



II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - IV

6-8 Mayıs 2013, Bursa



İstanbul 2013

Zayıf Hadisle Amel mi, Zayıf Hadise Uygun Hüküm Vermek mi? Hanefilerin İhticâca Elverişsiz Rivayetlere Yaklaşımları (el-Hidâye Örneęi)

Fatma Betül Altıntaş*

Giriř

İslam âlimleri arasında, zayıf hadislerin ahkâm konularında delil olarak kullanılamayacağına dair yaygın bir kanaat mevcuttur. Bununla birlikte, hemen hemen bütün mezheplerin ihticâca elverişli olmayacak kadar zayıf rivayetleri delil olarak kullandıklarına dair iddialar zaman zaman söz konusu olmaktadır. “İhticâca elverişli olmayacak kadar zayıf rivayetler” ifadesi, zayıf hadislerin zayıflık derecelerinin aynı olmadığına işaret etmektedir.

İhticâca Elverişli Olmayacak Kadar Zayıf Rivayetler

Klasik hadis usulüne göre, bazı zayıf hadisler, başka zayıf hadislerle desteklendiklerinde *hasen li ğayrihi* mertebesine dahi çıkabilir.¹ Bazı zayıf hadisler ise kendileri gibi rivayetlerle desteklenseler de zayıflıktan kurtulamazlar. Zayıf bir rivayetin başka kanallarla desteklenerek yükselebilmesi için bazı özelliklere sahip olması gerekir. Benzer şekilde, bir rivayetin başka bir rivayete destek olarak kullanılabilmesi için de çeşitli şartları taşımalıdır. Yani, rivayetlerin hem şâhid veya mütâbi² olarak kullanılmaları hem de şâhid ve mütâbiler tarafından desteklenip yükselebilmeleri için bu yükselişe uygun olmaları gerekmektedir (Mâhir, 2000, s. 35).

* Arř. Gör., Erciyes Üniversitesi Hadis Ana Bilim Dalı.

1 Genel kabul bu yönde olmakla birlikte, İbn Hazm gibi buna itiraz eden âlimler de mevcuttur.

2 Bir rivayet, senedin bir yerinde birleşmek şartıyla, başka bir kanaldan daha geliyorsa, ikinci rivayete *mütâbi* denir. Bir rivayetle aynı manada, farklı bir sahabiden gelen rivayete ise şâhid denir (Süyûtî, 1996, s. 130).

Klasik hadis usulüne göre, yükselmeye uygun olmayan ve mütâbî veya şâhidleri bulunsa da zayıflıktan kurtulamayan rivayetlere, *zaafî şiddetli rivayetler* denir³ (İbnü's-Salâh, t.y., s. 34). Hadis usulünde seneddeki kopukluk rivayette şiddetli zaafa yol açan nedenlerden sayılmaz (Polat, t.y., s. 118) Zaafın şiddetli olmasına sebep olan ravi kusurları ise yalan, yalancılıkla itham, fık, fuhşü'l-ğalat ve şâzlıktır (Cezâirî, 1995, 2, s. 653; İbn Hacer el-Askalânî, 1994, 1, s. 408; İbnü's-Salâh, t.y., s. 34; Kâsımî, 2004, s. 154; Nevevî, t.y., s. 31; Sehâvî, t.y., s. 255) .

Zaafî şiddetli rivayetler, hiçbir konuda delil teşkil etmezler. Fakat çok az da olsa Hz. Peygamber'e aidiyet ihtimali bulunması sebebiyle mevzu rivayetlerden farklıdır. Yalancıların uydurup iftira ederek Hz. Peygamber'e nispet ettiği ya da senedinde yalancı olduğu bilinen bir ravi bulunan rivayetlere *mevzu rivayet* denir. Mevzu rivayetlerin diğer zayıf rivayetlerde olduğu gibi doğru olma yani Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali mevcut değildir (İbnü's-Salâh, t.y., s. 99). Hz. Peygamber'e ait olma ihtimalinin bulunmaması sebebiyle, durumu zayıf rivayetlere göre çok daha aşağıda olan mevzu rivayetler de tabii olarak delil olarak kullanılamaz.

