

HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi
International Journal of Hadith Researches
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Aralık / December / ديسمبر / 2019, 3:

Hanefî ve Ehl-i Hadis Prensipleri Açısından Keşmîrî ile Mübârekpûrî'nin Tirmizî Şerhleri

Kashmîrî and Mubârekpûrî's Commentaries of Tirmidhî in Terms of Ḥadīth Principles of
Ḥanefî and Ahl al-Ḥadīth

شرح الكشميري والمباركفوري لسنن الترمذي من نظر الحنفية (أهل الرأي) وأهل الحديث

Serdar Murat Gürses

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tokat/Türkiye
Dr. Lecturer, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Tokat/Turkey
smuratgurses@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4526-3691

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 11.02.2019

Kabul Tarihi / Accepted Date: 26.12.2019

Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2019

Yayın Sezonu / Publication Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3595378>

Atıf / Citation / اقتباس : Gürses, Serdar M. “Hanefî ve Ehl-i Hadis Prensipleri Açısından Keşmîrî ile Mübârekpûrî'nin Tirmizî Şerhleri / Kashmîrî and Mubârekpûrî's Commentaries of Tirmidhî in Terms of Ḥadīth Principles of Ḥanefî and Ahl al-Ḥadīth”. *HADITH* 3 (Aralık/December 2019): 36-74. doi.org/10.5281/zenodo.3595378.

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism has been detected.

انتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.

web: <http://dergipark.gov.tr/hadith> | mailto: hadith.researches@gmail.com

Haneî ve Ehl-i Hadis Prensipleri Açısından Keşmîrî ile Mübârekpûrî'nin Tirmizî Şerhleri*

Dr. Öğrt. Üyesi Serdar Murat GÜRSES

Anahtar Kelimeler:

ÖZ

Hadis
Keşmîrî
Mübârekpûrî
Haneî
Ehl-i hadis

Muhaddisler, bir yandan hadislerin aslına uygun bir şekilde nakledilmesine çabalarlarken bir yandan da hadislerin doğru anlaşılması için prensipler geliştirmişlerdir. Hadislerin anlaşılması konusunda ortaya çıkan ekoller, genelde hadislerin zâhirini esas alan lafızcı yaklaşım ile hadislerdeki makâsıdı esas alan gâî yaklaşım olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zâhiri esas alan yaklaşımı ehl-i hadis, makâsıdı esas alan yaklaşımı ise ehl-i re'y temsil etmiştir. Lafızcılık ve makâsıdı genel bir metot olarak benimseyen bu iki ekolden de nasslara yaklaşımı ve yorumları farklı, değişik ekoller çıkmıştır.

Kökleri sahâbe dönemine dayanan bu anlayış farklılıkları yüzlerce yıl devam etmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Keşmîrî (ö. 1352/1933) ve Mübârekpûrî (ö. 1353/1934), ilk asırlarda başlayan bu tartışmalara katılmıştır. Keşmîrî, ehl-i re'y'in bir temsilcisi olarak genellikle makâsıdı öne almış, hadislerden hüküm çıkarırken zâhirden ziyade makâsıdı önemsemiştir. Mübârekpûrî ise, ehl-i hadis'in genellikle bağlı kaldığı zâhirci bakış açısını benimsemiş, hadisleri yorumlarken zâhire büyük bir önem atfetmiştir.

Keşmîrî ve Mübârekpûrî, bundan yaklaşık bir asır önce Hindistan'da yaşamış, sadece kendi bölgelerini değil, bütün İslâm âlemini etkilemişlerdir. Hindistan âlimlerinin, İslâmî ilimlere yaptıkları katkı malumdur. Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin ilmî birçok yönü, farklı araştırmacılar tarafından incelenirse de hadislere bakış açıları karşılaştırmalı olarak henüz ortaya konmamıştır. Bu alanda hissedilen boşluğu doldurmak üzere seçtiğimiz, Keşmîrî ve Mübârekpûrî karşılaştırması, ehl-i re'y ve ehl-i hadis'in, hadisleri nasıl anladıkları konusuna da katkı sunacaktır. Şüphesiz ki bu araştırmanın bir diğer hedefi de başlangıcı sahâbeye kadar giden tartışmalara Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin nasıl çözümler ürettiğini tespit edebilmektir.

Kashmîrî and Mubārakpūrî's Commentaries of Tirmidhî in Terms of Ḥadīth Principles of Ḥanefî and Ahl al-Ḥadīth

Keywords:

ABSTRACT

Ḥadīth
Kashmîrî
Mubārakpūrî
Ḥanafî
Ahl al-Ḥadīth

Sunnah is the second source of Islam after the Qur'an. For this reason, narrators tried to transmit the ḥadīth in accordance with the original context; they developed principles for the correct understanding of the ḥadīth. The schools that emerged in the understanding of ḥadīth are generally divided into two groups: the literalist approach and the ghâî approach. Ahl al-Ḥadīth represents the literalist approach while Ahl ar-Ra'i represents the ghâî approach. Out of these two schools representing the general approach, different schools emerged having different interpretations.

These differences, which are rooted in the Companions Period, have continued for hundreds of years and have survived to the present day. Kashmîrî (d. 1352/1933) and Mubārakpūrî (d.

* Bu çalışma 2018 yılında sunduğumuz “Haneî-Seleî Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî'nin el-Arfû's-Şe'zî Mübârekpûrî'nin Tuhfetu'l-Ahhve'zî İsimli Eserlerinin Karşılaştırması” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır

1353/1934) are the last representatives of this scientific work that started with the discussions between Abû Ḥanife (d. 150/767) and İbn Abû Leylâ (d. 148/765). Kashmîrî, as a representative of Ahl ar-Ra'i, focused on the goals rather than the apparent while extracting rules from the ḥadîth. Mubārakpūrî adopted the apparent viewpoint of Ahl al-Ḥadîth and attached great importance to apparent while commenting the ḥadîths.

Kashmîrî and Mubārakpūrî, who lived in India about a century ago, influenced not only their region but also the whole Islamic world. The contribution of Indian scholars to Islamic sciences is known. Although the works of Kashmîrî and Mubārakpūrî were examined by different researchers, their perspectives towards the ḥadîths were not revealed in a comparative manner. The comparison of Kashmîrî and Mubārakpūrî, which we chose to fill the gap felt in this field, will also contribute to the subject of how the Ahl ar-Ra'i and Ahl al-Ḥadîth understand the ḥadîths. Undoubtedly, another aim of this research is to find out how the authors who lived a hundred years before us have produced solutions to the debates that started with the Companions.

EXTENDED ABSTRACT

Kashmîrî and Mubârapûrî's Commentaries of Tirmidhî in Terms of Ḥadîth Commentary Principles of Ḥanefî and Ahl al-Ḥadîth

Sunnah is the second source of Islam after the Qur'an. For this reason, while narrators tried to transmit the ḥadîth in accordance with the original context, they developed principles for the correct understanding of the ḥadîths. After ḥadîths were recorded in books, the narrators put great effort on a number of issues involving certitude and signification.

Ḥadîth commentaries are the indicators of commentators' intensive efforts to understand the ḥadîth. It is known that commentators are affected by various elements. Their schools, or in other terms, their sects directly affected their understanding of ḥadîth. Indeed, it is not surprising because people make a preference about a sect based on their knowledge and disposition. After making this preference, it is not easy to oppose one's own school. However, it is also known that commentators sometimes do not prefer an opinion that is adopted by their school.

The schools that emerged in the understanding of ḥadîth are generally divided into two groups: the literalist approach and the ghâî approach. Ahl al-Ḥadîth represents the literalist approach while Ahl ar-Ra'i represents the ghâî approach. Out of these two schools representing the general approach, different schools emerged having different interpretations.

These differences, which are rooted in the Companions Period, have continued for hundreds of years and have survived to the present day. Kashmîrî and Mubârapûrî are the last representatives of this scientific work that started with the discussions between Abû Hanîfe and İbn Abû Leylâ. Kashmîrî, as a representative of Ahl ar-Ra'i, focused on the goals rather than the apparent while extracting rules from the ḥadîth. Mubârapûrî adopted the apparent viewpoint of Ahl al-Ḥadîth and attached great importance to apparent while commenting the ḥadîth.

Ḥadîth commentaries contribute to the correct understanding of ḥadîth. In fact, ḥadîth commentaries are the application field of principles that are put forward by the commentators in order to distinguish between the strong and weak ḥadîth and understand them correctly. Therefore, ḥadîth experts tried to comment on the ḥadîth that they recorded in the books. As a result of these efforts, hundreds of commentary studies were carried out. Within this context, *Tirmidhî's Sunen* is the work that involved the highest number of commentaries after the works of Bukhârî and Muslim.

Kashmîrî and Mubârapûrî, who lived in India about a century ago, influenced not only their region but also the whole Islamic world. The contribution of Indian scholars to Islamic sciences is known. Although the works of Kashmîrî and Mubârapûrî were examined by different researchers, their perspectives towards the ḥadîth were not revealed in a comparative manner. The comparison

of Kashmīrī and Mubārakpūrī, which we chose to fill the gap felt in this field, will also contribute to the subject of how the Ahl ar-Ra'i and Ahl al-Ḥadīth understand the ḥadīth.

The authors of the subject of our research, Kashmīrī, have written books in many fields from fiqh to kalam, ḥadīth to tafsir, and he was mentioned as the mujaddid of the century and his fame spread to the Islamic world. Mubārakpūrī referred to many Islamic sciences in the Tirmidhī commentary, although his books are unique to the field of ḥadīth. His influence was not limited to India. His fame spread throughout the Islamic world, especially in Salafist circles, and many scientific researches have been done about him.

In our research, the main purpose of our preference for such a subject is to reveal how two commentators of Ḥanafī and Ahl al-Ḥadīth schools follow the way of understanding the ḥadīth and to what extent they are influenced by the tradition they belong to. Undoubtedly, such a comparison will reveal both their viewpoints regarding the ḥadīth and the ways in which the authors who lived one hundred years before us came to the debates that originated in the Companions Period.

Our study compares the commentaries written by the two writers of the tradition of Ḥanafī and Ahl al-Ḥadīth to Sunan of Tirmidhī in terms of Ḥanafī and Salafī commentary tradition.

In the comparisons, there was no arbitration between the two commentaries. By giving examples about the subject, the opinions of the scholars were tried to be put forward in an impartial way. It is beyond the aim of our research to reach a conclusion by evaluating each of the examples of the most controversial issues of fiqh and aqaid. For this reason, examples which clearly reflect the point of view of the commentators have been selected and the evaluations have been made in a general manner with respect to the point of view of the commentators.

Both Kashmīrī and Mubārakpūrī evaluate the issues they discuss from a holistic perspective. From the holistic point of view here, we do not mean to merge all the orders of the ḥadīth. Both commentators bring together all the relevant evidence and look at the subject in a holistic way. In our research, we did not reflect all the evidence used by the commentators in explaining the subject, but reflected the aspects of the evidence on the subject we are dealing with. We pointed out other aspects in the footnotes.

ملخص موسع

شرح الكشميري والمباركفوري لسنن الترمزي من نظر الحنفية (أهل الرأي) وأهل الحديث

السنة هي الأصل الثاني في الإسلام بعد القرآن الكريم، وقد حاول المحدثون نقل الأحاديث كما وردت، ولكن أيضا قد وضعوا قواعد لتمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة، ولذلك فإنهم عمدوا إلى تنقيح الأحاديث وتصحيحها بعد أن انتهى عصر تدوينها في مصنفاتهم وكتبهم.

وكتب شروح الحديث هي خير دليل علي الجهود العظيمة للمحدثين، و من المعلوم أن العديد من العوامل قد تأثر بها شراح الحديث. ومن ذلك مذاهب المحدثين التي كان لها تأثير كبير في شرح الأحاديث، ولا عجب في ذلك لان العلماء عادة يرجحون ما يوافق مذهبهم ويلائم أفكارهم، إذ أن مخالفة العالم مذهبه ترجيح يصعب عليه، على أن بعض العلماء قد خالفوا في بعض آرائهم مذاهبهم التي ينتمون إليها.

والمدارس التي ظهرت في فهم الأحاديث تنقسم بشكل عام إلى مدرستين: أحدهما تأخذ بظاهر الحديث، والأخرى بمعناه، وأهل الحديث يمثلون الأخذ بظاهر الحديث، وأهل الرأي يمثلون الأخذ بمعناه، ويختلف أهل الرأي عن أهل الحديث في كيفية استنباط الأحكام من الأحاديث، ومن هاتين المدرستين ظهرت مذاهب فكرية أخرى.

واستمرت هذه الاختلافات التي تعود جذورها إلى فترة الصحابة لمئات السنين، حتى وصلت إلى يومنا هذا، بدءا من المناظرة التي قامت بين الإمام أبي حنيفة _الذي يمثل أهل الرأي_ وبين ابن أبي ليلى _الذي يمثل أهل الحديث_ وصولا إلى الكشميري المنسوب لأهل الرأي والمباركفوري المنسوب لأهل الحديث، إذ إن الكشميري كان يهتم بمقاصد الأحاديث أكثر من ظاهرها، بينما كان اهتمام المباركفوري بظاهر الأحاديث أكثر من مقاصدها.

و شرح الاحاديث له دور كبير في فهمها بشكل صحيح، وهي المجال العملي لتطبيق القواعد والأصول التي وضعها المحدثون للتمييز بين الأحاديث الصحيحة والضعيفة، ولهذا السبب بدأ المحدثون بوضع الشروح بعد أن دونوا الأحاديث وصنفوها، فكانت نتيجة تطبيق القواعد والأصول أن وقفنا على ميراث كبير من شروح الحديث في كتب السنة.

ويعتبر سنن الترمذي من أكثر الكتب بعد الصحيحين التي تناولها العلماء بالشرح. ومن أهمها شرح الكشميري المسمى بالعرف الشذي، وشرح المباركفوري المسمى بتحفة الأحوذى.

عاش الكشميري و المباركفوري في الهند قبل مئة عام تقريبا، ولم يكن تأثيرهم في بلادهم فحسب، بل في العالم الإسلامي كله، ومن المعلوم جهود علماء الهند في العلوم الإسلامية. وعلى الرغم من أن هناك كثيرا من الأبحاث التي تناولت العديد من الجوانب العلمية للكشميري والمباركفوري، إلا أنها لم تتناول اختلاف مناهجهم في شرح الحديث.

وهذا ما دعانا لاختيارنا هذا البحث، الذي سنقارن فيه بين منهج الكشميري ومنهج المباركفوري، وسيتم هذا البحث أيضًا بفهم الفرق ما بين منهج أهل الرأي وأهل الحديث في تناولهم للحديث الشريف.

الكشميري الذي هو موضوع بحثنا هو أحد المؤلفين الذين كان لهم ميراث كبير من الكتب في مجالات الفقه والكلام والحديث والتفسير، حتى أن صيته انتشر في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وصار يطلق عليه مجدد العصر.

وأما المباركفوري فعلى الرغم من أنه لم يكن له العديد من الكتب في العلوم الإسلامية المختلفة، ولكن كتابه تحفة الأحوذى في شرح سنن الترمذي قد حوى من العلوم ما يغني عن الكثير من الكتب في العلوم المختلفة، وقد زادت شهرته في أرجاء العالم الإسلامي خاصة في الأوساط السلفية، وأجريت فيه وفي آثاره العديد من البحوث العلمية.

والهدف الرئيسي من بحثنا هو تحديد وفهم المنهج الذي اتبعه الكشميري وهو حنفي المذهب والمنهج الذي اتبعه المباركفوري وهو على مذهب أهل الحديث، وإلى أي مدى كان تأثيرهما بالمذاهب التي ينتمون إليها.

ولا شك أن مثل هذه المقارنة بين المنهجين ستكشف لنا اختلاف مناهج الشارحين في تناول المسائل المتعلقة بالأحاديث، وستظهر لنا كيف تعامل الشارحان اللذان عاشا قبل مئة عام مع المناقشات التي ما زالت منذ عصر الصحابة وإلى يومنا هذا.

وقد قارنا في دراستنا هذه بين الشرحين المتعلقين بسنن الترمذي، واللذين يختلفان من حيث المنهج والفكر، لاختلاف المذاهب التي ينتميان إليها، وتأثير ذلك الانتماء المذهبي على شرحهما، على أننا لم نكن حكما بينهما، إنما حاولنا جاهدين أن نقف في الحياد في تعاملنا مع المسائل المختلفة فيما بينهما.

