

# “Kırk Hadis/Erbaûn” Edebiyatının Rivayetlerdeki Dayanakları ve İbn Asâkir’in *el-Erbaûne’l-Büldâniyye* İsimli Eseri

Bayram KANARYA\*

**Öz:** Hadis tarihi boyunca çeşitli tasnif türleri gelişmiştir. Bu tasnif türlerinden birini, kırk hadis içeren eserler oluşturmuştur. Bu tarz derlenen eserler çoğunlukla ilhamını “Kim ümmetim için kırk hadis muhafaza ederse/korursa...” şeklinde başlayan rivayetlerden almıştır. Hadis ilminde temâyüz etmiş simalardan biri olan İbn Asâkir de (ö.571/1175) birçok eser telif eden hadis âlimlerindedir. Onun, hadis literatüründe önemli bir yer tutan Erbaûniyyât türüne dair *el-Erbaûne’l-Büldâniyye* isimli eseri hem muhteva hem de metodoloji açısından câlib-i dikkattir. İbn Asâkir bu eserinde kırk farklı beldeyi dolaşmış, kırk sahabe ve kırk hadis hocasından nakledilen kırk hadis derlemiştir. Eser, hadislerin farklı coğrafyalarda nasıl yaygınlık kazandığına örnek teşkil etmesi bakımından da ayrıca ehemmiyet arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kırk Hadis (Erbaûn), İbn Asâkir, Rivayet, Sahabe, Hadis Edebiyatı.

**The Bases of the Literature of “Forty Hadiths/Arbaûn” in Narrations and Ibn Asâkir’s Book “al-Arbaûne’l-Buldâniyya”**

**Abstract:** Throughout the history of hadith various classifications have developed. One of them is books including forty hadiths. Mainly, this compilation of forty hadiths books were inspired by the hadith beginning “who conserve forty hadiths in my ummah...”. One of the scholars of hadith is İbn Asâkir (d. 571/1175) who wrote many works. His book called “al-Arbaûne’l-Buldaniyya” received an important place in hadith literature. This book is a remarkable work for its content and methodology. İbn Asâkir, circulated forty different cities and he received/collected and narrated forty hadiths from forty companions (Sahabah) of Prophet and forty different hadith scholars. In terms of presentation, İbn Asâkir’s work is a good example of how hadiths gained prevalence in different places.

**Keywords:** Forty Hadiths (Arbaûn), İbn Asâkir, Narrative, Companion, Literature of Hadith.

## A. Giriş

Sünnetin diğer nesil ve coğrafyalara taşınması için hem Hz. Peygamber (s.a.v.) Dönemi’nde hem de ondan sonraki dönemlerde ciddi ve samimi gayretler gösterilmiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra hadisler daha çok hıfz ve kitâbet yöntemiyle aktarılmıştır. Hicri II. asırla birlikte muhaddisler, hadisleri

\* Öğr. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bayramkanarya@hotmail.com

tasnif faaliyetine girişmişler, III. asırla birlikte bu faaliyet hız kazanmış ve bu tasnif işlemi, kendilerinden sonra gelen hadis musannifleri için bir kaynak ve örnek teşkil etmiştir.<sup>1</sup> Sonraki dönemlerde telif edilen hadis musannefatı içerisinde farklı tasnif türleri de tekevvün etmiştir. Hadis literatürüne ayrı bir zenginlik katan ve hadislerin topluma buluşmasında mühim bir rol icra eden tasnif türlerinden biri de “kırk hadis” edebiyatı olmuştur. Hadis derleme geleneği, sadece belli bir dönemle sınırlı kalmayarak günümüze kadar sürdürülmüş, birbirinden farklı konulardan kırk hadis içeren kitaplar, bu kitaplar üzerine yazılan şerhler ve hadis kartelaları yazılmaya devam etmiştir.

Tarihî seyir içerisinde âlimleri bu tarz derleme eserler telif etmeye teşvik eden sebeplerin başında, kırk hadis nakletmenin faziletine dair bazı rivayetler gelmektedir. Bu rivayetler, tarihî süreç içerisinde birçok müellifin kırk hadis ihtiva eden eserler telif etmeleri için, âdeta bir ilham kaynağı olmuştur. Kırk hadis ile ilgili yazılan eserlerden biri, İbn Asâkir tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışmada hicri VI. yüzyılda yaşayan İbn Asâkir’in *el-Erbaûne’l-Büldâniyye* isimli eseri çerçevesinde kırk hadis edebiyatı oluşumunun rivayetlerdeki kaynakları irdelenecek, daha sonra söz konusu eserin mahiyeti, muhtevası ve metodolojisi incelenecektir.

İbn Asâkir’in mezkûr eseri üzerinde tahkikli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan birincisi Dâru’l-Fikr Yayınlarından 1992 yılında Muhammed Mutî’ el-Hâfız tarafından tahkik edilmiştir.<sup>2</sup> İkincisi, Mektebetü’l-Kur’an Yayınlarından neşredilmiş ve Mustafa Âşûr tarafından tahkik edilmiştir.<sup>3</sup> Bizim de çalışmamızda esas aldığımız üçüncüsü, 1993 yılında el-Mektebû’l-İslâmî Yayınlarından çıkmış ve Muhammed el-Harîrî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır.<sup>4</sup> Muhakkik Muhammed el-Harîrî, İbn Asâkir’in mahtût nüshasının Amerika’da, Harvard Üniversitesinde ve 587 numarada kayıtlı olduğunu belirtmiştir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Nevzat Aydın, “Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı:31, s. 201.

<sup>2</sup> Ebu’l-Kâsım Ali b. Hasan (İbn Asâkir), *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, thk. Muhammed Mutî’ el-Hâfız, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1992.

<sup>3</sup> Ebu’l-Kâsım Ali b. Hasan (İbn Asâkir), *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, thk. Mustafa Âşûr, Mektebetü’l-Kur’an, Kahire, tsz.

<sup>4</sup> Ebu’l-Kâsım Ali b. Hasan (İbn Asâkir), *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, thk. Muhammed el-Harîrî, el-Mektebû’l-İslâmî, Beyrut, 1993.

<sup>5</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 10 (muhakkikin mukaddimesi). Biz de muhakkikin verdiği bilgilerden hareketle eserin mahtût nüshasını araştırdık ve

Eserin tahliline geçmeden önce İbn Asâkir ile ilgili bazı bilgiler vermek yerinde olacaktır. Asıl adı, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah olan İbn Asâkir, hicri 499'da (miladi 1105) Dımaşk'ta doğmuş ve 571'de (1176) aynı yerde vefat etmiştir. Arap dili, fıkıh ve usûl gibi çeşitli dinî ilimleri, özellikle de hadis ilmini farklı hocalardan almak amacıyla birçok beldeye yolculuk (rihle) yapmıştır.<sup>6</sup> Zehebî (ö.748/1348) onu şu sözlerle tarif etmiştir: “Allâme, imâm, hâfız, Şam muhaddisi, *Tarihu Dımaşk* isimli eserin müellifi.”<sup>7</sup>

Şâfi mezhebine müntesip olduğu bilinen ve özellikle Dımaşk'ta Şâfi mezhebinin kurumsallaşmasında önemli bir rol oynayan müellif, Emevî Camii başta olmak üzere Gazzâlî Zaviyesi, Dâru'l-Hadîs ve Emîniye Medresesindeki ders halkalarına katılmış ve buralarda okutulan dersleri takip etmiştir. Bağdat, Mısır, Hicaz, Rahbe, Horasan, Diyarbekir ve Mardin şehirlerine ilmî seyahatler yapmıştır. Nureddin Zengî ve Selahaddin Eyyûbî'nin de ilmî birikiminden istifade ettikleri İbn Asâkir, özellikle Horasan bölgesindeki şehir, kasaba ve köyleri dolaşmış ve buradaki âlimlerle ilmî müzakereler gerçekleştirmiştir.<sup>8</sup> Üzerinde çalıştığımız *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* isimli eserini de bu seyahat sırasında telif ettiği düşünülmektedir. Ders aldığı hoca sayısının, 80'i hanım olmak üzere, 1300 olduğu ifade edilmiştir. İbn Asâkir bu hocalarının isimlerini ve onlardan semâ, kiraât veya icâzet yoluyla aldığı hadisleri, senet ve metinleri ile birlikte *Mu'cemü's-Şuyûh* isimli eserinde zikretmiştir.<sup>9</sup> Onun hadis ilmindeki birikimlerini ders olarak anlatması için Dımaşk'ta *Dâru'l-Hadîs'n-Nûriyye* adı verilen bir Dâru'l-Hadîs de inşa edilmiştir.<sup>10</sup> Başta hadis olmak üzere tarih ve tasavvuf gibi birçok farklı alanda eser kaleme alan<sup>11</sup>, hadislerin senet ve metinlerini çok iyi bilen hadis

---

[https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:11786744\\$2i](https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:11786744$2i) adresinde var olduğunu gördük (Erişim tarihi: 09.08.2017).

<sup>6</sup> Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (İbn Asâkir), *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s.17 (Muhakkikin mukaddimesi).

<sup>7</sup> Şemsuddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvud-Ebu Naim el-Arkasûsî, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1985, XX, 554.

<sup>8</sup> Mustafa S. Küçükaşçı ve Cengiz Tomar, “İbn Asâkir” *DİA*, XIX, 321-324.

<sup>9</sup> İbn Asâkir, kendilerinden ilim aldığı hocalarının isimlerini alfabetik olarak düzenleyen bir kitap telif etmiş ve bu eser daha sonra tahkik edilerek basılmıştır. Bkz. İbn Asâkir, *Mu'cemü's-Şuyûh*, thk. Vefa Takiyuddin, Daru'l-Beşair, Dımaşk, 2000; İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 18; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XX, 556.

<sup>10</sup> Mustafa S. Küçükaşçı ve Cengiz Tomar, “İbn Asâkir”, XIX, 322.

<sup>11</sup> Yazdığı eserler için bkz. İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 24-30. (Muhakkik burada 99 eserin adını zikretmiş, el-Kevserî'nin, bunların dışında, müellifin kırk kadar daha eserini

hâfız; hadis ilminin sahîh, münker, ferd ve illet gibi usûl meselelerinde de yetkinliğe sahip bir âlim olarak bilinmektedir. İbn Asakir, âli isnat ile nakledilen hadislere özellikle önem vermiş ve şöyle demiştir: *الان الحديث اجل علم و اشرفه*: “Hadis ilmi, ilimlerin en şerefliisidir ve hadisler içerisinde de en değerli olanlar âli isnat ile rivayet edilenlerdir.”<sup>12</sup>

## B. “Kırk Hadis/Erbaûn” Edebiyatının Rivayetlerdeki Dayanakları

Hicri ikinci asırla başlayan hadis tasnif faaliyeti, sonraki dönemlerde farklı formlar eklenerek devam etmiştir. Kimi âlimler ellerinde bulunan hadis kaynaklarından istifade ederek derleme eserler telif ederken kimileri de şehir, köy ve kasabaları dolaşarak hadis toplamaya gayret etmişlerdir. İbn Asâkir’in kaleme aldığı *el-Erbaûne’l-Büldâniyye* isimli eser, farklı beldelere yapılan ilmî yolculuklar ve buralarda bulunan değişik hocalardan alınan hadislerin derlenmesi yöntemiyle yazılmıştır. Hiç şüphesiz hadis geleneğinde önemli yekûn teşkil eden ve bu eserlerin oluşmasını sağlayan ana saik, konu ile ilgili nakledilen rivayetler olmuştur.

### 1. Kırk Hadis İle İlgili Rivayetler

Kırk hadis geleneğine dayanak teşkil ettiğini düşündüğü rivayetleri zikredip bunlarla ilgili değerlendirmelerde bulunan İbn Asâkir, rivayetleri aktarmadan önce, kırk hadis toplayan, nakleden ve onunla amel eden kimsenin şefaate mazhar olacağı ve cennete girmeye vesile olacağı ile ilgili rivayetler aktarmıştır. İbn Asâkir, hadis yolculuğu (rihle) esnasında ahzettiği kırk hadisi zikretmeden önce bir mukaddime yazmış ve burada şöyle demiştir: *“Öncelikle eserimde kırk hadis muhafaza etmenin fazileti ve bu hadisleri aktaran/koruyanların şefaate nail olacaklarına dair Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünnetinden bazı hadisler zikredeceğim. Bundan sonra yolculuğum esnasında uğradığım şehirlerden aldığım rivayetlerin en evlâ olanlarını aktaracağım...”*<sup>13</sup> İbn Asâkir’in farklı belde ve kişilerden aldığı hadisleri nakletmeden önce aşağıda aktaracağımız rivayetleri zikretmiş olması, onun söz konusu rivayetlerde anlatılan fazilete nail olma isteğinden kaynaklanmış olmalıdır. Eserin giriş kısmında, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) rivayet edildiği iddia

---

saydığı bilgisini eklemiştir. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi’l-Müfterî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Daru’l-Fikr, Dımaşk, 1399, s. 4-6); Ayrıca bkz. Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, XX, 558-562.

<sup>12</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 39. (ان قرب الاسناد قرب الى الله و رسوله); Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, XX, 569.

<sup>13</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 40.

edilen hadislerden hareketle kırk hadis ahzedip, bunları tebliğ edenlerin faziletine dair vurgular ile, bu hadisleri elde etmek için diyar diyar dolaşan kişilerin çektiği sıkıntılara temas edildiği görülmektedir.<sup>14</sup>

İbn Asâkir, erbaûn edebiyatına mesnet teşkil eden rivayetleri zikrettikten sonra, kırk hadis içeren bir eser telif etmek gayesiyle uzak yakın birçok beldeye seyahat ettiğini ifade etmiş ve şöyle demiştir: “*Hadislerini nakledeceğim beldelerin ilki Haremeyni Şerîfeyni; sonra Şam, Irak, İsfehân ve Horâsân’ın çevresindeki köy ve kasabalarıdır.*”<sup>15</sup>

Müellif, kırk hadis ezberlemenin fazileti ile ilgili aktardığı rivayetleri, isnatları ile beraber zikretmiştir. Bu rivayetlerin sahabe râvisini ve rivayet metinlerinin tercümesini şöyle sıralamak mümkündür:<sup>16</sup>

1-Ebu’d-Derdâ’nın naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim ümmetim için dinleri ile alakalı kırk hadis muhafaza ederse/korursa Allah onu kıyamet gününde fakîh olarak diriltir ve ben de kıyamet gününde ona şefaâtçi ve şahit olurum.”<sup>17</sup>

2-Muâz b. Cebel’den nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim ümmetim için dinleri ile alakalı kırk hadis muhafaza ederse/korursa Allah onu kıyamet gününde fakîhlerin ve âlimlerin zümresine katar.”<sup>18</sup>

3-İbn Abbâs’tan nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim ümmetim için sünnet ile alakalı kırk hadis muhafaza ederse/korursa kıyamet gününde ona şefaâtçi olurum.”<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 34.

<sup>15</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 40.

<sup>16</sup> Hadisler için bkz. İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 41-45; Alâuddîn Ali el-Müttakî b. Hisâmuddin el-Hindî, *Kenzu’l-Ummâl fî Süneni’l-Akvâli ve’l-Efâl*, thk. Bekri Hayyani- Safve es-Saka, Müessesetu’r-Risale, Beyrut, 1985, X, 158; Ebu’l-Ferec Abdurrahman İbnu’l-Cevzî, *el-İlelü’l-Mütenâhiye fî’l-Ehâdisi’l-Vâhiye*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiye, Beyrut, 1983, I, 119-129.

<sup>17</sup> İbnu’l-Cevzî, *el-İlelü’l-Mütenâhiye*, I, 120.

<sup>18</sup> Alâuddîn Ali el-Müttakî, *Kenzu’l-Ummâl*, X, 158. (Buradaki isnadda metin aynı olmakla birlikte sahabe râvisi Muâz b. Cebel değil, Enes b. Mâlik’tir.)

<sup>19</sup> Alâuddîn Ali el-Müttakî, *Kenzu’l-Ummâl*, X, 158. (Buradaki isnadda metin aynı olmakla birlikte sahabe râvisi İbn Abbâs değil, Ebû Saîd el-Hudrî’dir.)

4-Abdullah b. Mesûd'un naklettiğine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim ümmetim için Allah'ın kendilerini faydalandıracağı kırk hadis muhafaza ederse/korursa ona şöyle denilir: Cennetin hangi kapısından girmek istersen o kapıdan gir.”<sup>20</sup>

5-İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim ümmetime bir sünneti ihya edecek ve bir bid'atı ortadan kaldıracak bir hadis ulaştırırsa/naklederse ona cennet vardır.”<sup>21</sup>

6-İbn Abbâs'tan nakledilen bir hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim ümmetim için bir hadisi muhafaza ederse/korursa ona yetmiş bir siddik nebînin ecri verilir.”<sup>22</sup>

## 2. Kırk Hadis İle İlgili Rivayetlerin Sıhhat Değeri

Rivayetlerin sıhhat değeri ve Hz. Peygamber'e isnadının tespiti süreci, muhaddisler arasında tartışılan en temel usûl konularının başında gelmektedir. Rivayetlerin sıhhat tespiti sürecinde ortaya konulan kriterler ve araştırmacının yaklaşım tarzı subjektif bir karakter arz ettiğinden, varılan sonuçlar içtihadî bir nitelik taşımaktadır. Kırk hadisin faziletine dair rivayetlerin değeri ile ilgili olarak muhaddisler arasında metodik bir farklılık bulunsa da, genel anlamda bu rivayetlerin zayıf olduğu hususunda bir ittifakın hasıl olduğunu söyleyebiliriz.

Rivayetlerin sıhhati ile alakalı olarak müellif İbn Asâkir bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Yukarıdaki 4. hadis ile ilgili olarak İbn Asâkir, bu rivayetin Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Ömer, Ebû Hureyre ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi birçok sahabeden de rivayet edildiğini fakat bu rivayetlerin tümünün isnat açısından eleştirildiğini (mekâl) belirtmiştir. Ayrıca İbn Asâkir yukarıdaki hadislerin sahîh olmadığını altını çizmiş, “Zayıf hadisler bir araya getirildiğinde kuvvet kazanır.”<sup>23</sup> görüşünden hareketle aynı konudan bahseden ancak isnat açısından zayıf olan hadislerin bir delil olarak kabul edilebileceğine de işaret etmiştir. Böylelikle İbn Asâkir, özellikle helal-haram, ahkâm ve itikada taalluk etmeyip, amellerin faziletini konu alan zayıf rivayetlerle amel edilebileceği görüşünü benimsemiş olmaktadır.

<sup>20</sup> İbnu'l-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye*, I, 120.

<sup>21</sup> Alâuddîn Ali el-Müttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, X, 158.

<sup>22</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 45.

<sup>23</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 44.

