

## **EBÛ HANÎFE SAVUNMALARINDA YÖNTEM: ZÂHİD KEVSERÎ ÖRNEĞİ**

Ömer YILMAZ\*

### **Özet**

Ebû Hanîfe'nin haber-i vahidleri kabul çerçevesinde bazı şartlar ileri sürmesi, hadisleri kabul etmediği, hadisle değil reyîyle hüküm verdiği şeklinde eleştirilere sebep olmuştur. Bu eleştirilere kendisi sağlığında cevap verdiği gibi vefatından sonra da Ebû Hanîfe savunması niteliğinde eserler kaleme alınmıştır. Ancak Ebû Hanîfe'yi savunan yaklaşımların hepsinin aynı çizgide olduğunu söylemek güçtür. Ebû Hanîfe'yi savunan kimi yazarlar, onu akılcı olarak niteleyip överken hanefî mezhebinde mezhep içi istidlali görmezden gelmektedirler. Ebû Hanîfe'yi savunan kimi yazarlara göre ise o haber-i vahidleri reddetmemiştir; bazı şartlar çerçevesinde kabul etmiştir. Zâhid Kevserî, bu ikinci gruba örnek teşkil eder.

**Anahtar Kelimeler:** Ebû Hanîfe, Hanefî Mezhebi, Hadis, Zahid Kevserî, Haber-i vahid.

### **Methodology in the Defense of Abu Hanifa: The Case of Zahid Al-Kawthari**

#### **Abstract**

The fact that Abu Hanifa lays down conditions for appraising the authenticity of khabar al-wahid has led to the criticism that he rejects hadiths and makes his rulings not on the basis of hadiths, but on the basis of his own reasoning. He responded to such criticism during his lifetime. After he had passed away, works were produced in his defense. However, scholars arguing in his defense have their differences. Some praise him for being rational and yet they themselves ignore inference within the Hanafi School

---

\* Yrd. Doç. Dr. Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

of law. Some other scholars, such as Zahid Al-Kawthari, argue that Abu Hanifa does not reject khabar al-wahid and that he accepts them under certain circumstances.

**Key words:** Abu Hanifa, Hanafi School of Law, Hadith, Zahid Al-Kawthari, Khabar al-wahid.

### GİRİŞ

Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) nasları anlamada uyguladığı yöntem, asırlarca müslüman toplumların problemlerine çözüm ürettiği gibi eleştiri konusu da olmuştur. Bu eleştirilere verilen cevapların da zaman zaman yeni tartışmalara kapı araladığı görülmektedir. Örneğin Ebû Hanîfe'nin haber-i vahidlerle amel etmediği yönündeki tenkitlere cevap sadedinde onun akli ön plana çıkaran bir âlim olduğunun ifade edilmesi, problem çözmek bir yana kendisi problem haline gelmektedir. Ebû Hanîfe'nin fıkıh usûlüne ilişkin görüşlerini içeren bir eser bırakmadığı göz önünde bulundurulduğunda onun usûlünün söz konusu eleştiriler ve bu eleştirilere verilen cevaplarla belirginlik kazandığı görülmektedir. Bu, Ebû Hanîfe adına verilecek cevaplar nasıl olmalıdır, sorusunu önemli kılmaktadır. Bu yazıda Ebû Hanîfe savunmalarında izlenecek yöntemin nasıl olması gerektiği, Kevserî'nin (ö. 1952) *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tahaddüs an rudûdi İbn Ebî Şeybe* adlı eseri çerçevesinde ele alınacaktır.

Kevserî'nin adı geçen kitabından önce de Ebû Hanîfe savunması niteliğinde eserler kaleme alınmıştır. Ancak Kevserî'nin eseri bu konuda matbu tek kaynak durumundadır.<sup>1</sup> Örneğin Muhyiddin Abdülkadir Kureşi (ö. 775/1373) "*ed-Dürerü'l-münîfe fi'r-reddi ala İbn Ebî Şeybe ani'l-İmam Ebî Hanîfe*" isimli eserinde İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) itiraz ettiği her konuya genişçe yer vererek bu itirazların haklı olmadığını ispata çalışmıştır.

<sup>1</sup> Kevserî ve eserleri güncel araştırmalara da konu olmuştur: Muhammed Ebu Zehra, "İmam Kevserî (trc. Nizameddin İbrahimoglu)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5 (2005), s. 335-340; Mehmet Ali Yargı, "Muhammed Zahid el-Kevserî (1863-1952) (Hayatı, Eserleri ve Fıkhi Görüşleri)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 6 (2005), s. 313-330; Ayhan Tekineş, "Biyografi Rivayetlerinin Tenkidi: Zahid el-Kevserî'nin Te'nîbü'l-Hatîb Örneği", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı:23 (2005), s. 157-178; Ayhan Tekineş, "Zahid el-Kevserî'nin Ebu Hanife ile ilgili Polemiklerinin Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:10, sayı: 3 (2010), s. 135-161.

Ancak eserin günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir. Kasım b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) "*el-Ecvibe an İ'tirâzâtı İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*" adlı eseri de aynı mahiyettedir ancak matbu değildir.<sup>2</sup>

Kevserî, eserinde İbn Ebû Şeybe'nin tenkitlerinin her birini ayrı bir başlık altında ele almıştır. Bu yazıda da aynı yöntem izlenecektir. Bir farkla ki günümüzde güncelliğini yitirmiş tartışmalara yer verilmeyecektir. Örneğin köle sahibinin köleyi zinaya zorlamasının hükmüne ilişkin tartışmalara değinilmeyecektir.

## I. İBADETLER

Ebû Hanîfe'nin haber-i vahidle amel etmediği yönündeki eleştirilerin genellikle ibadet konularında yoğunlaştığı görülür. Bu, Ebû Hanîfe'nin ibadetlerle ilgili mevzularda ihtiyata riayet maksadıyla kat'î delile öncelik vermesinden kaynaklanır. Aşağıdaki örneklerde bu durum açık bir şekilde görülebilmektedir.

### a. Vitir Namazının Hükümü

Vitir namazının sünnet olduğunu gösteren rivayetler vardır.<sup>3</sup> Bu rivayetlere rağmen Ebû Hanîfe'ye göre vitir namazı vaciptir.<sup>4</sup> Kevserî ise söz konusu rivayetleri tevil ederek ve senetlerindeki pürüzlere işaret ederek Ebû Hanîfe'nin ictihadını savunma cihetine gitmektedir.<sup>5</sup>

Bu konuda Ebû Hanîfe'nin ictihadını destekleyen rivayetler de vardır. Bu çerçevede Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Ey Kur'an ehli! Vitir namazı kılın. Çünkü Allah tektir, teki sever.*"<sup>6</sup> ; "*Allah size bir namaz daha ilave etmiştir. Bu namaz da vitirdir. Vitir namazını yatsı ile sabah vakti girinceye kadar geçen zaman içinde kılın.*"<sup>7</sup> ; "*Vitir haktır. Beş rekât ile vitir kılmak isteyen kılsın. Üç rekât ile kılmak isteyen kılsın. Tek rekât ile kılmak*

<sup>2</sup> Ataullah Şahyar, *İbn Ebî Şeybe'nin Ebu Hanîfe'ye İtirazları*, İstanbul 2002, s. 5.

<sup>3</sup> Müslim, "Musâfirun", 162; Ebû Dâvud, "Vitr", 1; Tirmizî, "Vitr", 2.

<sup>4</sup> Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mubtedî*, Beyrut 1995, I, 66; Mavsilî, *el-İhtiyar lita'lili'l Muhtar*, Dımaşk 2009, I, 75; İbn Hümam, *Fethu'l-kadir*, Beyrut 2003, I, 423; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar ala'd-dürri'l-muhtar*, Dımaşk 2000, II, 4.

<sup>5</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 171.

<sup>6</sup> Ebû Dâvud, "Vitr", 1; Tirmizî, "Vitr", 2.

<sup>7</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/44.

*isteyen yine kılsın.*”<sup>8</sup> ; “*Vitir haktır. Vitir kılmayan bizden değildir.*”<sup>9</sup> Bu rivayetler vitir namazının vacip olduğunu ifade etmektedir.

Ayrıca Ebû Hanîfe'nin Kur'an'da değinilmeyen vitir namazına ilişkin olarak sadece sünnete dayalı delillerle vacip olduğu sonucuna ulaşması onun nezdinde sünnetin delil değerini de göstermektedir.

Ebû Hanîfe'nin vitir namazı kılmayanlar hakkında kaza etmeleri gerektiğini ifade etmesi<sup>10</sup> ibadetlere ilişkin konularda ihtiyatı esas aldığına da örnek teşkil etmektedir. Nitekim İmam Muhammed (ö. 189/805) bu duruma şöyle işaret etmektedir: “*Vitir namazına ilişkin olarak fakihler arasında ihtilaf vuku bulmuştur. İbn Ömer'in bineğinden indiği ve yerde vitir namazı kıldığı buna ilaveten bu namazı Hz. Peygamber'den de rivayet ettiği menkuldür. Biz farklı rivayetler içerisinde ihtiyata en uygun olanla amel ediyoruz.*”<sup>11</sup>

Burada dikkati çeken bir nokta da Kevserî'ye göre Ebû Hanîfe'nin vitir namazını farz olarak nitelemesine<sup>12</sup> mukabil Hanefî kaynaklarda ısrarla bu namazın vacip olduğunun ifade edilmesidir.<sup>13</sup> Vitir namazının vacip olduğu ifade edilirken bu şöyle temellendirilir: Farzlar kat'î delille sabit olur, bunları inkâr eden kâfir olur. Vacip ise zannî delille sabit olur ve bunu inkâr eden kâfir olmadığı halde terk eden günaha girer. Bu duruma Kevserî de işaret eder.<sup>14</sup> Ancak Ebû Hanîfe'nin niçin vitir namazını farz olarak nitelendirirken bir başka yerde abdestte başın mesh edilmesini vacip olarak nitelediği izaha ihtiyaç duymaktadır. Bu durum bir araştırmada şöyle açıklanmaktadır: “*Ebû Hanîfe'nin farz ve vacip kelimelerini istilahi manada kullandığına dair müsned bir iktibasa rastlamadık. Abdest alırken başı mesh*

<sup>8</sup> Ebû Dâvud, “Vitr”, 1

<sup>9</sup> Ebû Dâvud, “Vitr”, 1

<sup>10</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 66; İbn Hümam, *Feth*, I, 423; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar*, II, 4.

<sup>11</sup> Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, Beyrut 1967, I, 187.

<sup>12</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 171.

<sup>13</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 66; Mavsîlî, *el-İhtiyar*, I, 75; İbn Hümam, *Feth*, I, 423; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar*, II, 4; Alâeddin Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut 1984, I, 201.

<sup>14</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s.172.

*etmek için Ebû Hanîfe'nin hem farz hem vacip kelimelerini kullanması onun bu kavramları ıstılahi manada kullanmadığını göstermektedir.*<sup>15</sup>

Vitir namazının hükmüne ilişkin olarak Ebû Hanîfe'den üç farklı görüş nakledilmiştir. Buna göre Ebû Hanîfe vitir namazının farz olduğunu ifade etmiştir. Ardından bu görüşünü değiştirmiş ve sünnet olduğunu belirtmiştir. Ardından da bu namazın vacip olduğu sonucuna ulaşmıştır.<sup>16</sup> Bu durumda Ebû Hanîfe'nin vitir namazının hükmü hakkında farz olduğunu ifade ettikten sonra vacip olduğu sonucuna ulaşması, farz ve vacip kelimelerini en azından bu konuya ilişkin olarak ıstılahi anlamda kullandığı görüşünü desteklemektedir.

