



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**HANEFÎ USÛLÜNDE HADİSLERİN KUR'ÂN'A ARZI**  
**MESELESİ VE CESSÂS ÖRNEĞİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**YAKUP ÖZCAN**

**İSTANBUL, 2022**



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**HANEFÎ USÛLÜNDE HADİSLERİN KUR'ÂN'A ARZI**  
**MESELESİ VE CESSÂS ÖRNEĞİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**YAKUP ÖZCAN**

**(180111013)**

**Danışman**

**(Prof. Dr. Abdülkerim Ünalın)**

**İSTANBUL, 2022**

28/07/2022

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim/ Dalı Tezli Yüksek Lisans programı öğrencisi 180111013..numaralı öğrencisi Yakup ÖZCAN'ın.'nın hazırladığı "HANEFİ USÛLÜNDE HADİSLERİN KUR'AN'A ARZI" konulu Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, 28/07/20 Perşembe günü saat 15.00'da yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **Kabulüne /Oy Birliği** ile karar verilmiştir.

Tez adı değişikliği yapılması halinde: Tez adının .....  
Hanefî usûlünde Hadislerin Kur'an'a Arzi me-  
şalesi ve  
Cessâs Örneği  
şeklinde değiştirilmesi uygundur.

Jüri Üyesi	Karar
1. (Danışman) PROF. DR. ABDULKERİM ÜNALAN	KABUL
2. DR. ÖGR. ÜYESİ ÜVEYS ATEŞ.	KABUL
3. DRN. ÖGR. Ü. ABDULLAH TIRABZON	KABUL
4. ....	.....
5. ....	.....
6. (İkinci Danışman)*.....	.....

\*2. Danışman varsa doldurulması gerekmektedir.

## **ETİK BİLDİRİM**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bağlı olduğum üniversite veya bir başka üniversitedeki başka bir çalışma olarak sunulmadığını beyan ederim.

Yakup Özcan

# HANEFÎ USÛLÜNDE HADİSLERİN KUR'ÂN'A ARZI MESELESİ VE CESSÂS ÖRNEĞİ

Yakup Özcan

## ÖZET

Hanefî mezhebi özellikle haber-i vâhidleri, kabul, anlama ve yorumlama noktasında özel bir yönelime sahiptir. Haber-i vâhidi diğer delillerle tutarlı anlama adına birçok prensip geliştirmişlerdir. Bunların başında hiç şüphesiz asıllara muhâlefet etmeme şartı ve bunu sağlayan arz yöntemi gelir. İşte bu çalışmamızda asılların ilki olan Kur'ân'a arzı Hanefî düşüncesinde Cessâs'ın taşıdığı noktayla ele almaya çalıştık.

Çalışmamız giriş ve sonuç dışında üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Kur'ân'a arzın tanımı, kapsamı ve tarihçesiyle konuya başlanmıştır. Bu noktada öncelikle Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabe dönemlerindeki Kur'ân'a arz teorik ve pratik olarak incelenmiştir. Sonrasında Hanefî usûlünde arz çeşitleri tespit edilip, tezin konusu olan Kur'ân'a arz yöntemi kurucu imamlardan başlayıp mezhep içinde oluşan ekollere gelinceye dek ele alınmıştır. Bu bölümle ayrıca Kur'ân'a arza mesafeli durduğu söylenen Hanefî usûlcülerinin yaklaşımlarına ve günümüz Kur'ân'a arz yorumlarının nasıllığına da temas edilmiştir.

Tezimizin ikinci bölümünde Cessâs'ın hayatı, ilmi kişiliği ve Kur'ân'a arz anlayışı çalışılmıştır. Arz anlayışında öne çıkan noktalardan, arz için getirdiği delillerden, prensiplerden ve özellikle itizâlî yönelimi neticesinde arzı itikâdî alana genişleterek görüşlerine dayanak kılmasından bahsedilmiştir.

Üçüncü bölümde ise Cessâs'ın arz anlayışındaki özgünlük uygulamalarla gösterilmeye çalışılmıştır. İtikâdî ve fikhî arz olmak üzere iki kısımda ele aldığımız bu bölümde hem kelâmî hem de fikhî konulardaki arz örnekleri incelenmiş, özellikle itizâlî tercihleriyle kelâmî örneklerdeki arz anlayışı arasındaki ilişki ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca fikhî arzdeki ilkesel tavrını itikâdî arzda ne derece sağladığı incelenmiştir.

**Anahtar kelimeler;** Hanefî, hadîs, usûl, Kur'ân, arz, Cessâs

**THE ISSUE OF THE SUBMISSION OF HADITHS TO THE  
QURAN IN THE HANEFI METHOD: EXAMPLE OF CESSÂS**  
**Yakup Özcan**

**ABSTRACT**

The Hanafi school has a special orientation in terms of acceptance, understanding and interpretation, especially of the news-i-wahids. They developed many principles in order to understand the news in a consistent manner with other evidences. The foremost of these is undoubtedly the condition not to oppose the originals and the supply method that provides this. In this study, we tried to deal with the reference to the supply to the Qur'an, which is the first of the originals, with the point of Cessâs in Hanafi thought.

Our study consists of three parts except introduction and conclusion. In the first chapter, the subject has been started with the definition, scope and history of the Qur'anic offering. At this point, first of all, the supply to the Qur'an in the periods of The Prophet (s.a.v.) and the Companions has been examined theoretically and practically. Afterwards, the types of offering in the Hanafi method were determined, and the method of supplying the Qur'an, which is the subject of the thesis, was discussed starting from the founding imams and coming to the schools formed within the sect. This section also touches upon the approaches of Hanafi scholars, who are said to be distant from the supply to the Qur'an.

In the second part of our thesis, the life of Cessâs, his scientific personality and his understanding of supply to the Qur'an were studied. It has been mentioned about the prominent points in his understanding of supply, the evidence he brought for the supply, the principles, and especially as a result of his italic orientation, he expanded the supply to the field of belief and made it a basis for his views.

In the third part, the originality of Cessâs' understanding of supply has been tried to be shown with applications. In this section, which we have dealt with in two parts, namely creed and jurisprudence, examples of offerings on both theological and

fiqh subjects have been examined, and especially the relationship between itizâli preferences and the understanding of supply in theological examples has been tried to be revealed. It has been examined to what extent he achieved his principled attitude in fiqh supply in theological supply.

**Keywords;** Hanafi, hadith, method, Qur'an, supply (arz), Cessas.

## ÖNSÖZ

İslâmî ilimler geleneği içinde fıkıh usûlünün dinî bilginin sorunsuz bir şekilde aktarılıp doğru anlaşılmasını sağlamak gibi temel bir misyonu vardır. Öne sürdüğü kâideler sadece hükümlere ulaşmayı değil, hükümlerin kaynaklarını da tutarlı ve objektif olarak ele almayı sağlar. Bunun yanında fıkıh usûlünün hükümler yönünden ileriye dönük okuma biçimi mi yoksa fıkıh birikimini geriye dönük kurala kavuşturma aracı mı olduğu günümüzde de tartışılan bir konudur. Şayet geriye dönük okuma biçimi ise bunu en iyi yapanın Hanefiler olduğu şüphesizdir. Geliştirdikleri birçok yöntemle hem mezhep kurucularının usûlî düşüncelerine kuşatıcı olarak ulaşabilmeyi (tahrîc) sağlamışlar hem de naslar arasındaki dengeyi koruyabilmişlerdir.

Çalışmamızın konusu olan Hanefî düşüncesinde hadislerin Kur'ân'a arzı işte yukarıda söylediğimiz dengeye en çok hizmet eden yöntemlerdendir. Çünkü tamamen Kur'ân merkezli yaklaşım zaman içinde sünnetle olan irtibatı kopartıyorken, tekil rivayetler merkezinde yaklaşım ise Kur'ân'ın genel ifadelerinden uzaklaşıp dinî anlayışın problemleri hale gelmesine yol açabiliyor. İşte bu uyuşmanın Kur'ân'a arzla sağlandığını belirten Debûsî, bunun dini korumak adına yapılan faaliyet olduğunu açıkça ifade eder. Bu yaklaşımla bizde günümüzdeki arz yorumlarına, söylemlerine ve problemlerine ışık tutması için arzın geçmişte ne şekilde anlaşıldığını ve nasıl uygulandığını çalışmak istedik.

Son zamanlarda hem ülkemizde hem de yurtdışındaki üniversitelerde özellikle Hanefî hadis anlayışı ve tenkit metodu hakkındaki çalışmalarda artış olduğunu görmekteyiz. Konumuzla ilgili olarak ise önceden yapılmış doktora çalışmasına, arz yöntemiyle ilgili bazı genel çalışmalara ve hadis tenkidi eserlerinin alt bölümlerinde değinilmiş olarak rastladık. Bu çalışmaların özellikle Hanefî geleneğinde Kur'ân'a arz anlayışını örnek ve uygulamalarıyla baştan sona detaylı bir şekilde ele alamadıklarını gözlemledik. Bu sebeple konunun mezhep içinde kapsamlı bir halde, özellikle de Cessâs'ın kazandırdığı formla ele alınmasının faydalı olacağını ve konu hakkındaki diğer çalışmalara katkı sunacağını ümit ediyoruz.

Çalışmamızın hazırlanmasında katkı ve desteklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Abdülkerim Ünalın'a, tez jürisinde bulunup tenkit ve katkıları için Dr. Üveysy Ateş ve Dr. Abdullah Tırabzon hocalarıma, İslâmî ilimlere yönelmemde büyük katkıları olan değerli hocam Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay'a, görüş ve düşüncelerine sıklıkla başvurduğum M. Fatih Kaya ve Dr. Orhan Ençakar hocalarıma ve tezim hakkında müzâkerelerde bulunduğum arkadaşlarıma şükranlarımı sunarım.

Ayrıca bugünlere gelmemde ve yetişmemde büyük katkıları olan anneme, özellikle yoğun çalışma sürecimde fedâkarlık göstererek desteğini hiç esirgemeyen değerli eşim Ferda Hanım'a teşekkürü bir borç bilirim.

Temmuz, 2022

Yakup Özcan



## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	iv
ABSTRACT .....	v
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ .....	1
BİRİNCİ BÖLÜM .....	6
1. HADİSLERİN KUR'ÂN'A ARZININ TANIMI, TARİHÇESİ VE HANEFİ USÛLÜNDE KUR'ÂN'A ARZ.....	6
1.1. HADİSLERİN KUR'ÂN'A ARZININ GENEL TANIMI.....	7
1.2. KUR'ÂN'A ARZ FİKRİNİN DOĞUŞU .....	8
1.2.1. Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Kur'ân'a Arz .....	11
1.2.1.1. Arz Hadisi ve Değerlendirilmesi.....	13
1.2.2. Sahâbe Döneminde Kur'ân'a Arz Uygulamaları.....	18
1.2.2.1. Hz. Ömer'in Uygulaması .....	19
1.2.2.2. Hz. Âişe'nin Uygulaması.....	20
1.2.2.3. Hz. Ali'nin Uygulaması.....	23
1.3. HANEFİ USÛLÜNDE ARZ ÇEŞİTLERİ VE KUR'ÂN'A ARZ YÖNTEMİ .....	24
1.3.1. Hanefi Usûlünde Arz Çeşitleri.....	24
1.3.1.1. Kur'ân'a Arz .....	27
1.3.1.2. Sâbit Sünnete Arz.....	28
1.3.1.3. İcmaya Arz .....	29
1.3.1.4. Hâdiseye (Olaya) Arz .....	31
1.3.1.5. Akla Arz.....	32
1.3.2. Hanefi Usûlünde Kur'ân'a Arz Yöntemi .....	34
1.3.2.1. Hanefi Usûlünde Kur'ân'a Arzın Tanımı .....	34
1.3.2.2. Hanefi Mezhebi Kurucu İmamlarının Kur'ân'a Arz Uygulamaları .....	36

1.3.2.2.1. Ebû Hanife'nin Kur'ân'a Arzı.....	36
1.3.2.2.2. Ebû Yûsuf'un Kur'ân'a Arzı.....	38
1.3.2.2.3. İmam Muhammed'in Kur'ân'a Arzı.....	40
1.3.2.3. Hanefi Usûlünde Oluşan Ekollerin Kur'ân'a Arz Anlayışı.....	41
1.3.2.3.1. Irak Ekolünün Arz Anlayışı: İsbâ b. Ebân.....	41
1.3.2.3.2. Buhârâ Ekolünün Arz Anlayışı: Debûsî, Pezdevî ve Serahsî.....	46
1.3.2.3.3. Semerkand Ekolünün Arz Anlayışı: Semerkandî.....	50
1.3.2.4. Hanefi Mezhebinde Kur'ân'a Arz Yöntem Olarak Benimsemediği İleri Sürülen Usûlcüler .....	52
1.4. GÜNÜMÜZ KUR'ÂN'A ARZ YORUMLARI .....	55
<b>İKİNCİ BÖLÜM.....</b>	<b>58</b>
<b>2. EBÛ BEKİR EL-CESSÂS VE KUR'ÂN'A ARZ YÖNTEMİ.....</b>	<b>58</b>
2.1. CESSÂS'IN HAYATI.....	58
2.1.1. Hocaları .....	60
2.1.2. Talebeleri.....	62
2.1.3. İlmi Kişiliği.....	64
2.1.3.1. İtikâdî Görüşü .....	64
2.1.3.2. Usûl-i Fıkıh Alanındaki Çalışmaları.....	66
2.1.3.3. Furû Fıkıh Alanındaki Çalışmaları .....	68
2.1.4. Eserleri .....	69
2.2. CESSÂS'IN KUR'ÂN'A ARZ ANLAYIŞI.....	72
2.2.1. Kur'ân'a Arzının Anlamı ve Kapsamı .....	72
2.2.2. Kur'ân'a Arzının Delilleri .....	74
2.2.3. Kur'ân'a Arz'da Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar .....	75
2.2.4. Kur'ân'a Arz Anlayışının Özgünlüğü .....	76
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....</b>	<b>78</b>
<b>3. CESSÂS'IN KUR'ÂN'A ARZ UYGULAMALARI .....</b>	<b>78</b>
3.1. İTİKÂDÎ KONULARDA KUR'ÂN'A ARZ .....	78
3.1.1. Ru'yetullah Meselesi .....	79
3.1.2. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Sihir Yapılması Meselesi .....	81
3.1.3. Veled-i Zina Üçün En Şerlisidir.....	83
3.1.4. Ölünün Kendisine Ağlanması ve Ötürü Azap Görmesi ve Ölünün İşitmesi Meselesi .....	84

3.2. FIKHÎ KONULARDA KUR'ÂN'A ARZ.....	85
<b>3.2.1. Fâtıma bnt. Kays'ın Rivayet Ettiği Nafaka Hadisi .....</b>	<b>85</b>
<b>3.2.2. Musarrât Hadisi .....</b>	<b>86</b>
<b>3.2.3. Zekât Vermeyenler ve Korunmamış Meyveleri Çalanlar .....</b>	<b>88</b>
<b>3.2.4. Kura' Hadisi.....</b>	<b>89</b>
<b>3.2.5. Yemin ve Tek Şahitle Hüküm.....</b>	<b>90</b>
<b>3.2.6. Meclis Muhayyerliği.....</b>	<b>91</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>93</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>96</b>

## KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser/yer
a.g.e.	Adı geçen eser
b.	Oğlu
bnt.	Kızı
bkz.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
h.	Hicrî
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları
İHAD	İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
KURAMER	Kur'ân Araştırmaları Merkezi Yayınları
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Nşr.	Neşreden
Ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
sy.	Sayı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
t.s.	Basım tarihi yok
vd.	Ve diğerleri
y.s.	Basım yeri yok
yay.	Yayınları

# GİRİŞ

## 1. Araştırmanın Konusu Ve Kapsamı

Haber-i vâhidin kabul şartları ilk dönemlerden itibaren fıkıh usûlünün en tartışmalı konularından olmuştur. Çünkü bilginin önemli bir kısmı âhâd yollarla geldiği için kabul edilebilmesi bu şartların tutarlı ve objektif olarak belirlenmesine bağlıdır. Her müçtehit bulunduğu bölge, sosyo-kültürel şartlar ve nasları yorumlama kabiliyetine göre bir takım şartlar benimsemiştir. Bu noktada Ebû Hanife'nin bulunduğu coğrafya sebebiyle diğer müçtehitlerden daha titiz davrandığını söyleyebiliriz. Buda onu eleştirilerin odağı haline getirmiştir. Her haberin kabul edilmemesi, özellikle haber-i vâhidin Kur'ân ve diğer asıllarla doğrulanması için onlara sunulması temel okuma biçimleri olmuştur. İşte bu bağlamda Kur'ân'a arz/sunmadelillerin ilkiyle uyumunu sağlama adına önem arz etmektedir.

Genel manada Kur'ân'a arz bu düzeyde bir tezin sınırlarını aşacağı endişesiyle arz yöntemini tesis eden ve bu yöneme en çok atıf yapan mezhebe göre çalışmayı tercih ettik. Böylelikle çalışmamızda Hanefi mezhebine kimlik kazandıran konulardan olan Kur'ân'a arz kavramını tarihçesiyle birlikte Hanefi mezhebi özelinde incelemeyi hedefledik. Kurucu imamlardan getirdiğimiz örneklerle konunun sonraki dönem usûlcülerinin tahrîci olmadığını, bizzat ilk dönemde konuşulduğunu göstermeye çalıştık. Sonrasında zaman içinde mezhepte oluşmuş ekollerin arzı ele alış şekillerini ve bu noktada oluşabilecek farklılıkları tespit etmeye çalıştık.

Araştırmamıza konu ettiğimiz Kur'ân'a arzı Cessâs özeline taşıyarak, onun bu yöntemi ele alış şeklini, kattığı özgünlüğü ve uygulamalarını görmeye çalıştık. Farklı bağlamlarla zikrettiği itikâdî ve fikhî arz örneklerinde koyduğu prensiplere ne kadar uyduğunu ve mezhebin kabulleriyle ne kadar örtüştüğünü değerlendirmeye çalıştık.

## 2. Araştırmanın Önemi

Kur'ân dinin en temel kaynağı olduğu için özellikle haber-i vâhidle gelen bilginin Kur'ân'ın onayından geçmiş olması gerekir. Çünkü Kur'ân'ın onaylamadığı bilginin itibara alınmadığı İslâm bilginlerinin ortak kanaatidir. İşe bu onaylamanın Kur'ân'a arzla yapıldığını düşünen Hanefiler, arzın aslında haberi devre dışı bırakan değil, bilakis Kur'ân-sünnet uyumunu sağlayan bir yöntem olduğunu düşünürler. Bu nedenle Kur'ân'a arz öncesinde Kur'ân algısının ve anlamının doğru olması gerekir ki, bu algıya arz edilerek olumlu sonuç alınabilsin. Şayet Kur'ân doğru yorumlanmıyorsa buna yapılacak arzın da doğru olmaması kaçınılmazdır. Günümüzde çokça karşılaştığımız bu durum bizi Kur'ân'a arza devamlı atıf yapan Hanefilerin dilinde Kur'ân'a arzın ne olduğunu, hangi amaçla ve nasıl uygulandığını etraflıca çalışmaya sevk etti.

Bu sebeple Hanefî düşüncesinde Kur'ân'a arzı çalışmak ve örnekleriyle nasıl yapıldığını belirlemek, geçmişe dönük hadislere uyma ve metni anlam kaymasından koruma noktasında nasıl titiz davrandıklarımızı görmemizi sağlayacaktır. Bununla birlikte günümüze dönük faydası ise sistemleşmesini sağlamış bir mezhebin literatüründe ve dilinde Kur'ân'a arzı çalışmak bilhassa günümüzde yapılan subjektif Kur'ân arzlının problemlerini görmemizi ve olması gereken Kur'ân arzının nasıllığını öğrenmemizi sağlayacaktır.

## 3. Araştırmanın Kaynakları

Çalışmamızda faydalandığımız eserleri klasik kaynaklar ve çağdaş eserler olmak üzere iki kısımda toplayabiliriz.

Konuyu ilk dönemlerden ele alma gibi bir amacımız olduğu için özellikle Kur'ân'a arzın temel dayanağı olan arz hadisinin tespiti ve durumu için ilk dönem hadis kaynaklarına ve ricâl eserlerine başvurduk. Bu noktada Rebî b. Habîb'in (ö. 180/796) *el-Câmiu's-sahîh*'i arz hadisinin rivayet edildiği ilk hadis kaynağı olarak karşımıza çıkar. Bunun yanında Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) *er-Red alâ siyeri'l-Evzâi* ve Şâfiî'nin (ö. 204/819) *er-Risâle* ve *el-Ümm* eserleride arz hadisinin zikredildiği ilk dönem kaynakları arasındadır. Bu noktada hadisin farklı yollarının detaylı tespitini yapan Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen* eserinden de

faýdalandık. Ayrıca hadisin senedindeki ricâl bilgisi için İbn Adî'nin (ö. 365/976) *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl'i*, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Tehzîbu't-tehzîb'i* ve Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd'ı* gibi bazı ricâl ve tarih eserlerine müracaat ettik.

Sahabe tabakasındaki arz örnekleri içinde aynı şekilde temel hadis kaynaklarından istifade ettik. Konuyla ilişkisi olması ve örnekleri toplaması bakımından Hz. Âişe'nin istidrâklerini (eleştirilerini) inceleyen Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-İcâbe li irâdi mâ istedrâkethü Âişe ale's-sahâbe* eseri referans alındı.

Çalışmanın asıl konusu olan Hanefî mezhebinde Kur'ân'a arz için öncelikle kurucu imamların arz örnekleri onlardan rivayet edilmiş eserlere başvurularak incelendi. Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Âlim ve'l-müteallim* ve Ebû Yusuf'un Evzâi'ye (ö. 157/774) eleştiri olarak yazdığı *er-Red alâ siyeri'l-Evzâi* isimli eserleri konunun temas edildiği mezhep içindeki ilk kaynaklarımız olmuştur. Özellikle Ebû Yusuf arz hadisi ve sahabe uygulamalarından ilgili yöntemi usûlî açıdan teorize eder ve böyle bir okumanın yanlış anlamadan koruyup Kur'ân-sünnet bütünlüğünü sağladığını vurgular. Bunun yanında Şâfiî'nin hem *er-Risâle*'de hem de *el-Ümm*'de yõteme ve arz hadisine getirdiği eleştiriler konuyu etraflıca ele almamızı sağlamıştır. Bunlar çalışmamızın erken dönem kaynaklarını oluşturmaktadır.

Sonrasında mezhep içindeki usûl eserleri çalışmamızın asıl kaynaklarını konumundadır. Bu noktada sıkça başvurduğumuz ilk eser Cessâs'ın (ö. 370/980) *el-Fusûl*'ü ve *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserleridir. Bu iki eserin tezimizin temel kaynaklarından olduğunu söyleyebiliriz. Cessâs arz konusunu ve haber teorisiyle ilgili diğer meseleleri İsbâ b. Ebân'ın *el-Hücecü's-sağîr*, *el-Hücecü'l-kebîr*, *er-Red alâ Bişr el-Merîsî ve's-Şâfiî fi'l-ahbâr* gibi eserlerine atıf yaparak inceler. Bu da bize elimize ulaşmayan eserlerde konunun nasıl ele alındığını görme fırsatı vermiştir. Dolayısıyla Cessâs'ın eserleri özellikle Irak ekolünün arz anlayışını anlamamızı sağlar.

Hanefî usûlünü meseleleriyle, konuların tertibi ve işleniş şekliyle bildiğimiz şekline kavuşturan ve kendilerinden sonraki eserleri bütünüyle etkilemiş olan Debûsî'nin (ö. 430/1038) *Takvîmü'l-edille*'si, Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Kenzü'l-*

*vusûl* 'ü ve Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Usûl* isimli eserleri de pek tabii çalışmanın ana kaynakları arasındadır. Çünkü bu eserlerle hem Buhârâ ekolü oluşmuş hem de Hanefi usûl kimliği son hale kavuşmuştur.

Bunun yanında Irak ve Buhârâ okullarından farklılığı ile bilinen Semerkant ekolünün düşüncesini ve Kur'ân'a arz anlayışını aktarması bakımından Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mîzânü'l-usûl*'ü de temel kaynaklarımız arasındadır.

Ayrıca konu sadece Hanefi usûl kaynaklarından incelenmemiştir. İttifakın ve ihtilafın olduğu noktaların belirlenmesi adına mezhep dışı diğer eserlerde müracaat ettik. Örneğin hadisçi kimliğini usûl konularına yansıtması sebebiyle Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* isimli eseri, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mutemed*'i, Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *el-Lüme'* ve şerhi, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân*'ı, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Müstasfâ*'sı ve Zerkeşî'nin (ö.794/1392) *el-Bahrü'l-muhît* isimli eserleri faydalandığımız eserlerden olmuştur.

Çalışmamızın ikinci bölümü Cessâs'ın hayatı ve ilmî kişiliğini konu edindiği için bu konudaki tabakat eserlerinden de faydalandık. Bu noktada Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyer a'lâmi'n-nübelâ*'sı, ilk dönem Hanefi biyografi yazarlarından Saymerî'nin (ö. 436/1045) *Ahbâru Ebî Hanîfe*'si, Kureşî'nin (ö. 775/1373) *el-Cevâhirü'l-mudîyye*'si, İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) *Tâcü't-terâcim*'i, Leknevî'nin (ö. 1848/1886) *el-Fevâidü'l-behiyye*'si ve Kâdî Abdülcabbâr'ın (ö. 415/1025) *Fadlû'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*'si başvurduğumuz biyografi eserlerindedir.

Çalışmamızda klasik kaynakların yanı sıra olabildiğince Arapça ve Türkçe yazılmış çağdaş eserlerde müracaat ettik. Konumuzla ilişkili olarak bunların bir kısmı Hanefi usûlünün gelişimi ve hadis usûlü ile ilgili iken diğer bir kısmı hadis tenkidi konusundaki eserlerdir. Bu noktada özellikle Abdülmecîd et-Türkmânî'nin *Dirâsât fî usûli'l-hadîs* eserinin haber-i vâhidin kabul şartları ve Kur'ân'a arz kısmından çokça faydalandık. Bunun yanında Dumeynî'nin *Mekâyîs nakdi mütûni's-sünne* eseri ve getirdiği Kur'ân'a arz örneklerinden, Dr. Kılânî Muhammed Halîfe'nin *Menhecü'l-hanefiyye fî nakdi'l-hadîs*, Dr. Mutaz el-Hatîb'in *Reddü'l-hadîs min*



*ciheti'l-metn* isimli eserleri çalışmamızda faydalandığımız çağdaş hadis tenkidi eserleridir. Ayrıca Hanefi usûlünün mukayeseli gelişimi ve Cessâs'ın itizâlî eğilimlerinin tespiti konularında Dr. Heysem Hazne'nin *Tatavvuru'l-fikri'l-usûli el-Hanefî* eseri temel referansımız olmuştur.

Hanefi hadis anlayışı, hadis tenkidi ve Kur'ân'a arz konularında yazılmış Türkçe eserlerdende faydalanmaya çalıştık. Öncelikle konu diğer mezhepleride kapsayacak şekilde Ahmet Keleş tarafından *Sünnet'in Kur'ân'a Arz Usûlü* ismiyle doktora tezi olarak çalışılmıştır. Arz konusu diğer mezheplerle mukayeseli şekilde incelendiği için Hanefi mezhebinde olması gereken detay ve tarihi süreç işlenmemiştir. Özellikle Hz. Peygamber dönemindeki arz örneklerine katılmadığımızı çalışmamızda izah etmeye çalıştık.

Bunun yanında konumuzun belli kısımlarını oluşturmamızda Mehmet Özşenel'in *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, Mutlu Gül'ün *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, Murteza Bedir'in *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* ve Metin Yiğit'in *Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet* eserleri çokça yardımcı olmuştur. Bu eserlerde de arz yöntemi alt başlık olarak çalışıldığı için tezimizde amaçladığımız gibi bir detayın olmaması ve özellikle Cessâs'ın arz yöntemine kattığı farklılığın incelenmemesi konunun Hanefî mezhebi özelinde Cessâs'ın taşıdığı noktayla çalışılmasını gerekli kıldı. Ayrıca Metin Yiğit'in Hanefi usûlündeki mukarrar düşüncenin sonraki dönem tahrîci olup Ebû Hanife'ye aidiyeti noktasında getirdiği eleştiriler, bilhassa Kur'ân'a arzı kurucu imamlar döneminde daha detaylı çalışmamıza sebep olmuştur.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. HADİSLERİN KUR'ÂN'A ARZININ TANIMI, TARİHÇESİ VE HANEFİ USÛLÜNDE KUR'ÂN'A ARZ

İslam'ın ikinci temel kaynağı olan sünnetin tespiti ve doğru anlaşılması İslam bilginleri arasında en temel tartışma konusu olmuştur. Çünkü sünnetin doğru anlaşılması büyük ölçüde Kur'ân'ın da doğru anlaşılmasını beraberinde getirir. Kur'ân ve sünnetin beraberce uyum içinde anlaşılması ise dinin sahit bir şekilde anlaşılıp hayata geçmesini sağlayan en önemli adımdır. Kur'ân ve sünneti beraber, bütüncül ve sistematik bir temel üzere anlamının önüne geçecek her yaklaşım ve onun getirdiği problem sünnetin tespiti noktasında yaşanacak problemden daha büyük olacaktır. Öyle ki Mısırlı muasır âlim Muhammed Gazâlî'nin "Gerçekten İslam ümmeti, tarih boyunca hadis ve sünneti yanlış anlamak ve yorumlamaktan çektiğini, uydurulan binlerce mevzû hadisten çekmemiştir" tespiti çok yerindedir.<sup>1</sup>

Bu sebeple Kur'ân ve sünnetin anlaşılması ve aralarındaki ilişkinin sağlanması adına tarih içinde en belirgin iki yönelim olduğunu görmekteyiz. Bunlardan ilki olan *Ehl-i Re'y*; nassların daha çok arka planlarına odaklanarak içtihat ve illetlendirmeyi önceleyen, Kur'ân-Sünnet bütünlüğünü sistematik bir temel üzere ele almayı hedef edinen, tarih içinde kendine gelinceye dek Ebu Hanife'nin sonrasında ise çoğunlukla Hanefilerin öncülüğünü ettiği Kûfe merkezli ekoldür.<sup>2</sup> Diğeri ise daha çok hadis rivayeti ile öne çıkan nassların özellikle rivayetlerin arka planlarını irdelemekten ziyade zahir manaları üzerinden her rivayete göre bir anlama biçimi geliştirmeye çalışan çoğunlukla hadisçilerin öncülüğünü ettiği *Ehl-i Hadistir*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Muhammed Gazâlî, **Fıkhu's-Sîre**, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1989, Mukaddime; Mehmet Görmez, Sünnet ve Hadis'in Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu ve Yeni Bir Metodoloji İçin Atılması Gereken Adımlar, **İslâmî Araştırmalar**, Ankara, 1997, c. 10, sy. 1-2-3, s. 32.

<sup>2</sup> M. Esat Kılıçer, "EHL-İ RE'Y", **DİA**, X, 520-524.

<sup>3</sup> Abdullah Aydın, "EHL-İ HADİS", **DİA**, X, 508.

Biz bu çalışmamızda genellikle Ehl-i re'y özelde ise Hanefilerle özdeşleşmiş olan Kur'ân ve sünneti bir arada daha doğru ve sistematik anlamayı hedefleyen, yukarıda bahsettiğimiz Ehl-i re'y'e re'y ehli olma vasfını kazandıran temel yöntemlerden biri olan sünnetin Kur'ân'a arzı yöntemini Hanefi bilginlerince ele almaya çalışacağız.

### 1.1. HADİSLERİN KUR'ÂN'A ARZININ GENEL TANIMI

Sözlükte “ ortaya koymak, göstermek, sunmak, teklif etmek”<sup>4</sup> gibi manalara gelen arz Kur'ân'da Allah'ın göklere, yere, dağlara ve insana emaneti teklif etmesi,<sup>5</sup> Hz. Âdem'e (a.s.) bütün isimleri öğrettikten sonra onları meleklerle sunması<sup>6</sup> ve cehennemde azapla karşı karşıya gelme<sup>7</sup> gibi manalar arz ile ifade edilmiştir.<sup>8</sup>

Sözlük anlamının yanı sıra hadis usûlünde de çeşitli yönlerden hadis öğrenme ve edinme (tahammülü'l-hadîs) yollarından sayılan arzu's-semâ', arzu'l-kırâat ve arzu'l-münâvele gibi talebenin hocasına rivayetlerini veya rivayetlerin yazılı olduğu eseri sunmasını anlatan terimler için de arz kelimesinin kullanıldığını görmekteyiz.<sup>9</sup>

Bizzat Hanefî usûlcülerinin yöntem olarak benimsediği hadislerin Kur'ân'a arzı konusunda istilâhî manada arzla genel olarak anlatılmak istenen, hadislerin özellikle haber-i vâhidlerin kabul edilme şartları noktasında Kur'ân'ın çizdiği anlam bütünlüğüne muhalif olmaması için Kur'ân'a sunulmasıdır.<sup>10</sup> Burada arza konu olan rivayetler mütevâtir ve meşhur haberler dışında özellikle haber-i vâhidlerdir. Çünkü haber-i vâhidlerin Hz. Peygamber'e (a.s.) aidiyetinin zan ifade etmesi ve bu aidiyetin kuvvetle muhtemel hale gelip kabul edilebilmeleri için kendisinden daha kuvvetli bir

<sup>4</sup> Fîruzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb, **el-Kâmûsü'l-muhît**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005, “a-r-d” mad., s. 645; Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, **Muhtârü's-Sihâh**, thk. Dâiratü'l-Meâcim fî Mektebeti Lübnan, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1986, “a-r-d” mad., s. 178.

<sup>5</sup> el-Ahzâb, 33/72.

<sup>6</sup> el-Bakara, 2/31.

<sup>7</sup> el-Mü'min, 40/46; el-Ahkâf, 40/26.

<sup>8</sup> Abdullah Aydın, “ARZ”, **DİA**, III,438.

<sup>9</sup> Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye**, thk. Ebu İshâk ed-Dimyâtî, Dâru'l-Hüdâ, 2003, II, s.165, 173; İbnü's-Salâh, **Ulûmü'l-Hadîs**, thk. Nurettin 'İtr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1986, s. 137; İbn Hacer, **Nüzhetu'n-Nazar**, thk. Nurettin 'İtr, Dimeşk, 2000, s. 123.

<sup>10</sup> Ahmet Keleş, Hadislerin Kabulü ve Reddinde Kur'an'a Arz Yöntemi, **KURAMER Yayınları**, İstanbul, 2020, sy. 44, s. 468; Mutlu Gül, **Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi**, 1. bs., İstanbul, İFAV Yay., İstanbul, 2018, s. 153.

delille desteklenmeye ihtiyaç duymaları sebebiyledir.<sup>11</sup> Bunun dışındaki mütevâtir veya meşhur haberler ise Hz. Peygamber'e (a.s.) aidiyeti kesin veya kesine yakın seviyede tume'nîne ifade ettiği için kabul edilebilmeleri konusunda Kur'ân'a arza gerek duymadıkları gibi bu haberler zâhiren Kur'ân'ın umûmuna veya mutlağına aykırı gelmiş olsa bile nesh veya tahsis anlayışı üzere hem Hanefilerce hem de diğer usûlcülerce kabul edilmektedir.<sup>12</sup>

Genel manada sunmak olarak tanımladığımız arz, Hanefi usûlünde tahsîs ve takyîdde dâhil olmak üzere her türlü muhâlefeti kapsayacak şekilde genişlemiştir. Çünkü Hanefî mezhebinde arzı konuşacağımız bölümde daha detaylı işleyeceğimiz gibi bu onların Kur'ân'ın umûm ve mutlak lafızlarını katî olarak görmeleriyle ilişkili olduğu kadar haber-i vâhidin Kur'ânla olan uyumunu arz yöntemi üzerinden sağlama çabalarıyla da ilgilidir. Aslında genel manada hadislerin özellikle haber-i vâhidlerin Kur'ân ile uyum içinde olması ona muhalif olmaması hemen bütün İslâm bilginlerince kabul edilen bir konu olmakla birlikte bunun kabul şartları noktasında bir yöntem olarak benimsenip uygulanması tartışma konusu olmuştur.<sup>13</sup>

## 1.2. KUR'ÂN'A ARZ FİKRİNİN DOĞUŞU

Kur'ân'a arz fikrinin yönetsel olarak kabul edilmesi noktasındaki tartışma beraberinde bu anlayışın ilk defa ne zaman ortaya çıktığını da getirmektedir. Bunu yöntem olarak benimseyen Hanefiler bu fikri arz hadisine<sup>14</sup> dayandırarak aslında Hz. Peygamber (a.s.) döneminde bilindiğini fakat bahsettikleri ölçüde arzın belli

<sup>11</sup>Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, thk. Uceyl Casîm en-Neşmî, Vizâratü'l-Evkâf, Kuveyt, 2007, III, s. 113; Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, thk. Dr. Abdürrahim Yakup, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2009, II, s. 268; Pezdevî, **Kenzu'l-Vusûl**, thk. Sâid Bekdâş, Dâru's-Serrâc, Medine, 2014, s. 394; Serahsî, **Usûl**, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 2005, s. 281; Semerkandî, **Mizânü'l-Usûl**, thk. Dr. Muhammed Zekî Abdülber, Mektebetü Dâri't-türâs, Kahire, 1997, s. 434.

