

RÂVINİN RİVAYETİNİ İNKÂRI

HADİS VE FİKİH USÛLÜNE ETKİSİ



Doç. Dr. Abdullah ÇELİK



**RÂVİNİN
RİVAYETİNİ İNKÂRI
(HADİS VE FİKİH USÛLÜNE ETKİSİ)**

Doç. Dr. Abdullah ÇELİK

**Editör
Doç. Dr. Necmi SARI**



Râvinin Rivayetini İnkârı
(Hadis Ve Fıkıh Usûlüne Etkisi)
Doç. Dr. Abdullah ÇELİK

Genel Yayın Yönetmeni: Berkan Balpetek
Editör: Doç. Dr. Necmi SARI
Kapak ve Sayfa Tasarımı: Duvar Design
Baskı: Aralık 2025
Yayıncı Sertifika No: 49837
ISBN: 978-625-8734-88-1

© Duvar Yayınları
853 Sokak No:13 P.10 Kemeraltı-Konak/İzmir
Tel: 0 232 484 88 68

www.duvar yayinlari.com
duvarkitabevi@gmail.com

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR v

ÖNSÖZ vi

GİRİŞ ÖNEMİ, AMACI, PROBLEMİ, YÖNTEM VE KAYNAKLARI

1. Giriş	2
1.1. Araştırmanın Önemi	3
1.2. Araştırmanın Amacı	4
1.3. Araştırma Problemi	5
1.4. Araştırma Yöntemi	6
1.5. Kavramsal Çerçeve	6
1.6. Kaynaklar	7

BİRİNCİ BÖLÜM RÂVİ İNKÂRİ KONUSUNDA MUHADDİS VE USÛLCÜ YAKLAŞIM FARKLILIKLARI

1. Râvi İnkârı Konusunda Muhaddis ve Usûlcü Yaklaşım Farklılıkları	10
--	----

İKİNCİ BÖLÜM RÂVİNİN RİVAYETİNİ İNKÂR SEBEPLERİ VE İNKÂR ŞEKİLLERİ

2. Râvinin Rivayetini İnkâr Sebepleri ve Şekilleri	16
2.1. Zabt Kusuru	16
2.2. Unutkanlık	17
2.3. Hata ve Vehim	20
2.4. İhtilât	21
2.5. Yaşlılık ve Hastalık	22
2.6. Geçici (Arazî) Durumlar	23

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM RÂVİLERİN RİVAYETLERİNİ İNKÂR ŞEKİLLERİ

3. Râvilerin Rivayetlerini İnkâr Şekilleri	27
3.1. Sözlü İnkâr	27
3.1.1. Râvinin Rivayetini Kat'î Şekilde İnkârı	27

3.1.2. Râvinin Rivayetini Şüpheyle İnkârı	61
3.2. Amelî İnkâr	94
SONUÇ	99
KAYNAKÇA	102

KISALTMALAR

- a.g.e.** : Adı geçen eser
a.y : Aynı eser
b. : bin, ibn (oğlu)
bint. : binti (kızı)
bk. : Bakınız
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
H.z. : Hazreti
nşr. : Neşreden (Tahkik eden)
No : Numarası
ö. : Ölümü, ölüm tarihi
r.a. : Radıyallahu anhu
r.anha : Radıyallahu anha
s.a.v. : Sallallahu aleyhi ve selleme
sy. : Sayı
trc. : Tercüme, tercüme eden
ts. : Tarihsiz
vb. : ve benzeri

ÖNSÖZ

Hadis ilmi, İslâm düşünce geleneğinin en eski ve köklü disiplinlerinden biridir. Bu alanın merkezinde ise râvi ve onun rivayet ettiği haber yer almaktadır. Rivayetin sıhhati, râvinin güvenilirliğiyle; râvinin güvenilirliği ise hem ahlâkî hem de ilmî nitelikleriyle yakından bağlantılıdır. Hadis usûlünün ana çerçevesini oluşturan bu ilişkiler ağı, rivayetlerin itikadî ve amelî alanlardaki etkilerini de beraberinde getirmektedir. Elinizdeki bu çalışma, *Râvinin Rivayetini İnkârı (Hadis ve Fıkıh Usûlüne Etkisi)* başlığı altında ilk dönemlerden itibaren tartışıl原因en önemli bir meseleyi ele almaktadır. Tarih boyunca birtakım râvilerin, çeşitli sebeplerle kendilerine nispet edilen rivayetleri reddetmeleri ya da inkâr etmeleri hem muhaddisler hem de fakihler tarafından dikkatle incelenmiş bu inkârların rivayetin hükmü üzerindeki etkisi, râvinin adâlet ve zabt vasıfları, cerh-ta'dil ilkeleri ve haberin hücciyeti gibi temel konular çerçevesinde tartışılmıştır. Dolayısıyla mesele yalnızca râvinin inkârı meselesi değil rivayetin doğruluğunun temelleri, haber-i vâhidin bağlayıcılığı, râvinin beyanına itibarın sınırları, şâhid ve mütâbî' arayışı ve fikhî delil olarak haberin geçerliliği gibi pek çok alana temas eden geniş bir problem alanıdır.

Bu çalışmada, klasik hadis usûlünün konuya bakışı, cerh-ta'dil otoritelerinin değerlendirmeleri, fıkıh usûlü literatürünün rivayet inkârına dair yaklaşımları ve mezhep imamlarının konuya ilişkin tercihleri ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Ayrıca râvi inkârının rivayetin sıhhatine etkisi, haberin delil değeri, râvinin sorumluluğu ve rivayetin fikhî hükümler üzerindeki yansımaları karşılaştırmalı bir gözle incelenmiştir. Böylesine geniş bir literatürü taramak, meseleye bütüncül bir bakış sunmayı gerektirmiştir. Araştırmanın her aşamasında ilmî titizlik gözetilmeye çalışılmış olmakla birlikte hataların bulunması mümkündür. Rabbimden bu çalışmayı faydalı kılmasını niyaz ederim.

Bu noktada, çalışmanın ortaya çıkmasında doğrudan veya dolaylı emeği olan pek çok kişiye teşekkür borçluyum. Her şeyden önce, beni bugünlere taşıyan, sabırları, duaları ve fedakârlıklarıyla hayatım boyunca yanımda olan anne ve babama derin şükranlarımı sunuyorum. Hayatımın farklı evrelerinde ilmî merakımı teşvik eden, akademik derinliğe yönlendiren tüm hocalarıma teşekkür ederim. İlim yolculuğumun en tatlı fakat en zor zamanlarında dahi sabırları, sevgileri ve varlıklarıyla bana güç veren eşim ve çocuklarıma özel bir teşekkür borçluyum. Rabbim bu çalışmayı hayırlara vesile kılsın, niyetimizi halis, emeğimizi bereketli kılsın.

GİRİŞ

ÖNEMİ, AMACI, PROBLEMİ, YÖNTEM VE KAYNAKLARI

1. Giriş

Hadis ilimlerinin tedvin edilip sistematik bir yapıya kavuşması, hicrî ikinci asırdan üçüncü asrın sonuna uzanan bir süreç içinde tamamlanmıştır. Bu dönem, özellikle hicrî üçüncü yüzyıl itibarıyla hadis ve sünnetin yazımı açısından bir altın çağ olarak kabul edilmiştir. Yalnızca hadis metinleri değil hadis ilimlerinin alt disiplinleri de müstakil eserlerde ele alınmıştır. Hadis usulü sistematikleşmesinde dönüm noktalarından biri, Ebû Bekir el-Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) çalışmaları olmuştur. Onun *Târîhu Bağdâd* gibi biyografik eserlerinin yanı sıra, hadis rivayetinin temel meselelerini metodolojik bir bütünlük içerisinde ele aldığı *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye* adlı eseri ilim tarihinde önemli bir yer edinmiştir. el-Hatîb, hadis ilimlerinin hemen her alanında kaleme aldığı müstakil çalışmalarla bu disiplinin meselelerini hem teorik hem de pratik açıdan sistemleştirmiş böylece yalnızca bir muhaddis değil aynı zamanda hadis metodolojisinin öncü isimlerinden biri hâline gelmiştir. Ebû Bekir b. Nuқта'nın (ö. 629/1231) "Kim hakkı gözetirse bilir ki hadisçiler el-Hatîb'in kitaplarına muhtaçtır; sonrakiler onun eserlerinin izinden gitmişlerdir"¹ sözü, onun ilmî etkisini özetler niteliktedir. Râvinin kendi rivayetini inkâr etmesi meselesi de doğrudan el-Hatîb'in üzerinde durduğu konulardan biridir. *Men Haddesa ve Nesiye* başlıklı eserinde, râvilerin rivayet ettikleri hadisleri daha sonra unuttuklarına veya inkâr ettiklerine dair örnekleri toplamış ve değerlendirmiştir. Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte, Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505), el-Hatîb'in eserini özetleyerek *Tezkiretü'l-Mu'tesî fî Men Haddesa ve Nesiye* adlı çalışmasını telif etmiş, böylece konuyla ilgili rivayetlerin önemli bir kısmını sonraki nesillere aktarmıştır. Benzer şekilde, ed-Dârekutnî'nin (ö. 385/995) de bu meseleye dair müstakil bir eser yazdığı bilinmekte ancak onun çalışması da günümüze ulaşmamıştır.

Hadis âlimleri, râvinin kendi rivayetini inkârını genellikle unutmaya bağlamında ele alarak râvinin beyanını sened zincirinin sıhhati açısından değerlendirmektedirler. Bu durum, râvi ile mervî arasındaki ilişkinin hadis ilminin merkezî meselelerinden biri olduğunu göstermektedir. Usûl âlimleri ise konuyu "inkârü'l-aşl ve rivâyetü'l-fer" şeklinde kavramsallaştırarak rivayetlerin kabul edilebilirliği çerçevesinde değerlendirmektedirler. Onların bu meseleyi özel bir terimle ele almaları, asıl râvinin tutumunu fer' konumundaki rivayetin değerini belirleyen bir ölçüt olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır.

Râvinin kendi rivayetini inkâr etmesi, hadis ve fıkıh usulü literatüründe zaman içinde şekillenmiş bir gelişim çizgisi içerisinde ele alınmıştır. el-Hatîb el-Bağdâdî'nin sistematik katkıları, konuyu hadis ilmi açısından merkezî meseleler arasına taşımış buna karşılık fıkıh usûlcüleri meseleyi daha çok nazarî bir çerçevede

¹ Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Nizhetü'n-nazar fî tavdihi nuhbeti'l-fiker*, thk. Nûruddin 'İtr (Dimaşk: Matba'atu's-Sabâh, 2000), 39.

incelemişlerdir. Bu tarihsel ve metodolojik farklılıkların mukayeseli biçimde incelenmesi, çalışmanın ilmî katkı hedefine doğrudan hizmet etmektedir.

1.1. Araştırmanın Önemi

Bu çalışmanın temel hipotezi, râvinin kendi rivayetini inkâr etmesinin onun adaletine doğrudan zarar vermediği, meselenin muhaddisler ile usûl âlimlerinin farklı metodolojik ölçütleri çerçevesinde değerlendirildiğidir. Muhaddisler, râvinin hafıza gücü (zabt), rivayetlerin mukayesesi ve cerh-ta'dîl ilkeleri doğrultusunda hüküm verirken; usûl âlimleri rivayetin delil değeri, fikhî hükümlere etkisi ve naslardan istinbat süreci açısından konuyu ele almışlardır. Bu yaklaşım, her iki disiplinin metodolojisindeki tamamlayıcı veya farklı yönlerin ortaya konulmasına imkân sağlamaktadır. Râvinin rivayetini inkârı, hadis ilmi açısından rivayetin kabul veya reddi noktasında önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu durumun ilmî bir zeminde anlaşılabilmesi, muhaddislerin ve usûlcülerin meseleye bakışlarının ayrıntılı şekilde incelenmesini gerekli kılmaktadır. Böylelikle her iki disiplinin aynı meseleye nasıl farklı açılardan yaklaştıkları, karar verirken hangi karineler ve kuralları esas aldıkları anlaşılabilir. Ayrıca isnad-metin ilişkisi, inkâr edilen rivayetlerin nasıl tasnif edildiği ve inkârın türlerine göre doğurduğu sonuçlar da değerlendirilmesi gereken hususlar arasında yer almaktadır.

Bu araştırmanın önemi, muhaddisler ile usûl âlimlerinin haberlerin kabulü ve reddi konusundaki yöntemlerini ortaya koymasında, bu iki ilmî metodolojinin hangi noktalarda örtüştüğünü ve hangi açılardan birbirinden ayrıldığını açıklığa kavuşturmasında yatmaktadır. Râvilerin kendi rivayetlerini inkâr ettikleri hadislerin tahlilî ve mukayeseli bir biçimde ele alınması, rivayetlerin değerlendirilmesinde dikkate alınan ölçütlerin daha sistematik biçimde anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Böylelikle hadis ve usûl ilimleri arasındaki etkileşim daha net görünür hâle gelmekte; râvi inkârı meselesinin ilmî bir problem olarak nasıl ele alındığı açıkça ortaya konulacaktır.

Bu bağlamda çalışma, sünnetin korunmasına yönelik hadisçilerin geliştirdiği titiz metodolojiyi açıklığa kavuşturmakta rivayetlerin sıhhatini belirlemede kullanılan usullerin sağlamlığını ortaya koymaktadır. Aynı zamanda hadis usulü ile fıkıh usulü arasındaki ilişkinin metodolojik düzeyde nasıl şekillendiğini göstermek suretiyle iki disiplinin birbirini tamamlayan yönlerine dikkat çekmektedir. Bu durum yalnızca teorik bir katkı değil aynı zamanda rivayetlerin delil değerinin fikhî hükümlere yansımalarını anlamada da pratik sonuçlar doğurmaktadır. Araştırma ayrıca fıkıh âlimleri arasındaki ihtilafların önemli sebeplerinden biri olan rivayet değerlendirme farklılıklarını ele alarak mezhepler arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarının arka planını aydınlatmaktadır. Böylece tarih boyunca İslâm hukukunda süregelen ihtilafların meşru sebeplere dayandığı, ehil âlimler tarafından ilmî kriterler

çerçevesinde ortaya konulduğu daha açık şekilde anlaşılmaktadır. Bu yönüyle çalışma, günümüzde de tartışılan mezhepsel farklılıkların ilmî temellerini kavramaya katkı sunmaktadır.

Netice itibarıyla râvinin kendi rivayetini inkâr etmesi meselesi yalnızca teknik bir tartışma değil aynı zamanda hadis literatürünün güvenilirliği, fikhî istinbatın tutarlılığı ve İslâm hukukunun dayandığı temel kaynakların sıhhatini ilgilendiren bir konudur. Bu araştırma, konuyu disiplinler arası bir bakışla ele alarak hem hadis hem de fıkıh usulü alanında metodolojik bütünlüğün ve ilmî derinliğin sağlanmasına hizmet etmektedir.

1.2. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın temel hedefi, râvinin rivayetini kesin veya ihtimalli olarak inkâr ettiği durumlarda bu rivayetlerin delil olarak kabul edilip edilemeyeceği hususunda âlimlerin görüşlerini tespit etmek ve bunları değerlendirmektir. Ayrıca bu ihtilafın fikhî hükümlere yansımalarının olup olmadığını belirlemek, meselenin yalnızca teorik bir tartışma mı yoksa pratik sonuçlar doğuran bir problem mi olduğunu açıklığa kavuşturmak da çalışmanın amaçları arasındadır.

Bu doğrultuda muhaddislerin rivayetlerin güvenilirliğini sağlamak üzere geliştirdikleri metodolojik prensipler incelenmiş, bu ilkelerin hadislerin kabul sürecindeki rolü ortaya konulmuştur. Aynı zamanda muhaddisler ile usûlcülerin konuya yaklaşımları mukayeseli biçimde ele alınmış, iki disiplin arasındaki farklılıklar ve tamamlayıcı yönler açıklığa kavuşturulmuştur. Böylece meseleler yalnızca yüzeysel değil, arka planlarıyla birlikte tahlil edilmiş; hükümlerin sistematik bir düzen içinde değerlendirilmesi ve âlimlerin görüşlerinin bağlamına uygun şekilde yorumlanması sağlanmıştır.

Araştırmada, isnad ile metin arasındaki ilişkinin mahiyeti de ele alınmış bu ilişkinin hadislerin kabulü üzerindeki sonuçları değerlendirilmiştir. Bu bağlamda rivayetlerin sadece sened yönünden değil metinle kurduğu bağ açısından da nasıl incelendiği açıklanmıştır. Râviler tarafından inkâr edilen hadisler bir araya getirilerek inkâr türleri sınıflandırılmış bu türlerin râvinin güvenilirliği üzerindeki etkileri analiz edilmiştir. Cerh ve ta'dîl ifadeleri hem teorik düzeyde hem de pratik hadis örnekleri üzerinden incelenmiş böylelikle râvilerin durumlarının daha kapsamlı biçimde değerlendirilmesine imkân sağlanmıştır.

Son olarak usûl âlimlerinin görüşleri sistematik biçimde derlenmiş, bu kanaatler muhaddislerin yaklaşımlarıyla karşılaştırılmıştır. Böylece her iki disiplinin kullandığı terimler, bu terimlerin ilmî anlam sahaları ve konuya dair yaklaşımları ortaya konulmuş; hadis ve usûl ilimleri arasında disiplinler arası bir kavrayış geliştirilmesi hedeflenmiştir.

1.3. Araştırma Problemi

Bu araştırmanın temel problemi, bazı râvilerin kendilerine isnat edilen rivayetleri inkâr etmeleri karşısında muhaddisler ve usûl âlimlerinin geliştirdikleri metodolojik yaklaşımları tespit etmek ve bu yaklaşımların doğurduğu ilmî sonuçları değerlendirmektir. Râvinin kendi rivayetini inkâr etmesi hem şahsî güvenilirliği hem de rivayetin kabul edilebilirliği açısından önemli bir mesele olarak gündeme gelmiştir. Bu bağlamda araştırma yalnızca unutkanlık veya bilinçli reddediş ihtimallerini ele almakla sınırlı kalmayıp bu tutumun hadis ve fıkıh usûlü açısından ortaya çıkardığı yansımaları da incelemeyi hedeflemektedir. Erken dönem literatürde dağınık biçimde yer alan açıklamalar, meselenin sistematik bir şekilde ele alınmasını gerekli kılmıştır.

Araştırmada öncelikle râvi inkârına yol açan sebeplerin neler olduğu bu inkârın unutkanlık, vehim, dalgınlık veya kasıtlı bir reddedişten kaynaklanıp kaynaklanmadığı üzerinde durulmuştur. Bununla bağlantılı olarak rivayeti inkâr ile rivayeti hatırlamama arasındaki farkın nasıl belirlendiği, hadis otoritelerinin bu iki durumu hangi kriterlerle birbirinden ayırdığı incelenmiştir. Ayrıca hadis ve usûl âlimlerinin bu meseleyi ifade ederken kullandıkları terminoloji, bu lafızların kapsamı ve râvinin adalet ve zabtı üzerindeki etkileri değerlendirilmiştir. Râvinin rivayetini inkâr etmesinin cerh ve ta'dîl yönünden şahsiyetine doğrudan zarar verip vermediği rivayetin kabulü açısından nasıl bir anlam taşıdığı da tartışmaya açılmıştır.

Bu bağlamda hadisin sıhhati için asıl râvinin, alt râvinin rivayetini inkâr etmemesi gerekliliği, araştırmanın odağı konumundadır. Çalışmanın amacı, bu şartın hadis kabulü üzerindeki etkisini tahlil etmek, inkârın kesinlik (kat'î) veya ihtimale dayalı (zannî) ifadelerle gerçekleşmesi durumunda delil değerinde ne tür farklılıkların ortaya çıktığını ortaya koymaktır. Ayrıca, bu şart etrafında oluşan ihtilafın hadislerin sıhhat derecesine, fakihlerin fer'î hükümlere dair yaklaşımlarına ve mezhepler arasındaki farklı görüşlere ne ölçüde yansıdığı açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Araştırmada cevap aranan temel sorular şunlardır:

- ◆ Râvinin rivayetini kesin bir inkârla reddetmesi durumunda bu rivayetle delil getirilebilir mi?
- ◆ Eğer inkâr şüphe ve ihtimal barındıran ifadelerle yapılırsa bu rivayet yine de delil olarak kullanılabilir mi? rivayetin sıhhat derecesi değişir mi?
- ◆ Fakihler ve muhaddisler bu konuyu nasıl değerlendirmiştir ve aralarındaki farklılıkların gerekçeleri nelerdir?
- ◆ Mezhepler arasında bu şartın kabulü veya reddi, pratik fikhî hükümlerde ne gibi sonuçlara yol açmıştır?
- ◆ Râvinin rivayetine muhalif davranması bir inkâr çeşidi olup olmadığı ve âlimlerin bu konudaki yaklaşımları nedir?

Bu sorulara verilecek cevaplar sayesinde, araştırma hem hadis ilmi hem de fıkıh usûlü açısından meselenin boyutlarını ortaya koyacak, rivayet değerlendirme yöntemlerinin fakihler üzerindeki etkisini açığa çıkaracaktır.

1.4. Araştırma Yöntemi

Araştırmada iki temel yöntem esas alınmıştır. İlki mukayeseli yöntemdir. Bu yaklaşımda, muhaddisler ile usûl âlimlerinin râvi inkârı konusundaki yaklaşımları karşılaştırılmış her iki disiplinin meseleye bakış tarzları, kullandıkları kriterler ve ulaştıkları sonuçlar karşılıklı olarak değerlendirilmiştir. Böylelikle iki metodoloji arasındaki benzerlikler ve farklılıklar tespit edilmiş, aralarındaki meseleye bakış farkı daha açık hâle getirilmiştir. İkinci olarak tahlilî yöntem uygulanmıştır. Bu çerçevede, âlimlerin konuya dair kullandıkları ifadeler ve terminoloji ayrıntılı biçimde çözümlenmiş bu ifadelerin arka planında yatan ilmî maksatlar ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca hadislerin kabulü veya reddi üzerinde bu görüşlerin ne tür etkiler doğurduğu ve farklı metodolojik tercihlerden kaynaklanan kural farklılıklarının hangi gerekçelere dayandığı incelenmiştir. Sonuç itibarıyla bu araştırma, konuyu hem karşılaştırmalı hem de analitik (tahlilî) yöntemlerle inceleyerek muhaddisler ile usûlcülerin rivayetlerin kabul ve reddine dair geliştirdikleri ölçütleri kapsamlı biçimde değerlendirmeyi hedeflemiştir.

1.5. Kavramsal Çerçeve

Bu araştırmada ele alınan meselenin sağlıklı şekilde anlaşılabilmesi, hadis ve usûl literatüründe kullanılan temel kavramların açıklığa kavuşturulmasını gerektirmektedir. Çünkü kavramların ilmî bağlamdaki anlam alanları hem meseleye yaklaşım tarzını hem de ulaşılan hükümleri doğrudan etkilemektedir.

el-Aşl (الأصل), rivayetin kaynağı ve ilk râvisini ifade etmektedir. Bir hadisin senedinde doğrudan Hz. Peygamber'den veya sahâbîden işiten râvi, Aşl konumundadır. Aynı zamanda rivayetin dayandığı temel otoriteyi de karşılamaktadır.²

Fer' (الفرع), asıldan aldığı rivayeti nakleden ikinci derecedeki râvidir. Hadisin senedinde hocasından aldığı bilgiyi başkasına aktaran tâbî veya sonraki râviler fer' olarak isimlendirilir.³ Usûl âlimleri, asıl râvinin inkârı karşısında fer'in rivayetinin geçerliliğini "inkârü'l-aşl ve rivâyetü'l-fer'" formülüyle ele almış, rivayetin delil değeri açısından bu ilişkinin sınırlarını tartışmışlardır.

İnkâr (إنكار), râvinin kendisine nispet edilen rivayeti hatırlatıldığında onu reddetmesi veya kabul etmemesi anlamına gelir. İnkârın iki biçimi vardır: kesin inkâr (cezmi) ve şüpheyeye dayalı inkâr (teşkiki/şek). Kesin inkârda râvi, rivayeti asla kendisine ait görmez; şek yahut teşkik durumunda ise rivayeti nakletmiş

² Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 30.

³ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 76.

olabileceğini ihtimal dâhilinde bırakır. Dolayısıyla inkârın derecesi, rivayetin kabulü veya reddi üzerinde doğrudan etkilidir.

Nisyân (نسيان), rivayetin unutulması demektir. Hadis literatüründe râvilerin zabtı en önemli kriterlerden biri olduğu için nisyân rivayetlerin güvenilirliğini doğrudan etkilemektedir.

Cuḥûd (جود), rivayetin kasıtlı ve bilinçli olarak reddedilmesi anlamına gelir. Râvi, böyle bir durumda kendisine nispet edilen rivayeti hiçbir şekilde kabul etmez. Bu durum, çoğunlukla inkârın en ağır formu olarak değerlendirilmiştir.

Şek (شك), râvinin kendisine isnat edilen rivayeti nakledip nakletmediği konusunda tereddüt yaşaması anlamına gelmektedir.

Vehm (وهم), râvinin hadisi tereddütlü rivayet etmesidir.⁴ Râvi hatalı bir algıya veya yanlış bir kanaate kapılarak rivayeti inkâr etmesi yahut yanlış hatırlaması durumudur. Muhaddisler, vehmi râvinin zabt gücüyle bağlantılı bir problem olarak görmüş, bu tür durumlarda rivayeti destekleyen başka şahid ve karineleri dikkate almışlardır.

1.6. Kaynaklar

Hadis âlimleri, râvinin kendi rivayetini inkârı konusuna özel bir önem vermiş ve bu bağlamda müstakil eserler kaleme almışlardır. ed-Dârekutnî ve el-Hatîb el-Bağdâdî tarafından bu konuda telif edilmiş müstakil eserleri bulunduğu bilinmekle birlikte her ikisi de günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte Süyûtî *Tezkiretü'l-mu'tesî fî men ḥaddesa ve nesiye serinde* bu konuya dair rivayetleri derleyerek el-Hatîb'in kayıp eserinden istifade etmiş ve sonraki araştırmalar için önemli bir kaynak teşekkül etmiştir.

Arap dünyasında hadisçilerin ve usûlcülerin rivayet değerlendirmelerine dair yaklaşımlarını bir araya getiren bazı önemli çalışmalar tespit edilmiştir. Bunlardan ilki Abdurrezzâk en-Nefîşî'nin *İnkârü'r-râvi li-rivâyetih beyne ârâ'i'l-muhaddisîn ve'l-uşûliyyîn* başlıklı yüksek lisans tezi ve Ebû Su'aylik, 'Abd Rabbih - 'Avvâd, İbrahim Barakat'ın *İnkârü'r-râvi li-rivâyetihî ve eseruhû fihâ: dirâse nazariyye* başlıklı akademik makaleleri bulunmaktadır. Bu çalışmalar, râvinin kendi rivayetini inkârı konusunu hadisçilerin ve usûlcülerin görüşleri çerçevesinde ele alan araştırmalardır. Ancak bu çalışmalar, meseleye daha çok kavramsal ve karşılaştırmalı bir bakış açısıyla yaklaşmış klasik dönem âlimlerinin görüşlerini sınıflandırmakla yetinmişlerdir. Buna karşılık elinizdeki çalışma yalnızca bu görüşlerin naklî mukayesesıyla sınırlı kalmayıp konunun hem teorik hem de pratik yansımalarını birlikte değerlendirmekte özellikle Hanefî fıkıh usûlü geleneğiyle hadis ilminin metodolojik farklarını ayrıntılı biçimde incelemekte ve bu farklılıkların sünnetin

⁴ Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 329.

hücciyetine, rivayetle amel arasındaki ilişkiye ve epistemolojik yaklaşıma nasıl yansıdığını analiz etmektedir. Ayrıca râvi inkârını yalnızca tarihî bir mesele değil aynı zamanda bilgi, hafıza ve güvenilirlik bağlamında çok boyutlu bir problem olarak ele alması bakımından söz konusu çalışmalardan ayrılmaktadır. Bunun yanında bu Arapça çalışmalarda kapsam râvinin sözlü inkâr yönüyle sınırlı kalmış amelî muhalefet konusuna ise değinilmemiştir. Elinizdeki çalışmada ise hem sözlü hem de amelî inkârı birlikte değerlendirilmiştir.

Türkiye de ise hadis râvisinin rivayetlerini inkârı konulu akademik bir çalışmam bulunmamakla beraber râvinin kendi rivayetiyle amel etmemesini konu edinen önemli çalışmalar bulunmaktadır. Bunların arasında, Bekir Özüdoğru'nun *Sıhhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivâyetine Muhalif Ameli*, Durmuş Ali Arslan'ın da *Râvinin Rivâyetine Muhâlif Amel Etmesi Konusunun Hadis Usûlü ve Hanefî Fikih Usûlü Eserlerinde Ele Alınışı*, Bahadır Opus'un *Ehl-İ Hadisin Râvinin Rivâyetine Aykiri Amel Etmesi Konusuna Bakışı* (Ebû Dâvûd Örneği). Bu çalışmalar hadis ve usûl ilimlerinde râvinin rivâyetine muhalif amelî konularında tartışılan meseleleri özetlemişler, ihtilaf noktalarını ve örneklerini ortaya koymuşlardır. Ancak bu çalışmalar, daha çok amelî muhalefet çerçevesinde kalmış; sözlü inkâr meselesine özel bir odaklanma sunmamıştır. Buna karşılık elinizdeki çalışma hem sözlü hem de amelî inkârı birlikte değerlendirerek bu iki olgunun hadislerin sıhhatine, hücciyetine ve rivayetle amel arasındaki ilişkiye etkilerini mukayeseli biçimde incelemektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM
RÂVİ İNKÂRİ KONUSUNDA
MUHADDİS VE USÛLCÜ YAKLAŞIM
FARKLILIKLARI

1. Râvi İnkârı Konusunda Muhaddis ve Usûlcü Yaklaşım Farklılıkları

Râvinin, kendisinden rivayet edilen bir hadisi inkâr etmesi meselesi, hadis ve usûl ilimlerinin kesişim noktasında yer alan dikkatle ele alınması gereken önemli bir konudur. Zira kural olarak güvenilir, adil ve zabt sahibi bir râvinin kendi rivayetini inkâr etmemesi esas alınmıştır. Ancak güvenilirliğiyle tanınan bir râvi, yine güvenilir bir başka râviden kendisine nispetle aktarılan bir rivayet hakkında “Ben böyle bir şey rivayet etmedim” diyerek bu rivayeti inkâr ettiğinde bu tutumun nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusu, farklı ilmî yaklaşımları beraberinde getirmiştir. Bu durumda söz konusu inkârın kabul edilip edilmeyeceği, rivayetin sıhhati açısından belirleyici bir mesele hâline gelmiştir. Tam da bu noktada meselenin nazarı veya ıstılahî yönlerinden çok uygulamaya dönük bir ihtilaf doğmuştur. Âlimler arasında bu gibi durumlarda izlenecek yöntemle dair görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bazı âlimler, rivayeti esas alarak her hâlükârda “müsbet olan, inkâr edene tercih edilir” kaidesine dayanmış ve hadisi kabul etmişlerdir. Bu yaklaşımda râvinin sonradan yaptığı inkâr önceden gerçekleşmiş olan rivayetin karşısında tesiri zayıf görülmüş ve rivayetin kabulünde bir engel teşkil etmemiştir. Diğer bazı âlimler ise meseleyi tafsilatlı biçimde ele alarak râvinin inkârını iki şekilde değerlendirmişlerdir. Bunlardan ilki, bilerek ve kesin bir ifadeyle yapılan inkâr anlamına gelen جود, ikincisi ise şüpheyle yapılan reddediş anlamındaki التشكيك teşkıktir. Bu iki tür inkâr arasında ayırım yapan âlimler, râvinin beyanının mahiyetine göre hüküm tesis etmişlerdir. Bir başka grup ise daha katı bir tavırla, râvinin böyle bir rivayeti reddetmesini esas almış ve bu durumda rivayetin kabul edilmeyeceğini savunmuştur.⁵

Bu başlığın ele alınmasındaki temel amaç, ehl-i hadis ekolü ile fıkıh usûlü âlimlerinin yaklaşım tarzları arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaktır. Her iki metodoloji hem ilmî maksatları hem de üstlendikleri fonksiyonlar bakımından farklı saiklerle şekillenmiş olup rivayetlerin değerlendirilmesinde zaman zaman kesişen zaman zaman ise ayrılan sonuçlara ulaşmışlardır. Bu nedenle özellikle râvinin kendi rivayetini inkâr etmesi meselesinde hadisçiler ile fıkıh usûlcüleri arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarını sened ve metin yönlerinden değerlendirmeyi hedeflenmiştir.

Hadisçi bakış açısı öncelikle râvinin şahsiyetini esas alarak değerlendirme yapmıştır. Bu değerlendirme, râvinin adalet ve zabt yönlerinden incelenmesini, rivayetin gerçekten Hz. Peygamber’e nispet edilip edilmeyeceğini sorgulamayı, diğer güvenilir râvilerle mukayeseyi, râvinin şeyhleri ve öğrencileri üzerinden semâ’ (rivayet alma) durumunun tespitini ve isnad zincirinin sıhhatini sağlamlaştırma çabalarını kapsamıştır. Zamanla râviye çeşitli vasıflar izafe edilmeye, bu izafetler hadis

⁵ Abdurrezzâk Ali es-Şağîr Nefîşî, *İnkârü’r-Râvî li-Rivâyetih beyne Ârâ’i’l-Muhaddisin ve’l-Uşûliyyîn* (Amman: el-Câmi’atu’l-‘Ulûmî’l-İslâmiyye el-‘Âlemiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 182.

ve usûl ilimleri arasında bazı metodolojik ayrımların doğmasına neden olmuştur. Hadis âlimleri, râvinin kendi rivayetini inkâr ettiği durumlarda bu durumu çoğunlukla unutma çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda klasik kaynaklarda çeşitli örnekler dikkat çekicidir. İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), “Güvenilir bir râviden bir hadis rivayet edilip de bu râvi daha sonra bu hadisi hatırlayamadığında hükmün ne olacağı”⁶ el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) de “Eğer râvi bir hadisi rivayet ettikten sonra onu unuttur veya inkâr ederse bu hadisle amel edilir mi?” başlıklı özel bir bölüm ayırarak meseleyi ayrıntılı biçimde ele almışlardır.⁷ el-İrâkî (ö. 806/1404) de benzer şekilde, güvenilir râvilerin birbirlerinden rivayette bulunup daha sonra “Bu bana iftira edilmiştir” ya da “Bunu söylemedim” diyerek inkâr ettikleri rivayetlerin nasıl değerlendirileceğini sorgulamıştır.⁸ Süyûtî (ö. 911/1505) ise güvenilir râvilerin birbirinden rivayette bulunduğu ve metni duyan râvinin bu rivayeti inkâr ettiği durumlarda hükmün ne olacağını tartışmıştır.⁹

Hadis usûlü kaynaklarında yer alan tanımlardan hareketle denilebilir ki, râvinin rivayet ettikten sonra unuttuğu durumlar, “من حَذَّثَ ونسي / Hadis rivayet ettikten sonra unutan kimse” başlığı altında ele alınmıştır. Ancak bir râviye unutmış sıfatının verilmesi basit bir nitelendirme değil; ispata muhtaç ciddi bir iddiadır. Zira bu tür durumlarda söz konusu olan şey yalnızca bir itham ya da varsayım değil gerçek bir unutmanın tespit edilmesini gerektiren ilmî bir değerlendirmedir. Çünkü râvinin rivayetini inkâr etmesinin arka planında bazen hata veya vehim bazen de telkin gibi psikolojik ve dışsal etkenler bulunabilmektedir. Geçmiş âlimlerin bu meseleye dair gösterdikleri titizlik yalnızca ilmî bir hassasiyetin değil aynı zamanda rivayetlerin hücciyetini koruma gayretinin de bir göstergesidir. Zira râvinin kendi rivayetini inkâr etmesi, doğrudan doğruya o rivayetin delil değeri ve bağlayıcılığıyla ilgilidir. Bununla birlikte muhaddislerin yalnızca bu genel tariflerle yetinmedikleri aksine râvinin özel durumunu da dikkate alarak gerektiğinde diğer rivayetlerle karşılaştırma yapmak suretiyle hükme vardıkları görülmüştür. Bu bağlamda her bir inkâr vakası, râvinin ilmî ve ahlâkî konumuna göre ayrı ayrı değerlendirilmiş ve hadis ilmi içerisindeki bütünlük korunmuştur. Gerçek bir unutma iddiası yalnızca râvinin beyanıyla değil rivayet zincirindeki diğer unsurlarla da desteklenmelidir. Aksi takdirde bu tür inkârlar bazen vehim bazen hata bazen de telkin etkisiyle ortaya çıkan subjektif tavırlar olarak kalabilir. Nitekim bazı rivayet örneklerinde râvilerin, kendilerine isnat edilen rivayetler karşısında yalnızca hatırlamama değil açık bir

⁶ Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nûruddîn İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 116.

⁷ Ahmed b. Ali Ebû Bekr Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Surekî, İbrahim Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2002), 379.

⁸ Hâfız Abdurrahîm İbnü'l-Huseyn el-İrâkî, *Şerhu et-Tebîrâ ve't-Tezkirâ*, thk. Mâhir Yasîn Fahl (Beyrût: Daru'l-kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/362.

⁹ Ebû'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, thk. Muhammed el-Fârâyîbî (Beyrût: Mektebetü'l-Kevser, 1415), 1/395.

inkâr veya reddediş tavrı sergiledikleri görülmektedir. Mesele yalnızca teorik tartışmalar düzeyinde kalmayıp doğrudan rivayet örnekleri üzerinden somut biçimde değerlendirilmesi gerekmektedir.

Hadis usûlünde râvi ile şeyhi arasında ortaya çıkan ihtilâf özellikle râvinin rivayeti nispet ettiği şeyh tarafından reddedilmesi bağlamında müzâkere edilmiştir. Teorik düzlemde muhaddisler bu meseleye dair bir dizi kaide vazetmiş olmakla birlikte bu kaidelerin pratikte her zaman aynı titizlikle uygulanmadığı görülmektedir. Şayet bir râvinin rivayeti şeyhi tarafından kesin bir dille reddedilmişse meselâ “Bu hadisi bana isnat eden kimse yalan söylemiştir” denilmişse bu durum muhaddisler nezdinde teorik olarak açık bir reddiye kabul edilmiştir. Böyle bir hâlde râvi ile şeyh arasında bariz bir çelişki doğmaktadır. Râvi rivayeti ispat edici (müsbit), şeyh ise inkâr edici (nâfi) konumdadır. Bununla beraber rivayetlerde bu türden kesin yalanlamaların hayli nadir olduğu hatta bu şekilde nakledilen örneklerden sadece birinin gerçekten bu mahiyette olduğu bilinmektedir.

Fıkıh usûlü âlimleri ise meseleyi durumunu “انكار الأصل رواية الفرع/ Asılın, fer’ın rivayetini inkâr etmesi” şeklinde ifade etmişlerdir. Bu kavram, usûl kaynaklarında doğrudan yer almakta ve meseleyi terminolojik bir çerçeveye oturtmaktadır. Asıl ile fer’ arasındaki ilişkinin doğru kavranması, bu meselenin temellendirilmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Örneğin Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) “el-aşl” kelimesini bir şeyin çıktığı kaynak olarak tanımlamış bu bağlamda babanın çocuk üzerindeki konumu ya da ağacın dal üzerindeki konumu gibi örnekler vermiştir. Zerkeşî, güvenilir bir râvinin bir hadis rivayet ettikten sonra bu rivayetin kendisine nispet edilen şeyh tarafından inkâr edilmesi durumuna detaylı olarak yer vermiştir.¹⁰ Aynı şekilde el-Ğaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976), aslı kendisinden başka bir şeyin türediği unsur olarak açıklamış ve bu tanımlı en isabetli tanım olarak nitelemiştir.¹¹ Buradan hareketle fer’ olan rivayet, ağaç dalının ağaca bağlılığı gibi asıl olan râviye bağlıdır. Râvi, metnin taşıyıcısı olduğu kadar onu sabit kılan yahut geçersiz sayan merci konumundadır.¹² İbnü’l-‘Attâr (ö. 1250/1834) da bu bağlamda şöyle demektedir: “Buradaki esas nokta râviyi niteleyen bir özelliktir. Bu özellik onun doğru sözlü olmasından daha belirgindir. Aşl fer’ arasında bir bağlantı vardır; fer’ asla bağlıdır.”¹³ İbnü’l-‘Attâr bu ifadeleriyle aşl kavramını doğrudan râviye nispet etmiş ve onun metin üzerindeki belirleyici konumuna dikkat çekmiştir.

¹⁰ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır Zerkeşî, *Bahrü’l-muhît fî usulî’l-fıkh* (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkaf ve’s-Suuni’l-İslamiyye, 1992), 6/221.

¹¹ Zerkeşî, *Bahrü’l-muhît fî usulî’l-fıkh*, 1/25.

¹² Celâleddîn el-Mahallî, *Şerhu’l-Varakât fî Usûli’l-Fıkh*, thk. Husâmuddîn b. Mûsâ Affâne (Filistin: Kudüs Üniversitesi, 1999), 67.

¹³ Hasan b. Muhammed b. Mahmûd eş-Şâfiî el-Attâr, *Hâşiyetü’l-Attâr alâ Şerhi’l-Celâl el-Mahallî alâ Cem’i’l-Cevâmî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 2/409.

Benzer şekilde İbn Akîl (ö. 513/1119) râvinin hadisi inkâr ettiğini beyan etmesi hâlinde hükmün ne olacağı meselesi gündeme getirmiştir.¹⁴ Bu sadece rivayet zincirinde yer alan râviler arasındaki ilişkiyi değil aynı zamanda onların sözlü beyanlarının metin üzerindeki etkisini de göz önüne almaktadır. Şemsü'l-eimme es-Serahsî (ö. 483/1090) ise râviyle ilgili meseleleri dört ana başlık altında toplamış, bunların ilk sırasına “râvinin, rivayet ettiği hadisi esasen hiç hatırlamaması” konusunu yerleştirmiştir. Bu tasnif, meselenin ciddiyetini ve usûl literatüründe ne kadar sistematik bir şekilde ele alındığını ortaya koymaktadır. Özellikle Serahsî'nin bu değerlendirmesi, unutma ve inkâr arasındaki ayrımı belirginleştirme açısından önem arz etmektedir.¹⁵

San'ânî'nin (ö. 1182/1768) ifadesiyle “Bu meselede en doğru görüş, işin içtihadı açık olduğudur. Zira her iki tarafın da lehine deliller bulunmaktadır. Râvinin lehine olan nokta, rivayeti bizzat nakletmesi ve böylece isnadı ispat etmesidir; şeyhin lehine olan yön ise kendisine nispet edilen rivayeti bilmediğini beyan etmesidir ki bu da çoğunlukla unutma ihtimaline dayanmaktadır. Bu durumda kimin daha doğru sözlü olduğu, hafızasının daha güçlü bulunduğu, rivayetinde kararlı ve tereddütten uzak olduğu araştırılmalıdır. Ayrıca fer' (râvi) ile asıl (şeyh) arasında rivayet sayısı bakımından mukayese yapılır. Eğer şeyh açık bir yalanlama yapmamış sadece hatırlamadığını söylemişse, bu durumda muhaddislerin, fakihlerin ve usûlcülerin çoğunluğuna göre râvinin beyanı esas alınmaktadır.”¹⁶

Yapılan tetkikler göstermektedir ki gerek muhaddisler gerekse usûlcüler bu konuda mutlak kurallar belirlememişlerdir. Aksine her bir rivayet kendi bağlamı içerisinde; râvinin hafızası, zabtı, rivayetinin diğer hadislerle mutabakatı yahut metinlerle ihtilafı dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte eğer şeyhin inkârı açık bir reddetme ve râviyi yalanlama şeklinde ise rivayetin kabul edilmesi konusunda ihtilaf söz konusu değildir. Zira bu durumda her iki taraf birbirini tekzip etmekte neticede taraflardan biri yalancı olmaktadır. Ancak bunun hangisi olduğuna dair kesin bir bilgi bulunmadığından doğrudan cerh edici bir hüküm verilememektedir. Çünkü her ikisi de adalet vasfına sahip râvilerdir ve bu ihtimal onların adaletine hâlel getirmemektedir. Bu bağlamda temel kaide şudur: “Asıl olan râvinin adaletidir; bu, şüphe ile bozulmaz.”¹⁷

Sonuç olarak, râvinin kendi rivayetini inkâr etmesi meselesi, hadis ve fıkıh usûlü ilimleri arasındaki metodolojik farkların en açık şekilde görüldüğü konulardan

¹⁴ Ali b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâdih fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah b Abdülmuhsin Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 2/147.

¹⁵ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Usûl (Dâru'l-marife, 2004), 2/3.*

¹⁶ Ebu İbrahim Muhammed b. İsmail Emir es-San'ânî, *Tavdihul-efkâr li-me'ani Tenkihi'l-enzâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2/149-150.

¹⁷ Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, *Dirâsât Usûliyye fi's-Sünneti'n-Nebeviyye* (Kahire: Dâru'l-Vefâ li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1991), 357-360.

biridir. Her iki disiplin de rivayetlerin sıhhatini ve sünnetin hücciyetini koruma amacıyla birleşmekle birlikte, bu gayeye ulaşmak için kullandıkları yöntemler bakımından farklı epistemolojik öncelikler benimsemişlerdir. Hadis âlimleri meseleyi daha çok râvinin zabt ve hafıza yönüyle, yani bilgi aktarımının doğruluğu açısından ele almışlardır. Onlara göre râvinin rivayetini inkâr etmesi çoğunlukla unutma, karıştırma veya telkin gibi insani sebeplerle açıklanabilir bir durumdur. Bu nedenle güvenilirliği bilinen bir râvinin inkârı, rivayetin sıhhatini doğrudan ortadan kaldırmaz ancak onun kabulünde ihtiyatlı davranmayı gerektirmektedir. Hadisçiler bu tür durumlarda “müsbetin sözü nâfi olana tercih edilir” kaidesini esas alarak, rivayetin aktarımını ispat eden râvinin beyanını inkâr edene göre daha güçlü kabul etmişlerdir. Bununla birlikte, inkârın açık bir yalanlama veya tekzip niteliği taşıması hâlinde rivayetin reddedilmesi gerektiği hususunda görüş birliği oluşmuştur. Fıkıh usûlü âlimleri ise aynı meseleyi “aslın fer‘i inkârı” kavramsal çerçevesinde ele almışlar ve meselenin delil değeri yönüyle hükme etkisini tartışmışlardır. Onlara göre râvi, rivayet zincirinin yalnızca bir halkası değil, aynı zamanda bu zincirin güvenilirliğini belirleyen bir unsurdur. Asıl râvinin rivayeti inkâr etmesi, fer‘in naklini zayıflatan bir karine sayılmış bu durumda rivayetin kabulü için ek delillerin bulunması gerektiği belirtilmiştir. Özellikle Hanefî usûlcüler, bu tür inkârları hadislerin hücciyetini etkileyen ciddi bir unsur olarak görmüş, rivayetle amel arasındaki tutarlılığı esas almışlardır. Buna karşılık Şâfiî ve Hanbelî âlimleri, rivayetin sened yönünden sahih olması hâlinde râvinin sonradan yaptığı inkârın hüküm bakımından belirleyici olmadığını savunmuşlardır. Bu yaklaşımların farklılığı, hadisçilerin rivayetin tarihî güvenilirliğini koruma, usûlcülerin ise rivayetin delil olarak kullanılabilirliğini belirleme gayretinden kaynaklanmaktadır. Hadisçiler için öncelik rivayetin Hz. Peygamber’e aidiyetinin tespiti, usûlcüler için ise bu rivayetin fikhî hüküm çıkarmada taşıdığı değerdir. Her iki bakış, İslâm ilim geleneğinde bilgi aktarımının farklı katmanlarını temsil eder: biri bilginin naklî doğruluğunu, diğeri ise amelî geçerliliğini korumaktadır. Muhaddislerin sened merkezli titizliği ile usûlcülerin delil merkezli ölçülülüğü birlikte değerlendirildiğinde rivayetlerin hem tarihsel doğruluğu hem de amelî geçerliliği yönünden daha dengeli bir anlayışa ulaşmak mümkündür.

