

T. C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

MAKTÛ HADİS ve DELİL DEĞERİ

Mustafa Macit Karagözoğlu

2501050452

Tez Danışmanı

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Karataş

İstanbul 2007

T. C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

MAKTÛ HADİS ve DELİL DEĞERİ

Mustafa Macit Karagözoğlu

2501050452

Tez Danışmanı

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Karataş

İstanbul 2007

TEZ ONAYI

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim-Bilim Dalında **2501050452** Numaralı **MUSTAFA MACİT KARAGÖZOĞLU**'nun hazırladığı “**MAKTÛ HADİS VE DELİL DEĞERİ**” konulu **YÜKSEK LİSANS / DOKTORA-TEZİ** ile ilgili **TEZ SAVUNMA SINAVI**, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 15.Maddesi uyarınca, günü saat/.....'de yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezininne* **OYBİRLİĞİ /OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ (2)	İMZA

ÖZ

Hadis ilminde rivayetler, isnadın kendisinde son bulduğu kişiye göre merfû, mevkuf ve maktû kısımlarına ayrılmaktadır. Tâbiûndan nakledilen söz ve fiiller şeklinde tanımlanan maktû hadis, başlangıçtan itibaren rivayet literatürü içinde yer almış, merfû ve mevkuf haberlerle bir arada derlenmiştir. Tâbiûn görüşlerine verilen değer, bu tabakanın, dinî nasları sonraki nesillere göre daha doğru anladığı, dolayısıyla onlara ait şahsî görüşlerin gerçekte dinî naslara istinad ettiği veya uygun olduğu düşüncesinden kaynaklanmıştır. Bu düşünceye zemin hazırlayan tarihî olgu, tâbiûnun sahâbedeki ilmi sıkı bir hoca-talebe münasebetiyle tevarüs etmiş olmasıdır. Hicrî ikinci asırda oluşmaya başlayan fıkıh mezheplerinin, kendi ilim anlayışlarının öncüleri olarak gördükleri belirli tâbiûlerin görüşlerine özel önem atfetmesi, bu görüşlerin merfû ve mevkuf haberler gibi rivayet formunda nakledilmesine yol açan bir diğer sebeptir.

Bu çalışma, maktû hadisin tanımı ve diğer hadis kavramlarıyla ilişkisi üzerinde durmanın yanı sıra, onun rivayet literatüründeki yeri ve kullanım özellikleri hakkında bazı tespitler içermektedir. Öte yandan maktû hadisin, yani tâbiûn görüşlerinin delil değeri ile fıkıh usûlü literatüründe icmâ gibi meseleler çerçevesinde konu edildiği tartışmalar ele alınmaktadır. Burada, tâbiûn görüşüne verilen değerın sınırlarının belirlenmesi hedeflenmektedir.

ABSTRACT

In the Hadith literature, narrations are classified as marfus, mawqufs and maqtus, according to the last authority in their transmission chains (isnads). From the very beginnings of the early hadith literature, maqtu hadith, which is defined as the sayings and deeds attributed to the Successors, is both recognized authoritative and collected together with marfus and mawqufs. The value attributed to the opinions of Successors is derived from the common recognition that the members of this layer were better qualified in understanding religious texts than later generations. This in turn led to the idea that even personal opinions of the Successors were either simply based on the religious texts or at least consistent with them. The historical basis of this widely accepted recognition is the existence of an intimate and close teacher-student relationship between the Companions and the Successors which made it possible for the latter to inherit the knowledge of the former. On the other hand, early members/founders of schools of thought in Islamic fiqh also attributed great importance to the opinions of Successors in their formative periods. Since the founders of madhhabs regarded the Successors as forerunners of the circles they themselves belonged, they transmitted maqtu hadiths in a similar form to those of marfus and mawqufs.

In this study, the definition of maqtu and its relation to other types of narration will be discussed, with some remarks on its status and usages in the hadith literature. The significance of maqtu hadith in some contexts such as legal consensus of ummah, ijma, in the literature of usul al-fiqh is also discussed. Last but not least, the study also aims to define the borders of the status of maqtu hadith as a legal proof.

ÖNSÖZ

Hadis usûlünde rivayetler, çeşitli özellikleri dikkate alınarak farklı şekillerde tasnif edilmiştir. İsnad zincirinin kaynağında Hz. Peygamber'in (s.a.v.), sahâbenin veya tâbiûnun bulunmasına göre yapılan tasnifte hadisler, sırasıyla merfû, mevkuf ve maktû kısımlarına ayrılmaktadır. “Maktû Hadis ve Delil Değeri” başlıklı bu çalışma, isminden de anlaşılacağı üzere, kaynağında tâbiûnun bulunduğu rivayetler olan maktû hadisler üzerinde durmaktadır.

Tâbiûn görüşlerinin özellikle ilk dönemlerde “hadis” ve “sünnet” kapsamında görülmüş olmasının hangi sebeplere istinad ettiği ve bu durumun gerek hadis gerek fıkıh ilminde ne gibi uzanımlara sahip olduğu sorusu, bu araştırmanın konusu olarak maktû hadisin seçilmesindeki başlıca sebeptir. Dolayısıyla bu çalışma, tâbiûndan gelen rivayetlerin hadis literatüründeki yerini ve kullanım özelliklerini göstermenin yanında, bu rivayetlerin fikhî değerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Maktû hadis, genellikle hadis usûlü eserlerinde ele alınan bir konu olduğundan, bu araştırmanın öncelikle hadis usûlü çalışmaları kapsamına girdiği söylenebilir. Ancak bu çalışmada maktû hadis, yalnızca hadis usûlündeki kavram ve tartışmalar bağlamında değil, aynı zamanda bu tartışmaların istinad ettiği rivayet literatürü çerçevesinde incelenmiştir. Ayrıca, rivayet eserlerinde yer alan bu haberlerin fikhî meselelerde nasıl algılanıp değerlendirildiğinin ortaya konması, konunun yeterli bir kapsamda ele alınması için önem taşımaktadır. Bu sebeple araştırma, tâbiûn görüşünün kendi delil değerinin yanı sıra diğer fikhî delillerle irtibatına temas eden fıkıh usûlü ilmini de yakından ilgilendirmektedir. Yukarıdaki tespitler doğrultusunda, bu çalışma üç bölüme ayrılmıştır.

Birinci bölümde, maktû hadisin tanımı ve diğer hadis usûlü kavramlarıyla ilişkisi üzerinde durulurken, bir hadis türü olarak tâbiûn görüşlerine nasıl bir değer atfedildiği sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise türlerine göre rivayet kitaplarında maktû hadisin yeri ve kullanım özellikleri konu edilmiştir. Konuların mahiyeti gereği, birinci bölümde daha çok hadis usûlü eserlerine başvurulurken, ikinci bölümde hadis rivayet kitapları ile bu kitaplar üzerine yapılmış ikinci el çalışmalara müracaat edilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümü, tâbiûn görüşünün delil değeri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ağırlıklı olarak fıkıh usûlü eserlerinin kullanıldığı bu bölümde, tâbiûn görüşünün kendi delil değerinin yanı sıra, diğer usûl meseleleri çerçevesinde tartışılan uzanımlarına da temas edilmiştir.

Hadis usûlü eserlerinde çok kısa bir şekilde ele alınan maktû hadis üzerine, Türkiye’de lisansüstü düzeyde gerçekleştirilmiş herhangi bir araştırmaya rastlanmamaktadır. Maktû hadisi yukarıdaki çerçevede ele almayı amaçlayan bu çalışmanın, konu hakkında yapılacak çok yönlü araştırmalar için bir başlangıç olması ümit edilmektedir.

Tez konusunun ortaya çıkışı ve hazırlanışı esnasında esirgemediği kıymetli görüşlerinden ve gösterdiği hoşgöründen dolayı danışman hocam sayın Yrd. Doç. Dr. Mustafa Karataş’a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezin hazırlandığı son bir sene boyunca, kendilerini ihmal etmeme rağmen beni sabırla desteklemeyi sürdüren annem ve babam başta olmak üzere aileme ve arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunarım. Son olarak, tez süresince maddî ve manevî desteklerini gördüğüm Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi yöneticilerine, bu merkezdeki seminerler vesilesiyle görüşlerinden istifade ettiğim İSAM araştırmacılarından Dr. Eyyüp Said Kaya’ya, ayrıca nazik yardımlarından ötürü Kütüphane ve Dokümantasyon Servisi çalışanlarına şükranlarımı sunarım.

Mustafa Macit Karagözoğlu

Haseki 2007

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR.....	x

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	2
II. ARAŞTIRMANIN KONUSU	3
III. ARAŞTIRMA KONUSUNUN SINIRLARI	5

BİRİNCİ BÖLÜM

MAKTÛ HADİS KAVRAMI

I. MAKTÛ HADİSİN TANIMI	8
A. Sözlük Anlamı	8
B. Terim Anlamı	8
C. Çeşitleri.....	11
II. “HABER” VE “ESER” KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE “MAKTÛ”	11
III. BİR HADİS TÜRÜ OLARAK “MAKTÛ”	13
IV. MAKTÛ HADİSİN İLİŞKİLİ OLDUĞU KAVRAMLAR.....	23
A. Maktû-Munkatı İlişkisi	23
B. Maktû-Muttasıl İlişkisi	25
C. Maktû-Mevkuf İlişkisi	25
D. Maktû-Mürsel İlişkisi	26
E. Maktû-Zayıf İlişkisi	26

F. Maktû-Mevzû İlişkisi.....	28
------------------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

RİVAYET KİTAPLARINDA MAKTÛ HADİSİN YERİ

I. MUSANNEFLERDE MAKTÛ HADİS.....	33
A. Musanneflerde Maktû Hadisin Yeri.....	33
B. Musanneflerde Maktû Hadis Kullanımına Örnekler	35
II. SÜNENLERDE MAKTÛ HADİS.....	39
A. Sünenlerde Maktû Hadisin Yeri.....	39
B. Sünenlerde Maktû Hadis Kullanımına Örnekler.....	43
III. CÂMÎ TÜRÜ ESERLERDE MAKTÛ HADİS	46
A. Câmî Türü Eserlerde Maktû Hadisin Yeri.....	46
B. Câmî Türü Eserlerde Maktû Hadis Kullanımına Örnekler	48
IV. ÂSÂRLARDA MAKTÛ HADİS	50
A. Âsârlarda Maktû Hadisin Yeri	50
B. Âsârlarda Maktû Hadis Kullanımına Örnekler	53
V. MÜSNEDLERDE MAKTÛ HADİS	55

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAKTÛ HADİSİN DELİL DEĞERİ

I. TÂBÎÛN GÖRÜŞÜNÜN FIKİH USÛLÜ SİSTEMATİĞİNDEKİ YERİ	59
II. TÂBÎÛN GÖRÜŞÜNÜN DELİL DEĞERİ.....	62
A. Hanefî Mezhebinde Tâbiûn Görüşünün Delil Değeri	62
B. Mâlikî Mezhebinde Tâbiûn Görüşünün Delil Değeri.....	68
C. Şâfiî Mezhebinde Tâbiûn Görüşünün Delil Değeri.....	71
D. Hanbelî Mezhebinde Tâbiûn Görüşünün Delil Değeri	73
III. TÂBÎÛNUN HADİSTE KULLANDIĞI BAZI LAFIZLARIN ANLAMI VE DELÂLETİ.....	75
A. Mine's-sünneti (من السنة)	76
B. Kânû yef'alûne (كانوا يفعلون)	79
C. Ümirnâ, Nühiynâ (أمرنا, نهينا).....	81

IV. İCMÂ ÇERÇEVESİNDE TÂBİÛN GÖRÜŞÜ	82
A. Tâbiûnun Sahâbe İcmâına Dahil Olması.....	83
1. Tâbiûn Görüşünü Dikkate Alanların Delilleri	84
2. Tâbiûn Görüşünü Dikkate Almayanların Delilleri.....	86
B. Sahâbeye Ait Görüşlerden Biri Üzerine Tâbiûn İcmâı.....	88
1. Sahâbeye Ait Diğer Görüşün Bırakılacağını Savunanların Delilleri	89
2. Sahâbeye Ait Diğer Görüşün Geçerli Olduğunu Savunanların Delilleri	91
C. Sahâbenin İhtilaf Ettiği Konuda Tâbiûnun Farklı Görüş Bildirmesi	93
 SONUÇ	 96
BİBLİYOGRAFYA.....	100

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: İbn
bk.	: Bakınız
DEÜSBE	: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DEÜY	: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
dn.	: Dipnot
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
EÜSBED	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
krş.	: Karşılaştırınız
msl.	: Mesela
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
OMİFD	: On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: Ölüm yılı
s.	: Sayfa
SAÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(s.a.v.)	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
tsh.	: Tashih eden
vd.	: Ve diğerleri
y.y.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

I. Araştırmanın Amacı

Hadis sahasında yapılan çalışmaların önemli bir kısmını, Hz. Peygamber'den (s.a.v.), sahâbeden ve tâbiûndan gelen rivayetlerin sened ve metin yönünden incelenmesi oluşturmaktadır. Hadis faaliyetinin temel malzemesini oluşturan bu rivayetlerin değişik açılardan ve sistematik şekilde incelenebilmesi amacıyla, söz konusu rivayetleri belirli özelliklerine göre niteleyen ve tasnif eden bazı kavramlar ortaya konmuştur. Rivayetin, kaynağına yani isnadın kendisinde son bulduğu kişiye göre tasnif edilmesi, bu amaç doğrultusunda başvurulmuş yollardan biridir. Buna göre hadis usûlünde, Hz. Peygamber'den gelen rivayetler için merfû, sahâbeden gelenler için mevkuf, tâbiûn ve sonraki tabakalardan gelenler için maktû hadis tabiri kullanılmıştır.

Maktû hadisi inceleyen bu çalışmanın, birbiriyle yakından irtibatlı üç amacının bulunduğu söylenebilir. Bu çalışmada ilk olarak maktû hadisin, hadis usûlû literatüründe konu edildiği problemler ile sahip olduğu kavramsal ilişkilerin ortaya konması, böylece maktû hadisin anlam çerçevesinin belirgin hale getirilmesi hedeflenmektedir. Maktû hadisin hadis usûlû sistematigindeki yerinin ve bağlantılarının teşhisi, bir hadis türü olarak tâbiûn görüşlerine verilen değerin anlaşılmasında merkezî önem taşımaktadır.

Kapsam ve muhtevası belirlenen maktû hadisin, nicelik ve kullanım özellikleri itibariyle rivayet literatüründeki yerinin ortaya konması, bu çalışmada amaçlanan bir diğer husustur. Ancak burada rivayet literatürünün tamamı değil, belirli telif tarzlarına göre seçilmiş örnekleri esas alındığından, yapılacak tespitlerin sınırlı bir çerçevede geçerli olduğu belirtilmelidir. Nihayet bu araştırmada, tâbiûna ait görüşlerin delil değerinin ortaya konması amaçlanmaktadır. Hadis kitaplarında merfû ve mevkuf rivayetlerle beraber nakledilen maktû hadisin, fikhî meselelerde nasıl algılanıp değerlendirildiği fıkıh usûlû literatürü çerçevesinde tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece, hadis usûlû konuları arasında sayılan maktû hadisin fıkıh

ilminde nasıl anlaşıldığının ve hangi problemler çerçevesinde ele alındığının ortaya konması hedeflenmektedir.

II. Araştırmanın Konusu

Maktû hadisi inceleyen bu çalışmada, söz konusu rivayet türü, hadis ve fıkıh ilimlerindeki problem sahalarından hareketle oluşturulmuş belirli birtakım sorular çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu soruların ilki, maktû hadis teriminin tâbiûndan gelen rivayetlere delalet etmek üzere ne zaman kullanılmaya başlandığı ve tanımının tarihî süreçte nasıl bir değişikliğe uğradığıdır. Ayrıca, birden fazla rivayet türünü kapsayacak şekilde kullanıldığı anlaşılan “haber” ve “eser” gibi kavramların tâbiûndan gelen rivayetlere delaleti, bu konu çerçevesinde ihmal edilmemesi gereken bir noktadır.

Hadis usûlü eserlerinde maktû hadise ayrılmış bölümlerin neredeyse tamamı, kavrama ait tanımın verilmesi yanında, onun diğer hadis kavramlarıyla ilişkilerinin kurulmasından oluşmuştur. Bu sebeple aşağıda, maktû hadisin kapsamını belirginleştirmek amacıyla, söz konusu terimin hadis usûlü sistematigi içindeki kavram ilişkileri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Bu araştırmada cevaplanmaya çalışılacak bir diğer soru, tâbiûndan gelen rivayetlerin niçin “hadis” diye nitelenerek bu ilmin kapsamına alınmış olduğudur. Tâbiûna ait görüşlerin Hz. Peygamber’e ve sahâbeye ait rivayetlere benzer şekilde nitelenip onlarla bir arada değerlendirilmesini sağlayan unsurlar acaba nelerdir? Bu soruya verilecek cevabın, maktû hadise atfedilen değer anlaşılmada mühim rol oynayacağı muhakkaktır.

Yukarıdaki soruya bu çalışmanın ileriki sayfalarında verilecek cevaplar, büyük ölçüde, bu tabakanın İslamî ilimlerin tarihî teşekkülündeki öncelikli konumundan kaynaklanmaktadır. Zira tâbiûn devri, Resûlullah’ın ve onun eğitiminden geçmiş sahâbenin vefatından sonra, gittikçe genişleyen ve çeşitliliği artan İslam toplumunun, yüz yüze geldiği yeni meseleler karşısında ilk çözüm bulma teşebbüslerini gerçekleştirdiği dönemdir. Bugünkü yerleşik manasıyla hadis, tefsir ve fıkıh sahalarına dair ilk sistematik çalışmalar tâbiûn tarafından yapılırken, çeşitli kelamî fırkaların öncü şahsiyetleri bu tabaka içinde yer almıştır. Bu sebeple sonraki nesiller,

faaliyetini yürüttükleri İslamî ilimlerin öncü simaları saydıkları bu tabakanın görüşlerini dikkate almışlar, ilmî mesailerinin bir kısmını tâbiûna ait görüşlerin tespiti ve yorumlanmasına ayırmışlardır.

Tâbiûna ait görüşlere sonraki nesiller tarafından atfedilen değerin en açık görüldüğü yerler, hicrî ikinci asırdan itibaren telif edilmeye başlanan hadis kitaplarıdır. Hadis ve sünnet malzemesini bir araya getirmeyi amaçlayan bu eserlerde merfû hadisler yanında mevkuf ve maktû haberlere yer verilmiş olması, sahâbe ve tâbiûna ait görüşlerin “sünnet” kapsamında değerlendirildiğini göstermektedir.

Bununla birlikte, maktû hadisleri nakletme hususunda tüm rivayet literatürünün benzer özellikler taşıdığını söylemek mümkün değildir. Rivayet kitapları, ihtiva ettikleri maktû hadis oranları bakımından farklılık gösterdikleri gibi, bu hadislerin naklinde de farklı rivayet üsluplarını benimsemişlerdir. Mesela musannef türü eserlerde tâbiûn görüşleri isnadlı olarak rivayet edilirken, Tirmizî (ö. 279/892) gibi bazı müelliflerin bu görüşleri isnadsız naklettikleri görülmektedir.

Bu durum, söz konusu eserlerdeki maktû hadis kullanımıyla ilgili bazı genel tespitlerin yapılmasını gerekli kılmaktadır. Nitekim bu çalışmanın ikinci bölümü, rivayet kitaplarını musannef, sünen, câmi, âsâr ve müsned olmak üzere beş başlık altında gruplandırarak, bu eserlerdeki maktû hadis kullanımının ortak ve farklı olan yönlerini vurgulamaktadır.

Rivayet kitaplarında geçen maktû hadisler, bu kitaplara isim olarak verilen sünen, musannef ve câmi gibi telif türlerine göre incelenebileceği gibi, kronolojik bir yaklaşımla da ele alınabilirdi. Buna göre, rivayet kitaplarının tarihî seyri, diğer İslamî ilimlerin gelişimine paralel şekilde ortaya konabilir, daha sonra maktû hadisin bu seyir içinde tuttuğu yer araştırılabilirdi. Ancak bu konuya yönelik kronoloji esaslı incelemenin bir yüksek lisans tezinin sınırlarını zorlayacağı düşüncesiyle, burada sistematik bir çalışma izlenmiş, vurgulanması gereken yerlerde tarihî şartlara bir kaç cümleyle işaretle yetinilmiştir. Ayrıca sonuç bölümünde, bu araştırma neticesinde ulaşılan tespitlerin hadis ve fıkıhın tarihî gelişimi ile irtibatı üzerine kısa bir değerlendirme yapılmıştır.

Bu çalışmada son olarak maktû hadisin delil değeri ele alınmaktadır. Tâbiûndan gelen rivayetlerin kaydedilip değerlendirilmesi daha çok fikhî meselelerde söz

konusu olduğundan, bu rivayetlere atfedilen değerin fıkıh usûlü çerçevesinde incelenmesi, bir zorunluluk halini almaktadır.

Tâbiûn görüşü, fıkıh usûlünde yalnızca kendi delil değeri itibarıyla değil, hadis usûlünde olduğu gibi, diğer bazı kavram ve meseleler çerçevesinde de ele alınmıştır. Mesela sahâbe devrine yetişmiş müctehid bir tâbiîye ait muhalif görüşün, bu devirdeki icmâyı bozup bozmayacağı, “icmâ” tartışmaları çerçevesinde konu edilmiştir. Bu çalışmanın üçüncü bölümünde, tâbiûn görüşünün kendi delil değerinin yanı sıra, söz konusu literatürde onunla yakından irtibatı bulunan tartışmalara da yer verilmektedir.

III. Araştırma Konusunun Sınırları

Sahâbeden sonraki nesil olan tâbiûna ait rivayetlerin, muhtelif ilim sahalarında değişik açılardan incelenmesi mümkündür. Sözelimi, tefsir çalışmalarıyla öne çıkmış tâbiûn alimlerinin genel tefsir metotları veya belirli bir sûrenin tefsirine dair görüşleri, tefsir ilminin araştırma konusu olabilir. Aynı şekilde, görüşleriyle sonraki kelim ekollerinin oluşumuna tesir etmiş Hasan el-Basrî (ö. 110/728) gibi tâbiîlerin, kelim tarihi bağlamında incelenmesi mümkündür.

Bu çalışma, tâbiûna ait rivayetlerin hadis ilmi içindeki yeri ve fikhî delil değeri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Zira tâbiûn görüşlerinin yukarıda sayılan ilimler çerçevesinde incelenmesi, ancak kapsamlı müstakil araştırmaların gerçekleştirilmesiyle mümkündür. Dahası, bu çalışmada tâbiûn görüşünün delil değerinin bile sınırlı bir çerçevede tespit edilmiş olduğu söylenebilir. Bu sınırlılık, söz konusu görüşlerin daha ziyade fıkıh usûlü literatüründen hareketle değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa tâbiûn fetvalarını belirli ölçüde içeren furû fıkıh eserlerini merkeze alacak araştırmaların, buradaki tespitleri daha ince ve müdellel hale getireceği bir gerçektir.

Benzer bir durum, çalışmanın ikinci bölümünde incelenen rivayet kitapları için de geçerlidir. Bu bölümde, belirli bir kitap üzerine yoğunlaşmaktan ziyade, farklı telif türlerinin temsil kabiliyeti yüksek eserlerinden yola çıkarak maktû hadisin rivayet literatüründeki yeri hakkında genel bir resim sunulmaktadır. Hadis tarihi ve edebiyatı açısından taşıdığı öneme rağmen günümüze kadarki araştırmalarda

genellikle ihmal edilmiş olduğu gözlenen âsâr türü eserlerin, burada müstakil bir başlık altında ele alındığına dikkat çekilmelidir.

Maktû hadisin ilk devir hadis edebiyatında geniş yer tutmuş olması, oryantalistlerin hadis tarihine dair iddialarında özel olarak vurgulanmıştır. Sahâbe ve tâbiûna ait rivayetlerin tarihî olarak Resûlullah'a ait rivayetlerden daha önce geldiğini, ancak söz konusu rivayetlerin zamanla geriye doğru yansıtılarak merfû hale getirildiğini ileri süren Batılı araştırmacılar, tâbiûn görüşleri ile merfû rivayetler arasındaki ilişkiye dikkatleri çekmişlerdir.¹

Tâbiûn görüşlerinin ref' edilmesiyle ilgili söz konusu iddialar, bu çalışmanın sınırları dışında bırakılmıştır. Zira hadis usûlünde, Batılı araştırmaların bağlamından tamamen farklı olarak, "hadislerin tearuzu" veya "ilelü'l-hadis" gibi başlıklar altında değinilen bu meselenin incelenmesi, bu çalışmanın yukarıdaki merkezî sorularından farklı bir araştırmayı gerektirmektedir. Burada, hadislerin ref'inden ziyade, maktû hadisin rivayet literatüründeki yeri ve kullanım özellikleri ile delil değeri konu edilmektedir.

Son olarak, her ne kadar bazı maktû hadis tanımlarında "tâbiûndan ve sonraki tabakalardan gelen rivayetler" ifadesi kullanılmış olsa da, rivayet kitaplarında yer verilen ve hadis usûlü eserlerinde tartışılan maktû rivayetler, genellikle tâbiûna ait olanlardır. Dolayısıyla bu çalışmada, sonraki tabakalardan ziyade tâbiûna ait rivayetler üzerinde durulmuştur.

¹ Bk. Schacht, Joseph, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence**, Oxford 1950, s. 3, 156 vd.

BİRİNCİ BÖLÜM

MAKTÛ HADİS KAVRAMI

I. Maktû Hadisin Tanımı

A. Sözlük Anlamı

“Maktû” kelimesi, “ka-ta-a” (قطع) fiil kökünün ism-i mefûlûdür. Çok farklı manaları ifade etmek üzere kullanılan bu fiile sözlüklerde verilen başlıca anlamlar şöyledir:

- a) Bir bütünü küçük parçalara ayırmak, kesmek, koparmak,
- b) Delil ve burhan ile muhatabı ilzâm eylemek, susturmak,
- c) Kayıkla veya yüzerek nehrin öte tarafına geçmek,
- d) Kamçı veya bir ağaç parçasıyla vurmak,
- e) Elbisenin denk gelmesi.²

“Maktû” kelimesi, “b” şıkında ifade edilen sözlük manasıyla irtibatlı olarak İslamî ilimlere dair metinlerde çokça kullanılmaktadır. Bilhassa hadis ve fıkıh usûlü eserlerinde “delille sabit olmuş, kesin” anlamına gelmek üzere kullanımına sıkça rastlamak mümkündür.³

B. Terim Anlamı

Hadis usûlüne ait bir konu olması sebebiyle, “maktû”nun terim anlamını tespit etmek için öncelikle hadis usûlü eserlerine başvurmak gerekmektedir. “Maktû”nun

² Bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Tertîbü Kitâbi'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, Kum 1414/1993, III, 1493-1497; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânü'l-arab*, Beyrut ts., VIII, 276-286; Zebîdî, Muhammed Murteza el-Hüseynî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. İbrahim Terzi, Beyrut 1405/1985, XXII, 24-49; el-Firûzâbâdî, Ebü't-Tahir Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *el-Okyanûsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, trc. Mütercim Asım Efendi, y.y. 1250/1834, II, 648-652. Ayrıca bk. Hıdır, Özcan, *Tirmizî'nin Câmi'indeki Mevkûf ve Maktû Rivâyetler ve Değerlendirilmesi*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, MÜSBE, İstanbul 1995, s. 33.

³ Birkaç örnek için bk. Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Beyrut 1419/1999, s. 234; el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshak İbrahim b. Mustafa, Semnud ts., II, 133; Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-muhît fi usuli'l-fikh*, y.y. 1413/1992, III, 364.

tanımına dair görüşler üzerinde yapılacak kronolojik bir inceleme, hem bu tanıma katkı yapanları hem de kavramın tarihsel gelişimini ortaya koyacaktır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadis usûlü müellifleri içerisinde maktû hadisi ilk tanımlayan, el-Hatîb el-Bağdâdî'dir (ö. 463/1071). Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* adlı eserinde maktû hadisi "isnadı tâbiûnda kalan haberlerdir" şeklinde tarif etmiştir.⁴ Ondan önce bu sahada eser veren müelliflerden Râmeihürmüzî (ö. 360/971) isnadın muntehâsına göre bir hadis tasnifi yapmamış,⁵ el-Hâkim en-Neysâbü'rî (ö. 405/1014) ise mevkuf hadisi müstakil bir bölümde ele almış fakat maktûyu zikretmemiştir.⁶

Bağdâdî'nin tarifini aynen nakleden sonraki bazı usûl eserleri dışarıda bırakılırsa,⁷ Bağdâdî'den sonra maktû tanımına başlıca iki ilavede bulunduğu görülmektedir. İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), tâbiûndan gelen rivayetlere "söz ve fiiller" şeklinde iki açıklayıcı kayıt eklemiş ve hemen ardından Bağdâdî'nin yukarıdaki tanımını vererek adeta onu daha açık hale getirdiğini söylemek istemiştir.⁸ Bu tanım, sonraki usûlcülerden Nevevî (ö. 676/1277),⁹ İbn Kesir (ö. 774/1373)¹⁰ ve Zafer Ahmed et-Tehânevî (ö. 1394/1974)¹¹ tarafından küçük lafız farklılıklarıyla muhafaza edilmiştir. Ancak burada merfû hadisin tanımından farklı olarak, takrirden bahsedilmediği dikkat çekmektedir. Tâbiûndan gelen söz ve fiillere takrirleri de ekleyen müellif, Tahir el-Cezâirî (ö. 1338/1920) olmuştur. Maktû hadisi "tâbiûndan

⁴ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, Beyrut 1424/2003, s. 356: وَأَمَّا الْمَقَاتِيعُ فَهِيَ الْمَوْقُوفَاتُ عَلَى التَّابِعِينَ

Bağdâdî usûl konularını işlediği bir diğer eserinde maktûyu sadece munkatı kavramıyla ilişkisi bağlamında zikretmiştir, bk. *el-Kifâye*, I, 97.

⁵ er-Râmeihürmüzî, Kadı Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, y.y. 1404/1984.

⁶ Hâkim en-Neysâbü'rî, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadis ve kemiyetü ecnâsihâ*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm, Beyrut 1424/2003, s. 145-153.

⁷ Bir örnek için bk. Irâkî, *Elfiyyetü'l-hadis* (şerhi *Fethu'l-muğîs* ile birlikte), thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut 1408/1988, şerh kısmı, s. 55. Esas metin ve şerh sayfaları ayrı ayrı numaralandırıldığı için, bundan sonra şerhe yapılan atıflar doğrudan *Fethu'l-muğîs* şeklinde belirtilecektir.

⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, thk. Nureddin İtr, Dimeşk 1423/2002, s. 47: وَهُوَ مَا جَاءَ عَنِ التَّابِعِينَ مَوْقُوفًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ.

⁹ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *et-Takrîb ve't-teysîr li-marifeti süneni'l-beşîr ve'n-nezîr*, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1406/1986, s. 28-29.

¹⁰ İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ ed-Dimeşkî, *İhtisâru ulûmi'l-hadis*, Beyrut 1409/1989, s. 36.

¹¹ Tehânevî, Zafer Ahmed el-Usmânî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadis*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Halep 1392/1972, s. 41.

gelen söz, fiil ve takrirlerdir”¹² diye tarif eden Cezâirî’nin tanımında zikrettiği üçüncü unsurun, hadis usûlû müellifleri tarafından benimsendiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.¹³

İbn Hacer’in (ö. 852/1449), isnadı tâbiûndan sonraki herhangi bir tabakada kalan hadislere de maktû denebileceğini söylemesi, maktû tanımına dahil edilen bir diğer unsura işaret etmektedir.¹⁴ Kendisinden sonra Cemaleddin el-Kâsımî (ö. 1332/1914)¹⁵ ve Mahmud et-Tahhan¹⁶ gibi müellifler tarafından benimsenen bu ilaveyle beraber maktû hadisin yaygın tanımı, “isnadı tâbiûnda veya sonraki herhangi bir tabakada kalan ve o tabakadakilere ait söz veya fiilleri bildiren hadis” şeklini almıştır. Türkçe eserlerdeki tanımlarda ise, bazen yalnızca tâbiûna yer verildiği,¹⁷ bazen tâbiûn yanında tebe-i tâbiin ve sonraki tabakaların zikredildiği görülmektedir.¹⁸ Bu tasarrufta, sonraki tabakalara ait rivayetlerin hadis eserlerinde tâbiûna ait rivayetler kadar yekûn tutmamasının etkili olduğu söylenebilir. Maktû hadisi ele alan bu çalışmada da tebe-i tâbiin ve sonraki tabakalardan ziyade, tâbiûn tabakasına nispet edilen rivayetler üzerinde durulacaktır.

Maktû kavramının, yerleşik ıstılahî manasıyla hicrî beşinci asır gibi nispeten geç bir dönemde tanımlanmış olması, bu kavramın delalet ettiği muhtevanın daha önce bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Özellikle II./VII. asırda telif edilen rivayet kitaplarının maktû örnekleriyle dolu olmasının yanı sıra, maktû kavramına yer vermediğini belirttiğimiz Râmeşürmüzî gibi usûl müelliflerinin eserleri çok

¹² Cezâirî, Tahir ed-Dimeşkî, **Tevcihü’n-nazar ilâ usûlî’l-eser**, Beyrut 1416/1995, I, 177.

¹³ Maktû hadisin tanımında “takrir”i zikrettiğini tespit edebildiğimiz iki eser için bk. Subhi es-Salih, **Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları**, trc. M. Yaşar Kandemir, İstanbul 1996, s. 175; Çakan, İsmail Lütfi, **Hadis Usûlû: Şekil ve Örneklerle**, İstanbul 1991, s. 120. Talât Koçyiğit **Hadis Usûlû** adlı eserinin 1967 baskısında tâbiûn takririni zikretmiş, ancak kitabın 1997 baskısında söz konusu ifadeyi çıkarmıştır; krş. Koçyiğit, Talât, **Hadis Usûlû**, Ankara 1967, s. 115; a.mlf., **Hadis Usûlû**, Ankara 1997, s. 161. Aynı müellife ait bir başka eserde de takrirden bahsedilmemektedir, bk. a.mlf., **Hadis İstılahları**, Ankara 1985, s. 210.

¹⁴ Bk. İbn Hacer el-Askalânî, **Şerhu’n-Nuhbe: Nüzhetü’n-nazar fî tavihi Nuhbeti’l-fiker fî mustalahi ehli’l-eser**, thk. Nureddin İtr, Dimeşk 1414/1993, s. 111-112.

¹⁵ Kâsımî, Muhammed Cemaleddin, **Kavâidü’t-tahdis min fûnûni mustalahi’l-hadis**, thk. Muhammed Behcet el-Baytar, Beyrut 1422/2001, s. 134.

¹⁶ Tahhan, Mahmud, **Teyşiru mustalahi’l-hadis**, Riyad 1425/2004, s. 167.

¹⁷ Bk. Koçyiğit, Talât, **Hadis Usûlû**, Ankara 1998, s. 163; Uğur, Mücteba, **Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü**, Ankara 1992, s. 209; Yardım, Ali, **Hadis**, İzmir 1984, I, 41-42.

¹⁸ Bk. Naim, Ahmed, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, Ankara 1979, I, 135; Efendioğlu, Mehmet, “Maktû”, **DİA**, XXVII, 457-8. Her iki tanıma beraberce yer veren bir eser için bk. Aydın, Abdullah, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, İstanbul 2006, s. 178.

sayıda senedli tâbiûn sözü içermektedir.¹⁹ Dolayısıyla tâbiûn söz ve fiillerinin başlangıçtan itibaren hadis edebiyatı içinde kendine yer bulduğunu, bu söz ve fiillerin maktû adıyla tarif edilmesinin ise belirli bir zaman geçtikten sonra hicrî V. asırda gerçekleştiğini söylemek uygun olacaktır.²⁰ Bununla birlikte, tâbiûn söz ve fiillerini ifade etmek üzere kullanılan, daha doğru bir ifadeyle onları kapsayan “haber” ve “eser” gibi terimler de vardır. Bu terimlerden aşağıda bahsedilecektir.

C. Çeşitleri

Çoğu usûl müellifi tarafından maktû rivayet kapsamında değerlendirilmeyen tâbiûn takrirleri bir kenara bırakılırsa, maktû hadisi kavî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Kavî maktûlar bir tâbiûnin sözünü, fiilî maktûlar ise bir fiil ve davranışını bildiren haberlerdir.

Saîd b. Müseyyeb’in (ö. 93/712) “Süt kardeşliği iki yaşından sonra olmaz. Bu süre içindeki sütün bir damlası bile nikahı haram kılar. İki yıldan sonraki emdiği ise yediği yemekten farksızdır”²¹ sözüyle, Hasan el-Basrî’nin (ö. 110/728) bid‘at sahibinin arkasında namaz kılmak hakkında söylediği “[Arkasında] namazını kıl, onun bid‘atı kendinedir”²² sözü “kavî maktû”ya örnek olarak verilebilir. “Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/719) hac veya umrede hedy kurbanı olarak bir deve kesti”²³ rivayetiyle “Mesrûk (ö. 63/682), ev halkı ile arasına bir perde çekerek namaza durur, onları dünyalarıyla baş başa bırakırdı”²⁴ rivayeti ise “fiilî maktû”ya örnektir.

II. “Haber” ve “Eser” Kavramları Çerçevesinde “Maktû”

“Haber”, “eser” ve “hadis” birbirlerine nispetle tanımlanan ve çoğu kez Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yanı sıra sahâbe ve tâbiûnun söz ve fiillerini de ifade eden

¹⁹ Genellikle ilk üç neslin mânen rivayet, hadislerin yazılması, müzâkere vd. usûl konularındaki tutumlarını tespiti yönelik bu rivayetlere birkaç örnek için bk. Râmezhürmüzî, **el-Muhaddisü'l-fâsıl**, s. 177, 183, 193, 223, 360, 375, 546.

²⁰ Bir terim olarak maktûnun bu tarihten önce başka muhtevaları ifade etmek üzere kullanılması hakkında “Maktû-Munkatı” başlığı altında bilgi verilecektir.

²¹ Mâlik, Radâ' 1.

²² Buharî, Ezan 56.

²³ Mâlik, Hac 45.

²⁴ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-Isbahânî, **Hilyetü'l-evliya ve tabakâtü'l-asfiyâ**, Kahire 1394/1974, II, 96.

terimlerdir. Mahiyet ve kapsamları hakkında tam bir görüş birliğinden söz etmek mümkün olmamakla beraber, özellikle müteahhir usülcülerin bu kavramların tanımı üzerinde birtakım ortak kabullere sahip oldukları görülmektedir.

Genellikle hadisle beraber tanımlanması sebebiyle haberin tarifi hadisin tanımıyla doğrudan ilgilidir. Merfû, mevkuf ve maktû rivayetlerin hepsine birden hadis diyenler için haberle hadis eş anlamlıdır. Hadis Hz. Peygamber’e ait bilgilere mahsus kabul edildiğinde ise, haberle hadis arasında umum-husus ilişkisi söz konusu olur, yani her hadis haberdur ama her haber hadis değildir. Üçüncü olarak, merfû rivayetlere hadis, mevkuf ve maktû rivayetlere haber denildiğinde, bu ikisi farklı muhtevaları ifade eden kavramlar olmaktadır. Hz. Peygamber’den gelen rivayetlerle ilgilenenlere “muhaddis”, tarih ve diğer ilimlerle uğraşanlara “ahbarî” denmesi, bu sonuncu kullanımı destekler mahiyettedir.²⁵

Yukarıdaki tanımların hangisi esas alınır alınmasın, tâbiûn söz ve fiillerinin “haber” kavramı altında yer aldığı görülmektedir. “Eser”in muhtevalarına dair görüşler de göz önünde bulundurulduğunda, bu durum daha belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır.

“Eser” terimi, genellikle hem merfû ve mevkuf, hem de maktû rivayetleri içine alacak şekilde tanımlanmıştır.²⁶ Özellikle son dönemde ıstılahlar üzerine yapılan çalışmalarda “eser”in “haber”le eş anlamlı olduğu vurgulanmaktadır.²⁷ Bir görüşe göre haberin hadisle eş anlamlı olduğu hatırlanırsa, söz konusu üç kavramın birbirlerinin yerine geçecek tarzda kullanıldığı söylenebilir.²⁸ Ancak bazı müelliflerin konuyla ilgili farklı görüşler kaydettiğine de rastlanmaktadır. Mesela İbnü’s-Salâh Horasan fukahâsının Hz. Peygamber’den gelen rivayetler için “haber”, sahâbeden gelenler için “eser” tabirini kullandıklarını nakletmektedir.²⁹ Bir diğer görüşe göre “eser”, Hz. Peygamber’den gelen rivayetler için değil, yalnızca sahâbe ve tâbiûnun

²⁵ Bk. Naim, **Tecrid tercemesi**, I, 7; Cezâirî, **Tevcih**, I, 40.

²⁶ Nevevî, **Takrîb**, s. 27; İbn Hacer, **Nüzhetü’n-nazar**, s. 112; Subhi es-Salih, **Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları**, s. 9; Aydın, **Hadis İstılahları**, s. 88.

²⁷ Bk. Saîd Abdurrahman Musâ el-Gazefî, “Eser”, **DİA**, XI, 372; Uğur, **Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü**, s. 83.

²⁸ Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413), muhaddislerin çoğuna göre eserin hadisle eş anlamlı olduğunu söylemektedir, bk. el-Cürçânî, es-Seyyid Ali b. Muhammed eş-Şerif, **Kitâbü’t-Ta’rîfât**, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî, Beyrut 1424/2003, s. 65.

²⁹ Bk. İbnü’s-Salâh, **Ulûmü’l-hadis**, s. 46.

söz ve fiilleri için kullanılır.³⁰ Merfû yanında özellikle mevkuf rivayetlere daha çok yer veren Tahâvî (ö. 321/933) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi müelliflerin kitap isimlerinde geçen “âsâr” ifadesi, söz konusu kavramın mevkuf ve maktû hadislerle ilişkisini gösteren bir kullanım olarak değerlendirilmiştir.³¹ Ancak bu müelliflere ait eserlerle EbûYusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed’in (ö. 189/805) *el-Âsâr* adlı eserlerinin muhtevaları beraberce incelendiğinde, “âsâr” tabirinin hem merfû hem de mevkuf ve maktû rivayetlerin tümü için kullanıldığı görülmektedir.