<sup>12</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, II, s. 326; Pezdevî, **Kenzu'l-Vusûl**, s. 307; Serahsî, **Usûl**, s. 227; Abdülmecîd et-Türkmânî, **Dirâsât fi usûli'l-hadîs**, Dâr İbn Kesîr, Beyrut, 2015, s. 291; Mutlu Gül, **Hanefi Usûlünde Hadis Tenkidi**, 1. bs., İstanbul, İFAV Yay., İstanbul, 2018, s. 156.

<sup>13</sup> Haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için Kur'ân'a muhâlif olmaması noktasındaki görüş birliği için bkz. Abdülmecîd et-Türkmânî, **Dirâsât fi usûli'l-hadîs**, s. 289; Tartışmanın arzı yöntem olarak benimsemekle ilişkili olduğu konusunda bkz. Ebu'l-Hüseyn el Basrî, **el-Mutemed**, thk. Muhammed Hamîdullah, el-Mahedü'l-ilmiyyü'l-fransî li'd-dirâsâtü'l-arabiyye, Dımeşk, 1964, II, s. 643; Üsmendî, **Bezlü'n-nazar**, thk. Dr. Muhammed Zekî Abdülber, Mektebetü Dâri't-türâs, Kahire, 1992, s. 462.

<sup>14</sup> Arz hadisi; Rasûlullah'ın (s.a.v.) Yahudileri çağırıp bazı sorular sorması sonrasında onların işi kendi peygamberlerine iftiraya götürmesi üzerine "**Benden size bir hadis rivayet edildiğinde onu Allah'ın kitabına arz edin**" şeklindeki rivayetlerin geneline verilen isimdir.

sahabeler tarafından uygulanarak gündeme geldiğini bu sebeple uygulama bakımından arzın sahabeyle birlikte ortaya çıktığını düşündüklerini görmekteyiz.<sup>15</sup> Çünkü Ebu Yusuf'un (ö. 182/798) Evzâî'ye (ö. 157/774) eleştiri olarak yazdığı mezhebin haber-i vâhidleri kabul konusundaki tavrını da anlamamızı sağlayacak bilgiler sunduğu devletlerarası hukuku konu edinen *er-Red alâ siyeri'l-Evzâî* isimli eserinde Kur'an'a muhalif gibi gördüğü tekil-şaz rivayetlerin Kur'an'a arz edilerek kabul edilmemesi gerektiğini savunurken arz hadisini kendisine delil olarak alması ve birtakım sahabenin uygulamasından bahsetmesi öne sürdüğü bu yöntemin aslında fikrîsel olarak Efendimiz (a.s.) dönemine uygulama olarak ise belli sahabelere dayandığı düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir.<sup>16</sup> Sonraları ise mezhebin usulünü inşa eden özellikle Cessâs (ö. 370/980), Debûsî (ö. 430/1038), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) gibi önde gelen Hanefî usulcüleride arz yönteminden bahsederken arz hadisini nakledip bununla ilişkilendirmeleri bu fikrin ilk dönemlerde mevcut olduğu fikrine sahip olduklarını göstermektedir.<sup>17</sup>

Bizzat arz hadisi ve bazı sahabelerin uygulamalarının referans alınmasıyla Hanefî mezhebi kurucu imamları Ebu Hanife (ö. 150/767) ve bilhassa Ebu Yusuf (ö. 182/798) hadislerin özellikle haber-i vahidlerin kabul edilebilmesi için Kur'an'a muhalif olmaması gerektiğini, çünkü Efendimiz'in (a.s.) Kur'an'a aykırı olarak bir şey söylemesinin mümkün olmayacağını, bu haberlerin Kur'an ile uyum içinde olup olmadığının tespiti ise ancak ona arz edilerek mümkün olacağından hareketle arz fikrini ele alıp benimsemişlerdir.<sup>18</sup> Sonrasında mezhebin usûlünü belirlemede önemli katkıları bulunan ve kendisinden sonra gelen usûlcüleri bir çok yönden etkilemiş olan

---

<sup>15</sup> İlk olarak Ebû Yusuf sonrasında ise hemen bütün Hanefî usûlcüleri arz yöntemini arz hadisi ve belli sahabelerin uygulamasıyla temellendirmişlerdir. Bkz. Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, II, s. 267; Pezdevî, **Kenzu'l-Vusûl**, s. 394; Serahsî, **Usûl**, s. 281; Semerkandî, **Mîzânü'l-Usûl**, s. 433; Abdülmecîd et-Türkmânî, **Dirâsât fî usûli'l-hadis**, s. 305-307.

<sup>16</sup> Ebu Yusuf, **er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî**, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'n-Numâniyye, Haydarâbâd, ts., s. 24, 31.

<sup>17</sup> Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, III, 38; Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, II, s. 267; Pezdevî, **Kenzu'l-Vusûl**, s. 394; Serahsî, **Usûl**, s. 281; Semerkandî, **Mîzânü'l-Usûl**, s. 433.

<sup>18</sup> Ebû Hanife, **el-Âlim ve'l-müteallim**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 1. Baskı, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 1949, s. 24; Ebu Yusuf, **er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî**, s. 25.

İsâ b. Ebân (ö. 221/836) sayesinde bu yöntem düzenli bir hale kavuşturulup haber-i vâhidleri kabul noktasında bir prensip olarak belirlenmiştir.<sup>19</sup>

Kur'ân'a arzı yöntem olarak benimsemeyenler isesöz konusu arz hadisini mevzu olarak telakki edip bu fikrin Efendimiz (a.s.) dönemine nispetini doğal olarak kabul etmemektedirler.<sup>20</sup> Örneğin İbn Mehdî (ö. 198/813) ve Yahya b. Maîn (ö. 233/848) gibi muhaddislere göre arz hadisi Hâricîler'in uydurması olup sünneti iptal etme gibi bir amaca hizmet etmektedir.<sup>21</sup> İbn Mehdî ve Yahya b. Maîn'in bu yöndeki görüşlerine hadisin erken dönem bir İbâzî hadis kitabında geçmesinin etkili olduğu da söylenmektedir.<sup>22</sup> Her ne kadar Hanefî usulcülerini dışında başta muhaddisler ve Şafililerin merkezini teşkil ettiği diğer usulcüler arz hadisi hakkındaki olumsuz tavırları neticesinde bu yöntemi kabul etmeseler de haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için Kur'ân'a açık şekilde muhalif olmaması gerektiği onlarca da kabul edilen bir şarttır. Örneğin Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbnü'l-Cevzî (ö. 595/1201) ve Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) gibi âlimler Kur'ân'ın açık muhkem naslarına muhalif olan haber-i vâhidlerin aslının olmadığını bu sebeple kabul edilmeyeceğini açık bir şekilde belirtirler.<sup>23</sup> Bu da bize aslında tartışmanın arzın yöntem olarak ele alınıp haber-i vâhidin kabul noktasında sıhhatini belirleyen bir unsur olarak görülüp görülmemesinde yoğunlaştığını göstermektedir.

<sup>19</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, III, s. 113. İsâ b. Ebân'ın usûl konusunda yazmış olduğu eserler günümüze ulaşmasa da Cessâs'ın çokça nakilde bulunması İsâ b. Ebân'ın yaklaşımlarından haberdar olmamızı sağlamıştır. Hanefî usûlünün oluşum sürecine İsâ b. Ebân'ın görüşlerinin etkisi konusunda bkz. Muhammed Boynukalın, **نشأة أصول الفقه الحنفي وتطوره: آراء عيسى بن أبان الأصولية ومدى تأثيرها على الفكر الأصولي الحنفي**, **MÜİF Dergisi**, İstanbul, 2008, sy. 35, s. 25 vd.

<sup>20</sup> Ahmet Keleş, "Sünnet'in Kur'ân'a Arz Usûlü", (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 1997, s. 12.

<sup>21</sup> Hadis hakkındaki değerlendirmeler ve tenkitler için bkz. İbn Abdilber, **Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlihi**, thk. Ebu'l-eşbâl ez-Züheyri, Dâr İbni'l-Cevzî, Riyad, 1994, II, s. 1191; Aclûnî, **Keşfü'l-hafâ**, thk. Abdülhamîd b. Ahmed, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2000, II, s. 520; Şevkânî, **el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa**, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, s. 291; Abdülmecîd et-Türkmânî, **Dirâsât fi usûli'l-hadîs**, s. 311; Dr. Kîlânî Muhammed Halîfe, **Menhecü'l-hanefiyye fi nakdi'l-hadîs**, Dârus-Selâm, Kahire, 2016, s. 170; Mutlu Gül, **Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi**, s. 163.

<sup>22</sup> Mehmet Özşenel, **Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü**, İFAV Yay., İstanbul, 2018, s. 28.

<sup>23</sup> Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fakîh ve'l-mütefakkîh**, thk. Âdil b. Yûsuf el-Ğazâzî, Dâr İbni'l-Cevzî, Riyad, 1996, I, s. 353; İbnü'l-Cevzî, **el-Mevdûat**, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1968, I, s. 106; Ebû İshak eş-Şîrâzî, **el-Lüme fi usûli'l-fikh**, thk. Muhyiddîn Dîb Misto-Yûsuf Ali Budeyví, Dâr İbni'l-Kesîr, Dimeşk, 2014, s. 172.

Kur’ân’a arzın genel manada tarihi sürecine dair verdiğimiz bu giriş mahiyetindeki bilgilerden sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki Kur’ân’a arzın durumu ve arz hadisi etrafındaki tartışmalara geçebiliriz.

### 1.2.1. Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Kur’ân’a Arz

Ebû Yûsuf’la temellendirmesini yaparak bir önceki bölümde belirttiğimiz gibi Kur’ân’a arz Hanefî usûlcüleri nezdinde fikirsel olarak Efendimiz (a.s.) döneminde uygulamaya konu olması bakımından ise belli sahabelerle ortaya çıktığını söylemiştik. Haber-i vâhidlerin kabul edilebilmesi için Kur’ân ile uyumunu sağlayan yöntem olarak öne çıkan arza Efendimiz (a.s.) döneminde uygulama bakımından ihtiyaç olmadığı açıktır. Çünkü haber-i vâhidin Kur’ân’a arz edilmesindeki temel amaç haberin Efendimize (a.s.) ait olup olmadığının tespit edilmeye çalışılması içindir. Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde bunun yolu bizzat ona sormakla mümkün olabildiği için aidiyet tespiti noktasında başvurulmuş Kur’ân’a arza gerek kalmadığı ortadadır. Sonuç itibarıyla böyle bir yöntem her ne kadar fikirsel olarak arz hadisi ile oluşsa da uygulama bakımından en erken sahabe döneminde ortaya çıkmıştır.

Kur’ân’a arzı yöntem olarak kabul eden günümüzdeki bazı akademisyenler<sup>24</sup> Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözlerinden sonra bazen teyit veya tefsir kastıyla ayet okumasını gerekçe göstererek Kur’ân’a arzı ilk uygulayanın Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğunu söylemektedirler. Örneğin Tirmizî’nin rivayet etmiş olduğu şu hadiste Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözünün devamında ayet okumasını Kurana arz olarak ele almaktadırlar;

ما من رجل يذنب ذنبا ثم يقوم فينظف ثم يصلي ثم يستغفر الله إلا غفر له ثم قرأ هذه الآية { والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله }

**“Hiçbir adam yoktur ki, bir günah işlesin sonra kalkıp temizlensin sonra namaz kılsın sonra istiğfar etsinde affedilmiş olmasın”** buyurdu ve şu ayeti okudu: *“Onlar ki bir günah işler veya kendi nefislerine zulmederlerse Allah’ı anarlar”*.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Örneğin bkz. Ahmet Keleş, “Sünnet’in Kur’ân’a Arz Usûlü”, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 1997, s. 12.

<sup>25</sup> Tirmizî, Suretû Âli İmrân, 3006; Âli İmrân, 3/135.

Bu ve bunun gibi rivayetler sebebiyle onlar açısından arz yöntemi sadece arz hadisi ile değil bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamasıyla da gündeme gelmiş bir tarihçeye sahiptir.<sup>26</sup> Kanaatimizce bu tespit iki açıdan sorunlu bulunmaktadır;

Birincisi; Kur'ân'a arzın sebebini hadislerin yani haber-i vâhidlerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olup olmadığını tespit edebilmek için yapıldığını söyleyip ardından bunu ilk uygulayanın Efendimiz (a.s.) olduğunu söylemek anlaşılması güç bir durum olarak görülmektedir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisinin söylediği bir söze aidiyet tespitini sağlıyor olarak söylenen Kur'ân'a arzı niye uygulasin? Zaten sözün sahibi O (s.a.v.) olduğu gibi belirtilen manada ayet okuyarak arz etmesi anlamsız durmaktadır. Bununla birlikte yukarıda örneği verilen türdeki bazı hadisler sonundaki o ayetlerin Efendimiz (a.s.) tarafından okunduğu tespit edilse bile bunun temsil, teyit veya tefsir maksadıyla olduğu açık olup belirtilen manada arzla ilgisinin olmadığı ortadadır.

İkincisi; Bu ve benzeri rivayetler sonunda zikredilen ayetlerin aslında Efendimiz (a.s.) tarafından okunmayıp sonradan derc edildiği böylelikle bu hadislerin çoğunlukla müdrec olduğu ilgili hadisleri şerh eden âlimlerin belirttiği bir konudur.<sup>27</sup> İlk veya sonraki râviler tarafından okunarak eklenmiş bu ayetlerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispeti büyük ihtimalle mümkün olmadığı gibi bu durumdan arz anlayışını çıkarmak ve ilk uygulayıcısı olarak Hz. Peygamber'i (s.a.v.) göstermek sorunlu görülmektedir.

Konunun başında da belirttiğimiz gibi biz Hanefi usûlcülerinin bakış açısında Kur'ân'a arz anlayışının arz hadisi ile fikirsel olarak Efendimiz (a.s.) döneminde mevcut olduğu yalnız uygulama bakımından sahabeye pratiğe kavuştuğunu düşünmekteyiz. Bu sebeple sahabe dönemindeki arz uygulamalarına geçmeden önce fikirsel olarak bu yöntemin doğuşuna zemin hazırlayan arz hadisinin durumu hakkında genel bir değerlendirmeye geçebiliriz.

---

<sup>26</sup> Ahmet Keleş, Hadislerin Kabulü ve Reddinde Kur'an'a Arz Yöntemi, **KURAMER Yayınları**, İstanbul, 2020, sy. 44, s. 477.

<sup>27</sup> Kamil Çakın, Hadis'in Kur'ân'a Arzı Meselesi, Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1993, c. XXXIV, s. 241.



### 1.2.1.1. Arz Hadisi ve Değerlendirilmesi

Hanefilerdeki Kur'an'a arz anlayışının en temel dayanak noktalarından birisinin arz hadisi olduğunu belirtmiştik. Her ne kadar Ebû Hanife haber-i vâhidlerin Kur'an'la uyumunu kontrol için başvurduğu arz yöntemini aklî zeminde ele alarak konuşsa da<sup>28</sup> Ebû Yusuf'un bu hadisi senediyle zikredip haber-i vâhidlerin kabul ve reddi konusunda bir takım prensipler çıkarması, arz hadisinin Ebû Hanife'nin kurmuş olduğu medresede bilindiği gerçeğini önümüze sunmaktadır. Çünkü Ebû Yusuf'un fıkıh usûlünün en önemli konularından olan haber-i vâhidin kabul ve şartları meselesinde kendisine dayanak olarak ele aldığı arz hadisinden o medresenin usûlî anlayışının baş müessisi sayılan Ebû Hanife'nin habersiz olması düşünülemez.

Biz bu bölümde ilgili hadisin bütün varyantlarını zikredip hadis usûlü kriterlerine göre senet metin değerlendirmesini yapmaktan daha ziyade fıkıh usûlü açısından arz yöntemine delil teşkil etmesi bakımından hadisin genel manada durumundan bahsetmek istiyoruz.

Arz hadisi bildiğimiz kadarıyla en erken İbâzî müellif olan Rebî b. Habîb'in (ö. 180/796) *el-Câmiu's-sahîh* isimli müsnedinde biri muttasıl diğeri mürsel olmak üzere ve Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) *Evzâi'*ye (ö. 157/774) eleştiri olarak yazdığı *er-Red alâ siyeri'l-Evzâi* eserinde mürsel olarak geçtiğini görmekteyiz.<sup>29</sup> Aynı şekilde Şâfiî'de (ö. 204/820) ilgili hadisi sıhhat yönünden eleştirerek hem *er-Risale*'de hem de *el-Ümm*'de zikretmiştir.<sup>30</sup>

Ebû Yusuf'un eserinde zikrettiği ve ufak farklarla diğer eserlerde geçen arz hadisi şöyledir:

فإنه حدثنا ابن أبي كريمة عن أبي جعفر عن رسول الله ﷺ أنه دعا اليهود فسألهم فحدثوه حتى كذبوا على عيسى عليه الصلاة والسلام فصعد النبي ﷺ المنبر فخطب الناس فقال إن الحديث سيفشو عني فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني

<sup>28</sup>Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 25.

<sup>29</sup> Rebî b. Habîb, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed İdris – Âşur b. Yûsuf, *Dâru'l-Hikme*, Beyrut, 1995, s. 36, 365; Ebu Yusuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, s. 25.

<sup>30</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir, ed-Dâru'l-Âlemiyye li'n-Neşri ve't-Tevzi', Kahire, 2013, s. 292; Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Dr. Rıfat Fevzî, Dâr İbn Hazm, Beyrut, 2011,c. IX, s. 187.

Hız. Peygamber (s.a.v.) bir gün Yahudileri çağırđı ve onlara bazı şeyler sordu. Onlarda bir takım şeyler söylediler hatta işi Hz. İsa (a.s.) iftiraya kadar götürdüler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) minbere çıktı ve insanlara şöyle hitap etti: **“Muhakkak ki benden hadis(söz) yayılacaktır. Benden size Kur’ân’a uygun olarak gelenler bendendir, Kur’ân’a muhalif olarak gelenler ise benden değildir.”**<sup>31</sup> Ebû Yusuf bu rivayeti İbn Ebî Kerîme<sup>32</sup> – Ebû Cafer<sup>33</sup> - Hz. Peygamber (s.a.v.) kanalıyla nakletmiştir. İki râvininde sika olduğu kabul edildiğinde ve Ebû Cafer’in (ö. 114/732) tabiinden olması sebebiyle rivayetin mürsel olmasının dışında senetsel olarak başka bir problem olmadığı söylenebilir.<sup>34</sup>

Rebî b. Habîb (ö. 180/796) ise aynı rivayeti Ebû Ubeyde – Câbir b. Zeyd – İbn Abbâs - Hz. Peygamber (s.a.v.) tarikiyle muttasıl, Câbir b. Zeyd – Hz. Peygamber (s.a.v.) tarikiyle mürsel olmak üzere iki şekilde rivayet etmiştir.<sup>35</sup> Muttasıl olan rivayette Efendimizin (a.s.) şöyle dediği nakledilir: **“Muhakkak ki benden sonra ihtilafa düşeceksiniz. Bu sebeple benden size gelenleri Allah’ın kitabına arz edin. Ona muvafık olanlar benden, muhalif olanlar ise benden değildir.”**<sup>36</sup> Rebî b. Habîb’in (ö. 180/796) vefatıyla kitabını yeniden düzenleyip bize

<sup>31</sup> Ebu Yusuf, *er-Red alâ Siyeri’l-Evzâi*, s. 25.

<sup>32</sup> Ebu Yusuf’un *er-Red alâ Siyeri’l-Evzâi* isimli eserini tahkik eden Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, İbn Ebî Kerîme ismini rical kitaplarında bulamadığını muhtemelen asıl ismin Ebû Kerîme olup “أنبا أبو كريمة” ifadesinin yanlış okunması sebebiyle İbn Ebî Kerîme olarak değiştirildiğini iddia etmiştir. Ebû Kerîme ise Ahmed b. Hanbel, Nesâi ve İbn Mece’nin ricalinden olup sika bir râvidir. Yanlız Muhammed Zâhid el-Kevserî’nin ravi hakkında kendisini bilgilendirdiğini söyleyen Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, isminin Ebû Abdırrahman Hâlid b. Meysera olup İbn Ebî Kerîme el-İsbehânî’yle marif olduğunu, *Tehzîbu’t-tehzîb* ve *Târîhu Bağdat* gibi eserlerde tercemesinin zikredildiğini ve Ahmed b. Hanbel, Ebu Davud ve İbn Maîn’in sika kabul ettiğini aktarır. Bkz. Ebu Yusuf, *er-Red*, s. 24 (dp.); İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, III, s. 114.

<sup>33</sup> Tabiinden olan Ebû Cafer’in ismi Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib el-Bâkır’dır. Her ne kadar İbn Ebî Kerîme künyesi Ebû Cafer olan iki ayrı râviden rivayette bulunsa da buradaki kişinin zayıf kabul edilen el-Medâinî değil de sika ve hüccet kabul edilen Ebû Cafer el-Bâkır olduğu kuvvetle muhtemeldir. Bu konu hakkındaki tartışma ve detaylı bilgiler için bkz. Abdülmecîd et-Türkmânî, *Dirâsât fî usûli’l-hadîs*, s. 313; Ayrıca Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî’nin rivayeti zayıf görmelerinin sebebini Ebû Cafer’in Şia imamları arasında sayılmasıyla ilgili olabileceğinden bahseden Mutlu Gül’ün tespiti kanaatimizce delile muhtaçtır. Çünkü Beyhakî’nin açık ifadesiyle Şâfiî’nin rivayeti zayıf olarak görmesine zemin hazırlayan meçhul râvi Ebû Cafer değil İbn Ebî Kerîme’dır. Bkz. Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 166; Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen*, I, s. 111.

<sup>34</sup> Abdülmecîd et-Türkmânî, *Dirâsât fî usûli’l-hadîs*, s. 313.

<sup>35</sup> Rebî b. Habîb, *el-Câmiu’s-sahîh*, s. 36, 365.

<sup>36</sup> Rebî b. Habîb, *a.g.e.*, s. 36.

intikalini sağlayan İbâzî âlimi Ebû Ya'kûb el-Vercelânî (ö. 570/1175) arasında uzun zamanın olması ve sonraki nesillere aktarılması konusunda elde yeterli bilgilerin olmaması sebebiyle eserin aidiyeti hakkında bir takım şüpheler bulunsa da<sup>37</sup> aynı rivayetin benzer lafızlarla farklı senetle çağdaşı olan Ebû Yusuf'un eserinde de geçmesi hadisin aslının olduğu yönündeki kanaati güçlendirmektedir.<sup>38</sup>

Hadis hakkında olumsuz kanaat belirten Şâfiî'de (ö. 204/820) aynı rivayeti hem *er-Risale* hem de *el-Ümm*'de naklederek meçhul bir râviden aktarılan munkatı' bir rivayet olduğu ve kendisine göre maruf olmadığını belirterek eleştirmiştir.<sup>39</sup> Şâfiî'nin eleştirisinin iki noktada yoğunlaştığını görmekteyiz. Birincisi, rivayeti munkatı' yani mürsel görüp kabul etmemesi; ikincisi, senedinde meçhul râvinin bulunması.<sup>40</sup> Bilindiği üzere mürselin kabulü konusu tartışmalı olup Şâfiî'nin usûlü açısından problem olsa da irsal eden (mürsil) râvi sika/imam olduğunda bunda herhangi bir beis görmeyip rivayetini hüccet gören Hanefî usûlcüleri için problem arz etmemektedir.<sup>41</sup> İkinci eleştiride ise Şâfiî, Ebû Yusuf'un senedindeki İbn Ebî Kerîme'yi (ö. 113/731) meçhul görüp halinin bilinmemesi sebebiyle rivayetinin kabul edilmeyeceğini söylemiştir. Her ne kadar Şâfiî sarahaten meçhul râviden kastının İbn Ebî Kerîme olduğunu söylemese de Beyhakî (ö. 458/1066) bahsettiği kişinin İbn Ebî Kerîme olduğunu belirtir.<sup>42</sup> Süfyân b. Uyeyne, Süfyân-ı Sevrî ve Şu'be gibi güvenilir kimselerin kendisinden nakilde bulunduğu ayrıca Nesâî ve İbn Mâce'nin ricali arasında da bulunan İbn Ebî Kerîme meşhur bilinen bir râvi olması sebebiyle hakkındaki cehalet tespiti doğru gözükmemektedir.<sup>43</sup>

<sup>37</sup> Bkz. Bünyamin Erul, "REBÎ' b. HABÎB", *DİA*, XXXIV,494-495.

<sup>38</sup> Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefi Hadis Anlayışının Teşekkülü*, s. 28.

<sup>39</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 292; Şâfiî, *el-Ümm*, c. IX, s. 187.

<sup>40</sup> Abdülmecîd et-Türkmânî, *Dirâsât fi usûli'l-hadîs*, s. 313.

<sup>41</sup> Hanefî usûlcülerine göre mürsel hadisin durumu konusunda daha detaylı bilgi için bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, s. 143; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, s. 390; Serahsî, *Usûl*, s. 278; Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, s. 435; Abdülmecîd et-Türkmânî, *Dirâsât fi usûli'l-hadîs*, s. 443.

<sup>42</sup> Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, I, s. 111; Beyhakî, *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'l-Minhâc, Medine, 2017, c. 1, s. 132.

<sup>43</sup> İbn Ebî Kerîme hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Dîmeşk, 1986, s. 190; Mutlu Gül, *Hanefi Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 166.

Bunun dışında arz hadisini ufak farklarla ve değişik senetlerle Taberânî (ö. 360/971),<sup>44</sup> Dârekutnî (ö. 385/995),<sup>45</sup> İbn Adî (ö. 365/976),<sup>46</sup> İbn Asâkir (ö. 571/1176)<sup>47</sup> ve İbn Hazmda (ö. 456/1064)<sup>48</sup> rivayet etmiştir. Öyle ki Beyhakî (ö. 458/1066) *el-Medhal* isimli eserinde hadisi bütün tarikleriyle ele alıp zayıf olduğunu ve her bir tarikteki za'f sebebini belirtir.<sup>49</sup> Burada hadisin zayıf görülüp mevzu olarak nitelendirilmemesi belli yönlerden kuvvet kesp ederek istidlale konu olabileceği gerçeğini saklı tutmaktadır. Ancak Yahya b. Maîn (ö. 233/848), İbn Mehdî (ö. 198/813) ve İbn Abdilber (ö. 463/1071) gibi muhaddisler hadisi zındıkların uydurması mevzu olarak görseler de<sup>50</sup> bunda senetsel problemlerinin yanında hadisin erken dönem İbâzî bir âlimin eserinde geçmiş olmasının etkili olduğu da düşünülebilir.<sup>51</sup> Bununla birlikte arz hadisinin ifade ettiği mananın hadisçilerin rivayetleri kabul anlayışlarına uymaması, daha çok Ehl-i re'y'in anlama biçimini çağrıştırması sebebiyle bizzat Ehl-i hadis tarafından reddedildiğinde söylenebilir.

Dikkat çekici diğer bir husus belirgin Ehl-i hadis savunucusu olan Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin (ö. 280/894) Hanefî mezhebi içinde itizâlî yönelimiyle bilinen Bişr b. Ğiyâs el-Merîsî'nin (ö. 218/833) daha çok Mu'tezile mezhebine yakın kelâmî görüşlerini tenkide yönelik yazdığı eserinde arz rivayetinden bahsedip, muârizlarını eleştirmeyi hedef aldığı bir eserde rivayeti zayıf ya da mevzu diyerek reddetmek yerine tevîl etmeye çalışması ve muhataplarının hadisi yanlış anladıklarını söylemesidir.<sup>52</sup> Yahya b. Maîn'in de (ö. 233/848) öğrencisi olan hatta ona sorduğu cerh-tadil ile ilgili sorularla rical eserini kaleme alan Dârimî'nin arz hadisi

<sup>44</sup> Taberânî, *el-Mucemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ty., c. 12, s. 316.

<sup>45</sup> Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, c. 5, s. 370-372.

<sup>46</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Yusuf el-Bekâî, el-Mektebetü'l-Eseriyye, Beyrut, ty., c. 4, 1386.

<sup>47</sup> İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, thk. Amr b. Garâme, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, c. 55, s. 77.

<sup>48</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâk, Beyrut, ty., c. 2, s. 77.

<sup>49</sup> Beyhakî, *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'l-Minhâc, Medine, 2017, c. 1, s. 131; Ayrıca Beyhakî'nin rivayetin bütün tarikleri zayıftır sözüne kitabın muhakkiki Muhammed Avvâme'nin yaptığı açıklama ve eleştiri dikkate değerdir.

<sup>50</sup> İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlihi*, II, s. 1191

<sup>51</sup> Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, s. 28.

<sup>52</sup> Bkz. Osman b. Saîd ed-Dârimî, *Reddü'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Saîd alâ Bişr el-Merîsî al-anîd*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1939, s. 128.

konusunda hocasının tavrını bilmemesi düşünülmediği gibi bu bize ilgili hadisin bütün Ehl-i hadis çevrelerince reddedilmediği bir kısım Dârimî gibi hadisçilerce kabulle karşılandığını gösterir.<sup>53</sup>

Bunların yanında usûlî açıdan da arz hadisine yönelik şöyle bir eleştiri getirildiğini görmekteyiz. Hadis hem sübût hem de delalet açısından zannîdir. Sübûtbakımından zannî olduğu ortadadır çünkü haber-i vâhiddir. Delalet olarak ise hadisin kapsamından mütevâtir ve meşhur haberler tahsis edilmiştir.<sup>54</sup> Hanefilerce âmm lafız tahsis edildikten sonra zannî olur. Peki, nasıl olurda iki açıdan da zannî olan bir rivayet ile genel bir kaide/yöntem istihraç edilebilir?<sup>55</sup> Öncelikle arz hadisinin haber-i vâhid olduğu için zannî olduğu doğrudur. İkincisi burada âmm lafzın tahsisinden söz edilemez. Çünkü Hanefilere göre tahsis eden delilin yani muhassis'in âmm lafza bitişik olması gerektiği gibi hadisin siyak ve sibakından kastedilen rivayetlerin aslında mütevâtir ve meşhur haberler değil Hz. Peygamber'e (s.a.v.) aidiyeti şüpheli olan haber-i vâhidlerdir.<sup>56</sup> Bununla birlikte hadis zannî olsa bile genele yönelik usûlî bir kaide çıkarılamayacağını söylemek doğru değildir. Çünkü biliyoruz ki fikhî veya usûlî kaidelerin çoğu aslında haber-i vâhidle sabit olmuş nasslardan elde edildiği gibi delilin zannî olması geneli ilgilendiren kural içermesine engel değildir.<sup>57</sup> Bu ancak zannî delilden çıkarılan kaidenin katî olduğu iddia edildiğinde sorun oluşturabilir. Bu sebeple zannî olan arz hadisinin arz yöntemini tesis etmesinde hiçbir sakınca yoktur.

Sonuç olarak arz hadisi birçok tarikten gelmiş olup bütün tariklerine mevzu diyerek devre dışı bırakmak ilmi kriterlerle uyummadığı gibi bazı tariklerinin zayıf bazı tariklerinin ise mevzuya yakın seviyede olduğu hatta Ebû Yusuf rivayetinin

---

<sup>53</sup> Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefi Hadis Anlayışının Teşekkülü*, s. 34-35.

<sup>54</sup> Arz rivayetindeki 'hadis' kelimesi marife olup lâm tarifinde istiğrâk için olduğu kabul edilirse umûm ifade eder ve bütün hadis kısımlarını kapsar. Arza konu olan rivayetlerin âhâd haberler olduğu düşünüldüğünde mütevâtir ve meşhûr haberlerin tahsis edilmiş olması gerekir.

<sup>55</sup> Arz hadisine getirilen nakli ve akli tenkitler için bkz. Mehmet Erdoğan, *Batnî İnkıtâ, MÜİFD*, sy. 4, İstanbul 1986, s. 420.

<sup>56</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, s. 15.

<sup>57</sup> Örneğin "İşler maksatlara göredir", "Zarar zâil olunur", "Yakın şekle zâil olmaz", "Haraç tazminsebebiyledir" gibi pek çok fikhî ve usûlî kaide zannî delille sabit olmuştur. Bkz. Dr. Yakup el-Bâhüseyîn, *el-Mufassal fi'l-kavâidi'l-fikhiyye*, s. 171, 281, 358, 555.

mürsel olması dışında başka probleminin olmadığı göz önünde bulundurulduğunda hadisin arz yöntemine delil teşkil etmesinde sakınca olmadığı düşünülmektedir.

### 1.2.2. Sahâbe Döneminde Kur'ân'a Arz Uygulamaları

Kur'ân ve sünneti anlama ve yorumlamada oluşmuş ekollerin bir şekilde sahabe tabakasında köklerinin olduğu bilinmektedir. Çünkü insan faaliyeti olan anlama ve yorumlama nasıl sonraki müçtehitlerde değişiklik arz etmişse sahabe de farklı olması kaçınılmazdır. Örneğin İbn Ömer gibi sahabelerin Kur'ân-sünnet ilişkisi ve hadislerin anlaşılması noktasındaki tavrıyla Hz. Ömer, İbn Mesûd ve Hz. Âişe gibi sahabelerin tavrı arasında fark vardır.<sup>58</sup> Özellikle ikinci gurupta zikrettiğimiz sahabeler hadislerin metni konusunda daha çok yorum yapıp Kur'ân'a muhalif olmayıp uyumlu olmasına ve illetlendirme faaliyetlerine daha çok yöneldiklerini görmekteyiz. Aslında Kur'ân'a muhalif olan haberlerin kabul edilmemesi müçtehit sahabelerin çoğunda gözlenen bir durum olsa da muhalefetin durumu ve sınırları farklılık arz edebiliyor. Bu konuda Dumeynî'nin şu tespiti özellikle hadisin Kur'ân'a muhalefet etmesi durumunda sahabenin tutumunu bize anlatmaktadır:

Sahabeden varit olan meselelerin istikra edilmesinden anlaşılacaktır ki Kur'ân onlar için ilk ölçüdür. Bu sebeple Kur'ân'a muhalif olan hadisleri kabul etmeyip bilakis o hadislerin râvilerinin vehme veya hataya düştüklerine hükmetmektedirler. İlgili Kuran ayetine muârazadan dolayı o hadisleri kabul etmeyi ve iktiza ettiğiyle ameli terk etmişlerdir. Hadisin Kur'ân ayetine muarız olduğu meselelerin incelenmesiyle ortaya çıkıyor ki onlar için Kur'ân'a muarız olmak hadisin reddi için yeterlidir. Yalnız bu red kesinlikle Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) hükmüne değildir. Hadisin Kur'ân'a muhalefet etmesi onlara göre o sözün Allah Rasûlü'ne (s.a.v.) ait olmadığı anlamına gelir. Çünkü Kur'ân ve sahih sünnet gerçekte ikisi de Allah katındandır, ihtilaf etmeleri ve çelişmeleri mümkün değildir. Belki nakleden

---

<sup>58</sup> Sahabe dönemindeki metin tenkidi çeşitleri ve örnekleri konusunda detaylı bilgi için bkz. Dr. Mutaz el-Hatib, **Reddü'l-hadis min ciheti'l-metn**, eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, Beyrut, 2011, s. 179.

hata etmiş, unutmuş, işittiğinin tamamını nakletmemiş veya Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ne murat ettiğini lafızdan anlamamıştır.<sup>59</sup>

İşte yukarıdaki değerlendirmede de gördüğümüz gibi Kur'ân'a muhalif olan haber-i vâhidlerin kabul edilmediği, ortaya çıkan muhalefetin râvi kaynaklı olduğu sahabe tarafından temas edilmiş olup, bunun tespiti ise ancak Kur'ân'a arz ederek ortaya çıkacağı bizzat sahabe uygulamasıyla oluşmuştur. Arz yönteminin fikrîsel olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) arz hadisiyle ortaya çıktığını ancak sonraki dönemde oluşmuş râvi faktöründen kaynaklı aidiyet problemini gidermek adına ilk olarak sahabeye uygulama bulduğunu sonrasında ise süreç içinde Hanefiler sayesinde haber-i vâhidin metin tenkit yöntemi haline kavuşturulduğunu söylemiştik. Şimdi ise belirgin olarak ilk hangi sahabelerin kendilerine rivayet olunmuş haberleri tenkit kapsamında Kur'ân'a arza başvurduklarını anlatmak istiyoruz.