وقد اخترنا في هذا البحث أن لا نرجح بينهما في أي مسألة من المسائل، سواء أكانت في الفقه أم العقائد أم في غيرها، لأننا معنيون في هذا البحث بإظهار تأثيرهما بالمذاهب التي ينتمون إليها، ومن أجل ذلك تعمدنا اختيار الأمثلة التي تعكس بوضوح اختلاف وجهة نظر الشارحين، الذي كان سببه مذاهبهم المختلفة.

ووقفنا في هذا البحث على بعض القضايا والمسائل التي ناقشها الكشميري والمباركفوري من منظور كلي شامل، ولسنا نقصد هنا بذلك جمع طرق الحديث، إنما نغني أنهم جمعوا كل الأدلة المتعلقة بالموضوع، وأنهم بحثوه بطريقة عامة شاملة. ولذلك لم نجمع ولم نذكر كل الأدلة التي استدل بها الشارحان في المسألة، إنما ذكرنا الجوانب المتعلقة بموضوع بحثنا، ومع ذلك أشرنا إلى الجوانب الأخرى في الهوامش.

الكلمات المفتاحية : الحديث، الكشميري، المباركفوري، الحنفية، اهل الحديث

Giriş

Hadis şerhleri, bâb başlıklarında yapılan açıklamalar, garîbü'l-hadîs ve muhtelifü'l-hadisle ilgili çalışmalarla başlamıştır. Hicri üçüncü asırda ise hadisler, genellikle kitaplar esas alınarak şerh edilmiştir.¹

Şârihleri birçok unsurun etkilediği, bilinen bir durumdur. Şârihlerin bağlı bulundukları ekoller veya bir başka deyimle bağlı bulunduğu mezhep, hadis anlayışını derinden etkilemiştir. Aslında bir yönüyle bunda şaşılacak bir durum yoktur. Çünkü insanlar, en azından belli bir bilgi birikimine sahip olanlar, çevre ve kendi bilgi birikimine göre meşrebine uygun bir mezhebi tercih etmektedir. Bu tercih gerçekleşikten sonra, kişinin kendi ekolüne muhalif bir durumu benimsemesi kolay görülmemektedir. Fakat buna rağmen, şârihlerin zaman zaman kendi ekollerinin benimsediği bir görüşü, şu veya bu sebeple tercih etmedikleri de bilinen bir durumdur.

Araştırmamızın konusunu teşkil eden müelliflerden Keşmîrî, fıkihtan kelâma, hadisten tefsire kadar birçok alanda kitaplar yazmış, kendisinden “asrın müceddidi” olarak söz edilmiş, ünü İslâm âlemine yayılmış bir âlimdir. Mübârekpûrî ise, her ne kadar kitapları hadis alanına has olsa da mufassal olarak tavsif edilebilecek Tirmizî şerhinde, birçok İslâmî ilimlere değinmiştir. Onun da etkisi Hindistan’la sınırlı kalmamış, ünü bütün İslâm âleminde özellikle selefi çevrelerde yayılmış, hakkında birçok ilmi araştırma yapılmıştır.

Araştırmamızda böyle bir konuyu tercih etmemizin asıl amacı, Hanefî ve Ehl-i hadis ekollerine bağlı iki şârihin, hadisleri anlarken nasıl bir yol takip ettiklerini, bu yolda bağlı bulundukları gelenekten ne kadar etkilendiklerini ortaya koymaktır. Şüphesiz böyle bir karşılaştırma, hem şârihlerin hadislere bakış açısını ortaya koyacak hem de kökenleri sahâbe dönemine kadar giden tartışmalara, müelliflerin nasıl yaklaştıklarını tespit edecektir.

1. Hanefî Mezhebi İlkeleri Açısından Karşılaştırma

Hanefîlik, görüşleri itibariyle sahâbeden Abdullah İbn Mes’ûd’an etkilenen Kûfe’de ortaya çıkan ve bütün İslâm âlemine yayılan bir ekoldür. Hanefîlerin hadis hakkındaki bazı görüşleri, ehl-i hadisten zaman zaman farklılık arz edebilmektedir. Hanefîlerin, ittifâken benimsedikleri illet ve maksadı gözetme, haber-i vâhid’le Kur’ân’a ilavede bulunamama ilkeleri yanında râvinin fakih olması, umûmu’l-belvâ gibi hakkında ihtilaf ettikleri ilkeleri de vardır.² Biz bu bölümde kendisi de Hanefî olan Keşmîrî’nin hadis şerhlerinde Hanefî ilkelerine ne kadar uyduğunu, aynı konulara Mübârekpûrî’nin nasıl yaklaştığını incelemeye çalışacağız.

¹ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, (İstanbul: İfav Yayınları: 2013) 157.

² Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994) 83-177; İshak Emin Aktepe, “Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışındaki Temel Farklar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130.

1.1. Hadiste Maksadı Arama

Delâletü'l-mantûk lafzın sözde zikredilen şeyin hükmünü göstermesine denir. *Delâletü'l-mefhûm* ise lafzın kelimada zikredilmeyen şeyin hükmünü göstermesidir.³ Rivayetler arasında maksada uygun olanı tercih veya hadisi bu açıdan yorumlama da Ebû Hanife'nin dolayısıyla da Keşmîrî'nin önem verdiği hususlardandır. Zira Hanefilere göre fakihlerin görevi, sadece hadisleri olduğu gibi aktarmak değil, bu hadislerden maksada uygun hükümler çıkarmaktır.⁴ Keşmîrî, “*İbare, her zaman konuşanın maksadı ile aynı olmaz.*”⁵ diyerek maksadın, ibare ile aynı olmadığını ortaya koymuştur. O, bütün hadis şerhlerinde makâsıd konusuna özel bir önem vermiş, hadislerde neyin kastedildiğini tespit etmeye çalışmıştır. Mübârekpûrî ise maksat yerine lafza yoğunlaşmış, genellikle hükmü lafzın zâhirine göre tespit etmiştir.

Tirmizî'nin Ebû Said el-Hudrî'den nakline göre Hz. Peygamber'e “İçerisine tezek, çöp ve bezlerin atıldığı Buzâa kuyusundan abdest alabilir” miyiz diye sorulunca “*Su temizdir, onu hiçbir şey kirletmez.*” şeklinde cevap vermiştir.⁶ Keşmîrî, hadisin zâhiri yerine maksadına yoğunlaşmıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in sorulan soruya Buzâa kuyusu üzerinden örnek vermesi üslûb-ü hakîmdir. Hâsılı sahâbî kuyuya düşen bu nesneleri görmüş, pislik kuyudayken Hz. Peygamber'e gelip hükmü sormamıştır. Günümüzdeki kuyularda olduğu gibi kuyuya bir şeylerin düşmesi ihtimal dâhilinde olduğu için sormuştur. O halde Hz. Peygamber'in verdiği cevapta üslûb-u hakîm söz konusu olup, vesvese ve evhamı ortadan kaldırmak gayesiyle söylenmiştir. Eğer necaset görülmemiş veya sika biri tarafından kuyuya pislik düşmüş şeklinde bir bilgi yoksa kuyunun suyunun temiz olduğuna hükmedilir.⁷

Mübârekpûrî, “Bedevî Araplar, kuyunun etrafında konaklayıp çöplerini, evlerin etrafına atarlar, rüzgâr, sel bu çöpleri kuyuya sürüklerdi. Yoksa sahâbenin, bu pislikleri götürüp kuyuya attıklarını düşünmek doğru değildir.” görüşünü kabul etmez. Ona göre birden fazla râvi olayı bu şekilde anlatmıştır. O halde hadisin zâhiri olduğu gibi alınmalıdır. Mübârekpûrî'ye göre Ebû Dâvûd rivâyetinde kuyunun çapı dokuz zira olarak belirlendiği için suyun kirlenmemesi hükmü Buzâa kuyusuna hastır. Çünkü buradaki lam, ahd-ı hâricîdir. Bu duruma göre mana şöyle olur: O sizin sorduğunuz su var ya, o Buzâa kuyusunun suyudur, hüküm genellenemez. Görüldüğü gibi

³ Muhammed Emîn el-Huseynî el-Hanefî el-Horasânî Emîrî'l-Pâdişâh, *Teyisrî't-tahrîr şerhu't-Tahrîr*, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Hanefî, (Mekke: Dâru'l-Bâz, 2005) 1: 91; Ferhat Koca, “Mefhûm” *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 27: 350.

⁴ Ünal, Hanefilerin Hadis Anlayışı, 109.

⁵ Enver Şâh el-Keşmîrî, “Mukaddime”, *Feyzu'l-bârî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005) 1: 57.

⁶ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1996), Tahâret, 49.

⁷ Enver Şâh el-Keşmîrî, *el-Arfu's-şezî*, (Karaçi: Mektebetü'l-Büsrâ, 2012), 1: 187-188.

Mübârekpûrî, zâhirci tavrı gereği hadisin râvilerinin ifadelerini esas almış, hükmü ona göre belirlemiştir.⁸

1.2. Haber-i vâhid ile Kur'ân'a Hüküm İlavesi

Keşmîrî'ye göre, Kur'ân katî bir delilken haber-i vâhid zannîdir. Kur'ân'ın mutlak ve umûm üzere bıraktığı bir lafza haber-i vâhidle ilave yapılamaz. Çünkü böyle bir ilave katî delile zannî delille ilavede bulunmak manasına gelir. Ama buradan Sıddık Hasan Hân el-Kannûcî'nin (ö.1890) yaptığı gibi Hanefîlerin haber-i vâhidle ameli terk ettikleri manası çıkarılmamalıdır. Hanefîlerin kastettiği şey şudur: Katî bir delille sabit olan bir durumun, rükün ve şartlarının belirlenmesinde ancak katî bir delil kullanılabilir. Rükün ve şart, zannî bir delille ispat edilemez. Eğer bir durum zannî bir nass ile sabit olursa, rükün ve şartları zannî bir delille belirlenebilir. O halde Kur'ân'a haber-i vâhidle ilave ancak vâcib ve sünnet şeklinde olur. Kesin olan farz şeklinde olmaz. Şâfiîler ise zannî delil olan haber-i vâhide, katî delil gibi muamele edip, rükün ve şartın belirlenmesinde haber-i vâhide itibar etmişlerdir. Bu duruma göre وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى Rabbinin adını alıp namaz kılan kişi (Âlâ, 87/13) âyeti katî bir delildir. “Namazın anahtarı abdest, başlangıcı tekbir, bitişi selamladır.”⁹ hadisi ise haber-i vâhiddir. O halde zannî bir delille Kur'ân âyetinin rükün ve şartlarını belirlemek uygun olmaz. Âyete haber-i vâhidle ancak vucûb ve sünnet şeklinde ilaveler yapılabilir. Bundan ötürü namaza Allahü ekber dışında ta'zîm ifade eden başka bir lafızla başlamak caizdir¹⁰

Hanefîlere göre, mehir en az on dirhem olmalıdır. Şâfiîlere göre ise eşlerin anlaştıkları şey, ne olursa olsun mehir yerine geçer. Tirmizî'nin rivâyet ettiği bir hadiste bir bayan, sandalet karşılığında bir erkekle nikâhlanmış, olayı duyan Hz. Peygamber, kadına “Buna razı mısın?” diye sormuş, kadın evet deyince evliliği onaylamıştır.¹¹ Keşmîrî, bu ve bu manaya gelen hadisleri müeccel mehre hamleder. Ona göre İbn Hümâm'ın (ö. 861/1457) Amr b. Abdullah el-Evdî> Vekî> Abbâd b. Mansûr> Kasım b. Muhammed> Câbir tarikiyle naklettiği “On dirhemden daha az mehir olmaz.”¹² hadisi sahihtir.¹³ Mübârekpûrî ise mehri on dirhem olarak belirlemeyi, “Malınızdan vererek nikâh

⁸ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, (Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1988) Tahâret, 34; Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi't-Tirmizî*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010) 2, 270. Tahâvî'nin Vâkidî'den naklettiği “Bu kuyunun arkı vardır” şeklindeki rivâyette kuyu suyunun bir arkı olduğu değil, çıkarılarak sulamada kullanıldığı kastedilmiştir. Konunun detayı için bkz. Enver Şâh el-Keşmîrî, *Feyzu'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 3: 557; 6: 200.

⁹ Tirmizî, Tahâret, 3.

¹⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 99-102.

¹¹ Tirmizî, Nikâh, 20.

¹² Kemâleddîn İbn Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.) 3: 292. Sehâvî, İbn Hümâm'ın İbn Hacer ve İbn Ebî Hâtim'den naklettiği bu rivâyeti görmüş, araştırmış, rivâyeti asıl kaynaklarda bulamamış, bir sonuca varamamıştır. Bkz. Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-Marziyye, fî mâ Suile's-Sehâvî anhu*, nşr. Muhammed İshak Muhammed İbrahim, (Beyrut: Dâru'r-Râye, 1418), 59.

¹³ Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 660; A. Mlf, *Feyz*, 5: 532.

altına almanızda bir beis yoktur."¹⁴ âyetine muhalif olarak görür. Zira âyette herhangi bir miktar tayini yapılmamıştır. Haber-i vâhid ile Kur'ân'ın tahsis caiz değildir. Fakat Hanefîlerin zayıf bir hadis ile Kur'ân'ı tahsis etmeleri hayret edilecek bir durumdur. Hele hele Şâfiîlerin delil olarak kullandıkları, on dirhemden daha az mehir tayin eden sahîh hadisleri, Kur'ân'a aykırı diyerek reddetmeleri daha da hayret verici bir durumdur.¹⁵ Şunu tekrar vurgulayalım ki Hanefîlere göre burada Kur'ân'ın hükmüne rükün ve şart şeklinde bir hüküm ilavesi yapılmamıştır.¹⁶

Örnekte de görüldüğü gibi Keşmîrî, rivâyetin sahîh ve meşhur olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Bu durumun temel sebebi ise Hanefîlere göre haber-i vâhid ile Kur'ân'a ilave yapılamamasıdır. Mübârekpûrî ise Hanefîlerin delil olarak öne sürdükleri hadislerin zayıf ve haber-i vâhid olduğunu bu sebeple Hanefîlere göre de Kur'ân'ın hükmüne bu hadis ile ilave yapılamayacağını savunmuştur.

Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre Ukbe b. Hâris, bir kadınla evlenir, siyahi bir kadın Hz. Peygamber'e bu çiftin her ikisini de emzirdiğini söyler. Hz. Peygamber de onları ayırır.¹⁷ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Şevkânî'ye (ö. 1250/1834) göre emziren kadının şehadetiyle evlilik sonlandırılmalıdır. Mübârekpûrî net bir şey söylemese de Şevkânî'den yaptığı alıntılar hakkında yorum yapmamasından onun da aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz. Onlara göre bu hadis sahihtir. *وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ* Şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği şahit getirin (Bakara, 2/282) âyeti âm, hadis ise hastır. Âm lafzın hâs lafızla tahsis edilmesi ise vâcibtir.¹⁸ Hanefîler ise, bu olayı da diğer şahitlikler gibi değerlendirir. Yani onlara göre âyetin açık hükmünden dolayı, iki erkek veya bir erkek iki kadının şehadeti olmadan evliliğe son verilmez.¹⁹ Bu konuda Hanefîlerin kullandığı bir diğer delil ise haber-i vâhidle Kur'ân'a ilave yapılmaz prensibidir. Keşmîrî, bu yorumdan sonra hadisin sıhhatini tartışma konusu yapmamıştır. Keşmîrî'ye göre Tirmizî'nin naklettiği hadis ise, ya takva ifade eder veya Hz. Peygamber'e hastır. Mübârekpûrî ise, Tirmizî'nin naklettiği hadisi sahîh kabul etmiş, hadisin meşhur olup olmadığını önemsemeden hadis ile âyetin hükmünü tahsis etmiştir.

¹⁴ Nisâ, 4/24.

¹⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 7: 472.

¹⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 660-661. Keşmîrî, nassa rükün ve şart ilavesi de yapılabileceğini savunur. Hırsızlıkta nisabın on dirhem olması ve Cuma namazı için şehrin şart olması haber-i vâhid ile nass üzerine rükün ve şart konusunda da yapılan ziyadeye örnektir. Zira ona göre haber-i vâhid ile katî bir nassa ziyade yapılması caizdir. Fakat bu durumun gerçekleşmesi için haber-i vâhidin katî olması (delaleti katî olursa) gerekir. Bu durumda katî mertebede de rükün ilavesi caiz olur. (katiyet ifade eder.) Haber-i vâhidin katiyyet ifade etmesi ise karinelerle desteklenmesine bağlıdır. Keşmîrî, bu ifadeleriyle kendisinin de birkaç kez dillendirdiği, "Hanefîler, haber-i vâhidle nass üzerine rükün ve şart ilavesi yapmaz. Sadece hüküm ilavesi yapar." tezini kabul etmiyor. Verdiği örneklerle Hanefîlerin haber-i vâhid ile rükün ve şart konusunda da nass üzerine ziyade yaptıklarını belirtiyor.