İbnü'l-Cevzî (ö.597/1200), kırk hadis muhafaza etmenin faziletine dair rivayetlerin Hz. Ali, İbn Mesûd, Muâz b. Cebel, Ebu'd-Derdâ, Ebû Saîd, Ebû Hureyre, Ebû Umâme, İbn Abbâs, İbn Ömer, İbn Amr, Câbir b. Semure, Enes b. Malik ve Büreyde tarikiyle nakledildiğini belirtmiştir. Her bir sahabeye isnat edilen ve kırk hadis muhafaza etmenin faziletini içeren bu rivayetler, bütün tarikleriyle birlikte incelenmiş ve isnatlarında; meçhul, kezzâb, münkeru'l-hadis ve vâhi gibi şiddetli cerh edici ifadelerle maruz kalmış râvîlerin olduğu tespit edilmiştir. Örneğin Ebu'd-Derdâ'dan gelen 1 numaralı rivayetin senedinde bulunan Abdülmelik b. Hârûn için “deccâl, metrûk, kezzâb, yedau'l-hadis”; Muâz b. Cebel'den nakledilen 2 numaralı hadisin isnadında bulunan Muhammed b. İbrahim için “Hadis uyduran biri, kendisinden rivayet etmek caiz değil.”; İbn Abbâs'tan nakledilen 3 numaralı hadisin isnadında bulunan İshâk b. Nuceyh için “metrûku'l-hadis”; Abdullah b. Mesûd'dan gelen 4 numaralı rivayette bulunan Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe için “yalancılıkla itham edilmiş” gibi şiddetli cerh ifadeleri kullanılmış, dolayısıyla bu râvîlerin mecrûh olduğu belirtilmiştir.<sup>24</sup> Binâenaleyh mezkûr rivayetlerde, sahîh bir hadiste bulunması gereken bazı temel kriterlerin yer almadığı görülmektedir. Özellikle birtakım senetlerde bulunan râvîlerin bazıları hakkında en ağır cerh ifadelerinin (metrûk, kezzâb, deccâl vb.) kullanılması, kırk hadis alıp nakletmenin faziletine dair rivayetlerin netice itibarıyla oldukça zayıf olduğunu ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Cevzî, yukarıdaki rivayetlerden ilham alarak, kırk hadis/erbaûn türüne dair eser telif eden müelliflerin isimlerini verdikten sonra “*Bunların çoğu hadislerin illetlerini bilmeyen kimselerdir. Bununla birlikte iyiliğe teşvik amacıyla ilim ehlinden bazıları buna müsamaha nazarıyla bakmışlardır.*” diyerek aslında ciddi bir eleştiride bulunmuş<sup>25</sup> ve kırk hadis derleyen müellifleri, hadislerin illetini (ilelü'l-hadis) bilmemekle itham etmiştir.

Bilindiği gibi kırk hadis denilince ilk akla gelen âlimlerden biri de İmam Nevevî'dir. İmam Nevevî (ö.676/1277) kırk hadis ile ilgili yazdığı eserin girişinde yukarıdaki hadisleri zikretmiş ve şöyle demiştir: “*Her ne kadar tarikleri çok olsa da netice itibarı ile bu hadislerin zayıf olduğu konusunda hadis hâfızları arasında ittifak hâsil olmuştur (واتفق الحفاظ على أنه حديث ضعيف وإن كثرت طرقه).*”<sup>26</sup> Nevevî,

<sup>24</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye*, I, 119-129.

<sup>25</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye*, I, 129.

<sup>26</sup> İbn Dakîkî'l-İd, *Şerhu'l-Erbaîne Hadisen en-Neveviyye fi'l-Ehâdisi's-Sahihati'n-Nebeviyye*, Mektebetu't-Turasi'l-İslâmî, Mısır, tsz., s. 4.

bundan sonra câlib-i dikkat başka bir hususun da altını çizmektedir. Nevevî'ye göre âlimler her ne kadar fedâil-i a'mâl konusunda zayıf hadis ile amel edilebileceği noktasında müttefik iseler de kendisinin kırk hadis ile ilgili nakledilen rivayetlere karşı mütereddit olduğunu, itimadının olmadığını ancak sahîh olduğu ifade edilen bazı hadislere dayanarak kitabını telif ettiğini ifade etmiş ve bu bağlamda şu hadisleri zikretmiştir: “*Burada bulunanlar, burada bulunmayan kişilere sözlerimi aktarsın.*”<sup>27</sup>; “*Allah, sözlerimi doğru hıfzedip olduğu gibi başkalarına aktaran kimselerin yüzünü ağartsın.*”<sup>28</sup> Anlaşıldığı kadarı ile Nevevî, kırk hadis edebiyatına ilişkin rivayet edilen hadisleri zayıf görmekte ve kendisinin telif ettiği kitabın referanslarını bu hadislerden çok, sahîh olduğunu düşündüğü ve içinde bir sayının geçmediği genel içerikli daha başka hadislere dayandırmaktadır. Bununla birlikte kendisinin de içinde bulunduğu birçok kişinin tamamen hâlis bir niyetle bu telif işlemine giriştiklerini aktarmaktadır.<sup>29</sup>

es-Şehâvî (ö.902/1496), *el-Mekâsidu'l-Hasene* isimli eserinde çok küçük lafız farklılıklarıyla “*Kim ümmetimden kırk hadis muhafaza ederse/korursa kıyamet gününde fakih olarak dirilir.*” rivayetini nakletmiştir. Ardından konu ile ilgili olarak Ebû Nuaym'ın (ö.430/1038) *Hilye*'sinde bu hadise benzer rivayetlerin İbn Mesûd ve İbn Abbâs'tan nakledildiğini belirtmiştir. Ayrıca kendisinden hadis aldığı hocası İbn Hacer'in “*Ben bu hadisin bütün tariklerini bir cüzde topladım ve bu tariklerin hepsinin illet-i kâdihadan (hadisin sıhhatini ortadan kaldıran illet) sâlim olmadıklarını gördüm.*” dediğini aktarmış, bu hadislerden bazılarının insanlar arasında meşhur olmasına rağmen sahîh bir isnattan yoksun olduğu bilgisini de eklemiştir.<sup>30</sup>

Konu ile ilgili görüş beyan edenlerden biri olan el-Aclûnî (ö.1162/1746), kırk hadis muhafaza edip nakleden kişinin fakihler zümresine ilhak edileceğine dair yukarıda verdiğimiz 2 numaralı hadisin farklı rivayetlerini zikrettikten sonra şunları kaydetmiştir: “*Darekutnî, bu rivayetin bütün tariklerinin zayıf olduğunu, hadisin sabit olmadığını bildirmiştir. İbn Hacer, bu hadisin bütün tariklerini toplamış ve illetli olmayan bir tek tarik görmediğini beyan etmiştir. Beyhakî de aynı*

<sup>27</sup> Buhârî, İlim, 38 (I, 34).

<sup>28</sup> Tirmizî, İlim, 6 (V, 33); İbn Mace, Mukaddime, 18 (I, 230).

<sup>29</sup> İbn Dakikî'l-İd, *Şerhu'l-Erbaine Hadisen en-Nevevîyye*, s. 5-6.

<sup>30</sup> es-Şehâvî, *el-Makâsidu'l-Hasene*, s. 417.



şekilde bu rivayetin sahîh bir isnadının olmadığını ifade etmiştir...”<sup>31</sup> el-Aclûnî bu bilgileri naklettikten sonra kendi görüşünü “Bu rivayetlerin mevzû’ olmayıp zayıf olduğu...” şeklindeki ifadeleri ile ortaya koymuştur.<sup>32</sup> Yine o, kırk hadis muhafaza eden/koruyan kimsenin yetmiş bir siddîk nebînin ecrini kazanacağına dair 6 numaralı rivayetin ise tamamen mevzû’ olduğunu belirtmiştir.<sup>33</sup>

İsmail Hakkı Ünal söz konusu hadislerin bazılarının zayıf, bazılarının da uydurma olduğunu belirtirken,<sup>34</sup> Enbiya Yıldırım da kırk hadis muhafaza etmeyi/nakletmeyi teşvik eden hadislerin sıhhat açısından problemlî olduğunu tespitini yapmıştır.<sup>35</sup>

İbn Asâkir de kırk hadis aktaran kişinin fazileti ile ilgili rivayetlerin zayıf olduğunu kabul etmekle birlikte, onun eseri telif amacını konumlandığı nokta –birçok hadis müellifinin yaptığı gibi- “Ameller niyetlere göredir.” hadisi çerçevesinde olmuştur.<sup>36</sup> Bir başka ifade ile müellif, söz konusu eseri, ümmete bazı hadisleri aktarmak ve onları bazı konularda bilgilendirmek amacıyla kaleme aldığını ifade etmiştir. Bu nedenle de kırk hadis aktarmaya teşvik eden hadisler zayıf veya mevzû’ olsa da İbn Asakir, eserinin “amellerin niyetlere bağlı olduğu” hadisinin anlam çerçevesine dâhil olduğunu belirtmiş olmaktadır. Nitekim o, bunu eserinin ilk hadisi olarak zikrettikten sonra Abdurrahman b. Mehdî’nin “Kim bir kitap telif etmek isterse ‘Ameller niyetlere göredir.’ hadisi ile başlasın.” dediğini nakletmiştir.<sup>37</sup> İbn Asâkir bu bilgiyi aktarmakla aslında hem yaşadığı dönemdekilerin hem de seleflerinden kitap telif edenlerin bu hadisi esas aldıklarının da altını çizmiş olmaktadır. Buhari’nin *es-Sahîh* isimli eserinin ilk hadisinin de “انما الاعمال بالنيات” ile başlaması<sup>38</sup>, bu kültürün hadis tasnif döneminden itibaren var olduğunu göstermektedir.

<sup>31</sup> İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ ve Müzilu’l-İlbâs*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Halidi, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2001, II, 220.

<sup>32</sup> el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 220.

<sup>33</sup> el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 220.

<sup>34</sup> İsmail Hakkı Ünal, “İslâm Kültüründe Kırk Hadis Geleneği ve Şeyh Hâmid-i Velî’nin Hadis-i Erbaûn Şerhi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXIX, 2009, s. 139.

<sup>35</sup> Enbiya Yıldırım, “Hâmid-i Velî’nin Kırk Hadis Şerhi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 2, 2006, s. 166.

<sup>36</sup> Buhârî, *Bedü’l-Vahy* 1 (I, 2).

<sup>37</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 51.

<sup>38</sup> Buhârî, *Bedü’l-Vahy* 1 (I, 2).

Belirtmekte fayda gördüğümüz husus şudur ki kırk hadisin muhafaza edilmesi/ezberlenmesi veya aktarılmasının fazileti ile ilgili hadislerin zayıf olması, tarihî süreç içerisinde farklı saiklerle kaleme alınmış erbaûn edebiyatına dair eserlerdeki hadislerin de zayıf olduğu manasına gelmemektedir. Belli hadis kitaplarından derlenerek oluşturulan bu türden eserlerdeki hadislerin –içlerinde zayıf olanlar olsa da- genel anlamda mutemet olduklarını söyleyebiliriz.

Kırk hadis derleyen müelliflerin eserlerinden hareketle, böyle bir edebiyatın oluşmasına sebep teşkil eden bazı âmilleri şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Hadis usûl tekniği açısından çok zayıf da olsa konu ile ilgili rivayetlerin vârid olması
- 2- Fedâil-i a'mâl noktasında zayıf hadis ile amel etmenin âlimler arasında genel kabul görmesi
- 3- Dinin temel esaslarını teşkil eden bazı rivayetlerin seçilmesine imkân sağlaması
- 4- Halkın elinde taşınabilen ve çoğunlukla hacmi küçük olduğundan kısa zamanda okunabilen bir kitapçık hüviyetini hâiz olması
- 5- Kırk hadis münasebetiyle bir hadis derleme kültürü ve bu hadisler üzerine yazılan bir şerh geleneğinin oluşmuş olması
- 6- Allah Rasûlü'nün sünnet ve hadislerine duyulan samimiyyetin bir göstergesi olması
- 7- Bu türden eserlerdeki rivayetlerin anlaşılması nispeten kolay, mesajı net ve garib kelimelerden arı hadisler seçilmesine imkân sunması

### **C. İbn Asakir'in *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* İsimli Eseri**

İbn Asâkir'in eserine geçmeden önce Erbaûniyyât ve Büldâniyyât türü eserlerin telif amaçlarına temas edilecek, sonrasında eserin tahliline geçilecektir.

#### **1. Erbaûniyyât ve Büldâniyyât Türü Eserlerin Telif Amacı**

Hadis literatüründe Erbaûniyyât türü eserler olarak bilinen ve mevcut tespitlere göre Abdullah b. el-Mübârek (ö.181/797) ile başlayan kırk hadis geleneği<sup>39</sup>, kaynağını bazı rivayetlerden almaktadır. Bu sebeple bazı muhaddisler,

<sup>39</sup> Kırk hadis geleneğinin kiminle başladığı konusunda bir tartışma mevzubahis ise de Nevevî, bu geleneğin Abdullah b. el-Mübârek (ö.181/797) tarafından başlatıldığını belirtmiş ve şöyle

amaçları ve konuları farklı olsa da içerisinde kırk hadis aktaran birçok eser vücûda getirmişlerdir. Bu eserlerin tertip, tasnîf ve muhtevaları çoğunlukla birbirinden farklı olmuştur. Bazı müellifler, tevhîd ve Allah’ın sıfatlarına dair daha çok itikadî yönü ağır basan hadisleri bir araya getirmiş; bazıları ahkâm, ibadet, mev’ize, rekâik, fedâil-i eşhâs, fedâil-i büldân ve muamelata dair hadisler derlemiştir; bazı âlimler ise muhteva birlikteliğine bakmaksızın muhtelif konulara dair kırk hadisi cem’ etmeyi tercih etmişlerdir. Neticede bu şekilde kitaplarını derleyen müellifler, eserlerine “*el-Erbaûn*” ismini vermişlerdir.<sup>40</sup> Kırk sayısı esas alınarak yazılan eserler sadece hadis alanıyla mukayyet kalmamış; kelim meselelerini toplayan, kırk ayetin tefsirini konu alan, tasavvuf konularını toplayan ve biyografiye dair erbaûnler gibi birçok eser, tarihî süreç içerisinde vücûda gelmiştir.<sup>41</sup>

Özellikle sahabelerin hadisleri farklı coğrafyalara ulaştırmak gayesiyle buldukları yerlerden ayrılıp başka beldelerde ikamet etmeleriyle birlikte, belli beldelerde bazı hadisler daha fazla şöhret kazanmış hatta “Kûfelilerin hadisi”<sup>42</sup>, “Medinelilerin hadisi” ve “Basralıların hadisi” gibi bir terminoloji ortaya çıkmıştır. Bu terminoloji, isnattaki râvîler için de mevzubahis olmuş, “Falan râvî, Dımaşklılıların rivayet ettiği hadisi herkesten iyi bilir.” ve “İsnattaki râvîlerin bütünü Kûfeli, Basralı veya Medinelidir.” türü ifadeler,<sup>43</sup> hadislerden hemen sonra ya da şerhlerde yer almaya başlamıştır. Bu ifadeler, aynı zamanda bazı rivayetlerin belli bölgelerde daha fazla yayıldığını, bazı bölgelerdeki rivayetlerin diğerlerinden daha sağlam olduğunu ifade etmek üzere de istimal edilmiştir. Sonraları bazı

---

demidir: “Kırk hadis derleyen birçok âlim vardır. Bildiğim kadarıyla bu konuda ilk eser veren kişi Abdullah b. el-Mübârek’tir. Bundan sonra Muhammed b. Eslem et-Tûsi, Hasan b. Süfyân en-Nesâi, Ebû Bekir el-Âcurrî, Ebû Bekir b. İbrahim el-İsfahânî, Dârekutnî, Hakîm, Ebû Nuaym... gibi âlimler aynı konuyu ele alarak eser telif etmişlerdir. İbn Dakîkî’l-İd, *Şerhu’l-Erbaûne Hadîsen en-Nevevîyye*, s. 4-5 (Nevevî’nin mukaddimesi).

<sup>40</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 34, 36. (Müellif burada kırk hadis derleyen birçok âlimin ismini tâdat etmektedir.); Erbaûniyyât türüne dair eserler için bkz. Kâtip Çelebi (Hâcî Halife), *Keşfu’z-Zunûn ‘An Esâmi’l-Kutüb, ve’l-Funûn*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, Beyrut, 1941, I, 52-61; “Kırk” sayısının muhtelif yerlerde kullanımı için bkz. Erdinç Ahatlı, “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2013, cilt: 11, sayı:21, s. 233-234.

<sup>41</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Erbaûn”, *DİA*, XI, 271-272.

<sup>42</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 64.

<sup>43</sup> Abdullah Aydın, “Büldâniyye”, *DİA*, VI, 487.

muhaddisler belli belde ve bölgelerde yaygınlık kazanan rivayetleri bir araya getiren mecmualar oluşturmuşlardır.<sup>44</sup>

es-Sehâvî, Büldâniyyât türünde derlenen eserlerle ilgili bazı bilgilere yer vermektedir. Bu bilgilere göre bu tarzda eser yazan âlimler, bir beldeden ve bir şeyhten bir hadis almakta ve bir daha da bu belde ve şeyh tekrar edilmemektedir. es-Sehâvî'ye göre bu türden eser telif eden ilk kişi Ebû Nuaym el-Esbahânî'nin (ö.430/1038) öğrencisi Atık b. Ali es-Sementârî'dir (ö.464/1071). Sonra Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefi (ö.576/1180) "el-Erbaûne'l-Büldâniyyât" adıyla bir eser yazmış, onu da sırasıyla İbn Asâkir (ö.571/1175), Yûsuf b. Ahmed eş-Şîrâzî (ö.585/1189), Kâdi Muhammed b. Ali (ö.600/1203), Muhammed b. İsmâil el-Yemânî (ö.607/1210) ve Abdulkadir b. Abdillâh er-Rühâvî el-Hanbelî (ö.612/1215) gibi daha birçok âlim takip etmiştir. İbn Hacer'in (ö.852/1448) öğrencisi olan es-Sehâvî de seleflerine ittiba etmek üzere farklı beldeleri dolaşmış ve o beldelerden hadis, haber ve şiirler içeren "el-Büldâniyyât" isimli bir eser kaleme almıştır.<sup>45</sup>

## 2. İbn Asâkir'in Eserinin Adı

İbn Asâkir'in kaleme aldığı eserlerden biri *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*'dir. Eserin tam adı *كتاب الأربعين عن الأربعين من أربعين من أربعين في الأربعين* şeklindedir. Eserinin sonunda ise bu "Erbâin"lerden neyi kastettiğini "هذا اخر الأربعين حديثا عن أربعين شيئا" ifadeleri ile açıklamıştır.<sup>46</sup> Eser, kırk sahabeden, kırk farklı şehirden, kırk hadis hocasından bir araya getirilmiş kırk farklı konuda hadisi ihtiva etmektedir.<sup>47</sup>

İbn Asâkir, kırk hadis içeren birkaç eser daha telif etmiş ve şöyle demiştir: "Kırk uzun hadis (الأربعون الطوال)', 'Abdallar (zühd ehli<sup>48</sup>) ile ilgili kırk hadis (الأربعون في الإبدال)' ve 'Cihat farzını yerine getirme hususundaki gayretleri bildiren

<sup>44</sup> Abdullah Aydınlı, "Büldâniyye", VI, 487-488.