#### 1.2.2.1. Hz. Ömer'in Uygulaması

Nassları anlama, yorumlama ve karşılaşılan problemlere karşı getirdiği çözümlere bakıldığında Hz. Ömer'in sonraki dönemlerde oluşmuş ekollere etkisi büyük olmuştur. Dinin doğru anlaşılmasındaki çabası ve bu konudaki içtihatî tavır sadece bulunduğu zamanda değil kendisinden sonraki dönemde de ilkeleştirilerek çözüm olmaya devam etmiştir. Özellikle Ehl-i re'y Hz. Ömer'in bu içtihatlarından birçok prensip geliştirerek bu anlayışı diğer nasslarda şamil kılarak bir bütünlük sağlamaya çalışmışlardır. İşte Kur'ân'a arz yöntemi de bunlardan birisidir ve açıkça Hz. Ömer'in uygulaması sonrasında özellikle Hanefilerle özdeşleşen bu yöntemin temel dayanak noktası olmuştur.

Müslim'in rivayet ettiği bir hadiste Fâtıma bnt. Kays'ın boşanmış kadının nafaka ve süknâ (barınma) hakkı konusundaki rivayeti Hz. Ömer'e ulaştığında Kur'ân'a muhalefeti sebebiyle reddetmiş ve şöyle demiştir:

فَحَدَّثَ الشَّعْبِيُّ بِحَدِيثِ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ - لَمْ يَجْعَلْ لَهَا سُكْنَى وَلَا نَفَقَةً ثُمَّ أَخَذَ الْأَسْوَدُ كَفًّا مِنْ حَصَى فَحَصَبَهُ بِهِ. فَقَالَ وَبِئْسَ تَحَدَّثُ بِمَثَلِ هَذَا قَالَ عُمَرُ لَا نَنْزُكُ كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا ﷺ - لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا

<sup>59</sup> Dumeyni, **Mekâyis nakdi mütûni's-sünne**, Riyad, 1984, s. 61.

نَدْرَى لَعَلَّهَا حَفِظَتْ أَوْ نَسِيَتْ لَهَا السُّكْنَى وَالنَّفَقَةَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ (لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ).

Şabî, Fâtıma bnt. Kays'ın Allah Resûlü'nün (s.a.v.) kendisine süknâ ve nafaka hakkı tanımadığı ile ilgili hadisi rivayet ettiğinde Esved eline bir taş alıp Şabî'ye atmış ve şöyle demiştir: Yazık sana bunu rivayet ediyorsun, bu rivayet hakkında Ömer şöyle dedi: “Unuttuğunu veya doğru hatırladığını bilmediğimiz bir kadının sözüyle Allah'ın Kitabını ve Rasûlü'nün sünnetini terk edemeyiz. Onun nafaka ve süknâ hakkı vardır. Çünkü Allah azze ve celle şöyle buyurmuştur: *“Açık bir hayâsızlık yapmış olmadıkça onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmazlar.”*<sup>60,61</sup>

Bu rivayet bize açıkça göstermektedir ki Hz. Ömer kendisine ulaşan hadislerin özellikle haber-i vâhidlerin kabulü noktasında Kur'an'la ve bilinen sünnetle uyumlu olmasına dikkat etmekte, Kur'an'a muhalif gördüğü haberleri ise kabul etmemektedir. Bu işlemi ise konuyu ilgili ayetle ilişkilendirmesinden anladığımız gibi Kur'an'a arz ederek yapmıştır. Burada Hz. Ömer'in Kur'an'la birlikte sünneti de zikretmesi arzın sadece Kur'an'a değil onun gibi asıl olan sünnetede yapılacağını ifade etmesi bakımından önemlidir. Kur'an'a arzı ilkesel olarak kabul eden Hanefiler için bu rivayet ve Hz. Ömer'in uygulaması arz hadisinin sıhhatindeki tartışmayı göz önünde bulundurduğumuzda açıkça delil olmaktadır.

#### 1.2.2.2. Hz. Âişe'nin Uygulaması

Erken yaşta Efendimizle (a.s.) evlenerek onun aile hayatına yönelik bilgilerinin çoğunun ilk aktarıcısı olan Hz. Âişe, bu yönüyle en çok hadis rivayet eden sahabeler arasında olmasının yanındadaha ilk dönemde sahabeler arasındaki birçok tartışmaya görüşleriyle katkı sağlamış, içtihatlarıyla kendi yönelimini belirlemiş önemli bir sahâbîdir. Öyle ki arz yöntemini açıkça Hz. Ömer de görmüş olmamıza rağmen bu yöntemi en çok kullanmış olan ve Kur'an'a arz denildiğinde ilk akla gelebilecek sahâbîdir Hz. Âişe. Hatta onun bazı sahabeyi rivayetlerinden dolayı

<sup>60</sup> Talak, 65/1.

<sup>61</sup> Müslim, **Talak**, 46.



eleştirdiği ve Zerkeşî'nin (ö. 794/1414) bunları bir eserinde topladığı itirazlarının çoğu Kur'ân'a arz örnekleridir.<sup>62</sup> Biz burada bir kaçıyla iktifa edeceğimiz Kur'ân'a arz uygulamaları Hz. Âişe'nin içtihatlarında ve Kur'ân-sünnet anlayışında olabildiğince yer almaktadır.

- Rivayete göre<sup>63</sup> İbn Abbâs, Hz. Ömer'in “**Muhakkak ki ölü ailesinin kendisine ağlamasından dolayı azap görür**” rivayetini vefat ettikten sonra Hz. Âişe'ye anlatmış ve bunun üzerine Hz. Âişe şunları söylemiş: “Allah Ömer'e rahmet etsin. Allah'a yemin olsun ki Allah Rasûlü, Allah mümine ailesinin kendisine ağlamasından dolayı azap eder demedi. Bilakis “**Allah ailesinin kendisine ağlamasından dolayı kâfirin azabını arttırır**” dedi. Bu konuda Kur'ânın beyanı size yeter: “*Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez.*”<sup>64</sup>

Görüldüğü gibi Hz. Âişe, bu konuda Kur'ân'ın beyanı size yeter diyerek rivayeti açıkça Kur'ân'a arz etmiş ve ilgili ayete muhalif gördüğü için kabul etmeyip kendince doğru şekli zikretmiştir. Dikkat edilirse rivayet hala bu şekliyle de aynı ayete muhalif görülebilir. Yalnız Müslim'in diğer bir rivayetinde “Allah İbn Ömer'e mağfîret eylesin. O yalan isnatta bulunmaz lakin unuttu veya hata etti. Çünkü Allah Rasûlü (s.a.v.) kendisine ağladıkları vefat etmiş bir Yahudi'nin yanından geçiyordu ve şöyle dedi: “**Bunlar ona ağlıyorlar yalnız o kabrinde azap olunacak**”<sup>65</sup> şeklinde gördüğümüz ziyade konuyu daha doğru anlamamızı sağladığı gibi ilgili ayetleardaki muhalefeti de giderir. Burada dikkat çekici diğer bir nokta yukarıdaki ilk hadis arz faaliyetiyle bilinen ve Kur'ân'la uyuma dikkat eden Hz. Ömer'den rivayet edilmesine rağmen onun muhalif görmeyip Hz. Âişe'nin muhalif görmesidir.

---

<sup>62</sup> Bkz. Zerkeşî, *el-İcâbe li îrâdi mâ istedrakethü Âişe ale's-sahâbe*, thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2001.

<sup>63</sup> Buhârî, *Cenâiz*, 46; Müslim, *Cenâiz*, 23.

<sup>64</sup> Fâtır, 35/18.

<sup>65</sup> Rivayetin farklı varyasyonları için bkz. Zerkeşî, *el-İcâbe li îrâdi mâ istedrakethü Âişe ale's-sahâbe*, s. 60; Dumeynî, *Mekâyis nakdi mütûni's-sünne*, s. 63.

<sup>66</sup> Müslim, *Cenâiz*, 27; Aynı rivayeti benzer lafızla Şeybânî'de Muvatta rivayetinde aktarır ve sonrasında 'Ebû Hanîfe ve biz de Hz. Âişe'nin görüşünü alıyoruz'demesi kurucu imamlar nezdinde Kur'ân'a arza örnek olması bakımından önemlidir bkz. Şeybânî, *Muvattaü'l-İmâm Mâlik*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Kahire, 2014, s. 107.

Muhtemeldir ki Hz. Ömer ya rivayeti aradaki muhalefeti giderecek şekilde yani ölünün arkasından ağlanması için vasiyet etmesi gibi tevil etmiş<sup>67</sup> ya da eksik hatırlamaktadır. Hz. Âişe olayı daha doğru hatırladığı için rivayet edilen şeklin ilgili ayete arz edildiğinde bir uyuşmazlık olduğunu rahatlıkla görebilmiştir.

- Ebu Hureyre'nin “**Veled-i zîna üç kötünün en kötüsüdür**” şeklindeki rivayeti Hz. Âişe'ye ulaştığında şöyle demiştir: “Allah Ebu Hureyre'ye rahmet etsin, yanlış işitip yanlış söylemiş. Hadis böyle değildi. Allah Rasûlüne (s.a.v.) münafıklardan biri eziyet ediyordu, “**Falancadan kim bana mazeret gösterir?**” diye sordu. Dediler ki: Ya Rasûlallâh onu yapan bunun yanında zina çocuğudur. Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.v.) “**O üç kötünün en kötüsüdür**” dedi. Çünkü Allah Teâlâ “*Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez*” buyuruyor.”<sup>68</sup>
- İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah Teâlâ'yı gördüğü ile ilgili sözü Hz. Âişe'ye ulaştığında şöyle dedi: “Kim Hz. Muhammed (s.a.v) Rabbini gördü derse büyük hata etmiştir. Çünkü Allah “*Gözler onu idrak edemez, O gözleri idrak eder. O Latîf ve Habîrdir*”<sup>69</sup> buyuruyor.”<sup>70</sup>

Bu iki rivayette de gördüğümüz gibi Hz. Âişe sahabeden kendisine ulaşan rivayetlerin hem Kur'ân ile sağlamasını yapmış hem de aktarılan rivayetdeki probleme hadisin bağlamını zikrederek işaret etmiştir. Muhalefet şeklinde olan problemin aslında râvî kaynaklı yanlış hatırlama veya yanlış aktarma şeklinde vuku bulduğunu ifade etmiştir.<sup>71</sup> Bunun yanında rivayetler sonunda ilgili Kur'ân ayetini okuması ve eleştirisini bu ayetle ilişkilendirmesi haberlerin kabulünde Kur'ân'a

---

<sup>67</sup> Dumeynî, **Mekâyîs nakdi mütûni's-sünne**, s. 72.

<sup>68</sup> Hâkim, **Müstedrek**, II, s. 234.

<sup>69</sup> Enân, 6/103.

<sup>70</sup> Buhârî, **Tevhîd**, 9; Tirmizî, **Tefsîr**, Sûretü'n-Necm, 4; Rivayetin farklı durumları için bkz. Zerkeşî, **el-İcâbe li îrâdi mâ istedrakethü Âişe ale's-sahâbe**, s. 82; Dumeynî, **Mekâyîs nakdi mütûni's-sünne**, s. 65.

<sup>71</sup> Dumeynî, **Mekâyîs nakdi mütûni's-sünne**, s. 65.

uygunluğu şart koğuğu gibi bunun Kur'ân'a arz edilerek mümkün olabileceği fikrinde olduğuna işaret etmektedir.

### 1.2.2.3. Hz. Ali'nin Uygulaması

Erken yaşta müslüman olması, keskin zekâsı ve ilmiyle müçtehit sahabeler arasında önemli bir konuma sahip olan Hz. Ali, ilk dönemlerde daha ortaya çıkmış birçok fırka ve fitne olaylarına şahit olmuştur. Bu fitne ortamı ve farklı mezheplerin birbiriyle mücadelesisebebiyle yanlış Kur'ân-sünnet anlayışlarına ve uydurma hadislere tanıklık eden Hz. Ali kendince bir takım prensipler geliştirmiştir. Ebu Yusûf arz anlayışını delillendirirken arz hadisi sonrasında bazı sahabelerin rivayet kabulünde benimsedikleri yöntemleredeğinir, Hz. Ömer'in iki şahitle hadis kabul etmesi ve Hz. Ali'nin ise rivayette tek kalan kişiye yemin ettirip öyle kabul etmesinden bahseder.<sup>72</sup> Bu yönüyle Hz. Ali ilk sahâbî olma özelliğini taşır. Bunlar özellikle müçtehit sahabenin rivayet kabulünde titiz davrandığını bir takım prensiplerle hareket ettiğini gösteren bilgilerdir. Hz. Ali'nin tek kalan râvîye yemin ettirmesinin yanında rivayetin Kur'ânla uyumuna dikkat edip ilgili ayetlere arz ettiği de bilinmektedir. Örneğin cinsî münasebetten (duhûl) önce kocası vefat eden kadının mehri konusunda Hz. Ali'den gelen rivayet onun haber-i vâhidlerin kabulünde arza başvurduğunu gösteren misallerdendir.

Hz. Ali mehir tayin edilmemiş kadının kocası cinsi münasebetten önce vefat ederse kadına mehir vermenin gerekmeyeceği kanâatindeydi. Kendisine Ma'kıl b. Sinân'ın konu hakkında "Hz. Peygamber (s.a.v.) Berva' için mehr-i misil verilmesine, miras almasına ve iddet beklemesine hükmetti" rivayeti ulaştığında şöyle dedi: "Allah'ın kitabına ve Rasûlü'nün sünnetine muhalif olduğu yerde topuğuna bevleden bir bedevinin sözünü kabul edemeyiz".<sup>73</sup>

Hz. Ali kuvvetle muhtemel cinsi münasebet sonrasında mehrin verileceğini gerekli kılan "*Onlardan karı-koca ilişkisi yaşadıklarınıza kararlaştırılmış olan*

---

<sup>72</sup> Ebu Yusuf, **er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi**, s. 30-31.

<sup>73</sup> şevkânî, **Neylü'l-evtâr**, İşâmüddin es-Sabâbudî, Dâru'l-Hadîs, Mısır, 1993, c. 6, s. 205; Dumeyni, **Mekâyis nakdi mütûni's-sünne**, s. 69.

*mehirlerini verin*”<sup>74</sup> ayetine Ma’kıl b. Sinân’ın rivayetini arz edip muhalif görmüş ve kabul etmemiştir.<sup>75</sup> Çünkü ayet mehrin verilmesini cinsi münasebetle ilişkilendirmiş eğer ortada karı-koca ilişkisi yoksa mehrin verilmesi gerekmeyecektir. Bunun yanında Ma’kıl, Hz. Ali’nin “topuğuna bevleden” tabirinden anlaşıldığı gibi rivayetiyle maruf olmayıp, doğru hatırlayıp hatırlamadığı belli olmayan bir durumda olduğu hatta rivayeti Kur’ân’a muhalefet ettiği için meçhul konumda bir râvidir.

Bununla birlikte Ma’kıl, Hanefilerce de rivayetiyle maruf olmayıp zabtı ve adaletiyle meçhul bir râvî olsa da İbn Mesûd gibi önde gelen fakih sahâbînin şehâdeti yani rivayetini işitip kabul etmesini tadîl olarak değerlendiren Hanefiler, Ma’kıl’ın rivayetiyle amel ederler.<sup>76</sup> Dikkat çekici diğer bir nokta İbn Mesûd, Hz. Ali gibi rivayeti Kur’ân’a muhalif görmemesidir. Bu da bize rivayetlerin Kur’ân’a muhalif görülüp reddedilme meselesinin içtihâdî bir konu olduğunu gösterdiği gibi, Hz. Ali’de gördüğümüz arz anlayışı Hanefilerde de olsa da ilgili rivayet onlara göre Kur’ân’a arz edilse bile muhalif olmadığı için kabul edilmektedir.<sup>77</sup>

### 1.3. HANEFİ USÛLÜNDE ARZ ÇEŞİTLERİ VE KUR’ÂN’A ARZ YÖNTEMİ

#### 1.3.1. Hanefi Usûlünde Arz Çeşitleri

Haber-i vâhidlerin belli şartlar dâhilinde amel edilmeyi gerektirdiği konusu usûlcülerin büyük çoğunluğunun görüşüdür.<sup>78</sup> Çünkü dindeki her meselenin katî delille sabit olması mümkün olmadığı gibi dinin büyük bir kısmının haber-i vâhid gibi zan ifade eden delillerle sabit olduğu düşünüldüğünde, bunların amele konu

<sup>74</sup> Nisa, 4/24

<sup>75</sup> Dumeynî, **a.g.e.**, s. 69.

<sup>76</sup> Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, II, s. 217; Pezdevî, **Kenzu’l-Vusûl**, s. 371; Serahsî, **Usûl**, s. 265.

<sup>77</sup> Mehrin gerekliliğini “*Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı*” (Nisâ-24) ayeti sebebiyle akitle ilişkilendiren Hanefiler, tayin edilmemiş mehirle yapılan evlilikte mehr-i misil zimmette akit sebebiyle sabit olur, edası ise cinsi münasebet veya kocanın vefatıyla gerekli hale gelir. Hz. Ali’nin istidlal ettiği ayeti ise tayin edilmiş mehir ve cinsi münasebetten sonra mehrin tam verilmesiyle ilgili olarak anlayan Hanefiler iki ayet ve Ma’kıl b. Sinân rivayeti arasında tearuz görmemişlerdir. Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, I, s. 136; İbn Melek, **Şerhu’l-menâr**, thk. İlyas Kaplan, Dârü’l-İrşâd, İstanbul, 2014, c. 1, s. 230.

<sup>78</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-usûl**, III, s. 75; Ebu’l-Hüseyn el Basrî, **el-Mutemed**, II, s.583; Şîrâzî, **el-Lûme**, s. 155; Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, II, s. 520; Abdülmecîd et-Türkmânî, **Dirâsât fi usûli’l-hadîs**, s. 284.

edilmemesi dinin büyük bir kısmının iptaline yol açar. Bu da belli şartlarla haber-i vâhidlerin kabul edilmesi gerekliliğini ortaya koyar. İşte bu şartlar daha ilk dönemlerde usûlcüler arasında yoğun tartışmalara sebep olmuş, her mezhep kendi anlayışı gereği belli şartlar belirleyerek usûlünü sistemleştirmiştir.<sup>79</sup> Hanefi mezhebi usûlcüleride haber-i vâhidlerin kabulünde hem senet hem de metni ilgilendirecek bir takım şartlar öne sürmüşlerdir. Biz burada konumuz gereği tüm şartlara değinmek yerine metin tenkidi bağlamında asıllara muâırz olmama şartını ortaya çıkaran arz çeşitlerini konuşacağız. Çünkü Hanefi mezhebinde haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için Kur'ân-sünnet gibi asıllara muâırz olmaması gerekir.<sup>80</sup> Bu muârazanın belirlenme yöntemi ise o asıllara arz edilmesidir. Bu sebeple arz hem haber-i vâhidin kabulü için gerekli hemde asıllarla uyumu sağlayan bir yöntemdir. Önceki bölümde de ifade edildiği gibi arz yöntemi aidiyet ve muâraza problemini gidermeye imkân tanıdığı için sadece haber-i vâhidler için söz konusudur.

Hanefi mezhebi içinde sistemli ve düzenli halde haber-i vâhidlerin belli illetlerle reddedilebileceği söylemini ilk olarak İsâ b. Ebân'la görmekteyiz. Ona göre haber-i vâhidler Kur'ân'ın ihtimalli olmayan açık manalarına ve sâbit sünnete<sup>81</sup> muâırz olduğunda, haberin umûm-i belvâda (geneli ilgilendiren konuda) vârit olması ve haberin şâz<sup>82</sup> olup insanlar naklettiği halde habere aykırı davranmaları durumunda reddedilir.<sup>83</sup>

Cessâs örneklendirerek açıkladığı bu dört prensibe aklın gerektirdiği hükme muâırz olma illetinide ekleyerek beşe çıkarmış ve bu anlayışın mezhebin kurucu

---

<sup>79</sup> Haber-i vâhidin kabul şartları noktasında detaylı bilgi için bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît**, IV, s. 267.

<sup>80</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, III, s. 113; Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, II, s. 265; Pezdevî, **Kenzu'l-Vusûl**, s. 394.

<sup>81</sup> Ebû Yûsuf'un fukahânın bildiği, genelin amel ettiği ve Kur'ân'a uygun anlamında marûf sünnet olarak kullandığı ifadeyi İsâ b. Ebân sâbit sünnet şeklinde ele alır. Cessâs sâbit sünnetin Kur'ân gibi tevâtürle sâbit olmuş sünnet olduğunu söyler. Sonrasında meşhur kavramını geliştiren Debûsî, sâbit sünneti tevâtür, meşhur ve icma ile sâbit olmuş şeklinde üç kısımda toplar. Bkz. Ebu Yusuf, **er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi**, s. 32; Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, III, s. 114; Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, II, s. 265.

<sup>82</sup> İlk dönemlerde yaygın bir kullanıma sahip şâz kavramını Cessâs usûl eserinin farklı bölümünde şöyle ele alır: Herkesi ilgilendiren hükümlerle ilgili konuda özel rivayet edilen veya tekil rivayet edilip Kur'ân, sünnet ve icmâ gibi asıllara muhalefet edip uygun manaya hamli mümkün olmayan haberlerin geneline verilen isimdir. Bkz. Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, I, s. 156.

<sup>83</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, III, s. 113.

imamlarının da usûlü olduğunu, onlardan nakledilen fikhın buna delalet ettiğini belirtmiştir.<sup>84</sup> Sonrasında ise bu prensipler birçok Hanefi usûlcüsü tarafından kabul edilip Debûsî ile birlikte arz formuna dönüştürülerek Kur'ân'a, sâbit sünnete ve hâdiseye (olaya) arz şeklinde ele alınmıştır.<sup>85</sup> Hâdiseye arzda kendi içinde ya hâdisenin umûm-i belvâ sebebiyle meşhur olup haberin tekil (şâz) kalması ya da hâdis hûkmünün sahabe arasında ihtilaflı olduğu halde o konuyla ilgili hadisle hiç kimsenin istidlâl etmemesi şeklinde iki kısımda ele alınmış ve iki durumda da haber-i vâhid hâdiseye arz edilmek suretiyle durumu belirlenmiştir.<sup>86</sup>

İsâ b. Ebân'ın zikrettiği illetlerin sonuncusu haberin şâz olup nakledildiği halde amel edilmemesi prensibi icmâya muhâlif olmak yani icmâya arz şeklinde anlaşılabilir.<sup>87</sup> Çünkü Cessâs'ın haberin aksi yönünde amelde âlimler ittifak etmiştir şeklindeki ifadeleri, konuyla ilgili verdiği örneklerin önemli bir kısmında icmâ olmasında pek tabii icmânında Kur'ân-sünnet gibi asıl olması bu kısmı icmâya arz şeklinde anlamamızı mümkün kılar.

Sonuç itibarıyla Cessâs'ın İsâ b. Ebân'dan naklettiği illetleri yorumlayıp belli katkılar sunması, sonrasında Debûsî ile arz yöntemi şekline kavuşturulup mezhebin büyük çoğunluğunun benimsediği arz çeşitlerini; Kur'ân'a arz, sâbit sünnete arz, icmâya arz, hâdiseye (olaya) arz ve akla arz şeklinde beş kısımda toplayabiliriz.

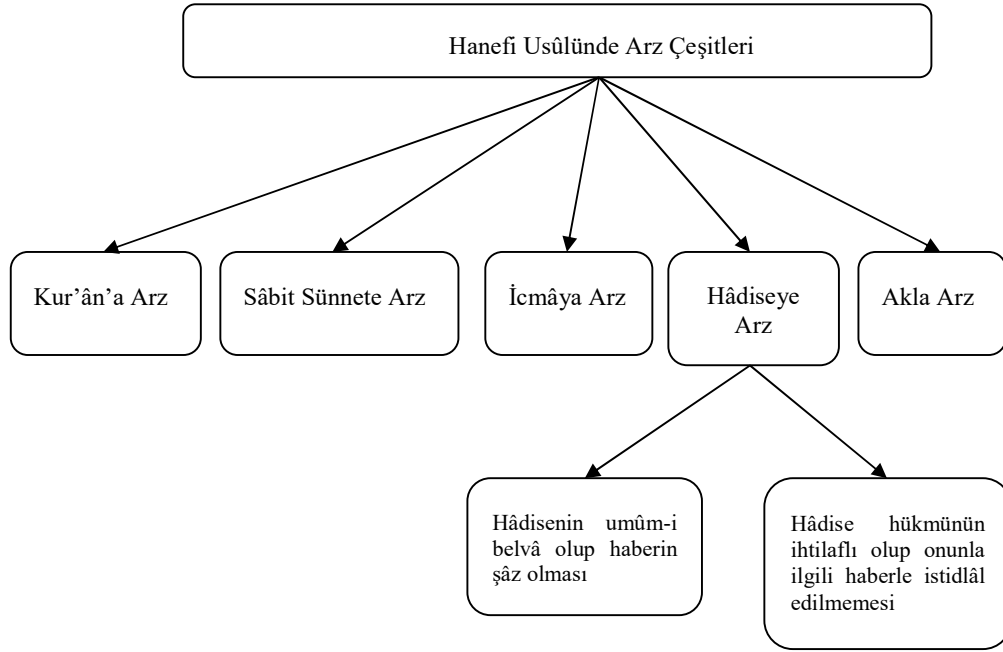
---

<sup>84</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, III, s. 122.

<sup>85</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, II, s. 265.

<sup>86</sup> Debûsî, **A.g.e.**, II, s. 265-266.

<sup>87</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, I, s. 176-177.



#### 1.3.1.1. Kur'ân'a Arz

Kur'ân haber-i vâhidin kendisine arz edileceği ilk asıldır. Haber-i vahid Kur'ân'ın açık ihtimalli olmayan ifadelerine muhâlif geldiğinde ya uygun bir manaya tevîl edilir ya da tevîli mümkün değilse kabul edilmez. Hanefi usûlcülerin hemen tamamı bu görüşte olduğu gibi diğer usûlcülerde Kur'ân'a açık muâriz olan haber-i vâhidi kabul etmezler.<sup>88</sup> Bir sonraki kısımdadaha detaylı ele alacağımız gibi Hanefiler arz hadisi ve belli sahabelerin uygulamalarını esas alarak Kur'ân'a arzı benimsemişler, bunun yanında tahsîs ve takyîdi de kapsayacak şekilde genişletmişlerdir.<sup>89</sup> Böylelikle arz sadece haberin reddi için değil uygun manaya tevîli içinde kullanılır hale gelmiştir.

Örneğin Fâtıma bnt. Kays'ın boşanmış kadının nafaka ve süknâ hakkı olmadığını söylediği rivayet<sup>90</sup>, cinsel organa dokunmanın abdesti bozacağını

<sup>88</sup> Bu konudaki görüş birliği için bkz. Abdülmecîd et-Türkmânî, **Dirâsât fî usûli'l-hadîs**, s. 289.

<sup>89</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, II, s. 269.

<sup>90</sup> Müslim, **Sahih**, Talak, nr: 3694; Ebû Dâvûd, **Sünen**, Talak, nr: 2288; Tirmizî, **Sünen**, Talak, nr: 1180; Ebû Yûsuf, **Kitâbu'l-Âsâr**, thk. Suûd el-Osman, Mektebetü Ehli'l-Eser, Kuveyt, 2013, s. 266.

söyleyen rivayet<sup>91</sup> ve musarrât hadisi<sup>92</sup> gibi konular Kur'ân'a açık muhâlefeti sebebiyle amel edilmezken; “**Namazda Fatıha sûresi okumayanın namazı yoktur**”<sup>93</sup> ve tavafın namaz, şartlarının ise namazın şartları gibi<sup>94</sup> olduğunu ifade eden rivayetlerdeki örneklerde ise Kur'ân'a arz sonucu olan muhâlefet tevil ile giderildiği için tamamen amelden düşürülmemiş uygun manaya hamledilmiştir.

### 1.3.1.2. Sâbit Sünnete Arz

Arz yönteminin sadece Kur'ân'la sınırlı kalmayıp marûf sünnetinde Kur'ân gibi asıl olarak arza konu olduğu ve haber-i vâhid nasıl Kur'ânla uyumlu olması gerekli ise marûf olan sünnetle uyumunun gerekli olup ona muhalefet etmemesi Ebû Yûsuf'un açıkça ifade ettiği bir konudur.<sup>95</sup> Evzâî'yi eleştirdiği eserinde Kur'ân'a uygun olmayan fukahânın haberdar olmadığı şâz rivayetlerden kaçınmasını söyleyip, genelin amel ettiği fukahâ tarafından bilinen rivayetlere uyuması gerektiğini söyleyerek bu rivayetleri Kur'ân gibi asıl görüp marûf sünnet olarak isimlendirmiştir.<sup>96</sup> Böylelikle Ebû Yûsuf'un dilinde Kur'ân nasıl asıl ise Kur'ân ve sünnet ile uyumlu fukahânın bilip amel ettiği rivayetlerde marûf sünnet olup kendisine arz edilebilecek asıl konumundadır.

İsâ b. Ebân, Ebû Yûsuf'un 'marûf sünnet' anlayışını benimseyip 'sâbit sünnet' olarak isimlendirmiş ve Cessâs da sâbit sünnetle ifade edilmek istenenin Kur'ân nassı gibi ilmi gerektiren tevâtür yoluyla sâbit olan sünnet olduğunu belirtmiştir.<sup>97</sup> Sonrasında ise Debûsî sâbit sünneti tevatür, meşhur ve icmâ yoluyla sabit olan sünnet şeklinde ele alarak üç kısmıyla birlikte asıl görüp arz çeşitlerinin ikincisi olarak

---

<sup>91</sup> Ebû Dâvûd, **Sünen**, Taharet, nr: 179; Tirmizî, **Sünen**, Taharet, nr: 82; Nesâî, **Sünen**, Taharet, nr: 163.

<sup>92</sup> Musarrât hadisi Hanefî usûlünde Kitap, sünnet ve kıyasa muhalefeti sebebiyle amel edilmeyen meşhur örneklerdendir. Hadisin ifade ettiği anlam şöyledir: Kişi memeleri şişirilmiş koyun/keçi satın aldığı anda sütünün azlığı sebebiyle aldandığını fark ederse muhayyerdir. Ya hayvanı alıkoyar ya da bir sâ' hurmayla iade eder. Bkz. Buhârî, **Sahih**, Buyû, nr: 2148; Müslim, **Sahih**, Buyû, nr: 3809.

<sup>93</sup> Buhârî, **Sahih**, Salat, nr: 723; Müslim, **Sahih**, Salat, nr: 394.

<sup>94</sup> Tirmizî, **Sünen**, Hac, nr: 960; Nesâî, **Sünen**, Menâsikü'l-hacc, nr: 2922.

<sup>95</sup> Ebu Yusuf, **er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî**, s. 31.

<sup>96</sup> Ebu Yusuf, **A.g.e.**, s. 32.

<sup>97</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, III, s. 114.



zikretmiştir.<sup>98</sup> Burada dikkat çekici olan kısım icmâ yoluyla sâbit olmuş sünnettir. Yani haber-i vâhid icmâ ile desteklenmesi neticesinde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) kesin olarak sâbit olmuş sünnet seviyesine çıkarılarak konu olan sâbit sünnet kapsamına girecektir. Örneğin “**Su temizdir. Ancak necasetin düşmesiyle kokusu veya tadı veya rengi değişirse pis olur**”<sup>99</sup> rivayeti haber-i vâhid hatta istisna ile gelen ikinci kısım zayıf olmasına rağmen ifade ettiği manada âlimler arasında icmâ olması sebebiyle sâbit sünnet konumuna yükselmiş ve konuyla ilgili diğer rivayetlerin arz edildiği asıl olmuştur.<sup>100</sup>

Bu itibarla Hanefilerde Cessâs'ın ifadesiyle tevâtür, Debûsî'nin eklemesiyle de meşhûr ve icmâ yoluyla sabit olan sünnet haber-i vâhidin kendisine arz edileceği ikinci asıl konumundadır.

#### 1.3.1.3. İcmaya Arz

Şerî deliller sıralamasında üçüncü sırada yer alan icmâ usûlcülerin hemen tamamına göre şartlar oluştuğunda hüccettir ve kesin bilgi ifade eder.<sup>101</sup> Bu nedenle icmâ, Kur'ân ve sâbit sünnet gibi asıl konumunda olup, râvilerin durumundan veya senedin sınırlı kalmasından kaynaklı zannî bilgi ifade eden haber-i vâhid ile teâruz ettiğinde haber ya uygun bir manaya tevîl edilir şayet mümkün değilse reddedilir. Âlimlerin nerdeyse tamamının ortak kanaati bu yöndedir.<sup>102</sup> Dolayısıyla haber-i vâhidin asıllarla uyumuna dikkat eden ve olabilecek muârazayı arz yöntemiyle bulmayı hedefleyen Hanefilerin Kur'ân-sünnete arzı konuştukları gibi icmâyâ arz anlayışını da benimsiyor olmaları gerekir. Her ne kadar arz çeşitlerine temas eden Debûsî bunu açıkça zikretmese de Semerkandî icmânın katî olması sebebiyle asıl olduğunu ve haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için ona uygun olmasını gerektiğini

<sup>98</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, II, s. 265.

<sup>99</sup> Beyhakî, **Sünenü'l-kubrâ**, nr: 1273.

<sup>100</sup> Nevevî hadis in istisnaya gelen ziyadesinin muhaddislerin ittifakıyla zayıf olduğunu, buna rağmen fukahânın tamamı ifade ettiği hükmü kabul ettiğini söyler. Bkz. Sanânî, **Sübûlü's-selâm**, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Dâr İbni'l-Cevzî, Riyad, 1997, c. 1, s. 107; Konu hakkındaki icma için bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İcmâ**, thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed, Mektebetü'l-Furkân, BAE, 1999, s. 33.

<sup>101</sup> Konu hakkındaki tartışmalar için bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît**, IV, s. 440, 443.