Hatib el-Bağdâdî’nin merfû olarak rivayet ettiği “Allah Teâlâ’dan gelen haberler farîzadır, benden gelenlerse farîza gibi emirdir. Sahâbeden gelen haberler sünnet, tâbiûndan gelenler eserdir. Daha sonrakilerden gelenler ise bid‘attır” hadisi,³² senesinde hadis uydurmakla itham edilen bir ravi bulunduğundan bâtlı sayılmıştır.³³ Senedi yanında metninden de mevzû olduğu açıkça anlaşılan bu rivayete, muhtemelen tâbiûndan gelen rivayetlere “eser” de dendiğine işaret etmek üzere yer verilmiştir.

Merfû hadisleri kapsayıp kapsamadıklarına dair tartışmalardan sarfı nazar ederek, hem sahâbe hem de tâbiûnun söz ve fiillerini muhaddislerin çoğunun “haber” ve “eser” kavramları altında mütalaa ettikleri söylenebilir. Ancak tâbiûnun söz ve fiillerini ifade etmek üzere “maktû” tabirinin kullanılmaya başlanmasıyla beraber, bu söz ve fiiller aynı zamanda “hadis”in bir alt kategorisi olarak görülmüş ve “maktû hadis” diye adlandırılarak onların Hz. Peygamber’e ait bilgilerden tefrik edilmesi sağlanmıştır.

III. Bir Hadis Türü Olarak “Maktû”

Maktû hadis ile ilgili cevaplandırılması gereken öncelikli sorulardan biri, tâbiûn tabakasına mensup kimselerin söz ve fiilleri hakkında niçin “hadis” tabirinin kullanıldığıdır. Başka bir deyişle, hangi unsur tâbiûn ulemâsına ait bilgilerin Hz. Peygamber’e ait bilgilere benzer şekilde nitelenmesini sağlamıştır? Söz konusu

³⁰ Bk. Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 65; Tahhân, *Teyisr*, s. 18.

³¹ Bk. İbn Kesir, *İhtisâru ulûmi’l-hadis*, s. 36.

³² Hatîb, *el-Câmi’*, s. 356.

³³ Bk. Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu’l-muğîs: Şerhu Elfiyyeti’l-hadis li’l-İrâkî*, Beyrut 1403/1983, I, 109.

bilgilerin, başlangıçtan itibaren hadis edebiyatı içerisinde yer bulmasını nasıl anlamamız gerekir?

Kuşkusuz bu soruya kapsayıcı bir cevap vermek sadece hadisin değil, başta fıkıh olmak üzere diğer İslami disiplinlerin tarihini göz önünde bulundurmaya gerektirir. Oysa hem meselenin tarihî seyrini adım adım takip etmek, hem de farklı ilim sahalarında yazılmış ve bu konuyla bir şekilde ilişkilendirilebilecek literatürü tam olarak kuşatmak mümkün değildir. Bununla birlikte, sınırlı bir literatür içerisinde konu hakkında yapılan sarîh veya ima yollu açıklamalardan yola çıkarak birtakım kanaatlere ulaşma imkanı vardır. Bu kanaatlerin teyit edilmesi için daha geniş çaplı çalışmaların yapılması gerektiği ise bir gerçektir.

Bir hadis türü olarak maktûnun taşıdığı anlamı belirlemeden önce, hadis usûlcülerine konuyla ilgili yöneltilen iki itiraza değinmek uygun olacaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla maktûnun hadis çeşitlerinden sayılmasına en açık itiraz Şâfiî usûlcü Bedreddin ez-Zerkeşî'den (ö. 794/1392) gelmiştir. Zerkeşî, İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadis*'i üzerine yazdığı eserinde, “maktûnun hadis türlerinden biri sayılmasında büyük bir tesahül söz konusudur. Tâbiûnun söz ve kanaatlerinin hadiste bir yeri yokken o nasıl oluyor da hadis nevilerinden biri sayılıyor?” diye sormuş, fakat hemen ardından “ancak mevkuf hadiste olduğu gibi, [tâbiûnun söylediği söz] ictihadla söylenemeyecek türden ise merfû hükmüne girerek hadis sayılır” şeklinde bir kayıt eklemiştir.³⁴ Bu sözlerinden, Zerkeşî'nin tâbiûna ait kanaatleri hadis kapsamında görmediği ve dolayısıyla hadis ilmi içinde bunlara temas edilmesini yanlış bulduğu anlaşılmaktadır.³⁵ Ona göre, tâbiûnun kendi ictihadına dayanarak belirttiği hükümlerle kendi başına söylemesi mümkün olmayan, ancak Hz. Peygamber'den gelen bir rivayeti esas alarak dile getirebileceği hususlar arasında bir ayırım yapılmalı ve sadece ikinci grupta yer alanlar hadis kabul edilmelidir.

³⁴ Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Bahadır, **en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh**, thk. Zeynelabidin b. Muhammed Bellâ Feric, Riyad 1419/1998, I, 421.

³⁵ Zerkeşî'nin sözleri, maktûyu doğrudan zayıf hadis nevîleri içinde sayan Kâsımî tarafından da iktibas edilmiştir, bk. Kâsımî, **Kavâidü't-tahdîs**, s. 134. Maktûnun zayıf hadisler arasında sayılmasından “Maktû-Zayıf ilişkisi” başlığı altında bahsedilecektir.

Sahâbe ile tâbiûnun söz ve fiilleri hakkında Zerkeşî'nin belirttiği türden bir ayırım başka müellifler tarafından da yapılmış olmakla birlikte,³⁶ “hadis” teriminin kapsamını bu ayırma göre belirleme hususunda yaygın bir kabulden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Diğer taraftan, gerek maktû hadislere yer veren rivayet kitaplarının söz konusu hadisleri icthadî olan ve olmayan şeklinde bir tasnifle sunmamış olmaları, gerekse yapılacak tasnifteki kriterlerin izafiliği, yukarıdaki görüşün kabulünü zorlaştırmaktadır.

Aslında mevkuf hadis hakkında dile getirilmiş olmakla beraber, maktû hadis için de geçerli olduğu düşünülebilecek bir diğer itiraz, risalet görevinin sahibi Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine karşılık olarak kullanılan hadis lafzının, beşerî yükümlülüklerin ötesinde herhangi bir risalet görevi taşımayan ve her zaman hata yapma ihtimali bulunan sahâbenin sözlerine izafe edilemeyeceği şeklindedir.³⁷ Buna göre, Hz. Peygamber'in mevkii ile -meziyetleri ne kadar yüksek olursa olsun- sahâbenin ve diğer insanların konumu arasında nasıl bir farklılık mevcutsa, onlardan gelen bilgilerin nitelenmesi ve değerlendirilmesinde de bu farklılığın gözetilmesi gerekmektedir.³⁸ Sahâbe sözlerinin “hadis” kabul edilmesine yönelik bu itirazın tâbiûn sözleri için evleviyetle geçerli olduğu söylenebilir. Ancak muhaddislerin rivayetler hakkında yaptığı merfû, mevkuf, maktû gibi nitelemeler, Hz. Peygamber'in sözleriyle sahâbe ve tâbiûn sözleri arasındaki farklılığının görmezden gelinmediğinin delilidir. Mevkuf ve maktû rivayetlerin değerlendirilmesi sırasında yalnızca merfû hadiste bulunabilecek bazı özelliklerin talep edilmesi, hadis türleri

³⁶ İctihad mahsulü olan ve olmayan sahâbe sözleriyle ilgili görüşleri bir arada görmek için bk. Büyükkara, Mehmet Ali, **Mevkûf Hadisler ve Değeri**, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, MÜSBE, İstanbul 1993, s. 34-38.

³⁷ “Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmetinin tamamı onun söz, fiil ve takrirlerine karşılık olarak bu lafzı (Hadis) tarih boyunca kullanagelmıştır. Hz. Peygamber, başta dört büyük Halife olmak üzere, çağında yaşayan bütün Müslümanlarla arkadaş olmuşsa da, hiçbir vakit risalet görevini onlarla ortaklaşa kullanmamıştır. Durum böyle olunca, peygamberlik görevini yüklenen şahsın sözleri (hadisleri) ile arkadaşlarının kavillerinin değer açısından farklı olması kadar tabii bir şey olamaz. Değerleri farklı olan sözler için aynı terimin kullanılması ise, ilmî açıdan olduğu kadar mantıkî bakımdan da doğru değildir.” Bk. Toksarı, Ali, “Hadis İlmi Açısından Sahâbî Kavli ve Değeri”, **EÜİFD II** (1985), s. 351-352.

³⁸ Bk. Toksarı, “Sahâbî Kavli ve Değeri”, s. 351-352.

arasındaki ayırma yeterince dikkat edilmemesinden kaynaklanan bir hata olup, tâbiûn görüşlerinin hadis sayılmamasını gerektirecek bir durum değildir.³⁹

Bu görüşleri zikrettikten sonra, tâbiûn sözlerinin hadis kabul edilmesinde beraberce etkili olan birkaç sebepten bahsedilebilir. Tâbiûn neslinin görüş ve uygulamalarının sonraki nesillerden farklı bir değer taşıdığı düşüncesine yol açan âmillerden ilki, bu tabakanın faziletinden bahseden ayet ve hadislerin varlığıdır. “Muhacirlerden ve ensardan İslam’a ilk önce girenlerle bunlara güzel bir şekilde tâbi olanlardan Allah razı olmuş, onlar da Allah’tan razı olmuşlardır. Allah onlara, içinde ebedi kalacakları, zemininden ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte büyük kurtuluş budur” ayet-i kerimesiyle,⁴⁰ “İnsanların en hayırlısı benim zamanımda yaşayanlardır. Sonra onları takip edenler, daha sonra da onları takip edenler gelir”⁴¹ hadis-i şerifinde övülen kimseler arasında yer almaları, tâbiûn tabakasına hususi bir ehemmiyet verilmesinde etkili olmuştur.⁴² Muhtelif sahalara dair kitapların tâbiûn tabakasından bahseden hemen hemen tüm bölümlerinde bu ayet ve hadislerin zikredilmesi, sonraki nesillerin tâbiûn fetvalarına duyduğu güvende onlar için hüsn-i şehadette bulunan nasların rolünü açıkça göstermektedir.⁴³

Ancak söz konusu naslar, tâbiûn görüşlerine atfedilen önemi açıklamak için tek başına yeterli değildir. Zira tâbiûna ait söz ve fiilleri hadisin bir parçası kabul etmeden de bu tabakanın kıymetini takdir etmek mümkündür. Dolayısıyla tâbiûn

³⁹ Mevkuf ve maktû rivayetlerin, yalnızca Resulullah’a kadar muttasıl bir senedle ulaşmamları sebebiyle zayıf sayılması, bu tür hatalara örnektir. Aşağıda “Maktû-Zayıf İlişkisi” başlığı altında bu konuya temas edilecektir.

⁴⁰ Tevbe (9), 100. Ayetteki “bunlara güzel bir şekilde tâbi olanlar” ifadesi tâbiûn olarak tefsir edildiği gibi, kıyamete kadar gelecek tüm Müslümanlar şeklinde de anlaşılmıştır, bk. İbn Ebî Hâtim, **Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm mûsneden an Resûlillah (sav.) ve’s-sahâbe ve’t-tâbiîn**, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, Mekke 1417/1997, VI, 1868-1869.

⁴¹ Buhârî, Şehâdât 9, Ashâbü’n-Nebî 1, Rikâk 7; Müslim, Fedâliü’s-sahâbe 212; Tirmizî, Fiten 45, Menâkıb 56; İbn Mace, Ahkâm 27; Ahmed, I, 378, 434, 442, IV, 267, 276, 426.

⁴² Müslim’de geçen bir diğer rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Öyle bir zaman gelecek ki, bir grup insan savaşa çıkacak ve onlara ‘İçinizde Resulullah’ı gören var mı?’ diye sorulacak, onlar da ‘evet’ cevabı verecekler ve kendilerine fetih nasip olacak. Sonra bir diğer grup savaşa çıkacak. Onlara ‘İçinizde Resulullah’a sahâbîlik etmiş birini gören var mı?’ diye sorulduğunda ‘evet’ diyecekler ve onlara da fetih nasip olacak. Daha sonra üçüncü bir grup savaşa çıkacak. Onlar, ‘İçinizde sahâbeyi görmüş birini gören var mı?’ diye sorulduğunda ‘evet’ diyecekler ve onlara da fetih nasip olacak.” Müslim, Fedâliü’s-sahâbe 208. Tâbiûn neslinin faziletinden bahseden hadisleri bir arada görmek için bk. Avcı, Seyit, “Tâbiûn Neslinin Hadis İlmindeki Yeri”, **SÜİFD**, XX (Güz 2005), s. 152-153.

⁴³ Msl. bk. Hâkim, **Ma’rifetü ulûmi’l-hadis**, s. 202-203.

görüşlerinin hadis olarak taşıdığı anlamı belirleyebilmek için onun hadis ilmi içindeki özelliklerine ve diğer hadis türleriyle ilişkisine de bakmak gerekmektedir.

Müteahhir hadis usülcülerinden Sehâvî (ö. 902/1497) maktûnun bir mürsel hadisin⁴⁴ destekleyicisi (*âdid*) olarak kullanılabileceği gibi, merfû hadiste kastedilen muhtemel bir manayı da açıklığa kavuşturabileceğini söylemektedir.⁴⁵ Burada, maktûnun önemi açıklanırken onun sadece kendi içinde taşıdığı değere değil, bir bütün olarak hadis sistematığı içerisindeki muhtemel bağlantılarına vurgu yapıldığı görülmektedir. Ayrıca tâbiûnun, isnad zincirinde sahâbeden sonra gelen ilk tabaka olması hasebiyle rivayetin metnini sonraki nesillere göre daha doğru anlayacağı ve dolayısıyla metindeki birkaç manaya gelmesi muhtemel bir lafzı hakiki manasına ircâ edebileceği varsayılmıştır. Maktûnun, mürsel hadisin destekleyicisi olarak kullanılması ise bu hadis çeşidinin, senedindeki inkıtâ sebebiyle muhaddislerce muteber görülmemesi ve takviye edilmek için hâricî bir karineye ihtiyaç duymasından kaynaklanmaktadır. Yani mürsel hadiste belirtilen hükümle aynı doğrultuda olan bir başka tâbiî görüşünün, o mürsel rivayeti takviye edeceği düşünülmüştür.⁴⁶

Sehâvî'nin dikkat çektiği noktalar, tâbiûn görüşlerinin aslında merfû hadisleri doğru tefsir etmeleri veya onların sıhhatini güçlendirmeleri bakımından önem taşıdığını ihsas etmektedir. Ancak tâbiûn, merfû hadisi izah etme amacıyla konuştuğu gibi, bazı durumlarda bizzat merfû hadisi kendi sözüymüş gibi ifade edebilmektedir. Dolayısıyla tâbiûn sözlerinin hadis kapsamına alınmasının bir diğer sebebi, onların aslında Hz. Peygamber'e ait olan bazı sözleri yanlış endişesiyle merfû olarak değil sahâbeye veya kendilerine aitmiş gibi nakletmeleridir. Hz. Peygamber'in kendisine yalan isnad edenler hakkında söylediği “men kezebe...” hadisi gibi sözlerin, daha sahâbe döneminden itibaren alimleri merfû hadis nakletme hususunda ihtiyata sevk ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁷ Rey'e fazla başvurmakla tanınan

⁴⁴ Tanımı için bk. aşağıda, “Maktû-Mürsel İlişkisi” başlıklı kısım.

⁴⁵ Sehâvî, **Fethu'l-muğîs**, I, 110.

⁴⁶ Maktû hadis, senedindeki inkıtâyâ rağmen Hz. Peygamber'e izafe edilmiş olan mürsel hadisi destekleyici unsurlar arasında talî bir öneme sahiptir. Bu konuda tâbiûn kavline göre daha öncelikli olan unsurlar için bk. Şâfiî, **er-Risâle**, s. 235-236.

⁴⁷ Sahâbenin merfû hadis nakletme hususundaki ihtiyatına bir örnek olarak Amr b. Meymûn'un şu sözleri zikredilebilir: “Abdullah b. Mesud'un yanında bir sene geçirdim. Bu süre boyunca onun

alimlerden Rebîa b. Ebû Abdurrahman (ö. 136/753), İbn Şihâb'a (ö. 124/742) "Benim durumum seninkine benzemez. Ben kendi reyimle konuşuyorum; dileyen onu alır, dileyen terk eder. Sen ise Nebî'den (s.a.v.) hadis rivayet ediyorsun. Ne rivayet ettiğine son derece dikkat et. İlim taşıdığının farkında olan kimsenin kendini ziyan etmesi doğru olmaz" derken, hadis rivayet etmenin ağır mesuliyetine dikkat çekmektedir.⁴⁸ Rebîa b. Ebû Abdurrahman'ın tutumuna benzer bir yolu seçen tâbiûn sayısının hiç de az olmadığı, bizzat onların ifadelerinden anlaşılmaktadır.⁴⁹

Sahâbe ve tâbiûnun hadis rivayetindeki bu ihtiyatlı tutumu, sonraki nesillerin onların söz ve fiillerine ayrı bir önem vermelerine yol açmış ve bu iki tabakaya ait bilgilerin Hz. Peygamber'den gelen bilgilerle bir arada değerlendirilmesinde etkili olmuştur. Müteâkip nesiller, daha âlî bir kaynağa istinad ettiği düşüncesiyle sahâbe ve tâbiûn fetvalarıyla ihticâc etmekte bir sakınca görmemişlerdir.⁵⁰

Yukarıda sayılan hususlar bir tarafa, konuyla ilgili literatürde maktûnun en fazla dikkat çekilen özelliği, ref'e delalet eden herhangi bir karine vasıtasıyla merfû seviyesine yükselme kabiliyetidir.⁵¹ Buna göre, senedi tâbiûde son bulan bir hadisin

'kâle Resûlullah' diyerek Nebî (s.a.v.)'den hadis rivayet ettiğini hiç duymadım. Derken bir gün 'kâle Resûlullah (s.a.v.)' diyerek hadis nakletti. Onu öyle bir sıkıntı basmıştı ki, alnından terler boşaldığını gördüm. Hadisi bitirince 'inşallah buna yakın, naklettiğim mealde bir şey söyledi' ilavesini yaptı." Bk. İbn Sa'd, Ebû Abdullah, Muhammed b. Sa'd b. Menî', **et-Tabakâtü'l-kübrâ**, Beyrut ts., III, 156. Sahâbeye ait diğer ihtiyat örnekleri için bk. Hatîb, Muhammed Accâc, **es-Sünne kable't-tedvin**, Kahire 1383/1963, s. 92-98.

⁴⁸ Bk. Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, **et-Târîhu'l-kebîr**, Haydarabad 1364 h., III, 286-7.

⁴⁹ İbrahim en-Nehâî (ö. 95/713), bir konu hakkında kendisine "Resûlullah'tan gelen başka bir hadis bilmiyor musun?" diye sorulduğunda, "Tabî ki biliyorum. Ancak 'Abdullah [b. Mesud] şöyle dedi, Alkame şöyle dedi' demek bana daha uygun geliyor" cevabını vermiştir. Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö. 103/721) ise kendisine bir hadis soran kişiye cevabını vermiş, ancak bir eksiklik yahut fazlalık yapmış olabileceği ihtimaline karşı, muhatabının hadisi merfû olarak rivayet etmemesini istemiştir. Her iki örnek için bk. Dârimî, Mukaddime 28.

⁵⁰ Kâsımî, **Kavâidü't-tahdîs**, s. 341. Sahâbenin, duyduğu her hadisi rivayet etmemesine rağmen fetva vereceği zaman o hadise uygun şekilde hüküm verdiği, bazı müellifler tarafından özellikle vurgulanmıştır, bk. Serahsî, Ebû Bekr Muhamed b. Ahmed b. Ebû Sehl, **Usûlü's-Serahsî**, thk. Ebû'l-Vefa el-Afgânî, Beyrut 1426/2005, II, 108; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr, **İ'lâmü'l-muvakkîin an Rabbi'l-âlemîn**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1374/1955, IV, 147-8. Bu yaklaşıma göre, ilk bakışta sahâbenin kendi ictihad ürünü olarak görülebilecek bir görüşün/fetvanın, gerçekte merfû bir hadise dayanıyor olması kuvvetle muhtemeldir. Sahâbe görüşlerine yönelik bu tasavvurun, belirli tâbiûlerin görüşleri için "kısmen" geçerliliğini sürdürdüğü söylenebilir, msl. bk. Tehânevî, **Kavâid**, s. 136-137.

⁵¹ Bk. Zerkeşî, **Nüket**, I, 421; Sehâvî, **Fethu'l-muğîs**, I, 131-2; Tahhân, **Teyisr**, s. 168. Ancak bu yükselme, hükmen merfû diye anılan mevkufun merfû derecesine çıkmasından farklıdır. Zira

gerek rivayetin içerdiği bir lafız dolayısıyla, gerekse rivayetin muhtevasının tâbiûnin kendi görüş veya ictihadıyla söyleyemeyeceği türden özellikler taşıması sebebiyle merfû olduğuna hükmedilebilir.⁵² Dolayısıyla, maktû rivayetler bir kez daha merfû hadislerle irtibatları bağlamında değer kazanmış olmaktadır.

Ancak kanaatimizce tâbiûn görüşlerine atfedilen bu son noktanın daha iyi anlaşılabilmesi için meselenin tarihî bağlamına değinmek gerekmektedir. Zira maktû hadisin Hz. Peygamber'den gelen bilgiyi bir şekilde yansıttığı düşüncesi, yalnızca tâbiûn sözünün içerdiği belirli lafızlardan kaynaklanmamış, ilk devir muhaddis ve fakihleri tarafından bu tabakaya atfedilen başka birtakım tarihî hususiyetlerden doğmuştur.

Bu hususiyetlerden en belirgin olanı, tâbiûn alimlerinin sahip oldukları ilmi, Kur'ân-ı Kerim'in nüzûlüne şahit olmuş, Hz. Peygamber'i ve onun muhtelif uygulamalarını görmüş sahâbeden almış olmalarıdır. Bilindiği gibi, Hz. Peygamber hayattayken pek çok sahabî hem idarecilik yapmak hem de yeni Müslüman olmuş insanları eğitmek üzere Medine dışına gönderilmiş, dört halife döneminde fetihlerin artmasıyla beraber sahâbenin yeni şehirlere sevki hız kazanmıştır.⁵³ Gerek Kûfe, Basra ve Fustat gibi yeni şehirlere yerleşen,⁵⁴ gerekse Medine'de kalan sahabîler bulundukları şehirlerde ilim halkaları oluşturmuş ve Hz. Peygamber'den aldıkları ilmi talebelerine aktarmışlardır.⁵⁵

Sahâbeyle tâbiûn arasında, belli bir ilmî sahaya münhasır kalan bugünkü hoca-talebe ilişkisine göre çok daha yoğun ve kapsamlı bir ilmî münasebet meydana gelmiştir.⁵⁶ Zamanla her bir sahabînin müstakil ilim halkası ve dolayısıyla onun fetva

maktû hadis bir karineyle merfû kabul edilse bile sahâbi ravisi düşmüş olacağından mürsel sayılacaktır. Bk. Tehânevî, **Kavâid**, s. 128.

⁵² Irâkî, tâbiûnun rivayette zikrettiği “künnâ nef'alü kezâ, ümirnâ bi kezâ, mine's-sünneti kezâ” gibi ifadelerin hadisin ref'ine delâletini üç başlık altında incelemiştir, bk. Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeyneddin Abdürrahim b. el-Huseyn, **et-Takyîd ve'l-izâh limâ utlika ve uġlika min Mukaddimeti İbni's-Salâh**, Beyrut 1420/1999, s. 60. Bu konu, ayrıntılı olarak üçüncü bölümde ele alınacaktır.

⁵³ Bk. Accâc, **es-Sünne kable't-tedvin**, s. 163-175.

⁵⁴ Bu şehirlerden sadece Kufe'ye 300'den fazla sahabînin yerleştiği kaydedilmiştir, bk. İbn Sa'd, **Tabakât**, VI, 9.

⁵⁵ Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Dimeşk gibi şehirlere yerleşen sahabî isimlerini topluca görmek için bk. İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, **Meşâhiru ulemâi'l-emsâr**, thk. Maufred Fleischammer, Kahire 1379/1959, s. 4-61; Hâkim, **Ma'rifetü ulûmi'l-hadis**, s. 532-539.

⁵⁶ İsmi belirtilmeyen bir kişinin sahâbeden Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652?) hakkında anlattığı şu hadise, sahâbeyle tâbiûn arasındaki ilmî mesainin hem yoğunluğunu hem de kapsamını göstermesi bakımından anlamlıdır: “Ebü'd-Derdâ'nın adeta maiyetiyle beraber gezen bir sultan gibi

metodunu benimsemiş seçkin talebeleri ortaya çıkmıştır.⁵⁷ Hatta bazı sahabî ve tâbiîler arasında o derece yoğun bir ilmî aktarım gerçekleşmiştir ki, bazı tâbiîler belirli sahabîlerin rivayet ve kavillerini en iyi bilmekle nitelendirilmiş ve bu durum onlar için bir imtiyaz vesilesi sayılmıştır.⁵⁸

Kanaatimizce, tâbiûnun sahâbedeki ilmi yoğun bir hoca-talebe münasebetiyle tevârüs etmiş olması, tâbiûna ait söz ve fiillerin bir şekilde nebevî tatbikatı yansıtılabileceğinin düşünülmesine yol açmış ve onların hadis kabul edilerek dikkate alınmasında etkili olmuştur. Belirli tâbiîlere ait ictihadların bile aslında daha yüksek bir merciye istinad ettiği düşüncesine, A'meş'in (ö. 148/765) İbrahim en-Nehaî (ö. 95/713) için söylediği "Onun hiçbir zaman rey ile görüş bildirdiğini görmedim" sözünü örnek vermek mümkündür.⁵⁹ Zâhid el-Kevserî'ye (ö. 1371/1952) göre bu söz, musanneflerde ve âsârlarda İbrahim en-Nehaî'ye atfedilen görüşlerin aslında birer

Mescid-i Nebevî'ye girdiğini gördüm. Kimi talebesi miras, kimi matematik, kimi hadis, kimi çetin bir fikhî mesele, kimi de şiir hakkında ona soru soruyordu." Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut 1401-1405/1981-1985, II, 347.

⁵⁷ Sahabîlerin yakın talebe grubu "ashâb" adıyla anılmaktaydı. Bu tabir "Ashâb-ı Zeyd" veya "Ashâb-ı Abdullah" gibi sahabî isimlerine izafe edilerek kullanılıyordu. "Ashâb"ı olan sahabîler arasında Medine'de Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit, Kufe'de ise Ali b. Ebî Talib ve Abdullah b. Mesud bulunmaktaydı, bk. Özkan, Halit, **Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri**, yayımlanmamış doktora tezi, MÜSBE, İstanbul 2006, s. 105-108, 196-199.

⁵⁸ Mesela Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Kasım b. Muhammed (ö. 112/730) ve Amre bt. Abdurrahman (ö. 106/724) Hz. Âişe'nin hadislerini en iyi bilen üç kişi olarak nitelenmiştir, bk. İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, **Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl**, Beyrut 1373/1953, VII, 118. Bir başka yerde, Hz. Ömer'in hükümlerini ve yargı kararlarını en iyi bilen kişi olması sebebiyle Said b. Müseyyeb için "râviyetü Ömer" (Ömer'in ravisi) dendiği kaydedilmiştir, bk. İbn Sa'd, **Tabakât**, V, 121. Said b. Müseyyeb'in Hz. Ömer'i görmemiş olmasına rağmen bu şekilde nitelenmesi, nesiller arası ilmî aktarımın kesintisiz olarak sürdüğünün göstergesidir.

⁵⁹ Bk. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, **Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl**, thk. Vasiyyullah Abbas, Beyrut 1408/1988, III, 491.

“eser” olduğunun ifadesidir.⁶⁰ Artık sonraki nesiller için maktû hadis, bilgisi sahâbe vasıtasıyla Hz. Peygamber’e dayanan tâbiûndan sâdır olmuş ifadelerdir.⁶¹

Bütün bunlara ilaveten, tâbiûn döneminin hadis tarihinde “tedvin dönemi” diye adlandırılan sürece denk gelmesi, onların görüşlerine atfedilen önemi artıran unsurlardan sayılmalıdır. Zira tedvin dönemi, tâbiûn tabakası içinde hadisleri toplayıp onların sıhhatini tespit etme konusunda uzmanlaşan isimlerin ortaya çıktığı bir zaman dilimidir. Bu tâbiûler arasında Said b. Müseyyeb, Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Hasan el-Basrî, Şa‘bî, İbrahim en-Nehaî, İbn Sîrîn (ö. 110/729), Mekhûl eş-Şâmî (ö. 112/730), İbn Şihâb ez-Zührî ve Tâvus b. Keysân (ö. 106/724) öne çıkan isimler olarak zikredilebilir. Tebe-i tâbiin döneminin seçkin alimlerinden Evzâî’nin (ö. 157/774) hocaları için söylediği “Dirhemini sahte olup olmadığı nasıl ehline sorulursa, biz de bir hadis işittiğimiz zaman onu ashâbımıza arz ederdik. Onların maruf bulduklarını alır, münker gördüklerini bırakırdık” sözü,⁶² tâbiûn alimlerinin belirli bir hadis hakkındaki kanaatlerinin daha yaşadıkları dönemde bile nasıl önemsendiğini açıkça göstermektedir.⁶³

İslami ilimlerin teşekkülünde çok önemli rol oynayan tâbiûn tabakası sahabî hocalarının görüşlerine ne kadar önem veriyse, tâbiûndan sonra gelen nesiller de onların görüşlerini tespit edip kaynak olarak kullanmaya başlamışlardır. Şah Veliyyullah’ın (ö. 1176/1762) ifadesiyle, “[tâbiûndan sonraki nesil] tâbiûndan, hadis ile sahâbe fetvaları ve görüşlerinin yanı sıra bizzat tâbiûna ait görüş ve tetkikleri

⁶⁰ Bk. Kevserî, Muhammed Zahid, **Fıkhu ehli’l-İrak ve hadîsühüm**, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut 1390/1970, s. 48. Aynı sayfada geçen şu diyalog, tâbiûna ait ictihadların tâbiûndan daha yüksek bir merciden gelen merviyâtla yakın irtibatını açıkça göstermektedir. Hasan b. Ubeydullah, İbrahim en-Nehaî’ye gelerek şöyle sorar:

- Senden aldığımız tüm fetvalar işittiğin [hadislere] mi dayanıyor?”

- Hayır.

- O zaman, işitmediğin şeylere dayanarak mı fetva veriyorsun?

- [Hakkında hadis] işittiğim şeylerde fetvayı ona göre veririm. İşitmediğim bir konuda soru sorulduğunda ise, meseleyi işittiğim şeylere kıyas ederek hüküm veririm.

⁶¹ Nitekim Hatîb el-Bağdâdî maktû tarifinin hemen arkasından, “Tâbiûnun sözleri arasından tercih yapmak ve onların kanaatlerinden ayrı düşmemek için maktûların yazılması ve incelenmesi elzemdir” demektedir, bk. Hatîb, **el-Câmi’**, s. 356. Burada dikkati çeken başlıca husus, tâbiûn görüşlerinden ayrı düşmenin, sakınılması gereken bir durum olarak sunulması ve bunun da tâbiûn görüşlerinin kayıt altına alınmasıyla gerçekleşebileceğinin ifade edilmesidir. Sünnetin kaynağı konumundaki Hz. Peygamber’e ve sahâbeye zaman bakımından yakınlıkları, tâbiûn görüşlerine böyle bir önem atfedilmesine yol açan mühim âmillerden biri olsa gerektir.

⁶² Bk. Râmezhürmüzî, **el-Muhaddisü’l-fâsil**, s. 318.

⁶³ Bu sahada temayüz ettiğinden olsa gerek, İbrahim en-Nehaî için “hadis sarrafı” tabiri kullanılmaktadır, bk. Zehebî, **Tezkiretü’l-huffâz**, Beyrut 1376/1956, I, 74.

tahsil etmiştir. Fetvaları onlardan isterken ilmî meseleleri onlarla müzakere etmiş, davaları onlara götürmüşlerdir.”⁶⁴

Yeni karşılaşılan sorunlara İslam’ın ilk iki neslinin görüşlerine uygun çözümler üretme arzusu, sahâbe ve tâbiûn fetvalarının sonraki alimler tarafından tedvin edilmesi sonucunu doğurmuştur.⁶⁵ Nitekim II./VIII. asırdaki hadis derlemelerinin çok sayıda maktû rivayet içermesi, tâbiûn görüşlerinin daha ikinci asırdan itibaren “hadis” kapsamında görüldüğüne işaret etmektedir.

Diğer taraftan Medine, Kûfe, Şam ve Basra gibi şehirlerin ayrı ayrı ilmî karakterini kazanması ve buralarda giderek güçlenen bir ilmî geleneğin yaygınlaşmasıyla beraber, fakihler verdikleri hükümlerde kendi şehirlerindeki sahâbe ve tâbiûnun görüşlerine önem verir hale gelmişlerdir.⁶⁶ Başka bir ifadeyle tâbiûnun görüş ve uygulamaları, fikhî meselelerde kendi başına olmasa bile en azından destekleyici bir unsur olarak istinad edilen kaynaklar arasına girmiştir.⁶⁷ Sahâbe ile tâbiûnun görüş ve uygulamalarının aslında Hz. Peygamber’in sünnetini yansıttığı düşüncesi, bu gelişmenin başlıca sebebi olarak kaydedilmiştir.⁶⁸ Tâbiûna ait görüşler, yukarıda belirtilen sürece paralel olarak, gerek hadis gerek fıkıh çalışmalarının ilk yazılı ürünlerinde kendisine yer bulmuş ve bu iki ilmin ayrılmaz parçalarından kabul edilmiştir.

Sonuç olarak, yukarıda tarihî bir bakış açısıyla serdedilen sebeplerin tümünün, tâbiûn söz ve fiillerinin hadis olarak kabul edilmesinde beraberce etkili olduğunu söylemek mümkündür. Kendilerini öven ayet ve hadislerin varlığının yanı sıra, hadis rivayetindeki ihtiyatları ve sahâbenin ilmini sıkı bir hoca-talebe münasebetiyle tevârüs etmiş olmaları, onların görüşlerinin Hz. Peygamber’in hükümlerini doğru bir şekilde yansıttığının düşünülmesini sağlamıştır. Bu itibarla, tâbiûnun söz ve fiilleri

⁶⁴ Dehlevî, Şah Veliyyullah b. Abdürrahim, **Huccetullahi’l-bâliğa**, Beyrut 1410/1990, I, 412.

⁶⁵ Karataş, Mustafa, **Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı**, İstanbul 2006, s. 41-42.

⁶⁶ Özkan, **Amel Telakkisi**, s. 193.

⁶⁷ Abdurrahman b. Mehdi (ö. 198/813-4), Medineli tâbiûnun mezhebini yaşattığı söylenen alimlerden sadece biridir, bk. İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, I, 252.

⁶⁸ Bk. Hasan, Ahmet, **İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi**, trc. Haluk Songur, İstanbul 1999, s. 80-81.

için “hadis” tabirinin kullanılmasında bir sakınca görülmemiş, ancak onu diğer hadis çeşitlerinden ayırmak maksadıyla “maktû” kaydı konmuştur.⁶⁹

IV. Maktû Hadisin İlişkili Olduğu Kavramlar

Hadis usûlü literatüründe maktû hadis bağlamında temas edilen konuları “usûl içi kavram ilişkileri” şeklinde adlandırmak mümkündür. Zira söz konusu literatürde maktûnun tanımı yapıldıktan sonra hemen diğer hadis usûlü kavramlarıyla ilişkisi kurulmakta ve böylece maktû tabirinin anlam çerçevesi belirginleştirilmeye çalışılmaktadır. Maktû hadis çerçevesinde en fazla temas edilen hadis kavramları “munkatı”, “muttasıl”, “mevkuf”, “mürsel”, “zayıf” ve “mevzû”dur. Söz konusu kavramların maktû ile ilişkisi aşağıda sırasıyla ele alınacaktır.

A. Maktû-Munkatı İlişkisi

Hadis terimleri içinde maktû ile en yakın ilgisi bulunan, hatta zaman zaman onun yerine kullanılmış olan kavram munkatıdır. Munkatı için hadis usûlü eserlerinde kapsamaları birbirinden farklı iki tarifin yapıldığı görülmektedir. Geniş anlamıyla munkatı, hangi tabakada ve ne şekilde olursa olsun isnadında bir veya birden fazla ravisi düşmüş hadise denirken, özel anlamıyla munkatı, isnadında sahabî veya tâbiye varmadan bir ravisi düşen hadise denmektedir.⁷⁰ Kavram, özellikle ilk dönemlerde senetteki her türlü kesintiye ifade ederken, müteahhirîn döneminden itibaren bu genel içeriğin yanı sıra aynen mu’dal, mürsel ve muallak gibi senetteki hususi bir düşme durumunun da adı olmuştur.

Munkatı ile aynı kökten gelen maktû, özellikle ilk dört asırdaki müellifler tarafından senedinde kesinti veya kapalılık bulunan hadisleri belirtmek üzere kullanılmıştır. Kaynaklarda, maktûyu bu anlamda kullanan müellifler içerisinde İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ebû Bekir el-Humeydî (ö. 219/834), Ebû’l-Kasım et-

⁶⁹ Nitekim tâbiûna izafe edilen haberler, muhaddisler tarafından yapılan “hadis” tanımları içinde genellikle zikredilmiştir, bk. Karataş, **Hadislerin Artması**, s. 32-35.

⁷⁰ Peş peşe olmamak kaydıyla, senetten iki ravinin düştüğü hadislere de munkatı denmektedir. Munkatı tanımları için bk. Hâkim, **Ma’rifetü ulûmî’l-hadis**, s.173-177; İbnü’s-Salâh, **Ulûmü’l-hadis**, s. 56-8; Tahhân, **Teyisîr**, s. 94-95; Aydın, **Hadis İstılahları**, s. 214; Uğur, **Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü**, s. 270-271.

Taberânî (ö. 360/971) ve Dârekutnî (ö. 385/995) zikredilmektedir.⁷¹ Şâfiî'nin kullanımı, maktûnun terim anlamının o dönemde istikrar kazanmamış olmasıyla açıklanmışsa da,⁷² Reşidüddin el-Attâr'ın (ö. 662/1264), Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh* 'inde geçen munkatı hadisleri tetkik ettiği kitabına *Gureru'l-fevâidi'l-mecmûa fî beyâni mâ vaka'a fî Sahîhi Müslim mine'l-esânîdi'l-maktûa* adını vermesi, maktûnun hicrî yedinci asır gibi geç bir dönemde bile munkatı anlamında kullanılmaya devam ettiğini göstermektedir.⁷³

Yukarıdaki kadar yaygın olmamakla birlikte, munkatı tabiriyle de zaman zaman tâbiûndan gelen rivayetlerin kastedildiği belirtilmiştir.⁷⁴ Hadis hafızlarından Ahmed b. Harun el-Berdîcî'ye (ö. 301/914) atfedilen⁷⁵ bu kullanım İbnü's-Salâh tarafından eleştirilmiş,⁷⁶ sonraki müelliflerce de benimsenmemiştir.

Bu farklı kullanımların ardından, özellikle Nevevî ve İbn Hacer'in iki kavram arasında yaptığı ayırımla beraber hem maktû hem de munkatı bugünkü anlam çerçevelerine kavuşmuştur.⁷⁷ Buna göre maktû metne ait bir vasıfken, munkatı isnadla ilgili bir nitelemedir.⁷⁸ Dolayısıyla maktû isnad yerine maktû hadis, munkatı hadis yerine de munkatı isnad demek daha doğru olur. Tâbiûndan gelen bir hadisin isnadında kesinti olması durumunda, ona beraberce maktû ve munkatı denebilir.⁷⁹

⁷¹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 47; Irâkî, *Fethu'l-muğîs*, s. 55.

⁷² Bk. Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif, Medine 1392/1972, I, 194. Ancak Şâfiî senetteki kopukluğu her zaman "maktû" diye adlandırmaz. Bizzat "munkatı" terimini kullandığı yerler için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 100, 137, 151, 222, 235 vd.

⁷³ Bk. Reşidüddin Ebü'l-Hüseyn Yahya b. Ali b. Abdullah el-Attâr, *Gureru'l-fevâidi'l-mecmûa fî beyâni mâ vaka'a fî Sahîhi Müslim mine'l-esânîdi'l-maktûa*, thk. Sa'd b. Abdullah Âl-i Humeyd, Riyad 1421/2001. Kitabın isminin son kısmı "mine'l-ehâdisi'l-maktûa" şeklinde de kaydedilmiştir, bk. Kandemir, M. Yaşar, "el-Câmiu's-sahîh", *DİA*, VII, 128.

⁷⁴ Hatîb, *Kifâye*, I, 97.

⁷⁵ Bk. Irâkî, *Fethu'l-muğîs*, s. 55.

⁷⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 59.

⁷⁷ Bk. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, Beyrut 1347/1929, I, 30; XVI, 220.

⁷⁸ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 112. Nitekim o, maktû hadis konusuna kitabının "metin" başlıklı kısmında değinmektedir.

⁷⁹ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, I, 157; Tahhân, *Teysîr*, s. 167.

B. Maktû-Muttasıl İlişkisi

Hadis usûlü literatüründe maktû hadisle ilgili temas edilen bir diğer konu, senedinde inkıta bulunmadığı taktirde onun için muttasıl denip denemeyeceğidir. İbnü's-Salâh'ın muttasıl hadisin tarifini yaparken merfû ve mevkufan bahsedip maktûyu zikretmemesi,⁸⁰ sonraki müellifler tarafından onun böyle bir kullanımı caiz görmediği şeklinde yorumlanmıştır.⁸¹ Ancak Nevevî bu görüşe katılmayarak maktû hadis için de muttasıl tabirinin kullanılabileceğini söylemiştir.⁸² Senedinde herhangi bir kesinti bulunmadığı halde maktû hadis için muttasıl ifadesinin kullanılmama sebebi olarak, biri “ulaştırma” diğeri “ayırma, koparma” anlamına gelen “vasl” ile “kat” kelimeleri arasındaki anlam zıtlığı gösterilmiştir.⁸³ Dolayısıyla bu hassasiyetin, aynı varlığa birbirine zıt anlamlı iki ismin verilmemesi temayülünden kaynaklandığı söylenebilir.

Yukarıdaki iki farklı tutumu telif ettiği görülen bir diğer kanaate göre, tâbiûn sözleri için ancak (هذا متصل الي سعيد بن المسيب) “Bu, Said b. Müseyyeb’e kadar muttasıldır” gibi mukayyet olarak kullanıldığı zaman muttasıl denebilir.⁸⁴ Son dönem usûlcülerin çoğunluğu tarafından benimsendiği anlaşılan bu görüş doğrultusunda,⁸⁵ merfû ve mevkuf hadisler için olduğu gibi maktû hadisler için de muttasıl denebileceği, ancak bunun mutlak olarak değil tâbiûnin ismi açıkça zikredilmek suretiyle mukayyet olarak yapılabileceği söylenebilir.