¹⁷ Tirmizî, *Radâ*, 4.

¹⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 8: 30-31.

¹⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 708.

1.3. Hadislerden İstinbât Edilen Hükümlerin İletini Tesbit

Şâri'in hükmü kendisine izafe edip, hükme alamet olarak ortaya koyduğu vasfa illet denir.²⁰ Tanımda da ifade edildiği gibi âyet ve hadislerde şâri'nin kastı, illet ile bilinebilir. Bu sebeple hadislerden çıkarılan hükümlerin doğru olabilmesi için, illetin doğru bir şekilde tespit edilmesi şarttır. Malum olduğu üzere illet kıyasın bir rüknü olup, hükmün alameti olmaya elverişli olan vasıftır. Bu sebeple hükmün illeti fer'de de olursa hüküm fer'de sirayet eder.²¹ Bu sebeple alimler, Kur'ân ve hadislerdeki hükümlerin illetlerini bulmaya önem atfetmişlerdir. Biz bu bölümde her iki şârihin illet teorisine nasıl yaklaştıklarını örnekler üzerinden izah etmeye çalışacağız.

Tirmizî'nin Ebû Said el-Hudrî'den rivâyetine göre kadınların yanlarında mahrem bir akrabaları olmadığı müddetçe üç günlük bir mesafeye seyahat etmeleri yasaklanmıştır.²² Mübârekpûrî, hadislerde mesafenin üç gün, iki gün, bir gece gündüz, bir gece, bir gün şeklinde değişik şekillerde geldiğini belirtir. Bu rivâyetlerden birini tercih etmek zor olduğu için İbn Abbâs'tan mervî "Kadın yanında mahremi olmadığı müddetçe seyahat edemez." hadisine dönülmesi kanaatindedir.²³ Yani ona göre mesafeyi belirten rivâyetlerde (mukayyed lafız) farklılık çok çeşitli olduğu için, mutlak olan lafza dönülmeli, ona göre hüküm verilmelidir. Bu durumda kadın, yanında mahremi olmaksızın hiçbir yere yalnız gidemez. Zaten Hanefîlere göre âm lafzın, hâs lafza göre önceliği vardır. Ayrıca mutlakın mukayyede hamlini terkettikleri örnekler de vardır. Mübârekpûrî'ye göre Hanefîler burada kendi kaidelerine muhalif davranmaktadırlar.²⁴ Hanefîlere göre hadiste sayının zikredilmesi, hükmün o sayıya göre belirlenmesini vâcib kılmaz. Çünkü yolculuğun, seferilik hükmüne girebilmesi için Şeriatın kabul ettiği yolculuk şeklinde olması gerekir. Şeriatın kabul ettiği yolculuk ise üç günlük mesafedir. O halde kadın üç günden fazla mesafeye yalnız başına gidemezken, üç günden az mesafeye tek başına gidebilir.²⁵ Görüldüğü gibi bu yorumda hadiste hadiste geçen lafızlardan biri tercih edilmiş, hüküm bu lafza göre belirlenerek lafızcı bir metot takip edilmiştir.

Keşmîrî ise, bu hadislerde hükmün illete göre belirlenmesi gerektiği fikrindedir. Bunu da belirleyecek olan kişinin kendisidir. O halde kadının yalnız başına seyahati konusunda zaman tahdidi önemli değil, hükmün dayandığı fitne illetinin olup olmaması önemlidir.²⁶ Şu halde fitne durumunda kadın hadiste belirtilen mesafeyi tek başına gidemezken; fitnenin olmadığı durumlarda istediği

²⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1993) 281.

²¹ Ebû'l-Berakât en-Nesefî, *Menâru'l-envâr*, trc. Soner Duman, Osman Güman, Süleyman Kaya (İstanbul: Beka Yayınları, 2016), 237.

²² Tirmizî, *Radâ*, 15.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîhu'l-Müsne'd min Hadîsi Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve Sellem, ve Sünenihî ve Eyyâmihî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010), Cezâü's-Sayd, 26; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 8: 50-51.

²⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 8: 51.

²⁵ Mahmut Hasan Diyobendî, *Emâli şeyhi'l-Hind*, (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2012), 2: 725.

²⁶ Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 727.

mesafeye tek başına gidebilir. Görüldüğü gibi Keşmîrî, hadisin dayandığı illeti tespit etmiş, hükmü de o illete göre belirlemiştir. Mübârekpûrî ise, hadislerde gelen değişik sayılar arasında tercih yapamayınca zaman sınırlaması olmayan mutlak hadisin lafzına dönmüş, ona göre hüküm vermiştir. İlet konusuna ise hiç değinmemiştir.

1. 4. Rivâyet Ettiği Hadisin Hilafına Fetvâ Vermeme

Hanefîlerin hadislerin sıhhatini değerlendirirken kullandıkları metin tenkidi metotlarından birisi de râvinin rivâyet ettiği hadise muhalif bir davranışının veya fetvâsının olmamasıdır. Serahsî'nin ifadesine göre Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf, “*Velisinin izni olmadan evlenen kadının nikâhı batıldır.*”²⁷ hadisiyle bu sebeple amel etmemişlerdir.²⁸

Tirmizî, Tahâret bölümünde köpeğin yaladığı kabın pis olup, temizlenmesi için yedi defa yıkanmasına dair Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) hadis nakleder.²⁹ Şârihler bu hadiste geçen biri toprakla olmak üzere yedi defa yıkama meselesini tartışmışlardır. Hanbelîler ve Şâfiîlerde yedi defa yıkamak vâcibtir. Mâlikîlere göre köpeğin artığı temizdir. Yaladığı kabın ise yedi defa yıkanması gerekir. İmam Mâlik'e (ö. 179/795) aradaki çelişki sorulduğunda ise “bilmiyorum” demiştir.³⁰ Hanefîlerde ise, üç defa yıkamak vâcib, yedi defa yıkamak müstehaptır. Keşmîrî'ye göre Hanefîler, üç defa yıkamanın vâcib olduğunu bu hadisin râvisi olan Ebû Hureyre'nin fetvâsından çıkarmışlardır. Tahâvî'nin (ö. 321/933) nakline göre Ebû Hureyre, köpeğin yaladığı kabın temiz olması için en az üç defa yıkamayı tavsiye etmiştir.³¹ Ayrıca İbn Adiyy (ö. 365/976) *el-Kâmil* isimli eserinde Ebû Hureyre'den üç defa yıkamaya dair Kerâbîsî'den merfû bir hadis nakletmiş ve Kerâbîsî hakkında şöyle demiştir: “*Adı Hüseyin b. Ali olup Şâfiî'nin talebesidir. Ahmed b. Hanbel Halkü'l- Kur'ân'a dair görüşlerinden dolayı ondan razı değildir.*” Bu durumun başka bir sebebi yoktur. Rivâyet ise hasen yahut sahihtir.”³²

Mübârekpûrî'ye göre Ebû Hureyre, üç defa yıkamayı yeterli gören fetvâsını, yedi defa yıkamayı mendup olarak düşündüğü için veya rivâyet ettiği hadisi unuttuğu için vermiş olabilir. Bu yüzden burada neshten söz etmek uygun değildir. Ayrıca Ebû Hureyre'den yedi defa yıkamaya dair

²⁷ Tirmizî, Nikah, 14.

²⁸ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 2: 3; İshâk Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 149; Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolijisi*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 223.

²⁹ Tirmizî, Tahâret, 68.

³⁰ Tirmizî, Tahâret, 68. 98; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, nşr. Zekerîye Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts) I, 115.

³¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdfî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1994) 2: 23

³² Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi'd-Duafâi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut, el-Kutubu'l-İlmiyye, 1997), 2: 366. Bu hadisin sıhhatiyle alakalı Keşmîrî'nin müdafası ve Mübârekpûrî'nin cevapları için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 229; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 393.

rivâyet de vardır. Yedi kez yıkamayı ifade eden fetvânın senedi üç defa yıkamayı ifade eden fetvanın senedinden daha sahihtir.³³

Görüldüğü gibi Keşmîrî Ebû Hureyre'nin "üç defa yıkama yeterlidir" fetvâsını esas almış, yedi defa yıkamayı gerekli gören hadisi, mezkûr fetvâya göre yorumlamıştır. Çünkü Hanefîlere göre râvinin rivâyet ettiği hadise muhalif bir fetvâsının olmaması gerekmektedir. Ayrıca Hanefîlere göre sünnet kişilerin fetvalarında ve fıkıh anlayışında şekillenmiştir.³⁴ Bu sebeple Keşmîrî, uygulamayı esas, almış, rivayeti uygulamaya göre yorumlamıştır. Mübârekpûrî ise senede odaklanmış, yedi defa yıkama hadisini isnad açısından sahîh kabul etmiştir. Bu sebeple Ebû Hureyre'den gelen üç defa yıkama fetvâsını, sahîh olan hadise göre yorumlamıştır. Ona göre Ebû Hureyre bu fetvâyı rivayet ettiği hadisi unuttuğu veya üç defa yıkamanın mendûp olduğunu düşündüğü için vermiş olabilir.

1.5. Hocaya Bağlılık veya Kûfe Ameli

Keşmîrî, hadislerin sıhhatini ortaya koyarken Kûfe amelini delil olarak kullanmaktadır Kûfe ameli, Malikî mezhebinin amel-i Medîne deliline benzer bir niteliktedir. Hanefîlerin hocaya bağlılık prensibinin, Keşmîrî'nin bu şekilde bir yol izlemesinde etkili olduğu muhakkaktır. Keşmîrî Kûfe amelini, Medîne ameline olduğu gibi belirgin ve yaygın bir şekilde kullanmaz. Fakat Hanefîler ve Ehl-i hadis arasında önemli tartışma konularından olan muktedînin Fâtîha okuması ve namazda elleri kaldırma gibi konuları bu prensiple sonuçlandırmıştır

Hocalara bağlılık, Hanefî fıkının önemli bir özelliğidir. Bu özellik diğer mezheplerde Hanefîlerdeki kadar güçlü değildir. Zira onlarda asıl olan sahîh rivâyettir. Re'y taraftarları, Hz. Peygamber'in sünnetinin kendi üstatlarınca yeterince bilindiğini, onların bütün fetvâlarının, Hz. Peygamber'in sünnetine ve ashâbın görüşlerine dayandığını, dolayısıyla ilim ve fıkıhta temayüz etmiş bu mümtaz şahsiyetlerin fetvâlarına aykırı gelen rivâyetlerin ihtiyat ile karşılanması gerektiği kanaatindedirler. Diğer bir ifade ile onlara göre sünnet, bu kişilerin fetvâlarında ve fıkıh anlayışında şekillenmiştir.³⁵

Hanefîler, mevzu hadislerden sakınabilmek kastıyla hocalarından gelen hadisleri önemsemişlerdir. Bu tavrın bir devamı olarak ta hocalarının görüşlerine muhalif rivâyetleri şâz saymışlardır. Bu sebeple Hanefîler, seneddeki zâhiri kopukluklarla değil, hadisi nakleden râviyle ilgilenmişlerdir.³⁶

³³ Mübârekpûrî'nin yedi defa yıkama rivâyetinin senedini daha sahîh görmesinin delilleri için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 388-390.

³⁴ Hayrettin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihat*, İstanbul: İfav Yayınları, 1996, 96.

³⁵ Karaman, *İctihat*, 96; Sahip Broje, "İslâm Hukukunda Ehl-i Rey ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı", *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 154-156.

³⁶ Aktepe, Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışı Arasındaki Temel Farklar, 121; Hanefîlerin Hz. Peygamber'in fiillerini taksimatları için bkz. Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlu'l-Pezdevî*, (Karataş: Matbâatu Câvid, ts.) 228

Namazda rükünlar arasında ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağı konusu, Hanefîler ve Ehl-i hadis arasında ilk dönemlerden itibaren tartışılan konuların en meşhurlarındandır. Mübârekpûrî, konuyu *Tuhfe*'de geniş bir şekilde gündeme getirmiş, Keşmîrî ise hem konuya şerhlerinde değinmiş hem de *Neylû'l-Ferkadeyn* ve haşiyesi *Bestü'l-Yedeyn* ismiyle iki ayrı makale yazmıştır. Mübârekpûrî'ye göre Süyûtî (ö.911/1505), bu konudaki hadisleri 21 sahâbeden gelmesi gerekçesiyle mütevâtir kabul etmiştir. Bu konuda müstakil bir eseri olan Buhârî, hadislerin 17 ayrı sahâbîden, Şevkânî ise 30 ayrı sahâbîden geldiğini belirtmişlerdir. Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014) ise, aşere-i mübeşşerenin tamamından ittifaken bu konuda hadis rivayet edildiğini ifade etmiştir. Buhârî bütün sahâbîlerin namazda ellerini kaldırdıklarını, bu konuda tek sahâbînin istisna edilmediğini nakletmiştir.³⁷

Keşmîrî, Buhârî'nin “Hz. Peygamber'in arkadaşlarından herhangi birisinin, Rasûlullah'ın namaz kılarken ellerini kaldırmadığına dair sahîh tek bir rivâyeti yoktur.”³⁸ görüşünü kabul etmez. Tirmizî ve İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) nakline göre, Muhammed b. Nasr el-Mervezî'ye göre Kûfeliler, icmâen namazda ellerini kaldırmamaktadır. İbn Abdilberr'e göre de İbn Mes'ûd'un namazda ellerini kaldırmadığı konusunda ihtilaf yoktur.³⁹ Kûfeliler Hz. Ali'den Medineliler ise Ebû Hureyre'den ihtilafı olarak ellerini kaldırdıklarına dair hadis rivâyet etmişlerdir. Bu ifadelerden Buhârî'nin verdiği hükmün yanlışlığı ortaya çıkmaktadır.⁴⁰

Keşmîrî'ye göre Buhârî *Raf'ul-yedeyn* isimli kitabında, İbn Mes'ûd'un namazda ellerini kaldırmadığına dair sadece bir hadis nakletmiş, onu da illetli bularak reddetmiştir. Buhârî, İbn Mes'ûd'dan ve Hz. Ali'den amelî tevâtür olarak gelen rivâyetleri hiç göz önüne almamıştır.⁴¹ Keşmîrî'ye göre Hz. Peygamber'in namazını anlatıp ellerini kaldırdığından bahsetmeyen her rivâyet, Hanefîlerin delili arasında zikredilebilir.⁴²

Keşmîrî'ye göre, bu konudaki ihtilaf iki zıt konu hakkındaki bir ihtilaf değil daha faziletli olanı arama ihtilafıdır. Namazda hem elleri kaldırma hem de kaldırmama Hz. Peygamber'den itibaren amelî tevâtür olarak nakledilmiştir. Namazda ellerin kaldırılmamasını ifade eden hadisler, mütevâtir derecesine ulaşmasa da Kûfelilere göre amelen mütevâtir sayılırlar. Kûfe dışındaki şehirlerde de namazda ellerini kaldırmayanların olduğu malumdur. Medine'de ellerini kaldırmayanlar çoğunlukta olduğu için İmam Mâlik namazda elleri kaldırmamayı tercih etmiştir.⁴³ Kûfeliler meseleyi Hz. Ebû Bekir, Ömer son olarak Hz. Ali döneminde araştırmışlar, sonra da namazda elleri kaldırmama

³⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 3: 412.

³⁸ Muhammed b. İsmail Buhârî, *Raf'u'l-Yedeyn fî's-Salât*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 31.

³⁹ İbn Abdilber en-Neberî, *el-İstizkâr*, nşr. Salim Muhammed At, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1: 408.

⁴⁰ Keşmîrî, “Neylû'l-Ferkadeyn fî mes'eleti raf'i'l-yedeyn”, *Mecmûatu resâili Keşmîrî*, (Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1996) 65.

⁴¹ Keşmîrî, *Neyl*, 95.

⁴² Keşmîrî, *Neyl*, 71.

⁴³ Keşmîrî, *Neyl*, 71.