<sup>102</sup> Abdülmecîd et-Türkmânî, **Dirâsât fi usûli'l-hadîs**, s. 353.

söyleyerek arza işaret eder.<sup>103</sup> Bununla birlikte Debûsî'nin sabit sünnete bir üçüncü kısım olarak icmayla sabit olmayı eklemesi aslında icmayıda kapsama almaya çalıştığını gösterir.<sup>104</sup> Çünkü müstenetsiz icma olmayacağı için üzerinde icma olmuş sünnete arz ile icmaya arz arasında netice itibarıyla fark yoktur.

Konuyla ilgili olarak Cessâs, İsâ b. Ebân'dan haber-i vâhidin reddini gerektirecek illetler bağlamında 'haber-in şâz olup insanlar naklettiği halde amel etmemeleri' ilkesini nakleder. Birkaç örnekle değindiği bu prensiple tam olarak neyi kastettiğini açıklamazken bunun aslında icmâ ile ilişkili olduğunu usûl eserinin başka bölümünde aynı örneklere yaptığı açıklamada görüyoruz. Haber-i vâhidle icmâ arasındaki ilişkiye temas ettiği yerde şunları söyler:

İlim ehlerinden hiç kimse haber-i vâhidin icmâya takdim edildiğini söylemez. Bilakis herkese göre icmâ haber-i vâhiden evladır. Bu sebeple haber-i vâhid icmâ ile reddedilir, icmâ ise haber-i vâhidle reddedilmez.<sup>105</sup>

Cessâs yaptığı bu açıklama sonrasında fukahânın icmâen amel etmediği rivayetleri zikreder. Aynı rivayetleri İsâ b. Ebân'dan naklettiği arz bağlamındaki son illeti açıklarken söylemesinden anlıyoruz ki burada anlatılmak istenen, haberin icmâya muhâlefet etmesi sebebiyle şâz kalıp reddedilmesidir. Neticede bunun belirlenmesi de diğer asıllarda olduğu gibi icmâya arz edilmekle olacaktır.

Örneğin Cessâs; **“Ölüyü yıkayan gusletsin, taşıyan abdest alsın”**<sup>106</sup>, **“Besmele çekmeyen abdesti yoktur”**<sup>107</sup> ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) akşam namazında kunut ettiğini bildiren rivayetleri<sup>108</sup> icmâya muhâlif görüp fukahâ tarafından amel edilmediğini söyler.<sup>109</sup>

---

<sup>103</sup> Semerkandî, **Mizânü'l-Usûl**, s. 433.

<sup>104</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, II, s. 269.

<sup>105</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, I, s. 175.

<sup>106</sup> Tirmizî, **Sünen**, Cenâiz, nr: 993; İbn Mâce, **Sünen**, Cenâiz, nr: 1463.

<sup>107</sup> Ebû Dâvûd, **Sünen**, Taharet, nr: 101, 102; Tirmizî, **Sünen**, Taharet, nr: 25.

<sup>108</sup> Müslim, **Sahih**, Mesâcid, nr: 305, 306.

<sup>109</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, I, s. 176, 177.

#### 1.3.1.4. Hâdiseye (Olaya) Arz

Arz yöntemini açıkça kısımlara ayırıp bunlar arasında hâdiseye (meseleye) arza ilk temas edenin Debûsî olduğunu görüyoruz. Ona göre haber-i vâhidin tenkidi Kur'ân ve sünnetle olduğu gibi hâdiseye arz edilmekle de sağlanır. Hâdiseyi kendi içinde iki grupta toplayan Debûsî, birincisi eğer hâdisi umûm-i belvâ yani geneli ilgilendiren konu olması sebebiyle meşhûr olmuş ve haber şâz<sup>110</sup> kalmış ise; ikincisi hâdisi hükmü sahabe arasında ihtilâflı olmasına rağmen konuyla ilgili haberle hiçbir kimse istidlâl etmemiş ise bu iki durumda haberi hâdiseye arz ederek kabul edilmeyeceğini söyler.<sup>111</sup> Çünkü geneli ilgilendiren ve çokça soru sorulmasını gerektiren bir konuda haber tekil/şâz kalmış ise bu haberin aslı olduğu noktasında kuvvetli şüphe uyandırır bu sebeple reddedilir. Aynı şekilde sahabeden hiçbir kimse tartışmalı olan bir konudaki hadisle amel etmeyip istidlâl etmemiş ise bu da hadisin sıhhatini etkileyen bir faktör olup kabul edilmemeyi gerektirir.<sup>112</sup>

Aslında haber-i vâhid umûm-i belvâ konusunda vârit olduğunda reddedileceğini İsâ b. Ebân da söylese de<sup>113</sup> hâdiseye arzın ikinci kısmındaki tenkit anlayışı ilk Debûsîyle ortaya çıkmış sonrasında ise Pezdevî ve Serahsî'nin benimsemesiyle mezhebin müteahhir usûlcülerinin çoğunun görüşü haline gelmiştir.<sup>114</sup>

Örneğin cinsel organa dokunmanın, ateşte pişmiş yiyeceği yemenin ve cenazeyi taşımanın abdesti bozduğunu bildiren haber ve çocuğun malında zekâtın gerekli olduğunu söyleyen hadis hâdiseye arz neticesinde tenkit edilmiş ve kabul edilmemiştir.<sup>115</sup>

---

<sup>110</sup> Debûsî'nin burada şâz ile kastettiği haberin hâdisi karşısında iştihar etmeyip tekil kaldığı yani haber-i vâhid olması bkz. Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, II, s. 280.

<sup>111</sup> Debûsî, **A.g.e.II**, s. 267.

<sup>112</sup> Debûsî, **A.g.e.II**, s. 281.

<sup>113</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, III, s. 114.

<sup>114</sup> Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, s. 28.

<sup>115</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, II, s. 281, 282; Pezdevî, **Kenzu'l-Vusûl**, s. 400, 401.

#### 1.3.1.5. Akla Arz

Akıl insanda teklifi oluşturan, dinî ve dünyevî işlerinde yol gösterici konumunda olup insanı diğer canlılardan ayıran en temel özelliktir. Kur'ân-ı Kerîm birçok ayetinde vahyin doğru anlaşılabilmesi için düşünmeyi ve akli kullanmayı tavsiye etmiştir.<sup>116</sup> Bu itibarla aklın hüccet olduğu ve koyduğu temel ilkelere muhâlif gelen haberlerin kabul edilemeyeceği âlimlerin hemen tamamının görüşüdür.<sup>117</sup> Öyle ki Tâhir el-Cezâirî (ö. 1338/1920) sahih nakil ile sarîh akla muhâlif bir şeyin gelemeyeceğini, bu konuda dikkate değer olmayan Haşeviyye'den bazıları haricinde âlimler arasında ihtilafın olmadığını ifade etmiştir.<sup>118</sup> Her ne kadar akılla haberin ilişkisi noktasında Mutezile ve Ehl-i Hadis arasında ifrat-tefrit düzleminde yoğun tartışmalar görülsede aklın temel esaslarına uymayıp tevili mümkün olmayan haberin kabul edilemeyeceği ortak kanaattir. Ehl-i re'y'e öncülük eden Hanefilerde aklın vahiy karşısındaki konumunu çok iyi belirlemişler, ne Mutezile gibi vahye tamamen hükmeden ne de Ehl-i Hadis gibi vahiy karşısında pasif bir pozisyonda ele almışlardır. Meseleye akıl-vahiy ikilemi yerine bilgi açısından bakıp kesin bilgi sunanı esas alıp diğerini ona uygun bir manaya hamletme eğer mümkün değilse zannî olanı kabul etmemek şeklinde orta yolu tutmaya çalışmışlardır.<sup>119</sup> Aslında bu anlama biçimini Ehl-i sünnet kelimcülerinin hemen tamamında görmekteyiz.

Hanefi usûlcüleri arasında Cessâs, İsâ b.Ebân'dan naklettiği haber-i vâhidin reddini gerektiren dört illeti örnekleriyle açıkladıktan sonra aklın hükmüne muhâlif olmayı da reddi gerektirecek bir illet sayarak şöyle der:

Haber-i vâhidin kabul edilmemesini gerektirecek illetlerden biriside aklın gerektirdiği hükme muhâlif olmasıdır. Çünkü Allah Teâlâaklı hüccet kılmış olup onun delalet ettiği ve gerektirdiği şeyi değiştirmek caiz değildir. Bu sebepleakla aykırı olan her haber fâsit olup makbûl değildir. Akıl hücciyeti

---

<sup>116</sup> Bkz. Bakara 2/44; En'âm 6/32; Yusuf 12/2; Hadîd 57/17.

<sup>117</sup> Konu hakkındaki görüş birliği için bkz. Abdülmecîd et-Türkmânî, **Dirâsât fi usûli'l-hadîs**, s. 356; Dr. Metîz el-Hatîb, **Reddû'l-hadîs min ciheti'l-metn**, s. 366; Mutlu Gül, **Hanefi Usûlünde Hadis Tenkidi**, s. 253.

<sup>118</sup> Tâhir el-Cezâirî, **Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser**, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2009, I, s. 196.

<sup>119</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, III, s. 121.

ise sabit ve sahihtir. Ancak haber aklın hükmüne muhâlif olmayacak bir şeye ihtimalli ise haber o şeye hamledilir.<sup>120</sup>

Haber-i vâhidin tenkidi bağlamında arz çeşitlerini topluca zikreden Debûsî ve sonrasındaki Buhârâ ekolü usûlcülerinde akla arzı bir kısım olarak açıkça görmesek de kalamî yönüyle öne çıkan Semerkandî haberin şartlarından bahsederken öncelikle onun aklî delile muvâfık olması gerektiğinden hatta muhâlif olursa kabul edilemeyeceğini söyler.<sup>121</sup> Sonrasında ise haberin Kur’ân, mütevâtir sünnet ve icmâ gibi katî asıllara muvâfık olmasını bu uygunluğun arzla sağlanacağını belirtmesinden anlıyoruz ki aklı ilk asıl olarak görmüş, Kur’ân ve sünnetten önce ona arz edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Sonuç olarak haber-i vâhidin kabulü için aklın gerektirdiği hükme uygun olması Hanefi usûlcülerin hemen tamamının görüşü olduğu bilinmekle birlikte, Cessâs ve Semerkandî gibi usûlcülerin buna açıkça temas etmesiyle arz çeşitleri arasında akla arzı da zikrettik.

Misal olarak Ebû Hureyre’nin naklettiği “**Veled-i zîna üç kötünün en kötüsüdür**”<sup>122</sup> ve “**Ateşte pişmiş yiyeceği yemenin abdest almayı gerektirdiği**”<sup>123</sup> rivayetler akla arz sonucu amel edilmeyen örnekler olarak zikredilmiştir.<sup>124</sup> Aslında Hanefi usûlcülerinin bu iki rivayete ilgili değerlendirmelerine baktığımızda birincisi Kur’ân’a, ikincisi ise o konudaki kıyasa yani külli kaideye muhâlif olduğu için kabul edilmemiştir.<sup>125</sup> Semerkanî akla arz edilecek rivayetler için zahiri teşbîh ifade eden haber-i sıfatları örnek verir.<sup>126</sup> Bunlar Allah’ın teşbîh ve tecsîmden münezzehtir olduğunu ifade eden aklî delile arz neticesinde uygun bir manaya tevil edilir eğer tevil mümkün değilse muhkem ayetler neticesinde reddedilir.

---

<sup>120</sup> Cessâs, **A.g.e.**, III, s. 122.

<sup>121</sup> Semerkandî, **Mizânü’l-Usûl**, s. 433.

<sup>122</sup> Ebû Dâvûd, **Itk**, nr: 3965.

<sup>123</sup> Müslim, **Hayız**, 90; Tirmizî, **Taharet**, 58; Nesâî, **Taharet**, 125.

<sup>124</sup> Bkz. Mutlu Gül, **Hanefi Usûlünde Hadis Tenkidi**, s. 255.

<sup>125</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-usûl**, III, s. 127, 129.

<sup>126</sup> Semerkandî, **Mizânü’l-Usûl**, s. 433.

### 1.3.2. Hanefi Usûlünde Kur'ân'a Arz Yöntemi

İlk dönem fıkıh usûlü tartışmalarının sünnet, beyan, kıyas gibi temel konularda yoğunlaştığını görüyoruz. Bunlardan biride haber-i vâhidin kabulü ve şartları konusudur. Çünkü ameli ilgilendiren meselelerin büyük bir kısmı haber-i vâhidle sabit olduğu düşünüldüğünde bunun tespiti ve değerlendirilmesi ayrı bir önem arz etmektedir. Bu sebeple her fıkıhçı yetiştiği ekolün öğretileri, nasları yorumlama kabiliyeti ve bulunduğu bölgenin koşulları neticesinde haber-i vâhidin kabulü için bir takım şartlar öne sürmüştür. Örneğin Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) hayatının neredeyse tamamını Medine'de geçirmesi rivayetler konusunda ağır şartlar getirmesini gerektirmez hatta Medine ehlinin amelini gündemine almasını sağlamışken, Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) birçok bidat fırkanın ortaya çıktığı bir bölgede bulunması rivayetlerin kabulünde daha titiz olmasına, özellikle metnin doğruluğunu ve güvenilirliğini sağlayan şartlara yönelmesine sebep olmuştur.<sup>127</sup> Bunların başında fakîh olan râvînin rivayetini öncelemesi, haber-i vâhidin asıllara uygunluğunun gözetilmesi ve özellikle Kur'ân'a arz anlayışının geldiğini söyleyebiliriz. Bu konuda yetiştiği ilim merkezinin etkisi olduğu gibi bulunduğu bölgenin şartları da etkili olmuştur.

İşte fikri temeli arz hadisiyle uygulama olarak ise bazı sahabeyle başlayan Kur'ân'a arz, Hanefî mezhebi sayesinde haber-i vâhidin metintenkidi bağlamında sistemli bir hale kavuşturulmuştur. Kurucu imamların ve sonrasında Hanefi usûlünde oluşan ekollerin Kur'ân'a arz anlayışları ve ele alma biçimlerini konuşacağımız bu bölüme ilk olarak Kur'ân'a arzın tanımını ve kapsamını açıklayarak başlamak istiyoruz.

#### 1.3.2.1. Hanefi Usûlünde Kur'ân'a Arzın Tanımı

Muhâlefeti gidermek adına genel manada sunmak olarak tanımlanan arz, Hanefi usûlünde daha geniş bir anlama kavuşmuş olup umûmun tahsîsi, mutlakin

---

<sup>127</sup> Mehmet Özşenel, **Arz Yöntemi Özelinde Hanefi Hadis Anlayışının Teşekkülü**, s. 19,20; Hatta Mâlik uydurma rivayetlerin çokça yaygın olması sebebiyle Irak bölgesini darphane (darü'd-darb) olarak isimlendirmiş, "Orası darphane gibidir, gece (para gibi hadis) basılır gündüz piyasaya sürülür" sözü Ebû Hanife'nin bulunduğu ortamın nasıllığını anlamamızı sağlar. İşte bu sosyo-kültürel şartlar Ebu Hanife'nin metin konusunda daha titiz davranmasını ve farklı kriterler benimsemesini gerektirmiştir. Bkz. Dr. Muhammed Accâc el-Hatîb, **es-Sünne kable'l-tedvîn**, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1981, s. 194.

takyîdi ve nassın üzerine ziyade gibi konularda muhâlefet olarak görülerek arzın kapsamına dâhil edilmiştir.<sup>128</sup> Yani Kur’ân’a arz Hanefî usûlcülerine göre sözlük anlamından hareketle ‘Kur’ân’a sunmak’ olarak geniş manada tanımlanması, Kur’ân’a muhalif gibi görünen her haber-i vâhidin arz sonucunda reddedilmediğini ve Kur’ândaki umûm veya mutlak lafza muhalif gelen haberlerinde arz yöntemine konu olduğunu vurgulamak içindir. Çünkü Hanefiler Kur’ân’a arz anlayışını geniş tutarak hem haberin teviline zemin hazırlamışlar hem de Kur’ân’da umûm veya mutlak olarak gelmiş lafızlara aykırı olan haber-i vâhidleride arza konu edilmesini sağlamışlardır. Böylelikle onlara göre arzın anlamı her türlü muhalefeti kapsayacak şekilde olan uyumsuzluğu gidermek, haber-i vâhidlerin amele konu edilebilmesi için Kur’ân’a sunularak onunla bütünlük içinde olmasını sağlayan ve metinde olabilecek sorunları çözmeye yönelik yöntemin genel bir ismi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hanefilerin tahsîs ve takyîdi içine alacak şekilde arzın kapsamını geniş tutmalarının temel sebebi, onlara göre Kur’ân’ın umûm ve mutlak lafızları katî olduğu için bu lafızların tahsîs veya takyîd olarak beyan edilmesi nassın üzerine ziyade olup bir yönden nesh olacağı için haber-i vâhidle bunu mümkün görmemeleridir.<sup>129</sup> Çünkü haber-i vâhid zannî olduğu için bununla katî olan bir şeyin değiştirilip nesh edilmesi mümkün değildir. Sonuç olarak bu olayı arz neticesinde haber-i vâhidin Kur’ân’ın zâhir olan lafızlarına muhâlefet olarak tanımlarlar, bu durumda ya haberi uygun bir manaya tevil ederler eğer bu mümkün olmaz ise amele konu etmezler.

Örneğin “**Namazda Fatiha suresi okumayanın namazı yoktur**”<sup>130</sup> rivayeti konuyla ilgili olan “*Artık Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun*”<sup>131</sup> ayetinin umûmuna arz edildiğinde aykırı görülmüş ve zikredilen hadis haber-i vâhid olduğu için olan muhâlefet tahsîsle çözülemediğinden rivayet uygun bir manaya tevil

---

<sup>128</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-usûl**, III, s. 114; Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, II, s. 269; Abdülmecîd et-Türkmânî, **Dirâsât fi usûli’l-hadîs**, s. 291.

<sup>129</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-usûl**, I, s. 155-156; Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, II, s. 269; Pezdevî, **Kenzu’l-Vusûl**, s. 394; Abdülmecîd et-Türkmânî, **Dirâsât fi usûli’l-hadîs**, s. 291.

<sup>130</sup> Buhârî, **Sahih**, Salât, nr: 723; Müslim, **Sahih**, Salât, nr: 394; Ebû Dâvûd, **Sünen**, Salât, nr: 822; Tirmizî, **Sünen**, Salât, nr: 238, 247, 311.

<sup>131</sup> Müzzemmil, 73/20.

edilmiştir. Bu sebeple ‘namazı yoktur’ ifadesi kâmil olarak yoktur şeklinde anlaşılabilir. Fatıha suresinin okunması farz değil vacip olduğu söylenerek ayetin umûmuyla uyumu sağlanmıştır.<sup>132</sup>

Burada vurgulamaya çalıştığımız nokta Hanefiler arz ile her haberi reddetmek gibi bir tavırlarının olmadığı bilakis Kur’ân’la uyumu sağlamak için beraber okuma zeminini arz ederek sağlamaya çalışmalarıdır. Bu uyum haberin uygun manaya tevîl edilebilmesiyle mümkün olabiliyorsa reddetmeyip o şekilde amel etmektir. Hanefilere göre tahsîs ve takyîd beyan olması bakımından bir yönden değiştirme olup kısmî nesh olarak ele alınmış ve neticesinde bu işlem haber-i vâhidle mümkün olamayacağından bu iki konu arz kapsamında değerlendirilmiştir.

#### 1.3.2.2. Hanefi Mezhebi Kurucu İmamlarının Kur’ân’a Arz Uygulamaları

Kur’ân’a arz teorik olarak arz hadisiyle ifade edilmiş olsa da pratiğe belli sahabelerle kavuşmuş olduğunu söylemiştik. Çünkü belirttiğimiz manada Kur’ân’a arz ancak sahabeye mümkün olabilecek bir konudur. Sahabede ortaya çıkan bu anlayış zaman içinde Ebû Hanife ve onun kurmuş olduğu ekolde Kur’ân ve sünneti beraberce anlamada disiplin haline kavuşmuştur. Bu onların haber-i vâhidi kabul esaslarına ve Kur’ânla olan ilişkisinin belirlenmesine temel katkı sağlamıştır. Çünkü birçok itikâdî fırkanın doğduğu ve fikirlerini yaydığı bölgede bulunan Ebû Hanife’nin kendisine ulaşan haberlerin doğruluğunu tespit için ve metinde meydana gelen problemi gidermek adına daha fazla Kur’ân’la ilişkilendirmesi ve ona arz ederek okumaya çalışması gayet normaldir. İşte bu bölümde mezhep içinde sistemleştirilmiş Kur’ân’a arz yönteminin temellerini kurucu imamlarda görmeye çalışacağız.

##### 1.3.2.2.1. Ebû Hanife’nin Kur’ân’a Arzı

Sünneti koruma adına özellikle metin tenkidi bağlamında Ebû Hanife’nin bir takım şartlar benimseyerek rivayetleri değerlendirdiği hatta bu sebeple muhaddisler

---

<sup>132</sup>Kâsânî, **Bedâiü’s-sanâi**, thk. Ali Muhammed Muavvad- Âdil Ahmed, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2002, I, s. 682; Merğînânî, **el-Hidâye**, thk. Muhammed Tâmir, Dârü’s-Selâm, Mısır, 2012, I, s. 122; Zeylai, **Tebyînü’l-hakâik**, thk. Ahmed İnâye, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2010, I, s. 274; Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, III, s. 285.



tarafından ağır eleştirilere maruz kaldığı bilinen bir konudur. Âlimlerin hemen çoğunun söylediği gibi bu onun aslında rivayetler konusunda gelişi güzel değil bilakis sünnetle aktarılan dinî bilginin bütüncül ele alınarak ravî kaynaklı her türlü hatadan ve yanlıştan korunması adına gösterdiği çabanın neticesidir. İşte Kur’ân’a arzda böyle bir hedefe hizmet ettiği için Ebû Hanife tarafından benimsenmiş ve sonrasında mezhep usûlünün belirlendiği dönemde sistemleştirilmiştir.

Ebû Hanife kendisinden rivayet edilen *el-Âlim ve'l-müteallim* isimli eserinde **“Mümin zina ettiğinde başından gömleği çıktığı gibi imanı çıkar. Sonra tövbe ettiğinde imanı kendisine iade edilir”**<sup>133</sup> rivayetini Kur’ân’a arz edip muhâlif görmüş ve kabul edilemeyeceğini söyleyerek şu tespitte bulunur:

Allah’ın Peygamberi Allah’ın Kitabına muhalefet etmez. Allah’ın Kitabına muhalefet edende Allah’ın Peygamberi olamaz. Onların rivayet ettiği bu haber Kur’ân’a muhâliftir. Çünkü Allah Teâlâ Kur’ân’da *“zina eden kadın ve erkek...”*<sup>134</sup> buyurmuş ve onlardan iman vasfını kaldırmamıştır. Aynı şekilde *“sizlerden fuhuş yapanların her ikisini de...”*<sup>135</sup> ayetinde Allah Teâlâ *“sizden”* diyerek Yahudi ve Hıristiyanları değil Müslümanları kastetmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber’den Kur’ân’a muhâlif rivayette bulunanı reddetmek, Hz. Peygamber’i ret ve yalanlama anlamına gelmemektedir. Bilakis bu Hz. Peygamber’den batıl bir rivayette bulunanı reddetmektir. Bu durumda töhmet Hz. Peygamber’e değil batıl rivayette bulunanadır. Çünkü Allah’ın Peygamberi’nin (s.a.v.) söylediği her şey ister işitelim ister işitmeyelim başımız gözümüz üstünerdir.<sup>136</sup>

Görüldüğü üzere Ebû Hanife haberle Kur’ân’ın olması gereken ilişkisi noktasında önemli tespitlerde bulunmakta ve rivayetin kabul edilebilmesi için Kur’ân’a uygun olup muhâlif olmaması gerektiğini açıkça vurgulamaktadır. Bu uygunluğun ise konuyla ilgili olan ayete arz etmekle sağlanacağı ortadadır. Sonraları Buhârî-Müslim başta olmak üzere birçok hadis eserinde benzer lafızlarla geçen bir

---

<sup>133</sup> Benzer lafız için bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, İmân, 57; Buhârî, *Sahih*, Mezâlim, nr: 2343.

<sup>134</sup> Nûr, 24/2.

<sup>135</sup> Nisâ, 4/16

<sup>136</sup> Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 29-30.

rivayeti Ebû Hanife'nin Kur'ân'a arz edip muhâlif görmesi sebebiyle kabul etmemiş olması da ilgi çekicidir.

Buradaki diğer bir nokta Ebû Hanife'nin konuyu uzunca izah ettiği bir yerde haberin Kur'ân'a arz edilmesi yönündeki düşüncesini aklî zeminde ele alıp, Ebû Yûsuf'ta göreceğimiz arz hadisine her hangi bir atıfta bulunmamış olmasıdır. İlgili arz hadisinin Ebû Hanife tarafından bilinmediği veya sahih görülmediği düşünülebilir, kanaatimizce bunların ikisi de uzak bir ihtimaldir. Çünkü bulunduğu bölgede yaygın olan rivayetlerin hemen hepsine vakıf olan, hatta öğrencisi Ebû Yûsuf'u buldukları bölgeye gelen yeni rivayetleri alması için görevlendiren Ebû Hanife'nin, Ebû Yûsuf'un haberdar olduğu bir rivayeti duymamış olması makul değildir. Bunun yanında Ebû Hanife arz hadisinin ifade etmiş olduğu mananın hemen aynısını ilgili eserinde anlayış olarak ortaya koyması da arz hadisiyle sıhhat açısından her hangi bir probleminin olmadığını gösterir. Muhtemelen arz hadisini zikretmemesinin sebebi konuya itikâdî meselelerin ele alındığı bir eserde temas etmesi ve karşı tarafın ikna edilmesi adına hakkında tartışma olan bir rivayeti zikretmek yerine herkesin kabul edebileceği aklî deliller ve meseleye delalet eden ayetlerle ele aldığı düşünülebilir.

#### **1.3.2.2.2. Ebû Yûsuf'un Kur'ân'a Arzı**

Kur'ân'a arz konusunu arz hadisiyle ilişkilendirip yöntem tesisi olarak ilk ele alanın Hanefî mezhebi kurucu imamları arasında Ebû Yûsuf (ö. 182/798) olduğunu görmekteyiz. Ebû Yûsuf, Evzâî'nin (ö. 157/774) devletler hukuku (siyer) alanında Ebû Hanife'yi bazı içtihatları sebebiyle eleştirdiği eserine cevap olarak yazdığı *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî* isimli eserinde hadislerin nasıl kabul edilmesi, Kur'ân'la ilişkisi ve şâz (tekil) rivayetler konusunda önemli tespitlerde bulunur. Evzâî bir takım tekil rivayetler zikredip Ebû Hanife'nin bunlarla amel etmediğini öne sürerek eleştirir. Ebû Yûsuf ise bu rivayetlerin şâz olduğunu, fukahânın genelinin bildiği marûf sünnete uyması gerektiğini ve şâz olarak kalmış bu tekil rivayetleri ise Kur'ân ve marûf sünnete arz ederek anlaması gerektiğini söyleyerek arz anlayışını oluşturmaya çalışır.

Örneğin Evzâî genelin bilmediği tekil bir rivayetle meseleyi savunduğunda Ebû Yûsuf arz hadisine atf yaparak şunları söyler:

فَعَلَيْكَ مِنَ الْحَدِيثِ بِمَا تَعْرِفُ الْعَامَّةُ وَإِيَّاكَ وَالشَّاذَّ مِنْهُ فَإِنَّهُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي كَرِيمَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ دَعَا الْيَهُودَ فَسَأَلَهُمْ فَحَدَّثُوهُ حَتَّى كَذَبُوا عَلَى عِيْسَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَصَعِدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُنْبَرِ فَخَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ إِنْ الْحَدِيثِ سِيشْفُو عَنِّي فَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ الْقُرْآنَ فَهُوَ عَنِّي وَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي يُخَالِفُ الْقُرْآنَ فَلَيْسَ عَنِّي

Çoğunluğun bildiği hadise sarıl, şâz hadisten sakın. Çünkü İbn Ebî Kerîme'nin Ebû Cafer'den rivayet ettiği hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) bir gün Yahudileri çağırdı ve onlara bazı sorular sordu. Onlarda bir takım şeyler söylediler hatta Hz. İsa'ya (a.s.) iftiraya kadar işi götürdüler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) minbere çıktı ve insanlara şunları söyledi: **“Muhakkak ki hadis benden sonra yayılacaktır. Benden size Kur'an'a uygun olarak gelenler bendendir, muhâlif olarak gelenler ise benden değildir.”**<sup>137</sup>

Ebû Yûsuf konuyu arz hadisi ile desteklemesinden sonra sahâbenin de her duyduğu rivayeti kabul etmeyip belli kriterlerle hareket ettiğini, örneğin Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi bazı sahâbenin rivayetleri birtakım prensiplerle kabul ettiğini söyleyerek belirlemek istediği arz usûlünü şöyle ortaya koyar:

Rivayetler gittikçe artmaktadır. Onlar arasında bilinmeyen (marûf olmayan), fıkıh ehlinin bilmediği, Kitab'a ve sünnete uygun olmayanlar ortaya çıkmaktadır. Şu halde şâz hadisten sakın. Cemaatin uyduğu, fukahânın bildiği, Kitab'a ve sünnete uygun olan hadislere sarıl. Yeni meseleleri de bunlara kıyas et. Kur'an'a muhâlif olan bir hadis, rivayet yoluyla gelmiş olsa bile Resûlullah'a ait değildir.<sup>138</sup>

Bu değerlendirmeler bize açıkça göstermektedir ki Ebû Yûsuf fukahânın bilmediği Kur'an ve marûf sünnete uygun olmayan rivayetleri şâz olarak tanımlayarak amele konu etmemekte ve meseleyi arz hadisiyle ilişkilendirerek bu şâz rivayetlerin tespitinin Kur'an'a arzla olacağına işaret etmektedir. Ona göre bu tekil/şâz rivayetler senetle gelmiş olsalar da Kur'an'a muhâlif oldukları için Hz.

<sup>137</sup> Ebu Yusuf, **er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî**, s. 24-25.

<sup>138</sup> Ebu Yusuf, **A.g.e.**, s. 30-31.

Peygamber'e (s.a.v.) aidiyeti mümkün değildir. Demek ki rivayet muttasıl bir senetle gelmiş olsa bile eğer Kur'ân'a muhâlif ise mana bakımından bir kopukluk olmakta bu da onu fukahânın amel etmediği şâz hadis yapmaktadır. Sonrasında bazı Hanefî usûlcüleri Ebû Yûsuf'un bu ifade biçiminden hareketle manevi inkitâ anlayışını geliştirmişlerdir. Öyle ki senette olan inkitâyı zâhir, metinde olanı ise bâtın yani manevi şeklinde ele alıp inkitâyâ iki boyut kazandırmışlar ve Kur'ân-sünnet gibi asıllara muhâlefeti manevi kopukluk görüp bu haberler zâhiren muttasıl olsalar bile manen munkatı olduğunu öne sürmüşlerdir.<sup>139</sup>

### 1.3.2.2.3. İmam Muhammed'in Kur'ân'a Arzı

İmam Muhammed'in (ö. 189/804) konuya Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf gibi aynı açıklıkta temas ettiğini görmesek de bu medresede yetişmesi onun da Kur'ân'la haber arasındaki ilişkiyi hocalarıyla benzer olarak ele aldığını düşünmemizi uzak kılmaz.

Rivayete göre İmam Muhammed hocası Ebû Hanife'nin vefatından sonra Medine'ye İmam Mâlik'in (ö. 179/795) yanına gidip ondan *el-Muvatta'*yı okumuş ve bu esnada Medine ehlinin görüşlerine vakıf olmuştur. Sonrasında Bağdât'a döndüğünde onlara cevap ve eleştiri olması bakımından *el-Hüccce alâ ehli'l-Medine* isimli eserini yazmıştır.<sup>140</sup> İşte bu eser bağlamında İmam Şâfiî (ö. 204/819) eleştirisinin Medine şehriyle mi yoksa oranın ehliyle mi ilgili olduğunu sorduğunda İmam Muhammed şöyle cevap verir: “Onlardan birine veya şehirlerine eleştiride bulunmaktan Allah'a sığınırım. Benim eleştirim onların söylediği bir hükme.” Şâfiî o hükmü ve sebebini sorduğunda şunları söyler: “Eleştirim yemin ve tek şahitle hüküm vermeyi ifade eden rivayete. Çünkü bu Allah'ın Kitabına aykırıdır.”<sup>141</sup>

İmam Muhammed'in Şâfiî ile arasında geçen diyalogda görüleceği üzere, haberi Kur'ân'ın zâhirine aykırı görmesi ve bu sebeple kabul edilemeyeceğini söylemesi aslında bir anlamda Kur'ân'a arzı da kural olarak benimsediğini gösterir.

<sup>139</sup> Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, s. 394; Serahsî, *Usûl*, s. 281.

<sup>140</sup> Aydın Taş, “MUHAMMED B. HASAN ŞEYBÂNÎ”, *DİA*, XXXIX, 38-42.

<sup>141</sup> Bkz. Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, c. 7, s. 70; İbn Asâkir, *Târihü Dimeşk*, c. 51, s. 291; Abdülmecid et-Türkmânî, *Dirâsât fî usûli'l-hadîs*, s. 298.

Çünkü her hangi bir haberin Kur'ân'a uygunluğu onun ilgili ayetlerine sunulup beraber okuma neticesinde anlaşılabilir bir durumdur.

### 1.3.2.3. Hanefi Usûlünde Oluşan Ekollerin Kur'ân'a Arz Anlayışı

Hanefi mezhebi kurucu imamlarının haber-i vâhidi özellikle Kur'ân'a muhâlif olmaması gibi bir takım şartlar dâhilinde kabul ettiğini söylemiştik. Bunun yanında hem bu şartı sağlayan hem de haberle Kur'ân'ın beraber okunmasına zemin hazırlayarak mezhebin kimliğini oluşturan arz yönteminin ilk dönemde nasıl ele alındığından bahsettik. Burada ise sonraki dönemlerde Hanefi usûlü içinde oluşmuş ekollerin Kur'ân'a arz anlayışını nasıl sistemleştirdiklerini konuşmak istiyoruz.

Bilindiği üzere Hanefi mezhebinde fıkhıta nasıl zaman içinde belli medreseler oluşmuş ise fıkıh usûlünde de belli ekoller oluşmuştur. Mezhebin Kûfe merkezli olarak Irâk ve çevresinde doğması, sonrasında ise Mâverâünnehir bölgesine taşınmasıyla zaman içinde usûlünün tahrîci esnasında Irâk, Semerkand ve Buhârâ ekolleri oluşmuştur.<sup>142</sup> Bu ekoller arasında yaşadıkları coğrafya, ilmî birikimleri, yönelimleri ve kurucu imamlardan nakledilen furû fikhî yorumlama becerileri neticesinde bir takım farklar oluşmuştur. Bu da onların Kur'ân'a arz konusunu her ne kadar kabulünde tartışmaları olmasa da ele alış ve işleyiş biçimlerine yansımıştır. Sırasıyla bu üç ekolü oluşturan bir takım özelliklerden ve Kur'ân'a arzı nasıl ele aldıklarının incelenmesine geçebiliriz.

#### 1.3.2.3.1. Irak Ekolünün Arz Anlayışı: *Îsâ b. Ebân*

Hicrî ilk iki yüzyılda Kûfe merkezli olarak Irak bölgesinde doğan Hanefî mezhebinin usûlünü belirleme noktasındaki ilk çabalar bu bölgede kurucu imamların öğrencileri tarafından oluşmaya başlamıştır. Çünkü biliyoruz ki ne Ebû Hanife ne de öğrencileri içtihat yöntemlerini ortaya koydukları müstakil bir usûl eseri yazmamışlardır.<sup>143</sup> Sadece genel manada delillere bakışlarını gösteren sınırlı sayıda rivayet aktarılmış olup bunlarda baştan sona usûllerinin nasıllığını belirlemeye yeterli

<sup>142</sup> Dr. Heysem Hazne, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûlî el-Hanefî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2015, s. 134.