C. Maktû-Mevkuf İlişkisi

Maktû hadis, isnadı tâbiûnda kalan rivayetleri ifade ederken mevkuf hadis, isnadı sahâbe tabakasında son bulan rivayetlere denmektedir.⁸⁶ Dolayısıyla mevkuf,

⁸⁰ Bk. İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-hadis**, s. 44.

⁸¹ Bk. Irâkî, **Elfiyyetü'l-hadis**, s. 10.

⁸² Nevevî, **Takrîb**, s. 27. İbn Kesir de aynı görüştedir, bk. İbn Kesir, **İhtisâru ulûmi'l-hadis**, s. 34-35.

⁸³ Bk. Sehâvî, **Fethu'l-muğîs**, I, 107.

⁸⁴ Bk. Irâkî, **Fethu'l-muğîs**, s. 54.

⁸⁵ Bk. Leknevî, Muhammed Abdülhay el-Hindî, **Zaferu'l-emânî bi şerhi Muhtasari's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî fi mustalahi'l-hadis**, Halep 1416, s. 210; Cezâirî, **Tevcih**, I, 175; Subhi es-Salih, **Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları**, s. 184.

⁸⁶ Mevkuf hadisin tanımını için bk. Hatîb, **Kifâye**, I, 97; Suyûtî, **Tedrib**, I, 184; Naim, **Tecrid Tercemesi**, I, 134-135.

sahâbeden söz, fiil veya takrir olarak nakledilen haberleri ifade eder.⁸⁷ Ancak tâbiûn söz ve fiilleri için de mukayyet olarak mevkuf tabirinin kullanılabileceği kaydedilmiştir. Buna göre, maktû bir hadis, (وقفه فلان على الزهرى) veya (موقوف على) gibi tâbiî tabakasındaki isim zikredilmek suretiyle mevkuf diye nitelenebilir.⁸⁸ Bu durumda söz konusu tabirin ıstılah manasında değil sözlük manasında kullanılmış olacağına dikkat çekilmiştir.⁸⁹

D. Maktû-Mürsel İlişkisi

Mürsel, “tâbiûnden bir râvinin, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki sahâbînin ismini atlayarak naklettiği hadis” anlamına gelmektedir.⁹⁰ Maktû hadis, mürsel hadis gibi tâbiûndan gelen haberler için kullanılmakla birlikte aralarındaki fark, birincisinin doğrudan tâbiûye ait bir sözü ifade ederken, ikincisinin Hz. Peygamber’den yapılmış bir nakli belirtmesidir. Başka bir ifadeyle Resûlullah’a nispet edilmiş tâbiûn sözlerine “mürsel”, Hz. Peygamber’e veya sahâbeye nispet edilmemiş tâbiûn sözlerine ise “maktû” denir. Mürsel hadis, senedindeki sahabî düşmesine rağmen, nispet edildiği kişiye göre “merfû” hadisler içerisinde yer alır.

Maktû bir hadisin mürsel-merfû sayılabilmesi, tâbiûnun, kendi sözünü çeşitli lafızlarla Hz. Peygamber’e izafe etmesine bağlıdır. Ancak sahâbenin yanı sıra tâbiûnun da rivayette kullandığı bazı ibarelerin ref’e delâleti tartışmalıdır. Anlam ve delaletleri üzerinde görüş farklılığı bulunan böyle ibarelerin kullanılması halinde, rivayetin maktû mu yoksa mürsel mi olduğunu tespit etmek zorlaşmaktadır. Bu konu üç lafız çerçevesinde üçüncü bölümde inceleneceği için, burada ayrıntılı olarak ele alınmayacaktır.

E. Maktû-Zayıf İlişkisi

Maktû hadis yalnızca senedi tâbiûnda kalması sebebiyle zayıf sayılabilir mi? Klasik hadis usûlünde bu soruya verilen olumlu bir cevaba rastlamak mümkün

⁸⁷ Hıdır, Özcan, *Tirmizî’nin Câmi’indeki Mevkûf ve Maktû Rivâyetler*, s. 28.

⁸⁸ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadis*, s. 46; Irâkî, *Fethu’l-muğîs*, s. 54; Kâsımî, *Kavâidü’t-tahdîs*, s. 133-134; Cezâîrî, *Tevcih*, I, 176.

⁸⁹ Bk. Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 163.

⁹⁰ Polat, Salahattin, “Mürsel”, *DİA*, XXXII, 52.

olmamakla birlikte, son dönem usûl müelliflerinden Cemaleddin el-Kâsımî'nin mevkuf ve maktû hadislerden “zayıf hadis nevileri” başlığı altında bahsetmesi yukarıdaki sorunun tartışılmasına yol açmıştır.⁹¹

Bilindiği gibi hadisler, farklı özellikleri esas alınarak muhtelif şekillerde tasnif edilmiştir. Sıhhat durumuna göre yapılan tasnifte hadisler “sahih”, “hasen” ve “zayıf” olmak üzere üçe ayrılırken, nakleden ravi sayısına göre hadisler “mütevâtir”, “meşhur” ve “âhad” şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. Maktû ise merfû ve mevkufufla birlikte, isnadın kendisinde son bulduğu râvîye göre yapılan bir nitelemedir.⁹² Kanaatimizce maktûnun zayıf hadisler içinde sayılması, iki farklı tasnif düzleminin birbiriyle karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Sahih hadis ile merfû arasında hadis usûlü açısından zorunlu bir ilişki olmadığı gibi, mevkuf ve maktû hadisle zayıf hadis arasında da mecburî bir bağlantı söz konusu değildir. Maktû bir hadisin zayıf sayılabilmesi ancak hadiste zayıf olmayı gerektirecek inkıtâ, tedlis, ızdırıp ve benzeri bir durumun bulunması sebebiyle mümkündür. Haberi zayıf addetmeye yol açacak böylesi bir kusurun bulunmadığı durumlarda mevkuf ve maktû rivayetler için “sahih” demekle bir sakınca yoktur.⁹³

Maktû hadisin güçlü bir fikhî delil olmaması veya hiç değilse merfû hadis gibi ameli gerektiren bir vasıf taşınamaması, onun doğrudan zayıfıymış gibi kabul edilmesine yol açan bir diğer âmil olarak düşünülebilir.⁹⁴ Ancak hadisin sıhhat durumunu yalnızca amele konu olup olmamasına göre değerlendirmek, en azından hadis usûlü sistematigi içinde doğru gözükmemektedir. Sıhhat şartlarını taşımasına rağmen başka

⁹¹ Bk. Kâsımî, **Kavâidü't-tahdîs**, s. 133-134.

⁹² Maktûya “haber nispet edildiği kimseye göre tasnifi” başlığı altında yer veren Tahhân'ın tercihi, konunun bağlamını isabetli şekilde yansıtmaktadır, bk. Tahhân, **Teysîr**, s. 157, 167.

⁹³ “Maktû -isnadının ve metnin durumuna göre- sahih, hasen, zayıf sıfatlarından birini alabilir, maktûun sahih ve hasen oluşu, değil Rasûl-i Ekrem (s.a.)’den, sahâbeden alındığı mânâsına dahi gelmez; aksine bizzat tâbiinden rivayet edildiği anlaşılır.” Subhi es-Salih, **Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları**, s. 175. Ali Toksarı’nın mevkuf hadislerle ilgili söylediği şu sözler, maktû hadis için de aynıyla geçerlidir: “Sahabî kavillerini söyleyen açısından ele aldığımızda bunların sahiplerinin sahâbe olduğunu ifade etmemiz, sıhhat noktasından ele alırken ise, bir nevî Rasulullah’ın hadisleriymiş gibi değerlendirmeye tabi tutmamız, mantık ölçüleri içinde kabul edilecek hususlardan değildir. Şu halde bu sözler inkıtâ’ ittisal bakımından ele alınırken bunların sahabî sözleri olduğu asla unutulmamalıdır... Sahabî kavillerini sahabîler tarafından söylenmiş sözler olarak ele alırsak, merfû hadislerin değerlendirilmesinde olduğu gibi, duruma göre bunlar hakkında da, sahih, hasen veya zayıf tabirlerini kullanabiliriz.” Toksarı, “Sahabî Kavli ve Değeri”, s. 352.

⁹⁴ Tâbiûn görüşlerinin delil değeri üçüncü bölümde ayrıntılı şekilde incelenecektir.

bir sebeple amele konu olmayan hadisler bulunduğu gibi, kendisiyle amel edilen bazı zayıf hadisler de mevcuttur. Dolayısıyla maktû hadisin sıhhat durumuyla fikhî değerini birbirinden ayrı değerlendirmek daha uygun olacaktır.

Sonuç olarak, sıhhat şartlarını taşıdığı taktirde maktû hadis de sahih hadis kapsamında görülmelidir. Senedinin Hz. Peygamber'e ulaşmaması veya fikhî bir bağlayıcılık taşımaması sebebiyle onun doğrudan zayıf kabul edilmesi hatalı bir yaklaşım olacaktır.

F. Maktû-Mevzû İlişkisi

Maktûnun “çeşitli maksatlarla uydurulup Hz. Peygamber (s.a.v.)'e iftira ve nisbet edilerek rivayet edilen sözler”⁹⁵ diye tanımlanan mevzû hadisle ilişkisi, tâbiûndan gelen bazı rivayetlerin ravi yanlışları sonucu merfû olarak nakledilmesinden kaynaklanmaktadır. Esasında tâbiûndan birine ait bir söz, ravi hatası sonucu “kâle Resûlullah” denerek Hz. Peygamber'e izafe edilince, bazı mevzuat müellifleri merfû hadisler içinde bulamadıkları bu sözleri eserlerine almışlar ve zaman zaman bu sözlerin gerçek sahiplerini açıklamışlardır. Dolayısıyla mevzuat kitapları içindeki bir kısım rivayetlerin aslında maktû hadis çeşidine dahil olduğu söylenebilir.⁹⁶

Mevzuat kitaplarında geçen tâbiûn sözlerine örnek olarak, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) yer verdiği “Hastalık bir bütün olarak gelir, iyilik ve afiyet ise parça parça iner” rivayeti zikredilebilir. Müellif, hadisi merfû bir isnadla naklettikten sonra, ne Hz. Peygamber'den ne de sahâbeden sâdır olan bu sözün, ravi hatası sonucu ref' edildiğini, aslında onun Urve b. Zübeyr'e ait olduğunu bildirmektedir.⁹⁷ Bir başka örnekte, “Salih insanların anıldığı yere rahmet iner” sözünün Süfyan b. Uyeyne'ye (ö. 198/814) ait olduğu halde merfû zannedilerek Hz. Peygamber'e

⁹⁵ Uğur, **Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü**, s. 226.

⁹⁶ Efendioğlu, Mehmet, “Maktû”, **DİA**, XXVII, 457-458.

⁹⁷ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Cafer, **Kitâbü'l-Mevzûât mine'l-ehâdisi'l-merfûât**, thk. Nureddin b. Şükri Boyacılar, Riyad 1418/1997, III, 498.

atfedildiği kaydedilmiştir.⁹⁸ Mevkuf ve maktû hadislerin mevzû rivayetlerle ilişkisi müstakil bir kitaba konu olmuştur.⁹⁹

⁹⁸ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, **Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs**, Beyrut 1352 h., II, 70.

⁹⁹ Ömer b. Bedr el-Mevsîlî (ö. 622/1225), mevzûat kitaplarında yer almasına rağmen gerçekte bir sahabî veya tâbiye ait olan rivayetleri bir araya getirmiş ve mevkuf hadislerle mevzû hadislerin birbirinden farklı olduğuna dikkat çekmiştir, bk. Mevsîlî, Ebû Hafs Ömer b. Bedr b. Said, **el-Vukûf ale'l-mevkûf**, thk. Ümmü Abdullah bt. Mahrus el-Aselî, Riyad h. 1407. Kitap, isminden de anlaşılacağı üzere ağırlıklı olarak mevkuf hadislere yer vermekle beraber, içerisinde az sayıda da olsa maktû hadis barındırmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

RİVAYET KİTAPLARINDA MAKTÛ HADİSİN YERİ

RİVAYET KİTAPLARINDA MAKTÛ HADİSİN YERİ

Tâbiûna ait rivayetler, yukarıda belirtildiği gibi “maktû” adıyla hadis ilminin kapsamında değerlendirildiğine göre, bu rivayetlerin en açık görüleceği yerler, rivayet kitapları olmalıdır. Zira rivayet kitapları, hadis ilminin temel malzemesini ve uğraş alanını teşkil eden rivayetlerin çeşitli metotlarla bir araya getirildiği ve bu ilme ait kaidelerin tezahür ettiği eserlerdir. Hadis ilmine dair herhangi bir çalışmada yapılacak tespitlerin sıhhati, her şeyden önce bu tespitlerin rivayet kitaplarıyla sağlıklı bir irtibatının bulunmasına bağlıdır. Bu sebeple, çalışmanın ikinci bölümünde hadis rivayet kitapları esas alınmış, tabakât ve ricâl kitaplarının yanı sıra, tâbiûna ait ifadelerle sıkça rastlanabilecek hadis usûlü eserleri ile belirli bir konuya hasredilmiş müstakil eserler değerlendirme konusu yapılmamıştır.

Aşağıda bahsedilecek hadis literatürü dışında, maktû hadise önemli yer verdiğine işaret edilmiş eserler Taberî (ö. 310/923), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930?) ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) tefsirleri ile Ebû Yusuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'ıdır.¹⁰⁰ Son kitap dışında sayılanların rivayet ağırlıklı tefsir eserleri olması, rivayet tefsirlerinde tâbiûndan yapılmış çok sayıda nakil bulunduğu işaret etmektedir. Bu durum, tâbiûn içinde tefsiri belirli sahabîlerden tahsil etmekle tanınan Alkame b. Kays (ö. 62/682), Said b. Cübeyr (ö. 95/713), Mücahid b. Cebr (ö. 103/721) ve Atâ b. Ebî Rebâh gibi isimlerin tefsirlerine verilen önemle açıklanabilir.¹⁰¹ Hadis rivayet kitaplarının “tefsir” bölümlerinde azımsanmayacak ölçüde tâbiûn tefsirinin bulunuyor olması, yukarıdaki tespiti doğrulamaktadır.

Bu çalışmanın ikinci bölümü, başlıca iki kısım halinde düzenlenmiştir. Aşağıda ilk olarak musannef, sünen, câmi, âsâr ve müsned gibi belirli telif tarzlarıyla yazılmış rivayet eserlerinin temsil kabiliyeti yüksek örneklerinden yola çıkarak, maktû hadisin

¹⁰⁰ Bk. Suyûtî, **Tedrib**, I, 195; Leknevî, **Zaferu'l-emânî**, s. 339; Kâsımî, **Kavâidü't-tahdîs**, s. 134.

¹⁰¹ Tâbiûnun Kurân tefsiriyle ilgili müstakil bir çalışma için bk. Hudayrî, Muhammed b. Abdullah b. Ali, **Tefsîru't-tâbiûn**, I-II, Riyad 1420/1999.

bu eserlerdeki yeri ve kullanımıyla ilgili birtakım genel tespitler yapılmıştır. Her bir telif türünün ardından ise bu tespitleri daha somut hale getirmek amacıyla, tarafımızdan seçilmiş üç konuya dair söz konusu eserlerde nakledilen hadisler incelenmiştir.

Yukarıda adı geçen beş telif türü, rivayet literatürünün neredeyse tümünü kapsadığından dolayı inceleme konusu yapılmıştır. Dolayısıyla maktû hadisin bu eserlerdeki kullanımına dair yapılacak tespitlerin, rivayet literatürü hakkında genel bir tasavvur oluşturmak için yeterli olduğu söylenebilir.

Haklarındaki rivayetlerin örnek olarak inceleneceği meseleler, namazda rukûya giderken ellerin kaldırılması, davalarda tek şahit ile davacının yemininin yeterli ispat vasıtası kabul edilerek hüküm verilmesi ve irtidat eden kadının cezası konularıdır. Örneklerin, daha fazla maktû hadis bulunabileceği düşüncesiyle, erken dönemde mezhepler arasında rivayete dayalı ihtilaf konusu olmuş meselelerden seçilmesine özen gösterilmiştir. Ayrıca hem hadis hem fıkıh literatüründe görülen “ibâdât, muâmelât ve ukûbât” şeklindeki ana başlıkların dikkat çekici örnekleri olmaları, bu konuların seçilmesinde belirleyici olmuştur.

Seçilen konuyla ilgisi bulunan rivayetler tespit edilirken, genellikle müellifler tarafından konmuş bâb başlıkları esas alınmış, ancak başka bir bâbda bulunmasına rağmen konuyla doğrudan ilgisi bulunduğu düşünülen rivayetler de incelemeye dahil edilmiştir. Sözgelimi, irtidatla ilgili rivayetleri erkekler ve kadınlar hakkında olmalarına göre ayrı bâblarda sıralayan eserlerin yalnızca kadınlarla ilgili bölümü seçilmiş, böyle bir ayırıma gitmeyen eserlerin ise irtidat yahut mürtedle ilgili kısımları bir bütün olarak taranmıştır.

Örnekleme kısmında cevaplanmaya çalışılacak öncelikli soru, söz konusu meseleler hakkında musannef, sünen, câmi ve âsâr türü eserlerin her birinde maktû hadise yer verilip verilmediğidir. Şayet verilmişse, hadisin sened ve metin açısından ne gibi özellikler taşıdığı ve kaynağında hangi tâbiînin bulunduğu belirtilmeye çalışılmıştır. Ayrıca maktû rivayetler hakkında müellifler tarafından -varsa- yapılmış değerlendirmelere yer verilmiştir.

Son olarak, seçilen konular hakkında müsned türü eserlerde maktû hadise rastlanmadığından, söz konusu eserleri inceleyen kısımda örnekleme için müstakil bir başlık açılmadığı belirtilmelidir.

I. Musanneflerde Maktû Hadis

A. Musanneflerde Maktû Hadisin Yeri

Maktû hadisin en fazla yer aldığı eserler, musannef türü hadis kitaplarıdır. Nitekim rivayetlerin fıkıh bâblarına göre tasnif edildiği bu eserleri sünen ve câmi türü eserlerden ayıran en bariz vasfın, çok sayıda mevkuf ve maktû rivayet içermeleri olduğu kaydedilmiştir.¹⁰²

İsminde musannef kelimesi geçmemesine rağmen, muhteva ve sistematigi göz önüne alındığında İmam Mâlik'e (ö. 179/795) ait *Muvatta'*yı bu türün ilk örneklerinden saymak mümkündür. *Muvatta'* şârihlerinden Zürkânî'nin (ö. 1122/1710) verdiği bilgiye göre, toplam 1720 rivayet içeren eserde 600 müsned, 222 mürsel, 613 mevkuf ve 285 maktû hadis bulunmaktadır.¹⁰³ Görüldüğü gibi, söz konusu eserin yaklaşık altıda birini isnadlı tâbiûn görüşleri oluşturmuştur. Bu durum, ikinci asırda maktû hadisin bütün merviyât içindeki yerini göstermesi yanında, özelde Mâlik'in, genelde ise hadis alimlerinin o dönemdeki sünnet anlayışıyla ilgili önemli ipuçları sunmaktadır. Gerek fıkıhın furû meselelerinde, gerekse hadislerin sıhhat tespitinde Medine ehlinin ameline büyük önem verdiği bilinen Mâlik'in, hoca tabakasını teşkil eden tâbiûn alimlerinin görüşlerine de bu çerçevede değer verdiği ve onları müsned rivayetlerle beraber derlemekte bir sakınca görmediği rahatlıkla söylenebilir. Buna göre Mâlik, Hz. Peygamber'in ilminin önce sahâbeye, sahâbeden de sıkı bir hoca-talebe münasebeti ve kesintisiz bir amelle kendi tâbiûn hocalarına intikal ettiğini düşünmüş olmalıdır. Amelle teyit edilmiş böylesine sahih bir ilmî geleneğe sahip tâbiûn görüşlerinin, Hz. Peygamber'in düşünce ve uygulamalarını yansıtmaya ihtimali Mâlik'in nazarında hiç de düşük değildir. Bu durum, bir hadis türü olarak maktûnun değeriyle ilgili birinci bölümde yapılan izahlarla da uyum halindedir.

Ayrıca Mâlik'in, görüşlerine çokça yer verdiği Said b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Kasım b. Muhammed ve İbn Şihâb gibi tâbiûn alimlerinin bazı ortak

¹⁰² Bk. Çakan, İsmail Lütfi, **Hadis Edebiyatı: Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri**, İstanbul 2003, s. 70.

¹⁰³ Bk. Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî, **Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmam Mâlik**, Beyrut 1407/1987, I, 7. Bir diğer sayıma göre, toplam 1579 rivayet içeren *Muvatta'*'daki hadislerin 736'sı müsned, 599'u mevkuf ve 248'i maktûdur, bk. Karataş, **Hadislerin Artması**, s. 44.

özellikler taşıdığı görülmektedir. Bu kişilerin neredeyse tamamı, hayatının çoğunu Medine’de geçirmiş ve bu şehrin ilmî mirasını sonraki nesle aktararak Mâlik’e ya doğrudan ya da dolaylı bir şekilde hocalık yapmış isimlerdir. Buradan hareketle, Mâlik’in eserinde yer verdiği maktû hadisleri gelişigüzel seçmediği, bilakis şehrin ilmini en yüksek seviyede temsil eden tâbiûlerin görüşlerini kaydettiği söylenebilir.¹⁰⁴ Bu husus, maktû hadise verilen önemin bir yönüyle nesiller arası hoca-talebe münasebetinde saklı olduğunu doğrulamasının yanında, görüşlerine atıfta bulunulan tâbiûn isimlerinin ilmî muhitlere göre gösterdiği farklılığı da izah etmektedir.

Muvatta’da dikkat çeken bir diğer özellik, bâb başlığı altındaki rivayetlerin genellikle merfû, mevkuf ve maktû hadis şeklinde sıralanmasıdır. Hadislerin kendi içinde hiyerarşik bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini gösteren bu tutum, tâbiûn görüşlerine verilen değerin sınırlarını göstermesi bakımından önemlidir. Bu tertibe bakarak, ne kadar güçlü bir ilmî geleneğe sahip olursa olsunlar, Mâlik’in nazarında tâbiûn görüşlerinin Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen haberlerin altında bir değere sahip olduğu söylenebilir.

Maktû hadise geniş yer verme temayülü diğer musannef türü eserlerde devam etmiştir. Abdürrezzak es-San’ânî’ye (ö. 211/826-7) ait *el-Musannef*’te bulunan yaklaşık 18000 rivayetten sadece 4000 kadarının merfû, geri kalanların ise mevkuf, maktû ve mürsel olduğu kaydedilmiştir.¹⁰⁵ Musannef edebiyatının bir diğer tanınmış örneği olan ve yaklaşık 38000 hadis ihtiva eden Ebû Bekir b. Ebî Şeybe’ye (ö. 235/849) ait *el-Musannef*’in de neredeyse yarısı tâbiûn görüşlerinden oluşmuştur.¹⁰⁶ Bununla beraber son iki eserde rivayetlerin merfû, mevkuf ve maktû şeklinde dizilişinin *Muvatta*’daki kadar bâriz olmadığı, hadislerin tertibinde müellifin hadisi aldığı hocası gibi başka birtakım kıstasların da esas alındığı görülmektedir.¹⁰⁷

Son iki eserde, maktû hadislerin neredeyse tamamı isnadlarıyla beraber nakledilmiştir. Bu sebeple musanneflerdeki maktû hadisler, yalnızca tâbiûnun bir

¹⁰⁴ Tâbiûndan olan Ömer b. Abdülaziz kaynaklı çok sayıda maktû hadisin varlığı, *Muvatta*’da devlet yöneticilerine ait uygulamaların da dikkate alındığını göstermektedir. Ömer b. Abdülaziz’den gelen maktû rivayetlere örnekler için bk. Mâlik, Hac 13; Cihad 4; Buyû’ 10; Nikah 3; Akdiye 4; Müdebber 6; Cami’ 2.

¹⁰⁵ Bk. Tokpınar, Mirza, “el-Musannef”, *DİA*, XXXI, 236.

¹⁰⁶ Bk. Ulu, Arif, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, yayımlanmamış doktora tezi, AÜSBE, Ankara 2006, s. X.

¹⁰⁷ Tokpınar, Mirza, “el-Musannef”, *DİA*, XXXI, 236.

konudaki görüşünü belirlemek için değil, o görüşün tâbiûndan sonra hangi kanallar vasıtasıyla aktarıldığını görmek için de en uygun kaynaklardır.

Musanneflerin hicrî ikinci asrın sonu ile üçüncü asrın başı arasındaki zaman diliminde yazılmış olmaları, -sınırları kesin olarak belirtilmiş olmasa da- tâbiûn görüşlerine değer vermenin söz konusu dönemde hem fıkıh hem de hadis çevrelerinde yaygın bir temayül olduğu fikrini beslemektedir.

B. Musanneflerde Maktû Hadis Kullanımına Örnekler

Musanneflerde, hemen her konu hakkında tâbiûndan gelen rivayetlere rastlamak mümkündür. Aşağıda üç örnek mesele çerçevesinde incelenecek maktû hadis kullanımının, musannefler hakkında yukarıda yapılan genel tespitlerle uyumlu oldukları ve bu tespitlerden farklılık gösterdikleri durumlara yeri geldikçe işaret edilmiştir.

1) Rukûda Ellerin Kaldırılması: Namazda rukûya giderken ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağıyla ilgili olan ve “refu’l-yedeyn” adıyla bilinen bu konu hakkındaki hadislere, *Muvatta*’da tek bir bâb içinde yer verilmiştir.¹⁰⁸ Adı geçen bâbda konuyla ilgili olduğu tespit edilen rivayetlerin tümü merfû ve mevkuf olup, içlerinde maktû hadis bulunmamaktadır.

Abdürrezzak’ın *Musannef*’inde ise, konuyla ilgili hadisler “Tekbîratü’l-iftitah ve refu’l-yedeyn” başlıklı bâbda geçmektedir.¹⁰⁹ Buradaki hadislerin yedisi merfû, dokuzu mevkuf ve altısı maktûdur. Maktû hadislerin kaynağında bulunan şahıslar İbrahim en-Nehaî, Atâ b. Ebî Rebâh, Tâvûs b. Keysân, Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) ve Abdurrahman b. Sâbit’tir (ö. 118/736). Kendisi Yemenli olan ve devrinin ilim merkezlerine seyahatler yaptığı bilinen Abdürrezzak’ın naklettiği maktû hadislerin kaynağında, hem Mekkeli hem de Kûfe ve Yemenli tâbiûlerin bulunduğu görülmektedir.

Abdürrezzak, maktû hadislerin naklinde merfû ve mevkulardan farklı bir metot gözetmemiş ve hadislerin senedleriyle ilgili herhangi bir noktaya dikkat çekmemiştir.

¹⁰⁸ Bk. Mâlik, Salât 4.

¹⁰⁹ Bk. Abdürrezzak, Ebû Bekir b. Hemâm es-San’ânî, **el-Musannef**, I-XI, thk. Habiburrahman el-A’zâmî, Beyrut 1403/1983, II, 67-72.

Müellifin, maktû hadisler merfû ve mevkuf hadislerle bir arada ve dağınık olarak yer vermesi de dikkat çekici bir husustur. Müellif, kitabının diğer bölümlerindeki tasarrufuna uygun olarak, hadislerin sıhhat ve hücciyetiyle ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.

İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde ise "refu'l-yedeyn"le ilgili rivayetler iki bâb halinde sıralanmıştır.¹¹⁰ Bu iki bâbda yer alan toplam otuz rivayetin dokuzu merfû, dokuzu mevkuf ve on biri maktûdur.¹¹¹ Geriye kalan tek rivayeti ise, içinde sahâbe ve tâbiûn uygulaması beraberce nakledildiği için hem mevkuf hem de maktû saymak mümkündür.¹¹² Her iki bâbda, hadislerin genellikle merfû, mevkuf ve maktû şeklinde sıralandığı görülmektedir. Dikkat çeken bir diğer husus, benzer mana taşıyan maktû hadislerin, aynen merfu ve mevkuf hadisler gibi, farklı tarîklerle beraber verilmesine özen gösterilmiş olmasıdır.

Maktû hadislerin kaynağı olan şahıslar Alkame b. Kays, Abdurrahman b. Ebî Leyla (ö. 83/702), Esved b. Yezid (ö. 95/714), İbrahim en-Nehaî, Kays b. Ebî Hâzim (ö. 97/715?), Şa'bî, Ebû Kılâbe (ö. 104/722), Hasan el-Basrî ve Muhammed b. Sîrîn'dir. Bu kişilerin, ağırlıklı olarak Basra ve Kûfe'de ilmî faaliyetlerini sürdürdükleri bilinmektedir. Müellif, diğer hadislerdeki genel tavrına uygun olarak, maktûların sıhhat ve hücciyetine dair herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.

2) Davacının Yemini İle Birlikte Bir Şahidin Yeterli İspat Vasıtası Kabul Edilmesi: Hadis literatüründe maktû hadis kullanımına örnek olarak seçilen ikinci mesele, davacının iki şahit getirmek yerine bir şahit getirip yemin etmesinin, iddiasını ispat için yeterli olup olmaması hakkındadır. *Muvatta*'da konuyla ilgili geçen üç rivayetten birinin merfû, ikisinin maktû olduğu görülmektedir.¹¹³ İlk maktû hadisin kaynağında Ömer b. Abdülaziz yer alırken, ikinci rivayet Ebû Seleme b. Abdurrahman (ö. 94/712-3) ile Süleyman b. Yesâr'dan (ö. 107/725) gelmektedir.

¹¹⁰ Bk. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, **el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr**, haz. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut 1409/1989, I, 212-214.

¹¹¹ Sahâbeden Ebû Humeyd es-Sâidî'nin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namazını gösterdiği rivayet merfû, Hasan el-Basrî'nin isim belirtmeden ashâbın uygulamasını naklettiği rivayet mevkuf, Ebû İshak es-Sebî'nin (ö. 127/745) Abdullah b. Mesud ile Ali b. Ebû Tâlib'in ashâbının namazı hakkında yaptığı rivayet maktû sayılmıştır. Sırasıyla bk. İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, I, 213 (no: 2438); 212 (no: 2432); 214 (no: 2446).

¹¹² Bk. İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, I, 214 (no: 2454).

¹¹³ Bk. Mâlik, Akdiye 4. Ayrıca Mâlik, rivayetleri naklettikten sonra konuyla ilgili kendi görüşlerini uzunca zikretmiştir.

Malik'in, Medineli tâbiûnun görüşlerine yer vermeyi burada da sürdürdüğü söylenebilir. Zira birinci rivayet, halifelikten önce Medine valiliği yapmış olan Ömer b. Abdülaziz'den, ikinci rivayet ise Medine'nin önde gelen yedi fakîhi arasında sayılan isimlerden gelmiştir.

Eserde, birinci maktû hadisin isnadı tam olarak verilirken, ikinci rivayette Malik ile tâbiûn arasındaki ravi zikredilmemiş, bunun yerine “belağahû” lafzı kullanılarak doğrudan tâbiûn görüşü nakledilmiştir. Hadis usûlünde “belâğât” adı verilen bu tür rivayetlere *Muvatta*'da sıkça rastlamak mümkündür. Ayrıca Malik, maktû hadisleri naklettikten sonra “medat es-sünne (مضت السنة)” diye başlayan cümlesiyle, Medine amelinin bu rivayetlerde ifade edilen hüküm doğrultusunda olduğunu belirtmiştir. Burada tâbiûn görüşünün, yukarıda işaret edildiği üzere, Medine ameliyle irtibatlı olarak değerlendirildiği dikkati çekmektedir.

Abdürrezzak'ın *Musannef*'inde bu konuya dair herhangi bir bâb ve rivayet tespit edilemezken, İbn Ebî Şeybe'ye ait *Musannef*'te konuyla ilgili olduğu tespit edilen dokuz rivayetin dördü merfû, ikisi mevkuf ve üçü maktûdur.¹¹⁴ Kaynağında Yahyâ b. Ya'mer (ö. 90/709 civarı), Ömer b. Abdülaziz ve İbn Şihâb ez-Zühri'nin bulunduğu bu hadisler, isnadlarıyla beraber nakledilmiştir. Davalarda takip edilecek uygulamayı yakından ilgilendiren bu konu hakkında, kadılık görevi yapmış olan Yahyâ b. Ya'mer ve halife Ömer b. Abdülaziz'in tatbikatının nakledilmiş olması dikkat çekmektedir.¹¹⁵

Ömer b. Abdülaziz'e izafe edilen rivayetin bir diğer özelliği, halifenin yazılı bir talimatını ifade etmesidir. Zira rivayete göre Ömer b. Abdülaziz, konu hakkında kendisine mektup yazan Kûfe'deki görevlisine bir yemin ve bir şahitle hüküm vermesi talimatını göndermiştir. Ömer b. Abdülaziz kaynaklı maktû hadislerin bir kısmının bu gibi yazılı talimatlara dayanması, diğer rivayet kitaplarında da

¹¹⁴ Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 544-545; VII, 250. Mevkuf kabul edilen 23001 numaralı hadisin kaynağında geçen Abdullah b. Utbe'nin (ö. 74/693), çoğu ricâl alimi tarafından sahâbî sayılmakla beraber, bazılarınca tâbiûndan kabul edildiği kaydedilmelidir, bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. Halil Me'mun Şiha vd., Beyrut 1417/1996, III, 191. İbn Ebî Şeybe, burada sayılan hadislerin beşini, eserinin “Kitâbü'r-Red alâ Ebî Hanife” başlıklı bölümünde tekrarlamıştır, bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 305-306.

¹¹⁵ Nitekim kaynağında Ömer b. Abdülaziz'in bulunduğu 23000 nolu hadiste, Kadı Şureyh'in tatbikatından da bahsedilmiştir, bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 544-545.

gözlenebilecek bir durumdur. İbn Ebî Şeybe, naklettiği hadislerin sıhhat ve hücciyetine dair herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.

3) İrtidat Eden Kadının Cezası: *Muvatta*'da konuyla ilgili yer verilen hadislerin biri merfû diğeri mevkuf olup, içlerinde maktû hadis bulunmamaktadır.¹¹⁶ Kadının irtidatıyla ilgili rivayetleri müstakil bir bâbda nakleden Abdürrezzak ise ikisi mevkuf, beşi maktû olmak üzere toplam yedi rivayete yer vermiştir.¹¹⁷ Maktû hadislerin kaynağı olan şahıslar, İbn Şihâb ez-Zühri ile ikişer hadisle İbrahim en-Nehaî ve Ömer b. Abdülaziz'dir.¹¹⁸ Burada, aynı tâbiîye ait görüş veya uygulamanın farklı tarîkleriyle beraber verildiği görülmektedir. Mevkuf ve maktû hadisler arasında hiyerarşik bir sıralama gözetmeyen müellif, diğer rivayetlerdeki tutumuna uygun olarak, maktû hadislerin sıhhati ve hücciyeti hakkında değerlendirme yapmamıştır.

İbn Ebî Şeybe'ye ait *Musannef*'in mürted kadın hakkındaki bâbında geçen dokuz rivayetin biri dışında tamamı maktûdur.¹¹⁹ Maktû hadislerin kaynağındaki şahıslar Hilâs b. Amr el-Hecrî (ö. 100/718 öncesi), Atâ b. Ebî Rebâh, Ömer b. Abdülaziz, üç hadisle Hasan el-Basrî ve iki hadisle İbrahim en-Nehaî'dir. Son iki tâbiî için beş farklı rivayetin kaydedilmiş olmasının, bu rivayetlerde aynı tâbiîye izafe edilen birden fazla görüş bulunmasından kaynaklandığı söylenebilir. Müellifin “haddesenâ” sîgasını tercih etmesine karşılık, isnadların kalan kısımlarında tâbiûna kadar “ ‘an” sîgasının kullanılmış olması, buradaki rivayetlerin ortak özelliği olarak dikkat çekmektedir. Eserin diğer yerlerinde olduğu gibi, maktû hadislerin sıhhati ve hücciyeti hakkında herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Hanife'nin hadislere muhalefet ettiğini göstermek amacıyla eserinde yer verdiği “Kitâbü'r-Red alâ Ebî Hanife” başlıklı bölümde, konuyla ilgili beş hadis daha nakletmiştir.¹²⁰ Müellif, mürted kadının öldürülmesi gerektiğini ifade

¹¹⁶ Bk. Mâlik, Akdiye 18.

¹¹⁷ Bk. Abdürrezzak, *Musannef*, X, 176-7. Katâde b. Diâme'nin 18728 nolu hadiste geçen sözü, Hz. Ebû Bekir'e ait bir uygulamaya atıf yaptığı için mevkuf sayılmıştır.

¹¹⁸ 18727 nolu maktû hadiste İbrahim en-Nehaî'nin yanında Hasan el-Basrî'nin görüşüne de yer verilmiştir, bk. Abdürrezzak, *Musannef*, X, 176.

¹¹⁹ Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 563. Kaynağında İbn Abbas'ın bulunduğu 28994 nolu diğer rivayet mevkuftur.

¹²⁰ Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 321. Bunlardan 36493 nolu rivayet, yukarıda işaret edilen yerde aynı isnad ve metinle geçmiştir.

eden hadisleri naklettikten sonra, Ebû Hanife'nin bu hadislere muhalefet ederek aksini savunduğunu belirtmiştir.

İbn Ebî Şeybe'nin buradaki rivayetleri dikkatle seçtiği anlaşılmaktadır. Zira kendisinin naklettiği yukarıdaki rivayetler arasında mürted kadının öldürülmeyeceğini belirten hadisler bulunduğu halde, bu rivayetlerin hiçbirisi sözkonusu bölüme alınmamıştır. Konumuz açısından dikkat çekici olan husus, müellifin her iki yerde de maktû hadisleri kaydetmiş olmasıdır. Tâbiûna ait rivayetlerin merfû ve mevkuf rivayetlerle beraber istidlâl amaçlı kullanımı, burada açıkça görülmektedir.

II. Sünenlerde Maktû Hadis

A. Sünenlerde Maktû Hadisin Yeri

Hadis edebiyatında, fıkıh bâblarına göre tertip edilmiş ve yalnızca ahkâma dair hadisleri bir araya getirmeyi amaçlayan eserlere “sünen” adı verilmektedir. Muhtevası ibâdât, muâmelât ve ukûbât şeklinde üçe ayrılabilen sünenler, musanneflerde oldukça geniş yer tutan sahâbe ve tâbiûn görüşlerine aynı yoğunlukta yer vermemiş ve büyük ölçüde merfû hadislerden oluşmuştur.¹²¹

Sünenlerde tâbiûn görüşlerine nispeten az yer verilmesi, sünen yazarlarının bilhassa Hz. Peygamber'den gelen bilgileri derlemeyi amaçlamasıyla irtibatlandırılabilir.¹²² Bununla birlikte, sünen edebiyatının muhtevası ve tarihî gelişimi esas alınacak olursa, sahâbeye ve tâbiûna ait görüşlerin “sünnet” teriminden muhaddislerce tamamen ayrı düşünüldüğünü söylemek, ne ikinci ne de üçüncü asır için mümkün gözükmemektedir. Zira niceliklerinde belirgin bir azalma yaşanmış olmakla beraber, tâbiûn görüşleri söz konusu zaman diliminde yazılmış sünenlerin

¹²¹ Çakan, **Hadis Edebiyatı**, s. 107.

¹²² Ömer Özpinar, sahâbe ve tâbiûna ait haberleri de kapsayan “hadis” ile yalnızca Hz. Peygamber'in fiillerini ifade eden “sünnet” terimleri arasındaki farka dikkat çektikten sonra, Ashâbü'l-hadis'in fıkıh anlayışını ortaya koyma isteğinin sünen türü eserlerin yazılmasında etkili olduğunu söylemektedir. Ona göre hadis ehli, çok sayıda ictihad içeren fıkıh kitaplarına karşı yalnızca “sünnet”e dayanan fıkıh kitapları yazmak istemişler ve bu sebeple eserlerinin adına “sünen” demişlerdir, bk. Özpinar, Ömer, **Hadîs Edebiyatının Oluşumu**, Ankara 2005, s. 203-204.

tümünde yer almıştır.¹²³ Nitekim bu eserlere isim olarak seçilen “sünen” sözcüğünün anlamına temas eden Abdülfettah Ebû Gudde (ö. 1417/1997), sahâbe ve tâbiûn görüşlerinin bâblarda geçen rivayetlerin [anlam yönünden] tamamlanması ve pekiştirilmesi amacıyla getirildiğini ve son derece faydalı olduğunu belirterek şöyle demiştir: “Mevkuf ve maktû rivayetler, her ne kadar bizzat Resûlullah’tan gelen sünnet olmasalar da, sahâbenin veya tâbiûnun çoğunlukla Efendimiz’in sözlerinden çıkardığı sünnetlerdir. Bunlar aynı zamanda Resûlullah’ın sünnetini açıklayıcı ve izah edici oldukları için kitaplarda ya onun sünnetinin hemen arkasından zikredilmiş, ya da Buharî’nin bâb başlıklarında yaptığı gibi [nebevî] sünnetten hemen önce getirilmiştir.”¹²⁴

Kütüb-i Sitte müelliflerinden İbn Mâce (ö. 273/886), Ebû Dâvud (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesaî’nin (ö. 303/915) *Sünen*’leri maktû hadise az yer verirken,¹²⁵ Said b. Mansur (ö. 227/841), Dârimî (ö. 255/869) ve Beyhakî’nin (ö. 458/1066) eserleri tâbiûn söz ve fiillerine -yukarıdakilere nispetle- daha fazla yer vermiştir.¹²⁶ Said b. Mansur’un *Sünen*’i günümüze eksik olarak ulaştığı için eserdeki maktû hadis sayısı ve oranı hakkında kesin bir tahmin yapılamamaktadır.¹²⁷ Ancak eserin günümüze ulaştığı kadarıyla yapılan baskısı incelendiğinde, çok sayıda maktû hadisin varlığı hemen dikkati çekmektedir.¹²⁸ Merfû rivayetler gibi isnadlarıyla beraber verilen maktû hadislerin kaynağında genellikle İbrahim en-Nehaî, Âmir b.

¹²³ Sünenlerin mevkuf ve maktû hadislerle yer vermeyip yalnızca merfû hadislerden oluştuğu yönündeki görüşün eleştirisi için bk. Karataş, *Hadislerin Artması*, s. 45-46.

¹²⁴ Ebû Gudde, Abdülfettah, *es-Sünnetü’n-nebeviyye ve beyânü medlûlihâ eş-şer’î ve’t-ta’rîf bi hâli Süneni’d-Dârekutnî*, Beyrut 1412/1992, s. 21-22.

