusu olursa giyabi cenaze namazı kılmak câiz olur. Nitekim Ebû Dâvûd da bu rivayeti, "Müslüman birinin cenaze namazını kılacak kimse bulunmayan bir yerde ölmesi" başlığıyla ele almıştır.⁵³ Bu yaklaşıma göre, giyabi cenaze namazı her zaman uygulanacak bir hüküm

³⁹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/207-209; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/254.

⁴⁰ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzî'd-dekâ'ik* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 2/193; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/256; Muhammed b. Yûsuf Ebî'l-Kâsım el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/55.

⁴¹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/209.

⁴² Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsar*, thk. Abdül-Mu'tî Emin Kal'aci (Karaçi: Câmiatü'd-Dirâsetil'l-İslâmiyye, 1412/1991), 5/315.

⁴³ Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 6/72.

⁴⁴ 'Abdulkerîm b. Muhammed Râfî'î, *Fethu'l-'Azîz-Şerhu'l-Vecîz* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/191.

⁴⁵ Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Ali eş-Şürünbülâlî, *Merâkî'l-felâh Şerhu Metnu Nûri'l-İzah* (b.y.: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005), 1/218.

⁴⁶ Tahavî, *Şerhu müşkilil-âsar*, 12/329.

⁴⁷ "Kardeşiniz Necâşî vefat etti. Onun namazını kılın!" dedi. Bunun üzerine Resûlullah saf tuttu, biz de arkasında saf tuttuk ve onun üzerine namaz kıldı. Biz, cenazenin onun önüne konulmuş olduğunu sanıyorduk. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/209. "Resûlullah (s.a.s.) bize haber vererek: 'Kardeşiniz Necâşî vefat etti. Kalkın, onun için namaz kılın.' buyurdu. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) kalktı, biz de arkasında saf tuttuk. O (cenaze namazında) dört tekbir getirdi. Biz ise onun cenazesinin önünde olduğunu zannediyorduk." Bkz. Ebu Hatim Muhammed İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 7/369 (No. 3102).

⁴⁸ 'Aynî, *'Umdetü'l-Kârî*, 8/22; Azimabâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, 9/8.

⁴⁹ 'Aynî, *'Umdetü'l-Kârî*, 8/20-22.

⁵⁰ Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâ'i fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/312; 'Aynî, *'Umdetü'l-Kârî*, 8/22.

⁵¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/95.

⁵² Cemâluddîn 'Abdullah b. Yusuf Zeylaî, *Nasbu'r-Râye fi Tahrici Ehâdisi'l-Hidâye* (Beyrut/Cidde: Müessesetü'r-Reyyân/Dâru'l-Kible, 1418/1997), 2/282-284; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-'Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Ebû'l-Munzir Hâlid b. İbrâhîm el-Misrî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 6/149; Muhammed b. Abdilbâkî Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-Muvatta'*, thk. Taha Abdurrauf (Kahire: Mektebetüs-Sekafeti'd-Diniyye, 1424/2003), 2/83; Ebû 'Ömer Yûsuf b. 'Abdullah İbn 'Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta'i mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Muhammed 'Abdulkebîr el-Bekrî Mustafâ b. Ahmed el-'Ulvi (Mağrib: Vizâratu 'Umûmî'l-Evkâfi ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1387), 6/328; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, 2/281.

⁵³ Fakat bu görüş de Necâşî'nin memleketinde cenaze namazının kılınıp kılınmadığına dair bir bilgi olmadığı için eleştirilmiştir. Bazı âlimler, Necâşî'nin İslam'ının bilindiğini ve onun yaşadığı yerde Müslümanların bulunduğunu belirterek, ona hiçbir Müslüman'ın cenaze namazı kılmamış olmasının uzak bir ihtimal olduğunu savunmuşlardır. Bkz. Azimabâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, 9/6-7.

değil, belirli şartlar gerçekleştiğinde geçerli olacak bir sünnettir. Resûlullah'ın bazı ölümler için gıyabi namaz kılması, bazıları için kılmaması bu konuda durum değerlendirmesi yapılmasını gerekli kılar.⁵⁴

Necâşî için kılınan gıyabî cenaze namazının yanı sıra Ümmü Varaka'nın erkeklere imamlık yapması da namazın genel kurallarına aykırı görüldüğünden çoğunlukça tevil edilmiştir. Zira Hz. Peygamber ve sahabe'nin uygulamalarında imamlık erkeklerin görevi olmuş, kadınların ise onlara uyması esas alınmıştır. Ümmü Varaka hadisi dışında, bir kadının erkeklere imamlık yaptığına dair rivayet bulunmamaktadır. Ayrıca bu duruma dair açık bir izin olmadığı gibi yasaklayıcı ifadeler⁵⁵ ve erkeklerin imam olması gerektiğine dair deliller zikredilmiştir.⁵⁶ Kadın imamın safların ortasında durması, huşunun bozulması ve dikkat dağınıklığı gibi hikmetler de bu yasağı destekleyen gerekçelerdir.⁵⁷ Ümmü Varaka rivayeti ise onun imamlık yaptığı cemaatin kadınlardan oluştuğu şeklinde tevil edilmiştir. Dârekutnî'nin rivayetinde bu husus açıkça yer alır.⁵⁸ Bu rivayet daha çok, kadınların birbirlerine imamlık yapmasını mekruh gören görüşlere karşı delil olarak kullanılmıştır.⁵⁹ Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin de kadınlara imamlık yaptığına dair rivayetler mevcuttur.⁶⁰ Ancak genel kabul, sadece kadınlardan oluşan cemaate bir kadın yerine erkeğin imamlık yapmasının daha faziletli olduğudur.⁶¹

Buna rağmen Ebu Sevr (ö. 240/854), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müzenî (ö. 264/878) ve Taberî (ö. 310/923) gibi bazı âlimler, belirli şartlarda kadının erkeklere imamlık yapabileceğini savunmuştur. Taberî ve İbn Hanbel, kadının Kur'ân'ı erkeklerden daha iyi bilmesi durumunda imam olabileceğini, ancak erkeklerin arkasında durması gerektiğini belirtmiştir.⁶² Onlar bu görüşlerini "Kur'ân'ı en iyi bilen imam olması" hadisine dayandırmışlardır.⁶³ Sonuç olarak, bazı âlimler bu durumu hiç yaşanmamış olarak tevil ederken, diğerleri erkek imamın bulunmadığı hallerde verilmiş bir ruhsat olarak görmüş; Hz. Peygamber'in Ümmü Varaka'ya tanıdığı bu iznin, benzer şartlarda günümüzde de geçerli olabileceğini ifade etmişlerdir.