<sup>143</sup> İlk usûl eseri yazan konusundaki tartışmalar için bkz. Dr. Heysem Hazne, *A.g.e.*, s. 25-30; Dr. Yakup el-Bâhüseyyîn, *Usûlü'l-fikh*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2015, s. 53-65.

olmadığı için sonra gelen âlimlerin en temel çabası mezhebin usûlünü belirlemek ve savunmasını yapmak olmuştur. Bu sebeple tümevarım/tahrîc yöntemiyle imamlardan nakledilen furû fıkhıtan zihinlerindeki usûle ulaşılmaya çalışılmıştır. Böylece fıkıh usûlü tarihinde fukahâ yöntemi olarak bildiğimiz metod oluşmaya başlamıştır.

Kurucu imamlardan sonra mezhebin usûlü özellikle hadis anlayışı ve haberlerin değerlendirilmesi konusunda ilk ilmî temellendirmenin İsâ b. Ebân'la (ö. 221/836) olduğunu görmekteyiz.<sup>144</sup> Önceleri Ehl-i hadise mensup iken İmam Muhammed (ö. 189/805) ile tanıştıktan sonra ona sorduğu sorulara ikna edici cevaplar almasıyla öğrencisi olmuş vesonrasında mezhebin özellikle haber anlayışının savunulması noktasında *el-Hücecü's-sağîr*, *el-Hücecü's-kebîr*, *er-Red alâ Bişr el-Merîsî ve's-Şâfiî fi'l-ahbâr*, *el-Mücmel ve'l-müfesser* gibi eserler kaleme almıştır.<sup>145</sup> Eserleri günümüze ulaşmamakla birlikte Cessâs'ın usûl eserinde ondan yaptığı iktibaslar hangi konulara ne şekilde değindiği ve nasıl açıklamalar yaptığı konusunda bilgi sahibi olmamızı sağlar.

Irak ekolünün usûl anlayışı ve fikirleri Cessâs ile birlikte sistemleşmiş olsa da özellikle sünnet, umûm-husûs, haber-i vâhidin kabul şartları, haberlerin taksimi ve ifade ettikleri değer gibi usûlün ilk tartışılan konularında İsâ b. Ebân'ın söyledikleri Hanefî usûlü doktrininin oluşmasına ilk katkıları sağlamış, yazdığı eserler öncelikli olarak Irak ekolünün teşekkülünde ve sisteme kavuşturulmasında Cessâs'ın temel kaynakları olmuştur. Cessâs, İsâ b. Ebân'ın eserlerinin yanında mezhebin usûlünün belirlenmesinde önemli katkıları olmuş başta hocası Ebû'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) ve o bölge Hanefîlerinin görüşlerinden çokça faydalanarak Irak ekolünün oluşumunu sağlamıştır. Dolayısıyla bu ekol İsâ b. Ebân ile tesis edilmiş, Ebû Saîd el-Berdeî (ö. 317/930) ve özellikle Kerhî başta olmak üzere o bölge Hanefîlerinin görüşleriyle şekillenmiş ve Cessâs ile birlikte düzenli hale kavuşturularak

---

<sup>144</sup> Her ne kadar kaynaklar özellikle Hanefî hadis usûlü konusunda İsâ b. Ebân'dan önce Süfyân b. Sehtân'ın (Sehbân) konuştuğunu hatta *el-Hücecü's-sağîr* isimli eserini Süfyân b. Sehtân'la müzakere ederek yazdığını belirtse de onun hakkında elimizde çok bilgi bulunmamaktadır. Bkz. Şükrü Özen, "İSÂ B. EBÂN", *DİA*, XXII, 480-481.

<sup>145</sup> Bkz. Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usûlü Âlimleri ve Eserleri*, İFAV, İstanbul, 2017, s. 56.

sistemleştirilmiş ve tedvin edilmiş diyebiliriz.<sup>146</sup> Irak ekolünün kimliğini yansıtmaması bakımından Cessâs'ın arz anlayışını bir sonraki bölümde daha detaylı ele alacağımız için ve konu hakkında Kerhî'nin görüşleriyle ilgili bilgi olmaması sebebiyle burada sadece İsâ b. Ebân'ın yaklaşımıyla iktifa edeceğiz.

Burada dikkat çekmemiz gereken bir nokta Irak ekolünü oluşturan âlimlerin önemli bir kısmının amelde Hanefî mezhebini benimsemiş olmalarının yanında itikatta itizâlî eğilimlerinin olmasıdır.<sup>147</sup> Bu durum İsâ b. Ebân gibi kurucu imamlara öğrencilik etmiş âlimlerde çok nadir görülse de sonraki dönem Irak Hanefilerinde sıklıkla görülen bir durumdur. Onlardaki bu yönelimin kelâmî arka planı olan bazı usûl meselelerine tesiri olmuş, neticesinde mezhep içi Semerkant ekolünün kurulmasına zemin hazırlamıştır.<sup>148</sup> Konunun bu yönüne Cessâs'ın arz anlayışına ayırdığımız bölümde daha detaylı değineceğimiz için bu kadarla yetiniyoruz.

Rivayete göre eserleri arasındaki özellikle *el-Hücecü's-sağîr*'i Hanefilerin hadislere muhalefet ettiği yönündeki eleştirilere cevap olması için yazan İsâ b. Ebân<sup>149</sup>, örneklerle haberlerin kısımlarından, her bir kısmın ifade ettiği bilgi değerinden ve özellikle haber-i vâhidlerin hangi illetlerle reddedilebileceğine değinerek Hanefilerin amel etmeme gerekçelerini ilk ortaya koyan olmuştur. Sonrasında Cessâs'ın bu prensipleri daha sistemli hale kavuşturması, ferî meselelerle sağlamlamasını yapması ve mezhep içindeki diğer usûlcülerinde benimsemesiyle mezhebin usûlü haline gelmiştir.<sup>150</sup>

Cessâs haber-i vâhidlerin kabul şartlarından bahsettiği bölümde bu haberlerin dört yolla(illetle) reddedileceğini İsâ b. Ebân'dan şöyle nakleder:

Haber-i vâhid sâbit sünnete veya Kur'an'ın ihtimali olmayan manalarına aykırı olmasıyla, haberin herkesi ilgilendiren konuda genelin haberdar

---

<sup>146</sup> Dr. Heysem Hazne, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûlî el-Hanefî*, s. 135-154.

<sup>147</sup> Dr. Heysem Hazne, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûlî el-Hanefî*, s. 144.

<sup>148</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, s. 3.

<sup>149</sup> İbn Ebi'l-Avvâm, *Menâkıbü Ebî Hanife*, s. 127-128; Saymerî, *Abbâru Ebî Hanife*, s. 142-143.

<sup>150</sup> Bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, s. 113; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, II, s. 265; Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, s. 394; Serahsî, *Usûl*, s. 281; Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, s. 433; Abdülmecîd et-Türkmânî, *Dirâsât fi usûli'l-hadis*, s. 300.

olmadığı şekilde hâs gelmesiyle veya şâz olarak nakledildiği halde amel edilmediği durumlarda reddedilir.<sup>151</sup>

İsâ b. Ebân'ın belirtmiş olduğu bu dört illet başta Cessâs olmak üzere sonrasında gelen birçok Hanefî usûlcü tarafından kabul edilmiş ve kısmî değişikliklerle arz formuna dönüştürülmüştür. Burada İsâ b. Ebân'ın arz kelimesini kullanmaması haber-i vâhidin tenkit yöntemi olarak Kur'ân'a arz edilme anlayışını benimsemediği anlamını taşımamalıdır. Çünkü haber-i vahidin Kur'ân'a muhâlif olduğunda kabul edilemeyeceğini söylemek arzın pratik olarak uygulanmasını gerekli kılar. Bununla birlikte ne İsâ b. Ebân ne de Cessâs konuyu ele aldıkları yerde arz hadisine herhangi bir atıfta bulunmamaları ilgi çekicidir.<sup>152</sup>

Başka bir yerde ise İsâ b. Ebân'ın Kur'ân'la haber arasındaki ilişkiye daha açık temas ettiğini görmekteyiz:

Haber manası zâhir olan başka manalara ihtimali olmayan Kur'ân'daki emri/ifadeyi reddediyorsa veya umumu tahsîs ediyorsa bakılır: Şayet haber bir takım şâz görüşler dışında insanların bildiği ve amel ettiği şekilde zâhir değil ise metruk olarak değerlendirilir.<sup>153</sup>

**“Vârise vasiyet yoktur”, “Kadın halası üzerine nikâhlanmasın”** rivayetlerinde olduğu gibi hâs haber (haber-i vâhid) insanların bildiği ve amel ettiği şekilde zâhir olarak gelmedikçe Kur'ân'daki açık manayı tahsîs veya nesh şeklinde reddedemez. Eğer bu şekilde zâhir olarak gelmişse vehm olamayacağı için kabul edilir. Allah Resûlün'den hâs/özel bir hadis gelmişse bu rivayet sünnetlerin veya hükümlerin beyanı konumunda ise veya ittifak edilen sünnete veya Kur'ân'daki açık ifadeye muhalif ise bakılır: Eğer hadisin muhalif olmayacak şekilde bir manaya vechi varsa en güzel şekle,

---

<sup>151</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, s. 113.

<sup>152</sup> Aslında Cessâs usûl eserinde değil de ahkâm tefsirinde meseleye temas ettiği yerde arz hadisini nakleder, buda bize rivayetle ilgili probleminin olmadığını gösterir bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, s. 38.

<sup>153</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, s. 158.



sünnete en benzeyen duruma ve Kur'ân'ın zâhirine en uygun hale hamledilir.

Şayet hamledilebilecek böyle bir mana yoksa şâz kabul edilir.<sup>154</sup>

Bunun yanında Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) haber-i vâhidin Kur'ân'ın hükmünü değiştirmesi durumunu irdelediği yerde hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *Şerhu'l-umed* eserinden yaptığı nakilde konunun aslında İsâ b. Ebân ile Şâfiî arasında tartışmalı olan Kur'ân'a arzla ilişkili olduğu tespitini aktarır. Şâfiî'ye göre şartlar tamam olduktan sonra arza gerek yok iken; İsâ b. Ebân'a göre ise arz edilmesi gerektiği, çünkü Kur'ân'a muhalif olmama şartı ancak arz edilmekle bilinebileceğini belirtir. Dolayısıyla Kur'ân'a arz yönteminin kurucu imamlar sonrasında İsâ b. Ebân tarafından ele alındığını ve özellikle Şâfiî ile olan tartışmanın Kur'ân'a muhalif olan haberlerin kabulü değil arz yönteminde olduğunu söyleyebiliriz.<sup>155</sup>

Sonuç olarak İsâ b. Ebân'dan yaptığımız bu nakiller haber-i vâhidle Kur'ân arasındaki tahsîs merkezli birçok ilişkiye temas etmesinin yanında haberin kabul edilebilmesi için Kur'ân'a arz edilerek beraber ele alınmasının gerekliliğini, haber tevâtür veya meşhur seviyesinde zâhir olmamış ise Kur'ân'a ve umûmuna olan aykırılığında kabul edilemeyeceğini hatta tahsîs işleminin dahi bir yönden muhalefet sayılıp arz edilmek suretiyle çözülebileceğini gösterir. Dolayısıyla Hanefi gelenek içinde haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için Kur'ân'a arz edilmesi ve arzın tahsîs ve takyîd işleminde kapsayacak şekilde genişletilmesi ilk dönem usûlcülerin dilinde mevcuttur. Hatta Cessâs, İsâ b. Ebân'dan yaptığı bu tespitlerin kurucu imamlarında mezhebi olduğunu ve usûllerinin buna delalet ettiğini açıkça ifade ederek konuyu ilk dönemle ilişkilendirmeye çalışır.<sup>156</sup>

---

<sup>154</sup>Cessâs, *A.g.e.*, I, s. 156.

<sup>155</sup> Bkz. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mutemed*, II, s.643. Aynı ifadeyi Üsmendî'nin de kuvvetle muhtemel *el-Mutemed*'den alarak aktardığını görüyoruz. Bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 463. Yalnız Üsmendî'nin ifadesinde Şâfiî'nin görüşü sanki şartlar tamam olduktan sonra haber-i vâhid Kur'ân'a muhalif olsa bile kabul edilir yönünde. İfadenin *el-Mutemed*'deki aslına bakıldığında böyle olmadığı görülür. Çünkü pek tabii Şâfiî de Kur'ân'a muhalif olmamayı şart görmekte, şartlar tamam olduktan sonra ise Kur'ân'a arza ihtiyaç olmadığını düşünmektedir.

<sup>156</sup>Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, s. 159, III, 122.

### 1.3.2.3.2. Buhârâ Ekolünün Arz Anlayışı: Debûsî, Pezdevî ve Serahsî

#### **Debûsî:**

Hanefî usûl tarihinde Cessâs'dan (ö. 370/981) sonra elimize ulaşan en eski usûl eserinin sahibi olan Debûsî (ö. 430/1039) klasik Hanefî usûl teorisinin bugünkü bildiğimiz tertibe ve sisteme kavuşmasını gerçekleştiren kişidir. Ehliyet konusunu bütünüyle ele alıp vücûb ve edâ ayrımıyla fıkıh usûlüne dâhil edenin, Hanefî usûlünde lafızları dörtlü taksimlerde toplayanın ve özellikle kıyastaki illet edinme yollarını detaylı ve ince ayrıntılarla ilk konuşanın Debûsî olduğu söylenir.<sup>157</sup> Nitekim İbn Haldûn (ö. 808/1406) onunla kıyas teorisinin konularını tamamladığını, fıkıh usûlünün kemâle erdiğini, meselelerin ve kâidelerinin düzene kavuşturulduğunu belirtir.<sup>158</sup>

Debûsî'nin diğer bir özelliği doğduğu Semerkant bölgesinde ilim tahsilini gördükten sonra Bağdat'a geldiği bilinmemekle birlikte muhtemelen hocası Ebû Ca'fer el-Üsrûşenî aracılığı ile vakıf olduğu Cessâs'ın *el-Fusûl* eserinden etkilenmesi ve Irak ekolünün görüşlerini ve yöntemini Mâverâünnehir bölgesine taşıyan kişi olmasıdır.<sup>159</sup> İtizâlî eğilimlerinin yanı sıra usûlü fıkıh zemininde ele alarak furû fıkıhla ilişkisini çok iyi kuran Irak ekolünü ve buna mukabil Irak ekolüne tepki olarak gelişen usûlü daha çok kelâmî arka planla okumayı tercih eden Semerkant ekolünün itikâdî hassasiyetlerini dikkate alarak iki yöntemi kendi içinde sentezleyerek Buhara ekolünün oluşmasını sağlamıştır. Usûlü fıkıh temelinde ele alarak daha çok furû fıkıhla ilişkiyi önemseyip Irak ekolünün usûl yapma yöntemine yakın duran Debûsî, Semerkant ekolündeki kelam vurgusunu çok tercih etmediğini görmekteyiz. Bu sebeple Irak ekolünün birçok görüşüne katılan Debûsî, bununla birlikte yetiştiği bölgeye hâkim mâtürîdî itikadına hassasiyet göstermeye

---

<sup>157</sup> Âsım Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, "USÛL-İ FIKIH", **DİA**, XLII, 203; Murteza Bedir, "TAKVÎMÜ'L-EDİLLE", **DİA**, XXXIX, 493.

<sup>158</sup> İbn Haldûn, **Mukaddime**, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Daru'l-Belhî, Dımeşk, 2004, c. 2, s. 201.

<sup>159</sup>Bkz. Murteza Bedir, "TAKVÎMÜ'L-EDİLLE", **DİA**, XXXIX, 493.

çalışmıştır.<sup>160</sup> Netice itibariyle Buhara ekolü usûlü konuşma biçimi ve meseleleri ele alma bakımından Irak ekolüne yakın olmakla birlikte itizâlî ithamdan uzak durmaya çalışarak, Semerkant ekolünün mantık, cedel ve tanımlardaki düzenli yaklaşımlarını kullanarak iki ekolü mecz etmeye çalışmıştır.

Debûsî, Cessâs'ın usûl anlayışından faydalanmasının yanı sıra ona getirdiği tertip, konuların işleniş tarzı, kavramların olgunlaştırılması ve bilhassa lafızlardaki kısımlandırma şeklindeki orijinal katkılar kendinden sonraki eserleri birincil düzeyde etkilemiştir. Arz yöntemide Debûsîyle birlikte orijinal forma kavuşan konulardandır. Haber-i vâhidin reddini gerektiren illetleri ilk olarak Debûsî'nin arz kelimesiyle ifade ederek ele aldığını görmekteyiz. Bunun yanında Cessâs ve İsa b. Ebân'dan farklı olarak Ebû Yusuf'da gördüğümüz arz hadisine atf yapması ve konuyu onunla temellendirmeye çalışması da önemli bir noktadır.<sup>161</sup>

Debûsî haber-i vâhidin Resûl'den (s.a.v.) müsned (muttasıl) veya mürsel (munkatî) olarak sabit olduktan sonra dört şekilde tenkit edilebileceğini söyler:

- Allah'ın kitabına arz edilerek. Ona uygun olduğunda geçerli (makbul), muhâlif olduğunda ise geçersiz (merdud) olur.
- Resûlullah'tan (s.a.v.) tevâtür, şöhret veya icma yoluyla sâbit olmuş sünnete arz edilerek.
- Hâdiseye arz edilerek. Şayet arz edilen hâdisi umûm-i belvâ sebebiyle meşhur ise o hâdisi hakkında gelen haberin şâz (tekil) olması geçersiz (merdud) olduğunu gösterir.

---

<sup>160</sup> Hanefî usûlünün gelişiminde Debûsî'nin katkıları için bkz. Dr. Heysem Hazne, **Tatavvuru'l-fikri'l-usûlî el-Hanefî**, s. 165-170; Hacer Yetkin, "Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri" (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2016, s. 47-109.

<sup>161</sup> Debûsî'nin zikrettiği içinde "arz" ifadesinin olduğu arz hadisi lafız olarak Ebû Yusuf'un rivayetine değil de Şâfiî'nin *er-Risâle*'de eleştirdiği lafza daha yakın olmasına dikkat çeken Mehmet Özşenel, aslında Ebû Yusuf rivayetinin çok problemlili olmadığını, özellikle Şâfiî'nin ve muhaddislerin tenkit ettiği lafzın Hanefî kaynaklarında yayılmış olduğunu belirtir. Bkz. Mehmet Özşenel, **Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü**, s. 35, 51; Hadisler çoğu zaman manen aktarıldığı için Debûsî'nin lafzıyla Ebû Yusuf'un rivayeti arasında anlam bakımından hiçbir fark yoktur. Çünkü Şâfiî, Ebû Yusuf rivayetini de eleştirdiği gibi her ne kadar içinde arz ifadesi geçmese de bunun Kur'an'a arz olduğunu açıkça ifade eder. Bkz. Şâfiî, **el-Ümm**, c. IX, s. 194.

- Aynı şekilde arz edilen hâdisenin hükmü konusunda selef açık bir şekilde ihtilaf ettiği halde o konuyla ilgili hadisle kimsenin ihticac etmemiş olması hadisin geçersizliğini (merdudluğunu) gösterir.<sup>162</sup>

Öncelikli olarak haberin senedi ister muttasıl ister munkatı olsun şeklindeki ifade arz yönteminin metinle ilgili bir tenkit olduğunu vurgulamak içindir. Görüldüğü üzere Debûsî, Cessâs'daki illet ifadesini arz şekline dönüştürerek Kur'ân, sâbit sünnet ve hâdise olmak üzere arzı üç kısımda toplar. Burada belki üçüncü bir asıl olarak icmayı zikretmediği düşünülebilir. Ancak icma müstenedsiz olmayacağı için ve icma ile sâbit olmuş yani üzerinde icma olmuş sünnet diyerek icmayı da kapsama almış olur.

Kur'ân'a arz bağlamında Debûsî haberin sadece Kur'ân'ın aslına değil umûmuna ve zâhirine aykırılığı da açıkça muhâlefet kapsamında görerek arzın kapsamına dâhil etmiştir.<sup>163</sup> Irak ekolü gibi Debûsîde umûmun katî olduğu görüşünde olduğu için zan ifade eden haber-i vâhidle tahsis bakımından bir değişikliği nesh olarak değerlendirdiğinden mümkün görmemektedir. Dolayısıyla Kur'ân'a arz aslî muhalefetin yanında tahsis ve takyidi de içine alacak şekilde genel bir muhalefet olarak karşımıza çıkmaktadır.

#### ***Pezdevî ve Serahsî:***

Debûsî'den sonra Buhara ekolünün gelişimi konusunda önemli katkısı olduğu söylenen Şemsü'l-eimme el-Halvânî (ö. 452/1060) ve yetiştirdiği iki öğrencisi Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) ile Hanefî fıkıh usûlünün tekâmülü tamamlanmıştır. Özellikle kaynaklarda kendine özgü yöntem ve yönelim sahibi (sâhibü't-tarîka fi'l-mezheb) olarak vasıflanan Pezdevî, Hanefî fıkıh usûlünü taşıdığı nokta bunu fazlasıyla hak ettiğini göstermektedir.<sup>164</sup>

Pezdevî ve Serahsî'nin usûl eserleri karşılaştırıldığında aradaki sıkı benzerlik birbirlerinden özellikle hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı için Serahsî'nin

---

<sup>162</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, II, s. 265.

<sup>163</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, II, s. 269.

<sup>164</sup> Murteza Bedir, Ferhat Koca "PEZDEVÎ, EBÜ'L-USR", **DİA**, XXXIV, 264.

Pezdevî'den faydalanma ihtimalini saklı tuttuğu gibi aynı hocaya talebe olmaları sebebiyle bunların Halvânî'nin meclisinde ya da Buhârâ okulunda geliştirilmiş bilgiler olduğunu düşünmemizi mümkün kılar.<sup>165</sup> Bunun yanında Serahsî'nin eserine son hali kavuşturamaması sebebiyle Pezdevî'nin eserinin Serahsî'ye nazaran daha sistematik ve tertipli olması kendisinden sonra gelen metinlerin temel kaynağı olmasını sağlamıştır. Dolayısıyla Pezdevî, Cessâs ve Debûsî kanalıyla kendisine gelen mirası yetiştirdiği bölgenin dinamikleriyle nihâî konuma taşımış, konular ve kavramlar daha sistemli hale kavuşmuş, birbirleri arasındaki ve alt başlıkların konularla olan irtibatı düzenli bir şekilde sağlanmıştır. Bu sebeple Kur'ân'a arzın işlendiği bağlam Serahsî'de de aynı şekilde sunulsa da Pezdevî merkezli bir anlatım tercih ettik.

Pezdevî Kur'ân'a arz yöntemini haberde geliştirmiş olduğu iki yönlü inkıta teorisinin alt başlığı olarak ele almıştır. Öncelikli olarak inkıtayı zâhir ve bâtin olmak üzere ikiye ayırır. Zâhir inkıtayı senetteki kopukluk olarak tanımlayıp mürsel ve kısımlarını burada ele alır. Bâtin inkıtayı ise senette bir kopukluk olmadığı halde metinde anlam bakımından manevi bir kopukluk olarak inceleyip, muâraza ve râvîdeki noksanlık sebebiyle olmak üzere ikiye ayırır. İşte muâraza sebebiyle olan bâtin inkıtanın asıllara arz edilmesiyle ortaya çıkacağını belirtir ve Kur'ân'a arzı bu kısımda konumlandırır.<sup>166</sup> Debûsî'nin ifade ettiği haber-i vâhidin tenkidini gerektiren dört kısmı Pezdevî asıl olarak ele alır ve bunlara arz edilmekle ortaya çıkacak muhâlefet haber için anlam bakımından manevi (bâtin) inkıta doğuracağını söyler.<sup>167</sup>

Pezdevî'ye göre bu asılların birincisi Kur'ân olup hâs, âmm, nâs ve zâhir lafızların arz edilme bakımından aynı olduğunu vurgulayarak Cessâs ve Debûsî'de de gördüğümüz tahsîs ve takyîd olgusunu arz kapsamına alarak haber-i vâhidle bunun yapılamayacağını belirtir. Hatta Kur'ân'ın zâhir lafzıyla haber-i vâhidin nâs lafzı arasında olabilecek muhâlefette, nâs zâhir lafızdan delalet yönünden daha açık

---

<sup>165</sup> Bkz. Murteza Bedir, Ferhat Koca "PEZDEVÎ, EBÛ'L-USR", *DİA*, XXXIV, 265.

<sup>166</sup> Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, s. 390, 394.

<sup>167</sup> Pezdevî, *A.g.e.*, s. 394.

olsa da haber-i vâhidin sübûtundaki zanniyet sebebiyle Kur'ân'ın zâhirinin terk edilemeyeceğini söyler.<sup>168</sup>

### **1.3.2.3.3. Semerkand Ekolünün Arzı Anlayışı: Semerkandî**

Mâverâünnehir Semerkant ekolünün sistemleşmesini, yöntemsel olarak farklı yaklaşımlarını ve özellikle usûle dair görüşlerini tedvin eden Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) bu okulun en önde gelen otoritelerindendir. Aslında fikhî ve kelâmî görüşleriyle Semerkant ekolünün kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ve hocaları<sup>169</sup> gösterilse de özellikle Mâtürîdî'nin usûl eserinin günümüze ulaşmaması, günümüze ulaşan kelim ve tefsir eserinde konuyla ilgili herhangi bir açıklamanın tespit edilememesi neticesinde, eserinden ve görüşlerinden çokça faydalanarak Semerkant ekolü düşüncesini bize ulaştıran Semerkandî'yi merkezi konuma almayı tercih ettik.<sup>170</sup>

Semerkandî bu ekolün oluşma sebebi olarak Hanefî düşüncenin merkezini temsil eden Irak ekolünün itizâlî eğilimlerini kelâmî arka yönü olan bazı usûl konularına tesir ettirmesi, Buhara ekolünün ise buradaki problemi çok iyi görememesi nihayetinde Iraklıların birçok görüşünü kurucu imamlara nispet ederek mâverâünnehir bölgesine taşımaları olarak gösterir. Bu sebeple kendilerinin itizâlden uzak kurucu imamların asıl usûlünü belirleme amacıyla çıktıklarını, bunu ilk yapmaya çalışanın Mâtürîdî olduğunu yalnız sonraları bu ekole olan ilginin azalmış olduğunu belirtir.<sup>171</sup>

Usûl eserinin mukaddimesinde bu arka plana temas eden Semerkandî, fikhî usûlünün kelâm ilminin alt dalı olduğunu dolayısıyla bu alanda yazılan kitap musannifin itikadıyla ilgili olacağını, yazılan eserlerin çoğunun ya bize usûlde (itikatta) muhâlif olan Mutezilenin ya da furûda muhâlif olan Ehl-i hadisin (Şâfiîlerin) eserleri olduğunu söyler. Hanefîlerin eserlerinin ise iki kısım olduğunu:

---

<sup>168</sup> Pezdevî, **A.g.e.**, s. 394.

<sup>169</sup> Semerkandî, **Mîzânü'l-Usûl**, s. 3; Dr. Heysem Hazne, **Tatavvuru'l-fikri'l-usûlî el-Hanefî**, s. 155.

<sup>170</sup> Âsım Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, "USÛL-İ FIKIH", **DİA**, XLII, 204.

<sup>171</sup> Konu hakkındaki değerlendirmeler ve kelâm-fikhî usûlü ilişkisi için bkz. Murteza Bedir, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)**, 2. Basım, Ensar Neşriyat (Dem), İstanbul, 2017, s. 26-35; Dr. Heysem Hazne, **Tatavvuru'l-fikri'l-usûlî el-Hanefî**, s. 155-159.

birincisi furû fikhı ve usûlü birleştiren, şerî ve akli ilimlerde zirveye çıkan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve hocalarının eserleri; ikincisi ise tahkikte, anlamda ve tertipte çok iyi seviyeyi yakalayan eserler. Yalnız ikinci grup kelâmın ince konularında mâhir olmadıkları için bazen görüşleri bize asılda (itikatta) muhâlif olanların görüşüne uyduğunu belirtir. İşte ilk grubun eserleri dilinin anlaşılammaması ya da gayretin azalmasıyla terk edilmiş olup ikinci grubun eserlerinin yayıldığından bahseder.<sup>172</sup> Dolayısıyla kendisi tekrardan bu arka planla kelâmî tavrı önemseyerek Semerkant ekolünü ve görüşlerini canlandırma adına usûl eserini yazar.

Semerkandî her ne kadar bu ekolün hedefini kurucu imamların fikhına ve itikâdî kabullerine uygun doğru usûlün belirlenmesi olarak sunsa da iki yönden eleştiriye açıktır. Birincisi, Semerkandî'nin eseri incelendiğinde usûlü ele alma biçimi, mantık ve cedel ilminin usûl konularında kullanılması ve meselelerin kelâmî arka yönlerine çokça temas edilmesi bakımından mütekellim yöntemiyle yazılan eserlere oldukça benzer olduğu görülür. Bu da onun eserini fukahâ yöntemini esas alan Hanefilerden çok mütekellimlere yakın kılar. İkincisi ve nispeten birinciye göre daha önemlisi Semerkandî usûlü çoğunlukla kelâm zemininde konuştuğundan çok nadir fıkıhla irtibat kurmaya çalışır. Bu da öne sürdüğü usûl kaideleriyle imamlardan rivayet olunmuş furû fikh arasında doğru, tutarlı ve kuşatıcı bağın kurulmasını engellemiştir. Bunun yanında Irak ekolü furû fikhâ çokça atıf yapıp bunun üzerinde usûlü inşa ettikleri için mezhebin fikh mesailiyle uyumlu usûl geliştirmeyi başarabilmişler. Bu sebeple Buhara ekolü Irak ekolünün anlatım yöntemine ve bazı görüşlerine yakın durmuştur diyebiliriz.

Semerkant ekolü de diğer iki ekol gibi haber-i vâhidin kabulü için Kur'ân gibi asıllara muhâlif olmaması gerektiğini düşünür, bu noktada Semerkandî haber-i vâhidin kabulü için râvî ve haberin kendisiyle ilgili bir takım şartlar olduğunu, haberi ilgilendiren şartların ise şunlar olduğunu söyler:

Haberin aklî delile uygun olması. Şayet haber teşbih konularında olduğu gibi aklî delile muhâlif ise kabul edilmez. Çünkü akıl Hakîm ve Âlim olan Yüce Allah'ın hüccetlerinden bir hüccettir. Onun hüccetlerinin tenakuzu caiz

---

<sup>172</sup>Semerkandî, **Mîzânü'l-Usûl**, s. 2-3.

değildir. Haberin mecaza ve kinayeye ihtimali vardır, bu sebeple haber akla uygun anlaşılmalıdır. Diğeri Allah'ın kitabına, mütevâtir sünnete ve icmaya uygun olması. Şayet haber bu kesin asıllardan birine muhâlefet ederse reddi veya uygun manaya tevili gerekir. Nitekim Allah Rasûlün'den şöyle rivayet olunmuştur: **“Benden size hadis rivayet edildiğinde onu Allah'ın kitabına arz edin. Allah'ın kitabına uygun olanı kabul edin, uygun olmayanını reddedin”**.<sup>173</sup>

Görüldüğü üzere Semerkandî'nin açıkça haberin akıl, Kur'ân, mütevâtir sünnet ve icma gibi asıllara uygun olması gerektiğini, olabilecek muhâlefette tevil edilmesi mümkün değilse reddedileceğini arz hadisiyle temellendirmesi bize bu ekolünde teorik olarak asıllara arzı kabul ettiğini düşünmemizi mümkün kılıyor.

Bununla birlikte Ebû Mansûr el-Mâtürîdî başta olmak üzere Semerkant ekolü Kur'ân'ın umûm lafızlarını zannî görmeleri neticesinde haber-i vâhidle tahsisinin mümkün olduğu yani Kur'ân'ın zâhirine muhalif gelen haber-i vâhidlerin tahsis yoluyla kabul edilebileceği düşünülebilir. Böylece onlara göre Kur'ân'a arz tahsis ve takyidi içine almayan dar manada olduğu söylenebilir. Yalnız Semerkandî'nin ifadesine bakılırsa her ne kadar ikisi de zannî olduğu için teorik olarak mümkün olsa da, sahih görüşe göre haber-i vâhiddeki zann ihtimali Kur'ân'ın umumunda ki zann ihtimalinden fazla olduğu için tahsis caiz değildir.<sup>174</sup> Bu sebeple Semerkant ekolünde de Kur'ân'a arz tahsis ve takyitle birlikte ele alınan konudur.

#### 1.3.2.4. Hanefî Mezhebinde Kur'ân'a Arzı Yöntem Olarak Benimsemediği İleri Sürülen Usûlcüler

Kurucu imamlardan mezhep içinde oluşan ekollere gelinceye kadar haber-i vâhidin belli şartlarla kabulünün gerekli olduğunu, bu şartların en önemlisinin asıllara uygunluk olup muhâlif olmaması gerektiğini ve bu uygunluğun ise Kur'ân söz konusu olduğunda ona arz edilmekle mümkün olabileceğinden bahsettik. Bu kısımda mezhep içinde bu yöntemi benimsemediği ileri sürülen usûlcülere temas etmek istiyoruz.

---

<sup>173</sup> Semerkandî, **Mizânü'l-Usûl**, s. 433.

<sup>174</sup> Semerkandî, **Mizânü'l-Usûl**, s. 323.



Kur'ân'a arz mezhebin kurucu imamlarından tevarüs edilen bir anlayış olarak ele alınsa da Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ve Alâüddîn el-Üsmendî (ö. 552/1157) gibi bazı usûlcülerin böyle bir şartı kabul etmediği söylenir.<sup>175</sup> Muhtemeldir ki hem Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî hem de Üsmendî'nin ifadelerinde ki kapalılık ve eserlerinin diğer bölümlerinin incelenmemesi böyle anlaşılmalı doğurmuştur. Çünkü özellikle Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin kardeşi Ebü'l-Usr el-Pezdevî gibi aynı bölgede yetişip aynı hocadan ders alması mezhebin hemen tamamının benimsediği bir yönetime uzak durmasını pek mümkün kılmamaktadır.

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî haber-i vâhidin kabul şartlarından bahsederken bazı Hanefilerin haber-i vâhid Allah'ın kitabına, mütevâtir habere, meşhur habere ve bunlardan elde edilmiş asıllara muhâlif olmamalı, eğer böyle bir durum söz konusuysa haberin yalan olduğu anlaşılır dediğini aktarır ve şunları söyler:

Doğrusu haber-i vâhidin (bu sebeple) reddi caiz değildir. Nasıl mümkünse o şekilde amel edilmesi vaciptir. Şayet Allah'ın kitabına ve mütevâtir habere muhâlif olursa aykırı olmayacak şekilde amel edilir.<sup>176</sup>

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin bu şartı bazı Hanefilere izafe etmesi ve sonrasında haber-i vâhidin bu gerekçeyle reddinin caiz olmadığı yönünde söylediklerinden onun Kur'ân'a arzı kabul etmediği anlaşılmalıdır. Aslında böyle bir anlaşılma makul olsa da ilginç olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin âmm lafzın tahsisinden bahsettiği bölümde arz hadisini ve sahâbenin Kur'ân'a muhâlif olan haberi reddettiği yönündeki icmasını delil olarak kullanmasıdır. Öyle ki tahsis olmamış âmm lafzın tahsisinin ancak neshi caiz olan şeyle olabileceğini ve tahsis olmuş âmm ile tahsis olmamış âmm arasında herhangi bir farkın bulunmadığını belirttiği yerde arz hadisini delil getirerek şunları söyler:

Allah Rasûlü'nün şöyle dediği rivayet olunmuştur: “**Size ne zaman benden bir hadis rivayet edilirse onu Allah'ın kitabına arz edin. Allah'ın kitabına uygun olanı kabul edin, muhâlif olanı ise reddedin**”. Aynı şekilde Hz. Ebû Bekir'in hilafetinde “Hadisler çoğaldı bundan sonra daha da

<sup>175</sup> Abdülmecîd et-Türkmânî, *Dirâsât fi usûli'l-hadîs*, s. 304.