#### **b. Abdestte Sarığın Meshi**

Hz. Peygamber'in abdest alırken başındaki sarığı mesh ettiğine ilişkin rivayetler vardır.<sup>17</sup> Ancak Ebû Hanîfe başın yerine sarığın mesh edilmesini yeterli bulmaz.<sup>18</sup>

Kevserî'ye göre sarığın mesh edildiğini gösteren rivayet, bunun abdest alırken başın meshi yerine geçeceğine delalet etmez. Bununla birlikte abdest alırken başın mesh edilmesi Kur'an'da kesin bir emir olarak geçmektedir. Bu durumda abdest alırken sarığın meshini yeterli bulanlar, "*Başlarınızı mesh ediniz.*"<sup>19</sup> ayetine aykırı davranmış olurlar. Bu çerçevede Allah'ın açık emrinin, lafzı üzerinde ihtilaflar bulunan hadislerle zail olmayacağı açıkça ortadadır.<sup>20</sup> Abdest alanın sarığı çıkarıp başını mesh etmesi meşakkatli bir iş değildir. Sarığın meshine ruhsat ancak meşakkatin ortadan kaldırılması için verilebilir. Hâlbuki bunda meşakkat olmadığı ortadadır.<sup>21</sup> Bu çerçevede kat'î delil niteliğindeki nassa öncelik verildiği de görülmektedir.

<sup>15</sup> Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*, İstanbul 2009, s. 163.

<sup>16</sup> Semerkandî, *Tuhfe*, I, 201.

<sup>17</sup> Müslim, "Tahâre", 84; Ebû Dâvud, "Tahâre", 59; Tirmizî, "Tahâre", 75.

<sup>18</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 32; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, İstanbul ts. , I, 82.

<sup>19</sup> Mâide 5/6.

<sup>20</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 36.

<sup>21</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 32; Halebî, *Mülteka*, I, 82.

Sarığın mesh edilmesiyle ilgili rivayetler incelendiğinde sarığın mesh edilmesinin başın mesh edilmesinin yerine ikame edilmemiş olduğu görülür. Diğer bir ifadeyle bu rivayetlerde Peygamberimizin başın ön kısmını mesh ettiği buna ilaveten sarığını da mesh ettiği görülmektedir.<sup>22</sup> Bu durumda Ebû Hanîfe'nin söz konusu rivayetleri dikkate almadığını ifade etmek isabetli gözükmemektedir.

### c. Defnedilmiş Ölü İçin Cenaze Namazı

Hiz. Peygamber'in kabre konulmuş ölü için cenaze namazı kıldığına ilişkin rivayetler vardır.<sup>23</sup> Ancak bu durum Ebû Hanîfe'ye sorulduğunda bir ölü için iki defa cenaze namazı kılınamayacağını söylemiştir. Kevserî'ye göre kabirdeki ölü için cenaze namazı kılmak Hiz. Peygamber'e has bir uygulamadır.<sup>24</sup>

Hiz. Peygamber epeyden beri görmediği bir kadının durumunu ashabına sormuştur. Ashab-ı kiram, kadının vefat ettiğini ve defnedildiğini söyleyince Peygamberimiz kendisine haber verilmeden kabre konulmuş olmasına sitemde bulunmuş, kadın için cenaze namazı kılmış ve ardından şöyle buyurmuştur: “ *Bu kabirler kapkaranlık iken benim onlar için namaz kılmam onları nurlandırır.*”<sup>25</sup> Bu hadisten anlaşıldığına göre Hiz. Peygamber, ashabından vefat edenlerin kendisine haber verilmesini istemektedir. Zira peygamberimizin vefat eden birisi için cenaze namazı kılması o kişinin kabrini nurlandıracaktır. Bundan dolayı Resûl-i Ekrem kendisine haber verilmeden defnedilmiş birisi için ikinci defa cenaze namazı kılmakta beis görmemiştir. Ebû Hanîfe ise bir kişi için iki defa cenaze namazı kılınmasını kerih görür. Zira yukarıda zikredilen rivayet Hiz. Peygambere has bir durumu ortaya koymaktadır. Peygamberimiz dışındaki insanların cenaze namazı kılmasının o kabri nurlandıracığına ilişkin bir delil de mevcut değildir. Bu çerçevede Ebû Hanîfe, kabirdeki ölü için cenaze namazı kılınmasını kerih

<sup>22</sup> Müslim, “Tahâre”, 84; Ebû Dâvud, “Tahâre”, 59; Tirmizî, “Tahâre”, 75.

<sup>23</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 5; Müslim, “Cenâiz” 68.

<sup>24</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 25.

<sup>25</sup> Müslim, “Cenâiz” 71.

görmüştür. Ayrıca sahabe uygulaması da Ebû Hanîfe'nin ichtihadını destekler niteliktedir.

#### **d. Arka Safta Tek Olarak Kılınan Namaz**

Arka safta tek başına namaza duranlara Hz. Peygamber'in namazı iade etmesini söylediğine dair rivayetler vardır.<sup>26</sup> Ebû Hanîfe ise bu durumdaki kişinin namazı iade etmesini gerekli görmez. Kevserî bu durumu şöyle izah eder: Söz konusu rivayetlerin senedleri problemlili olmakla birlikte bunları nakzeden hadisler de vardır. Saffin dışında namaz kılmanın haram olup olmadığını soran sahâbîye Peygamberimiz "*Allah senin hırsını artırsın. Saffin dışında kaldığın namazı tekrar kılma*"<sup>27</sup> demiştir. Konuya ilişkin rivayetler birlikte ele alındığında saftan sonra tek başına durarak namaz kılan bir kimsenin namazının bozulmayacağı ama kemal düzeyinde bir namaz olmayacağı, yaptığının mekruh olduğu görülmektedir.<sup>28</sup>

Bu anlayış, Ebû Hanîfe'nin haber-i vahidi reddetmediğini de göstermektedir. Zira onun bu konuya ilişkin görüşünün dayanağını haber-i vahid oluşturmaktadır.

Arka safta tek başına namaza durmanın hükmünü anlamak için safların düzenlenmesi konusunda Peygamberimizin hadislerine bakmak gerekmektedir. Safların sık ve düzgün tutulması, aralarında hiç boşluk bırakılmaması, cemaatin omuzlarını yumuşak tutarak ve omuz omuza vererek sıklaşmayı sağlaması, imamın da namaza durmadan önce bu hususun denetimini yapması Hz. Peygamberin konuya ilişkin hadislerinde önemli bir yer teşkil eder.<sup>29</sup> Arka safta tek başına namaza durmayı da bu hadisler çerçevesinde anlamak gerekir. Peygamberimiz saf düzeni konusunda o kadar hassasiyet göstermiştir ki sahabe, saffin dışında kılınan namazın iade edileceğini zannetmiştir.

#### **e. Kerahet Vaktinde Uyanan Kişinin Namazı**

<sup>26</sup> Ebû Dâvud, "Salat", 100; Tirmizî, "Salat", 170.

<sup>27</sup> Nesâî, "İmâme", 63.

<sup>28</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 28.

<sup>29</sup> Müslim, "Salat", 122; Buhârî, "Ezan", 74; Ebû Dâvud, "Salat", 93.

Namazı unutan ya da uykuda namazını geçiren kişinin uyanınca namazını kılması gerektiğine dair rivayetler vardır.<sup>30</sup> Ancak uykuda namazını geçiren kişi güneş doğarken ya da güneş batarken uyanırsa durumunun ne olacağı Ebû Hanîfe'ye sorulduğunda o, bu vakitlerde namaz kılmanın mekruh olduğunu ifade etmiştir. Zira uykuda namazını geçiren kişinin uyanınca namazını kılacağına ilişkin rivayetler namazın güneş doğarken ve batarken kılınacağına delalet etmemektedir.<sup>31</sup>

İlk bakışta konuya ilişkin nasların birbirine zıt hükümler içerdiği zannedilse de dikkatlice bakıldığında böyle bir şeyin söz konusu olmadığı görülmektedir. Şöyle ki; peygamberimiz namazını unutan ya da uykuda namazını geçiren kişinin uyanınca namazını kılması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>32</sup> Bu; namazın vaktinin geçirildiği takdirde uygun olan ilk vakitte ikame edilmesi gerektiğini gösteren, genel nitelikli bir nasır. Bir başka hadisinde ise Peygamberimiz namaz kılmanın mekruh olduğu vakitleri belirtmiştir.<sup>33</sup> Güneşin doğuşu esnasında namaz kılınmayacağını belirten hadis ve buna ilişkin Hz Peygamberin uygulaması ise hususi nitelikli birer nas olma özelliğini taşımaktadır. Bu konuda Ebû Hanîfe'nin hususi nitelikli nassa öncelik verdiği görülmektedir. Diğer yandan namazın, vakitleri belirli bir ibadet olarak farz kılınmış olması da Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklemektedir. Çünkü vakit, namazın vacip olmasının sebebi olduğu gibi eda edilmesinin de şartıdır.<sup>34</sup> Nitekim şu ayetler buna delalet etmektedir: “Şüphesiz ki namaz inananlar üzerinde vakitleri belirli bir farzdır.”<sup>35</sup> ; “Güneşin kaymasından gecenin karanlığına dek o farz namazları ve sabah namazını ikame et.”<sup>36</sup> ; “Gündüzün iki ucu ve gecenin bazı saatlerinde

<sup>30</sup> Buhârî, “Mevâkit”, 37; Müslim, “Mesâcid”, 314; Ebû Dâvud, “Salat”, 11; Tirmizî, “Salat”, 16.

<sup>31</sup> Şeybânî, *el-Asl*, Beyrut 1990, I, 150.

<sup>32</sup> Buhârî, “Mevâkit”, 37; Müslim, “Mesâcid”, 314; Ebû Dâvud, “Salat”, 11; Tirmizî, “Salat”, 16.

<sup>33</sup> Tirmizî, “Cenâiz”, 16.

<sup>34</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, Beyrut 1997, I, 121

<sup>35</sup> Nisâ 4/103.

<sup>36</sup> İsrâ 17/78.



*namazı ikame et.*<sup>37</sup> Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşü söz konusu naslar çerçevesinde değerlendirildiğinde haber-i vahidi reddettiğini ifade etmek mümkün değildir.

#### **f. Namazı Yanlışlıkla Beş Rekât Kılmak**

Hiz. Peygamberin unutarak namazı beş rekât kıldırıldığı, bu durum kendisine hatırlatıldıktan sonra sehiv secdesi yaptığına ilişkin rivayetler vardır.<sup>38</sup> Ancak Ebû Hanîfe dördüncü rekâta oturmamış kişinin namazını iade etmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü ona göre dördüncü rekâta oturmayan kişinin namazı farziyetten çıkıp nafîle hükmüne girer.<sup>39</sup> Şöyle ki; namazda son oturuş, namazın rükünlerindedir. Farz olan bu oturuşu yerine getirmeden nafîle ile uğraşmak ise namazı bozar.<sup>40</sup>

Kevserî'ye göre bu konuda Ebû Hanîfe'nin hadise muhalefet ettiğini söyleyebilmek için Hiz. Peygamber'in unutarak beş rekât kıldığı namazlarda dördüncü rekatta oturmadığını ortaya koymak gerekir. Ancak buna ilişkin bir delil yoktur. O halde dördüncü rekâta oturmamanın durumu ictihâdîdir ve genel kurallarla çözümlenmesi gerekir.<sup>41</sup> Bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin görüşü ihtiyatlı davranmaya daha uygundur.