2.2. Hadislerin Evrenselliğini Koruma Düşüncesi

Fakihlerin ittifak ettiği üzere, asıl olan lafzın umumuna dayanarak delil getirmektir. Hadislerin hükümleri, vürûd sebeplerine yani olayın meydana geldiği zaman ve mekân hasredilmez; aksine, aksini gösteren açık bir delil bulunmadıkça her zaman ve her durumda uygulanabilir kabul edilir.⁶⁴ Bununla birlikte Hanefî ve Mâlikîler, bir rivayette yer alan hükmün genel kural ve ilkelerle çelişmesi durumunda, bu hükmü ilgili şahsa veya olaya özgü olarak değerlendirme eğilimindedir. Şâfiî ve Hanbelîler ise rivayetlerle amel etme konusunda daha katı bir tutum benimseyerek, bir rivayetin belirli bir şahıs ya da döneme özgü olduğunu söyleyebilmek için açık ve bağlayıcı bir delil bulunmasını şart koşmuşlardır. Örneğin Nevevî (ö. 676/1277), Necâşî'nin cenaze namazı esnasında Hz. Peygamber'e gösterildiğini söylemenin delilsiz bir iddia olduğunu, bunun kabul edilmesi durumunda şeriatın genel hükümlerine olan güvenin sarsılacağını belirtmiştir. Ona göre böyle bir durum yaşanmış olsaydı mutlaka sahabeden bu yönde bir rivayet gelirdi.⁶⁵ İbn Hacer de (ö. 852/1449) benzer şekilde, gıyabi cenaze namazının olağanüstü bir olayla gerekçelendirilmesini eleştirerek bunun sağlam bir delile dayanmadığını ifade etmiştir. Ona göre her hâlükârda bu namaz sahabiler için gıyabi bir cenaze namazıdır ve bu da hüküm çıkarmak için yeterlidir.⁶⁶ Resûlullah'ın sahabeye bu namazı kılmalarını emretmesi,⁶⁷ onun meşru bir ibadet olduğunu gösterir. Ayrıca Şâfiî ve

⁵⁴ Muhammed b. Sâlih el-'Useymî, *eş-Şerhu'l-mumtî 'alâ Zâdi'l-müstaknî* (b.y.: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2002), 5/348; Taqiyyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. 'Abdurrahmân b. Muhammed (Medine: Mecma' el-Melik Fahd, 1995), 7/572; İbn Kayyim el-Cevzî, *İlamu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Taha Abdurrahf (b.y.: Daru'l-Cil, 1973), 1/501.

⁵⁵ Muhammed b. 'Alî b. Muhammed Şevkânî, *Neylül-evtâr* (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993), 3/194.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'*, 23/249.

⁵⁷ Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-'Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/335-339.

⁵⁸ Dârekutnî, *Sünen*, 2/21 (No: 1084).

⁵⁹ Yahyâ b. Ebû'l-Hayr İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2000), 2/428-429; 'Useymî, *eş-Şerhu'l-mumtî*, 4/277; Cevzî, *İlamu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, 2/271.

⁶⁰ 'Aynî, *el-Binâye*, 2/335-339; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. 'Abdül'azîm ed-Dîb (Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2007), 2/384; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/295.

⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 19/2/356-357; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/218.

⁶² Kehlânî Muhammed b. İsmâ'îl San'ânî, *Sübülü's-Selâm* (b.y.: Dâru'l-Hadîs, ts.), 1/372-373.

⁶³ Müslim, "Mesâcid", 290.

⁶⁴ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-eimme es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973), 2/1/164; Râzî, *el-Mahsûl*, 6/3/125; Ebû 'Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs Karâfî, *el-Furûk envâr-ul-burûk fî envâi'l-furûk* (b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/114; Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. 'Alî el-Mübârekî (b.y.: y.y., 1990), 2/607.

⁶⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/253.

⁶⁶ Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhi Mişkâtü'l-Mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 3/1196; Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahihî'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 3/188; Ebû, *el-Mühezzebe fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/249; Şemsüddîn Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmet Cemâ'il el-Makdisî İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Muknî* (b.y.: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, ts.), 2/354.

⁶⁷ Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: ...Arkadaşınızın cenaze namazını kılın." ve "Necâşî'nin cenaze namazını kılın."

Hanbelîler, bir sünnetin sabit olması için tek bir sahih rivayetin yeterli olduğunu vurgular.⁶⁸ İbn Hazm da benzer şekilde, açık bir nas olmadıkça hükümlerin bireylere has kılınmayacağını, ayrıca sahabilerden gaip cenaze namazına karşı çıkan kimse bulunmadığını belirterek olsa bile Hz. Peygamber'in fiiline muhalif sahabe görüşünün delil alınmayacağını savunmuştur.⁶⁹

Benzer şekilde İbn Hazm ve İbn Teymiyye, hacın umreye çevrilmesinin sadece Vedâ haccındaki sahabilere özgü olduğunu savunan fakihleri, delilsiz şekilde hükümleri sınırlamakla eleştirmişlerdir. Onlara göre bir sünnetin belirli bir gruba özgü olması, ancak açık bir Kur'an ayeti veya sahih bir hadis ile mümkün olabilir. Nitekim eğer Hz. Peygamber'in amacı sadece hac aylarında umre yapılabileceğini göstermek olsaydı, bu ruhsatı kurbanı olanlara da tanırdı. Onlara göre esas hata, bu uygulamanın yalnız Vedâ haccına özgü olduğunu savunanların, Hz. Peygamber'in fetih öncesi yıllarda da hac aylarında umre yaptığı gerçeğini göz ardı etmeleridir.⁷⁰