İKİNCİ BÖLÜM
RÂVİNİN RİVAYETİNİ
İNKÂR SEBEPLERİ VE İNKÂR
ŞEKİLLERİ

2. Râvinin Rivayetini İnkâr Sebepleri ve Şekilleri

Güvenilir (sika) bir râvinin, daha önce rivayet ettiği bir hadisi sonradan inkâr etmesi veya bu rivayet hususunda tereddüde düşmesinin çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Bu sebepler, muhaddisler ile fıkıh usûlü âlimleri arasında değerlendirme farklılıklarına yol açmış; kimi zaman rivayetin sıhhat derecesi, kimi zaman da râvinin şahsî güvenilirliği bağlamında tartışılmıştır. Râviler arasındaki ihtilâfların arka planı farklı yönlerle dayansa da burada özellikle rivayetlerin inkâr edilmesine yol açan sebepler ele alınacaktır. Rivayet farklılıklarının temelinde râvilerin gerek fitrî gerekse ilmî özelliklerindeki çeşitlilik yer almaktadır. Zira râviler, yetenek, ezber gücü, dikkat seviyesi, muhafaza kabiliyeti ve rivayet ettikleri bilgiyi aktarmadaki titizlik açısından birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar, rivayetlerin aktarımında zaman zaman unutmama, yanılma veya tereddüt gibi durumların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Ayrıca râvilerin kişisel hâllerinde meydana gelen değişiklikler de rivayetler üzerindeki ihtilâfları doğrudan etkilemiştir. Hastalık, yaşlılık, psikolojik dalgalanmalar veya hayatın farklı evrelerinde karşılaşılan zorluklar gibi şahsî etkenler, râvinin rivayetini inkâr etmesine veya şüpheyle karşılaşmasına zemin hazırlamıştır.

2.1. Zabt Kusuru

Hadisin sıhhatinin vazgeçilmez şartlarından biri zabttır. Zabt, râvinin rivayet ettiği hadisleri titizlikle muhafaza etmesi, rivayet sırasında dikkatli ve uyanık bulunması, ezberden rivayet ediyorsa güçlü bir hafızaya, yazılı metinden rivayet ediyorsa kitabına tam hâkimiyete sahip olması ve mânâ ile rivayet ediyorsa anlamı doğru aktarmasıdır. Bu yönüyle zabt, rivayetin güvenilirliğini sağlayan en önemli ölçütlerden biridir. Her ne kadar bazı râviler zabt ehliyetine sahip olsalar da beşerî tabiat gereği zaman zaman hata ve vehme düşmeleri mümkündür. Bu durum, isnad ve metin farklılıklarına yol açarak rivayetler arasında ihtilafa sebep olabilmektedir. Ayrıca bazı râviler, sağlam yazılı metinlere sahip oldukları hâlde hafıza zafiyeti sebebiyle ezberden rivayet ettiklerinde hata etmiş; kitaplarından rivayet ettiklerinde ise isabet kaydetmişlerdir. Bu sebeple hadis âlimleri, râvilerin rivayetlerini değerlendirirken bu ayrımı dikkate almışlardır.¹⁸ Zabt-ı sadr, râvinin hadisleri ezberden güvenilir bir şekilde rivayet etmesi, zabt-ı kitâb ise rivayetlerini kitabına dayanarak, metinle mukabele ederek nakletmesi anlamına gelmektedir.¹⁹ Zabt konusunda dikkat çeken örneklerden biri Şerîk el-Kâdî'dir (ö. 177/794). Kûfe ve Vâsıt'ta kadılık yapan Ebû Abdullah, kaynaklarda "sâdûk fakat çok hata yapan" biri olarak tanımlanmıştır. Kadılık görevinden sonra hafızasında zayıflama görülmüş, bu

¹⁸ Irâkî, *Şerhu et-Tebstirâ ve't-Tezkirâ*, 1/12.

¹⁹ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed Şehâvî, *Fethü'l-muğis bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-Irâkî* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 1/28.

da rivayetlerinde güven kaybına yol açmıştır. Bununla birlikte onun yazılı metinleri sağlam kabul edilmiştir. Nitekim Muhammed b. Abdullah b. Ammâr el-Musulî, “Şerîk’in kitapları sağlamdır; onlardan rivayet eden doğruya ulaşır” diyerek özellikle İshak el-Ezrak’ın bu yolla rivayette bulunduğunu kaydetmiştir. Benzer şekilde Ya’kûb b. Şeybe de “Onun kitapları sağlamdır” diyerek aynı hususu vurgulamıştır. Hâfız Hatîb el-Bağdâdî ise Şerîk’i “sika, sâdûk, kitabı sağlam, hafızası zayıf ve karışık” şeklinde nitelemiştir.²⁰

Kitapların zayı olması veya bozulması da zabt üzerinde ciddi bir tesir bırakmıştır. Bazı râviler kitaplarını kaybettiklerinde rivayeti tamamen terk etmiş, bazıları ise zihinlerinde kalan metinleri ezbere rivayet etmeye çalışmışlardır. Ancak bu ikinci durumda hata ve vehim ihtimali artmıştır. Bu hususta Abdullah b. Lehî’a (ö. 174/790) önemli bir örnek teşkil eder. Kitaplarına bağlılığı ve onları muhafaza etmedeki titizliği ile bilinen İbn Lehî’a hakkında İmam Ahmed, “Kitaplarını en güzel şekilde rivayet eden kişidir; hatta İbn Vehb’ten daha sağlamdır” demiştir.²¹

Neticede zabtın eksilmesi, râvilerin rivayetlerinin güvenilirliğini doğrudan etkileyen ve onların rivayetlerinin inkârına sebep olan en önemli etkenlerden biridir. Hafızanın zayıflaması, kitapların kaybolması veya rivayetin ezberden nakledilmesi sırasında ortaya çıkan hata ve vehimler, sened ve metinlerde ihtilaf doğurmuş; bu da rivayetlerin kabulünü tartışmalı hâle getirmiştir. Şerîk el-Kâdî örneğinde görüldüğü üzere, bir râvi zabt yönünden zayıfladığında güvenilirliği sorgulanmış; kitaplarının sağlamlığı sayesinde rivayetleri kısmen kabul edilmiş, fakat hafızadan naklettiği rivayetleri reddedilmiştir. Aynı şekilde İbn Lehî’a’nın kitaplarına dayalı rivayetlerinin güvenilir sayılması fakat ezberden yaptığı rivayetlerde vehme düşme ihtimalinin bulunması, zabtın rivayetlerin inkârındaki belirleyici rolünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla hadis usûlünde zabt, sadece râvinin güvenilirliğini değil, aynı zamanda onun rivayetinin kabul veya inkâr edilmesini belirleyen temel kriterlerden biri olmuştur.

2.2. Unutkanlık

Râvinin rivâyetini inkâr etmesinin temel sebepleri incelendiğinde, özellikle unutkanlığın bu durum üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Unutkanlık, râvilerin rivâyet ettikleri bilgileri hafızalarında tutamamalarına sebebiyet veren başlıca faktörlerden biridir. Ayrıca hastalık ve yaşlılık gibi diğer çeşitli etkenlerin de unutkanlığa yol açabileceği bilinmektedir.²² el-Kefevî (ö.

²⁰ Ebû’l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’l-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Haleb: Dârü’r-Reşîd, 1406), 266; Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ’İlêli’t-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Sa’îd (Zerkâ: Mektebetü’l-Menâr, 1987), 2/759.

²¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 32/145; Zehebî, *Siyer*, 8/17.

²² Abd Rabbih Ebû Su’aylik - İbrahim Barakat ’Avvâd, “İnkârü’r-Râvi li-Rivâyetihî ve Eseruhû fihâ: Dirâse Nazariyye”, *el-Mecelle el-Ürduniyye fi’l-Dirâsât el-İslâmiyye* 13/1 (2017), 246.

1095/1684) unutkanlığı “Bir şeyin kalpten (zihinden) kaybolması ve yeni bir bilgi edinme ihtiyacı”²³ şeklinde tanımlamaktadır.

Muhaddisler nezdinde unutkanlık, insanoğlunun tabiatında var olan bir husustur ve hiç kimse bu halden tamamen beri değildir. İbn Abdülber’in (ö. 463/1071), Peygamber Efendimizin sehven yaptığı bir fiil üzerine yaptığı şu tespit bu hakikati açıkça ortaya koymaktadır: “Bu hadiste, hiç kimsenin vehim ve unutkanlıktan kurtulamayacağına dair açık bir beyan vardır. Zira böyle bir durum peygamberlerde bile zuhur ettiğine göre, başkalarında olması evleviyetle mümkündür.”²⁴

Hadis usûlü ilmi, cerh ve ta’dil ile rivayetlerin illetlendirilmesi meselelerini yalnızca teorik tanım ve kaidelerle sınırlı tutmamış, aynı zamanda râvilerin fiili rivayetleri üzerinden pratikte tatbik etmiştir. Bir râvi rivayet ettiği hadisi inkâr ettiğinde bu durumun hadis otoriteleri tarafından nasıl değerlendirildiği sadece teorik kaidelerle değil râvinin hâfızası, hata payı, vehmi ve rivayetlerdeki tutarlılığı gibi fiili gözlemlerle de belirlenmiştir. Râvinin unutkanlığı ve hata yapması, onun rivayetlerine güveni etkileyen temel unsurlar arasında yer almıştır.

Nitekim İmam Zehebî (ö. 748/1348), meşhur muhaddis Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360/971) hakkında “Taberânî sabit bir hâfız ve uzun ömürlü bir muhaddistir. Rivayetlerinin çokluğundan dolayı yalnız kalması inkâr edilmez. Ancak Ebû Bekir b. Merdûye, yaptığı bazı hatalar ve unutkanlığı sebebiyle onu zayıf görmüştür” demektedir. Taberânî’nin *el-Mağâzî* adlı eseri Ahmed b. Abdullah b. Abdurrahîm b. el-Berkî’den rivayet ettiğini zannetmesi ve bu hatasında uzun süre ısrar etmesi, unutkanlığın râvide nasıl bir zayıflık sebebi olabileceğini göstermektedir.²⁵

Benzer şekilde Yahyâ b. Yeman örneği dikkat çekicidir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) onun için “Hüccet değildir” derken, İbnü’l-Medîni (ö. 234/848-49) “Doğru sözlüdür fakat felç geçirdiği için hafızası bozulmuştur” demiştir. Vekî (ö. 197/812) ise “Mecliste beş yüz hadisi ezberlerdi, sonra bunları unuttu” ifadesini kullanmıştır. Çabuk ezberleyen fakat aynı şekilde çabuk unutan bir kimse olarak tanınması, rivayetlerinin güvenilirliğini zedelemiş; İbn Maîn ve Nesâî (ö. 303/915) tarafından zayıf görülmesine sebep olmuştur.²⁶

Bununla birlikte, unutkanlık her zaman râvinin rivayetlerini bütünüyle reddetmeye yol açmamıştır. Mesela Süfyân es-Sevrî’nin (ö. 161/778) hocası olan Süleyman b. Mihrân el-A’meş (ö. 148/765), “Ebû Sâlih’ten bin hadis dinledim sonra

²³ Ebû’l-Bekâ Eyyûb b. Müsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât: Mu’cem fi’l-mustalahât ve’l-furûk el-luğaviyye*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Misrî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1432), 425.

²⁴ Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-me’ânî ve’l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-’Ulvi, Muhammed Abdulkadir el-Bekrî (Mağrib: Vizâretü ’Umumi’l-Evkaf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1387), 10/184.

²⁵ Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü’l-’itidâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1963), 2/195.

²⁶ Zehabî, *Mizân*, 4/416.

hastalandım ve bir kısmını unuttum”²⁷ demesine rağmen, Nesâî ve birçok hadisçi tarafından “sika, sabit” olarak nitelendirilmiştir.²⁸ Bu durum râvinin unutkanlığının tek başına cerh sebebi olmadığını onun genel itibarı ve rivayetlerinin diğer râvilerle mutabakatı dikkate alınarak bütüncül bir değerlendirme yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda, Ahmed b. Hanbel’in, Hasan el-Basrî’nin Semura’dan rivayet ettiği “Kim kölesini öldürürse biz de onu öldürürüz” hadisine dair değerlendirmesi dikkat çekicidir. Ahmed, bu hadisin zayıf olduğunu, Hasan’ın daha sonra bu rivayeti unuttuğunu veya terk ettiğini belirtmiştir.²⁹ Beyhakî (ö. 458/1066) ise farklı bir bakış açısıyla, Hasan’ın hadisi unutmadığını, bilakis zayıf gördüğü için onunla fetva vermediğini ifade etmiştir.³⁰ Bu örnek, râvinin unutkanlığına dair yorumların da farklı olabileceğini göstermektedir.

el-Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye* adlı eserinde “Bir muhaddis hocasından işittiği bir hadisi unutursa artık bu hadisi hocasından işittiğini söyleyerek rivayet etmesi câiz değildir. Onu ancak rivayeti zapt eden başka birinden rivayet edebilir”³¹ diyerek meselenin usûlî boyutuna işaret etmiştir.

Râviler, rivâyet ettikleri hadisleri unuttuklarını bizzat kabul etmişlerdir. Bu durumu destekleyen örneklerden biri, el-Hatib el-Bağdâdî’nin naklettiği bir rivâyette geçmektedir. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Vekî‘ b. Cerrâh (ö. 197/812)’tan, onun da ‘Amr b. Dînâr (ö. 126/744)’dan, o da İkrime (ö. 105/723)’den aldığı bir âyet tefsirini hatırlamamaktadır. Rivâyete göre, Allah Teâlâ’nın (من صَيَّا صِيْهُمُ) âyeti hakkında “Bu, onların kaleleridir.”³² demiştir. Süfyân es-Sevrî, hafızası sağlam olsaydı bu tefsiri muhakkak hatırlayacağını, ancak o an için unuttuğunu açıkça ifade etmektedir.³³ Başka bir örnekte yine *el-Hatib el-Bağdâdî*, Yahyâ b. Raşîd, Daḥḥâk b. Muḥlîd ve ‘Osman b. Sa’d kanalıyla şu rivâyeti aktarmaktadır: “İbn Zübeyr, Kâbe’ye iki sancak astı.” Bunun üzerine kendisine, ‘Ey Ebû ‘Âsım (yani ‘Osman b. Sa’d)! Daḥḥâk b. Muḥlîd kimdir?’ diye soruldu. O da ‘Ben ona dair bir rivâyette bulunmuştum ama unuttum, bunu bana Yahyâ b. Raşîd hatırlattı.’ dedi.”³⁴

²⁷ Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 383.

²⁸ Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şu’ayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 6/247.

²⁹ Süleyman b. el-Eş’as Ebû Dâvud, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed rivâyetü Ebî Dâvud es-Sicistânî*, thk. Târik b. İvâdullah (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999), 307 (1468); Ebû ‘Abdullah Ahmed İbn Muhammed İbn Hanbel, *Mesâ’ilü Ahmed b. Hanbel Rivâyetü İbnihi ‘Abdullah*, thk. Zuheyr eş-Şâviş (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1981), 1/410 (1462).

³⁰ Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2003), 8/64.

³¹ Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 221.

³² Hayrettin Karaman vd., *Kur’an-ı Kerim Açıklamalı Meali* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), el-Aḥzâb 33/26.

³³ Celâleddin Abdurrahman b Ebû Bekir es-Süyûtî, *Tezkiretü’l-Mü’teşî fimen Haddese ve Nesîye*, ed. Subhî el-Bedrî es-Sâmerâî (Kuveyt: ed-Dârü’s-Selefiyye, 1404), 31.

³⁴ es-Süyûtî, *Tezkiretü’l-Mü’teşî fimen Haddese ve Nesîye*, 34; Ebû’l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk ve zikru fazlîhâ ve tesmiyyetü men hallehâ mine’l-emâsîl ev ictâze bi-nevâhihâ min varidihâ ve ehlihâ* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1995), 24/362.

Sonuç olarak, hadis rivayet edip sonra unutan kimse tanımı, râvinin hocasından işittiği bir rivayeti sonradan hatırlamaması ve bu rivayeti yaptığını bilmemesi hâlidir. Bu mesele hadis usûlü eserlerinde teorik olarak “kesin inkâr” ve “kesin olmayan inkâr” şeklinde tasnif edilmiş, pratikte ise cerh ve ta’dîl âlimleri tarafından her râvi için ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Unutkanlık, kimi zaman râviyi zayıf düşürmüş, kimi zaman ise onun genel sika oluşu ve rivayetlerdeki mutabakatı dikkate alınarak tolere edilmiştir. Dolayısıyla hadis ilminde unutkanlık mutlak bir cerh sebebi değil; râvinin zabtı, hafızası, rivayet silsilesindeki konumu ve diğer delillerle birlikte ele alınması gereken bir husus olarak değerlendirilmiştir.

2.3. Hata ve Vehim

Vehim ve hata, geniş bir alana sahiptir ve yalnızca zayıf râvilerde değil güvenilir ve güçlü râvilerde de görülebilir. Zira sahih (sağlam) hadis, ancak râvinin tam bir zabt ile rivayette bulunması hâlinde sahih olur. Ancak bu da izafî (göreceli) bir durumdur. Aynı zamanda sahih bir hadiste şâz veya illetli (gizli kusurlu) olmama şartı da aranmaktadır. Bu da göstermektedir ki hata ve vehim, güvenilir râvilerin rivayetlerinde bile bulunabilir. Zira şuzûz ve illet kavramları zaten vehim ve hatanın başka bir ifadesidir.³⁵

Vehim ve hata, hadisler arasındaki ihtilafların başlıca sebeplerindendir. Nitekim hadis kaynaklarında güvenilir kabul edilen birçok râvinin bazı hadislerinde hata yaptığı görülmektedir. Bu, râviden râviye değişen bir durumdur. Rivayetleri az olanlarda hata daha az olurken çok rivayette bulunanlarda hata ihtimali artar. Bu yüzden çok hadis rivayet eden bazı muhaddisler hata yapmış olsalar da bu onların genel güvenilirliğine ve hadis ilmindeki derecelerine zarar vermemektedir.³⁶

Bu noktada İmam Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: “Hata ve tashîf işlemeyen kim vardır ki?”³⁷ İmam Müslim de şöyle der: “Selefi sâlihîn döneminden kendi zamanımıza kadar, ne kadar hafızası kuvvetli ve titiz olursa olsun hiçbir hadis nakledicisi yoktur ki, hatadan ve yanılmadan tam manasıyla korunmuş olsun.”³⁸

İmam Tirmizî (ö. 279/892) ise bu hususu şöyle değerlendirmiştir: “Büyük muhaddislerden hiçbiri hafızalarının gücüne rağmen hata ve yanılmadan tamamen kurtulamamıştır.”³⁹ Tirmizî, bu değerlendirmeyi yaptıktan sonra, çeşitli râvilerin hadisleri rivayet etmedeki farklılıklarını ve bu farklılıkların, onların hafıza kuvveti ve hata yapma oranlarına göre değiştiğini örnekleriyle izah etmiştir. Ardından şu

³⁵ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 7; İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 12.

³⁶ Nefîşî, *İnkârü'r-Râvî li-Rivâyetih beyne Ârâ'i'l-Muhaddisîn ve'l-Uşûliyyîn*, 43.

³⁷ Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve zeyluhû*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 14/145; Zehebî, *Siyer*, 7/582.

³⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *et-Temyîz*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Suûdi Arabistan: Mektebetü'l-Kevser, 1374-75/1955-56), 124.

³⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *el-İlelû'l-kebir*, thk. Subhi es-Sâmîrî (Beyrût: Alemu'l-Kütüp, 1409), 6/240.

sözüyle konuyu özetlemiştir: “Bu husustaki değerlendirmeler ve ilim ehli hakkındaki rivayetler oldukça fazladır. Biz burada sadece özet mahiyetinde bazılarını zikrettik ki, ilim ehlinin derecelerini ve birbirlerine üstünlüklerini, hafıza ve sağlamlık açısından anlamak mümkün olsun. Ayrıca hakkında söz edilen kimselerin neden tenkit edildiğini de bu yolla anlayabiliriz.”⁴⁰

Bazı râvilerin rivayet ettikleri hadisleri inkâr etmeleri hususunda onların kendilerinden kaynaklanan vehim ve hatalar söz konusu olmuştur. Dolayısıyla râvilerin inkârlarının arkasında böyle hatalı zannî sebeplerin bulunması da ihtimal dahilindedir.

2.4. İhtilât

Lügat itibarıyla ihtilât kelimesi, bir şeyi başka bir şeyle karıştırmak anlamına gelmektedir. Bir kimse hakkında “إختلط” denildiğinde bunun anlamı onun aklî dengesinin bozulmuş olmasıdır.⁴¹ Hadis usûlünde ise ihtilât, râvinin aklının bozulması, söz ve fiillerinin tertip ve düzeninin kaybolması anlamına gelmektedir. İmam Sahâvî (ö. 902/1497) bunu şöyle açıklamaktadır: “İhtilâtın hakikati, aklın fesada uğraması ve söz ile fiillerde tutarsızlık meydana gelmesidir. Bu durum ya yaşlılık, hastalık, evlat kaybı, malın çalınması, kitapların kaybolması yahut kitapların yanması gibi beklenmedik musibetlerle ortaya çıkmaktadır.”⁴²

Bu haller, hadisin alınmasından (tahammül) sonra ve rivayet edilmesinden (arz) önce meydana geldiğinde, râvinin hadis alma ehliyetini ortadan kaldırmaktadır. Geçici hâllerin (arızî durumlar) etkisi iki çeşittir: Geçici olan (zâil), Kalıcı olan (bâkî). Hüküm ise bu durumların etkisine göre verilir. Bu duruma örnek olarak, Hâfız Ebû Haysame Züheyr b. Harb’ın *Kitâbü’l-’İlm*’inde rivayet ettiği şu olay gösterilebilir: Cerîr, Ammâre b. Kâ’kâ’dan rivayet ettiğine göre, İbrâhîm kendisine şöyle demiştir: “Bana Ebû Zür’a hakkında hadis rivayet et. Çünkü ona bir hususta soru sordum, cevap verdi; sonra tekrar sordum, ilk cevabını unutarak başka bir şey söyledi.” Bu durum, ihtilâtın açık bir tezahürüdür.⁴³

İhtilâta maruz kalan râvilerden rivayet edenler dört kısma ayrılır: İhtilât öncesi rivayet edenler. İhtilât sonrası rivayet edenler. Hem öncesi hem sonrası rivayet eden ve ayırmayanlar. Hem öncesi hem sonrası rivayet eden ve bu farkı belirleyip her birine ayrı hüküm verenler.⁴⁴ Dolayısıyla burada râvilerin rivayetlerini inkâr etmeleri bazen ihtilât ya da telkine maruz kalmaları gibi sebeplerden kaynaklanabileceğine

⁴⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *el-İlelû’s-sağîr*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Dar-u İhyâi’t-Türâs, 1975), 6/244.

⁴¹ Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtâru’s-sıhâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü’l-’Asriyye, 1999), 3/1124.

⁴² Sehâvî, *Fethü’l-muğis*, 4/366.

⁴³ Tirmizî, *el-İlelû’s-sağîr*, 6/240.

⁴⁴ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ‘İlelî’t-Tirmizî*, 1/106.

dikkat edilmelidir. Geçici durum ile ihtilât arasındaki fark bulunmaktadır. Geçici durum, râvide meydana gelen bir dış sebep neticesinde onun hafızasının zayıflamasına yol açmaktadır. Buna karşın ihtilât, râvinin aklî melekelerinin bozulmasıdır. Bu bağlamda İmam Zehebî şöyle demektedir: “Ölüm hastalığında görülen her değişiklik, râvinin güvenilirliğine zarar vermez. Zira çoğu insan, ölüm hastalığında şiddetli değişimler yaşar. Ancak sakınılması gereken, güvenilir bir râvinin ihtilâta uğraması ve bu hâlde hadis rivayet etmesi; zira bu, senedde ve metinde karışıklık meydana getirir ve ihtilafa yol açar.”⁴⁵ Yezîd b. Zuray’ ise şöyle demiştir: “İbn Ebî Arûbe’nin ihtilâta düştüğünü ilk kez, Süleymân et-Temîmî’nin vefat ettiği gün fark ettik. Cenazesinden dönmüştük İbn Ebî Arûbe, ‘Nereden geliyorsunuz?’ diye sordu. Biz de ‘Süleymân et-Temîmî’nin cenazesinden geliyoruz’ dedik. Bunun üzerine bize, ‘Süleymân et-Temîmî kim?’ diye sordu.”⁴⁶

Sonuç olarak, ihtilât olgusu yalnızca râvinin hafıza ve akıl sağlığıyla ilgili bir problem değil aynı zamanda onun rivayetlerinin inkâr edilmesine yol açan temel sebeplerden biridir. Zira ihtilâta maruz kalan bir râvinin söz ve fiillerinde ortaya çıkan tutarsızlık hem senedde hem de metinde güven sorununa sebebiyet vermekte bu da hadislerin reddedilmesini beraberinde getirmektedir. Geçici arızî durumlarda ise râvinin rivayetleri tamamen inkâr edilmeyerek şartlar ve zaman dikkate alınarak değerlendirilmektedir. Ancak ihtilâtın kalıcı hâle gelmesi durumunda, muhaddisler o râvinin rivayetlerini kabul etmeyip inkâr yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla rivayetlerin inkârı meselesi çoğu zaman ihtilât veya telkin gibi durumlarla doğrudan bağlantılı olup hadis tenkidinde râvinin rivayetlerinin sıhhatini belirleyen en önemli ölçütlerden biri olarak öne çıkmaktadır.

2.5. Yaşlılık ve Hastalık

İnsan doğası gereği farklı gelişim aşamalarından geçerek önce çocukluk dönemine, ardından gençlik ve olgunluk çağlarına ulaşır. Ancak zaman ilerledikçe başlayan yaşlanma süreciyle birlikte kişinin fiziksel ve zihinsel yetenekleri kademeli olarak zayıflamaktadır. Yaşlılık dönemine gelen bireylerin bilişsel fonksiyonları geriler, hafızaları eskisi kadar güçlü kalmaz ve unutkanlığa daha açık hale gelmektedirler. Bu konuyla ilgili olarak el-Hatîb el-Bağdâdî, İbnü’l-Müsennâ’nın rivâyeti aracılığıyla anlamlı bir örnek nakletmektedir. Rivâyete göre Rabâh b. Hâlid (ö. 197/813), hicrî 91 (muhtemelen 191) yılında Kâ’be’de Süfyân b. ‘Uyeyne (ö. 198/814)’ye şu şekilde seslenmiştir: “Ey Ebû Muhammed! Ebû Mu‘âviye ve Vekî’ (b. Cerrah), senden rivâyet ettikleri bir sözü şimdi hatırlamıyor musun?” Süfyân b. ‘Uyeyne ise “Onlara îtimâd et; çünkü ben önceki hâlimden daha az (şey)

⁴⁵ Zehebî, *Siyer*, 10/254.

⁴⁶ Ebû’l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu’t-Tehzib* (Haydarabad: Matbatu Dâiretü’l-Meârifî’n-Nizâmiyye, 1326), 4/65.

hatırlıyorum.”⁴⁷ şeklinde cevap vermiştir. Bu rivâyet, Rabâh b. Hâlid’in – vefatından yedi yıl önce, son derece güvenilir bir hâfızaya sahip olan İmâm Süfyân b. ‘Uyeyne’ye, kendisinden rivâyet edilen hadisleri hatırlayıp hatırlamadığını sorduğunu göstermektedir. Süfyân b. ‘Uyeyne’nin Rabâh’a verdiği cevap ise yaşlılığın hâfıza üzerindeki menfî etkisini açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Bir kimsenin bedeninin herhangi bir uzvuna hastalık isabet ettiğinde, bu durum diğer organları da olumsuz etkiler ve bireyin hâfızasında menfî sonuçlar doğurabilir. Zira hastalık, bellekte tutulan bilgilerin unutulmasına yol açabilecek kadar güçlü bir etkidir. el-Hatîb el-Bağdâdî, Muhammed b. ‘Abdullâh b. Numayr aracılığıyla şu rivâyeti nakletmektedir: “Ebû Hâlid el-Ahmar, el-A ‘meş’ten, onun da Ebû Şâlih’ten şöyle (dediğini) duydum: “Bin hadis dinledim; sonra hastalandım ve bunların bir kısmını unuttum.”⁴⁸ Bu rivâyet, hastalığın hafıza üzerindeki olumsuz etkisini ve eldeki bilgilerin kaybolma riskini açıkça gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda rahatsızlığı nedeniyle görme yetisini kaybeden râvilerden biri de *el-Musannef* müellifi Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî’dir. Hâfız İbn Hacer el-Askalânî onun hakkında şöyle demektedir: “Hayatının sonlarında âmâ oldu ve hali değişti.”⁴⁹

Netice itibarıyla gerek yaşlılık gerekse hastalık, hadis râvilerinin rivayetlerinin güvenilirliğini doğrudan etkileyen en önemli unsurlar arasında yer almaktadır. Yaşlılığın beraberinde getirdiği zihinsel zayıflama ve unutkanlık, Süfyân b. ‘Uyeyne’nin ifadesinde olduğu gibi, rivayet güvenilirliğinde ciddi kırılmalara sebebiyet verebilmekte; bu durum muhaddislerce râvinin rivayetini inkâr gerekçesi olarak değerlendirilmiştir. Benzer şekilde hastalık da zihinsel fonksiyonları olumsuz etkileyerek hâfızada bulunan bilgilerin kaybolmasına yol açabilmekte, Ebû Hâlid el-Ahmar’ın rivayetinde görüldüğü üzere, râvinin rivayet ettiği hadislerin güvenilirliğini zedeleyebilmektedir. Dolayısıyla yaşlılık, hastalık ve bunların yol açtığı ihtilât veya unutkanlık, hadis usûlünde râvinin rivayetini inkârla ilişkilendirilen temel sebepler arasında kabul edilmiş; bu hususlar, rivayetlerin sıhhat değerlendirmesinde muhaddislerin en çok dikkat ettikleri ölçütlerden biri olmuştur.

2.6. Geçici (Arazî) Durumlar

Hadis râvisi, hadisi öğrenme (tahammül) yahut rivayet etme (edâ) esnasında kendi iradesi dışında gelişen ve onun rivayetinde vehme düşmesine sebep olan birtakım özel hâllere maruz kalabilmektedir. Bu gibi durumlar ya belirli bir hadise özgü bir hata olarak yahut râvinin geneldeki rivayetlerine tesir edecek düzeyde

⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 383.

⁴⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 383.

⁴⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’l-Tehzîb*, 2/354.

olabilir. Ancak bu tür haller genelleştirilmemelidir zira bu bazı râvilerde belirli zaman, mekân ve hoca ilişkileri çerçevesinde ortaya çıkan hususî durumlardır.⁵⁰

Bu bağlamda dikkat çekici bir örnek, Hüseyim b. Beşîr'in (ö. 183/799) durumudur. Kendisi, ez-Zühri'nin meclisine girerek ondan yirmi hadis rivayet etmiştir. Ancak dönüş yolunda bir dostuyla karşılaşmış ve hadisleri ona aktarması istenmiştir. Bu esnada şiddetli bir rüzgâr çıkmış, hadislerin yazılı bulunduğu kâğıtlar elinden uçup kaybolmuştur. Bunun üzerine Hüseyim, yalnızca zihninde kaldığı kadarıyla rivayette bulunmaya başlamıştır. Ne var ki bu hadisleri henüz tam anlamıyla ezberlemediğinden bazı rivayetlerinde vehme düşmüş, bu da onun hadislerinde zayıflık değerlendirmelerine yol açmıştır. Nitekim bu durum özellikle ez-Zühri'den (ö. 124/742) yaptığı rivayetlerde belirginleşmiştir. Hâlbuki Hüseyim, güvenilirliğiyle öne çıkan büyük hadis imamlarından biri olup Kütüb-i Sitte müellifleri onun rivayetlerine eserlerinde yer vermişlerdir. Ancak söz konusu geçici hâl sebebiyle ez-Zühri'den naklettiği rivayetler zayıf olarak değerlendirilmiştir.⁵¹ Hâfız İbn Hacer (ö. 852/1449) bu bağlamda şöyle demektedir: “Zühri'den yaptığı rivayetlerden hiçbirisi Sahîhayn'da yer almamaktadır.”⁵²

Benzeri bir durum, Süheyl b. Ebî Sâlih hakkında da rivayet edilmektedir. Nitekim İmam Buhârî, Ali'den şu sözü nakletmiştir: “Süheyl'in bir kardeşi vefat etmişti; bu olay onu derinden etkilemiş ve büyük bir üzüntüye sevk etmiştir. Bunun neticesinde birçok hadisi unutmuştur.”⁵³

Görüldüğü üzere, hadis râvilerinin maruz kaldığı geçici (arazî) durumlar, rivayetlerin güvenilirliği üzerinde doğrudan etkili olmuş ve zaman zaman onların rivayetlerinin inkârına gerekçe teşkil etmiştir. Hüseyim b. Beşîr'in ez-Zühri'den naklettiği hadislerde yaşadığı vehim yahut Süheyl b. Ebî Sâlih'in kardeşinin vefatı sebebiyle hafızasında meydana gelen unutkanlık, bu tür arızî hâllerin rivayet sıhhatini nasıl zedelediğini açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bu tür durumların genelleştirilmemesi gerektiği hadis usûlünün temel ilkelerinden biri olmuştur. Zira muhaddisler, râvilerin genel güvenilirlikleri ile özel şartlarda yaşadıkları zaafırları birbirinden ayırmış; bu ayırım da rivayetlerin kabul veya reddinde belirleyici olmuştur. Böylece geçici sebepler, zabt ve ihtilât gibi unsurlarla birlikte

⁵⁰ Ebû'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali İbn Dakikül'id, *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 34.

⁵¹ Ahmed b. Ali Ebû Bekir el-Hatîb Bağdâdî, *Târîh-u Bağdâd* (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 14/87; Zehebî, *Mîzân*, 4/306.

⁵² Hâfız Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/449.

⁵³ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman Zehebî, *Zikrû esmâ'i men tüküllime fih ve hüve mevsûkun*, thk. Muhammed Şükûr b Mahmûd el-Hâcî Emrîr el-Meyâdinî (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1986), 1/96; Ebu Abdullah Alaüddin Moğultay b. Kılıç b Abdullah el-Bekceri el-Hikri Moğultay b Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (Fârukü'l-Hadisî li't-Tab'ati ve'n-Neşr, 2001), 6/150.

râvinin rivayetinin inkârına yol açan faktörler arasında müstakil bir yere sahip olmuştur.

Sonuç olarak, râvilerin rivayetlerini inkâr etmeleri yahut rivayetlerinde hata ve vehme düşmeleri, hadis naklinin beşerî yönünü açıkça ortaya koymaktadır. Hafıza zayıflaması, duygusal sarsıntılar, geçici arızî durumlar veya kalıcı zaaflar, rivayet sürecinde doğrudan etkili olmuş ve kimi zaman rivayetlerin inkârıyla sonuçlanmıştır. Bununla birlikte bir râvinin belirli bir rivayeti reddetmesi, onun bütünüyle güvenilmez sayılmasını gerektirmez aksine bu durum, söz konusu rivayetin sıhhati hakkında ihtiyatlı bir yaklaşımı zorunlu kılar. Hadis tenkidi, sadece sened ve metin incelemesiyle sınırlı kalmayıp râvilerin şahsî hâllerini de dikkate alan çok boyutlu bir disiplin olarak şekillenmiştir. Bu çerçevede râvinin rivayetini inkâr etmesine sebep olan hususun geçici mi yoksa kalıcı mı olduğunun tespiti hem râvi hem de rivayet hakkındaki hükmün isabetle verilmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Nitekim bu tür değerlendirmeler hadis tenkidinde güvenilir sonuçlara ulaşmanın temelini teşkil etmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
RÂVİLERİN RİVAYETLERİNİ İNKÂR
ŞEKİLLERİ

3. Râvilerin Rivayetlerini İnkâr Şekilleri

Râvilerin rivayet ettikleri hadisleri inkâr ediş biçimleri, temelde onların hadise yaklaşım tarzlarını ve rivayet anlayışlarını ortaya koyar. Bu inkâr, kimi zaman rivayet edilen haberin doğruluğuna ilişkin şüpheden, kimi zaman da rivayetin içeriğinin aklî, naklî veya amelî bakımdan kabul edilemez görülmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla râvilerin inkârı yalnızca sözle yapılan bir reddedişten ibaret değildir; kimi durumlarda bu inkâr, fiilî davranışlara da yansımıştır. Bu bağlamda, râvilerin rivayetlerini reddediş biçimleri genel olarak amelî ve sözlü inkâr olmak üzere iki ana başlıkta incelenmektedir. Şimdi bu inkâr şekillerinden ilki olan amelî inkâr üzerinde durulacaktır.

3.1. Sözlü İnkâr

Râvilerin rivayetlerini inkâr ederken kullandıkları ifadelerin çeşitliliği, söz konusu rivayetlerin güvenilirlik derecesini anlamada önemli bir kriterdir. Bu sebeple, inkâr lafızlarının taşıdığı anlamı çözümlemek, sadece râvinin o rivayeti kabul veya reddetme tavrını değil aynı zamanda hadis ilmi içerisindeki metodolojik yaklaşımları da ortaya koymaktadır. Nitekim inkâr lafızlarının kesinlik ifade eden ve ihtimal barındıran şekillerde ayrışması, râvilerin rivayeti değerlendirme yöntemlerini de yansıtmaktadır. Bu ayrımı daha somut hâle getirmek için öncelikle râvilerin rivayetlerini kat'î ve zannî bir üslupla nasıl inkâr ettikleri üzerinde durmak gerekmektedir.

3.1.1. Râvinin Rivayetini Kat'î Şekilde İnkârı

Râvinin rivayet ettiği hadisi inkâr etmesi bağlamında rivayet şekilleri meselenin değerlendirilmesinde öncelikli unsurlar arasında yer almaktadır. Burada söz konusu olan râvi; hadisi yüklenen (tahammül eden) ve onu, şartlarına uygun olarak ve edâ sigalarından biriyle rivayet eden kimsedir. Râvide bulunması gereken şartlar, onun hâlini değerlendirmede son derece mühimdir. Bu sebeptir ki İmâm Ebû Hanîfe (ö. 150/767) şöyle demektedir: “Bir kimsenin, bir hadisi bizzat muhaddisin ağzından işitip ezberlemesi ve ancak bu şekilde onu rivayet etmesi caiz olur.”⁵⁴ İmâm Mâlik (ö. 179/795) de şöyle demiştir: “İlim, rivayet ettiği şeyi bilmeyen kimseden alınmaz.”⁵⁵ Râvinin isabet edip etmediğini, hata yapıp yapmadığını, vehme düşüp düşmediğini, güvenilir râvilere muhalefet edip etmediğini yahut yalan söylediğini tespit etmenin en önemli yolu rivayet metinlerini dikkatle tetkik etmek ve râvinin tüm rivayetlerini sebr (inceleme, mukayese) yöntemiyle araştırmaktır. Zira bir râvinin zabtı ve rivayetteki güven derecesi, onun rivayetlerinin sağlam râvilerin rivayetleriyle karşılaştırılması yoluyla ortaya çıkmaktadır. Bu hususta İmâm Nevevî

⁵⁴ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 1/508.

⁵⁵ Sehâvî, *Fethü'l-muğis*, 3/139.

(ö. 676/1277) şöyle söylemektedir: “Bir râvinin zabtı, rivayetlerinin genelde güvenilir râvilerin rivayetleriyle örtüşmesiyle anlaşılır. Nadir muhalefeti zarar vermez. Ancak muhalefetleri çok olursa, zabtı bozulur ve kendisiyle ihticâc edilmez.”⁵⁶

Eğer şeyh (hadisi kendisinden rivayet edilen zat), hadisi rivayet eden râviyi kesin bir şekilde yalanlar, ısrarla bu rivayeti inkâr ederse; bu durumda muhaddis, söz konusu râvinin bütün rivayet yollarına ve metinlerine müracaat ederek durumu tahkik etmelidir. Burada önemli olan nokta, bu râvinin güvenilir sika ve adil olmasıdır. Zira zayıflığı açık olan bir râvinin rivayeti zaten kabul edilmez. Hâl böyleyken hadisi asıl rivayet ettiği iddia edilen zat, bu rivayeti açıkça inkâr ediyorsa durum daha da vahim olur. Bu noktada, Kadî el-Bâkılânî (ö. 403/1013) şu görüşü benimsemiştir: “Bu şekildeki bir rivayet geçersizdir ve onunla amel edilmez.” O, *et-Telhîs* adlı eserinde şöyle demektedir: “Eğer asıl râvi, kendisinden rivayet eden kişiyi kesin olarak yalanlarsa ve ‘Bu hadisi benden duymadın’ derse, bu hadisle amel edilmez ve hakkında ihtiyatla yaklaşılır. Zira burada iki kesin hüküm çatışır: biri inkâr, diğeri rivayet iddiası. Bu iki görüşten biri, diğere üstün değildir.”⁵⁷ Bu görüş âlimlerin çoğunluğunun da benimsediği bir görüştür. Aynı kanaate İmam eş-Şirâzî (ö. 476/1083), İbnü’s-Salâh, İmam Nevevî, İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249) ve el-Âmidî (ö. 631/1233) de iştirak etmişler ve bu tür rivayetlerle amel edilmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵⁸

Râvinin, kendisine nispet edilen bir rivâyeti kesin bir üslupla reddetmesi, hadis usûlünde “kesin inkâr” olarak tanımlanmaktadır. Bu tür ifadeler, râvinin kendisinden rivâyet edildiği ileri sürülen hadisi tamamen reddettiğini göstermektedir. Örneğin: “Ben böyle bir şey rivâyet etmedim.”, “Bana iftira edilmiştir.” veya “كُذِّبَ عَلَيَّ / Bana yalan isnat edildi.” şeklindeki sözler bu tür inkârın tipik örneklerindendir. Eğer asıl râvi (şeyh), rivâyeti kendisinden aktaran kimseyi böyle bir ifade ile açıkça yalanlarsa, yani “Ben böyle bir rivâyet yapmadım” diyerek kesin konuşursa, bu durumda rivâyetin kabul edilip edilmeyeceği hususunda âlimler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu ihtilaflar, ilerleyen bölümlerde somut rivâyet örnekleriyle ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Kesin inkârda kullanılan lafızlar, hadislerde farklı biçimlerde görülmektedir. Bunlardan biri yalanlama ifadesidir. Bu, genel bir yalanlama olabileceği gibi belirli bir rivâyeti hedef alan özel bir yalanlama da olabilir. Mesela bir râviye: “Falan kişi senden bu rivâyeti nakletti” denildiğinde, o râvinin “Yalan söylüyor, ben böyle bir şey rivâyet etmedim” demesi buna örnektir. Hadis usûlü çerçevesinde bu tür inkârlar incelendiğinde, özellikle rivâyeti nakleden

⁵⁶ Suyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/357.

⁵⁷ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkıh* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 1/417.

⁵⁸ İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, 117; Suyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/395; Ali b. Muhammed Seyfuddîn el-Âmidî, *el-Ihkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî (Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1402), 2/106.

kimseyi yalanlayan râvi ile ilgili olarak önemli teorik temellendirmelerin bulunduğu görülmektedir. Kesin inkâr, açık ve net lafızlarla dile getirilmektedir. Bunlar arasında: “لم أحدث بهذا / Ben sana bu hadisi rivâyet etmedim”, “لم أحدث بهذا / Bunu hiç rivâyet etmedim” veya “ما حدثت بهذا قط / Bunu asla rivâyet etmedim” gibi ifadeler yer alır. Bu tür ifadelerin en belirgin örnekleri, genellikle unutma gerekçesiyle kendisine nispet edilen rivâyeti reddeden râvilerde görülmektedir.⁵⁹

Râvi, belirli bir sebepten ötürü önceden rivâyet etmiş olduğu bilgiyi unutunca, başkalarının kendisinden naklettiği rivâyeti kesin bir dille reddedebilmektedir. Bu hususa ilişkin kayda değer bir örnek, ‘Amr b. Dînâr’ın Ebû Ma’bed (İbn ‘Abbâs’ın azatlı kölesi) aracılığıyla İbn ‘Abbâs (ra)’dan aktardığı bir rivâyettir. ‘Amr b. Dînâr şöyle nakletmiştir: “Peygamberimiz’in (s.a.v.) namazının bittiğini ancak tekbir ile anlardık.” Ancak ‘Amr, bu bilgiyi Ebû Ma’bed’e hatırlattığında Ebû Ma’bed, “Bunu sana söylemedim,” diyerek durumu inkâr etmiştir. ‘Amr ise daha önce Ebû Ma’bed’in kendisine bu bilgiyi aktardığını tekrar beyan etmiştir.⁶⁰

İmâm eş-Şâfi’î’nin (ö. 204/820) Süfyân b. ‘Uyeyne aracılığıyla naklettiği bir başka rivâyette de benzer bir durum mevcuttur. Burada yine ‘Amr b. Dînâr, “Peygamberimiz’in (s.a.v.) namazının sona erdiğini tekbirle bilirdik,” şeklinde bir bilgi vermekte ancak Ebû Ma’bed’e bunu hatırlattığında Ebû Ma’bed yine, “Sana bunu söylemedim,” diyerek inkârda bulunmaktadır. ‘Amr ise “Bana bunu anlatmıştın,” diye ısrar etmiştir. Bilinen kaynaklara göre Ebû Ma’bed, İbn ‘Abbâs’ın en güvenilir kölelerinden biri olarak kabul edilmektedir. İmâm eş-Şâfi’î de söz konusu durumu değerlendirerek, “Sanki o, (Ebû Ma’bed) daha önce kendisine (‘Amr b. Dînâr’a) anlatmıştı; sonra da bunu unuttu,” şeklinde yorum yapmaktadır.⁶¹ Böylece yaşanan örnekler, râvilerin kimi zaman kendi naklettikleri bilgileri unutup reddettiklerini ve bunun da rivâyet inkârının kesin inkâr biçimleri arasında yer aldığını açıkça göstermektedir.

İmâm Nevevî (ö. 676/1277), Buḥârî’nin (ö. 256/870) söz konusu hadisi delil olarak zikretmesinin, rivâyetin bu tarzda nakledilmesine rağmen sahih kabul edildiğini ve güvenilir bir râvinin yalanlamasına rağmen bu durumun geçerliliğini koruduğunu ortaya koyduğunu belirtmektedir.⁶²

Diğer bir örnek de Muhammed b. ‘Abdullâh b. Kaḥzâz, ‘Alî b. Ḥasan, Ebû Ḥamza, el-A’mes, Ḥusayn b. ‘Abdurrahmân ve ‘Ubaydullâh b. ‘Abdullâh b. ‘Utbe b. Mes’ûd kanalıyla şu rivâyeti nakletmiştir: “Peygamberimiz (s.a.v.)’in eşi Meymûne, üç yüz dirhem borç aldı; ancak o borcu ödemeye gücü yetmedi. Ben de

⁵⁹ Ebû Su’aylik - ‘Avvâd, “İnkârü’r-Râvi li-Rivâyetihî ve Eseruhû fihâ: Dirâse Nazariyye”, 247.

⁶⁰ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh*, thk. M. Fuad Abdulbaki vd. (Beyrût: Dar-u İhyâi’t-Türâs, 1954), “el-Mesâcid”, 23 (No: 583).

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbâs Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1400), 44.

⁶² Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîh’i Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1392), 5/84.

onu bu durumdan menettim. Bunun üzerine Meymûne şöyle dedi: ‘Ben Resûlullah’dan (s.a.v.), “Kim bir dinar borç alır ve ödemeyi isterse, Allah ona yardım eder,” şeklinde işittim.”⁶³

Hadis rivayetiyle ilgili olarak Kaḥzâz, Yaḥyâ el-Ḥammânî, Ebû Bekir b. ‘Ayyaş, el-A‘meş ve Ḥuseyn’den şöyle bir olay nakledilmektedir: Kaḥzâz, Ḥusayn’e bir hadisi el-A‘meş’ten duyup duymadığını sorar. Ḥusayn, böyle bir şeyi el-A‘meş’e anlatmadığını söyler. Bunun üzerine Kaḥzâz, durumu el-A‘meş’e bildirir. El-A‘meş ise Ḥusayn’i yalanlayarak, “Vallahi bana bunu anlattı,” diyerek karşılık vermiştir.⁶⁴ Ḥusayn b. ‘Abdurrahmân es-Sülemî hadisi kendi rivayet ettiğini inkar etse de el-A‘meş’in hadisi dinlediğini açıkça vurgulamıştır.

Öte yandan, el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbn Cuveyrih kanalıyla Yaḥyâ b. Şubayḥ’tan şu rivâyeti nakletmektedir: “‘Amr b. Dînâr bana, İbn Abbâs (r.a.)’ın şöyle söylediğini aktardı: ‘İmâm selâm verdiğinde, arkasında bulunan kimse, imâm dönmeden veya kalkmadan yerinden ayrılmasın.’ Ben bu hususta ‘Amr’a tekrar sorduğumda o inkâr ederek, ‘Ben bu konuda Yaḥyâ b. Şubayḥ’a hiçbir şey anlatmadım,’ dedi.” Ebû ‘Abdullâh en-Nîsâbûrî ise “Yaḥyâ b. Şubayḥ güvenilirdir ve ‘Amr bu hadisi unuttu,” şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır.⁶⁵ Yaḥyâ b. Şubayḥ, “Yaḥyâ b. Şubayḥ el-Ḥurâsânî en-Nîsâbûrî” olarak da bilinmekte olup Ebû Dâvûd tarafından “güvenilir” olarak nitelendirilmektedir. Ebû Hâtim ise onun hakkında “onda bir sakınca yoktur,” derken, Zehebî de “o güvenilirdir,” ifadesini kullanmaktadır.⁶⁶ Bütün bu rivâyetler, Yaḥyâ b. Şubayḥ’ın güvenilirliğini teyit ettiği gibi, râvilerin hafızalarının zamanla zayıflayabileceğini ve bu yüzden bazen kendilerinden nakledilen rivâyetleri inkâr edebileceklerini açıkça göstermektedir.