¹²⁵ Nitekim, *Kütüb-i Sitte*’nin altıncı kitabı olarak *Muvatta*’nın yerine İbn Mâce’nin *Sünen*’inin gösterilme gerekçelerinden biri, *Sünen*’deki merfû hadislerin *Muvatta*’ya göre daha fazla olmasıdır. Güner, Osman, “İbn Mâce’nin Süneni ve Kütüb-i Sitte’deki Yeri”, *OMİFD*, VIII (1996), s. 206.

¹²⁶ Said b. Mansur’un eseri için hem “musannef” hem de “sünen” tabiri kullanılmıştır; bk. Akyüz, Ali, *Said b. Mansûr’un Musannef’inin Yeniden İnşası*, İstanbul 1997, s. 63-64. Bu çalışmada söz konusu eser, Arapça neşirlerinde esas alınan isme uygun olarak “sünen” başlığı altında incelenmiştir.

¹²⁷ Bununla beraber, eser üzerine hazırladığı doktora çalışmasında “Fezâilü’l-Kur’ân” ile “Tefsir” bölümünün bir kısmını tahkik eden Sa’d b. Abdullah b. Abdülaziz Âli Humeyyid, tahkikini yaptığı kısımda geçen 869 rivayetin 436’sının maktû olduğunu belirtmiştir. Maktû hadislerin çoğunluğu tâbiûndan gelirken, eserde tebe-i tâbiünden gelen rivayetler de mevcuttur. Bk. Said b. Mansur, *Sünenü Said b. Mansur*, thk. Sa’d b. Abdullah b. Abdülaziz Âli Humeyyid, Riyad 1414/1993, I, 189-190.

¹²⁸ Bazı maktû hadis örnekleri için bk. Said b. Mansur, *Sünenü Said b. Mansur*, thk. Habiburrahman el-A’zamî, Beyrut 1405/1985, I, 76, 96, 108, 140, 149, 150, 151, 155, 156, 158, 169, 170, 171, 172, 174, 194.

Şerâhîl eş-Şa'bî ve Hasan el-Basrî gibi Kûfe veya Basra'da yaşamış tâbiûn bulunmaktadır.¹²⁹ Ayrıca eserde alt alta sıralanmış bazı maktû hadislerin, tâbiûnun bir konuda benimsediği farklı görüşleri aktarmak amacıyla zikredildiği anlaşılmaktadır.¹³⁰

Dârimî'nin *Sünen*'i, maktû rivayetlere geniş yer veren bir diğer eserdir.¹³¹ Bu rivayetlerin mühim bir kısmı, merfû hadisin çok az bulunduğu rivayet adabıyla ilgili bölümde gelmiş, bunun yanında özellikle taharet, ferâiz ve vasiyetler kitabında sahâbe ve tâbiûnun ihtilaflarına işaret edilirken bu rivayetler zikredilmiştir.¹³² Müellifin eserde maktû hadislerle yer verme amacıyla ilgili olarak üç hususa dikkat çekilmiştir: a) Delâleti açık olmayan bâb başlığı veya merfû rivayetlerin manasını açığa kavuşturmak, b) Bâbda ifade edilen hükme ziyade taşıyan tâbiûn görüşlerini zikretmek, c) Konuyla ilgili sahâbe ve tâbiûnun değerlendirmelerini nakletmek.¹³³

Kütüb-i Sitte içinde maktû hadise en fazla yer veren eserler, Ebû Dâvud ve Tirmizî'nin *Sünen*'leridir.¹³⁴ Tirmizî'nin eserindeki maktû hadis sayısı yetmiş iki olarak tespit edilmiştir.¹³⁵ Bu maktû rivayetler genellikle bâbın esas hadisleri olarak değil, bâbın sonunda hadislerin amele konu olmaları bakımından değerlendirildikleri kısımda zikredilmiştir.¹³⁶ Rivayetin muhtevasının sahâbe veya tâbiûndan sonraki

¹²⁹ Hatta müellifin, maktû rivayetleri genellikle İbrahim en-Nehaî, Şa'bî, İbn Sîrîn, Hasan el-Basrî sıralamasıyla verdiği kaydedilmiştir, bk. Akyüz, **Saîd b. Mansûr'un Musannef'inin Yeniden İnşâsı**, s. 65.

¹³⁰ Mesela mehir miktarıyla ilgili üç farklı görüşün peş peşe zikredildiği maktû hadisler için bk. Saîd b. Mansur, **Sünen**, I, 169.

¹³¹ Bir sayıma göre mükerrerleriyle birlikte 3506 hadis ihtiva eden eserde 1319 mevkuf ve maktû rivayet bulunmaktadır, bk. Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, **Sünen-i Dârimî**, trc. ve thk. Abdullah Aydın, İstanbul 1994, (mütercim önsözü) I, 64.

¹³² Rifaî, Ahmed Abdülkadir, **Fehresü ehâdisi ve âsâri Süneni'd-Dârimî**, Beyrut 1409/1988, s. 26.

¹³³ Bk. Rifaî, **Fehres**, s. 27-29.

¹³⁴ Ebû Dâvud'da geçen maktû hadislerle örnekler için bk. Ebû Dâvud, el-Harac ve'l-imaret ve'l-fey 38, Savm 9, Edâhî 20, 'İtk 7, Sünne 8, Diyât 7.

¹³⁵ Hıdır, **Mevkûf ve Maktû Rivayetler**, s. 17. Aynı eserdeki toplam hadis sayısı, bizim esas aldığımız baskıya göre 3956'dır. Bk. Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, **Sünenü't-Tirmizî**, I-VIII, İstanbul 1413/1992. Bir diğer sayıma göre, Tirmizî'nin eserinde 16 maktû hadis bulunmaktadır. Bk. Karataş, **Hadislerin Artması**, s. 215. Sayılar arasındaki farklılık, isnadları hazfedilmiş tâbiûn görüşlerinin ikinci sayımda maktû hadislerle dahil edilmemesinden kaynaklanmaktadır.

¹³⁶ Tirmizî bir bâbda konuyla ilgili hadisleri zikrettikten sonra sıhhat değerlendirmesini yapar ve aynı konu hakkında gelmiş diğer hadislerle metinlerini zikretmeden "ve fi'l-bâb an fülân" diyerek işaret eder. Daha sonra konu hakkında tâbiûndan ve sonraki devir imamlarından nakledilen kanaatleri sıralar. Maktû hadislerin zikredildiği bölüm, genellikle bu son kısımdır. Örnekler için bk. Tirmizî, Taharet 26, Taharet 55, Salat 36, Savm 72, Sıfatü'l-Kıyâme 25.

alimler tarafından nasıl anlaşıldığını göstermesi dolayısıyla son derece önem taşıyan bu uygulama, Tirmizî'yi, hadisleri zikretmekle yetinip fikhî değerlendirmeden kaçınan Müslim gibi müelliflerden ayıran başlıca özelliklerden sayılmıştır.¹³⁷

Tirmizî'nin maktû hadis kullanımında dikkat çeken bir diğer özellik, tâbiûna kadarki senedlerin genelde hazfedilmiş olmasıdır.¹³⁸ Müellifin maktû hadisleri zikretmekle bir hadisi bütün isnadıyla rivayet etmeyi değil, bâbda zaten naklettiği hadisler hakkındaki fikhî değerlendirmeleri vermeyi amaçlaması, kanaatimizce onu böyle bir tercihe götüren başlıca sebeplerdendir. Nitekim maktû hadislerin “Kitâbü's-Salât” başta olmak üzere daha çok ahkâmla ilgili bölümlerde geçmesi ve görüşlerine atıf yapılan tâbiûnun Alkame b. Kays, Said b. Cübeyr ve Hasan el-Basrî gibi fakih vasfıyla öne çıkmış isimler olması,¹³⁹ müellifin gözettiği fikhî gayeyi açıkça göstermektedir.

Hicrî beşinci asır gibi geç bir dönemde telif edilmiş olmasına rağmen, Beyhakî'nin *Sünen*'inde de tâbiûn görüşlerine geniş yer verilmiştir. Hadis ilmi açısından olduğu kadar Şâfiî fikhının rivayetle temellendirilmesi bakımından da önemli bir kaynak olan eserde, tâbiûndan ve sonraki devir alimlerinden yapılmış çok sayıda nakil bulunmaktadır.¹⁴⁰ Söz konusu nakiller, bir bâbda geçen merfû hadisleri takviye etmek ve delâletlerini açıklamak üzere yapıldığı gibi, bâbla ilgili merfû hadis bulunmadığı zamanlarda esas rivayet olarak da kullanılmıştır.¹⁴¹ Maktû hadisler zikredilirken isnadın titizlikle verilmesi ve bu isnadlara cerh-tadil ile ittisal-inkitâ gibi kriterlerin uygulanması, Beyhakî'nin *Sünen*'inin en belirgin vasıflarından biri kabul edilmiştir.¹⁴²

¹³⁷ Bk. İtr, Nureddin, **el-İmamü't-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne Câmiihî ve beyne's-Sahîhayn**, Kahire 1390/1970, s. 219.

¹³⁸ Hadis usûlünde “ta'lik” diye isimlendirilen bu uygulamaya örnekler için bk. Tirmizî, Ahkâm 19, Diyât 17, Hudud 24, Sayd 3. Eserde, maktû hadislerin -nadir olmakla beraber- isnadlı nakledildikleri de vâkidir, bk. Taharet 40, Fezâilü'l-Kur'ân 9. Tirmizî'nin, tâbiûn görüşlerini genellikle isnadsız nakletmesiyle ilgili bir değerlendirme için bk. Akyüz, **Said b. Mansûr'un Musannef'inin Yeniden İnşası**, s. 80.

¹³⁹ Hıdır, **Mevkûf ve Maktû Rivayetler**, s. 123-124.

¹⁴⁰ *Sünen*'deki bazı maktû hadis örnekleri için bk. Beyhakî, *Sünen*, III, 86, 178; VIII, 111; X, 344.

¹⁴¹ Halef, Necm Abdurrahman, **es-Sinâatü'l-hadîsiyye fi's-Süneni'l-kübrâ li'l-İmami'l-Beyhakî**, Mansûre 1412/1992, s. 340-344.

¹⁴² Bk. Halef, **es-Sinâatü'l-hadîsiyye**, s. 340.

B. Sünenlerde Maktû Hadis Kullanımına Örnekler

Yukarıda açıklanan örnek meseleler hakkında *Sünen*'lerde geçen rivayetlere bakıldığında, sırasıyla şöyle bir tabloyla karşılaşılmaktadır:

1) Rukûda Ellerin Kaldırılması: Tirmizî ve Beyhakî'nin eserleri dışında, yukarıda adı geçen *Sünen*'lerde bu konu hakkındaki tâbiûn görüşlerine yer verilmemiştir. Konuyla ilgili bâblar, merfû ve mevkuf rivayetlerden oluşmuştur.¹⁴³ Tirmizî'nin yaptığı nakillerin, “bâbın temel hadisleri” ile “âlimlerin bu hadislerin anlaşılması ve amele konu olmasıyla ilgili kanaatleri” şeklinde ikiye ayrılabilmesine yukarıda işaret edilmişti. Buna göre, Tirmizî'nin konuyla ilgili açtığı bâbın esas hadisleri merfû ve mevkufur.¹⁴⁴ Bu hadislerin ardından yapılan değerlendirmelerde ise bir kısmı isnadlı bir kısmı isnadsız tâbiûn görüşlerine yer verilmiştir. Mesela rukûya giderken ellerin kaldırılacağını belirten merfû hadisten sonra, sahâbe ve tâbiûndan pek çok kişinin bu kanaatte olduğu kaydedilmiş ve bu âlimler isim isim sayılmıştır.¹⁴⁵ Tirmizî'nin sahâbe ve tâbiûn âlimlerinin kanaatleriyle yetinmeyip Mâlik b. Enes, Ma'mer b. Raşid, Evzâî, Süfyan b. Uyeyne, Abdullah b. Mübarek, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi sonraki devir imamlarının kanaatlerine de yer vermesi dikkat çekicidir.

Yukarıdaki görüş sahiplerinin tümünü Irak, Hicaz veya Şam gibi belirli bir bölgeye mensubiyet çerçevesinde tanımlamak zor olmakla birlikte, onların hepsinin yaşadıkları dönemin önde gelen hadis ve fıkıh âlimleri oldukları açıkça görülmektedir. Bununla beraber Kûfe'den Ebû Hanife veya yakın talebeleri yerine Süfyan b. Uyeyne ve Abdullah b. Mübarek'e atıf yapılmış olması dikkat çekici bir husustur.

Tirmizî, yukarıda işaret edildiği üzere, sahâbenin ve sonraki tabakaların görüşlerini isnadlı olarak nakletmemiştir. Oysa musanneflerde, Tirmizî'nin kanaatlerini naklettiği bazı tâbiûnların görüşleri, isnadlı ve müstakil birer rivayet halinde bulunabilmektedir. Yine müellif, (هذا حديث حسن) “Bu, hasen bir hadistir” gibi

¹⁴³ Bu rivayetler için bk. Dârimî, Salât 41; Ebû Dâvud, Salât 115, 116, 117, 118; İbn Mâce, İkâmetü's-salât ve's-sünne fihâ 15; Nesaî, İftitâh 1, 2, 3, 4, 85, 86, 87.

¹⁴⁴ Bk. Tirmizî, Salât 76.

¹⁴⁵ İsmi zikredilen tâbiûn âlimleri arasında Hasan el-Basrî, Atâ b. Ebî Rebâh, Tâvûs b. Keysân, Mücahid b. Cebr, Nâfi' b. Abdullah, Salim b. Abdullah ve Said b. Cübeyr bulunmaktadır, bk. Tirmizî, Salât 76.

değerlendirmeleri, “bâbın temel hadisleri” hakkında yaparken, tâbiûn görüşleri hakkında bu türden bir değerlendirme yapmamaktadır.

Beyhakî'nin *Sünen*'inde, rukûya giderken ellerin kaldırılmasıyla ilgili hadisler iki farklı yerde geçmektedir.¹⁴⁶ Burada dikkati çeken ilk husus, rivayetler ve bu rivayetlerin sıhhati hakkındaki değerlendirmeler ile alimlerin konuyla ilgili görüşlerinin bir arada verilmiş olmasıdır. Mesela, bir yerde Evzâî ile Süfyan es-Sevrî arasında ellerin kaldırılmasıyla ilgili tartışma nakledilirken, bu tartışma esnasında Süfyan es-Sevrî merfû bir hadis rivayet etmektedir. Merfu hadisin ardından da isnaddaki bir ravi hakkında değerlendirme yapılmış ve tartışmanın devamı nakledilmiştir.¹⁴⁷ Esas aldığımız örnek çerçevesinde bakıldığında, tâbiûn ve sonraki devir imamlarının görüşleri, daha ziyade merfû hadislerin değerlendirildiği yerlerde zikredilmiştir.¹⁴⁸ Ancak bunun yanında tâbiûn ve sonraki devir alimlerine ait uygulamanın, Beyhakî'den önceki müelliflerden naklen aktarıldığı rivayetler de mevcuttur.¹⁴⁹ Görüşlerine yer verilen tâbiûn alimleri arasında Said b. Cübeyr, Kasım b. Muhammed ve Mekhûl eş-Şâmî gibi farklı ilmî muhitlere mensup isimler bulunmaktadır.

2) Davacının Yemini İle Birlikte Bir Şahidin Yeterli İspat Vasıtası Kabul Edilmesi: Beyhakî'nin eseri dışında, *Sünen*'lerde bu konu hakkında geçen rivayetler arasında maktû hadis tespit edilememiştir.¹⁵⁰ Beyhakî'nin ise konuyla ilgili onbeş maktû rivayete yer verdiği görülmektedir.¹⁵¹ Musanneflerde olduğu gibi, kadılık vazifesini yürütmüş tâbiûn'dan yapılan nakillerin dikkat çektiği eserde, Kadı Şureyh ve Ömer b. Abdülaziz kaynaklı rivayetler geniş yer tutmuştur. Bu iki ismin dışında

¹⁴⁶ Bk. Beyhakî, *Sünen*, II, 23-7, 68-83.

¹⁴⁷ Bk. Beyhakî, *Sünen*, II, 82.

¹⁴⁸ Bk. Beyhakî, *Sünen*, II, 76, 79, 81

¹⁴⁹ Bk. Beyhakî, *Sünen*, II, 73-4, 75, 82.

¹⁵⁰ Konuyla ilgili rivayetler için bk. İbn Mace, Ahkâm 31; Ebû Dâvud, Akdiye 21; Tirmizî, Ahkâm 13. Ebû Dâvud, naklettiği merfû hadis hakkında kendisine soru sorulan Süheyl b. Ebî Sâlih'in (ö. 138/755) cevabını merfû hadisin hemen ardından isnadıyla zikretmiştir. Tebe-i tâbiûnden olan Süheyl'in sözleri, bâbın muhtevasına yönelik görüşler olmayıp, isnadında kendisinin geçtiği hadisin sıhhatiyle ilgili değerlendirme içermektedir, bk. Ebû Dâvud, Akdiye 21.

¹⁵¹ Bk. Beyhakî, *Sünen*, X, 173-176. Beyhakî, eserinde pek çok rivayet ve değerlendirmeyi bir arada, hatta zaman zaman iç içe geçmiş olarak verdiği için, rivayetlerin sayısını tespitinde bazı izafiliklerin bulunduğu unutulmamalıdır.

Ebû Seleme b. Abdurrahman, Şa'bî, Yahya b. Ya'mer, Süleyman b. Habib (ö. 126/743) ve Atâ b. Ebî Rebâh'ın görüş ve uygulamaları rivayet edilmiştir.¹⁵²

Burada müellifin, tâbiûna ait rivayetleri muhtelif tarikleriyle beraber vermeye özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kadı Şureyh'in bir yemin ve bir şahitle hüküm verdiğini belirten rivayet, en az dört farklı tarikle nakledilmiştir.¹⁵³

İsnadların büyük çoğunluğunda İmam Şâfiî'nin geçmesi, buradaki maktû hadislerin dikkat çeken bir diğer özelliğidir. Bu durum, Hanefîlerden farklı olarak bir yemin ve bir şahit ile hüküm verilebileceğini savunan İmam Şâfiî ve takipçilerinin, konu hakkındaki merfû, mevkuf ve maktû rivayetlerin tümünü istidlâl amaçlı kullandığını göstermektedir. Nitekim Beyhakî, söz konusu bâbda Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşünü kendi ağzından vermiştir.¹⁵⁴

3) İrtidat Eden Kadının Cezası: Bu konuyla ilgili Dârimî'nin *Sünen*'inde herhangi bir rivayet bulunmazken İbn Mace, Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesaî'nin *Sünen*'lerinde merfû ve mevkuf hadisler nakledilmiş, ancak maktû hadise yer verilmemiştir.¹⁵⁵ Said b. Mansur'un *Sünen*'inde mürtedin hükmüne dair müstakil bir bâba rastlanmamasına karşın, konuyla ilgisi bulunan maktû bir hadise yer verildiği görülmektedir.¹⁵⁶ Kaynağında Ömer b. Abdülaziz'in bulunduğu bu hadis, diğer rivayetler gibi isnadlı olarak ve hakkında herhangi bir değerlendirme yapılmaksızın kaydedilmiştir.

İrtidat konusunda çok sayıda rivayete yer veren Beyhakî, mürted kadının cezası meselesine müstakil bir bâb ayırmıştır.¹⁵⁷ Burada geçtiği tespit edilen onyedî hadisin iki tanesi maktûdur. Müellif, ardı ardına naklettiği bu iki rivayette önce İbn Şihâb ez-Zühri'nin, ardından İbrahim en-Nehaî'nin konu hakkındaki görüşünü kaydetmiştir.¹⁵⁸ Bu rivayetlerin Ma'mer b. Raşid ve Abdürrezzak es-San'ânî kanalıyla gelmiş olması,

¹⁵² Maktû hadislerden birinin, Ebû'z-Zinâd (ö. 130/748) tarafından isim belirtilmeksizin "görüşlerine başvurulmuş Medineli fukahâ'ya nispet edilmesi dikkat çekicidir, bk. Beyhakî, *Sünen*, X, 175-176. Burada muhtemelen, isimleri aşağıda zikredilecek olan Medine'nin önde gelen yedi tâbiî fakihî kastedilmektedir.

¹⁵³ Bk. Beyhakî, *Sünen*, X, 174.

¹⁵⁴ Bk. Beyhakî, *Sünen*, X, 175.

¹⁵⁵ Bk. İbn Mace, Hudûd 1, 2; Ebû Dâvud, Hudûd 1; Tirmizî, Hudûd 25; Nesaî, Tahrîmü'd-dem 14, 15. Tirmizî, tâbiûn görüşüne yer vermezken tebe-i tâbiîn ve sonraki bazı imamların konuyla ilgili görüşlerini kavi olarak kaydetmiştir.

¹⁵⁶ Bk. Said b. Mansur, *Sünen*, II, 62-63.

¹⁵⁷ Bk. Beyhakî, *Sünen*, VIII, 202-204.

¹⁵⁸ Bk. Beyhakî, *Sünen*, VIII, 203.

Beyhakî'nin tâbiûn görüşlerini derlerken kendinden önceki musannef edebiyatından önemli ölçüde istifade ettiğini göstermektedir. Ayrıca müellif, naklettiği hadisler ve ravileri hakkında Süfyan es-Sevrî gibi alimlerin değerlendirmelerini burada da zikretmiştir.¹⁵⁹

III. Câmi Türü Eserlerde Maktû Hadis

A. Câmi Türü Eserlerde Maktû Hadisin Yeri

İman, ahkâm, zühd, âdâb, tefsir, tarih ve siyer, menâkıb ile fiten ve melâhim konularına dair hadisleri bir araya getiren eserlere “câmi” adı verilmektedir.¹⁶⁰ Sünenlerden farklı olarak muhtevaları ahkâmıla sınırlı olmayan câmiler II./VIII. yüzyıldan itibaren tasnif edilmeye başlanmışsa da, bu asırda telif edilen eserlerin büyük bölümüne henüz ulaşılammıştır.¹⁶¹ Ancak Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) ile Abdullah b. Vehb'in (ö. 197/813) günümüze ulaşmış ve matbû halde bulunan eserlerinden yola çıkarak, erken dönem câmi literatüründe maktû hadisin yerine dair bazı tespitler yapmak mümkündür.¹⁶²

Öncelikle her iki eserde, merfû ve mevkuf rivayetlerin yanında maktû rivayetlere de yer verildiği dikkat çekmektedir.¹⁶³ Bu durumun, musannef ve sünen türünde yazılmış diğer eserler de göz önüne alındığında, ikinci asırdaki hadis telifatının genel karakteristiğini yansıttığı söylenebilir. Ancak nicelik itibariyle maktû hadislerin, merfû ve mevkuf hadislere göre daha az olduğu görülmektedir.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Bk. Beyhakî, **Sünen**, VIII, 203.

¹⁶⁰ Bk. Çakan, **Hadis Edebiyatı**, s. 78. Ancak bu tanımın daha ziyade III./IX. asır câmilerinin özelliklerini yansıttığı, II./VIII. asra ait câmilerde yukarıdaki başlıkların tamamına dair hadis bulunmayabileceği kaydedilmelidir.

¹⁶¹ Bk. Kandemir, M. Yaşar, “Câmi' ”, **DİA**, VII, 94. Hicrî ikinci asırda gerek câmi gerekse diğer türlere dair eser vermiş hadis müelliflerini bir arada görmek için bk. Sezgin, M. Fuad, “Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer b. Râşid'in Câmi'i” **Türkiyat Mecmuası** XII (1955), s. 118-120.

¹⁶² Ma'mer b. Râşid'in **Câmi'i**, Abdürrezzak b. Hemmâm'a ait **el-Musannef**'in son iki cildi içinde yer alırken, İbn Vehb'in **Câmi'i** müstakil olarak basılmıştır, bk. Abdürrezzak, **Musannef**, X, 379 - XI, 471; İbn Vehb, Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Kureşî, **el-Câmi' fi'l-hadis**, I-II, thk. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebü'l-Hayr, Demmâm 1416/1996.

¹⁶³ Bazı maktû hadis örnekleri için bk. Abdürrezzak, **Musannef**, X, 452-3, 460, 462, 463, 467; XI, 79, 175, 179; İbn Vehb, **el-Câmi'**, I, 203-4, 219-20, 240, 253, 256, 257, 261, 279, 297; II, 556.

¹⁶⁴ Ma'mer b. Râşid'in başlıca kaynağı durumundaki dört hocasından gelen rivayetler çerçevesinde istatistikî bir değerlendirme için bk. Erul, Bünyamin, “Hicrî İkinci Asırda Rivayet Üslûbu (I): Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i”, **AÜİFD**, XLIII / 1 (2002), s. 35-37.

Bunun yanı sıra maktû hadisler, bâblardaki merfû ve mevkuf rivayetlerle bir arada ve onlar gibi isnadlı olarak kaydedilmiştir. İkinci asırda vefat etmiş her iki müellif ile tâbiûn isimleri arasında fazla sayıda ravi bulunmamasına rağmen isnadların açıkça zikredilmiş olması, muhaddislerin isnad uygulamasına gösterdikleri hassasiyetin bir sonucu olarak görülebilir.¹⁶⁵

Câmi literatürünün III./IX. yüzyıldaki en mühim iki örneği, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-sahîh*'leridir. Çoğunlukla merfû hadislerden oluşan her iki câmi, tâbiûn görüşlerine yer verme hususunda farklı özelliklere sahiptir. Müslim'in eserinde az sayıda tâbiûn görüşü mevcutken, Buhârî'nin özellikle muallak rivayetlerinde pek çok tâbiûn kavline rastlamak mümkündür. Yukarıda kitabına temas edilen Tirmizî ile Buhârî arasında bu açıdan bir benzerliğe dikkat çeken araştırmacılardan Nureddin İtr, her iki müellifin de fikhî gayelerle hareket ettiğini, Müslim'in ise kitabının amacına uygun olmaması sebebiyle böyle bir tasarrufta bulunmadığını belirtmektedir.¹⁶⁶ Müslim'in âsâra çok az yer ayırmasını kitabının gayesiyle ilişkilendirenler, söz konusu âsârın ancak kitabın telif amacıyla doğrudan ilgili olmayan durumlarda zikredildiğini belirtmişlerdir.¹⁶⁷

Buhârî'nin *Sahîh*'ine gelince, maktû rivayetler genellikle bâb başlıklarında ve ta'lik yoluyla nakledildikleri için bu eserdeki muallak hadisler üzerinde durmak gerekmektedir. *Sahîh*'te geçen 1341 muallak rivayetin muttasıl tarîklerini *Tağlîku't-ta'lik* adlı eserinde bir araya getiren İbn Hacer, ta'lik yoluyla nakledilmiş çok sayıda tâbiûn sözünü eserinde isnadlarıyla beraber zikretmiştir. Nitekim Buhârî, imamla cemaat arasında bir duvar veya perde olması durumunda cemaatle namazın geçerliliği hakkında açtığı bâbın başlığında, tâbiûndan Ebû Miclez'in (ö. 101/719) "İmamın tekbirini duyduğu müddetçe, aralarında yol veya duvar olsa bile imama

¹⁶⁵ Ancak bu isnadların bir kısmının, üçüncü asırda olgunluğa erişecek olan hadis tekniğine nazaran çeşitli kusurlar taşıdığına dikkat çekilmiştir, bk. Erul, "Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in Câmi'i", s. 43 vd.

¹⁶⁶ Bk. İtr, Nureddin, *el-İmamü't-Tirmizî*, s. 219. Doğrudan tâbiûn görüşleriyle ilgili olmamakla birlikte, Tirmizî'nin muallak hadis rivayet etme hususunda hocası Buhârî ile olan benzerliğine başka bir yerde de dikkat çekilmiştir, bk. Sezgin, M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara 2000, s. 139.

¹⁶⁷ Bk. Melîbârî, Hamza Abdullah, *Abkariyyetü'l-İmam Müslim fî tertîbi ehâdisi Müsnedihî's-Sahîh*, Beyrut 1418/1997, s. 31. Yazar büyük ihtimalle âsârın, bâbın ilk kısmında yer alan esas hadisler arasında değil, genellikle sonda zikredilen mütâbi' (destekleyici) rivayetler arasında verildiğini kastetmektedir.

uyar” sözünü muallak olarak vermiştir.¹⁶⁸ İbn Hacer ise bu sözün İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef*’inde geçen muttasıl isnadlı versiyonunu tespit ederek eserinde zikretmiştir.¹⁶⁹ İbn Hacer bir başka yerde, Buharî’nin İbn Sîrîn, Atâ b. Ebî Rebâh ve İbrahim en-Nehaî’ye atfettiği “komisyoncunun ücret almasında bir sakınca yoktur” görüşünü¹⁷⁰ yine İbn Ebî Şeybe’den iki ayrı rivayetle tahrir etmiştir.¹⁷¹

Buharî’de geçen bu rivayetlerin ondan önceki müelliflerin kitaplarında muttasıl olarak bulunabilmesi, Fuad Sezgin gibi bazı araştırmacıları, Buharî’nin bu merviyâtı kendinden önceki yazılı kaynaklardan derlediği düşüncesine yöneltmiştir. *Sahih*’in tefsir bölümünde geçen muallak rivayetlerin sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiin isimlerine göre dökümünü yapan Sezgin, bu bölümde geçen 450 muallak rivayetten 214’ünün tâbiûn tabakasına ait olduğunu tespit etmiştir.¹⁷² Söz konusu tespit, maktû hadislerin *el-Câmiu’s-sahih*’in bütününe ne kadar geniş bir yer tuttuğuna işaret ettiği gibi, tâbiûn görüşlerine yalnızca fikhî tartışmalar vesilesiyle değil, tefsir çalışmaları çerçevesinde de önem atfedildiğini göstermektedir.

Buharî daha ziyade bâb başlıklarında verdiği sahâbe ve tâbiûnun fetvalarıyla tefsire dair açıklamalarını, ihtilaflı meselelerde kendi seçtiği görüşü desteklemek üzere kaydetmiştir.¹⁷³ Bu durum, merfû hadisin bulunduğu yerde bile tâbiûna ait görüşlerin en azından destekleyici bir unsur olarak ele alındığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

B. Câmi Türü Eserlerde Maktû Hadis Kullanımına Örnekler

Câmilerde maktû hadis kullanımına dair aşağıda verilen örneklerin, daha ziyade Buharî’ye ait *el-Câmiu’s-sahih* kaynaklı olduğu görülecektir. Bunun başlıca sebebi, Müslim’in, yukarıda belirtildiği gibi, tâbiûndan gelen rivayetlere çok az yer vermesi ve Ma’mer b. Raşid ile İbn Vehb’e ait *Câmi*’lerin muhtevalarının üçüncü asır

¹⁶⁸ Buharî, Ezan 80.

¹⁶⁹ İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Tağlîku’t-ta’lîk alâ Sahîhi’l-Buharî*, thk. Said Abdurrahman Musa el-Kazakî, Beyrut 1405/1985, II, 303.

¹⁷⁰ Bk. Buharî, İcâre 14.

¹⁷¹ İbn Hacer, *Tağlîk*, III, 280. Misalleri çoğaltmak mümkündür, İbn Hacer’in isnadlarıyla tahrir ettiği maktû hadislerle örnek için bk. *Tağlîk*, III, 122, 321-2, 389, 417, 452.

¹⁷² Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 148. Bu rivayetlerin yarısından fazlası, Kuran tefsirine dair bir eser yazdığı bilinen Mücahid b. Cebr’e (ö. 103/721) aittir.

¹⁷³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buharî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Beyrut ts., I, 19.

câmilere kadar kapsamlı olmayıp, daha çok ahlakî ve gündelik yaşantıya dair konuları içeriyor olmasıdır.

1) Rukûda Ellerin Kaldırılması: İkinci asra ait eserlerden Ma‘mer b. Raşid ve İbn Vehb’in *Câmi*’lerinde bu konuyla ilgili herhangi bir rivayet geçmemektedir. Buharî ve Müslim’in *el-Câmiu’s-sahîh*’lerinde konuyla ilgili nakledilen toplam oniki rivayet ise tamamen merfû-fiilî hadislerden oluşmuş olup, içlerinde maktû hadis bulunmamaktadır.¹⁷⁴

2) Davacının Yemini İle Birlikte Bir Şahidin Yeterli İspat Vasıtası Kabul Edilmesi: Ma‘mer b. Raşid ile İbn Vehb’in *Câmi*’lerinde konuyla ilgili rivayet bulunmazken, Müslim tek bir merfû hadis nakletmiştir.¹⁷⁵ Buna mukabil, Buharî’nin konuya ayırdığı bâbın başlığında maktû bir hadis bulunmaktadır.¹⁷⁶ Kaynağında Kûfeli alimlerden Abdullah b. Şübrûme’nin (ö. 144/761) bulunduğu bu rivayet, isnadlı olarak nakledilmiştir. Buharî rivayetle ilgili herhangi bir değerlendirme yapmasa da, İbn Şübrûme’nin görüşünü nakletmesinden, kendisinin de onunla aynı görüşü paylaştığı anlaşılmaktadır.¹⁷⁷ Bâb başlığının altındaki rivayetler arasında ise maktû hadis bulunmamaktadır.

3) İrtidat Eden Kadının Cezası: Ma‘mer b. Raşid ve İbn Vehb’in eserlerinde konuyla ilgili herhangi bir rivayet geçmezken, Müslim’in yer verdiği sekiz rivayetin tamamının merfû olduğu görülmektedir.¹⁷⁸ Konu hakkındaki tâbiûn görüşlerinin bulunabileceği eser, Buharî’nin *el-Câmiu’s-sahîh*’idir.¹⁷⁹ Buharî’nin, yukarıda belirtildiği gibi, tâbiûn görüşlerini bâb başlığında vermeyi tercih ettiği görülmektedir. Müellif, konuya ayırdığı bâbın başlığını “Hükmü’l-mürted ve’l-mürtedde ve kâle İbn Ömer ve’z-Zührî ve İbrahim...” şeklinde başlatmış, İbn Ömer ile İbn Şihâb ez-Zührî ve İbrahim en-Nehaî’nin görüşünü naklettikten sonra konuyla ilgili ayetleri zikretmiştir.

¹⁷⁴ Bk. Buharî, Salât 83, 84, 85, 86; Müslim, Salât 21-26.

¹⁷⁵ Bk. Müslim, Akdiye 3.

¹⁷⁶ Bk. Buharî, Şehâdât 20.

¹⁷⁷ İbn Hacer, **Fethu’l-bârî**, V, 280.

¹⁷⁸ Bk. Müslim, Kasâme 9-14. Bu hadisler, Ureyne’den bir kavmin gelişini ve sonrasındaki olayları anlatan tek bir hadisin muhtelif tariklerinden ibarettir. Müslim, eserinin diğer bâblarında yaptığı gibi, naklettiği rivayeti muhtelif tarikleriyle vermeye özen göstermiştir.

¹⁷⁹ Bk. Buharî, İstîtâbetü’l-mürteddîn 2.

Adı geçen bâb başlığında İbn Şihâb ve İbrahim en-Nehaî'ye ait görüşlerin, isnadları hazfedilmek suretiyle aktarıldığı dikkat çekmektedir. Oysa ismi geçen tâbiîlerin görüşlerini, yukarıda işaret edilen musanneflerde isnadlarıyla beraber bulmak mümkündür. Buhari'nin, tâbiûn görüşlerini, konuyla ilgili kanaatine uygun düşmesi sebebiyle verdiği anlaşılmaktadır. Zira gerek bâb başlığında zikredilen tâbiûn görüşleri, gerekse bâb içinde nakledilen rivayetler, irtidat cezasında kadının erkekten farkı bulunmadığını ortaya koymaktadır. Müellifin bâb başlığının altında naklettiği iki rivayet arasında ise maktû hadis bulunmamaktadır.

IV. Âsârlarda Maktû Hadis

A. Âsârlarda Maktû Hadisin Yeri

Maktû hadisin yoğun olarak geçtiği diğer hadis kitapları âsârlardır. Sistematiği itibariyle musannef eserler arasında değerlendirilebilecek olan âsârlar, muhtevalarına daha ayrıntılı şekilde değinmek amacıyla ayrı bir başlık altında ele alınmıştır.

Âsârlar, Ebû Hanife'den (ö. 150/767) rivayet edilen hadislerin talebeleri tarafından bazı ilavelerle fıkıh bâblarına göre tasnif edildiği eserlerdir. Züfer b. el-Hüzeyl (ö. 158/775), Ebû Yusuf, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, Hasan b. Ziyad el-Lü'lû (ö. 204/819), Hammad b. Ebî Hanife (ö. 170/786) ve Muhammed b. Halid el-Vehbî (ö. 190/806 öncesi) âsâr sahibi olduğu kaydedilen müelliflerdendir.¹⁸⁰ Âsârların hem Ebû Hanife'ye hem de talebelerine nispet ediliyor olması, dikkat çekici bir husustur. Özellikle Şeybânî'ye ait *Âsâr*'da Ebû Hanife dışında yirmi kadar hocadan nakil yapılması ve yazarın kendi değerlendirmelerini hocasının görüşlerinden ayrı vermesi, söz konusu eserde Ebû Hanife'den sonra bazı tasarrufların yapıldığını göstermektedir.¹⁸¹ Nitekim *Âsâr*'ın Ebû Hanife yanında Şeybânî'ye nispet edilmesi, Şeybânî'nin bu eserdeki rolünün yalnızca nakilden ibaret olmamasına bağlanmıştır.¹⁸² Buna mukabil, âsârlardaki rivayetlerin bizzat Ebû Hanife tarafından tasnif edildiği, dolayısıyla bu eserlerin Ebû Hanife'ye ait tasnifin

¹⁸⁰ Numânî, Mevlânâ Muhammed Abdürreşîd, "Kitâbü'l-Âsâr Mukaddimesi", trc. Mehmet Özşenel, **SAÜFD**, I (1996), s. 241-247.

¹⁸¹ Bk. Çakan, İsmail L., "el-Âsâr", **DİA**, III, 460.

¹⁸² Özşenel, Mehmet, **Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i rey - Ehl-i hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybani**, yayımlanmamış doktora tezi, MÜSBE, İstanbul 1999, s. 153, dn. 748.

muhtelif rivayetleri olarak görülmesi gerektiği ileri sürülmüştür.¹⁸³ Ebû Yusuf ile Şeybânî'ye ait *Âsâr*'lardaki rivayetlerin pek çoğunun aynı olması, bu eserlerin Ebû Hanife'ye nispetini güçlendiren bir unsur olarak değerlendirilmektedir.¹⁸⁴ Burada, âsârların gerçek musannifinin kim olduğundan ziyade, Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin *Âsâr*'ları çerçevesinde söz konusu kitapların maktû hadis açısından taşıdığı özelliklere değinilecektir.

Öncelikle, her iki âsâr da merfû yanında çok sayıda mevkuf, maktû ve mürsel hadis içermeleri itibariyle hicrî ikinci asırdaki hadis telifatının tipik özelliklerini yansıtmaktadır. Kullandığımız baskıda bin atmış yedi hadis içeren Ebû Yusuf'un *Âsâr*'ında,¹⁸⁵ bir sayıma göre tâbiûndan gelen beşyüz kırk dokuz rivayet olup, bunların en az dörtyüz kırk üç tanesini yalnızca İbrahim en-Nehaî'den gelenler oluşturmaktadır.¹⁸⁶ Şeybânî'nin *Âsâr*'ındaki¹⁸⁷ maktû hadis oranının da bundan çok farklı olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁸⁸

Hemen hemen tüm rivayetlerin isnadlı olarak verildiği her iki âsârda en fazla geçen maktû hadis isnadı "Ebû Yusuf veya Muhammed > Ebû Hanife > Hammad b. Ebû Süleyman > İbrahim en-Nehaî" şeklindedir.¹⁸⁹ Hem bu isnaddan, hem de konuyla ilgili daha önce yapılmış çalışmalardan yola çıkarak bazı tespitler yapmak mümkündür. Öncelikle bu silsile, Ebû Hanife ve talebelerinin sahip olduğu ilmî birikimin kendilerine intikal yollarından birini göstermektedir.¹⁹⁰ Buna göre Kûfe'deki hadis bilgisi Ebû Hanife'nin hocaları vasıtasıyla İbrahim en-Nehaî'ye uzanmakta, oradan da Alkame b. Kays, Mesruk b. el-Ecda' (ö. 63/682) ve Esved b. Yezid gibi büyük tâbiûn yoluyla sahâbeden Abdullah b. Mesud (ö. 32/652-3) ve Ali

¹⁸³ Bk. Numânî, "Kitâbü'l-Âsâr Mukaddimesi", s. 240-241.

¹⁸⁴ Bk. Hatiboğlu, İbrahim, "el-Müsned", *DİA*, XXXII, 102.

¹⁸⁵ Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *Kitâbü'l-Âsâr*, nşr. Ebü'l-Vefa el-Afgânî, Haydarabad 1355. Eserin sonunda, baskıya esas alınan nüshada sondan eksiklik bulunduğu belirtilmiştir, bk. s. 242.

¹⁸⁶ Bk. Schacht, *Origins*, s. 33.

¹⁸⁷ eş-Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbü'l-Âsâr* (İbn Hacer el-Askânî'nin *el-İsâr bi marifeti ruvâtî'l-Âsâr*'ı ile birlikte), Karaçi 1407/1987. Tahkikli ancak yarım kalmış neşri için bk. eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, nşr. Ebü'l-Vefa el-Afgânî, I-II, Beyrut 1413/1993. Bundan sonraki atıflar, aksi belirtilmedikçe Ebü'l-Vefa neşrine göre yapılacaktır.

¹⁸⁸ Joseph Schacht, eserde 550 maktû hadis bulunduğunu belirtmiştir, bk. Schacht, *Origins*, s. 33.

¹⁸⁹ Msl. bk. Ebû Yusuf, *Âsâr*, s. 28, 52, 86, 87, 88, 95, 101, 102, 136, 150, 166, 175, 192, 196, 218, 232; Şeybânî, *Âsâr*, I, 11, 43, 53, 54, 87, 115, 131, 135, 164, 187, 195, 364, 468, 497, 579, 614; II, 49, 175, 263.

¹⁹⁰ Bk. Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 2001, s. 170.

b. Ebû Talib'e (ö. 40/661) dayanmaktadır. Dolayısıyla âsârların, herhangi bir tâbiûye değil de müellifin şehrindeki ilmî silsile içinde önem atfedilen isimlerin maktû hadislerine yer verme bakımından *Muvatta'*ya benzediği söylenebilir. Yine bu durum, nesiller arası hoca-talebe ilişkisini dikkate almadan maktû hadislerin anlaşılamayacağına işaret etmektedir.