Ancak bu konuda bazı soruların cevapsız kaldığını da görmek gerekir. Zira namazı kaç rekât kıldığında şüphe eden kişinin durumuyla ilgili bazı hadisler vardır ki<sup>42</sup> bunların Ebû Hanîfe'nin söz konusu görüşüyle uyumlu olduğunu ifade etmek güçtür.

#### **g. İmamın Oturarak Namaz Kıldırması**

Hiz. Peygamberin rahatsızlandığından dolayı oturarak namaz kıldırıldığı olmuştur. Bazı hadislerinde de Peygamberimiz imama tabî olunmasını emretmiştir.<sup>43</sup> Bu durum çeşitli sorulara kapı aralamaktadır. Örneğin imam, şahsi mazeretine dayalı olarak oturarak namaz kıldırıyorsa cemaatin de bu

<sup>37</sup> Hud 11/114.

<sup>38</sup> Buhârî, "Salat", 31; Müslim, "Mesâcid", 92; Ebû Dâvud, "Salat", 19.

<sup>39</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 75.

<sup>40</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, I, 209.

<sup>41</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 37.

<sup>42</sup> Buhârî, "Salat", 31; Müslim, "Mesâcid", 92; Ebû Dâvud, "Salat", 19.

<sup>43</sup> Buhârî, "Ezan", 51; Müslim, "Salat", 77; Ebû Dâvud, "Salat", 67; Tirmizî "Salat", 150.

konuda imama uyup oturarak namaz kılması gerekir mi? Ebû Hanîfe imam oturarak namaz kıldırıyorsa cemaatin de oturmasının gerekli olmadığını ifade etmiştir.<sup>44</sup>

Bu durumda Ebû Hanîfe'nin imama tabi olunmasını emreden hadisleri nasıl anladığı önem kazanmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre imama tabi olunmasını emreden hadislerde kastedilen oturan imama bu konuda uymak değildir. Çünkü imamın oturarak namaz kıldırması onun şahsi bir mazeretine dayalıdır. İmama tabi olanlarda söz konusu mazeret bulunmadığı sürece bu konuda ona uymaları gerekmez. Ayrıca imam oturuyorsa cemaatin de oturmasının gerekli olmadığı konusunda Ebû Hanîfe (ö. 148/767) ile Şâfiî (ö. 204/820) ve Mâlik (ö. 179/795) aynı görüştedir.<sup>45</sup>

#### ğ. Konuşma Sebebiyle Sehih Secdesi

Hız. Peygamber'in konuştuğundan sonra sehih secdesi yaptığına dair rivayetler vardır.<sup>46</sup> Ancak Ebû Hanîfe konuşan kişinin namazının bozulacağını ve sehih secdesinin gerekmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>47</sup> Kevserî ise söz konusu rivayetlerin mensuh olduklarını ifade ederek Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirmektedir. Ayrıca ona göre “*Namazda konuşulmaz, onda sadece tesbih, tekbir ve Kur'an okuma vardır.*”<sup>48</sup> hadisi de konuşmanın namazı bozacağını açıkça göstermektedir. Bu durumda da Ebû Hanîfe'nin hadise muhalefet etmediği görülmektedir.<sup>49</sup>

Ancak Ebû Hanîfe'nin bu rivayetleri mensuh oldukları gerekçesiyle reddettiği yönünde bir bilgiye sahip değiliz. Bu durumda söz konusu rivayetlerin tevil edilmiş olmaları da kuvvetle muhtemeldir. Örneğin konuya ilişkin hadisler Peygamberimizin namazda selam verdikten ve konuştuğundan sonra sehih secdesi yaptığı şeklinde anlaşılabilir. Bu çerçevede Hanefî fukahası namazın cinsinden olmayan ziyadelerin namazı bozacağını,

<sup>44</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 59.

<sup>45</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 50.

<sup>46</sup> Buhârî, “Eyman”, 15; Ebû Dâvud, “Salât”, 190.

<sup>47</sup> İbn Hümmam, *Feth*, I, 502.

<sup>48</sup> Müslim, “Mesâcid”, 33.

<sup>49</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 72.

bundan dolayı da sehiv secdesine gerek kalmayacağını ifade etmişlerdir.<sup>50</sup> Namazda konuşmak da namazın cinsinden olmayan bir ziyade olduğu için namazı bozar. Bu yüzden de sehiv secdesi gerektirmez.

#### **h. Ölülerin İbadetlerinin Yakınları Tarafından Eda Edilmesi**

Hz. Peygamber'e gelip vefat etmiş annesi adına ibadet etmenin hükmünü soranlar olmuştur. Peygamberimiz bu sorulara bunda mahzur olmadığını ifade ederek cevap vermiştir.<sup>51</sup> Ancak Ebû Hanîfe bir ibadeti şahsın kendisinin yerine başkasının eda etmesini kabul etmez.<sup>52</sup> Bu durumda Ebû Hanîfe'nin söz konusu rivayetleri nasıl değerlendirdiği önem taşımaktadır.

Kevserî'ye göre sahabenin ameli bu rivayetlere uygun cereyan etmemiştir. Sahabenin rivayet ettiğine uygun davranmaması neshin vuku bulunduğu şeklinde yorumlanır. Çünkü sahabenin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği sonraki nesiller için zan ifade etse de kendisi için kesin bilgi ifade eder. Bu çerçevede İmam Malik'in söz konusu rivayetleri kabul etmeyişinin sebebi, Medine ehlinin ameline aykırı olmasıdır. Bu rivayetleri de ihmal etmeden Kevserî'ye göre birisinin ölmüş bir yakını adına namaz kılıp sevabını ona hediye etmesi caizdir. Ancak ölmüş kişinin namaz borcunu onun yerine kılması caiz değildir.<sup>53</sup> Bu durumda Ebû Hanîfe'nin yukarıda zikredilen rivayeti de dikkate aldığı görülmektedir. Diğer yandan Ebû Hanîfe'nin bu anlayışının şu hadisle de uyumlu olduğu görülmektedir: “İnsanoğlu vefat edince şu üç şeyden başka ameli sona erer: *Devam eden sadaka (hayır), faydalanılan bilgi ve ona dua eden hayırlı evlât*”<sup>54</sup>

#### **1. Çalışabilecek Fakire Zekât**

Hz. Peygamber, “Zengine ve çalışabilecek durumda olana zekât helal olmaz.”<sup>55</sup> demiştir. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre çalışabilecek durumda

<sup>50</sup> İbn Hümmam, *Feth*, I, 502.

<sup>51</sup> Buhârî, “Eyman”, 30; Müslim, “Nezr”, 1; Ebû Dâvud, “Eyman”, 26; Tirmizî, “Nezr”, 19.

<sup>52</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 125.

<sup>53</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 43.

<sup>54</sup> Müslim, “Vasiyye”, 14.

<sup>55</sup> Tirmizî, “Zekat”, 23; Ebû Dâvud, “Zekat”, 24.

olan kişiye zekât verilebilir. Çünkü zekâtın sarf yerlerini belirten ayette<sup>56</sup> zekâtın fakirlere verileceği ifade edilirken çalışabilecek durumda olan- olmayan şeklinde bir ayırım yapılmamıştır. Kimin fakir olduğunun tespit edilmesinde ölçü, kişinin nisap miktarı malının olup olmadığıdır.<sup>57</sup>

Kevserî yukarıda zikredilen hadisle konuya ilişkin ayet arasında muaraza olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Ebû Hanîfe haberi vahidin, ayeti nesh ya da tahsis etmesini kabul etmediği için ayetin hükmünü esas almıştır.<sup>58</sup>

Ancak ayet ile hadis arasında muaraza olduğunu ifade etmek güç gözükmemektedir. Zira hadisin farklı rivayetlerinde zengin ve çalışabilecek durumda olan kişinin zekât malına talip olmasının helal olmayacağı ifade edilmektedir.<sup>59</sup> Ayrıca bu hadislerde fakir kelimesinin de hiç geçmemesi Ebu Hanife'nin görüşünü güçlendirmektedir.

Ayette geçen “*fakir*” ve “ *miskin*” kelimelerine ilişkin olarak Ebû Hanîfe'den rivayet edilen tanımlar da bu çerçevede önem taşımaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre fakir nisap miktarı mala sahip olmayan, miskin ise hiçbir şeyi olmayandır. Bu tanıma dayalı olarak fakir olan kişinin dilencilik yapmasına cevaz verilmemiştir. Miskinin ise ihtiyacını karşılamak üzere insanlardan mal ya da para istemesinde mahzur görülmemiştir.<sup>60</sup>

Ayette “*fakir*” kelimesinin herhangi bir kayıtla sınırlandırılmaksızın zikredilmesi bu ifadenin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda önem taşımaktadır. Zira Allah fakire zekât verilmesini tecviz etmektedir ve bu çerçevede çalışan-çalışmayan şeklinde bir ayırımda bulunmamaktadır. Burada üzerinde düşünülmesi gereken husus, kime fakir denebileceğidir. İlk dönemlerden itibaren ayette geçen “*fakir*” kelimesine verilen anlamlar dikkatle incelendiğinde bu değerlendirmelerin<sup>61</sup> Ebû Hanîfe'nin fakir tanımı ile uyum içerisinde olduğu görülmektedir.

<sup>56</sup> Tevbe 9/60.

<sup>57</sup> Şeybânî, *Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1986, s. 80; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, III, 284.

<sup>58</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 233.

<sup>59</sup> Ebû Dâvud, “Zekat”, 36.

<sup>60</sup> İbn Hümmam, *Feth*, II, 262.

<sup>61</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyan, Câmiu'l-beyan fî tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1986, XIV, 305-308.

### **i. Nisap Fazlasının Zekatı**

Hz. Peygamber, nisap fazlasının zekâtının alınmamasını emretmiştir.<sup>62</sup> Ancak Ebû Hanîfe nisaptan artan kısım için de zekât alınacağını söylemiştir.<sup>63</sup> Bu durumda söz konusu hadis ile Ebû Hanîfe ictihadının telif edilmesi önem taşımaktadır.

İlk bakışta Ebû Hanîfe'nin görüşü, ilgili hadise aykırı görülebilir. Ancak söz konusu hadis, sıhhat açısından tetkik edildiğinde senedinde problemler taşıdığı görülür. Bu konuda alimlerin ihtilaf etmesi de bundan kaynaklanmaktadır. Malik (ö. 179/795), Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) nisap fazlasından zekât alınmasını vacip olarak görmez. İbrahim Nehaî (ö. 96/715), Hammad (ö. 120/737) ve Ebû Hanîfe ise nisap fazlasından zekât alınmasını vacip olarak görür. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin ilgili hadise aykırı hüküm vermediği bilakis meseleyi aydınlatan sahih bir hadisin olmadığı bir konuda Nehaî ve Hammad'a tabi olduğu görülür.<sup>64</sup>

## **II. MUÂMELAT**

Ebû Hanîfe'nin haberi vahidle amel etmediği yönündeki eleştirilerin muâmelata ilişkin konularda fazla yoğunluk kazanmadığı görülür. Zira bu konulardaki görüş farklılıkları genellikle aynı nassın farklı yorumlanmasına dayalı olmaktadır. Aşağıdaki örneklerde bu durum açık bir şekilde görülebilmektedir.