<sup>176</sup> Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Kitâb fihî ma'rifetü'l-hüceci's-şer'iyye*, thk. Marie Bernard-Eric Chaumont, el-Mahedü'l-İlmî el-Firansî li'l-Âsârî's-Şarkıyye bi'l-Kahira, Kahire, 2003, s. 37.

çok olacak, bu sebeple Allah'ın kitabına muhâlif olan her hadisin merdud olduğuna sahabe icma etmiştir” dediği aktarılmıştır.<sup>177</sup>

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin yukarıdaki ifadesi âmm'ın tahsisi bağlamında söylene de arz hadisinin ifade ettiği manayı hatta bu konuda sahabenin icması olduğunu kabul ettiği açıktır. Ondan naklettiğimiz bu iki kısım arasında uyumsuzluk görülebilir. Kanaatimizce Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî Kur'ân'a arzı ve uygunluğu teorik olarak şart koşmakta fakat pratik olarak haber-i vâhidin reddedilebilmesi için hiçbir surette amel edilemeyecek derecede muhâlif olması gerektiğini düşünmektedir. Bir önceki nakilde 'doğrusu haberi vahidin reddi caiz değildir' diyerek başladığı cümle aslında haber-i vahidle ameli kabul etmeyen veya ufak bir muhâlefette reddeden Mutezileye eleştiri olarak değerlendirmek gerekir yoksa ondan yaptığımız ikinci kısımdaki arz hadisi ve sahabe icması konusundaki söylediklerinin bir anlamı olmaz.

Bu konudaki diğer bir usûlcü olan Üsmendî'nin 'haber-i vâhid Kur'ân'ın veya mütevâtir sünnetin umûmunu tahsis eder' ifadesinden hareketle haber-i vâhidin Kur'ân'a muhâlif olması reddini gerektirmediği ve dolayısıyla Kur'ân'a arz edilmesinin gerekli olmadığı görüşünde olduğu düşünülmüştür.<sup>178</sup> Hâlbuki Üsmendî'nin ilgili eserinin bir önceki bölümünde haber-i vâhid Kur'ân'ın veya mütevâtir sünnetin hükmünü kaldırıcı şekilde varit olması durumunda söylediklerine bakılmış olsa böyle olmadığı anlaşılır. Haber-i vâhid Kur'ân'ın veya mütevâtir sünnetin hükmünü kaldırıcı şekilde varit olduğunda kabul edilmeyeceğini ve bu meselenin aslında Şafî ile Îsâ b. Ebân arasındaki arz tartışmasından kaynaklı olduğunu belirterek şunları söyler:

Haber-i vâhid Kitap'a muhâlif olarak geldiğinde kabul edilir mi? Bu meselenin Şafî ile Îsâ b. Ebân arasında tartışmalı olduğu söylenmiştir. Doğrusu aralarındaki ihtilaf Allah'ın kitabına arz etme konusundadır. Şafî'ye göre arz edilmesi gerekmez. Bilakis kabul şartları oluştuktan sonra kabul edilir. Îsâ b. Ebân'a göre ise arz edilmesi gerekir. Çünkü haber-i vâhid

<sup>177</sup> Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Kitâb fihî ma'rifetü'l-hüceci's-şer'iyye*, s. 17.

<sup>178</sup> Bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 463; Abdülmecîd et-Türkmânî, *Dirâsât fi usûli'l-hadis*, s. 304.

kabul şartlarının tamamı sağlandığında kabul edilir. Allah'ın kitabına muhâlif olmama bu şartlardandır ve bu da ancak arzla bilinir.<sup>179</sup>

Üsmendî'nin konuyu arz meselesiyle ilişkilendiren yaklaşımı ve sonrasında Îsâ b. Ebân'a nispet ettiği arz anlayışını eleştirmemesi bu yöntemi en azından problemlili görmediğini gösterir. Pek tabii ona göre de haber-i vâhid Kur'ân'ın hükmünü değıştirici şekilde muhâlif olduğunda kabul edilmiyorsa ve bunu da arz etmekle bilebiliyorsak teorik açıdan karşı durmadığını söyleyebiliriz. Sonuç olarak hem Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî hem de Üsmendî'ye arz konusunda nispet edilen görüşün tartışmaya açık olduğunu, kısmen ifadelerindeki kapalılığın buna sebep olduğunu ve aksi yöndeki açıklamaları nedeniyle arz yöntemine fikrîsel olarak uzak olmadıklarını söyleyebiliriz.

#### 1.4. GÜNÜMÜZ KUR'ÂN'A ARZ YORUMLARI

Hanefî usûlünde etraflıca ele aldığımız Kur'ân'a arzın nasıl olduğunu ve sistemleşmiş bir mezhebin Kur'ân-sünnet bütünlüğünü sağlama adına bu yöntem nasıl başvurduğunu görmüş olduk. Onlaragöre arz, haber-i vâhidde olabilecek anlam kaymalarını ve râvî kaynaklı problemleri Kur'ân'ın ilgili ayetlerine arz ederek gidermeye çalışmaktır. Bu bakıma arz yöntemi öncelikli olarak muhâlif olan haber-i vâhidi reddetmek yerine, Kur'ân'a uygun anlama kavuşturup amel ettirmeye hizmet eder. Bu kısımda ise günümüzde çokça karşılaştığımız Kur'ân'a arz söyleminin Hanefî usûlündeki arzla ne kadar benzeştiğine, tutarlı olup olmadığına ve arza konu edilen bazı rivayetlerin durumlarınadeğirmek istiyoruz.

Günümüz Kur'ân'a arz yorumlarını iki grupta ele alabiliriz:

1. Her ne kadar klasik dönemde örnek olarak karşılığı olmasa da belirli bir usûlî temelde ve Kur'ân-sünnet hassasiyeti içinde yapıldığı düşünülen arz şekli. Örneğın karın rahatsızlığına karşı kullanılması tavsiye edilen deve idrarıyla ilgili olan rivayetin<sup>180</sup> “*Onlara iyi ve*

<sup>179</sup> Üsmendî, **Bezlü'n-nazar**, s. 462; Üsmendî'nin ibaresinden Şâfiî'nin görüşünün yanlış anlaşılmaya müsait olduğunu belirtmiştik. İfadenin aslı için bkz. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, **el-Mutemed**, II, s.643.

<sup>180</sup> Buhârî, **Vudû**, 66; **Tıp**, 5-6; Müslim, **Kasâme**, 9-11.

*temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar*”<sup>181</sup> ayetine; **“Çocuğu diri diri mezara gömen de, gömülende cehennemdedir”**<sup>182</sup> rivayetinin *“Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez”*<sup>183</sup> ayetine arz edilerek amel edilmemesi.

2. Klasik dönemde karşılığı olmadığı gibi usûlî kaidelerin dikkate alınmadığı ve rivayetleri devre dışı bırakıp tamamen Kur’ân merkezli söyleme hizmet eden arz şekli.

Birinci gruptaki güncel arz yorumunun teorik olarak Hanefi düşüncesindeki arz anlayışına çok uzak olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü deve idrarıyla ilgili rivayetin nesh olduğunu ve diğer hadisin ise zâhiren Kur’ân’a muhâlif olduğu için tevil edilmesi gerektiğini düşünen Hanefiler de aslında konuyu Kur’ân’a arzla ilişkilendirmektedir. İkinci grup Kur’ân’a arz söyleminde ise iki nokta dikkate değerdir. Birincisi, rivayetlerden bağımsız Kur’ân anlayışının sunduğu serbestlikten faydalanma adına Kur’ân yorumlarını mutlaklaştırmak; ikincisi, rivayetleri daha çok kendi Kur’ân anlayışlarına arz etmeleridir. Netice olarak kendilerince Kur’ân’a uygun gördükleri rivayetler senet ve metin açısından problemliler olsalar bile Kur’ân yorumlarını desteklediği için sıhhatinde şüphe duymazlar iken, birçok tarikle gelmiş rivayetlere karşı Kur’ân’a muhâlif gerekçesiyle subjektif davranırlar. Hatta sırf Kur’ân’a arzı emrediyor diye tartışmalı olan arz hadisine çokça atıf yaparlar.<sup>184</sup> Ayrıca Kur’ân’da geçmeyen bir bilginin hadisler kanalıyla gelmesini Kur’ân’a muhâlefet olarak görmeleri, konunun aslında peygamber tasavvuru ve vahiy algısıyla da ilişkili olduğunu gösterir.<sup>185</sup>

---

<sup>181</sup>Arâf, 7/157.

<sup>182</sup>Ebû Dâvûd, **Sünen**, Sünnet, nr: 4717.

<sup>183</sup>Fâtır, 35/18.

<sup>184</sup>Bkz. Mehmet Okuyan, **Kur’ân’a Göre Kabir Azabı**, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 306.

<sup>185</sup>Mehmet Okuyan, **A.g.e.**, s. 309-311.

Örneğin Nüzûl-i İsâ (a.s.) ile ilgili rivayetler “*Ey İsâ! Şüphesiz, senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim*”<sup>186</sup> ayetine; recm cezasıyla ilgili rivayetler zina cezasının bildirildiği “*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun*”<sup>187</sup> ayetine; mehdi ile ilgili rivayetler konu hakkında Kur’ân’da bilgi olmaması ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) gaybı bilemeyeceğinin bildirildiği ayetlere<sup>188</sup>; kabir azabı ile ilgili rivayetler ise bağlamından kopartılmış birkaç ayete<sup>189</sup> arz neticesinde kabul edilmemiştir.

Zikredilen rivayetlerin kendi içindeki durumu ayrı bir araştırma konusu olsa da, yapılan Kur’ân’a arzın ön kabul ve kendi Kur’ân anlayışlarına olduğu ortadadır. Çünkü Nüzûl-i İsâ (a.s.), recm ve kabir azabı gibi rivayetleri en azından meşhur olarak değerlendiren Hanefiler, bu rivayetleri Kur’ân’a muhâlif görmedikleri gibi arza konuda etmezler. Çünkü önceki konularda gördüğümüz üzere Hanefilerde arza konu olan rivayetler aidiyet sorunu yaşayan haber-i vâhidlerdir. Bunun dışındaki mütevâtir ve meşhur haberler Kur’ân gibi asıl oldukları için muhâlif olsalar bile tahsis ve nesh üzere kabul edilirler. Kaldı ki bahsedilen konulardaki ayetlerin tevile açık olması ve ilgili rivayetlerin meşhur seviyesinde olması, meselede Kur’ân veya sünnetten birini tercih etmek yerine beraberce ele alınmasını zorunlu kılar.

---

<sup>186</sup>Âli İmrân, 3/55; Nüzûl-i İsâ (a.s.) konusundaki rivayetlerin Kur’ân ile ilişkisi, senet ve metin açısından tenkidi için bkz. Hayri Kırbaçoğlu, “Hz. İsâ’yı (a.s.) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi”, **İslâmiyyât III**, 2000, Sy. 4, s. 147-168.

<sup>187</sup>Nûr, 24/2.

<sup>188</sup>Enâm, 6/59; Cin, 72/27.

<sup>189</sup>Dühân, 44/56; Tekvîr, 81/12; Bkz. Mehmet Okuyan, **A.g.e.**, s. 221-223.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. EBÛ BEKİR EL-CESSÂS VE KUR'ÂN'A ARZ YÖNTEMİ

İlk bölümde hadislerin Kur'ân'a arzı, tarihçesini ve Hanefî usûlünde nasıl işlendiğini ele almaya çalıştık. Bu bölümünbirinci kısmında Ebû Bekir el-Cessâs'ın hayatı, hocaları, talebeleri ve ilmi kişiliği hakkında bilgi verilecek; ikinci kısımda ise Cessâs'ınKur'ân'a arz anlayışı ele alınacaktır.

#### 2.1. CESSÂS'IN HAYATI

Ahmed b. Ali, Ebû Bekir Fahrüddîn<sup>190</sup> er-Râzî<sup>191</sup> el-Cessâs<sup>192</sup> 305/917 yılında Rey şehrinde doğmuş, ilim tahsili için yirmili yaşlarında<sup>193</sup> Bağdat'a gelmiş ve kısa ilmî yolculukları sonunda Bağdat'ta yaşamıştır.<sup>194</sup> Abbasi devletinin zayıflamış siyasi atmosferinde bulunmuş olan Cessâs (ö. 370/981) yedi Abbasi halifesi görmüş<sup>195</sup> ve kendi ifadesiyle dönemindeki yöneticilerin birçok açıdan problemliler hallerine şahit olmuştur.<sup>196</sup> Merkezi Abbasi iktidarının zayıfladığı bu dönemde halifenin herhangi bir otoritesi kalmamış, küçük devletlere bölünmek suretiyle

---

<sup>190</sup> Kureşî dışında bu ismi nispet eden bilinmemektedir bkz. Kureşî, **el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye**, thk. Dr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Dâr Hicr, Kahire, 1993, IV, s. 577; Cessâs, **Şerhu muhtasari't-Tahâvî**, thk. Heyet, Dâru's-Serrâc, Medine, 2013, neşredenin girişi, I, s. 71.

<sup>191</sup> Rey şehrine nispettir. Bilindiği üzere Rey nispet olarak kullanıldığında tahfif olması için ze (ز) harfi ziyade edilmiştir. Günümüzde İran'ın başkenti olan Tahran'a denk gelmektedir. Bkz. Guy Le Strange (کي لسترنج), **Büldenü'l-hilâfeti's-şerkiyye**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985, s. 252.

<sup>192</sup> Kireççi lakabıyla bilinir. Cessâs'ın usûl eserini tahkik eden Uceyl Câsim en-Neşmî, Cessâs dışında beş âlimin daha "cessâs" lakabıyla bilindiğini söyler bkz. **el-Fusûl fi'l-usûl**, I, naşirin mukaddimesi, s. 9.

<sup>193</sup> Mevlüt Güngör, "CESSÂS", **DİA**, VII, 427.

<sup>194</sup> Saymerî, **Ahbâru Ebî Hanife**, s. 172; Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu medîneti's-selâm (Bağdât)**, thk. Dr. Beşâr Avvâd Marûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2001, V, 513; Kureşî, **el-Cevâhirü'l-mudiyye**, I, s. 222; Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye**, thk. Ahmed ez-Za'bî, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, 1998, s. 53; Mehmet Boynukalın, **Fıkıh Usûlü Alimleri ve Eserleri**, s. 88.

<sup>195</sup> **Şerhu muhtasari't-Tahâvî**, neşredenin girişi, I, s. 62.

<sup>196</sup> Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, I, 472, II, 34, 403.

halifenin pozisyonu sembolik hale gelmiştir.<sup>197</sup> Siyasi anlamdaki bu bunalım ilmi gelişmelere engel olmamış ve farklı ilim dallarındaki çok yönlü çalışmalar hız kesmeden devam etmiştir.

Genç yaşta ilim tahsili için Bağdat'a gelen Cessâs döneminin en önde gelen Hanefî fakihî Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin (ö. 340/952) ders halkasına katıldı. Kerhî'nin önde gelen öğrencilerinden olmasının yanı sıra Ebû Sehl ez-Zücâcî, Abdülbâkî b. Kâni' (ö. 351/962), Ebû Amr et-Taberî (ö. 340/952), Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360/971) ve Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/988) gibi bilinen pek çok âliminden de ders aldı.<sup>198</sup> Bağdat'ta birtakım zorlukların ortaya çıkmasıyla kıtlığın yayılması ve fiyatların yükselmesi sebebiyle Basra'ya yakın Ahvâz'a giden Cessâs pahalılığın ortadan kalkmasıyla tekrar Bağdat'a hocası Kerhî'nin derslerine geri döndü.<sup>199</sup> Sonrasında hocasının tavsiyesi üzerine Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014) ile birlikte hadis tahsili için Nisâbûr'a gitmiş, orada iken hocası Kerhî vefat etmesi üzerine tekrardan 344 yılında Bağdat'a geri dönmüş ve Ebû Ali eş-Şâşî'den kalan ders halkasının başına geçmiştir.<sup>200</sup> Hatta öyle ki Bağdat'ta Hanefî mezhebinin merkezi şahsiyeti haline gelmiştir.<sup>201</sup> Ömrünün sonuna kadar burada ders vermekle ve telifle geçiren Cessâs 370 yılı Zilhicce ayında vefat etmiş, cenaze namazını kendisinden sonra ders verme işini bıraktığı talebesi Ebu Bekir Muhammed b. Musa el-Hârizmî kıldırması ve kendi elleriyle kabre koymuştur.<sup>202</sup>

Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'da Cessâs için kullanmış olduğu şu ifadeler ilimdeki seviyesini göstermesi adına önemlidir;

---

<sup>197</sup>Şerhu muhtasari't-Tahâvî, neşredenin girişi, I, s. 62-64.

<sup>198</sup>Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usûlü Alimleri ve Eserleri*, s. 88; Mevlüt Güngör, "CESSÂS", *DİA*, VII, 427.

<sup>199</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 172; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, I, s. 223; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 54.

<sup>200</sup> Saymerî, *A.g.e.*, s. 172.

<sup>201</sup> Saymerî, *A.g.e.*, s. 171; Şerhu muhtasari't-Tahâvî, neşredenin girişi, I, s. 73; Herhangi bir bölgedeki fakihlerin merkezi şahsiyeti olmak olarak tercüme edilebilecek "انتهت اليه رئاسة الحنفية" ifadesinin önemi hakkında bkz. George Makdisi, *Ortaçağ'da yüksek öğretim*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2012, s. 202-206; Orhan Ençakar, "Kerhî'nin muhtasar'ının Hanefî muhtasar geleneğine etkisi", (Yüksek lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2013, s. 34.

<sup>202</sup>Saymerî, *A.g.e.*, s. 172.

“İmam, allâme, müçtehit ve Irak’ın âlimidir. Hadis ve ilim yolcululuklarında bulundu. Bağdat’ta birçokları ondan ders aldı ve mezhebi bilen tek mercii idi. İlimdeki bu seviyesinin yanında zühd ve ibadet sahibiydi.”<sup>203</sup>

İlmî alandaki ileri konumunun yanı sıra yaşantısındaki zühd ve verasıyla da öne çıkan Cessâs ibadette olan düşkünlüğü, dünyaya meyletmeyişi, tevazusu ve döneminde baş gösteren Müslümanlarda ve yöneticilerdeki zayıf tutumla mücadelesiyle meşhurdur.<sup>204</sup> Farklı münasebetlerle birçok defa yöneticilere emri-bilmarûf ve nehy-i anilmünker’in terk edilmesinden doğan fitneden, haksızlıktan ve neticesinde zalim ve fâsık kimselerin istilasıyla İslam âleminde oluşturduğu olumsuzluklardan söz eder.<sup>205</sup> Öyle ki bu konudaki mücadelesine İbn Kesîr’in (ö. 774/1373) tarih eserinde zikrettiği şu olay tanıklık eder. Hicri 362 yılında Cessâs ve birkaç âlim<sup>206</sup> toplanıp Bizans’a karşı savaşmak için ordu toplanmasını teşvik etmiş, sonrasında Allah zafer nasip etmiş ve sorumlular Bağdat’a getirilmiştir.<sup>207</sup> İdarede gördüğü yönetsel sıkıntılar ve haksızlıklar Cessâs’ı hocası Kerhî’nin de titiz davrandığı konu olan kadılık görevini kabul etmemeye sevk etmiştir. İlk dönem Hanefî biyografî yazarlarından Saymerî (ö. 436/1045) başkadılık (kâdi’l-kudât) görevini nasıl kabul etmediğini ayrıntısıyla anlatır.<sup>208</sup>

### 2.1.1. Hocaları

Hayatının önemli bir kısmını Bağdat’ta geçirse de Nîsâbur ve Asbehân’a yaptığı ilim yolculukları sebebiyle birçok hocadan ders alan ve rivayette bulunan Cessâs’ın yetişmesinde en çok katkısı olan hocası Ebu’l-Hasen el-Kerhî’dir.<sup>209</sup> Bunun yanında Kerhî’nin öğrencisi Ebû Sehl ez-Zücâcî’den de okuyan Cessâs’ın

---

<sup>203</sup>Zehebî, **Siyer a’lâmi’n-nübelâ**, thk. Şuayp el-Arnâvut-Ekrem el-Bûşî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1984, XVI, s. 340.

<sup>204</sup> Saymerî, **Ahbâru Ebî Hanife**, s. 171; Zehebî, **Siyer a’lâmi’n-nübelâ**, XVI, s. 341; **Şerhu muhtasari’t-Tahâvî**, neşredenin girişi, I, s. 87.

<sup>205</sup> Cessâs, **Ahkâmü’l-Kur’ân**, II, 403.

<sup>206</sup>Ebû’l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî ve İbn ed-Dekkâk el-Hanbelî

<sup>207</sup>İbn Kesîr, **el-Bidâye ve’n-nihâye**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâr Hicr, Kahire, 1997, XV, s. 337.

<sup>208</sup> Saymerî, **Ahbâru Ebî Hanife**, s. 171-172.

<sup>209</sup>Mevlüt Güngör, “CESSÂS”, **DİA**, VII, 427.



İmam Muhammed'e olan senedi “ Cessâs → Ebû Sehl ez-Zücâcî → Kerhî → Ebû Sâid el-Berdeî → Musa b. Nasîr er-Râzî → İmam Muhammed ” olarak aktarılır.<sup>210</sup> Bundan başka *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eserinde kendisinden çokça rivayette bulunduğu ve aralarında hususiyetin olduğu aktarılan Abdülbâkî b. Kâni' (ö. 351/962), mu'cemleriyle tanınan hadis hafızı Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360/971) ve Basra mektebine mensup nahiv âlimi Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/988) hocaları arasında zikredilir.<sup>211</sup> Biz burada fıkıh eğitiminde öne çıkan iki hocasından söz etmek istiyoruz.

**Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952):** Biyografî yazarlarından Hamevî ve Kureşî'ye göre Kerh-i Cüddân'da doğmuş ve Bağdat'ta yaşamış döneminin en önemli Hanefî fakihidir.<sup>212</sup> Ebû Sâid el-Berdeî (ö. 317/930) ve Ebû Hâzim (ö. 292/905) gibi iki büyük Hanefî fakihinden ders almış ve onlardan sonra devraldığı eğitim görevini hayatının sonuna dek sürdürmüştür.<sup>213</sup> Birçok öğrenci yetiştirmiş ve öğrencilerin büyük bir kısmı çeşitli yerlerde kadılık görevinde bulunmuştur.<sup>214</sup> İtîzâlî eğilimleri sebebiyle Mutezile'den olduğu söylenen Kerhî,<sup>215</sup> Hanefî mezhebinin özellikle usûlünü belirleyen en etkin kimselerden olup bu konudaki görüşleriyle Irak ekolünün merkezî şahsiyetidir. İlmî yönünün yanı sıra ibadete düşkünlüğü, zühdü ve takvasıyla tanınan Kerhî, bu özelliğinden olsa gerek kadılık görevinden kaçındığı gibi öğrencilerini de sakındırmıştır.<sup>216</sup>

Kaynaklarda fıkıhla ilgili *el-Muhtasar*<sup>217</sup>, *el-Câmiü's-sağîr*, *el-Câmiü's-kebîr*<sup>218</sup>; usûlle ilgili olarak ise *el-Usûl* isimli risalesi zikredilir. Aslında usûl risalesi

---

<sup>210</sup>Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 53.

<sup>211</sup>Mevlüt Güngör, “CESSÂS”, *DİA*, VII, 427; Hocaları ve kendisinden rivayette bulunduğu kimseler için bkz. *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, neşredenin girişi, I, s. 76.

<sup>212</sup>Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Dâr Sâdır, Beyrut, 1977, IV, s. 449; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, II, s. 443.

<sup>213</sup>Bkz. H. Yunus Apaydın, “KERHÎ”, *DİA*, XXV, 285.

<sup>214</sup>Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 166.

<sup>215</sup>Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm (Bağdât)*, XII, s. 76; Zehebî, *Siyer a'lâmi'n-nübelâ*, XV, s. 427.

<sup>216</sup>Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 166-167.

<sup>217</sup>Hanefî mezhebinin ilk dönem muhtasarlarından biridir. Cessâs, Kudûrî, İsbicâbî ve Rükneddin el-Kirmânî gibi alimler tarafından şerh edilmiştir. Kudûrî'nin şerhi tahkik edilip neşredilmiştir. Bkz.

fıkıh usûlünden ziyade mezhep imamlarının mesâilinden çıkarılmış külli kaideleri ihtiva eden el-kavâidü'l-fikhiyye eserlerinden olup bu alanda yazılmış ilk eser olma özelliğini taşır.<sup>219</sup>

**Ebû Sehl ez-Zücâcî:** Kaynaklarda ölüm tarihi hakkında bilgi olmamakla birlikte Nîsâburlu olup Kerhî'den okuduktan sonra Nîsâbur'a dönmüş ve orada vefat etmiştir.<sup>220</sup> Saymerî, Cessâs'ın hem Kerhî'den hem de Ebû Sehl'den ders okuduğunu söyler. *Kitabü'r-riyâda* isimli eseri olduğundan bahseden Saymerî, Ebu'l-Kâsım İsmail b. Abbâd'ın onun hakkında şöyle dediğini aktarır: Ebû Sehl ez-Zücâcî tartışma meclisine girdiğinde güçlü şahsiyeti ve iyi cedeli sebebiyle muhaliflerinin yüzü değişirdi.<sup>221</sup> Ayrıca Mutezile tabakat eserlerinde de fıkıh ve kelam konusundaki yetkinliğiyle ismi geçer.<sup>222</sup>

### 2.1.2. Talebeleri

Kaynaklarda birçok talebesinden bahsedilen Cessâs'ın kendisinden fıkıh eğitimi aldığı en önde gelen öğrencileri şöyledir:

**Ebu Bekir Muhammed b. Musa el-Hârizmî (ö. 403/1013):** Cessâs'ın vefatından sonra ders halkasının başına geçen ve fetvayla sorumlu olan en yakın öğrencisidir. Hatta Cessâs vefat ettiğinde cenaze namazını kıldırıp kabre koyan bu

---

Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-zunûn**, nşr. Şerafettin Yaltkaya-Rıfat Bilge, Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., II, 1634-1635; H. Yunus Apaydın, "KERHÎ", **DİA**, XXV, 287.

<sup>218</sup>Muhtasar'ın dan önce telif ettiği biri dar diğeri daha kapsamlı olan iki eseridir. Bazı kaynaklarda özellikle *el-Câmiü's-sağîr*'in Şeybânî'nin aynı isimdeki eserinin tertibi ve şerhi olduğunu söyleyenler olmuştur. Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye**, s. 183; Şeybânî, **el-Câmiü's-sağîr**, thk. Dr. Mehmet Boynukalın, Dâr İbn Hazm, Beyrut, 2011, neşredenin girişi, s. 22; Ayrıca *el-Câmiü's-sağîr*'den yapılan nakiller, ele aldığı meseleler ve muhtasarındaki ifadelerinden kitabın mustakil bir eser olabileceğini düşünenlerde olmuştur. Bkz. Orhan Ençakar, "Kerhî'nin muhtasar'ının Hanefî muhtasar geleneğine etkisi", (Yüksek lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2013, s. 50-51.

<sup>219</sup>Dr. Yakup el-Bâhüseyîn, **el-Mufassal fi'l-kavâidi'l-fikhiyye**, Dârü't-Tedmüriyye, Riyad, 2014, s. 123; Eser ayrıca Türkçe'ye de tercüme edilmiştir bkz. Ali Pekcan, "İslam Hukuku Literatüründe Fikhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale (Kerhî'nin "el-Usûl" adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirmesi)", **İslamî Araştırmalar Dergisi**, cilt: 16 sayı: 2, 2003, s. 299-307.

<sup>220</sup>Saymerî, **Ahbâru Ebî Hanife**, s. 171.

<sup>221</sup>Saymerî, **A.g.e**, s. 171.

<sup>222</sup>Kâdî Abdülcebâr, **Fadlû'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk. Fuâd Seyyid, ed-Dârü't-Tûnusiyye, Tûnus, 1974, s. 379.

öğrencisidir.<sup>223</sup> Saymerî, fetvasının güzelliği ve isabetli oluşunda ve dersinin kalitesinde insanlar onun gibisini görmediğini söyler.<sup>224</sup> Hocası gibi çok defa teklif edilen kadılık görevini kabul etmemiştir. Cuma gecesi vefat eden Ebu Bekir el-Hârizmî cenaze namazını oğlu Ebu'l-Kâsım Mesûd b. Muhammed Cuma namazı öncesi el-Mansûr camiinde kıldırmıştır.<sup>225</sup>

**Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî (ö. 398/1008):** Hidâye isimli eserle tanınan el-Merginânî (ö. 593/1197) onu tahrîc ehlerinden saymıştır.<sup>226</sup> Ebu'l-Hasen el-Kudûrî (ö. 428/1037) ve Ahmed b. Muhammed en-Nâtîfî'nin (ö. 446/1054) hocası olan Ebû Abdullah el-Cürcânî ömrünün sonunda felce yakalanmış ve Ebû Hanife'nin kabrinin yanına defnedilmiş.<sup>227</sup>

**El-Hüseyin b. Muhammed b. Halef (ö. 390/1000):** Hanbelî mezhebindeki meşhur Kâdî Ebû Yalâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) babasıdır.<sup>228</sup> Hanefî mezhebine mensup olan El-Hüseyin b. Muhammed b. Halef fıkıhı Cessâs'da okumuş ve ileri seviyeye gelmiştir.<sup>229</sup> Oğlu Ebû Yalâ ise önceleri Hanefî iken on yaşında babasını kaybetmesiyle Hanbelî mezhebine temayülü başlamış ve meşhur Hanbelî hukukçusu İbn Hâmid'in derslerine devam ederek bu mezhebi benimsemiştir.<sup>230</sup> Bu sebeptendir Kâdî Ebû Yalâ usûl eserinde Cessâs'ın usûl eserinden çokça faydalanmış ve birçok yerde görüşüne atıfta bulunmuştur.<sup>231</sup>

**Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 410/1020):** Cessâs'tan fıkıh okumuş önde gelen fakihlerdendir. Biyografi yazarı Kureşî hilaf alanında *et-*

---

<sup>223</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 172.

<sup>224</sup> Saymerî, *A.g.e.*, s. 172.

<sup>225</sup> Saymerî, *A.g.e.*, s. 173.

<sup>226</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, s. 397; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 331.

<sup>227</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 331.

<sup>228</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, II, s. 128.

<sup>229</sup> Kureşî, *A.g.e.*, II, s. 129.

<sup>230</sup> Bkz. Cengiz Kallek, "EBÛ YA'LÂ EL-FERRÂ", *DİA*, X, 253.

<sup>231</sup> Örnek olarak bkz. Kâdî Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, thk. Dr. Ahmed b. Ali el-Mubârekî, Riyad, 1990, I, 250, 294, II, 349, 360, 385, 393, 539, 544, III, 756, 887, 969, 984, 994...

*Ta'likâ*<sup>232</sup> isimli eseri olduğunu söyler. Zühd, vera' ve kanaat sahibi olmakla bilinen Ebû Ca'fer en-Nesefî hicri 410 yılında vefat etmiştir.<sup>233</sup>

**Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed ez-Za'ferânî (ö. 393/1003):** Bağdat'ın kenar köylerinden olan Za'ferâniyye'ye nispet edilmiştir.<sup>234</sup> Hidâye sahibinin kitabı'l-udhiyye'de kendisine atıfta bulunduğu Ebü'l-Hüseyin ez-Za'ferânî Cessâs'a sıklıkla gidip fıkıh eğitimini ondan almıştır. Fakih ve sika olduğu belirtilen ez-Za'ferânî hicri 393 veya 394 yılında vefat etmiştir.<sup>235</sup>

### 2.1.3. İlmi Kişiliği

Çok yönlü bir âlim olan Cessâs'ın ilmi kişiliğini itikâdî, usûl-i fıkıh ve furû fıkıh alanlarında olmak üzere üç açıdan ele almak istiyoruz.

#### 2.1.3.1. İtikâdî Görüşü

Hicri IV. Yüzyıldaki Irak Hanefilerinin büyük bir kısmının Mutezilî veya itizâlî eğilimlerinin olduğu bazı tabakat kitaplarında karşılaştığımız bir durumdur.<sup>236</sup> Özellikle Ebû Saîd el-Berdeî, Kerhî, Cessâs ve Saymerî'nin bu yönde tavırlarının olduğu yapılmış çalışmalarda ortaya konulmaya çalışılmıştır.<sup>237</sup>

Şükrü Özen, Irak Hanefilerinin itizâlî eğilimler içinde olduğunun gösterilebilmesi için şu üç konunun açığa kavuşturulması gerektiğini söyler:

- “Semerkant ve Irak Hanefileri arasında usul konularında ciddi farkların bulunduğu ve bu farklı konularda Irak Hanefilerinin Mutezile ile paralel düşündükleri

---

<sup>232</sup> İlm-i hilaf alanında yazılmış bir eserdir. Hilaf ilminin kurucusu hakkında yoğun tartışma olsa da umumiyetle Debûsî olarak gösterilir. Bununla birlikte ondan önce de hilaf isminde eserlerin mevcudiyeti, Debûsî'nin kurucusu olarak gösterilen hilaf ilminin anlamının ne olduğunu sorgulamayı gerektirir. Bkz. Şükrü Özen, “HİLÂF”, **DİA**, XVII, 532.

<sup>233</sup> Kureşî, **el-Cevâhirü'l-mudiyye**, III, s. 67; Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye**, s. 259.

<sup>234</sup> Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye**, s. 255.

<sup>235</sup> Kureşî, **el-Cevâhirü'l-mudiyye**, III, s. 17.

<sup>236</sup> Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu medîneti's-selâm (Bağdât)**, XII, s. 76; Zehebî, **Siyer a'lâmi'n-nübelâ**, XV, 427, XVI, 341.

<sup>237</sup> Konu hakkında ve Hanefî fıkıh teorisiningelişimi hakkında bkz. Murteza Bedir, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)**, s. 29-35.

- Iraklıların kelâmî konularda Mutezilî yaklaşım içinde buldukları
- Irak Hanefilerine ait biyografik bilgilerin bu iddiayı desteklemekte olduğunun ortaya konması”.<sup>238</sup>

Bu üç duruma uzunca temas eden Özen, genelde Irak Hanefilerinin özelde ise Kerhî ve Cessâs’ın birçok konuda Mutezilî görüşe sahip olduklarını delilleriyle ortaya koyar.<sup>239</sup>

Mutezilenin önde gelenlerinden Kâdî Abdülcebbâr’ın mutezilî âlimlerden bahsettiği tabakatında Kerhî’nin itizâliyle ilgili rivayetler,<sup>240</sup> Kerhî’nin ders halkasındaki talebelerin büyük bir kısmının Basra ve Bağdat’ta dönemin en etkili mutezilî kelimcileri Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve oğlu Ebu Haşim el-Cübbâî’nin (ö. 321/933) öğrencileri olmaları<sup>241</sup> ve Kâdî Abdülcebbâr’ın Cessâs’ı Mutezile ashabından sayması<sup>242</sup> Kerhî ve ondan en çok istifadede bulunmuş en yakın takipçisi Cessâs’ın mutezilî yönlerinin rivayetsel delilleridir. Bunlar Mutezilenin bölgenin etkin kişilerini kendi tarafında gösterip mezhebin popülaritesini artırma çabaları olarak okunabilir. Yalnız bilhassa Cessâs’a ait itikâdî görüşler ve Irak ekolünün Mutezilenin temel esaslarıyla paralellik arz eden düşünceleri bu tezi pek mümkün kılmamaktadır.