El-Hidâye'de Delil Olarak Kullanılan İhticâca Elverişsiz Rivayetler

Bilindiği üzere, fıkıh mezheplerine ait müdellel kitaplar, ya ilk fıkıh eserlerinden daha sonraki dönemlerde yazılmış ya da eserler sonraki dönemlerde müdellel hâle getirilmiştir (Avvâme, 1980, s. 102). Fıkıh eserlerinde kullanılan deliller arasında, rivayetler sık sık yer alırlar. Hanefi mezhebiyle ilgili bir el kitabı niteliğinde düşünülebilecek bir eser olan ve Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî (ö. 593/1197) tarafından kaleme alınan *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* adlı eserde delil olarak kullanılan rivayetler incelenildiğinde merfu olan ve olmayan yaklaşık 1085 rivayet içerisinde, hadis usulüne göre ihticâca elverişli olmayacak kadar zayıf ve hatta mevzu rivayetlerin delil olarak kullanıldığı görülür.

el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî'de Hanefi mezhebinin görüşlerini desteklemek amacıyla delil olarak kullanılan merfu rivayetlerden zaafî şiddetli, uydurma veya asılsız gibi nitelemelerle eleştirilmiş rivayetler, tarafımızca tespit edilmiştir. Bu tespit, hadis usulünün kriterleri kullanılmıştır. Her ne kadar *el-Hidâye* üzerine, değişik tahrir çalışmaları yapılmışsa da bu çalışmalar "*el-Hidâye*'de delil olarak kullanılan ihticâca elverişsiz hadisler var mıdır ve eğer varsa neden delil olarak kullanılmış olabilirler?" sorusuna doğrudan cevap vermemektedir-

3 İbnü's-Salâh, bu tür rivayetlerden bahsederken şiddet yerine kuvvet kelimesi kullanmış ve destek olacak rivayetin niteliği hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir. Kanaatimizce zaafî şiddetli rivayetin klasik hadis usulündeki tanımı, bu şekilde, bir konuda karışıklığa yol açmaktadır. "Mütâbî veya şâhidleri bulunsa da zayıflıktan kurtulamayan rivayetlerdir." ifadesi, bir rivayet kaç tarikten gelirse gelsin, tariklerden birinin zaafî şiddetli ise rivayetin genel hükmünün zaafî şiddetli sayılması gerektiği şeklinde anlaşılmaktadır. Konu üzerinde yaptığımız çalışma neticesinde klasik hadis usulündeki "Zaafî şiddetli rivayetler, mütâbî veya şâhidleri bulunsa da zayıflıktan kurtulamaz." şeklindeki ifadeyi, "Zaafî şiddetli bir rivayetin mütâbî veya şâhidi de kendisi gibi zayıf olursa zayıflıktan kurtulamaz. Fakat kendisinden daha yüksek seviyede rivayetler tarafından desteklenirse zaafıtan kurtulabilir" şeklinde anlamak daha uygun görülmüştür.

ler. Kaldı ki rivayetlerin, bu tahric çalışmalarını yapanların ulaşamadığı varyantları da olabilir. Çalışmamızda incelediğimiz rivayetlerin hiç tedvin edilmemiş varyantları olma ihtimali mevcutsa da elektronik kaynakların sunduğu imkânlar, herhangi bir şekilde kayda geçmiş olan varyantlara ulaşmamız için büyük bir imkân sağlamaktadır.

el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi''de zaafî şiddetli veya mevzu olarak nitelendirilebilecek, 28 rivayet tespit edilmiştir. Sened açısından, bu rivayetlerin % 45.8'i senedsiz, % 16.6'sının merfu hâli mevzu, % 37.5'inin zaafî şiddetli (Zaafî şiddetli olanların % 16.6'sı aynı zamanda şâzdir.), % 20.8'inin aslı merfu değildir (ve mevkuf hâllerinin de ya zaafî şiddetli ya da mevzudur.).

Rivayetlerin ilk geçtiği fıkıh kaynaklarına bakıldığında, rivayetlerin % 33'ü ilk olarak *el-Hidâye*'de yer alırken % 54'ü *el-Hidâye* öncesinde Serahsî (ö. 483/1090) tarafından, % 9'u Kasânî (ö. 587/1191) tarafından ve % 4'ü Kudûrî (ö. 428/1037) tarafından delil olarak kullanılmıştır. Yani rivayetlerin % 67'si *el-Hidâye* öncesindeki fıkıh kitaplarında delil olarak kullanılmıştır.

Hidâye'de delil olarak kullanılan rivayetlerin sayısının yaklaşık 1085 olduğu düşünülürse, tüm rivayetler arasında delil olarak kullanılamayacak kadar problemli rivayetlerin oranı yaklaşık yüzde 2,5'tir. Esasında bu, kanaatimizce çok düşük bir orandır. Fakat ihticâca elverişli olmayacak kadar zayıf olan bu rivayetleri fakihler açısından değerli kılp bu rivayetlerin delil olarak kullanılmalarını sağlayan muhtemel sebeplerin anlaşılması gereklidir.

Fıkıhta İhticâca Elverişsiz Rivayetlerin Delil Olarak Kullanılmalarının Muhtemel Nedenleri

Fıkıhta zayıf hadis kullanımı, bugüne kadar çeşitli sebeplerle açıklanmaya çalışılmıştır. Fıkıhçıların, rivayetlerin sübutunu kabul etseler de bazen bu rivayetlerle amel etmedikleri bazı hadisleri ise zayıf olduğu hâlde amel edilir buldukları dile getirilmektedir.