### **a. Velinin İzni Olmadan Evlilik**

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Hangi kadın, velisinin izni olmadan evlenirse nikâhı batıldır.*”<sup>65</sup> Ebû Hanîfe ise karı kocanın birbirine denk olması durumunda velisiz nikâhın caiz olduğunu söylemiştir.<sup>66</sup> Bu durumda Ebû Hanîfe ictihadı ile hadisin telifi gereklidir.

<sup>62</sup> Ebû Dâvud, “Zekat”, 5; Tirmizî, “Zekat”, 5.

<sup>63</sup> Halebî, *Mülteka*, I, 352.

<sup>64</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 128.

<sup>65</sup> Ebû Dâvud, “Nikah”, 19; Tirmizî, “Nikah”, 14; İbn Mâce, “Nikah”, 5.

<sup>66</sup> Merginâni, *el-Hidâye*, I, 191; Halebî, *Mülteka*, II, 129.

Kevserî'ye göre Ebû Hanîfe'nin bu hadisle amel etmemesi, hadisin râvîlerinden Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) rivayet ettiği hadisle amel etmemesinden kaynaklanır. Çünkü Hz. Âişe, yeğeni Hafsa b. Abdurrahman'ı velisiz evlendirmiştir.<sup>67</sup> Ayrıca Hz. Ali'nin (ö. 40/661), veli izni olmaksızın yapılan bir evliliğe icazet verdiği de rivayet edilmektedir.<sup>68</sup> Diğer yönden bir kimsenin malıyla ilgili tasarruflarını geçerli kabul edip kendi şahsıyla ilgili tasarruflarını geçersiz kılmak tutarlı gözükmemektedir.<sup>69</sup>

Kevserî, Ebû Hanîfe'nin söz konusu hadis ile amel etmediğini varsayıp; buna yönelik bir savunma yoluna gitmiştir.<sup>70</sup> Ancak Ebû Hanîfe'den bu hadisle amel edip etmediğine yönelik ya da niçin amel etmediğine ilişkin bir görüş belirtilmiş değildir. Râvînin kendi rivayetine aykırı davrandığı bundan dolayı bu hadisin kabul edilmediği şeklindeki varsayımın Ebû Hanîfe'ye ait olduğuna ilişkin bir bilgi de bize ulaşmış değildir. Kaldı ki bu varsayımın doğru olduğunu kabul etmek de imkânsızdır. Zira bu hadis, Hz Ali'den rivayet edilmiştir.<sup>71</sup> Hz Ali'nin ise bu hadisle amel etmediğine yönelik bir rivayet bize ulaşmış değildir. Bu durumda Kevserî'nin savunma yolunun isabetli olduğunu söylemek güçtür. Ancak bu durum bir başka problemi gündeme getirir ki o da şudur: Hz Peygamber “*Hangi kadın, velisinin izni olmadan evlenirse nikâhı batıldır.*”<sup>72</sup> dediği halde Ebû Hanîfe neden karı kocanın birbirine denk olması durumunda velisiz nikâhın caiz olduğunu söylemiştir.<sup>73</sup> İlk dönem Hanefî âlimleri buna çeşitli açıklamalar getirmişlerdir. Bunların hepsinin ortak noktasının söz konusu hadisi tevil etmek olduğunu söylemek mümkündür. Ancak hadisi tevil etme gayretinin zaman zaman makul olmayan yorumlara kapı araladığı da görülmektedir. Hadiste geçen veli ifadesinin evlenen kadın için de kullanılabileceğinin dile getirilmesi buna örnek teşkil etmektedir.<sup>74</sup> Buna diğer bir örnek de hadisle kastedilenin; velisiz nikâhın, kâmil manada bir nikâh olmayacağı yönündeki

<sup>67</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 42.

<sup>68</sup> Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve 'bn-i Ebî Leyla*, Kahire ts. , s. 175.

<sup>69</sup> İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar*, IV, 155.

<sup>70</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 40.

<sup>71</sup> Tirmizî, “Nikah”, 14.

<sup>72</sup> Ebû Dâvud, “Nikah”, 19; Tirmizî, “Nikah”, 14; İbn Mâce, “Nikah”, 5.

<sup>73</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 191; Halebî, *Mülteka*, II, 129.

<sup>74</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsar*, Kahire 1968, II, 368.

açıklamadır.<sup>75</sup> Zira hadiste geçen batıl ifadesi böyle bir yorumu geçersiz kılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin kadın-erkek ayırımı yapmadan insan unsuruna verdiği önemin de söz konusu içtihadında etkin olması muhtemeldir. Evlenecek olan kişinin hür, akil ve balığ olduğu nazara alındığında kendi maslahatını başkalarından daha iyi düşünmesi beklenir.<sup>76</sup>

### **b. Eşlerden Birinin İslam'a Girmesi İle Nikâh**

Hz. Peygamber, kızı Zeyneb'i (ö. 8/630) kocası Ebu'l-As'a (ö. 12/634) müslüman olduktan sonra ilk nikâhıyla geri vermiştir.<sup>77</sup> Ebû Hanîfe ise bu durumda nikâhın ortadan kalkacağını, yeniden nikâh kıyılması gerektiğini söylemiştir.<sup>78</sup>

Ebû Hanîfe, bunu şu ayete dayandırır: “*Onları kâfirlere geri vermeyiniz, (artık) ne onlar kâfirlere helal ne de kâfirler onlara helaldir.*”<sup>79</sup> Ayrıca ilk rivayete zıt bir hüküm içeren, Peygamberimizin Hz. Zeyneb'i, Ebu'l-As'a yeni bir nikâhla verdiğini ortaya koyan hadis<sup>80</sup> de vardır. Ebû Hanîfe bunlara dayalı olarak söz konusu durumda yeni bir nikâh gerektiğini ifade etmiştir. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin hadise muhalefet ettiği de söylenemez. Diğer yandan Kevserî'ye göre Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'i kocası Ebu'l-As'a müslüman olduktan sonra ilk nikâhıyla geri verdiğine ilişkin rivayetin senedi de problemlidir.<sup>81</sup>

### **c. Gebelikten Dolayı Mulâane**

Gebe olan eşinin taşıdığı çocuğun kendisinden olmadığını ileri süren kocanın durumu önemli bir sorun teşkil etmektedir. Çünkü bu durumdaki kişi eşine zina isnadında bulunmaktadır. Karı koca arasındaki zina isnadında mulâaneye hükmedildiği bilinen bir husustur. Ancak eşini zina ederken

<sup>75</sup> Keşmîrî, *el-Arfu 'ş-şezî*, Beyrut 2004, II, 362.

<sup>76</sup> İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2010, s. 114.

<sup>77</sup> Ebû Dâvud, “Talak”, 24; Tirmizî, “Nikah”, 23; İbn Mâce, “Nikah” 60.

<sup>78</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 213; Halebî, *Mülteka*, II, 169; Kâsânî, *Bedâi'*, III, 464.

<sup>79</sup> Mümtehine 60/10.

<sup>80</sup> Tirmizî, “Nikah”, 43; İbn Mâce, “Nikah”, 60.

<sup>81</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 52.

görmemiş birisi sadece gebeliğin kendisinden olmadığını ileri sürerek zina isnadında bulunabilir mi? Böyle bir zina isnadında mulâaneye hükmedilebilir mi? Bu sorulara Ebû Hanîfe'nin verdiği cevap gebeliğin reddine bakış açısını ortaya koymaktadır. Konuya dayandığı naslar açısından bakıldığında gebeliğin kendisinden olmadığını ileri süren koca ile karısı arasında Hz. Peygamber mulâaneye hükmetmiştir. Bu çerçevede Hilal b. Ümeyye Peygamberimize gelerek eşiyle Şerik b. Sahmâ'yı zina ederken gördüğünü söylemiştir. Peygamberimiz de Hilal'in karısı bu ilişkiden olan çocuğunu doğurduktan sonra Hilal ile karısı arasında mulâaneye hükmetmiştir.<sup>82</sup> Ancak Ebû Hanîfe tek başına gebeliğin reddini mulâane sebebi olarak görmez.<sup>83</sup> Kevserî'ye göre Ebû Hanîfe'nin bu içtihadının temelinde vehme dayalı olarak mulâaneye hükmedilemeyeceği vardır. Zira yalancı gebelik olması da ihtimal dâhilindedir.<sup>84</sup>

Ayrıca gebeliğin kendisinden olmadığını ileri süren koca söz konusu rivayetlerde karısının zinasını gözüyle gördüğünü kulağıyla işittiğini ifade etmektedir.<sup>85</sup> Bu durum, söz konusu örnekte mulâane sebebinin gebeliğin reddi olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Zira Hilal b. Ümeyye eşini zina ederken görmüş ve bunu da Peygamberimize ifade etmiştir. Bu da sadece gebeliğin reddi ile mulâaneye hükmedilemeyeceği konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşünü güçlendirmektedir.

Günümüzde çocuktan ve babadan alınan kan örnekleriyle yapılan testler, çocuğun babasının kim olduğunu ortaya koyabilmektedir. Gebeliğin reddi ile mulâaneye hükmedilip hükmedilemeyeceği konusu da bu ilmi veriler çerçevesinde ele alınmalıdır.

#### **d. Mulâaneden Sonra Nikah**

Karı koca mulâane yoluyla ayrıldıktan sonra bir daha evlilik çatısı altında bir araya gelebilir mi sorusu Ebû Hanîfe ile cumhur arasında tartışmalıdır. Peygamberimiz “*Mulâane ederek ayrılanlar bir daha*

<sup>82</sup> Müslim, “Lian”, 10; Ebû Dâvud, “Talak”, 27.

<sup>83</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 30.

<sup>84</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, II, 272; Halebî, *Mülteka*, II, 254.

<sup>85</sup> Ebû Dâvud, “Talak”, 27.



*birleşemezler.*<sup>86</sup> demiştir. Ebû Hanîfe ise mulâanede bulunan kocanın kendi sözünü yalanlaması durumunda birleşmeyi mümkün görmektedir. Zira Ebû Hanîfe'ye göre mulâanede bulunanın sözünden dönmesi durumunda mulâane hukuki bir sonuç doğurmaz.<sup>87</sup>

Kevserî'ye göre Ebû Hanîfe'nin görüşü ile söz konusu rivayetlerin birbirleriyle çelişkili olduğu söylenemez. Hatta bu rivayetlerin Ebû Hanîfe'yi desteklediği dahi söylenebilir. Çünkü Hz. Peygamber'in mulâane yapanların aralarını tefrik ettiğine ilişkin rivayetler vardır.<sup>88</sup> Zira bu rivayetler mulâanenin, evliliği tek başına sonlandıramayacağını göstermektedir. Bunlara göre mulâanenin neticesinde tefrik ya da talak ile evlilik bitmektedir. Mulâane eden karı kocanın sonsuza dek bir araya gelemeyeceğini ifade eden rivayet ise mevkuf olduğu gibi senedindeki ravi açısından problemlidir.<sup>89</sup>

Bu konudaki rivayetleri iki kısımda değerlendirmek gerekmektedir. Birinci kısımda Peygamberimizin “*Mulâane ederek ayrılanlar bir daha birleşemezler.*”<sup>90</sup> hadisi yer alır. Diğer kısım ise Peygamberimizin mulâanede bulunanların aralarını tefrik etmesidir.<sup>91</sup> Konuya ilişkin Ebû Hanîfe ictihadının söz konusu rivayetlerdeki mulâane edenlerin birleşmeyeceği hükmüne ve Peygamberimizin mulâane eden karı kocayı ayırdığı hükmüne ilişkin farklı yönleri vardır.