<sup>45</sup> Muhammed b. Abdirrahman es-Sehâvî, *el-Büldâniyyât*, thk. Hüsam b. Muhammed el-Kattan, Daru'l-Ata, Riyad, 2001, s. 32-42.

<sup>46</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 162.

<sup>47</sup> Eser ayrıca Mustafa Âşur tarafından da tahkik edilmiş ve hadislerin içerdiği konulara göre başlıklar ilave edilmiştir. Bkz. İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, thk. Mustafa Âşur, Mektebetu'l-Kur'an, Kahire, tsz.

<sup>48</sup> Tasavvuf ve İslâmî edebiyat alanlarında kullanılan ve Türkçeye "abdâl" olarak geçen bu kelime, dünyaya ait şeylerden uzak durmaya çalışan sûfi veya erenler için daha çok kullanılmıştır. Bkz. Süleyman Uludağ, "Abdâl", *DİA*, I, 59.

*kırk hadis (الاربعون في الاجتهاد في اقامة فرض الجهاد)*’ konuları ile ilgili hadisleri cem’ ettim. Dostlarım benden, Ebû Tâhir Muhammed b. Ahmed el-Esbehânî’nin uzun seyahati neticesinde kaleme aldığı kırk farklı şehirden ve kırk hadis hocasından derlediği kırk hadis benzeri bir çalışma yapmamı talep ettiler. Ben de selefim olan mezkûr âlimin bu çalışmasına benzeyen ancak ondan farklı olarak kırk sahabeden nakledilen hadisleri de içeren bu kitabı telif ettim. Eserime aldığım hadislerin sahihi ile ma’lûl olanını, makbûl ile merdûd olanını açıkladım ve râvîlerinin durumlarını belirttim.”<sup>49</sup> İbn Asakir’in kitabına aldığı hadislerin sıhhat ve illet durumları ile râvîlerin ehliyetlerini zikrettiğini beyan etmesi, hadisleri sadece derlemekle kalmayıp, derlediği hadislerin râvîlerini tanıtmaya yönelik bilgi sunmak istemesinden kaynaklanmış olmalıdır. Ayrıca yaşadığı dönem itibarı ile hadislerin makbûl ve merdûd olanını ayırt etmekte temel kriterin isnat merkezli olduğunu ve isnadın sahîh olması durumunda hadisin de sahîh olacağı anlayışının hâkim olduğunu söylemek mümkündür.

### 3. Eserin Metodolojik Açıdan Tahlili

İbn Asâkir’in çalışmamıza esas aldığımız *el-Erbaûne’l-Büldâniyye* isimli eserinin metodolojisini ortaya koymaya çalışmak, bir taraftan onun bakış açısını anlamamıza yardımcı olacak, diğer taraftan bize, yaşadığı dönemin hadis algısına yönelik bazı ipuçlarını sunabilecektir. Bu nedenle bu başlık altında İbn Asâkir’in önemle üzerinde durduğu âli ve nâzil isnat, râvî bilgisi ve rivayet bilgisi olmak üzere konuyu üç başlık altında incelemenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

#### a. Âli İsnat ve Nâzil İsnat

İbn Asâkir, eserin mukaddimesinde hadis usûlünün temel meselelerine temas etmeyi ihmal etmemiştir. Özellikle âli isnat ile nâzil isnat kavramlarına vurguda bulunan müellif şöyle demektedir: “Zarûreten nâzil isnatlı bir hadis aktardığımda, başka bir vecihden onun âli isnada sahip olduğu bir tariki de zikrettim. Çünkü hadislerde uluvv-i isnat kalbi ferahlatmaktadır. Nitekim bazı âlimler, nâzil isnatlı hadisleri zayıf addetmişlerdir. Hadis ehlinin de dediği gibi isnadın âli olması, Allah ve Rasûl’üne daha yakın olmak manasına gelmektedir.”<sup>50</sup> İbn Asakir’in âli isnada sahip hadisleri nâzil isnada sahip hadislere tercih etmesi, hadis usûlünün de üzerinde durduğu önemli konulardandır. Bilindiği gibi hadis usulünde âli isnat, “hakikaten veya hükmen râvî sayısının az olması sebebiyle rivayetin Hz.

<sup>49</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 38.

<sup>50</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 39. (ان قرب الاسناد قرب الى الله ورسوله).

Peygamber'e en kısa yoldan ulaştırılması" demektir. Nâzil isnat ise "nakledilen bir hadisin râvî sayısının çok olması" manasına gelmektedir.<sup>51</sup> Âli isnat ile nakledilen bir hadis, râvî sayısı fazla olan nâzil hadise tercih edilir. Zira râvî sayısı arttıkça râvîlerin hata yapma ihtimalleri ve rivayet üzerinde bilerek/bilmeyerek tasarrufta bulunma varsayımı da güçlenmiş olacaktır.<sup>52</sup> Bununla birlikte belirtilmesi gereken hususlardan biri de şudur: Rivayetin âli isnada sahip olması onu tek başına sahîh yapmazken rivayetin nâzil isnat ile aktarılmış olması da onu tek başına zayıf kılma. Bir başka deyişle her âli isnat, sahîh ve her nâzil isnat zayıf demek değildir. Râvî sayısı az olup çeşitli sebeplerden ötürü (inkita', illet, irsâl vb.) zayıf olan âli isnatlı hadisler olduğu gibi, râvî sayısı çok olmasına rağmen sahîh olan nâzil isnatlı hadisler de bulunabilir.

### **b. Râvî Bilgisi**

Râvîlerin hadis nakletme kabiliyetleri ve fiziki yetersizlikleri ile ilgili bazı bilgiler de veren müellif, burada bir râvî ile ilgili olarak "gözlerini kaybetmiş ve kulakları ağır işiten" nitelimesinde bulunmuştur.<sup>53</sup> Bu durumda İbn Asâkir, rivayetle ilgili bir idrâc, tashîf, tahrîf veya kalp ile alakalı bir durumun oluşabileceği ihtimalini göz önüne almış olmaktadır. Zira fiziki yetersizlik ve bazı hastalık durumları, rivayetin sağlam ve güvenilir olarak aktarılmasında önemli bir engel teşkil etmektedir.

Eserde isnadı oluşturan râvîlerin nisbe ve beldeleri ile ilgili bilgilere de rastlamak mümkündür. Bu yöntemle okuyucuya, rivayetin daha çok hangi coğrafyalarda yaygınlık kazandığına dair bilgi verilmiş olmaktadır. Örneğin Dımaşk'ta aldığı hadisin râvîleri ile ilgili olarak "Sahabe Ebu Zerr'e kadar bu rivayetin isnadında bulunan bütün râvîler Dımaşk'lıdır." ifadesini kullanarak râvîlerin Dımaşk'tan olduklarını,<sup>54</sup> Kûfe'de aldığı hadisin râvîleri için "İsnadının bütün râvîleri Kûfelidir." diyerek, söz konusu isnattaki râvîlerin Kûfeli olduğunu

<sup>51</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, TDV Yay., Ankara, 1998, s. 151-159. (Talat Koçyiğit âl-i isnat için "...sahih bir isnatla rivayet etmek suretiyle meydana gelir..." şeklinde bir kayıt koymuştur. Bkz. aynı yer).

<sup>52</sup> Bkz. Osman b. Abdîrrahman (İbnu's-Salah), *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nuruddin Itr, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1998, s. 255-264; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 151-159; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İfav Yay., İstanbul, 2013, s. 141, 142.

<sup>53</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 47.

<sup>54</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 62.

belirtmiştir.<sup>55</sup> Râvîlerin nereli olduğuna dair bilgilerin eserde zikredilmiş olması hem isnadın araştırılması esnasında râvîlerin daha kolay tespit edilmesine hem de hangi rivayetlerin daha çok nerelerde iştihar ettiğine, dolayısıyla o bölge ve yörenin dinî yaşantı ve düşüncesinde bu rivayetlerin ne kadar tesirli olduğuna dair nisbî de olsa bir tespit imkânı sunabilecektir.

İbn Asâkir, kırk farklı sahabeden hadis aktaracağını ifade ettiği için, hadisi nakleden sahabe ile ilgili bilgilere de yer vermiştir. Sahabenin künyesi, nisbesi ve babası gibi bilgiler bu nevidendir. Söz gelimi Hz. Ebû Bekir’in isminin Abdullah olduğunu fakat Atık b. Ebî Kuhâfe olarak bilindiğini ve Kureyş kabilesine mensup olduğunu belirtmiştir.<sup>56</sup> Osman b. Affân için de Ebû Abdullah künyesinin ve Zu’n-Nûreyn lakabının olduğunu ve Ümeyye kabilesine mensup olduğunu ifade etmiştir.<sup>57</sup> Ebu Hureyre’nin naklettiği bir hadis ile ilgili olarak “Asıl isminin ne olduğu hususunda çok büyük ihtilaf vardır. İsmi, Cahiliyye Dönemi’nde Abdüşşems iken Hz. Peygamber onun ismini Abdurrahman b. Sahr olarak değiştirmiştir. Bu görüş daha isabetli görünmektedir.”<sup>58</sup> demiştir. Rey şehrinde aktardığı hadisin sahabe râvîsi olan Amr b. Haris için “Bu hadisi aktaran Amr b. Hâris b. Ebî Dirâr b. Habîb el-Huzai’dır. Beni Müstalik’tendir.” ifadelerini kullanmıştır.<sup>59</sup>

İbn Asâkir, açıklanmaya muhtaç bazı râvî isim veya künyelerinin olduğunu düşündüğü yerlerde bu râvîlerin farklı isim ve künyelerle de anıldığını ifade eden izahlar da yapmıştır. Râvîlerin kimlik bilgileri ve araştırılan kişinin aynı kişi olup olmadığı hususu, isnat araştırmalarında ehemmiyet arz etmektedir. Binâenaleyh eserde bazı râvîlerin künye ve lakap bilgilerinin dışında, ayrıca isimlerinin tasrîh edilmesi, kanaatimizce râvînin meçhûliyetinin ortadan kaldırılması bakımından önemlidir. Örneğin müellif, “*Kim Allah’a ve ahiret gününe iman etmişse misafirine ikramda bulunsun...*”<sup>60</sup> hadisiyle ilgili olarak şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: “Sihhati hususunda ittifak vardır. Bu, Ebû Şureyh Huveylid b.

<sup>55</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 64.

<sup>56</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 55.

<sup>57</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 58.

<sup>58</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 91.

<sup>59</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne’l-Büldâniyye*, s. 118, 130.

<sup>60</sup> Buhârî, Edeb, 31 (VII, 78).

Amr b. Sahr'in aktardığı bir hadistir ki bu kişi bazen Amr b. Huveylid, bazen Hâni b. Amr, bazen de Ka'b el-Huzaî diye isimlendirilmiştir.<sup>61</sup>

Daha önce ifade edildiği gibi İbn Asâkir'in hanım hocaları da bulunmaktaydı. Bazı hadislerin rivayet zinciri incelendiğinde rivayeti aldığı kişilerden bir kısmının hanım hocalar olduğu görülecektir. Mesela içerisinde Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'nin de olduğu bir isnatta ve ilk hadisi zikrettiği yerde *اخبرتنا المرأة الصالحة* *اخرتتنا المروزية* *كريمة بنت احمد المروزية* ifadesini kullanarak hadisi aldığı râvilerden birinin Kerîme binti Ahmed (ö. ?) olduğunu beyan etmiştir.<sup>62</sup> Başka bir rivayette Şanzevâr şehrinde senedin başında *منصور بن محمد بن اسحق البيهقي بقراءتي عليها اخبرتنا فاطمة بنت* *ابي نصر* ifadelerini kullanarak bu hadisi bir hanımdan ve tahammül yollarından kıraat usûlü ile aldığını belirtmektedir.<sup>63</sup> Benzer rivayetlerdeki hanım râvilere bakıldığında, İbn Asâkir'in yaşadığı hicri VI. yüzyıl itibarı ile İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde hadis ile uğraşan, hadis nakleden, onu ezberlemeye çalışan hanım râvilerin bulunduğunu, erkek râvilerin onlardan hadis aldığını, dolayısıyla kim hadis ilmine sahip ise ondan istifade etme anlayışının genel anlamda hâkim olduğunu söyleyebiliriz.

### c. Rivayet Bilgisi

İbn Asâkir, bir rivayeti zikrettiği yerde o rivayeti farklı tarihlerden desteklemeyi, başka bir ifade ile mutabaât nevinden hadisleri zikretmeyi de ihmal etmemiş ve rivayetler arasında küçük lafız farklılıklarını da belirtmiştir. Örneğin “*Ameller niyetlere göredir...*” hadisindeki niyet kelimesinin cem'i ile zikredilen bir rivayeti aktardıktan hemen sonra, niyet kelimesinin müfret olarak zikredildiği başka bir hadis daha zikretmiştir.<sup>64</sup> Ancak İbn Asakir, bu ilave rivayetleri “kırk” sayınsadâhil etmemiştir. Buhârî ve Müslim'i referans gösteren ifadelerin yanı sıra, seleflerinin hadis ile ilgili bazı yorum ve söylemlerine de yer vermiştir. Mesela, “*Ameller niyetlere göredir...*” hadisi ile ilgili İmam Şâfiî'nin “*Ameller niyetlere göredir hadisi, ilmin üçte birini kapsamaktadır.*” dediğini nakletmektedir.<sup>65</sup> “*Zulmü kendi zatıma haram kıldım...*” kudsî hadisin zikrettiği başka bir yerde Ahmed b. Hanbel'in “*Şam ehli için Ebu Zerr'in bu hadisinden daha şerefli bir*

<sup>61</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 85.

<sup>62</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 47.

<sup>63</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s.104.

<sup>64</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 48.

<sup>65</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 50.



hadis yoktur.” dediğini nakletmektedir.<sup>66</sup> Bununla birlikte hadislerle ilgili müellifin açıklama sadedindeki yorumları yok denecek kadar azdır. Binâenaleyh eserde dirâyet, şerh ve yorum merkezli bir yöntemden çok, rivayet nakletme merkezli bir usûl takip edildiğini ifade edebiliriz.

Eserde dikkat çeken hususlardan biri de referans gösterilen rivayetlerdir. İbn Asâkir, sıhhat durumu hadisçiler arasında tartışma konusu olan bazı rivayetlere atıfta bulunmuştur. Mesela eserin girişinde “*Rahmete mazhar olmuş ümmetine ilmi Çin’de de olsa talep etmeyi emreden Hz. Peygamber’e salat olsun...*”<sup>67</sup> demek suretiyle “İlim Çin’de de olsa alınız.” rivayetine atıfta bulunmuştur. Bu rivayetin, zayıf olduğunu, hatta İbnu’l-Cevzi’nin naklettiğine göre kimi muhaddislerce aslı olmayan bâtil bir söz olarak değerlendirildiğini hatırlatmamız gerekmektedir.<sup>68</sup>

İbn Asâkir’in eserine aldığı hadislerin çoğunluğu merfu hadisler olmakla birlikte, hadis usûlünde kudsi hadis tanımına uyan bazı hadisler de yer almaktadır. Eserinin bir yerinde Ebu Zerr’in Hz. Peygamber’den, onun da Hz. Cebrail’den naklettiğine göre “Allah şöyle buyurmuştur.” demek ve şu kudsi hadisi zikretmektedir: “*Ben zulmü kendi zatıma haram kıldım ve aranızda da bunu haram kıldım, öyleyse birbirinize zulmetmeyin...*”<sup>69</sup>

Müellif, yeri geldikçe rivayetlerin sıhhati ile ilgili görüşlerini beyan etmiştir. Eserinde ele aldığı birçok hadis için “sahihtir” nitelemesinde bulunan İbn Asâkir, bazı hadisler içinse “Bu ğarib bir hadistir.” kaydını koymuştur.<sup>70</sup> Aynı şekilde “*Kişi, şu dört şeyden sorguya çekilmedikçe kıyamet gününde bulunduğu yerden ayrılmayacaktır: Ömrünü nerede tükettiğinden, gençliğini nerede harcadığından, malını nereden kazanıp nereye harcadığından ve ilmi ile amel edip etmediğinden.*”<sup>71</sup> hadisini aktardığı yerde şunları söylemektedir: “Bu hadis, Abdurrahman b. Useyle’den rivayet edilen ğarib bir hadistir...”<sup>72</sup> Yine “*Nimetlerinden yararlandığınız Allah’ı seviniz. Allah’ı sevdiğiniz için beni de*

---

<sup>66</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaüne’l-Büldâniyye*, s. 62.

<sup>67</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaüne’l-Büldâniyye*, s. 34.

<sup>68</sup> İbnu’l-Cevzi, *el-Mevdüat*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003/154; es-Sehâvi, *el-Makâsidu’l-Hasene*, thk. Muhammed Osman, Daru’l-Kitabi’l-Arabi, s. 73.

<sup>69</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaüne’l-Büldâniyye*, s. 61.

<sup>70</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaüne’l-Büldâniyye*, s. 64. (Hadisin ğarib olmasının onun sıhhati ile ilgili değil, nakleden râvi sayısı ile ilgili olduğunu belirtmek isteriz.)

<sup>71</sup> Tirmizi, *Sıfatü’l-Kiyâme*, 1 (IV, 216).

<sup>72</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaüne’l-Büldâniyye*, s. 73.

*seviniz. Beni sevdiğiniz gibi Ehl-i Beyti'mi de seviniz.*"<sup>73</sup> rivayeti için "Bu hasen bir hadistir." demiştir.<sup>74</sup> Aşere-i mübeşşere ile ilgili rivayet için "Bu ğarîb bir hadistir."<sup>75</sup> münafıkların hasletlerinin anlatıldığı rivayet için "Bu hadis, sıhhati üzerinde ittifak edilen bir hadistir."<sup>76</sup> ifadelerini kullanmıştır. Müellif, rivayetlerin geçtiği kaynağı zikretmekte ve rivayetler arasındaki ziyade ve noksanlıklara da yer yer işaret etmektedir. Örneğin naklettiği bir rivayet için "Bu kısım sadece Nesâî tarafından aktarılmıştır." kaydını koymaktadır.<sup>77</sup>

Hadislerin sıhhatine dair ifadeler çoğunlukla "sahih, hasen" şeklinde verilmiştir. Eserde râvî sayısı dikkate alınarak kullanılan hadis usûlü terimi ise ekseriyetle "ğarîb" ifadesi olmuştur. Eserdeki rivayetlerin çoğunluğunun sahîh veya hasen olduğunu belirtebiliriz. Ancak müellif, her ne kadar âli isnada sahip hadisleri almaya gayret ettiğini ifade etmişse de –ki her âli isnat da sahîh olmayabilir- kanaatimizce hadis usûlünde zayıf hadis tanımına uyan rivayetlere de yer vermiştir. Bunlardan biri, Horasan bölgesinde bulunan ve 16. belde olarak zikredilen Ezcâh'tan aldığı rivayettir ki metni şöyledir: "İlmin fazileti, ibadetin faziletinden üstündür ve dininizin en hayırlısı vera'dır."<sup>78</sup> İbn Asâkir, bu rivayetin ğarîb olduğunu ve sahabelerden Sevbân tarafından rivayet edildiğini bildirmiştir. Aynı rivayeti farklı bir isnatla Beyhakî, (ö.458/1066) Katade vasıtasıyla Mutarrif'ten aktarmakta;<sup>79</sup> el-Heysemî de (ö.807/1404) farklı bir isnatla Huzeyfe b. el-Yemân'dan rivayet etmektedir.<sup>80</sup> Ancak rivayeti incelediğimizde bunun daha çok zayıf ve halk nezdinde şöhret bulmuş haberleri derleyen eserlerde "...dininizin en hayırlısı vera'dır." kısmı olmaksızın yer aldığını görmekteyiz.<sup>81</sup> İbnü'l-Cevzî (ö.597/1200), rivayetin farklı tarihlerini zikrettikten sonra rivîlerini incelemiş, bu tariklerdeki râvîlerin önemli bir kısmının sika olmadığını ve bu

<sup>73</sup> Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, Daru'l-Marife, Beyrut, tsz., III, 150.