Şeybânî'nin *Âsâr'*ında, rivayetlerin ardından müellifin yaptığı kısa değerlendirmeler, maktû hadisin sonraki devir alimleri tarafından nasıl algılandığını göstermesi bakımından önemli birer örnektir. Şeybânî, hadisleri naklettikten sonra çoğunlukla “biz de bu görüşü alıyoruz, Ebû Hanife'nin de görüşü budur” diyerek hadiste belirtilen hükmü onaylamakta,¹⁹¹ bazen de “bu, İbrahim'in görüşüdür; biz aynı kanaatte değiliz” diyerek veya benzeri bir ifadeyle tâbiûn hükmüne karşı çıkmaktadır.¹⁹² Dolayısıyla onun, maktû hadisleri amel edilebilecek rivayetler olarak görmekle beraber bağlayıcı bir delil saymadığı anlaşılmaktadır. Nitekim kendisinin ve hocası Ebû Hanife'nin herhangi bir konuyla ilgili görüşünü rivayetlerden ayrı olarak vermesi, tâbiûnun hüküm verdiği konular hakkında kendisinin de görüş belirtebileceğinin ifadesi sayılabilir.¹⁹³

*Âsâr'*ların büyük ölçüde maktû hadislerden oluşmuş olması, söz konusu eserlerin, çeşitli istidlâl metotlarına sahip ilk devir Hanefî imamların fikhî tefekkürünü ne ölçüde yansıttığı sorusunu gündeme getirmiştir. *Âsâr'*lardaki tâbiûn görüşlerinin yoğunluğuna dikkat çeken Şah Veliyyullah, Ebû Hanife'nin İbrahim en-Nehaî ve akrânı alimlerin görüşlerine son derece bağlı olduğunu ve çoğu zaman onların görüşlerinden dışarı çıkmadığını söylemiş, iddiasına delil olarak da Nehaî ile akrânının musanneflerde ve Şeybânî'nin *Âsâr'*ında geçen görüşleriyle Ebû Hanife'nin görüşleri arasındaki benzerliği göstermiştir.¹⁹⁴ Bu ifadeler, tâbiûn

¹⁹¹ Bk. Şeybânî, *Âsâr*, I, 162, 205, 354-5, 415-6; II, 175.

¹⁹² Bk. Şeybânî, *Âsâr*, I, 35, 53-4, 469. Üçüncü örnekte, İbrahim en-Nehaî'nin hükmü reddedilirken, bir başka tâbiû Said b. Müseyyeb'in görüşü alınmıştır.

¹⁹³ Burada Ebû Hanife'ye ait “Sahâbeden gelen görüşlere uyarız, tâbiûndan gelen görüşler karşındaysa kendi görüşümüzü ortaya koyabiliriz” sözü hatırlanabilir, bk. Serahsî, *Usûl*, I, 313.

¹⁹⁴ Bk. Dehlevî, *Huccetullah*, I, 419. Ancak Dehlevî'nin Ebû Hanife tasviri, sonraki müelliflerin çeşitli eleştirilerine uğramıştır. *Âsâr'*lardaki meselelerin, mezhep içinde ele alınan konuların dörtte birini bile teşkil etmediğini vurgulayan Muhammed Ebû Zehra (ö. 1394/1974), yalnızca bu kitaplara bakarak hüküm verilmesini hatalı bulmuştur, bk. Muhammed Ebû Zehra, *Ebu Hanife*, trc. Osman Kesioğlu, Ankara 2005, s. 252-254. Dehlevî'nin yorumunu mübalağalı bulan bir diğer müellif Şükrü Özen ise Ebû Hanife'yi Nehaî'nin mukallidi olarak sunmanın

görüşünün özellikle ikinci asır alimlerinin gözündeki değerini vurguladığından önemlidir. Ancak kanaatimizce bu konu hakkında daha sağlıklı bir sonuca varılması için, âsârlarda tâbiûna izafe edilen görüşlerin diğer Hanefî kitaplarında yine tâbiûn görüşü olarak mı kaydedildiği, yoksa onların yerine mezhep içinde daha fazla itimat edilen delillerin mi zikredildiğinin araştırılması gerekmektedir.

Son olarak, isnadla ilgili bir hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır. Âsârlarda geçen merfû, mevkuf ve maktû hadislerde, rivayet sîgası olarak genellikle “an” lafzı kullanılmıştır.¹⁹⁵ İsnadın baş tarafında bulunan Şeybânî daha ziyade “ahberenâ” lafzını kullanırken,¹⁹⁶ âsârı Ebû Yusuf’un oğlundan rivayet eden ravinin çoğunlukla “haddesenâ” tabirini tercih ettiği görülmektedir.¹⁹⁷ Son iki terimin, hadis tahammül yollarından semâ ve kiraata delalet etmek üzere kullanıldığı bilinmektedir. İsnadların kaynağa yakın kısımlarında belirli bir rivayet metoduna işaret etmeyen “an” sîgasının kullanılmasının ise, hadis tahammül terimlerinin o dönemde yeterince gelişmemiş olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca Kûfe’deki fıkıh meclislerinde sürekli tekrarlanan bilgi ve rivayetlerin, raviler tarafından dakik rivayet lafızlarıyla nakledilmesine ihtiyaç duyulmamış olması muhtemeldir.

B. Âsârlarda Maktû Hadis Kullanımına Örnekler

Bir hadis çeşidi olarak tâbiûn görüşlerine verilen önemle tâbiûnun belirli bir şehirdeki ilmî silsilede tuttuğu yer arasındaki ilişkinin en bariz olduğu eserler, *Muvatta*’dan sonra *Âsâr*’lardır. Ebû Yusuf ve Şeybânî’nin eserlerinde geçen maktû hadislerin özellikle isnad yönünden incelenmesi, bu ilişkinin daha açık biçimde ortaya konmasını sağlayacaktır. Aşağıda, esas alınan üç örnek mesele çerçevesinde *Âsâr*’lardaki maktû hadis kullanımına temas edilecektir.

yanlış olduğunu, nitekim Nehaî’nin de ictihadlarında Kûfe’deki sahâbe öğretilerine dayanan fikhî birikimden faydalandığını belirtmektedir. Bk. Özen, Şükrü, **İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci: Başlangıçtan Hicrî IV. Asrın Ortalarına Kadar**, yayımlanmamış doktora tezi, MÜSBE, İstanbul 1995, s. 246-247.

¹⁹⁵ Bk. Ebû Yusuf, *Âsâr*, s. 10, 16, 44, 51, 52, 53; Şeybânî, *Âsâr*, I, 131, 210, 211, 280; II, 24, 25, 190.

¹⁹⁶ Bk. Şeybânî, *Âsâr*, I, 107, 151, 168, 215, 234, 300, 400; II, 49, 134, 175, 221 vd.

¹⁹⁷ Ebû Yusuf, *Âsâr*, s. 36, 37, 60, 71, 112, 132, 174, 186 vd.

1) Rukûda Ellerin Kaldırılması: Ebû Yusuf’a ait *Âsâr*’ın “İftitahu’s-salât” babı içinde, konuyla ilgili olduğu tespit edilen rivayetlerin her ikisi de maktûdur.¹⁹⁸ Birinci rivayet, Ebû Yusuf > Ebû Hanife > Hammad b. Ebû Süleyman > İbrahim en-Nehaî; ikinci rivayet ise Ebû Yusuf > Ebû Hanife > Talha b. Musarrif el-Yâmî > İbrahim en-Nehaî isnadına sahiptir. Her iki rivayetin kaynağında, Irak fıkıh çevresinin tâbiûnun dönemindeki en önemli temsilcilerinden İbrahim en-Nehaî bulunmaktadır. Ayrıca müellife kadarki diğer ravilerin de Kûfeli olduğu dikkat çekmektedir.

Senedinde daha çok “an” lafzı kullanılmış olan rivayetlerin her ikisi de kavlîdir. Bu iki maktû hadis dışında, rukûda elleri kaldırmakla ilgili başka bir rivayete yahut aynı iki rivayetin farklı tarîklerine yer verme ihtiyacı hissedilmemiştir. Ebû Yusuf, kitabının genelinde benimsediği metoda uygun olarak, naklettiği iki hadis hakkında isnad, metin yahut hücciyet açısından herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.

Şeybânî’nin *Âsâr*’ında ise konuyla ilgili olduğu tespit edilen tek rivayet, “İftitahu’s-salât ve refu’l-eydî ve’s-sücûd ale’l-imâme” başlıklı bâb içinde geçen maktû hadistir.¹⁹⁹ Rivayetin isnadı, Şeybânî > Ebû Hanife > Hammâd b. Ebû Süleyman > İbrahim en-Nehaî şeklinde olup, Ebû Yusuf’un naklettiği tarikle aynıdır. Ebû Yusuf ve Şeybânî’nin rivayetleri arasında manaya tesir edecek bir lafız farklılığı mevcut değildir.

Şeybânî, diğer rivayetlerin çoğunda olduğu gibi, bu hadisin sonunda da “bunu alıyoruz, Ebû Hanife’nin de görüşü budur (*ve bihî ne’huz, ve hüve kavlü Ebî Hanife*)” yorumunu yapmaktadır. Yine diğer rivayetlerdeki tasarrufuna uygun olarak, sened hakkında değerlendirme yapmamıştır.

2) Davacının Yemini İle Birlikte Bir Şahidin Yeterli İspat Vasıtası Kabul Edilmesi: Konu hakkında Ebû Yusuf ve Şeybânî’nin *Âsâr*’ında aynı maktû hadise yer verilmiştir.²⁰⁰ Yukarıdaki rivayette olduğu gibi, Ebû Hanife > Hammâd b. Ebû Süleyman > İbrahim en-Nehaî isnadına sahip olan hadis hakkında Ebû Yusuf

¹⁹⁸ Bk. Ebû Yusuf, *Âsâr*, s. 20-21.

¹⁹⁹ Bk. Şeybânî, *Âsâr*, I, 126. Adı geçen bâbdaki diğer hadisler, rukûda ellerin kaldırılmasıyla ilgili değildir.

²⁰⁰ Bk. Ebû Yusuf, *Âsâr*, s. 161; Şeybânî, *Âsâr* (Karaçi baskısı), s. 174.

herhangi bir değerlendirme yapmazken, Şeybânî kendisinin ve Ebû Hanife'nin maktû hadisteki hükmü kabul ettiklerini belirtmiştir.²⁰¹

3) İrtidat Eden Kadının Cezası: Bu konu hakkında Ebû Yusuf'un *Âsâr*'ında tespit edilen tek rivayet, İbrahim en-Nehaî'ye ait maktû bir hadistir.²⁰² Ebû Yusuf > Ebû Hanife > Hammad > İbrahim en-Nehaî isnadıyla nakledilen hadis hakkında herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır.

Şeybânî ise yukarıdaki maktû hadisin yanı sıra İbn Abbas'tan gelen bir mevkuf hadise yer vermiştir.²⁰³ Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin verdiği maktû hadisin isnadları aynı olmasına rağmen, rivayetin metninde bir farklılık göze çarpmaktadır. Ebû Yusuf'un rivayetinde Nehaî, kadına önce İslamiyet'in teklif edileceğini, kabul ederse kadının bırakılacağını, aksi taktirde öldürüleceğini belirtirken, Şeybânî rivayetinde İslamiyet'in teklif edilmesi kaydı bulunmamaktadır. Ayrıca Şeybânî, rivayetin hemen ardından "biz bu görüşü benimsemiyoruz" (*Iesnâ ne'huz bihî*) diyerek Nehaî'nin hükmünü kabul etmediklerini belirtmiştir. Kadının irtidatıyla ilgili bu rivayet, Şeybânî'nin tâbiûn görüşünün aksine hüküm verdiği örneklerden biridir. Açıkça belirtilmemiş olsa da, Nehaî'nin görüşünün reddedilmesinin, onun belirttiği hükmün İbn Abbas'tan gelen mevkuf hadise muhalif olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Şeybânî, İbn Abbas hadisinin ardından "biz de bu görüşü alıyoruz" diyerek mevkuf rivayeti kabul ettiğini belirtmiştir.²⁰⁴

V. Müsnedlerde Maktû Hadis

Müsned, "her bir sahâbînin ya da sonraki bir şahsın rivayet ettiği hadisleri sıhhat derecesine veya konularına bakılmaksızın onların adı altında bir araya getiren kitaplara" denmektedir.²⁰⁵ Müsned türü eserlerin yukarıdaki hadis eserlerinden en belirgin farkı, rivayetlerin konulara göre değil, sahâbîlerin isimlerine, İslam'a giriş zamanlarına yahut soy ve kabilelerine göre sıralanmış olmasıdır.

²⁰¹ Ayrıca, hadisin son kısmının İbrahim en-Nehaî'ye değil Hammâd veya Ebû Yusuf'a ait olabileceğine dikkat çekilmiştir; bk. Ebû Yusuf, *Âsâr*, s. 161, muhakkik dn. 3.

²⁰² Ebû Yusuf, *Âsâr*, s. 161.

²⁰³ Şeybânî, *Âsâr* (Karaçi baskısı), s. 128-129.

²⁰⁴ Bk. Şeybânî, *Âsâr* (Karaçi baskısı), s. 128.

²⁰⁵ Hatiboğlu, İbrahim, "Müsned", *DİA*, XXXII, 99.

Büyük ölçüde merfû hadislerden oluşan müsned türü eserlerde, sahâbe ve tâbiûna ait rivayetlerin de bulunduğu kaydedilmiştir.²⁰⁶ Ancak bu rivayetlerin müsnedlerdeki yeri, yukarıda incelenen rivayet kitaplarına kıyasla son derece azdır. Bundan dolayı olsa gerek, mevkuf ve maktû hadisin müsnedlerdeki yerine dair değerlendirmelere pek rastlanmamaktadır.

Kendisinden önce Ebû Dâvud et-Tayâlisî (ö. 203/819) ve Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî'ye (ö. 219/834) ait müsnedler bulunmakla beraber, Ahmed b. Hanbel'in telif ettiği *Müsned*, bu türün en meşhur örneği sayılmaktadır.²⁰⁷ 30000'e yakın rivayet ihtiva eden *Müsned* de, tespitlerimize göre yirmi civarında maktû hadis yer almaktadır.²⁰⁸

*Müsned*deki maktû hadislerin tamamı, merfû hadisler gibi isnadlı olarak nakledilmiştir. Ahmed b. Hanbel, diğer hadislerdeki tasarrufuna uygun olarak, maktû hadislerin ardından herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Ayrıca *Müsned* de maktû hadislerin kaynağı olan tâbiîler arasında, âsârlarda olduğu gibi öne çıkan belirli isimlerin bulunduğunu söylemek zordur.

Müsned de rivayetler konularına göre tasnif edilmediğinden, maktû hadislerin kullanımı hakkında yapılacak tespitler, yukarıdaki rivayet kitaplarına kıyasla sınırlıdır. Bu noktada, *Müsned*deki bazı maktû hadislerin, bir hadisin muhtelif tariklerinin sıralanması esnasında nakledilmiş olduğu söylenebilir.²⁰⁹ Bu yolla, rivayet tarikleri arasındaki sened ve metin farklılıklarına işaret edilmiş olmaktadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in, aynı hadisin muhtelif rivayetlerini vermedeki titizliği, çağdaş araştırmalarda dikkat çekilen bir husustur.²¹⁰

²⁰⁶ Bk. Karataş, **Hadislerin Artması**, s. 45-46.

²⁰⁷ Çakan, **Hadis Edebiyatı**, s. 59.

²⁰⁸ Msl. bk. Ahmed, I, 63, 278; II, 109, 296, 301; III, 293; IV, 73, 200, 349, 391; V, 15-6, 23, 24, 225, 249, 382; VI, 172.

²⁰⁹ Bk. Ahmed, IV, 348-349.

²¹⁰ Bk. Çakan, **Hadis Edebiyatı**, s. 61-62.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAKTÛ HADİSİN DELİL DEĞERİ

MAKTÛ HADİSİN DELİL DEĞERİ

“Maktû hadis” teriminin kapsamını ve hadis ilmindeki yerini göstermeyi amaçlayan ilk iki bölümde, maktû hadisin tanımı ve diğer hadis kavramlarıyla ilişkisi yanında hadis literatüründe ne ölçüde yer tuttuğu ve nasıl incelendiği üzerinde duruldu. Bu bölümde ise maktû hadisin delil değerinin tartışılması amaçlanmaktadır. Zira tâbiûn görüşlerinin fikhî konularda nasıl algılanıp değerlendirildiğini tespit etmek, önceki bölümlerde ele alınan konuların fiilî sonuçlarını görmek bakımından önem arz etmektedir.

Gerek tâbiûn görüşünün delil değerinin temelde fıkıh usûlü konuları içinde yer alması, gerekse bu çalışmanın ilk iki bölümünün temel kaynaklarını oluşturan hadis ve hadis usûlü eserlerinde maktû hadisin delil değeri hakkındaki ifadelerin sınırlı olması, burada ağırlıklı olarak fıkıh usûlü literatüründen faydalanmayı gerektirmiştir. Dolayısıyla bu bölüm boyunca, hadis ve fıkıh ilimleri arasında hicrî üçüncü asırdan sonra belirginleşen sınırların yer yer ihlal edilecek olması, konunun mahiyetinden kaynaklanan bir zorunluluk olarak düşünülmelidir.

Hadis usûlü konuları arasında bulunan maktû hadisin fıkıh usûlü eserlerindeki tartışmalar çerçevesinde incelenmesi, ilimler arası terim ve problem farklılıklarından kaynaklanan birtakım zorlukları beraberinde getirmektedir. Bunların başında, hadis ilminde “maktû hadis” diye adlandırılan rivayet türünün fıkıh ilminde “tâbiûn kavli” ya da “tâbiûn mezhebi” gibi başlıklar altında işlenmiş olması gelir. Bu terimlerin ilk bakışta birbirinden farklı delâletlere sahip oldukları zannedilebilirse de, gerçekte söz konusu terimlerle kastedilen şey büyük ölçüde aynı olup, bir konuda tâbiûna ait hüküm bildiren söz veya fiil manasına gelmektedir. Dolayısıyla aradaki farklılığın, problemin mahiyetinden ziyade aynı problemin değişik ilim sahalarında farklı

lafızlarla ifade edilmesinden kaynaklandığı söylenebilir.²¹¹ Nitekim maktû hadisten bahseden bazı hadis usûlü eserleriyle aynı konuyu fıkıh usûlü bağlamında inceleyen eserlerde tartışılan problemler arasında büyük paralellikler görülmekte, bu eserlerin birbirlerine yaptıkları atıflara sıkça rastlanmaktadır.²¹² Bu çalışmada, söz konusu sebeplerle “maktû hadis” ile “tâbiûn kavli” eş anlamlı kabul edilecek, ancak “tâbiûn kavli” yerine günümüz Türkçe’sine daha uygun bir ifade olması dolayısıyla “tâbiûn görüşü” kullanılacaktır.

Maktû hadisi fıkıh usûlü bağlamında incelemenin bir diğer zorluğu, hadis ve fıkıh eserlerinin -aynı konuyu ele alırken bile- farklı yönler odaklanmasından kaynaklanmaktadır. Hadis usûlü eserleri terim olarak “maktû hadis”in kapsamı ve diğer hadis usûlü kavramlarıyla ilişkisi üzerine yoğunlaşırken, fıkıh usûlü müellifleri genellikle tâbiûn görüşünün fikhî değerine ve onun diğer şer’î delillerle irtibatına temas etmişlerdir. Birbirinden bağımsız gibi görünen bu iki sahayı bir arada inceleyip sadece tartışmaları tasvir etmek bile kendi içinde bir zorluk taşımaktadır. Bu amaçla, aşağıda öncelikle tâbiûn görüşünün fıkıh usûlü sistematigi içinde tuttuğu yer tanımlanacak, ardından tâbiûn görüşünün değeri etrafında temas edilen konular incelenecektir.

Hicrî üçüncü asırdan günümüze kadar değişik coğrafyalarda ve farklı ilim gelenekleri çerçevesinde üretilmiş fıkıh usûlü eserlerinin tümünü kuşatmak mümkün olmadığından, burada söz konusu literatür içinden dört büyük fıkıh mezhebine ait temsil kabiliyeti yüksek eserlerin seçilmesi yoluna gidilmiştir.

I. Tâbiûn Görüşünün Fıkıh Usûlü Sistematigindeki Yeri

Tâbiûn görüşlerinin fıkıh usûlündeki yerini görebilmek için öncelikle bu meselenin usûl literatüründe müstakil bir konu olarak incelenip incelenmediğini, yahut söz konusu literatürün hangi bölümlerinde ne şekilde ele alındığını tespit etmek gerekmektedir. Böylelikle hem konunun kendi kapsamı belirlenecek, hem de diğer usûl meseleleriyle irtibatı ortaya çıkacaktır.

²¹¹ Benzer şekilde, sahâbeye ait rivayetleri ifade eden “mevkuf hadis” ile aynı muhtevaya işaret eden “sahâbe kavli” ve “sahâbe mezhebi” arasındaki farklılık da ilimler arasındaki terminoloji farklılığına bağlanmıştır, bk. Büyükkara, **Mevkûf Hadisler ve Değeri**, s. 50.

²¹² Bir örnek için bk. Irâkî, **Fethu’l-muğîs**, s. 60-61.

Fıkıh usûlü eserlerinin muhtevası vücûb, hürmet ve kerâhet gibi şer‘î hükümler; kitap, sünnet ve icmâ gibi şer‘î deliller; delillerden hüküm çıkarma yolları ve bu faaliyeti yürüten müctehidle ilgili bahisler olmak üzere dört ana bölüme ayrılmaktadır.²¹³ Söz konusu taksime göre, tâbiûn görüşüyle ilgili meselelerin usûl eserlerinin ikinci bölümünde veya bu bölümdeki konulara tekâbül eden yerlerde dağınık olarak bulunduğu söylenebilir. Buna göre tâbiûn görüşünün şer‘î deliller açısından taşıdığı değere şer‘î delilleri inceleyen bölümlerde, özellikle de “sünnet” ve “icmâ” konuları içinde temas edilmiştir. Ancak tâbiûn görüşünün -ne kadar tâlî bir öneme sahip olsa da- fikhî bir delil olarak mı, yoksa delile ulaşamayan durumlarda başvurulmuş bir taklit mercii olarak mı ele alındığını tespit etmek bazen oldukça güçtür. Eğer bir konuda tâbiûn görüşünü benimsemek bizzat fikhî bir delile dayanmak anlamına geliyorsa, bu durumda meselenin genel itibarıyla şer‘î deliller kapsamında düşünülmesi normal karşılanmalıdır. Ancak tâbiûn görüşüne uymanın sonraki devirlerde yaşamış bir müftünün hükmünü taklit etmekten farkı yoksa, şu halde meselenin ictihad-taklit konusu bağlamında düşünülmesi daha uygun olacaktır. Kaynaklarda her iki yaklaşımı destekleyecek ifadeler mevcuttur. Sözelimi Hanbelî mezhebine ait usûl kitaplarında tâbiûn görüşünün bizzat delil olup olmadığı “hüccet” kelimesi kullanılarak tartışılırken,²¹⁴ Hanefî usûl eserlerinde daha ziyade “tâbiûnun taklit edilip edilemeyeceğinden” bahsedilmekte, ancak birkaç satır sonra tâbiûn görüşünün hüccet olup olmadığı söz konusu edilmektedir.²¹⁵ Şu halde, mezheplerin tâbiûn görüşüne bakışlarını doğru tespit etmek için, bu yaklaşımların beraberce değerlendirilmesi daha isabetli bir yol olarak gözükmektedir.

Tâbiûn görüşüne verilen değerin hangi usûl terimi veya şablonu içerisinde ifade edileceği üzerinde tam bir mutabakatın bulunmaması, bir bakıma sahâbe kavli

²¹³ Şaban, Zekiyüddin, **İslam Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-Fıkıh**, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1990, s. 29. Fakat bu taksim, fıkıh usûlü ilminin nispeten geç bir dönemde ve belirli bir olgunluğa ulaştıktan sonra kazandığı şekli ifade etmesi sebebiyle erken dönem eserlerin sistematikliğini ancak kısmen yansıtır.

²¹⁴ Bk. Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman, **et-Tahbîr: Şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh**, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cebrîn, Avd b. Muhammed el-Karnî, Ahmed b. Muhammed es-Sîrâc, Riyad 1421/2000, VIII, 3813-3816.

²¹⁵ Bk. Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa, **Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkıh**, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut 1421/2001, s. 256-257; İbn Nüceym, Zeyneddin b. İbrahim b. Muhammed, **Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr** (Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin **Menâru'l-envâr**'ıyla birlikte), Beyrut 1422/2001, s. 348.

hakkında yapılan tartışmaların uzantısı sayılabilir. Zira sahâbe kavlinin hücciyeti üzerine yapılan tartışmalarda da sahâbe kavlinin kendi başına bir delil mi olduğu, yoksa sahâbenin daha aslî bir delile dayanarak verdiği hükmü mü ifade ettiği sorusu gündeme getirilmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonraki ilk nesil olan sahâbenin görüşlerinin tâbiûn görüşlerine kıyasla daha esaslı bir delil haline geldiği şüphe götürmez bir gerçektir. Sahâbe kavli, “edille-i erbaa” diye anılan Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastan sonraki şer‘î deliller içinde müstakil bir yer tuttuğu gibi, hücciyeti reddedilirken bile “taklit değeri”nden ziyade “delil değeri” açısından ele alınmıştır.²¹⁶ Nitekim sahâbe kavlinin kıyasa takdim edilip edilemeyeceğinin bir tartışma konusu yapılması, onun başlı başına bir “hüccet” olarak incelendiğinin göstergesidir. Öte yandan tâbiûndan sonraki nesil olan tebe-i tâbiîn görüşlerinin delil değerinden bahsedilmemesi, bu tabaka alimlerine ait hükümlerin yalnızca “taklit”e konu olabileceğini göstermektedir. Şu halde adeta tâbiûn, görüşleri başlı başına bir delil kabul edilebilen sahâbe ile fetvaları yalnızca taklide konu olabilen tebe-i tâbiîn arasında kalmış ve hükümlerinin nasıl ele alınacağı noktasında görüş birliğine varılamamış bir tabaka görünümü sunmaktadır. Fıkıh usûlü eserlerinin tâbiûn görüşünü ele alırken kullandığı terimlerin farklılık arz etmesi, tâbiûn tabakasının bu özelliğinin bir sonucu olarak görülebilir.

Gerek ictihad-taklit bağlamında düşünölsün, gerekse başka bir şekilde ele alınsın, tâbiûn görüşü Kitap, Sünnet ve icmâ ile başlayıp sahâbe kavli ve istishabla sona eren deliller hiyerarşisi içinde çoğunlukla müstakil bir delil olarak değerlendirilmemiş, fakat bu deliller bağlamında tartışma konusu yapılmıştır. Mezheplere göre tâbiûn görüşünün delil değeri bir sonraki bölümde inceleneceği için, burada sadece konunun belli bir çerçeve içine yerleştirilmesindeki zorluğa işaret etmekle yetinilecektir.

Tâbiûn görüşünün, yukarıda geçtiği üzere, fıkıh usûlü literatüründe müstakil bir başlık altında ve sistematik bir biçimde ele alınmamış olması, konunun kapsamını

²¹⁶ Bk. Kelvezânî, Ebü'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. el-Hasan, **et-Temhîd fî usûli'l-fıkıh**, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, Cidde 1406/1985, III, 331-346; İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Amr b. Ebû Bekir, **Münteha'l-vusûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel**, Beyrut 1405/1985, s. 206-207; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usul**, Beyrut ts., s. 243-244.

tespit etme hususunda araştırmacılara ilave bir yük getirdiği gibi, yapılan tespitlerde de bazı izâfiliklere yol açmaktadır. Dolayısıyla tâbiûn görüşüyle ilgili olduğu belirtilen bir konunun onunla hangi yönden bağlantılı olduğunu ortaya koymak, bir zorunluluk haline gelmektedir.

Bu çalışmada, tâbiûn görüşünün fıkıh usûlü literatüründe başlıca üç problem/bağlam çerçevesinde tartışıldığı tespit edilmiştir. Aynı zamanda bu bölümün temel konusunu teşkil eden ilk problem, tâbiûn görüşünün bizzat delil değeriyle ilgilidir. Diğer iki problem ise tâbiûna ait rivayetlerde kullanılan bazı lafızların tâbiûn görüşüne delâleti ve tâbiûn görüşünün sahâbe icmâıyla ilişkisi hakkındadır.

Söz konusu problemlerin her biri, müstakil başlıklar altında ve tâbiûn görüşüyle bağlantısı kurulmak suretiyle aşağıda incelenecektir. Burada ele alınan konular hakkında ileri sürülen görüş ve deliller, belirli bir mezhebe ait usûl literatürü içinde büyük ölçüde benzeştiği için, burada mezhep esaslı bir tasnif yapma yoluna gidilmiştir. Mezhep literatürünün konu için açıklayıcı veya mecburi olmadığı durumlarda ise doğrudan müellif isimlerine atıf yapılmıştır.

II. Tâbiûn Görüşünün Delil Değeri

Bu bölümde, tâbiûn görüşünün fikhî meselelerde bir kaynak olarak kullanılıp kullanılamayacağı, eğer kullanılabiliyorsa bunun hangi şartlarla ve hangi sınırlar çerçevesinde mümkün görüldüğü mezheplere göre incelenecektir. Delil olarak kullanılabilen bir tâbiûn görüşünün mutlak bir bağlayıcılık ifade edip etmediği ise yukarıdaki problemle irtibatlı olarak temas edilecek bir diğer konudur. Bu bölümün müteâkip bölümlerden farkı, tâbiûn görüşünün münhasıran delil olma kabiliyeti üzerinde durmasıdır. Zira sonraki iki bölümde, tâbiûn görüşünün kendi delil değerinden ziyade, “rivayet lafızları” ve “sahâbe icmâi” meseleleri çerçevesinde tâbiûn görüşünün yerine temas edilecektir.

A. Hanefî Mezhebinde Tâbiûn Görüşünün Delil Değeri

Tâbiûn görüşünün delil değeri, Hanefî usûl literatüründe genellikle sahâbe kavli konusunun içinde veya onun hemen ardından ele alınmıştır. Hanefîlerin, tâbiûn görüşünün delil değerini bu tabakanın taklit edilip edilemeyeceği sorusu bağlamında

incelemiş olmaları, burada dikkati çeken ilk husustur. Taklit edilebilme ile aslî bir delil olma arasında, yukarıda işaret edilen türde bir farklılık bulunsa da, çoğu Hanefî usûl aliminin bu iki meseleyi birbirinin yerine geçecek tarzda incelediği anlaşılmaktadır.

Hanefî literatüründe, tâbiûn görüşünün değeriyle ilgili en çok zikredilen ifade Ebû Hanîfe'ye aittir. O, haberleri bağlayıcılık açısından değerlendirdiği meşhur sözünde şöyle demiştir: “Sahâbeden gelen görüşlere uyarız, tâbiûndan gelen görüşler karşındaysa kendi görüşümüzü ortaya koyabiliriz.”²¹⁷ Bu sözün, tâbiûn görüşünün delil değeri açısından ne ifade ettiğine aşağıda temas edilecektir. Ancak öncelikle Hanefî usûl literatüründe bu konu hakkında dile getirilmiş görüşlere kronolojik bir sırayla bakmak aydınlatıcı olacaktır.

“Sahâbe asrına yetişmiş tâbiûnun sahâbe icmâındaki yeri” konusu bir tarafa bırakılırsa, Hanefî usûl müellifleri içinde tâbiûn görüşünün delil değeriyle ilgili ilk açıklamalara Ebû Zeyd ed-Debûsî'de (ö. 430/1039) rastlanır.²¹⁸ Debûsî bazı hocalarının (meşâyih), sahâbe zamanında fetva makamına yükselmiş tâbiûnun taklit edilebileceği görüşünde olduklarını, ancak bu konuda ilk devir imamlarından (ashâb-ı mütekaddimîn) gelen sabit bir görüşün bulunmadığını belirtmiştir.²¹⁹ Bu ifadelerden, tâbiûn arasında “sahâbenin yaşadığı dönemde fetva verenlerle vermeyenler” şeklinde bir ayrımın yapıldığı, fakat fetva vermiş olanların bile taklit edilebilmesi üzerinde ittifak olmadığı anlaşılmaktadır.

Serahsî'nin (ö. 483/1090) ifadeleri ise Debûsî'nin cümlelerine göre çok daha kesindir: “Tâbiûn görüşünün, kendisi bulunduğu zaman kıyasın terk edileceği bir delil olmadığı üzerinde ittifak vardır.”²²⁰ Serahsî, tâbiûnun sahâbe devrinde fetva verip vermemesinden ziyade, tâbiûn görüşünün kıyasa uygun düşüp düşmemesi üzerinde durmuş ve tâbiûn görüşünün kıyas karşısında dikkate alınmayacağını vurgulamıştır. Kıyasa uygun düşüp düşmeme kriterinin Hanefî usûlünde sahâbe

²¹⁷ Serahsî, **Usûl**, I, 313. Ayrıca bk. İbn Abdilber, Ebû Ömer el-Endelüsî, **el-İntikâ fî fezâilî'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ**, haz. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut 1417/1997, s. 266.

²¹⁸ Debûsî öncesindeki usûl müelliflerinden Cessâs (ö. 370/981), tâbiûn görüşünün münhasıran delil değerini değil sahâbe icmâındaki yerini tartışmıştır, bk. Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, **el-Fusûl fî'l-usûl**, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, İstanbul 1414/1994, III, 333-336.

²¹⁹ Bk. Debûsî, **Takvîmü'l-edille**, s. 256.

²²⁰ Serahsî, **Usûl**, II, 114.

görüşünün delil değeri hakkında yapılan tartışmayla ilgili olduğu söylenebilir. Zira sahâbe görüşleri hem “kıyasla bilinebilir bir mesele hakkında olup olmamaları”,²²¹ hem de “kıyasla ulaşılan sonuca uygun olup olmamaları”²²² şeklinde tasnif edilmiş ve bu tasnife göre değişen değerlendirmelere konu olmuştur.²²³ Bu tartışmanın konumuzu ilgilendiren yönü, sahâbenin kıyas sahasına ait olmayan bir meselede verdiği hükmün, Hz. Peygamber’den aldığı bir bilgiye dayandığının düşünülmesidir. Serahsî, aynı durumun tâbiûn tabakası için geçerli olmadığını, zira tâbiûnun böylesine bir bilgiyi doğrudan Hz. Peygamber’den almış olamayacağını belirtmiştir.²²⁴

Serahsî’den sonraki usûl müellifleri ise konuyu daha ziyade Debûsî’nin çizdiği çerçevede ele almışlardır. Sahâbe devrinde fetva vermeyen tâbiûlilerin taklit edilemeyeceğini söyleyen Pezdevî (ö. 482/1089), fetva verenler hakkında ise iki görüşün bulunduğunu belirtmiştir. Birinci görüşe göre tâbiûn fetva vermekle sahâbeden biri gibi sayılmıştır, dolayısıyla taklit edilebilir. İkinci görüş ise tâbiûn fetvasının tevkîfî²²⁵ olma ihtimali bulunmadığından, bu fetva sahiplerinin taklit edilemeyecekleri yönündedir.²²⁶ Görüldüğü gibi Pezdevî, Debûsî’nin işaret ettiği ittifak ve ihtilaf noktalarını daha açık hale getirmiştir. Buna göre, sahâbe devrinde fetva vermemiş olan tâbiûnun taklit edilemeyeceği hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. İhtilafı olan konu, sahâbe zamanında kendilerine fetva sorulan Hasan el-Basrî, Said b. el-Müseyyeb, İbrahim en-Nehaî, Şa’bî, Kadı Şureyh, Mesrûk ve Alkame gibi isimlerin taklididir. Taklit konusunda olumsuz görüş belirtenler, tâbiûnun verdiği hükümlerin daha yüksek bir merciye dayanma ihtimalinin bulunmadığını vurgularken, yukarıdaki isimlerin taklit edilebileceğini savunanlar

²²¹ Kıyasla belirlenemeyen en düşük mehir miktarının Hz. Ali’nin sözüyle 10 dirhem olarak belirlendiği kaydedilmiştir, bk. Cessâs, **el-Fusûl**, III, 364; Serahsî, **Usûl**, II, 110.

²²² Çocuğunu kurban etmek üzere adakta bulunan kimsenin koyun kesmesi gerektiği, Abdullah b. Abbas’ın kıyasa muhalif görüşüyle belirlenmiştir, bk. Serahsî, **Usûl**, II, 110.

²²³ Konuyla ilgili görüşlerin tartışılması için bk. Cessâs, **el-Fusûl**, III, 361-366; Serahsî, **Usûl**, II, 105-113; İbnü’s-Sââtî, Ahmed b. Ali b. Tağlib, **Nihâyetü’l-vüsûl ilâ ilmi’l-usûl**, thk. Sa’d b. Garir b. Mehdi es-Sülemî, Mekke 1418 h., II, 671-674.

²²⁴ Bk. Serahsî, **Usûl**, II, 111.

²²⁵ Şâri’in koyduğu, akıl yürütmeye belirlenemeyen, üzerinde ilave yahut çıkarma yapılamayan hüküm demektir, bk. Kal’acî, Muhammed Ravvas - Kanibi, Hamid Sadık, **Mu’cemü lugatî’l-fukahâ**, Beyrut 1405/1985, s. 151.

²²⁶ Abdülaziz el-Buhârî, Alaeddin Ahmed, **Keşfü’l-esrâr an Usûli Fahri’l-İslam el-Pezdevî** (Pezdevî’nin **Usul**’üyle birlikte), Beyrut 1417/1997, III, 420-421.

tâbiûnun sahâbe devrinde onların görüşlerine aykırı olarak verdiği hükümler üzerinde durmuşlardır. Mesela Kadı Şureyh, Hz. Ali'yle ilgili bir davada oğlu Hz. Hasan'ın babası lehine yaptığı şahitliği, Hz. Ali'nin itirazına rağmen kabul etmemiştir. Aynı şekilde İbn Abbas, çocuğunu kurban etmek üzere adakta bulunan kimse hakkındaki hükmünde kendi görüşünden vazgeçerek Mesrûk'un fetvasına uymuştur. Söz konusu örnekler, yukarıda isimleri sayılan tâbiûn görüşleriyle sahâbe görüşleri arasında bağlayıcılık açısından fark bulunmadığını göstermek üzere ileri sürülmüştür.²²⁷

Tâbiûn görüşü, V./XI. asır sonrası Hanefî usûlünde büyük ölçüde Debûsî-Pezdevî çizgisinin meseleyi ortaya koyduğu şekilde ele alınmıştır. Sahâbe devrinde fetva vermiş olan tâbiûnu diğerlerinden ayırmak ve bazı meşâyihin, fetva verenlerin taklit edilebileceği görüşünde olduğunu belirtmek, söz konusu yaklaşımın ortak noktasını oluşturmaktadır.²²⁸ Pezdevî sonrası usûl eserlerinde, tâbiûnun taklit edilmesiyle ilgili, yukarıdaki çerçeve içinde kalarak yapılan tercihlerden bahsetmek mümkündür.

Pezdevî şârihi Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), sahâbe devrinde fetva vermiş tâbiûnun taklit edilmesini doğru bulmaz. Tâbiûnun taklidiyle ilgili Ebû Hanife'den gelen iki rivayeti Sadrüşşehid Hüsameddin'in (ö. 536/1141) *Şerhu Edebi'l-kâfî* adlı eserinden aktaran Abdülaziz el-Buhârî,²²⁹ sahâbe görüşünün iki sebepten ötürü hüccet sayıldığını söylemiştir. Bunlar, yukarıda işaret edilen "semâ" ihtimali ve Hz. Peygamber'le bir arada bulunmanın faziletinden kaynaklanan isabetli rey kullanımıdır. Fakat bu özelliklerin hiçbiri fetva verme derecesine yükselmiş tâbiûnda

²²⁷ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, 421-422.

²²⁸ Bk. Ahsîkesî, Muhammed b. Muhammed b. Ömer Hüsameddin, **el-Müntehab fî usûli'l-mezheb**, thk. Ahmed Muhammed Nâsir Abbas el-Avâdî, Beyrut 2005, s. 285; Habbâzî, Celaleddin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer, **Şerhu'l-Muğnî fî usûli'l-fıkh**, thk. Muhammed Mazhar Beka, Mekke 1426/2005, II, 78; Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, **Keşfü'l-esrâr: Şerhu'l-musannif ale'l-Menâr** (Molla Cîven'in **Nûru'l-envâr ale'l-Menâr** adlı şerhiyle birlikte), Beyrut 1406/1986, II, 177-178.

²²⁹ Birinci rivayete göre Ebû Hanife, "Ben tâbiûnu taklit etmem. Onlar nasıl ictihad ettilerse ben de öyle ictihad ederim" demiştir. İkinci rivayette ise Ebû Hanife'nin, sahâbe devrinde ictihadına müsaade edilmiş ve sahâbeden farklı fetvalar vermiş olan tâbiûnleri taklit edebileceği belirtilmektedir. Tâbiûnun taklidine cevaz vermeyen rivayet "zâhir", aksi yöndeki rivayet ise "nadir" rivayet olarak nitelenmiştir, bk. Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, 421. "Zahir rivayet" in, tâbiûnun taklit edilemeyeceği yönünde olduğu, başka müteahhir usûlcüler tarafından da vurgulanmıştır, bk. Molla Hüsrev, **Mîr'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vusûl**, İstanbul 1321 h., s. 226; Haskefî, Alaaddin Muhammed b. Ali el-Hanefî, **İfâdatü'l-envâr alâ usûli'l-Menâr**, y.y. 1413/1992, s. 238-239.

bulunmadığından, onların görüşlerini sahâbe görüşleri gibi delil saymak mümkün değildir.²³⁰ Abdülaziz el-Buhârî, tâbiûn görüşünü delil sayanların argümanlarını da kendi kanaati doğrultusunda yorumlamıştır. Ona göre, karşı tarafın verdiği örnekler, tâbiûnun bir kısmının fetva verme bakımından sahâbeye denk olduğunu ve sahâbenin bu fetvalara ses çıkarmadığını ifade etmekten öteye geçmez. Oysa sahâbenin taklidini gerektiren unsur fetva vermek değil, Kur’ân-ı Kerîm’in nüzûlüne şahit olmak ve Hz. Peygamber’in sohbetinde bulunmak gibi ayrıcalıklardır. Dolayısıyla bunlara sahip olmayan tâbiûnu taklit etmek caiz değildir.²³¹

Buhârî’nin tâbiûnun taklit edilebileceği görüşüne yönelttiği itirazlar, Ebû’l-Berekât en-Nesefî’ye (ö. 710/1310) ait *Menâr* adlı eserin şârihlerinden İbn Nüceym (ö. 970/1563) tarafından benimsenmiştir. Bu konuda “zahir rivayet”e uymak gerektiğini belirten İbn Nüceym, sahâbenin tâbiûna ictihad izni vermesinin, onların görüşlerinin delil sayılmasına yetmeyeceğini, zira sahâbenin görüşünü hüccet yapan illetin tâbiûnda bulunmadığını tekrarlamıştır.²³²

Tâbiûnun taklit edilebileceği düşüncesi, tâbiûnun sahâbeye muhalefet ettiği konularda kendi ictihadına değil, aslında başka bir delile istinad ettiği gerekçesiyle de eleştiri konusu olmuştur. Buna göre hüccet olan, tâbiûnun kendi görüşü değil, onun ictihadına esas aldığı ancak açıkça zikretmediği merfû veya mevkuf rivayettir.²³³ Nitekim Kadı Şureyh’in bir örnekte Hz. Ali’nin hükmüne karşı çıkarken aslında merfû bir hadise veya Hz. Ömer’in görüşüne uyduğu kaydedilmiştir.²³⁴

Görüldüğü gibi Hanefî usûlünde, sahâbe devrinde fetva vermiş tâbiûnun taklit edilmesi hakkında iki farklı görüş bulunmakla beraber, özellikle müteahhir usûlcülerle birlikte tâbiûnun taklit edilemeyeceği görüşünün ağırlık kazandığı söylenebilir. Ancak burada cevaplanması gereken başka bir soru ortaya çıkmaktadır: Şayet tâbiûn görüşü hiçbir şekilde delil değilse, niçin Ebû Hanife fer’î meselelerde İbrahim en-Nehaî başta olmak üzere tâbiûn alimlerinin görüşlerini zikretme ihtiyacı

²³⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 421.