Bununla birlikte Hanefî usûlünde Semerkant ekolünün oluşma gerekçesi Irak ekolündeki itizâlî eğilim ve bu yönelimlerini usûle tesir ettirmeleri olarak gösterilir. Bizzat Semerkandî usûl eserinin mukaddimesinde konuya işaret ederek kurucu imamların doğru usûlünü belirleme noktasındaki çabanın İmam Mâtürîdî eliyle Semerkant okulunda yapılmaya çalışıldığını söyler.<sup>243</sup> Hatta Heysem Hazne’nin Hanefî usulünün tarihi gelişimiyle ilgili *Tatavvuru'l-fikri'l-usûli el-Hanefi* isimli eserinin ikinci bölümü Semerkant ekolüyle Irak ekolü arasındaki usûlî tartışmaları ve

<sup>238</sup>Detaylı bilgi için bkz. Şükrü Özen, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), İstanbul, 2001, s. 73 vd.; Orhan Ençakar, **A.g.e.**, s. 44.

<sup>239</sup>Şükrü Özen, **A.g.e.**, s. 80 vd.

<sup>240</sup>Kâdî Abdülcebbâr, **Fadlû'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile**, s. 320, 332.

<sup>241</sup>Orhan Ençakar, **A.g.e.**, s. 45.

<sup>242</sup>Kâdî Abdülcebbâr, **A.g.e.**, s. 391.

<sup>243</sup>Semerkandî, **Mîzânü'l-Usûl**, s. 3-4.

kelâmî arka planı konu edinir. Bunların büyük bir kısmının kelâmî farklılaşmadan ve Irak ekolünün itizâlî eğilimlerinden kaynaklı olduğunu uzunca bir bölüm örneklerle açıklamaya çalışır.<sup>244</sup> Bu da Cessâs gibi Irak ekolünün önde gelenlerinin itizâlînin sözde kalmadığının ispatıdır.

Aslında Irak ekolü içinde itizâlî yönelimi tespit etmek en kolay Cessâs için mümkündür. Çünkü her ne kadar itikatla ilgili eseri<sup>245</sup> günümüze ulaşmasa da özellikle ahkâm tefsirinde mutezilî anlayışın belirgin olarak öne çıktığı belli başlı konulardaki yaklaşımı kelâmî tavrını anlamamızı sağlar.

Örneğin Cessâs'ın rü'yetullah'ı kabul etmemesi ve itirazının Mutezileyle aynı olması,<sup>246</sup> sihrin hayal olup hakiki mahiyetinin olmadığı ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sihir yapıldığını bildiren rivayetlerin uydurma olduğunu iddia etmesi,<sup>247</sup> Kur'ân'ın bir benzerinin getirilememesi noktasındaki sarfe görüşü;<sup>248</sup> va'dî'l-fussâk ve büyük günah işleyenler konusundaki tavrı;<sup>249</sup> Allah'ın sıfatları, irade ve meşîet konularında Mutezileyle paralellik arz eden yaklaşımı tespit edebildiğimiz görüşleridir.<sup>250</sup> Bu gibi Mutezile ile şöhret bulmuş görüşlere sahip olması, yetiştiği hocaların ve kendisinin itizâlîyle ilgili biyografi eserlerindeki tarihi rivayetler genelde Irak Hanefilerinin özelde ise Cessâs'ın itizâle meylinin açık delilleridir.

### 2.1.3.2. Usûl-i Fıkıh Alanındaki Çalışmaları

Hanefî mezhebi içinde fıkıh usûlü alanında günümüze ulaşan ilk eser Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli çalışmasıdır.<sup>251</sup> Hayatının son dönemlerinde kaleme aldığı *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın girişindeki bazı ifadelerden bu esere mukaddime

---

<sup>244</sup>Dr. Heysem Hazne, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûlî el-Hanefî*, s. 201-405.

<sup>245</sup>Birçok biyografi yazarı *Şerhü'l-esmâ ve'l-hüsnâ* isiminde itikatla ilgili olduğu düşünülen eseri ona nispet eder bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, I, s. 223; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 54.

<sup>246</sup>Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, s. 6.

<sup>247</sup>Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, s. 59.

<sup>248</sup>Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, s. 48.

<sup>249</sup>Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, s. 101, 102.

<sup>250</sup>Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, s. 6; İtikatla ilgili görüşlerinin ayrıntısı için bkz. *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, neşreden giriş, I, s. 99-112.

<sup>251</sup>Soner Duman, "USÛLÜ'L-FIKH", *DİA*, XLII, s. 218.

olarak yazdığı düşünölen *el-Fusöl*,<sup>252</sup> Kur'ân'dan yapılacak istinbâtın hangi ön bilgiyle olması gerektiği, kurucu imamların usölünü içtihatlarından tahriç etmenin yöntem ve örneklerini, özellikle Irak Hanefilerinin görüşlerini ve usöl anlayışını sistemleştirmesi bakımından son derece önemlidir.

Eserinde Hanefi mezhebinde usöl alanında ilk eser yazan İsa b. Ebân'ın farklı eserlerine,<sup>253</sup> özellikle haberler ve umûm-husûs konularındaki görüşlerine, kurucu imamlardan furu fikhla ilgili çokça rivayet aktarıp öne sürölen usölle uyumunun sağlanmasına ve kendisinden oldukça etkilendiği Irak Hanefilerinin merkezi şahsiyeti hocası Kerhî'nin birçok görüşüne temas etmesi kendinden sonra gelen Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi önde gelen Hanefi usölcülerini etkilemiş ve mezhebin usölünü nihai konuma taşımada onların temel kaynağı olmuştur. İsa b. Ebân'dan Kerhî'ye kadar olan usölî birikimini toplamış, delillendirmesini ve mezhebin furu fikhıyla uyumunu sağlayarak Irak ekölünün oluşum sürecini *el-Fusöl* eseriyle tamamlamıştır. Sonraki dönem eserlerde gördüğümüz konuların hemen hepsine aklî ve naklî delillerle genişçe değinmiştir. Debûsî ile gerçekleşen lafızların dörtlü taksimi ve kavramların birbirinden belirgin olarak ayrılması ilk dönem eseri olması sebebiyle Cessâs'ta daha kapalı haldedir.

Cessâs sadece mezhep içi değil mezhep dışı görüşlere de yer vermesi ve onlarla “şöyle denirse, şunu söyleriz” tarzında diyalektik münakaşaya girmesi, lafızlar, nesih, haber teorisi, icmâ, kıyas ve içtihat konularını genişçe ele alması erken dönemdeki usöl birikiminin ve tartışmaların ileri seviyede olduğunu gösterir. Özellikle Şâfiî'nin âmm-hâs, delilü'l-hitâb, beyânın tanımı ve türleri ve nesh konularındaki görüşlerini aktarıp ağır eleştirilerde bulunur.<sup>254</sup> Bu yönüyle salt Hanefi usölü eseri olmasının yanında erken dönem usöl birikimi ve tartışmaları konusunda temel kaynaktır.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi Irak ekölüyle Semerkant ekölü arasındaki birçok ihtilafın arka planında aslında Irak Hanefilerinin itizâlî görüşlerinin olduğu Cessâs'ın

---

<sup>252</sup>Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, s. 5; Soner Duman, “USÖLÜ'L-FIKH”, *DİA*, XLII, s. 218.

<sup>253</sup>Örneğin *el-Hücecü's-sağir*, *el-Hücecü'l-kebir*, *er-Red alâ Bişr el-Merîsî* ve *'ş-Şâfiî fil-ahbâr* ve *el-Mücmel* ve *'l-Müfesser* isimleri zikredilen eserlerdendir.

<sup>254</sup>Soner Duman, “USÖLÜ'L-FIKH”, *DİA*, XLII, s. 219.

*el-Fusûl* eseri özelinde tespit edilmiş bir konudur. Nitekim Şükrü Özen, Irak Hanefilerinin umûm lafzın katiyeti, husun-kubuh meselesi, içtihatıta isabet ve şerî illetlerin tahsisi gibi önemli konularda itizâlle ilişkili yirmi bir görüşünü zikreder;<sup>255</sup> Heysem Hazne ise bunları özel bir bölümde detaylıca ele almıştır. Bu ikisinin de bu konudaki en temel kaynağı Cessâs'ın usûl eseridir.

### 2.1.3.3. Furû Fıkıh Alanındaki Çalışmaları

Cessâs'ın usûlde olduğu gibi furu fıkıhta da mezhebe katkısı büyüktür. Hocası Kerhî'den sonra bölgenin merkezi şahsiyeti olan Cessâs fıkıhta birçok eser telif etmiştir. Mezhebin ilk kaynakları konumundaki İmam Muhammed'in *el-Câmiü's-sağîr*, *el-Câmiü's-kebîr* ve *Kitâbü'l-menâsik* gibi bazı kitaplarını şerh etmiştir.<sup>256</sup> Saymerî'nin aktardığı “Cessâs, öğrencilerinin kendisine İmam Muhammed'in *Kitâbu'l-asl*'ının Hişâm rivayetini içindeki problemler (iztirâb) sebebiyle okumasını istemezdi. Bilhassa zabtlarının güvenilirliği sebebiyle Ebû Süleyman ve Muhammed b. Semâ rivayetlerinin okunmasını isterdi” şeklindeki rivayet Cessâs'ın ilk dönem eserlere rivayetsel düzlemde olan geniş vukufiyetini gösterdiği gibi rivayetler arasında nasıl bir önceliğimiz olması gerektiğini de bize öğretir.<sup>257</sup>

Aynı şekilde mezhebin ilk dönem muhtasarlarından Tahâvî ve Kerhî'nin muhtasarlarını şerh etmiş, ayrıca Saymerî'nin bir benzerinin yazılmadığı dediği Tahâvî'nin geniş *İhtilâfü'l-ulemâ* eseri Cessâs'ın ihtisarıyla günümüze ulaşmıştır. Özellikle *Muhtasaru't-Tahâvî* şerhinde gördüğümüz fıkıh melekesinin yanında hadis ve ricâl ilmi konusundaki geniş malumatı göze çarpmaktadır.

Bunun yanında fıkıh çalışmaları arasında zikredebileceğimiz *Ahkâmü'l-Kur'ân* eseri ayetlerden çıkarılan fıkıhî mesâil, mezhebin görüşlerinin aklî ve naklî açıdan delillendirilmesi, istinbât yöntemleri, sahabe, tabiin ve fukahâ görüşleriyle bu

---

<sup>255</sup>Şükrü Özen, *A.g.e.*, s. 81-108.

<sup>256</sup>Bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyeye*, I, s. 223; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 53.

<sup>257</sup>Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife*, s. 162; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyeye*, III, s. 569.



sahada yazılmış ilk örneklerden olup kendisinden sonra gelen ahkâm tefsirlerinin büyük bir kısmını etkilemiştir.<sup>258</sup>

Son olarak İbn Kemâl Paşa (ö. 940/1534) ilmi bakımdan bu denli yüksek seviyede olan Cessâs'ı fakihleri sınıflandırdığı tabakatında dördüncü tabakadan yani içtihatı güç yetiremeyen mukallitlerden olan ashâbü't-tahrîc'den zikredilmesi tenkit edilen bir konu olmuştur.<sup>259</sup> Görebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Kazanlı âlim Şihâbuddîn el-Mercânî (ö. 1306/1888) İbn Kemâl Paşa'nın bu taksimini şiddetle eleştirip Ebû Yusuf, Muhammed, Tahâvî, Kerhî ve Cessâs gibi âlimlerin olduğundan daha düşük seviyede gösterildiğini özellikle Cessâs gibi bir âlimin mukallitlerden sayılıp öğrencisi ve kendisini taklit eden konumundaki Serahsî, Pezdevî gibi âlimlerin meselede müçtehit sayılması, Cessâs için büyük zulüm olup hakkında hiçbir bilgiye sahip olmamak olduğunu söyler.<sup>260</sup> Kevserî'de Mercânî'nin itirazlarına katılıp Ebû Yusuf'un biyografisini yazdığı esrinin son kısmında Cessâs'ın usûl, fıkıh, hadis ve ricâlde ne derece üst seviyede olduğunu söyler ve müçtehitliği için bu seviyesinin fazlasıyla yeterli olduğunu belirtir.<sup>261</sup>

#### 2.1.4. Eserleri

1. **Ahkâmü'l-Kur'ân:** Ahkâm ayetlerinin tefsiridir. Bu alanda yazılan ilk kaynaklardan olup sonraki birçok eseri etkilemiştir.<sup>262</sup> Sahabe, tabiin ve fukahânın görüşleri ve muarızlara karşı akli ve nakli delillerle zengin içeriğe sahiptir. Birçok kitabına atıf yapması sebebiyle son dönemlerinde yazdığı düşünülmektedir.<sup>263</sup> Kitabın girişinde tevhid bilgisinden, Kur'ân manalarını istinbat yöntemlerinden, lafızlarının hükümlerinden ve Arap dilinin özelliklerinden bahsettiğini söylediği mukaddime günümüze ulaşmamış veya günümüze ulaşan *el-Fusûl* isimli usûl

---

<sup>258</sup>Bkz. Yunus Vehbi Yavuz, "AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN", **DİA**, I, 553.

<sup>259</sup>İbn Kemâl Paşa, **Tabakâtü'l-fukahâ**, thk. Salâh Muhammed Ebû'l-Hâc, Merkezü Envârü'l-Ulemâ, Ürdün, 2020, s. 63.

<sup>260</sup>Mercânî, **Nâzûratü'l-hakk**, thk. Orhan Ençakar-Abdülkâdir Yılmaz, Dârü'l-Feth, Ürdün, 2012, s. 190-210.

<sup>261</sup>Kevserî, **Hüsnü't-tekâdî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî**, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 2002, s. 90-94.

<sup>262</sup>Yunus Vehbi Yavuz, "AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN", **DİA**, I, 553.

<sup>263</sup>Bkz. **Şerhu muhtasari't-Tahâvî**, neşreden giriş, I, s. 117.

eserinin aslında *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın mukaddimesi olduğu iddia edilmiştir.<sup>264</sup> Yalnız elimizdeki usûl eserinde tevhîd ile ilgili kısmın olmaması ve baştan sona bütün usûl konularını içeren eserin genişliği sebebiyle mukaddime olmaya elverişli olmadığı söylenebilir. Bunun yanında *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da birçok yerde “bunları usûlü'l-fıkıh'da açıkladık”<sup>265</sup> şeklinde mukaddimeyi değilde ayrı bir yeri işaret eden ifadeler mukaddimeden bağımsız usûlü'l-fıkıh olarak ayrı bir eseri olduğunu gösterir. Bu sebeple ahkâm tefsirine ön bilgi konumunda tevhîdle, istinbât yöntemleriyle ve dille ilgili usûl eserinden bağımsız ayrı bir mukaddime yazdığı düşünülebilir. *Ahkâmü'l-Kur'ân* çeşitli zamanlarda basılmış, ayrıca Muhammed Sâdık Kamhâvî tarafından tahkik edilip beş cilt halinde neşredilmiştir.

**2. *El-Fusûl fi'l-usûl*:** Hanefî literatüründe fıkıh usûlü alanında günümüze ulaşan ilk eserdir.<sup>266</sup> Kendinden sonraki gerek mezhep içi gerek mezhep dışı diğer eserleri etkilemiştir. İlk dönem eserlerinden olmasına rağmen usûlün hemen bütün konularını genişçe ele almasının yanında kurucu imamların içtihatlarından usûl kaidelerinin tahrîc edilmesi bakımından son derece önemlidir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da birçok defa “bunları usûlü'l-fıkıh'da açıkladık” sözüyle bahsettiği eser kuvvetle muhtemel budur. Kaynaklarda *el-Fusûl* üzerine yazılmış herhangi bir şerh, ihtisar vb. çalışma zikredilmemekle birlikte Saymerî'nin *Mesâilü'l-hilâf*'ı ile aralarında işlenen konular, görüşler ve tartışmalar açısından sıkı bir benzerlik olup eser *el-Fusûl* merkezli hilâf çalışması olarak okunabilir.<sup>267</sup> *el-Fusûl* mukaddime ve ilk bölümdeki ufak eksikliklerle Uceyl Câsim en-Neşemî tarafından dört cilt halinde neşredilmiştir.

**3. *Şerhu'l-Câmi i'l-sağîr*:** Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câmi i'l-sağîr* isimli eserinin şerhidir.

**4. *Şerhu'l-Câmi i'l-kebîr*:** Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câmi i'l-kebîr* isimli eserinin şerhidir. Cessâs, İmam Muhammed'in yazmış olduğu iki

---

<sup>264</sup>Bkz. Dr. Abdülvehhâb İbrahim Ebû Süleyman, *el-Fikri'l-usûlî*, Dârü's-Şürûk, Cidde, 1983, s. 126.

<sup>265</sup>Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 41, 71, 72, 247, 254, 569, II, 25, 164, 165, 198, 203, 271, 536, 577, III, 6.

<sup>266</sup>Soner Duman, “USÛLÜ'L-FIKH”, *DİA*, XLII, s. 218.

<sup>267</sup>Konu hakkındaki detaylı bilgi için bkz. Tuncay Başoğlu, “Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, s. 275.

nüşhayı da ayrı şerh etmiştir.<sup>268</sup> *el-Câmi'i'l-kebir*'in dilsel ve fıkıhsal incelikleri sebebiyle Cessâs şerhi ayrı bir önem arz eder. Eser doktora tezi olarak çalışılmıştır.<sup>269</sup>

**5. Şerh edebü'l-kadâ li'l-Hassâf:** Hanefi fakihî Hassâf'ın (ö. 261/875) yargı usûlüne dair eserinin şerhidir. Cessâs'ın diğer eserlerindeki tertip ve konuyu ele alışıyla kıyaslandığında bu eserin imlâ yoluyla yazdırıldığı düşünülmektedir.<sup>270</sup> Eserin birçok yazması olduğu gibi Ferhât Ziyât tarafından bir cilt halinde tahkik edilip yayınlanmıştır.

**6. Şerhu Muhtasari't-Tahâvî:** Tahâvî'nin muhtasarının şerhidir. Eser mezhebin rivayetsel delilleri, muhaliflere olan cevaplar ve yer yer Tahâvî'ye olan eleştirileriyle zengin içeriye sahiptir. Kevserî şerhler arsında Cessâs'ın eserinin ilk ve en önemli şerh olup dirayet ve rivayet açısından mükemmel olduğunu vurgular.<sup>271</sup> Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde bir grup doktora tezi olarak tahkik etmiştir.

**7. Şerhu Muhtasari'l-Kerhî:** Hocası Kerhî'nin muhtasarının şerhidir.

**8. Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ:** Tahâvî'nin fukahânın ihtilafları konusunda yazdığı *İhtilâfî'l-ulemâ* isimli hacimli eserinin ihtisarıdır. En-Nedîm'in (ö. 385/995) söylediğine göre Tahâvî eserini tamamlayamamış olmasına rağmen hacimli olup yaklaşık seksen kitaptan oluşmaktadır.<sup>272</sup> Dört mezhep ve ashabının yanında İbrahim en-Nehaî, Osman el-Bettî, Evzâî, Sevrî, Leys, İbn Ebî Leylâ ve Hasan b. Hayy gibi fakihlerinde görüşlerine yer verilir.<sup>273</sup> Nadiren delilin zikredildiği eserde çoğunlukla görüşler aktarılır. Abdullah Nezîr tarafından beş cilt halinde neşredilmiştir.

---

<sup>268</sup>Şerhu muhtasari't-Tahâvî, neşredenin girişi, I, s. 122.

<sup>269</sup>Tuba Hacer Korkmaz, “Şerhu'l-Cessâs a'le'l-Câmi'i'l-Kebîr adlı eserin tahkiki”, İstanbul Üniversitesi, (Doktora Tezi), İstanbul, 2018.

<sup>270</sup>Bkz. Şerhu muhtasari't-Tahâvî, neşredenin girişi, I, s. 120.

<sup>271</sup>Kevserî, *el-Hâvî fî sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, Matbaatü'l-Envârî'l-Muhammediyye ts, s. 38.

<sup>272</sup>En-Nedîm, *el-Fihrist*, İbrahim Ramazan, Dârü'l-Marife, Beyrut, 1997, s. 257.

<sup>273</sup>Kevserî, *el-Hâvî fî sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, s. 37.

**9. Şerhu'l-esmâi'l-hüsnâ:** Tercemesini zikredenlerin çoğunun nispet ettiği bir eserdir.<sup>274</sup> İsim ve sıfatlar konusunda itikatla ilgili olduğu düşünülen eserin günümüze ulaşan yazması bulunmamaktadır.

**10. Es-Sultânü'l-mefîn:** Emîr Kâtib el-İtkânî (ö. 758/1357) *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*'nin Cârullah nüshasının sonunda Cessâs'ın hayatından bahsederken kitapları arasında böyle bir eseri ona nispet eder.<sup>275</sup> İsminden konusu hakkında tam bilgi edinilemese de yöneticilerle ilgili olduğu muhtemeldir.

Bunun dışında kaynaklarda *Ta'lik alâ'l-asl li'l-Îmâm Muhammed, Şerhü'l-mesâlik li-Muhammed Hasan b. eş-Şeybânî, Ta'lik alâ şürûti't-Tahâvî, Cevâbât ani'l-mesâil, Şerh âsâri't-Tahâvî, el-Vâkiât* gibi başka eserleri de zikredilir.<sup>276</sup>

## 2.2. CESSÂS'IN KUR'ÂN'A ARZ ANLAYIŞI

Kurucu imamlar tabakasında belirgin olarak ilk Ebû Yusuf'un temas ettiği arz anlayışı, İsâ b. Ebân'la haber-i vâhidin tenkidini gerektirecek illetler kapsamında ele alındığını gördük. Cessâs, İsâ b. Ebân'dan aktardığı bu tenkit kriterlerine akla arzı da ekleyerek kendince bütünlüğe kavuşturmuş, verdiği örneklerle, sahabe ve tabiinden zikrettiği görüşlerle bunun aslında sadece Hanefilerin usûlü değil selefinde mezhebi olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.

Cessâs'ın haber-i vâhidin kabul şartları bölümünde Kur'ân ve sabit sünnet gibi asıllara muâriz olmaması şeklinde ele aldığı konunun aslında arzla aynı şey olduğundan söz ettik. Bu bölümde ise Cessâs'a göre Kur'ân'a arz kavramının anlamı, kapsamı, bu yöneme getirdiği deliller ve özgünlüğünden söz etmek istiyoruz.

### 2.2.1. Kur'ân'a Arzının Anlamı ve Kapsamı

İlk dönem eserlerinin belirgin özelliklerinden biri ele aldığı kavramları açıkça tanımlamak yerine nasıllığından bahsederek konuyu anlatmaya çalışmasıdır. Bu durum Cessâs içinde geçerlidir. Konuya temas ettiği *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli

<sup>274</sup>Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, I, s. 223; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 54.

<sup>275</sup>*Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, neşredenin girişi, I, s. 119.

<sup>276</sup>Eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, neşredenin girişi, I, s. 115-133.

eserinde Kur'ân'ın hükmüne uymanın gerekliliği, bunun katî nass ile sabit olduğu, haber-i vâhidle amel etmek vacip olsa bile bunun gerekliliği katî nass ile sabit olmadığı için haber-i vâhidle Kur'ân'ın terk edilemeyeceği ve hükmüne itiraz edilemeyeceğini ifade ettikten sonra şunları söyler:

وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ قَوْلِ أَصْحَابِنَا فِي أَنْ قَوْلَ مَنْ خَالَفَ الْقُرْآنَ فِي أَخْبَارِ الْأَحَادِ غَيْرُ مَقْبُولٍ وَقَدْ رُوِيَ  
عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ مَا جَاءَكُمْ مِنِّي فَأَعْرَضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ عَنِّي  
وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَلَيْسَ عَنِّي فَهَذَا عِنْدَنَا فِيْمَا كَانَ وَرُودُهُ مِنْ طَرِيقِ الْأَحَادِ فَأَمَّا مَا تَبَيَّنَ مِنْ طَرِيقِ التَّوَاتُرِ  
فَجَائِزٌ تَخْصِيصُ الْقُرْآنِ بِهِ وَكَذَلِكَ نَسَخَهُ

“Bu söylediklerimiz ashabımızın ‘Kur’ân’a haber-i vâhidle muhalefet edenin görüşü makbul değildir’ sözünün doğru olduğunu gösterir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) “**Size benden bir şey geldiğinde onu Allah’ın kitabına arz edin. Allah’ın kitabına uygun olan bendendir, uygun olmayan ise benden değildir**” buyurmuştur. Bu (arz etme) bizde âhâd yolla varit olan haberler içindir, yoksa tevâtürle sâbit olan haberlerle Kur’ân’ı tahsis ve nesh etmek caizdir.”<sup>277</sup>

Yukarıdaki ifade ve sonrasında arz hadisini zikretmesinden anlaşıldığı üzere Cessâs Kur’ân’a arzı, haber-i vâhidin Kur’ân’a muhalif olup olmadığını tespit etmeyi sağlayan yöntemin adı olarak ele almaktadır. Bununla birlikte arza konu olan haberleri âhâdla sınırlı tutsa da, tahsis ve nesh gibi her türlü işlemi muhalefet olarak değerlendirerek Kur’ân’a arz kapsamını geniş tutmaktadır. Çünkü tahsis, takyid ve nesh bir türdeğiştirme olduğu ve bunu da Kur’ân’a muhalefet olarak değerlendiren Cessâs, haber-i vâhidle bu değiştirme işlemi mümkün görmemektedir.<sup>278</sup> Dolayısıyla arz sadece sarîh muhalefeti göstermek için kullanılan yöntem değil tahsis, takyid ve nesh durumlarında da kullanılan bir yöntemdir. Mütevâtir haberler ise Kur’ân’la eşit seviyede olduğu için arz edilip Kur’ân’a muhalefet etseler bile tahsis veya nesh açısından kabul edilirler.<sup>279</sup> Cessâs’ın Kur’ân’a arza getirdiği bu

<sup>277</sup>Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, III, 38.

<sup>278</sup>Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, s. 155-159.

<sup>279</sup>Cessâs’a göre mütevâtir haberler ızdırârî ve istidlâlî olmak üzere iki kısımdır. Izdırârî’yi zarûrât-i diniyye dediğimiz Kur’ân, namaz, oruç, zekat gibi dinden olduğu kesin olarak bilinen haberler; istidlâlî’yi ise tevâtürü istidlâl (araştırma) ile bilinen mestler üzerine mesh, recm ve Nüzûl-i İshâ (a.s.) gibi haberler olarak ele alır bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 37-49; Ona göre bu iki grupta arzın

tanımın sonraki Hanefi usûlcülerinin hemen tamamı tarafından benimsendiğini görmüştük.

### 2.2.2. Kur'ân'a Arzının Delilleri

Cessâs Kur'ân'a arza hem *el-Fusûl* hem de *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da değinir. Ahkâm tefsirinde haber-i vâhidle Kur'ân arasında olması gereken ilişkiye temas ettiği yerde haber-i vâhidin Kur'ân'da sabit olan hükmü değiştirecek şekilde aykırı olamayacağı, böyle bir durumda uygun manaya tevîl edileceği, eğer mümkün değilse kabul edilemeyeceğinden söz ettiğini görmüştük. Konuyu arz hadisiyle temellendirmesinden bu yöntem için mezkûr rivayeti birincil delil olarak gördüğünü söyleyebiliriz.<sup>280</sup> Bununla birlikte konuya asıl temas ettiği *el-Fusûl*'de arz hadisine atıf yapmaması dikkate değerdir.<sup>281</sup> Buradan ilgili rivayetin sıhhati konusunda tereddüdünün olduğu veya arz hadisini eserinin bize ulaşmayan kısmında zikretmiş olduğu düşünülmemelidir.<sup>282</sup> Çünkü sıhhati konusunda tereddüdü olsaydı *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da zikretmezdi. Eserinin bize ulaşmayan kısmı ise kitabın ilk bölümü olan Kur'ân'ın zâhir naslarının neler olduğu konusunda olduğu için bu bölümün arz hadisi ile birincil düzeyden ilgisi yoktur.

Bunun yanında *el-Fusûl*'de haber-i vâhidin Kur'ân'a arz edilip muhalif ise kabul edilmeyeceğine delil olarak sahabe görüşlerini zikreder.<sup>283</sup> Bu noktada İbn Mesûd'dan aktardığı “Ben size bir hadis rivayet ettiğimde onu destekleyen Allah'ın kitabından ayette getiriyorum”<sup>284</sup> sözü sahabenin haberi Kur'ân'la beraber ele aldıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Nihayetinde Cessâs bu yöntemin bizzat sahabe tarafından da uygulandığına işaret etmeye çalışır. Hz. Ömer, İbn Mesûd, Hz.

---

dışında olup bunlarla Kur'ân'a ziyade, değiştirme ve nesh yapılabilir. Cessâs sonrası Hanefi usûlcülerinde ise her ne kadar yapılan tanımlar ve kavramların ele alınış şekli uyuşmasada verilen örneklerden istidlâli mütevâtire meşhur isminin verildiğini, böylece haberlerin üçlü taksim edildiğini görüyoruz. Bu itibarla meşhurda arz konusunun dışında olup kendisine arz edilecek asıl konumundadır. Hanefi haber teorisi ve kısımları için bkz. Murteza Bedir, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)**, s. 111-163.

<sup>280</sup>Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 629, III, 38.

<sup>281</sup>Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, s. 113-114.

<sup>282</sup>Bkz. Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefi Hadis Anlayışının Teşekkülü*, s. 27.

<sup>283</sup>Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, s. 118-119.

<sup>284</sup>Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, s. 207.

Âişe ve İbn Abbâs gibi sahabenin belli rivayetleri Kur'ân'a muhalefet ettiği gerekçesiyle reddettiklerine dair rivayetler bu yöntemin iddia edildiği üzere İsâ b. Ebân'la ortaya çıkmış bir şey olmayıp sahabe de karşılığı olduğunu ifade içindir.

### 2.2.3. Kur'ân'a Arz'da Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Genel manada haber-i vâhidin kabul şartları özel olarak Kur'ân'a arz bağlamında Cessâs'ın İsâ b. Ebân'dan konuyla ilgili yaptığı nakilleri kabul ettiğini hatta bunun kurucu imamlarında mezhebi olduğunu söylediğini gördük.<sup>285</sup> İsâ b. Ebân'ın özellikle haber-i vâhidin Kur'ân'la beraber değerlendirilmesinde ortaya koyduğu kriterler arz ederken dikkat edilmesi gereken hususlar olarak karşımıza çıkar. Cessâs'ın bütünüyle kabul ettiği bu yaklaşımdan ve sonrasında örneklerle yaptığı açıklamalardan Kur'ân'a arz noktasında dikkat ettiği iki hususun bulunduğunu görüyoruz:

- Kur'ân'a arz edilecek rivayet haber-i vâhid olmalı. Şayet haber Kur'ân gibi insanların bildiği amel ettiği şeklide zâhir olarak gelmişse arza gerek kalmadığı gibi tahsis ve nesh olarak Kur'ân'ın hükmünü değiştirebilir.
- Kur'ân'a arz edilen haber tam muhâlefet etmeli. Şayet muhâlif olmayacak şekilde bir manaya vechi varsa en güzel şekle ve Kur'ân'ın zâhirine en uygun hale hamledilir. Eğer hamledilebilecek böyle bir mana yoksa şâz kabul edilir.<sup>286</sup>

Görüldüğü üzere arz bütün haberlerde olmadığı gibi, bununla hedeflenen haber-i vâhidi işlevsiz bırakmak değil Kur'ân'la uyumunu sağlayarak doğru manada anlamaya çalışmaktır.

Cessâs'ın özellikle haber-i vâhidlere uymak ve tevil etmeden reddetmemek tarzında ki vurgusunu, haberler konusunda geniş tavrıyla bilinen Mutezilî çevrede bulunması sebebiyle eleştirileri üzerine çekmemek için yaptığı düşünülebilir. Fakat bir sonraki bölümde örnekleriyle göreceğimiz gibi koyduğu bu prensiplere

---

<sup>285</sup>Bkz. Birinci bölüm sayfa 48, 49.

<sup>286</sup>Cessâs, **A.g.e.**, I, s. 156.

olabildiğince uymaya çalışır. Sadece bazı itizâlî tercihlerinin olduğu meselelerde tartışmaya açık tavır sergiler.

#### 2.2.4. Kur'ân'a Arz Anlayışının Özgünlüğü

Usûlî yöntem olarak haber-i vâhidin kabulü için Kur'ân'a arz ve fikhî örneklerde uygulanması Cessâs ve diğer Hanefî usûlcüleri arasında farklılık arz eden bir konu değildir. Çünkü Cessâs'ın konuyu mezhebin kurucu imamlarından gelen fikhî ile ilişkilendirip tutarlılığını sağlaması ve bunun yanında usûl eserinin sonraki eserlere kaynak oluşu fikhî açıdan Kur'ân'a arzı tartışma konusu yapmaz. Yalnız Irak ekolünün ve özellikle Cessâs'ın itizâlî eğilimleri düşünüldüğünde itikâdî örneklerde ki Kur'ân'a arzın böyle olmaması gerekir.

İşte Cessâs'ın Kur'ân'a arz yöntemine kattığı özgünlük bunu itikâdî alana da genişleterek benimsediği görüşlere aykırı gördüğü rivayetleri Kur'ân'a arz etmeye çalışmasıdır. Yani Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi usûlcülerde gördüğümüz fikhî merkezli Kur'ân'a arz, Cessâs'da itikâdî konulara da genişlemiş ve uygulanır olmuştur. Aslında *el-Âlim ve'l-müteallim*'de<sup>287</sup> geçtiği üzere Ebû Hanife'nin **“Mümin zina ettiğinde başından gömleği çıktığı gibi imanı çıkar. Sonra tövbe ettiğinde imanı kendisine iade edilir”**<sup>288</sup> rivayetini Kur'ân'a arz etmesi de itikâdî konuda olup Cessâs için örnek olsa da, Cessâs'ın özellikle kurucu imamlara aykırı olduğu bazı itizâlî görüşlerinde Kur'ân'a arza başvurması ilk olup, bu görüşlerine arz yöntemiyle destek araması kendine özgü bir durumdur. Nihayetinde Kur'ân'a arz kurucu imamlarında usûlü olduğu için itikâdî açıdan muhalif olduğu bu konularda aslında kurucu imamlarda usûlleri gereği böyle düşünmeliydi tarzında içtihat faaliyeti yaptığını söyleyebiliriz.

Bir sonraki bölümde örnekleriyle görmeye çalışacağımız bu yaklaşım onu Semerkant ve Buhârâ ekolünün arz anlayışından ayıran durumdur. Çünkü bu iki ekol itikatta Ebû Hanife'nin çizgisini takip ettiği için Ebû Hanife'nin görüşlerine uymayacak şekilde Kur'ân'a arz benimsedikleri yöntem olmamalıdır. Dolayısıyla

---

<sup>287</sup>Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 29-30.

<sup>288</sup>Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, İmân, 57; Buhârî, *Sahih*, Mezâlim, nr: 2343.



Cessâs'ın Kur'ân'a arz edip muhalif gördüğü rivayetler aslında Semerkant ve Buhârâ ekolü için muhalif olmayıp arza da konu olmazlar.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. CESSÂS'IN KUR'ÂN'A ARZ UYGULAMALARI

Önceki bölümlerde gördüğümüz üzere Cessâs Kur'ân'a arzı yalın tenkit kıriterinden ziyade, farklı konularda haberle Kur'ân'ın birlikte doğru anlaşılmasını sağlayan yöntem olarak görmektedir. Umûm-husûs, nesh ve haberin kabul şartları meselelerinde Kur'ân'a arza atıf yapar. Sadece fikhî konular değil itikâdî konularda da bu yöntemi uygular. Bu itibarla Kur'ân'a arzı Cessâs özelinde itikâdî ve fikhî arz şeklinde ele almak mümkündür. Bu bölümde Cessâs'a göre iki alanda da Kur'ân'a arz uygulamalarını ele almaya çalışacağız.

#### 3.1. İTİKÂDÎ KONULARDA KUR'ÂN'A ARZ

İtikâdî meselelerdeki rivayetlerin ilgili Kur'ân ayetlerine arz edilmesi olarak ifade edebileceğimiz bu konu aslında Ebû Hanife'nin de uyguladığı yöntemdir. Zina edenin imanını nefy eden rivayeti Kur'ân'a arz edip muhâlif olduğu gerekçesiyle reddettiğini görmüştük.<sup>289</sup> Ebû Hanife'nin ilk dönem kelâmî tartışmalardan olan büyük günah işleyenlerin durumu hakkındaki tavrını Kur'ân'la destekleme adına başvurduğu bu yöntem aslında Cessâs için delil olmuştur diyebiliriz.