Bu rivâyetlerin ortak yönü, râvilerin kendilerine isnat edilen hadisleri kimi zaman inkâr etmeleri, kimi zaman ise hatırlamamalarından kaynaklı çelişkili beyanlarda bulunmalarıdır. Nitekim Ḥusayn b. ‘Abdurrahmân es-Sülemî hadisi rivâyet etmediğini belirtmiş, ancak el-A‘meş onun bu rivâyeti kendisine aktardığını yemin ederek vurgulamıştır. Benzer şekilde, ‘Amr b. Dînâr’ın bir rivâyeti inkâr etmesine rağmen, güvenilir kabul edilen Yaḥyâ b. Şubayḥ’ın bunu kendisinden işittiğini kesin bir üslupla ifade etmesi, râvi hafızasının zayıflamasının hadis rivâyetinde nasıl ihtilaflara yol açabileceğini göstermektedir. Bu tür örnekler, rivâyet zincirinde geçen kişilerin adalet ve zabt sıfatlarının önemli olduğunu ayrıca râvi inkârlarının her

⁶³ Ahmed b. Şu‘ayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. ‘Imadu’t-Tayyâr vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2010), “Buyû””, 99 (No: 4687).

⁶⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 138.

⁶⁵ es-Süyûtî, *Tezkiretü’l-Mü’te’i fimen Haddese ve Nesîye*, 24.

⁶⁶ Ebû’l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1980), 8/52; Abdurrahman b. Ebû Hâtim er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsî’l-Arabî, 1952), 9/158; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman Zehebî, *el-Kâşif fî ma’rifeti men lehû rivâye fî’l-kütübi’s-sitte* (Cidde: Dâru’l-Kıble li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 1992), 2/368.

zaman kasıtlı bir yalanlama anlamına gelmeyip çoğu zaman unutma veya zihnî karışıklık sebebiyle meydana gelebileceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla hadis tenkidi literatüründe bu tür rivâyetler, râvinin güvenilirliğini doğrudan zedelemekten ziyade rivâyetin sıhhatini değerlendirirken dikkate alınması gereken metodolojik bir uyarı niteliği taşımaktadır.

3.1.1.1. Rivayetin Kabulüne Yönelik Yaklaşım

Râvilerin rivayetlerini inkâr etme biçimleri içinde en dikkat çekici olanı, kesin ve net ifadelerle ortaya koydukları kat'î inkârdır. Bu tür durumlarda, rivâyetin kabul edilip edilmeyeceği hususunda farklı görüşler ortaya çıkmış, hadis otoriteleri meseleyi ayrıntılı bir şekilde tartışmışlardır. Özellikle râvi ile şeyh arasında karşılıklı yalanlama veya reddetme söz konusu olduğunda rivâyetin hükmü ve râvinin güvenilirliği meselesi kritik bir önem kazanmaktadır. Bu noktadan hareketle şimdi söz konusu inkârın rivâyetin kabulüne yönelik etkilerini ele almak uygun olacaktır.

Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) râvinin kendi rivayetini açıkça inkâr etmesini şöyle değerlendirmektedir: “Râvi hadisi açıkça inkâr etmiş olabilir. Nitekim Hz. Âişe'den rivayet edilen ‘Hangi kadın velisinin izni olmadan evlenirse...’ hadisini, Süleyman b. Bilâl, Mûsâ b. ‘Ukbe, ez-Zührî yoluyla rivayet etmiştir. Ancak ez-Zührî bu hadisi inkâr etmiştir. Buna rağmen İmam Muhammed bu durumu cerh olarak kabul etmemiş ve inkârı, râvinin unutmuş olmasına hamletmiştir. Çünkü güvenilir bir râviyi yalanlamaktan ise onun unutmuş olmasına ihtimal vermek daha evladır ve şu prensibe dayanır: “Yakîn, şek ile ortadan kalkmaz.” Yani bir râvinin adaleti ve zabtı sabitse ve ondan rivayet edilen hadis yakîn ifade ediyorsa, onun inkârı bir şek (şüphe) doğuruyorsa, bu yakîni ortadan kaldırmaz.”⁶⁷ Bu noktada usûl âlimlerinden İbnü's-Sem'ânî (ö. 489/1096) de meseleyi açık tutmuş ve sadece ihtilafın caiz olduğunu söylemiş; bu görüşe İbnü's-Sübkî de katılmıştır.⁶⁸

Zerkeşî (ö. 794/1392), bu meseleyle ilgili olarak şöyle demiştir: “Bu durumda ‘müsbît olan, nâfiye tercih edilir’ kaidesi ileri sürülebilir. Ancak burada inkâr eden kimse, doğrudan kendisiyle ilgili sınırlı bir konuda inkârda bulunduğu için çoğunlukla bu tür durumlarda nâfi olan tarafın tercihi gerekmektedir. Aynı hüküm, şahitlerin şahitliğiyle ilgili durumlar için de geçerlidir. Mesela bir kadı hakkında şahitler, onun bir hüküm verdiğine dair şahitlikte bulunsalar fakat kadı, bu hükmü verdiğini inkâr etse burada da tartışma meydana gelir. Malikîler ve Muhammed b. Hasan gibi bazı Hanefîler bu durumda hâkimin inkârını kabul etmemişlerdir. Ancak

⁶⁷ Ebü'l-Adl Zeynüddin Şerefüddin İbn Kutluboğa, *Hulâşatu'l-efkâr şerh Muhtasârü'l-Menâr*, thk. Hafız Şenâ'ullah ez-Zâhidî (b.y.: Darü İbn Hâzım, 2003), 1/2/26.

⁶⁸ Ebü'l-Muzafer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâfi'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'il (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/1/355.

tercih edilen görüş, özellikle hakların ihlali ve hükmün yaygınlaşması durumlarında, kadının inkârının dikkate alınması yönündedir.⁶⁹

Sehâvî (ö. 902/1497) şeyhin yalnızca inkâr etmekle yetinmesi ancak açık bir tekzîbde bulunmaması durumuna dair muhaddisler arasında görüş ayrılığı bulunduğunu aktarmaktadır. Bazı muhaddisler, bu gibi durumlarda hadisin kabul edileceğini ifade etmişlerdir. Sehâvî, bu hususa değinerek şöyle demektedir: “Eğer güvenilir bir râvî, güvenilir bir şeyhten bir hadis rivayet eder ve şeyh, bu rivayeti açık bir şekilde yalanlarsa –örneğin: ‘كذب علي’ / Bu bana yalan isnat edilmiştir’ derse– bu durumda iki kesin ifade çatışmış olur. Bu, tıpkı iki şahidin birbirini yalanlaması gibidir; bu takdirde beyanlar çatışmaktadır. Zira şeyh, rivayet eden râviyi doğrudan yalanlamakta ve onun bu hadisi uydurduğunu iddia etmektedir. Öte yandan râvî ise bu rivayeti kesin şekilde aktardığını iddia etmektedir. Böylece her iki taraf kesin ifadelerle birbirine zıt iddialarda bulunmaktadır. Sehâvî, bu noktada her iki taraf için de tercih edilebilecek yönler bulunduğunu ifade etmektedir: Râvî lehine olan yön, hadisi sabit kılmaya çalışması yani “müsbît” olmasıdır. Şeyh lehine olan yön ise kendisiyle doğrudan ilgili olan bir konuda (yani kendi rivayeti) reddedici bir beyanda bulunmasıdır ve bu genellikle sınırlı ve belirli (maḥşûr) konulara dair olmaktadır.⁷⁰

Özetle, râvî ile şeyh arasında ortaya çıkan inkâr ve tekzîb durumları hakkında İbnü’s-Salâh ve İbn Hacer’in görüşleri, iki güvenilir taraf arasında yaşanan bu tür ihtilaflarda rivayetin reddedileceğini, ancak bunun râvinin genel güvenilirliğini zedelemeyeceğini ortaya koymaktadır. Sehâvî’nin değerlendirmeleri ise inkârın derecesine (yalnızca reddetme mi yoksa açık tekzîb mi olduğu) bağlı olarak muhaddisler arasında farklı yaklaşımlar bulunduğunu göstermektedir. Zerkeşî’nin görüşü de meseleye usûlî bir boyut kazandırarak “müsbît nâfiye tercih edilir” kaidesiyle, bazı durumlarda râvinin, bazı durumlarda ise şeyhin beyanının esas alınabileceğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, inkâr ve tekzîb ihtilafları tek bir ölçüyle çözümlenmekten ziyade, bağlama, delillerin kuvvetine ve tarafların güvenilirliğine göre değerlendirilmektedir. Böylece hadis tenkidinde hem râvinin zabt ve adaletine zarar vermeden hem de rivayetin sahihliğini koruyacak bir denge gözetilmeye çalışılmıştır.

Bazı âlimler ise râvisinin inkâr ettiği hadisin herhangi bir kayıt ve şart olmaksızın kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu görüşe göre alt ravinin asıl raviden aktardığı bilginin, asıl ravinin bunu reddetmesine rağmen geçerliliğini ve kabul edilebilirlik derecesini kaybetmemesi gerekmektedir.

Bu yaklaşımı benimseyen Ebû’l-Hüseyin el-Basrî el-Mutezilî (ö. 436/1044), “Eğer asıl ravi, rivayeti inkâr ederse bu durum rivayetin geçersizliğini gerektirmez”

⁶⁹ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni’s-Salâh*, thk. Zeynu’l-’Âbidîn b. Muhammed (Riyâd: Advâu’s-Selef, 1998), 3/412.

⁷⁰ Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 2/81.

demektedir.⁷¹ Ayrıca bazı âlimler bu konuda farklı yaklaşımlar bulunduğunu belirtmiştir. İmam Mâverdî (ö. 450/1058) bu durumda hadisin reddedilmeyeceğini kesin bir dille savunmuşlardır. Sübkî (ö. 771/1370), *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı eserinde, Sem'ânî ile aynı görüşü paylaşarak, “Asıl ravinin, alt raviyi yalanlaması, rivayetin düşmesine sebep olmaz” ifadesini kullanmaktadır.⁷² Yine Hanefî âlimlerinden Sadrü's-Şerîa (ö. 747/1346) da ravinin kendi rivayetini inkâr etmesinin cerh niteliği taşımadığını ifade etmekte ve İmam Muhammed'in şu sözünü nakletmektedir: “Ravinin unutmüş olmasını tercih etmek, güvenilir bir raviyi yalanlamaktan daha evladır.”⁷³ Bu yaklaşımı savunan bazı âlimler, hadisin kabul edilmesini şu şekilde gerekçelendirmiştir: Her iki tarafın da güvenilir olduğu kesin olarak bilinmektedir; ancak, taraflardan birinin yalan söylediğine dair yalnızca bir şüphe bulunmaktadır. Kesin bilgi, şüphe ile ortadan kalkmaz; dolayısıyla, bu tür bir rivayetin reddedilmemesi ve haberin kabul edilmesi gerekmektedir.⁷⁴

Bu kanaati benimseyenler arasında Şeyh Ahmed Şâkir (1892-1958) de bulunmaktadır. O, Suyûtî'nin “Asıl ravi, alt raviyi açık bir şekilde yalanlarsa, rivayet reddedilir” şeklindeki görüşüne karşı çıkarak şu ifadeleri kullanmıştır: “Suyûtî'nin bu görüşü tercih etmesini isabetli bulmuyorum. Aksine, hadisin mutlak olarak kabul edilmesi daha doğrudur. Çünkü rivayette bulunan kişi güvenilir ve rivayetini iyi koruyan birisidir. Asıl ravi de güvenilir olmasına rağmen bu rivayeti reddetmektedir. Ancak rivayeti sabit kılan, onu reddedenden daha güçlüdür. Her insan unutkanlığa ve yanlışlığa maruz kalabilir. Kişi hafızasına güvenerek bir şeyi yaptığından ya da yapmadığından emin olabilir; ancak her iki durumda da yanlış olabilir ve unutmüş olabilir.”⁷⁵

Ancak fıkıh usûlcüleri râvinin inkâr ettiği rivâyetin mutlak olarak kabul edilmesine itiraz etmiş ve şöyle demişlerdir: “Asıl râvinin unutmaması her ne kadar nadir değilse de ‘Ben böyle bir şeyi hiç duymadım’ gibi kesin ifadelerle inkâr etmesi, unutma ile açıklanamayacak kadar ciddî bir şüphe doğurur. Çünkü unutmak mümkündür; fakat açıkça ‘Bu bana söylenmedi’ demek, rivayetin güvenilirliğine gölge düşürmektedir.”⁷⁶

Bu görüşe karşı çıkanlar bu yaklaşımın birkaç açıdan zayıf olduğunu savunmaktadır. Ahmed Şâkir ve benzer görüşte olanlar, asıl ravinin unuttuğu

⁷¹ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Basrî el-Mu'tezilî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, ed. Halîl el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2/138.

⁷² Abdülalî Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehalevî el-Ensârî Leknevî, *Fevâtihü'r-rahmât bi-şerhi Müsellemi's-sübût* (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/170; Alaüddin Abdülazîz b Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1997), 3/60; el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Cem'i'l-Cevâmi'*, 2/164.

⁷³ İbn Kutluboğa, *Hulâşatu'l-efkâr*, 1/26.

⁷⁴ Emir es-San'ânî, *Tavdihul-efkâr li-me'ani Tenkihi'l-enzâr*, 2/149.

⁷⁵ Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isu'l-hasîs şerhu ihtisârî 'Ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.), 104.

⁷⁶ Leknevî, *Fevâtihü'r-rahmât bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, 2/211.

ihtimalini güçlü bir gerekçe olarak öne sürmektedir. Ancak bu unutmamanın nadir değil, yaygın olabileceği de düşünülmektedir. Asıl ravinin, alt raviyi yalanlaması ise rivayetin güvenilirliğini zayıflatan bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Her ne kadar asıl ravinin duyduğunu unutmuş olma ihtimali bulunsada rivayeti kesin bir şekilde reddetmesi, hadisin delil olarak kabul edilmesi konusunda ciddi şüphelere yol açmaktadır. Ayrıca “sabitenin nefyedenden önce geldiği” kuralı her ne kadar genel olarak doğru kabul edilse de bu bağlamda mutlak şekilde uygulanamaz. Çünkü rivayeti reddeden kişinin, konuyla ilgili tüm bağları kesin bir dille reddetmesi, onun görüşünün tercih edilmesini gerektirebilir. Son olarak, “kesinlik, şüphe ile ortadan kalkmaz” ilkesi bu durumda doğrudan uygulanamayabilir. Çünkü taraflardan birinin yalan söylediğinin kesin olduğu durumlarda, bu durum hadisin delil olarak kabul edilmesini engelleyebilir. Her iki tarafın da adil olduğuna inanılmakla birlikte, onların adaleti konusunda ortaya çıkan şüphe, hadisin güvenilir bir delil olarak kullanılmasına engel teşkil edebilmektedir.⁷⁷

Netice itibarıyla, asıl râvinin inkâr ettiği bir rivayetin herhangi bir kayıt olmaksızın kabul edilmesi gerektiğini savunan görüş hadis usûlü açısından ilmî tutarlılık bakımından tenkide açık görünmektedir. Zira bu yaklaşım rivayet zincirinde doğrudan yer alan ve rivayetin kaynağı konumunda bulunan râvinin kesin beyanını, çoğu zaman zayıf bir ihtimal olarak değerlendirilen unutma gerekçesiyle bertaraf etmektedir. Oysa rivayetin kaynağı olan râvinin, konuyla doğrudan ilgili olması ve kendisine nispet edilen sözü kesin bir dille reddetmesi, rivayetin sıhhatine gölge düşüren ciddi bir unsurdur. Bu noktada “sabitenin nefye tercih edilmesi” veya “kesin bilgi şüphe ile ortadan kalkmaz” ilkeleri mutlak biçimde uygulanamaz; çünkü taraflardan birinin yalan söylediği muhakkaktır ve bu durum rivayetin delil olarak kullanılmasına engel teşkil etmektedir.⁷⁸ Dolayısıyla söz konusu görüş, rivayeti korumak adına râvinin inkâr beyanını yeterince dikkate almaması sebebiyle metodolojik açıdan problemlili görünmektedir. Bu açıdan, rivayetlerin kabulünde daha temkinli bir yaklaşım sergileyen ve râvinin kesin inkârını rivayetin güvenilirliğinin ihtiyatlı yaklaşım, hadis tenkidi açısından daha dengeli bir zemin sunmaktadır.

3.1.1.2. Rivayetin Reddine Yönelik Yaklaşım

Râvinin rivayetini kesin bir üslupla inkâr etmesi durumunda, hadisin kabul edilip edilmeyeceği hususunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Önceki alt başlıkta, rivayetin kabulü yönündeki görüşler aktarılmış bu bağlamda özellikle rivayetin sabit kılınmasına dair muhaddislerin ileri sürdüğü gerekçeler ele alınmıştır. Ancak

⁷⁷ Leknevî, *Fevâtihü'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, 2/211-212; Zerkeşi, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, 3/412; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Muvakkıt el-Hanefî İbnü Emîr el-Hâcc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 2/292.

⁷⁸ Râvilerin yalanı hakkında bk. Hasan Küçükosman, “Râvilerin Yalanından Tövbesi ve Rivayetlerinin Durumu”, *Eskiye* 54 (2024), 1207/1212.

meseleyi yalnızca bu yönden ele almak yeterli değildir. Zira birçok hadis otoritesi, asıl râvinin açık ve kesin inkârını, rivayetin güvenilirliğini doğrudan etkileyen bir unsur olarak değerlendirmiştir. Bu noktada rivayetin reddine yönelik yaklaşımları ve bu görüşün dayanaklarını incelemek, konunun bütünlüklü bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır.

İbnü's-Salâh bu konuda şöyle demiştir: “Eğer güvenilir bir râvi, güvenilir bir şeyhten bir hadis rivayet eder ve ardından rivayet edilen (şeyh), bu rivayeti inkâr ederse, eğer inkârı açık ve kesin ifadelerle yapmışsa, örneğin: ‘Ben böyle bir hadis rivayet etmedim’ ‘Bu bana iftiradır (كذب علي)’ gibi, o zaman iki tarafta da kesinlik olduğu için çelişki doğar. Bu durumda asıl olan (şeyh) esas alınır ve ondan rivayet edenin hadisi reddedilir. Ancak bu, râviye cerh olarak dönmez ve diğer rivayetlerinin reddedilmesini gerektirmez. Zira bu durumda râvi, şeyhini yalanlamış sayılmaktadır ve şeyh de onu; dolayısıyla iki taraf da birbirini cerh etmiş olur. Bunlar birbirini düşürür (tesâkut). Eğer güvenilir bir râvi, güvenilir bir şeyhten bir hadis nakleder ve şeyh bu hadisi açıkça reddederse, örneğin ‘Ben böyle bir şey demedim’ veya ‘Bana iftira edilmiştir’ derse işte burada yine iki kesin beyan çakışır ve bu durumda fer’in (ravinin) hadisi, asıl olan (şeyh) tarafından reddedilmiş olur.”⁷⁹ İbn Hacer el-Askalânî de bu görüşü destekler ve şöyle der: “Burada hadisin reddi ikisinden birinin yalan söylediğine binaen gerçekleşir ancak hangisi olduğu belli değildir.”⁸⁰ Bu değerlendirmelerde İbnü's-Salâh ile İbn Hacer hocanın inkarın gerekçesini açıklamasıyla sadece inkar etme arasında bir farklılık ortaya koymadıkları anlaşılmaktadır.

Bu görüş, Şîrâzî ve Nevevî tarafından da benimsenmiştir. Hatta bazı âlimler, örneğin Âmidî ve İbn Hacer, bu meselede icmâ bulunduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüşü savunan âlimler, hadisin geçerliliğinin düşmesini şu şekilde gerekçelendirmektedir: Asıl ravi ve alt ravi arasında, taraflardan birinin yalan söylediği zorunludur. Eğer asıl ravi doğru söylüyorsa, alt ravinin rivayet ettiği şeyin yanlış olması gerekmektedir. Öte yandan eğer asıl ravi yalan söylüyorsa, bu durum onun güvenilirliğinin zedelendiğini ve cerh edilmesi gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla, her iki durumda da alt ravinin rivayeti kabul edilmemelidir.⁸¹

İmam Fahrüddîn er-Râzî bu konuda şöyle demektedir: “Hanefîlerin çoğunluğu, ‘asıl râvi’ hadisi kabul etmediği takdirde, bu durumun ‘fer’ râvi’nin rivayetinin geçerliliğini zedeleyeceği kanaatindedir. Tercih edilen görüş ise şudur: Fer’ râvi, ya rivayetinde kesin konuşuyordur ya da değildir. Eğer kesin bir şekilde rivayeti sabit görüyorsa, asıl (şeyh) da ya hadisin bozuk olduğunu kesin olarak ifade ediyordur ya

⁷⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 117.

⁸⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdihî nuhbeti'l-fiker*, 121.

⁸¹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/106; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 2/326; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/395.

da sahih olduğunu yahut bunlardan hiçbirini kesin olarak belirtmiyordur. Eğer asıl râvi, hadisın bozuk olduğuna kesin kanaatle sahipse, o hâlde iki kesinlik çakışmış olur. Böyle bir durumda hadis kabul edilmez. Çünkü fer' râvinin rivayeti kabul edilirse bu, asıl râviyi cerh etmek anlamına gelir ve bu da rivayetin itibarını ortadan kaldırır.”⁸²

İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî şöyle demektedir: “Benim tercihim, şeyhin râviyi açıkça yalanladığı hâlde, güvenilir ve adaletli bir râvinin ondan rivayet ettiği hadisi, birbirine zıt iki haber olarak değerlendirmektir. Bu durumda iki rivayet çelişmiş olur. Bu durumda bazen rivayetlerin ikisinden de istidlâl düşer, bazen de tercih yolları ile biri diğerine üstün kılınabilir. Mesela iki râviden birinin adaleti daha üstün olabilir veya başka tercih sebepleri bulunabilir. Bu durum, şeyhle râvinin ifadeleri arasında bir çatışma olduğunda da geçerlidir.”⁸³

Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî ise şöyle der: “Eğer şeyh, kendisinden rivayet eden râviyi açık bir şekilde yalanlar, ‘O bana iftira etti, ben bu hadisi rivayet etmedim’ gibi kesin ifadeler kullanırsa, bu onun tarafından râvi hakkında bir cerh (zayıflatma) sayılır. Dolayısıyla bu hadise amel edilmemelidir.”⁸⁴ Yani, Kâdî el-Bâkılânî tekzîbin kararlı ve açık olması durumunda bu inkârın bir reddedici gerekçe olduğuna hükmetmiş; zira bu tür kesin tekzîblerde iki taraftan biri yalanlamış diğeri ispat etmiş olduğundan çelişki kaçınılmazdır. Bu durumda tek çıkar yol hadisın reddedilerek kendisiyle amel edilmemesidir. Kadı ayrıca İmam Şâfiî'nin de “Bu durumda rivayet reddedilir” şeklindeki görüşünü nakletmektedir.⁸⁵

İmam eş-Şirâzî de bu görüşü benimsemiş ve şöyle demiştir: “Eğer bir râviden hadis rivayet edilir, fakat onun bunu uyanık hâlde mi yoksa dalgınlıkla mı söylediği bilinmezse, bu rivayetle amel edilmez.”⁸⁶ Hatta el-Âmidî gibi bazı usûlcular bu durumda hadisın reddi konusunda icmâ bulunduğunu nakletmiştir. Bu icmâ haberini ayrıca Sirâcüddîn el-Hindî, Şeyh Kıvâmuddîn el-Kâkî, Alâuddîn el-Buhârî ve başka âlimler de zikretmişlerdir.⁸⁷

Bazı usûlcüler ise tercih yolunu benimsemişlerdir. Bu görüşe göre: “Şeyh ile râvinin ifadeleri, birbirini yalanlayan iki şahit gibi değerlendirilir. Eğer şeyh, açıkça ‘râvi bana iftira etti’ diyerek yalanlama yaparsa, iki tarafın da kesin ifadeleri çakışmış olur. Bu durumda râvi, ‘ispat edici’ olması bakımından; şeyh ise, ‘kendisini ilgilendiren hususta inkâr edici’ olması bakımından tercih sebeplerine sahiptir. Bu

⁸² Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 4/420.

⁸³ el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, 1/252.

⁸⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 138.

⁸⁵ el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, 1/250.

⁸⁶ Cemâluddîn İbrâhim b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Luma fî usûli'l-fikh* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/77.

⁸⁷ el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/24.

görüşü benimseyenler arasında İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Fahreddîn er-Râzî de vardır.

Buna karşı çıkanlar ise hem asıl ravi hem de alt ravinin güvenilirliğinin kesin olduğunu ve taraflardan birinin yalan söylediğinin yalnızca bir şüphe unsuru taşıdığını ileri sürmektedir. Onlara göre bu tür bir şüphe herhangi bir tarafın güvenilirliğini doğrudan zedelememektedir. Şüpheli olan, kesin olanı geçersiz kılmaz; bu nedenle iki çelişkili ifade birbirini etkisiz hale getirmektedir. Bu duruma bir örnek vermek gerekirse: Bir adam karısına, “Eğer bu kuş karga ise sen boşsun”, bir başka adam ise “Eğer bu kuş karga değilse sen boşsun” derse kuşun ne olduğu kesin olarak bilinmediğinden her iki adamın da karısına yaklaşmasına engel olunmaz. Ancak kadınlardan biri mutlaka boş sayılmaktadır.⁸⁸ Ayrıca asıl ravi ile alt ravinin adalet ve güvenilirliklerinin zedelendiğine dair kesin bir bilgi bulunmadığından unutmaya ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Asıl ravinin “Bana iftira etti” şeklindeki ifadesi, bazen bilinçli bir yalan değil kendi düşüncesine dayalı bir savunma refleksi olabilmektedir. Bu durum onun adaletini veya rivayet kabul edilme niteliğini doğrudan etkilememelidir.⁸⁹

Sonuç olarak, İbnü's-Salâh, İbn Hacer, Şîrâzî ve Nevevî gibi birçok hadisçi ve fıkıh usulü âlimlerinin râvinin rivâyetini inkârı durumunda hadisin reddedilmesi gerektiğini belirtmeleri, inkârın rivayetin sıhhatine doğrudan tesir eden bir unsur olarak görüldüğünü göstermektedir. Nitekim açık ve kesin tekzîb ifadeleri, rivayetin kabulünü zorlaştırmakta; iki taraftan birinin yalan söylediği ihtimalini gündeme getirmektedir. Bu bağlamda bazı usûlcülerin meselede icmâ bulunduğunu nakletmeleri de görüşün ağırlığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte tercih yolunu benimseyenler, şeyhin kendi rivayetiyle ilgili olması sebebiyle sözünün güçlü bir yön taşıdığını, fer' râvinin ise sabit kılma (isbât) vasfıyla öne çıktığını vurgulamışlardır. Ancak her iki tarafın da güvenilirliği esas alındığında unutmaya ve yanılma ihtimallerinin göz ardı edilmemesi gerektiği açıktır. Dolayısıyla rivayetin reddine yönelik yaklaşım, isnadın korunması ve rivayetlerin güvenilirliğinin temini açısından güçlü metodolojik dayanaklara sahip olmakla birlikte özellikle güvenilir râviler söz konusu olduğunda ihtiyatlı bir tenkid anlayışıyla değerlendirilmesi gereken bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.1.1.3. Tercih Yaklaşımı

Rivayetin kabulü veya reddi yönündeki tartışmalarda, bazı âlimlerin rivayetin kabulünü savundukları bazılarının ise kesin inkârı rivayetin düşmesine gerekçe saydıkları görülmektedir. Ancak bu iki yaklaşım arasında üçüncü bir bakış açısı daha

⁸⁸ Sehâvî, *Fethü'l-muğis*, 2/81; Şihâbüddîn Ahmed b. Kasım es-Sebbâğ Abbâdî, *el-Ayâtü'l-beyyinât alâ şerhi Cem'ü'l-cevami'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 3/299.

⁸⁹ Abbâdî, *el-Ayâtü'l-beyyinât alâ şerhi Cem'ü'l-cevami'*, 3/299.

bulunmaktadır. Bu yaklaşım, taraflardan birini diğerine üstün kılmayı mümkün kılan belirli ölçütlere dayanmakta ve fıkıh usûlcülerince tercih edici yaklaşım olarak tanımlanmaktadır. Buna göre asıl râvi ile fer' (alt) râvi arasında bir çelişki ortaya çıktığında, taraflardan birinin beyanı diğerine tercih edilebilmektedir. Fer' râvi, rivayeti sabit kılan taraf olması bakımından bir üstünlük taşıırken; asıl râvi, olayın doğrudan kendisiyle ilgili olması sebebiyle kesin bilgiye sahip olduğu varsayıldığından tercih edilmeye daha uygun görülmektedir.⁹⁰

Bu görüşü açıkça savunanlardan biri İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'dir. Cüveynî, asıl ravinin alt raviyi yalanlaması durumunda güvenilir ve adil bir ravinin onun rivayet ettiği bilgiyle çelişmesi halinde bunun iki çelişen haber olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁹¹ Bu yaklaşımı benimseyen bir diğer önemli âlim ise Fahreddin er-Râzî'dir. Râzî, *el-Mahsûl* adlı eserinde şu ifadeleri kullanmaktadır: “Esas kural şudur ki, asıl ravi ile fer' ravi arasında bir eşitlik söz konusu olduğunda, her iki taraf da çelişmektedir. Ancak taraflardan biri diğerine ağır basarsa o zaman tercih edilen taraf kabul edilir.”⁹²

İbn el-Vezîr, *Tenkîh el-Enzâr* adlı eserinde tercih yöntemini benimsemiştir. San'ânî, İbn el-Vezîr'in bu yaklaşımını şu sözlerle açıklamaktadır: “İki haber birbirine zıt olduğunda diğer teâruz eden haberlerde olduğu gibi aralarındaki bilinen tercih yollarını kullanmak gerekmektedir. Bu meselenin çoğunluğu, haberin asıl ravi ile alt ravi arasındaki çelişki nedeniyle düşmesidir. Ancak bu durum, zayıf delillerle unutulmuş olan nadir bir hükmün düşmesini gerektirmez. Eğer deliller güçlüyse ve ravinin doğruluğuna dair bir kanaat varsa, o zaman delillere bakmak ve aralarındaki tercihi yapmak kaçınılmazdır.”⁹³

Bu yaklaşıma göre taraflar arasında kesin bir eşitlik olduğunda, rivayet çelişkili hale gelmekte ve rivayete karşı ihtiyatla yaklaşılmaları gerekmektedir. Ancak taraflardan biri diğerine kıyasla daha güçlü bir delile veya konum üstünlüğüne sahipse bu durumda o tarafın görüşü tercih edilmektedir. Bu çerçevede râvi ile şeyh arasında bir çelişki söz konusu olduğunda güvenilir râvinin rivayeti öncelikli ve kabul edilebilir sayılmaktadır. Ancak çelişkinin giderilmesi imkânsızsa her iki rivayetin de delil olma gücü zayıflayabilir veya geçersiz kabul edilebilmektedir. Böylece hem sünnetin korunması hem de râvilerin muhtemel insânî zaafalarının dikkate alınması hedeflenmiştir. Tercih edilen görüşe göre bir râvinin kendi rivayetini kesin bir ifadeyle inkâr etmesi hâlinde, rivayetin geçerliliği ve sünnetin muhafazası açısından en ihtiyatlı tutum benimsenmelidir. Bu yaklaşım, hocanın râviyi yalanlaması ile râvinin rivayeti kesin bir şekilde aktarması arasında bir tercih

⁹⁰ Sehâvî, *Fethü'l-muğis*, 2/81-82; Emir es-San'ânî, *Tavdihul-efkâr li-me'ani Tenkihi'l-enzâr*, 2/149.

⁹¹ el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, 1/251-252.

⁹² er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, 4/421-422.

⁹³ Emir es-San'ânî, *Tavdihul-efkâr li-me'ani Tenkihi'l-enzâr*, 2/149.

yapılmasını öngörmekte, ayrıca ulemâ arasında yaygın kabul görmüş ve Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetinin korunmasında titizlikle uygulanmıştır.

Râvinin, yani bir hadisin ilk kaynağının, kendisinden rivayette bulunan kimseyi açık bir biçimde yalanladığı durumlara dair gelen rivayetler dikkatle incelendiğinde, şu sonuca ulaşılmaktadır: Mevcut kaynaklarda, râvinin açık ve kesin bir ifadeyle “falan kimse bana yalan isnat etti” yahut “ben böyle bir söz söylemedim” diyerek kendisinden rivayet eden kişiyi tekzîb ettiği sahih tek bir hadis bulunmaktadır. Bu meseleyi ele alan neredeyse tüm usûlcilerin atıfta bulunduğu yegâne örnek, *Sahîh-i Müslim*'de yer alan bir rivayettir. Söz konusu rivayet şu şekildedir: Amr b. Dînâr, Ebû Ma'bed'den (ki o, Abdullah b. Abbas'ın mevlâsıdır) şöyle duyduğunu haber vermiştir: Ebû Ma'bed, Abdullah b. Abbas'tan şöyle dediğini aktarmıştır: “Biz, Rasûlullah'ın (s.a.v.) namazı bitirdiğini sadece tekbir sesinden anlardık.” Amr b. Dînâr der ki: “Bu rivayeti Ebû Ma'bed'e anlattım, o da: ‘Ben sana böyle bir şey rivayet etmedim’ dedi.” Amr ise der ki: “Hâlbuki bunu bana daha önce bizzat kendisi rivayet etmişti.”⁹⁴ Bu rivayette de açık ve kesin bir tekzîb yoktur; zira Ebû Ma'bed sadece, “Ben bunu rivayet etmedim” diyerek inkâr etmektedir; fakat “yalan söylüyorsun”, “bu bana isnat edilmiş bir yalandır” gibi cezmî tekzîb ifadeleri bulunmamaktadır.

Âlimlerin Ebû Ma'bed'in bu rivayetini sahîh kabul etmeleri bir râvinin kendi rivayetini inkâr etmesinin, onun diğer rivayetlerini veya rivayetin sahihlik derecesini doğrudan geçersiz kılmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim hadis değerlendirmelerinde esas alınması gereken temel ölçüt, râvinin genel güvenilirliği ve adâletidir. Bu yöntem, rivayetlerin sıhhatini belirlemede daha sağlam ve isabetli bir sonuca ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Başka bir ifadeyle, rivayetin doğruluğunu teyit eden ek deliller veya güvenilir diğer râvilerin onayı bulunduğu takdirde hocanın kesin inkârı hadisin kabulüne engel teşkil etmemektedir.⁹⁵

Buhârî ve Müslim'in söz konusu hadisi sahîh kabul edip rivayet etmesi, Ebû Ma'bed'in inkârına rağmen hadisin sahihliğine gölge düşmediğini göstermektedir. Bu durum, râvinin güvenilir olduğu hallerde geçerlidir; çünkü rivayet zincirindeki âlimin (şeyhin) unutmüş olabileceği ihtimali dikkate alınmalıdır. İmam Şâfî'nin “O, ona söylediğini unuttu gibi” sözü de bu yaklaşımı desteklemektedir. Benzer bir örnek, Katâde'nin Kesîr b. Kesîr'den, Ebû Seleme'den ve Ebû Hureyre'den naklettiği bir hadiste görülmektedir. Kesîr, kendisine atfedilen bu rivayeti reddederek “Ben bunu hiç anlatmadım” demiş, buna karşılık Katâde ise “O, unuttu” şeklinde cevap vermiştir.⁹⁶ Bu tür örnekler, şeyhin rivayeti inkâr etmesinin her zaman hadisin

⁹⁴ Müslim, *Sahîh*, “Mesâcid”, 23 (No: 583).

⁹⁵ Ebû Su'aylik - 'Avvâd, “İnkârü'r-Râvî li-Rivâyetihî ve Eseruhû fihâ: Dirâse Nazariyye”, 251.

⁹⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 138; Sehâvî, *Fethü'l-muğis*, 2/83.

reddedilmesini gerektirmediğini, unutkanlık ihtimalinin göz önüne alınarak tercihler yapılması gerektiğini göstermektedir.

Bu sebeple böyle bir meselede yapılacak tercih, nazari çerçeve ile hadis rivayetlerindeki fiili uygulama arasında sağlanacak bir dengeyi gerekli kılmaktadır. Râvinin durumu, cerh ve ta'dil ilminin esasları doğrultusunda değerlendirilmelidir. Bunu müteakip, ilgili rivayetlerin uygulamadaki yeri ve işlevi, hadis usûlü ilkeleri çerçevesinde tahlil edilmelidir. Neticede verilecek hüküm, hem nazari hem de ameli boyutu gözetilen çift yönlü bir yaklaşımla ortaya konmalıdır.

Başka bir rivayette de Muhammed b. Abdullah b. Kahzâz, Ali b. el-Hasen, Ebû Hamza, el-A'maş, Huseyn b. Abdurrahman yoluyla Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd'dan şöyle bir rivayet nakletmiştir: "Rasûlullah'ın (s.a.v.) hanımlarından Meymûne (r. anha), üç yüz dirhem borç aldı. Ödeme imkânı yoktu. Ben de kendisine bu borcu almamasını söyledim. O da: 'Ben Rasûlullah'tan (s.a.v.) şöyle buyurduğunu işittim: 'Kim bir dinar borç alır ve onu ödemeyi gerçekten isterse, Allah Teâlâ ona yardım eder.'" Muhammed b. Abdullah b. Kahzâz şöyle demiştir: "Bana bu rivayeti Yahyâ el-Hammânî, o da Ebû Bekir b. 'Ayyâş'tan, o da el-A'maş'tan, o da Huseyn'dan nakletti." Sonra Ebû Bekir der ki: "Huseyn'a gittim ve: 'Bu hadisi senden el-A'maş işitmiş mi?' diye sordum. Huseyn dedi ki: 'Ben el-A'maş'a bu hadisi rivayet etmedim.'" Bunun üzerine ravi şöyle der: "el-A'maş'a dönüp durumu anlattım. O da: 'Vallahi yalan söylüyor! Vallahi bu hadisi bana kendisi rivayet etti!' dedi." İşte burada el-A'maş, açık bir şekilde Huseyn'in "yalan söylediğini" ifade etmektedir: "كذب والله لقد حدثني" (Vallahi yalan söylüyor! Vallahi bu hadisi bana bizzat rivayet etti!)⁹⁷

Meymûne hadisinin iki tariki bulunmaktadır.⁹⁸ Hadisin asıl güçlü isnadında; Memmûne'den (r.anha) Ubeydullâh b. Abdullah b. Utbe'ye, oradan Huseyn b. Abdurrahmân'a, el-A'maş'a, Ebû Hamza'ya, Ali b. el-Hasen'e ve nihayet Muhammed b. Abdullah b. Kahzâz'a ulaşır ki bu sened muttasıl ve güçlüdür. Metin içinde yer alan, Ebû Bekir b. 'Ayyâş'ın Huseyn'a "el-A'maş sana bu hadisi rivayet etti mi?" diye sorması ve Huseyn'in "rivayet etmedim" demesinin, ardından el-A'maş'ın "Vallahi yalan söylüyor, bizzat bana rivayet etti" sözünü sarf etmesinin nakli ise yalnızca zayıf râvi Yahyâ el-Hammânî hattından gelmekte olup asıl gülü isnatta bulunmamaktadır.⁹⁹

İmam el-Mâzerî, bu meseleye ilişkin bağımsız bir görüş ortaya koymuş ve hadisin kabulü konusunda ayrıntılı bir değerlendirme yapılması gerektiğini savunmuştur. O, hem hadisin hem de ravinin durumu ile rivayetin üzerinden geçen zamanın uzunluğu

⁹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 138.

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 44/399; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Buyû" (No: 6240).

⁹⁹ Nefîsî, *İnkârü'r-Râvî li-Rivâyetih beyne Ârâ'i'l-Muhaddisîn ve'l-Uşûliyyîn*, 36.

veya kısalığına göre bir ayırım yapılması gerektiğini ifade etmektedir. el-Mâzerî şöyle demektedir: “Bu ayırımı doğrulamak için hadisin durumu ve şeyhin (asıl ravinin) durumu ile rivayetin üzerinden geçen zamanın uzaklığı ve yakınlığına bakmak gerekmektedir. Çok sayıda rivayette bulunan imamların, kendilerinden çok sayıda rivayet eden öğrenciler için ezberleme veya aktarma sorumluluğu taşıması beklenmemektedir. Ancak yalnızca bir veya iki hadis rivayet edenlerden bu beklenmektedir.” Bu görüş ravilerin hafızasının, rivayeti inkâr etmeleriyle doğrudan bağlantılı olup olmadığını da göz önünde bulundurmaktadır. el-Mâzerî, bir öğrencinin hocasına “Bunu kırk yıl önce senden duydum” demesiyle, “Dün senden duydum” demesi arasında önemli bir fark olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca uzun bir hadisin tamamının unutulması, kısa bir kelimenin veya kelime grubunun unutulmasına kıyasla daha az olasıdır. Bu nedenle bu tür durumlarda şeyhin tereddüt etmesi halinde hadisin sağlamlığı veya zayıflığı konusunda titiz bir değerlendirme yapılması gerekmektedir.¹⁰⁰

Sonuç olarak, râvinin kendi rivayetini kesin bir ifadeyle inkâr etmesi, hadisin bütünüyle reddedilmesi için tek başına yeterli bir gerekçe olarak kabul edilmemelidir. Zira güvenilir ve hafızası güçlü bir râvinin, hocasının inkârı karşısında “müsbît” (ispat eden) konumda değerlendirilmesi esastır. Böyle bir inkâr, râvinin diğer rivayetlerine zarar vermez; bilhassa başka güvenilir râviler tarafından desteklenen veya ek delillerle teyit edilen hadislerde bu durum daha da belirginlik kazanır. Bu yaklaşım hem Sünnet’in muhafazası hususundaki titizliği hem de râvilerin unutma ve yanılma gibi insânî zaafalarını dikkate alması yönüyle hadis ilminin temel prensipleriyle uyum göstermektedir.

3.1.1.4. Râvinin Rivayetini Kat’î İnkâr Örnekleri

Bir râvinin, kendisinden rivayette bulunan kimseye karşı “Ben bu hadisi rivayet etmedim”, “Ben böyle bir şey söylemedim” veya “Bunu ben hiç nakletmedim” gibi ifadelerle rivayeti kesin bir dille inkâr etmesi, hadis usûlünde özel bir mesele olarak değerlendirilmiştir. Bu tür beyanlar, râvinin rivayet konusundaki tutumunu ve hadisin sıhhatine dair yaklaşımını yansıttığından rivayet tenkidinde ayrı bir önem taşımaktadır. Hadis kaynaklarında bu tavrı yansıtan çeşitli örnekler bulunmaktadır. Şimdi bu örnekler tetkik edilecektir.

3.1.1.4.1. Namazlardan Sonra Sesli Zikir

Buhârî ve Müslim’in ortaklaşa rivayet ettiği ve lafzı Müslim’e ait olan şu rivayette: İbn Ebî Ömer → Süfyân b. Uyeyne → Amr b. Dînâr → Ebû Ma’bed → İbn Abbâs’tan naklen, “Biz Rasûlullah’ın (s.a.v.) namazını tekbirle bitirdiğini bildirdik.”

¹⁰⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali et-Temîmî el-Mâzerî, *İzâhü'l-mahsûl min burhâni'l-usûl* (Beyrût : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 1/508.

demıştır. Amr b. Dînâr bu rivayeti, Ebû Ma‘bed’e hatırlatmış fakat Ebû Ma‘bed bunu inkâr ederek “Ben sana bunu rivayet etmedim.” demıştır. Bunun üzerine Amr şöyle demıştır: “Oysa bana bu hadisi daha önce kendisi söylemişti.” Burada hadisin râvisi Amr b. Dînâr, şeyhinden aldığı bir hadisi ona tekrar hatırlatarak müzâkere etmiş şeyhi ise bu rivayeti kesin bir dille inkâr etmiştir.¹⁰¹

İmam Müslim, *Sahîh* eserinde rivayeti şu şekilde nakletmektedir İbn Ebî Ömer → Süfyân b. Uyeyne → Amr b. Dînâr → Ebû Ma‘bed → İbn Abbâs: “Biz, Resûlullah’ın (s.a.v.) namazı bitirdiğini ancak tekbir sesiyle anlardık.” Amr b. Dînâr, bu hadisi daha sonra Ebû Ma‘bed’e hatırlatır. Ancak Ebû Ma‘bed bu rivayeti inkâr ederek “Ben sana bunu rivayet etmedim” der. Amr ise ona “Hayır, daha önce bunu bana sen rivayet ettin” diye karşılık vermektedir.

İmam Şâfi‘ de *el-Müsned*’inde aynı hadisi nakleder: Süfyân b. Uyeyne → Amr b. Dînâr → Ebû Ma‘bed → İbn Abbâs senediyle şöyle der: “Resûlullah’ın (s.a.v.) namazı bitirdiğini tekbirle anlardık. Bu rivayeti Ebû Ma‘bed’e yeniden hatırlatan Amr, onun yine inkâr ettiğini belirtmektedir.” Şâfi‘ bu durumu, Ebû Ma‘bed’in hadisi rivayet ettikten sonra unutmış olmasıyla açıklamaktadır.¹⁰²

Benzer bir rivayet el-Hümejdî’nin *Müsned*’inde de yer almaktadır. Yine Süfyân → Amr b. Dînâr → Ebû Ma‘bed → İbn Abbâs senediyle aktarılmıştır. Bu rivayette de Amr, Ebû Ma‘bed’e hadisi hatırlatır, fakat Ebû Ma‘bed yine inkâr eder. Amr, daha önce bu hadisi kendisinden duyduğunu belirtir. Süfyân, bu durumu şu sözlerle yorumlar: “Muhtemelen Ebû Ma‘bed, kendi güvenliği açısından bunu inkâr etti.”¹⁰³ el-Hümejdî’nin *Müsned*’indeki rivayette, onun rivayeti inkâr etmesinin bir korkudan ya da ihtiyattan kaynaklanmış olabileceğini göstermektedir.¹⁰⁴

İmam Ahmed b. Hanbel de hadisi benzer şekilde rivayet etmiş ve Ebû Ma‘bed’in, “Böyle bir şeyi rivayet etmedim” dediğini kaydetmiştir.¹⁰⁵ Bu hadisi, Hümejdî, Ahmed b. Hanbel, Ali, Züheyr, İbn Ebî Ömer, Ahmed b. Abde, Yahyâ b. Âdem ve Abdu’l-Cebbâr gibi birçok güvenilir râvi aynı senetle nakletmiştir. Hepsî, Amr’ın hadisi hatırlatması üzerine Ebû Ma‘bed’in onu inkâr ettiğini aktarmıştır.

Özetle söz konusu hadis sahihtir. Buhârî, Müslim ve diğer muhaddisler tarafından güvenilir senetlerle rivayet edilmiştir. Râvileri güvenilir kişiler olup Ebû Ma‘bed’in hadisi inkârı, unutmaya dayalı bir durum olarak değerlendirilmiş, bu yüzden cerh sebebi sayılmamıştır. Hadisin tekbir ve zikir lafızlarıyla gelen farklı rivayetleri vardır. Zikir daha genel, tekbir ise özel bir zikir türüdür. Buhârî ve Müslim’in esas

¹⁰¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-şâhih* (Beyrût: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), “Ezân”, 155 (No: 842); Müslim, *Sahîh*, “el-Mesâcid”, 23 (No: 583).

¹⁰² Şâfi‘, *el-Müsned*, 1/44.

¹⁰³ Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr b. İsa b. Ubeydullah -Hümejdî, *Müsnedü’l-Hümejdî*, thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî (Şam: Dârü’s-Sakâ, 1996), 1/431.

¹⁰⁴ Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr b. İsa b. Ubeydullah -Hümejdî, *Müsnedü’l-Hümejdî*, 1/431.

¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/408.

aldığı metin tekbir lafzıyla gelmiştir ve senetleri sağlamdır. Süfyân es-Sevrî'nin, “Ebû Ma‘bed korktu” yorumu makul görülmemiştir; çünkü hadis, Emevîler döneminde bilinen bir sünneti (namaz sonrası tekbir) ifade eder ve gizlenmesini gerektiren bir durum yoktur. Namazdan sonra istiğfar getirilmesine dair rivayetlerle bu hadis arasında bir çelişki yoktur. Çünkü zikirlerin sıralaması konusunda kesin bir kural bulunmamaktadır. Sahih rivayetlerde namaz sonrası çeşitli zikirlerin yer aldığı sabittir. Zikir kelimesinin kullanımı, tekbiri de kapsamaktadır. Bu nedenle İbn Abbas'ın zikri tekbir olarak açıklaması, lafzın umumiliğine uygun görülmektedir.