üzerine icmâ etmişlerdir.⁴⁴ Bir hadisin amelle desteklenmesi isnattan daha öncelikli bir sıhhat ölçütüdür.⁴⁵ Bu konunun en iyi örneği Kur’ândır. Eğer biz her bir ayetin Cibrîl tarafından Hz. Peygamber’e indirildiğinin senedli delillerini aramaya kalkarsak bulamayız. Fakat amelî tevâtür şeklinde Kur’ân’ın bize intikal ettiğini biliriz.⁴⁶

Mübârekpûrî, İbn Ömer,⁴⁷ Hz. Ali,⁴⁸ Enes,⁴⁹ Hz. Ebû Bekir⁵⁰ gibi sahâbîlerden mervî namaz kılarken ellerini kaldırdıklarına dair rivâyetleri sahîh olarak kabul eder. O bu konuda Buhârî’ye uymuş, başta İbn Mes’ûd olmak üzere Kûfelilerden gelen namazda ellerini kaldırmadıklarına dair rivâyetleri illetli olarak kabul etmiştir. Bunun bir neticesi olarak da Kûfelilerin uygulamasını önemsememiş, sahîh olarak kabul ettiği rivâyetlerin zâhirinden hareket ederek, namazda elleri kaldırmanın gerekli olduğu sonucuna varmıştır.⁵¹

Görüldüğü gibi Mübârekpûrî hadislerin zâhirinden hareket etmiş, namazda elleri kaldırmanın gerekli olduğu sonucuna ulaşmış, Kûfe uygulamasını dikkate almamıştır. Keşmîrî ise diğer Hanefîler gibi Kûfe amelini esas almış, hükmü bu amele göre belirlemiş, rivayet edilen diğer hadisleri ise Kûfe ameline göre yorumlamıştır.

1.6. Hz. Peygamber’in Fiilleri ve Verdiği Hükümlerin Taksimatı

Sünnet, bağlayıcılık açısından çeşitli taksimlere tabi tutulmuştur. Örneğin Hanefîler, uyulması gereken sünnetlere sünnet-i hüddâ; terki mübâh olan adet nev’inden sünnetlere ise sünnet-i zevâid derler.⁵² Bu minvalde Ebû Hanîfe, siyasi konularda Hz. Peygamber’in bazı fiillerini, Rasûlullahın yaşadığı dönem ve yerle sınırlamıştır. O, bu tavriya, siyasi konularda hüküm vermeyi devlet başkanına bırakmış görünmektedir. Ebû Hanîfe’nin bu tutumu, Hz. Peygamber’in tasarruflarını teşrî ve gayr-i teşrî şeklinde ayırma tabi tuttuğu şeklinde değerlendirilebilir.⁵³

Ehl-i hadis’e göre sünnet, Kur’ân ile delil olma açısından aynı değere sahiptir. Onlara göre sünnet olmadan Kur’ân doğru bir şekilde anlaşılmaz. Ehl-i Hadis’e göre, Rasûlullah’ın farz kıldığı her

⁴⁴ Keşmîrî, *Neyl*, 30, 150. Keşmîrî’nin Mâlik’in namazda ellerini kaldırmadığına dair değerlendirmeleri için bkz. Keşmîrî, “Bastu’l-Yedeyn fî mes’leti raf’i’l-yedeyn”, *Mecmûatu resâili Keşmîrî*, (Karaçi: el-Meclisü’l-İlmî, 1996) 81.

⁴⁵ Keşmîrî, *Neyl*, 167.

⁴⁶ Keşmîrî, *Neyl*, 103-104

⁴⁷ Buhârî, *Ezan*, 84; Müslim *Salât*, 21.

⁴⁸ Buhârî, *Raf’u’l-Yedeyn*, 22.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, nşr. Şuayb Arnavud, (Beyrut: Dâru Risâleti’l-Âlemiyye, 2001) *İkâmetü’s-Salât*, 15.

⁵⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut: el-Kutubu’l-İlmiyye, 2003) 2: 53

⁵¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 4: 132.

⁵² Serahsî, *Usûl*, 138.

⁵³ Aktepe, “Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışındaki Temel Farklar”, 121; Hanefîlerin Hz. Peygamber’in fiillerini taksimatları için bkz. Pezdevî, *Usûl*, 228.

şey, muhakkak bir vahye dayanır.⁵⁴ Ehl-i hadis, Hz. Peygamber ve sahâbenin konuşmadığı konularda yorum yapmayı bid'at kabul etmektedirler.⁵⁵

Ehl-i hadisin, Rasûlullah'ın bütün fiillerinin genellikle vahye dayandığı fikri, üzerinde etraflıca düşünülmesi gereken bir konudur. Zira Hz. Peygamber'in beşeri, târihsel ve mekana bağlı özellikleri olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in bütün tasarruflarını vahiy olarak değerlendirmek, Hz. Peygamber'in bu beşeri yönlerinin soyutlanması manasına gelecektir. Bu durumda Hz. Peygamber'in beşer olarak yaptığı her türlü davranış, evrensel bir hal alacak, her dönem ve zeminde bütün Müslümanlar için bağlayıcı bir konuma yükselecektir. Âlimlerin büyük bir çoğunluğu Hz. Peygamber'in hadislerinin manen Allah'a ait olduğu görüşündedir.⁵⁶ Fakat hadis teriminden kastedilen manayı genişleterek Hz. Peygamber'in devlet başkanı, hâkim vb. değişik görevleri gereği verdiği hüküm ve yaptığı davranışlarının tamamını vahiy kapsamında değerlendirmek, beşeri bütün özelliklerinden soyutlanmış, her haliyle vahiyyle yönlendirilen bir peygamber inancına götürür. Bu da fıkhnın dinamik yönünü tamamen yok ederek; statik, yeni olaylara karşı çözümler üretemeyen, eski çözümleri tekrar eden bir din oluşturur.

1.6.1. Siyaset

Hanefîler, Hz. Peygamber'in bazı fiillerin vahye dayanmadığını savunmaktadır. Kendisi de bir Hanefî olan Keşmîrî, Rasûlullah'ın bazı hükümlerini, yaşadığı dönemdeki olayları dikkate alarak ve siyaseti gözetenerek verdiğini iddia etmektedir.

Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, zina eden bekâr bir kişiye yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası vermiştir.⁵⁷ Keşmîrî'ye göre Hz. Peygamber'in verdiği bir yıl sürgün cezası, siyasi bir cezadır. Çünkü Hz. Ömer, zina eden bir kişiye bir yıl sürgün cezası vermiş, ceza alan kişi Şam'a ulaştıktan sonra Dârü'l-harb'e sığınip irtidât etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Bir daha kimseye sürgün cezası vermeyeceğim." demiştir.⁵⁸ Keşmîrî'ye göre had cezaları Kur'ân ve hadis ile belirlendiği için Hz. Ömer had uygulamaktan kendi ictihadı ile vazgeçemez. O halde Keşmîrî'ye göre Hz. Peygamber'in verdiği sürgün cezası had değil, siyaseten verilmiş bir cezadır. Yani Keşmîrî'ye göre Hz. Peygamber'in verdiği celde vahye müstenit bir cezayken sürgün vahye müstenit olmayan caydırıcılık kastıyla verilen siyasi bir cezadır. Bu sebeple Hz. Ömer, sürgün cezasını uygulamayacağını söyleyebilmiştir. Keşmîrî, Buhârî'nin sahihinde جَلْدَ مِائَةٍ وَتَغْرِيبَ عَامٍ yüz celde ve bir

⁵⁴ Hatib Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, nşr. Ahmet Ömer Haşim, (Beyrut: 1406), 28-31; Ahmet Uyar, "Hadisleri Anlamada Farklı Yaklaşımlar Ehl-i Hadis Ehl-i Rey Örneği", *Bilimnâme Dergisi* 2/5 (2004), 35.

⁵⁵ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Savnü'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*, nşr. Ali Sami en-Neşşâr, (Kahire: 1970), 58; Ahmet Yücel, *Hadis Târihi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2014), 55.

⁵⁶ Yaşar Kandemir, "Hadis", *DİA*, (İstanbul: 1997), 15: 29.

⁵⁷ Tirmizî, *Hudûd*, 8.

⁵⁸ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen*, (Riyad: Beytü Efkârî'd-Devliyye, ts.) Eşribe, 48

yıl sürgün şeklinde atıf olarak gelmesini de kendi görüşünün doğruluğunun bir delili olarak görür.⁵⁹ Zira atıf ile ma'tûfun aleyh aynı şey olamaz. Keşmîrî, Tirmizî ve Müslim'in birlikte rivâyet ettikleri "Hz. Peygamber muhsan bir kişiye önce sopa vurup sonra recmetti" şeklindeki rivâyeti de siyasi bir ceza olarak görmektedir.⁶⁰

Mübârekpûrî, Hz. Ömer'den nakledilen rivâyetin içki haddi olduğunu, olayın zina haddi ile bir ilgisi olmadığı görüşündedir.⁶¹ Mübârekpûrî, bu konudaki hadislerin haber-i vâhid değil, meşhur olduğunu savunur. Zira Hanefiler, bu hadis kadar yaygın olmayan kahkaha ile gülmenin abdesti bozduğunu ifade eden hadislerle amel etmişlerdir.⁶² Mübârekpûrî, Şevkânî'den yaptığı atıflarla bekâr zânînin celde ile beraber sürgün; muhsan zânînin ise celde ve recm cezası ile cezalandırılması gerektiği görüşünü savunur. Hz. Peygamber Mâiz'i recmederken celde vurmaması gerekçesiyle muhsan kişiye celde terkedilmez. Zira râvi, celdeyi Kur'ân ve Sünnette malum olduğu için zikretmemiş olabilir. Hz. Ali'nin zina eden muhsan bir kişiye perşembe günü celde, Cuma günü ise recm uygulaması⁶³ bu görüşün doğru olduğunun delilidir. Ayrıca bir konudaki müsbit rivâyet nefyeden rivâyetten daha öncelikli olduğu için sürgün cezası uygulanmalıdır.⁶⁴

Görüldüğü gibi Keşmîrî, bekâr zânîye celdeye ilaveten sürgün cezasının siyaseten verildiğini beyan etmektedir. Her halükârda O, Hz. Ömer'in sözünden hareket ederek böyle bir sonuca varmışsa da hadislerden hüküm çıkarma konusunda iyi bir alternatif ortaya koyduğu muhakkaktır. Mübârekpûrî ise Hz. Peygamber'in bütün tasarruflarını vahiy kapsamında değerlendirdiği için celde ile beraber sürgün cezasını hadiste geçtiği gibi kabul etmiştir.

1.6.2. Beşerî Bilgi

Bazen Hz. Peygamber'in tasarrufları, Rasûlullah'ın beşerî bilgisine dayanmaktadır. Elbette ki hadislerin hangisinin beşerî bilgiye, hangisinin vahye dayandığının tespiti çok zor bir konudur. Ehl-i hadisin Hz. Peygamber'den mervî hadisleri genellikle vahiy kapsamında değerlendirdikleri bilinen bir durumdur. Burada ise, Hanefî olan Keşmîrî'nin Hz. Peygamber'in bazı hadislerini nasıl beşerî bilgi formunda değerlendirdiğini açıklamaya çalışacağız.

Uranîler hadisinde Hz. Peygamber'in develerin sütünden ve idrarından içilmesini tavsiye etmesi⁶⁵ şârihlerin açıklamak için gayret sarf ettikleri konulardandır. Keşmîrî'ye göre Hz.

⁵⁹ Buhârî, Sulh, 5.

⁶⁰ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), Hudûd, 12; Keşmîrî, *el-Arf*, 3: 288.

⁶¹ Abdurrezzak ve Nesâî başta olmak üzere diğer bazı kitaplarda Hz. Ömer'in verdiği ceza, içki içen bir kişiye uygulanmıştır. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'es-San'ânî el-Himyerî, *Musannef*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 9: 230; Nesâî, Eşribe, 48.

⁶² Mübârekpûrî, *Tuhfe*: 9:112

⁶³ Tirmizî, Diyet, 8.

⁶⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 9: 102-103.

⁶⁵ Tirmizî, Tahâret, 55.

Peygamber'in develerin idrarını içmesini tavsiye etmesi tedavi içindir. Eti yenilen hayvanların idrarının temiz olduğuna delâlet etmez. Başta İbn Sînâ (ö. 428/1037) olmak üzere bazı doktorlar, karın şişkinliğine deve idrarı içmeyi tavsiye etmişlerdir. İbn Hazm da (ö. 456/1064) bu yorumu güzel kabul etmiştir. Nehâî (ö. 96/714), Tahâvî ve Zührî (ö. 124/742) bu görüştedir. O zaman, Keşmîrî'ye göre konu haram olan şeyle tedavi olmak konusudur. Tahâvî ve Beyhakî (ö. 458/1066), içki hariç haram nesnelerle tedavi olunabileğini söyler. Onların delili, tedavi için nebiz kaynatan Ümmü Seleme'ye Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu “Allah sizin şifanızı haram nesnelere bırakmamıştır.”⁶⁶ sözüdür. Onlar bu lafzı, içki olarak yorumlamışlardır. Keşmîrî ise lafız üzerinden değil, vakit üzerinden konuyu tartışır. Yani zorunluluk anında haram nesne ile tedavi caizken, zorunluluk olmadığı durumlarda ise caiz değildir وَمَتَّاعٌ لِلنَّاسِ “Deki o ikisinde büyük bir günah ve birçok fayda vardır.” (Bakara, 2/219) âyetine göre içkinin insanlar için bazı faydaları olsa da içkiye şifa denmez. İbn Hazm da bu görüştedir. Ayrıca Kur’ân, zaruret halinde meyte ve domuz eti yenilebileceğini belirtir. Eti yenen hayvanların idrarının caiz olmadığını delilleri ise Tirmizî'nin rivâyet ettiği “Her türlü pisliklerden yiyen, cellale isimli hayvanın etinden yemeyi, sütünden içmeyi yasakladı.”⁶⁷ rivâyeti ile “Namaza geldiğinizde ayakkabılarınızda bir pislik görürseniz silip sonra namaz kılın”⁶⁸ hadisleridir.

Uranîler hadisi İbn Hazm'ın dediği gibi mensûh olabilir. Nitekim olayı gören İbn Ömer “Mescidde uyuyordum, köpekler mescide girebiliyordu.”⁶⁹ demiştir. Bu da olayı necaset hükümlerinden önce olduğunu gösterir. Ayrıca “İdrardan sakının.”⁷⁰ hadisi ilk manasında insan idrarı olsa da ikincil mana olarak eti yenen hayvanların idrarlarını da buna katılabilir.⁷¹

Görüldüğü gibi Keşmîrî hadisin lafzından evrensel bir hüküm çıkarmamış, hadisin necaset ile ilgili hükümlerden önce olup, necaseti yasaklayan hadislerle mensûh olabileceğini belirtmiştir. Onun özellikle bu hadisi “Hz. Peygamber tedavi amaçlı söylemiştir.” cümlesi hadisin hükmü açısından son derece dikkate değer bir yorumdur. O bu yorumuyla Hz. Peygamber'in deve idrarını tavsiye etmesini o günkü tıp verilerine bağlamış, hadisi bağlayıcı olmaktan çıkarmıştır.

Mübârekpûrî'ye göre, Uranîler hadisi deve idrarının temiz olduğunun delilidir. Diğer eti yenen hayvanların idrarının temizliği ise, kıyas yoluyla elde edilir. Eti yenen hayvanların idrarının temiz olduğunun delillerinden biri de Hz. Peygamber'in koyun ağılında namaz kılmaya müsaade etmesidir.⁷² Ona göre bu hadisin kastı, tedavi değildir. Çünkü haram bir şeyle tedavi için zaruret şarttır. Burada ise zaruret yoktur. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'in ağılda namaz kılmaya

⁶⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10: 5.

⁶⁷ Tirmizî, *Tahâret*, 24.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, *Salât*, 89.

⁶⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1: 243.

⁷⁰ Dârekutnî, *Sünen*, 1: 128

⁷¹ Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 203.