Ebû Hanîfe'nin bu konudaki ictihadının “*Mulâane ederek ayrılanlar bir daha birleşemezler.*”<sup>92</sup> hadisi ile uyumlu olduğu söylenemez. Çünkü hadis açık bir şekilde bir daha birleşme olamayacağını ifade ederken Ebû Hanîfe böyle bir birleşmeyi tecviz etmektedir. Kevserî bu hadisi senet açısından talil etmekte ve mevkuf olarak nitelemektedir.<sup>93</sup> Bu çerçevede hadisin sahih olduğu yönünde şüphe bulunmamaktadır.

<sup>86</sup> Ebû Dâvud, “Lian”, 2.

<sup>87</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, II, 271; Halebî, *Mülteka*, II, 253; İbn Hümmam, *Feth*, IV, 278.

<sup>88</sup> Buhârî, “Talak”, 4; Müslim, “Lian”, 1; Ebû Dâvud, “Talak”, 27.

<sup>89</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 49.

<sup>90</sup> Ebû Dâvud, “Lian”, 2.

<sup>91</sup> Ebû Dâvud, “Lian”, 2.

<sup>92</sup> Ebû Dâvud, “Lian”, 2.

<sup>93</sup> Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, Beyrut 1995, III, 515.

Mulâane yapanların aralarının Peygamberimiz tarafından tefrik edildiğine yönelik rivayetleri ise Ebû Hanîfe, mulâanenin tek başına ayrılığı sağlamadığı şeklinde değerlendirmektedir. Karı koca arasının tefrik edilmesiyle mulâaneden sonra birleşme olmayacağı arasındaki ilişki ise şöyledir: Tefrik olmadığında mulâane, karı koca arasında ayrılığı sağlamıyorsa birleşmeye de engel teşkil etmemesi gerekir. Nitekim tefrikten önce eşlerden biri ölürse diğeri ona varis olabilmektedir.<sup>94</sup> “*Mulâane ederek ayrılanlar bir daha birleşmezler.*”<sup>95</sup> hadisi ise bu çerçevede şöyle yorumlanmıştır: Koca kendisini yalanlar da karısına yönelik bu iddiasından vazgeçerse artık karşılıklı olarak birbirlerine lanet okumaları kalmamış demektir. Ebû Hanîfe’ye göre mulâane, karı koca arasındaki ayrılığı sağlamadığı için Peygamberimiz tefrik etme yoluna gitmiştir.<sup>96</sup>

#### e. Mehirde Ölçü

Hız. Peygamber’in mehrin ne kadar olacağını iki tarafın anlaşmasına bıraktığına ilişkin rivayetler vardır.<sup>97</sup> Bu çerçevede konu ele alındığında mehrin ne kadar olacağını tespiti evlenen kişilerin anlaşmasına bırakılmış olmaktadır. Ancak Ebû Hanîfe mehrin asgari ölçüsünün 10 dirhemden az olmayacağını söylemiştir.<sup>98</sup> Bu da Ebû Hanîfe’nin ilgili hadislerle amel etmediği yönünde eleştirilmesine sebep olmuştur.

Ebû Hanîfe ictihadını temellendirmede ise Hanefî âlimlerin söz birliği içinde olmadığı görülür. Kimilerine göre bunda kadının saygınlığını koruma vardır. Zira on dirhemden az bir bedelle evlenmek kadının itibarını zedeleyecektir.<sup>99</sup> Ancak kadının saygınlığının soyut ve göreceli bir değer olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu açıdan bakıldığında kimi kadın on dirhemle evlenmeyi aşığılanma olarak değerlendirirken bir başkası bununla onurlanabilecektir.

<sup>94</sup> İbn Hümam, *Feth*, IV, 286.

<sup>95</sup> Ebû Dâvud, “Lian”, 2.

<sup>96</sup> İbn Hümam, *Feth*, IV, 278.

<sup>97</sup> Tirmizî, “Nikah”, 22; İbn Mâce, “Nikah”, 17.

<sup>98</sup> Merginânî, *Hidâye*, I, 199; Halebî, *Mülteka*, II, 149.

<sup>99</sup> Merginânî, *Hidâye*, I, 199; Halebî, *Mülteka*, II, 149.

Ölçü olarak on dirhem belirlenmesinin bir diğer yönü de hırsızlık nisabının da on dirhem olmasıdır.<sup>100</sup> Ancak Peygamberimizin on dirhemden düşük değerde malların çalınmasında da hırsızlık haddini uyguladığı görülmektedir.<sup>101</sup> Bu durumda mehirde ölçüyü hırsızlık nisabına göre belirlemek uygun gözükmemektedir.

Kevserî'ye göre mehrin miktarını iki tarafın anlaşmasına bırakan hadisler, zayıf kabul edilmiştir. Bu hadislerin sahih olduğu kabul edilse bile on dirhemden az mehirle evlendirmelerin Hz Peygamber'e has nitelik taşıdığı görülür. Ayrıca mehirle ilgili ayetlerde mehir için mal tabirinin kullanılması, Ebû Hanîfe'nin anlayışını güçlendirmektedir.<sup>102</sup>

Bazı alimlere göre ise Peygamberimizin “*On dirhemden az mehir olmaz.*”<sup>103</sup> şeklindeki hadisi Ebû Hanîfe'nin görüşünü güçlendirmektedir.<sup>104</sup> Bu hadis, Peygamberimizin ilgili hadisi tefsiri şeklinde değerlendirilmektedir. Çünkü mehir, Allah hakkı olarak sabit olmaktadır. Ancak bu hadisin de senesinde “yalancı” olarak nitelenen râvî vardır ve uydurulmuş hadislerin derlendiği kaynaklarda yer almıştır.<sup>105</sup> Bu çerçevede söz konusu rivayet hükme dayanak olacak nitelikte değildir.

#### **f. Rehinden Faydalanma**

Rehin verilen maldan kimin faydalanabileceği fakihler arasında tartışılmıştır. Hanefilere göre rehinli maldan faydalanma hakkı rehin verene aittir. Rehlin verenin izni olmaksızın rehin alan bu maldan faydalanamaz.<sup>106</sup> Ancak rehin alan kişinin rehne konu olan maldan faydalanabileceği şeklinde anlaşılan rivayetler vardır.<sup>107</sup> Örneğin Peygamberimiz rehne konu olan hayvanın yemini veren kişinin o hayvana binebileceğini ve sütünden

<sup>100</sup> Merjinânî, *Hidâye*, I, 199; Halebî, *Mülteka*, II, 149.

<sup>101</sup> Ebu Dâvud, “Hudud”, 11.

<sup>102</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 74.

<sup>103</sup> İbn Adiy, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, Beyrut 1985, VIII, 164.

<sup>104</sup> İbn Hümmam, *Feth*, IV, 286.

<sup>105</sup> Ebü'l-Ferec b. Cevzî, *el-Mevdûâtü'l-kübrâ*, Medine 1966, II, 263.

<sup>106</sup> Mavsîlî, *el-İhtiyar*, s.319.

<sup>107</sup> Buhârî, “Rehn”, 4; Ebû Dâvud, “Buyû”, 76; Tirmizî, “Buyû”, 31.

içeceğini söylemiştir.<sup>108</sup> Bu hadis farklı şekillerde anlaşılmıştır. Kimilerine göre bu, rehin alanın maldan faydalanabileceğini göstermektedir. Ancak Ebû Hanîfe rehin alan kişinin rehne konu olan maldan faydalanmasını kabul etmez. Çünkü rehin alan kişiye rehne konu olan malı kullanma izni verilmemiştir. Rehlin alan kişinin rehne konu olan malda sadece hapis velayeti vardır.<sup>109</sup> Bu ictihad, Ebû Hanîfe'nin ilgili hadisi kabul etmediği şeklinde anlaşılmıştır.

Ancak konu incelendiğinde söz konusu ictihadın hadise aykırı olmadığı görülür. Zira hadiste rehin alanın faydalanacağı şeklinde bir ifade yoktur. Ayrıca rehin alanın maldan faydalanması kıyasa da aykırıdır. Şöyle ki; hiç kimsenin malı onun izni olmaksızın kullanılamaz. Şayet böyle bir kullanım söz konusu olmuşsa bunun tazmini de menfaatin kıymetinin verilmesi yoluyla olur.<sup>110</sup>

Hadisin râvîlerinden Şa'bî (ö. 104/722) de rehin alanın maldan faydalanmasına cevaz vermemiştir. Şa'bî'nin kendi rivayet ettiği hadisle amel etmemesi de Ebû Hanîfe'nin görüşünü güçlendirmektedir.<sup>111</sup> Diğer yandan Hz. Peygamber, borç ilişkisinde her türlü menfaatin faiz olduğunu bildirmiştir.<sup>112</sup> Kevserî'ye göre rehin alanın maldan faydalanması da bu çerçevede değerlendirilmelidir.<sup>113</sup>

#### **g. Musarrat Akdi**

Hz Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Kim memeleri şişirilmiş bir koyun/keçi satın alırsa muhayyerdir. Dilerse hayvanı bir ölçek hurma ile birlikte geri verebilir.*”<sup>114</sup> Ebû Hanîfe ise memeleri bir müddet sağılmayarak şişirilmiş bir koyun/keçinin bir ölçek hurma ile birlikte geri verilebilmesini kabul etmez.<sup>115</sup>

<sup>108</sup> Buhârî, “Rehn”, 4.

<sup>109</sup> Mavsîlî, *el-İhtiyar*, s.319.

<sup>110</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, Kahire 1987, X, 171.

<sup>111</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 66.

<sup>112</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Kahire 2011, V, 350.

<sup>113</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 66.

<sup>114</sup> Müslim, “Buyû”, 3809.

<sup>115</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, I, 199; Halebî, *Mülteka*, II, 149.

Kevserî, Ebû Hanîfe'nin bu tutumunu ilgili hadisi metin tenkidine tabi tutarak savunur. Kevserî'ye göre musarrat hadisi olarak bilinen bu hadisin içeriği Kitap, Sünnet ve üzerinde icma edilmiş asıllar ile uyumlu değildir. Musarrat hadisi, tazmin etmenin misliyle olacağını ifade eden ayetlere aykırı olduğu gibi “haracın damâna tabi olduğunu” ifade eden hadise de aykırıdır.<sup>116</sup>

Kevserî'nin bu izahının ilk dönem Hanefî kaynaklar ile aynı doğrultuda olduğunu söylemek güçtür. Zira Ebû Hanîfe'nin bu hadisle amel etmemesi, hadisi mensuh olarak görmesine dayalıdır. Ancak musarrat hadisini neshedenin ne olduğu konusunda ihtilaflar vardır. Kimilerine göre bu hadis, suçların mali olarak cezalandırıldığı dönemle sınırlıdır. Zamanla ceza hukukuna ilişkin prensiplerin ortaya konulması neticesinde musarrat, neshedilmiştir.<sup>117</sup> Tahâvî'ye göre ise musarrat hadisi borcun borç karşılığında satımını yasaklayan hadislerle neshedilmiştir.<sup>118</sup>

### **ğ. Meclis Muhayyerliği**

Ebû Hanîfe'ye göre satım akdi, tarafların bir mecliste icap ve kabulüyle tamamlanmış olur. Bundan sonra da akit bağlayıcılık kazanır ve tarafların maldaki ayıp ve malı görmeden alma durumu dışında muhayyerlikleri bulunmaz.<sup>119</sup> Oysa Peygamberimiz satıcının ve müşterinin birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayyer olduklarını ifade etmiştir.<sup>120</sup> Bu durumda hadis ile Ebû Hanîfe'nin icihadının arasının telif edilmesi önem taşımaktadır.