İmam Nevevî, bu hadisten Resûlullah'ın (s.a.v.) namazdan sonra bir süre açıktan tekbir getirdiği ancak bunun eğitim amaçlı yapıldığı sonucunu çıkarmaktadır. Nevevî'ye göre imam ve cemaatin zikirleri gizli yapması daha uygundur. Sadece öğretme amacı varsa bir süreliğine açıktan okumaya izin verilmektedir.¹⁰⁶ İbn Hazm bu hadis hakkında şöyle demektedir: “Eğer biri ‘Ebû Ma‘bed bu hadisi unutmuş ve inkâr etmiştir’ derse biz de deriz ki: Bu bir şeyi değiştirmez. Çünkü Amr güvenilir bir râvidir. İnsanlar unutulabilir ancak güvenilir birinin naklettiği hadis geçerlidir.”¹⁰⁷

Aynî de bu rivayetin Müslim tarafından sahih kabul edildiğini, râvisinin sonradan hadisi inkâr etmiş olsa bile rivayet eden kişi adaletli ise hadisin geçerli olduğunu belirtmektedir. Nitekim hem Amr hem Ebû Ma‘bed güvenilir kimselerdir. Buhârî Amr'ın şöyle dediğini nakletmektedir: “Ebû Ma‘bed, İbn Abbâs'ın en doğru sözlü mevâlilerinden biriydi.”¹⁰⁸

Elbânî ise “Ben Resûlullah'ın namazdan çıkışını tekbirle anladım” ifadesine dikkat çekmektedir. Ona göre bu rivayet, manayla rivayet edilmiş olabilir ve “zikr” lafzıyla gelen rivayet daha sağlamdır. Çünkü Sahihayn, Sünen, Müsned ve Mu‘cemlerdeki zikir hadislerinin hiçbirinde farz namazlardan sonra açıkça tekbir getirildiği belirtilmemektedir. Sadece İsrâ 111. âyetiyle ilgili gelen ve “وَكَبَّرَ تَكْبِيرًا” ifadesiyle biten bir rivayet vardır ki bu da sadece Taberânî tarafından zayıf bir senetle nakledilmiştir.¹⁰⁹

Esasen zikirlerin gizli yapılması hem Kur'an'da hem Sünnet'te tavsiye edilmiştir. Bazı istisnalar dışında özellikle yüksek sesle zikir yapmak, başkalarını rahatsız etme ihtimali nedeniyle sakınılması gereken bir durumdur. Nitekim bazı bölgelerde yapılan topluca ve yüksek sesle tehlîl (lâ ilâhe illallah) zikri, Resûlullah'ın şu sahih hadisiyle bağdaşmamaktadır: “Ey insanlar! Hepiniz Rabbinizle münâcât ediyorsunuz. O hâlde birbirinizin üzerine sesinizi yükseltmeyin. Bu, müminleri

¹⁰⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 2/326.

¹⁰⁷ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülgaffar Süleyman (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/180.

¹⁰⁸ Ebû Muhammed Bedreddin el-Hanefî Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahihî'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 6/126.

¹⁰⁹ Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsirüddin b el-Hâc Nûh b Necâtî b Âdem el-Eşkûdî el-Elbânî, *Silsiletü'l-Enhâdisi'd-Daîfe ve'l-Mevdûa ve Eseruhâ's-Seiyyi fi'l-Ümme* (Riyad: Dârü'l-Maârif, 1992), 9/217.

rahatsız eder.” Bu hadis Mâlik, Ebû Dâvûd, İbn Huzeyme ve diğerleri tarafından rivayet edilmiştir. İbn Huzeyme, bu hadisi, “Namazda başkasını rahatsız edecek şekilde yüksek sesle kıraat yapılmasının yasaklanması” başlığı altında zikretmiştir.¹¹⁰ Bu bağlamda *Avnû'l-Ma'bûd* şârihi el-'Azîmâbâdî der ki: “Hadiste geçen zikir lafzı, tekbirden daha genel bir ifadedir. Tekbir zikrin bir türüdür. Ancak hadisin farklı senetleri göz önüne alındığında, lafzen tekbir ifadesiyle gelen rivayetlerin daha yaygın olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu hadisin “tekbir” lafzıyla sabit olduğu anlaşılmaktadır.”¹¹¹

Bu sebeple İmam Şâfiî hadisten sonra şu değerlendirmede bulunmaktadır: “İmamın ve cemaatin, namaz bittikten sonra Allah'ı zikretmelerini; fakat bu zikri gizli yapmalarını tercih ederim. Yalnız öğretme amacı varsa imam bir süre açıktan zikir yapar sonra tekrar gizliye döner. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: ‘Namazında sesini yükseltme, onu tamamen de kısıma.’ (İsrâ 110). Bu, duayı ifade etmektedir. Yani bağırarak da fısıldayarak da değil orta bir sesle dua edilmelidir.” İbn Zübeyr'den gelen tehlîl ve İbn Abbâs'tan gelen tekbir rivayetlerinin muhtemelen öğrenme maksadıyla bir süreliğine açıktan yapıldığı ifade edilmektedir. Zira birçok rivayette namazdan sonra açık zikir yapılmadığı ya da sadece zikirden genel olarak bahsedildiği görülmektedir. Ümmü Seleme de Resûlullah'ın namazdan sonra bir süre oturduğunu ancak yüksek sesle zikir yapmadığını belirtmiştir. Bu da onun sessizce zikir yaptığına işaret etmektedir.¹¹²

Namazdan sonra zikirlerin sesli yapılması meselesi, usûlcüler ve fakihler arasında öteden beri tartışmalı bir konudur. Bu hususta başlıca iki yaklaşım gelişmiştir. İmam Şâfiî, hadiste geçen Ebû Ma'bed'in rivayeti inkârını, onun rivayeti aktardıktan sonra unutmış olabileceği şeklinde yorumlamıştır. Şâfiî'ye göre zikirlerin sesli yapılması, özellikle cemaate öğretilmesi ve yeni Müslümanların bu uygulamayı öğrenmesi gibi zaruret durumlarında caizdir. Ancak asıl olan, zikirlerin gizlice yapılmasıdır.¹¹³ Aynı şekilde İmam Mâlik'ten nakledilen rivayetlerde de bu uygulamanın sonradan ortaya çıktığı sahabe döneminde ise namaz sonrası sesli zikir yapılmadığı vurgulanmaktadır.¹¹⁴

Bu konuda Kadı İyâz, İmam Nevevî ve İmam Kurtubî'nin değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Onlara göre İbn Abbas'ın sözünü ettiği yüksek sesle yapılan zikir, onun küçük yaşta olmasından dolayı cemaatle namazlara her vakit katılamaması ve namazın sona erdiğini bu sesli zikri işitmekle anlaması ile ilgilidir. Yani bu

¹¹⁰ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk San'anî, *el-Musannef* (Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), “Salât” 2/498; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/17.

¹¹¹ Ebû't-Tayyib Muhammed Diyânüvî Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud* (Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 3/213.

¹¹² Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *el-Umm li's-Şâfi'î* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 1/150.

¹¹³ Şâfi'î, *el-Umm*, 1/150.

¹¹⁴ Ebû'l-Abbâs Ziyaeddin Ahmed b. Ömer Kurtubî, *el-Müfhim lima eşkele min telhisi Kitâbi Müslim* (Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1996), 2/1029.

uygulamanın süreklilik taşımadığı daha ziyade o dönemde bir eğitim ve bildirim yöntemi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu görüşü destekleyen bir başka yaklaşımda namazdan sonra sesli yapılan zikrin bir süreliğine öğretici maksatla yapılabileceği sonrasında ise zikrin gizlice devam ettirilmesinin uygun olduğudur.¹¹⁵

Hanbelî mezhebinden Kadı Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Hanbel'e dayanarak imamın namaz sonrasında cemaatin işiteceği şekilde zikir ve duayı sesli olarak yapmasının müstehap olduğu kanaatini aktarmıştır. Ancak burada sesin aşırıya kaçmaması ve topluluğu rahatsız etmemesi gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca bu uygulamanın sadece imama has olmadığı cemaatin de bu zikri sesli yapabileceği belirtilmiştir. Benzer şekilde İbn Hazm ve İbn Teymiye gibi sonraki âlimler de namazdan sonra sesli tesbih ve tekbir getirilmesini güzel görmüşler ve bunun müstehap olduğunu ifade etmişlerdir.¹¹⁶

Anlaşıldığı kadarıyla genel olarak âlimler namazdan sonra sesli zikir yapılması hususunda iki ana görüşte toplanmışlardır. Hanbelîler, Zâhirîler ve bazı Hanefiler farz namazlardan sonra sesli zikir ve tekbir getirilmesini meşru görmüşler ancak bunun topluluğu rahatsız edecek ölçüde yapılmaması gerektiğini vurgulamışlardır. Diğer taraftan Malikîler ve bazı âlimler ise cemaat huzurunda yüksek sesle yapılan zikri ve duayı mekruh saymışlardır. Son olarak, hadislerin senetlerindeki bazı ihtilaflar ve ravilerin unutkanlığı veya rivayet zincirindeki kopukluklar dikkate alınarak, en sahih ve muttasıl yollarla gelen rivayetler esas alınmıştır. Usûlcüler ise hakkın ispatı için delil getirme yollarının bazılarında ittifak, bazılarında ise ihtilaf olduğunu belirtmişlerdir. Özellikle delillerin zannîliği, Kur'an'ın genel hükümleriyle zahiren çelişmesi ve metne ekleme kaidesi gibi usûl farklılıkları ihtilafın temelini oluşturmaktadır.

Neticede, namazlardan sonra sesli zikir konusuna dair rivayetlerde görülen Ebû Ma'bed'in hadisini kat'î bir üslupla inkârı, hadis râvilerinin unutkanlık, ihtiyat veya farklı maksatlarla rivayetlerini reddetmelerinin usûlî açıdan nasıl değerlendirileceğine dair önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu olayda râvinin inkârı senedin sıhhatine zarar vermemiş çünkü sened zincirindeki diğer râviler güvenilir kabul edilmiş ve rivayet mütevatir olmasa da sahih kabul edilmiştir. Usûl âlimleri bu tür durumlarda, râvinin inkârının unutma veya tedbir gibi insânî sebeplerden kaynaklanabileceğini dolayısıyla rivayetin reddi için cerh sebebi oluşturmayacağını belirtmişlerdir. Fıkıh usûlü açısından ise bu tür rivayetler, hüküm istinbatında zann-ı gâlib ifade eden deliller arasında yer almakta; râvinin inkârı ancak rivayetin metninde şazlık veya anlam çelişkisi bulunduğunda etkili olmaktadır. Hadis

¹¹⁵ Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîh'i Müslim b. el-Haccâc*, 5/84.

¹¹⁶ Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed Hanbelî İbn Receb, *Fethü'l-bârî şerhi Sahîh-i Buhârî* (Medine: Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, 1996), 5/236; İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 3/306; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd İ't-Tibaâ, 1416), 22/515.

açısından rivayetin sıhhati korunurken fikhî bakımdan zikirlerin sesli veya gizli yapılmasına dair farklı yorumların doğması, usûl farklarının tabii bir yansımasıdır. Sonuç olarak Ebû Ma'bed örneğinde olduğu gibi râvinin kat'î bir inkârı, hadis ilminde rivayetin reddi için yeterli görülmemiş bilakis rivayet zincirinin bütünlüğü ve râvilerin adaleti esas alınarak hadis geçerliliğini korumuştur. Bu durum, hem hadis hem fıkıh usûlü açısından râvi inkârının mutlak değil bağlama göre değerlendirilen bir unsur olduğunu göstermektedir.

3.1.1.4.2. Ramazan'da Cinsel İlişkinin Kefareti

İmam Mâlik → Atâ b. Abdullah el-Horâsânî → Saîd b. Müseyyeb'ten naklettiğine göre bir bedevî Rasûlullah'a (s.a.v.) geldi ve boynunu yumrukluyor, saçını yoluyor ve “Helâk oldum!” diyordu. Rasûlullah ona, “Nedir bu hâlin?” diye sorunca adam şöyle dedi: “Ramazan ayında oruçluyken eşimle cima ettim.” Rasûlullah ona: “Bir köle âzâd edebilir misin?” dedi. Adam “Hayır,” dedi. Rasûlullah, “Bir deve kurban edebilir misin?” dedi. O yine “Hayır,” dedi. Bunun üzerine Rasûlullah, kendisine bir sepet dolusu hurma getirtti ve “Bunu al ve tasadduk et,” buyurdu. Adam ise “Benden daha muhtaç kimse yok” dedi. Rasûlullah da “O hâlde onu sen ye ve o gün için bir gün kaza tut” buyurdu. İmam Mâlik der ki: Atâ'ya, “Bu hurma sepetinde ne kadar hurma vardı?” diye sordum. O da “On beş sâ' ile yirmi sâ' arasında,” dedi.¹¹⁷

İbn Abdilber der ki: Buhârî, Abdullah b. Osman b. Atâ'dan naklen şöyle demiştir: “Biz Belh ehliyiz.” ve Atâ, el-Muhalleb b. Ebî Sufre'nin mevlâsıdır. Buhârî bunu *et-Târihu'l-Kebîr*'de zikretti ve onu zayıf râviler arasında değerlendirdi. Eyyûb'un, el-Kasîm b. Âsım'dan naklettiği rivayette şöyle dediğini aktarır: “Ben Saîd b. Müseyyeb'e, Atâ el-Horâsânî'nin senden şöyle bir hadis rivayet ettiğini söyledim: Rasûlullah, Ramazan'da eşiyle cima eden kişiye köle âzâd etmesini veya zihâr keffâreti vermesini emretmiş.” Saîd b. Müseyyeb ise şöyle dedi: “Yalan söylemiş! Ben ona böyle bir şey rivayet etmedim. Bana ulaşan sadece Rasûlullah'ın ‘Tasadduk et, tasadduk et,’ buyurduğudur.” Buhârî, Atâ el-Horâsânî'yi zayıf râviler arasında zikretmesinin sebebini bu olayla açıklamıştır. Ardından, “el-Kasîm b. Âsım gibi biriyle râvi cerh edilmez,” demektedir. Atâ el-Horâsânî faziletli bir âlim olup bazen hafızasında zayıflık bulunmakla birlikte güzel ve şaşırtıcı rivayetleri bulunmaktadır.¹¹⁸

Dârekutnî, *el-'İlel* adlı eserinde bu olaya yer verir ve şöyle der: “Nîsâbü'rî bize, Muhammed b. İshâk → Ebû Sâlih → Leys → Amr b. el-Hâris → Eyyûb es-Sehtiyânî → el-Kasîm b. Âsım'dan şöyle rivayet etmektedir: el-Kasîm, Saîd b. Müseyyeb'e, ‘Atâ b. Ebî Rabâh bana dedi ki: Atâ el-Horâsânî, Ramazan ayında cima eden bir

¹¹⁷ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes Mâlik, *Muvattâ*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1985), “Sıyâm” 29.

¹¹⁸ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 21/2 (2748).

adam hakkında senden rivayet etmiş ki Rasûlullah ona köle âzâd etmesini emretmiş,¹¹⁹ deyince Saîd, ‘Yalan söyledi el-Horâsânî! Ben sadece, “Tasadduk et, tasadduk et,” buyurduğunu söyledim,’ dedi.”¹¹⁹

İmam Mâlik’in *el-Muvatta* eserinde rivayet ettiği sahih bir hadistir. Hadis şöyledir: Saîd b. el-Müseyyeb şöyle anlatmaktadır: Bir bedevî, Rasûlullah’a (s.a.v.) geldi. Göğsünü dövüyor, saçını yoluyor ve “Helâk oldum, mahvoldum!” diyordu. Bunun üzerine Rasûlullah ona: “Nedir seni bu hâle düşüren?” diye sordu. Adam da: “Ramazan ayında oruçlu iken hanımım ile cima ettim (cinsel ilişkide bulundum)” dedi. Rasûlullah ona sordu: “Bir köleyi âzâd edecek gücün var mı?” Adam: “Hayır” dedi. “Bir deve kurban edecek imkânın var mı?” buyurdu. Yine “Hayır” cevabını verdi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) “O hâlde otur” buyurdu. O sırada Peygamber Efendimiz’e bir sepet dolusu hurma getirildi. Buyurdu ki: “Al bunları sadaka olarak dağıt.” Adam: “Benden daha muhtaç kimse yok” dedi. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) tebessüm ederek buyurdu: “O halde bunu al, kendin ye ve cima ettiğin günün yerine bir gün oruç tut.” İmam Mâlik bu hadis ile ilgili olarak şöyle demiştir: “İlim ehlinde, Ramazan günü içerisinde eşiyle cima ederek orucunu bozan kimsenin üzerine Rasûlullah’ın zikrettiği kefaretin gerekmediğini sadece o günün kazasını tutmasının yeterli olacağını işittim. Benim de bu meselede en çok hoşlandığım görüş budur.”¹²⁰

Buhârî, bu hadis hakkında Süleyman b. Harb’den onun da Hammâd b. Zeyd’den rivayet ettiğini kaydetmektedir. Hammâd, Eyyûb’tan o da Kâsım b. Âsım’dan şöyle nakletmektedir: Kâsım, Saîd b. el-Müseyyeb’e, “Atâ el-Horâsânî senden, Rasûlullah’ın Ramazan’da cima eden kimseye zihâr kefareti emrettiğini duyduğunu rivayet etti.” dedi. Saîd ise “Yalan söyledi. Ona böyle bir şey söylemedim. Sadece Rasûlullah’ın ona sadaka vermesini söylediğini işittim.” cevabını verdi.¹²¹

Bu meselede farklı rivayet yolları bulunmakla beraber, İmam Mâlik’in tercih ettiği –ve Hicaz âlimleri arasında kuvvetli kabul edilen– görüş, kefaretin yalnızca Rasûlullah’tan sabit olan olayda geçerli olduğu diğer benzer durumlarda ise sadece kazanın yeterli sayılacağı yönündedir.

Atâ el-Horâsânî’nin asıl adı Atâ b. Abdullah’tır. Aslen Belhli olup Horasanlıdır. Mehleb b. Ebî Sufra’nın mevlâsıdır. Şam bölgesine yerleşmiş, hicrî 50 yılında doğmuş ve 135’te vefat etmiştir. Ondan İmam Mâlik b. Enes ve Basralı Muammer b. Râşid gibi isimler hadis rivayet etmiştir. İmam Ahmed ve İbn Maîn, Atâ’yı güvenilir (sika) saymıştır. İbn Maîn, “O sağlam bir râvidir, ancak çokça mürsel rivayette bulunurdu.” der. Bu değerlendirme, el-Ğallâbî, İbn Sa’d, el-‘Aclî, Tirmizî,

¹¹⁹ Ali b Ömer ed-Dârekutnî, *el-‘İlelû'l-Vâride fi'l-Ahâdisi'n-Nebeviyye*, ed. Mahfûzurrahmân Zeynullâh es-Selefi (Riyad: Dâr Taybe, 1985), 10/246, 247.

¹²⁰ Mâlik, *Muvattâ*, “Sıyâm” (No: 29).

¹²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir* (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, t.s.), 6/474.

Dârekutnî ve Ya'kûb b. Ebî Şeybe gibi hadis otoriteleri tarafından da aktarılmış, Ya'kûb ayrıca "Fetva ve cihad ile tanınırdı." ifadesini eklemiştir. Abdurrahman b. Ebî Hâtim, babasından onun hakkında "Onda bir sakınca yoktur, sâdıkıdır." sözünü nakletmiş, "Peki hadisiyle istidlâl edilir mi?" sorusuna ise "Evet." cevabını almıştır. Nesâî de "Onda bir beis yok." demiştir. Buna karşılık Şu'be, "Atâ bize hadis rivayet etti fakat unutkan biriydi." ifadesini kullanmış; Tirmizî, Buhârî'den naklen, "İmam Mâlik'in rivayet ettiği râviler arasında terk edilmesini gerektirecek durumda olan yalnızca Atâ el-Horasânî'dir." sözünü aktarmıştır. Tirmizî hemen ardından, Atâ'nın güvenilir olduğunu, Mâlik ve Muammer gibi zatların ondan hadis rivayet ettiğini ve önceki muhaddislerden hiç kimsenin aleyhinde söz söylemediğini belirtmiştir.¹²²

Beyhakî, bu hadisin Mâlik b. Enes tarafından Atâ'dan bu şekilde rivayet edildiğini, ancak Dâvud b. Ebî Hind'in, oruç tutma ve iki ay peş peşe oruç tutma zikriyle birlikte rivayet ettiğini, kefaretin miktarını ve hurma kabının ölçüsünü ise anmadığını kaydetmektedir. Bu hadis, Saîd b. el-Müseyyeb'den başka yollardan da nakledilmiş, lafızlarda bazı farklılıklar görülmüştür. Ancak güven esas alınarak muttasıl rivayetlere dayanmak gerekmektedir.¹²³

İbn Abdilber, Buhârî'nin, Atâ'yı zayıf râviler listesine dahil ettiğini bunun sebebini, Saîd b. el-Müseyyeb'in, Atâ'dan gelen "Hz. Peygamber cima eden adama zihar kefareti uygulamasını emretti" şeklindeki rivayeti reddetmesinin olduğunu belirtmektedir. Burada yapılan değerlendirmelerden biri şudur: Bir râvi, bir hadiste başka bir şahsın varlığını söyler, ancak o şahıs bunu hatırlamazsa, bu durum hadisin kabulüne engel teşkil etmektedir.¹²⁴ Bununla birlikte Atâ, birçok faziletli yönüyle tanınmış, zaman zaman hafızasında zayıflık olsa da güvenilir bir âlim olarak değerlendirilmiştir. Zayıf râviler arasında zikredilmesine rağmen, Tirmizî, aleyhindeki tenkitlerin muteber görülmediğini, selef muhaddislerinin onu güvenilir saydıklarını açıkça ifade etmiştir. Ayrıca, Saîd b. el-Müseyyeb'in onu yalanladığına dair rivayet de kesinlik arz etmemektedir.¹²⁵

Bu konuda delil olarak zikredilen sahih hadisler de bulunmaktadır bunların arasında, Buhârî ve Müslim'de yer alan, Ramazan'da eşiyle cinsel ilişkide bulunan bir adamın Hz. Peygamber'e gelmesi üzerine, köle âzâdı, iki ay peş peşe oruç ve altmış fakire yemek yedirme seçeneklerinin teklif edildiği rivayet vardır. Adamın yoksulluğu belirtilince Rasûlullah (s.a.v.), hurmaların kendisine ve ailesine verilmesini emretmiştir.¹²⁶

¹²² İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 1/285; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *ed-Duafâü's-sağîr*, thk. Mahmud İbrahim Zayed (Haleb: Dârü'l-Va'y, 1396), 89-90; Tirmizî, *el-İleli'l-kebir*, 2/704-706.

¹²³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/383 (No: 8062).

¹²⁴ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 21/2-3.

¹²⁵ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 2/323.

¹²⁶ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, "Savm", 31 (No: 1937); Müslim, *Sahîh*, "Siyâm", 14 (No: 1111); Hadis hakkında bilgi için bk. Selahattin Aydemir, *Hadis Anlam ve Yorum* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2024), 210-211.

Bu hadisin zahirine dayanarak, Mâlikî âlimlerinden Îsâ b. Dînâr, fakirin bu durumda kefareten muaf tutulacağını savunmuş; Hattâbî, on beş sâ‘ hurmanın bir kefarete için yeterli olacağı sonucunu çıkarmış; Şâfîî ise bu hadisi birçok hükmün temel dayanağı kabul etmiştir. Hadiste kefaretin, fiilin ardından doğrudan zikredilmesi, illetin hükme esas teşkil ettiğini göstermektedir. Bu nedenle benzer durumda bulunan herkes için aynı hüküm geçerli sayılmaktadır.¹²⁷ Neticede, hadisin sahihliği birçok isnadla teyit edilmiş yalnızca Atâ el-Horasânî’nin rivayetine dayanmadığı anlaşılmıştır. İbn Receb de Atâ’ya yönelik tekzip sözlerinin dikkate alınmadığını ve bu hadisin amelî açıdan kabul gördüğünü ifade etmiştir.

Ramazan’da cinsel ilişkinin kefareti konusundaki bu rivayet, râvinin rivayetini kat’î bir üslupla inkâr etmesi meselesine hadis ilmi açısından örnek teşkil etmektedir. Saîd b. el-Müseyyeb’in, Atâ el-Horasânî’nin kendisinden “Rasûlullah cima eden adama zihar kefareti emretti” şeklinde bir hadis rivayet ettiğini duyunca “Yalan söyledi, ben böyle bir şey rivayet etmedim” diyerek rivayeti açık ve kesin bir dille reddetmesi, râvi inkârının en güçlü türlerinden biridir. Bu tarz bir inkâr, kat’î inkâr olarak değerlendirilmiş ve hadis kabulünde ciddi bir karine olarak görülmüştür. Nitekim hadis otoriteleri, Saîd b. el-Müseyyeb gibi büyük tâbiînin bu şekildeki beyanını dikkate alarak, Atâ’nın bu rivayetini zayıf addetmişlerdir. Bununla birlikte Atâ el-Horasânî’nin genel güvenilirliği konusunda farklı görüşler bulunmuş; bazı muhaddisler onun hafıza zafiyeti yaşasa da sika kabul edileceğini belirtmişlerdir. Bu olay bir râvinin naklinin, doğrudan kaynağı tarafından kesin ifadelerle reddedilmesi durumunda, hadisin sıhhati üzerinde nasıl belirleyici bir etkiye sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla, râvinin rivayetini kat’î bir üslupla inkâr etmesi, hadis tenkidinde en güçlü reddiye vasıtalarından biri olarak kabul edilmiştir.

3.1.1.4.3. Kadına Boşama Hakkı Verilmesi

Dârekutnî ve el-Hatîb el-Bağdâdî’nin rivayet ettiğine göre, Hammâd b. Zeyd şöyle demiştir: “Ben, Eyyûb es-Sehtiyânî’ye, kadının boşanma yetkisini alması hâlinde bunun tek bir talâk mı yoksa üç talâk mı olacağını sordum. O da dedi ki: Bu konuda yalnızca Hasan el-Basrî’den gelen bir rivayet olduğunu bildiğini söyledi. Ardından şöyle dedi: Ancak Katâde bize, Kesîr (İbn Semura’nın mevlâsı) vasıtasıyla Ebû Sikket’ten, o da Ebû Hüreyre’den Rasûlullah (s.a.v.)’e kadar ulaşan bir rivayet aktardı.” Bunun üzerine Hammâd b. Zeyd, Basra’ya gelen Kesîr’e gitti ve kendisine bu rivayeti sordu. Ancak Kesîr, “Ben böyle bir hadis rivayet etmedim,” diyerek inkâr

¹²⁷ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa’dillâh İbn Cemâ’a, *el-Menhelü’r-revîfî muhtasari ulûmi’l-hadîsi’n-nebevî*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: Dârü’l-Fikr, 1406), 10/133.

etti. Bunun üzerine Hammâd tekrar Katâde'ye dönüp durumu anlattı. Katâde ise “unutmuş olabilir,” dedi.¹²⁸

Hadisin râvisi Hammâd b. Zeyd, Eyyûb'a kadının boşanma yetkisini kullanması hakkında sordu: Bu (tek) bir boşama mıdır? Yoksa üç boşama mıdır, yani bâineî kübra mıdır? Bu, Hasan'ın rivayet ettiğinden farklı mı? Eyyûb şöyle dedi: ‘Hayır, farklı değildir. Ancak Katâde bize Kesîr’den haber verdi.’ Sonra Eyyûb dedi ki: ‘Ben Kesîr’e rastladım ve ona sordum. O meseleyi ayrıntılı olarak bilmiyordu. Sonra Katâde'ye geri döndüm ve bunu ona haber verdim.’ Katâde dedi ki: (Unutmuş olmalı).

Kadına boşama hakkı verilmesine dair rivayette râvi Kesîr'in kendi isnadıyla nakledilen hadisi inkâr etmesi, râvinin rivayetini kat'î bir üslupla reddetmesine dair tipik bir örnek teşkil etmektedir. Ancak hadis ve fıkıh usûlü açısından bu inkâr, rivayetin hükmünü ortadan kaldırmamaktadır. Zira hadis zincirinde yer alan Katâde, bu inkârı unutma ile açıklamış ve râvinin adaletine hâlel getirmemiştir. Usûlcüler, râvinin kendi rivayetini kesin ifadelerle inkâr etmesini değerlendirilirken, bu durumun senedin bütünlüğünü zedeleyip zedelediğine, diğer tarihlerle teyit edilip edilmediğine ve inkârın kasıtlı mı yoksa beşerî bir zaafıtan mı kaynaklandığına bakmışlardır. Bu olayda, rivayetin isnadında yer alan güvenilir râviler ve diğer destekleyici rivayetler, hadisin hükmünü muhafaza etmiştir. Dolayısıyla râvinin inkârı, cerh sebebi olarak kabul edilmemiş, unutkanlık veya rivayet karışıklığı şeklinde yorumlanmıştır. Fıkıh usûlü bakımından ise bu tür durumlar, zannî delillerin değerlendirilmesinde temkinli olmayı gerektirmektedir. Hüküm istinbatında rivayetin metin ve senet yönünden sağlam olan yollarına öncelik verilmektedir.

3.1.1.4.4. Kocanın Eşine ‘Emrin Senin Elindedir’ Sözünün Üç Boşanma Sayılması

Hammâd b. Zeyd (rh.a) şöyle demiştir: “Ben Eyyûb'a sordum: ‘Sen Hasan el-Basrî dışında hiçbir kimsenin, “Emrin senin elindedir” sözünün üç talâk sayılacağını söylediğini duydun mu?’ Eyyûb şöyle dedi: ‘Hayır, yalnızca Hasan’dan işittim.’ Sonra şöyle dedi: ‘Allah’tan af dilerim! Ancak Katâde bana, Kesîr’den (İbnü’s-Sümura’nın mevlâsı), o da Ebû Seleme’den, o da Ebû Hüreyre’den, o da Peygamber Efendimiz’den (s.a.v.) bu minval üzere bir hadis rivayet etti.’ Bunun üzerine Basra’ya Kesîr geldi. Ben de gidip kendisine bu hadisi sordum. O da bana: ‘Ben böyle bir hadis rivayet etmedim.’ dedi. Bunun üzerine Katâde'ye döndüm ve durumu

¹²⁸ Süleyman b. el-Eş'as Ebu Dâvûd, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2009), “Talâk”, 13 (No: 2204); Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), “Talâk”, 3 (No: 1178).

haber verdim. Katâde: ‘Unutmuştur.’ dedi.” Ardından Hammâd b. Zeyd bu hadis hakkında şu hükmü verdi: “Bu, münker bir hadistir.”¹²⁹

Tirmizî bu hadisi şu lafızla rivayet etmektedir: “Bize Ali b. Nasr b. Ali, bize Süleyman b. Harb, bize Hammâd b. Zeyd nakletti. Hammâd dedi ki: Ben Eyyûb’a sordum: ‘Emrin senin elindedir’ sözünün üç boşamayı ifade ettiğini başka birinden duydun mu? Eyyûb: ‘Hayır, yalnızca Hasan’dan.’ dedi. Ardından, ‘Allah’tan mağfiret dilerim! Katâde, bana Kesîr Mevlâ Benî Sümura’dan, o da Ebû Seleme’dan, o da Ebû Hüreyre’dan, o da Nebî’den (s.a.v.) üç talak şeklinde rivayet etti.’ dedi. Bunun üzerine Kesîr’e sordum; tanımadığını söyledi. Katâde’ye döndüm, o da: ‘Unutmuştur.’ cevabını verdi.” Tirmizî daha sonra hadisi şu şekilde değerlendirmektedir: “Bu hadis garibtir, sadece Süleyman b. Harb’in, Hammâd b. Zeyd’den yaptığı rivayetle bilinmektedir. Bu hadisi Muhammed’e (Buhârî’ye) sordum. Şöyle dedi: ‘Bize Süleyman b. Harb, Hammâd b. Zeyd’den bu şekilde rivayet etti. Ancak bu hadis Ebû Hüreyre’den merfû değil mevkuf olarak bilinmektedir.’”¹³⁰ Buhârî’nin bu hadise ihtiyatla yaklaştığı, Ali b. Nasr gibi hadis ilminde otorite kabul edilen bir âlimin rivayet ettiği ancak genel kabulün bu rivayetin aksine olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Bekr Ahmed el-Bezzâr (ö. 292/905) bu hadis hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bu rivayet, Resûlullah’tan sadece bu isnad ve tarik ile nakledilmiştir. Katâde, hadiste tek kalmış, başka hiçbir râvi tarafından desteklenmemiştir. Ancak onun altındaki Eyyûb, Hammâd ve Süleyman b. Harb gibi râviler güvenilir kimselerdir. Buna rağmen hadise ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Çünkü ‘Emrin senin elindedir’ ifadesinin hükmü hususunda ilim ehli arasında ihtilaf vardır.”¹³¹

İbn Abdülber (ö. 463/1071), Abdullah ve Hafsa b. Ömer’den naklen “kadının kocası kendisine temas etmediği müddetçe tasarruf hakkının kendisine ait olduğu” görüşüne muhalif kimse bilmediğini aktarmaktadır. Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ise Mâlikî mezhebinde “tehyîr” (tercih hakkı tanıma) ile “temlik” (boşama yetkisi verme) arasında fark bulunduğunu ona göre “temlik” ifadesinde, koca üç talakı kastetse bile tek talakla sınırlanabilir. Tehyîrde ise böyle bir sınırlama bulunmamaktadır. Mezhepteki bazı âlimler, tehyîrde de sınırlamanın geçerli olduğunu yalnızca bir bâin talak meydana geleceğini söylemiştir.¹³²

Şâfiî ise “Kendini seç, emrin senin elindedir” gibi ifadelerin doğrudan boşanma anlamı taşımadığını, kocanın niyetine bağlı olduğunu belirtmektedir. Eğer koca bir talakı kastetmişse, ric’î talak meydana gelmektedir. Kadının kendimi seçtim,

¹²⁹ Nesâî, *Sünen*, “Talâk”, 11 (No: 3410).

¹³⁰ Tirmizî, *Sünen*, “Talâk”, 3 (No: 1178).

¹³¹ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *Müsned*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa’d, Sabrî Abdilhâlik (Medine: Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 2009), 15/189.

¹³² Ebû’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî ‘İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim bi-fevâ’idi Müslim*, thk. Yahya İsmail (Mısır: Dâru’l-Vefâ, 1998), 5/30.

sözünün hükmü de kocanın niyetine göre belirlenmektedir. Ebû Hanîfe ve talebeleri, koca emrin senin elindedir deyip kadın da kendini boşarsa bâin talak meydana geleceğini, üç kez tekrarlırsa üç talak gerçekleşeceğini söylemektedir. Ancak tehyîr doğrudan talak sayılmaz. Sevri de “emrin senin elindedir” sözünü tehyîr gibi değerlendirmiştir.¹³³ Sonuç olarak cumhurun görüşü, tercih hakkının verilmesi halinde kadının kocasını seçmesinin evliliği devam ettireceği, kendisini seçmesinin ise boşanmayı doğuracağı yönündedir. Bu meselede ihtilafın kaynağı, verilen ifadenin temlik mi yoksa tevkil mi olduğu tartışmasıdır.

Bu rivayet örneği, râvinin rivayetini kat’î bir üslupla inkâr etmesinin hadis tenkidindeki etkisini açık biçimde göstermektedir. Nitekim Hammâd b. Zeyd’in aktardığı olayda Katâde’nin “Emrin senin elindedir” ifadesinin üç talak sayıldığına dair Ebû Hüreyre’den bir hadis rivayet ettiğini söylemesi üzerine isnadın önemli halkalarından biri olan Kesir bu rivayeti kesin bir şekilde reddetmiş “Ben böyle bir hadis rivayet etmedim” diyerek inkârda bulunmuştur. Bu inkâr, rivayetin güvenilirliğini ciddi biçimde sarsmış ve Hammâd tarafından münker hadis olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur. Ayrıca Tirmizî ve Buhârî gibi muhaddisler de hadise ihtiyatla yaklaşmış merfû değil mevkûf olabileceği kanaatine varmışlardır. Bu durum, bir râvinin kendi rivayetini açık ve kararlı bir ifadeyle reddetmesinin, senedin bütünlüğünü bozarak hadisin kabulünü zayıflatabildiğini ortaya koymaktadır.

3.1.1.4.5. İlâ Boşanması

İbn Cüreyc, şöyle demiştir: Bana Ya’küb b. Atâ, Atâ’dan; o da İbn Abbas’tan haber verdi: “İlâ (eşe yaklaşmamaya yemin) konusunda, bu bir bâin (kesin) boşamadır.” Bunun üzerine Ya’küb’un babası Atâ’nın yanına girdim o da bu rivayeti inkâr etti. Dışarı çıktığımda Ya’küb bana, “Bu sözü benden işitmiş olmalısın yahut ben sana bunu daha önce aktardım,” dedi. Hadisin ardından el-Ukaylî şu değerlendirmeyi yapar: “Bize Muhammed haber verdi; o da Amr b. Alî’den nakletti: Ben, ne Yahyâ’dan ne de Abdurrahman’dan, Ya’küb b. Atâ’dan herhangi bir rivayet işittim.” Yine Abdullah’tan nakledilmiştir: “Babam Ebû Hâtim’e Ya’küb b. Atâ’yı sordum; o, ‘hadisi zayıftır,’ dedi. Bir başka seferde ise ‘Ya’küb b. Atâ’nın hadisleri münkerdir’ buyurdu.” Ayrıca senetli olarak şu rivayet nakledilmiştir: “Bize Muhammed; o da Muâviye’den o da Yahyâ b. Ma’in’den rivayet etti: ‘Ya’küb b. Atâ zayıftır.’” Ebû Tâlib de Ahmed b. Hanbel’den naklen, “Hadisleri münkerdir,” ifadesini aktarmıştır. İbn Adiyy ise “Ya’küb b. Atâ’nın rivayetlerinde garâib (nadir ve zayıf hadisler) vardır,” diyerek onu tenkit etmiştir.¹³⁴

¹³³ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah Kurtubî İbn Abdülber Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ (Beyrût: Darü’l-kütübî’l-ilmiyye, 2000), 6/27.

¹³⁴ Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr Ukaylî, *ed-Duaî’ü’l-kebîr*, thk. Abdü’l-mu’tî Emin Kala’cî (Beyrût: Dârü’l-Mektebeti’l-ilmiyye, 1404), 4/445; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 9/211.

Diğer hadis münekkitleri de Ya'küb b. Atâ'yı cerh ederek rivayetlerinin makbul olmadığını belirtmiş, İmam Zehebî ve Hâfız İbn Hacer de onun hakkında zayıf olduğu hükmünü kaydetmişlerdir.¹³⁵

Îlâ konusunda fikhî ihtilaflar bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre bir kimse, hanımına dört ay yaklaşmayacağına yemin ederse bu îlâ sayılmaktadır.¹³⁶ Bu görüş, Ahmed b. Hanbel'den nakledilen görüşle de uyumludur.¹³⁷ Mâlik, Şâfiî ve Ahmed'in meşhur görüşü ise dört aylık süreye rağmen eşe yaklaşmama yemininin tek başına îlâ hükmünde olmadığı yönündedir.¹³⁸ Bununla birlikte bütün mezhepler, îlâda doğrudan bir boşama meydana gelmediği hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak dört ay geçtikten sonra kocanın ya eşine dönmesi ya da onu boşaması gerekmektedir. Süre dolunca boşamanın otomatik olarak gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususunda ise ihtilaf edilmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre süre dolunca talak otomatik olarak gerçekleşir ayrıca bir hükme gerek yoktur. Diğer mezheplere göre ise boşama ancak hâkim müdahalesiyle veya kocanın bizzat boşamasıyla gerçekleşmektedir.¹³⁹ Sonuç itibarıyla, îlâ meselesinde iki temel görüş öne çıkmaktadır. Birincisi, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür: Dört ay geçip koca yemini bozmazsa kadın bir bâin talakla boşanmış olur. İkincisi ise çoğunluğun görüşüdür: Dört ayın geçmesiyle boşama otomatik gerçekleşmez; kocaya ya dönmesi ya da boşaması emredilir, aksi hâlde hâkim müdahalesiyle ric'î talak meydana gelmektedir.

Îlâ boşanmasıyla ilgili bu rivayet, râvinin kendi rivayetini kat'î bir üslupla inkâr etmesinin hadis kabulünde nasıl belirleyici bir rol oynadığını açık biçimde göstermektedir. Nitekim Ya'küb b. Atâ, babası Atâ'dan İbn Abbâs'a dayandırarak “Îlâ bâin talaktır” şeklinde bir rivayet nakletmiş ancak babası Atâ bu rivayeti kesin bir dille reddetmiştir. Bu tür açık inkâr, hadis ilminde kat'î inkâr olarak değerlendirilmekte ve rivayete şüpheyle yaklaşılmasına bir gerekçe teşkil etmektedir. Nitekim hadis tenkitçileri Ya'küb b. Atâ'yı zayıf saymış, rivayetlerini münker olarak nitelendirmiş ve makbul görmemişlerdir. İmam Zehebî ve İbn Hacer'in de bu değerlendirmeyi teyit etmeleri, râvinin kat'î inkârla karşılaşan rivayetlerinin zayıf kabul edilebileceğini desteklemektedir. Fakat bu her rivayette değil râvinin zayıflığını destekleyen farklı unsurların bulunmasıyla gerçekleşmektedir.

¹³⁵ Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-kütübî's-sitte*, 2/395; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîb*, 608.

¹³⁶ Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidîn, *Hâşiyetu Reddî'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992), 3/422.

¹³⁷ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî İbn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388), 7/536; Ebû'l-Kâsım 'Ömer b. Hüseyin el-Hirâkî, *Metnu'l-Hirâkî* (Tahta: Dâru's-şahâbe li't-Turâs, 1993), 114.

¹³⁸ İbn Hacer Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc* (Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kubrâ, 1983), 10/8/159.

¹³⁹ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethü'l-kadîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1315), 4/191-193.

3.1.1.4.6. Bulaşıcı Hastalık Yoktur

Ebû't-Tâhir → Harmale → İbn Vehb → Yûnus → İbn Şihâb → Ebû Seleme b. Abdîrahmân b. Avf → Allah Resûlü (s.a.v.) şöyle buyurdu: 'Bulaşıcı hastalık yoktur (kendi kendine ve bağımsız etkisiyle).' Ve yine Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu haber verirdi: 'Hastalıklı (hayvan) sahibi, sağlıklı (hayvan) sahibinin yanına hayvanlarını götürmesin.' Ebû Seleme dedi ki: Ebû Hüreyre bu iki hadisi de Resûlullah'tan naklederdi. Fakat bir süre sonra 'Bulaşıcı hastalık yoktur' sözünü nakletmeyi bıraktı ancak 'Hastalıklı olan sağlıklı olana götürülmesin' sözünü nakletmeye devam etti. Bunun üzerine Ebû Hüreyre'nin amcasının oğlu olan Hâris b. Ebî Zübâb ona dedi ki: "Ey Ebû Hüreyre! Sen bize bu hadise ek olarak başka bir hadis daha naklederdin. Artık onu söylemiyorsun. Sen 'Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: Bulaşıcı hastalık yoktur' derdin." Fakat Ebû Hüreyre bunu hatırladığını kabul etmedi ve sadece şöyle dedi: 'Hastalıklı olan sağlıklı olana götürülmesin.' Hâris ısrar edince Ebû Hüreyre kızdı ve Habeşçe bir şeyler söyledi. Sonra Hâris'e dedi ki: "Ben şimdi ne dedim, biliyor musun?" Hâris: "Hayır." Ebû Hüreyre: "Şunu dedim: Ben bunu reddediyorum."¹⁴⁰

"Bulaşıcı hastalık yoktur" hadisi, yalnızca Ebû Hüreyre'den değil; Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs, Câbir b. Abdullah, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ebû Saîd el-Hudrî ve diğer sahâbîlerden de rivayet edilmiştir. Sahihayn başta olmak üzere muteber hadis kaynaklarında yer almaktadır.¹⁴¹

Buhârî'nin bir diğer rivayetinde Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurur: "Bulaşıcı hastalık yoktur, uğursuzluk yoktur, baykuş uğursuzluğu yoktur, safar yoktur. Cüzzamlıdan, aslandan kaçır gibi kaç."¹⁴² Müslim'in rivayetinde buna ek olarak, "İyimserlik hoşuma gider" ifadesi yer almaktadır.¹⁴³ Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği bir olayda ise Ebû Hüreyre'ye, "Sen daha önce 'Bulaşıcı hastalık yoktur' dememiş miydin?" diye sorulunca, Ebû Hüreyre bunu reddeder. Görünüşe göre bu, unutma sebebiyledir. Nitekim Ebû Seleme, bu hadisten başka Ebû Hüreyre'nin hiçbir hadisi unuttuğunu duymadığını belirtmektedir.¹⁴⁴ Bu hadisler farklı lafızlarla rivayet edilmiş olsa da anlamları birbirine yakın olduğu görülmektedir.

Bu rivayetler, hastalığın kendi başına bulaşıcı bir özellik taşımadığını ancak tedbir almanın gerektiğini göstermektedir. "Cüzzamlıdan kaç" ifadesi, tedbirin meşruiyetine delildir. Muallimî, Zührî'den bu kıssayı aktaranlar içinde en güvenilir râvinin Yûnus b. Yezîd el-Eylî olduğunu, İbnü'l-Mübârek'in de onun rivayetini tasdik ettiğini söylemektedir. Ona göre Ebû Hüreyre, "Bulaşıcı hastalık yoktur" sözünü bildiğini

¹⁴⁰ Müslim, *Sahîh*, "es-Selâm", 33 (No: 2221).

¹⁴¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 10/158-161.

¹⁴² Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, "Tıb", 19 (No: 5707).

¹⁴³ Müslim, *Sahîh*, "Selâm", 33 (No: 2223).

¹⁴⁴ Ebu Dâvûd, *Sünen*, "Tıb", 24 (No: 3911).

açıkça inkâr etmemiş sadece hatırladığını ifade etmekten kaçınmıştır. Bazı râviler bu tavrı yanlış yorumlayarak inkâr etti şeklinde nakletmiştir. Oysa tanımadı demek, biliyorum dememek anlamındadır ve bu, bilmediğini kesin olarak göstermemektedir.¹⁴⁵

İmam Tahâvî, kendi rivayetinde “bulaşıcı hastalık yoktur” ifadesine yer vermemektedir. Muhtemelen Ebû Hüreyre, başlangıçta her iki hadisi de rivayet ediyordu. Ancak bazı insanlar bu iki rivayeti birlikte duyunca zihin karışıklığına kapıldılar veya çelişki zannettiler. Bu sebeple Ebû Hüreyre, şüphe veya inkâra yol açmamak için yalnızca “hastalıklı sağlaman yanına getirilmesin” hadisini rivayet etmeyi tercih etti. “Bulaşıcı hastalık yoktur” hadisini ise sessizce terk etti ve sorulduğunda inkâr ederek kendi adına nakledilmesini engellemeye çalıştı.¹⁴⁶

İbn Hacer el-Askalânî, âlimlerin bu hadisler hakkındaki görüş ayrılıklarını tafsilatlı şekilde ele almıştır. İlk görüşe göre “cüzamlıdan uzak dur” emri mensuttur. Bu görüş bazı selef âlimlerince benimsenmiş delil olarak da zayıf bir isnatla gelen “Rasûlullah cüzamlı ile aynı kaptan yemek yedi” hadisi ileri sürülmüştür. Ancak bu rivayet zayıf bulunmuştur. İkinci görüş cüzamlıdan kaçınma emrinin mendup olduğu Rasûlullah’ın cüzamlı ile yemek yemesinin ise bunun caizliğini göstermek için yapıldığıdır. Üçüncü görüş, hadislerin iki farklı duruma hamledilmesidir: tevekkülü tam olan kimseler için “bulaşma yoktur” uyarısı; tevekkülü zayıf olanlar için ise “cüzamlıdan uzak dur” emridir. Dördüncü görüş, “bulaşma yoktur” ifadesinin cüzam, baras, uyuz gibi hastalıkları kapsam dışında tuttuğunu savunmaktadır. Beşinci görüş, “bulaşma yoktur” sözünün, cahiliyedeki “hastalık kendi tabiatıyla bulaşır” inancını reddettiğini, Rasûlullah’ın ise hem sebeplere sarılmayı hem de Allah’a tevekkülü öğrettiğini kabul etmektedir. Altıncı görüş, “bulaşma yoktur” hadislerini zahiren alarak diğerlerini zayıf sayar. Yedinci görüş ise, Ebû Hüreyre’nin bu hadisi terk ettiğini ya şüpheye düştüğü ya da aksine bir bilginin sabit olduğunu varsaymaktadır.¹⁴⁷

Tercih edilen ve Taberî, Tahâvî, İbn Kuteybe, Nevevî, İbn Hacer gibi birçok muhakkik âlimin benimsediği görüş, cem (uzlaştırma) yoludur. Buna göre bulaşma Allah’ın izniyle vardır; “bulaşma yoktur” ifadesi ise müşriklerin batıl inancını reddetmektedir. “Cüzamlıdan uzak dur” hadisi ise sebeplere sarılmayı öğütlemektedir. Böylece her iki hadis de bağlamına uygun şekilde korunmuş olmaktadır.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Abdurrahman b. Yahyâ b. Ali el-Muallimi Yemânî, *el-Envârü l-kaşife limâ fi kitâbi edva ale’s-sünne mine’z-zülel ve’t-tadlil fi’l-mücâze* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983), 199.