Zayıf rivayetlerin fukaha tarafından delil olarak kullanılmasının sebepleri üzerinde düşünülürken önemli bir noktaya dikkat etmek gerekir. Fukaha, bu rivayetleri zayıf kabul ettikleri hâlde mi delil olarak kullanmışlardır? Yoksa fukahanın bu rivayetleri delil olarak kullanmalarının sebebi, rivayetleri zayıf kabul etmemeleri midir? Zira eğer rivayetleri zayıf kabul etmiyorlarsa bu onların hadis ve ravi değerlendirme sisteminin muhaddislerinkinden farklı olduğunu ve kendi sistemleri içinde rivayetin zayıf kabul edilmemiş olduğunu gösterir ki bu durum rivayetlerin bir kısmında görülmüştür. Eğer zayıf kabul ediyorlarsa, bu durumda zaafiyetine rağmen rivayeti kullanmış olmalarının bir sebebi olmalıdır.

Fıkıhçıların rivayetlerin zaaftan kurtulmaları için gerekli gördükleri şartların farklı olması, zayıf hadislerin delil olarak kullanılmasına sebep teşkil edebilir. Muhaddislere göre, bir rivayetin zaaftan kurtulması, rivayetin çeşitli şartlara uygun olması ve başka tariklerden gelmesine bağlıdır. Fıkıhçılara göre ise rivayet, kıyas, amel gibi delillerle de kullanılabilir hâlde gelir. Muhaddislerce merdud sayılan bir hadisin metninin muhtevası, İslam'ın genel kaide-

lerine uygunsa veya kıyas, umumu'l-belva gibi delil ve karinelerle takviye ediliyorsa fukaha, o hadisin muhtevasına uygun hüküm verebilmektedir (Polat, t.y., s. 119). Örneğin Hanefiler *isnadı* zayıf da olsa ümmetin kabul ile telakki ettiği veya ulemanın kendisiyle amel ettiği hadisleri sahih kabul etmişlerdir (İbnü'l-Hümâm, 2003, 3, s. 475-476). *el-Hidâye*'de tespit ettiğimiz ihticâca elverişli olmayacak kadar zayıf rivayetlerin % 30'u bu şekildeki rivayetlerdir.

Zayıf rivayetler, mezhebin genel ilkeleriyle uyumlu olduğunda, mezhebin önem atfettiği bir sahabenin ameli olması, rivayetin ravisinin fakih olması, hadisin fakihin hocasının görüşü ile aynı yönde olması durumunda ve özellikle mezhebin önceki dönem ulemasının, rivayeti eserlerinde delil olarak kullanmış olmaları sebebiyle kullanılabilir. Cerh-tadilin içtihadı oluşu sebebiyle de zayıf ravilerin rivayetleri, rivayeti kullanan fakih tarafından, raviyi zayıf görmediği için delil olarak kullanılabilir. ⁴ Tüm bunlarla birlikte, rivayet eğer erken dönemlerde delil olarak kullanılmışsa -ki bu zayıf rivayetlerin erken dönemde delil olarak kullanılıp kullanılmadığını tespit güçtür- kayda geçmeyen sağlam bir senedle delil olarak kullanan kişiye ulaşmış olma ihtimalinin de var olduğu akılda tutulmalıdır.

Bütün bu nedenlerle birlikte, tespit ettiğimiz rivayetlerde, rivayetten rivayete neredeyse hiç değişmeyen bir sebep, fukahanın söz konusu zayıf hadisi deliller arasından sadece bir delil olarak görmesidir. Yani fukaha hadisin nisbetinden öte, manası üzerinde durmuş ve bu yüzden de zayıf hadislerle birlikte başka delilleri de göz önüne alarak ve zayıf hadisi tali bir delil olarak kullanarak bir hükme ulaşmışlardır. Yani doğrudan zayıf hadislerle amel etmek amacı gütmeyen, zayıf hadise uygun bir hüküm vermişlerdir. Rivayetlerin % 92'sinde delil olarak kullanıldığı konuda, söz konusu zaafi şiddetli veya problemli rivayetten başka rivayetler veya rivayet dışı deliller mevcuttur.

İhticâca elverişsiz rivayetin, mezhepler arasında ihtilaf oluşturan bir konu hakkında olması durumunda, kimi zaman, farklı görüşü savunan mezhebin, delil olarak kullanılan ihticâca elverişsiz rivayeti sıhhati açısından eleştirip bu sebeple kullanılamayacağını savundukları görülmektedir.