2.3. Farklı Rivayetleri Esas Alma

Fakihler bazen rivayetlerin sıhhatini yeterli görmeyerek ya da onları hiç duymadan hüküm vermiş; çelişkili görünen hadisleri cem ve telif yoluyla uzlaştırmışlardır. Onların tercih ettikleri usul amel edecekleri rivayetleri tespit etmeleri hususunda belirleyici olmuştur. Bu bağlamda Şâfiî'nin *İhtilâfî'l-hadis*'i, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîli muhtelifî'l-hadis*'i ve Ebû Câfer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Müşkilî'l-âsar*'ı gibi eserler kaleme alınmıştır.⁷¹ Haccın umreye çevrilmesi konusundaki ihtilaf da büyük ölçüde delil alınan rivayetlerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîlere göre, Hz. Peygamber'in Vedâ haccında hacı umreye çevirme emri, cahiliyedeki "hac aylarında umre yapmak günahıdır" anlayışını yıkmaya yöneliktir;⁷² dolayısıyla bu uygulamaya artık ihtiyaç kalmamıştır.⁷³ Bu görüş, "Bu hüküm sadece bize mi ait?" sorusuna Resûlullah'ın "Evet, sadece size" cevabını verdiği rivayete ve Ebu Zer'in bu uygulamanın sadece o dönemde geçerli olduğunu söylemesine dayanmaktadır.⁷⁴ Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın bu uygulamayı yasakladığı, bazılarının ise Hz. Ömer'in daha faziletli olan tek hacı teşvik için bu yasağı koyduğunu belirttiği aktarılmıştır.⁷⁵ Bazı fakihler bu uygulamanın başlangıçta meşru kılındığını ancak daha sonra neshedildiğini söylemişlerdir. Hz. Ömer'in "Hz. Peygamber döneminde iki mut'a vardı; kadınlarla mut'a nikâhı ve mut'a hacı. Ben bugün bunları yasaklıyorum ve uygulayanları cezalandırıyorum."⁷⁶ sözlerini delil göstererek temettu' haccının da tıpkı mut'a nikahı gibi kaldırıldığını savunmuşlardır.⁷⁷ Bir diğer yoruma göre de bu ruhsat, yalnızca kurban getirmeyen sahabilere kolaylık sağlamak için verilmiştir. İmam Şâfiî ise bu durumu bir "fesih" değil, muallak niyetle ihrama girmenin bir sonucu olarak değerlendirmiş ve Resûlullah'ın kurbanı olmayanlara ihramı umreye çevirmelerini, kurbanı olanlara ise hacca yönelmelerini emrettiğini ifade etmiştir.⁷⁸

Hanbelîler, Zâhirîler ve İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in temettu' haccını bizzat emrettiğini ve bu uygulamanın kıyamete kadar geçerli olduğunu savunmaktadır. Nitekim Hz. Ömer, Hz. Osman ve Muâviye gibi bazı sahabiler temettu' haccına mesafeli yaklaşmışsa da, Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkas ve İmrân b. Husayn gibi sahabiler bu hacı savunmuş ve Hz. Peygamber'in sünnetini esas almışlardır. İbn Abbas, temettu' haccını yasaklayanları Kur'an'a aykırı davranmakla eleştirmiştir. Ahmed b. Hanbel de bu konuda kendisine yöneltilen tenkitlere, on sekiz sahih rivayeti delil göstererek cevap vermiş,⁷⁹ karşıt rivayetlerdeki meçhul raviler nedeniyle onları reddetmiştir.⁸⁰ Ayrıca karşı görüşün Kur'an, sünnet ve icmâ ile çeliştiğini belirtmiştir. Ebû Zer'in muhalif kanaati ise mütevâtir sünnete muhalif olduğu için hüccet sayılmamıştır.⁸¹ İbn Ömer, babası Hz. Ömer'in temettu' haccını yasaklamadığını, sadece daha faziletli olanı teşvik ettiğini ifade etmiştir. Hz. Âişe ise Muaviye'nin yasağına tepki olarak

⁶⁸ Azimabâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, 9/7-10.

⁶⁹ Ebû Muhammed 'Alî İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/362-363.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'*, 33/17-18; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/100.

⁷¹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Şükrü Özen, "Tercih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

⁷² Muhammed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm şerhu gureri'l-ahkâm* (b.y.: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 2/1/224; 'Aynî, *el-Binâye*, 4/312; Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, 19/4/22; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/159-160; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 8/3/325; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşt, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, thk. Muhammed Hacı (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/399.

⁷³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 7/168-169.

⁷⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 7/168-169.

⁷⁵ İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 2/98-99; İbn Teymiyye, *el-Fetavâü'l-kübrâ*, 3/260.

⁷⁶ Ebû Muhammed Fahrüddîn 'Osmân b. 'Alî b. Mihcen b. Yûnus ez-Zeylâfî, *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzü'd-dekâik* (Kâhire: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye, 1313), 2/21-22.

⁷⁷ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, 2/359-360; Zeylâfî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 2/21-22.

⁷⁸ Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, 19/4/65-66; Nevevî, *el-Mecmû'*, 7/166; el-Enşârî Zekerîyyâ, *el-Gureru'l-behiyye fî şerhi'l-Behcetî'l-Verdiyye*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ (b.y.: Matba'atü'l-Meymene, 1997), 5/2/288-290.

⁷⁹ Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 3/359-361.

⁸⁰ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Muknî*, 3/246.

⁸¹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Muknî*, 3/247.

hizmetkârlarına temettu' haccını emretmiştir. Neticede sahabe arasında görüş ayrılığı olsa da Hz. Peygamber'in uygulaması esas alınmış, temettu' haccına yönelik yasaklar sünnete aykırı bulunarak kabul edilmemiştir.⁸²

Necâî için kılınan gıyabî cenaze namazına dair tartışmada Hanefîler'e karşı ileri sürülen bir başka rivayette, Hz. Peygamber'in Uhud şehitlerine sekiz yıl sonra cenaze namazı kıldırıldığı aktarılmıştır.⁸³ Ancak bu rivayet, gıyabî cenazeden ziyade kabirdeki kişiye sonradan cenaze namazı kılınması meselesiyle ilişkilidir. Nitekim Hanefîler, gıyabî cenaze namazını sadece Necâî'ye has saymakla birlikte namazı kılınmadan gömülen kimselerin sonradan cenaze namazlarının kılınabileceğini kabul etmişlerdir.⁸⁴ Bu bağlamda İmam Muhammed, Uhud şehitlerine sonradan namaz kılındığını belirten meşhur rivayetleri delil olarak sunmuş, şehitlerin namazla uğurlanması gerektiğini savunmuştur.⁸⁵ Şâfiî ve Mâlikîler ise Uhud şehitlerinin yıkanmadan ve cenaze namazı kılınmadan defnedildiklerini bildiren rivayetleri⁸⁶ esas alarak şehitler için cenaze namazı gerekmediğini belirtmişlerdir.⁸⁷ Buna karşı çıkanlar, Hz. Peygamber'in sekiz yıl sonra Uhud şehitleri üzerine "salât" ettiğini bildiren rivayetlerin zayıf olduğunu,⁸⁸ "salât" kelimesinin burada dua anlamında kullanıldığını ve gerçek cenaze namazı kastedilseydi sekiz yıl geciktirilmeyeceğini ileri sürmüşlerdir.⁸⁹ İbn Hacer ve İbn Hazm da bu yorumları desteklemiş, söz konusu rivayetlerin bireysel ve genel hüküm ifade etmeyen nitelikte olduğunu vurgulamışlardır.⁹⁰ Hanbelîler ise iki rivayeti birlikte değerlendirerek şehitler için cenaze namazının farz değil, müstehap olduğunu savunmuşlardır.⁹¹ Bu örnek, Şâfiîlerin, genel hükümle bağdaşmayan rivayetleri ya tevil ettiklerini ya da kişiye özgü uygulamalar olarak değerlendirdiklerini göstermektedir.