¹⁴⁶ Ebu Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, thk. Şu’ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1994), 4/348-358.

¹⁴⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 10/158.

¹⁴⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 10/190.

Bu hadisin yorumunda diğerk bir yaklaşım da tercih metodudur. İki rivayet grubundan birini diğerkine üstün görmeye dayanmaktadır. Bir grup, “bulaşma yoktur” rivayetlerini; diğerk grup ise “bulaşma vardır” rivayetlerini öne çıkarmaktadır. İlk grup, Ebû Hüreyre’nin bu konuda tereddüt ettiğini, bu nedenle hükmün diğerk sahâbîlerin rivayetlerinden alınması gerektiğini savunmaktadır. İkinci grup ise Ebû Hüreyre’nin “لا عدوى” hadisini terk ettiğini ya şüpheyeye düştüğünü ya da aksine bilgi edindiğini öne sürüyor ve “bulaşma vardır” anlamındaki rivayetlerin senetçe daha güçlü ve çok tarikli olduğunu belirtmektedir. Ancak usûl-i fıkıh kaidelerine göre rivayetler arasında cem mümkünse tercih metoduna gidilmemektedir. Burada cem imkânı olduğundan bu yöntem öncelikli kabul edilmektedir. Hz. Âişe’nin Taberânî’deki rivayeti de “bulaşma yoktur” ifadesini geçersiz kılmamaktadır zira bu, sadece kendisinin duymadığını göstermektedir. Ebû Hüreyre’nin “bulaşma yoktur” rivayetini terk etmesi unutkanlıkla açıklanmaktadır. İmam Nevevî, bir râvinin kendi rivayetini unutmasının hadisin sahihliğine zarar vermediğini, ayrıca “bulaşma yoktur” lafzının başka sahâbîlerden de sahih olarak nakledildiğini belirtmektedir.¹⁴⁹ Dolayısıyla nesh veya tercih yerine cem yöntemini takip etmek daha yerinde olacaktır. Bu cem anlayışı, “bulaşma yoktur” ifadesinin müşriklerin hastalıkların kendi tabiatıyla bulaştığına dair batıl inancını reddettiğini; “cüzzamlıdan uzak dur” emrinin ise tedbir ve korunmayı öğütlediğini kabul etmektedir. Böylece hem naslar hem tıbbî gerçekler hem de tecrübî gözlemler uyumlu biçimde korunmuş olmaktadır. Bu yaklaşım, hastalıkların Allah’ın takdiriyle bulaşabileceğini ancak sebeplere sarılmanın da şer’an meşru olduğunu vurgulamaktadır. Tıpkı zehirli maddeden veya bozuk gıdadan kaçınmak gibi bulaşıcı hastalıktan sakınmak da dinin öngördüğü tedbirlerdendir. En nihayetinde meseleye dair hükümde asıl olan hem tevhibi korumak hem de fiilî sebeplere riayet etmektir.¹⁵⁰

Ebû Hüreyre’nin bulaşıcı hastalık yoktur hadisine dair rivayetini sonradan zikretmemesi ve bu sözü kendisine hatırlatanlara karşı inkâr edici bir tavır takınması, râvinin kendi rivayetini kat’î bir üslupla reddetmesine örnek teşkil etmektedir. Ancak hadis ve fıkıh usûlü açısından bu tür inkârlar, rivayetin sahihliğini mutlak olarak ortadan kaldırmamaktadır. Zira Ebû Hüreyre dışında birçok sahâbî aynı hadisi farklı tariklerle rivayet etmiş ve senetleri sahih kabul edilmiştir. Bu sebeple râvinin inkârı şahsî bir unutma, ihtiyat veya yanlış anlaşılardan kaynaklanmış olabileceği düşünülmektedir. Hadis usûlünde râvinin kendi rivayetini unutması veya tereddüt etmesi cerh sebebi sayılmadığından, rivayetin hüccet değeri devam etmektedir. Nitekim muhaddisler bu olayı “unutma” veya “çelişki endişesiyle rivayeti terk etme” şeklinde yorumlamışlardır. Fıkıh usûlü açısından ise bu durum, zahiren çelişkili görünen rivayetlerin nesh veya tercih yerine cem yöntemiyle açıklanabileceğini

¹⁴⁹ Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîh’i Müslim b. el-Haccâc*, 14/214.

¹⁵⁰ Nefîşî, *İnkârü’r-Râvî li-Rivâyetih beyne Ârâ’i’l-Muhaddisîn ve’l-Uşûliyyîn*, 140.

göstermektedir. Bu kapsamda bulaşıcılık yoktur hadisi, hastalığın Allah'ın takdiri dışında kendi tabiatıyla bulaştığını sanan cahiliye inancını reddederken; cüzzamlıdan uzak dur rivayeti, sebeplere sarılmanın ve tedbir almanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Böylece râvinin inkârı, hadisin sıhhatini zedelememiş bilakis farklı rivayetlerin anlamını açıklama ve uzlaştırma çabasına zemin hazırlamıştır.

3.1.1.4.7. Borçluya Allah Yardım Eder

el-A'meş → Husayn b. Abdurrahman → Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe → Abdullah b. Mes'ûd'dan şöyle rivayet etmiştir: "Meymûne, elinde ödeme imkânı olmamasına rağmen üç yüz dirhem borç aldı. Ben de onu bundan menettim. O ise 'Ben Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu işittim: Kim, borçlandığında ödemeyi niyet ederse Allah ona yardım eder,' dedi." Bu rivayeti aktaran Ebû Bekir, Husayn'a gidip bunu ondan duyup duymadığını sorunca, Husayn, "Ben el-A'meş'e böyle bir hadis rivayet etmedim," diyerek inkâr etti. Bunun üzerine Ebû Bekir, el-A'meş'e dönüp durumu anlattığında, el-A'meş "Allah'a yemin ederim ki bunu bana o rivayet etti" diyerek kesin bir şekilde yalanladığını ifade etmektedir.¹⁵¹

Bu hadis, Muhammed b. Abdullah b. Kahzâz'ın şu rivayet senediyle nakledilmiştir: Ali b. Hasan → Ebû Hamza → A'meş → Husayn b. Abdurrahman → Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd. Ubeydullah şöyle anlatır: Meymûne validemiz borç almıştı ve ödeme gücü yoktu. Bu yüzden eleştirilince yukarıdaki hadisi aktardı. Ancak aynı hadisin ikinci bir tarikinde Yahyâ el-Hammânî → Ebû Bekr b. Ayyâş → A'meş → Husayn şeklindeki başka bir senedi daha rivayet edilmiştir. Bu rivayette, Ebû Bekr, Husayn'a gidip "Bu hadisi gerçekten sen mi A'meş'e anlattın?" diye sorar. Husayn ise "Hayır, ben bu hadisi A'meş'e rivayet etmedim" cevabını verdi. Ebû Bekr bunu A'meş'e aktarınca, A'meş yemin ederek şöyle der: "Vallahi bu hadisi bana o (Husayn) rivayet etti." Bu olay, A'meş'in güvenilirliği ve sözünün esas alınması gerektiğini göstermektedir.¹⁵²

Senet açısından değerlendirildiğinde, birinci rivayet zinciri güçlü kabul edilmektedir. Çünkü A'meş güvenilir bir ravîdir ve hadisi Husayn'dan bizzat duyduğunu ifade etmiştir. Buna karşılık ikinci senede bulunan Yahyâ b. Abdurrahman el-Hammânî hakkında ciddi tenkitler bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel, onun açıkça yalan söylediğini, hadis uydurduğunu ifade etmiş; Buhârî de Ahmed ve Ali'nin bu şahsı reddettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla bu senedin içerdiği ziyâde güvenilir kabul edilmemektedir.¹⁵³ Hadisin zayıf görülen ikinci senesinde yer alan Yahyâ el-Hammânî hakkında yapılan tenkitler oldukça ağırdır. İmam Ahmed onun yalancı olduğunu, hadis uydurduğunu hatta bazı rivayetleri çaldığını

¹⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44/399 (No: 26816); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Buyû" 6/88 (No: 6240).

¹⁵² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 138.

¹⁵³ Zehebî, *Mizân*, 4/392.

söylemiştir. Bu nedenle onun rivayet ettiği ziyâde geçersiz sayılmaktadır. Hadisin genel geçerliliği ise güvenilir ilk sened üzerinden değerlendirilmelidir.¹⁵⁴

Ali b. Medîni ise Sâlim'in Hz. Âişe ile bile görüşmediğini bu nedenle Meymûne ile görüşmüş olmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Çünkü Meymûne validemiz, Hz. Âişe'den daha önce vefat etmiştir.¹⁵⁵

Hadisin sıhhatine dair değerlendirmelerde, Elbânî şu yorumu yapmıştır: “Râviler güvenilir olmakla birlikte, Sâlim b. Ebî'l-Ca'd ile Memûne arasında inkıta vardır.” Yani rivayet senedinde irsâl bulunmaktadır. Ancak farklı yollarla gelen rivayetler bir araya getirildiğinde, hadisin hasen li-gayrihî seviyesinde olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁶

Borçluya Allah yardım eder hadisi bağlamında, râvi Husayn b. Abdurrahman'ın rivayeti kesin bir dille inkâr etmesi, hadis tarihinde râvinin rivayetini kat'î bir üslupla reddetmesine dair dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir. Bu olayda el-A'meş, hadisi bizzat Husayn'dan duyduğunu kesin bir yeminle ifade etmiş dolayısıyla râvinin inkârı, hadis usûlü açısından unutmaya veya tereddüt kapsamında değerlendirilmiştir. Usûl âlimleri bu tür durumlarda râvinin inkârının güvenilirliği zedeleyecek bir delil olmadığını zira beşerî zaafılar nedeniyle rivayetin unutulabileceğini belirtmişlerdir. Nitekim bu hadiste de senedin güçlü oluşu ve el-A'meş'in güvenilirliği, hadisin kabulünü desteklemiştir. Fıkıh usûlü açısından ise bu örnek, rivayetlerde ortaya çıkan inkârların hükmün bâtil olmasına değil ancak delilin derecesinin yeniden değerlendirilmesine yol açabileceğini gösterir. Ayrıca bu olay, senedlerin mukayese edilmesi, râvilerin adalet ve zabt yönünden incelenmesi gibi usûlî ilkelerin önemini bir kez daha ortaya koymaktadır.

3.1.1.4.8. Yolcunun Gece Ansızın Eve Girmesinin Yasaklanması

Ebû Zür'a → Hâfız Recâ → Ali b. el-Medîni, → Mu'âz b. Hişâm → babasından → Amr b. Dînâr → İkrime → İbn Abbâs'tan şöyle rivayet etmiştir: ‘Rasûlullah (s.a.v.), bir kimsenin gecenin bir vakti ailesinin yanına sürpriz yaparak gelmesini yasakladı.’ Bu hadisi dinleyen Ali b. el-Medîni ile karşılaştığımda ona bu rivayeti sordum. Ali b. el-Medîni bunu kesin bir şekilde inkâr ederek şöyle dedi: “Ben bu hadisi hiç rivayet etmedim, hatta Mu'âz b. Hişâm'dan bu şekilde bir rivayet işitmedim.” Bu, mürekkeb bir inkârdır: Hem rivayet etmediğini hem de bu rivayeti

¹⁵⁴ Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Dîvânü'l-Du'afâi ve'l-Metrûkîn ve Halk min el-Mechûlîn ve Sıkât fihim Lîn*, thk. Hammâd b Muhammed el-Ensârî (Mekke: Mektebetü'n-Nahda el-Hadîse, 1967), 436.

¹⁵⁵ Nebîl b. Mansûr b. Ya'kûb b. Sultân el-Basâre el-Kuveytî Ebû Huzeyfe, *Enisü's-Sâri fi Tahrîci ve Tahkiki'l-Ehâdisi'lleti Zekerahâ'l-Hâfız İbn Hacer el-Askalânî fi Fethi'l-Bâri*, thk. Nebîl b Mansûr b Ya'kûb el-Basâre (Beyrut: Müessesetü's-Semâha, Müessesetü'r-Rayyân, 2005), 2/1673.

¹⁵⁶ Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-Ahâdisi's-Şâhiha ve Şey'un min Fıkhihâ ve Fevâ'idihâ* (Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1995), 3/26.

hiç işitmediğini kesin bir dille beyan etmiştir. Bu durumda nasıl olur da kendisinden işitmediği bir şeyi rivayet etmiş olabilir?¹⁵⁷

Ebû Zür'a şöyle demiştir: “Hâfız Recâ' b. Merzûk bize geldiğinde ondan hadis dinledim o da bize, Ali b. Medîni'nin Hişâm b. Ma'ân yoluyla babasından, Amr b. Dînâr'dan o da İkrime'den, o da İbn Abbas'tan rivayet ettiğine dair şöyle bir hadis nakletti: ‘Resûlullah (s.a.v.), kişinin geceleyin evine gelişiyle eşine ansızın yaklaşmasını yasakladı.’ Bu hadisi reddettim; zira henüz Basra’ya gitmemiştim. Sonrasında Ali ile buluştuğumda bu hadisi kendisine sordum, o da şöyle dedi: ‘Bu hadisi benden nakleden deli biridir. Ben bu hadisi ne naklettim ne de Hişâm b. Ma'ân'dan bu rivayeti duydum.’”¹⁵⁸ Bu hadisin aslı Sahihayn’da bulunmaktadır. Orada Câbir ve Enes tarikiyle, Resûlullah’ın (s.a.v.) geceleyin ailelerin yanına ansızın gitmeyi yasakladığı rivayet edilmiştir.¹⁵⁹ Bazı varyantlarda, “kadınları suçlamak veya onların kusurlarını araştırmak kastıyla”¹⁶⁰ şeklindeki ziyade Süfyân tarafından şüpheli bir şekilde aktarılmıştır.

Râvilerden Recâ' b. Mervân b. Râfi' el-Ğifârî hadis hâfızlarından olup Ebû Hâtim tarafından sika kabul edilmiş, Dârekutnî tarafından da hâfız ve güvenilir olarak nitelendirilmiş, İbn Hibbân ise onu hadis ceminde dikkatli biri olarak vasıflandırmıştır.¹⁶¹ Ma'ân b. Hişâm ise Basralı olup, babası Ebû Abdullah’tan pek çok hadis rivayet etmiştir. İbn Adî, onun bazen hata yaptığını ancak genel itibarıyla sâlih hadislerinin bulunduğunu ve doğruya meyilli olduğunu kaydetmiştir.¹⁶²

Tirmizî, Ahmed b. Menî’ → Süfyân b. Uyeyne → Esved b. Kays’ → Nebîh el-Anazî → Câbir’den şu hadisi nakletmiştir: “Resûlullah (s.a.v.), gece vakti kadınlara ansızın gitmeyi yasakladı.” Aynı anlam Enes, İbn Ömer ve İbn Abbas’tan da rivayet edilmiştir. Tirmizî bu hadisi “hasen sahih” olarak değerlendirmiştir. Tirmizî bu rivayetin ardından İbn Abbas’tan gelen senedde ise Resûlullah’ın (s.a.v.) “Kadınlara geceleyin ansızın gitmeyin,” buyurduğu, ardından bu yasağa rağmen gece evlerine dönen iki adamın, her birinin eşini bir adamla beraber bulduğu rivayet edildiğini nakletmektedir.¹⁶³

Şuayb el-Arnaût (1928-2016), bu rivayetin isnadında bulunan Zem’a b. Sâlih hakkında, İbn Hibbân’ın “salih biri olmakla birlikte hata yapar, anlayışsızdır ve rivayetlerinde münker unsurlar bulunur” dediğini nakletmektedir. Yine senedde

¹⁵⁷ Sa’dî Hâşimî, *Ebû Zür'a er-Râzî ve cühuduhû fi's-sünneti'n-nebeviyye: maa tahkiki Kitâbihi'd-duafâ ve ecvibetihî alâ esileti'l-Berzâi* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1982), 388.

¹⁵⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 18/130; Hâşimî, *Kitâbü'd-duafâ ve ecvibetihî alâ esileti'l-Berzâi*, 2/387.

¹⁵⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-sâlih*, “Nikâh”, 121 (5244); Müslim, *Sahih*, “İmâre”, 56 (No:180;184).

¹⁶⁰ Müslim, *Sahih*, “İmâre”, 56 (No: 184).

¹⁶¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/503; Ebû Hâtim Muhammed et-Temîmî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarabad: Dâiretül-Meârîfi'l-Osmâniyye, 1393), 9/52; Mizzî, *Tehzib*, 9/170.

¹⁶² Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm: el-megâzi ve't-tercemeti'n-nebeviyye*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 4/1210.

¹⁶³ Tirmizî, *Sünen*, “Âdâb”, 19 (No: 2712); San'anî, *el-Musannef*, 7/495 (14019).

geçen Seleme b. Vehbâm hakkında Ahmed b. Hanbel, “Münker hadisler rivayet eder, zayıf olduğundan endişe ederim” demiştir.¹⁶⁴

Neticede bu metnin geçtiği sened yalnızca Ebû Zür‘a’nın naklinde bulunmaktadır. Bununla beraber İkrime’nin İbn Abbas’tan rivayet ettiği hadislerin çoğunda tenkitler bulunmaktadır. Bu sebeple, Şu‘be’nin bu isnadı Ali b. Medînî’ye ulaştırdığı rivayeti reddetmesi, muhtemelen isnadın yanlış kurgulanmasından kaynaklanmıştır. Çünkü bu isnad genellikle Amr b. Dînâr’dan, oradan İkrime’ye, sonra da İbn Abbas’a ulaşmaktadır. Ali b. Medînî ise bu hadisi duymadığını belirtmiş ve “bunu benden rivayet eden mecnundur” diyerek ağır bir tenkidde bulunmuştur. Bu tabir, hadis münekkitlerinin ciddi bir red ifadesi olarak kullandıkları deyimlerden biridir.¹⁶⁵

Yolcunun gece ansızın eve girmesinin yasaklanması rivayeti bağlamında Ali b. el-Medînî, hem rivayeti nakletmediğini hem de isnadında geçen râviden böyle bir hadis işitmediğini ifade ederek isnadı kesin bir dille bir inkârda bulunmuştur. Ancak bu tür bir inkâr, hadis ve fıkıh usûlü bakımından rivayetin iptaline değil senedin değerlendirilmesine etki eden bir durum olarak kabul edilmiştir. Nitekim aynı anlamdaki hadisler Câbir, Enes ve İbn Ömer gibi sahâbîlerden sahih senetlerle nakledilmiştir. Dolayısıyla Ali b. el-Medînî’nin inkârı, bu rivayetin aslına değil kendisine isnat edilen özel senedin doğruluğuna yöneliktir. Hadis usûlü açısından bu durum, râvinin zabt yönünden titizliğini gösterirken, metnin sahlılığını ortadan kaldırmaz. Fıkıh usûlü bakımından ise bu tür rivayetlerde isnad farklılıkları, hükmün illetini değiştirmez; zira yasağın hikmeti, aile mahremiyetinin korunması ve kötü zanna sebebiyet verilmemesidir. Sonuç itibarıyla, râvinin kat’î inkârı burada bir “hadis reddi değil, isnad tashihi olarak değerlendirilmelidir.

3.1.1.4.9. Boğaz Hastalığının Tedavisi

Yahyâ b. Maîn’in Ebû Hayseme’ye şöyle dediğini işittim: “Ebû’z-Zübeyr’in, Câbir’den, onun da Peygamber’den (s.a.v.) şu hadisi rivayet ettiğini söylüyorsun: ‘Adra (boğaz iltihabı) hastalığından kurtulmak için kust (bir çeşit tıbbi bitki) ve vers ile tedavi olun.’ Bunun üzerine Yahyâ b. Maîn’e, bu hadisi kimden işittiği soruldu. O da “Ebû Nuaym’den” dedi. Ancak iki sene kadar sonra bir adam, bu hadisi bazı başka rivayetlerle birlikte Yahyâ b. Maîn’e ulaştırdı. Yahyâ ise bu hadisi açıkça inkâr ederek “Ben bunu bilmiyorum,” dedi. O kişi, Yahyâ’nın kendisine bunu haber verdiğini iddia eden bir arkadaşına dönerek meseleyi aktardı. O zat da durumu daha da ciddiye alarak Yahyâ’nın huzurunda bu mecliste benim ve başkalarının bulunduğunu bu hadisi orada işittiğimizi söyledi. Sonra tekrar Yahyâ b. Maîn’e gidip, “Ey Ebâ Zekeriyâ! Bu hadisi Ebû Nuaym’den aktardığını senden işittim,”

¹⁶⁴ Süheyb Abdulcabbâr, *el-Câmius-sahlî li’s-sünen ve’l-mesânid*, 2014, 14/96.

¹⁶⁵ Nefîşî, *İnkârü’r-Râvî li-Rivâyetih beyne Ârâ’i’l-Muhaddisîn ve’l-Uşûliyyîn*, 173.

dedi. Yahyâ, “Bu ancak sana karışıklık olmuştur. Ben bunu senden başka kimseden işitmedim,” dedi. Nihayet rabîü’l-evvel ayının yirmi yedisinde, salı günü akşam namazından sonra şöyle dedi: “Evet, bu hadisi bize Ebû Nuaym rivayet etmişti.” Kendisine, “Ey Ebâ Zekerîyyâ, şu şu mesele ile ilgili idi” dedim. Bunun üzerine, “Evet, bu hadisi Ebû Nuaym’dan işitmiştik,” dedi.¹⁶⁶

Yahyâ b. Maîn’in boğaz hastalığının tedavisine dair rivayeti önce nakledip ardından açıkça inkâr etmesi, râvinin unutma, tereddüt veya rivayeti tanımama gibi beşerî sebeplerle inkâr etmesinin, rivayetin sıhhatine doğrudan zarar vermeyebileceğini ancak bu inkârın isnad güvenilirliği üzerinde şüphe uyandırabileceğini ortaya koymaktadır. Yahyâ b. Maîn’in nihayetinde rivayeti tekrar kabul etmesi, râvi inkârının mutlak bir reddi değil çoğu zaman beşerî hataya dayalı geçici bir durum olabileceğini de göstermektedir. Dolayısıyla bu örnek, râvi inkârlarının değerlendirilmesinde aceleci hükümlerden kaçınılması ve usûl ilkeleri çerçevesinde temkinli yaklaşılması gerektiğini desteklemektedir.

3.1.2. Râvinin Rivayetini Şüpheyle İnkârı

Râvinin rivayetine yönelik tutumu her zaman kesin bir reddi ifade etmeyebilir kimi durumlarda bu tavır, şüphe veya tereddüt barındıran ifadelerle ortaya çıkabilmektedir. Râvinin bilmiyorum, hatırlamıyorum, tanımıyorum yahut zannımca rivayet etmedim şeklindeki beyanları bu duruma örnek teşkil etmektedir. Şayet râvi veya hocası, öğrencinin söylediklerinin doğruluğundan emin değilim, bunu hatırlamıyorum, bunu bilmiyorum ya da galip zannıma göre bunu rivayet etmemiş olabilirim gibi ihtimal ve tereddüt içeren ifadeler kullanıyorsa bu durumun hem muhaddisler hem de fıkıh usûlcüleri nezdinde farklı yönleriyle değerlendirmeye konu edildiği görülmektedir. Bu tür şüphe veya tereddüt ifadelerinin rivayetin kabul veya reddi üzerindeki etkisi, hadis âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Özellikle râvinin unutma, hatırlamama ya da tanımama gibi beyanlarının rivayetin sıhhatine ne ölçüde tesir ettiği meselesi, muhaddisler ve usûlcüler tarafından farklı açılardan ele alınmıştır. Bu bağlamda, rivayetin kabulü yönünde yaklaşım sergileyen âlimlerin görüşleri konunun ilk boyutunu oluşturmaktadır.

3.1.2.1. Rivayetin Kabulüne Yönelik Yaklaşım

Râvinin rivayetine dair şüphe veya unutma beyanlarının bulunması durumunda, bazı hadis âlimleri bu tür ifadelerin rivayetin reddini gerektirmediği kanaatindedir. Onlara göre, râvinin hatırlamama veya tanımama şeklindeki sözleri, rivayetin aslına zarar vermez; zira rivayet, râvinin beyanından bağımsız olarak sahih yollarla sabit olmuş olabilir. Buna karşılık, şeyhin hadisi unutmasının rivayetin geçerliliğini

¹⁶⁶ Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü İbn Mühriz)*, thk. Muhammed Kâmil ek-Kassâr (Dımaşk: Mecma’u’l-Lugati’l-‘Arabiyye, 1405), 2/64.

zedelediği yönündeki görüş, genel kabul görmemiştir. Zira kendisinden güvenilir (adil) bir râvi tarafından rivayet edilen hadise, şeyhin kendi amelinde dahi güvenebileceği kabul edilmektedir. Bu sebeple şeyhin unutmamasının rivayeti geçersiz kılmadığı gerekçesiyle söz konusu görüş, âlimler nezdinde benimsenmemiştir. Bununla birlikte bazı âlimler bu tür durumlarda râvinin kişisel durumunun dikkate alınması gerektiğini ifade etmiştir. Şayet râvi, genellikle unutkanlığıyla tanınan bir kimse ise ve bu durum diğer rivayetlerinde de gözlemleniyorsa, güvenilir bir râviden gelen açık ve sahih rivayetin tercih edilmesi gerektiği belirtilmiştir.¹⁶⁷

İbn Şâhîn (ö. 385/996) şöyle rivayet etmektedir: “Ebû Bekr el-Esrem’den şöyle işittim: Ahmed b. Hanbel’e, ‘Bir râvi, bir hadis hakkında güvendiğimiz bir kimse tarafından nakledildiği hâlde kendisine sorulduğunda bunu inkâr ediyor veya tanımıyor bu durumda hadisi zayıf mı sayarsınız?’ diye sordum. O da ‘Hayır’ diye cevap verdi. Mesela Ma‘mer, kendi oğlundan o da Abdurrahman b. Ömer’den hadis rivayet etmiştir.”¹⁶⁸ Bu yaklaşımı savunan hadis usûlü âlimlerin başında el-Hatîb el-Bağdâdî gelmektedir. O, şöyle demiştir: “Hadis ehli ile Mâlikî ve Şâfiî mezhebine mensup fakihlerin çoğunluğu ve kelmacıların cumhuru şöyle demiştir: Şayet hadisi dinleyen kişi onu ezberlemişse ve rivayet eden (şeyh) kimse adil ise onu rivayet ettikten sonra unutmuş olsa da hadisle amel etmek vaciptir. Bu en sahih görüştür.”¹⁶⁹ İbnü’s-Salâh da bu konuda şu değerlendirmede bulunmaktadır: “Eğer kendisinden rivayette bulunulan kimse ben onu tanımıyorum, hatırlamıyorum gibi ifadeler kullanırsa bu durum, râvinin ondan yaptığı rivayetin reddedilmesini gerektirmez.” Yine İbnü’s-Salâh der ki: “Bir kimse, bir hadisi rivayet ettikten sonra onu unutmuşsa bu unutma hâli, hadis ehlinin ve fukaha ile kelam âlimlerinin cumhuru göre hadisle amel etmeye mâni değildir. Ancak İmam Ebû Hanîfe’ye mensup bazı kimseler bu unutma sebebiyle hadisin terk edilmesi gerektiği görüşündedir.”¹⁷⁰ İbnü’l-Esir ise rivayetin reddini gerektirmeyeceğini belirterek şöyle ifade etmektedir “Eğer şeyh, hadisi kesin şekilde inkâr etmeden sadece ‘Hatırlamıyorum’ derse, bu durumda hadisle amel edilir. Çünkü râvi, onu şeyhten duyduğuna dair kesin bir kanaate sahiptir. Şeyh ise hadisi yalanlamış değildir.”¹⁷¹ İmam Sehâvî (ö. 902/1497) de şöyle demektedir: “Fer’ (hadisi rivayet eden kimse) adil ve güvenilir ise onun tasdiki esas alınır. Aslın (rivayet edilen şahsın) bilmiyor olması bu durumu geçersiz kılmaz. Zira kesin bilgi beyan eden fer’, inkârcı ya da şüpheli bir ifadeye göre önceliklidir.”¹⁷²

¹⁶⁷ Nefîşî, *İnkârü’r-Râvi li-Rivâyetih beyne Ârâ’i’l-Muhaddisîn ve’l-Uşûliyyîn*, 38.

¹⁶⁸ Muḥammed b. Huseyn b. Muḥammed b. Ḥalef Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’, *el-’Uddetu fi usûli’l-fikh*, thk. Ahmed b. ‘Alî el-Mubârekî (b.y.: y.y., 1990), 5/3/960; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 381. Zerkeşî, *en-Nuket alâ Mukaddimeti İbni’s-Salâh*, 3/413.

¹⁶⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 380.

¹⁷⁰ İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadis*, 117.

¹⁷¹ Ebû’s-Seâdât Meccüddîn Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed Şeybânî Cezerî İbnü’l-Esir, *Câmiü’l-usûl min ehâdisi’r-Resûl* (Beirut: Dârü’l-Fikr, 1970), 1/89.

¹⁷² Sehâvî, *Fethü’l-muğis*, 2/86.

Sonuç olarak muhaddisler arasında şüphe ve kesin bilgiye dayalı inkâr durumları söz konusu olduğunda görüşlerin büyük ölçüde birbirine yakınlaştığı görülmektedir.

Fıkıh usulü âlimlerinin de benzer görüşte olup rivayeti kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Muhammed b. Hasan, el-Âmidî, el-Zerkeşî ve İbn es-Semânî bu görüşü savunan isimler arasında yer almakta olup İbn Hâcib de bu görüşün çoğunluk tarafından kabul edildiğini belirtmektedir. Hanbelî âlimleri arasında da bu görüşü benimseyenler bulunmaktadır; bunlar arasında Ebû Ya'lâ, İbn Kudâme ve İbn Neccâr gibi isimler öne çıkmaktadır.¹⁷³

İmam Fahrüddîn er-Râzî bu konuda şöyle demektedir: “Eğer râvi, ‘Zannımca bu hadisi rivayet etmedim’ veya ‘Zannımca rivayet ettim’ ya da ‘Her iki durum da eşit ihtimalde’ derse veya hiçbir şey söylemezse; bu hallerin tümünde hadis geçerli sayılır. Çünkü râvi hadisi nakletme konusunda kesin bir kanaate sahiptir, buna mukabil zıddı yönde kesin bir inkâr da yoktur. Bu sebeple hadisle istidlal etmek geçerlidir.”¹⁷⁴

Kadî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib ise şu değerlendirmede bulunmaktadır: “Eğer onun inkârı, tereddüt eden bir şüphelinin inkârı ise ve kendisine bu hadisin nakledilip nakledilmediğini bilmiyorsa, bu durumda kendisinden rivayet eden kişiyi cerh edici veya onu yalancı çıkarıcı bir tutum içinde değildir. Dolayısıyla bu hadisin kabul edilmesi ve onunla amel edilmesi gerekmektedir. Çünkü bir kişi bir hadisi nakledip daha sonra bunu naklettiğini unutabilmektedir. Bu ise kendisinden rivayet eden kimseyi yalanladığını kesin olarak göstermemektedir.”¹⁷⁵

Hatta bazı âlimler, bu durumda hadisin kabul edilmesi konusunda icmâ bulunduğunu dahi bildirmiştir. Nitekim Hâfız İbn Hacer, “Eğer reddetmekte kesin bir hüküm vermezse örneğin ‘Bunu hatırlamıyorum’ derse bu konuda onların arasında kabulü hususunda ittifak vardır.”¹⁷⁶ şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.

Bu görüşü savunan âlimler, aşağıdaki delilleri öne sürmektedir: Ahmed b. Ebû Bekir ez-Zührî → Abdü'l-Azîz b. Muhammed ed-Derâverdi → Rabi'a b. Ebû Abdurrahman → Süheyl b. Ebû Salih → babasından → Ebû Hüreyre'den rivayet etti ki Peygamber (s.a.v.), ‘Şahit ile yemin edilmesi gerektiğine hükmetti’ buyurmuştur.” Bu hadisi Rabi'a, Süheyl'den aktarmıştır. Ancak, Süheyl başlangıçta şu ifadeyi kullanmıştır: “Bunun doğru olup olmadığından emin değilim.” Daha sonra ise şu şekilde bir açıklama getirmiştir: “Rabi'a bana haber verdi —ki o benim için

¹⁷³ el-Mu'tezilî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, 2/138; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/106; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 380; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 117; Ebû's-Senâ Şemseddin Mahmûd b Abdurrahmân b Ahmed b Muhammed el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, ed. Muhammed Mazhar Bekâ (Suudi Arabistan: Dârü'l-Medenî, 1986), 1/737.

¹⁷⁴ er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, 4/421.

¹⁷⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 138.

¹⁷⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 2/326.

güvenilirdir—: Ben ona bu hadisi aktardım.”¹⁷⁷ Bu rivayet zamanla yaygınlaşmış ve hiçbir âlim tarafından reddedilmemiştir. Dolayısıyla bu hadisin kabulü konusunda bir icmân olduğu kabul edilmektedir.¹⁷⁸ Bu tür bir rivayet, delil sunma bağlamında ele alınmalıdır. Eğer bir hadis, güvenilir bir isnat zinciriyle nakledilmiş ve ona dayanarak bir hüküm inşa etmek mümkünse bunun doğru olduğu kabul edilmelidir. Ayrıca hadisin ravisi tarafından yapılan inkâr, tabîin ve diğer âlimlerin huzurunda gerçekleşmiş ve herhangi bir itirazla karşılaşmamıştır. Bu husus, hadisin kabulü konusunda bir icmâ oluştuğunu göstermektedir. Bu çerçevede, hadisin geçerliliği konusunda amelin gerekli olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. İcmâ, İslam hukukunda bağlayıcı bir delil olarak kabul edildiğinden, bu hadisin kabul edilmesi de zorunlu hale gelmektedir.¹⁷⁹ Süheyl’in başlangıçtaki şüpheli yaklaşımı, güvenilir bir raviden aldığı bilgiyle pekişmiş ve toplum nezdinde bu hadisin kabulü hususunda ortak bir kanaat oluşmuştur. Bu durum, bir ravinin geçici tereddüdünün daha güçlü bir senetle teyit edilmesi hâlinde hadisin kabul edilebilir olduğunu göstermektedir.

Bu delile yönelik bazı itirazlar ileri sürülmüştür. Birincisi, öğrencinin rivayet ettiği bir hadisi, asıl râvinin sonradan inkâr etmesi durumunda geçerliliğini koruması gerektiğini ortaya koyan bağlayıcı bir delil bulunmamaktadır. Rivayetin sahibi olan râvi, unutma sebebiyle “Öğrencim bana anlattı.” diyebilir; ancak bu durum, onun için bu hadisla tekrar amel etmeyi zorunlu kılmaz. Ayrıca rivayet edilen bilginin bizzat râvisi tarafından inkâr edilmesi, hadisin başkaları açısından da bağlayıcılığını ortadan kaldırmaktadır.¹⁸⁰ İkinci olarak, Rabi’a hadisine dayanarak icmâ bulunduğu dair delil getirilmesi de mümkün değildir. Süheyl’in Rabi’a’dan olan rivayetini yalnızca kendisi için aktarmış olması muhtemeldir. Bu rivayeti hatırlaması durumunda kabul edilebilir; ancak hatırlamaması hâlinde rivayetin güvenilirliği şüpheli hale gelir. Bu itiraza karşı verilen cevap ise şöyledir: Eğer bu iddia doğru olsaydı, Rabi’a’nın hadisi Süheyl’den sonradan rivayet etmesi mümkün olmazdı. Zira Süheyl’in unutma ihtimali olduğu gibi onun Ebû Hüreyre’den rivayet ettiği hadisi de unutmış olması muhtemeldir. Unutma, insan zihninin doğrudan etkisi altında olan bir olgudur ve tarih boyunca bu tür durumların birçok kez yaşandığı bilinmektedir.¹⁸¹

Bu inkarın hadisin sıhhatine zarar vermediğine dair Zü’l-Yedeyn hadisiyle de istidlal edilmiştir. İshâk → en-Nadr b. Şumeyl → İbn Avn → İbn Sîrîn → Ebû Hüreyre (r.a.) şöyle rivayet etmiştir: Resûlullah (s.a.v.), öğle veya ikinci namazlarından birini bizimle kıldırdı. (İbn Sîrîn der ki: Ebû Hüreyre bu namazın

¹⁷⁷ Ebu Dâvûd, *Sünen*, “Akdiye”, 21 (No: 3610, 3611).

¹⁷⁸ el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, 1/738-739; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/96; el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/78.

¹⁷⁹ Leknevî, *Fevâtihü'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, 2/171.

¹⁸⁰ el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/62; el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, 1/739.

¹⁸¹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/107.

hangisi olduğunu söylemişti ama ben unuttum.) Resûlullah (s.a.v.) bize iki rekât kıldırıktan sonra selâm verdi. Sonra mescitteki bir kirişe gidip dayandı; sanki öfkelenmiş gibiydi. Sağ elini sol elinin üzerine koydu parmaklarını birbirine geçirdi ve sağ yanağını sol elinin üstüne koydu. Bu arada cemaatten bazıları mescidin kapılarından hızlıca çıkıp gittiler ve “Namaz kısaltıldı mı?” diye konuşmaya başladılar. Cemaat arasında Ebû Bekir ve Ömer de vardı; ancak her ikisi de Resûlullah’a bir şey sormaktan çekindiler. Cemaat arasında, elleri uzun olduğu için “Zü’l-Yedeyn” diye anılan bir kişi vardı. O, “Ey Allah’ın Resûlü! Namaz mı kısaltıldı yoksa unuttunuz mu?” dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu: “Ne namaz kısaltıldı ne de ben unuttum.” Zü’l-Yedeyn tekrar sordu: “Hayır, unuttunuz, ey Allah’ın Resûlü!” Bunun üzerine Peygamber Efendimiz cemaate dönüp: “Zü’l-Yedeyn’in dediği gibi mi?” diye sordu. Cemaat: “Evet.” dediler. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s) öne geçip eksik bıraktığı iki rekâtı tamamladı, ardından selâm verdi. Sonra tekbir getirip bir defa secde etti, bu secde normal secdesi kadar ya da ondan biraz daha uzun sürdü. Başını kaldırıp tekbir getirdi tekrar tekbir getirip ikinci defa secde etti, yine aynı uzunlukta secde yaptı. Sonra başını kaldırıp tekbir getirdi. Râvi (Ebû Hüreyre) şöyle dedi: “Ona bazen ‘Peygamber sonra tekrar selâm verdi mi?’ diye sorardık. O da ‘Bana İmrân b. Husayn’ın, “Evet, sonra selâm verdi” dediği bildirildi.’ derdi.”¹⁸²

Bu hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.), namazda meydana gelen sehiv hadisesi sırasında cemaatten gelen uyarı üzerine durumu teyit etmek için Ebû Bekir ve Ömer’e “Zü’l-Yedeyn’in söyledikleri doğru olup olmadığını sorması ve onların “evet” cevabını vermeleri üzerine namazına devam etmiş ve onların haberini kabul etmiştir. Bu olay, metninde açıkça ifade edilmese de dolaylı biçimde şüpheyle inkarın rivayetin hadisin sıhhatine zarar vermediğine işaret eden bir delil niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte, söz konusu hadisin delil olarak kullanılmasına dair bazı itirazlar da ileri sürülmüştür. Zira bu rivayet, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sahâbîlerden gelen uyarıyı duyduğunda durumu hatırladığını göstermektedir bu da konu edilen inkara tam olarak delil teşkil etmemektedir.

Bununla birlikte bir hadisin kabul edilebilir olması açısından önemli bir nokta, râvinin söz konusu bilgiyi gerçekten duyduğuna dair açık bir ifadenin bulunmasıdır. Hadisin reddedilmesini gerektiren kesin bir delil bulunmamaktadır. Ayrıca her iki râvinin de adalet sahibi, güvenilir kimseler olmaları, rivayetin doğruluğunun güçlü bir ihtimal olduğunu göstermektedir. Ancak bu durum, hadisin mutlaka delil olarak kullanılmasını zorunlu kılmamaktadır. Unutkanlık, insan tabiatının doğal bir özelliğidir. Bir kişi bir bilgiyi duyup başkasına aktardıktan sonra onu unutabilir ya da hiç hatırlamayabilir. Eğer bu bilgiyi aktaran kimse adil ve güvenilir biri ise onun

¹⁸² Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-şâhih*, “Salât”, 88(No: 482; Müslim, *Sahih*, “Mesâcid”, 19 (No: 97, 99; Ebu Dâvûd, *Sünen*, “Salât”, 194 (No: 1008).

rivayetinin doğruluğu daha kuvvetli kabul edilmektedir. Râvinin güvenilir oluşu, onun rivayet ettiği hadisin kabul edilmesi için yeterli bir sebeptir. Ayrıca bir râvinin bir hadisi sonradan unutmaması, o hadisin geçerliliğini ortadan kaldırmaz. Çünkü unutma, hadisin yalanlandığı anlamına gelmez; sadece insanî bir durumun sonucudur.¹⁸³

Bu bağlamda, hadis usulü âlimlerinden Zencânî, konuyla ilgili olarak şu değerlendirmede bulunmaktadır: “Hadisi nakleden kişi adil biridir ve rivayeti kabul edilebilir; çünkü onun adaleti kesin olup herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak kadar sağlamdır. Esas haberin hatırlanamaması, yalanlama anlamına gelmemektedir. Çünkü bu durum ancak gerçek bir inkârın söz konusu olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir râvi bir hadisi naklettikten sonra unutmış olabilir. İnsan unutkanlığa eğilimlidir ve kesin bir bilgi şüphe ile ortadan kaldırılamaz.”¹⁸⁴

Birçok âlim, duydukları hadisleri unuttuktan sonra bu hadisleri kendilerinden rivayet eden kimselerden tekrar öğrenmiş ve bu şekilde nakletmişlerdir. Bu âlimlerden bazıları, “Bana falanca kişi, falanca hakkında şöyle şöyle söyledi” diyerek rivayette bulunmuşlardır. Hadis hafızı el-Hatîb el-Bağdâdî, bu meseleyi *Ahbâru men haddasa ve-nesiye* adlı eserinde derlemiştir. Benzer şekilde, el-Dârekutnî de bu konuda müstakil bir çalışma kaleme almıştır. Ayrıca, Celâleddîn es-Süyûtî, el-Hatîb’in eserini özetleyerek *Tazkiratü’l-mu’tasî fi men haddese ve-nesiye* adıyla bir kitap telif etmiştir.¹⁸⁵ İnsanın unutmaya mâruz kalması nedeniyle, bazı âlimler, hayatta olan kimselerden hadis rivayet etmeme eğiliminde olmuşlardır. Bu âlimlerden biri de İmam Şâfiî’dir. O, İbn Abdurrahman’a “Hayatta olanlardan rivayette bulunmaktan kaçın” şeklinde bir tavsiyede bulunmuştur.¹⁸⁶ Beyhakî de *el-Medhal* eserinde İmam Şâfiî’nin bu sözünü, bir olay üzerine dile getirdiğini aktarmaktadır. Rivayete göre İbn Abdurrahman bir kıssa nakletmiş ancak daha sonra bu rivayeti inkâr etmiştir. Bunun üzerine İmam Şâfiî, kendisine şu açıklamayı yapmıştır: “Hayatta olanlardan rivayette bulunma; çünkü hayatta olanın unutma ihtimali vardır.”¹⁸⁷

Ancak bu delilin geçerliliği konusunda bazı itirazlar öne sürülmüştür. Şayet râvinin unutma ve hata yapma ihtimali söz konusu ise o hâlde hadisi rivayet eden kişi de aynı riskle karşı karşıyadır. Her iki taraf da unutma ihtimaline mâruz

¹⁸³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ilmi’l-usûl* (Beyrût: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 132; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme el-Cemâilî ed-Dımaşkî el-Hanbelî el-Makdisî, *Ravdatü’n-Nâzır ve Cennetü’l-Menâzır fi Usûli’l-Fıkh alâ Mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrût: Müessesetü’r-Reyyân li’t-Tibâa ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2002), 356.

¹⁸⁴ Ebû’l-Menâkib Şihâbeddîn Mahmûd b. Ahmed Zencânî, *Tahrîc’ul-furû’ ale’l-usûl*, thk. Muhammed Edib Şâlih (Beyrût: Muessetu er-Risâle, 1398), 1/254.

¹⁸⁵ İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadis*, 118.

¹⁸⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 140; İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadis*, 118.

¹⁸⁷ Suyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/398, 399; Hâfız Abdurrahîm İbnu’l-Huseyn el-İrâkî, *et-Takyid ve’l-idâh şerhu Mukaddimeti İbni’s-Salâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1969), 155.

kaldığından bu durum rivayetlerin sıhhatine zarar vermelidir. Çünkü unutkanlık hem rivayet edilen kişi hem de rivayet eden kişi için mümkündür ve bu nedenle rivayet edilen kişinin rivayet edene göre daha fazla unutma ihtimali olduğu ileri sürülemez. Bu itiraza karşılık olarak ise şu görüş dile getirilmiştir: Rivayet eden kişinin, unutmayı kesin olarak yalanlamadığı aksine yalnızca hatırlamadığını ifade ettiği; buna karşılık rivayet edilen kişinin hadisin doğruluğunu kesin bir şekilde tasdik eden ve öncelikli olan taraf olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla rivayet edilen kişi hadisi unutmuş olsa bile rivayetin doğruluğunu teyit eden başka güvenilir kaynaklar bulunduğu sürece bu durum hadisin sıhhatine zarar vermemektedir.¹⁸⁸ Hocanın (aşl) rivayeti unutmaması onun ölümü veya delirmesinden daha fazla bir etki doğurmamaktadır. Eğer o râvî ölse veya delirse ondan rivayet eden öğrencisinin rivayeti kabul edilir ve icmâ ile onunla amel edilmesi gerekir. Aynı şekilde eğer râvî unutursa da durum böyle olmaktadır.¹⁸⁹

Hadisin delil olmasına yönelik bazı itirazlar öne sürülmüştür. Bu itirazlardan biri bir hadisin bağlayıcılığının râvî ile rivayet arasında kesintisiz bir bağlantının bulunmasına dayandığı görüşüne dayanmaktadır. Eğer bir râvî, rivayet ettiği hadisi bilmediğini iddia ederse bu bağlantının kopmuş olduğu kabul edilmektedir. Ancak râvinin ölümü veya akli melekelerini yitirmesi gibi durumlarda, bu bağın kesildiği kabul edilmez. Dolayısıyla bu iki durumun kıyaslanamayacağı belirtilmiştir.¹⁹⁰ Bu itiraza karşılık olarak unutkanlık hâlinde bu kopukluğu kabul etmenin doğru olmadığı savunulmuştur. Çünkü adil bir râvî, hadisi ilk kez rivayet ettiğinde rivayet ile râvî arasındaki bağın kurulduğu kabul edilir. Râvî yalanlanmadığı sürece bu bağın geçersiz olduğu iddia edilemez. Ayrıca, bu bağlantının geçerli olabilmesi için râvinin hadisi sürekli hatırlaması da şart değildir.¹⁹¹

Üzerinde ittifak edilen bir diğer husus, râvinin hadiste geçen bir kelimeyi inkâr etmesi veya ondan şüphe duyması durumunda güvenilir bir râvî tarafından getirilen ilavenin kabul edilmesi gerektiğidir. Aynı şekilde râvî hadisin i'râbı konusunda tereddüt yaşadığında da bu durum hadisin sıhhatine zarar vermemektedir. Zira bu tür şüpheler, rivayet sürecinde sıkça karşılaşılan bir durum olup hadisin bütününe kapsayan bir tereddütle eşdeğer görülmemelidir.¹⁹²

Şeyhinden rivayette bulunan râvî, güvenilir ve rivayetinde sağlam biri olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte şeyh güvenilir olsa da bu rivayeti inkâr edebilir. Ancak hadis usulüne göre bir rivayeti ispat eden kişi, onu inkâr edene üstün gelir. Bu noktada Hafız İbn Hacer, şu değerlendirmede bulunmaktadır: “Fer’in (öğrencinin)

¹⁸⁸ Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/398.