Kevserî'ye göre hadiste tarafların aynı mecliste buldukları müddetçe muhayyer oldukları ifade edilmiş değildir. Bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin hadisi reddetmediği, sadece ehli hadisten farklı anladığı görülmektedir. Çünkü ona göre hadiste geçen muhayyerlik, beden olarak birbirlerinden ayrılmalarını değil icap ve kabul sırasındaki düşünmeyi ifade

<sup>116</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 90.

<sup>117</sup> Zebîdî, *Ukudu'l-cevâhiri'l-münîfe*, Beyrut 1985, II, 21.

<sup>118</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsar*, Kahire 1968, III, 284.

<sup>119</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, III, 23.

<sup>120</sup> Buharî, “Buyû”, 19; Müslim, “Buyû”, 43.

eder.<sup>121</sup> Ayrıca hadisin farklı rivayetleri de Ebû Hanîfe'nin düşüncesini destekler niteliktedir. Çünkü hadisin bir başka rivayetinde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Satıcı ve alıcı ayrılmadıkları müddetçe ya da biri diğerine 'seç' deyinceye kadar muhayyerdir.*”<sup>122</sup> Konunun bir diğer yönü de bu şekilde akdın fesh edilmesinin, bir başkasının hakkını ortadan kaldırdığı için caiz değildir.<sup>123</sup>

Hadisin anlaşılması çerçevesindeki bir diğer önemli nokta da hadiste geçen “*iftirak*” kavramının ne anlam ifade ettiği. Bu kavrama sadece “*mekân olarak birbirinden ayrılma*” şeklinde bir anlam yüklenirse bu, anlam daralması olarak değerlendirilebilecektir. Zira kavram, içinde bulunduğu diğer naslarla birlikte değerlendirildiğinde<sup>124</sup> fiziki bir ayrılmadan ziyade görüş ayrılıklarını ifade etmektedir. Bu durumda hadisteki “*iftirak*” kelimesinden hareketle meclis muhayyerliğine hükmetmek isabetli gözükmemektedir.

Ebû Hanîfe'nin görüşü hem sem'î delillerle hem de kıyasla desteklenmektedir. Sem'î deliller çerçevesinde akitlerin bağlayıcı olduğunu ifade eden ayetler önemli bir yer teşkil etmektedir: “*Ey İman edenler! Akitlere vefa gösteriniz.*”<sup>125</sup> ; “*Kendi aranızda mallarınızı batıl yollarla yemeyin.*”<sup>126</sup> ; “*Akitlerinize şahit tutunuz.*”<sup>127</sup> Bu ayetlerde akitlerin bağlayıcılığına doğrudan ya da dolaylı olarak işaret edildiği halde meclis muhayyerliğinden söz edilmemektedir. Ayrıca satım akdi, nikah vb. akitlerle kıyas edilecek olursa onlarda da meclis muhayyerliğinin olmaması Ebû Hanîfe'nin görüşünü güçlendirmektedir. İcap ve kabulle akit tamamlandıktan sonra taraflardan birinin sözünden dönmesi meclis muhayyerliği ile izah edilmek bir yana ahlaki açıdan da eleştiriye açık bir durumdur.

<sup>121</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 70.

<sup>122</sup> Buhârî, “Buyû”, 58.

<sup>123</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, III, 23.

<sup>124</sup> Beyyine 98/4.

<sup>125</sup> Mâide 5/1.

<sup>126</sup> Nisa 4/29.

<sup>127</sup> Bakara 2/282.

### III. UKUBAT

Şüpheli durumlarda hadlerin düşürülmesi ilkesi Ebû Hanîfe'nin ukubata dair icthadlarında önemli bir yer teşkil eder. Aşağıdaki örneklerde bu durum belirginlik kazanmıştır.

#### a. Yahudinin Recm Edilmesi

Hz. Peygamber'in zina eden erkek ve kadın iki yahudiyi recm cezası ile cezalandırdığına ilişkin rivayetler vardır.<sup>128</sup> Ancak Ebû Hanîfe'ye göre yahudilere recm cezası uygulanmaz.<sup>129</sup> Söz konusu rivayetler ile Ebû Hanîfe icthadı arasındaki bu çelişkinin giderilmesi adına Hanefi âlimler birbirinden farklı açıklamalar getirmişlerdir.

Bir kişinin zinadan dolayı recm edilebilmesi için öncelikle muhsan olması gereklidir. Muhsan olarak değerlendirilebilmesi içinse hür, akıllı, buluğa ermiş, müslüman, evli ve eşiyle cinsel ilişkide bulunmuş olması gerekir. Bu vasıflardan akıl ve buluğ ceza ehliyeti için şarttır. Diğer vasıflar ise kişinin üzerinde Allah'ın nimetinin çokluğuna mukabil bu nimetlere nankörlük olan zina karşılığında da cezasının recm olmasına işaret etmektedir.<sup>130</sup> Ancak bu vasıfların hepsi bir kişinin muhsan olarak değerlendirilebilmesi için aynı derecede öneme sahip değildir. Muhsan olmanın, “engellenmiş olma” anlamına geldiği<sup>131</sup> göz önünde bulundurulduğunda evli ve eşiyle cinsel ilişkide bulunmuş olmanın öncelikli vasıflar olduğu ortaya çıkar. Müslüman olmak ise muhsan olarak değerlendirilme açısından tartışmalı bir şarttır. Bir insanın müslüman olması onun zinanın haram olduğunu bilmesi anlamına gelir. Allah inancı olmayan bir kişi ise zinayı sadece ahlaki olarak kötü bir fiil olarak değerlendirebilecektir. Böyle bir kişi, ahlaki olarak kendi hazlarını öncelikli görüyorsa zinayı sakıncasız bir fiil olarak da görebilir. Bu durumdaki bir kişi ile müslümanın zinaya düşme açısından aynı konumda olduğunu söylemek

<sup>128</sup> Tirmizî, “Hudud”, 10; İbn Mâce, “Hudud”, 10.

<sup>129</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, II, 343; Halebî, *Mülteka*, II, 372.

<sup>130</sup> İbn Hümmam, *Feth*, V, 240.

<sup>131</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-arab*, hsn md.

güçtür. “Allah’a şirk koşan muhsan olamaz.”<sup>132</sup> hadisi de bu anlamı ifade etmektedir. Nitekim Peygamberimiz, yahudinin recm edilmesine hükmederken onun inandığı kitap olan Tevrat’taki hükmü buldurmuş ve onu uygulamıştır.<sup>133</sup>

Kevserî söz konusu rivayetlerle Ebû Hanîfe ictihadı arasındaki çelişkiyi şöyle izah eder: “Peygamberimizin zina eden erkek ve kadın iki yahudiye recm cezası ile cezalandırıldığına ilişkin rivayetlerin senedleri rical açısından bazı problemleri içermektedir. Haberlerin sıhhatinde problem olmadığı düşünülse bile yahudinin recm edilmesi, bir kişinin muhsan olabilmesi için öncelikle müslüman olması şartının göz ardı edilmesidir. Nitekim, Peygamberimizin “Allah’a şirk koşan muhsan olamaz.”<sup>134</sup> hadisi de bu anlayışı desteklemektedir. Peygamberimizin recm ettiği yahudilerle ilgili hadisi İslam’ın zina edenlere ilişkin hukuku gelmeden önce onlara Tevrat’ta olan hukukun uygulanması şeklinde anlamak daha isabetli gözükmemektedir. Zira Tevrat’ta recm edilecek olanlar için muhsan olma şartı aranmamaktadır. Bu olayın da Hz. Peygamber’in Medine’ye ilk geldiği dönemde cereyan ettiği söylenmektedir.”<sup>135</sup>

Kevserî’nin konuya ilişkin ifadeleri incelendiğinde görülen o ki; zina eden yahudilerin recmedildiğiyle ilgili rivayetleri ya senedleri itibariyle eleştirme ya da Ebû Hanîfe’nin ictihadına uygun olarak tevîl etme yoluna gitmektedir. Ancak Peygamberimizin yahudileri ve hatta daha geniş anlamda ehli kitabı recmettiğine ilişkin rivayetler sayıca epey çoktur<sup>136</sup> ve bunların içerisinde sıhhat açısından kuşku duyulmayacak birçok hadis vardır.

Ebû Hanîfe’nin ictihadının şüpheli durumlarda hadlerin düşeceği prensibiyle izahı da mümkündür. Zira Ebu Hanife, ihtilafı bir konuda recm gibi ağır bir cezanın yerine Kur’an’da zina edenler için öngörülen yüz sopa cezasını uygun görmüştür.<sup>137</sup>

<sup>132</sup> Beyhakî, “Hudud”, 3.

<sup>133</sup> Ebû Amr, “Hudud”, 1.

<sup>134</sup> Beyhakî, “Hudud”, 3.

<sup>135</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 10.

<sup>136</sup> Buhârî, “Hudud”, 20; Müslim, “Hudud”, 9; Ebû Dâvud, “Hudud”, 13.

<sup>137</sup> Ünal, *Ebu Hanife’nin Hadis Anlayışı*, s. 110.



### **b. Zina Edenin Sürgüne Gönderilmesi**

Zina eden kişi şayet muhsan değilse cezasının ne olacağı ayetle belirlenmiştir: “*Zina eden kadına ve zina eden erkeğe yüz değnek vurun.*”<sup>138</sup> Ayette zina eden bekâra yüz değnek cezasının dışında herhangi bir müeyyideden bahsedilmemektedir. Ancak Peygamberimizin uygulamasına bakıldığında zina eden bekâra yüz değnek vurulması ve sürgüne gönderilmesi gerektiğini gösteren rivayetler vardır.<sup>139</sup> Ebû Hanîfe ise zina eden kişinin sürgüne gönderilmesini kabul etmez. Ona göre zina eden kişi bekârsa ceza olarak yüz değnek vurulması yeterlidir.<sup>140</sup> Burada izah edilmesi gereken iki nokta vardır: birincisi, ayette verilen ceza açık olduğu halde Hz. Peygamber buna neden sürgünü de ilave etmiştir; ikincisi, Peygamberimiz sürgünü de ceza olarak ortaya koyduğu halde Ebû Hanîfe bunu neden kabul etmemiştir.

Kevserî bu sorulardan ikincisiyle daha çok ilgilidir. Ona göre bu konudaki rivayetler kendi aralarında çelişkilidir. Ebû Hanîfe zina eden kişiyle ilgili ayette ve mütevatir sünnette öngörülen cezanın dışına çıkılmasını kabul etmez. Zira Ebû Hanîfe’ye göre göre kat’î olan delile, zannî bir delille ziyadete bulunmak caiz değildir. Eğer sürgün zina sebebiyle verilen asli bir ceza olsaydı ayette zikredilirdi. Ayrıca sürgünle maslahatın temin edileceği de kişiden kişiye, durumdan duruma farklılık gösteren bir husustur.<sup>141</sup>

Bu konuda ayetle ilgili hadisler arasında bir çelişkiden söz etmek güçtür. Zira Peygamberimiz ayetle ortaya konan cezayı kaldırıp yerine sürgünü ikame etmiş değildir. Peygamberimiz de Kur’an’da ortaya konan cezayı uygulamıştır. Ancak zina eden kişiyi bu yaptığına iten, içinde bulunduğu çevre ise onun bir süreliğine bu çevreden uzaklaştırılması da sorunun çözümüne katkı sağlayacaktır. Ebû Hanîfe’nin sürgünü ceza olarak kabul etmemesi de onu Peygamberimizin kişiye özel bir uygulaması olarak

<sup>138</sup> Nur 24/2.