2.4. İslam'ın Temel Esaslarını Koruma Düşüncesi

Resûlullah'ın Sakîfliler'i cihat ve zekâtın, Fudâle'yi ise kısmen namazdan muaf tuttuğuna dair rivayetler, fakihlerce esas anlamında değil tevil yoluyla ele alınmıştır. Klasik kaynaklarda Sakîfliler'in bu yükümlülüklerden muaf tutulmadığı, yalnızca cihat ve zekâtın henüz fiilen vacip olmadığı gerekçesiyle ertelendiği belirtilir. Onların İslam'a girişte fasit şartlar ileri sürmesine rağmen kabul edilmeleri ise, bu tür şartların iman için engel teşkil etmediği şeklinde açıklanır. Serahsî de imanın tam rıza olmadan, hatta zorla dahi geçerli olabileceğini, ancak iman ettikten sonra ibadetleri terk izninin verilemeyeceğini ifade etmiştir.⁹² Bir yoruma göre, Resûlullah bu yükümlülüklerin o an için vaktinin gelmemesi nedeniyle geçici bir esneklik tanımıştır. Zekât ancak bir yıl geçtikten sonra, cihat ise düşmanla fiilî karşılaşma hâlinde vacip olur. Oysa namaz günlük ve daimî bir ibadettir; bu nedenle terk edilmesi asla şart koşulamaz. Nitekim Câbir b. Abdullah da Resûlullah'ın Sakîfliler'in Müslüman olduktan sonra bu görevleri üstleneceklerini bildiğini söylemiştir.⁹³

Fukahânın bu rivayetleri böyle yorumlamasının temelinde, zekât ve cihadın dinin vazgeçilmez esasları olduğuna dair Resûlullah'tan bizzat öğrendikleri anlayış yer alır. Nitekim bir rivayete göre, Hz. Peygamber Bîşr b. Hîsâsiyye'nin zekât ve cihaddan muaf tutulma isteğini "Sadaka da yok, cihat da yok... O halde ne ile cennete gireceksin?" diyerek kesin biçimde reddetmiştir.⁹⁴

Fudâle rivayeti, önceki benzer örneklerde olduğu gibi çoğu fakih tarafından tevil edilmiş, Hz. Peygamber'in bir Müslümanı namaz gibi temel ibadetlerden muaf tutmasının mümkün olmadığı ifade edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, bu rivayetleri değerlendirirken İslâm'a girişte bazı batıl şartların geçici olarak kabul edilebileceğini, ancak kişinin daha sonra tüm dini yükümlülüklerle sorumlu olacağını belirtmiştir.⁹⁵ Buna göre Fudâle, bazı namazları kılmama şartıyla Müslüman olmuşsa da iman ettikten sonra diğer Müslümanlar gibi bütün ibadetlerle yükümlü hale gelmiştir. Bir başka yorumda sabah ve ikindi namazlarının zikredilmesi, sadece bu vakitlerin önemiyle açıklanmıştır; yani diğer vakitlerin kılınmaması anlamında bir ruhsat verilmemiştir. Beyhakî, Hz.

⁸² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/263-264; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/99; İbn Teymiyye, *Mecmû'*, 33/17-18.

⁸³ Buhârî, "Menâkıb", 25. (No. 3596)

⁸⁴ İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl el-Ma'rûf bi'l-Mebsût*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Karaçi: İdâretü'l-Şur'ân ve'l-'Ulûmü'l-İslâmiyye, ts.), 1/432.

⁸⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hüccetü alâ ehl-i Medine*, thk. Mehdi Hasan Keylânî Kâdirî (Beyrut: 'Âlemü'l-Küttüb, 1403), 1/359-360.

⁸⁶ Nişabûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 1/520.

⁸⁷ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/248; *el-Mühezzeb*, 8/276.

⁸⁸ Buhârî'nin Ebu'l-Hayr kanalıyla Ukbe bin Âmir el-Cühenî'den rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber bir gün çıktı ve Uhud şehitleri üzerine cenaze namazı kıldıktan sonra minbere çıktı. Ukbe şöyle demiştir: "Bu, Resûlullah'ı minberde son görüşüm oldu." İbn Hibbân'ın eklediği rivayette ise şu ifade yer alır: "Sonra evine girdi ve Allah (c.c.) onu vefat ettirene kadar bir daha dışarı çıkmadı." 'Aynî, *el-Binâye*, 3/268.

⁸⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/265.

⁹⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3/211; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 11/348-349.

⁹¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/394; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Muknî*, 2/334.

⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 10/85.

⁹³ Ebû Süleyman Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen* (Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 3/34-35.

⁹⁴ Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 3/239-240, 476.

⁹⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 4/200; Zeynu'd-dîn 'Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-'ulûmi ve'l-hikem fî şerhi hamsine hadîsen min Cevâmî'i'l-Kelîm*, thk. İbrâhîm Bâcis Şu'ayb el-Arnâ'ût (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1417/1997), 1/229.