⁷² Buhârî, *Hayz*, 25. Keşmîrî'nin bu hadisle ilgili yorumları için bkz. Keşmîrî, *Feyz*, 1: 433.

mutlak olarak izin vermesi, eti yenen hayvanların idrarlarının temiz olduğunu söyleyenleri destekleyen delillerindendir. Bu konudaki diğer bir delil ise “*Eti yenen hayvanların idrarında bir beis yoktur.*”⁷³ hadisidir. Bu hadis İbn Hacer’e göre çok zayıftır. Ayrıca Mübârekpûrî’ye göre “*İdrardan sakınız.*”⁷⁴ hadisinde kastedilen insan idrarıdır. Buhârî’nin bab başlığından da hadiste kastedilenin insan idrarı olduğunu anlayabiliriz. Mübârekpûrî, bu açıklamalardan sonra eti yenen hayvanların idrarı temizdir görüşünü açıklar. Bu konuda İbn Hacer’den farklı düşünür.⁷⁵

Görüldüğü gibi Keşmîrî, Hz. Peygamber’in insanlara deve idrarı içmesini tavsiye etmesini, tedavi amaçlı olduğunu görmüş, konunun eti yenen hayvanların idrarının temizliği ile ilgisi olmadığını beyan etmiştir. Mübârekpûrî, diğer konularda olduğu gibi bu hadisi de vahiy kapsamında değerlendirmiştir.

1.6.3. Hasâisü’n-Nebî

Hz. Peygamber’in fiillerinin taksimatında kullanılan başlıklardan biri de hasâisü’n-nebîdir. Herhangi bir fiilin Hz. Peygamber’e has olduğunu söylemek, o fiilin diğer insanlar için bağlayıcı olmadığı manasına gelmektedir. Keşmîrî ve Mübârekpûrî, zaman zaman bazı fiillerin Hz. Peygamber’e has olduğunu, bu sebeple diğer insanlar için bağlayıcı olamayacaklarını iddia etmektedirler.

Tirmizî “*Ümmetime ağır gelmeyeceğini bilseydim onlara her namazda misvak kullanmayı emrederdim.*”⁷⁶ hadisini rivâyet etmiştir. Bu hadisteki ‘emrederdim’ ifadesinin vucûb ifade edip etmediği tartışmalıdır. Nevevî buradaki emrin vucûb ifade ettiği görüşündedir. Keşmîrî bu görüşe şöyle cevap verir. Misvak kullanmak Hz. Peygamber’e vâcib idi. Bundan ötürü Hz. Peygamber “*Eğer ümmetime ağır gelmeyeceğini bilseydim kendime olduğu gibi onlara da misvağı vâcib kılardım.*” demek istemiştir.⁷⁷ Mübârekpûrî, “emrederdim” ifadesinin zâhirine bağlı kalarak, buradaki emrin vucûba delâlet ettiği sonucuna varmanın doğru olmadığı kanaatindedir. Ona göre de hadisin manası, Keşmîrî’nin dediği gibidir. Şu hâlde misvak kullanmayanın namazı batıl olur demek, hadisin zâhirine aykırıdır.⁷⁸

Tirmizî’nin rivâyet ettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, Necâşî vefat edince gıyâbî bir şekilde dört tekbirle cenaze namazı kıldırmıştır.⁷⁹ Keşmîrî, bu hadisi şerh ederken gıyâbî cenaze namazı konusuna değinir. Hanefî ve Mâlikîlere göre gıyâbî cenaze namazı caiz değildir. Çünkü bu hâdise Necâşî ile sınırlıdır. Hz. Peygamber bir Necâşî için bir de Muâviye b. Muâviye için gıyâbî cenaze

⁷³ Dârekutnî, *Sünen*, 1: 128.

⁷⁴ Buhârî, *Vudû*, 56.

⁷⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 316-322.

⁷⁶ Tirmizî, *Tahâret*, 18.

⁷⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 137.

⁷⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 141.

⁷⁹ Tirmizî, *Cenâiz*, 36.

namazı kıldırmıştır. Bunların haricinde gurbette vefat eden birçok kişi olmasına rağmen onlar için cenaze namazı kıldırmamıştır. Rasûlullah'ın Necâşî'nin cenaze namazını kıldırmasının sebebi, Müslüman olmasına rağmen, cenaze namazını kılacak kimsenin olmamasıdır. Ayrıca rivâyetlerde Hz. Peygamber'in Necâşî'nin cenaze namazını kıldırırken Necâşî'nin naaşını gördüğü de rivâyet edilmiştir.⁸⁰ Hanefî ve Mâlikîlere göre bu rivâyetlerde geçen durum, Hz. Peygamber'e hasır, genellenemez. Mübârekpûrî, Şevkânî'den atıfla Mâlikî ve Hanefîlerin namazın kılınmayacağına dair net bir delil getiremediklerini vurgular. Ona göre delil olmadan hadisin zâhiri terk edilemez.⁸¹ Görüldüğü gibi Keşmîrî, Hz. Peygamber'in Necâşî ve Muaviye b. Muaviye dışında gurbette vefat edenlerin cenaze namazlarını kıldırmamasını esas olarak almış, kılınan gıyâbî cenaze namazlarını ise, Hz. Peygamber'e has kabul etmiştir. Mübârekpûrî ise, zâhirci kimliği gereği, hadisin zâhirini esas almıştır. Hadisin zâhirinde olayın Hz. Peygamber'e has olduğuna dair bir delil olmadığından hareket ederek; herkes için gıyâbî cenaze namazının kılınabileceği sonucuna varmıştır.

1.6.4. İrşâd ve Şefkat

Keşmîrî, hadislerde gelen emir ve yasakların zaman zaman, irşâda delâlet ettiğini kabul eder. Buna göre hadisteki emir veya yasak, vucûb veya hürmet ifade etmeyip, tavsiye manasına gelmektedir.

Tirmizî'nin Ebû Hureyre'den nakline göre Hz. Peygamber “Şaban ayının yarısı geçtikten sonra oruç tutmayın.” buyurmuştur.⁸² Görüldüğü gibi hadisin zâhiri, Şaban ayının yarısından sonra oruç tutmayı yasaklamaktadır. Mübârekpûrî, bu hadisi sahîh olarak görür ve bu konuda Şâfiîler gibi düşünür. Fakat Ahmed b. Hanbel'e göre hadis münkerdir. Ona göre hadisin râvilerinden olan Alâ b. Abdurrahman, bu hadisi değil, Hz. Peygamber'in Şaban ayı ile Ramazan ayını oruç tutarak birleştirdiğini rivâyet etmiştir. Görüldüğü gibi Ahmed b. Hanbel, Alâ b. Abdurrahman'ın hadislerini birbirine arz ederek Şaban ayının on beşinden sonra oruç tutmayı yasaklayan rivayetin münker olduğu kanaatine varmıştır. Fakat Mübârekpûrî'ye göre hadis sahihtir. Her ne kadar Ahmed b. Hanbel, Alâ b. Abdurrahman sebebiyle hadise münker dese de Mâlik ve Müslim Alâ b. Abdurrahman'ın hadislerini kitabına almıştır.⁸³ Sonuçta Ahmed b. Hanbel'e göre hadis, daha sahîh rivayetlere uymadığı için münkerdir. Keşmîrî ise Ahmed b. Hanbel'in hadise yaptığı eleştiriyi naklettikten sonra Tahâvî'nin yorumunu tercih etmiştir. Buna göre hadisteki yasak, irşâd ve şefkat içindir.⁸⁴ Yani Keşmîrî'ye göre bu hadis hürmet değil, tavsiye ifade eder. Mübârekpûrî ise, hadisi

⁸⁰ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîh*, nşr. Şuayb Arnavud, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 7: 369; Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 567.

⁸¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 7: 299.

⁸² Tirmizî, *Savm*, 38.

⁸³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 6: 280.

⁸⁴ Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 279.

sahîh kabul etmiş, zâhire bağlı kalma prensibi gereği hadisteki yasağın hakiki manada olduğunu belirtmiştir.

1.6.5. Diyânî Kazâî

Hanefîler, hükümleri diyânî ve kazâî olmak üzere ikiye ayırırlar. Diyânî hükümler, genel olarak helal, haram, farz, caiz gibi teklifi hükümlerle ifade edilirken; kazâî hükümler, sahih, fasid, batıl gibi vazî hükümlerle ifade edilirler. Kaza fonksiyonunu icra eden hâkim, kendisine getirilen delillere göre hüküm verir. Olayın gizlenen iç yönünü bilemediği için zâhire göre hüküm vermekle mükelleftir. Onun kazaî hükmü, hiçbir zaman helali haram; haramı helal yapamaz. İşin iç yüzü farklı ise Allah'ın hükmü (diyânî hüküm) buna göre olur.⁸⁵ Şu halde kazâî ve diyânî hüküm ayırımında, diyânî hüküm kavramı, kapsam olarak, şer'î amelî hüküm kavramına karşılık gelmektedir. Çünkü her bir beşerî davranışın, hukukun düzenleme alanına dahil olsun ya da olmasın, mutlak surette dini geçerlilik açısından bir değerlendirmesi mevcuttur. Kazâî nitelemesi ise, şer'î amelî hükümler bütünü olan fıkıhın içinde, ilke olarak hak-vecibe karşıtlığı temelinde, beşerî ilişki teşkil eden davranışları düzenleyen hükümleri göstermektedir.⁸⁶

Tirmizî'nin nakline göre Hz. Peygamber “Kötü örnek biz Müslümanlara yakışmaz. Yaptığı bağıştan dönen kimse kustuğunu yalayan köpek gibidir. Bir kimsenin hediye verip, sonra ondan dönmesi caiz değildir. Ancak baba çocuğuna yaptığı hediyeden dönebilir.”⁸⁷ buyurmuştur. Mübârekpûrî, hadisle alakalı net bir şey söylemese de Şevkânî'den yaptığı atıfla hadisin zâhirine bağlı kalarak sadece babanın çocuğuna yaptığı hibeden dönebileceğini, diğer bağışlardan dönülemeyeceğini savunmuştur.⁸⁸ Ona göre Şâri', bu tür lafızları sakındırma kastıyla kullanır. Namazda köpek oturuşu ile oturmayı yasaklayan hadiste de aynı durum vardır. Bu tür lafızlar, haramlığa delâlet eder. Hanefîlerin özellikle de Tahâvî'nin burada kastedilen haramlık değil, kuvvetli sakındırmadır ifadesi ise doğru değildir.⁸⁹ Keşmîrî ise yaptığı bağıştan dönmeyi diyânî olarak tahrîmen mekrûh olarak görür. Yedi şartın olmadığı durumlarda hibeden vazgeçmek ise kazâî olarak caizdir. Baba ise çocuğuna yaptığı hibeden Ebû Hanîfe'ye göre vazgeçemez. Çünkü çocuğun malında babanın hakkı vardır. Baba çocuğunun malından bir şey almakla hibesinden dönmüş sayılmaz.⁹⁰

Görüldüğü gibi Keşmîrî, Hz. Peygamber'in bazı hadislerini kazâî-diyânî ayırımına tabi tutmaktadır. Keşmîrî bu prensibi uyguladığı örneklerde diyânî hükmü, hadisin zâhirine göre

⁸⁵ Davut Yaylalı, “İslâm Hukukunda Kazâî Diyânî Hüküm Ayırımı”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/ 15, (2003), 30. Fetvâ Kaza hakkında detaylı bilgi için bkz. Ebubekir Sifil, *İslâm ve Modern Çağ 1*, (İstanbul: Rihlekitap, 2011), 50.

⁸⁶ Talip Türkan, “İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı Kazâî Diyânî Hüküm Ayırımı” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19/1, (2006), 161.

⁸⁷ Tirmizî, *Buyû*, 61.

⁸⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 8: 334.

⁸⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 11: 426.

⁹⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, 3: 146-147.

belirlemiştir. Keşmîrî'nin önermiş olduğu çözümler, meseleyi kökten halletmese de, günümüzde bu prensip, hadis lafızlarıyla ilgili problemlerin çözümünde iyi bir alternatif oluşturabilir.

2. Ehl-i hadis Prensipleri Açısından Karşılaştırma

Bilindiği gibi Ehl-i hadis, genellikle nassların zâhirini esas almayı, zorunluluk olmadıkça te'vile gitmemeyi, Kur'ân ile hadisler arasında hiyerarşik bir sıralama yapmamayı kendilerine usûl edinmişlerdir.⁹¹ Biz bu bölümde ehl-i hadisin ayırıcı vasıfları olarak adlandırılacak bu kaideleri belli konularda nasıl uyguladıkları, aynı konulara Hanefîlerin nasıl yaklaştıklarını inceleyeceğiz.

2.1. Ehl-i Hadisin Te'vili Red Prensibi Açısından Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin Haberî Sıfatlara Bakışı

Kur'ân ve hadislerde geçen haberî sıfatları, te'vil etmeden olduğu gibi anlama, Ehl-i hadis ekolün önemli bir prensibiyken; Hanefîlerin aynı lafızları te'vil ederek anlamışlardır. Bu bölümde özellikle itikâdî konularda gündeme gelen te'vili red geleneğinin Mübârekpûrî ve Keşmîrî tarafından nasıl uygulandığı incelenecektir.

2.1.1. Haberî Sıfatlar

Haberî sıfatlar, sözlük anlamları bakımından yaratılmışlara ait özellikler taşıyan, bu açıdan selbî sıfatlar içerisinde mütalaa edilmesi gereken, fakat nasslarda Allah'a nisbet edildikleri için ilâhî sıfatlar içerisinde yer alan kelime ve kavramlardır.⁹² Erken dönemlerden itibaren nasıl anlaşılması gerektiği konusunda tartışmalar olan haberî sıfatlar konusu, Hanefî ve Ehl-i hadisin ayrıştığı temel konulardandır. Ehl-i hadis, bu sıfatları teşbihe düşmeden zâhir manayı esas alarak te'vilsiz bir şekilde anlamayı ilke edinmişken; özellikle itikâdda Mâturîdî olan Hanefîler, haberî sıfatları te'vil ederek anlamayı esas almışlardır.

Tirmizî'nin rivâyetine göre Allah'ın, her gece yeryüzü semasına indiği, dua edenin duasını kabul ettiği, isteyene istediğini verdiği ifade edilmiştir.⁹³ Allah'ın yeryüzüne inişinin keyfiyeti, şârihlerin ilgilendikleri konulardandır. Mübârekpûrî, zâhire bağlı kalma prensibinin gereği olarak bu

⁹¹ Detaylı bilgi için bkz., Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis Re'yi Tartışmaları Şeybânî Örneği*, (İstanbul: İfav yayınları, 2015), 165; Kadir, Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*, (Bursa: Emin Yayınları, 1996), 188. Sönmez Kutlu, *İslam Dünâsında İlk Gelenekçiler*, (Ankara: Kitabiyat, 2002).

⁹² İlyas, Çelebi, "Sıfat", *DİA*, (İstanbul: 2009), 37: 105. Haberî sıfatlarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Zübeyr Bulut, *Haberî sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, (İstanbul: Fecr Yayınları, 2018); Ömer Aydın, "Haberî sıfatları Anlama Anlama Yolları", *İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1 (1999), Zeynep Luş, *Selefiyyede Haberî Sıfat Anlayışı (Arş, Kürsi, İstivâ)* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi. 1983); Hanifi Adıgüzel, *Din Dili Bağlamında Haberî sıfatlar*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Hasan Dikici, *Haberî sıfatların Türkçe Tercüme Meselesi*, (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Osman Bodur, *Müteşâbih Hadislerin Yorumu*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016); Saffet Sancaklı, "Hadislerin Doğru Yorumlanmasında Dolaylı Anlatım Üslubunun Analizinin Önemi", *İnönü Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 8/1 (2017).

⁹³ Tirmizî, Salât, 213.

konuda gelen hadislerin, teşbihe düşmeden icmâlen kabul edilip, te'vile gidilmemesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre, selef âlimleri de bu konuda böyle düşünmektedirler.⁹⁴ Tirmizî, Hz. Musa ile Âdem arasında geçen bir tartışmayı Hz. Peygamber'den nakletmiştir. Bu tartışmada Hz. Musa, Hz. Adem'e "Ey Adem, Allah, seni eliyle yaratıp, sana ruhundan üfürüp, can verdi." demiştir.⁹⁵ Mübârekpûrî, bu ifadede geçen 'Allah seni elleriyle yarattı.' cümlesini kudretiyle yarattı şeklinde te'vil eden Ali el-Kârî'yi eleştirir. Ona göre bu lafız, te'ville değil, zâhiren anlaşılmalıdır. Aynı hadisin devamında bulunan "Âdem'e ruhundan üfürdü." cümlesini ise te'vil eder. Ona göre buradaki izâfet, izâfet-i teşrîfiyyedir. Bu te'vile göre ise Allah bizzat kendisinin yarattığı ruhtan Âdem'e üfürmüştür.⁹⁶ Görüldüğü gibi Mübârekpûrî hadisin ilk bölümünü zâhiren anlamışken ikinci bölümünü ise te'vil etmiştir.