<sup>74</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 75.

<sup>75</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 107, 137, 145.

<sup>76</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 147, 156, 159.

<sup>77</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 127.

<sup>78</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 94.

<sup>79</sup> Ebû Bekir el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, thk. Abdulali Abdülhamid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003, III, 227.

<sup>80</sup> Nûriddin Ali b. Ebû Bekir el-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994, I, 325.

<sup>81</sup> es-Sehâvî, *el-Makâsîdu'l-Hasene*, s. 306 (Sehâvî burada söz konusu rivayeti zikretmiş fakat herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.); el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 79.

rivayetin bizzat Mutarrif’in sözü olduğunu söylemenin daha doğru olacağını belirtmiştir.<sup>82</sup>

Görüldüğü gibi İbn Asâkir, eserinde yer verdiği rivayetlerin hem sıhhat durumunu hem râvîlerin kimlik bilgilerini hem de rivayetin ait olduğu yer ve zamanı belirtmiştir. Ancak eserde râvîlerin cerh-tadil açısından değerlendirilmesine ilişkin neredeyse hiç bilgi bulunmamaktadır. Bu da sadece hadisleri derlemekle yetinmeyip râvîlerin isim, künye ve menşeleri hakkında bilgi sunan söz konusu bu kitapta gözlemlediğimiz bir eksiklik. Öte yandan bunun halka yönelik bir kitap olduğu dolayısıyla, eserin teknik bilgilerle doldurulmasının okuyucuyu sıkabileceği endişesinin gözetildiğini göz önüne alırsak İbn Asâkir’i bu konuda mazur görmek de mümkündür.

Daha önce ifade edildiği gibi kırk hadis derleyen âlimler, temelde muhteva ile ilgili iki yol takip etmişlerdir: Bunlardan biri, sadece bir konuyu içeren rivayetleri derlemek; diğeri de farklı konulardan seçilmiş hadisleri bir araya getirmektir. İbn Asâkir, her iki yöntemle de eser yazmış bir âlimdir. Eserin muhtevasına bakıldığında muayyen bir konu ile alakalı rivayetlerin alınmadığı, birçok konudan seçilmiş hadislerin yer aldığı görülmektedir. Onun bu eseri hem muhtelif diyarları dolaşması ve farklı rivayetleri bir araya getirmesi hem de aldığı her bir hadisle okuyucuya kısa da olsa mesaj verme gayesine binâen bu tertip üzere derlenmiş olmalıdır.

#### 4. Eserdeki Rivayet Coğrafyası

İlim/hadis elde etmek için bir beldeden diğer beldelere yapılan yolculuklar hadis geleneğinde genel anlamda “rihle” olarak isimlendirilmiştir. Rihle, hadisin semâ’ ve kıraât yoluyla ahzedilmesi, âli olan hadislerin alınması, farklı hadis hocalarından istifade edilmesi, muhtelif beldelerde marûf hadislerin alınması, yanlarında bulunmayan hadisleri alma merakı vb. sebeplerden dolayı yapılmış, böylelikle hem muhaddisler arasında bir iletişim ağı kurulmuş hem de karşılıklı bir müzakere atmosferi oluşmuştur.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> İbnu’l-Cevzi, *el-İlelü’l-Mütenâhiye fi’l-Ehâdîsi’l-Vâhiye*, I, 77.

<sup>83</sup> “Rihle” konusu ile ilgili Hatîb el-Bağdadî (ö.463/1071) müstakil bir eser kaleme almış, burada ayet ve hadisler ışığında büyük gayretlerle hadis almak için yapılan yolculukların ehemmiyetini konu almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatîb el-Bağdadî, *er-Rihle fi Talebi’l-Hadis*, thk. Nûruddin İtr, Silsiletü Revai’i Turasine’l-İslami, Dimaşk, 1975, s. 71-92.

Rivayetin alındığı şehirlerin farklı isimleri veya özellikleriyle ilgili bazı bilgilere de eserde yer verilmiştir. Mesela Mekke için el-Beledü'l-Emîn;<sup>84</sup> Medîne için Medînetu'r-Rasûl, Tâbe ve Yesrib;<sup>85</sup> Minâ için içinde geniş avlulu evlerin ve Mescidu'l-Hîf'in bulunduğu şehir;<sup>86</sup> Dımaşk için Şam bölgesinin merkezi olan mukaddes yerlerden biri;<sup>87</sup> Kûfe için Irak'ta bulunan ve Hz. Ömer Dönemi'nde imar edilen şehir;<sup>88</sup> Bağdat için Medînetu's-Selâm, Kubbetu'l-İslâm ve Dâru'l-Îmâm;<sup>89</sup> Neysabur için “Nişavurted, Erberşehr ve Horasan'ın büyük şehirlerinden biri”<sup>90</sup> gibi tanımlamalar yapılarak beldenin kimliği ortaya konulmuştur. İbn Asâkir'in tarihçi kimliğini ve onun “*Tarîhu Dımaşk*” isimli kaynak niteliğindeki eserin müellifi olduğunu da hatırladığımızda onun şehir, belde ve köylere olan bu vukufiyeti gayet tabii bir durumdur.

Eserde dikkat çeken hususlardan biri de rivayetlerin zamanlarına ilişkin verilen bilgilerdir. Eserdeki bütün rivayetler, önce şehir ismi ve o şehir ile ilgili kısa bir tanıtım cümlesinden sonra zikredilmiş ve neredeyse bütün rivayetlerin alındığı yer ve zaman tam olarak belirtilmiştir. Mekânın bildirilmiş olması rivayetin yaygınlık coğrafyasını, zamanın bildirilmiş olması da özellikle senedin mebedinde bir inkita hâlinin olmadığını, bir başka deyişle İbn Asâkir'in rivâyeti aktaran râviden doğrudan aldığını göstermektedir. Mevzu ile ilgili birkaç örnek vermek yararlı olacaktır:

Medîne'de aldığı hadis için “Mescid-i Nebevî'de cuma gecesi minber ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kabri arasındaki bir yerde 8 Muharrem 522'de...”<sup>91</sup>

Mina'da aldığı hadis için “521 senesi eyyâm-ı teşrîkin ikinci günü...”<sup>92</sup>

Dımaşk'ta aldığı hadis için “507 senesinde...”<sup>93</sup>

Kûfe'de aldığı hadis için “Kûfe'deki es-Sebi' mahallesindeki Ebû İshâk es-Sebîi mescidinde 521 senesinin Zilkade ayında...”<sup>94</sup>

<sup>84</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 47.

<sup>85</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 52.

<sup>86</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 57.

<sup>87</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 60.

<sup>88</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 63.

<sup>89</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 66.

<sup>90</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 76.

<sup>91</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 52.

<sup>92</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 57.

<sup>93</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 60.

Bağdat'ta aldığı hadis için “Babu Horasan'da 520 senesinde...”<sup>95</sup>

İbn Asâkir'in dolaştığı şehirler incelendiğinde ilim yolculuğu yaptığı bazı yerlerin isimlerinin bugün de tedavülde olan isimler olduğu görülecektir. Eserde hadislerin zikredildiği beldelerden hareketle İbn Asâkir'in başta Hicaz bölgesi olmak üzere İran, Irak, Suriye ve Türkiye'de bulunan yerleri dolaştığı görülmektedir. Eserde “kırk” sayısı esas alınarak aktarılan rivayetleri konu, hoca, sahabe râvîsi ve belde itibarı ile şöyle tasnif etmek mümkündür:

H.N	RİVAYETİN KONUSU	İBN ASÂKİR'İN HOCASI	SAHABE RÂVİSİ	BELDE
1	Amellerin niyetlere göre olması	Abdullah b. Muhammed b. İsmail	Ömer b. el-Hattâb	Mekke
2	Günahların bağışlanması	Abdullah b. Abdilvâsi'	Ebû Bekir	Medîne
3	İhramlının nişan ve nikâh yapamaması	Mekki b. Ebî Tâlib	Osman b. Affân	Minâ
4	Allah'ın kullarına ikramı	Ali b. İbrahim	Ebû Zer el-Ğifârî	Dımaşk
5	İstiğfar talebinde bulunan kişinin affedileceği	Ömer b. İbrahim b. Muhammed	Ali b. Ebî Tâlib	Kûfe
6	Cennetle müjdelenen bazı sahabeler	Ali b. Abdilvâhid	Câbir b. Abdillâh	Bağdat
7	Borçluya mühlet verilmesi	Abdülvâhid b. Muhammed	Huzeyfe	Şehristân
8	Kıyamette sorulacak dört soru	el-Hüseyn b. Abdilmelik	Muâz b. Cebel	Esbahân
9	Allah için muhabbet etmek	Yûsuf b. Eyyûb	Abdullah b. Abbâs	Merv
10	Hac esnasında Hz. Peygamber	Muhammed b. el-Fadl	Küdâme b. Abdillâh	Neysâbûr

<sup>94</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 63.

<sup>95</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 66.

11	Anne baba hakkı	Temîm b. Ebî Saîd	Muâviye b. Haydah	Herât
12	Görme engelliye Hz. Peygamber'in öğrettiği dua	el-Hüseyn b. Ali	Osman b. Hüneyf	Büşenc
13	İman edenin takınacağı tavır	Es'ad b. el-Müveffik	Ebû Şüreyh el- Hüzâî	Bûn
14	Dünya malının cazibesine aldanmama	Ömer b. Muhammed	Havle Binti Kays	Buğâ
15	Israr edilen her bir günahta Allah'a iltica etme	Muhammed b. Mahmûd	Ebû Hureyre	Serahs
16	İlim, ibadetten hayırlıdır.	Abdumelik b. Abdillah	Sevbân	Ezcâh
17	Kısra ve Kayser'in helak olması	Züheyr b. Ali	Câbir b. Semüre	Meyhene
18	Öğle vakti kılınan sünnet namazlar	Muhammed b. Ahmed	Ümmü Habîbe	Tâburân
19	Ahiret ve ahvalini tefekkür etme	Nâsir b. Sehl	Ümmü'd-Derdâ	Nûkân
20	Rahmet Peygamberi'nin çocuklara karşı şefkati	Fâtîme Binti Ebi Nasr	Ebû Katâde	Şanzevâr
21	Aşere-i mübeşşere sahabeler	el-Hüseyn b. Ahmed	Abdurrahman b. Avf	Husrucerd
22	Fitnelerin zuhuru	Ebu'l-Hüseyn Muhammed	Kürz b. Alkame	Bistâm
23	Her gün yüz "Sübhanallah" çekmenin fazileti	Abdulkerîm b. Muhammed	Sa'd b. Ebî Vakkâs	Dâmeğân
24	İmanın tadını alan kişi	el-Hüseyn b. Muhammed	el-Abbâs b. Abdilmuttalib	Simnân
25	Hız. Peygamber'in terekesi	Abdurrahman b. Ebi'l- Kâsım	Amr b. el-Hâris	Reyy

26	Sünnete ittiba' etmenin gerekliliği	Hamd b. Mekki	el-İrbâd b. Sâriye	Zencân
27	Hiz. Ebû Bekir'e itaat	Ata b. Nebhân	AiŖe	Ebher
28	TeŖehhüt duası	Ebu'l-Fadl Muhammed ve Ebû'l-Kâsim Mahmûd	Abdullah b. Mesud	Tibriz
29	Evladın anne babaya karŖı sorumluluğu	Nimetullah b. Muhammed	Ebû Useyd Mâlik b. Rabia	Merend
30	Yatsı namazının geciktirilmesi ve misvağın fazileti	Sâdet b. İbrâhım	Zeyd b. Hâlid el-Cüheni	Huveyy
31	Hiz. Peygamber huzurunda Ŗiir okunması	Ahmed b. İsmail	Ebû Cervel Züheyr b. Süred	Cirbâzekân
32	Namaz kılmanın nehyedildiği vakitler	Ahmed b. Sa'd	Ukbe b. Âmir el-Cüheni	Hemezân
33	Hiz. Peygamber'in Beni HaŖim'den olması	Ali b. Muhammed	Vâsile b. el-Aska'	Müşkân
34	Sâdik rüya	Ahmed b. Yahyâ	Ubâde b. es-Sâmit	Rüzerrâvür
35	Münafiđın özellikleri	Abdumelik b. Sa'd	Abdullah b. Amr	Esedabâz
36	İlim talebesine meleklerin kanatlarını gemesi	Yûsuf b. Bıkrân	Zir b. Hübeş	Hülvân
37	Hiz. Ömer'in biri tarafından tashih edilmesi	Mahmûd b. Ebî Ŗücâ'	Suheyb er-Rûmi	ErciŖ
38	Seferde mestler üzerine mesh etme	Halife b. Mahfûz	el-Müđre b. Ŗu'be	Enbâr
39	Salih olan ve salih olmayan ameller	el-Hasan b. Ebî Mansûr	Ebû Eyyûb el-Ensâri	Rahebetu Mâlik b. Tavk
40	Namazı bitirdikten sonra okunacak dua	Ahmed b. Abdilaziz	Ebû Saïd el-Hudri	Rakka

Müellif, kırk hadisi ve bu hadisleri aldığı beldeleri zikrettikten sonra birçok şehri daha ziyaret ettiğini, Ba'lebek, Tedmür, Bitlis, Mardin, Burcan, Kırmisin gibi şehirlerde rivayetlerin nâzil olmasından veya üzerinde ittifak edilmemesinden dolayı onları almadığını belirtmiştir.<sup>96</sup> İbn Asâkir, eserini şu dua ile bitirmiştir: “Ya Rabbî, yolculuğumu ilim yolculuğu (rîhle) olarak kabul eyle. Sana ve Rasûlü’ne yakınlaşmaya vesile kıl... Hamd Allah’a, salat ve selam onun Rasûlü’ne olsun.”<sup>97</sup>

#### D. Sonuç

Muhaddisler, farklı bölgelerden hadisleri almak, kaydetmek ve bunları halka ulaştırmak için büyük gayret sarf etmişlerdir. Eserini incelediğimiz hadis âlimi İbn Asâkir farklı şehir, belde ve kasabaları dolaşarak kırk hadis içeren *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* isimli eserini telif etmiştir. Eserde rivayetlerin hadis tahammül yollarından hangisi ile alındığı, rivayetin yeri ve zamanı ile ilgili bilgiler açık bir şekilde belirtilmiştir.

Çalışmada ulaşılan sonuçları maddeler hâlinde şöyle sıralamak mümkündür:

- 1- “*Kim ümmetim için kırk hadis muhafaza ederse/korursa...*” formuyla aktarılan ve kırk hadis edebiyatının oluşumuna mesnet teşkil eden rivayetler, hadis usûlü açısından oldukça zayıf rivayetlerdir.
- 2- İlhamını bazı zayıf rivayetlerden alsa da hadis geleneğinde hem bir yazım ve şerh hem de hadislerin halka ulaşmasında bir telif çeşidi olarak derlenen kırk hadis türü eserlerin faydası yadsınamaz.
- 3- İbn Asâkir, hadis usûlüne ilişkin bazı bilgiler (sahîh, zayıf, râvînin kimliği, yer ve zaman bilgisi) vermesine rağmen, hadis metinlerinin yorumu bağlamında neredeyse hiçbir açıklamada bulunmamıştır.
- 4- İsnadı oluşturan râvîlerle ilgili isim, nisbe, künye ve lakap bilgisi yeri geldikçe verilmiş, söz konusu râvîlerin cerh ve ta'dîl durumlarıyla ilgili çok az bilgi yer almıştır.
- 5- İbn Asâkir’in *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* isimli eserindeki rivayetlerin çoğunluğu sahîh ve hasen olsa da içerisinde zayıf olan rivayetler de mevcuttur.

<sup>96</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 162.

<sup>97</sup> İbn Asâkir, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 162.



- 6- Eser, rivayetlerin hangi coğrafyalarda yaygınlık kazandığını tespitte imkân vermesi bakımından önemli bilgiler sunmaktadır.
- 7- Hadis almak, kaydetmek ve nakletmek gayesiyle farklı şehir, kasaba ve beldeleri dolaşarak icra edilen bu faaliyet, rihleye (hadis/ilim yolculuğu) güzel bir örnek teşkil etmektedir.

### Kaynakça

- el-Aclûni, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzü'l-İlbâs*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Halidî, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Ahatlı, Erdinç, “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2013, cilt: 11, sayı:21, s. 201-270.
- Aydın, Nevzat, “Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı:31, s. 199-230.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İfav Yay., İstanbul, 2013.
- Aydınlı, Abdullah, “Büldâniyye”, *DİA*, VI, 487-488.
- el-Beyhaki, Ebû Bekir, *Şu'abu'l-İmân*, thk. Abdulali Abdülhamid, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992. (Matbaay-ı Amire, İstanbul, 1315 baskısından tıpkıbasım).
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *er-Rihle Fi Talebi'l-Hadis*, thk. Nûruddin İtr, Silsiletü Revai'i Turasine'l-İslâmî, Dımaşk, 1975.
- el-Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebubekir, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- el-Hindî, Alauddîn Ali el-Müttaki b. Hisamuddin, *Kenzu'l-Ummâl Fi Süneni'l-Akvâli ve'l-Efâl*, thk. Bekri Hayyânî- Safve es-Sakâ, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1985.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, thk. Muhammed el-Harîrî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1993.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, thk. Mustafa Âşûr, Mektebetü'l-Kur'an, Kahire, tsz.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfiz, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1992.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan, *Mu'cemu's-Şuyûh*, thk. Vefa Takiyuddîn, Daru'l-Beşair, Dımaşk, 2000.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan, *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1399.