Konunun daha iyi anlaşılması için, rivayetler arasından seçtiğimiz bir örneğe yer vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

“Otlama ile yetinen her bir ata ya bir dinar veya on dirhem (zekât) düşer”⁵ (Beyhakî, 2001, 4, s. 119; Dârekutnî, 1966, 2, s. 125; İbnü'l-Cevzî, 1983, 2, s. 496; Taberânî, 1995, 8, s. 324; Zeylaî, t.y., 2, s. 357).

4 Cerh-ta'dîl konusundaki bu içtihadilik, münekkidlerin zaman-mekân, anlayış, kültürel ve örfi farklılıkları vb sebebiyle olabileceği gibi mütesâhil veya müteşeddîd oluşları ile de ilgili olabilir. Adalet ve zabt unsurları ile ilgili ihtilaflar da bu içtihadiliğe sebep olmaktadır. Bir âlimin gerekli gördüğü şart diğeri tarafından gerekli görülmemektedir (İbnü'l-Hümâm, 2003, 1, s. 462; Polat, t.y., s. 49-50).

5 “فِي كُلِّ فَرَسٍ سَائِمَةٍ دِينَارٌ أَوْ عَشْرَةُ دَرَاهِمٍ”

Dârekutnî (ö. 385/995) ve Beyhakî (ö. 458/1066)'nin *Sünen*'lerine aldıkları bu rivayeti, Zeylaî (ö. 762/1360) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) de tahrir etmiş ve problemli olan raviye de işaretle bulunmuşlardır. Rivayet, tek bir kanaldan gelmektedir ve ravileri arasında senedin zaafının şiddetli olmasına sebep olan bir ravi mevcuttur. Dârekutnî, ravi hakkında "ضعيف جدا" (çok zayıftır) yorumunda bulunmaktadır (Dârekutnî, 1966, 2, s. 125). Nâsiruddin Elbânî (ö. 1419/1999), rivayetin zaafının şiddetli olduğunu söylemekte ve rivayet hakkında batıl hükmü vermektedir. Yaptığımız taramalar neticesinde, tahrir eserlerinde değinilen yerler dışında herhangi bir eserde tespit edemediğimiz bu rivayetin isnad zinciri şu şekildedir:

Hazram⁶-Ebû Yusuf⁷-Leys b. Hammâd el-İstahrî.

Ticaret için beslenen atlardan zekât verileceği konusunda, fıkıh mezhepleri arasında ihtilaf yoktur. Yine evlerde beslenip sâime⁸ olmayan hayvanların da zekâta tabi olmadığına ittifak vardır (Karadâvî, 1984, 1, s. 229). Fakat çoğalmasi için otlaklarda beslenen atlar konusunda, böyle bir ittifak mevcut değildir. Bu konuda Ebû Hanîfe (ö. 150/767), üremesi için yetiştirilen sâime atlar için de zekât verilmesi gerektiğine dair görüş bildirmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre, eğer bir sürüyü oluşturan atlar erkek ise (bu durumda üreme söz konusu olmadığı için) bu atlar için zekât verilmez. Eğer atların tamamı dişi ise bu konuda iki rivayet vardır (Serahsî, t.y., 2, s. 188). Fakat eğer sürü dişi-erkekten oluşuyorsa ve sâime iseler, bu atlar için zekât vermek gerekir (İbn Rüşd, 1982, 1, s. 251; Kudûrî, 1967, s. 70) Ebû Hanîfe'nin bu görüşü, sahabeden Zeyd b. Sâbit'e ve hocası Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/738)'a dayanır. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden İmam Züfer (ö. 158/775) de onunla aynı görüştedir (Aynî, 2001, 3, s. 396). Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/819) ve İmameyn ise üremesi için yetiştirilen atlara zekât verilmesi gerektiği görüşüne katılmaz. Onların bu görüşleri, sahabeden Hz. Ömer ve Hz. Ali'ye dayandırılmaktadır (Aynî, 2001, 3, s. 398; Mâverdî, 1984, 3, s. 191). Yani bu konu hakkında sahabeye kadar götürülebilecek bir ihtilaf mevcuttur.

Rivayet, *el-Hidâye* öncesinde ilk olarak Serahsî (ö. 483/1090) tarafından *Mebû'û*'ta bu görüşe delil olarak zikredilmiştir (Serahsî, t.y., 2, s. 188).

Şimdi, her iki tarafın görüşlerine destek olarak kullandıkları argümanlara göz atalım: Fıkıh mezheplerinin konuyla alakalı olarak kullandıkları en önemli argümanlar, rivayetlerdir. Burada mezheplerin kullandığı tüm rivayetleri değil, delil olması açısından önemli olanları zikretmekle yetineceğiz.⁹ Hanefilerin görüşlerini desteklemek üzere kullandıkları önemli bir

6 Gürek b. Hazram: Dârekutnî onun için "zaif cidden" tabirini kullanmıştır (İbnü'l-Cevzî, 1986, 2, s. 247; İbn Hacer el-Askalânî, 2002, 4, s. 310.)