<sup>139</sup> Buhârî, “Hudud”, 30; Müslim, “Hudud”, 25; Tirmizî, “Hudud”, 8.

<sup>140</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, II, 343; Halebî, *Mülteka*, II, 373.

<sup>141</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 45.

değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>142</sup> Peygamberimiz döneminde kişiye özel olarak uygulanmış bir müeyyideyi genelleştirmenin de sakıncaları olabilecektir. Kimi insanlar için sürgün, zinadan korunma anlamında bir çözüm olurken kimileri için zinayı kazanç kapısı haline getirebilir. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin görüşünün hadise muhalif olmadığı görülmektedir.

### c. Kasâme

Kasâme; faili meçhul cinayetlerde maktulün bulunduğu mahaldeki elli kişinin “*Biz öldürmedik ve öldüreni de bilmiyoruz.*” şeklinde yemin etmesidir.<sup>143</sup> Kasâmenin tanımındaki unsurlar üzerinde tartışma yoktur. Örneğin kasâmenin faili meçhul cinayetlerde uygulanan bir yemin olduğu tartışmasız kabul etmektedir. Ancak maktulün velilerinin, katilin kim olduğuna ilişkin yemin edip edemeyeceği mezhepler arasında tartışmalıdır. Hz Peygamberin faili meçhul cinayetlerde maktulün velilerine katilin kim olduğuna dair yemin etme teklifinde bulunduğu ilişkin rivayetler vardır.<sup>144</sup> Ancak konu, Ebû Hanîfe'ye sorulduğunda ilgili rivayetler hakkında beyanda bulunmamakla birlikte kısas talebinde bulunanların yeminlerinin kabul edilmeyeceğini söylemiştir.<sup>145</sup> Bu çerçevede Ebû Hanîfe'nin söz konusu rivayetleri nasıl değerlendirdiği de izaha muhtaçtır.

Kevserî'ye göre bu konudaki rivayetlerin birbiriyle çelişkili görüntü arz ettikleri de bilinmektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin görüşünün arkasında onu da destekleyen rivayetler vardır.<sup>146</sup>

Kasâmeye ilişkin olarak Ebû Hanîfe'nin kendisiyle amel etmediği ileri sürülen rivayetler, Hanefi fakihler tarafından tevil edilmiştir. Bunların içerisinde en önemlisi şöyledir:

<sup>142</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, II, 343.

<sup>143</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 497.

<sup>144</sup> Müslim, “Kasâme”, 1.

<sup>144</sup> Ebû Dâvud, “Hudud”, 26.

<sup>145</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 497.

<sup>146</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 206.

Abdullah b. Sehl ile Muhayyisa b. Mes'ûd sefere çıktılar. Hayber'e varınca birbirlerinden ayrıldılar. Akabinde Muhayyisa, Abdullah'ı maktul olarak buldu ve onu defnetti. Bundan sonra Muhayyisa ve Abdurrahman birlikte Hz. Peygamberin huzuruna geldi. Aralarında en küçüğü Abdurrahman idi. Abdurrahman arkadaşlarından önce konuşmaya başlayınca Hz. Peygamber:

- *Büyüğüne öncelik ver, buyurdu.*

Bunun üzerine Abdurrahman sustu ve arkadaşları Peygamberimize Abdullah'ın öldürüldüğünü anlattılar. Hz. Peygamber onlara:

- *Arkadaşınızın katilinin kim olduğuna dair sizden elli kişi yemin edebilir mi, buyurdu. Onlar:*

- *Görmediğimiz için yemin edemeyiz, dediler.*

Bunun üzerine Hz. Peygamber:

- *Öyle ise Yahudilerden elli kişi size kendilerinin yapmadıklarına dair yemin etsinler mi, buyurdu. Ancak bu teklif de kabul edilmedi:*

- *Kâfir bir topluluğun yeminlerini kabul edemeyiz, dediler.*

Bu durumu gören Hz. Peygamber, onun diyetini kendisi verdi.<sup>147</sup>

Bu rivayette Hz. Peygamber maktulün velilerine yemin teklif etmektedir. Ancak böyle bir yemin neticesinde kimsenin katil olduğu sonucuna ulaşılmış değildir. Bu çerçevede maktulün velilerinin yeminleriyle katilin belirlenmesi gibi bir sonucun bu rivayetten çıktığı söylenemez.

Ebû Hanîfe maktulün velilerine yemin hakkı tanımazken umumi nitelikli bazı naslara istinat etmiştir. Bunların başında ise “*Delil, davacıya; yemin ise bunu inkâr edene gerekir.*”<sup>148</sup> hadisi gelmektedir. Buradan şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Ebû Hanîfe, maktulün velilerine yemin hakkı tanımazken haber-i vahid ile tearuz halinde olan umumi ve kat'î nitelikli bir başka hadisi esas almaktadır.

Ebû Hanîfe Hz Peygamberin maktulün velilerine yemin teklif ettiği hadisle ilgili değerlendirmede bulunmamıştır. Ancak kendisinden sonra gelen Hanefi fukahası söz konusu rivayetlerin senedlerindeki illetlere işaret

<sup>147</sup> Müslim, “Kasâme”, 1.

<sup>148</sup> Buhârî, “Rehn”, 6.

etmişlerdir ya da bu rivayetleri Ebû Hanîfe'nin görüşüne uygun olarak tevil etme yoluna gitmişlerdir. Kevserî de hadisin râvîlerinden Haccac b. Ertaa, Amr b. Şuayb, Said b. Beşir hakkındaki eleştirileri nakletmiştir.<sup>149</sup> Bununla birlikte şu hususun da göz önünde bulundurulması gerekmektedir: Maktulün velilerine yemin teklif edildiğini içeren hadis, birçok tahvil ile rivayet edilmiş olup<sup>150</sup>; bu tahviller arasında Kevserî'nin illetlerine işaret ettiği şahısların bulunmadığı senetler de vardır.<sup>151</sup> Bu çerçevede senet açısından söz konusu rivayetlerin ta'lili isabetli gözükmemektedir. Ancak hadisin anlaşılmasında Ebû Hanîfe'nin görüşü esas alınmazsa faili meçhul cinayetlerde belli sayıda insanın bir araya gelip yemin etmesiyle suçsuz bir insanın katil durumuna düşmesi gibi vakalara kapı aralanmış olur.

#### IV. HELAL-HARAM VE ADAP

Helal-haram ve adaba ilişkin konulardaki tartışmaların, nasların yorumlanmasındaki metodolojik farklılıklara dayalı olduğu görülür. Nasların farklı yorumlanmasına dayalı ihtilaflar, Ebû Hanîfe'nin haber-i vahidi reddetmediğini de kanıtlamaktadır. Aşağıdaki örneklere dikkat edildiğinde bu durum açıklık kazanmaktadır.

##### a. At Etinin Yenmesi

At etinin yenmesinin caiz olup olmadığı tartışmalıdır. Hz. Peygamber, Hayber savaşında eşek etinin yenmesini yasaklamış, at etinin yenmesine izin vermiştir.<sup>152</sup> Ebû Hanîfe ise at etinin yenmesini kerih görmüştür.<sup>153</sup> Bu durumda hadisle Ebû Hanîfe'nin icthadı arasındaki uyum problemi izaha ihtiyaç duymaktadır.

Kevserî'ye göre at etinin yenmesini helal kılan rivayetler sıhhat açısından problemlidir. Bu rivayetlerin sahih oldukları kabul edilse bile at etine verilen izin, Hayber savaşındaki yiyecek kıtlığından kaynaklanmış

<sup>149</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 210.

<sup>150</sup> Tahvil, bir hadisi farklı isnadlarıyla birlikte rivayet ederken bir isnaddan diğerine geçmek anlamına gelir. Bkz. Emin Aşıkutlu, "Tahvil", *DİA*, XXXIX, 440.

<sup>151</sup> Müslim, "Kasâme", 1.

<sup>152</sup> Buhârî, "Zebaih", 24; Müslim, "Sayd", 38.

<sup>153</sup> Merginâni, *el-Hidâye*, IV, 352.

olmalıdır.<sup>154</sup> Ancak Kevserî'nin bu ifadeleri Ebû Hanîfe'nin görüşü ile söz konusu hadisler arasındaki uyum problemine çözüm getirmemektedir. Zira at etinin mubah kılındığı rivayetler, Hayber savaşında verilen izinle sınırlı değildir. Örneğin Hz. Esmâ, Peygamberimiz döneminde at kesip yediklerini anlatmıştır.<sup>155</sup>

At eti yemeyi Ebû Hanîfe'nin kerih görmesinin ne anlam ifade ettiğine açıklık kazandırmak gerekmektedir. Kimilerine göre bu kerih görme, at eti yemenin haram olduğu anlamına gelmektedir. Kimilerine göre ise bu, tenzihen mekruh anlamını ifade etmektedir. Ebû Hanîfe bir şeyi kerih gördüğünü ifade etmişse bundan kastedilen onun haram olduğudur. Bunu öğrencisi Ebu Yusuf (ö. 183/798) ile arasında geçen şu konuşmadan anlıyoruz:

Ebu Yusuf, hocasına şöyle sorar:

-Bir şeyi kerih gördüğünüzü ifade ettiğinizde bununla kasdınız nedir?

Ebû Hanîfe'nin cevabı şöyle olmuştur:

-Haram.<sup>156</sup>

Ancak at eti yemenin hükmüyle ilgili olarak durum farklıdır. Çünkü bu konuda Ebu Hanîfe'den iki farklı ifade sadır olmuştur. Bunlardan birincisinde:

-At eti yemek bana hoş gelmiyor, demiştir.

At eti yemeyi tenzihen mekruh olarak kabul edenler bu ifadeyi nazara almışlardır. İkinci ifadesinde ise şöyle demiştir:

-At eti yemeyi kerih görüyorum.

Keraheti, tahrîm manasında anlayanlar ise Ebû Hanîfe'nin bu ifadesini esas almışlardır.<sup>157</sup> Bu çerçevede anlaşılan o ki, at eti konusunda Hanefiler arasındaki görüş farklılıklarının temelinde Ebû Hanîfe'den sadır olan ifadelerin farklılığı yatmaktadır.

---

<sup>154</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 65.

<sup>155</sup> Müslim, "Sayd", 8.

<sup>156</sup> İbn Hümam, *Feth*, IV, 502.

<sup>157</sup> İbn Hümam, *Feth*, IV, 502.

Ebû Hanîfe'nin bu konudaki dayanağını şu ayet teşkil eder: “*Hem binmeniz için hem de süs olmak üzere atları, katırları ve merkepleri yarattı.*”<sup>158</sup> Bu ayette attan insanların nasıl faydalanacağına değinilmiş, ancak yenilebileceğine işaret edilmemiştir. Ayette atın süs olarak kullanılabilmesi gibi basit bir menfaate yer verildiği halde yenilmesine değinilmeyişi bu çerçevede önem taşımaktadır.

Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekleyen rivayetler de vardır. Örneğin Hâlid b. Velid'in rivayet ettiği hadiste Peygamberimiz, at eti yenmesini yasaklamıştır. Ayrıca Hayber savaşında Peygamberimizin at eti yenmesine izin vermesi de zarurete dayalı bir ruhsat olarak değerlendirilmiştir.<sup>159</sup>

Tay etinin haram olduğunda icma olması da Hanefî görüşü desteklemektedir. Zira atı yemek helal olsaydı, onun yavrusu olan tayı yemek haram olmazdı.<sup>160</sup>

Konuya ilişkin rivayetler birlikte ele alındığında Ebû Hanîfe'nin ilgili hadisleri reddetmediği, ancak ayetle uyumlu olarak değerlendirdiği görülmektedir.