Keşmîrî ise, önce selefin durumuna açıklık getirir. Ona göre selefin tavrının amacı bu konularda tafsil ve keyfiyeti Allah'a bırakmak, re'y ve akılla yapılan te'villeri kabul etmemektir. Dilciler, buradaki inişi istiâre ile sûfîler ise tecelli ile açıklamışlardır. (bir şeyin ikinci bir mertebede ortaya çıkışı) Ehl-i sünnet kelâmcıları ise Allah'ın rahmeti veya meleklerinin inişi olarak te'vil etmişlerdir. Keşmîrî'ye göre Allah'ın dünya semasına inişi haktır. Olduğu gibi kabul edilmelidir. Tafsil ve keyfiyeti Allah'a bırakılmalıdır. Dört mezhep imamının da görüşleri bu yöndedir. Keşmîrî, Eş'arîlerin, fiilî sıfatların (nüżûl, suûd) hâdis olduğu görüşünün doğru olmadığı kanaatindedir. Allah'ın esmâ-i hüsnâsının bazıları yaratılmışlarla ilgilidir, o halde Allah'ın esmâsı da hâdis olur diye akla gelen itiraza Keşmîrî şöyle cevap verir: Kudret, irâde ve bunun gibi diğer subûtî sıfatların da yaratılmışlarla ilgisi vardır. Fakat biz bu sıfatların hâdis olduğunu söylemeyiz.⁹⁷ Allah sadakayı kabul eder, sağ eliyle alır ve onu atının yavrusunu büyüttüğü gibi büyütür⁹⁸ hadisinde de Keşmîrî, selefin görüşünü vermekte ve Ebû Hanîfe'nin Cehmî olmadığını ifade etmektedir.⁹⁹ Mübârekpûrî ise bu hadisi zâhiri üzere kabul edip, te'vile karşı çıkar.¹⁰⁰

Mübârekpûrî, haberî sıfatlar konusunu genel olarak bir zâhirci bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. O haberî sıfatlar arasında sayılan hadisler arasında Allah'ın elinin cemaatin elinin üzerinde olması,¹⁰¹ Adn cennetinde cennetlikler ile Allah arasında azamet perdesinin olması¹⁰² ve Allah'ın Âdem'e ruhundan üfürmesi¹⁰³ hadislerini te'vil ederek anlamıştır. Te'vil ettiği hadislerde niçin te'vile gittiğinin tespiti çok güçtür. Bunun dışındaki bütün hadisleri ise, zâhiren anlamış,

⁹⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 5: 72; 6: 122.

⁹⁵ Tirmizî, Kader, 2.

⁹⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 11: 434.

⁹⁷ Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 698

⁹⁸ Tirmizî, Zekât, 28.

⁹⁹ Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 203.

¹⁰⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 6: 117.

¹⁰¹ Tirmizî, Fiten, 7.

¹⁰² Tirmizî, Sıfatü'l-cennet, 3.

¹⁰³ Tirmizî, Kader, 2.

hadislerin zâhirini tercih etmeyenleri ise sert bir şekilde eleştirmiştir. Keşmîrî ise, haberî sıfatlara selef tavrı ile yaklaşmıştır. Onun bu tavrı Mübârekpûrî'deki gibi tev'ili red değildir. Daha önceden de vurgulandığı gibi o, haberî sıfatları, zâhir manasını vermeden Allah'a havale eder. Keşmîrî, istavâ konusunda ise temessük ve kef tavrını bırakarak te'vili tercih etmiş, istivâyı zâhiren anlamının yanlış olduğunu net bir şekilde beyan etmiştir.¹⁰⁴

2.2. Hadisin Zâhiriyle Amel

Zorunluluk olmadıkça mecâza gitmeme ve hadislerin zâhirine bağlı kalmanın ehl-i hadisin prensiplerinden olduğunu daha önceden vurgulamıştık. Araştırmamızın bu kısmında ise örnekler üzerinden Mübârekpûrî'nin hadislerin zâhiri ve hakikat-mecâz konularına bakışını inceleyeceğiz.

Müslüman âlimler tarafından geliştirilen hadisleri anlama metotları, genellikle hadislerin maksadını önceleyen anlayış ile hadislerin zâhirini önceleyen literalist yaklaşıma dayanmaktadır. Hadislerin maksudunu arayan ekole Hanefîlik, literalist yaklaşıma ise aralarında her ne kadar farklılık olsa bile Şâfiîlik, Hanbelîlik ve Zâhirîliği örnek verebiliriz.¹⁰⁵ Hadislere lafzî yaklaşımı ile bilinen Mübârekpûrî hadisleri genellikle zahiren değerlendirmiş, Keşmîrî ise zaman zaman lafız yerine gâî bir bakış açısı sergilemiştir.

Tirmizî, “*Namazda Fâtihâ okumayanın namazı yoktur.*” hadisini Ubâde b.Sâmit'ten rivâyet etmiştir.¹⁰⁶ Mübârekpûrî, bu hadis ve Müslim'in Ebû Hureyre'den rivâyet ettiği “*Kim namaz kılar da Fâtihâ suresini okumazsa namazı noksandır, tam değildir.*”¹⁰⁷ hadislerinin zâhirine bağlanarak namazda Fâtihâ okumayı, namazın rükünleri arasında sayar. Ona göre İbn Huzeyme ve İbn Hıbbân'ın sahîh bir senedle rivâyet ettiği “*Fâtihâ'nın okunmadığı namaz caiz değildir.*”¹⁰⁸ hadisi yukarıdaki iki hadisin manasını teyit etmektedir. Mübârekpûrî, Müslim'in rivâyet ettiği hadiste geçen *noksandır* “*Hidâc*” ifadesi hakkında şunları söyler. Hidâc, hilkat açısından yavru tam olsa da devenin vakti gelmeden önce düşük yapmasıdır. Malumdur ki düşük yapmak, ölü yavru dünyaya getirmek manasına gelmektedir. O halde hadiste geçen bu kelimenin manası, namaz batıl oldu demektir.¹⁰⁹

Mübârekpûrî'ye göre Hanefîlerin ifade ettiği “*Fâtihâ okunmadan kılınan namaz kamil değildir.*” fikri doğru değildir. Çünkü İbn Huzeyme'nin rivâyet ettiği hadiste *caiz değildir* ifadesi sarîh bir şekilde geçmektedir. Ayrıca hadiste geçen صلاة ifadesinden ya hakikatin, ya sıhhatin ya da kemâlin nefyi kast edilir. Hakikatın nefyi kastedilirse namazın batıl olduğu hükmüne varılır. Sıhhatın veya kemâlin nefyi ise hakikat değil mecâzdır. Mecâz ifadeyi hakikate yakın olana hamletmek esastır. Bu kaideye göre hadiste geçen ifade hakikatın nefyine hamledilmelidir.

¹⁰⁴ Keşmîrî, Feyz, 4: 519.

¹⁰⁵ Baykurtutar, İmâm Şâfi'nin Hadis Yorum Metodolojisi, 59.

¹⁰⁶ Tirmizî, Salât, 69.

¹⁰⁷ Müslim, Salât, 38.

¹⁰⁸ İbn Hıbbân, Sahîh, 5: 91; İbn Huzeyme, Sahîh, 1: 248.

¹⁰⁹ Mübârekpûrî, Tuhfe, 3: 364.

Keşmîrî, لا صلاة ifadeyi namazın kemâlinin nefyidir fikrini doğru bulmaz. Zira bu ifadeden kastın namazın kemâlinin nefyini anlarsak sübutü zannî olan hadisin delâletini de zannî durumuna düşürürüz. Bu durumda Fâtihâ'nın vâcib olduğu hükmüne de varamayız. Ayrıca لا صلاة كاملة şeklinde lafzen bir takdire de ihtiyaç yoktur. Eğer lafzen takdir yaparsak, o halde namazın batıl olduğu sonucuna varırız. Zira lafzî takdirlerden kasıt, yapılan işin aslını nefy ederken, manevi takdirlerde kemâlinin nefyi söz konusudur. Evet burada, noksanı yok hükmüne indirgemek suretiyle yapılan manen bir takdir vardır. Arapların mübâlağa için noksana yok hükmü vermeleri bilinen bir şeydir. Hayber harbinde müşriklere karşı amansızca savaşan, sonra aldığı yaralara dayanamayıp intihar eden Kuzmân hakkında sahâbe Hz. Peygamber'e "Ya Rasûlallah bizden hiç kimse onun gibi savaşmadı"¹¹⁰ demeleri de bu durumun örneğidir. Keşmîrî'ye göre hadiste geçen kıraat fiili, bilmek, dokunmak fiilleri gibi manası itibariyle müteaddîdir. Bu gibi fiiller, lügavî manada değil de Şer'î bir manada kullanılırlarsa, kullanıldıkları manaya has lakaplar oldukları için, lâzım fiil haline gelirler. Bu tür fiiller, be harfi cerri ile tekrar müteaddî yapılırlar. Eğer bu fiil tek başına harfi cersiz kullanılsaydı, Fâtihâ okumayanın namazı yoktur manası çıkarılabilirdi. Çünkü mana itibariyle müteaddî olan fiiller, ifade ettikleri şeye tahsis edilerek mana verilir. Hadiste ise be harfi cerri ile müteaddî olmuştur. Buna göre Fâtihâ'dan başka sûreler okuduğu manası çıkarılabilir.¹¹¹

Görüldüğü gibi Mübârekpûrî hadisin zâhirini esas almış, Fâtihâ okumayanın namazını batıl kabul etmiştir. Keşmîrî ise, hârici deliller getirerek zâhir manayı terk etmiş, Fâtihâ okumayanın namazının bâtil olmayacağını beyan etmiştir.

Tirmizî'nin nakline göre Ukbe b. Âmir, misafirliğe gittiklerinde ev sahiplerinin kendilerine ikramda bulunmamasından yakınmıştır. Bunun üzerine Rasûlullah "Eğer sizi zorla almak durumunda bırakılırsa onlardan zorla da olsa alın."¹¹² buyurmuştur. Mübârekpûrî bu hadisi, Ahmed b. Hanbel ve Leys gibi zâhiriyle kabul eder. Hadis hakkında yapılan hiçbir yorumu kabul etmez. Ona göre, hadisin Hz. Peygamber dönemine has olması, zorla almaması, açlık tehlikesi olması, Müslümanları misafir etmek üzere kendileriyle anlaşma yapılan zimmîlere has olması gibi te'villerin hiçbirini kabul etmez. Hadisin Hz. Peygamber dönemine has olması için hiçbir delil yoktur diyen Şevkânî'yi de destek alarak, hadisin zâhirine sıkı sıkıya bağlı kalır.¹¹³ Keşmîrî ise, insanların rızası dışında malını zorla almak, yasak olduğu için hadisi, kıtlık dönemlerine has kabul eder. Veya da rivâyet Hz. Peygamber'in kendilerine misafir olarak gelen, Müslümanları ağırlamaları şartıyla anlaştığı zimmîlere hastır. Ayrıca Hz. Ömer'in de zimmîlerle bu şartla bir anlaşma yaptığı rivâyet edilmiştir.¹¹⁴

¹¹⁰ Buhârî, Meğâzî, 40.

¹¹¹ Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 438-440.

¹¹² Tirmizî, Siyer, 31.

¹¹³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 9: 416-417.

¹¹⁴ Keşmîrî, *el-Arf*, 3:441; A. Mlf, *Feyz*, 3: 612.

Yapılan nakillerden de anlaşılacağı gibi Mübârekpûrî, genellikle hadislerin zâhirine uymuştur.¹¹⁵ Konuya dair seçtiğimiz örneklerden sadece hulle hadisinde hadisin zâhirinden dönmüştür. Diğer örneklerde hadisin zâhirine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Keşmîrî, zaman zaman diğer hadislerden zaman zaman da illet ve makâsîd prensibinden hareret ederek hadisin zâhirinden dönmüştür. Keşmîrî, diğer Hanefîlerde olduğu gibi hulle ve çörek otunun şifa oluşu¹¹⁶ ile ilgili hadis hakkında ise hadisin zâhirini tercih etmiştir. O, özellikle çörek otunun her derde deva olduğunu ifade eden hadisi yorumlarken lafızcı bir tavır sergilemiştir.

2.2.1. Hakikat Mecâz

Hakikat, lafzın gerçek anlamda (konulduğu ilk manada) kullanılmasıdır. Mecâz ise ilk mânasından alınıp ilgili bulunduğu başka bir mânaya aktarılmasıdır.¹¹⁷ Hadislerde kullanılan ifadelerin hakikat mi mecâz mı olduğu önemli bir konudur.¹¹⁸ Hadislerden çıkarılacak hükümleri doğrudan etkileyen bu konu, şârihlerin ilgilendikleri alanlardan biridir. Ehl-i hadisin karine olmadan mecâza gitmedikleri bilinen bir durumdur. Bu bölümde örnekler üzerinden her iki şârihin mecâza nasıl yaklaştıklarına değineceğiz.

Keşmîrî ve Mübârekpûrî hadislerde geçen lafızların bazen mecâz olabileceğinin farkındadırlar. Bu sebeple özellikle sakındırma ifade eden (bizden değildir, lafızların hemen hemen tamamında şârihler zâhiri bırakıp, mecâza (te'vile) yönelmiştir. Sakındırma ifadelerinin dışında kolay kolay zahiri terketmeyen Mübârekpûrî, “Siyah köpekleri öldürün çünkü onlar şeytandır.”¹¹⁹ ve “Abdest alırken Allah'ı anmayanın abdesti yoktur.”¹²⁰ hadislerinde de başka rivayetlerden dolayı zahiri terk etmiştir.¹²¹

¹¹⁵ Velisiz nikah olmaz hadisi hakkında Mübârekpûrî'nin lafzî yorumu ve Keşmîrî'nin cevapları için bkz. Keşmîrî, *Feyz*, 5: 520-525; A. Mlf, *el-Arf*, 2: 639; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 7: 444-459. Ezana mukabil ücret alınmasın hadisini Mübârekpûrî'nin lafzî yorumu ve Keşmîrî'nin cevapları için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 3: 269-271; Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 389. Yarışma ancak ok atma, at ve katır yarıştırmada olur. Hadisini Mübârekpûrî'nin lafzî yorumu ve Keşmîrî'nin cevapları için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 10: 145; Keşmîrî, *el-Arf*, 3: 513; Hastaları yemek yemeye zorlamayın. Çünkü Allah onları yedirir, içirir hadisini Mübârekpûrî'nin lafzî yorumu ve Keşmîrî'nin cevabı için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 11: 243; Keşmîrî, *el-Arf*, 3: 745. Haram neslelerle tedavi konusunda Mübârekpûrî'nin lafzî yorumu ve Keşmîrî'nin cevapları için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 11: 252-253; Keşmîrî, *Feyz*, 1: 431. Mübârekpûrî'nin lafzî Keşmîrî'nin makâsîd açısından yaklaştığı diğer örnekler için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, 3: 300; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 9: 119; Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 135; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 130; Keşmîrî, *el-Arf*, 4: 259; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 12: 421.

¹¹⁶ Tirmizî, *Tıb*, 6.

¹¹⁷ Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdurrezzâk Afîfî, (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî), 2003, 1: 27. İsmail Durmuş, “Mecâz”, *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 217.

¹¹⁸ Hadislerde geçen mecâz ifadelerle ilgili olarak bkz. Muammer Bayraktutar, *Hadislerde Mecâzî Anlatım*, (Ankara: 2010); İbrahim Bayraktar, *Edebî ve İlmî Açından Hadis*, (İzmir: Işık Yayınları, 1993).

¹¹⁹ Tirmizî, *Ahkâm*, 3.

¹²⁰ Tirmizî, *Tahâret*, 20.

¹²¹ İbn Ömer'in av ve çoban köpeklerinin bu öldürme fiilinden müstesna olduğuna dair nakelettiği hadis için bkz. Tirmizî, *Sayd*, 15; “Kim besmele çekerek abdest alırsa abdesti bütün bedeni için tahâret olur. Kim besmele çekmeden abdest alırsa sadece abdest azaları için tahâret olur. Hadisi için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, 1: 74.