7 Beyhakî, Ebû Yûsuf'un bu rivayet ettiği duruma aykırı davrandığını işaret ederek "Eğer rivayet sahih olsaydı, Ebû Yûsuf buna aykırı hareket etmezdi" demektedir. Fakat Zeylaî buradaki Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'nin arkadaşı olan Ebû Yûsuf olmadığını aktarmaktadır (Beyhakî, 2001, 4, s. 119; Zeylaî, t.y., 3, s. 258).

8 Senenin çoğunu meralarda otlayarak geçiren hayvanlar sâime olarak adlandırılır.

9 Tüm rivayetleri görmek için bk. İbnü'l-Cevzî, (1994, 2, s. 133); Mizzî, (1983, 24, s. 406).

delil, incelemekte olduğumuz rivayettir. Şafiiler ise bu rivayete, senedindeki raviden ötürü karşı çıkarlar. Ve hatta senedi sahih olmuş olsa bile, bu rivayetin ticaret için kullanılan atlar hakkında anlaşılacağını söylerler (Mâverdi, 1984, 3, s. 194) Bedrüddîn Aynî (ö. 855/1451), bu rivayeti sıhhatindeki problem sebebiyle delil olarak kullanmadıklarını, onun yerine aşağıda zikredilecek Ebû Hureyre rivayetini kullandıklarını ifade etmektedir (Aynî, 2001, 3, s. 398).

Hanefiler, Ebû Hureyre'den gelen ve Hz. Peygamber'in atları çeşitli sınıflara ayırdığı bir diğer hadisi de delil olarak kullanmışlardır. Bu rivayette, bir grup at sahibini anlatırken: "... İkinci adam ise başkalarına muhtaç olmamak için at besler, atın boynu ve sırtındaki kazandıklarından Allah'ın hakkını unutmaz. İşte bu at da sahibi için günahlara ve başkasına muhtaç olmaya bir örtüdür." (Buhârî, 2002, s. 1266; Nesâî, t.y., s. 555) denmektedir. Hanefiler, rivayette geçen "Allah'ın hakkı" ifadesini zekât olarak anlamışlardır (İbn Rüşd, 1982, 1, s. 253). Şafiiler ise buradaki "Allah'ın hakkı" ifadesinden, atın cihad için kullanılması yahut da ödünç verilmesi gibi manalar çıkarmışlardır. Bunun da mendup olan işlerden olacağını düşünmüşlerdir.¹⁰ Bedrüddîn Aynî (ö. 855/1451), Şafiilerin bu deliline cevap verir. Ona göre bu rivayetdeki "hak" zekâttır. Çünkü cumhura göre zekât ile birlikte ödünç verme gibi her türlü sorumluluk sona erer (Aynî, 2001, 3, s. 398) Hanefiler bu rivayetin, incelemekte olduğumuz zaafı şiddetli rivayete takviye olarak kullanılarak rivayetin zaaftan kurtulacağını düşünmektedirler. Fakat bu rivayet, mana itibarıyla söz konusu rivayetimizden farklıdır ve zekâta dair açık bir ifade de içermemektedir. Hanefilerin bu yorumu, onların hadislerle mana açısından daha geniş bir alanda yaklaştıklarını da göstermektedir.

Şafiiler, Hz. Ali'den "At ve köle için verilen zekât (konusunda) sizi affettim."¹¹ şeklindeki ve benzer manadaki rivayetleri (Ebû Dâvûd, 1997, 2, s. 158; İbn Mâce, t.y., s. 311; Tirmizî, t.y., s. 157) de zekât verilmesi gerekmediğine dair delil sayarlar. Şafiiler bu "affettim" ifadesinin mukaddem bir ifade olduğunu, kendilerinin delil olarak kullandıkları rivayetin ise muahhar olduğunu ve bu sebeple tercihe şayan olduğunu söylerler. Yani bir şeyin affedilmesi, daha önceden vacip iken sonradan bu vücbiyyetin ortadan kalktığını gösterir. Bu da akla neshi getirmektedir (Mâverdi, 1984, 3, s. 193).

Hanefiler, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in *Müsned*'inde geçen ve malların en hayırlılarının, üreyen ve yavruleyen mallar olduğundan bahseden rivayeti¹² (Ahmed b. Hanbel, 1981, 3, s. 468) de delil olarak kullanırlar. Bu durumda, onlara göre malların en şerhilerinden bile verilmesi gerekli olan zekât, en hayırlılarından da verilmesi gerekir (Mâverdi, 1984, 3, s. 192). Şafiiler ise bu delile, burada kastedilen şeyin cinsin değerini ortaya koymak olduğunu söyleyerek karşı çıkmışlardır (Mâverdi, 1984, 3, s. 194).