²³¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 421.

²³² Bk. İbn Nüceym, Zeyneddin b. İbrahim b. Muhammed, *Fethu’l-gaffâr bi şerhi’l-Menâr* (Ebû’l-Berekât en-Nesefî’nin *Menâru’l-envâr*’ıyla birlikte), Beyrut 1422/2001, s. 349.

²³³ Bk. Ensârî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed es-Sehalevî, *Fevâtihu’r-rahamût bi şerhi Müsellemi’s-sübût* (Muhibullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî’nin *Müsellemü’s-sübût*’uyla beraber), Beyrut 1423/2002, II, 235.

²³⁴ Ensârî, *Fevâtih*, II, 235.

duymuştur ve neden İmam Muhammed ile Ebû Yusuf *Âsâr*'larında yüzlerce maktû hadise yer vermişlerdir?

Bu soruyu açıkça dile getiren müelliflerden Abdülaziz el-Buhârî'ye göre "Ebû Hanife'nin tâbiûn görüşlerini zikretmesi, onları taklit ettiğini belirtmek için değil, savunduğu görüşün ilk defa kendisi tarafından ortaya konmadığını ve büyük tâbiûnun görüşlerine uygun düştüğünü göstermek içindir."²³⁵ Tâbiûnun hiçbir durumda taklit edilemeyeceği kanaatinde olan Buhârî'nin, yukarıdaki soruyu kendi kanaati doğrultusunda cevapladığı görülmektedir. Ebû Hanife'nin çoğu hükmünün İbrahim en-Nehaî'nin fetvalarına uygun olması, bazı çağdaş araştırmalarda da her iki fakîhin benzer delillere sahip olmalarına ve aynı istidlâl metodunu benimsemelerine bağlanmıştır.²³⁶

Ebû Hanife ve çevresinin tâbiûn görüşüne verdiği önemin en açık görüldüğü yerler, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un ikinci bölümde temas edilen *Âsâr*'larıdır. Söz konusu eserlerde İbrahim en-Nehaî başta olmak üzere tâbiûn görüşlerinin ağırlıklı yer tutması, bu görüşlerin erken Hanefî simaların fikhî tefekküründe belirleyici rol oynadığı düşüncesini beslemektedir.²³⁷ "Bize göre, sahâbe devrinde fetva vermiş büyük tâbiûnun görüşleri, sahâbenin görüşleri gibi hüccettir" diyen Zafer Ahmed et-Tehânevî, İbrahim en-Nehaî hakkındaki görüşleri naklettikten sonra, "Her ne kadar açıkça ifade etmemiş olsalar da, ashâbımızın tasarrufları Nehaî'nin görüşlerinin hüccet olduğunu göstermektedir" diyerek belirli tâbiûn görüşlerinin Hanefîler nezdinde delil değeri taşıdığına işaret etmektedir.²³⁸

Tâbiûn görüşünün delil değeri hakkındaki nispeten farklı bu değerlendirmeler, Ebû Hanife'nin yukarıda kaydedilen "Tâbiûndan gelen görüşler karşısında kendi görüşümüzü ortaya koyabiliriz" sözünün nasıl anlaşıldığıyla yakından ilgilidir. Bu cümle, öncesiyle beraber bir bütün olarak değerlendirildiğinde, buradan tâbiûn görüşlerinin asla delil olarak kullanılamayacağı değil, bu görüş ve uygulamaların

²³⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 422.

²³⁶ Bk. Aktepe, İsak Emin, *Şâfiî Öncesinde ve İmam Şâfiî'de Sünnet*, yayımlanmamış doktora tezi, MÜSBE, İstanbul 2005, s. 101.

²³⁷ Bk. Dehlevî, *Huccetullah*, I, 419.

²³⁸ Bk. Tehânevî, *Kavâid*, s. 132-137.

“bağlayıcı” görülmediği anlaşılmaktadır.²³⁹ Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen haberler delil olarak kullanılmalarının yanı sıra bağlayıcılık da ifade ettiklerinden, bu görüşlerin dışına çıkmak Ebû Hanife tarafından câiz görülmemiştir. Tâbiûn görüşleri ise delil makamında kullanılmış olsa da bağlayıcılık açısından bu haberler gibi değildir. Dolayısıyla Ebû Hanife’nin yukarıdaki meşhur sözünü, ictihad faaliyetinin yürütülebileceği alanı işaretleyen bir ifade olarak anlamak yerinde olacaktır. Nitekim kendisinden gelen bir başka rivayette o, “İş İbrahim’e, Şa‘bî’ye, Hasan’a, İbn Sîrîn’e, Said b. Müseyyeb’e -başka isimleri de saydı- gelince, onlar nasıl ictihad ettilerse ben de öyle ictihad ederim”²⁴⁰ diyerek tâbiûn ictihadlarını bağlayıcı görmediğini daha açık biçimde ifade etmiştir. İmam Muhammed’e ait *el-Âsâr*’da rivayet edilen tâbiûn görüşlerinin Ebû Hanife tarafından bazen kabul edilip bazen terkedilmiş olması, bu görüşlerin hüküm istinbâtında başvuru mercii olarak kullanılmakla beraber bağlayıcı görülmediğini teyit etmektedir.

B. Mâlikî Mezhebinde Tâbiûn Görüşünün Delil Değeri

Tâbiûn görüş ve uygulamalarının İmam Mâlik’in fikhî değerlendirmelerinde işgal ettiği mühim yere, başlıca eseri *Muvatta* çerçevesinde yukarıda temas edilmişti. Buna karşın, IV./X. yüzyıldan itibaren ürünlerini vermeye başlayan Mâlikî fıkıh usûlü eserlerinde tâbiûn görüşüne, erken dönemde tuttuğu yerle mütenasip ölçüde değinildiğini söylemek zordur. Temsil kabiliyeti yüksek Mâlikî usûl eserlerinde, tespit edebildiğimiz kadarıyla, müstakil olarak tâbiûn görüşünün delil değerinden yahut tâbiûnun taklit edilmesi meselesinden bahsedilmemektedir.²⁴¹ Bu durum,

²³⁹ Ünal, İsmail Hakkı, **İmam Ebu Hanife’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, Ankara 1994, s. 74-75.

²⁴⁰ Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali, **Ahbâru Ebî Hanife ve ashâbih**, Haydarabad 1394/1974, s. 10; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, **Târîhu Bağdâd ev Medîneti’s-selâm**, Beyrut ts., XIII, 368.

²⁴¹ Bu konu için taranan eserler şunlardır: Bâkılânî, Kadı Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, **et-Takrîb ve’l-irşâd: es-Sağîr**, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Beyrut 1418/1998; Bâcî, Ebû’l-Velid Süleyman b. Halef, **İhkâmü’l-fusûl fî ahkâmi’l-usûl**, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Beyrut 1409/1989; İbnü’l-Hâcib, **Münthehe’l-vusûl**; Ruhûnî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Musa, **Tuhfetü’l-mes’ûl fî şerhi Muhtasari Münthehe’s-sûl**, thk. el-Hâdî b. el-Hüseyin Şübeylî, Dubai 1422/2002; Karâfî, Ebû’l-Abbas Şihabeddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman, **Nefâisü’l-usûl fî şerhi’l-Mahsûl**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvez, Mekke 1418/1997. Bu eserlerde incelenen konular arasında yer alan “sahâbe devrine yetişmiş tâbiûnun sahâbe icmâındaki yeri” meselesi ileride ayrıca ele alınacaktır.

tâbiûn görüşünün, erken dönem Mâlikî imamların fikhî tefekküründe mühim bir yer tutmasına rağmen mezhebin sonradan çerçevesi çizilen usûl sistematîği içinde şer‘î kaynaklardan biri olarak terimleşmediğini ve tek başına hüccet sayılmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Mâlikî mezhebinde tâbiûn görüşüne verilen değeri tespit etmek, ya onun diğer şer‘î delillerle irtibatı üzerinde durmak, ya da furû fıkıh meselelerini inceleyen eserlerde tâbiûn görüşlerine yapılan atıfları araştırmakla mümkündür.²⁴²

Tâbiûn görüşünün, Mâlikî mezhebinin kabul ettiği deliller arasında “amel-i ehl-i Medine” ile yakın irtibatı bulunduğu söylenebilir. “Amel-i ehl-i Medine”, konumuzla doğrudan ilgili olan tanıma göre, “Medineli sahâbe ve tâbiûnun, ister vahye dayalı ister ictihadî olarak, ittifakla kabul edip uyguladıkları şeydir.”²⁴³ Bu tanım tâbiûndan sonraki nesilleri dışarıda bırakması sebebiyle tenkide konu olmuşsa da,²⁴⁴ tâbiûn görüşünün Medine amelinin teşekkülündeki yerini vurgulaması bakımından önem taşımaktadır. Nitekim Medine’de tâbiûn döneminde öne çıkan bazı alimler “fukahâ-i seb‘a” adıyla anılmış ve bu alimlerin görüşleri fikhî meselelerin çözümünde referans gösterilmiştir.²⁴⁵

İmam Mâlik’in tâbiûn görüşlerine verdiği önem her şeyden önce, bu görüşlerin Medine ameline delalet etme kabiliyetinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Mâlik’in nazarında Medine ameliyle ilgisi bulunmayan bir tâbiû görüşünün tek başına hüccet olmadığı kaydedilmiştir.²⁴⁶ Nitekim *Muvatta*’daki merfû ve mevkuf hadisler gibi maktû hadisler de müellif tarafından genellikle amele uygun olup olmama kriterine göre değerlendirilmektedir. Mâlik’in “hadis” ile “sünnet” arasında yaptığı

²⁴² Mâlikî furû fıkıh metinlerinin incelenmesi, bu çalışma için çizilen sınırın dışında kalmaktadır. Ancak bir örnek olması için Sahnûn’un (ö. 240/854) **el-Müdevvene** adlı eseri burada zikredilebilir. Bu eserde, istidlâl amacıyla çok sayıda tâbiûn görüşü bazen isnadlı bazen de muallak olarak kaydedilmiştir. Bazı örnekler için bk. Sahnûn, İbn Said et-Tenûhî, **el-Müdevvenetü’l-kübrâ li’l-İmam Mâlik b. Enes**, Kahire 1324 h., I, 10, 18, 22, 32, 55, 60, 123, 128, 132, 137, 146, 147, 154, 157, 163, 171, 181.

²⁴³ İsmail, Musa, **Amelü ehl-i Medine ve eseruhu fi’l-fıkhi’l-İslamî**, Beyrut 1424/2004, s. 238.

²⁴⁴ Bk. Özkan, **Amel Telakkisi**, s. 16, dn. 17.

²⁴⁵ Özkan, **Amel Telakkisi**, s. 110-112. Urve b. Zübeyr, Said b. Müseyyeb, Ubeydullah b. Abdullah, Hârice b. Zeyd, Süleyman b. Yesâr ve Kasım b. Muhammed’in fukahâ-i seb‘adan oldukları üzerinde ittifak varsa da yedinci isim için Ebû Bekir b. Abdurrahman, Ebû Seleme b. Abdurrahman ve Sâlim b. Abdullah olmak üzere üç farklı fakih zikredilmiştir, bk. Kallek, Cengiz, “Fukahâ-i Seb‘a”, **DİA**, XIII, 214.

²⁴⁶ Bk. Aktepe, **İmam Şâfiî’de Sünnet**, s. 172.

ayırım esas alınacak olursa,²⁴⁷ amele uygun düşmeyen maktû rivayet, sıhhat şartlarını taşıdığı için “sahih hadis” sayılabilirse de “nebevî sünnet”i temsil edemez. Amele uygun maktû hadisler ise, merfû ve mevkuf rivayetlerin ardından “nebevî sünnet”i yansıtan görüşler olarak dikkate alınır.

Mâlik’in istidlâllerinde hem ameli temsil ettiği için dikkate alınan, hem de amele aykırı olduğundan reddedilen tâbiûn görüşüne örnek bulmak mümkündür. Mâlik, evlenecek kızın fikrini almakla ilgili Resûlullah’tan naklettiği “*Dul kadının evlilikle ilgili görüşü velisinin görüşüne göre önceliklidir. Bâkire kızın da izni istenir. Onun susması izin sayılır*” rivayetine rağmen, tâbiûn alimlerinden Kasım b. Muhammed ve Sâlim b. Abdullah’ın (ö. 107/725) aksi yöndeki uygulamasını naklederek Medine amelinin bu iki tâbiûn uygulamasıyla örtüştüğünü belirtmiştir.²⁴⁸ Burada konumuz açısından dikkat çeken husus, tâbiûn görüşünün, Medine amelini yansıttığı gerekçesiyle delil olarak kullanılmasıdır.

Mâlik’in, başkası adına hac yapma konusunda ise tâbiûn fetvasını amele aykırı olması sebebiyle kabul etmediği kaydedilmiştir.²⁴⁹ Belirli şartlarla başkası adına hac yapılabileceğini belirten merfû ve mevkuf rivayetlerin varlığının yanı sıra Saîd b. Müseyyeb, İbn Şihâb ve Rebîa b. Ebû Abdurrahman gibi tâbiûn alimlerinin de aynı doğrultuda fetva vermiş olmasına rağmen, Mâlik başkası adına hac yapılamayacağı kanaatindedir.²⁵⁰ Bir başka örnekte, Halife Ömer b. Abdülaziz İnşikâk Sûresi’nin birinci ayetinde secde yapılmasını emrettiği halde, Mâlik bu sûrede secde ayeti bulunmadığı görüşündedir.²⁵¹ Bu misaller Mâlik’in, tâbiûn görüşünü tek başına bağlayıcı saymadığını göstermektedir.

Burada son olarak dikkat çekilmesi gereken nokta, Mâlik’in nebevî sünneti tespit ederken tâbiûn tabakasının tümüne değil, özellikle Medine’nin ilmî birikimini

²⁴⁷ Bk. Aktepe, **İmam Şâfiî’de Sünnet**, s. 149.

²⁴⁸ Bk. Mâlik, Nikah 2.

²⁴⁹ Burada belirtmek gerekir ki Mâlik, **Muvatta**’daki tâbiûn görüşlerini genellikle reddetmek üzere değil, “amel”i yahut kendi kanaatini teyit etmek üzere zikretmiştir. Dolayısıyla onun dikkate almadığı tâbiûn fetvaları, ilk dönemlerde muhalifleri tarafından yazılmış ihtilaf türü eserlerde daha kolay tespit edilebilmektedir.

²⁵⁰ Bk. Şâfiî, Muhammed b. İdris, **İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî (el-Ümm içinde)**, Kahire 1388/1968, VII, 196-197.

²⁵¹ Bk. Şâfiî, **İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî**, VII, 187-8. Mâlik’in görüşü için ayrıca bk. **Muvatta**, Şeybânî rivayeti (**et-Ta’lîku’l-mümecced** ile birlikte), I-III, thk. Takiyüddin en-Nedvî, Beyrut 1416/1991, II, 21-23.

temsil eden simaların görüş ve uygulamalarına başvurmuş olmasıdır. Birinci bölümde, *Muvatta* bağlamında dikkat çekilmiş olan bu husus, tüm bir tabakaya işaret ettiği düşünülebilecek “tâbiûn görüşü”ne Mâlikî usûl literatüründe değinilmemesinin sebeplerinden biri sayılabilir.

C. Şâfiî Mezhebinde Tâbiûn Görüşünün Delil Değeri

Şâfiî usûl literatüründe de tâbiûn görüşünün şer‘î bir delil olarak görüldüğünü söylemek mümkün değildir. Tâbiûn görüşü, şer‘î deliller hiyerarşisi içinde müstakil bir delil olarak görülmediği gibi, tâbiûnün taklide konu olması meselesi de söz konusu literatürde nadiren konu edilmiştir. Bu durum büyük ölçüde, İmam Şâfiî’nin tâbiûn görüşünün delil olamayacağını belirten sarîh ifadelerinden kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserinde muhalifiyle tartışırken Saîd b. Müseyyeb’e ait bir maktû hadis zikretmiş ve tartıştıkları konu hakkında onun görüşü dışında hiçbir rivayet bilmediğini belirtmiştir. Muhalifinin “ben senden delil olabilecek bir haber istemiştin, oysa onun görüşü hüccet değildir” demesi üzerine ise “ben de zaten böyle bir şey iddia etmedim” diyerek tâbiûn görüşünün delil olamayacağını kabul etmiş ve ardından kıyas delilini getirmiştir.²⁵² Şâfiî’nin İmam Muhammed ve İmam Mâlik’e tâbiûn görüşünü delil olarak kullanmaları sebebiyle yönelttiği eleştiriler de dikkate alındığında onun, tâbiûn görüşüne diğer mezhep imamlarından çok daha az önem verdiği söylenebilir.²⁵³ Şâfiî’nin, bir konuyla ilgili merfû hadis varken sahâbe ve tâbiûn görüşlerine itibar etmeme anlayışı, bu durumun başlıca sebeplerinden biri sayılabilir.²⁵⁴ Onun buradaki yaklaşımı, yukarıda merfû hadisin olduğu durumlarda bile tâbiûn görüşünü veya amelini dikkate aldığı belirtilen Mâlik’ten belirgin bir farklılık göstermektedir.

Sahâbe devrine yetişmiş tâbiûnün sahâbe icmâına dahil olup olmaması meselesi dışında, Şâfiî usûl literatüründe bizzat tâbiûn görüşünün delil değeriyle ilgili

²⁵² Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 269-270. Bununla birlikte Şâfiî’nin, furû fıkıh eseri olan **el-Ümm**’de bir konuyla ilgili başka delilin bulunmadığı durumlarda tâbiûn görüş ve fetvalarına yer verdiği kaydedilmelidir, bir örnek için bk. Şâfiî, **Kitâbü’r-Red alâ Muhammed b. el-Hasen (el-Ümm içinde)**, VII, 283.

²⁵³ Bk. Şâfiî, **İhtilâfu Mâlik ve’s-Şâfiî**, VII, 298.

²⁵⁴ Bk. Şâfiî, **İhtilâfu Mâlik ve’s-Şâfiî**, VII, 177-180.

herhangi bir tartışmaya rastlanmamaktadır.²⁵⁵ Tâbiûnun taklidi konusunda ise tespit edebildiğimiz tek sarîh görüş Gazzâlî'ye aittir. Gazzâlî, kıyasa aykırı olan sahâbe görüşünün taklit edilmesi gerektiğini, kıyasa uygun olan görüşlerin ise taklit edilmeyeceğini ve bâtil bir dayanağı bulunmayan tâbiûn görüşü için de aynı hükmün geçerli olduğunu belirtmiştir.²⁵⁶ Kıyasa aykırı olan sahâbe veya tâbiûn görüşünün taklit edilmesi gerektiği hükmünün temelinde, böyle bir görüşün mutlaka bir nassa istinad ettiğinin kabulü yatmaktadır.²⁵⁷ Nitekim istinad edilen delilin geçersiz olduğu durumlarda, taklide de müsaade edilmemiştir.

Gazzâlî'nin konuyla ilgili diğer ifadelerinden, bir görüşün başlı başına delil olmasıyla taklide konu olması arasında belirgin bir ayırım yapıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yukarıda tartışılan konu, tâbiûn görüşünün değeriyle ilgisi bulunmakla beraber, esas olarak ictihad-taklit meselesiyle alakalıdır. Ancak tâbiûnun söz konusu kayıtlarla dahi taklit edilebileceğini kesin olarak ileri sürmek mümkün değildir. Zira Gazzâlî, fıkıh usûlüne dair yazmış olduğu bir diğer eserinde, sahâbeyi taklit etmenin hiçbir durumda “vacip” olmadığını, ancak sıradan insanların sahâbeyi taklit etmesinin “caiz” olduğunu belirtmiştir. Alimin sahâbeyi taklit etmesi ise alimin kendinden daha bilgili birini taklit edip edemeyeceği sorusuyla ilgili olup, Şâfiî'nin nihaî kanaati esas alınarak caiz görülmemiştir.²⁵⁸ Sahâbe taklit edilemiyorsa, tâbiûnun taklit edilebilmesi kuşkusuz çok uzak bir ihtimaldir.

Sonuç olarak İmam Şâfiî'nin, başka bir delilin bulunmadığı istisnaî durumlarda tâbiûn görüşlerine başvurmakla beraber, bu görüşleri bağlayıcı görmediği

²⁵⁵ Bununla beraber, başka bir konu vesilesiyle tâbiûn görüşü hakkında değerlendirme yapıldığı olmuştur. Meselâ Âmidî, sahâbe kavlinin hüccet olduğunu savunanların delillerine karşı, “sahâbe görüşünün değeri hakkında ileri sürdükleri şeyler tâbiûn için de geçerlidir. Oysa tâbiûn görüşü, ittifakla hüccet değildir” diyerek, tâbiûn görüşü nasıl hüccet kabul edilmiyorsa, aynı özelliklere sahip sahâbe görüşünün de delil sayılamayacağını iddia etmiştir, bk. Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, Kahire 1968, IV, 134. Âmidî'nin bahsettiği “ittifak”tan yola çıkarak, tâbiûn görüşünün şer'î delil sayılmaması hususunda mezhep içinde belirgin bir kanaatin olduğu ve bu sebeple fıkıh usûlü eserlerinde tâbiûn görüşünün delil değeriyle ilgili herhangi bir tartışmaya yer verilmediği söylenebilir.

²⁵⁶ Bk. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl**, thk. Muhammed Hasan Heytu, Dimeşk 1400/1980, s. 475.

²⁵⁷ Gazzâlî, **el-Menhûl**, s. 475.

²⁵⁸ Bk. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl**, thk. Hamza b. Zühreir Hafız, Cidde ts., II, 450-451, 458-459.

söylenbilir.²⁵⁹ Mezhebin usûl literatüründe ise tâbiûnun taklidi hakkında Hanefî literatüründekine benzer bir tartışma yaşanmamıştır. Konuya temas eden Gazzâlî'nin görüşleri eserlerine göre bazı farklılıklar arz etmekte olup, mezhebin yaygın kabulü hakkında nihâî bir fikir vermekten uzaktır.

D. Hanbelî Mezhebinde Tâbiûn Görüşünün Delil Değeri

Tâbiûn görüşünün delil değerine, Hanbelî usûl eserlerinde hem müstakil bir delil olup olmaması, hem de haber-i vâhidi tahsis ve tefsir etme kabiliyeti bakımından değinilmiştir. Usûl müellifleri tarafından yaygın olarak tercih edilen kanaate göre, tâbiûn görüşü hüccet değildir, dolayısıyla onunla herhangi bir rivayet tahsis ve tefsir edilemez.²⁶⁰

Mezhep içindeki yaygın görüş böyle olmakla beraber, konuyla ilgili Ahmed b. Hanbel'in kendisinden gelen rivayetler arasında bazı farklar bulunduğu görülmektedir. İbn Hanbel, Merrûzî rivayetinde "İlim öncelikle Nebî (s.a.v.)'den gelenlerde aranır, onda bulunamazsa ashâbından, onda da bulunamazsa tâbiûndan alınır" derken,²⁶¹ bir başka rivayette "Ancak Nebî (s.a.v.)'den ve ashâbından gelenlere uyulur. Tâbiûndan gelenlerde ise kişi muhayyerdir" demiştir.²⁶² Tâbiûn görüşünün hücciyetinin kabul edilmemesi, usûl alimlerini Merrûzî rivayetini farklı şekilde tevil etmeye götürmüştür. İlk Hanbelî usûlcülerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), tâbiûndan alınacağı kaydedilen ilmin onların icmâna hamledilebileceğini veya Ahmed b. Hanbel'in böyle demesinin sebebinin, tâbiûn görüşlerinin aslında

²⁵⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Şâfiî'nin bir meselede Atâ b. Ebî Rebâh'ı takliden hüküm verdiğini belirtmiş, bunun sebebi olarak Atâ'nın yüksek ilmini ve Şâfiî'nin söz konusu meselede onun kavinden başka bir şey bulamamış olmasını göstermiştir, bk. İbn Kayyim, **İ'lâmü'l-muvakkîn**, IV, 156.

²⁶⁰ Bk. Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî, **el-Udde fî usûli'l-fıkh**, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübarekî, Riyad 1414/1993, II, 582; Kelvezânî, **et-Temhîd**, II, 120; İbn Müflih, Şemseddin Muhammed b. Müflih el-Makdisî, **Usûlü'l-fıkh**, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, Riyad 1420/1999, IV, 1458; Merdâvî, **et-Tahbîr**, VIII, 3813-3814.

²⁶¹ Ferrâ, **el-Udde**, II, 582; III, 724.

²⁶² Ferrâ, **el-Udde**, III, 724. Konuyla ilgili Ahmed b. Hanbel'den gelen iki farklı rivayetin olduğuna başka müellifler tarafından da dikkat çekilmiştir, bk. İbn Akîl, Ebû'l-Vefa Ali b. Akîl b. Muhammed, **el-Vâzih fî usûli'l-fıkh**, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut 1420/1999, III, 399; Kelvezânî, **et-Temhîd**, III, 193; İbn Müflih, **Usûlü'l-fıkh**, II, 625.

başka bir “eser”e dayanması olduğunu belirtmiştir.²⁶³ Nitekim İbn Hanbel tâbiûn görüşüyle ilgili bir diğer rivayette, “Hakkında Nebî (s.a.v.)’den gelen bir bilginin bulunmadığı konularda tâbiûn görüşünün alınması gerekli değildir. Ancak tâbiûndan gelen hemen her rivayetin sahâbeden nakledilen bir benzeri vardır” diyerek tâbiûn görüşünün bağlayıcı olmadığını, fakat bir “eser”e dayanması sebebiyle kabul edilebileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla burada esas alınan, tâbiûndan gelen rivayet değil, o rivayetin istinâd ettiği delil olmaktadır.²⁶⁴ Bununla beraber, Ahmed b. Hanbel’den yukarıda nakledilen rivayetler bir arada düşünüldüğünde, bunlar arasında hakiki bir teâruz bulunmadığı söylenebilir. Ona göre, hakkında Hz. Peygamber’den veya sahâbeden gelen rivayetin bulunduğu konularda tâbiûn görüşüne başvurulmaz. Hakkında yalnızca tâbiûna ait rivayetin bulunduğu az sayıdaki meselede ise tâbiûn görüşü bağlayıcılık ifade etmemekle beraber kabul edilebilir.²⁶⁵

Hanbelî usûl literatüründe tâbiûn görüşünün delil sayılmaması hakkında dile getirilen sebepler, tâbiûnun Hz. Peygamber’i sahâbe gibi görmemiş, dolayısıyla ayetlerin inişiyle hadislerin ortaya çıkışını birebir müşâhede etmemiş olmasında toplanmaktadır.²⁶⁶ Bunun yanında, görüşleri hüccet sayılacak tabakaların teselsülüne yol açmama düşüncesi de bu kanaatin benimsenmesinde etkili olmuştur.²⁶⁷ Zira tâbiûnun görüşlerinin hüccet kabul edilmesi halinde, taşıdıkları meziyet bakımından onlardan çok da farklı olmayan tebe-i tâbiîn tabakasının görüşlerinin de hüccet sayılması gerekecektir ki, bu durumun tabakalar arasında bir teselsüle götüreceği ortadadır.

Bazı Hanbelî usûlcüler, kıyasa muhalif tâbiûn görüşünün nasıl telakki edileceği meselesine ayrıca temas etmişlerdir. Mezhep içindeki yaygın kanaate göre, tâbiûnun

²⁶³ Bk. Ferrâ, **el-Udde**, II, 582; III, 724. İbn Akîl, Ferrâ’nın söz konusu rivayetin tâbiûn icmâına hamledilebileceği şeklindeki yorumunu reddederek şöyle der: “Bu tevil, Ahmed b. Hanbel’in tâbiûn tabakasına atfettiği hususiyeti ortadan kaldırır. Zira her asrın ulemâsının icmâi zaten kendisine başvurulacak kesin bir hüccettir”, bk. İbn Akîl, **el-Vâzih**, IV, 65.

²⁶⁴ Bk. Ferrâ, **el-Udde**, II, 582-583.

²⁶⁵ İbn Kayyim, diğer Hanbelî usûlcülerden farklı olarak, tâbiûn görüşünü muhalefete uğrayıp uğramamasına göre tasnif etmiştir. O, ne sahâbeden ne de diğer tâbiûndan hiç kimsenin aksi hüküm belirttiği bilinmeyen tâbiûn görüşüne uymanın bazı Hanbelî ve Şâfiîlere göre vacip olduğunu belirtse de, böyle bir görüşün varlığını neredeyse imkansız bulmuştur, bk. İbn Kayyim, **İ’lâmü’l-muvakkîin**, IV, 155-156.

²⁶⁶ Bk. Kelvezânî, **et-Temhîd**, III, 193; İbn Akîl, **el-Vâzih**, III, 399.

²⁶⁷ Bk. Merdâvî, **et-Tahbîr**, VIII, 3813.

kıyasa muhalif olarak verdiği hükmün tevkîfî sayılamayacağı ve dolayısıyla hüccet kabul edilmeyeceği kaydedilmiştir.²⁶⁸

III. Tâbiûnun Hadiste Kullandığı Bazı Lafızların Anlamı ve Delâleti

Bir hadisin kime ait olduğu ve raviler tarafından hangi metotlar kullanılarak rivayet edildiği, genellikle hadisin isnadına ve isnadda geçen rivayet lafızlarına bakılarak anlaşılır. Rivayet lafızları, hadisin raviler tarafından nasıl rivayet edildiğini göstermesinin yanı sıra, isnadda herhangi bir kesinti olup olmadığını tespit etmek açısından da önem taşımaktadır. İsnad zincirinin kendisinde son bulduğu kişi, söz konusu rivayetin sahibi sayılacaktır.

Bununla birlikte, hadisin isnadında değil metninde geçen, ancak rivayetin kaynağına dair işaretler taşıyan birtakım ibareler de vardır. Bu ibareler, rivayeti isnaddaki son raviden daha yüksek bir merciye açıkça nispet etmese de, aslında rivayetin muhtevasının, son ravinin üstündeki bir kaynağa ait olduğuna işaret eder. Bazı hadislerin sened itibariyle sahâbede son bulmasına rağmen “hükmen merfû” adıyla Hz. Peygamber’e ait kabul edilmesi, genellikle rivayetlerdeki böyle ibareler sebebiyle olmuştur.

Delâletleri üzerinde tam bir görüş birliği bulunmaması sebebiyle, söz konusu ibareleri taşıyan hadislerin gerçekte kime nispet edileceği ve bu nispete bağlı olarak kazanacakları delil değeri, gerek hadis gerek fıkıh usûlü eserlerinde önemli bir tartışmanın konusu olmuştur. Zira bir sözün/hükmün tâbiûna yahut sahâbeye ait olmasıyla Hz. Peygamber’e (s.a.v.) aidiyeti arasında, terettüp edecek fikhî hüküm bakımından ciddi bir fark vardır ve bu sebeple konu hakkında birtakım kanaat ve prensiplerin belirlenmesine ihtiyaç duyulmuştur.

Hadis usûlü eserlerinin daha çok mevkuf hadise ve rivayet lafızlarına ayrılan bölümlerinde tartışılan bu konu, fıkıh usûlü eserlerinin genellikle haber-i vâhide dair tartıştığı meseleler bağlamında yer bulmuştur.²⁶⁹ Ancak bu meseleyi tâbiûnun kullandığı lafızlar çerçevesinde incelemek bazı zorluklar taşımaktadır. Öncelikle usûl

²⁶⁸ Konuyla ilgili farklı görüşler ile Ahmed b. Hanbel’in kıyası bırakıp tâbiûn görüşüyle amel ettiği ileri sürülen bazı örnekler için bk. Merdâvî, **et-Tahbîr**, VIII, 3815-3817.

²⁶⁹ Mesela İbnü’s-Sââtî, bu konuyu haberi vahidle ilgili üçüncü mesele olarak “müstenedü’r-ravi” başlığı altında ele almıştır, bk. İbnü’s-Sââtî, **Nihâyetü’l-vüsûl**, I, 368-372.

eserleri konuyu genellikle sahâbe açısından ele almış ve tetkiklerini sahâbeye ait ibarelerin Hz. Peygamber'in sözüne delâleti üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Buna mukabil, tâbiûnun kullandığı ibarelerin hükmünden müstakil olarak bahsetmeyen pek çok usûl müellifinin konuyla ilgili görüşleri ya tespit edilememekte, ya da diğer konulardaki görüşlerinden çıkarım yoluyla belirlenebilmektedir ki, ikinci durumda ulaşılan sonuçların kesin bir nitelik taşımayacağı ortadadır. Sahâbe ve tâbiûnun ibarelerini -her ikisini belirtmek suretiyle- beraberce ele alan müelliflerin görüşlerini ise daha doğru bir şekilde tespit etmek mümkündür.

Gerek tâbiûn rivayetlerini inceleyen bu çalışmanın sınırları dışında kalması, gerekse daha önce müstakil çalışmalara konu edilmiş olması sebebiyle, söz konusu ibarelerin sahâbeye ait olanlarından aşağıda bahsedilmeyecektir.²⁷⁰ Ancak tâbiûnla ilgili görüşlerin tespiti için atıf yapmak gerektiği taktirde, sahâbenin ibareleri hakkındaki görüşlere kısaca temas edilecektir. Tâbiûnun, usûl eserlerinde tartışma konusu yapılan başlıca üç ibaresi şunlardır:

A. Mine's-sünneti (من السنة)

Tâbiûnun "mine's-sünneti kezâ (şöyle yapmak sünnettir)" demesi durumunda hadisin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine mi, yoksa başkasına ait bir uygulamaya mı delalet edeceği, usûl alimleri tarafından tartışılmıştır.²⁷¹ Sahâbenin zikrettiği "sünnet" in Hz. Peygamber'in sünnetine işaret ettiği, usûl müelliflerinin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilirken,²⁷² tâbiûnun kullandığı "sünnet" ibaresi hakkında aynı ölçüde yaygın bir kabulden bahsetmek zordur. Konuyu inceleyen bazı eserlerde tâbiûn, sahâbeyle aynı kategoride zikredilmiş ve dolayısıyla sahabe lafızları

²⁷⁰ Sahâbenin kullandığı lafız ve ibarelerin, "hükmen merfû"ya delaletleri bağlamında incelenmesi için bk. Büyükkara, **Mevkûf Hadisler ve Değeri**, s. 14-32; Yılmaz, Muhammet, **Mevkûf Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri**, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, DEÜSBE, İzmir 1994, s. 27-37.

²⁷¹ Bu tür rivayetlere Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe'nin (ö. 94/713) şu sözü örnek verilebilir: "Bayram namazlarında minbere çıktığı zaman imamın hutbeden önce dokuz, ayağa kalktığında da yedi tekbir getirmesi sünnettir." Bk. Beyhakî, **Sünen**, III, 299.

²⁷² Fukahâ metoduna göre yazılmış klasik Hanefî usûl eserlerinde, söz konusu sîganın ref'e delâleti reddedilmiştir, bk. Cessâs, **el-Fusûl**, III, 197-200; Serahsî, **Usûl**, I, 380-381. Aynı görüşü benimseyen diğer alimler arasında Cüveynî (ö. 478/1085) ve İbn Hazm zikredilebilir, bk. Cüveynî, **Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, el-Burhân fî usûli'l-fıkh**, thk. Abdülazim İldib, Devha 1399 h., I, 649-650; İbn Hazm, **Ebü Muhammed Ali b. Hazm el-Endelüsî, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, thk. Ahmed Şakir, Kahire 1970, I, 194-195.

hakkında ileri sürülen görüşlerin onlar için de geçerli olduğu varsayılmıştır. Tâbiûnu sahâbeden ayrı tutanlar ise sahâbe ibarelerinin sonraki râvîlere ait ibarelerden farklı değerlendirilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir.

Meselenin odağında, tâbiûnun kullandığı “sünnet” lafzının kimin sünnetine delalet edeceği ve buna bağlı olarak nasıl bir hüküm doğuracağı sorusu bulunmaktadır. Ancak tâbiûnun zikrettiği sünnetin nebevî sünnete işaret ettiği kabul edilse bile, hadis usûlü açısından başka bir problem daha söz konusudur. Tâbiûn Resûlullah’ın sünnetini doğrudan nakledemeyeceği için kendinden önceki sahâbî râvî düşmüş sayılacak, dolayısıyla senette “inkitâ” yahut “irsâl” söz konusu olacaktır.

Hanefî ve Mâlikî usûl literatüründe, tâbiûnun “mine’s-sünneti” ibaresini kullanması durumunda hadisin hükmünün ne olacağına dair bir ifade tespit edilememiştir.²⁷³ Muasır Hanefî alimlerden Zafer Ahmed et-Tehânevî’nin, söz konusu hadislerin ictehad sahasıyla ilgili olmamak gibi bazı şartlarla “hükmen merfû” ve “mürsel” sayılacağına işaret etmesi, Suyûtî’nin tâbiûn tefsiri hakkındaki görüşüne dayanan bir tespit olup, klasik Hanefî usûl kaynaklarının görüşünü yansıtmak üzere dile getirilmiş değildir.²⁷⁴

Şâfiî mezhebinde gerek İmam Şâfiî’nin kanaatini tespit noktasında, gerekse mezhep içinde hangi tutumun tercih edileceği hususunda görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir. Şâfiî’nin, sahâbenin “mine’s-sünneti” sözünü önceleri (kadim mezhebinde) Resulullah’ın sünneti saydığı, ancak söz konusu tabirle şehir veya yönetici amelinin kastedildiğini görmesi üzerine (cedid mezhebinde) bu görüşünden vazgeçerek tevakkuf ettiği yahut onu hüccet saymadığı belirtilmişse de, Zerkeşî *el-Ümm*’deki bir örneğe dayanarak Şâfiî’nin onu delil saymaya devam ettiğini söylemiştir.²⁷⁵ Sahâbenin ibaresinin hükmüne dair bu görüş farklılığı, tâbiûnun söz konusu olduğu durumlar için de varlığını sürdürmüştür. Şâfiî’nin yeni mezhebinde kanaatini değiştirdiği yönündeki rivayet esas alınrsa onun, tâbiûnun “mine’s-

²⁷³ Bununla birlikte, sahâbenin “mine’s-sünneti” ibaresinin ref’e delâletini kabul etmeyen bazı Hanefîlerin, tâbiûna ait “sünnet” lafzının Hz. Peygamber’in sünnetine delâletini daha da ihtiyatla karşılayacakları söylenebilir. Nitekim Cessâs’ın usûl eserine ait bir nüshada aynı hükmün sahâbe dışındaki râviler için de geçerli olduğunun belirtildiği, muhakkik tarafından kaydedilmiştir, bk. Cessâs, **el-Fusûl**, III, 197.

²⁷⁴ Bk. Tehânevî, **Kavâid**, s. 128.

²⁷⁵ Konunun tartışılması için bk. Zerkeşî, **el-Bahru’l-muhît**, IV, 376-378.

sünneti” sözünü hüccet saymayacağı ortadadır. Ancak bazı müellifler Şâfiî’nin, ailesinin nafakasını karşılayamayan erkeğin hanımından ayrılmasının sünnet olduğu hükmünde tâbiûndan Said b. Müseyyeb’in sözüne dayanmış olmasına istinâden, tâbiûnun “mine’s-sünneti” diyerek yaptığı rivayetin mürsel hükmünde olduğunu, irsâli yapan Said b. Müseyyeb ise bunun hüccet kabul edileceğini, aksi taktirde delil sayılamayacağını belirtmişlerdir.²⁷⁶ Nevevî’nin benimsediği başka bir görüş ise tâbiûnun “mine’s-sünneti” diyerek yaptığı rivayetin “mevkuf” olduğu yönündedir.²⁷⁷ Bu görüşe göre, tâbiûnun “sünnet” ibaresinden sahâbe uygulaması anlaşılmalı, dolayısıyla rivayet, sahâbeye ait bir bilgiyi aktardığı için mevkuf sayılmalıdır.

Hanbelîlere göre tâbiûnun “mine’s-sünneti” ibaresi taşıyan sözü mürsel hükmünde olup Ahmed b. Hanbel’den gelen iki rivayetten birine göre hüccettir.²⁷⁸ Hanbelî usûlcüler, söz konusu ibarenin delâleti hususunda tâbiûnu sahâbeden farklı değerlendirmemiş, ancak tâbiûnun rivayetinde sahâbî râvî atlandığı için onu mürsel saymışlardır. Hanbelî eserler, bu konuda tâbiûnu sahâbeyle beraber değerlendirdiği için, sahâbe lafızları hakkında öne sürdükleri deliller tâbiûn ibareleri için de geçerli sayılmalıdır.

“Sünnet” lafzının Hz. Peygamber’in sünnetine delâlet ettiğine dair ileri sürülen delilleri, söz konusu lafzın ilk dönemlerdeki kullanım örnekleri teşkil etmiştir.²⁷⁹ Tâbiûnun belirttiği sünnetin Hz. Peygamber’in sünneti olduğunu savunanlara göre, “Kurân ve sünnete uymanız gerekir” cümlesinde olduğu gibi mutlak olarak zikredilen “sünnet” ibaresinden ancak Hz. Peygamber’in sünneti anlaşılır.²⁸⁰ Nitekim sünnetin Hz. Peygamber dışında sahâbe ve tâbiûn tatbikatına işaret ettiğine dair

²⁷⁶ Bk. Zerkeşî, **el-Bahru’l-muhît**, IV, 378-379.