### **b. Çocuklar Arasında Eşitlik**

Evlatlar arasında mal verme açısından eşitliğin sağlanması gerektiğini gösteren rivayetler vardır.<sup>161</sup> Ancak Ebû Hanîfe bu hadislerdeki eşitliğin sağlanmasını vacip olarak değil, mendub olarak görmüştür. Zira kişinin malını hibe etmesinin cevazına ilişkin icma vardır.<sup>162</sup> Bu çerçevede Ebû Hanîfe söz konusu hadislerle amel etmemiş değildir. Sadece hadislerle ortaya konan emrin vucub değil nedb ifade ettiğini düşünmektedir.

Evlatlar arasında mal verme açısından eşitliğin sağlanması gerektiğini ifade eden rivayetlerle Ebû Hanîfe ictihadının uyumlu olduğunu söylemek güçtür. Örneğin çocuklarından birisine hurma bahçesi (*nahl*) bağışladığını söyleyen birisine peygamberimiz diğer çocuklarına da böyle bir bağışta bulunup bulunmadığını sormuştur. Soran kişi, diğer çocuklarına böyle bir

<sup>158</sup> Nahl 16/8.

<sup>159</sup> Kasânî, *Bedâi'*, V, 38.

<sup>160</sup> Kasânî, *Bedâi'*, V, 38.

<sup>161</sup> Müslim, “Hibat”, 9; Tirmizî, “Ahkam”, 30; Nesâî, “Nahl”, 1; İbn Mâce, “Hibat”, 1.

<sup>162</sup> Zeylaî, *Nasb*, V, 259.

yardımda bulunmadığını söyleyince Hz. Peygamber o şahsa bu yaptığından geri dönmesini söylemiştir.<sup>163</sup> Ancak Ebû Hanîfe çocuklar arasında eşitliğin sağlanmasını vacip olarak değil, mendup olarak değerlendirmiştir.<sup>164</sup>

Kevserî'ye göre söz konusu hadislerin farklı rivayetlerindeki kullanılan lafızların farklılığından ötürü müçtehit imamlar için geniş bir takdir alanı doğmuştur. İçlerinde Ebû Hanîfe, Şâfiî, Mâlik ve Sevrî'nin de bulunduğu cumhura göre çocuklar arasında mal verme açısından eşitliğin sağlanması menduptur. Zira kişinin malını yabancı birisine dahi hibe etmesinin caiz olduğuna ilişkin icma vardır.<sup>165</sup> Hadisin bazı rivayetlerinde Peygamberimizin buna benden başkasını şahit tut ve evlatlarının iyilikte eşit olmaları seni mutlu eder mi buyurması<sup>166</sup>; çocuklar arasında mal verme açısından eşitliğin sağlanmasının mendup olduğu görüşünü güçlendirmektedir. Hz Ebûbekir'in (ö. 13/634) Hz Aişe'yi; Hz Ömer'in (ö. 23/644) ise oğlu Asım'ı hibe açısından diğer kardeşlerinden üstün tutması sahabe uygulamasının da Ebû Hanîfe'yi desteklediğini göstermektedir.<sup>167</sup> Bu çerçevede Ebû Hanîfe söz konusu hadislerle amel etmemiş değildir. Sadece hadislerle ortaya konan emrin vucub değil nedb ifade ettiğini düşünmektedir.

Mülkiyet hakkının mutlak bir hak olduğu düşünüldüğünde Ebu Hanife'nin görüşünün buna uygun olduğu görülmektedir. Konunun bir diğer yönü de çocuklar arasında maddi imkan açısından eşitliğin olmayabileceğidir. Bu durumda bir babanın onlara verdiği hediyeler açısından eşitliği sağlamanın vacip olmayacağı açıktır. Zira babanın, hali vakti yerinde olan çocuğuna bağışladığı ile fakir olan çocuğuna verdiğinin eşit olmaması tabiidir.

### **c. Babanın Çocuğun Malını Harcaması**

Hz. Peygamber, “*Evlatlarınız, en temiz kazançlarınızdadır; onların kazancından yiyiniz.*”<sup>168</sup> buyurmuştur. Bir başka hadiste de “*Sen ve malın,*

<sup>163</sup> Müslim, “Hibat”, 9; Tirmizî, “Ahkam”, 30; Nesâî, “Nahl”, 1; İbn Mâce, “Hibat”, 1.

<sup>164</sup> Zeylaî, *Nasb*, V, 259.

<sup>165</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 21.

<sup>166</sup> Müslim, “Hibat”, 9; Tirmizî, “Ahkam”, 30; Nesâî, “Nahl”, 1; İbn Mâce, “Hibat”, 1.

<sup>167</sup> Zeylaî, *Nasb*, V, 259.

<sup>168</sup> Nesâî, “Buyû”, 1; İbn Mâce, “Ticârat”, 64.

*baban için mubahtır.*"<sup>169</sup> buyrulmuştur. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre baba çocuğunun nafakasına muhtaç değilse onun malından yiyemez.

İlk bakışta Ebû Hanîfe'nin yukarıda zikredilen hadislerle aykırı hüküm verdiği düşünülebilir. Ancak durum, zannedildiği gibi değildir. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre söz konusu hadislerle kastedilen, babanın muhtaç olduğu durumda nafakasını çocuğun malından alabilmesidir. Peygamberimizin veda hutbesinde "*Kanlarınız ve mallarınız birbirinize şu içinde bulunduğunuz gün gibi haramdır.*"<sup>170</sup> demesi de bu anlayışı desteklemektedir. Miras taksiminde babaya 1/6 hisse düşerken; oğula, hisse sahipleri hisselerini aldıktan sonra kalan malın düşmesi<sup>171</sup> de Ebû Hanîfe'nin görüşünü teyit etmektedir. Çünkü miras açısından babaya verilmeyen bir hak çocuğa verilmiş olmaktadır. Bu çerçevede çocuğun kazancının babaya ait olduğunu ifade eden hadislerin, Ebû Hanîfe'nin icthadı ile uyumlu olduğu görülmektedir.<sup>172</sup>

## SONUÇ

Ehl-i rey ve ehl-i hadis ekolleri sahabe döneminden itibaren varlığını hissettirmiştir ve bunların arasındaki ihtilaflar, mezheplerin oluşumunda önemli ölçüde etkili olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Ebû Hanîfe'ye itiraz edenlerin eleştirilerinin, onun temsilcisi olduğu ehl-i reye yönelik olduğu görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin çoğu konuda ehl-i reyin önde gelen âlimlerinden Hammad'ın ve Nehaî'nin görüşlerine tabi olması da bunu ortaya koymaktadır. Ebû Hanîfe'ye yönelik itirazların ehl-i hadisin önde gelenlerinden İbn Ebû Şeybe ile başlamış olması da bunu teyit edici niteliktedir.

Bu konuda dikkati çeken nokta, ehl-i reye yönelik eleştirilerin Ebû Hanîfe'de odaklanmasıdır. Bunda Ebû Hanîfe'nin ehl-i rey içerisindeki konumu önemli bir yer teşkil eder. Ebû Hanîfe ile İbn Ebû Şeybe'nin rivayet ağlarının farklı olması ve bazı hadislerin Ebû Hanîfe'ye güvenilir bulunduğu

<sup>169</sup> Tirmizî, "Ahkam", 22; Ebû Dâvud, "Buyû", 77.

<sup>170</sup> Buhârî, "İlim", 37; Müslim, "Hac", 147.

<sup>171</sup> Nisâ 4/11.

<sup>172</sup> Kevserî, *en-Nüket*, s. 104.



bir tarikten gelmemiş olması da eleştirilmesinde etkili olabilir. Ancak Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştiriler ve bunlara verilen cevaplar dikkatle incelendiğinde görülen o ki; Ebû Hanîfe'nin kat'î delil niteliğindeki naslara öncelik vermesi, bunlarla çelişkili olan haber-i vahidleri tevil etmesine sebep olmuştur. Ravinin kendi rivayet ettiği hadislerle amel etmemesi, haber-i vahidin toplumun genelini ilgilendiren konulara ilişkin olması vb. haber-i vahidi ret sebeplerinin arka planında kat'î delil niteliğindeki nassa öncelik verilmesi bulunur.

İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye isnad ederek eleştirdiği bazı görüşlerin Hanefî mezhebinin muteber kaynaklarında yer bulmaması, Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilere cevap vermeden önce onun konuya ilişkin görüşünün tespitini gerekli kılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin kabul etmediği haber-i vahidlerden bazılarının sıhhat açısından da eleştirildiği görülmektedir. Bu durumda Ebû Hanîfe savunmalarında öncelikle yapılacak iş, konuya ilişkin hadislerin sıhhat açısından tetkik edilmesidir. Hanefî mezhebinin kaynaklarında Ebû Hanîfe'nin görüşünün de hadislerle desteklendiği dikkate alındığında tartışmanın mihrinin “hadisle amel etme” olmadığı söylenebilir.

#### KAYNAKÇA

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Kahire 2011.

Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhim b. Habib el-Ensârî el-Kûfî, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve 'bn-i Ebî Leyla*, Kahire ts.

Ebu Zehra, Muhammed, “İmam Kevserî (trc. Nizameddin İbrahimoğlu)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5 (2005).

Halebî, Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim, *Mülteka'l-ebhur*, İstanbul ts.

İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz, *Reddü'l-muhtar ala'd-dürri'l-muhtar*, Dimaşk 2000.

İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, Beyrut 1985.

- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Mevdûâtü'l-kübrâ*, Medine 1966.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed, *Fethü'l-bârî bişerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1987.
- İbn Hümam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid, *Fethu'l-kadir*, Beyrut 2003.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi 'ş-şerâi'*, Beyrut 1997.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şah, *el-Arfu'ş-şezî*, Beyrut 2004.
- Kevserî, *en-Nüketü't-tarife fi't-tahaddüs an rudûdi İbn Ebi Şeybe*, Kahire 1952.
- Mavsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud, *el-İhtiyar lita'lîli'l-Muhtar*, Dımaşk 2009.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mubtedî*, Beyrut 1995.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebсут*, Şahyar, Ataullah, *İbn Ebi Şeybe'nin Ebu Hanife'ye İtirazları*, İstanbul 2002.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî, *el-Asl*, Beyrut 1990.
- , *Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1986.
- , *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, Beyrut 1967.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiu'l-beyan fi tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1986.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet, *Şerhu meâni'l-âsar*, Kahire 1968.
- Tekineş, Ayhan, “Biyografi Rivayetlerinin Tenkidi: Zahid el-Kevserî'nin Te'nîbü'l-Hatîb Örneği”, *EKEV Akademi Dergisi*, sayı:23 (2005).
- , “Zahid el-Kevserî'nin Ebu Hanife ile ilgili Polemiklerinin Tahlili”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:10, sayı: 3 (2010).

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2010.

Yargı, Mehmet Ali, "Muhammed Zahid el-Kevserî (1863-1952) (Hayatı, Eserleri ve Fıkhi Görüşleri)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 6 (2005).

Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanife'nin Usul Anlayışında Sünnet*, İstanbul 2009.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Ukûdu'l-cevâhiri'l-münîfe*, Beyrut 1985.

Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, Beyrut 1995.