Bazen ihtilaflı hadisler arasında tercihte bulunamama Mübârekpûrî'yi mecâz manayı kullanmaya sevk eder. “İnsanların dokuz yüz doksan dokuz tanesi cehenneme, bir tanesi ise cennete gider.”¹²² hadisi ve Hz. Peygamber'in havzının büyüklüğünü¹²³ ifade eden hadisler bu durumun örnekleridir.¹²⁴

Mübârekpûrî nadiren de olsa metin tenkid kriterlerini kullanarak hadisin zahirini terkeder. Örneğin ona göre “Otuz küsür yalancı peygamber çıkmadıkça kıyamet kopmaz.”¹²⁵ hadisindeki otuz rakamını hakikat değil kesretten kinayedir. Zira ona göre yalancı peygamber sayısı otuzu bulmaz.¹²⁶ Görüldüğü gibi Mübârekpûrî bu hadisin yorumunda tam manasıyla bir metin tenkidi yapmış, yalancı peygamberlik iddiasında bulunanların sayısı otuzu bulmadığı için hadisi buna göre değerlendirmiştir. Mübârekpûrî'nin bu kriteri kullandığı bir diğer hadis ise “Kızgınlık (sinirlilik) insanların gönüllerine konulmuş ateştir.” hadisidir. Ona göre bu hadiste kastedilen insanın gönlüne yerleştirilmiş, içgüdüsel sıcaklıktır.¹²⁷ Hadramevt bölgesinden ateş çıkmasını kıyamet alameti olarak gösteren rivâyet hakkında da mecâzen fitne manası verilebileceği kanaatindedir.¹²⁸ Mübârekpûrî, “Eğer bir kişinin başkasına secde etmesini emrecek olsaydım, kadının kocasına secde etmesini emrederdim.” rivayetinde de Allah'dan başkasına secde caiz değildir diyerek, hadiste geçen ifadenin mübâlağa olduğunu söylemiştir.¹²⁹

Mübârekpûrî'yi tevile yönlendiren sebeplerden biri de haberi sıfatlar konusudur. Tirmizî'nin nakline göre Ümmü Süleym, Hz. Peygamber'e rüya görerek ihtilam olan kadın ile alakalı soru sorar. Ümmü Süleym, soruyu sormadan önce *وَاللّٰهُ لَا يَسْتَعْجِلُ مِنَ الْحَقِّ* “Allah hakkı açıklamaktan istihyâ etmez.”¹³⁰ (Tevbe 33/53) âyetini okur. Mübârekpûrî, istihyâ kelimesinin burada lügat manasında kullanıldığını kabul eder. Zira istihyânın şer'i manasının tamamı hayırlıdır. Allah'ın bunları açıklamaktan çekineceğini düşünmek doğru olmaz. O halde kastedilen mana Allah, hakkı açıklama konusunda istihyâyı emretmez olmadır.¹³¹

Mübârekpûrî, nadiren de olsa hadislerin daha iyi anlaşılması için te'vile gitmektedir. Tirmizî, abdestin faziletine dair “Ellerini yıkadığı zaman elleriyle işlediği günahlar dökülür.”¹³² hadisini nakletmiştir. Keşmîrî'ye göre çıkan şeyin bir cismi olmalıdır. Abdestte bahsedilen günahların ise

¹²² Tirmizî, Tefsir, 23.

¹²³ Tirmizî, Sıfatü'l-kiyâme, 11.

¹²⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 15: 38; 12: 497.

¹²⁵ Tirmizî, Fiten, 38.

¹²⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*; 12:123.

¹²⁷ Mübârekpûrî *Tuhfe*, 12:82.

¹²⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*; 12: 121.

¹²⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 8: 36.

¹³⁰ Tevbe, 33/53.

¹³¹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 495.

¹³² Tirmizî, Tahâret, 2.

cismi yoktur. O halde bu hadis şöyle anlaşılmalıdır: Kâinata üç âlem vardır: Bunlardan ilki şuhûd âlemidir ki içinde bulunduğumuz dünyaya denir. İkincisi emsâl âlemidir ki bu şuhûd âleminde olan her nesnenin sureti orada bulunur. Üçüncüsü ise ervâh âlemidir ki şuhûd âleminde bulunan her nesnenin ruhu orada bulunur.¹³³ Mübârekpûrî aynı hadisi şerh derken bu şerhin bir benzerini Suyutî'den nakleder, Süyûtî'nin buradaki ifade mecâz değil, hakikattir sözüne katılır fakat misal âlemi hakkında farklı düşündüğünü belirtir.¹³⁴

Zorunluluk olmadan tevile gitmeyen Mübârekpûrî, hadislerin çoğunda zahiri tercih etmiştir. O, “Cennet’in kapıları salı ve perşembe günleri açılır. Küsler hariç herkes bağışlanır. Küsleri, barışana kadar bekletin denilir.”¹³⁵ “Kim bir tabaktan yemek yer ve tabağı sıyırsa tabak ona istiğfâr eder”¹³⁶ hadislerinde zahirde ısrar etmiştir. Ayrıca acve hurmasının zehirlenmeye karşı şifa olması¹³⁷, meddâhın yüzüne toprak saçılması¹³⁸, hadisleri de zâhir manada ısrar ettiği hadisler arasındadır.¹³⁹

Keşmîrî ise Hanefî olması sebebiyle usûl kaidesi olarak mecâzın sonradan ortaya çıktığını kabul etmez. Bu sebeple o, hadislerde geçen ifadelerde mecâz olabileceğini fark etmiş, hadisin zâhirinde ısrar etmeden gerektiği yerlerde mecâza gitmiştir. O Mübârekpûrî'nin hadisin zahirinde ısrar ettiği meddâhların yüzüne toprak saçma hadisinde de mecâzı tercih etmiştir.

1.2.4. Emrin Vucûba-Nedbe Delâleti

Hadislerde geçen emir ve nehiy sigalarının nasıl anlaşılacağı konusu, şârihlerin üzerinde durduğu konulardandır. Emir veya nehiy sigasıyla vârid olan ifadeler, lafzî bir yorum tarzıyla vucûb veya hürmete mi delâlet edecek, yoksa diğer metin tenkid kriterleri kullanılarak ibâha ve kerâhete mi? Biz, hadislere genelde lafzî, literal yorum tarzıyla yaklaşan Mübârekpûrî'nin ve daha çok makâsîd açısından yaklaşan Keşmîrî'nin bu tavırlarını emir nehiy konusunda da sürdürüp sürdürmediklerini inceleyeceğiz. Konuya başlamadan önce Keşmîrî'nin hadis lafızlarını, Kur'ân lafızlardan farklı değerlendirdiğini vurgulayalım. Çünkü hadislerde râvilerin mübâlağalı ifadeleri mevcuttur. Övgü ve yergi için kullanılan sıfatlarda olduğu gibi râvilerin de bu türden ifadelerini mutlak doğru olarak görmek sakıncalıdır. Sonuçta ona göre lafza bağlılık, Kur'ân için doğru olsa da hadisler için aynı şeyi söylemek güçtür.¹⁴⁰

¹³³ Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 193.

¹³⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 37.

¹³⁵ Tirmizî, *Birr*, 75.

¹³⁶ Tirmizî, *Et'ime*, 11.

¹³⁷ Tirmizî, *Birr*, 21.

¹³⁸ Tirmizî, *Zühd*, 46.

¹³⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 11: 205; 11: 305; 12: 418-419; 10: 282.

¹⁴⁰ Keşmîrî, *Feyz*, 2: 455; Harun Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzü'l-Bârî*, (Erzurum:, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002) 236.

Fıkıh usûlünde emir her zaman vucûba delâlet etmez.¹⁴¹ Bazı karineler olduğunda emir nedbe delâlet edebilir. Emir sigasının birçok manada kullanılması emir ile hakiki olarak istenen mananın ne olduğu konusunda ihtilaf meydana getirmiştir.¹⁴²

Mübârekpûrî, emrin vucûba delaleti konusunda katı lafızcı bir tavır sergilememiştir. Abdestte sakalları hilalleme¹⁴³, sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra sağ yanı üzerine uzanma¹⁴⁴, ölüyü yıkayanın gusûl, taşıyanın abdest alması¹⁴⁵ gibi konulardaki emirleri vucûba değil, nedbe hamletmiştir. Bunun sebebi ise, onun hadisleri tek tek değerlendirmesi değil, hadislerle bütüncül bir tarzda bakmasıdır. Bu durum da onu katı bir lafızcı olmaktan korumuştur. Keşmîrî ise, bağlı bulunduğu geleneğin prensipleri gereğince lafızdan ziyade makâsıda önem vermiştir. Fakat örnek olarak seçtiğimiz örneklerden birinde Keşmîrî lafızcı bir durum sergilemiştir. “Güneş doğuncaya kadar şeytan taşlamayın” hadisinde diğer Hanefîlerde olduğu gibi hadisin lafzından hareket etmiş, güneş doğmadan önce yapılan taşlamaları geçersiz kabul etmiştir. Mübârekpûrî ise Buhârî ve Müslim’in ittifaken Esmâ’dan rivâyete ettiği “Rasûlullah döneminde geceleyin taşlardık” hadisinden dolayı geceleyin taşlamanın da caiz olduğu sonucuna varmıştır.

Mübârekpûrî’nin zâhiri tercih ettiği emirlere örnek ise “Sizden biriniz, mescide girdiğinde iki rekât namaz kılsın.”¹⁴⁶ ve “Kim mahremi olan kişiyle (hala, teyze, kardeş) zina ederse onu öldürün”¹⁴⁷ hadisleridir.¹⁴⁸ Keşmîrî ikinci hadis hakkında yorum yapmasa da birinci hadisin zâhiren anlaşılmasına karşı çıkmış, vitir namazına vacib dediği için Ebû Hanîfe’yi şiddetle eleştirenlerin tahiyetü’l-mescid namazına vacib diyenleri eleştirmemelerini çifte standart olarak yorumlamıştır.¹⁴⁹

Mübârekpûrî, Tirmizî’nin Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve İbn Mübarek’e nispet ederek verdiği mazmaza ve istinşakı terkeden kişi namaz kılsa o namazı iade eder¹⁵⁰ görüşünü zâhiren kabul eder. Ona göre “Abdest aldığında burnunu temizle” hadisindeki emir Hz. Peygamber’in uygulamasıyla birleşince vucûb ifade eder. O, Hanefîlere İbn Hacer’den alıntı yaparak cevap verir. İbn Hacer’e göre Hanefîler bu konuda “On şey fittattandır.”¹⁵¹ hadisine dayanmaktadır. Fakat hadiste kastedilen sünnet, usûl-ü fıkıhtaki sünnet değil, Hz. Peygamber’in uygulamasını ifade etmek için kullanılmıştır.

¹⁴¹ Gazzâlî, *Müstasfâ*, 202.

¹⁴² Fahreddin Atar, *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 179.

¹⁴³ Tirmizî, *Tahâre*, 23; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 174.

¹⁴⁴ Tirmizî, *Salât*, 195; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 5: 19-20.

¹⁴⁵ Tirmizî, *Cenâiz*, 16; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 7: 202-250.

¹⁴⁶ Tirmizî, *Salât*, 119.

¹⁴⁷ Tirmizî, *Hudûd*, 29.

¹⁴⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 4: 151-154; 2: 159.

¹⁴⁹ Keşmîrî, *Feyz*, 2: 69.

¹⁵⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 9:168.

¹⁵¹ Ebû Dâvûd, *Tahâre*, 21

Dârekutnî'nin rivâyet ettiği “mazmaza ve istinşak sünnettir.”¹⁵² hadisi ise zayıftır. Hanefîlerin bu konuda kullandığı bir diğer delil ise Hz. Peygamber'in bir kişiye Maide suresindeki âyeti kastederek “Allah'ın emrettiği gibi abdestini al demesidir. Hanefîler, âyette mazmaza ve istinşak olmadığından hareketle mazmaza ve istinşakın vâcib olmadığı görüşünü benimserler. Mübârekpûrî'nin nakline göre İbn Hacer bu iddiaya şöyle cevap verir: “Evet, âyette mazmaza ve istinşak yoktur. Fakat âyetteki ‘yüzünüzü yıkayın’ emri mazmaza ve istinşak için de emir sayılır. Ayrıca mazmaza ve istinşâkın vâcib oluşu, Hz. Peygamber'in uygulaması ile sabittir.”¹⁵³

Emrin vucûba delâlet etmesi konusunda seçtiğimiz son üç örneğin tamamında Mübârekpûrî, bağlı bulunduğu geleneğin lafızcı yapısını tam olarak yansıtmıştır. Aynı konularda Keşmîrî ise yine bağlı bulunduğu geleneğin makâsıdcı yapısını kullanarak üç konuda gelen emirlerin hiçbirinin vucûba delâlet etmediği sonucuna varmıştır.

1.2.5. Nehy'in Tahrîme Delâleti Meselesi

Fıkıh usûlü kaidelerine göre nehy her zaman hurmete delâlet etmez. Nehiy hakiki manasında değilde mecâz olarak kullanılırsa kerâhet, dua, ümit kırma ve irşâd manalarında kullanılabilir.¹⁵⁴

Nehyin harama delâlet etmesi konusunda Mübârekpûrî ve Keşmîrî genellikle aynı sonuca varmışlardır. Tirmizî'nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber “Nezretmeyin, çünkü nezir kaderde yazılı olan bir şeyi değiştirmez; cimri olan kişinin elinden mal çıkarır.”¹⁵⁵ buyurmuştur. Her iki şârihe göre de buradaki nehy hakiki manada değil; adağı ciddiye alıp, adadıktan sonra yerine getirme konusunda gevşeklik göstermemeye teşvik içindir. Eğer nehy hakiki manada olsaydı, adağı yerine getirme vâcib olmazdı.¹⁵⁶

Tirmizî'nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber “Güneş doğuncaya kadar şeytan taşlamayın.”¹⁵⁷ buyurmuştur. Hadisteki taşlamayın emrinin vucûba mı yoksa nedbe mi delâlet ettiği tartışmalı bir konudur. Şâfiîler nedbe delâlet ettiği görüşünderken, cumhur ise vucûba delâlet ettiği kanaatindedir. Bundan ötürü Ebû Hanîfe'ye göre fecirden önce yapılan taşlamanın tekrarlanması gerekir. Şâfiîler Buhârî ve Müslim'in ittifaken Esmâ'dan rivâyet ettikleri “Biz Hz. Peygamber döneminde geceleyin taşlardık.”¹⁵⁸ rivâyetini delil almışlardır. Mübârekpûrî, bu iki rivâyet arasını şu şekilde cem' eder. Tirmizî'nin rivâyet ettiği hadisteki emir nedb içindir. Buna göre güneş doğmadan önce yapılan taşlama da geçerlidir.¹⁵⁹ Keşmîrî ise gece yapılan taşlamanın Tirmizî hadisinden dolayı Hanefîlere

¹⁵² Dârekutnî, Sünen, 1: 85.

¹⁵³ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 159.

¹⁵⁴ Muhammed b. Ali b. Muhammed Abdullah eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak mine'l-usûl*, (Dimeşk: Dâru'l-kutubi'l-arabî), 1999, 279.

¹⁵⁵ Tirmizî, *Eymân*, 10.

¹⁵⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 9: 329-330; Keşmîrî, *el-Arf*, 3: 393.

¹⁵⁷ Tirmizî, *Hac*, 58.

¹⁵⁸ Buhârî, *Hac*, 99.

¹⁵⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 7: 26.

göre geçersiz olduğunu, fakat Şâfiîlerin de mevkûf delilleri olduğunu; Hanefîlerin ise bu konuda daha çok delilleri olduğunu vurgulamakla yetinir.¹⁶⁰ Görüldüğü gibi Keşmîrî bu hadisin yorumunda lafızcı bir durum sergilemiştir. “Güneş doğuncaya kadar şeytan taşlamayın” hadisinde diğer Hanefîlerde olduğu gibi hadisin lafzından hareket etmiş, güneş doğmadan önce yapılan taşlamaları geçersiz kabul etmiştir. Mübârekpûrî ise Buhârî ve Müslim’in ittifaken Esmâ’dan rivâyete ettiği “Rasûlullah döneminde geceleyin taşlardık” hadisinden dolayı geceleyin taşlamanın da caiz olduğu sonucuna varmıştır.

Lafızla ilgili üzerinde durulması gereken bir diğer konuda sakındırma (Bizden değildir, Müslüman değildir.) ifadeleridir. Bu konuda şârihlerimiz lafzın tesiri altında kalmamış, diğer delillerden hareket ederek başka bir sonuca varmışlardır.¹⁶¹

Zâhirci tavrıyla dikkat çeken Mübârekpûrî’den yaptığımız alıntılardan şu sonuca varabiliriz. O hadislerin anlaşılması için lafzî bir okuma yapmasına rağmen, bu literalist çizgi onu Zâhirelerde olduğu gibi lafzın esiri haline getirmemiştir. Mübârekpûrî, başka karineler olduğu müddetçe hadisin lafzî manasından dönebilmektedir.