10 Bir başka yönden ise eğer gerçekten bir vaciplik mevcut idiyse, bu vacipliğin bundan sonra delil olarak zikredilecek Hz. Ali rivayetiyle nesh olacağını söylemişlerdir (Mâverdi, 1984, 3, s. 191).

11 "عَفَوْتُ لَكُمْ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ"

12 "نَحْيِرُ مَالِ الْمَرْءِ مَهْرَةً مَأْمُورَةً أَوْ سَكَّةَ مَأْمُورٍ"

Şafiiler, Hz. Peygamber'den Ebû Hureyre kanalıyla gelen "Müslüman'ın ne kölesinde ne de atında zekât vardır." (Ahmed b. Hanbel, 1981, 2, s. 249; Buhârî, 2002, s. 356; Dârekutnî, 2, s. 127; Nesâî, t.y., s. 385; Tirmizî, t.y., s. 159) hadisine dayanarak atlara zekât düşmediğine dair görüş beyan etmişlerdir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ise bu hadisteki attan kastın savaş atları olduğunu düşünmektedir (Merginânî, 2000, 1, s. 256). Bunda ise Zeyd b. Sâbit'e Ebû Hureyre'nin hadisi rivayet edildiğinde, buradaki kastın savaş atları olduğunu söylediği rivayeti esas alırlar (Serahsî, t.y., 2, s. 188).¹³ Zeyd b. Sâbit'in söylediği şey, re'y ile bilinmeyeceğine göre Hanefilerce hükmen merfu olarak görülmüş olabilir¹⁴ (Merginânî, 2000, 1, s. 256).

Şafiiler, atlardan zekât alınıp alınmayacağına dair Şam ehlinin Hz. Ömer'e yazdığı bir mektubu da bu konuda delil olarak kullanırlar. Rivayete göre, Hz. Ömer bu mektup karşısında arkadaşlarının bir şey almadığı gibi kendisinin de almadığını ve yine de konuyla ilgili istişarede bulunacağını ifade eder. Hz. Ali ile yaptığı istişarede, Hz. Ali bu alacağı vergiyi sürekli hâle gelecek bir vergiye (جزية راتبية) dönüştürmedikçe alınabileceği yönünde görüş belirtir (Beyhakî, 2001, 4, s. 118-119). Bunun üzerine Hz. Ömer, her atlı için 10 dirhem zekât almış fakat karşılığında her birine onar torba arpa vermiştir. Yani aldığından fazlasını onlara geri vermiştir (Mâverdî, 1984, 3, s. 193). Bu rivayetten, Şafiiler çeşitli yönlerden deliller çıkarmışlardır. Onlara göre eğer bu zekât vacip olsaydı Şam ehli bunu bir mektupla sorma ihtiyacı hissetmezdi. Yine eğer vacip olsaydı Hz. Ömer bunu istişare etme ihtiyacı duymazdı. Yine eğer vacip olsaydı Hz. Ömer'in arkadaşları da bu zekâtı alırlardı ve Hz. Ali de "Sürekli vergi hâline gelmedikçe bunu almanda beis yoktur." demezdi. Çünkü eğer vacip olsaydı zaten sürekli bir vergi olmuş olurdu. Ve eğer bu zekât vacip olsaydı, Hz. Ömer bunu ödeyenlere, karşılığında herhangi bir şey vermezdi. Hz. Peygamber'in atlardan zekât aldığına dair bir bilginin olmaması da Şafiilerin kullandıkları bir diğer delildir (Karadâvî, 1984, 1, s. 231).

Hanefiler, kıyasa dayanarak at besleyip bulundurmadaki maksadın onları üretilip çoğaltmak olduğunu ve onların da deve ve sığırlar gibi olması gerektiğini yani onlara da zekât düşmesi gerektiğini söylemişlerdir (İbn Rüşd, 1982, 1, s. 252). Yani Hanefiler, atları diğer sâime hayvanlara kıyaslamakta ve kıyasa dayalı bir içtihatla bulunmaktadırlar (Özkan, 2006, s. 161). Şafiiler ise hayvanlardan zekât verilmesinin sebebinin onların çoğaltması ile birlikte süt vermeleri olduğunu, atın ise süt verme gibi bir özelliğinin bulunmadığını söylemektedirler (Mâverdî, 1984, 3, s. 194). Yani bu durumda yapılan kıyası sahih saymazlar. Yine onlara göre, atların bulundurulup beslenmesinde Şârî'nin özel bir maksadı vardır ki o da atların savaşlarda kullanılma özelliğidir. Bu yüzden, kıyas burada geçerli olmaz. Üstelik burada atlar için zekât verilmesi, insanları at yetiştirmeye teşvik etmesi açısından da önemlidir (Karadâvî, 1984, 1, s. 231).