²⁷⁷ Nevevî, **Sahîhu Müslim bi şerhi’n-Nevevî**, I, 30.

²⁷⁸ Ferrâ, **el-Udde**, III, 992; Kelvezânî, **et-Temhîd**, III, 182; İbn Akîl, **el-Vâzih**, III, 222; İbn Müflih, **Usûlü’l-fıkh**, II, 586; Merdâvî, **et-Tahbîr**, V, 2027.

²⁷⁹ Hanbelî usûl literatürü, gerek bu konuya dair benimsediği görüşler, gerekse bu görüşlerin temellendirilmesi hususunda mu‘tezilî Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin (ö. 436/1044) **el-Mu‘temed** adlı eseriyle büyük paralellikler taşımaktadır. Her ne kadar Basrî tâbiûnun değil sahâbenin ibarelerinden bahsetmiş olsa da, Hanbelî müelliflerin aynı argümanları tâbiûn için de kullandıkları anlaşılmaktadır. Yukarıdaki Hanbelî kaynaklarla mukayese için bk. Basrî, Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, **el-Mu‘temed fi usûli’l-fıkh**, Beyrut ts., II, 172-174. Nitekim **el-Mu‘temed**’in Kelvezânî’nin **et-Temhîd**’i üzerindeki etkisine, bu eseri neşredenler tarafından dikkat çekilmiştir, bk. Kelvezânî, **et-Temhîd**, neşredenlerin girişi, I, 72, 78-82.

²⁸⁰ Ferrâ, **el-Udde**, III, 994; İbn Akîl, **el-Vâzih**, III, 222-223.

verilen örneklerde “sünnetü’l-Ömerayn” (*ilk iki halifenin sünneti*) gibi mukayyet ibareler kullanılmıştır.²⁸¹

Bununla beraber, son dönemde konuyla ilgili yapılan çalışmalarda, tâbiûnun, “sünnet” sözcüğünü tek başına veya terkip içinde kullandığı her durumda Hz. Peygamber’in sünnetini kastetmediğine, en azından bunun tespitinde birtakım zorlukların bulunduğu dikkat çekilmiştir.²⁸² Ayrıca ilk dönemlerde sahâbe görüşleri ile tâbiûn fetvalarının da “sünnet” kapsamında değerlendirilmiş olması,²⁸³ kavramın tarihî seyrini dikkate almayı gerektirmektedir. Dolayısıyla tâbiûndan bu ibareyle nakledilen hükmün hangi döneme ait olduğu ve diğer hadis kitaplarında başka kimlere atfen nakledildiğini tespit edip “sünnet”in delâletini buna göre belirlemek, daha ihtiyatlı bir tutum olarak gözükmektedir.

B. Kânû yef‘alûne (كانوا يفعلون)

Hadis lafızlarıyla ilgili bir diğer tartışma, tâbiûnun “kânû yef‘alûne kezâ (şöyle yaparlardı)” demesi durumunda, belirtilen fiilin ümmetin tamamına mı yoksa bir kısmına mı ait sayılacağı hakkındadır.²⁸⁴ Bu şekilde nakledilen bir fiilin ümmetin tamamına ait sayılması durumunda bunun icmâ ifade edip etmeyeceği ise tartışmanın pratik veçhesini oluşturmaktadır.

Hanbelî usûl alimleri ile Gazzâlî ve Nevevî dışındaki müellifler, sahâbenin “kânû yef‘alûne” ibaresi üzerinde durmuş ve tâbiûnun da dahil olduğu diğer ravilerin lafızlarına, bu lafızların rivayet metotlarına delaletleri bağlamında değinmişlerdir.²⁸⁵ Bu tartışma doğrudan tâbiûnla alakalı olmayıp, hadis usûlünde “edâ sîgaları” diye adlandırılan ve hadis rivayet metotlarını gösteren lafızlarla ilgilidir.

²⁸¹ Sünnetin Hz. Peygamber dışındaki kimselerin uygulamasına delâlet etmek üzere kullanıldığına dair örnekleri bir arada görmek için bk. Cessâs, **el-Fusûl**, III, 197-198.

²⁸² Bk. Ulu, **Tâbiûnun Sünnet Anlayışı**, s. 94-97, 105-106, 108-109.

²⁸³ Özşenel, **Ehl-i rey - Ehl-i hadis**, s. 29-33.

²⁸⁴ Muhammed b. Sîrîn’in “Vitr namazını hem beş, hem üç, hem de tek rekat kılarlardı ve hepsini hoş karşılarlardı” sözü, bu tür rivayetlere örnek olarak verilebilir. Bk. Tirmizî, Vitr 7.

²⁸⁵ Msl. bk. Âmidî, **İhkâm**, II, 89-92. Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, sahâbe veya tâbiûnun “kânû yef‘alûne” ibaresiyle yaptığı rivayetin Hanefîler tarafından cemaate izafe edildiğini belirtse de, klasik Hanefî usûllerinde tâbiûnla ilgili açık bir ifadeye rastlanmamıştır, bk. Ferrâ, **el-Udde**, III, 998. Hadis usûlüne dair eserinde bu konuya temas eden Zafer Ahmed et-Tehânevî, bu ibareyle nakledilen bilginin, aksine delil olmadıkça sahâbeye izafe edileceğini belirtmiştir. Fakat bunun, sahâbenin tümüne mi yoksa bir kısmına mı izafe edileceğini açıklamadığından, konunun pratik sonuçları üzerinde durmamıştır, bk. Tehânevî, **Kavâid**, s. 128.

Konuyu özellikle “tâbiûn” kelimesini kullanarak ve bağlayıcılık açısından değerlendiren müelliflerden Gazzâlî şöyle demiştir: “Tâbiûnun ‘kânû yef‘alûne kezâ (şöyle yaparlardı)’ sözü, ümmetin tümüne değil yalnızca bir kısmına delalet eder, dolayısıyla hüccet değildir. Ancak bunu ehl-i icmâdan (ümmetin tamamından) naklettiğini açıkça belirtirse, bu durumda bir icmâyı nakletmiş sayılır.”²⁸⁶ Görüldüğü üzere Gazzâlî, tâbiûn tarafından açıkça belirtilmediği müddetçe, söz konusu ifadenin ümmetin bir kısmının uygulamasını belirttiği kanaatindedir. Tâbiûnun bunu ümmetin tamamına atfetmesi durumunda ise haber-i vâhidle sabit olmuş bir icmâdan bahsetmek gerekecektir ki, bu husus icmayla ilgili ayrı bir tartışma konusudur.²⁸⁷

Hanbelî usûl alimleri ise “kânû yef‘alûne” ibaresinin o günkü mü’minlerin tamamını kapsadığı kanaatindedirler.²⁸⁸ Onlara göre, İbrahim en-Nehaî’nin “İftitah tekbirini uzatmaksızın alırlardı” sözü gibi hadisler,²⁸⁹ fikhî bir tartışmada delil olmak üzere söylenmiş olup, alimlerin tümünün uygulamasını yansıtmaktadır. Dolayısıyla tâbiû, bu ibareyle belirttiği hükmün sıhhatine işaret etmiş sayılmalıdır. Hanbelî usûlcülerden İbn Müflih (ö. 763/1362), yukarıdaki örnekte İbrahim en-Nehaî’nin herkese değil, yalnızca Abdullah b. Mesud’un ashâbına ait bir uygulamayı belirtmiş olabileceğini düşünen bazı Hanbelî alimlerin bu görüşü kabul etmediklerini nakletmişse de, onların bu itirazını kendisi doğru bulmamıştır.²⁹⁰

Hanbelîler, tâbiûnun yahut sahâbenin tümüne bu şekilde nispet edilen uygulamaların tam anlamıyla bağlayıcı bir icmâ sayılmayacağını, zira bu tür icmâm zannî bir delille sabit olduğundan zaruri ilim ifade edemeyeceğini kabul etmişlerdir.²⁹¹ Dolayısıyla tâbiûnun “kânû yef‘alûne” ibaresiyle belirttiği hükümden farklı bir ictihadın yapılmasına müsaade edilmiştir. Söz konusu ibareyi taşıyan

²⁸⁶ Gazzâlî, **Mustasfâ**, II, 129.

²⁸⁷ Gazzâlî’nin görüşü Nevevî tarafından da benimsenmiştir, bk. **Sahîhu Müslim bi şerhi’-Nevevî**, I, 31.

²⁸⁸ Bk. Ferrâ, **el-Udde**, III, 998; Kelvezânî, **et-Temhîd**, III, 184; İbn Akîl, **el-Vâzih**, V, 64-65; İbn Müflih, **Usûlü’l-fıkh**, II, 586.

²⁸⁹ (كلوا يحذفون التكبير حذفا) Yukarıdaki müelliflerden Ferrâ ve İbn Akîl’in örnek kabîlinden kaydettiği bu söze Kâsânî (ö. 587/1191) de işaret etmiştir, bk. Kâsânî, Aleaddin Ebû Bekir b. Mesud el-Hanefî, **Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’**, Beyrut 1402/1982, I, 199. Ancak rivayetin isnadlı olarak geçtiği kaynağı tespit edemedik.

²⁹⁰ İbn Müflih, **Usûlü’l-fıkh**, II, 586. Ferrâ da (كلوا) gibi çoğul sığasıyla ifade edilen bir sözün, cemaate delalet etmesi gerektiğini belirterek söz konusu itiraza karşı çıkmıştır, bk. Ferrâ, **el-Udde**, III, 998.

²⁹¹ Ferrâ, **el-Udde**, III, 999; Kelvezani, **et-Temhîd**, III, 184.

hadislere atfedilen değerin sınırlarını belirten bu görüş, tartışmanın pratik sonuçları itibariyle Hanbelî alimlerin Gazzâlî'den çok farklı bir konumda olmadıklarını göstermektedir.

C. Ümirnâ, Nühiynâ (أمرنا, نهينا)

Tâbiûnun “ümirnâ bi kezâ (bize şu emredildi)” ve “nühiynâ an kezâ (bize şu yasaklandı)” sîgalarıyla hadis rivayet etmesi durumunda, söz konusu emrin Hz. Peygamber'e mi yoksa sahâbeye yahut idarecilere mi ait sayılacağı, genellikle yukarıdaki “mine's-sünneti” ibaresiyle beraber tartışılmıştır. Meçhul sîgayla rivayet edilmiş olması, “sünnet” gibi “emr”in de gerçekte kimin emrine delalet ettiği sorusunu beraberinde getirmiştir.

İbareyi tâbiûnun zikretmesi durumuna müstakil olarak temas eden müelliflerden Gazzâlî, konuyla ilgili iki ihtimalden bahsetmiştir. Bu, ya Resûlullah'ın tüm ümmete verdiği bir emir olup hüccet teşkil eder, ya da sahâbenin verdiği bir emri belirtir. Bu gibi ifadeleri, kendisine itaatin gerektiği kimse için kullanmanın alimlere yakışacağını söyleyen Gazzâlî konuyla ilgili kesin bir tercih yapmamakla birlikte, tâbiûnun zikrettiği “emr”in Resûlullah'tan başkasına ait olma ihtimalinin sahâbenin zikrettiği “emr”e göre daha fazla olduğunu belirtmiştir.²⁹²

“Ümirnâ” lafzını “mine's-sünneti” ibaresiyle beraber değerlendiren Hanbelî usûlcülere göre, söz konusu lafızla yapılan rivayet mürsel olup İbn Hanbel'den gelen iki rivayetten birine göre hüccettir.²⁹³ Onlara göre “sünnet” gibi “emir” lafzı da mutlak olarak kullanıldığında Resûlullah'ın emrine râcidir. Bu durum, sultanın hizmetçilerinden birinin “bize şunlar emredildi, şunlar yasaklandı” demesi durumunda bundan, başkaları veya maiyetinin değil yalnızca sultanın emrinin anlaşılmasına benzetilmiştir.²⁹⁴ Öne sürülen diğer deliller “mine's-sünneti” başlığı altında zikredildiği için onlara burada tekrar değinilmeyecektir.

²⁹² Bk. Gazzâlî, **Mustasfâ**, II, 127-128.

²⁹³ İbn Akîl, **el-Vâzih**, III, 222; İbn Müflih, **Usûlü'l-fıkh**, II, 586; Merdâvî, **et-Tahbîr**, V, 2027.

²⁹⁴ Bk. İbn Akîl, **el-Vâzih**, III, 223.

IV. İcmâ Çerçevesinde Tâbiûn Görüşü

Usûl literatüründe tâbiûn görüşüyle ilgili değerlendirmelere yer verilen bir diğer konu icmâdır. Ana hatlarıyla icmâ, “Muhammed ümmetinin (müctehidler) onun vefatından sonraki herhangi bir zamanda dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri” şeklinde tanımlanmıştır.²⁹⁵ Tanıma göre, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) sonraki herhangi bir tabakada yahut devirde ortaya çıkması mümkün olan icmân, usûl alimleri tarafından üzerinde en çok durulan çeşidi olarak “sahâbe icmâi” gösterilebilir. İcmân gerek mahiyeti gerekse tarihî örnekleri üzerine yapılan değerlendirmelerde, sahâbe icmâi hususi bir yer tutmaktadır.

Tâbiûn görüşünün sahâbe icmâıyla ilgisi, usûl literatüründe sahâbe icmâi bağlamında tartışılan bazı meselelerin tâbiûn görüşünün değeriyle yakından irtibatlı olmasından kaynaklanmaktadır. İlgili literatürde bu konu bağlamında en çok temas edilen mesele, sahâbe devrine yetişmiş müctehid tâbiûnun icmâ ehlinde sayılıp sayılmayacağıdır. Başka bir ifadeyle, sahâbe hayattayken ictihad niteliklerine sahip olan bir tâbiî, sahâbenin tümünün ortak olarak verdiği hükme aykırı bir görüş belirtirse, icmâ bozulmuş mu sayılacaktır yoksa sürecektir midir? Usûl müelliflerinin bu soru vesilesiyle tâbiûn görüşüyle ilgili bazı hususları vurguladıkları, zaman zaman da sahâbe görüşüyle mukayeseler yaptıkları aşağıda görülecektir.

Bununla birlikte sahâbenin, yalnızca icmâ ettiği görüşlerle değil, kendi içinde ihtilaf ettiği hükümlerle de müteâkip nesiller için belirleyici olduğu söylenebilir. Nitekim sahâbenin iki görüş üzere ihtilaf ettiği bir konuda tâbiûnun üçüncü bir görüş öne sürüp süremeyeceğinin tartışılmış olması, sahâbenin ihtilafının bile başta tâbiûn olmak üzere sonraki nesiller için bir anlam ifade ettiğini göstermektedir. Aynı şekilde, sahâbeden gelen iki görüşten biri üzerine tâbiûnun icmâ etmesinin, sahâbeye ait diğer görüşü geçersiz kılıp kılamayacağı sorusu da tâbiûn görüşünün sahâbe görüşüyle irtibatlı olarak değerlendirildiği örneklerden biridir.

Aşağıda incelenecek meselelerin temelde tâbiûn görüşünün delil değerinden ziyade icmâ deliliyle ilgili olduğu söylenebilir. Ancak belirtmek gerekir ki tâbiûn, sahâbe ile sonraki nesiller arasında yapılacak herhangi bir ayırımın -tarihî olarak- ilk muhatabı durumundadır ve dolayısıyla böyle bir ayırımın söz konusu edildiği her

²⁹⁵ Dönmez, İbrahim Kâfi, “İcmâ”, **DİA**, XXI, 417.

mesele, sonuçları açısından öncelikle tâbiûn görüşünü ilgilendirmektedir. Ayrıca tâbiûn görüşüne atfedilen değerin sınırlarını tam olarak tespit etmek için, konuyla dolaylı ilgisi bulunan soruları da ele almak bir zorunluluktur. Aşağıda, icmâ delili bağlamında tâbiûn görüşüyle ilgili tartışılan üç meseleye yer verilecektir.

A. Tâbiûnun Sahâbe İcmâına Dahil Olması

Sahâbenin pek çok ismiyle aşağı yukarı aynı yıllarda yaşamalarına rağmen Hz. Peygamber'i göremedikleri için sahâbeden sayılmayan ancak tâbiûn devrinin erken simaları kabul edilen alimlerin, ilim ve fazilet bakımından sahâbe ile benzer bir konumda olup olmadıkları üzerinde çeşitli usûl meseleleri vesilesiyle fikirler yürütülmüştür. Genellikle hicrî birinci asrın ikinci yarısında vefat etmiş olan ve “büyük tâbiûn” diye adlandırılan tâbiûn alimlerine ait görüşlerin sahâbe icmâmında dikkate alınıp alınmayacağı sorusu, bu tartışmanın cereyan ettiği başlıca meselelerdendir.

Usûl alimlerinin büyük çoğunluğu, sahâbe devrine yetişmiş müctehid tâbiû görüşünün sahâbe icmâmının oluşumunda dikkate alınacağını ve onun muhalefet etmesi durumunda icmân gerçekleşmeyeceğini belirtmişlerdir. Hanefîler,²⁹⁶ Mâlikîler²⁹⁷ ve Hanbelîler²⁹⁸ ile Şâfiîlerin²⁹⁹ büyük çoğunluğu tarafından benimsenen bu görüşü kabul etmeyenler arasında –bir rivayete göre– Ahmed b. Hanbel,³⁰⁰ Dâvud

²⁹⁶ Cessâs, **el-Fusûl**, III, 333; Serahsî, **Usûl**, II, 114; Semerkandî, Alaaddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, **Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fıkh**, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdat 1407/1987, II, 722; İbnü's-Sââtî, **Nihâyetü'l-vüsûl**, I, 289; Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed, **Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâyi'**, İstanbul 1289 h., II, 268.

²⁹⁷ Bâcî, **İhkâmü'l-fusûl**, s. 397; İbnü'l-Hâcib, **Muntehe'l-vusûl**, s. 56; Karâfî, **Nefâis**, IV, 2839-2842.

²⁹⁸ Kelvezânî, **et-Temhîd**, III, 267-268; İbn Akîl, **el-Vâzih**, V, 194; Merdâvî, **et-Tahbîr**, IV, 1574; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, **Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel**, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Riyad 1415/1994, II, 467.

²⁹⁹ Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî, **et-Tefsîr fî usûli'l-fıkh**, thk. Muhammed Hasan Heytu, Dimeşk 1403/1983, s. 384; Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, **Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fıkh**, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî – Şübeyr Ahmed el-Ömerî, Beyrut 1417/1996, III, 58; Gazzâlî, **Mustasfâ**, II, 337; Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, **el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh**, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, Beyrut 1412/1992, IV, 177; Âmidî, **İhkâm**, I, 218; Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhîr**, IV, 479-480.

³⁰⁰ Ahmed b. Hanbel'den, biri tâbiûn muhalefetine dikkate alınacağı, diğeri alınmayacağı yönünde iki rivayet geldiği kaydedilmiştir, bk. Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1152-1159. Ancak Ferrâ'nın burada

ez-Zahirî (ö. 270/884), İbn Berhân (ö. 518/1124) gibi bazı Şâfiî alimler ile Hanbelîlerden Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923), Halvanî ve Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ yer almaktadır.³⁰¹

Tâbiûn görüşünün sahâbe icmâında dikkate alınması, tâbiûnun ictihad niteliklerini taşımasına ve görüşünü icmân meydana gelişinden önce belirtmesine bağlıdır. Tâbiûnun icmân meydana gelmesinden sonra ictihad niteliklerini kazanması yahut muhalefet etmesi durumu, genellikle “inkırâzü’l-asr”ın³⁰² icmân oluşum şartlarından biri sayılıp sayılmaması tartışmasıyla irtibatlı görülmüştür.³⁰³

1. Tâbiûn Görüşünü Dikkate Alanların Delilleri

Sahâbe devrine yetişmiş müctehid tâbiûnun icmâ ehlinde sayılacağını savunanlar, daha ziyade icmân mahiyeti ve sahâbenin tâbiûna ictihad için müsaade etmesi üzerinde durmuşlardır. Bu görüş sahiplerinin ileri sürdükleri deliller şöyle özetlenebilir:

a) İcmâ, mü’minlerin yahut müctehidlerin tümünün katılımıyla gerçekleşebilir. Müctehid tâbiû de bu katılacak kimselerin içinde yer aldığına göre, onun muhalefet ettiği hiçbir icmâ sahih olamaz.³⁰⁴

b) Sahâbe, kendi zamanında yaşamış tâbiûnun ictihad etmesine ve fikhî meselelerde kendilerinden farklı hüküm vermesine müsaade etmiş, hatta zaman zaman kendi görüşünü terk ederek tâbiûnun görüşünü benimsemiştir.³⁰⁵ Mesela Abdullah b. Mesud’un talebeleri Alkame b. Kays ve Esved b. Yezid ile Said b.

zikrettiği örneklerin, icmâdan ziyade münferit sahabî veya tâbiû görüşleri üzerine olduğu görülmektedir.

³⁰¹ Bâcî, **İhkâmü’l-fusûl**, s. 398; Şîrâzî, **Tebşîrâ**, s. 384; Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1152-1156; İbn Kudâme, **Ravza**, II, 467; Zerkeşî, **el-Bahru’l-muhît**, IV, 480. Hanefî usûlcülerden Serahsî, İmam Şâfiî’nin de bu görüşte olduğunu belirtmişse de Şâfiî usûl eserlerinde bunu teyit eden bir bilgiye rastlanmamıştır, bk. Serahsî, **Usûl**, II, 114.

³⁰² İcmâa katılanların tümünün, görüşlerinden vazgeçmemiş olarak vefat etmeleri demektir. Bazı usûlcüler, “inkırâzü’l-asr”ı icmân in‘ikâd şartları arasında saymıştır. Kutub, Mustafa Sanu, **Mu‘cemü mustalahâtî usûlî’l-fikh**, Dimeşk 1420/2000, s. 91.

³⁰³ Bk. Ruhûnî, **Tuhfetü’l-mes’ûl**, II, 248; Ensârî, **Fevâtiḥ**, II, 271.

³⁰⁴ Bâcî, **İhkâmü’l-fusûl**, s. 398; Cüveynî, **Telhîs**, III, 58-9; Gazzâlî, **Mustasfâ**, II, 338; Kelvezânî, **et-Temhid**, III, 268-269; Âmidî, **İhkâm**, I, 218; İbn Kudâme, **Ravza**, II, 468-469.

³⁰⁵ Cessâs, **el-Fusûl**, III, 333-334; Bâcî, **İhkâmü’l-fusûl**, s. 398-399; Cüveynî, **Telhîs**, III, 59; Serahsî, **Usûl**, II, 114-115; Gazzâlî, **Mustasfâ**, II, 338; Râzî, **Mahsûl**, IV, 177-178; İbn Akîl, **el-Vâzih**, V, 195-196; İbn Kudâme, **Ravza**, II, 469-470.

Müseyyeb, Hasan el-Basrî ve Sâlim b. Abdullah gibi tâbiûn alimleri sahâbe huzurunda fetva vermiş olmalarına rağmen onlardan hiçbir itirazla karşılaşmamışlardır. Yine Kadı Şureyh, Hz. Ali'yle ilgili bir davada onun aleyhine karar vermiş ve hükmünü icra etmiştir.³⁰⁶

Sahâbenin, kendilerine soru soran şahısları tâbiûn alimlerine yönlendirdiklerine, dolayısıyla fetva verme bakımından onları kendilerinden farklı görmediklerine dair azımsanmayacak miktarda rivayet vardır. Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), miras hakkında bir soru sorulması üzerine “Said b. Cübeyr’e sorunuz zira o, bu konuda benden daha bilgilidir” derken,³⁰⁷ Enes b. Mâlik de (ö. 93/711-2) kendisine soru soran bir kişiyi “Mevlâmız Hasan’a [el-Basrî] sorun, o da işitti biz de işittik ama o ezberledi biz unuttuk” diyerek bir tâbiûne göndermiştir.³⁰⁸

Tâbiûndan Ebû Seleme b. Abdurrahman, kocası vefat etmiş hamile kadının bekleyeceği iddet süresi hakkında sahabî İbn Abbas’tan farklı bir hüküm vermiş, konu hakkında görüşü sorulan Ebû Hureyre de Ebû Seleme’nin görüşünü benimsediğini belirtmiştir.³⁰⁹ Aynı şekilde Mesrûk’un anlattığı şu hadise, müctehid tâbiûnların sahâbenin hayatta olduğu dönemde onlardan farklı fetvalar verebildiklerini göstermektedir: “İbn Abbas, Abdullah b. Mesud’un talebelerini evine davet eder, onlara yemek verirdi. Yine bir keresinde bizi yemeğe çağırmıştı. Yemekte kendisine bazı meseleler sorulunca bizim görüşlerimize aykırı fetvalar verdi. Misafirlikte olmasaydık, kendisine karşı çıkmaktan bizi alıkoyacak bir şey yoktu.”³¹⁰ Şayet tâbiûnun görüşleri geçersiz olsaydı, sahâbe bu örneklerde belirtildiği gibi onlara müsaade etmezdi.

Tüm bu örnekler, tâbiûn ictihadının sahâbe tarafından dikkate alındığını göstermektedir. İctihadı dikkate alınan bir alimin görüşüne icmâda da itibar edilmesi gerekir. Aksi taktirde onun ictihadının hiçbir kıymeti kalmayacaktır.³¹¹

³⁰⁶ Bk. Beyhakî, **Sünen**, X, 136.

³⁰⁷ İbn Sa’d, **Tabakât**, VI, 258.

³⁰⁸ İbn Sa’d, **Tabakât**, VII, 176.

³⁰⁹ Buharî, Tefsir 65; Müslim Talak 57; Tirmizî, Talâk 17; Dârimî, Talâk 11; Nesaî, Talâk 56; Mâlik, Talak 30. **Muvatta**’da aynı bâbda geçen diğer bir rivayet, İbn Abbas’a yalnızca Ebû Hureyre’nin karşı çıktığı izlenimini vermektedir.

³¹⁰ Cessas, **el-Fusûl**, III, 334.

³¹¹ Merdâvî, **et-Tahbîr**, IV, 1575.

Müctehid tâbiûn görüşünün sahâbe icmâında dikkate alınması gerektiğini savunanların bu deliline, sahâbenin tâbiûna verdiği ictihad izninin kendi aralarında ihtilaflı olan meselelerle ilgili olduğu, yoksa hakkında görüş birliği bulunan durumlar için böyle bir iznin söz konusu olmadığı şeklinde itiraz edilmiştir.³¹²

c) Büyük sahâbe ile küçük sahâbe veya hicretten önce Müslüman olanlarla fetihten sonra Müslüman olanlar arasında nasıl fazilet temelli bir ayırım yapılmamışsa, icmâ ehlinde olma hususunda da sahâbe ile tâbiûn arasında ayırım yapılmaması gerekir. Tek başına fazilet dikkate alınacak olsaydı, yalnızca muhacirlerin yahut aşere-i mübeşşerenin görüşlerine itibar edilmesi, diğer sahâbenin görüşlerinin bırakılması gerekirdi. Şu halde, ilim bakımından sahâbeden aşağı kalmayan tâbiûnun görüşü, icmâda sahâbe görüşü gibi dikkate alınmalıdır.³¹³

Bu delile itiraz edenler, icmâ ehlinde hem alim hem de sahâbî olma vasfının beraberce aranacağını belirtmişlerdir. Onlara göre, bir sahâbî alim olmasa bile sahâbîlik vasfını korur; eğer ictihad ehliyse zaten her iki meziyeti taşıyor demektir. Tâbiûnda ise bu iki meziyetin en fazla biri bulunabilir.³¹⁴

2. Tâbiûn Görüşünü Dikkate Almayanların Delilleri

Sahâbe devrine yetişmiş müctehid tâbiûnun sahâbe icmâına muhalefeti geçersiz sayanlar, daha çok sahâbeyi tâbiûndan ayıran fazilet temelli vasıflar üzerinde durmuş ve sahâbe görüşünün önceliğini vurgulamışlardır. Bu görüş sahiplerinin ileri sürdükleri başlıca deliller şunlardır:

a) Hz. Peygamber'in "Benden sonra Ebû Bekir'e ve Ömer'e uyunuz"³¹⁵ hadisi ile "Benim sünnetime ve benden sonraki râşid halifelerin sünnetine uyunuz, onlara

³¹² Bk. Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1167. Delile yönelik bu itiraz, tâbiûnun icmâ ehline dahil olduğunu savunan Âmidî tarafından da yerinde görülmüştür, bk. Âmidî, **İhkâm**, I, 219.

³¹³ Cessâs, **el-Fusûl**, III, 334-335; Bâcî, **İhkâmü'l-fusûl**, s. 399; Gazzâlî, **Mustasfâ**, II, 338; İbn Akîl, **el-Vâzih**, V, 197; İbn Kudâme, **Ravza**, II, 470-1; Merdâvî, **et-Tahbîr**, IV, 1576.

³¹⁴ Bk. Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1169.

³¹⁵ Tirmizî, Menâkıb 16, 37; İbn Mace, Mukaddime 11; Ahmed, V, 382, 385; Beyhakî, **Sünen**, VIII, 153; İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, VI, 350.

azı dişlerinle sımsıkı sarılınız”³¹⁶ hadislerinde, tâbiûnun sahâbeye karşı çıkmayıp uyması gerektiği emredilmiştir.³¹⁷

Muhalef görüş sahipleri ise sahâbenin sahip olduğu fazileti kabul etmekle beraber bunun, onlara muhalefet edilmeyeceği anlamına gelmediği kanaatindedirler. Nitekim sahâbenin önde gelenlerinden olan ilk dört halifeye bile diğer sahabîler ictihadlarıyla karşı çıkabilmişlerdir. Sahâbenin fazileti tartışılmaz olmakla birlikte, tâbiûn dahil müteâkip nesillerin onlardan farklı ictihadlarda bulunması her zaman mümkündür.³¹⁸

b) Doğru olan görüşe göre sahâbe kavli, tek başına kıyastan önce gelen bir delildir. Görüşü, kendinden sonrakiler için hüccet olan birine, kendi asrındakiler tarafından karşı çıkılması caiz değildir.³¹⁹

c) İctihad hususunda tâbiûn sahâbeye denk olamaz. Zira tâbiûn görüşünden farklı olarak sahâbe görüşü sonraki nesiller için hüccettir. Ayrıca sahâbe, Kur’ân-ı Kerîm’in inişine ve ayetlerin te’viline bizzat şahit olmuştur. Eğer söyledikleri bir nassa istinad ediyorsa, zaten o nas hüccettir. İctihad etmişlerse, onların ictihadları yukarıdaki meziyetleri sebebiyle başkasının ictihadından çok daha makbuldür.³²⁰

Tâbiûn muhalefetine sahâbe icmâmını bozacağını savunanlara göre, sahâbenin müşahede yoluyla edindiği ilmi, tâbiûn da kendisine gelen rivayetler vasıtasıyla öğrenmiştir. Dolayısıyla tâbiûn ictihadıyla sahâbe ictihadı arasında bu açıdan fark yoktur. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’in inişine şahit olmuş pek çok bedevînin fetva izni alamamış olması, buradaki illetin “Kur’ân-ı Kerîm’in nüzûlünü müşahade” olmadığını göstermektedir.³²¹

d) Tâbiûnun sahâbeye muhalefet etmesinin doğru olmadığına işaret eden bazı rivayetler bulunmaktadır. Mesela Hz. Âişe, bir fikhî meselenin hükmünü Abdullah b. Abbas’la tartışan Ebû Seleme’ye, “Senin durumun, horozun sesini duyup da onunla

³¹⁶ Tirmizî, İlim 16; Ebû Dâvud, Sünnet 5; İbn Mace, Mukaddime 6; Dârimî, Mukaddime 16; Ahmed, IV, 126.

³¹⁷ Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1160-1161.

³¹⁸ Cessâs, **el-Fusûl**, III, 334-335. Bu delile itiraz edenlerden İbn Akîl, sahâbeye ittibâ emrinin müctehidlere değil mukallidlere yönelik olabileceğini savunmuştur, bk. İbn Akîl, **el-Vâzih**, V, 199-200.

³¹⁹ Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1161.

³²⁰ Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1162-1163.

³²¹ Cessâs, **el-Fusûl**, III, 335.

bağırmaya başlayan civcive benziyor” diyerek, onun İbn Abbas’ın görüşüne muhalefet etmesine karşı çıkmıştır.³²² Hz. Ali de mirasla ilgili bir davada Kadı Şureyh’in verdiği hükmü bozmuş ve kendi fetvasını uygulatmıştır.³²³ Bu rivayetler, icthad hususunda tâbiûnun sahâbeye denk olamayacağını göstermektedir.³²⁴

Sahâbe devrine yetişmiş tâbiûnun icmâa katılması gerektiğini savunanlar, yukarıdaki rivayetleri farklı sebeplere bağlamışlardır. Bazı kaynaklarda Kadı Şureyh ve Ebû Seleme’nin, icthad seviyesine ulaşmadan önce gerçekleşmiş bir icmâ hakkında konuştukları için eleştirilmiş olabileceklerine dikkat çekilirken,³²⁵ bazı müellifler Ebû Seleme’nin tartışma âdâbına uygun davranmamış olabileceğini de vurgulamışlardır.³²⁶ Bir başka yoruma göre Hz. Âişe, İbn Abbas’ın sözünün kendi başına hüccet olduğunu düşündüğünden değil, Ebû Seleme’nin konuyla ilgili bir nas veya kaideye aykırı hüküm verdiğini gördüğünden onu uyarmıştır.³²⁷

B. Sahâbeye Ait Görüşlerden Biri Üzerine Tâbiûn İcmâi

İcmâ çerçevesinde tartışılan bir diğer mesele, sahâbenin bir konuda ihtilaf ettiği iki görüşten biri üzerine tâbiûnun icmâ etmesi halinde, sahâbeye ait diğer görüşü tercih etme imkanının kalıp kalmadığıdır. Acaba tâbiûnun icmâi, önceki neslin konu üzerindeki ihtilafını ortadan kaldırır mı, yoksa konuyla ilgili farklı görüşler yine geçerliliğini sürdürür mü?

³²² Hz. Âişe’ye ait bu sözün gerek söylenme sebebi gerekse mânâsı üzerinde farklı görüşler mevcuttur. Söz konusu ifadenin geçtiği **Muvatta** rivayetinde Ebû Seleme, olayı şöyle anlatmaktadır: “Nebî (s.a.v.)’in eşi Âişe’ye ‘Guslü ne gerektirir?’ diye sordum. Cevaben: ‘Biliyor musun Ebû Seleme, senin durumun horozun sesini duyup da onunla bağırmağa başlayan civcive benziyor. Cinsel uzuvlar iç içe geçtiyse gusul vâcip olur’ dedi.” Bk. Mâlik, Tahâret 26; Abdürrezzak, **Musannef**, I, 246. Bu rivayetlerde Hz. Âişe’nin, yukarıdaki sözü Ebû Seleme’nin İbn Abbas’la tartışması üzerine söylediğine dair bir işaret yoktur. Ebû Seleme’nin İbn Abbas’la tartıştığı ifade edilen mesele, muhtemelen yukarıda geçen, kocası vefat etmiş hamile kadının bekleyeceği iddet hakkındadır. Ayrıca söz konusu cümlenin, Ebû Seleme’yi İbn Abbas’la tartışmaya girmesinden ötürü azarlamaya yönelik olmayıp, farklı bir anlam ifade ettiğine dair görüşler de ileri sürülmüştür, bk. Bâcî, **İhkâmü’l-fusûl**, s. 400; Zürkânî, **Şerhu’l-Muvatta**, I, 94.

³²³ Bk. Beyhakî, **Sünen**, VI, 239-240.

³²⁴ Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1167-1168.

³²⁵ Bk. Kelvezânî, **Temhîd**, III, 271; Semerkandî, **Mizânü’l-usûl**, II, 723; Râzî, **Mahsûl**, IV, 179-180.

³²⁶ Bk. Râzî, **Mahsûl**, IV, 179-180.

³²⁷ Bk. Karâfî, **Nefâis**, IV, 2842.

Hanefîlerin çoğunluğu³²⁸ ve Mâlikîlerin³²⁹ yanı sıra bir grup Şafîî alime göre,³³⁰ tâbiûnun görüşlerden biri üzerine ittifakıyla o görüş üzerinde icmâ gerçekleşmiş olur ve dolayısıyla sahâbeye ait diğer görüşün benimsenme ihtimali artık kalmaz.³³¹ Ancak Hanefî usûlcülerden Serahsî, bu icmânın zorunlu olarak ilmi değil yalnızca ameli gerektirmesi bakımından haber-i vâhîde benzediğini belirtmiştir.³³² Sahâbe arasında ihtilaflı olduğu halde sonradan hükmü üzerinde icmân olduğu meselelere örnek olarak, efendisine çocuk doğurmuş cariyenin (= *ümmü veled*) satımı meselesi gösterilmiştir. Sahâbe arasında tartışmalı olan bu satımın caiz olmadığı, tâbiûn tarafından ittifakla kabul edilmiştir.³³³

Şafîîlerin çoğunluğu ile Hanbelîler ise tâbiûnun ittifakının icmâ sayılamayacağını, dolayısıyla sahâbeye ait her iki görüşün de benimsenebileceğini savunmuşlardır.³³⁴ Bu görüş sahiplerinin ortak noktası, sahâbenin iki görüş üzerine ihtilaf etmesini, bu iki görüşten her ikisinin de benimsenebileceğine dair bir icmâ şeklinde yorumlamalarıdır. Buna göre, tâbiûnun sahâbeye ait iki görüşten biri üzerine icmâ etmesi, sahâbenin (sükûtî) icmâna muhalif bir davranış olacaktır. İki icmân çeliştiği bu durumda daha güçlü olan icmâ, yani sahâbe icmâ tercih edilmelidir.³³⁵

1. Sahâbeye Ait Diğer Görüşün Bırakılacağını Savunanların Delilleri

Tâbiûnun icmâ etmesi halinde sahâbeye ait diğer görüşün terk edilmesi gerektiğini savunanlar, bazı naklî deliller ileri sürmenin yanında icmâ delilinin

³²⁸ Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un aksi görüşte oldukları, ancak mezhep içinde İmam Muhammed'in görüşünün yaygınlık kazandığı kaydedilmiştir, bk. Serahsî, **Usûl**, I, 319; Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, 456-457.

³²⁹ Bk. Bâcî, **İhkâmü'l-fusûl**, s. 425.

³³⁰ Bk. Bâcî, **İhkâmü'l-fusûl**, s. 425; Şîrâzî, **Tebşıra**, s. 378.

³³¹ Mu'tezile ile -mezhebindeki yaygın görüşün aksine- Hanbelî müellif Kelvezânî de bu görüştedir, bk. Basrî, **el-Mu'temed**, II, 35-37; Kelvezânî, **et-Temhîd**, III, 297-298.

³³² Bk. Serahsî, **Usûl**, I, 319.

³³³ Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf ise ilk devirdeki ihtilaf şüphesi sebebiyle tâbiûnun ittifakını icmâ saymamıştır, örnek için bk. Serahsî, **Usûl**, I, 319-320.

³³⁴ Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1105-1106; Şîrâzî, **Tebşıra**, s. 378; Gazzâlî, **Mustasfâ**, II, 389; İbn Akîl, **el-Vâzih**, V, 155; Âmidî, **İhkâm**, I, 248-249; İbn Kudâme, **Ravza**, II, 464-466.

³³⁵ Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1108; İbn Akîl, **el-Vâzih**, V, 156-157; Şîrâzî, **Tebşıra**, s. 379; Âmidî, **İhkâm**, I, 249.

kendinden önceki ihtilaflardan bağımsız olarak kesinlik ifade ettiğini vurgulamışlardır. Bu görüş sahiplerinin öne sürdüğü başlıca deliller şunlardır:

a) İcmâ deliline dayanak olarak sunulan “Kim, kendisine hidayet besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar ve mü’minlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme atarız. Orası ne kötü bir varış yeridir” ayet-i kerîmesiyle,³³⁶ “Ümmetim hata üzerine birleşmez” hadis-i şerifinde³³⁷ geçen “mü’minler” ve “ümme”, icmâdan önce yaşamış tüm mü’minleri değil, icmâ anında hayatta bulunan kimseleri kapsamaktadır. Aksi halde Hz. Hamza ve Zeyd b. Harise gibi sahâbîlerin vefatı sebebiyle sahâbe devrinde hiçbir icmâın olmaması gerekirdi. Aynı şekilde, tâbiûn icmâının geçerli olması için onlardan önce yaşamış sahâbenin eksiksiz bir onayını aramak doğru değildir.³³⁸

Aksi görüşte olanlar, sahâbenin iki görüş üzerine ihtilafını bir nevi icmâ olarak yorumladıkları için yukarıdaki ayet ve hadisin sahâbe için de geçerli olduğunu belirtmişlerdir.³³⁹ Dolayısıyla tâbiûnun, sahâbe icmâının zıddına bir icmâda bulunması, onlar tarafından mümkün görülmemiştir.

b) Sahâbeye ait iki görüşten biri üzerine tâbiûnun icmâ etmesi, sahâbenin bir mesele hakkında önce ihtilaf edip sonra icmâ etmesinden farklı değildir. Zekat vermeyi reddedenlere karşı savaş açma (ridde savaşları) gibi birtakım meselelerde, sahâbe arasında önce görüş ayrılığı yaşanmış, ardından icmâ gerçekleşmiştir. Bu icmâdan sonra ihtilafın ortadan kalkmasına benzer şekilde, tâbiûn icmâından sonra da konu hakkındaki görüş ayrılığının kalkması gerekir.³⁴⁰

Ancak aksini savunanlara göre, sahâbenin bir konu hakkında önce ihtilaf edip sonra icmâ etmesiyle bu durum arasında farklılık bulunmaktadır. Zira birinci durumda, ihtilaf edenlerle ittifak edenler aynı kişilerdir. Oysa ikinci durumda ihtilaf eden sahâbe, ittifak eden ise tâbiûndur. Dolayısıyla birinci durumda ihtilafın ortadan kalktığı söylenebilirse de, ikinci durumda sahâbenin muhalif görüşü geçerliliğini sürdürmektedir. Ayrıca sahâbenin bu meseleler üzerinde sürekli bir ihtilafa düştüğü

³³⁶ Nisâ (4), 115.

³³⁷ İbn Mace, Fiten 8.

³³⁸ Bk. Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 426; Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 298.

³³⁹ Bk. Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1111.