Peygamber'in bu iki vakti özellikle vurgulamasını, Fudâle'nin yoğunluk sebebiyle namazı geciktirmesine bağlamış; sabah ve ikindinin ilk vakitlerinde kılınmasının tavsiye edildiğini ifade etmiştir.⁹⁶ Bu iki namazın öne çıkarılmasının sebepleri arasında sabah vaktinin uykudan kalkma ve zorlukla, ikindinin ise dünyevî meşguliyetlerle ilişkilendirilmesi yer alır.⁹⁷ Ayrıca bazı rivayetlerde bu iki namazı vaktinde kılanların meleklerin huzuruna çıktığı ve cehenneme girmeden cennete girme hakkı kazandıkları belirtilmiştir.⁹⁸ Diğer bir yoruma göre ise Hz. Peygamber ile Fudâle arasındaki bu konuşma, henüz beş vakit namazın farz kılınmadığı bir döneme aittir. Dolayısıyla bu ifade bir ruhsat değil, o andaki genel uygulamanın yansımasıdır.⁹⁹

Bazı fakihler, çoğunluğun aksine ilgili rivayetleri ruhsat olarak değerlendirmiştir. İbn Receb (ö. 795/1393), bu rivayetleri sünnetin tedriciliği bağlamında ele alarak Hz. Peygamber'in insanları İslâm'a ısındırmak amacıyla başlangıçta bazı kolaylıklar tanıdığını, zamanla bu kişilerin tüm yükümlülükleri benimsediklerini ifade etmiştir.¹⁰⁰ Benzer şekilde Şevkânî (ö. 1250/1834), Sakîf kabilesine "namaz olmayan dinde hayır yoktur" denilmesinin namazsız bir İslâm'ın mutlak surette geçersiz olduğu anlamına gelmeyeceğini, Hz. Peygamber'in Fudâle'ye gösterdiği toleransın farklı bir duruma dayalı olabileceğini belirtmiştir.¹⁰¹

İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) ise Bîşr b. Hîsâsiyye'ye tanınmayan zekât ve cihat muafiyetin Sakîf kabilesine tanınmasını sosyolojik ve siyasi bağlamda değerlendirir. Ona göre Hz. Peygamber, Bîşr'in bireysel olarak ikna edilebileceğini fakat Sakîf gibi topluluklar için kademeli bir yaklaşımın daha uygun olduğunu öngörmüştür. Bu farklı muamelenin herkes için geçerli bir ruhsat değil, belli şahıslar ya da topluluklara yönelik geçici bir kolaylık olduğunu vurgular.¹⁰²

2.5. Farklı Kıyasa Başvuruları

Fakihler nakli bir delile dayanmadan namaz, oruç, zekât gibi yeni bir ibadetin ortaya konamayacağı ve mevcut ibadetlerin miktar ve sayısı hususunda değişiklik yapılamayacağına hemfikirlerdir. İhtilaf edilen nokta ise ibadet hükümlerine kıyas yoluyla bazı açıklamaların getirilip getirilemeyeceğidir. Teyemmümde niyetin farziyetine kıyasla abdestte niyetin farz olduğuna, hastanın oturarak namaz kılabilmesine kıyasla gerektiğinde imayla namaz kılmasına, savaş halindeki korkuya kıyasla doğal afet halinde de korku namazı kılınabileceğine hükmetmek bu manada kıyasa örnektir.¹⁰³ Hanefiler bu durumlarda kıyasın uygulanamayacağına hükmederken çoğunluk ibadetlerin hükmünün makulü'l-mana olması durumunda kıyasla genişletilebileceğini söylemiştir.¹⁰⁴ Şahsa özel hükümler söz konusu olduğunda da Hanefilerin çok fazla kıyasa yer vermediği görülmektedir. Aşağıda örnekler incelendiğinde görülmektedir ki kıyas delili doğrudan bir rivayetin hususi olduğuna hükmedilmesi için yeterli değildir. Bunun yerine esas delilleri destekleyici birer yan delil olarak kullanılmıştır.

Haccın umreye çevrilmesine karşı çıkanlara göre, ihram belirli bir ibadete niyetle başladığından başka bir ibadete dönüşemez.¹⁰⁵ Çünkü bu, ibadetin geçersiz kılınması anlamına gelir. Haccın ihramı da ibadetin bir parçasıdır ve tamamlanmadan bırakılamaz. Nasıl ki kişi farz haccını tamamlamadan başkası adına hac yapamazsa, haccını da umreye çeviremez. Bu ruhsat sadece sahabilere mahsustur.¹⁰⁶ Haccı kaçıran kişinin ihramının umreye dönüşmesiyle yapılan kıyas da geçerli değildir. Zira vakfeyi kaçırma hâlinde umreye yönlendirme, kişinin bir yıl beklemesini önlemeye yöneliktir. Oysa normal şartlarda haccın umreye çevrilmesi, ibadetin keyfî değiştirilmesidir. Ayrıca ihram, sadece ihlalle ortadan kalkmaz; fiilî olarak sona erdirilmelidir. Hac ise niyetle değil, fiilî tamamlanmayla sona erer ve ihramdan çıkış da ancak bu şekilde mümkündür.¹⁰⁷

Şâfiîler, haccın umreye çevrilebilmesini savunanlara, bu mümkün olsaydı umrenin de hacca çevrilebileceğini, dolayısıyla hac aylarında iki kez umre ihramına giren kimsenin hac ve umreye niyet etmiş sayılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak ihram

⁹⁶ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, 1/34.

⁹⁷ 'Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*, 2/301-302; Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 2/331.

⁹⁸ 'Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 5/71-72; Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed Alî el-Kârî, *Şerhu müsnedi Ebî Hanîfe*, thk. Halîl Muhyî'd-dîn el-Meys (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 161.

⁹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/53.

¹⁰⁰ Zeynu'd-dîn 'Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahihî'l-Buhârî*, thk. Maḥmûd b. Şa'bân v. Dğr. (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1417/1996), 4/199; İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-ülûmi ve'l-hikem*, 1/228.

¹⁰¹ Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 7/235.

¹⁰² İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, 3/239-240, 476.

¹⁰³ Muhammed Mansûr İlahî, *el-Kiyas fi'l-İbâdât: Hukmuhi ve Eseruhi* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2004), 429-433.

¹⁰⁴ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/2/111-112; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1998), 1/489; Râzî, *el-Mahsûl*, 6/5/348-349; 'Alaiddin Ebû'l-Hasan 'Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, thk. 'Avd el-Karnî 'Abdurrahman el-Cibrin Ahmed es-Serrâc (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 7/3512.

¹⁰⁵ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*, 3/508.

¹⁰⁶ Mâverîdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 19/4/22; 'Useymîn, *eş-Şerhu'l-mumtî*, 1/224.