Ayrıca mezhepler arasındaki bu iki görüş arasında ilkesel bir farklılık da mevcuttur. Hanefiler, malda zekâtın vacipliğini kıyasa bağlamakta ve teabbudi olarak görmemektedirler.

13 Savaş atlarından zekât alınmadığına dair bk. Zeylaî, (t.y., 2, s. 357).

14 Dipnotta geçen bu bilgi, muhakkıkların ekidir.

Şafiiler ise bunu teabbudi bir konu olarak görmektedirler. Hanefilerin, ticaret için beslenen atları geçim vasıtası göreyerek insanların maslahatını gözettiklerini düşünmek de mümkündür.

Görüldüğü gibi her iki mezhep de görüşlerini birçok delille desteklemişlerdir. Hanefiler, görüşlerine sadece zaafi şiddetli bu rivayetten yola çıkarak ulaşmamışlar fakat bu rivayeti de delil olarak zikretmişlerdir. Mezheplerin görüşlerine destek olarak kullandığı deliller ve zaafi şiddetli rivayetin bu deliller arasındaki yeri aşağıdaki tabloda daha net şekilde görülebilir.

Saime Atlar için Zekât verilmesi	
Ebû Hanîfe	İmameyn ve İmam Şafi
Üremesi için yetiştirilen atlara zekât verilir.	Üremesi için yetiştirilen atlara zekât verilmez.
Deliller	
1. Zaafi Şiddetli Rivayet	1. Rivayetler
2. Diğer Rivayetler	2. Sahabe Uygulaması (Hz. Ömer)
3. Kıyas	3. Sahabe Görüşü
4. Sahabenin görüşü	
5. Hocanın görüşü	

Sonuç

Zayıf rivayetler, el-Hidâye’de zaman zaman delil olarak zikredilmiştir. Burada sorulması gereken en önemli soru, bu rivayetlerin zayıf olmalarına rağmen neden zikredildiği, delil olmaya elverişli olmayan böyle rivayetlerin delil olarak söz konusu edilmesine neden ihtiyaç duyulduğudur. Rivayetler zayıf olmalarına rağmen sonuçta karine kabilinden bir delil olduğu için mi kullanılmıştır? Yoksa bu durumda grupların birbirlerine hadis kullanımı noktasındaki eleştirileri de etkili olmuş olabilir mi? Örneğin ehl-i re’y, kendilerinin hadislerle karşı olan yaklaşımlarını eleştiren ehl-i hadise bir cevap gereği bu rivayetleri kullanmış olabilirler mi? Bu soruya evet şeklinde cevap vermek güçtür. Zira ehl-i re’y’in öne çıkan temsilcisi Hanefilerin delil olarak zaafi şiddetli rivayetleri kullandıkları konular, çoğu zaman sadece mezhep içinde anlaşmazlık oluşturan konulardır. Bu durumda, Hanefiler bu delilleri sadece dışarıdaki muhatapları için değil, kendi içlerinden olan muhataplarına karşı da kullanmışlardır. Eğer zaafi şiddetli rivayetle birlikte başka bir delil söz konusu değilse de konu başka bir delil olmaması sebebiyle zayıf hadisin kullanılmış olduğu düşünülerek durum anlaşılmaya çalışılabilir.