³⁴⁰ Bk. Ferrâ, *el-Udde*, IV, 1111; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, s. 428; Âmidî, *İhkâm*, I, 249-250.

söylenemez. Verilen örnekler, uzun süreli bir görüş ayrılığından ziyade bir konunun hükmünü belirlemek üzere sahâbe arasında yapılan istişare faaliyetini ifade etmektedir.³⁴¹

c) Sahâbenin bir kısmının diğer sahâbîlere muhalif görüşü kesin bir hüccet olmadığı halde, tâbiûnun icmâi kesin bir hüccettir. Delil olmayan bir şey için kesin delili terk etmek caiz değildir.³⁴²

2. Sahâbeye Ait Diğer Görüşün Geçerli Olduğunu Savunanların Delilleri

Tâbiûn, sahâbeye ait iki görüşten biri üzerine icmâ etse bile sahâbeye ait diğer görüşün geçerliliğini sürdüreceğini savunanlar, sahâbenin ihtilaf veya icmâmın, onların vefatıyla ortadan kalkmayacağını vurgulamışlardır. Bu görüş sahiplerinin öne sürdükleri başlıca deliller şunlardır:

a) “Herhangi bir konuda anlaşmazlığa düştüğünüz taktirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah’a ve resûlüne arz edin” ayet-i kerimesi,³⁴³ sahâbenin ihtilaf ettiği görüşler arasından tâbiûnun icmâ ettiğini değil, Kurân ve sünnete en uygun olanını seçmeyi öğütlemektedir. Ayrıca sahâbenin faziletinden bahseden hadislerde de tâbiûn icmâıyla ilgili bir kayıt bulunmamaktadır.³⁴⁴

Ancak Hanbelî usûlcülerden Kelvezânî’ye göre, ayetin bu şekilde yorumlanması iki açıdan isabetli değildir. Öncelikle buradaki meselede ayetin muhatabı konumunda olan tâbiûn arasında herhangi bir anlaşmazlık bulunmamaktadır. İkinci olarak, icmâya başvurmak meseleyi Allah’a ve Resûlü’ne arz etmenin yollarından biri sayılmalıdır. Dolayısıyla tâbiûnun icmâmı geçerli sayan görüşün, ayete aykırı olduğunu ileri sürmek mümkün değildir.³⁴⁵

b) Yukarıda geçtiği üzere, sahâbenin iki görüş üzerine ihtilaf etmesi, onların bu meselede her iki görüşün de alınabileceğine dair icmâ ettikleri anlamına gelir.

³⁴¹ Bk. İbn Akîl, **el-Vâzih**, V, 162-163; Âmidî, **İhkâm**, I, 249-251.

³⁴² Kelvezânî, **et-Temhîd**, III, 302.

³⁴³ Nisâ (9), 59.

³⁴⁴ Bk. Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1106-1108; İbn Akîl, **el-Vâzih**, V, 156; Şîrâzî, **Tebîrâ**, s. 378.

³⁴⁵ Kelvezânî, **et-Temhîd**, III, 304-305.

Tâbiûnun iki görüşten biri üzerine icmâ etmesi, sahâbeye ait diğer görüşün alınmasını haram kılamaz. Zira sahâbe icmâî, onların icmâından daha kuvvetlidir. Tâbiûnun, sahâbenin icmâ ettiği bir görüşün aksine icmâ etmesi mümkün olmadığına göre, sahâbenin her iki görüşü sonraki nesiller tarafından benimsenebilir.³⁴⁶

Bu delil, farklı şekillerde eleştiri konusu olmuştur. Sahâbenin ihtilafının herhangi bir icmâ anlamına gelemeyeceğini savunanların yanı sıra, böyle bir icmân varlığını kabul eden, ancak konuyla ilgili katî bir delil bulunduğu zaman onun ortadan kalkacağını savunanlar da vardır. Tâbiûn icmâî katî bir delil olduğuna göre, bu delilin bulunmasıyla sahâbe icmâî ortadan kalkmalıdır. Sahâbeye ait her iki görüşün benimsenebileceğini savunanlar, icmânın belirttiği hükmün mutlak olduğunu ve konu hakkında katî bir delil bulunmama şartına bağlanamayacağını belirtmişlerdir.³⁴⁷

c) Sahâbenin görüşleri, onların vefatıyla geçerliliğini kaybetmez, zira sonraki nesiller onların hayatta oluşlarına değil delillerine itibar edeceklerdir. Bir mesele sahâbe arasında ihtilaflıysa, taraflardan biri vefat etse bile ihtilaf bâki kalacaktır. Ayrıca tâbiûn icmânının gerçekleşmiş sayılması durumunda, sahâbenin bir kısmının, icmâyâ konu olacak kadar açık bir meselede yanlış hüküm verdiğini söylemek (= *tadlîl*) gerekecektir. Oysa Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Abbas gibi sahâbiler için böyle bir şey denmesi doğru değildir.³⁴⁸

Tâbiûn icmânının sahâbeye ait diğer görüşü geçersiz kılacağını savunanlar, her icmân, yalnızca içinde bulunduğu dönemdeki kişilerle oluştuğunu, dolayısıyla daha önce yaşamış kimselerin buna dahil olmadığını vurgulamışlardır. Bunun yanında, icmâ henüz gerçekleşmediği için önceden aksi yönde görüş bildirmiş kişilerin icmâa muhalefet etmiş sayılmayacağı kaydedilmiştir.³⁴⁹

³⁴⁶ Bk. Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1108; İbn Akîl, **el-Vâzih**, V, 156-157; Şîrâzî, **Tebsıra**, s. 379; Âmidî, **İhkâm**, I, 249.

³⁴⁷ Delile yapılan itirazlar ve cevapları için bk. Kelvezânî, **et-Temhîd**, III, 300-301; İbn Akîl, **el-Vâzih**, V, 159-160; Şîrâzî, **Tebsıra**, s. 379; Gazzâlî, **Mustasfâ**, II, 390; Âmidî, **İhkâm**, I, 249-250.

³⁴⁸ Bk. Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1109-1110; Serahsî, **Usûl**, I, 320; İbn Akîl, **el-Vâzih**, V, 157; Şîrâzî, **Tebsıra**, s. 380; İbn Kudâme, **Ravza**, II, 465.

³⁴⁹ Serahsî, **Usûl**, I, 320.

C. Sahâbenin İhtilaf Ettiği Konuda Tâbiûnun Farklı Görüş Bildirmesi

İcmâ çerçevesinde incelenen ve yukarıdaki tartışmayla yakından alâkalı olan bir diğer konu, sahâbenin iki görüş üzerine ihtilaf ettiği konuda tâbiûnun üçüncü bir görüş bildirip bildiremeyeceğidir. Bu tartışma, müelliflerin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, yalnızca iki görüşün bulunduğu durumlara has olmayıp üç ve üzeri görüşün söz konusu olduğu durumlar için de geçerlidir. Dolayısıyla meselenin şu soru çerçevesinde ortaya konması mümkündür: “Tâbiûn, bir fikhî mesele hakkında sahâbenin ileri sürdüğü görüşlerin dışına çıkabilir mi?”

Hanefîler, Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler, tâbiûnun sahâbe tarafından dile getirilen görüşlerin dışına çıkamayacağını savunurken, aksi görüş Zâhirîler ile Mu'tezile'ye nispet edilmiştir.³⁵⁰ Bununla beraber, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi bazı müteahhir usûlcüler tarafından benimsenen üçüncü bir görüşten söz etmek mümkündür. Bu görüşe göre, tâbiûnun kanaati sahâbe görüşlerinden tamamen farklıysa, sahâbe icmâi ortadan kalkacağı için tâbiûnun kanaati geçersizdir. Ancak tâbiûn görüşü, muhtelif sahâbe görüşlerinin belirli yanlarının alınması sonucu oluşturulmuşsa ileri sürülebilir. Mesela sahâbenin bir bölümü, temizliklerin tümünde niyeti dikkate alırken, diğer bölümü hiçbir temizlikte niyete itibar etmemiştir. Niyetin belirli temizliklerde dikkate alınacağını söyleyen üçüncü bir görüş, önceki iki görüşten farklı olmakla birlikte, onların tamamen dışında bir hüküm ifade etmemektedir, dolayısıyla icmâyâ aykırı sayılmamalıdır.³⁵¹

Hem cumhurun hem de Âmidî'nin görüşü, sahâbenin, ittifakı yanında ihtilafıyla da müteâkip nesiller için belirleyici olduğunu göstermesinin yanında, bir tâbiûn görüşünün geçerliliğini tespit etmek için aynı konuda sahâbenin ne düşündüğünü bilmenin gerektiğini de ortaya koymaktadır. Tâbiûn görüşü ele alınırken sık sık sahâbe görüşüyle ilgili konulara atıf yapılması, başka sebeplerin yanı sıra bu gerçeğe istinad etmektedir. Aynı şekilde bu mesele, tâbiûnun kendi

³⁵⁰ Bk. Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1113; Cüveynî, **el-Burhân**, I, 706-707; Bâcî, **İhkâmü'l-fusûl**, s. 429; Kelvezânî, **et-Temhîd**, III, 310; Şîrâzî, **Tebsira**, s. 387; Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, 435-436. Adı geçen kaynakların bir kısmı, Hanefîler arasında görüş farklılığı bulunduğunu belirtse de, **Keşfü'l-esrâr**'da söz konusu farklılığın sahâbe değil, sonraki nesiller hakkında olduğu açıkça belirtilmiştir.

³⁵¹ Bk. Âmidî, **İhkâm**, I, 243-244.

görüşünü ileri sürebileceği alanın bile sahâbe ictihadları dikkate alınmadan tespit edilemeyeceğini göstermektedir.

İcmâdan ziyade sahabe kavlinin bağlayıcılığıyla ilgili olan bu konunun fıkıh usûlü bahislerinden icmâ çerçevesinde ele alınmış olması, sahâbe ihtilafının - yukarıda geçtiği üzere- bir nevi icmâ olarak düşünülmesinden kaynaklanır. Buna göre, sahâbenin iki görüş üzerinde ihtilaf etmesi, konuyla ilgili üçüncü bir görüşün imkansızlığına dair icmâ anlamına gelir. Şu halde üçüncü bir görüş öne sürmek, sahâbe icmâına muhalefet etmek demektir.³⁵²

Tâbiûnun bir konuda sahâbeye ait görüşlerin dışında bir görüş öne sürebileceğini savunanlar, sahâbe ihtilafını icmâ değil, meselenin ictihada açık oluşuna işaret eden bir vakıa olarak görmüşlerdir. Onlara göre, sahâbe nasıl ictihad etmişse tâbiûnun da ictihad ederek sahâbenin ulaştığı sonuçlardan farklı görüşlere ulaşma imkanı mevcuttur. Aksini savunanlar ise ictihadın ancak sahâbeye ait görüşler arasından tercih yapma hususunda mümkün olduğunu, zira yeni bir görüş ortaya koyma şeklindeki ictihadın sahâbe icmâına aykırı düşeceğini belirtmişlerdir.³⁵³

Usûl literatüründeki bu tartışmada bazı somut örneklerle de dikkat çekilmiştir. Mesela tâbiûndan Mesrûk, bir adamın, karısına (أَنْتِ عَلَيَّ حَرَامٌ) “Sen bana haramsın” demesinin hiçbir hukukî sonuç doğurmayacağını söyleyerek, sahâbe arasındaki altı görüşe yedincisini eklemiştir. Miras payları hakkındaki bir diğer örnekte tâbiûndan İbn Sîrîn, sahâbeye ait iki görüşün belirli yanlarını alarak üçüncü bir görüş ortaya koymuştur.³⁵⁴ Tâbiûnun sahâbeden farklı görüşler öne sürdüğü görülen tarihî örnekler, sahâbeye ait görüşlerin dışına çıkılamayacağını düşünenler tarafından muhtelif şekillerde yorumlanmıştır. Adı geçen tâbiûnun, sahâbe devrine yetiştikleri için muhalefetlerinin dikkate alınmış olabileceği ileri sürüldüğü gibi, tâbiûnun bu

³⁵² Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1113; Bâcî, **İhkâmü'l-fusûl**, s. 430; Kelvezânî, **et-Temhîd**, III, 311; Şîrâzî, **Tebsıra**, s. 387.

³⁵³ Bk. Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1113-1114; Bâcî, **İhkâmü'l-fusûl**, s. 430; Şîrâzî, **Tebsıra**, s. 388; Âmidî, **İhkâm**, I, 245-246.

³⁵⁴ Her iki örnek için bk. Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1114-1115; Bâcî, **İhkâmü'l-fusûl**, s. 431; Kelvezânî, **et-Temhîd**, III, 313; Âmidî, **İhkâm**, I, 245.

muhaletetine diğ er t abi lerden itiraz edilmediğinin ‘‘haber-i vahid’’le bilinemeyeceğ i de s oylenmiştir.³⁵⁵

³⁵⁵ örneklere verilen cevapları bir arada görmek için bk. Ferrâ, **el-Udde**, IV, 1116; Bâcî, ** hk m ’l-fusûl**, s. 431; Kelvezânî, **et-Temhîd**, III, 314; şîrâzî, **Tefs ra**, s. 389.

SONUÇ

Tâbiûndan gelen rivayetler, zaman zaman farklı terimlerle ifade edilmiş olmakla birlikte, Hz. Peygamber'den ve sahâbeden gelen rivayetlerle beraber hadis rivayeti ve tenkidi faaliyetinin malzemesi olarak görülmüştür. Hadis çalışmalarının ilk yazılı ürünlerini verdiği II./VIII. asırdan itibaren muhaddisler tarafından kayda geçirilen söz konusu rivayetler, bir süre sonra “maktû hadis” adıyla anılmaya başlanmış ve hadis usûlü literatüründe bu başlık altında incelenmiştir.

Maktû hadis, rivayetleri kaynağına göre tasnif etme amacıyla yapılan bir nitelendirme olup, rivayetin sıhhat durumuyla ilgili herhangi bir îmâ içermemektedir. Bir hadisin maktû olduğunu belirtmek, o hadisin kaynağında tâbiûn tabakasının bulunduğunu belirtmenin ötesinde, rivayetin zorunlu olarak sahih veya zayıf olması sonucunu doğurmayacağından, maktû hadisin bazı eserlerde doğrudan zayıf hadis türleri arasında sayılması isabetli bir yaklaşım olarak gözükmemektedir.

Tâbiûna ait rivayetlerin “hadis” kapsamında görülmüş olması, bu tabakanın yalnızca hadis tarihindeki değil, bir bütün olarak İslâmî ilimlerin teşekkülündeki öncelikli konumundan kaynaklanmıştır. Bir yandan sahâbenin ilim vârisleri sayılan, öte yandan çalışmalarıyla tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerin öncü simaları kabul edilen tâbiûna ait görüşler, sonraki nesiller tarafından her ilmin kendi bağlamına uygun şekilde atıf konusu yapılmıştır.

Tâbiûnun hadis literatüründe dikkat çekilen belirli özellikleri, bu tabakanın rivayetlerine verilen değerin anlaşılmasında önem taşımaktadır. Sahâbeden sonraki ilk nesil olan tâbiûnun, gerek ayetleri gerekse Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ve sahâbeye ait rivayetleri doğru bir şekilde anlayacağı düşüncesi, bu tabakanın görüşlerini sonraki nesiller için değerli kılan unsurlardandır. Hadis kitaplarının tefsir bölümleri ile rivayete dayalı tefsir eserleri, bu düşüncenin en somut tezahür ettiği alanlardandır.

Tâbiûna ait rivayetlere verilen değerin tek sebebi, onların ayetleri ve hadisleri doğru olarak tefsir etme özellikleri değildir. Nitekim tâbiûnun Hz. Peygamber'e veya

sahâbeye isnad etmediği şahsî icthadları da hadis ve fıkıh literatüründe yer almaktadır. Söz konusu icthadlar, kaynağı tâbiûndan geriye gitmese bile, nebevî sünneti doğru şekilde yansıtan rivayetler olarak algılanmıştır.

Hicrî ikinci asırda teşekkül dönemini yaşayan fıkıh mezheplerinin, kendi ilim geleneklerinin öncü simaları olarak gördükleri belirli tâbiîlere verdikleri değer, bu tâbiîlere ait görüşlerin rivayet formunda kaydedilmiş olmasının bir diğer sebebidir. Söz konusu dönemde Hicaz veya Kûfe'deki bir alim için, herhangi bir fikhî mesele hakkında kendi şehirlerinde yaşamış tâbiûn alimlerinden nakledilen görüşler, kendisiyle amel edilebilir rivayetleri ifade etmektedir.

Tâbiûn görüşlerine hadis ilmi çerçevesinde verilen önem, en açık şekliyle rivayet kitaplarında görülebilir. Tâbiûna ait rivayetler, nicelikleri ve kullanım özellikleri itibariyle telif türlerine göre farklılıklar gösterse de, rivayet literatürünün neredeyse tamamında belirli bir yer bulmuştur.

Söz konusu literatür içinde maktû hadise en fazla yer veren eserler musannefler ve âsârlardır. Bu kitaplar, tâbiûnun fikhî görüşlerini tespit ederken başvurulacak öncelikli kaynaklar arasında yer almaktadır. Musannef ve âsârlardaki maktû hadislerin belirli tâbiîler üzerinde yoğunlaşması, tâbiûn tabakasına mensup kişilerin hepsine aynı değerin verilmediğini, bilakis onların içinden fıkıh ve hadis bilgisiyle öne çıkmış kişilerin müelliflerce bilinçli olarak tercih edildiğini göstermektedir.

Sünen ve câmi türü eserlere gelindiğinde, maktû hadise farklı nispetlerde yer verildiği, ancak bunun musanneflere ve âsârlara kıyasla gayet az olduğu söylenebilir. Sünen ve câmilerde maktû hadis, genellikle bir konu hakkındaki farklı sahâbe ve tâbiûn görüşleri aktarılırken zikredilmiştir. Buharî ve Tirmizî gibi bazı müelliflerin, musannef yazarlarının aksine, maktû hadislerin isnadını çoğu zaman hazfetme yoluna gitmeleri dikkat çekici bir husustur. Genellikle merfû rivayetlere yer veren müsned türü eserler ise, çok az sayıda maktû hadis ihtiva etmektedir.

Maktû hadisin bütün merviyât içinde tuttuğu yerin sünen ve câmi türü eserlerde belirgin bir azalma göstermesini, kronolojik olarak takip etmek mümkündür. Genel itibariyle söylenecek olursa, hicrî ikinci asrın ortalarından üçüncü asrın başlarına kadar telif edilmiş rivayet kitapları ile üçüncü asrın ilk çeyreğinden sonra yazılan ve bir bölümü *Kütüb-i Sitte* adıyla anılan rivayet kitapları arasında, maktû hadise yer verme açısından belirgin bir fark gözlenmektedir. Kanaatimizce bunun başlıca sebebi,

ikinci asırdaki rivayet faaliyetinde “derleme” karakterinin ağır basmış olmasıdır. Başka bir ifadeyle, bu devirdeki muhaddislerin başlıca endişesi, gerek Resûlullah’tan gerekse sahâbe ve tâbiûndan gelen her türlü bilgiyi zayi etmeden kayda geçirmek olmuştur. Üçüncü asır ise, özellikle ikinci çeyreğinden itibaren, hadis çalışmalarının daha olgunlaşmış ve sistematik hale bürünmüş bir devresine tekabül etmektedir. Artık muhaddisler yeni bilgiler derlemekten ziyade, önceden derlenmiş olan rivayet malzemesinin belirli kısımları -bilhassa merfû rivayetler- üzerinde sistematik çalışma ve telif faaliyetine ağırlık vermişlerdir. Maktû hadisin rivayet kitaplarındaki yerinin, bu süreçte gittikçe azaldığı söylenebilir. Bununla birlikte, Ebû Bekir el-Beyhakî’ye ait *Sünen*’in, hicrî beşinci asır gibi geç bir dönemde telif edilmesine rağmen tâbiûndan gelen çok sayıda rivayeti ihtiva etmesi, yukarıda çizilen tarihî gelişimin bazı istisnaları bulunduğuna işaret etmektedir.

Maktû hadis, fikhî meselelerin çözümünde de başvuru mercii olarak kullanılmıştır. Fıkıh usûlü literatüründe genellikle “tâbiûn kavli” şeklinde ifade edilen maktû rivayetler, söz konusu literatürde müstakil bir şer’î delil olarak görülmemiştir. Ebû Hanife ve İmam Mâlik gibi mezhep imamlarının fikhî tefekküründe mühim yer tuttuğu anlaşılan tâbiûn görüşlerinin, mezheplerin belli bir istikrara kavuşmasından sonra kaleme alınan fıkıh usûlü literatüründe oldukça sınırlı bir çerçevede incelenmiş olması, fıkıh faaliyetinin ağırlık noktasının tarihî süreçte söz konusu rivayetlerden uzaklaştığını göstermektedir.

Belirli tâbiûlerin görüşleriyle amel edilmesi, mezheplerin teşekkül döneminde belirgin biçimde göze çarpan unsurlardan biri olsa da, zaman içinde isnad sisteminin iyice yerleşmesi ve fikhî istidlâlin daha gelişmiş bir hale bürünmesiyle, tâbiûndan gelen rivayetler fıkıh faaliyetindeki merkezî yerini kaybetmiştir. Özellikle ilk iki asırdaki fakihler tarafından kullanımına sıkça rastladığımız tâbiûn görüşlerinin, kendine özgü kavram ve meselelerle ortaya konan fıkıh usûlünde esaslı bir yer tutmayı, fıkıh faaliyetindeki bu dönüşümle yakından ilgilidir.

Maktû hadisin, ilk iki asırda fikhî hükümlerin tespitinde dikkate alınan “şehir ameli” ile yakın ilişkisi bulunmaktadır. Özellikle Hicaz ve Kûfe çevreleri söz konusu olduğunda maktû hadisler, bir yönüyle tâbiûn devrindeki “amel”i temsil eden görüşlerdir. Nitekim İmam Mâlik’e ait *Muvatta*’da, tâbiûndan gelen rivayetler genellikle Medine ameline delâletleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ancak ilk

dönemlerde amel yahut maktû hadis ile tespit edilen hükümlerin merfû versiyonlarına ulaşılmasıyla beraber, fikhî tartışmanın ağırlık noktasının merfû rivayetlerin sübût ve delâleti üzerine kaydığı söylenebilir. Artık güncel bir mesele olma vasfını büyük ölçüde yitiren tâbiûn görüşleri, muhtemelen bu sebeple Mâlikî fıkıh usûlü eserlerinde tartışma konusu yapılmamıştır.

Maktû hadisle ilgili, bir yandan rivayet literatürünün kronolojik seyrini esas alan, bir yandan da söz konusu literatürü diğer İslamî disiplinlerin tarihiyle irtibatlı olarak inceleyen araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Maktû hadisin bilhassa rivayet literatüründeki kullanımını bu literatürün oluştuğu tarihî bağlamla irtibatlı olarak incelemek, araştırmacıları tahmin edilenden daha ilginç sonuçlara ulaştırabilir. Bu çalışmalarda hadis ilminin olduğu kadar, bir bütün olarak İslamî ilimlerin gelişiminin de dikkate alınması gerektiği aşîkardır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülaziz el-Buhârî, Alaeddin Ahmed, **Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî** (Pezdevî'nin **Usul**'üyle birlikte), I-IV, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1417/1997.

Abdürrezzak, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî, **el-Musannef**, I-XI, thk. Habiburrahman el-A'zâmî, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1403/1983.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, **Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs**, I-II, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1352 h.

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, **Kitâbü'l-İlel ve marifeti'r-ricâl**, I-III, thk. Vasiyyullah Abbas, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut 1408/1988.

_____, **el-Müsned**, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Ahsîkesî, Muhammed b. Muhammed b. Ömer Hüsameddin, **el-Müntehab fî usûli'l-mezheb**, thk. Ahmed Muhammed Nâsır Abbas el-Avadî, Dâru'l-Medâri'l-İslamî, Beyrut 2005.

Aktepe, İsak Emin, **Şâfiî Öncesinde ve İmam Şâfiî'de Sünnet**, yayımlanmamış doktora tezi, MÜSBE, İstanbul 2005.

Akyüz, Ali, **Saîd b. Mansûr'un Musannef'inin Yeniden İnşası**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, I-IV, Matbaatü Muhammed, Kahire 1968.

el-Attâr, Reşidüddin Ebû'l-Hüseyn Yahya b. Ali b. Abdullah, **Gururu'l-fevâidi'l-mecmûa fî beyâni mâ vaka'a fî Sahîhi Müslim mine'l-esânîdi'l-maktûa**, thk. Sa'd b. Abdullah Âl-i Humeyd, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1421/2001.

Avcı, Seyit, "Tâbiîn Neslinin Hadis İlmindeki Yeri", **SÜİFD**, XX (Güz 2005), s. 151-171.

Aydınli, Abdullah, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, Hadisevi, İstanbul 2006.

Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef, **İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl**, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1409/1989.

Bâkıllanî, Kadı Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, **et-Takrîb ve'l-irşâd: es-Sağîr**, I-III, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1418/1998.

Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, **el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh**, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, **es-Sünenü'l-kübrâ** (İbnü't-Türkmânî'nin **el-Cevheru'n-nakî**'siyle birlikte), I-X, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad 1347 h.

Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, **et-Târîhu'l-kebîr**, I-IX, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Haydarabad 1364 h.

_____, **Sahîhu'l-Buharî**, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Büyükkara, Mehmet Ali, **Mevkûf Hadisler ve Değeri**, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, MÜSBE, İstanbul 1993.

Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, **el-Fusûl fî'l-usûl**, I-IV, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Mektebetü'l-İrşad, İstanbul 1414/1994.

Cezâirî, Tahir ed-Dimeşkî, **Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser**, I-II, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, Beyrut 1416/1995.

Cürcânî, es-Seyyid Ali b. Muhammed eş-Şerif, **Kitâbü't-Ta'rîfât**, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1424/2003.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, **el-Burhân fî usûli'l-fıkh**, I-II, thk. Abdülazim İldib, Câmiatü Katar, Devha 1399 h.

_____, **Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fıkh**, I-III, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî – Şübeyr Ahmed el-Ömerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1417/1996.

Çakan, İsmail Lütfî, **Hadis Edebiyatı: Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.

_____, **Hadîs Usûlü: Şekil ve Örneklerle**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1991.

_____, "el-Âsâr", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, III, 460.

Dârekutnî, Ali b. Ömer, **Sünenü'd-Dârekutnî** (Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî'nin **et-Ta'liku'l-muğnî ale'd-Dârekutnî** adlı eseriyle birlikte), I-IV, thk. Abdullah Haşim Yemânî, Dâru'l-Marife, Beyrut ts.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, **Sünenü'd-Dârimî**, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

_____, **Sünen-i Dârimî**, I-VI, trc. ve thk. Abdullah Aydınlı, Madve Yayınları, İstanbul 1994.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa, **Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh**, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001.

Dehlevî, Şah Veliyyullah b. Abdürrahim, **Huccetullahi'l-bâliğa**, I-II, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1410/1990.

Dönmez, İbrahim Kâfî, "İcmâ", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, XXI, 417-31.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, **Sünenü Ebî Dâvud**, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Ebû Gudde, Abdülfettah, **es-Sünnetü'n-nebeviyye ve beyânü medlûlihâ eş-şer'î ve't-ta'rîf bi hâli Süneni'd-Dârekutnî**, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, Beyrut 1412/1992.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbahanî, **Hilyetü'l-evliya ve tabakâtü'l-asfiyâ**, I-X, Matbaatü's-Saâde, Kahire 1394/1974.

Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, **Kitâbü'l-Âsâr**, tsh. Ebü'l-Vefa el-Afgânî, Matbaatü'l-İstikame, Haydarabad 1355 h.

Efendioğlu, Mehmet, "Maktû", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, XXVII, 457-8.

Ensârî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed es-Sehalevî, **Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût** (Muhibbullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî'nin **Müsellemü's-sübût** uyla beraber), I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002.

Erul, Bünyamin, "Hicrî İkinci Asırda Rivayet Üslûbu (I): Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i", **AÜİFD**, XLIII / 1 (2002), s. 27-61.

Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî, **el-Udde fî usûli'l-fıkh**, I-V, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübarekî, yayınevi yok, Riyad 1414/1993.

Firûzâbâdî, Ebû't-Tahir Muhammed b. Yakub b. Muhammed, **el-Okyanûsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît**, I-III, trc. Mütercim Asım Efendi, y.y. 1250/1834.

Gazefî, Saîd Abdurrahman Musâ, "Eser", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, XI, 372.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl**, I-IV, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbâa ve'n-Neşr, Cidde ts.

_____, **el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl**, thk. Muhammed Hasan Heytu, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1400/1980.

Güner, Osman, "İbn Mace'nin Süneni ve Kütüb-i Sitte'deki Yeri", **OMİFD**, VIII (1996), s. 191-209.

Habbâzî, Celaledin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer, **Şerhu'l-Muğnî fî usûli'l-fıkh**, I-II, thk. Muhammed Mazhar Beka, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke 1426/2005.

Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, **Ma'rifetü ulûmî'l-hadis ve kemiyyetü ecnâsihâ**, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1424/2003.

Halef, Necm Abdurrahman, **es-Sınâatü'l-hadîsiyye fi's-Süneni'l-kübrâ li'l-İmami'l-Beyhakî**, Dâru'l-Vefa, Mansûre 1412/1992.

Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, **Tertîbü Kitâbi'l-'Ayn**, I-III, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, İntişarâtü Üsve, Kum 1414/1993.

Hasan, Ahmet, **İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi**, trc. Haluk Songur, Rağbet Yayınları, İstanbul 1999.

Haskefî, Alaaddin Muhammed b. Ali el-Hanefî, **İfâdatü'l-envâr alâ usûli'l-Menâr**, y.y. 1413/1992.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, **el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1424/2003.

_____, **el-Kifâye fî ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye**, thk. Ebû İshak İbrahim b. Mustafa, I-II, Mektebetü İbn Abbas, Semnud ts.

_____, **Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-XIV, Beyrut ts.

Hatîb, Muhammed Accâc, **es-Sünne kable't-tedvin**, Mektebetü Vehbe, Kahire 1383/1963.

Hatiboğlu, İbrahim, "Müsned", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, XXXII, 99-101.

_____, "el-Müsned", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, XXXII, 101-3.

Hıdır, Özcan, **Tirmizî'nin Câmi'indeki Mevkûf ve Maktû Rivâyetler ve Değerlendirilmesi**, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, MÜSBE, İstanbul 1995.

Hudayrî, Muhammed b. Abdullah b. Ali, **Tefsîru't-tâbiîn**, I-II, Dâru'l-Vatan, Riyad 1420/1999.

Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeyneddin Abdürrahim b. el-Huseyn, **Elfiyyetü'l-hadis** (şerhi **Fethu'l-muğîs** ile birlikte), thk. Ahmed Muhammed Şakir, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988.

_____, **et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve uğlika min Mukaddimeti İbni's-Salâh**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999.

Itr, Nureddin, **el-İmamü't-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne Câmiihî ve beyne's-Sahîhayn**, Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1390/1970.

İbn Abdilber, Ebû Ömer el-Endelüsî, **el-İntikâ fî fezâilî'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ**, haz. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1997.

İbn Akîl, Ebü'l-Vefa Ali b. Akîl b. Muhammed, **el-Vâzih fî usûli'l-fıkh**, I-V, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1420/1999.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, **Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl**, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1373/1953.

_____, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm müsmeden an Resûlillah (sav.) ve's-sahâbe ve't-tâbiîn**, I-X, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, Mekke 1417/1997.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, **el-Kitâbü'l-musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr**, I-VII, haz. Kemal Yusuf el-Hût, Dâru't-Tâc, Beyrut 1409/1989.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed, **Şerhu'n-Nuhbe: Nüzhetü'n-nazar fî tavihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser**, thk. Nureddin Itr, Dâru'l-Hayr, Dimeşk 1414/1993.

_____, **Tağlîku't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buharî**, I-V, thk. Said Abdurrahman Musa el-Kazakî, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut 1405/1985.

_____, **Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buharî**, I-XIII, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Dâru'l-Marife, Beyrut ts.

_____, **Tehzîbü't-Tehzîb**, I-VI, thk. Halil Me'mun Şîha vd., Dâru'l-Marife, Beyrut 1417/1996.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Hazm el-Endelüsî, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, I-II, thk. Ahmed Şakir, Matbaatü'l-Âsime, Kahire 1970.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, **Meşâhiru ulemâi'l-emsâr**, thk. Maufred Fleischammer, Matbaatü Lecneti't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1379/1959.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr, **İ'lâmü'l-muvakkîin an Rabbi'l-âlemîn**, I-IV, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Matbaatü's-Saâde, Kahire 1374/1955.

İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ ed-Dimeşkî, **İhtisâru ulûmi'l-hadis**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1989.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, **Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel**, I-III, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1415/1994.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, **Sünenü İbn Mâce**, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî, **Lisânü'l-arab**, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut ts.

İbn Müflih, Şemseddin Muhammed b. Müflih el-Makdisî, **Usûlü'l-fıkh**, I-IV, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1420/1999.

İbn Nuceym, Zeyneddin b. İbrahim b. Muhammed, **Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr** (Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin **Menâru'l-envâr**'ıyla birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah, Muhammed b. Sa'd b. Menî', **et-Tabakâtü'l-kübrâ**, I-IX, Dâru Sâdır, Beyrut ts.

İbn Vehb, Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Kureşî, **el-Câmi' fi'l-hadis**, I-II, thk. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebü'l-Hayr, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm 1416/1996.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Cafer, **Kitâbü'l-Mevzûât mine'l-ehâdisi'l-merfûât**, thk. Nureddin b. Şükri Boyacılar, I-III, Advâü's-Selef, Riyad 1418/1997.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Amr b. Ebû Bekir, **Münteha'l-vusûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.

İbnü's-Sââtî, Ahmed b. Ali b. Tağlib, **Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl**, I-II, thk. Sa'd b. Garir b. Mehdi es-Sülemî, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1418 h.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, **Ulûmü'l-hadis**, thk. Nureddin Itr, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1423/2002.

İsmail, Musa, **Amelü ehli'l-Medine ve eseruhu fi'l-fıkhi'l-İslamî**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1424/2004.

Kal'acî, Muhammed Ravvas - Kanibi, Hamid Sadık, **Mu'cemü lugati'l-fukahâ**, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1405/1985.

Kallek, Cengiz, "Fukaha-i Seb'a", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XIII, 214.

Kandemir, M. Yaşar, "el-Câmi'", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, VII, 94.

_____, "el-Câmiu's-sahîh", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, VII, 124-9.

Karâfî, Ebü'l-Abbas Şihabeddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman, **Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl**, I-IX, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud – Ali Muhammed Muavvez, Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, Mekke 1418/1997.

Karaman, Hayreddin, **İslâm Hukuk Tarihi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

Karataş, Mustafa, **Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı**, İşaret Yayınları, İstanbul 2006.

Kâsânî, Aleaddin Ebû Bekir b. Mesud el-Hanefî, **Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'**, I-VII, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1402/1982.

Kâsımî, Muhammed Cemaleddin, **Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadis**, thk. Muhammed Behcet el-Baytar, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1422/2001.

Kelvezânî, Ebû'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. el-Hasan, **et-Temhîd fî usûli'l-fikh**, I-IV, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, Dâru'l-Medenî, Cidde 1406/1985.

Kevserî, Muhammed Zahid, **Fıkhu ehli'l-Irak ve hadîsühüm**, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, Beyrut 1390/1970.

Koçyiğit, Talât, **Hadîs Usûlü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998.

_____, **Hadîs Usûlü**, AÜİFY, Ankara 1967.

_____, **Hadis Istılahları**, AÜİFY, Ankara 1985.

Kutub, Mustafa Sanu, **Mu'cemü mustalahâti usûli'l-fikh**, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1420/2000.

Leknevî, Muhammed Abdülhay el-Hindî, **Zaferu'l-emânî bi şerhi Muhtasari's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî fî mustalahi'l-hadis**, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, Halep 1416.

Mâlik b. Enes, **el-Muvatta**, haz. Muhammed Abdurrahman Maraşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418/1997.

_____, **Muvatta'u'l-İmam Mâlik**, Şeybânî rivayeti (**et-Ta'liku'l-mümecced** ile birlikte), I-III, thk. Takiyüddin en-Nedvî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1416/1991.

Melîbârî, Hamza Abdullah, **Abkariyyetü'l-İmam Müslim fî tertîbi ehâdisi Müsnedihi's-Sahih**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1418/1997.

Merdâvî, Ebû'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman, **et-Tahbîr: Şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh**, I-VIII, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cebrîn, Avd b. Muhammed el-Karnî, Ahmed b. Muhammed es-Sîrâc, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1421/2000.

Mevsılî, Ebû Hafs Ömer b. Bedr b. Said, **el-Vukûf ale'l-mevkûf**, thk. Ümmü Abdullah bt. Mahrus el-Aselî, Dâru'l-Âsime, Riyad 1407 h.

Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed, **Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâyi'**, I-II, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, İstanbul 1289 h.

Molla Hüsrev, **Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vusûl**, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, İstanbul 1321 h.

Muhammed Ebû Zehra, **Ebu Hanife**, trc. Osman Keskiöglü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, **Sahîhu Müslim**, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Naim, Ahmed, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, I-XII, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1979.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, **Sünenü'n-Nesâî**, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, **Keşfü'l-esrâr: Şerhu'l-musannif ale'l-Menâr** (Molla Cîven'in **Nûru'l-envâr ale'l-Menâr** adlı şerhiyle birlikte), I-II, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, **Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî**, I-XVIII, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1347/1929.

_____, **et-Takrîb ve't-teysîr li-marifeti süneni'l-beşîr ve'n-nezîr**, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1406/1986.

Numânî, Mevlânâ Muhammed Abdürreşîd, “Kitâbü'l-Âsâr Mukaddimesi”, trc. Mehmet Özşenel, **SAÜİFD**, I (1996), s. 233-251.

Özen, Şükrü, **İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci: Başlangıçtan Hicrî IV. Asrın Ortalarına Kadar**, yayımlanmamış doktora tezi, MÜSBE, İstanbul 1995.

Özkan, Halit, **Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri**, yayımlanmamış doktora tezi, MÜSBE, İstanbul 2006.

Özpınar, Ömer, **Hadîs Edebiyatının Oluşumu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.

Özşenel, Mehmet, **Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i rey - Ehl-i hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybani**, yayımlanmamış doktora tezi, MÜSBE, İstanbul 1999.

Polat, Salahattin, “Mürsel”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXII, 52-4.

Râmehürmüzî, Kadı Hasan b. Abdurrahman, **el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î**, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-Fikr, y.y. 1404/1984.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, **el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh**, I-VI, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1412/1992.

Rifaî, Ahmed Abdülkadir, **Fehresü ehâdîsi ve âsâri Süneni'd-Dârimî**, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1409/1988.

Ruhûnî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Musa, **Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasari Münthe's-sûl**, I-IV, thk. el-Hâdî b. el-Hüseyin Şübeylî, Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâtî'l-İslamiyye ve İhyâi't-Türâs, Dubai 1422/2002.

Sahnûn, İbn Said et-Tenûhî, **el-Müdevvenetü'l-kübrâ li'l-İmam Mâlik b. Enes**, Matbaatü's-Saâde, Kahire 1324 h.

Said b. Mansur, **Sünenü Said b. Mansur**, I-V, thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdülaziz Âli Humeyyid, Dâru's-Samî, Riyad 1414/1993.

_____, **Sünenü Said b. Mansur**, I-II, thk. Habiburrahman el-A'zamî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.

Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali, **Ahbâru Ebî Hanife ve ashâbih**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Haydarabad 1394/1974.

Schacht, Joseph, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence**, Clarendon Press, Oxford 1950.

Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, **Fethu'l-muğîs: Şerhu Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâkî**, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.

Semerkindî, Alaaddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, **Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fıkh**, I-II, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, Bağdat 1407/1987.

Serahsî, Ebû Bekr Muhamed b. Ahmed b. Ebû Sehl, **Usûlü's-Serahsî**, I-II, thk. Ebû'l-Vefa el-Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.

Sezgin, M. Fuad, **Buhârî'nin Kaynakları**, Kitâbiyât, Ankara 2000.

_____, "Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer b. Râşid'in Câmi'i" **Türkiyat Mecmuası** XII (1955), s. 115-134.

Sindî, Ebû Muhammed Bedüddin er-Râşidî, **Nakzu Kavâid fî ulûmi'l-hadis li's-Şeyh Zafer Ahmed et-Tehânevî**, Garâs li'n-Neşr, Kuveyt 1424/2003.

Subhi es-Salih, **Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları**, trc. M. Yaşar Kandemir, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.

Suyûtî, Celaledin Abdurrahman b. Ebû Bekr, **Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî**, thk. Abdülvehhab Abdüllatif, I-II, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine 1392/1972.

Şaban, Zekiyüddin, **İslam Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-Fıkh**, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, **er-Risâle**, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1419/1999.

_____, **İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî** (el-Ümm içinde), I-VII, Dâru's-Şa'b, Kahire 1388/1968.

_____, **Kitâbü'r-Red alâ Muhammed b. el-Hasen** (el-Ümm içinde), I-VII, Dâru's-Şa'b, Kahire 1388/1968.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usul**, Dâru'l-Marife, Beyrut ts.

eş-Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan, **Kitâbü'l-Âsâr**, I-II, nşr. Ebû'l-Vefa el-Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.

_____, **Kitâbü'l-Âsâr**, İdâretü'l-Kur'ân, Karaçi 1407/1987.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî, **et-Tebşîra fî usûli'l-fıkh**, thk. Muhammed Hasan Heytu, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1403/1983.

Tahhan, Mahmud, **Teyşîru mustalahi'l-hadis**, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1425/2004.

Tehânevî, Zafer Ahmed el-Usmânî, **Kavâid fî ulûmi'l-hadis**, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, Halep 1392/1972.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, **Sünenü't-Tirmizî**, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Tokpınar, Mirza, "el-Musannef", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXXI, 236-7.

Toksarı, Ali, "Hadis İlmi Açısından Sahâbî Kavli ve Değeri", **EÜİFD**, 2 (1985), s. 339-357.

Uğur, Mücteba, **Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.

Ulu, Arif, **Tâbiûnun Sünnet Anlayışı**, yayımlanmamış doktora tezi, AÜSBE, Ankara 2006.

Ünal, İsmail Hakkı, **İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994.

Yardım, Ali, **Hadîs**, I-II, DEÜY, İzmir 1984.

Yılmaz, Muhammet, **Mevkûf Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri**, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, DEÜSBE, İzmir 1994.

Zebîdî, Muhammed Murteza el-Hüseynî, **Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs**, I-XXV, thk. İbrahim Terzi, Dâru İhyâi't-Türâsil'l-Arabî, Beyrut 1405/1985.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, I-XXV, thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1401-1405/1981-1985.

_____, **Tezkiretü'l-huffâz**, I-IV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1376/1956.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Bahadır, **en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh**, thk. Zeynelabidin b. Muhammed Bellâ Feric, I-III, Advâü's-Selef, Riyad 1419/1998.

_____, **el-Bahru'l-muhît fî usuli'l-fıkh**, I-IV, Vizârâtü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, y.y. 1413/1992.

ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî, **Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmam Mâlik**, I-IV, Dâru'l-Marife, Beyrut 1407/1987.