¹⁰⁷ Şihâbeddin el-Karâfî, *ez-Zahîra*, thk. Se'îd A'râb (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 3/222.

yalnızca niyet edilen ibadete göre geçerli olduğundan, bu durum mümkün değildir.¹⁰⁸ Hanbelîler ise, umreden hacca dönüş olmamasına kıyasla haccın umreye çevrilmesini yasaklamanın sahih naslara aykırı olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre hac ile umre kıyas edilemez; çünkü haccın umreye dönüşmesi Arafat vakfesi kaçırıldığında mümkündür, ancak umre hiçbir şekilde hacca dönüşemez. Haccı umreye çevirmek temettu' haccı kapsamında fazilet kazandırırken, umreyi hacca çevirmek fazileti azaltır. Bu nedenle fazileti artıran bir uygulamanın meşruiyeti, eksiltenin de meşru olmasını gerektirmez.¹⁰⁹

Kadının erkeklere imamlık yapmasına karşı çıkanlar da kadınların ezan okuyamamalarına kıyasla imamlıklarının da caiz olmadığını savunmuşlardır. Bu görüşe göre kadınlar sesleri ve bedenleriyle öne çıktıkları için imamlık yapmaları uygun değildir. Nitekim bazı fakihler kadının imamlığını, çıplak kişinin imamlık yapmasına benzetmiştir.¹¹⁰ Şayet böyle bir izin Ümmü Varaka'ya verildiyse bile bunun yalnızca ona has bir hüküm olduğu belirtilmiştir.¹¹¹ Giyabi cenaze namazı konusunda ise İmam Şâfiî, cenaze namazının aslında bir dua olduğunu, dolayısıyla kefenlenmiş kişiye dua edilebildiği gibi kabirde ya da uzaktayken de dua edilebileceğini söylemiş ve böylece giyabi cenaze namazının sadece Necâşî'ye mahsus olmadığını ifade etmiştir.¹¹²

Sonuç

Bu çalışmada Hz. Peygamber'in belirli şahıs veya topluluklara özel olarak verdiği düşünülen hükümlerin fıkıh literatüründeki yansımaları incelenmiş, söz konusu rivayetlerin mezhepler tarafından nasıl ele alındığı ortaya konulmuştur. Araştırmada, fakihlerin rivayetleri şahsa özel kabul edip etmemeleri noktasında çeşitli kriterleri dikkate aldıkları görülmüştür. Bu kriterler arasında rivayetlerin fikhin genel kurallarına uygunluğu, hadislerdeki hükümlerin umumîlik vasfı, âhâd haberlere bakış açısı, farklı rivayetleri esas alma veya kıyas yöntemini kullanma gibi hususlar öne çıkmaktadır.

Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin, bazı rivayetleri fikhin genel kurallarına aykırı olduğu gerekçesiyle şahsa özel kabul ettikleri görülmektedir. Necâşî'nin giyabi cenaze namazı bu yaklaşımın en bariz örneklerinden birini teşkil etmektedir. Nitekim kural gereği cenaze namazının kılınabilmesi için ölünün imamın önünde bulunması gerektiği, ayrıca genelde gâib cenazenin kible yönünde bulunmayacağı için kibleye yönelme şartının çoğu durumda gerçekleşmeyeceği ifade edilmiş, bu gerekçelerle Necâşî için kılınan giyabi cenaze namazı, Hanefî ve Mâlikîler tarafından istisnâ bir durum olarak değerlendirilmiştir. Buna ek olarak Necâşî uygulaması dışında benzer bir örneğin bulunmaması da bu görüşü destekleyen bir delil olarak kabul edilmiştir. Buna karşılık Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ise genel kurallara aykırılık ihtiva etse bile aksine delil olmadığı sürece hadislerin tüm müslümanları muhatap aldığını esas almış; bu nedenle şahsa özel olduğu ileri sürülen birçok hükmü bütün ümmeti kapsayan genel bir emir olarak yorumlamışlardır. İmam Şâfiî'nin, "Hadis sahihse, benim mezhebim odur." sözü bu yaklaşımın özlü bir ifadesidir.

İslam'ın şîârlarından olan namaz, zekât ve cihat gibi ibadetlerle ilgili bazı şahıs ve gruplara muafiyet tanındığına dair rivayetler ise neredeyse hiçbir fakih tarafından kabul görmemiştir. Fakihler bu rivayetleri, şahsa özel kabul etmek yerine tevil etme yoluna gitmişlerdir. Nitekim Resûlullah'ın Sakîf kabilesini zekât ve cihattan muaf tuttuğuna dair rivayet, bu yükümlülüklerin henüz eda vakti gelmediği için o anda vacip olmadığı ya da muaf tutulma şartının fasit olduğu için Hz. Peygamberce dikkate alınmadığı gibi şekillerde açıklanmıştır. Yine Fudâle'nin bazı namaz vakitlerinden muaf tutulması da fasit bir şart olduğu için geçersiz kabul edilmiş ya da Hz. Muhammed'in namazın terkine değil geciktirilmesine izin verdiği şeklinde tevil edilmiştir. Böylece ibadetlerde muafiyetin caiz olmadığı hususunda fakihler arasında icmâ oluşmuştur.

İbadetlerde kıyas meselesi de fakihler arasındaki ihtilafın temel sebeplerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Cumhur, ibadetlerin hükmüne dair bazı meselelerde kıyasın uygulanabileceğini savunmuştur. Buna karşılık Hanefîler, ibadetlerin taabbudî nitelik taşıması sebebiyle kıyasa konu olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşım farklılığı, şahsa özel olduğu iddia edilen rivayetlerin yorumunda da dolaylı biçimde etkili olmuştur. Nitekim ibadetlerde kıyası kabul eden fakihler kıyasa başvurarak rivayetlerin şahsî ya da umumî nitelikte olduğunu temellendirmeye çalışmışlardır. Başlanan bir ibadetin başka bir ibadete çevrilemeyeceği kaidesi üzerinden haccın umreye dönüştürülememesi, kadının ezan okuyamaması hükmüne kıyasla erkeklere imamlık da yapamaması bu yaklaşımın örneklerindendir.

Mezhepler arasındaki görüş farklılıklarının bir diğer sebebi de farklı rivayetlerin esas alınması ve çelişkili görünen hadisleri telif yöntemlerinin değişkenliğidir. Örneğin Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîler, haccın umreye çevrilmesinin sadece o olaya şahitlik eden sahabilere has olduğuna dair rivayeti esas alırken; diğer mezhepler, hükmün genelliğini ifade eden sahabe görüşünü tercih

¹⁰⁸ Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm li's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 2/149.