- İbn Dakıku'l-İd, Takiyuddin Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-Erbaine Hadisen en-Neveviyye Fi'l-Ehâdisi's-Sahihati'n-Nebeviyye*, Mektebetu't-Turasi'l-İslâmî, Mısır, tsz.
- İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Mevdûat*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003/154.
- İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-İlelü'l-Mütenâhiye fi'l-Ehâdisi'l-Vâhiye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1983.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, Çağrı Yay, İstanbul 1992. (M. Fuad Abdalbaki'nin 1954 tahkikli baskısından tıpkıbasım).
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdurrahman, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nûruddin İtr, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1998.
- Kâtip Çelebî, (Hâcî Halife), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutübi, ve'l-Funûn*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1941.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, TDV Yay., Ankara, 1998.
- Küçüktaşçı, Musatafa S. ve Cengiz Tomar, "İbn Asâkir", *DİA*, XIX, 321-324.
- en-Nîsâbüri, Ebû Abdillâh el-Hâkim, *el-Müstedrek Ala's-Sahîhayn*, Daru'l-Marife, Beyrut, tsz.
- es-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Makâsidu'l-Hasene*, thk. Muhammed Osman, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 2008.
- es-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Büldâniyyât*, thk. Hüsam b. Muhammed el-Kattan, Daru'l-Ata, Riyad, 2001.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992. (A. Muhammaed Şakir, M. Fuad Abdalbaki ve İbrahim Atve Avd'ın tahkik ettikleri Mısır, 1937 baskısından tıpkıbasım).
- Uludağ, Süleyman, "Abdâl", *DİA*, I, s. 59-61.
- Ünal, İsmail Hakki, "İslam Kültüründe Kırk Hadis Geleneği ve Şeyh Hâmid-i Velî'nin Hadîsi Erbaîn Şerhi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cild: XXXIX, 2009, s. 137-146.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Erbaîn", *DİA*, XI, 271-272.
- Yıldırım, Enbiya, "Hâmid-i Velî'nin Kırk Hadis Şerhi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 2, 2006, s. 137-166.
- ez-Zehabî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvûd-Ebu Naim el-Arkasûsî, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1985.

# Serahsî'ye Göre Naslardan Hüküm Çıkarma Ameliyesinde Meskûtun Anha Dair Yapılan İçtihat Hataları \*

*Fatih ORHAN\*\**

**Öz:** Nassın manaya olan delaleti, mantûk ve meskûtun anh şeklinde ikiye ayrılır. Söz sahibinin, hakkında sükût etmeyi tercih ettiği bir anlamın şer'î hüküm istinbâtında kullanılması, "mefhûmü'l-muhâlefe" başlığı altında ele alınmış ve alimler nezdinde bir ihtilaf konusu olmuştur. Ancak Hanefi usûlcüler meskûtun anha dair bu tartışmayı içerik olarak daha geniş bir alana taşımışlardır. Bu çalışmada Hanefi usûlcülerinin meskûtun anh kavramı ile neyi kastettikleri, Serahsî özelinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Serahsî, mefhûm, mantûk, meskûtun anh, delâlet.

**The mistakes of ijtiħad which is made regarding implications of Islamic rules (verses and hadithes) in the process of inferencing the judgements from Islamic rules according to Sarakhsî**

**Abstract:** Nas's manifestation is divided into two types as mantûk and meskûtun anh. Using the meaning of the speaker who prefers to be silent in ser'î judgement is discussed under the heading of "divergent meaning" (mefhûmü'l-muhâlefe) and it has been a matter of controversy in the presence of scholars. But Hanafi scholars enlarged this debate about "meskûtun anh" to a larger area with regard to content. In this study, it will be tried to reveal what Hanafi scholars -especially Sarakhsî- mean with the concept of meskûtun anh.

**Keywords:** Serahsî, the implied meaning, mantûk, meskûtun anh, indication (delâlet).

## A. Giriş

Fıkıhta yer alan hükümlerin çeşitliliği ve zenginliğine dair farklı izah ve gerekçeler sıralanabilir. Ancak bunların çoğunun aynı kaynaktan neşet ettiğini söylemek mümkündür. Söz konusu o kaynak ise Şâri'nin kullarına hitap için seçtiği Arap dili ve bu dile ait hususiyetlerdir. Allah'ın beşer ile kendi dilinde konuşması olan naslar, konuşulan dilin tüm özelliklerini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla fıkıhçılar Şâri'in hitabını doğru anlamak adına dile ilişkin hususiyetler

\* Bu makale Ç.Ü. Araştırma Fonu Saymanlığınca (SED-2017-8309) desteklenmiş ve Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Araştırmaları Merkezi (ICSER) kongresinde sunulan tebliğden geliştirilmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatihorhan99@hotmail.com

üzerinde titizlikle durmuş ve naslardan hüküm istinbatı sürecinde dilden azami ölçüde yararlanmışlardır. Nasları anlama ve yorumlama ameliyesinde önemli bir yeri haiz olan dil, üstlenmiş olduğu bu rol sebebiyle içtihat farklılıklarının oluşumunda da oldukça etkili olmuştur.

Müçtehitleri sözünü ettiğimiz bu farklılıklara sevk eden ve dile ilişkin olan konulardan birisi de lafzın taşımış olduğu anlama delalet şeklidir ki usûlde buna “*delalet yolları*” denilir. Nassın manaya olan delaleti; Hanefi mezhebinde ibarenin, işaretin, nassın ve iktizânın delaleti şeklinde dörtlü bir taksime tabi tutulurken, cumhur diyebileceğimiz mütekellimin usûlcüleri, mantûk ve mefhûmun delaleti şeklinde ikili bir taksimi tercih etmişlerdir. Hanefilerin taksiminde yer alan ibare, işaret ve iktizânın delaletleri, cumhurun tasnifindeki mantûkun delaletine tekabül ederken, nassın delaleti ise mefhûmun delaletine karşılık gelir. Ancak cumhurun terminolojisinde yer alan mefhûm kavramı sadece nassın delaleti ile sınırlı değildir. Cumhura göre mefhûm, mantûka olan uyumu bakımından ikiye ayrılır. Birincisi, “mefhûm-u muvâfakat” yani mantûkun ifade ettiği hükmü mefhûmun da aynı derecede hatta evleviyetle gerektirmesidir ki Hanefi literatüründeki “nassın delaleti” işte bu anlamdadır. Böyle bir mefhûm ile yapılacak istidlâl, fakihlerin tamamınca sahih kabul edilmiştir. İkincisi ise mantûkun ifade ettiğinin aksine bir hüküm bildiren mefhûmdur. Bu mefhûm genelde “mefhûmü’l-muhâlefe” başlığı altında ele alınmıştır ve Hanefiler bu mefhûm ile istidlâli fâsid kabul etmişlerdir. Ancak Hanefilerin kendisiyle istidlâli hatalı ve fâsid kabul ettikleri bu ikinci nevi mefhûm, usûl kitaplarında yer alan mefhûmü’l-muhâlefededen daha şümullüdür. Bu bağlamda Serahsî, hatalı bulunduğu bu fâsid istidlâli izah ederken “mefhûmü’l-muhâlefe” kavramı yerine daha kapsamlı gördüğü “meskûtun anh” kavramını kullanmayı tercih etmiş ve bu mefhûma ilişkin içtihat faaliyetlerini sekiz başlık altında toplamıştır. Biz de onun bu başlıklarına bağlı kalarak konuyu izaha çalışacağız.

## **B. Serahsi Özelinde Hanefi Usûlcülerin Meskûtün Anh Eleştirileri**

### **1. Hükümün Alem (Özel) İsim Zikredilerek Tahsisi**

Aralarında Şâfiî müçtehitlerin de bulunduğu çoğunluğa göre alem ismin naslarda zikredilmesi, hükümün o isme tahsis edilmesini ve alem isim ile cinsinden

olan diğer şeyler arasındaki müşareketin sonlandırılmasını gerekli kılar.<sup>1</sup> Bu görüşü İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö. 458/1066), Kelvezânî (ö. 510/1116) ve İbn Akîl (ö. 513/1119) gibi bazı usûlcüler dile getirmiştir. Ayrıca bu görüş, Şâfiîlerden Ebû Bekr Dakkâk'a, Mâlikîlerden İbnü'l-Kassâr'a (ö. 397/1007) ve İbn Huveyz Mindâd'a (ö. 390/1000) ve Hanbelî usûlcülerin çoğunluğuna nispet edilmiştir.<sup>2</sup>

Dil konusunda mahir kabul edilen Ensar, "الماء من الماء", (*Su, sudandır.*)<sup>3</sup> hadisinin ibaresine dayanarak boy abdestinin vücup sebebinin sadece meninin geldiği durumlara tahsis etmiştir. Hadiste "su=meni" isminin kullanılmış olmasına istinaden "oynaşma" gibi zikri geçmeyen fiilleri, hükmün dışında tutmuş; bu tip fiiller için boy abdestinin gerekmeyeceğine kanaat getirmiştir.<sup>4</sup> Ayrıca "*Su, sudandır.*" hadisinin, "*İki sünnet yerinin kavuşmasından dolayı gusül gerekir.*"<sup>5</sup> hadisi ile neshedildiği şeklindeki bir görüşün sahabeye nispet edilmesi, sahabenin hükmü nasta yer alan isme tahsis ettikleri kanaatini güçlendirmektedir.<sup>6</sup> Şayet hadis, su (meni) dışındaki durumlar için gusül almayı nefyetmemiş olsaydı başka bir sebeple guslün vacip kılınmasına sahabenin nesh demesi uygun olmazdı.<sup>7</sup>

Serahsî, hükmün sadece nasta ifade edilen isme, diğerlerini nefyedecek şekilde tahsisini caiz görmekle birlikte, bunun ancak özel bir delil ile mümkün olabileceğini belirtmektedir. Sırf dil unsuruna dayanarak yani sadece cümledeki alem ismin varlığına binaen hükmün mantûka tahsis edilmesini fâsid bir amel

<sup>1</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed ba. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Müstasfâ fi ilmi'l-usûl*, tah. Muhammed b. Süleyman el-Eşkar, Beyrut: Müessesetü'risâle, 1997, II 202; Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü'l-fikh (Usûlü's-Serahsî)*, tah. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Lübnan: Dâru'l-fikr, 2005, sh. 198.

<sup>2</sup> Nas, Taha, "Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti", *Usûl İslam Araştırmaları*, S. 14, Temmuz-Aralık 2010, sh. 137.

<sup>3</sup> Müslim, Hayz, 80; İbnMâce, et-Tahâret ve sünenühâ, 110.

<sup>4</sup> Mâverdi, Ebü'l-HasenAlî b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr*, tah. Ali Muhammed Muavvad ve Adil AhmedAbdülmevcud, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, I, 208.

<sup>5</sup> İbnMâce, et-Tahâretü ve Sünenüha, 111

<sup>6</sup> Cüveynî, *et-Telhis*, II, 191.

<sup>7</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 202; Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, tah. Abdürrezzâk Affî, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts. III. 75.

görür. Serahsî'ye göre, Nasta alem bir ismin yer alması mutlak manada hükmün kendisine tahsis edilmesini gerektirmeyip, hükmün, alem ismin dışındaki durumlar için de geçerli olabileceği ihtimalini taşır. Çünkü alem isim, kapsamadığı bir şey hakkında ispat ya da nefyetme gibi bir fonksiyona sahip değildir. Gerek Kur'ân'da gerekse sünnette bunu destekleyen örneklerin çokluğuna vurgu yapan Serahsî, izah sadedinde şu üç örnekle iktifa etmiştir:

a. “...Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu, Allah'ın dosdoğru kanunudur. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin...”<sup>8</sup> âyeti, hükmün haram aylara tahsis edilmesini yani helal olan aylarda nefse zulmetmenin mübah olacağını ifade etmez.

b. “Hiçbir şey hakkında sakın “Yarın şunu yapacağım.” deme! Ancak “Allah dilerse yapacağım.” de!”<sup>9</sup> âyetlerinde “yarın” ifadesinin kullanılmış olması, “inşallah” sözünün müstakbel ifade eden diğer lafızlar arasından sadece “yarın” için kullanılacağı gibi bir anlama hamledilemez.

c. “Sizden biriniz durgun suya bevletmesin ve cünüplük sebebiyle onda yıkanmasın.”<sup>10</sup> hadisi, “durgun sulara” ilişkin olan bu yıkanma yasağını, diğer abdesti gerektiren durumlardan sadece cünüplüğe tahsis etmez. Hükmün diğer durumlar için de varlığını devam ettirme imkân ve olasılığı hâlâ devam etmektedir.<sup>11</sup>

Mansûs hakkındaki hükmün meskûtun anha taşınmasını ancak özel bir delille mümkün gören Serahsî'ye göre bu delil, illettir. Bundan dolayı büyük belde âlimlerinin tamamı, hükmün fûrulara taşınabilmesi için nasların ta'lil edilmesine cevaz vermişlerdir. Şayet iddia edildiği gibi alem ismin zikredilmesi, nasta yer almayan durumlar açısından hükmün nefyini gerektirseydi başka bir ifadeyle meskûtun anha ait hükmün nefyi bizzat nasla sabit olsaydı hükümlerin ta'lil edilmesi ve kıyas edilerek diğer konulara tadiyesi, nassa rağmen yapılmış bir kıyas olurdu ki böyle bir kıyas batıldır. Oysa kıyası inkâr edenler dahi nassa muhalif

<sup>8</sup> 9/Tevbe 36.

<sup>9</sup> 18/Kehf 23-24.

<sup>10</sup> Ebû Dâvûd, Taharet 35; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tah. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003, I, 362.

<sup>11</sup> Serahsî, *Usûlü'l-fikh*, sh. 198.

olduğu gerekçesiyle değil, hata ihtimali taşıyor olması nedeniyle kıyası inkâr etmişlerdir.<sup>12</sup>

Serahsî'ye göre nasta alem isminin zikredilmesi, meskûtun anı hakkında herhangi bir yargıda bulunmaksızın hükmün sadece ismi geçen şeye hasredilmesini gerektirir. Nitekim “الماء من الماء” hadisinde su (meni) lafzına bitişik olarak yer alan ve cinsini istiğrak anlamı ifade eden “*lam-ı tarif*” tam da bu anlama gelmekte ve hükmün sadece su (meni) için gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ancak meni dışındaki durumlar için guslün gerekli olma ihtimali hâlâ mevcuttur. Aynı şekilde “eşya-ı sitte” hadisinde sadece altı nesnenin zikredilmiş olması, faizin zikri geçmeyen diğer eşyalarda gerçekleşmeyeceği anlamına gelmemektedir. Serahsî'ye göre alem isminin nasta zikredilmesinin pratik faydası ise hükme ilişkin illetin tespitinde kolaylık tanınmasıdır. Müçtehit ta'lil yaparken hata ya da isabet ettiğini bu kolaylık sayesinde anlama imkânı bulabilmektedir.<sup>13</sup>

## 2. Hükümün Sıfat Zikredilerek Tahsisi

Aralarında Şâfiî müçtehitlerin de bulunduğu çoğunluğa göre naslarda belli bir vasfın kullanılmış olması, hükmün sadece o vasfın bulunduğu durumlara tahsis edilmesini gerekli kılar.<sup>14</sup> Çünkü birçok vasfı bulunmasına rağmen Şâri'nin sadece birisi ile hükmü kayıtlamış olması gayeden hâli bir eylem olmayıp bir hikmete mebnidir ki o da vasfın dışında kalanlar için hükmün nefyedilmesidir.<sup>15</sup> Serahsî ve diğer Hanefî usûlcülere göre ise birçok vasfı bulunan bir müsemmanın sadece bir vasfının zikredilmesi, o vasfın bulunmadığı durumlar açısından hükmün nefyini gerektirmez. Elbette vasfın özel olarak zikredilmiş olması hükmün onunla kaim olacağını ifade eder ancak bu, vasfın bulunmadığı durumlar için hükmün nefyini gerekli kılmaz.<sup>16</sup> Örneğin; “*فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات*”<sup>17</sup> âyeti, evlenme

<sup>12</sup> Serahsî, *Usûlü'l-fıkh* sh. 198-199.

<sup>13</sup> Serahsî, *Usûlü'l-fıkh*, sh. 199.

<sup>14</sup> Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, sh. 45.

<sup>15</sup> Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *et-Telhis fi Usûli'l-Fıkh*, tah. Abdullah en-Nibâlî ve Beşîr el-Ömerî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamî, ts. II, 189.

<sup>16</sup> Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fil Usûl*, Kuveyt: Vizâratü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994, I, 291; Serahsî, *Usûlü'l-fıkh*, sh. 199; Abdülaziz el-Buhâri, Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, tah. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, II, 378.

ihtiyacı hisseden ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kişilerin mümin köle kadınlarla evlenmelerini salık vermektedir. Ancak sadece “mümin” vasfının zikredilmiş olmasına istinaden âyetin, ehl-i kitap kölelerle evlenmeyi yasakladığı iddia edilemez.<sup>18</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber'in tazmin (hasar) sorumluluğu üstlenilmemiş kazanca ilişkin yasaklamasında<sup>19</sup> zikrettiği kayıt esas alınarak, tazmin sorumluluğu üstlenilen her kazancın meşru olduğunu söylemek de doğru bir iddia olmaz.<sup>20</sup> Çünkü naslar üzerinde yapılan bu tip istidlaller meskûtun anı hakkında hüküm vermek anlamına gelir ki Hanefiler bunun delilsiz olarak yapılmasına karşı çıkmışlardır.

Hanefilerin bu düşüncelerinin aksine İmam Şâfiî, farklı vasıflara sahip bulunan bir şeyin sadece bir vasfının zikredilmesini, vasfın bulunmadığı durumlar açısından hükmün nefyedilmesi için yeterli kabul etmiştir. Ona göre bir vasfın seçilmesi ya da özel olarak belirtilmesi, hükmün diğer durumlar için nefyedilmesini ifade eden açık bir nas mesabesindedir. Fiilleri bir hikmete mebni olan Şâri'nin bu vasfı seçmiş olmasının özel bir anlamı olmalıdır. O anlam ise vasfın geçersiz olduğu durumlar için hükmün de geçersiz kılınma zorunluluğudur. İşte bu zorunluluk imam Şâfiî'ye göre nassın açık beyanı ile eş değerdedir.<sup>21</sup> İzah edilen bu gerekçeler sebebiyle İmam Şâfiî 4/Nisâ 25 âyetindeki “mümin” vasfına binaen ehl-i kitaptan olan köle kadınlarla evlenmenin caiz olmadığı hükmüne ulaşmıştır.<sup>22</sup>

Mantûkun, meskûtun anı üzerinde -hükmün nefyi gibi- bir tesiri olmadığını düşünen Hanefiler, Şâfiî'nin bu çıkarımını eleştirmiş ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyenlerin ehl-i kitap cariyelerle evlenmesinde bir sakınca

<sup>17</sup> 4/Nisa 25. “Sizden kimin, hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mümin genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın.”

<sup>18</sup> Serahsî, *Usûlü'l-fikh*, sh. 199.

<sup>19</sup> (لا يَجْلُ بِنْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ، وَلَا رِبْحُ مَا لَمْ يُضْمَنْ) İbn Mâce et-Ticârât”, 20; Ebû Dâvûd, *Buyû'*, 70.

<sup>20</sup> Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edillefi'l-usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, sh. 140.

<sup>21</sup> Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Ümm*, tah. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, Ezher: Dâru'l-hadis, 2007, VI, 15; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 233; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, sh. 140.