2.3. Sahîh Hadisle Amel Etme Prensibi

Sahîh hadisle amel prensibi hem Ehl-i hadisin hem de Hanefîlerin prensipleri içerisinde yer almaktadır. Fakat Hanefîler, sahîh kabul ettikleri hadislerden hüküm çıkarırken diğer metin tenkit kriterlerini kullanmakla marûftur. Ehl-i hadis ise hadisin seneden sahîh olduğu hükmünü verdikten sonra diğer kriterleri araştırmadan hadisle amel edilebileceği görüşündedirler.

Tirmizî, Câbir’den sırtlanın av hayvanı olduğunu, Hz. Peygamber’in de sırtlan eti yediğine dair bir hadis nakleder.¹⁶² Keşmîrî, sırtlanı yırtıcı hayvan olarak görür. Sırtlanı, köpek dişi olan hayvanlardan kabul etmeyen Şevkânî’nin görüşünü kabul etmez ve onu eleştirir. Keşmîrî’ye göre av kelimesi, hem eti yenen hem de yenmeyen hayvanlar için müşterek kullanılan bir lafızdır. Hadisin sahâbe râvisi Ebû Ammâr, Hz. Peygamber’e sırtlan av hayvanı mıdır? Diye sormuş Rasûlullah da evet diye cevap vermiştir. Hadisin merfû olan kısmı bundan ibarettir. Tahâvî’nin de işaret ettiği gibi Ebû Ammâr, sırtlanının etinin yenilip yenilmeyeceği bölümünü önceleri Hz. Ömer’e izafe etmiş, sonra karıştırarak Hz. Peygamber’e nisbet etmiştir.¹⁶³ Keşmîrî, Tirmizî’nin bu hadisten hemen sonra naklettiği “Sırtlan eti hiç yenir mi” rivâyetinin zayıf olduğunu kabul eder. Ona göre Hz. Ömer’den gelen fetvâ, sırtlanın av hayvanı olmasına yöneliktir. Yenilip yenilmeyeceği ile ilgili değildir. Keşmîrî, Said b. Müseyyeb’in de sahih bir senedle gelen rivâyete göre sırtlan etinin haram olduğu

¹⁶⁰ Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 444; A. Mlf, *Feyz*, 3: 248.

¹⁶¹ Örnekler için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 9: 329; 7: 376; 7: 216; 8: 36; 3: 287; 9: 163; Keşmîrî, *el-Arf*, 3: 398; 2: 353; 2: 719.

¹⁶² Tirmizî, *Et’ime*, 4.

¹⁶³ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr* .2 330.

kanaatinde olduğunu zikreder.¹⁶⁴ Ayrıca İbn Kayyim de *İ'lâmü'l-Müvakkîîn* isimli eserinde Haneîleri haklı görmüştür.¹⁶⁵

Mübârekpûrî ise Tirmizî'nin naklettiği hadisi, sahih olarak görür. Ona göre bu hadis, Hz. Peygamber'den gelen yırtıcı hayvanların etinin haram olduğunu beyan eden umûm hadisleri tahsis eder. Umûm hadislerin mütevâtîr veya daha güçlü oluşu neticeyi değiştirmez. Çünkü Tirmizî'nin naklettiği hadis sahihtir, fakat garib değildir. Hadisin bir kısmının mevkûf olduğu iddiasını Mübârekpûrî kabul etmez. Ona göre hadisin lafızları bu iddiayı doğrulamamaktadır. Nitekim, Câbir'e, Hz. Peygamber'e göre sırtlan eti yenir mi? Diye sorulmuş, Câbir "evet" cevabı vermiştir.¹⁶⁶ Mübârekpûrî'ye göre sırtlanın yırtıcı olup olmamasının önemi yoktur. Zira hadis, sahih olduktan sonra gerisi mühim değildir¹⁶⁷

Görüldüğü gibi Mübârekpûrî sırtlan hadisi hakkında hadis sahihse başka delile ihtiyaç yok diyerek zahirci kimliğini tam olarak yansıtmıştır. Keşmîrî ise pençesi olan yırtıcı hayvanların etinin yenmesini yasaklayan umum hadisi sahih kabul etmiş, hükmü bu hadise göre belirlemiştir. Umum ifade eden hadise muhalif olarak gelen bu hadisin merfû olmadığını savunarak bu hadisi dikkate almamıştır.

Sonuç

Hindistan ve Pakistan bölgesi, müslüman nüfusun çok yoğun bir şekilde yaşadığı yerlerdendir. Hind Müslümanları, özellikle İslâmî ilimlerin bütün İslâm bölgelerinde gerilemeye başladığı XIX. ve XX. yüzyılda, ulûm-i İslâmiyye'ye yeniden bir canlılık kazandırmıştır. Haneîlik ve Selefilik gibi geleneğe bağlı ekollerin yanında Kur'âniyyûn gibi, modernist reformcu ekoller de bu bölgede zemin bulabilmiştir.

Mübârekpûrî, haberî sıfatlar konusunda birkaç konu hariç, te'vile gitmeden zâhiren anlamayı benimsemiştir. Onun bu konularda te'vili niçin tercih ettiğinin tespiti güçtür. Keşmîrî ise, haberî sıfatlar konusunda Selef akîdesine uymuş, sadece istivâ konusunu te'vil etmiştir.

Mübârekpûrî, genelde hadisin zâhirine bağlı kalır, mecâza başvurmaz. Mecâza müracaat ettiği yerlerde ise genelde başka bir hadisten dolayı ifadenin zâhirini bırakıp mecaza yönelir. O'na, hadisin zâhirini terk ettiren diğer sebepler ise, bazı metin tenkid kriterlerini kullanma, hadisin lafızları arasındaki ihtilafı çözememe ve hadisin daha iyi anlaşılmasını sağlamadır. Keşmîrî ise mecâza prensip olarak karşı çıkmadığı için, Mübârekpûrî'nin hadisin zâhirini tercih ettiği yerlerde de gerektiğinde hadisi mecaza göre yorumlamıştır.

¹⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45: 505.

¹⁶⁵ Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 401-402.

¹⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28: 198.

¹⁶⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 10: 350-358.

Mübârekpûrî ve Keşmîrî, zecr ifade eden lafızlar ve hadislerde gelen rakamlar konusunda, çok farklı düşünmemektedir. Mübârekpûrî bu konularda lafızcı değildir. Emrin vucûba delâlet etmesi konusunda ise Mübârekpûrî, bağlı bulunduğu ekolün zâhire bağlilik prensibine sadık kalmış, Keşmîrî ise, makâsıdı öne alarak bu emirleri nedbe delâlet ettirmiştir. Nehyin harama delâleti konusunda ise, Mübârekpûrî, genelde Keşmîrî gibi düşünmektedir.

Mübârekpûrî, genellikle hadislerin zâhirine uymayı prensip edinmiş, Keşmîrî ise, zâhir yerine makâsıda uymayı tercih etmiştir. Fakat şârihlerin tercihleri her zaman bu şekilde olmamıştır. Örneğin Keşmîrî, hamr, çörek otu, yaş hurma ile kuru hurmanın karşılıklı olarak satımı, resmi yasaklayan rivâyet meselelerinde tam bir lafızcı tavır sergilemiştir. Mübârekpûrî hamr, şeytan oldukları gerekçesiyle siyah köpekleri öldürme ve çoraplar üzerine mesh konularında Hanefîler gibi davranmıştır. Buna göre şârihler, özellikle muhataplarına cevap verirken sadece benimsedikleri prensipleri değil, karşıt görüşte olanların prensiplerini de kullanmaktan geri durmamışlardır.

Keşmîrî'nin hadis şerhlerinde önemseydiği bir diğer konu ise, hükmün dayandığı illetin tespiti. Keşmîrî, nassların illetini tespit edebilmek için yoğun bir gayret sarf etmiş, hadislerden hüküm çıkarırken illeti göz ardı etmemiştir. Mübârekpûrî ise, illeti dikkate almamış, hadisin zâhirini esas almış, hükmü zâhire göre belirlemiştir.

Haber-i vâhid ile Kur'ân'a hüküm ilavesi, Hanefîleri diğer mezheplerden ayıran en önemli farklardandır. Hanefîlere göre, haber-i vâhid ile Kur'ân'a hüküm ilavesi yapılamayacağı bilenen bir durumdur. Bu sebeple Keşmîrî, Kur'ân'a hüküm ilavesi yapılan hadislerin meşhur olduğunu ispatlamaya gayret etmiştir. Mübârekpûrî ise, bu hadislerin haber-i vâhid olduğunu, Hanefîlerin haber-i vâhidle Kur'ân'a hüküm ilave ettiklerini iddia etmiştir.

Mübârekpûrî, Hanefîlere cevap verme sadedinde râvinin rivâyetinin hilafına fetvâ vermeme, Kur'ân'ın hükmünden dönebilmek için ümmetin kabul ettiği bir hadisin olması ve haber-i vâhidle Kur'ân'a ilave yapılamaması prensiplerini kullanmıştır. Keşmîrî ise zaman zaman hadisin zâhirini esas alarak lafızcı bir tavır sergilemiş, zaman zaman da uygulama ve sahâbe amelini görmezden gelerek bu konuda sahîh ve merfû bir hadisin bulunması gerektiğini öne sürerek muhataplarına cevap vermiştir.

Hz. Peygamber'in tasarruflarının taksimatı konusunda, her iki şârih, mensup oldukları geleneği tam manasıyla yansıtmışlardır. Mübârekpûrî bu konuda Keşmîrî ve diğer Hanefîlerin kullandıkları siyaset, irşâd, Hz. Peygamber'e has olma ve beşerî bilgi gibi prensiplerden sadece Hz. Peygamber'e has olmayı kullanmış, diğer ilkelerin hiçbirisiyle amel etmemiştir. Keşmîrî ise, Hanefî olması hasebiyle, az da olsa bu prensiplerle amel etmiştir.

Sonuç olarak Keşmîrî, hadisçilik yönü oldukça güçlü bir fakihtir. O, bu güçlü hadisçiliği sebebiyle nadiren de olsa bazı konularda Hanefîlerden çok ehl-i hadise yakın bir tavır sergilemiştir. Mübârekpûrî ise Ehl-i hadise mensup bir müçtehit olarak taklidi bir metot olarak benimsememiş, kendinden öncekilere körü körüne uymamış, konunun delillerini incelemiştir. Delil açısından güçlü

olan görüş kimin olursa olsun onu almaktan geri durmamıştır. O, bu yönüyle Şevkânî'yi andırmaktadır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *Musannef*. 10 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Adıgüzel, Hanefi. *Din Dili Bağlamında Haberî sıfatlar*. Erzurum. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Aktepe, İshâk. Emin. *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Aktepe, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışındaki Temel Farklar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012): 115-130.
- Âmidî, Ali b. Muhammed el-Âmidî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. nşr. Abdurrezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî 2003.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Aydın, Ömer. "Haberî sıfatları Anlama Anlama Yolları". *İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 1 (1999): 134-158.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, nşr. Ahmet Ömer Haşim, Beyrut: 1406.
- Bayraktar, İbrahim. *Edebî ve İlmi Açısından Hadis*, İzmir: Işık Yayınları, 1993.
- Bayraktutar, Muammer. *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Bayraktutar, *Hadislerde Mecâzî Anlatım*. Ankara: 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 2003.
- Bodur, Osman. *Müteşâbih Hadislerin Yorumu*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016)
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîhu'l-Müsne'd min Hadîsi Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve Sellem, ve Sünenihî ve Eyyâmihî*,. 5 Cilt. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010.
- Buhârî, *Raf'u'l-Yedeyn fî's-Salât*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.
- Bulut, Zübeyr. *Haberî sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2018.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *DİA*. 37: 103-107. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dikici, Hasan. *Haberî sıfatların Türkçe Tercümeleri Meselesi*, Eskişehir. Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi 2015.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî. *Sünen*. 6 Cilt. Nşr. Şuayb Arnavud, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Durmuş, İsmail. "Mecâz". *DİA*. 28: 217-220. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İllet", *DİA*. 12: 12-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1988.
- Emîrû'l-Pâdişâh, Muhammed Emîn el-Huseynî el-Hanefî el-Horasânî. *Teysîrü't-tahrîr şerhu't-Tahrîr*. 4 Cilt. nşr. Mustafa el-Bâbî el-Hanefî, (Mekke: Dâru'l-Bâz, 2005)
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, (١٩٩٣) 281.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 1996.

- İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethü'l-Kadîr*, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kandemir, Yaşar. "Hadis". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 29
- Karaman, Hayrettin. *İslâm Hukukunda İctihat*. İstanbul: İfav Yayınları, 1996.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. "Mukaddime". *Feyzu'l-bârî*. 1: 57. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Keşmîrî, "Neylül-Ferkadeyn fî mes'eleti raf'i'l-yedeyn". *Mecmûatu resâili Keşmîrî*. Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1996.
- Keşmîrî "Bastu'l-Yedeyn fî mes'leti raf'i'l-yedeyn". *Mecmûatu resâili Keşmîrî*. Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1996.
- Keşmîrî *el-Arfu's-şezî*, 5 Cilt. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2012.
- Keşmîrî *Feyzu'l-bârî*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Keşmîrî "Mukaddime" *Feyzu'l-bârî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005)
- Koca, Ferhat. "Mefhûm". *DİA*. 27: 350-355. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.
- Luş, Zeynep. *Selefiyyede Haberî Sıfat Anlayışı (Arş, Kürsi, İstivâ)*, Bursa. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 1983.
- Mahmut Hasan Diyobendî. *Emâlî şeyhi'l-Hind*. 5 Cilt. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2012.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstizkâr*. 8 Cilt. nşr. Salim Muhammed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî'd-Duafâi'r-ricâl*. 9 Cilt. nşr. Ali Muhammed Muavviz, Beyrut, el-Kutubu'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîh*. 18 Cilt. nşr. Şuayb Arnavud. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Hümâm Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâd es-Sivâsî. *Fethü'l-Kadîr*. 10 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Fikr,ts.)
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen*, 2 Cilt. nşr. Şuayb Arnavud, Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2001.
- İmâm Malik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. nşr. Zekeriye Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Dünyesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitabiyat, 2002.
- Mübârekpûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi't-Tirmizî*, 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. 2 Cilt. Riyad: Beytü Efkârî'd-Devliyye, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Berakât. *Menâru'l-envâr*. trc. Soner Duman, Osman Güman, Süleyman Kaya. İstanbul: Beka Yayınları, 2016

- Pezdevî Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlu'l-Pezdevî*. Karataş: Matbâatu Câvid, ts.
- Özçelik, Harun. *Çeşitli Yönleriyle Feyzül-Bârî*. Erzurum. Atatürk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis Re'y Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: İfav yayınları, 2015
- Sahip Broje, "İslâm Hukukunda Ehl-i Rey ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı", *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002): 149-163.
- Sancaklı, Saffet. "Hadislerin Doğru Yorumlanmasında Dolaylı Anlatım Üslubunun Analizinin Önemi". *İnönü Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 8/1 (2017): 105-147.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-marziyye, fî mâ suile's-sehâvî anhu*, nşr. Muhammed İshak Muhammed İbrahim. Beyrut: Dâru'r-Râye, 1418.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Sifil, Ebubekir. *İslâm ve Modern Çağ 1*. İstanbul: Rihlekitap, 2011.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Savnü'l-mantık ve'l-keîâm an fenni'l-mantık ve'l-keîâm*. nşr. Ali Sami en-Neşşâr. Kahire: 1970.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Abdullah., *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak mine'l-usûl*. Dimeşk: Dâru'l-kutubi'l-arabî ١٩٩٩.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. 5 Cilt. nşr. Muhammed Zehrâ en-Neccâr. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1996.
- Türçan, Talip. "İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı Kazâî Diyânî Hüküm Ayrımı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/1, (2006): 159-167.
- Uyar, Ahmet. "Hadisleri Anlamada Farklı Yaklaşımlar Ehl-i Hadis Ehl-i Rey Örneği". *Bilimnâme Dergisi* 2/5 (2004): 29-44.
- Ünal, İ. Hakkı. *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yaylalı, Davut. "İslâm Hukukunda Kazâî Diyânî Hüküm Ayrımı". *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/ 15, (2003): 29-36.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Târîhi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2014.