¹⁸⁹ Âmidî, *el-Ihkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/107.

¹⁹⁰ Leknevî, *Fevâihü'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, 2/171.

¹⁹¹ İbn Kutluboğa, *Hulâsatu'l efkâr*, 1/3/107.

¹⁹² Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, 133.

adaleti, onun doğruluğunu gösterir ve asıl (şeyh) bu rivayetten habersiz olsa bile, fer'in rivayeti çürütülemez. Dolayısıyla ispat eden, inkâr edene üstündür.”¹⁹³

Sonuç olarak râvinin rivayetine dair şüphe veya unutma beyanlarının bulunması, hadisin reddini zorunlu kılan bir durum olarak görülmemektedir. Zira rivayet, râvinin şahsî hatırlamasına değil güvenilir sened zinciri ve adalet vasfına dayanmaktadır. Hadis usulü ve fıkıh usulü âlimlerinin büyük çoğunluğu, râvinin tereddüt veya unutma hâlinin rivayetin sıhhatine zarar vermemekte olduğu konusunda birleşmektedir. Bu görüş, hem rivayet geleneğinde güvenilirliğin isnad temelli olmasından hem de insanın unutma gibi beşerî zaaflarının nakli hükümsüz kılacak derecede etkili sayılmamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla râvinin hatırlamıyorum veya zannımca rivayet etmedim şeklindeki ifadeleri, kesin inkâr anlamı taşımadığı sürece rivayetin kabulüne engel teşkil etmemektedir. Nitekim hadis ehli ve usûlcüler arasında oluşan genel kanaat böyle durumlarda râvinin rivayetin muteber kabul edilmekte olduğu yönündedir. Bununla birlikte bazı âlimlerin bu durumda hadisin kabul edilmesi hususunda icmâ bulunduğuna dair ileri sürdükleri iddiaların mübalağalı bir yaklaşımı yansıttığı kanaatindeyiz. Zira bu tür iddialar, konunun ihtilaflı yönlerini ve râvilerin beşerî zaafları sebebiyle ortaya çıkabilecek ihtimalleri yeterince dikkate almamaktadır. Dolayısıyla söz konusu görüşün ilmî temellere dayalı bir icmâ tespiti olarak değerlendirilmesi isabetli görünmemektedir.

3.1.2.2. Rivayetin Reddine Yönelik Yaklaşım

Bazı âlimler, râvinin rivayetine yönelik şüphe veya inkâr ifadelerinin hadisin kabulüne engel teşkil ettiğini belirtmekte ve bu görüşlerini şahitliğin geçerliliğiyle ilgili kıyas üzerine temellendirmektedir. Nitekim Sehâvî bu konuda şöyle demektedir: “Bu görüş, bazı muhakkik muhaddisler tarafından da benimsenmiş olup rivayetin reddi, şahitliğin kabul edilmemesi durumuna kıyasla meşrulaştırılmaktadır.”¹⁹⁴

Yine bu görüşü benimseyenlerden özellikle Hanefî mezhebi âlimlerinden bazıları, söz konusu rivayetin zayıf sayılması ve onunla amel edilmemesi gerektiği kanaatindedir. Bu görüşe katılanlar arasında Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981) Debûsî (ö. 430/1039), Bezdevî (ö. 482/1089) ve bazı Hanefî müteahhirîn ulemâsı yer almaktadır. Bununla birlikte, Hanefî mezhebine mensup kimi âlimler ise bu konudaki kıyasın geçerli olmadığını; asıldan (şeyhten) gelen inkârın, haberi iptal ettirmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak bu husus, Züfer'in (ö. 158/775) görüşüne göre farklıdır. Zira Züfer'e göre inkâr söz konusu olduğunda haberle amel edilmez. Nitekim kocası tarafından “iddet süresi sona erdi” şeklinde haberdar edilen

¹⁹³ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdihî nuhbeti'l-fiker*, 121.

¹⁹⁴ Sehâvî, *Fethü'l-muğis*, 2/83.

bir kadın, bu haberi inkâr ederse, Züfer'e göre bu haberin hükmü düşer. Buna karşılık diğer Hanefî imamlarına göre bu haber sadece kadın açısından geçersiz olur; genel olarak geçerliliğini korumaktadır.¹⁹⁵ Serahsî (ö. 483/1090) ise bu meselede haberle amel edilmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir. Ona göre, "Bizim nezdimizde bir kimsenin, karısının iddetinin sona erdiğini haber vermesi, onunla yeniden evlenmesinin câiz olduğuna delalet etmektedir. Çünkü bu beyan, kişinin Rabbi ile arasındaki bir meseleye dair güvenilir bir haber niteliğindedir. Dolayısıyla bu haber, doğrudan kendisine dayandığı için muteber kabul edilir. Şayet kişi 'iddeti sona erdi' deyip bu haberi doğrudan kadına isnat etmemiş olsaydı bile sahih olan görüşe göre hüküm yine aynı olurdu."¹⁹⁶

Bazı Hanefî âlimleri ise Hanefî mezhebinin genel görüşüne kıyasla asıl râvinin rivayeti inkâr etmesi durumunda yalnızca Züfer'e göre haberin geçersiz sayılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü desteklemek için, iddet bekleyen bir kadının kocasının, "Bana iddetinin bittiğini haber verdi" demesi ve kadının bunu inkâr etmesi meselesini örnek göstermişlerdir. Züfer'e göre kadının bu inkârından sonra söz konusu haber geçersiz hâle gelirken diğer Hanefî âlimlerine göre bu haber yalnızca kadına karşı geçersiz olur genel geçerliliğini ise korumaktadır. Bu meseleye dair Serahsî, rivayetin geçerli olması gerektiğini savunarak şu açıklamada bulunmuştur: "Bizim görüşümüze göre bir erkeğin eşinin kız kardeşi ile veya dört kadınla evlenmesi, erkeğin karısının iddetinin bittiğini haber vermesiyle caizdir. Çünkü bu kişi ile Rabbi arasındaki bir mesele olup haberin bu bağlamda geçerli olmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla kişi iddetinin bittiğini söylemiş ve bunu doğrudan karısına nispet etmemişse sahih görüşe göre bu hüküm yine geçerliliğini korumaktadır."¹⁹⁷

Şehâvî bu görüşe dair şu açıklamayı yapmaktadır: "İmam Nevevî, *el-Minhâc* adlı şerhinde bu mezhebi Kerhî'ye nispet etmiştir. Ayrıca İbnü's-Sabbâğ da *el-Udde* adlı eserinde bu görüşü Ebû Hanîfe mezhebi mensuplarından nakletmiştir. Ancak bu görüşün genelleştirilmesinde dikkatli olunmalıdır. Muhtemelen bu nispet, Hanefîlerin müteahhir dönemine aittir. Nitekim Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'a göre, bir râvi yazılı kitabında hadis işittiğini görüp hatırlamasa dahi hadisi rivayet etmesi câiz görülmüştür."¹⁹⁸

¹⁹⁵ 'Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Aḥmed, *Bedâ'i'u's-šanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 6/225; Abidin, *Hâşiyetu Reddî'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 1/260; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muhtasar-ı Halîl* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 3/491; Kurtubî, *el-Müfḥim lima eşkele min telhisi Kitâbi Müslim*, 3/394. el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, 1/737; Serahsî, *Usûl*, 2/3; el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/60; el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, 1/250.

¹⁹⁶ el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/62-63; el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, 1/739.

¹⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, 2/4.

¹⁹⁸ Şehâvî, *Fethü'l-muğis*, 2/85.

İbn es-Sabbâğ (ö. 477/1084), *el-Udde* adlı eserinde, râvinin rivayetini inkâr etmesi meselesine dair görüşü, Ebû Hanîfe'nin takipçilerine nispet etmiştir. Ancak Kıyâ et-Taberî (ö. 504/1110), bu konuda Ebû Hanîfe'nin ashâbına ait özel bir görüş bulunmadığını yalnızca “Kadın, velisinin izni olmadan evlenirse, evliliği geçersizdir.” hadisinin reddedilmesinden dolayı böyle bir kanaatin oluştuğunu belirtmiştir.¹⁹⁹

İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) ise meseleyi tafsilatlı biçimde ele alarak şu açıklamayı yapmaktadır: “Şeyhin hadisi inkâr etmesi iki şekilde gerçekleşmektedir: Birincisi, fiilî inkârdır. Şayet şeyh, rivayet ettiği hadise aykırı bir fiil ortaya koymakta ve bu davranışı rivayetten önce gerçekleştirmiş bulunmaktaysa bu durum onun hadisi yalanladığını göstermemektedir. Çünkü rivayet kendisine ulaştıktan sonra o davranışını terk etmiş olması muhtemeldir. Tarih kesin olarak bilinmemekteyse de hüküm değişmemektedir. Ancak eğer bu davranış rivayetten sonra meydana gelmekte ve hadisin muhtevası yapılan ameli ihtimal dairesinde barındırmamakta ise yani teville imkân bulunmamakta ise bu durumda rivayet reddedilmektedir. İkincisi, terk yoluyla inkârdır. Şayet şeyh, hadisi rivayet ettikten sonra onunla amel etmeyi açıkça terk etmekteyse bu durum, hadisin sahihliğine inanmadığını göstermektedir. Zira hadisin sıhhatine kanaat getirmiş olsaydı onunla amel ederdi. Bu hâl, önceki hükümle aynı şekilde değerlendirilmekte ve rivayetin reddini gerektirmektedir.”²⁰⁰

Bu görüşü savunan âlimler, aşağıdaki delilleri öne sürmüşlerdir:

1. Ammâr b. Yâsir, Hz. Ömer'e şu hadisi hatırlatmıştır: “Hatırlamıyor musun, bir gün develer arasında iken cünüp olmuştum ve toprağa sürünmüştüm? Sonra bu durumu Allah Resûlü'ne sordum. O da bana şöyle dedi: ‘Sana sadece toprağa vurman, sonra yüzünü ve kollarını meshetmen yeterli değil miydi?’” Buna rağmen Hz. Ömer, Ammâr'ın rivayetini kabul etmemiştir. Hâlbuki Ammâr, güvenilir ve adil bir sahâbîydi. Ancak Hz. Ömer, bu rivayeti hatırlamamış ve bu hadisten sonra cünüp olan kimselerin teyemmüm yapmalarını uygun görmemiştir.²⁰¹ Bu delile şu şekilde karşılık verilmiştir: Hz. Ömer'in, Ammâr'ın rivayetini reddetmesi, muteber bir delil olarak kabul edilemez. Çünkü Ammâr, bu rivayeti Hz. Ömer'den değil doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aktarmıştır. Dolayısıyla Hz. Ömer'in bu rivayetle amel etmemesi, onun rivayetinin sıhhati konusunda şüpheye düştüğü veya kendi içtihadına bağlı kaldığı anlamına gelmektedir. Bu nedenle Hz. Ömer'in şahsî tutumu, diğerleri için bağlayıcı bir delil teşkil etmemektedir. Ayrıca Hz. Ömer'in, Ammâr'ın rivayetini kabul etmemesi, söz konusu rivayeti yalanladığı anlamına gelmemektedir. Aksine bu durumun suskunluk ya da

¹⁹⁹ Şehâvî, *Fethü'l-muğis*, 2/86; Zerkeşi, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, 3/414.

²⁰⁰ İbnü'l-Esîr, *Câmiü'l-usûl*, 1/89-90.

²⁰¹ Serahsî, *Usûl*, 2/5; el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/60, 61; İbn Kutluboğa, *Hulâsatu'l efkâr*, 1/2/27.

hatırlamama şeklinde bir reddediş olarak yorumlanması daha uygun görünmektedir.²⁰²

2. Eğer bir kişi, asıl hükmü unutmuş olduğu halde yalnızca fer'î rivayete dayanarak amel ederse bu durum, bir hâkimin verdiği hükme dair iki şahidin şahitlik etmesine ancak hâkimin bu hükmü hatırlamamasına benzer. Böyle bir durumda ise hüküm geçersizdir.²⁰³
3. Eğer asıl şahitlerin şahitliği doğrulanmamışsa, bir hâkim, sadece diğer şahitlerin beyanına dayanarak hüküm veremez. Bu durumda şahitlerin verdiği bilginin geçersiz sayılması gerekmektedir. Dolayısıyla asıl şahitler hakkında şüphe duyulduğunda onların beyanına dayalı rivayetlerin de geçerliliğini kaybetmesi gerektiği savunulmuştur. Bu bağlamda güven esasına dayanan şahitliklerde herhangi bir şüphenin bulunmaması gerektiği belirtilmiştir. Eğer bir râvi, şeyhinin rivayeti hakkında tereddüt ediyor veya rivayeti reddediyorsa bu durum rivayetin sıhhatine zarar vermektedir. Bu husus, şahitlerin hâkim huzurunda verdikleri şهادetten dönmelerine benzer bir durum olarak değerlendirilmiştir.²⁰⁴

Bu itirazlara karşı ise şu şekilde cevap verilmiştir: Mâlikî, Hanbelî ve Hanefî mezheplerine göre bir hâkim, iki şahidin verdiği hükme dayalı olarak kendisi bu hükmü hatırlamasa bile şahitlerin beyanına dayanarak karar vermek zorundadır. Ancak Şâfiîler, böyle bir şahitlik ile hüküm verilmesini zorunlu görmemektedir.²⁰⁵ Bu konuda Âmidî (ö. 631/1233) şu değerlendirmede bulunmuştur: “Bizim görüşümüze göre, bu durum hâkimin kendisi için zorunlu olmasa bile diğer hâkimler açısından bağlayıcıdır.”²⁰⁶

Rivayetin şahitlikle kıyas edilmesi doğru değildir; çünkü şahitlik, rivayete göre daha dar kapsamlı ve kesin kurallara sahiptir. Bu nedenle şahitlikte aranan bazı şartlar rivayette geçerli değildir. Meselâ, şahitlikte asıl şahitlik mümkün iken şahitlerin şahitliği kabul edilmez; oysa rivayette bu mümkündür. Nitekim sahâbiler, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) doğrudan ulaşabildikleri hâlde, birbirlerinden rivayet etmişlerdir.²⁰⁷ İmam Şâfiî bu farkı şöyle açıklamaktadır: “Rivayet ile şahitlik arasındaki fark, aslî şahitlere ulaşmak mümkünken ikinci dereceden şahitliğe dayanmanın câiz olmamasıdır. Buna karşılık güvenilir bir râvi, şeyhinden doğrudan izin almadan da rivayet edebilmektedir.” Âmidî de der ki: “Rivayeti şahitlikle kıyas etmek doğru değildir; çünkü şahitlikte sayı, hürriyet ve erkeklik gibi şartlar aranır.

²⁰² Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/107; Leknevî, *Fevâtiḥü'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, 2/172.

²⁰³ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/107.

²⁰⁴ el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, 1/251; Zencânî, *Tahrîc'ul-furû'*, 1/255; el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, 1/739.

²⁰⁵ el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*, 1/740.

²⁰⁶ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/108.

²⁰⁷ el-Makdisî, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cennetü'l-Menâzir fî Usûli'l-Fikh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1/357.

Ayrıca şehâdette ‘أشهد’ denilmesi gerekir; ‘لا أعلم’ ifadesiyle şehâdet sabit olmaz. Rivayet ise bu şekilde değildir.”²⁰⁸

Dolayısıyla kıyasın geçerli olabilmesi için asıl ile fer‘ arasında tam benzerlik bulunmalıdır; ancak burada bu şart gerçekleşmemektedir.²⁰⁹ Bulkînî’nin (ö. 805/1403) nakline göre asıl şâhid şehâdetini inkâr ederse hâkim, fer‘ şâhidin beyanıyla hüküm veremez. Çünkü fer‘, yalnızca asıl şâhidin sözünü nakleder. “فَلَنْ أَشْهَدَنِي وَأَعْلَمَنِي بِهَذِهِ الشَّهَادَةِ فَأَنَا أَشْهَدُ بِشَهَادَتِهِ” demesi yeterli değildir; “عَلَيْهِ أَشْهَد” demesi gerekir.²¹⁰ Rivayette ise durum farklıdır. Fer‘ râvi, asıldan duyduğu rivayeti doğru aktarır; asıl râvinin unutmaması rivayetin sıhhatini etkilemez.²¹¹ Gazzâlî bu konuda şöyle demektedir: “Ravinin güvenilirliği ancak asıl râvinin rivayeti tekzîb etmesiyle zedelenir. ‘لا أعلم’ demesi unutkanlıkla açıklanabilir ve râviyi tekzîb sayılmaz.”²¹²

Sonuç olarak, râvinin rivayet ettiği hadisi inkârını şahitlik kıyası üzerine inşa edilen reddiyeci yaklaşım, şeklen tutarlı görünse de hadis rivayetinin epistemolojik doğasını tam anlamıyla yansıtamamaktadır. Hanefî mezhebi içinde görülen farklı yaklaşımlar, bu konunun mutlak bir icmâ ile çözümlenmediğini ve ictihada açık bir mesele olduğunu göstermektedir. Serahsî’nin görüşü, hadisin isnad bütünlüğünü koruma noktasında daha tutarlı ve ilmî bir temele sahiptir. Bunun yanında, bazı âlimlerin bu durumda hadisin kabul edilmesi konusunda icmâ bulunduğunu ileri sürmeleri abartılı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla en isabetli tutum; râvinin inkârına dair her bir durumu kendi bağlamında rivayetin sened ve metin bütünlüğüyle birlikte değerlendirmektir.

3.1.2.3. Tercih Yaklaşımı

Şeyhin rivayeti şüpheyle inkârı bağlamında bazı âlimler meseleyi muhtelefû’l-hadîs kapsamına alarak tercih yaklaşımı çerçevesinde değerlendirilmiştirler. İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) bu konuda şöyle demektedir: “Benim tercihim odur ki şeyhin, kendisinden hadis rivayet eden râviyi kesin bir şekilde yalanlaması ile güvenilir, adalet sahibi bir râvinin ondan rivayet etmiş olması hâli; birbirleriyle çelişen iki haber konumuna indirilir. Eğer bu durum gerçekleşirse bazen her iki rivayetle de delil getirmekten vazgeçmek gerekmektedir. Bazen de iki rivayetten biri, diğerine göre daha fazla adalet taşıyan bir râviye dayanıyor olması

²⁰⁸ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 2/108.

²⁰⁹ Ebû’r-Rebî’ Necmüddin Süleyman b. Abdî’l-Kavî b. el-Kerîm et-Tüfî es-Sarsarî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Resâle, 1987), 2/217, 218.

²¹⁰ Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî el-Askalânî el-Bulkînî el-Mısırî eş-Şâfîî, *Mehâsinu’l-İstîlâh*, thk. Âişe Abdurrahman (Bintü’s-Şâtî’ (Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.), 302; Şehâvî, *Fethü’l-muğis*, 2/87.

²¹¹ Serahsî, *Usûl*, 2/4.

²¹² Huccetu’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta’likâti’l-uşûl*, thk. Muhammed Hâsan Heyto (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Mu’âşır, 1998), 1/370; el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, 1/251.

ya da başka tercihe dayalı sebeplerle öncelikli kabul edilir. Bu durumda şeyh ile râvisi arasında çelişen iki sözden farkı kalmaz.”²¹³

Cüveynî burada bir râvinin rivayet ettiği hadisi şeyhinin inkâr etmesi durumunu, muhtelefû'l-hadîs türünden yani zahiren birbiriyle çelişen hadisler gibi değerlendirmekte ve bu çelişkinin giderilmesi için bilinen tercih yollarının kullanılmasını teklif etmektedir. Bu sebeple, böyle bir durumda bazen her iki rivayetle de delil getirmekten kaçınılır; bazen de bir rivayet, râvinin daha adaletli olması yahut başka bir tercihe dayalı gerekçeyle diğerine üstün kılınmaktadır. Bu bakımdan şeyhin bir sözü ile râvinin sözü arasındaki çelişki de iki hadis arasındaki çelişki gibidir.²¹⁴

Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) de şöyle demektedir: “Bu konuda esas ölçü şudur: Eğer asıl olanın (şeyhin) sözü ile fer' olanın (râvinin) sözü çatışırsa, bu bir çelişkidir. Bu durumda, iki taraftan biri diğerine göre daha güçlü ise muteber olan, tercih edilen tarafa ait sözdür.”²¹⁵

Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768) bu meselede şu değerlendirmeyi yapar: “İbnü'l-Vezîr'in de tercih ettiği gibi bu iki rivayet birbiriyle çelişen iki haber mesabesindedir. Dolayısıyla diğer çelişkili haberlerde kullanılan tercihe dair yollar burada da kullanılmalıdır. Bu meselede genellikle asıl (şeyh) ile fer' (râvi) arasındaki çelişki sebebiyle hadis düşmektedir. Ancak bu genel durum, nadiren hükmün korunmasını ortadan kaldırmaz. Zîr, şeyhin unutmış olma ihtimalini destekleyen karineler güçlüyse ve râvinin sadakati hakkında galip zan oluşuyorsa bu durumda karineler dikkate alınarak tercihte bulunmak zorunludur.”²¹⁶

Sehâvî, bu hususta “Belki de bu hadisin sahih sayılması, şeyh ve râvi hakkındaki hüsn-i zan sebebiyle vuku bulan kuvvetli bir tercih sebebiyle olmuştur. Nitekim Fahreddîn er-Râzî'nin de işaret ettiği üzere reddetme ancak eşitlik durumunda geçerli olmaktadır. Eğer bir taraf tercih edilirse onunla amel edilir. Hâfızların da belirttiği gibi bu hadis bu türden bir örnektir”²¹⁷ şeklinde açıklama yapmaktadır.

İbnü'l-Esir, üçüncü bir görüşü aktararak şeyhin durumuna göre değerlendirme yapılması gerektiğini belirtir. Eğer şeyh unutkanlığa yatkın veya hafızasında bu yönde bir zayıflık varsa güvenilir ve güçlü hafızaya sahip bir râvinin ondan aktardığı rivayet kabul edilmelidir. Ancak şeyhin o bilgiyi hiç bilmediği düşünülüyorsa rivayet reddedilmektedir. Çünkü insanlar genellikle öğrendikleri bir şeyi tamamen unutmaz ve hatırlamaya çalıştıklarında en azından bir iz bulabilirler. Hükümler, olağan durumlara dayanmalı nadir istisnalara göre şekillendirilmemelidir. Bu bağlamda

²¹³ el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, 1/252.

²¹⁴ el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, 1/252.

²¹⁵ er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, 2/422.

²¹⁶ Emir es-San'ânî, *Tavdîhul-efkâr li-me'ani Tenkihi'l-enzâr*, 2/149.

²¹⁷ Sehâvî, *Fethü'l-muğis*, 2/83.

şeyhin “Falan kişi bana, benim ona bu hadisi aktardığımı nakletti” demesi mümkündür. Bu görüş, Ebû Zeyd ed-Debûsî’ye nispet edilmektedir.²¹⁸

Zerkeşî (ö. 794/1392) ayrıca ihtilafın, hadis lafzının bütünüyle inkâr edilmesi durumuyla sınırlı olduğuna dikkat çekmiştir. Buna karşın hadise eklenen bir kelime hakkında râvinin, “Bu ifadeyi hatırlamıyorum” veya “Bunu (ifadeyi) sana nakletmedim” demesi durumunda, bu rivayetle amel edilmesi gerektiği konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Zerkeşî, bu bağlamda şunları ifade etmiştir: “Kadî İyâz bunu *el-Takrîb*’de zikretmiş ve ardından şöyle demiştir: ‘Bu durumun hadise zarar verdiğini söyleyen kimseyi bilmiyoruz.’” Bununla birlikte İbn Fûrek’in ifadeleri, bu ihtilafın yalnızca tek bir kişiyle sınırlı olduğunu göstermektedir. Ancak eğer çok sayıda kişi böyle bir inkârı dile getirirse bu durum hadisin sıhhatine kesin olarak zarar vermektedir. Çünkü bu kadar çok kişinin aynı meselede yanılmaları aklen imkânsızdır. Bu durum, yalnızca tek bir râvi tarafından yapılan inkârdan farklıdır.²¹⁹

Önceki görüşler ve mezhepler detaylı bir şekilde incelendiğinde birinci mezhebi benimseyenlerin ileri sürdüğü delillerin hem güçlü hem de çeşitli olduğu açıkça görülmektedir. Ayrıca bu görüş, pek çok âlim tarafından kabul edilen bir görüş olarak öne çıkmaktadır. İmamların unuttukları hadisleri daha sonra öğrencileri veya kendilerinden rivayet edenler aracılığıyla yeniden aktardıkları da bu görüşü desteklemektedir. Hatta Hz. Peygamber, Zü’l-yedeyn hadisesinde Hz. Ebû Bekir ve Ömer’in sözlerini kabul etmiştir. Bu bağlamda kendisine, “*Namaz kısaldı mı yoksa unuttun mu?*” diye sorulmuş, o da rivayetlerin açıkça gösterdiği üzere onların sözlerine dönmüş ancak kendi beyanını kullanmamıştır. Bunun üzerine, “*Ben de sizin gibi bir insanım, unuturum; eğer unutursam, beni hatırlatın,*” buyurmuştur.²²⁰

el-Hatîb’in aktardığı bir rivayette şu hadis bulunmaktadır: Muhammed b. Cafer, Şu’be aracılığıyla, Sadaka’dan rivayet etti ki İbn Ömer’e bir adam sordu: “Ben tamamen ihrama girdim.” İbn Ömer, “Eğer umre yaptıysan, bu daha sevimli olurdu,” dedi. Ardından adama Kâbe’yi tavaf etmesini ve Safa ile Merve arasında sa’y yapmasını emretti. “Kurban bayramı gününden önce bunlardan hiçbir şey helal olmaz,” dedi. Daha sonra Şu’be, bu hadisi unuttu. Ben de ona, “Bana bunu anlattın!” dedim. O da “Eğer sana anlattıysam, dediğim gibi olmuştur,” diyerek onay verdi.²²¹

Ancak burada şeyhin tereddüt etmeden onay vermesi, başka bir duruma denk değildir. Çünkü Gazâlî (ö. 505/1111) bu konuda şöyle der: “Bu durumun, şeyhin rivayeti onaylaması hâlinde değil, yalnızca güvenilir râvi (sika) için geçerli olduğunu kabul ediyoruz. Ancak, güvenilir râvinin zekâsı veya üstün kavrayışı, rivayetin kabul

²¹⁸ Şehâvî, *Fethû l-muğis*, 2/87; el-Buhârî, *Keşfü l-esrâr*, 3/61; Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü l-edille fi usulî l-fikh* (Beyrut : Dârü l-Kütübî l-İlmiyye, 2001), 202.

²¹⁹ Zerkeşî, *Bahrü l-muhîr fi usulî l-fikh*, 6/227.

²²⁰ Buhârî, *el-Câmi u ş-şahîh*, “Salât”, 31 (No: 401); Müslim, *Sahîh*, “Mesâcid”, 19 (No: 572).

²²¹ es-Süyûtî, *Tezkiretü l-Mü’tesî fîmen Haddese ve Nesiye*, 24, 25.

edilip edilmemesinde belirleyici bir ölçüt olarak görülmez. Nitekim, Ebû Avâne'nin güvenilir biri olarak aktardığı bir hadis ile, büyük bir fakih olan Mâlik'in aktardığı bir hadis aynı düzeyde değerlendirilemez. Ancak bu durum, Ebû Avâne'nin rivayetinin tamamen reddedilmesini gerektirmez; bilakis bu tür farklılıklar, hadisler arasında tercihte etkili olur.”²²²

Tüm bu değerlendirmeler, ancak fer' kesin bir şekilde ifade ettiğinde geçerlidir. Ancak eğer fer' kesin bir iddiada bulunmayıp yalnızca, “Senden duyduğuma dair bir kanaatim var,” diyorsa ve asıl, “Bunu sana aktarmadım,” şeklinde kesin bir ifade kullanıyorsa, bu durumda red şartı oluşur. Eğer asıl, “Bunu sana aktardığımı düşünmüyorum,” şeklinde bir ifadede bulunursa bu durumda her iki tarafın iddiaları birbirleriyle çakışmaktadır. Böyle bir durumda asıl olan, hiçbir şeyin aktarılmadığının kabul edilmesidir. Ancak her iki tarafın beyanları eşit derecede kabul edilecekse en mantıklı yaklaşım fer'in rivayetinin kabul edilmesidir.”²²³

Sonuç olarak hadisler arasında ortaya çıkan ihtilafların çözümüne dair bütün bu yaklaşımlar, meseleyi muhtefü'l-hadîs usulü çerçevesinde ele almaktadır. Ancak bu konuda tam bir görüş birliği sağlanamamıştır. İhtilafların giderilmesinde, râvinin şahsiyetinin ve rivayetlerinin güvenilirliğinin titizlikle araştırılması esas kabul edilmiştir. Özellikle râvinin şeyhiyle olan ilmî münasebeti, birlikte geçirdikleri süre, aralarındaki mutabakat ve ihtilaf durumları ile râvinin hadisi inkâr etme sebeplerinin doğru analiz tespit edilmesi, hadislerin sıhhatinin tespitinde belirleyici unsurlar olarak öne çıkmaktadır.

3.1.2.4. Râvinin Rivayetini Şüpheye İnkâr Örnekleri

Râvinin rivayetini şüpheye inkâr etmesi durumunda hadisin kabul veya reddi hususunda ortaya çıkan değerlendirmeler, rivayetin mahiyetine ve râvinin durumuna göre farklılık göstermektedir. Ulemâ, böyle bir durumda rivayetin tamamen reddedilmesi yerine râvinin beyanındaki tereddüdü dikkate alarak ihtiyatlı bir yaklaşım benimsemiştir. Bu yaklaşım, hadislerin zayıf bir zan veya şahsî unutkanlık sebebiyle bütünüyle reddedilmemesi gerektiği yönündeki ilmî ölçülülüğü yansıtır. Nitekim bu tür rivayetlerin değerlendirilmesinde rivayetin muhtevası, râvinin güvenilirliği ve diğer delillerle desteklenip desteklenmediği önem arz etmektedir. Bu çerçevede, râvinin rivayetini şüpheye inkâr ettiği durumların farklı örnekleri üzerinden meseleyi somutlaştırmak mümkündür. Bu bağlamda çalışmanın devamında veli izni olmadan kıyılan nikâh örneği başta olmak üzere, toplam yedi farklı rivayet olayı incelenecek; her bir örnek üzerinden râvinin tereddüdünün mahiyeti, hadisin kabulüne etkisi ve âlimlerin konuya dair değerlendirmeleri ele alınacaktır.

²²² Gazzâlî, *el-Menhûl*, 1/370.

²²³ er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, 4/421.

3.1.2.4.1. Uykuda olan Kişiler ile Çocukların ve Delilerin Mükellef Olmaması

Ebû'l-Cemâhir Muhammed b. Osman et-Tenûhî → İsmâîl b. İyâş → Abdülazîz → Peygamber (s.a.v.)'den şöyle rivayet etmiştir: “Kalem, uykuda olan kimseden uyanıncaya kadar; çocuktan bulûğa erinceye kadar ve deliden aklını başına alıncaya kadar kaldırılmıştır.” Ebû Hâtim şöyle demiştir: “Bu hadis bende bir kâğıtta yazılıydı. Sefer esnasında Ebû Zûr'a onu görüp hadis hocalarına soracağı meseleleri yazmak üzere not aldı. Daha sonra ben baktım ki bu rivayet bana isnatla kayıtlı olarak elimde mevcuttu. Ebû Zûr'a bana, ‘Sen bana bunu Ebû'l-Cemâhir'den rivayet ettin, ben onu bulamadım’ dedi.²²⁴ Bunun üzerine ben de ‘Evet bu senin yanında var ama bana isnadını bulamadım’ dedim.” Zehebî, Ebû Hâtim'in “Bu bende bir kâğıtta yazılıydı ama kayboldu” sözünü nakletmiştir.²²⁵

Nesâî, bu hadisin senedleri zikrettikten sonra, “Bunların içinde sahih olan bir rivayet yoktur; mevkuf olan rivayet daha sahihtir. Bu, isabetli olan görüştür” demiştir. Fakat hadis, sünen kaynaklarında Hz. Ali'den sakih bir senedle nakledilmektedir. Mûsâ b. İsmâîl → Vüheyb → Hâlid → Ebû'd-Duhâ → Ali'den (r.a.), o da Nebî'den (s.a.v.) rivayet etti ki, şöyle buyurdu: “Kalem (sorumluluk), uykuda olan kimseden uyanıncaya kadar; çocuktan bulûğa erinceye kadar ve deliden aklını başına alıncaya kadar kaldırılmıştır. Üç kişiden kalem kaldırılmıştır.”²²⁶

Kalem üç kişiden kaldırılmıştır hadisine dair rivayetlerde görülen sened farklılıkları, özellikle Ebû'l-Cemâhir tarikiyle nakledilen rivayetin sıhhat derecesine ilişkin tartışmaları beraberinde getirmiştir. Ebû Hâtim'in hadisi elinde yazılı bir nüshadan rivayet ettiğini, ancak sefer sırasında bu nüshanın kaybolduğunu belirtmesi; ardından Ebû Zûr'a'nın isnadı hatırlatması karşısında “isnadını bulamadım” şeklinde cevap vermesi, râvinin kendi rivayetine dair tereddüdünü ve şüpheyi inkârını göstermektedir. Bu durum, hadis usûlünde rivayetin güvenilirliği üzerinde doğrudan etkili olup isnadda bir kopukluk (inkitâ) şüphesi doğurmaktadır. Nitekim Bezdevî ve diğer usûlcülerin ifade ettiği üzere, râvinin kendi rivayetini şüpheyi reddetmesi veya hatırlayamaması, rivayetin delil olma gücünü zayıflatmaktadır. Nesâî'nin bu rivayetlerin hiçbirinin sahih olmadığını, mevkûf rivayetin ise daha sağlam olduğunu söylemesi de aynı kaygıyı yansıtmaktadır. Bununla birlikte hadis Hz. Ali'den sahih bir senedle Sünen kaynaklarında sabit olduğundan metin açısından sahih bir asla dayandığı kabul edilmektedir. Dolayısıyla burada asıl problem, rivayetin senedinde râvinin yaşadığı şüphe ve isnadın zayıflamasıdır.

²²⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 52/7.

²²⁵ Zehebî, *Siyer*, 13/249.

²²⁶ Ebu Dâvûd, *Sünen*, “Hudûd” 4403; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, “Recm” 7307.

3.1.2.4.2. Cünüp Kişinin Teyemmüm Alabilmesi

Muhammed b. Selâm → Ebû Muâviye, → A‘meş‘ten → Şakîk Şöyle dedi: Abdullah (Abdullah b. Mes‘ûd) ve Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ile birlikte oturuyordum. Ebû Mûsâ, Abdullah’a şöyle dedi: “Bir kimse cünüp olsa ve bir ay boyunca su bulamasa, yine de teyemmüm edip namaz kılmaz mı? Mâide sûresindeki şu âyeti ne yaparsınız? ‘Su bulamazsanız temiz bir toprakla teyemmüm edin’ (Nisâ 4/43)” Abdullah (b. Mes‘ûd) dedi ki: “Eğer bu konuda onlara izin verilseydi, soğuk su bulduklarında bile teyemmüm ederlerdi.” Ben (Şakîk) dedim ki: “Yani siz bu yüzden mi buna karşı çıkıyorsunuz?” Abdullah dedi ki: “Evet.” Bunun üzerine Ebû Mûsâ şöyle dedi: “Amr b. Yâsir’in Ömer’e söylediğini duymadın mı? ‘Rasûlullah (s.a.v.) beni bir görevle göndermişti. Yolda cünüp oldum, su bulamadım. Bunun üzerine hayvanın toprağa yuvarlandığı gibi toprağa yuvarlandım. Sonra durumu Peygamber’e anlattım. O da şöyle buyurdu: ‘Sadece şunu yapman yeterliydi.’ Sonra iki avucuyla toprağa vurdu, ellerini silkeledi, sol eliyle sağ elinin üstünü, sağ eliyle sol elinin üstünü meshetti, sonra yüzünü meshetti.” Bunun üzerine Abdullah (b. Mes‘ûd) dedi ki: “Görmüyor musun ki Ömer, Ammâr’ın bu sözünden tatmin olmamıştı.”²²⁷

Müslim ise Abdullah b. Hâşim el-Abdî → Yahyâ b. Saîd el-Kattân → Şu‘be → el-Hakem → Zerr → Saîd b. Abdurrahman b. Ebzâ ve babası (Abdurrahman b. Ebzâ) yoluyla şu ziyadeyi de aktarmaktadır: Bunun üzerine Hz. Ömer Ammâra: “Allah’tan kork Ammâr!” dedi. Ammâr da: “İstersen bu hadiseyi bir daha anlatmam.” dedi. (Hz. Ömer’in) ‘sen bu meseleyi üstlenmişsin ve bu sana aittir’ dediğini aktardı.”²²⁸

Ahmed b. Hanbel de Abdurrahman b. Mehdî → Süfyân → Sellâme b. Kuhayl → Ebû Mâlik ve Abdullah b. Abdurrahman b. Ebzâ’dan, onlar da Abdurrahman b. Ebzâ’dan şu ziyadeyi rivayet etti. Ardından Ömer, Ammâr’a şöyle dedi: “Allah’tan kork, ey Ammâr!” O da şöyle dedi: “Ey müminlerin emîri! Dilersen bunu bir daha hayatım boyunca zikretmem.” Hz. Ömer cevaben: “Hayır, vallahi sen bu meseleyi üstlenmişsin ve bu sana aittir” dedi.”²²⁹

Buradan anlaşılmaktadır ki Hz. Ömer, teyemmümün hükmünü tamamen bilmiyor değildi. Ancak onun anlayışı, teyemmümün sadece hades-i asgar yani abdest bozan haller için caiz olduğu yönündeydi, hades-i ekber (cünüplük) için geçerli olmadığını düşünüyordu. Hâlbuki bu konuda ayetlerin tamamı bir araya getirilince hükmün hem hades-i asgar hem de hades-i ekber için geçerli olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Zira Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüpken —yolcu olmanız hali müstesna— gusledinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculukta bulunur yahut biriniz abdest

²²⁷ Buhârî, *el-Câmi ‘u ş-şahîh*, “Teyemmüm”, 123 (No: 338).

²²⁸ Müslim, *Sahîh*, “Hayz”, 28 (No: 368).

²²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/175 (176).

bozup gelir veya kadınlara dokunur da su bulamazsanız, o takdirde temiz bir toprağa teyemmüm edin; yüzlerinizi ve ellerinizi onunla meshedin. Şüphesiz Allah çok affedici, çok bağışlayıcıdır.” (en-Nisâ, 43) Bu ayet-i kerîme, teyemmümün meşruiyetini açıkça ortaya koymakta; abdestin ve guslün mümkün olmadığı hâllerde temiz toprakla yüz ve ellerin mesh edilmesinin yeterli olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla bu hadiste geçen olay, sahabe arasında hüküm istinbatı noktasında vuku bulan içtihadî bir farkı ve Rasulullah’ın uygulamasıyla hükmün beyanını ortaya koymaktadır. Ayet-i kerîme, cünüplük hâlinin hükmünü açık bir şekilde beyan etmekte ve şöyle demektedir: “Cünüp olmadıkça —yolculuk hâli müstesna— gusledinceye kadar namaza yaklaşmayın.” (en-Nisâ, 43). Bu beyanla gusül vacip olmuş olur. Bu âyet-i kerîme, cünüp olduğunda guslün farz olduğunu belirtmiş, su bulunmadığında ise teyemmümle ilgili hükümleri zikretmiştir. Ayette geçen “dokunmak” ifadesinin cima mı yoksa sadece deri teması mı anlamına geldiği hususunda ihtilaf meydana gelmiştir. Önceki âyetle birlikte değerlendirildiğinde, buradaki temasın cima dışı bir mânâya işaret ettiği anlaşılmıştır.

el-‘Aynî, şu açıklamayı yapmaktadır: “Eğer Hz. Ömer (r.a.) nasıl olur da namazı terk edebilmiştir?” şeklinde bir soru yöneltirse, şu şekilde cevap verilebilir: Hz. Ömer, teyemmüm ederek namaz kılmamıştır; çünkü suya namaz vaktinin çıkmasından önce ulaşabileceğini ummuştur. Ayrıca teyemmüm âyetinin yalnızca küçük hades (abdestsizlik) durumuna ilişkin olduğunu düşündüğü de muhtemeldir. Ona göre cünüp kimsenin teyemmüm etmesi mümkün değildir. Ayrıca Hz. Ömer’in rivayeti hatırlamamasının, Ammâr’ın sözünü reddettiği anlamına gelmediğini aksine meselenin sahabe içtihadı çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.²³⁰

İbn Abdülber şu değerlendirmeyi nakletmektedir: “Bir kimse, bu hadiste Hz. Ömer’in Ammâr’ın sözünü kabul etmediğine dair rivayetler bulunduğunu söylerse ona şöyle cevap verilir: Hz. Ömer, cünüp birinin ancak su ile gusletmesi gerektiği görüşünde olmuştur. Ammâr, Rasûlullah’ın teyemmümün yeterli olduğunu haber verince, Hz. Ömer ona itiraz etmedi ve sustu. Bu sükût, onu tasdik anlamına gelmektedir. Zira Ammâr, ‘İstersen bu meseleyi hiç hatırlatmazdım.’ demişti. Eğer Hz. Ömer’in kalbinde bir reddiye olsaydı mutlaka menederdi. Namaz gibi büyük bir ibadetin geçersiz bir tahâretle kılınmasına sessiz kalması düşünülemezdi. Ayrıca Hz. Ömer, teyemmümün varlığını ve meşruiyetini biliyor, ihtilafı ise cünüp kimse için gusül yerine geçip geçmeyeceği konusunda idi.”²³¹

İbn Kudâme, söz konusu hadis hakkında şu değerlendirmelerde bulunmuştur: Hz. Ömer (r.a.), cünüp kimsenin teyemmüm edebileceğine dair bilgi sahibi olmadığı için namaz kılmamıştır. Ammâr (r.a.) ise teyemmümün doğru şeklini bilmediğinden

²³⁰ Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 4/18,19.

²³¹ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 19/273.

hatalı bir uygulama gerçekleştirmiştir. Buna rağmen Rasûlullah (s.a.v.), her iki sahabeye de geçmiş namazlarını kaza etmelerini (iade etmelerini) emretmemiştir. Cumhur ulemâyâ göre —ki bu görüş Hz. Ali, İbn Abbas, Amr b. Âs, Ebû Mûsâ, Ammâr ve birçok imam tarafından da benimsenmiştir— cünüp kimse, abdestsiz kimse gibi yüzünü ve ellerini mesh etmek suretiyle teyemmüm eder. Ammâr'ın omuzlarına ve koltuk altlarına kadar teyemmüm ettiğine dair rivayet ise emredilen uygulamanın yalnızca yüz ve ellerle sınırlı olduğu hükmünü değiştirmemektedir.²³²

3.1.2.4.3. Vitir Namazında Okunacak Zammi Sureler

Yahyâ b. Eyyûb → Yahyâ b. Saîd → Amre bint Abdurrahman → Hz. Âişe'den rivayet ettiğine göre Hz. Âişe şöyle demiştir: Resûlullah (s.a.v.), vitir namazında birinci rekâtta “قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ” (A'lâ sûresi), ikinci rekâtta “قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ” (Kâfirûn sûresi), üçüncü rekâtta ise “قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ” (Fâtiha sûresi), dördüncü rekâtta ise “قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ” (Nâs sûresi) okurdu.²³³ Ancak Osman b. el-Hakem el-Cüzâmî, Yahyâ b. Saîd'e bu hadisi sorduğunda ya bu rivayeti tanımamış ya da inkâr etmiştir.²³⁴

Yahya b. Eyyûb el-Gâfikî el-Mısırî Ebû'l-Abbâs hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Ondan İbnü'l-Mukri ve daha birçok râvi hadis rivayet etmiştir. İbn Adî, onun sika (güvenilir) olduğunu söylerken, İbn Maîn sâlihu'l-hadîs demiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel onu zayıf hafızalı olarak nitelendirmiş, İbnü'l-Kattân el-Fâsî ise hâli bilinen, fakat kendisiyle delil getirilemeyen bir râvi olduğunu belirtmiştir. Ebû Hâtim ve Nesâî de onun hadisle delil getirmeye elverişli olmadığını kaydetmiş,

²³² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/197.

²³³ Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Süneni'd-Dârekutnî* (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2004), "Vitr" 1675; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhaki, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* (Karaçi: Câmiatü'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1991), "Salât" 5554; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî el-Hanefî, *Şerhu Meâni'l-âsâr* (Kahire: Alemu'l-Kütüp, 1994), "Salât" 1694.

²³⁴ es-Süyûti, *Tezkiretü'l-Mü'tesîfîmen Haddese ve Nesiye*, 20; Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fî du'efâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 9/55.

Nesâî ayrıca kuvvetli olmadığını ifade etmiştir. Dârekutnî ise bazı hadislerinde ihtilaf ve tutarsızlık bulunduğunu dile getirmiştir.²³⁵ Yahya b. Eyyûb'un bu hadisi rivayet etmede tek kaldığı, kendisine mutâbaat eden başka bir râvi bulunmadığı ve senedde yer alan Yahya b. Saîd'in de bu rivayeti reddettiği görülmektedir. Zehebî, *el-Mîzân*'da bu hadisi onun münker rivayetlerinden saymaktadır. Ayrıca aynı isnad zinciriyle gelen başka rivayetlerinin de bulunduğunu, bunların bazılarının acayiplik ve gariplik içerdiğini, özellikle merfû rivayetlerde yanılmalarının göz ardı edilemeyeceğini belirtmektedir.

Sonuç olarak, vitir namazında okunacak sûrelerle ilgili bu rivayet, râvinin kendi rivayetini inkâr etmesi meselesine örnek teşkil etmektedir. Yahyâ b. Saîd'e bu hadis hatırlatıldığında onun rivayeti tanımaması ya da inkâr etmesi, senedin güvenilirliğini zedeleyen bir durum olarak değerlendirilmiştir. Ancak bir râvinin böyle bir hadisi hatırlamaması veya emin olmaması rivayeti otomatik olarak geçersiz kılmamaktadır. Bu durum, râvinin unutkanlığına veya hatırlama zafiyetine bağlanabilir. Bununla birlikte Yahyâ b. Eyyûb'un bu rivayeti tek başına aktarması ve kendisine mutâbaat eden başka bir râvi bulunmaması, hadisin münker kabul edilmesine yol açmıştır. Yani râvinin inkârı, senedin zaten zayıf oluşuyla birleştiğinde hadisin güvenilirliği daha da zedelenmiştir. Dolayısıyla bu örnek, râvinin rivayetini inkârı durumunda, hadisin sıhhatine doğrudan değil ama dolaylı şekilde etki eden bir unsur olduğunu göstermektedir.

3.1.2.4.4. Veli İzni Olmadan Kıyılan Nikah

İbn Cüreyc → Süleyman b. Mûsâ → Zührî → Urve → Hz. Âişe'den Hz. Âişe'den rivayet eder ki, Allah Resûlü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: 'Hangi kadın, velisinin izni olmadan evlenirse, onun nikâhı batıldır, nikâhı batıldır, nikâhı batıldır. Eğer kocası onunla birlikte olursa, onunla cinsel ilişki kurduğu için kadın mehrini alır. Eğer anlaşmazlığa düşerlerse, velisi olmayan kişinin velisi sultandır.'²³⁶ Bu hadise yönelik bazı hadis âlimleri şüphe duymuştur. İmam Tirmizî, Zührî'nin Urve'den Hz. Âişe'ye dayandırdığı bu hadisin tartışmalı olduğunu belirterek şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Bazı hadis âlimleri, Zührî'nin Urve'den Hz. Âişe'ye dayandırdığı hadise dair şüphe duymuşlardır. İbn Cüreyc: 'Sonra Zührî ile karşılaştım ve ona sordum, o da bu hadisi inkâr etti,' demiştir. Hadis bu sebepten ötürü zayıf sayılmıştır.'²³⁷

Bahsi geçen hadis, iki ayrı şekilde rivayet edilmiştir. Birinci ve sahih olan rivayet, ez-Zührî'nin Urve vasıtasıyla Hz. Âişe'den aktardığı ve birçok güvenilir râvi tarafından da teyit edilen yoldur. İkinci rivayet ise Saîd b. el-Müseyyeb vasıtasıyla

²³⁵ Zehebî, *Mîzân*, 4/362.

²³⁶ Ebu Dâvûd, *Sünen*, "Nikâh", 19 (No: 2083); Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. 'İmâdu't-Tayyâr vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşîrûn, 2010), "Nikâh", 15 (No: 1879); Tirmizî, *Sünen*, "Nikâh", 14 (No: 1102).

²³⁷ Tirmizî, *Sünen*, 2/401.