<sup>22</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 15.



bulunmadığını belirtmişlerdir.<sup>23</sup> İlgili âyeti tefsir ederken Cessâs (ö. 370/981), "Nasil ki *"Fakirlik korkusuyla evlatlarınızı öldürmeyin."*<sup>24</sup> âyetinden hareketle fakirlik korkusunun olmadığı durumlarda öldürmenin cevazına hükmedilemiyorsa yine *"Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin."*<sup>25</sup> âyetindeki vasfa istinaden katlanarak artmayan ribânın mübahlığına hükmedilemiyorsa, söz konusu âyette cariye ile evliliğin onun mümin oluşu ile nitelendirilmesi, ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin yasak olduğunu ifade etmez." demiştir.<sup>26</sup>

Bu ihtilafın tezahür ettiği fûru konularından bir diğeri de zina fiili ile "hürmet-i musâhere" bağının vuku bulup bulmayacağıdır. Kişi ile yeni evlendiği karısının önceki evliliğinden olan kızı arasındaki hürmetin (evlenme yasağının) ne zaman vuku bulacağı 4/Nisâ 23 âyetinde<sup>27</sup> belirlenmiştir. Âyette yer alan *"من نَسَائِكُمْ"* kısmına itibar eden İmam Şâfiî, (evlilik ile zina arasındaki haramlık/helallik farkına da vurgu yaparak) zina şeklindeki birlikteliklerin meşru evlilik gibi sıhrî hürmeti doğurmayacağını iddia etmiştir.<sup>28</sup> Nitekim Hz. Peygamber'den nakledilen *"Haram (olan şey), helali haram kılmaz."*<sup>29</sup> şeklindeki haber de bu içtihadı desteklemektedir. Ancak Hanefî âlimler söz konusu hadisin âhâd oluşu nedeniyle âyeti tahsis edemeyeceği fikrine ilaveten âyette yer alan kaydın, kayıt dışındaki durumlar açısından hükmü geçersiz kılmayacağını da gerekçe göstererek zina fiilinin sıhrî hürmet bağını tesis edeceğine hükmetmişlerdir.<sup>30</sup> Bu konudaki tartışmanın temelinde yer alan asıl mesele, nasta geçen sıfatın "şart" hükmünde kabul edilip edilemeyeceğidir. Serahsî, hükümlerde vurgulanan sıfatların Şâfiî'ye göre "şart" anlamına geldiğini nakletmektedir. Bu nakle göre Şâfiî, sıfatların şart

<sup>23</sup> Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313, II, 111; İbnü'l-Hümâm, *Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamid, Fethu'l-kadirli'l-âcizi'l-fakir*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts., III, 235.

<sup>24</sup> 17/İsrâ 31.

<sup>25</sup> Âli İmrân 3/130.

<sup>26</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Muhammed Sadık el-Kamhavî, Beyrut: Dâruhiyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405, III, 109.

<sup>27</sup> "... وريائكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بين..." (... kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız ile... evlenmek size haram kılındı.)

<sup>28</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 64, 344; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 217.

<sup>29</sup> İbn Mâce, *Nikâh*, 63.

<sup>30</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-marife, 1993, IV, 204.

anlamı ifade ettiğini Hanefilerin de kabul ettiğini iddia etmekte ve bunu “sâime olmayan” hayvanlara zekât verilmeyeceği şeklindeki ittifaka dayandırmaktadır. “*Sâime beş deve de bir koyun zekât vardır.*”<sup>31</sup> hadisindeki “sâime” kaydı, “sâime olmayan” hayvanlar için zekât verme yükümlülüğünü nefyetmiştir. Sıfat ile yapılan kayıtlamanın şart hükmünde kabul edilme nedeni; müsemmanın birçok sıfatı bulunmasına rağmen hükmün, içlerinden sadece birisi ile ilintilendirilmesi yani tıpkı şarttaki gibi hükmün varlığının bu sıfatın varlığına bağlanmış olmasıdır. Öyle ki müsemma (nisap miktarı devenin varlığı) vücut bulsa bile nastaki sıfatı (sâime olma vasfını) taşımadıkça hüküm (zekât vücûbiyeti) gerçekleşmez. Zaten şartın belirleyici özelliği de tıpkı sıfattaki gibi kendisi var olmadıkça hükmün de vücut bulmasına mâni oluşudur. Mesela bir kişi karısına “*Sen binek üzerinde olduğun bir hâlde eve girersen boşsun.*” dese buradaki “binit üzerinde olma” vasfı, şart anlamında olduğundan kadın bu hâlde eve girmedikçe boşama gerçekleşmez.<sup>32</sup>

Serahsî'ye göre, sıfatın söz içerisinde zikredilmiş olması onun “şart” değil “illet” anlamına geldiğini ifade eder. İlet, söz içerisinde varlığı ile hükmün varlığını gerektiren ancak yokluğu ile hükmün nefyini gerektirmeyen bir etkiye sahiptir. Oysa sıfattaki böyle bir durum söz konusu değildir. Mesela “*Ey Peygamber! Biz sana... seninle beraber hicret eden, amcanın kızlarını, halalarının kızlarını, dayının kızlarını ve teyzelerinin kızlarını helâl kıldık.*”<sup>33</sup> âyetindeki “hicret eden” sıfatı, ittifakla “hicret etmeyenlerle” evliliği haram kılmamaktadır. Sâime olmayan hayvandan zekât verilmeme meselesine gelince, hadiste yer alan “sâime” sıfatı, asgari beş deve için zekâtın farz olma illetidir. Bu sebeple de zekâtın varlığı bu sığaya izafe edilmektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber “*Kendisine yük yüklenen ve çalıştırılan hayvanlarla, çift süren sığırlarda zekât yoktur.*”<sup>34</sup> buyurarak, sâime olmayan hayvanlarda zekâtın gerekli olmadığını ayrı bir nas ile ifade etmiştir. Bu hayvanlarda zekât sorumluluğunun olmama nedeni işte bu hadistir. Bu örnekler

<sup>31</sup> İbn Mâce, Zekât, 9.

<sup>32</sup> Serahsî, *Usûlü'l-fikh*, sh. 200.

<sup>33</sup> 33/Ahzab 50.

<sup>34</sup> Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, II, 360.

göstermektedir ki sıfatlar hükümde etkilidir ancak bu etki şart anlamında değildir.<sup>35</sup>

Serahsî, Şâfiî'nin vermiş olduğu “*Sen binek üzerindeyken eve girersen boşsun.*” örneğindeki vasfın şart hükmünde oluşunu ise söz konusu vasfın şarta atfediliyor olması ile izah etmiştir. Mâtuf, mâtufun aleyhin hükmünü alacağı için sıfatın şart anlamında olması tabii bir durumdur. Ancak isimler şart manasında olmadıkları için isme bitişik olan sıfatlar şart anlamı ifade etmez. Şart anlamında kabul edilse bile, illet gibi varlığı ile hükmün varlığını gerektirir ancak yokluğu ile nefyini gerektirmez.<sup>36</sup>

### 3. Hükümün Şart Zikredilerek Tahsisi

Serahsî'nin meskûnun kapsamında değerlendirdiği konulardan birisi de hükümün nasta yer alan şarta tahsis edilmesidir. Mesela, “*Sizden kimin, hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mümin genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın.*”<sup>37</sup> âyetinde, cariyelerle evlenmenin mübah oluşu “hür bir kadınla evlenmeye güç yetirememe” şartına bağlanmıştır. Hükümün nasta yer alan şarta tahsisi zorunlu kabul edilecek olursa âyete göre hür kadınla evlenmeye güç yetiren bir kişinin cariye ile evlenmesi mübah olmayacaktır. İmam Şâfiî ve Şâfiî mezhebine müntesip müçtehitlerin çoğunluğu bu kanaate sahiptir.<sup>38</sup> Bu görüşte olanlara göre hükümün bir şarta bağlanmış olması, şartın bulunmadığı durumlar açısından hükümün nefyedilmesi gibi bir zorunluluğu ifade eder. Bir şarta bağlı olarak helal kılınan şey ancak o şartın gerçekleşmesiyle helal olur. Şartın gerçekleşmediği durumlarda ise herhangi bir helallikten söz edilemez.<sup>39</sup> Şâfiî âlimler hükme etkisi açısından şart konusunda sahabenin de kendileri ile aynı kanaatte olduğunu göstermek adına Ya'la b. Ümeyye'nin Hz. Ömer'e sorduğu şu soruyu naklediler:

<sup>35</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, 201.

<sup>36</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, 201.

<sup>37</sup> 4/Nisa 25. (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات)

<sup>38</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 15; Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebir*, IX, 233; Şirâzi, *el-Mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tz., II, 444.

<sup>39</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 15.

“Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size bir kötülük yapmalarından korkarsanız namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur...”<sup>40</sup> buyrulmuştur. Şimdi ise insanlar güven içerisinde. Buna rağmen namazlar niçin hâlâ kısaltılıyor?

Şayet sahabe, şartın gerçekleşmediği durumlarda hükmün nefyedilmesini gerekli görmeseydi “korku” şartıyla izin verilen “namazları kısaltma” ruhsatının, şartın kalkmış olmasına rağmen hâlâ devam ediyor oluşuna şaşırmazdı. Nitekim soruya muhatap olan Hz. Ömer de önceleri kendisinde de bu yönde bir şaşkınlığın oluştuğunu itiraf etmektedir. Ancak Hz. Peygamber’in namazları kısaltmaya yönelik başka bir talimatının olduğu ve namazları kısaltma hükmünün bu yeni haber doğrultusunda devam ettiği rivayetten anlaşılmaktadır.<sup>41</sup>

Hanefilere göre nasta şartın kullanılmış olması, şartın gerçekleşmediği durumlar açısından hükmün nefyedilmesini gerekli kılmaz. Sadece muallakın (şarta bağlı zikredilen konunun), nassın gelmesinden önceki hâl üzerine varlığını sürdürdüğüne delalet eder.<sup>42</sup> Bu ihtilaf, aslında şartın cümle içerisinde üstlenmiş olduğu rolden kaynaklanmaktadır. Müçtehitler şartın doğrudan hükme mi, yoksa sebep ya da illete mi etki ettiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu bağlamda mezheplerin şart, sebep ve illet ilişkisine dair görüşleri önem arz eder. Şâfi mezhebine göre şart, hüküm üzerinde doğrudan etkilidir. Ancak şartın hükme olan bu tesiri “hükümü gerektirmek” şeklinde değil, “hükümü değiştirmek/tecil etmek” şeklindedir. Hükümü gerektiren asıl şey “sebebe” iken, hükümü değiştiren şey de “şart” olmaktadır.<sup>43</sup> Bir başka ifade ile “şart”, “sebebe” ile “hüküm” arasında durur ve kendisi vücut buluncaya kadar hükmün varlığını geciktirir.<sup>44</sup> Örneğin;

<sup>40</sup> Nisa 4/101.

<sup>41</sup> Sem’ânî, Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr, Ebü’l-Muzaffer, *Kavâti’u’l-edillefi’l-usûl*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999, I. 254.

<sup>42</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 293; Debûsi, *Takvîmü’l-Edille*, sh. 140.

<sup>43</sup> Sem’ânî, *Kavâti’u’l-eDille*, II, 277.

<sup>44</sup> Şart hükmün tehirini gerektirmesi ve şart olmasaydı hüküm doğrudan vuku bulacağı cihetle Şâfi mezhebinde “Evleneceğim kadın boş olsun.” şeklindeki mülkiyetin gerçekleşmesi şartına bağlı yapılan boşama ve azatlar geçersizdir. Çünkü şart olmasaydı hükmün (boşama veya azat) hemen gerçekleşmesi gerekecekti. Ancak bu durumda sahip olmadığı bir şey üzerinde tasarruf söz konusu olduğundan bu cümle batıl sayılacaktı. İşte bu sebeple mülkiyetin varlığı şart koşularak yapılan boşama ve azatlar geçersiz kabul edilmiştir.

bir kişinin kölesine söylemiş olduğu “*Eve girersem sen hürsün.*” cümlesinde “hüküm”, kölenin “azat olduğu”dur. Hükümü gerektiren “sebepe”, efendinin söylemiş olduğu “*sen hürsün*” ifadesidir. Bu cümledeki “şart” ise “*eve girersem*” ifadesi olup, sebebin vukuuna bir tesiri yoktur. Çünkü “sebepe” (hürsün ifadesi) zaten söylenmiş ve şarttan bağımsız olarak gerçekleşmiştir. Oysa “hüküm” (kölenin hür olması) şartın varlığı sebebiyle ertelenmiştir.<sup>45</sup> Örnekte de görüldüğü gibi Şâfiî mezhebine göre “sebepe” üzerinde doğrudan etkili olmayan “şart”, “illet” üzerinde de etkili değildir. Çünkü “illet”, henüz mevcut olmayıp, “şart” gerçekleştiikten sonra sebebin illete dönüşmesi ile var olacaktır. Örneğimiz üzerinden açıklayacak olursak, “şart” gerçekleştiğinde yani kişi eve girdiğinde “sebepe” (hürsün ifadesi) “illet”e dönüşmüş olacak ve “hüküm” bu illetle gerçekleşmiş olacaktır.<sup>46</sup> Bu açıklamalar gösteriyor ki “şart” sadece “hüküm” üzerinde doğrudan etkilidir. Bu sebeple nasıl ki varlığı hükmün varlığını zorunlu olarak gerektiriyorsa yokluğu da hükmün nefyini zorunlu olarak gerektirir. Hissi alandan bir örnek verilecek olursa kandilin bağı olduğu ip, nasıl ki kandilin havada durmasını sağlamakla birlikte yere düşmesini de nefyediyorsa şart da varlığı ile kendisine bağlanan hükmün varlığını gerektirdiği gibi yokluğu ile de hükmün nefyini gerektirir.<sup>47</sup>

Serahsî ve diğer Hanefilere göre “şart”, “hüküm” üzerinde etkili olmayıp varlığına engel teşkil etmek şeklinde “sebepe” üzerinde etkilidir. Başka bir ifadeyle “şart”, sebebin mahalle ulaşmasına ve “var” olmasına engel olur. Her ne kadar sebepe (hürsün ifadesi) zikredilmiş olması nedeniyle var zannedilse de Serahsî'ye göre bu ifadeyi kâmil manada bir “sebepe” saymak, henüz mümkün değildir. Çünkü varlığı tamam olan bir “sebepe”, hükmün varlığını mutlak surette gerekli kılar. Oysa bu örnekteki “*sen hürsün*” ifadesi henüz hükümü gerektirmemektedir. Belki en fazla “sebepe” olmaya adaydır yani bilfiil değil bilkuvve olarak sebeptir denilebilir. Ne zaman ki sebebe engel olan “şart” gerçekleşirse o zaman “sen hürsün” ifadesi “sebepe” olma özelliği kazanır ve işte o zaman da hükmün varlığını gerektirir. Serahsî, cümlede yer almasına rağmen sebebin bilfiil varlığından söz edilememesinin imkânını “rükün” ve “mahal” kavramları üzerinden izaha

<sup>45</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 202-203

<sup>46</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, II, 277.

<sup>47</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 202-203.

çalışmıştır. Bir hükmün sıhhati rükün ve mahalli ile belirlenebilir. Mesela yarım yapılmış bir satış akdi (icap ya da kabulden birisi eksik olan bir akit), rüknünün tamam olmaması nedeniyle mülkiyet için sebep olmazken, hür bir insanın satışı da hür insanın akdin mahalline uygun olmaması nedeniyle mülkiyet için “sebep” olmaz. Ama buna rağmen sözü edilen durumlar “sebep” olmaya adaydır. Mesela icap ya da kabulden biri eksik olan akitte, eksik olanın söylenmesi ile “sebep” kâmil olur yani bilfiil mevcut olur ve hükmü gerektirir. Hissiyat alanında da durum aynı şekilde cereyan eder. Mesela “*atmak*” fiili tek başına öldürmek için “sebep” olmaz ama “sebep” olmaya adaydır. Ne zaman ki ok mahalle ulaşırsa o zaman sebep (atma fiili) kâmil manada gerçekleşmiş olur ve hükmü (ölüm) gerektirebilir. Tıpkı “atmak” fiiline ilişkin örnekte olduğu gibii cümle içerisindeki “şart” da sebebin mahalle ulaşmasını engelleyen bir etkiye sahiptir. Şartın varlığına bağlı kılınan “sebep” ancak şartın gerçekleşmesi ile kâmil manada “var” olabilmekte ve “hükmü” gerektirmektedir.<sup>48</sup>

Serahsî şartın, hüküm üzerinde etkili olduğunu ve bu etkinin, şart vuku buluncaya kadar hükmü tecil etmek olduğunu kabul etmez. Çünkü “tecil”, hükmün mahalle ulaşmasına engel teşkil eden bir durum değildir. Mesela borç ya da alışverişte hükmün (borcun ya da malın hak sahibine teslim edilme zorunluluğunun) sebebi akittir. Borcun mahalli ise zimmettir. Borcun ifasının tecil edilmiş olması, borcun zimmette oluşmasına engel değildir. Alışveriş akdinde ise “hüküm”, “mülkiyet”; “hükmün mahalli” ise “mebi (mal)” dir. Malın tesliminin ileri bir tarihe ertelenmesi, mülkiyetin mal üzerinde oluşmasına engel değildir. Örneklerde görüldüğü üzere “tecil”, hükmün oluşmasına engel teşkil etmemekle birlikte ıskatı muhtemel bir durumdur. Tecil, kararlaştırılan vakitten önce yapılacak bir ifa (ta’cil) ile ıskat olur. Örneğin vaktinden önce yapılan borç teslimi ile borcun edası tamam olur.

“Şart”ın hüküm üzerinde değil “sebep” üzerinde etkili olduğunu kabul etmeleri nedeniyle Hanefilere göre nasta şartın zikredilmiş olması, şartın gerçekleşmediği durumlar açısından hükmün nefyedilmesini gerekli kılmaz. Şöyle ki şartın yokluğu ile henüz sebep oluşmadığı için, sadece şarta bağlı hükmün oluşmadığından söz edilebilir. Şarta bağlanan durum ise “şart” gerçekleşmediği için nassın gelmesinden önceki hükmü ne ise o hüküm üzere varlığını sürdürmeye

<sup>48</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 203-204.

devam eder.<sup>49</sup> Mesela, bir kişinin cariye ile evlenebilmesi (muallak), hür bir kadınla evlenmeye güç yetirememeye şartına bağlanmıştır. Dolayısıyla şartın gerçekleşmediği durumda yani kişinin hür kadınla evlenmeye gücünün yetmesi durumunda, şartın gelmesinden önceki hüküm geçerli olur. İlgili âyetlerde kadınların erkeklere mutlak manada helal olduklarının açıkça bildirilmesi nedeniyle hür kadınla evlenmeye gücü yettiği hâlde bir kişi cariyelerle evlenebilir.<sup>50</sup>

#### 4. Mutlakın Mukayyede Hamli

Klasik dönem usûlcüler, hüküm ve sebeplerine dayalı bir takyîd teorisi ortaya koymuş ve takyîde ilişkin olasılıkları dört başlık altında tasnif etmişlerdir. Bu olasılıkların üçü üzerinde ittifak ederlerken biri hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. “*Hüküm ve sebebin aynı olması*” hâlinde mutlakın mukayyede hamledilmesi, “*hüküm ile sebebin farklı olması*” ya da “*hükümlerin farklı, sebeplerin aynı olması*” hâlinde ise hamledilmemesi gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. İhtilaf edilen olasılık ise Serahsî'nin fâsid içtihat ameliyeleri arasında yer vermediği “*hükümlerin aynı ve sebeplerin farklı olması*” durumudur.<sup>51</sup>

İmam Şâfiî ve mezhepteki zahir olan görüşe göre hükümlerin aynı olup sebeplerin farklı olması durumunda mutlak, mukayyede hamledilir. Bazı Şâfiî usûlcüler ise böyle bir olasılık durumunda mutlakı mukayyede hamledilebilmek için özel bir karineye ihtiyaç olduğunu dile getirmişlerdir.<sup>52</sup> Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ederek aktardığına göre, nasta yer alan kayıtlamalar, “şart” hükmündedir. Şâfiî'ye göre, nasıl ki şartın gerçekleşmemesi hükmün nefyini gerektiriyorsa nasta yer alan herhangi bir kayıtlama da kaydın olmadığı durumlar için hükmün nefyini gerektirir. Mesela köle azadına getirilmiş olan “Müslüman olma” kaydı, tıpkı şart gibi görev görür ve Müslüman bir köle azat edilmedikçe hükmün gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Buraya kadar ifade edilenler Hanefiler açısından da bir sorun teşkil etmez. Ancak Şâfiî'nin bu takyîdi istidlâl yoluyla meskûnun anha (yani mutlak olarak gelen başka bir nassa) taşınması Serahsî'nin itiraz noktasını teşkil eder. Örneğin Şâfiî, hata ile adam öldürme kefareti olan köle

<sup>49</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, I, 293; Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, sh. 140.