Zayıf hadislerin kullanım sebepleri incelenirken fıkıhçılar ile hadisçilerin hadislerle yaklaşım tarzlarının ve formasyonlarının farklı olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Konuyla ilgili anakronizme düşmemek açısından, geçmiş dönemlerdeki fıkıh ile hadis ilimleri arasındaki ayrımın bugünkü kullanımda olduğu gibi branş ve alan açısından değil, kişilerin bilgisi ve yeteneği açısından olduğu göz ardı edilmemelidir. Hadisçilik yönleri ağır basan Şafiilerin fıkha dair eserleri incelendiğinde de zaafi şiddetli ve mevzu rivayetlerin kullanılmış olması da esasında buna işaret etmektedir. Zira hadisi ve hadisin sıhhatine dair meseleleri bilmek ile hadisleri fıkıhta delil olarak kullanmak farklı iki mesele olarak görülmelidir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. (1981). *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Avvâme, M. (1980). *Eşeru'l-hadîş-iş-şerîf fî ihtilâfî'l-eimmeti ve'l-fuḫaḫâ* (Çev. H. Kırbaşoğlu). İstanbul: Kayihan Yayınları.
- Aynî, E. M. B. M. b. A. b. M. b. A. (2001). *Umdetü'l-kârî fî şerî Şaḫîḫî'l-Buḫârî* (C. I-XXV). Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye.
- Beyhakî, E. B. A. b. H. b. A. (2001). *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (2002). *el-Câmiu's-saḫîh*. Beyrut: Dârü İbn Kesîr.
- Cezâirî, T. b. S. b. A. D. (1995). *Tevcihü'n-naẓar ilâ uşûli'l-eşer*. Halep: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye.
- Dârekutnî, E. H. A. b. Ö. b. A. (1966). *es-Sünen* (C. I-IV) (İki Mücellette). Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- Ebü Dâvûd, S. b. E. es-Sünen. (1997). *es-Sünen* (C. I-V). Beyrut: Dârü İbn Hazm.
- İbn Hacer el-Askalânî, E. F. Ş. A. b. A. b. M. (1994). *en-Nuket alâ İbni's-Şalâḫ* (C. I-II). Medine: Dârü'r-Râye.
- İbn Hacer el-Askalânî, E. F. Ş. A. b. A. b. M. (2002). *Lisânü'l-mizân*. Beyrut: Mektebü'l-Matbû'atü'l-İslâmiyye.
- İbn Mâce, M. b. Y. (t.y.). *es-Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif.
- İbn Rüşd, E. V. M. b. A. b. M. K. (1982). *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- İbnü'l-Cevzî, E. F. C. A. b. A. b. M. B. (1983). *"İlêlû'l-mütenâhiye fî eḫâdişî'l-vâhiye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Cevzî, E. F. C. A. b. A. b. M. B. (1986). *ed-Ḍuafâ ve'l-metrûkin* (C. I-III). Beyrut: Darü'l Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Cevzî, E. F. C. A. b. A. b. M. B. (1994). *et-Taḫḫîḫ fî eḫâdişî'l-ḫilâf* (C. I-II). Beyrut: Darü'l Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Hümâm, K. M. b. A. b. A. S. İ. (2003). *Fethü'l-ḫadîr li'l-"acizi'l-faḫîr* (C. I-X). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü's-Salâḫ, E. A. T. O. b. S. A. b. M. Ş. (t.y.). *Ulûmü'l-ḫadîş (Muḫaddimetü İbni's-Salâḫ)* (Thk. Nureddin İtr). Dimaşk: Dârü'l-Fikr.
- Karadâvî, Y. (1984). *İslam hukukunda zekât* (Çev. İ. Sarmış) (C. I-II). İstanbul: Kayihan Yayınları.
- Kâsımî, M. C. b. M. S. b. K. D. (2004). *Ḳavâ'idü't-taḫḫîḫ min fûnûni muşṣalaḫî'l-ḫadîş*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Kudûrî, E. H. A. b. E. B. M. b. A. (1967). *Kitâbü'l-kudûrî*. (Çev. S. Fâhir). İstanbul: Eser Kitabevi.
- Mâhir, Y. (2000). *Eşeru ilelî'l-ḫadîş fî ihtilâfî'l-fuḫaḫa*. Amman: Dâru Ammâr.
- Mâverdî, E. H. A. b. M. b. H. B. (1984). *Ḥâvi'l-kebîr* (C. I-XVIII). Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye.
- Merginânî, E. H. B. A. b. E. B. b. A. F. (2000). *el-Hidâye şerḫu bidâyeti'l-mübtedî* (C. I-IV). Kahire: Dârü's-Selâm.
- Mizzî, E. H. C. Y. b. A. b. Y. (1983). *Tehẓibü'l-kemâl fî esmâ'r-ricâl* (I-XXXV). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Nesâî, E. A. A. (t.y.). *es-Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif.
- Nevevî, E. Z. Y. b. Ş. b. M. (t.y.). *et-Taḫḫîḫ ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîrî'n-neẓîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî.
- Özkan, M. (2006). *Hanefî mezhebine göre uygulama açısından ibadet konusundaki içtihatlar*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ulu-dağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Polat, S. (t.y.). *Hadis araştırmaları*. İstanbul: İnsan yayınları.
- Sehâvî, E. H. Ş. M. b. A. b. M. (t.y.). *el-Ḳavlu'l-bedî' fî "ş-şalâti ale'l-ḫabîbî's-şeffî'*. Kahire: Dârü'r-Reyyân.
- Serahşî, E. B. Ş. M. b. E. S. A. (t.y.). *el-Mebsûṭ* (C. I-XXXI). Beyrut.
- Süyûtî, C. A. b. E. B. (1996). *Tedribü'r-râvî fî şerḫi taḫḫîbî'n-nevevî* (C. I-II). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Taberânî, E. K. S. b. A. (1995). *el-Mu"cemü'l-evsaf* (I-X). Riyad: Dârü'l-Harameyn.
- Tirmizî, E. İ. M. (t.y.). *es-Sünen*. Riyad: Dârü'l-Efkârî'd-Düveliyye.