¹⁰⁹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Mukni'*, 3/247, 509.

¹¹⁰ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kinâ' 'an Metni'l-İknâ'* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 6/1/485; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. 'Abdillâh er-Râmîni Burhânüddîn ed-Dımaşkî, *el-Mübdî' fi Şerhi'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 8/2/103.

¹¹¹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Mukni'*, 2/52-53.

¹¹² Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, 5/315.

etmişlerdir. Benzer şekilde Uhud şehitlerine sekiz yıl sonra cenaze namazı kılındığını kabul edenler, gıyabi cenaze namazının kılınmasına cevaz vermişlerdir.

Sonuç olarak, şahsa veya topluluğa özel hükümlere dair rivayetler fıkıh literatüründe ciddi tartışmalara yol açmış ve mezhepler arasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar, fakihlerin rivayetleri yorumlarken sadece nasların zahirine bağlı kalmadıklarını; aynı zamanda fıkıh usulü ilkelerini, genel kaideleri ve bağlamı da dikkate aldıklarını göstermektedir. Böylece şahsa özel hükümler konusu, mezheplerin yöntem farklılıklarını ortaya koyan ve onların düşünce tarzını anlamamıza imkân veren önemli bir alan hâline gelmektedir.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdillah Ahmed b. Muhammed. *Mesâ’ilü Ahmed b. Hanbel*. thk. Zuheyr eş-Şâvîş. Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1981.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdillah Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü’l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu‘ayb el-Arna’ût Mürşid, ‘Âdil. Beyrut: Mü’essestü’r-Risâle, 2001.
- Alî el-Kârî, Ebû’l-Hasan ‘Alî b. Muhammed. *Mirkâtü’l-mefâtîh şerhi Mişkâtü’l-Mesâbîh*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1422/2002.
- Alî el-Kârî, Ebû’l-Hasan ‘Alî b. Muhammed. *Şerhu müsnedi Ebî Hanîfe*. thk. Halîl Muhyî’-d-dîn el-Meys. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1985.
- Aydın, Fatma. “Sünnette Şahsa Özel Uygulamalar ve Bunların Bağlayıcılığı”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2013), 131-160. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sirnakifd/issue/11320/135279>
- Ayhan, Mehmet. “Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâb Cenaze Namazı ile İlgili Tartışmalar”. *İslami İlimler Dergisi* 13/2 (Aralık 2018), 239-264. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.511592>
- ‘Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Ebû’l-Munzir Hâlid b. İbrâhîm el-Mısrî. Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1999.
- ‘Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2000.
- ‘Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *‘Umdetü’l-Kârî şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, ts.
- Azimabâdî, Ebu’t-Tayyib. *Avnu’l-Ma’bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvud ve meahû Hâşiyetü İbnî’l-Kayyûm*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1415.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa. *Ma’rifetü’s-Sünen ve’l-Âsar*. thk. Abdü’l-Mu’tî Emin Kal’aci. Karaçi: Câmiatü’d-Dirâsetil’l-İslâmiyye, 1412/1991.
- Bahar, Murat. “Buhârî’nin el-Câmi’u’s-Sahîh’inde Tefsir Bilgisi”, *Eskiye* 52 (Mart 2024).
- Bahar, Murat, *Buhârî Şerhlerinde Tefsir Bilgisi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2024).
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa. *Sünenü’l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Buhâtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfu’l-Kınâ’ ‘an Metni’l-İknâ’*. b.y.: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. ‘Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî’l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cevzî, İbn Kâyyim. *İlamu’l-muvaqqi’în ‘an Rabbi’l-âlemîn*. thk. Taha Abdurrauf. b.y.: Daru’l-Cîl, 1973.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn. *Nihâyetü’l-matlab fî dirâyeti’l-mezheb*. thk. ‘Abdül’azîm ed-Dîb. Suudi Arabistan: Dâru’l-Minhâc, 2007.
- Çetiner, Bedreddin. “Ahkâmü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Dârekutnî, Ebu’l-Hasen ‘Alî b. ‘Ömer. *Sünen*. thk. Şu‘ayb el-Arna’ût. Beyrut: Mü’essestü’r-Risâle, 2004.
- Dımaşkî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. ‘Abdillah er-Râmîni Burhânüddîn. *el-Mübdî’ fî şerhi’l-Mukni’*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1997.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “Gıyâb cenaze namazı kılınabilir mi?” *Din İşleri Yüksek Kurulu*. 12 Temmuz 2017. Erişim 19 Mart 2025. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/343/gyabi-cenaze-namazi-kilnabilir-mi>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. “Kur’ân-ı Kerim”. 20 Mart 2025. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/643/150-152-ayet-tefsiri>
- Durumlu, Ayşe. *İslam Hukukunda Şahsa Özel Düzenlemeler ve Fikhî Tahlili*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ebû Dâvud. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, ts.
- Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef. *el-Udde fî usûli’l-fikh*. thk. Ahmed b. ‘Alî el-Mübârekî. b.y.: y.y., 2. Basım, 1990.
- Erdoğan, Mehmet. *Akil Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Mu’âsir, 3. Basım, 1998.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Hâkim en-Nişabûrî, Ebû Abdillâh. *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1990.
- Hattâbî, Ebû Süleyman. *Meâlimü’s-Sünen*. Halep: Matbaatü’l-İlmiyye, 1932.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddû’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Hacer, Ebû’l-Fadl Ahmed b. ‘Alî el-‘Askalânî. *Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*. thk. Muhammed Fu’âd ‘Abdulbâkî. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed ‘Alî. *el-Muhallâ*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân, Ebu Hatim Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertib İbn Balabân*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü’l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Kudâme, Şemsüddîn Ebû’l-Ferec ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmet Cemâ’ilî el-Makdisî. *eş-Şerhu’l-kebîr ‘alâ metni’l-Mukni’*. b.y.: Dâru’l-Kitâb el-‘Arabî, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahru’r-râ’ik şerhu Kenzi’d-dekâ’ik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kütübi’l-İslâmî, 2. Basım, ts.