<sup>50</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 205.

<sup>51</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 167; Hayta, Mustafa, *Fıkh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fıkhî İhtilaflardaki Rolü*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16 (2), Adana 2016, sh. 149.

<sup>52</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, III, 5.

azadındaki “Müslüman olma” kaydının, istidlâl yoluyla yemin ve zihâr kefaretləri için de geçerli olduğunu iddia etmiştir. Çünkü her ne kadar sebepler farklı da olsa hüküm (köle azat etmek) aynıdır.<sup>53</sup> Ancak mutlak lafzın dışında birbirlerine muarız iki farklı kayıtlama varsa mutlak olan, ıtlakı üzere bırakılır. Mesela zihâr kefaretindeki oruç, “peş peşe olma” kaydı ile kayıtlanmışken, temettü haccındaki kefarete; üçü Zilhicce ayında, yedisi ise hac dönüşünde olmak üzere fasılalı olarak kayıtlanmıştır. Bu kayıtlamalardan birisi diğerine tercih edilemediği için yemin kefaretinde mutlak olarak yer alan oruç, bu iki mukayyetten hiçbirisine hamledilmez ve mutlak hâli üzere bırakılır.<sup>54</sup>

Serahsî, sebeplerin farklı olduğu durumlarda, mutlakın olduğu hâl üzere bırakılmasını Şâri'nin bu yöndeki bir isteği olarak değerlendirmekte ve fazla irdelenmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.<sup>55</sup> Nitekim “*Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın. Eğer Kur’ân indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır...*”<sup>56</sup> âyeti, bilerek müphem bırakılan konulara ilişkin fazla soru sorulmasını men etmektedir. Mukayyede rücu ederek mutlakın hükmünü araştırmak da bu âyette ifade edilen fazla soru sormaya ilişkin yasağı delmek anlamına gelir. Mutlakın olduğu hâl üzerine bırakılması gerektiğine dair sahabeden de nakiller mevcuttur. 4/Nisâ 23 âyetindeki “*eşlerinizin anneleri*” ifadesinde “anne” lafzının mutlak oluşu ile ilgili olarak İbn Abbas’tan, “*Kadın müphemdir. Allah’ın müphem kıldıklarını müphem kılın, açıkladıklarına da tabi olun.*”<sup>57</sup> dediği nakledilmiştir. Aynı âyetle ilgili olarak Zeyd b. Sabit de “*Anne müphemdir, onda şart yoktur. Şart rebibelerdedir.*” demiştir.<sup>58</sup>

Serahsî’ye göre takyîd, nasta yer alan tanıma getirilmiş ilave bir tanım mahiyetindedir. Mesela 4/Nisâ 23 âyetinde yer alan “*وامهات نسائکم*” ibaresindeki “*کم*” kaydı, “kadınlara” getirilmiş ilave bir tanımdır. Adam öldürme kefareti için getirilen “mümin” olma kaydı da yine köleyi tanımlama amaçlı ilave bir tanım olup, şart anlamı ifade etmemektedir. “Müslüman köle azat etmek” şeklinde

<sup>53</sup> Serahsî, *Usûlü’l-Fıkh*, sh. 207-208.

<sup>54</sup> Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, I, 43.

<sup>55</sup> Serahsî, *Usûlü’l-Fıkh*, sh. 208.

<sup>56</sup> 5/Maide 101.

<sup>57</sup> Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, tah. Abdülmü’tî Emin Kal’acı, Şam: DâruKuteybe, 1991, X, 97.

<sup>58</sup> Malik b. Enes, EbûAbdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir, *Muvatta’*, tah. Muhammed Fuad Abdülbakî, Mısır: Dâruihayî’t-türâsi’l-Arabî, ts. II, 533; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübra*, VII, 258.



tanımı yapılan bir kefareti, kurban kesmek ya da kölenin yarısını azat etmek şeklinde ifa etmenin caiz olmama gerekçesi ile “mümin köle” yerine “kâfir köle” azat etmenin geçerli olmama gerekçesi aynıdır. O da tanımın dışına çıkmış olmasıdır, Şâfiî'nin iddia ettiği gibi şartın henüz gerçekleşmemiş olması değil. Kefaretler ancak şer'in bildirmesi ile bilinebilen şeyler oldukları için bu kayıtlamaları tanım olarak değerlendirmek daha uygundur. Bu sebeple bir yerde kefareti için meşru kılınmış olan bir şeyin, başka bir yerde de kefareti kılınması zorunlu görülmez.<sup>59</sup>

Serahsî, ibaredeki kaydın şart anlamına hamli kabul edilse bile Şâfiî'nin iddia ettiği gibi meskûtun anha tadiyesinden söz edebilmek için aralarında hem hüküm hem de sebep benzerliğinin bulunmasını gerekli görür. Oysa Şâfiî'nin örnek verdiği konular, sadece sebepler bakımından değil, hüküm bakımından da farklı konulardır. Örneğin; adam öldürmenin kefareti ile diğer kefaretlerin sebepleri arasında bir benzerlik yoktur. Nitekim hataen de olsa bir insanı öldürmek suçu ile zihâr yapmak ya da yemini bozmak suçları, anlam bakımından asla aynı suçlar değildir. Aynı şekilde bu suçlara ait hükümler de farklıdır. Örneğin; adam öldürme suçuna kefareti olarak köle azadı takdir edilmiştir ki buna güç yetirilememesi durumunda yerini oruç alabilmektedir. Ayrıca oruç da iki ay ve peş peşe olmak zorundadır. Buna mukabil adam öldürme suçuna ilişkin kefarete fakir doyurmanın bir tesiri yoktur. Zihâr suçuna da kefareti olarak köle azadı takdir edilmiştir ancak bu kefarete güç yetirilememesi durumunda orucun yerini fakir doyurma ruhsatı almaktadır. Yemini bozma suçuna takdir edilen kefareti ise üç seçenektен birisini tercih etme şeklindedir. Ayrıca zihâr kefaretinde altmış fakiri doyurmak gerekirken, yemini bozma kefaretinde on fakiri doyurmak yeterli görülmüştür. Her üç seçeneğe güç yetirilememesi durumunda ise üç gün oruç tutmak kâfi sayılmıştır. Bu ifadeler de göstermektedir ki her bir kefareti diğerinden farklıdır. Dolayısıyla nasların gerek hüküm gerekse sebepler bakımından bu şekilde farklılık arz etmesi adam öldürme kefaretindeki hükmün nefyine delalet eden delil (takyid) ne yemini ne de zihâr kefaretlerindeki hükmün nefyine delalet edemez. Nasıl ki aralarında benzerlik bulunmadığı gerekçesiyle yemini kefaretinde yer alan “peş peşe” olma kaydına diğer kefareti oruçlarında itibar edilmiyorsa adam öldürme kefaretindeki köle azadına ilişkin kayıtlamaya da yemini kefaretinde itibar edilmez.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 208.

<sup>60</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 208-209.

### 5. Âm Lafzın, Sebebi ile Tahsisi

Serahsî, âm lafzın sebebi ile tahsisine dair dört farklı ihtimalden söz etmekte ve bunlardan birisi hariç diğer olasılıklarda âm lafzın sebebi ile tahsisinin cevazına ilişkin bir ittifaktan söz etmektedir. Âlimlerin ittifak veya ihtilaf ettikleri durumlar şöyledir:

- a. Âm lafzın sebeple birlikte zikredilmesi: “Hz. Peygamber (sav) *ashabına namaz kıldırırken yanıldı. Secde yaptıktan sonra teşehhüd okudu, sonra da selâm verdi.*”<sup>61</sup> hadisinde olduğu gibi hüküm (secde yapmanın gerekliliği), sebep (namazda iken yanılma) ile birlikte zikredilirse âm olan hükmün sebep ile tahsis edileceğinde görüş birliği bulunmaktadır.
- b. Tek başına bir anlam ifade etmeyen âm lafız: Bir soruya cevap olarak zikredilen âm lafızlar, tek başına anlam ifade etmiyor ancak o soru ile anlam kazanıyorsa âm lafzın sebebe (soruya) tahsis edilmesi gerekir. Örneğin; bir kişi “*Bana ait filan şey sende mi?*” diye sorduğunda diğeri de “*Evet.*” diye cevap verirse “evet” lafzı müstakil olarak kâmil bir anlam ifade etmeyeceği ve bunun için soru cümlesine ihtiyaç duyacağından soru, cümle ile tahsis edilir.
- c. Müstakil olarak anlam ifade etmekle birlikte bir soruya cevap mahiyetinde zikredilen âm lafız: Bir soru ya da ifadeye cevap olarak zikredilen âm lafızlar her ne kadar tek başına bir anlam ifade etse de soruya irca ettiği ve onun üzerine bina edildiği için hükmün sebep ile tahsisi gereklidir. Örneğin; bir kişi “*Gel birlikte kahvaltı edelim.*” dediğinde diğeri de “*Eğer kahvaltı edersem kölem hür olsun.*” derse kölenin azat olmasına ilişkin hüküm sadece o kahvaltı için geçerli kabul edilir.<sup>62</sup> Soruya verilen cevap ya o soruya mutabık olur ya da ondan daha genel olur. Sorudan daha özel olamaz. İşte sorudan daha genel olmayan, ancak ona mutabık verilen cevaplar soru cümlesine hasredilir.<sup>63</sup>
- d. Bir soruya cevap olarak zikredilen ancak cevap için yeterli olandan fazlasını ihtiva eden âm lafız: Sorudan daha genel hüküm ihtiva eden cevaplar, âlimlerin görüş ayrılıklarına düştüğü olasılık durumudur. Serahsî, bu tip âm lafızların sebeplerinden bağımsız olarak ele alınması gerektiğine dair

<sup>61</sup> Ebû Dâvûd, Salât 201 (أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم فسجد فسجد سجديتين ثم تشهد ثم سلم).

<sup>62</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 210-211;

<sup>63</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 131.

örneklerin çok olduğunu ifade etmiş, bunlardan birkaç tanesi ile konuyu izah etmiştir. Zihâr âyetinin<sup>64</sup> nüzul sebebi Havle bnt. Malik olmasına karşın, kimse bu âyetin söz konusu olaya hasredileceğini söylememiştir. Yine bir başka örnek de mülâane âyetidir.<sup>65</sup> Söz konusu âyetin Sa'd b. Ubâde'nin sorusu<sup>66</sup> üzerine nazil olduğu nakledilse de kimse âyetin hükmünü bu olaya tahsis etmemiştir.<sup>67</sup> Selem akdiyle ilgili hadis<sup>68</sup> ve daha birçok farklı örnek sözünü ettiğimiz âm lafzın sebebi ile tahsis edilmeyeceğini göstermektedir.<sup>69</sup>

Serahsî'ye göre, soruya cevap niteliğinde olan ancak cevaptan fazlasını içeren âm lafızların sebepleriyle tahsis edilmesi, fâsid bir istidlâl yöntemidir. Çünkü böyle bir tahsis, mantûkun yani cümlede zikredilen fazlalığın hükümsüz kılınmasını gerektirir. Mesela, “Eğer bugün kahvaltı yaparsam kölem hür olsun.” şeklindeki bir cevap, bir önceki örnekte olduğu gibi sebep ile tahsis edilir ve davet edilen kahvaltıya hasredilirse altı çizili olan ziyade hükümsüz kılınmış olur. Bu ise meskûtun anı ile mantûkun (bugün lafzının) ilga edilmesi şeklinde delilsiz bir içtihat ameliyesidir. Oysa bu cümle önceki söylenenlerden bağımsız olarak söylenmiş yeni bir söz olarak anlaşılırsa sözde ifade edilen ziyadeye itibar edilmiş olunur. Sözdeki ziyadeye yapılan itibar, hâlin (meskûtun anının) ilgası mantûkun

<sup>64</sup> 58/Mücâdele 3.

<sup>65</sup> 24/Nûr 6-9.

<sup>66</sup> Ebu Hüreyre'den nakledildiğine göre, Sa'd b. Ubâde: (Ya Rasulallah, hanımımın yanında bir adam bulsam dört şahit getirinceye kadar ona dokunmayacak mıyım?) diye sordu. Rasulallah (s.a.s.): (Evet!) cevabını verdi. Sa'd: (Asla olmaz! Seni, hak din ile gönderen Allah'a yemin ederim ki ben onu, bundan önce mutlaka kılıçla tepeleyiveririm!) dedi. Rasulallah (s.a.s.): (“Hazreclilere dönerek” Efendinizin söylediğine kulak verin! O, hakikaten gayûrdur (kıskaçtır), ama ben, O'ndan daha gayûrum, Allah da benden gayûrdur!) buyurdular. Bkz. Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübra, X, 248.

<sup>67</sup> Aslında mülâane âyetinin nüzul sebebine ilişkin zikredilen iki olay vardır. Bunlardan birisi Hilâl b. Umeyye ve eşi hakkında diğeri ise Uveymir el-Aclânî ve eşi hakkındadır. Ancak Serahsî Hilâl b. Umeyye olayında konuşmayı yapanın Sa'd b. Ubâde olduğuna dair rivayeti nüzul sebebi olarak zikretmeyi tercih etmiştir. Konuya ilişkin ayrıntı için bkz. Yıldırım, Enbiya, Mülâane Âyetlerinin Nüzûl Sebebi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, C. V, S. 1, s. 191-200.

<sup>68</sup> Buhârî, Selem 2.

<sup>69</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 212.

ise işletilmesi demektir. Mantûk ile amel edilmesi, sözün bir kısmını (ziyadeyi) iptal etmekten daha doğru bir davranıştır.<sup>70</sup>

## 6. Âm Lafzın, Sözü Söyleyenin Niyeti ile Tahsisi

Âm lafızlar, “husus kastedilenler” ve “tahsise uğramış olanlar” şeklinde ikiye ayrılır. Husus kastedilen âm lafız ile az veya çok fertlerin bir kısmını kuşatan lafızlar ifade edilmek istenirken, tahsise uğramış âm lafız ile kapsadığı fertlerin sadece çoğunluğunu ifade kuşatan lafız kastedilir. Husus kastedilen âm lafza “الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم” âyeti<sup>71</sup> örnek verilebilir. Söz konusu âyette zikredilen ve altı çizili olan “الناس” lafzı ile kastedilen Naîm İbni Mesud Eşcaî’dir. Düşmanlarının ağzı ile konuşarak Müslümanları korkutmaya çalışan bu şahıstan âyette âm lafız ile bahsedilmiştir. Tahsis edilmiş âm lafza ise “ولا تنكحوا” âyetinde yer alan “المشركات”<sup>72</sup> lafzı örnek verilebilir. Ehl-i kitap kadınları da kapsayan bu lafız, daha sonra gelen 5/Mâide 5 âyeti<sup>73</sup> ile tahsis edilmiştir.<sup>74</sup> Serahsî’nin bu başlık altında ele aldığı âm lafız ise “husus ifade eden” âm lafız olup, mütekellim âm lafzı kullanırken, lafzın kuşattığı fertlerden sadece bir kısmını ifade etmeyi niyet etmiştir. Niyetinin bilinmesi durumunda sözün bu niyetle tahsisini zorunlu görenler, sözle ifade edilmesi yanında farklı bir yöntemle de anlaşılmasını niyetin, umum-husus, hakikat-mecaz gibi konularda dikkate alınması için yeterli görmüşlerdir. Örneğin; övme ve yerme cümlelerinde genellikle lafızlar âm anlam ifade etmez. Çünkü bu tip sözlerde, söz sahibinin geneli kastetmediği herkesçe bilinen bir durumdur. İşte sözü söyleyenin niyetini

<sup>70</sup> Serahsî, *Usûlü’l-Fıkh*, sh. 211.

<sup>71</sup> 3/Âli İmrân 173: “Bir kısım insanlar, müminlere: ‘Düşmanlarınız olan insanlar, size karşı asker topladılar; aman sakının onlardan!’ dediklerinde bu, onların imanlarını bir kat daha arttırdı ve ‘Allah bize yeter. O ne güzel vekildir!’ dediler.”

<sup>72</sup> 2/Bakara 221: “İman etmedikçe putperest kadınlarla evlenmeyin. Beğenseniz bile imanlı bir cariye, kesinlikle putperest bir kadından daha iyidir. İman etmedikçe putperest erkekleri de (kızlarınızla) evlendirmeyin. Beğenseniz bile, inanmış bir köle, kesinlikle putperest bir kişiden daha iyidir...”

<sup>73</sup> “... Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir. Kim (İslâmî hükümlere) inanmayı kabul etmezse onun ameli boşa gitmiştir. O, ahirette de ziyana uğrayanlardandır.”

<sup>74</sup> Hürî, Abdullah, *Esbâbuihtilafî’l-müfessirîn fi tefsiriâyâtî’l-ahkâm*, Kahire: Kahire Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001, sh. 186.

ortaya çıkararak bu tip karineler cümlenin niyetle tahsis edilmesi için yeterli kabul edilmiştir.<sup>75</sup> İbn Dakikül'id, âm lafzı tahsis eden muhassıslar ile âm lafzın vürüd sebebi arasındaki ayrıma dikkat çeker ve âm lafzın vürüd sebebi ile tahsisini caiz görmezken,<sup>76</sup> konuşanın niyetine delalet eden karine ya da sözün siyakı ile yapılan tahsisin caiz olacağını söylemiştir.<sup>77</sup>

Serahsî, söz sahibinin niyeti ile âm lafzın tahsis edilmesini fâsid bir istidlâl kabul eder. Serahsî'ye göre, sözün sigasını terk ederek kişinin niyeti ile amel etmek arzulara ve meskûtun anha göre amel etmek anlamına gelir. Çünkü niyet denilen şey, hakkında konuşulmamış olandır. Âm lafızlar ise siga ile bilinebilir. Siga cümlede varsa ve hakikati ile amel etmek mümkünse siga ile amel etmek zorunludur. Övme ve yerme ifade eden cümlelerde de âm lafzın hakikati ile amel etmek mümkündür. Dolayısıyla sigayı terk ederek meskûtun anha ile amel etmek fâsid bir içtihat ameliyesidir.<sup>78</sup>

### 7. Nazm (Sıralama) İfade Eden “Vav” Harfi

“Vav” harfi, her ne kadar “ev” veya “mea” gibi farklı anlamlar için kullanılabilir olsa da genellikle “cem” anlamında kullanılır. Ancak “vav” harfinin ifade ettiği bu “cem” anlamı da farklılık arz etmektedir. Yani “vav” harfi mâtuf ile mâtufun aleyh arasında ya “hüküm” ya “zât” yahut da “var olma” bakımından birleştirir. “نجح خالد و علي” örneğinde olduğu gibi tekil iki kelimenin birleştirilmesinde kullanılırsa “vav” harfi bu iki kelimenin hüküm bakımından müşterek olduğunu ifade eder. “دخل و خرج علي” cümlesinde olduğu gibi iki fiilin atfında kullanılırsa bu iki fiilin zât bakımından müşterek olduğunu gösterir. “خرج عمرو و سافر علي” örneğinde olduğu gibi, iki cümlenin atfında kullanılırsa bu iki cümlenin var olma bakımından müşterek olduğunu gösterir.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 212.