Ebû Hüreyre'ye dayandırılan ve hadis ilminde metruk kabul edilen râviler (Süleyman b. Erkâm ve Ömer b. Kays) tarafından rivayet edilen zayıf ve reddedilmiş bir tariktir. Diğer bazı rivayet senedleri de çeşitli râvilerin tedlis, yalancılık, zayıflık ve münker rivayet sebebiyle güvenilmez bulunmuştur. Bu sebeple, hadisin sahih kabul edilen tek rivayet yolu İbn Cüreyc'in Süleyman b. Mûsâ, onun ez-Zührî, onun da Urve kanalıyla Hz. Âişe'den rivayet ettiği şeklidir. Hadisin metni şöyledir: “Velisiz nikâh geçerli değildir.” Ancak bu rivayet de birtakım eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle İbn Uleyye tarafından yapılan ve ez-Zührî'nin bu rivayeti tanımadığını belirten bir ziyade, râvinin zayıflığı nedeniyle delil olarak görülmemiştir. Ayrıca İbn Cüreyc'ten bu rivayeti nakleden diğer birçok râvi, bu ziyadeyi aktarmamıştır. Hadis âlimlerinin çoğunluğunun kanaatine göre, ez-Zührî'nin hadis hakkındaki hafıza sorunu veya unutması, hadisin sıhhatini zedelememektedir. Sonuç olarak, bu rivayetin sıhhat açısından kabul edilebilir olduğuna, bu yolla gelen “Velisiz nikâh geçerli değildir” hadisiyle amel edilmesinin mümkün olduğuna karar verilmiştir.²³⁸ Hadis hakkında ihtilafli yaklaşımlara rağmen İmam Muhammed ve İmam eş-Şâfiî bu hadisle amel etmişlerdir. Fakat İmam Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, râvinin bu hadisi tanımamasını esas alarak hadisle amel etmemişlerdir.²³⁹

İslâm âlimlerine göre hür, akıllı ve bâliğ bir erkek kendi nikâhını bizzat kıyabilir. Ancak tartışmalı mesele, hür, akıllı ve bâliğa bir kadının velisi olmadan kendi nikâhını kıyıp kıyamayacağıdır. Kadının kendi kendini evlendirmesi câiz midir? Yoksa mutlaka bir velinin yahut onun vekil tayin ettiği bir kişinin bu akdi gerçekleştirmesi mi gerekir? Fıkıh âlimlerinin çoğunluğuna göre bir kadının, velisinin izni olmadan nikâh akdetme yetkisi yoktur. Sahabe, tâbiîn ve müctehid imamların büyük bölümü, kadının nikâhını mutlaka bir veli yahut velinin izin verdiği biri aracılığıyla kıyması gerektiği görüşündedir. Bununla birlikte, bazı âlimler denk (küf') bir erkekle evlenmek şartıyla kadının kendi nikâhını yapabileceğini câiz görmüş ancak bunun müstehap olmadığını da ifade etmişlerdir.

Tahâvî, “Velisiz nikâh olmaz” hadisinin mürsel olduğunu, hatta senedi sahih kabul edilse bile bu hadisle fukahânın çoğunluğunun görüşüne delil getirilemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü bu hadisin anlamı farklı şekillerde yorumlanabilir. Ona göre bu hadiste geçen “veli” ifadesi, kadının en yakın erkek akrabası, evlendirme yetkisi verdiği herhangi bir erkek, küçük kızın babası, cariyenin efendisi ya da bâliğa bir hür kadın bile olabilmektedir. Bu durumda hadis, kadının bedenine dair tasarrufun başkasına verilmemesi gerektiği anlamına da

²³⁸ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhişu'l-Habîr fi Tahrici Ahâdisi'r-Râfi'i el-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), 3/341-353; Nefîsî, *İnkârü'r-Râvi li-Rivâyetih beyne Ârâ'i'l-Muhaddisin ve'l-Uşûliyyîn*, 91.

²³⁹ Serahsî, *Usûl*, 2/3.

gelebilmektedir. Bir hüküm, farklı anlamlara açık ise o hüküme dayalı olarak net bir delil çıkarılamaz.²⁴⁰

Şevkânî de, “Hür, akıllı ve bâliğa bir kadının —ister bâkire ister dul olsun— velisi olmadan da rızasıyla yaptığı nikâh geçerlidir” denilmiştir. Bu, İmam Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un zahir rivayetindeki görüşüdür. Dayandıkları delil ise şu hadistir: “*الأم أحق بنفسها من وليها*” (Dul kadın, velisinden daha çok kendi hakkında tasarruf hakkına sahiptir).²⁴¹ Ancak Ebû Yûsuf’un daha sonra bu görüşten döndüğü ve nikâhta velayetin şart olduğu görüşünü sahiplendiği nakledilmektedir. Bu görüş, Tahâvî ve Kerhî gibi Hanefî mezhebinin temel esaslarına vâkıf âlimlerce tercih edilmiştir. Bununla birlikte *el-Hidâye*’de Serahsî’nin aktardığı üzere, velisiz nikâhın geçerli olduğu görüşü mezhepte öne çıkan yaklaşımdır. İmam Muhammed’den iki farklı görüş rivayet edilmiştir. Birincisine göre kadın kendi nikâhını yaparsa bu nikâh velinin onayına bağlı olarak askıda kalır; veli onaylarsa geçerli olur reddederse bâtil olur. Ancak damat denk (küf) biri ise ve veli keyfi şekilde engellerse bu durumda hâkim devreye girerek nikâhı kıyar. İkinci görüş ise mezhebin zahir görüşüne dönüştür; yani nikâh velisiz de geçerlidir. Kadının kendi nikâhını yapabileceğini savunanlar, kadının akıl ve temyiz sahibi oluşunu delil olarak öne sürmektedirler. Nasıl ki malını tasarruf edebiliyorsa, kendi hakkında da tasarruf hakkına sahiptir. Velinin bu süreçteki rolü, daha çok kadının iffetini korumaya yöneliktir. Hanefî mezhebinin zahir görüşüne göre denklik (kefâet) varsa veli itiraz edemez. Fakat denk olmayan biriyle yapılan bir nikâh söz konusuysa Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre velisiz nikâh geçersizdir. İmam Muhammed’in de sonradan bu görüşe döndüğü rivayet edilmiştir.²⁴²

Söz konusu hadis, İslam hukuk mezhepleri arasında reşit ve özgür bir bakirenin velisinin izni olmadan evlenip evlenemeyeceği konusunda önemli bir ihtilafa yol açmıştır. Cumhura (Malikîler, Şafîîler ve Hanbelîler) göre, nikâh akdinde velinin varlığı zorunludur ve velisiz kıyılan bir nikâh geçersiz sayılmalıdır. Bu görüşlerini, Hz. Âişe tarafından rivayet edilen bir hadise dayandırmışlardır.²⁴³ Bu mezheplerde nikâhın amacı kadının tek başına üstlenebileceği bir şey değildir. Böyle bir uygulama usûle ve edebe aykırı görülmüştür.²⁴⁴ İbnü’l-Arabî bu konuda şöyle demektedir: “Nikâh, velinin hakkıdır. Kadının bu hususta bir hakkı yoktur.” Ebû Hanîfe’ye ise

²⁴⁰ et-Tahâvî el-Hanefî, *Şerhu Meânî’l-âsâr*, 3/10.

²⁴¹ Muhammed b Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr* (Şam, Beyrut: Dâr İbn Kesîr, Dârü’l-Kelimi’t-Tayyib, 1993), 4/32, 33.

²⁴² Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Aḥmed er-Rûmî El-Mısırî, *el-İnâye fî şerhi’l-Hidâye* (b.y.: Dârü’l-Fikr, ts.), 10/3/256; Abdullah b Yusuf ez-Zeyla’î, *Naşbü’r-Râye li-Aḥâdisi’l-Hidâye: ma’a ḥâşiyetih: Buğyetü’l-Elem’î fî Tahrici’z-Zeyla’î*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü’r-Rayyân; Dârü’l-Kıble li’s-Saḳâfeti’l-İslâmiyye, 1997), 3/182, 183; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10; Aḥmed, *Bedâ’i’u’s-şanâ’*, 2/248.

²⁴³ Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Basrî Mâverî, *el-Hâvî’l-kebir hüve Şerhu Muhtasari’l-Müzenî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 9/37; Şemsüddîn Muhammed b. ‘Abdillâh el-Mısırî ez-Zerkeşî, *Şerhu’z-Zerkeşî ‘alâ muhtasari’l-Hıraqî* (b.y.: Dârü’l-‘Ubeykân, 1993), 7/5/85.

²⁴⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/7.

şöyle serzenişte bulunur: “Acaba kadınların kendi nikâhını yaptığı bir örnek ne zaman görülmüştür ki bunu câiz gördü?” Meşhur hadis ise şudur: “Velisiz nikâh olmaz.”²⁴⁵

Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes’ûd, Abdullah b. Abbas, Ebû Hüreyre ve Hz. Âişe’den bu görüş nakledilmiştir. Aynı görüşe tâbiinden Saîd b. el-Müseyyeb, Hasan el-Basrî, Ömer b. Abdülazîz, Câbir b. Zeyd, Sevrî, İbn Ebî Leylâ, İbn Şübrûme, İbnü’l-Mubârak, Şâfiî, İshâk b. Râhûye ve Ebû Ubeyd gibi imamlar da katılmıştır.

İbn Sîrîn, el-Kâsım b. Muhammed, Hasan b. Sâlih ve Ebû Yûsuf’tan gelen rivayetler, kadının velisinin izni olmadan nikâh kıyamayacağını, böyle bir nikâhın velinin onayına bağlı olarak askıda kalacağını ifade eder. Ancak Ebû Hanîfe’ye göre, kadın kendi nikâhını yapabilir, başkasını da vekil tayin edebilir. İbn Abdilber, “أحق بنفسها من وليها” hadisinin, velinin yetkisini ortadan kaldırmadığını; aksine, onun evlendirme yetkisini ima ettiğini savunmuştur. Âlimler bu konuda farklı görüşler ileri sürmüştür. Kimileri, “Velisiz nikâh olmaz” diyerek kadının ne kendi adına ne de başkası adına nikâh kıyamayacağını belirtmiştir.²⁴⁶

İmam Şâfiî, “Kadınları boşadığınızda, onlar da bekleme sürelerini tamamladıklarında, aralarında mâkul ve meşrû ölçülerde rızalaştıkları takdirde boşayan kocalarıyla yeniden evlenmelerine engel olmayın. Bu söylenenler, içinizden Allah’a ve âhiret gününe iman edenlere verilen öğüttür. Bunlar sizin için en iyi iç ve dış temizliği sağlayan öğütlerdir. Tam manasıyla bilen Allah’tır, siz ise bilmezsiniz.”²⁴⁷ âyetinden yola çıkarak evlendirme yetkisinin kadınlara değil, velilere ait olduğunu söylemiştir. Çünkü âyet, “Kadınları, eşleriyle yeniden evlenmek istediklerinde engellemeyin” buyurarak bu yetkinin velilere hitaben verildiğini açıkça göstermektedir.²⁴⁸

Hanefîlerin bu âyeti delil olarak kullananlara yönelttiği itiraz, âyetteki “nikâhlansınlar” ifadesinin kadınlara isnad edilmesidir. Ancak onlar bu ifadeyi sadece kadının rızasını gösterdiğini nikâh akdini bizzat kıyma yetkisini ifade etmediğini savunmaktadırlar. Burada engel olmaktan maksat, kadını zorla bekâr bırakmak ya da evlenmesine mâni olmaktır. İkinci itiraz, âyetin kocalara hitap ettiğidir. Ancak âyetin nüzul sebebi bu yorumu geçersiz kılar. Çünkü âyet, kız kardeşini bir adama nikâhlayan Ma’kil b. Yesâr hakkında inmiştir. Adam boşadıktan sonra tekrar evlenmek isteyince Ma’kil buna engel olmuş, ardından bu âyet inmiş ve Ma’kil onu tekrar evlendirmiştir. Bu olay, evlendirme yetkisinin veliye ait olduğunu göstermektedir.²⁴⁹ Kur’an’da birçok ayet evlendirme yetkisini veliye atfederken, kadının bizzat kendi nikâhını yapabileceğine dair açık bir ifade bulunmamaktadır.

²⁴⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 19/84-85.

²⁴⁶ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 19/84-85.

²⁴⁷ Bakara, 2/232.

²⁴⁸ Şâfiî, *el-Umm*, 5/13,14.

²⁴⁹ eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 37159.

Ayrıca nikâh fiilinin kadına isnadı, her zaman fiilin bizzat kadının eliyle gerçekleştiği anlamına gelmez. Bu bağlamda, Arap dilinde ayetin başında bir gruba, devamında başka bir gruba hitap edilmesi olağandır. “Kadınları müşrik erkeklerle evlendirmeyin” (Bakara 221) ve “Bekârlarınızı evlendirin” (Nûr 32) ayetleri de veliye hitap eder niteliktedir. Buhârî, bu ayetleri “Velisiz nikâh olmaz” başlığı altında zikretmiştir.²⁵⁰ Hz. Âişe’den gelen şu sahih hadis de bu konuda açıktır: “Herhangi bir kadın, velisinin izni olmaksızın evlenirse, onun nikâhı bâtıldır... Şayet cinsel ilişki gerçekleşmişse, kadına mehir verilir. İhtilaf hâlinde velisi olmayanın velisi sultandır.” Tirmizî bu hadisi hasen olarak nitelemiş ve “Bu hususta âlimler ittifak etmiştir” demiştir.²⁵¹

Hanefîler nikâhta velinin zorunlu olmadığını savunmuş ve Zührî’nin bu hadisi reddetmesini gerekçe göstererek rivayeti zayıf kabul etmişlerdir. Hanefî hukukçularına göre bu hadis Zührî’ye dayanmaktadır ve Zührî, kendisine sorulduğunda bu rivayeti reddetmiştir. Bu durum, Hanefî mezhebine göre hadisin Zührî nezdinde geçersiz hâle geldiğini ve diğer mezheplerce de delil olarak kullanılmaması gerektiğini göstermektedir.²⁵² Bu konuda Serahsî, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bu hadisi Muhammed ve Şafîî, ravinin inkârına rağmen kabul etmişlerdir; fakat Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, ravinin rivayeti inkâr etmesi nedeniyle hadisi geçersiz saymışlardır.”²⁵³

Ancak Hanefîlerin bu hadisi zayıf kabul etmesi tartışmasız değildir. Zührî’nin bu hadisi reddettiğine dair bilgi yalnızca İbn Uleyye tarafından, İbn Cüreyc’ten nakledilmiştir. Yahyâ b. Ma’in, bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bu reddi yalnızca İbn Uleyye nakletmiştir ve onun İbn Cüreyc’ten duyduğu rivayetler bütünüyle güvenilir kabul edilmemektedir. İbn Uleyye, İbn Cüreyc’in kitaplarını Abdülmecid b. Abdülazîz b. Ebî Revâd’a göstermiş; Abdülmecid ise bu kitapları gözden geçirmiştir.” Yahyâ’ya, “Abdülmecid’den böyle bir davranış beklemiyordum,” denildiğinde, şu yanıtı vermiştir: “Abdülmecid, İbn Cüreyc’in hadisleri konusunda en bilgili kişiydi; fakat kendini bu hadislere tamamen adamamıştı.”²⁵⁴ Benzer şekilde, Ahmed b. Hanbel de “İbn Cüreyc’in yazılı kitapları vardır ve bu rivayet o kitaplarda yer almamaktadır.” diyerek İbn Uleyye’nin bu rivayetini güvenilir görmemiştir.²⁵⁵

Zührî’nin söz konusu hadisi inkâr etmiş olmasının, hadisin sıhhatine zarar vereceği yönündeki iddialara karşı şu yaklaşım ileri sürülmüştür: Zührî’nin hadisi

²⁵⁰ Kehlânî Muhammed b. İsmâ’il Şan’ânî, *Sübülü’s-Selâm* (b.y.: Dâru’l-Ḥadîs, ts.), 2/176.

²⁵¹ Tirmizî, *Sünen*, “Nikâh”, 14 (No: 1102).

²⁵² İbnü’l-Hümmam, *Şerhu Fethü’l-kadîr*, 3/259; et-Tahâvî el-Hanefî, *Şerhu Meânî’l-âsâr*, 3/7.

²⁵³ Serahsî, *Usûl*, 2/3.

²⁵⁴ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/169.

²⁵⁵ Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrekü ala’s-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ’ (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1990), “Nikâh” 2709; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/169; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 22/374.

unutmuş olması, hadisin güvenilirliğini zedelemeyiz; zira güvenilir râviler bu hadisi kendisinden rivayet etmiştir. Unutkanlık, insan tabiatının bir gereğidir ve bu bağlamda Hz. Peygamber'in (s.a.v.), "Âdem unuttu, dolayısıyla onun soyundan gelenler de unuttu"²⁵⁶ şeklindeki beyanına atıf yapılmıştır.

Bu meseleye dair İbn Hibbân, hadis ilminde yeterli derinliğe sahip olmayan kimselerin, İbn Uleyye'nin İbn Cüreyc'ten naklettiği bir rivayete dayanarak hadisin aslının bulunmadığı kanaatine varabileceklerini belirtmektedir. İbn Hibbân'a göre, İbn Uleyye, hadisi hatırlatmak amacıyla İbn Cüreyc ile görüştüğünde, Zührî'nin hadisi hatırlayamadığı görülmüştür. Ancak bu durum, hadisin aslının mevcut olmadığı şeklinde yorumlanamaz. Çünkü güvenilir ve yetkin bir âlimin bir hadisi unutmaması, o hadisin sıhhatini ortadan kaldırmaz. Nitekim İbn Hibbân, sika (güvenilir) bir râvinin bir hadisi unutmamasının, rivayetin güvenilirliğine zarar vermeyeceğini özellikle vurgulamaktadır. Buna ilaveten, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de unutkanlığa maruz kaldığı, hatta Müslümanlar için en önemli ibadetlerden biri olan namazda dahi unutkanlık yaşadığı hatırlatılmaktadır. Nitekim, namazda eksiklik olup olmadığı hususunda kendisine soru yöneltildiğinde, Hz. Peygamber (s.a.v.), "Ne namazı kısalttım ne de unuttum" buyurmuş; ancak sahâbîlerin açıklamalarını dinledikten sonra, gerçekten unuttuğunu kabul etmiştir. Bu olay, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) unutkanlığının namazın geçerliliğini ortadan kaldırmadığını gösterdiği gibi, bir âlimin unutkanlığının da rivayet ettiği hadisin sıhhatine zarar vermeyeceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, güvenilir bir râvi, unutmadan önce sahih bir hadis rivayet etmişse, sonradan o hadisi unutmuş olması, rivayetin sıhhatine hâlel getirmemektedir.²⁵⁷

İbn Hazm, bu konuda şöyle demektedir: "Eğer gerçekten Zührî'nin bu hadisi reddettiği veya Süleyman b. Mûsâ'nın bu hadisi unuttuğu kesinleşmiş olsaydı dahi bu durum hadisin sıhhatini zedelemeyiz. Ayrıca İbn Cüreyc güvenilir bir râvidir. Eğer Süleyman b. Mûsâ da ona güvenilir bir hadis nakletmişse, bu hadisi Zührî'den rivayet etmiştir ve bu durum, hadisin doğruluğunu ispat etmek için yeterli bir delildir. Bir râvi, hadisi doğru bir şekilde aktardıktan sonra unutsa da unutmasa da hadisin sıhhatinde herhangi bir değişiklik olmaz." Ancak, İbn Hazm'a göre bu gibi unutkanlıklar, hadislerin sıhhatine zarar vermez. Son olarak, şu eleştiriyi yöneltmektedir: "Buna yalnızca bilgisizlik veya batıl bir yolla hakkı savunmaya çalışan kimse itiraz edebilir. Kur'ân, sünnet veya mantıkî bir hükümde, hadisi nakledip sonradan unutan kişinin rivayetinin geçersiz sayıldığını nerede görmüşler? Bu iddialar, tamamen asılsız ve temelsizdir."²⁵⁸

²⁵⁶ Tirmizî, *Sünen*, "Tefsîr", 8 (No: 3076); Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân et-Temîmî İbn Hibbân, *Sahîh-u İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), "Bed'" (no: 6167).

²⁵⁷ İbn Hibbân, *Sahîh-u İbn Hibbân*, 9/385.

²⁵⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 9/30.

Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, bazı Hanefî âlimlerinin, Zührî'nin söz konusu hadisi kesin bir şekilde reddettiğini ve bu reddedişin açık bir tekzip (yalanlama) anlamına geldiğini ileri sürmeleridir. Bu görüşe göre, İbn Adî'nin *el-Kâmil* adlı eserinde yer alan bir rivayet, Zührî'nin hadisi kesin olarak reddettiğini ima etmektedir. Hanefiler, bu rivayete dayanarak, hadisin çoğu âlim tarafından kesin biçimde reddedildiğini savunmuşlardır.²⁵⁹ Ancak İbn Cüreyc'in rivayeti ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde, Hanefilerin bu iddialarının aksine sonuçlar ortaya çıkmaktadır. İbn Adî'ye göre, İbn Cüreyc şu şekilde nakletmektedir: “Bîşr b. Mufaddal, İbn Cüreyc'den; o, Süleyman b. Mûsâ'dan; o da Zührî'den; o da Urve'den; o da Âişe'den, Peygamber (s.a.v.)'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: ‘Herhangi bir kadın, velisinin izni olmadan evlenirse nikâhı batıldır.’” İbn Cüreyc, devamında şu açıklamayı yapmaktadır: “Zührî ile karşılaştım ve ona bu hadisi sordum ancak hadisi hatırlayamadı. Ben de ona Süleyman b. Mûsâ'nın bu hadisi kendisinden rivayet ettiğini söyledim. Bunun üzerine Zührî, Süleyman'ı hatırladı ve onun hakkında olumlu şeyler söyledi; ardından da ‘Korkarım ki o, bana yanlış bir şey isnat etmiş olabilir’ dedi.”²⁶⁰ Bu durumu değerlendiren Kemâl b. Hümâm, şu sonuca varmaktadır: “Bu ifade, ilim ehline göre, bir hadisin kesin olarak reddedildiğini değil daha ziyade o hadisin belirsiz bir şekilde inkâr edildiğini göstermektedir.”²⁶¹

Dolayısıyla, İbn Adî'nin rivayeti dikkatlice incelendiğinde, Hanefilerin ulaştığı sonuca varmak mümkün değildir. Zira İbn Cüreyc'in rivayetinde, Zührî'nin hadisi kesin olarak reddettiğine dair bir ifade yer almamaktadır. Bilakis, Zührî'nin “Korkarım ki Süleyman bana yanlışmış olabilir” şeklindeki sözü, hadisi tamamen reddettiğini değil yalnızca unutmuş olabileceğine işaret etmektedir. Bu ifadeden, Zührî'nin hadise dair kesin bir tekzipte bulunmadığı aksine belirsizlikten kaynaklanan bir tereddüt taşıdığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, velisiz nikâh hadisi etrafındaki tartışma aslında bir râvinin kendi rivayetini inkâr etmesi durumunda hadisin güvenilirliğinin ne ölçüde zayıflayacağı konusuyla ilgilidir. Zührî'nin bu hadisi hatırlamaması veya emin olmaması, hadisçilere göre onu tamamen reddettiği anlamına gelmemektedir. Hadis başka güvenilir kanallardan da geldiği için, çoğu âlime göre bu durum hadisin sahihliğini bozmamaktadır. Bu yüzden Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî gibi âlimler hadisi delil olarak kabul etmişlerdir. Hanefîler ise ayetlerin yorumunu ve kefâet/velâyet mantığını birlikte değerlendirerek farklı bir hükme varmışlardır. Hadiste ise Zührî'nin tereddüdünü dikkate alarak, hadisin zayıf olduğunu ve bu sebeple velisiz nikâhın geçerli olabileceğini savunmuşlardır.

²⁵⁹ İbnü'l-Hümam, *Şerhu Fethü'l-kadir*, 3/259, 260.

²⁶⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/255.

²⁶¹ İbnü'l-Hümam, *Şerhu Fethü'l-kadir*, 3/260.

3.1.2.4.5. Hul' Boşanması

Vekî' → Süfyân → İbn Cüreyc → Atâ → Rasûlullah'ın (s.a.v.), "Muhâla'a (kadının bedel karşılığında boşanması) durumunda erkeğin, kadından verdiğinden fazlasını almasının mekruh olduğunu" rivayet ettiğini nakletmektedir. Ancak Vekî' der ki: Bu rivayeti İbn Cüreyc'e sordum, tanımadı ve inkâr etti. Hâlbuki bu hadisi Süfyân b. Uyeyne ve Abdullah b. Mübarek de İbn Cüreyc'ten nakletmiştir.²⁶² Yine Ya'kûb b. Süfyân'ın rivayetinde, Vekî' bu rivayeti İbn Cüreyc'e sormuş ve onun bu lafzı tanımadığını söylediğini nakletmiştir.²⁶³

Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl* adlı eserinde Süfyân tarikiyle İbn Cüreyc'in Atâ'dan şu rivayeti naklettiğini kaydetmektedir: "Peygamber (s.a.v.), hul' yapan kocanın, eşinden verdiğinden fazlasını almasını yasaklamıştır."²⁶⁴ Ancak bu rivayet, Atâ'ya sahih olarak nispet edilse de mürsel bir hadistir. Atâ'nın mürselleri ise hadis münekkitleti nezdinde zayıf mürsel türlerinden kabul edilmektedir.²⁶⁵

Ebû Bekir el-Esrem'in (ö. 261/874-75) nakline göre Ahmed b. Hanbel, "Eğer İbn Cüreyc, 'Falan şöyle dedi' veya 'Bana söylendi' şeklinde rivayet ederse bu tarz rivayetlerinde münker hadisler bulunur. Ama 'Bana haber verildi' veya 'İşittim' diyorsa güvenilir kabul edilir" demiştir.²⁶⁶ Beyhakî de Ahmed b. Hanbel'den şu bilgiyi aktarmaktadır: "Atâ yoluyla rivayet edilen 'Hz. Peygamber, hul'ta kocanın verdiğinden fazlasını almasını hoş görmemiştir' şeklindeki hadis mürseldir. Esasında Hz. Peygamber'in, hul' talebinde bulunan kadına 'Bahçeyi ona geri verir misin?' diye sorduğu, kadının da 'Evet' cevabını verdiği bunun üzerine Hz. Peygamber'in 'Fazlası olmasın' buyurduğu rivayet edilmiştir." Dolayısıyla bu lafızla nakledilen rivayet munkatî' ve münker kabul edilmiştir. Bu bağlamda, İkrime'nin rivayetinde geçen "fazla vermeme" lafzını Eyyûb'un "ezberlemiyorum ve artırmayın" şeklinde açıklaması, güvenilir râvilerin bu ziyadeyi zikretmemeleriyle de teyit edilmektedir.

²⁶⁷ Ayrıca Buhârî'nin, isnadı zahiren sahih olsa da bu ziyadeyi eserine almamış olması, söz konusu fazlalığa ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini göstermektedir. Nitekim İkrime'nin kendi içtihatlarının da bu ziyadeye aykırı olduğu sabittir. Dolayısıyla İkrime'nin bizzat kendi içtihadının, rivayet ettiği ziyadeye muhalif olması, hadis usûlünde "râvinin kendi rivayetini fiilen inkâr etmesi" illetiyle bu ziyadenin sahih olmadığını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, hadis tenkidinde muteber bir yöntemdir. Örneğin, Ebû Dâvûd, *sedl* (elbise sarkıtmak) ile ilgili bir

²⁶² Ebû Bekr Ahmed İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu'l-kebir*, thk. Salâh b. Fethi Hilal (Kahire: Fârukü'l-Hadisî li't-Tab'atî ve'n-Neşr, 1427), 3/254; Süleyman b. Eş'as b. İshak b. el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistânî, *el-Merâsîl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 201. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Hul'" 7/514.

²⁶³ Ebû Yusûf Ya'kub b. Süfyân Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târih*, thk. Ekrem Ziya Ömerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 2/832.

²⁶⁴ es-Sicistânî, *el-Merâsîl*, 201 (238).

²⁶⁵ Zehebî, *Siyer*, 5/86.

²⁶⁶ Mizzî, *Tehzib*, 18/348.

²⁶⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Hul'" (No: 14847).

hadisi nakleden Atâ'nın, buna aykırı amel ettiğini kaydederek o rivayeti zayıf saymıştır.²⁶⁸

Zerkeşî bu noktada önemli bir ihtilâfa işaret etmektedir: Eğer râvi hadisin tamamını inkâr ederse mesele bir yönüyledir ancak hadisin sadece bir lafzını hatırlamıyorum ya da sana bu lafzı rivayet etmedim gibi ifadelerle inkâr ederse, icmâ ile bu durum hadisin kabulüne engel teşkil etmemektedir. Kâdî, *et-Takrîb* adlı eserinde bunu dile getirmiş ve “Bu durumda hadisin zayıf olduğunu söyleyen bir kimse bilmiyoruz,” demiştir.²⁶⁹

Genel bir değerlendirmeye hul‘ (bedel karşılığı boşanma) konusundaki bu rivayetin Vekî'in, rivayeti kaynağı olan İbn Cüreyc'e sorması ve onun bu lafzı tanımayıp inkâr etmesi, senedin güvenilirliğine dair bir şüphe doğurmuştur. Ancak bu inkâr, hadisin tümünü değil sadece belirli bir lafzı (fazla alma yasağı) kapsadığı için mutlak bir reddediş değil kısmî bir unutmaya veya tereddüt olarak görülmüştür. Hadis usûlü açısından bakıldığında râvinin rivayetini bütünüyle değil kısmen inkâr etmesi durumunda hadis tamamen zayıf sayılmaz fakat rivayetin o kısmının delil değeri zayıflar. Bu noktada, hadisin mürsel oluşu ve İbn Cüreyc'in “fazla alma” ifadesini tanınamaması birleşince, söz konusu ziyade münker kabul edilmiştir. Ayrıca İkrime'nin kendi içtihadının bu ziyadeye aykırı olması, fiilî inkâr örneği olarak hadisin sıhhatine gölge düşürmüştür. Dolayısıyla bu rivayet, râvi inkârının sadece senedin değil metindeki belirli bir kısmın güvenilirliğini hedef alan bir etken olabileceğini göstermektedir. Hadis tenkidi açısından bu örnek, râvinin inkârının mutlak bir reddi değil rivayetin ayrıntılarındaki ihtiyatlı yaklaşımın gerekçesi olarak değerlendirilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

3.1.2.4.6. Erkek Çocuklarına İpek Elbisenin Giydirilmemesi

Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği bir hadiste, Nasr b. Ali Ebû Ahmed → Mis'ar → Abdülmelik b. Meysere → Amr b. Dînâr → Câbir'den naklettiğine göre Câbir şöyle demiştir: “İpekli elbiseyi erkek çocuklardan çıkarırdık ancak kız çocuklarda bırakırdık.” Mis'ar dedi ki: “Bu hadisi Amr b. Dînâr'a sordum ama kendisi bu rivayeti bilmedi (inkar etti).”²⁷⁰

Hanefîler, bu konuda Mâlikî mezhebinde bir görüş, Şâfiî ve Hanbelîlerde ise bir vecih olarak erkek çocuğa ipek giydirmenin caiz olmadığını belirtmişlerdir. Zira Peygamber Efendimiz (s.a.v.), yasağı doğrudan erkeklik vasfına bağlamıştır. Bununla birlikte ipek giyen çocuk henüz mükellef olmadığı için günah ona değil onu giydiren velisine aittir. Bu hüküm, Efendimiz'in (s.a.v.) şu kavline dayanmaktadır: “Altın ve ipek ümmetimin erkeklerine haram kılınmıştır.” Ayrıca Ebû Dâvûd'un

²⁶⁸ Ebu Dâvûd, *Sünen*, “Salât”, 86 (No: 644).

²⁶⁹ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîti fi usulî'l-fikh*, 4/326.

²⁷⁰ Ebu Dâvûd, *Sünen*, “Libâs”, 15 (No: 4059).

sahih bir senedle Câbir'den naklettiği şu hadis de delil teşkil eder: “Küçük erkek çocuklardan ipeği çıkarırdık, ama kız çocuklarında bırakırdık.” Burada geçen “câriyât”, küçük kızları ifade etmektedir.²⁷¹ Mâlikîlerden bazıları, bebeklik dönemindeki erkek çocuklar için istisna tanımışlardır. Şâfiîler ise erkek çocuklara ipek giydirilmesini mutlak surette caiz görmüş, Mâlikîlerden ve Hanbelîlerden de bu görüşe meyledenler olmuştur. Şâfiî mezhebinde bir görüşe göre ise çocuk yedi yaşına ulaştığında artık ona ipek giydirmek haram olmaktadır.²⁷²

Buhâtî (ö. 1051/1641) bu hususta şu açıklamaları yapmaktadır: “Erkeklerle haram olan ipek veya altınla dokunmuş yahut yaldızlanmış giysiler, çocuklara da giydirilemez. Çünkü Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: ‘Ümmetimin erkeklerine haram kılınmıştır.’ Câbir (r.a.) der ki: ‘Biz küçük erkek çocuklardan ipeği çıkarır, küçük kızlara bırakırdık.’” Nitekim Huzeyfe (r.a.), sefere döndüğünde oğullarının üzerinde ipek gömlekler görünce onları yırtmış, fakat kız çocuklarında bırakmıştır.²⁷³

İpek giydirmenin mubah olduğunu savunanlar ise çocukların mükellef olmamalarını, kadınlara benzemelerini ve süslenme yönlerinin bulunmasını gerekçe göstermişlerdir. Ancak haram oluşunu savunan görüş daha kuvvetlidir. Çünkü hadisin zahiri ve sahabe uygulaması buna delil teşkil etmektedir. Haram olan şeylerde çocuğun yönlendirilmesi, içki içirilmesi gibi, vebal doğurmaktadır.²⁷⁴

Ebü Bekir el-Kasânî bu konuda şöyle der: “Eğer ipek giyen çocuk küçükse günah ona değil onu giydirene aittir. Çünkü çocuk henüz haramdan sorumlu değildir. Bu, birine şarap içirilmesi gibidir; içen çocuk olsa bile günah verene aittir. Bu durumda çocuk, erkeklerle haram olan ipek giysiyi giydiğinde onunla namaz kılması da sahih olmaz. Zira Resûlullah (s.a.v.) buyurmuştur: ‘Bu ümmetimin erkeklerine haramdır.’ Câbir de: ‘Biz küçük erkek çocuklardan çıkarır, küçük kızlarda bırakırdık,’ demiştir. Çocuğun süslenme vasfı bulunmakla beraber ondan faydalanmanın haram olması, yasağın şiddetini göstermektedir. Bu sebeple ipek giysiyle kılınan namaz geçerli sayılmaz.”²⁷⁵

Neticede erkek çocuklara ipek giydirilmemesi konusundaki bu rivayet, râvinin rivayetini inkârı bağlamında değerlendirildiğinde Mis‘ar’ın, hadisi aldığı Amr b. Dînâr’a sorması üzerine onun bu rivayeti tanımaması, ilk bakışta isnadın

²⁷¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/424; Ahmed, *Bedâ’i’u’s-şanâ’*, 5/130; Ebû Muhammed (Ebû’s-Şenâ) Bedrüddin el-‘Aynî, *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2000), 12/123.

²⁷² Şemseddin Ebû ‘Abdullah el-Ḥaṭṭâb er-Ru’aynî, *Mevâhibu’l-celîl fi muhtaşari Ḥalîl* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1992), 6/1/505; Süleymân b. ‘Ömer Cemal, *Hâşiyetu’l-Cemel ‘alâ Şerhi’l-Menhec= Futûḥātu’l-vehhâb bi-tavâḍihi Şerhi Menheci’l-tullâb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 2/82.

²⁷³ Manşûr b. Yûnus b. Şalâhiddin el-Buhâtî, *Keşşâfu’l-Kınâ’ ‘an Metni’l-İknâ’* (b.y.: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.), 6/1/282.

²⁷⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. ‘Abdillah er-Râmîni Burhânüddin ed-Dımaşkî, *el-Mübdî ‘fi Şerhi’l-Muğnî’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1997), 8/1/337.

²⁷⁵ Ahmed, *Bedâ’i’u’s-şanâ’*, 5/131.

güvenilirliğini zedeleyen bir unsur gibi görünse de hadis usûlü açısından bu durum kesin bir tekzip (yalanlama) olarak değerlendirilemez. Râvinin rivayeti unutmuş ya da o anda hatırlayamamış olması ihtimali, rivayetin bütünüyle reddedilmesini engellemektedir. Bununla birlikte, Amr b. Dînâr gibi güçlü bir tabiin âliminin bu rivayeti bilmemesi ve hatırlayamaması senedin tek kalmış (ferd) oluşuyla birleştiğinde hadisin kuvvet derecesini düşürmektedir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu rivayet, tek râviye dayanması, mutâbaatının bulunmaması ve râvinin inkârı nedeniyle hadis tenkit kriterleri açısından zayıf görünmektedir. Ancak rivayet edilen anlam, sahabe uygulaması ve altın ve ipeğin erkeklere haram kılındığına dair genel naslarla desteklendiği içinmetin yönünden makbûl bir içerik taşımaktadır. Dolayısıyla bu örnek, râvinin rivayetini inkârının hadisin sıhhatine doğrudan değil derecesine ve delil değerine dolaylı etki eden bir faktör olduğunu açıkça göstermektedir.

3.1.2.4.7. Davalarda Yeminin Şahit Olarak Kabul Edilmesi

Ahmed b. Ebî Bekir Ebû Mus‘ab ez-Zührî → ed-Dârâverdi → Rebî‘a b. Ebî Abdurrahman → Süheyl b. Ebî Sâlih → babasından o da Ebû Hüreyre’den rivayet etti: “Nebi (s.a.v.), bir davada bir şahitle birlikte yemin edilmesiyle hüküm verdi.” Ebû Dâvûd dedi ki: Bana bu hadiste Rebî‘ b. Süleyman el-Müezzîn şu ziyadeyi de rivayet etti: “Bize eş-Şâfi‘, Abdülazîz’den rivayet etti. Abdülazîz şöyle dedi: Bu hadisi Süheyl’e anlattım o da şöyle dedi: ‘Bana bu hadisi Rebî‘a nakletti, o güvenilir bir kişidir; ben de ona bunu rivayet ettiğimi söylemişim ama şimdi hatırlamıyorum.’”²⁷⁶ Görüldüğü üzere Süheyl’e Rebî‘a’nın bu hadisi ondan rivayet ettiği söylendiğinde, Süheyl bu rivayeti hatırlamamış ve “Bana bu hadisi Rebî‘a rivayet etti” diyerek zikretmiştir. Süheyl’in Rebî‘a’ya olan güveni sebebiyle bu rivayet, onun tarafından inkâr edilmemi; fakat metin bakımından şüpheyile karşılanmıştır.

Bu hadisi Dârekutnî’nin *İlel*’inde râvinin hadisi inkâr etmesi nedeniyle illetli olarak değerlendirdiği tek hadistir.²⁷⁷ Berkanî’nin nakline göre, Dârekutnî’ye Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği “Resûlullah (s.a.v.) bir şahit ve yeminle hüküm verdi”²⁷⁸ hadisi sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir: Bu hadis, Süheyl b. Ebî Sâlih → babası → Ebû Hüreyre senediyle nakledilmiştir. Bu rivayeti Süleyman b. Bilâl’den; el-Ka‘nebî, İsmail b. Ebî Uveys, Yahyâ el-Hammânî, Ziyâd b. Yûnus ve Abdullah b. Vehb aktarmıştır. Ancak Ebû Bekr b. Ebî Uveys ve İmrân b. Ebân, Süleyman’dan Süheyl’e doğrudan isnatla rivayet etmiş ve araya Rebî‘a’yı eklememiştir. Doğru olan

²⁷⁶ Ebu Dâvûd, *Sünen*, "el-Kadâ", 21 (No: 3610); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "el-Kadâ" (No: 5969).

²⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetu'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Riyâd: Dâru'l-Hancî, 2001), 2/125.

²⁷⁸ İbn Mâce, *Sünen*, "Ahkâm", 31 (No: 2368); Konuya dair bilgi için bk. Selahattin Aydemir, *Sahâbe ve Değer* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 289-292.

ise Rebî'a'nın araya girdiği senettir. Nitekim Ziyâd b. Yûnus'un rivayeti bu durumu açıkça göstermektedir. O şöyle demiştir: "Süleyman'a hadisi sordum hatırlayamadı. Ben de 'Bu hadisi bana senin adına Rebî'a rivayet etti' dedim. O da 'Evet, o zaman bu şekilde rivayet etmişimdir' dedi."²⁷⁹

Dârekutnî'nin hadisi illetli saymasının sebebi, Süheyl'in hadisi unuttuğunu belirtmesidir. Bu durum açıkça bir unutmadır; kesin bir inkâr değildir. *Câmi'u'l-uşûl* müellifi, Dârekutnî'nin bu hadis üzerine *el-Kadâ' bi's-Şâhid ve'l-Yemîn* (Şahit ve Yemin ile Hüküm) adlı müstakil bir eser yazdığını kaydetmektedir.²⁸⁰ Hâfiz İbn Hacer, konuyu değerlendirirken bu hadisin yirmiye yakın sahâbîden rivayet edildiğini İbn Abbas'tan gelen rivayetin en sahih rivayet olduğunu ardından da Ebû Hüreyre'nin rivayetinin geldiğini ifade etmiştir.²⁸¹

Bununla birlikte bu hadisin zayıf kabul edilmesi cumhur tarafından benimsenmemiştir. Hadisi Süheyl hakkında dile getiren tek kişi, bazı ravilerin aktardığı Derâverdi'dir. Ancak bu hadisi birçok güvenilir hâfiz, Rabi'a'dan rivayet etmiş ve Derâverdi'nin bu sözlerini nakletmemiştir. Pek çok ravi, Derâverdi'den de rivayet yapmış ancak aynı ifadeleri aktarmamıştır. Daha da önemlisi birçok âlim, hadis ravilerinin bazı hadisleri unuttuktan sonra bu hadisleri râvilerinden tekrar öğrenmelerinin yaygın bir durum olduğunu belirtmiştir. Nitekim İbn Abdülberr, bu konuya dair şu ifadeleri kullanmaktadır: "Süheyl'in veya başka birinin hadisi unutulması, hadisin sıhhatine zarar vermemektedir. Çünkü güvenilir bir ravi, başka bir güvenilir ravi aracılığıyla hadisi rivayet ettiğinde ve sened muttasıl olduğunda unutmama hadisin sıhhatine zarar vermez. Zira delil, hadisi koruyan kişinin hafızasıdır; unutmak ise delil olarak değerlendirilemez."²⁸² Ayrıca İbn Abdilber hadis hakkında şöyle demektedir: "Bu hadisi yirmiden fazla sahâbî rivayet etmiştir. Bunlar arasında Hz. Ömer, İbn Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, Câbir b. Abdullah, Sa'd b. Ubâde, Abdullah b. Amr b. Âs, Mugîre b. Şu'be ve Ammâre b. Hazm gibi isimler de bulunmaktadır. Rivayetler hasen ve sahih senedlerle bize ulaşmıştır. Sonuç olarak hadis sahih kabul edilmiş, bazı râvilerin unutulması hadisin sıhhatini zedelememiştir. Allah Teâlâ en doğrusunu bilendir."²⁸³

İbn Kayyim, söz konusu hadisi birkaç noktadan hareketle savunmaktadır. O, hadisin zayıf kabul edilmesine yönelik itirazlara şu şekilde cevap vermektedir: Birinci nokta, ravinin unutulması hadisin delil değerini zayıflatmaz. İbn Kayyim'e göre, Süheyl başlangıçta Rabi'a'yı doğrulamış ve hadisi ondan kendisi adına rivayet etmiştir. Ancak sonradan unutmuştur. Bu durumda ravinin unutulması hadisi ezberleyen kişi için bir delil teşkil etmemektedir. Hadis ilminde, güvenilir bir ravinin

²⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlâle ve ma'rifetu'r-ricâl*, 10/139.

²⁸⁰ İbnü'l-Esir, *Câmiü'l-uşûl*, 10/184.

²⁸¹ el-Askalânî, *et-Telhîşu'l-Habîr fî Tahrici Ahâdisi'r-Râfi'i el-Kebîr*, 4/493.

²⁸² İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 2/142.

²⁸³ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 2/153.

rivayeti diğer bir güvenilir ravi tarafından teyit edildiğinde unutm faktörü hadisin sıhhatini zedeleyen bir unsur olarak görülmemektedir. İkinci Nokta, Rabi'a'nın güvenilirliği ve hadisin geçerliliğidir. İbn Kayyim, Rabi'a'nın en güvenilir râvilerden biri olduğunu ve bu hadisi Süheyl'den duyduğunu açıkça belirttiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla Süheyl bu hadisi inkâr etse bile Rabi'a'nın rivayetini reddetmek için bir gerekçe bulunmamaktadır. Üstelik Süheyl'in hadisi inkâr etmesi, onun bir hastalık sebebiyle unutmış olmasından kaynaklanıyor olabilir. Rabi'a, Süheyl'den hadisi bu hastalık ortaya çıkmadan önce öğrenmiş ve onu güvenilir şekilde rivayet etmiştir. Bu durumda unutm hadisin sıhhatine zarar vermez; çünkü esas olan hadisin sağlam senet zinciriyle aktarılmasıdır.²⁸⁴

Bu nedenle Malikîler, Şâfiîler, Hanbelîler ve Zâhirîler başta olmak üzere cumhurun büyük çoğunluğu, bir şahit ve yeminle hüküm vermenin caiz olduğunu açıkça ifade etmiştir.²⁸⁵ Bu görüş, hadisin sıhhatini unutmmanın etkisi üzerinden değil, güvenilir bir ravinin nakletmesi ve senedin muttasıl olması kriterlerine göre değerlendiren bir yaklaşıma dayanmaktadır. Bu da muhaddislere rivayetinde unutmmanın tek başına bir zayıflık unsuru olmadığı asıl belirleyicinin hadisi koruyan ravinin güvenilirliği olduğu esasına dayanmaktadır.

Fıkıh usûlcülere göre hakkın ispatı için delil getirmenin bazı yolları üzerinde ittifak edilmiş bazıları ise ihtilaf konusu olmuştur. Şehâdet, yemin ve ikrâr gibi ispat yolları üzerinde görüş birliği vardır. Ancak bir şahit ve davacının yeminiyle hüküm verilip verilmeyeceği meselesi tartışmalıdır.²⁸⁶ Fukahâ, had cezasını gerektiren suçlarda bir şahit ve yeminle hüküm verilemeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Aynı şekilde kısas ve kan davaları gibi cana yönelik haklarda da bir şahit ve yeminle hüküm verilemeyeceği konusunda icmâ oluşmuştur.²⁸⁷ Bu noktada özellikle Hanefiler oldukça kesin bir tavır sergilemişlerdir. İhtilaf, yalnızca malî haklarla sınırlı kalmış; bu hakların bir şahit ve davacının yeminiyle sabit olup olmayacağı hususunda görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu ihtilafın sebepleri üç başlık altında toplanır: Birincisi, meseleye dair gelen delillerin zannî (ihtimale açık) oluşudur; zannî delillerde ise içtihad ve farklı görüşler mümkündür. İkincisi, bu hükme dair gelen hadislerin Kur'ân-ı Kerîm'deki hakların ispatına ilişkin genel hükümlerle özellikle de "İçinizden iki erkek şahit getirin..." (Bakara 2/282) ayetiyle zahiren çelişir görünmesidir. Üçüncüsü ise "metne ekleme (ziyâde) kaidesi" konusundaki usûl ihtilafıdır. Hanefiler, nas üzerine gelen bir ziyadenin o nassı neshettiğini kabul

²⁸⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbü Süneni Ebî Dâvûd ve İdâhu 'İllei ve Müşkilâtihi* (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2019), 2/565.

²⁸⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 5/282; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, 17/68; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Havlanî Şevkânî, *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1993), 8/327, 328.

²⁸⁶ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, 8/328, 329.