- İbn Receb el-Ĥanbelî, Zeynu'd-dîn 'Abdurrahmân b. Ahmed. *Câmi'u'l-ʿulûmi ve'l-ḥikem fî şerhi hamsîne ḥadîsen min Cevâmi'i'l-Kelîm*. thk. İbrâhîm Bâcis Şu'ayb el-Arnâ'ût. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 7. Basım, 1417/1997.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynu'd-dîn 'Abdurrahmân b. Ahmed. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Maḥmûd b. Şa'bân v. Dğr. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1417/1996.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerhu ve't-tevcîhu ve't-ta'lîl li mesâilî'l-müstehrace*. thk. Muhammed Hacı ve Âharûn. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. thk. Muhammed Hacı. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelusî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Müktesid*. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- İbn Teymiyye, Taḥiyyuddîn. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. 'Abdurrahmân b. Muḥammed. Medine: Mecma' el-Melik Faḥd, 1995.
- İbn Teymiyye, Takiyyü'd-dîn. *el-Fetavâü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn 'Abdilber, Ebû 'Ömer Yûsuf b. 'Abdullah. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta'i mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Muhammed 'Abdulkebîr el-Bekrî Mustafâ b. Ahmed el-'Ulvî. Mağrib: Vizâratu 'Umûmi'l-Evkâfi ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1387.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbnü'l-Lahhâm, Ebu'l-Hasen Alâuddîn. *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh*. Mekke: Câmi'atü'l-Melik 'Abdul'azîz, ts.
- İlahi, Muhammed Mansûr. *el-Kıyas fî'l-İbâdât: Hukmuhu ve Eseruhu*. Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 2004.
- İmrânî, Yaḥyâ b. Ebû'l-Hayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Kahraman, Hüseyin - Gül, Mutlu. "İbadetlerin Edasında Tedricilik Meselesi Ve İlgili Hadislerin Tahlili." *Journal of Islamic Law Studies* 25 (2015).
- Karâfî, Ebû 'Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs. *el-Furûk envâr'ul-burûk fî envâi'l-furûk*. 4 Cilt. b.y.: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Karâfî, Şihâbeddîn. *ez-Zahîra*. thk. Se'îd A'râb. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertibi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Macit, Yunus. "Kasten Oruç Bozmanın Cezası İle İlgili Rivayetlerin Tahlili". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (Nisan 2005), 121-157. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4514/62135>
- Mâverdî, 'Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-Kebîr fî fikhî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i ve hüve şerhi Muhtasaru'l-Müzenî*. thk. Şeyh 'Alî Muhammed Mu'avvid ve Dğr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, 'Alauddin Ebu'l Hasan 'Ali b. Süleymân. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*. thk. 'Avd el-Karnî 'Abdurrahman el-Cibrin Ahmed es-Serrâc. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullah b. Maḥmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Matba'atü'l-Ḥalebî, 1356/1937.
- Mevvâk, Muhammed b. Yûsuf Ebî'l-Kâsım. *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Molla Hüseyin, Muhammed b. Ferâmurz. *Dürerü'l-hükkâm şerhu gureri'l-ahkâm*. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Müslim, İbnü'l-Haccâc Ebu'l-Hasen. *el-Müsnedü's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Özdemir, Recep. "İmam Mâlik'in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 2016), 179-213. <https://doi.org/10.18498/amaui.f.d.282872>
- Özen, Şükrü. "Tercih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/484-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Râfi', 'Abdulkerîm b. Muḥammed. *Fethu'l-'Azîz= Şerhu'l-Vecîz*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî. Riyad: Mü'essesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Remlî, Şemseddîn. *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Sakallî, Talat - Kara, Ali Rıza. "Endülüslü Hadis Şârihlerinin Bazı Fakihlere Yönelik Eleştirileri". *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (2023), 200-222.
- San'ânî, Kehlânî Muhammed b. İsmâ'îl. *Sübülü's-Selâm*. b.y.: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973.
- Şâfiî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm li's-Şâfiî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed. *Neylül-evtâr*. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan. *el-Hüccet alâ ehl-i Medine*. thk. Mehdi Hasan Keylânî Kâdirî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- Şeybânî, İmâm Muhammed b. Hasan. *el-Asl el-Ma'rûf bi'l-Mebsût*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, ts.
- Şirâzî, Ebû İshak. *el-Mühezzebe fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'i*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şürünbülâlî, Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî. *Merâkî'l-felâh Şerhu Metnu Nûri'l-İzah*. b.y.: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005.

- Tâceddîn Subkî, ‘Abdulvehhâb b. Takiyuddîn. *el-Eşbâh ve’n-nezâir*. b.y.: Dâru’l-Kütübi’l-‘ilmiyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca’fer. *Şerhu müşkili’l-âsâr*. thk. Şu’ayb el-Arna’ût. Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 1994.
- Tirmizî, Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ. *Sünen*. thk. Beşşar ‘Avvad Ma’rûf. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998.
- Türçan, Talip. “Tedrîc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/265-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- ‘Useymin, Muhammed b. Sâlih. *eş-Şerhu’l-mumti’ ‘alâ Zâdi’l-müstakni’*. b.y.: Dâru İbnu’l-Cevzî, 2002.
- Yılmaz, Fatih Mehmet. “Asrân Rivayetinin Sened ve Metin Tahlili”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (Haziran 2024), 156-192.
<https://doi.org/10.18498/amailad.1434591>
- Zekeriyyâ, el-Enşârî. *el-Gureru’l-behiyye fî şerhi’l-Behcetî’l-Verdiyye*. thk. Muhammed ‘Abdulkâdir ‘Atâ. b.y.: Maṭba‘atü’l-Meymene, 1997.
- Zencânî, Ebû’l-Menâkib Şihâbeddîn Mahmûd b. Ahmed. *Tahrîcu’l-furû‘ ‘ale’l-usûl*. thk. Muhammed Edîb Sâlih. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1398.
- Zeylâ, Cemâluddîn ‘Abdullah b. Yusuf. *Nasbu’r-Râye fî Tahrîci Ehâdisi’l-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut/Cidde: Müessesetü’r-Reyyân/Dâru’l-Kible, 1418/1997.
- Zeylâ‘î, Ebû Muhammed Fahrüddîn ‘Osmân b. ‘Alî b. Mihcen b. Yûnus ez-. *Tebyînü’l-hakâ‘ik şerhu Kenzü’l-dekâik*. Kâhire: el-Matba‘atü’l-Kübra el-Emîriyye, 1313.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî. *Şerhu’z-Zürkânî ale’l-Muvatta’*. thk. Taha Abdurrauf. Kahire: Mektebetüs-Sekafeti’-d-Diniyye, 1. Basım, 1424/2003.