<sup>76</sup> İbn Dakikül'id'in burada kastettiği sebep, Serahsî'nin yukarıda yapmış olduğu “sebeple tahsisi açısından âm lafız” taksiminde son sırada yer alan sebeptir. Sebebi ve daha fazlasını kuşatması sebebiyle buradaki âm lafzın sebeple tahsisini Serahsî de uygun görmemektedir.

<sup>77</sup> İbn Dakikül'id, Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali b. Vehb, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*, yy.: Matbaatü's-sünneti'l-Muhammedî, ts., II 21.

<sup>78</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 212.

<sup>79</sup> Orhan, Fatih, *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî ve Fıkhî İhtilâflardaki Rolü*, Adana: Giriş Basımevi, 2014, sh. 6-7.

Bir kısım Hanefi usûlcülerin de arasında yer aldığı bazı âlimlere göre “vav” harfi ile sıralanmış cümleler, ifade ettikleri hükümler bakımından eşittir. Örneğin; “وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة” (Namazı *kılın*, *zekâtı verin*.)<sup>80</sup> âyeti, çocukların zekât ibadeti ile mükellef kılınmadıklarını ifade etmektedir. Şöyle ki Kur’ân’da yer alan sıralamalar, sıralanan şeylerin hüküm açısından eşit olmalarını gerektirir ki bu âyette namaz ile zekât böyle bir sıralamaya tabi tutulmuştur. Dolayısıyla namaz ve zekâtın hüküm bakımından eşit olmaları ve teklif noktasında aynı sonucu doğurmaları gerekir. Buna göre namaz sorumluluğuna muhatap olan kişi ile zekât sorumluluğuna muhatap olan kişi aynı vasıflara haiz olmalıdır. Kendisine namaz vâcib olmayan kişiye zekât da vâcib olmaz.<sup>81</sup>

Serahsî, meskûtun anı ile amel etmek anlamına geleceğinden bu içtihat ameliyesini fâsid olarak niteler. Sözde yer alan her “vav” harfi aynı görevi icra etmez. Cümlelerin ifade ettikleri hükümleri eşitleyen “vav” harfi, atıf görevi görendir. Oysa nazm için kullanılan “vav” harfi böyle bir görev üstlenmez. Bu iki “vav” harfini birbirinden ayıran özellik ise birleştirdikleri cümlelerdir. Sıralama görevi gören “vav” harfi, cümlenin öğeleri bakımından tam olan ve ifade edilmek istenen anlamı karşıya aktarmada bir başka cümlenin yardımına ihtiyaç duymayan cümleler arasında kullanılır. Amacı ise “*Zeyd geldi ve Amr ile konuştu.*” cümlelerinde olduğu gibi atıf yapmak değil, cümlelerin sıralanışına güzellik katmaktır. “يختم على قلبك و يمح الله الباطل”<sup>82</sup> ve “لنبين لكم و نقر في الارحام ما نشاء”<sup>83</sup> âyetlerinde görüldüğü üzere Kur’ân’da bu harfin kullanımına dair örnekler çoktur. Atıf görevi gören “vav” harfi ise birisi tam diğeri eksik iki cümle arasında kullanılır. Eksik olan cümlenin “haber” ögesi eksik oluşu için tek başına bir anlam ifade edemez. Bu sebeple bir başka cümlenin yardımına ihtiyaç duyar ve bir önceki cümleye atfedilir. Bu sayede o cümlenin haberini sanki kendi haberi gibi kullanarak bir anlam ifade edebilir. Mesela “جاءني زيد و عمرو” cümlesinde yer alan “vav” harfi atıf için gelmiştir ve Amr’ı önceki cümleye atfetmiştir. Amr’ın, önceki cümlenin haberini kullanmış olması Zeyd ile hüküm bakımından ortak olmalarını

<sup>80</sup> 24/Nûr 56.

<sup>81</sup> Serahsî, *Usûlü’l-Fıkh*, sh. 212.

<sup>82</sup> 22/Hac 5.

<sup>83</sup> 42/Şûrâ 24.

gerekli kılar. Oysa tek başına anlam ifade eden cümleleri birbirine bağlayan “vav” harfi, bu cümlelerin hüküm bakımından müşareketlerini gerekli kılmaz.<sup>84</sup>

Serahsî, nazm ifade eden “vav” harfine atf görevi yüklemenin meskûtun anı ile istidlâl oluşunu şöyle izah etmektedir: “Vav” harfinin cümleler arasında hüküm bakımından müşareket gerektirmesi, kendisinden kaynaklanan bir durum olmayıp zorunluluk neticesinde ulaşılan bir sonuçtur. Hüküm bakımından müşterekliği gerektiren zorunluluk ise cümlelerden birisinin öge bakımından (yani haberin) eksik olmasıdır. Oysaki ögeleri tam olan iki cümlede böyle bir zorunluluğa gerek kalmamaktadır. Dolayısıyla “vav” harfinin müşareket anlamı da sakıt olmuş olur. Buna rağmen hâlâ istidlâl yoluyla “vav” harfinin müşareket ifade ettiğini söylemek, meskûtun ile hüküm vermek olur. Eğer müşareketin “vav” harfinden kaynaklandığını söyleyecek olursak “vav” harfi bulunan cümlelerin haberlerindeki bir müşareketten de söz etmek gerekir ki hiçbir cümlenin haberi bu bağlamda diğerinden daha üstün değildir. Ayrıca bu iddia dil âlimlerinin icmâına da terstir.<sup>85</sup>

Müçtehitler bazen cümleler arasında yer alan ve birden fazla olan “vav” harflerinden hangisinin nazm anlamı ifade ettiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mesela kazf suçuyla ilgili cezaların sıralandığı ve akabinde tövbe edenlerin istisna edildiği Nûr Suresi'nin 4. ve 5. âyetleri buna güzel bir örnektir. Söz konusu âyet şöyledir:

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾

*"Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kimselerdir. Ancak tövbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna. Çünkü Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."*

Hanefi ve Şâfiî müçtehitler beşinci âyette yer alan istisnanın raci olduğu cümle/cümleler hususunda ihtilaf etmişlerdir. Aslında her iki mezhebe göre de istisna en yakındaki cümleye racidir. Ancak dördüncü âyette yer alan cümleler

<sup>84</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 213.

<sup>85</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 213.

birbirlerine “vav” harfi ile bağlandığından hangi cümlelerin müstakil ve istisnaya en yakın cümle olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Şâfiî mezhebi, “vav” ile sıralanan; (1) celde cezası, (11) şahitliğin reddedilmesi ve (111) iftira atanların fasık kabul edilmesi ile ilgili bu üç cümleyi iki cümle olarak telakki eder. Şöyle ki şahitliğin reddini ve iftira atanların fasık sayılmasını ifade eden iki ve üç numaralı cümleler, birbirlerine atıf “vav”ı ile bağlandıklarından hüküm bakımından tek cümledir. Dolayısıyla istisna, kendisine en yakın olan ve birbirlerine atıf “vav”ı ile bağlandıkları için tek cümle kabul edilen bu son iki cümleye racidir. Buna göre tövbe etmek, suçlunun şahitliğini tekrar geçerli hâle dönüştürür ve fasık nitelemesi suçludan kaldırılır. Ancak celde cezası “nazm” görevi gören “vav” harfi ile ayrıldığı için istisnaya dâhil değildir. Dolayısıyla tövbe etmek, suçludan celde cezasını düşürmez.<sup>86</sup>

Serahsî’ye ve diğer Hanefî âlimlere göre, (1) ve (11) nolu cümleler birbirlerine atfedilmiş hüküm bakımından tek cümle iken, (111) nolu cümle müstakil bir cümledir. Çünkü bu cümlelerin başında yer alan “vav” harfi nazm içindir. Dolayısıyla istisnaya en yakın ve müstakil bir cümle olması nedeniyle istisna bu cümleye racidir. Bu verilere göre âyette ifade edilmek istenen anlam ise kişinin ancak yapılacak samimi bir tövbe ile fasık nitelemesinden kurtulabileceğidir.

Serahsî’ye göre aralarındaki bazı benzerlikler decelde ve şahitlikle ilgili cümlelerin hüküm bakımından tek cümle kabul edilmesini desteklemektedir. Bu benzerliklerden ilki, her iki cümlelerin de ümmeti muhatap alan “hitap cümlesi” olmasıdır. Oysa fasıklıktan söz eden cümle “haber cümlesi” şeklinde gelmiştir. İkinci benzerlik yönü ise her iki cümle ile getirilen müeyyidelerin ceza olmaya uygun oluşlarıdır. Şahitliğin kabul edilmemesi, celde cezasını tamamlayıcı ve ceza olmaya uygun bir müeyyidedir. Kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi tıpkı celde cezası gibi aklı başında olan kişiye acı veren bir durumdur. Dolayısıyla şahitliğin geçersiz kılınması, caydırıcı olmanın yanı sıra celde cezasını artırıcı bir unsur olması nedeniyle, celde cezasının mütemmimi olarak ona atfedilmesi daha uygundur.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Sem’ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, I, 217; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 304.

<sup>87</sup> Serahsî, *Usûlü’l-Fıkh*, sh. 214.



## 8. Topluluk İsimlerine İzafe Edilen Cem' Sigasının Hükümü

Serahsî'nin fâsid kabul ettiği içtihat ameliyelerinin sonuncusu **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ** **صَدَقَةٌ**<sup>88</sup> âyetinde olduğu gibi topluluk isimlerine izafe edilen cem' sigalarıdır. Serahsî'nin naklettiği bir görüşe göre böyle bir izafet, hükmün topluluk isminin kapsamına giren bütün fertlere şamil kılınmasını gerekli kılar. Şöyle ki topluluk isminin kapsamındaki fertlere delaleti hakikat anlamındadır. Dolayısıyla böyle bir isme yapılan izafet, kapsamındaki fertlerin bütününe birden yapılmış demektir. Hüküm de bu topluluk ismi üzerinde gerçekleştiğine göre, hükmün bu topluluk kapsamındaki fertlerin bütününde gerçekleşmesi gerekir.<sup>89</sup>

Serahsî, gündelik kullarımdaki örneklerden hareket ederek ve naslardaki kullanımlara da vurgu yaparak bu iddianın yanlışlığını ve bu faaliyetin meskûtun anı ile amel anlamına geleceğini izaha çalışmıştır. Serahsî'ye göre cem' sigasının, topluluk isimlerine izafeti "**mukâbeletü'l-âhâdbi'l-âhâd**" şeklinde bir anlamı gerekli kılar. Yani cem' sigasındaki her bir ferdin topluluk isminin kapsamındaki bir fertle eşleştirilmesini ifade eder. Mesela "**حللوا رؤوسهم**" cümlesi, (هم) zamiri kapsamındaki kişilerin bütün başları tıraş ettiği anlamına gelmez. Tam aksine "**mukâbeletü'l-âhâdbi'l-âhâd**" gereğince her bir ferdin, bir başı tıraş ettiği anlaşılır. Buna göre cümlenin anlamı "**Herkes kendi başını tıraş etti.**" şeklindedir. Yine (**ركبوا دوابهم**) "**Binittlerine bindiler.**" cümlesinden herkesin kendi binitine bindiği anlaşılır. Serahsî Kur'an'dan da örnekler getirir. Mesela "**جعلوا أصابعهم في آذانهم**"<sup>90</sup> âyetinden bütün kulakların tıkandığı değil, herkesin sadece kendi kulağını tıkadığı, "**فاقطعوا أيديهما**"<sup>91</sup> âyetinden ise kadın ve erkek hırsızın her iki elinin değil, sadece bir elinin kesileceği anlaşılır.<sup>92</sup>

Serahsî, karşı tarafın dile getirdiği bu iddianın mantûkun terki anlamına geleceğini şu şekilde izah etmektedir: Mutlak bir lafız, insanların birbirleriyle olan iletişimlerinde anladıkları şeye hamledilir ki o da izafesiz hâliyle (mutlak) sigadır. Oysa tartışma konusu olan durumda ise cem' sigası, mutlak kullanım yerine bir topluluk ismine izafe edilerek kullanılmıştır. İzafeli kullanım ile izafesiz kullanım

<sup>88</sup> 9/Tevbe 103.

<sup>89</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 214.

<sup>90</sup> 71/Nuh 7.

<sup>91</sup> 5/Mâide 38.

<sup>92</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 214-215.

arasındaki fark ise bu iki farklı kullanım durumunda siganın taşımış olduğu anlamda kendisini gösterir. İzafesiz kullanımda cem' sigasının taşımış olduğu anlam, kapsadığı fertlerin tamamına birden delalet etmesidir. İzafetin sigaya kattığı yeni anlam ise “*mukâbeletü'l-âhâdbi'l-âhâd*” anlamıdır. Dolayısıyla izafeli kullanım sebebiyle sigaya yüklenen bu yeni anlamı esas almak, **mansûs** olan delil ile amel etmenin bir gereğidir. Oysa karşı tarafın iddia ettiği anlam, mansûs olanın terk edilmesini ve meskûtun anı ile amel edilmesini gerektirir ki bu da fâsid bir içtihatır.<sup>93</sup>

### Sonuç

Mefhûmü'l-muhâlefe ile yapılan istidlâl, meskûtun anı ile istidlâlin bir kısmını oluşturur. Bu sebeple Serahsî'nin ele aldığı ve Hanefi mezhebinin de eleştirel yaklaştığı meskûtun anı dair istidlâller, mefhûmü'l-muhâlefedeki daha geniş bir alana sirayet etmektedir. Örneğin; mutlakın mukayyede hamli, âm lafzın sebebi ya da sözü söyleyenin niyeti ile tahsis edilmesi, nazm ifade eden “vav” harfine atıf anlamının yüklenmesi ve topluluk isimlerine izafe edilen cem' sigalarına yüklenen anlam, genellikle usûl kitaplarında mefhûmü'l-muhâlefe kapsamında ele alınmayan konulardır. Ancak zikri geçen bu konularda yapılan istidlâller, meskûtun anı hakkında delilsiz bir şekilde yargıda bulunduğu gerekçesiyle Serahsî'nin itirazlarına konu olmuş ve mefhûmü'l-muhâlefe ile irtibatlandırılarak aynı başlık altında ele alınmıştır.

Serahsî'nin sıralamış olduğu itirazlardan, Hanefilerin ispat ifade eden mefhûm ile istidlâle karşı olmadıkları ancak nefy ifade eden mefhûm ile yapılan istidlâllere itiraz ettikleri anlaşılmaktadır. Bu tutum sadece Şâri'nin sözlerine ilişkin olup beşere ait sözlerde nefy ifade eden istidlâller geçerli görülmüştür. Bu durumu ise bir hikmete mebni olarak getirilen kayıtlamalarda gözetilen gayeyi kuşatmanın beşer sözleri açısından mümkün oluşu, Şâri'nin sözleri açısından ise imkânsız oluşu ile izah etmişlerdir. Dolayısıyla tespiti mümkün olmayan böyle bir konuda hem de delilsiz olarak hüküm verilmesi fâsid bir istidlâl olur. Elbette cumhurun bu konuda kendilerine göre haklı gerekçeleri bulunmakla birlikte, Hanefilerin bu görüşleri de din gibi önemli bir konuda delilsiz hüküm vermekten kaçınmak adına kendi savunuları açısından haklı ve tutarlı kabul edilebilir.

<sup>93</sup> Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 215.

## Kaynakça

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, tah. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, tah. Abdürrezzâk Afîfî, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, tah. Abdülmü'tî Emin Kal'acî, Şam: DâruKuteybe, 1991.
- \_\_\_\_\_, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tah. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm, *el-Câmiu's-Sahîh*, tah. Mustafa Dîb el-Boğa, Beyrut: DâruİbnKesir, 1987.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fil Usûl*, Kuveyt: Vizâratü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Muhammed Sadık el-Kamhâvî, Beyrut: Dâruihyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâli Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *et-Telhis fi Usûli'l-Fıkıh*, tah. Abdullah en-Nibâlî ve Beşîr el-Ömerî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, ts.
- Debûsî, Ebü Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ, *Takvîmü'l-Edillefi'l-Usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk, *es-Sünen*, tah. Şuayb el-Arnaût, yy.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Müstasfâ fi ilmi'l-usûl*, tah. Muhammed b. Süleyman el-Eşkar, Beyrut: Müessesetü'-Risâle, 1997.
- Hayta, Mustafa, *Fıkıh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fıkıhî İhtilaflardaki Rolü*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16 (2), Adana 2016.
- Hürî, Abdülilâh, *Esbâbuihtilâfi'l-müfessirîn fi tefsiriâyâti'l-ahkâm*, Kahire Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001. Kahire
- İbn Dakîkûl'îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*, yy.: Matbaatü's-sünneti'-l-Muhammedî, ts.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, tah. Şuayb el-Arnaût vd., yy.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd, *Fethu'l-kadirli'l-âcizi'l-fakîr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Malik b. Enes, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir, *Muvatta'*, tah. Muhammed Fuad Abdülbaki, Mısır: Dâruihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

- Mâverdi, Ebü'l-HasenAlî b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebir*, tah. Ali Muhammed Muavvad ve Adil AhmedAbdülmevcud, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahih*, tah. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Dâruihyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nas, Taha, "Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti", *Usûl İslâm Araştırmaları*, S. 14, Temmuz-Aralık 2010.
- Orhan, Fatih, *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî ve Fikhî İhtilaflardaki Rolü*, Adana: Giriş Basımevi, 2014.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar, *Kavâtı'u'l-Edillefi'l-Usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü'l-Fıkh (Usûlü's-Serahsî)*, tah. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Lübnan: Dâru'l-Fıkr, 2005.
- \_\_\_\_\_*el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, el-Ümm, tah. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, Ezher: Dâru'l-hadîs, 2007.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- \_\_\_\_\_*el-Mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tz.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbü'r-râyelitahrîciehâdîsi'l-Hidâye*, Beyrut-Cidde: Müessesetü'r-rüyânli't-tabâati ve'n-neşr, 1997.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.