²⁸⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/132.

etmektedirler. Dolayısıyla “İçinizden iki erkek şahit getirin...” ayetine “bir erkek ve davacının yeminiyle hüküm verilir” şeklinde bir ziyade, âhâd haber ile Kur’ân’ın neshi anlamına geleceğinden caiz görülmemektedir.²⁸⁸ Buna karşılık cumhur, bu tür ziyadelerin nesih değil hükme ziyade ve açıklama mahiyetinde olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre güvenilir ravilerle sabit olan bir ziyade, yeni ve müstakil bir hüküm ifade etmekte ve bu nedenle kabul edilmektedir. Böylece ihtilaf delillerin zannî oluşundan nasla zahiren çelişmesinden ve usûl kaidelerindeki yorum farklılıklarından kaynaklanmaktadır.²⁸⁹

Fakihler, davacının bir şahit ile yemin etmesiyle hüküm verilip verilemeyeceği hususunda iki görüşe ayrılmıştır. Birinci görüşe göre bu mümkündür. Bu görüş, sahâbeden Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali ile Sa’d b. Ubâde ve Mugîre b. Şu’be’ye nispet edilmiştir. Mâlikî, Şâfiî, Zâhirî ve Hanbelî mezhepleri de bu kanaattedir. Delil olarak konumuz olan Rasûlullah’ın (s.a.v.) bir şahit ve yeminle hüküm verdiğini bildiren, İbn Abbâs, Hz. Ali ve Ebû Hüreyre’den gelen sahih rivayetler zikredilmiştir. Ayrıca birçok sahâbînin bu uygulamayı bizzat yapmış olması, konunun Peygamber’den öğrenildiğini göstermektedir. Bu görüş, Sevrî, Nehâ’î, Evzâ’î, Leys b. Sa’d gibi bazı muhaddis ve fakihler ile bazı Mâlikîler tarafından da benimsenmiştir.²⁹⁰

İkinci görüşe göre ise şahit ve yeminle hüküm verilemez. Hanefîler ve bazı Mâlikîler bu görüştedir. Delillerini şu esaslara dayandırmışlardır: Bakara 2/282 ayeti, şahitlikte iki erkek veya bir erkekle iki kadını şart koşmuştur. Buna bir erkek ve yemin şeklinde bir ilave yapmak, nassı değiştirmek olur ki haber-i vahidle Kur’ân’ın neshi caiz değildir. Ayrıca “Beyyine davacıya, yemin davalıya aittir” hadisi, yeminin yalnızca davalıya ait olduğunu ifade etmektedir. Bu görüş sahipleri, sahâbe arasında da bu konuda ihtilaf bulunduğunu ve meselenin kesin olarak sabit olmadığını savunmaktadırlar.²⁹¹ Bu meselede Cessâs şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bu tür bir hadis, kendisinden rivayet edilen kişinin onu inkâr etmesi ve hadisi bilmemesi durumunda bir şer’î hüküm oluşturmaz.” Bu görüşe karşı şu itiraz dile getirilebilir: “Ravi hadisi rivayet etmiş olabilir ancak sonradan unutmuş olabilir.” Buna karşılık Cessâs’ın verdiği cevap ise şu şekildedir: “İlk başta hata yapmış ve hiç işitmediği bir şeyi rivayet etmiş olması da mümkündür. Bilindiği

²⁸⁸ Buna dair bk. İbrahim Sağlam, “Hadis ve Sünnetin Anlaşılmasında Tedriciliğin Rolü”, *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 19 (2024), 342.

²⁸⁹ Zencânî, *Tahrîc ul-furû*, 1/51, 52; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa’id İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.), 3/184,185; İbn Kutluboğa, *Hulâsatü'l efkâr*, 1/2/15.

²⁹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/132; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, 8/328.

²⁹¹ İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethü'l-kadir*, 7/301; Ahmed, *Bedâ'i'u's-sanâ'*, 6/225. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısıri, *el-Bahrü'r-râ'îk şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, ts.), 8/7/11.

kadarıyla, son durumu bu hadisi inkâr etmesi ve bilmemesidir dolayısıyla bu durum daha önceliklidir.”²⁹²

Bu bağlamda, bir şahit ve yeminle hüküm verme hadisinde hadisin râvisi Süheyl b. Ebî Sâlih’in hadisi sonradan hatırlamaması, Dârekutnî tarafından illet olarak görülmüşse de cumhur muhaddisler bunu unutma (nisyân) kapsamında değerlendirmiş ve hadisin sahihliğini savunmuşlardır. Onlara göre güvenilir bir râvinin unutması rivayeti zayıflatmaz; zira hüccet olan hafızadır, unutmak değildir. Hanefiler ise meseleyi daha temkinli ele almıştır. Râvinin rivayetini inkâr etmesini hadisin delil değerini zedeleyen bir unsur saymış, ayrıca bu hadisin ilgili ayetteki “iki erkek veya bir erkek ve iki kadın” şahitlik şartına aykırı olabileceğini savunarak haber-i vâhid ile Kur’an’ın nesh edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Sonuç olarak muhaddisler rivayetin çoklu teyidine dayanarak hadisi kabul ederken Hanefiler nasların önceliğini esas alarak ihtiyatlı davranmışlardır.

Bu bölümde ele alınan örneklerin bütünü, râvinin kendi rivayetini şüpheyle inkâr etmesinin hadisin hükmünü tek başına tayin eden nihai bir kriter olmadığını aksine isnadın bütünlüğü, mutâbaat ve şevâhid desteği, inkârın mahiyeti kesin tekzip mi yoksa unutma ve tereddüt mü? metinle uyum ve fikhî-usûlî çerçeveye birlikte değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Velisiz nikâh, vitirde tilâvet, erkek çocuğa ipek giydirilmesi, hul‘ta ziyadesi, şahit ve yemin ve cünübün teyemmümü örnekleri, kesin tekzip yahut fiilî muhalefetin rivayeti tümünden düşürme de delil değerini azalttığını; kısmi yahut hafızaya dayalı inkârın ise güvenilir tariklerin çokluğu ve metin-mana muvafakatiyle aşılabildiğini, ferd oluşla birleşen inkârın rivayeti çoğu kez münker veya zayıf mertebesine çektiğini, ziyadelerde inkârın tercihte etkili bir unsur olarak işlediğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Kur’ân nassı, sahâbî uygulaması ve sahih tariklerle desteklenen konularda râvinin tereddüdü, genel olarak delililin hücciyetini sarsmamakta yalnızca ilgili rivayet yolunun ağırlığını azaltmaktadır. Sonuç itibarıyla muhaddis ve müctehidlerin farklı hükümlere ulaşması, inkâr olgusunu isnadın sürekliliği ve metnin istikrarıyla tartan bir ihtiyatın ürünüdür. İnkâr çoğu durumda rivayetin sıhhat mertebesini etkilemekte asıl hüccetin düşmesi ise ancak inkârın kuvvetli karineler, karşı deliller ve tarik yetersizliğiyle birleşmesi hâlinde söz konusu olmaktadır.

3.2. Amelî İnkâr

Amelî inkâr, râvinin rivayet ettiği hadisi sözle reddetmeksizin, fiilen onunla amel etmeyi terk etmesi şeklinde ortaya çıkmaktaydı. Bu durum, çoğu zaman rivayetin sıhhatine ilişkin şüpheden değil hadisile ilgili farklı bir anlayış veya ictihad farkından kaynaklanıyordu. Ancak bazı râviler, sadece uygulama düzeyinde değil, doğrudan

²⁹² Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî el-Hanefî el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405), 2/250,251.

rivayetin doğruluğunu da sorgulamışlardır. Bu ikinci tür inkâr, sözle ifade edilen, yani açık bir reddediş mahiyetindedir. Dolayısıyla râvilerin rivayetlerine karşı tutumlarının bir diğer şekli de sözlü inkâr olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hadis âlimlerin görüşüne göre râvinin kendi rivâyetine muhalif davranması, hadisin sıhhatine zarar vermemektedir. Bu yaklaşım, Hanefilerin aksine rivâyetin esas alınması gerektiğini savunan fakihler, usulcüler ve muhaddisler tarafından benimsenmiştir.²⁹³ Onlara göre Hz. Peygamber'den sahih senetle gelen bir hadis, şâz veya illetli değilse delil olarak kabul edilmektedir. Râvinin bu hadise aykırı bir görüş beyan etmesi veya farklı şekilde amel etmesi ise içtihat farkından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşıma göre içtihatla isabet ve hata ihtimali bulunduğundan râvinin şahsî görüşü değil sahih olan rivâyeti esas alınmalıdır. Bu sebeple İmam Şâfiî, "Hz. Peygamber'in rivâyetine aykırı söz söyleyen kimsenin yanında hüccet yoktur."²⁹⁴ diyerek râvinin değil rivâyetin muteber olduğunu açıkça ifade etmiştir.

Bu âlimlere göre bir râvinin rivâyetine muhalefeti çeşitli nedenlerle açıklanabilmektedir. Bunlar arasında hadisin hükmünün nesh edilmiş olması, râvinin hadisi unutması, rivâyet ettiği lafzın delaletini tam olarak kavrayamaması, hadisi yanlış tevil etmesi, başka bir hadisin kendi rivâyetine üstün olduğunu düşünmesi veya daha bilgili bir âlimin fetvasını taklit etmesi gibi ihtimaller yer almaktadır. Dolayısıyla râvinin rivâyetine muhalefeti, hadisin reddini gerektirecek doğrudan bir sebep olarak görülmemektedir.²⁹⁵

Bununla birlikte muhaddislerin tamamı bu konuda aynı ölçüde esnek davranmamıştır. İbn Receb el-Hanbelî bazı hadisçiler, râvinin rivâyetine muhalif amel etmesini hadisin zayıflığına delil saydıklarını nakletmektedir. Nitekim Ebû Hüreyre ve İbn Ömer'in mestler üzerine mesh etmeye dair rivâyet ettikleri hadisler, kendilerinin bu ameli fiilen uygulamaması sebebiyle Ahmed b. Hanbel ve Müslim gibi âlimler tarafından zayıf görülmüştür. Aynı şekilde Hz. Âişe'den nakledilen "velisiz nikâh caiz değildir" rivâyeti, Hz. Âişe'nin farklı yönde amel etmesi gerekçesiyle illetli kabul edilmiştir.²⁹⁶

Ancak bu uygulama muhaddisler arasında genelleştirilmemiştir. Çoğu hadisçi sadece râvinin muhalefetini zayıflık sebebi saymamış bu durumu başka karinelerle destekleme şartı aramıştır.²⁹⁷ Özellikle râvinin görüşü ile rivâyeti arasında açık bir cem (uzlaştırma) imkânı bulunmaması, râvinin rivâyetinin nâsîh veya mensûh olma ihtimalinin ortadan

²⁹³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdadi, *Kitabü'l-Fakih ve'l-mütefakkih* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1996), 1/370.

²⁹⁴ Şâfiî, *el-Umm*, 7/202.

²⁹⁵ Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkûne an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1411), 3/38.

²⁹⁶ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 2/288-290.

²⁹⁷ Bahadır Opus, "Ehl-i Hadisin Râvinin Rivâyetine Aykırı Amel Etmesi Konusuna Bakışı (Eebû Dâvûd Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 22/1 (30 Haziran 2022), 302.

kalkması ve muhalefetin farz veya haram gibi bağlayıcı bir konuda olması gibi durumlar bu değerlendirmenin kapsamına alınmıştır.²⁹⁸

Hanefî fakih ve usulcileri, hadislerin sıhhat değerlendirmesinde sadece sened bağlantısına değil aynı zamanda râvinin adaletine ve rivâyetine uygun ameline de büyük önem vermişlerdir. Onlara göre bir hadisin muhtevası üzerinde ümmetin icmâi varsa bu durum hadisin sıhhatine delalet eder buna karşılık rivâyet edilen meselede ihtilaf bulunması hadisin inkıtâna işaret etmektedir. Hanefilere göre özellikle adalet sahibi sahâbe veya tâbiûn râvilerinin kendi rivâyet ettikleri hadislerle çelişen bir görüş beyan etmeleri ya da farklı şekilde amel etmeleri, bu hadisin sıhhatine gölge düşürmektedir. Hanefiler, bir râvinin hadisi bilerek rivâyet ettikten sonra, nesih gibi geçerli bir gerekçe bulunmaksızın o hadisin hilafına davranmayacağını kabul etmektedirler. Bu nedenle râvinin rivâyetine muhalefeti hadisin makbuliyetini etkileyen önemli bir unsur olarak değerlendirilmektedir.²⁹⁹

Hanefî usûlcüler, hadislerin ilk râvileri olan sahâbeyi hadis usûlündeki genel tanımdan kısmen farklı değerlendirmektedirler. Muhaddislerin “Hz. Peygamber’le (s.a.v.) mü’min olarak görüşüp bu iman üzere vefat eden”³⁰⁰ şeklindeki tanımına karşılık Hanefî fakihler için sahâbi denildiğinde, Resûlullah’la uzun süre birlikte olmuş, ondan doğrudan ilim almış, fetva ve içtihad ehliyetiyle temâyüz etmiş fakih sahâbiler kastedilmektedir.³⁰¹ Bu nitelemeye göre böyle bir sahâbînin, kesin olarak bildiği bir sünneti terk edip kendi reyine göre amel etmesi düşünülemez Resûlullah’ın herhangi bir sünnetini bilerek gizlemesi de imkânsızdır. Dolayısıyla tartışılan bir meselede ilgili rivâyet sabit olduğu hâlde sahâbe bu hadisin gereğiyle amel etmemişse Hanefîlerin çoğunluğu bunu ya rivâyetin aslının bulunmadığına ya da hükmünün nesh edildiğine delâlet saymaktadırlar. Bu gerekçe sahâbenin sünneti nakletme ve uygulamadaki konumu dikkate alındığında tutarlıdır. Ancak sünnetin tüm sahâbeye eşit şekilde ulaşmadığı, onların farklı bölgelere dağılması nedeniyle bazı meclislerde ilgili rivâyeti bilen kimsenin bulunmamış olabileceği de ileri sürülmektedir. Bu sebeple hadisçilere göre adalet ve güvenilirliği sabit râvilerin rivâyetlerini sadece sahâbenin ihtilafına dayanarak reddetmek tamamen doğru görülmemektedir. Hanefîlerin savunduğu şart, muhtemelen tartışmanın cereyan ettiği ortamda bulunan fakih sahâbenin söz konusu rivâyeti bildiği varsayımına dayanmaktadır. Hulefâ-i Râşidîn’in hüküm verirken

²⁹⁸ Durmuş Ali Arslan, “Râvinin Rivâyetine Muhâlif Amel Etmesi Konusunun Hadis Usûlü ve Hanefî Fikih Usûlü Eserlerinde Ele Alınışı”, *The Journal of Academic Social Science* 49/49 (29 Ağustos 2024), 95.

²⁹⁹ ‘Abdülmeccid et-Türkânî, *Dirâsât fî Uşûli’l-Ĥadis ‘alâ Menheci’l-Ĥanafîyyeti* (Pakistan: Medresetü’n-Nu’ mân, 2009), 326.

³⁰⁰ İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadis*, 89.

³⁰¹ el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/384.

sahâbenin önde gelenleriyle istişare etmesi ve Hanefîlerin fukahâ sahâbî vurgusu bu kanaatin isabetini güçlendirmektedir.³⁰²

Hanefî fıkıh usulü kaynaklarında râviden kaynaklanan ve rivâyetin reddini gerektiren durumlar dört başlıkta ele alınmıştır. Bunlardan birincisi, râvinin rivâyet ettiği haberi tamamen inkâr etmesidir. İkincisi, râvinin söz veya fiil olarak kendi rivâyetine aykırı bir tutum sergilemesidir. Üçüncüsü, râvinin rivâyet ettiği hadisin anlamı ihtimalli olduğunda, tevil veya tahsis yoluyla bu anlamlardan birini belirlemesidir. Dördüncü sebep ise râvinin rivâyet ettiği hadisla amel etmeyi terk etmesidir. Bu sebepler içinde ikinci ve dördüncü madde, yani râvinin rivâyetine muhalif davranması, Hanefî usulünde özel bir önem taşımaktadır.³⁰³

Râvinin rivâyetine muhalefeti, hadisi rivâyet etmeden önce veya ettikten sonra gerçekleşebilmektedir. Eğer râvinin rivâyete aykırı amelinin, hadisi nakletmeden önce olduğu biliniyorsa bu durum hadisin sıhhatine zarar vermemektedir. Çünkü bu durumda râvinin rivâyeti duyduktan sonra kendi önceki görüşünden vazgeçtiği ve hadis doğrultusunda amel ettiği varsayılmaktadır. Aynı değerlendirme râvinin muhalefetine ne zaman gerçekleştiğinin bilinmediği durumlarda da geçerlidir. Buna karşılık râvinin rivâyetine muhalefetine, hadisi naklettikten sonra gerçekleştiği sabit olursa bu hadis Hanefîlere göre hüccet olmaktan çıkmaktadır. Çünkü râvinin kendi rivâyetinin aksine amel etmesi hadisin sıhhat zincirinde bir kopukluk olduğunu göstermektedir. Bu durumda üç ihtimalden söz etmektedirler. Birinci ihtimal, râvinin aslında böyle bir rivâyetinin bulunmaması ve hadisin ona yanlış olarak isnat edilmesidir. Bu durumda hadisin reddedilmesi gerekmektedir. İkinci ihtimal, râvinin rivâyet ettiği hadisin hükmünü bildiği hâlde ona önem vermeyip amel etmemesidir ki bu durumda râvi fasık sayılır ve rivâyeti kabul edilmez. Üçüncü ihtimal ise râvinin unutkanlık veya gaflet sebebiyle rivâyetine aykırı davranmasıdır. Bu durumda râvi gafil kabul edilir; nitekim şahitliği kabul edilmeyen gafilin rivâyeti de kabul edilmez. Hanefîler için en makul ve hüsn-i zanna uygun ihtimal ise râvinin hadisin mensûh olduğunu bilerek o hadisla amel etmemesidir. Böyle bir durumda râvi, hadisi sadece isnad zincirini koruma amacıyla rivâyet etmiş, amelinde ise nâsih olan delili esas almıştır.³⁰⁴

Hanefîlerin bu prensibi uyguladıkları örneklerden biri Abdullah b. Ömer'in Hz. Peygamber'in rûkûa giderken ve rûkûdan kalkarken ellerini omuz hizasına kadar kaldırdığını bildiren rivâyetidir.³⁰⁵ Buna rağmen İbn Ömer'in öğrencisi Mücâhid, onun arkasında namaz kıldığını ve sadece iftitâh tekbirinde ellerini kaldırdığını ifade etmiştir.

³⁰² Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-eimme es-Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgâni (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/6; Mutlu Gül, *Hanefî Usulünde Hadis Tenkidi* (Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 229-240.

³⁰³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 201-205; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: AÜSBE, Doktora, 1989), 190.

³⁰⁴ Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, 2/2/5-6; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 205-206; Bekir Özudoğru, "Sihhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivâyetine Muhalif Ameli", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 136.

³⁰⁵ Müslim, *Sahih*, "Salât", 9 (No: 21).

Hanefiler bu durumu, rivâyet edilen hadisin mensûh olduğuna delil saymışlardır. Bir başka örnek ise Ebû Hüreyre'nin köpeğin yaladığı kabın yedi defa, biri toprakla olmak üzere yıkanması gerektiğini bildiren³⁰⁶ hadisi rivâyet etmesine rağmen kendisinin üç defa yıkamakla yetinmesidir. Hanefiler, bu çelişkiyi de hadisin mensûh olduğunun göstergesi olarak değerlendirmişlerdir.³⁰⁷ Hanefilerin bu yaklaşımı, sadece kendi mezheplerine özgü değildir. İmam Mâlik'in iki görüşünden birinin de bu yönde olduğu ayrıca Mâlikî kelamcısı ve usulcüsü Bâkillânî'nin de aynı kanaati paylaştığı belirtilmiştir.³⁰⁸ Yine Ahmed b. Hanbel ve birçok hadis hâfızının da bu prensibi uygulayarak bazı hadisleri zayıf gördükleri bilinmektedir.³⁰⁹

Hanefiler, âhâd haberle amel etmenin kabul şartlarını belirlerken râvinin rivâyetine muhâlif amel edip etmediğine veya o rivâyetin aksine fetva verip vermediğine özel önem atfetmektedirler. Böyle bir durumda rivâyet değil râvinin fiilî ameli esas alınmaktadır. Abdullah b. Ömer'in fitreye ilişkin nakilleri bu bakımdan örnektir: Bazı rivâyetlerde arpa, hurma, yulaf ve kuru üzüm sayılmışsa³¹⁰ da râvi Nâfi'nin açıklamalarına göre İbn Ömer fiilen hurmadan vermiş yalnız Medine'de hurma kıtlığı yaşanan bir yılda bir defaya mahsus arpadan fitre vermiş, yulaf ve kuru üzümünden vermemiştir.³¹¹ Bu da rivâyetle amel arasındaki çakışmanın Hanefî usûlcü nazarında bir kusur sayılmasına yol açmaktadır. Hz. Âişe'nin “velisiz nikâh bâtıldır”³¹² rivâyetini nakletmesine rağmen kardeşinin kızı Hafsa'yı babasının gıyabında evlendirmesi de Hanefiler nezdinde rivâyetin hüccet değerini zayıflatan bir muhalefet örneğidir.³¹³

Sonuç olarak, hadisçiler râvinin kendi rivâyetine aykırı görüş veya ameliyle genellikle rivâyetin sıhhatini etkileyen doğrudan bir unsur olarak görmemiş bu durumu ictihâdî farklılık, nesh, unutma veya farklı delillerin tercihi gibi gerekçelerle açıklamışlardır. Onlara göre sahih senetle gelen ve şâz ya da illetli olmayan hadis, râvinin amelinden bağımsız olarak hüccet değerini korumaktadır. Buna karşılık Hanefî fakih ve usulcüler, râvinin rivâyetine aykırı davranışını hadisin kabulü açısından önemli bir karine olarak kabul etmiş; özellikle sahâbe ve tâbiûn râvilerinin bu tür muhalefetlerini rivâyetin zayıflığına veya nesh edilmiş olduğuna işaret saymışlardır. Bu yaklaşım, Hanefî metodolojinin amel ile rivâyet arasındaki tutarlılık ilkesine dayanan bir yaklaşımın sonucudur. Dolayısıyla Hanefiler açısından râvinin rivâyetine muhalefeti hadisin sıhhatini zedeleyen, muhaddisler açısından ise ancak başka karinelerle desteklendiğinde etkili olabilecek tali bir unsurdur.

³⁰⁶ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, Buhârî, “Vudû”, 34 (No: 172); Müslim, *Sahih*, “Tahâre”, 27 (No: 93).

³⁰⁷ Seraşsi, *Uşûlu's-Seraşsi*, 2/6.

³⁰⁸ el-Kâdî Muhammed b ' Abd Allâh Ebû Bekr b el- ' Arabî el-Ma'âfirî el-Eşbilî el-Mâlikî, *el-Maḥşûl fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Huseyn 'Alî el-Yedri - Sa'id Fûde (Ammân: Dâru'l-Beyârik, 1999), 89.

³⁰⁹ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İlleti't-Tirmizî*, 2/888-891.

³¹⁰ Ebu Dâvûd, *Sünen*, “Zekât”, 19 (1614).

³¹¹ Müslim, *et-Temyîz*, 211, 212.

³¹² Tirmizî, *Sünen*, “Nikâh”, 14 (No: 1102); Ebu Dâvûd, *Sünen*, “Nikâh”, 19 (No: 2083).

³¹³ Seraşsi, *Uşûlu's-Seraşsi*, 2/3.

SONUÇ

Râvinin kendi rivayetini inkâr etmesi meselesi hem hadis hem de fıkıh usûlü disiplinlerinin kesişim noktasında yer alan temel konulardan biridir. Zira bir hadisin sahih kabul edilmesi yalnızca sened zincirinin zahirî sağlamlığına değil, aynı zamanda bu zinciri teşkil eden râvilerin güvenilirliğine, zabt derecelerine ve rivayetle amel arasındaki tutarlılığa da bağlıdır. Bu bağlamda râvinin rivayetini inkârı meselesi, rivayetin hücciyetini doğrudan etkileyen bir durum olarak değerlendirilmiş hadisçiler ve fakihler arasında metodolojik açıdan dikkat çekici farklılıklar doğurmuştur.

Râvinin kendi rivayetini sözle reddetmesi hadisçiler açısından râvinin zabt yönüyle ilgili bir meseledir. Çünkü hadis usûlüne göre râvide aranan iki temel şart adalet ve zabttır. Adalet, râvinin ahlaki bütünlüğünü ve doğruluğunu; zabt ise rivayetleri doğru biçimde işitip koruma gücünü ifade etmektedir. Bu çerçevede râvinin rivayetini inkâr etmesi onun adaletine değil zabtına dair bir eksiklik olarak değerlendirilmiştir. Muhaddisler, böyle durumlarda râvinin rivayetinin tamamen reddedilmesi yerine olayın mahiyetine ve inkârın derecesine göre hüküm tesis etmişlerdir. Muhaddisler bu konuda iki temel ölçü geliştirmişlerdir. Birincisi, “men haddesa ve nesiye/rivayet edip sonra unutan kimse” kategorisidir. Bu durumda râvinin unutulması, onun beşerî zaafına bağlanır ve mutlak bir cerh nedeni sayılmamaktadır. Ancak unutkanlık kalıcı hâle gelmişse özellikle ihtilât (aklı bozulma) durumunda olduğu gibi râvinin rivayetleri ihtiyatla karşılanır. İkinci ölçü ise “müsbetin sözü nâfi olana tercih edilir” kaidesidir. Buna göre, bir hadisi rivayet ettiğini kesin biçimde ifade eden râvi, o rivayeti inkâr eden râviye göre daha güçlü bir delil sunmaktadır. Zira ispat, ihtimale dayalı inkârdan daha kuvvetlidir. Bu ilke hadisçiler arasında yaygın bir kabul görmüş ve râvinin inkârının rivayetin sıhhatini otomatik olarak ortadan kaldırmayacağı anlayışını yerleştirmiştir.

Bununla birlikte hadisçiler inkârı tamamen görmezden de gelmemişlerdir. İbnü’s-Salâh, Hatîb el-Bağdâdî, Süyûtî ve İbn Hacer gibi hadis otoriteleri, râvinin inkârını vehim, nisyân, teşkik veya cühûd gibi alt kategorilerde değerlendirmişlerdir. İnkârın kasıtlı reddediş (cühûd) seviyesinde olması durumunda rivayet genellikle reddedilmiş ancak râvi unutkanlık veya tereddüt hâlindeyse diğer karinelerle desteklenmesi şartıyla rivayet kabul edilmiştir. Dolayısıyla hadisçilerde bu konuda mutlak bir hüküm değil karineye dayalı bir değerlendirme yöntemi hâkimdir. Hadisçiler, râvinin inkârını yalnızca bir rivayet problemi olarak değil aynı zamanda hadislerin bütünlüğünü tehdit eden bir risk alanı olarak görmüş ve bu riskin ilmi kriterlerle yönetilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.

Sözlü inkâr konusunda fıkıh usûlcüleri ise aynı meseleyi “inkârü’l-aşl ve rivâyetü’l-fer” kavramsallaştırmasıyla ele almışlardır. Bu yaklaşımda asıl (el-aşl),

hadisi doğrudan Hz. Peygamber'den veya sahâbeden duyan râviyi; fer' ise bu hadisi onlardan nakleden ikinci derecedeki râviyi ifade etmektedir. Eğer asıl râvi, fer'in naklettiği rivayeti inkâr ederse, o rivayetin delil değeri tartışmalı hâle gelmektedir. Usûlcüler burada hadisçilerin isnad güvenilirliği üzerine kurdukları sistemi, delil olarak kullanılabilirlik (hücciyet) açısından yorumlamışlardır. Hanefiler başta olmak üzere birçok fakih, râvinin rivayetini inkâr etmesini hadisin hücciyetine zarar veren bir durum olarak görmüştür. Hanefiler böyle bir durumda üç olasılıktan söz etmişlerdir: Birincisi, hadisin aslında hiç var olmaması ve fer' râvinin yanılması; ikincisi, râvinin hadisi bildiği hâlde ona önem vermemesi; üçüncüsü ise hadisin mensûh olduğunu bilerek rivayet edilmesidir. Bu üç ihtimal de hadisin delil değeri üzerinde olumsuz bir etki bırakmaktadır. Diğer taraftan Şâfiî ve Hanbelî fakihleri, bu konuda hadisçilerin yaklaşımına daha yakın durmuşlardır. Onlara göre sahih senedle sabit bir hadis, râvinin sonradan onu inkâr etmesiyle geçersiz olmamaktadır. Zira râvinin inkârı içtihat farkından, unutkanlıktan veya hükmün değişmesinden kaynaklanabilmektedir.

Usûlcüler ayrıca inkârın derecelerini dikkate almışlardır. Kesin inkâr (cühûd) durumunda rivayet genellikle düşerken, ihtimale dayalı inkârda (teşkîk) rivayet kabul edilmiştir. Âmidî, Serahsî, Zerkeşî ve İbnü'l-Attâr gibi usûl âlimleri, asıl ve fer' arasındaki ilişkinin mahiyetini açıklarken, bu ilişkinin hukukî isnad (teb'iyet) ilkesine dayandığını belirtmişlerdir. Buna göre fer'in rivayeti, asıl râviye bağlıdır; asıl râvinin inkârı, fer'in naklini zayıflatır. Ancak bu bağ mutlak değildir. Râvinin zabt, adalet ve rivayet zincirindeki güvenilirliği gibi karinelerle desteklenmesi hâlinde fer'in rivayeti yine delil olarak kullanılabilir.

Râvinin kendi rivayetine fiilen aykırı davranması yani amelî inkâr ise daha çok fakihlerin dikkatini çekmiştir. Bu durumda râvi rivayeti sözlü olarak nakletmekte, ancak uygulamada onun gereğini yerine getirmemektedir. Hanefiler, bu tutumu rivayetin sıhhatine zarar veren bir karine olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre adalet sahibi bir sahâbî veya tâbî, Hz. Peygamber'den sahih bir hadis rivayet ettikten sonra, nesih gibi geçerli bir gerekçe olmaksızın bu hadisin hilafına amel etmez. Bu sebeple râvinin fiilî tutumu, hadisin hüccet oluşu üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Hanefilerin bu yaklaşımı, pratik örneklerle desteklenmiştir. Abdullah b. Ömer'in rûkûya giderken ellerini kaldırmaya dair hadisi rivayet etmesine rağmen fiilen bunu uygulamaması, Hanefilere göre rivayetin mensûh olduğuna delalet etmektedir. Aynı şekilde Ebû Hüreyre'nin köpeğin yaladığı kabın yedi kez yıkanması gerektiğini rivayet etmesine karşın kendisinin üç defa yıkamakla yetinmesi, hadisin amel bakımından mensûh olduğuna işaret sayılmıştır. Buna karşılık hadisçiler, bu tür farklılıkları hadisin zayıflığına değil, râvinin içtihat farkına bağlamışlardır.

Netice itibarıyla, râvinin kendi rivayetini inkârı ister sözlü ister amelî biçimde olsun İslâm ilim geleneğinde hadislerin güvenilirliği, hücciyet değeri ve rivayetle

amel arasındaki ilişki açısından önem taşımaktadır. Hadisçiler, bu meseleyi zabt ve hafıza yönüyle değerlendirerek rivayetin doğruluğunu korumaya odaklanmıştır. Fakihler ise delil değeri ve amel yönüyle ele alarak rivayetin pratik hayattaki uygulanabilirliğini esas almışlardır. Her iki yaklaşım, aynı hakikatin farklı yönlerini temsil etmektedir. Günümüz hadis ve fıkıh araştırmalarında bu iki perspektifin birleştirilmesi hem sünnetin tarihî güvenilirliğini hem de fikhî işlevselliğini daha bütüncül bir biçimde ortaya koyacaktır.

Gelecek çalışmalar açısından hadis ve fıkıh usûlü ilişkisini konu alan araştırmaların hem tarihsel hem de metodolojik boyutlarıyla genişletilmesi gerekmektedir. Özellikle erken dönem hadis tenkit literatürü ile klasik fıkıh usûlü metinlerinin birlikte okunması, ilimler arası etkileşimin köklerini ortaya koyacaktır. Ayrıca dijital beşerî bilimlerin sunduğu metin analiz araçları kullanılarak hadis ve fıkıh metinleri üzerinde karşılaştırmalı veri temelli çalışmalar yapılabilir. Bu sayede İslâm ilim geleneğinde kullanılan kavramların zaman içindeki dönüşümü, ilimlerin birbirine etkisi ve ilmî gelişim seyri daha açık biçimde incelenebilecektir.

KAYNAKÇA

- Abbâdî, Şihâbüddîn Ahmed b. Kasım es-Sebbâğ. *el-Ayâtü'l-beyyinât alâ şerhi Cem'ü'l-cevami'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Ahmed b. Hanbel. *el-'İlel ve ma'rifetu'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. Riyâd: Dârü'l-Hancî, 2001.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed Muhammed Şâkir. *el-Bâ'isu'l-hasîs şerhu ihtisâri 'Ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Ahmed, 'Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfuddîn. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1402.
- Arslan, Durmuş Ali. "Râvinin Rivâyetine Muhâlif Amel Etmesi Konusunun Hadis Usûlü ve Hanefî Fikih Usûlü Eserlerinde Ele Alınışı". *The Journal of Academic Social Science* 49/49 (29 Ağustos 2024), 88-100.
- Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *et-Telhîşu'l-Habîr fî Tahrîci Ahâdisi'r-Râfi'î el-Kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- Attâr, Hasan b. Muhammed b. Mahmûd eş-Şâfiî. *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Cem'i'l-Cevâmî'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Aydemir, Selahattin. *Hadis Anlam ve Yorum*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2024.
- Aydemir, Selahattin. *Sahâbe ve Değer*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Şenâ) Bedrüddîn. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin el-Hanefî. *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Diyânüvî. *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Bâbertî Ekmelüddîn Muhammed b. Maḥmûd b. Ahmed Rûmî el-Mısrî. *el-'Înâye fî şerhi'l-Hidâye*. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb. *Târîh-u Bağdâd*. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Surekî, İbrahim Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2002.

- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd ve zeyluhû*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Bağdâdî, Ali b. Akîl. *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb. *Kitabü'l-Fakîh ve'l-mütefakkih*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1996.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. Karaçi: Câmiatü'd-Dirasatî'l-İslâmiyye, 1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *Müsned*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdulhâlik. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *ed-Duafâü's-sağîr*. thk. Mahmud İbrahim Zayed. Haleb: Dârü'l-Va'y, 1396.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, t.s.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Şalâhiddîn. *Keşşâfu'l-Kınâ' 'an Metni'l-İknâ'*. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Cassâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî el-Hanefî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.
- Cemel, Suleymân b. 'Ömer. *Hâşiyetu'l-Cemel 'alâ Şerhi'l-Menhec = Futûhâtü'l-vehhâb bi-tavdîhi Şerhi Menheci't-tullâb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim. *Tehzîbü Süneni Ebî Dâvûd ve İdâhu 'İllehî ve Müşkilâtihî*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2019.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *el-İlelû'l-Vâride fî'l-Ahâdisi'n-Nebeviyye*. ed. Mahfûzurrahmân Zeynullâh es-Selefi. Riyad: Dâr Taybe, 1. Basım, 1985.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fî usuli'l-fıkh*. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

- Dımaşkî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muḥammed b. ‘Abdillâh er-Râmînî Burhânüddîn. *el-Mübdi ‘fî Şerhi’l-Muḥni*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1997.
- Ebû Su’aylık, Abd Rabbih ve ‘Avvâd, İbrahim Barakat. “İnkârü’r-Râvi li-Rivâyetihî ve Eseruhû fihâ: Dirâse Nazariyye”. *el-Mecelle el-Ürduniyye fî ‘d-Dirâsât el-İslâmiyye* 13/1 (2017).
- Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr b. İsa b. Ubeydullah -Hümejdî. *Müsnedü’l-Hümejdî*. thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî. Şam: Dârü’s-Sakâ, 1. Basım, 1996.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş‘as. *Mesâilü’l-İmâm Ahmed rivâyetü Ebî Dâvud es-Sicistânî*. thk. Târik b. İvadullah. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş‘as. *Sünen*. thk. Şu‘ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2009.
- Ebû Huzeyfe, Nebîl b. Mansûr b. Ya‘kûb b. Sultân el-Basâre el-Kuveytî. *Enîsü’s-Sârî fî Tahrîci ve Tahkîki’l-Ehâdisi’lletî Zekerahâ’l-Hâfiz İbn Hacer el-Askalânî fî Fethi’l-Bârî*. thk. Nebîl b. Mansûr b. Ya‘kûb el-Basâre. Beyrut: Müessesetü’s-Semâha, Müessesetü’r-Rayyân, 2005.
- Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’, Muḥammed b. Huseyn b. Muḥammed b. Halef. *el-‘Uddetu fî uşûli’l-fikḥ*. thk. Aḥmed b. ‘Alî el-Mubârekî. b.y.: y.y., 2. Basım, 1990.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâc Nûh. *Silsiletü’l-Ehâdisi’d-Daife ve’l-Mevdûa ve Eseruhâ’s-Seiyyi fî’l-Ümme*. Riyad: Dârü’l-Maârif, 1992.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddîn b. el-Hâc Nûh. *Silsiletü’l-Ahâdisi’s-Şaḥîha ve Şey’un min Fıkhihâ ve Fevâ’idihâ*. Riyad: Mektebetü’l-Ma‘ârif li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1995.
- Emir es-San‘ânî, Ebû İbrahim Muhammed b. İsmail. *Tavdihul-efkâr li-me’ani Tenkihi’l-enzâr*. Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1997.
- Fesevî, Ebû Yusûf Ya‘kub b. Süfyân. *el-Ma’rife ve’t-târiḥ*. thk. Ekrem Ziya Ömerî. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1401.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min ilmi’l-usûl*. Beyrût: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Huccetu’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menḥûl min ta’lîkâti’l-usûl*. thk. Muḥammed Ḥasan Heyto. Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Mu‘âşır, 3. Basım, 1998.
- Gül, Mutlu. *Haneîf Usûlünde Hadis Tenkidi*. Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Hafnâvî, Muhammed İbrahim. *Dirâsât Usûliyye fî’s-Sünneti’n-Nebeviyye*. Kahire: Dârü’l-Vefâ li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1991.
- Hâkim en-Nisâbü’rî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrekü ala’s-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ’. Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1990.

- Haneî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî. *Şerhu Meânî'l-âsâr*. Kahire: Alemu'l-Kütüp, 1994.
- Hâşimî, Sa'dî. *Ebû Zûr'a er-Râzî ve cühuduhû fî's-sünneti'n-nebeviyye: maa tahkiki Kitâbihi'd-duafâ ve ecvibetihî alâ esileti'l-Berzâî*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1982.
- Haţţâb er-Ru'aynî, Şemseddin Ebû 'Abdullah el-. *Mevâhibu'l-celîl fî muhtaşari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Hayrettin Karaman vd. *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Mealî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Heytemî, İbn Hacer. *Tuhfetu'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*. Kâhire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kubrâ, 1983.
- Hirâkî, Ebû'l-Kâsım 'Ömer b. Hüseyin. *Metnu'l-Hirâkî*. Tañta: Dâru's-şahâbe li't-Turâş, 1993.
- Irâkî, Hâfız Abdurrahîm İbnu'l-Huseyn. *et-Takyîd ve'l-îdâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1969.
- Irâkî, Hâfız Abdurrahîm İbnu'l-Huseyn. *Şerhu et-Tebîrâ ve't-Tezkirâ*. thk. Mâhir Yasîn Fahl. Beyrût: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulvî, Muhammed Abdulkadir el-Bekrî. Mağrib: Vizâretü 'Umumi'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Hâşiyetu Reddi'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî du'efâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. *Târîhu medîneti Dimaşk ve zikru fazlihâ ve tesmiyetü men hallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâhihâ min varidihâ ve ehlihâ*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Cemâ'a, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillâh. *el-Menhelü'r-revî fî muhtasari ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406.
- İbn Dakikul'id, Ebû'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali. *el-İktirâh fî beyânî'l-istilâh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Ebû Hâtîm er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekr Ahmed. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Salâh b. Fethi Hilal. Kahire: Fârukü'l-Hadîsi li't-Tab'ati ve'n-Neşr, 1427.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed. *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed. *Nüzhetü'n-nazar fî tavdihi nuhbeti'l-fiker*. thk. Nûruddîn 'Itr. Dimaşk: Matba'atu's-Sabâh, 2000.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Haleb: Dârü'r-Reşid, 1406.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Haydarabad: Matbatu Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hânel, Ebû 'Abdullah Ahmed ibn Muhammed. *Mesâ'ilü Ahmed b. Hanbel Rivâyetü İbnihî 'Abdullah*. thk. Zuheyr eş-Şâviş. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1981.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'id. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'id. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdulğaffar Süleyman. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân et-Temîmî. *es-Sikât*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân et-Temîmî. *Sahîh-u İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekir. *İ'lâmü'l-muvakkîne an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Taha Muhammed ez-Zeynî. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî. *Ravdatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Menâzır fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. Basım, 2002.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Şerefüddîn. *Hulâşatu'l efkâr şerh Muhtasârü'l-Menâr*. thk. Hafız Sena'ullah ez-Zâhidî. b.y.: Daru İbn Hazm, 2003.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. 'Imâdu't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed Hanbelî. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdurrahîm Sa'id. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed Hanbelî. *Fethü'l-bârî şerhi Sahîh-i Buhârî*. Medine: Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, 1996.
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdirrahman. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nûruddîn Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.

- İbnü Emîr el-Hâcc, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Muvakkıt el-Hanefî. *et-Takrîr ve't-Tahbîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed Şeybânî Cezerî. *Câmiü'l-usûl min ehâdîsi'r-Resûl*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1970.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhu Fethü'l-kadîr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1315.
- İsfahânî, Ebû's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed. *Beyânü'l-Muhtasar: Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*. ed. Muhammed Mazhar Bekâ. Suudi Arabistan: Dârü'l-Medenî, 1986.
- Kâdî 'Îyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. thk. Yahya İsmail. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ Eyyûb bin Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyât: Mu'cem fî'l-mustalahât ve'l-furûk el-lugaviyye*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1432.
- Kılıç, Ebû Abdullah Alaüddin Moğultay b. Kılıç b. Abdullah el-Bekceri el-Hikri Moğultay b. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Fârukü'l-Hadisi li't-Tab'ati ve'n-Neşr, 2001.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbas Ziyaeddin Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim lima eşkele min telhisi Kitâbi Müslim*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996.
- Küçükosman, Hasan. "Râvilerin Yalanından Tövbesi ve Rivayetlerinin Durumu". *Eskiye* 54 (2024)
- Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehalevî el-Ensârî. *Fevâihü'r-rahâmût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Mahallî, Celâleddîn. *Şerhu'l-Varakât fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Husâmuddîn b. Mûsâ Affâne. Filistin: Kudüs Üniversitesi, 1999.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *Muvattâ*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Mâlikî, el-Ğâdî Muhammed b. 'Abd Allâh Ebû Bekr b. el-'Arabî el-Ma'âfirî el-Eşbîlî. *el-Maḥşûl fî Uşûli'l-Fıkh*. thk. Huseyn 'Alî el-Yedrî - Sa'îd Fûde. Ammân: Dâru'l-Beyâriq, 1. Basım, 1999.
- Mâverî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *el-Hâvî'l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali et-Temîmî. *İzâhü'l-mahsûl min burhâni'l-usûl*. Beyrût : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Mısrî ez-Zerkeşî, Şemsüddîn Muhammed b. 'Abdillâh. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ muḥtaşari'l-Hıraqî*. b.y.: Dâru'l-'Ubeykân, 1993.

- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Mu'tezilî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Basrî el-. *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*. ed. Halîl el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *et-Temyîz*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Suûdi Arabistan: Mektebetü'l-Kevser, 1374-75/1955-56.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh*. thk. M. Fuad Abdulbaki vd. Beyrût: Dar-u İhyâi't-Türâs, 1954.
- Nefîşî, Abdurrezzâk Ali es-Şağîr. *İnkârü'r-Râvi li-Rivâyetih beyne Ârâ'i'l-Muhaddisîn ve'l-Uşûliyyîn*. Amman: el-Câmi'atu'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Nemerî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah Kurtubî İbn Abdülber. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ. Beyrût: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb en-. *Sünen*. thk. 'Imadu't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîh'i Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392.
- Opus, Bahadır. "Ehl-İ Hadisin Râvinin Rivâyetine Aykiri Amel Etmesi Konusuna Bakışı (Eebû Dâvûd Örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 22/1 (30 Haziran 2022), 296-307.
- Özüdoğru, Bekir. "Sıhhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 131-164.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtâru's-sıhâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.
- Sağlam, İbrahim. "Hadis ve Sünnetin Anlaşılmasında Tedrîciliğin Rolü". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 19 (Aralık2024), 331-364.
- San'anî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk. *el-Musannef*. Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1983.
- San'anî, Kehlânî Muhammed b. İsmâ'îl. *Sübülü's-Selâm*. b.y.: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Sarsarî, Ebû'r-Rebî' Necmüddin Süleyman b. Abdi'l-Kavî b. el-Kerîm et-Tûfî es-. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Resâle, 1987.

- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethü'l-muğis bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-Irâki*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muḥammed es-. *Ḳavâṭi'u'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Muḥammed Ḥasan Muḥammed Ḥasan İsmâ'il. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. Dâru'l-marife, 2004.
- Serahsî, Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Sicistanî, Süleyman b. Eş'as b. İshak b. el-Ezdî Ebû Davud es-. *el-Merâsîl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. thk. Muhammed el-Fâryâbî. Beyrût: Mektebetü'l-Kevser, 1415.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tezkiretü'l-Mü'tesî fimen Haddese ve Nesîye*. ed. Subhî el-Bedrî es-Sâmerâî. Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1404.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbâs. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1400.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbâs. *el-Umm li'-ş-Şâfi'î*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfiî, Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî el-Askalânî el-Bulkînî el-Mısrî. *Mehâsinu'l-Istılâh*. thk. Âişe Abdurrahman (Bintü's-Şâtî'). Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Havlanî. *Fethu'l-Ḳadîr*. Şam, Beyrut: Dâr İbn Kesîr, Dârü'l-Kelimi't-Ṭayyib, 1993.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Havlanî. *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1993.
- Şîrâzî, Cemâlüddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk. *el-Luma' fi uşûli'l-fıkh*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn. *Mecmûu'l- fetâvâ*. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd lî't-Tibaâ, 1416.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-İlelü'l-kebîr*. thk. Subhi es-Sâmirî. Beyrût: Alemu'l-Kütüp, 1409.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-İlelü's-sağîr*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrût: Dar-u İhyâi't-Türâs, 1975.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.

- Türkmânî, ‘Abdülmeccid. *Dirâsât fî Uşûlî’l-Ĥadîs ‘alâ Menheci’l-Ĥanafiyyeti*. Pakistan: Medresetü’n-Nu‘mân, 2009.
- Ukaylî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr. *ed-Duaḡâü’l-kebîr*. thk. Abdü’l-mu’tî’ Emin Kala’cî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Mektebeti’l-İlmiyye, 1404.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: AÜSBE, Doktora, 1989.
- Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekerîyya. *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü İbn Mühri)*. thk. Muhammed Kâmil ek-Kassâr. Dimaşk: Mecma‘u’l-Lugati’l-‘Arabiyye, 1405.
- Yemânî, Abdurrahman b. Yahyâ b. Ali el-Muallimi. *el-Envârü’l-kaşîfe limâ fi kitâbi edva ale’s-sünne mine’z-zülel ve’t-tadlil fî’l-mücâzeḡe*. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Dîvânü’d-Du’afâi ve’l-Metrûkîn ve Halk min el-Mechûlîn ve Sıkât fihim Lîn*. thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî. Mekke: Mektebetü’n-Nahda el-Hadîse, 1967.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Kâşîf fî ma’rifeti men lehü rivâye fî’l-kütübi’s-sitte*. Cidde: Dârü’l-Kıble li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü’l-’itidâl fî nakdi’r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. thk. Şu’ayb el-Arnaût vd. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhü’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhir ve’l-a’lâm: el-megâzi ve’t-tercemeti’n-nebeviyye*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 15 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Zikrû esmâ’i men tüküllime fih ve hüve mevsûkun*. thk. Muhammed Şükûr b. Mahmûd el-Hâcî Emrîr el-Meyâdinî. Zerkâ: Mektebetü’l-Menâr, 1986.
- Zencânî, Ebû’l-Menâkib Şihâbeddîn Mahmûd b. Ahmed. *Tahrîc’ul-furû‘ ale’l-uşûl*. thk. Muhammed Edîb Şâlih. Beyrut: Muessetu er-Risâle, 2. Basım, 1398.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır. *Bahrü’l-muhît fî usulî’l-fikh*. Kuveyt: Vizâretü’l-Evkaf ve’s-Şuuni’l-İslâmiyye, 1992.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni’s-Salâh*. thk. Zeynu’l-Âbidîn b. Muhammed. Riyâd: Advâ’s-Selef, 1998.
- Zeyla’î, Abdullah b. Yusuf ez-. *Naşbü’r-Râye li-Aḡâdisi’l-Hidâye: ma’a ḡaşıyetih: Buḡyetü’l-Elem’î fî Tahrîci’z-Zeyla’î*. thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Müessesetü’r-Rayyân; Dârü’l-Kıble li’s-Sakâfeti’l-İslâmiyye, 1. Basım, 1997.
- Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf. *Şerhü’z-Zürkânî alâ Muhtasar-ı Halîl*. Beyrût: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002.