İtikâdî arzda doğal olarak kişinin itikâdî tercihleri belirleyici konumdadır. Bu sebeple Hanefî usûlündeki Irak ekolüyle Semerkant ve Buhârâ ekolü arasında farklılık olabileceği muhtemeldir. Aslında sadece bu konuda değil itikâdî arka planı olan birçok usûlî meselede kişi itikâdî eğilimini usûle yansıttığını, usûlünü bu yönde şekillendirdiğini Semerkandî ifade eder.<sup>290</sup> Cessâs gibi itizâlî tercihleri olan bir âlim için de Kur'ân'a arz bu yönden mezhebini temellendirmeye yarar. Bu nedenle itizâlî düşünceyle ilişkili bazı konuları Kur'ân'ın umûmuna arz ettiğini görüyoruz.

---

<sup>289</sup>Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 29-30.

<sup>290</sup>Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, s. 2.

### 3.1.1. Ru'yetullah Meselesi

Müminlerin âhirette Allahü Teâlâ'yı görmesi olarak ifade edilen kelâmî mesele çeşitli yönlerden yoğun tartışmalara konu olmuştur. Tabiînden gelen birkaç şâz görüş dışında konunun daha çok Ehl-i sünnetle Mutezile arasında tartışmalı olduğu malumdur.<sup>291</sup> Ehl-i sünnetin hemen tamamı ilgili ayet ve konu hakkındaki rivayetler sebebiyle ru'yetin caiz olduğunu ve müminler için cennette vuku bulacağını düşünürken; Mutezile'nin ekseriyeti ise ru'yeti nefy ettiğini düşündükleri ayet ve aklî deliller sebebiyle hem dünyada hem de âhirette caiz olmadığını öne sürmüşlerdir.<sup>292</sup> Hatta Pezdevî ve Serahsî ru'yet meselesini müteşâbih lafza örnek vererek aslının malum vasfının müteşâbih olduğunu, vasfını anlamadaki acziyetin aslını iptal etmeyeceğini söylerler. Mutezile'nin düştüğü hata ise vasfı anlayamadıkları için aslı iptal etmek olduğunu belirtirler.<sup>293</sup>

Konunun tezimizle ilgili olan yönü ise Cessâs'ın öne sürdüğü gerekçelerin birebir Mutezileyle aynı olup ru'yeti nefy ettiğini düşündüğü ayeti merkeze alıp diğer delilleri buna arz ederek anlamaya çalışmasıdır. Öyle ki “*Gözler onu idrak edemez*”<sup>294</sup> ayetinin tefsirinde şunları söyler:

“*Gözler onu idrak edemez*” ayetinin manası gözler onu göremezdir. Çünkü “*Onu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku*”<sup>295</sup> ayetinde olduğu gibi gözlerle olan ru'yetin nefyedilmesinde övgü vardır. Bununla birlikte “*O gün bir takım yüzler aydıdır, Rablerine bakarlar*” ayetiyle tahsis edilmeside caiz değildir. Çünkü bakmak (nazar) kelimesi ihtimallidir. Seleften bazılarında rivayet edildiği gibi sevabın beklenmesi manasında da olabilir. Bu sebeple teville ihtimali olanla tevili mümkün olmayana itiraz etmek caiz değildir. Ru'yet konusunda varit olan rivayetlerle ise –şayet sahihseler-

<sup>291</sup>Detaylı bilgi için bkz. Temel Yeşilyurt, “RÛ'YETULLAH”, **DİA**, XXXV, s. 311-313

<sup>292</sup>Bkz. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, **Tebîratü'l-edille**, thk. Muhammed Hâmid İsâ, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 2011, I, s. 588-589; Nureddîn es-Sâbûnî, **el-Kifâye fi'l-hidâye**, thk. Prof. Dr. Muhammed Aruçi, İSAM, İstanbul, 2014, s. 147-148; Taftâzânî, **Şerhü'l-makâsîd**, thk. Dr. Abdürrahman Amîra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1997, IV, s. 181.

<sup>293</sup>Pezdevî, **Kenzu'l-Vusûl**, s. 103; Serahsî, **Usûl**, s. 133.

<sup>294</sup>Enâm, 6/103.

<sup>295</sup>Bakara, 2/255

şeksiz şüphesiz zarûrî ilim kastedilmiştir. Çünkü ru'yetin ilim manasında gelmesi dilde meşhurdur.<sup>296</sup>

Görüldüğü üzere Cessâs, ilgili tüm delilleri kendince tevile kapalı gördüğü ve görüşüne zemin hazırladığını düşündüğü ayete arz etmiştir. Konu hakkında Ebû Hanife'den hem *el-Fikhü'l-ekber*'de hem de *el-Vasiyye*'de gelen 'müminler Allah'ı cennette keyfiyetsiz, teşbihsiz ve cihetsiz olarak göreceklerdir'<sup>297</sup> şeklindeki görüşte Cessâs için bağlayıcılık oluşturmamıştır. Çünkü Irak ekolünün itikâdî açıdan belli konularda ayrıştığını söylemiştik. Bunun yanında Mutezilede de yaygın kanaat olarak gördüğümüz Irak ekolünün Ebû Hanife'ye nispet edilen kelâmî eserlerin aidiyeti hakkında şüphe duydukları kuvvetle muhtemeldir.<sup>298</sup>

Cessâs'ın Kur'an'a arz konusunda söyledikleriyle ru'yet meselesindeki yaklaşımı değerlendirildiğinde eleştiriye açık olan yönleri vardır. Birincisi ilk ayetteki 'idrak' kelimesini ihata manasında tevil etmesi mümkün iken, görüşüne ulaşmak için ikinci ayetteki 'nazar' kelimesini tevil etmeye kalkmasıdır. Çünkü ikiside tevil edilebilmeye müsaittir. İkincisi fikhî açıdan "**Vârise vasiyet yoktur**", "**Kadın halası üzerine nikâhlanmasın**" rivayetlerini Kur'an'daki hükmü nesh veya tahsis edebilir görüyorken, aynı seviyede hatta daha meşhur olan ru'yet konusundaki rivayetleri şayet sahihse diyerek görmezden gelip "*Gözler onu idrak edemez*"<sup>299</sup> ayetini rivayetler sebebiyle tevil veya tahsis etmemesi kanaatimizce tutarsızlıktır. Bu da Kur'an'a arz yöntemini görüşüne ulaşmak için subjektif olarak kullandığını gösterir.

---

<sup>296</sup>Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 6.

<sup>297</sup>Bkz. Ali el-Kârî, *Şerhü el-fikhü'l-ekber*, thk. Vehbî Süleyman Ğâvcî, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1998, s. 244-245; Bâbertî, *Şerhü vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanife*, thk. Muhammed el-Âyidî-Hamza el-Bekrî, Dârü'l-Feth, Ammân, 2009, s. 132; Mustafa Öz, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, İFAV, İstanbul, 2017, s. 56, 68.

<sup>298</sup>Ebû Hanife'nin kelama dair eserleri ve aidiyet noktasında yöneltilen eleştirilere yönelik değerlendirmeler için bkz. Metin Yiğit, *Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 75-96.

<sup>299</sup>Enâm, 6/103.

### 3.1.2. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Sihir Yapılması Meselesi

Sözlükte aldatmak, göz boyama, olduğundan farklı göstermek ve hile gibi manalarda kullanılan sihir<sup>300</sup>, özellikle Mısır, Bâbil ve Hint gibi eski toplumlarda, Yahudi ve Hristiyan kültürlerinde oldukça yaygın idi. Câhiliye Arapları'nda da bilinen sihir görünmeyen varlıklarla irtibat kurularak yapıldığına inanılıyordu.<sup>301</sup> İslam kişinin hem ruhsal hem de bedensel hayatını olumsuz etkileyebilecek bu şeyin yapılmasını ve yaptırılmasını yasaklamış ve büyük günahlardan saymıştır.<sup>302</sup>

İslam bilginleri arasında sihrin mahiyeti ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yapıldığı meselesi tartışma konusu olmuş; Ehl-i sünnetin büyük çoğunluğu sihrin sabit ve hakikatinin olduğunu kabul ederken, Mutezilenin geneliyle Ehl-i sünnetten bazıları sihrin hayal olup gerçekliğinin olmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>303</sup>

Cessâs'da mucizeyle karışma endişesinden sihrin gerçekliğinin olmayıp hayal olduğunu düşünenlerdendir. Öyle ki Hz. Âişe'ye gelen sihirci kadının kıssası ve İbn Hübeyra'nın yakaladığı sihirci kadınla ilgili rivayeti aktardıktan sonra şunları söyler:

Her kim bu rivayeti tasdik ederse nübüvvetin ne olduğunu bilmediği gibi Peygamberlerin (a.s.) mucizelerinin sihir olmadığına ve onlarında sihir yapmadığına emin olamaz. Allah Teâlâ ise şöyle buyuruyor “*Sihirbaz ise nereye varsa kurtuluşa eremez*”.<sup>304</sup> Bazıları Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sihir yapıldığını, sihrin ona bşeyler yaptığını hatta “**Söylemediğim ve yapmadığım şeyleri, söylemiş ve yapmış hayal ediyorum**” dediğini idda ettiler. Rivayete göre Yahudi bir kadın erkek hurma tomurcuğu, tarak ve saç döküntüsü içinde Hz. Peygamber'e sihir yaptı. Öyle ki Cebrâil (a.s.) gelip Yahudi kadının sihir yaptığını ve Râ'ûfe kuyusunun dibinde olduğunu haber verdi. Resûlüllah'da (s.a.v.) çıkartılmasını istedi ve hastalıktan kurtuldu.

<sup>300</sup>Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, “s-h-r” mad., s. 405.

<sup>301</sup>İlyas Çelebi, “SİHİR”, *DİA*, XXXVII, s. 170.

<sup>302</sup>Alî el-Kârî, *Şerhü el-fıkhü'l-ekber*, s. 408-409.

<sup>303</sup>Bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâr Âlemi'l-Küttüb, Riyad, 2003, II, s. 44, 46; Ayrıca sihir rivayetleri hakkında araştırma için bkz. İhsan Arslan, Resûlüllah'a Yapılan Sihir Rivayeti Hakkında Araştırma, *EKEV Akademi Dergisi*, Rize, 2012, c. 53, sy. 53, s. 91-110.

<sup>304</sup>Taha, 20/69.

Buna rağmen Allahü Teâlâ Hz. Peygamber'e iddia ettikleri şeyde kâfirleri yalanlayıp “Zalimler (inananlara): ‘Siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz’ dediler”<sup>305</sup> buyuruyor. Bu haberler Peygamberlerin mucizelerini iptal etmek isteyen, sihirle aralarında fark olmayıp hepsinin aynı şey olduğunu söyleyen hile peşinde olan mühidlerin uydurmasıdır.<sup>306</sup>

Konumuzla ilgili yönü Cessâs sihir konusundaki düşüncesine “Sihirbaz ise nereye varsa kurtuluşa eremez”<sup>307</sup> ve “Zalimler (inananlara): ‘Siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz’ dediler”<sup>308</sup> ayetlerine arz ederek ulaşır. İlk ayete göre şayet sihrin gerçekliği varsa mucizeyle karışabilir. Bu da sihir yapanla peygamberi ayıramamaya götüreceğinden ayet sihrin gerçekliğini ortadan kaldırarak bu kapıyı kapatır. İkinci ayet ise Hz. Peygamber'e sihir yapıldığını bildiren haberleri reddeder. Çünkü ayette büyülenmiş (sihirlenmiş) iddası yalanlanarak böyle bir şeyin olamayacağı ifade ediliyor ve bu konudaki rivayetlerin haber-i vâhid oluşu böyle bir sonuca ulaşmayı daha kolaylaştırmıştır.

Sihirle mucizenin farklı şeyler olduğu, mucizenin peygamberlik iddiasıyla birlikte olması gerektiği ve bu sebeple karışma ihtimalinin güç olduğu söylenebilir.<sup>309</sup> Bunun yanında Hz. Peygamber'e yapılan sihrin kesinlikle vahyin tebliğini etkileyecek veya aksatacak düzeyde olmadığı, bilakis gaybî (gizli) olan sihir yapılma hadisesi kendisine vahiyle bildirilerek nübüvveti ispatlanmış olmaktadır.<sup>310</sup> Bu gibi gerekçeler Cessâs'a öne sürdüğü ayetleri tevil etme imkânı doğursa da kabul ettiği görüşü temellendirme adına ilgili rivayetleri Kur'ân'ın umûm delillerine arz etmeyi tercih etmiştir.

---

<sup>305</sup>Furkân, 25/8.

<sup>306</sup>Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, I, s. 58-59.

<sup>307</sup>Taha, 20/69.

<sup>308</sup>Furkân, 25/8.

<sup>309</sup>Kurtubî mucizeyle sihrin farklı şeyler olduğunu, sihri öğrenen herkesin yapabileceğini, mucize ise böyle olmayıp bir benzerinin yapılmasını Allah'ın kimseye mümkün kılmadığını, sihir yapanın peygamberlik iddiası yok iken mucizenin ise peygamberlik iddiasıyla birlikte olup meydan okumayı içermesi gerektiğini ifade eder bkz. Kurtubî, **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân**, II, s. 47.

<sup>310</sup>Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, thk Heyet, Dârü'l-Mizân, İstanbul, 2007, XVII, s. 387.

### 3.1.3. Veled-i Zina Üçün En Şerlisidir

Kur'ân'ın zâhirinin reddettiği haberlere Cessâs'ın verdiği diğer bir örnek '**Veled-i zina üç kötünün en şerlisi**' rivayetidir.<sup>311</sup> Hz. Âişe'nin de Kur'ân'a arz ederek yanlış aktarıldığını söylediği bu rivayet hakkında Cessâs şunları söyler:

Kur'ân'ın zâhirinin reddettiği haberlerden biride Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aktardığı "**Veled-i zina üç kötünün en kötüsüdür**" rivayetidir. Şayet bu hadis zâhirine hamledilirse "*Herkes günahı yalnız kendi aleyhine kazanır. Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez*"<sup>312</sup> ve "*Bunların her birini kendi günahları yüzünden yakaladık*"<sup>313</sup> ayetlerine muhâlif olur. Bu sebeple hadisi herkese göre Kur'ân'a muhâlif mana üzere kabul etmek caiz değildir. Aynı şekilde İbn Ömer'in Allah Resûlü'nden aktardığı "**Veled-i zina ve oğlu cennete giremez**" rivayetide bunun gibidir. İşte tekil kişilerden Kur'ân'ın zâhirine muhâlif gelmiş bu hadisleri ne zaman Kur'ân'ın zâhirine muhâlif olmayacak şekilde anlamak mümkünse o şekilde anlarız ve iptal etmeyiz.<sup>314</sup>

Cessâs, Ebû Hüreyre ve İbn Ömer rivayetini tamamen reddetmek yerine Hz. Peygamber'in durumunu bildiği özel kişiler hakkında verdiği hüküm olduğunu ifade ederek meseleyi muayyen kimse hakkında anladığını söyler.<sup>315</sup> Benzer açıklamayı Hz. Âişe'nin de yaptığını görmüştük.<sup>316</sup> Burada önemli olan nokta muhâlif olan haberi reddetmeden önce muhâlif olmayacak şekilde tevil etmek, şayet bu mümkün olmaz ise o zaman kabul etmemek şeklinde dile getirdiği bu prensibi özellikle itikadıyla ilişkili olan ru'yet meselesinde olduğu gibi birebir takip etmemesidir.

---

<sup>311</sup>Ebû Dâvûd, **Sünen**, Itk, nr: 3965.

<sup>312</sup>Enâm, 6/164.

<sup>313</sup>Ankebût, 29/40.

<sup>314</sup>Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, I, s. 205-206.

<sup>315</sup>Cessâs, **A.g.e.**, I, s. 207.

<sup>316</sup>Müslim, **Cenâiz**, 27; Zerkeşi, **el-İcâbe li irâdi mâ istedrakethü Âişe ale's-sahâbe**, s. 60.

### 3.1.4. Ölünün Kendisine Ağlanması ve Ötürü Azap Görmesi ve Ölünün İşitmesi Meselesi

İtikâdî arza vereceğimiz diğer bir örnek İslam tarihinde daha çok Hz. Âişe'nin eleştirisiyle bilinen ölünün kendisine ağlamasından ötürü azap gördüğü ve Bedir kuyularındaki ölümlerin işitmesi rivayetleridir. Cessâs bu rivayetlerin olduğu şekliyle Kur'ân'ın zâhirine muhâlif olduğu için tevil edilmeleri gerektiğini söyler:

İbn Abbâs ve Hz. Âişe “**Muhakkak ki ölü ehlinin ağlamasıyla azap görür**” rivayetinin zahirini “*Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez*”<sup>317</sup> ayetine arz edip muhâlif gördükleri için reddetmişler. Aynı şekilde Hz. Âişe İbn Ömer'in ‘Hz. Peygamber Bedir kuyusundaki ölümler için “**Onlar kendileri için söylediğim şeyi kesinlikle işitiyorlar**” rivayetini “*Şüphesiz sen ölümlere duyuramazsın*”<sup>318</sup> ayetine muhâlif gördüğü için reddetmiş ve aslında Hz. Peygamber'in “**Onlar şuan kendileri için söylediğim şeyin hak olduğunu anlıyorlar**” dediğini söylemiştir.<sup>319</sup>

Başka bir yerde Cessâs, Hz. Âişe'nin eleştirdiği ‘ölü ehlinin ağlamasından azap görür’ rivayetinin manası aslında Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine ağladıkları vefat etmiş Yahudi'nin yanından geçiyordu ve şöyle dedi: “**Onlar ona ağlıyorlar, o ise azap görecek**” şeklinde olduğunu ifade eder.<sup>320</sup> Dolayısıyla ilk rivayette mutlak gelmiş lafzın muayyen kişi hakkında olduğunu söyleyerek problemi gidermeye çalışır. İkinci rivayette ise “işitiyorlar” lafzının “anlıyorlar” şeklinde olduğunu söyleyerek Kur'ân'la uyumunu sağlar.

Sonuç olarak Cessâs'ın konuyu sahabeden getirdiği örneklerle desteklemesi arz merkezli anlama yönteminin doğruluğunu pekiştirmek olarak okunmalıdır. Çünkü verdiği bu örneklerden sonra bunun selefın genelının mezhebi olduğu gibi kurucu imamların usûllerinde bu olduğunu açıkça ifade eder.<sup>321</sup> Burada dikkat

---

<sup>317</sup>Enâm, 6/164.

<sup>318</sup>Neml, 27/80.

<sup>319</sup>Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, III, s. 118-119.

<sup>320</sup>Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, I, s. 206.

<sup>321</sup>Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, III, s. 117, 121, 122.



çekmemiz gereken nokta Cessâs'ın bunu savunduğu kelâmî görüşleride kapsayacak şekilde esnetmesidir.

### 3.2. FIKHÎ KONULARDA KUR'ÂN'A ARZ

Hanefî usûlünde Kur'ân'a arzın daha çok fikhî meselelerde uygulandığını görüyoruz. Cessâs dışındaki usûl eserlerinde neredeyse itikâdî arzla ilgili örnek yoktur. Cessâs'ın bu konuda ayrı bir yerinin olduğu ve bilhassa itizâlî eğilimini Kur'ân'a arzla destekleme içinde olması sebebiyle itikâdî örneklere yer verdiğinden söz ettik. Fikhî arz ise kurucu imamların içtihatlarını geriye dönük okuma biçimi olarak işlev gördüğü için Hanefî usûlcüleri arasında verilen örnekler dışında teorik olarak görüş ayrılığının olmadığı bir konudur. Özellikle Cessâs'ın bu noktadaki tahriç faaliyetleri ve verdiği örnekler sonraki usûlcüler için temel referans olmuştur. Biz burada tespit edebildiğimiz kadarıyla Cessâs'ın eserlerindeki fikhî arz örneklerini ele almaya çalışacağız.

#### 3.2.1. Fâtıma bnt. Kays'ın Rivayet Ettiği Nafaka Hadisi

Hz. Ömer'in arz uygulamaları kısmında da zikrettiğimiz bu örnek Kur'ân'a arz konusunun temel delillerindendir. Rivayete göre Hz. Ömer'e Fâtıma bnt. Kays'ın Allah Resûlü'nün kendisine nafaka ve süknâ hakkı tanımadığı ile ilgili hadisi ulaştınca şöyle der:

قَالَ عُمَرُ لَا نَنْزُكُ كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا ﷺ - لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا نَدْرِي لَعَلَّهَا حَفِظَتْ أَوْ نَسِيَتْ لَهَا السُّكُنَى وَالنَّفَقَةَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ (لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ).

“Unuttuğunu veya doğru hatırladığını bilmediğimiz bir kadının sözüyle Allah'ın Kitabını ve Rasûlü'nün sünnetini terk edemeyiz. Onun nafaka ve süknâ hakkı vardır. Çünkü Allah azze ve celle şöyle buyurmuştur: *“Apaçık bir hayâsızlık yapmış olmadıkça onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmazlar.”*<sup>322,323</sup>

<sup>322</sup>Talak, 65/1.

<sup>323</sup>Müslim, Talak, 46.

Cessâs ise Fâtıma bnt. Kays rivayetini “*Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun*”<sup>324</sup> ayetine arz eder.<sup>325</sup> Sonuçta iki ayette nafaka ve süknâ hakkını tanıdığı için hangisine arz edildiğinin bir önemi yoktur. Cessâs’ın aynı gerekçeyle İbn Mesûd’un da kabul etmediğini söylediği rivayetin Kur’ân’a arzla ilişkisi açıktır. Bu rivayeti farklı bağlamlarda başka konularada örnek verdiğini görüyoruz. Örneğin zabtıyla maruf olmayan bir râvîden kıyasa muhâlif haber gelmiş ise kıyasın tercih edileceğiyle ilgili bu rivayeti örnek verir. Hatta İsâ b. Ebân’ın rivayetteki ‘Rasûlü’nün sünnetini’ kısmından maksat sünnetteki kıyas olduğunu söyler. Çünkü konu hakkında Hz. Ömer’in elinde hadis olmadığı için maksadının genel sünnetten çıkarılan kıyas (kaide) olduğunu belirtir.<sup>326</sup>

### 3.2.2. Musarrât Hadisi

Hanefi usûlünde musarrât hadisi olarak meşhur olmuş bu rivayet farklı bağlamlarda Kur’ân’a, sünnete ve kıyasa muhâlif olduğu gerekçesiyle kabul edilmemiş ve başta Ebû Hanife ve Şeybânî olmak üzere Hanefiler bu rivayetle amel etmemiştir.<sup>327</sup> Farklı lafızlarla gelen rivayetin ifade ettiği mana şöyledir:

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم ( من اشترى غنما مصراة فاحتلبها فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ففي حلبتها صاع من تمر )

**“Her kim ki memeleri şişirilmiş koyu/keçi (musarrât) alırsa sütünü sağsin. Eğer sütünü beğenirse alıkoyar, şayet beğenmez ise hayvanı bir sa’ hurmayla gerir verir”.**<sup>328</sup>

Konu usûl eserlerinde yoğun tartışmalara neden olmuştur. Biz burada tüm detaylarına girmek yerine konumuzu ilgilendiren tarafına temas etmek istiyoruz. Cessâs başta olmak üzere bazı Hanefî usûlcüleri musarrât hadisinin Kur’ân’a muhâlefetten, bazıları ise Kur’ân, sünnet, kıyas gibi asıllara muhâlefetten dolayı amel

<sup>324</sup>Talak, 65/6.

<sup>325</sup>Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, III, s. 114.

<sup>326</sup>Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, III, s. 141.

<sup>327</sup>Cessâs, *Muhtasaru ihtilafi’l-ulemâ*, thk. Dr. Abdullah Nezîr Ahmed, Darü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, 1995, III, s. 58-59.

<sup>328</sup>Buhârî, *Buyû’*, nr: 2044; Müslim, *Buyû’*, nr: 1524.

edilmediğini söylemişlerdir.<sup>329</sup> Kur’ân’a muhâlefetini bazıları faiz ayetiyle, bazılarıda misliyeti emreden ayetle<sup>330</sup> ilişkilendirmişlerdir. Faiz ayetine muhâlefet etmesi sebebiyle kabul edilmediğini belirten Cessâs şunları söyler:

Kur’ân’ın zâhirinin reddettiği haberlerden biriside musarrât hadisidir. Çünkü hadis kişi bir sa’ hurma karşılığında koyun alsa, sonra onun musarrât olduğunu anlarsa, koyunu yanında bir sa’ hurmayla birlikte iade etmesini gerektiriyor. Oysa sütün değerinin bir sa’dan düşük olduğu (ve böylece bir sa’a alınan koyuna karşılık bir sa’dan fazlasının verilmesi suretiyle faiz tahakkuk ettiği) kesindir. Habuki Allahü Teâlâ “Eğer tövbe ederseniz anaparalarınız sizindir”<sup>331</sup> buyuruyor.<sup>332</sup>

İlk bakışta musarrât hadisiyle faiz ayeti ve yukarıda zikrettiği ayet arasında bağ kurulamayabilir. Fakat düşünüldüğünde Cessâs’ın anlatmak istediği şey şudur: Kişi bir sa’ değerinde koyun alsa, sonra musarrât olduğunu öğrendiğinde, koyun ve yanında bir sa’ hurmayla iade etmesi gerekir dersek, kullandığı sütün değeri bir sa’ hurma etmeyeceğinden bir sa’ hurmaya aldığı koyuna karşılık bir sa’ hurmadan fazlasını verme durumu gündeme gelecek, bu da karşılıksız fazlalık olacağı için faiz gibi olacaktır. Musarrât hadisi böyle bir durumu doğurabileceği için ve böyle bir aktin şeraitte benzeri olmadığı için kabul edilmemelidir. Diğer bir deyişle faizi (karşılıksız fazlalığı) haram kılan ayet, musarrât hadisindeki sütün değerinden fazla olan miktarıda onaylamamalıdır.

Sonuç olarak Cessâs musarrât hadisini faiz ayetine arz ederek muhâlif görür. Kanaatimizce musarrât gibi özel bir hadisin, mücmel olan faiz ayetindeki fazlalığa arz edilmesi problem olabilir. Bu sebeple musarrât hadisinin kıyasa (genel kaideye) muhâlif olduğu için amel edilmediğini söylemek daha sorunsuzdur. Çünkü hadis konu hakkındaki ‘Tazmin mislî mallarda misliyle, kıyemî mallarda kıymetiyle

---

<sup>329</sup>Cessâs, **el-Fusûl fi’l-usûl**, III, s. 114; **Takvîmü’l-Edille**, II, s. 211; Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, II, s. 538, 539.

<sup>330</sup>“O halde kim size saldırırsa, size saldırdığı gibi (misliyle) sizde ona saldırın” Bakara, 2/194; Karşılık vermede misliyeti emreden bu ayetle ilişkilendiren Sadrüşeria’dır. Bkz. Sadrüşeria, **et-Tavdîh**, thk. Necîb el-Mâcidî-Hüseyn el-Mâcid, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 2009, II, s. 22.

<sup>331</sup>Bakara, 2/279.

<sup>332</sup>Cessâs, **el-Fusûl fi’l-usûl**, I, s. 204.

yapılır’, ‘Menfaat sorumluluğa göredir (el-Harâc bi’d-damân)’ ve ‘Tazmin itlaf olunan miktara göre takdir edilir’ kıyaslarının (genel kural) üçünede aykırısıdır.<sup>333</sup> Bu sebeple Debûsî ve Serahsî musarrât hadisini kıyasa tüm yönlerden aykırı olması nedeniyle amel edilmeyen kısma örnek vermiş iken,<sup>334</sup> Pezdevî iki konuda da zikretmiştir.<sup>335</sup> Böylelikle hadis hakkındaki fikhî tercih kurucu imamların içtihadı sebebiyle aynı olsa da hangi konu altında tahrîc edileceği kısmen farklılaşmıştır.

### 3.2.3. Zekât Vermeyenler ve Korunmamış Meyveleri Çalanlar

Cessâs’ın faiz ayetine arz ederek amele konu etmediği diğer bir örnek zekât vermekten kaçınanlara ve muhafaza altında olmayan meyveleri çalanlara uygulanacak ceza ile ilgili rivayetlerdir. Tahâvî’nin *Şerhü meâni’l-âsâr*’da aktratdığı bu iki rivayet şöyledir:

قَدْ رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الزُّكَاةِ أَنَّهُ «مَنْ أَدَّاهَا طَائِعًا , فَلَهُ أَجْرُهَا , وَإِلَّا أَخَذْنَاهَا مِنْهُ وَشَطْرَ مَالِهِ , عَزَمَةٌ مِنْ عَزَمَاتِ رَبِّنَا عَزَّ وَجَلَّ» . وَمِنْ ذَلِكَ مَا رُوِيَ عَنْهُ فِي حَدِيثِ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ فِي سَارِقِ التَّمْرَةِ الَّتِي لَمْ تُحْرَزْ فَإِنَّهُ يُضْرَبُ جَلْدَاتٍ , وَيَعْرَمُ مِنْئِهَا.

Allah Resûlü’nden zekât konusunda (s.a.v.) şöyle rivayet edilmiştir: “**Her kim gönül rızasıyla verirse ecrini alır. Her kimde vermekten kaçınırsa Rabbimizin cezalarından bir ceza olarak onu ve malının yarısını alırız.**” Bunun gibi diğer bir rivayet Amr b. Şuayb’ın muhafaza edilmemiş meyveleri çalanlarla ilgili hadisidir. Buna göre o kimse celdelenir ve çaldıkları iki misliyle ödetilir.<sup>336</sup>

Cessâs faiz ayetinin sadece musarrât hadisini değil, zekât vermeyenlerin mallarının yarısının alınarak cezalandırılmaları ve muhafaza altında olmayan meyveleri çalanların celdelenip iki mislini ödemekle cezalandırılacaklarını ifade eden bu hadisleri de reddettiğini söyler.<sup>337</sup> Çünkü bunlarda da karşılıksız fazlalık vardır ve faiz ayeti bunu ortadan kaldırmıştır. Konuyla ilgili olarak İsa b. Ebân’da

<sup>333</sup>Ibn Melek, *Şerhu’l-menâr*, II, s. 1138.

<sup>334</sup>Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, II, s. 211; Serahsî, *Usûl*, s. 264.

<sup>335</sup>Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, s. 370, 398.

<sup>336</sup>Tahâvî, *Şerhü meâni’l-âsâr*, thk. Muhammed Zehrî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câd, *Âlemü’l-Kütüb*, Beyrut, 1994, IV, s. 20.

<sup>337</sup>Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, III, s. 114.

musarrât, zekât vermeyenler ve muhafaza altında olmayan meyveleri çalanların cezasıyla ilgili hadisleri faiz ayetinin nesh ettiğini söyler. Çünkü İslamın ilk dönemlerinde suçlara malî cezaların uygulanması vardı, sonrasında faiz ayetiyle bu uygulama kaldırıldı ve mislî ise misliyle, misli değilse kıymetiyle tazmin hükmünün geldiğini belirtir.<sup>338</sup> İsa b. Ebân'ın yapmış olduğu bu açıklama meseleyi daha iyi anlamamızı sağlar.

### 3.2.4. Kura' Hadisi

Cessâs'ın Kur'an'ın zâhirine muhâlif olduğu gerekçesiyle reddettiği diğer bir mesele kura' hadisidir. Rivayete göre altı köleden başka malı olmayan bir adam ölüm anında hepsini azat etmiş. Sonrasında durum Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaştığında aralarında kura' çekip ikisini azat etmiş ve dördünü ise köleliğe geri döndürmüştür.<sup>339</sup>

أَنَّ رَجُلًا أَعْتَقَ سِتَّةَ أَعْبُدٍ عِنْدَ مَوْتِهِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُمْ فَلَبَّغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ - فَأَقْرَعَ بَيْنَهُمْ فَأَعْتَقَ اثْنَيْنِ وَأَرْقَى أَرْبَعَةً.

Bu hadis sebebiyle Hanefiler dışındaki âlimler köle azadında kura' çekmenin caiz olduğunu ve ölüm anında yapılan teberrü aktinin vasiyet hükmüne olacağı için malının sadece üçte birinde geçerli olacağını söylemişlerdir.<sup>340</sup> Ebû Hanife'de ölüm anında yapılan teberrü aktinin vasiyet hükmüne olacağını kabul eder fakat bu tarz bir kura'nın kumara benzemesi sebebiyle her bir kölenin üçte biri özgür olacağını geriye kalan üçte ikilik kıymetlerini ödemek için mirasçılar hesabına çalışmalarını (istisâ) gerektiğini söyler.<sup>341</sup>

Cessâs kura' hadisi şayet diğer mezheplerin anladığı şekilde anlaşılırsa kumarın yasaklandığı “*Ey imam edenler içki, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak şeytan işi birer pisliktir*”<sup>342</sup> ayetine muhâlif olacağını, sanki hür iki kişi kura' çekmiş

<sup>338</sup>Tahâvî, *Şerhü meâni'l-âsâr*, IV, s. 20.

<sup>339</sup>Ebû Dâvûd, *Sünen*, Itk, nr: 3960.

<sup>340</sup>Bkz. Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, thk. Muhammed Râğıb, Matbaatü'l-İlmiyye, Halep, 1933, IV, s. 77.

<sup>341</sup>Bkz. Sanânî, *Sübülü's-selâm*, IV, s. 439.

<sup>342</sup>Mâide, 5/90.

kime çıkarsa köle olacak durumu gibi olacağını, bunun ise Allahü Teâlâ'nın yasakladığı Câhiliyye'de yapılan kumardan daha kötü olduğunu söyler.<sup>343</sup> Bu sebeple Kur'ân'a muhâlif olmayacak şekilde Ebû Hanife'nin yaptığı gibi yorumlanması gerektiğini ifade eder.<sup>344</sup>

Cessâs'ın kura' hadisini birebir kumar gibi değerlendirmesi aşırı bir yorum olabilir. Bu sebeple hadis, köle azad edilip hür olduktan sonra tekrardan köleliğe döndürülmesini ifade ediyor şeklinde ele alınsa, böyle bir durum ise fıkhîta benzerinin olmadığı ve özellikle kıyasa muhâlif olduğu için kura' hadisiyle amel edilmemiştir şeklinde yorumlansa kanaatimizce daha anlaşılır olur.<sup>345</sup>

### 3.2.5. Yemin ve Tek Şahitle Hüküm

Konunun diğer bir örneği usûl kitaplarında çokça zikredilen yemin ve tek şahitle hüküm verme meselesidir. Tartışmanın odağındaki rivayet İbn Abbâs'ın “Allah Rasûlü (s.a.v.) yemin ve tek şahitle hükmetti” hadisidir.<sup>346</sup>

أَنَّ النَّبِيَّ -ﷺ- قَضَى بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ.

Cessâs konunun fukahâ arasında tartışmalı olduğunu; Ebû Hanife, Ebû Yusuf, Şeybânî, Züfer ve İbn Şübrüme'nin ancak iki şahitle hükmedilir, yemin ve tek şahitle hüküm verilmez; Mâlik ve Şâfiî'nin ise sadece mali konularda tek şahit ve yeminle hüküm verilebilir dediklerini söyler.<sup>347</sup>

Cessâs, konu hakkında zikredilen İbn Abbâs ve benzeri rivayetlerin beş nedenden dolayı kabul edilemeyeceğini ve bunlardan birisinin “Şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun”<sup>348</sup>

<sup>343</sup>Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, s. 204-205.

<sup>344</sup>Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, s. 206.

<sup>345</sup>Bkz. Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, IV, s. 77.

<sup>346</sup>Müslim, *Sahîh*, Akdiye, nr: 1712; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Akdiye, nr: 3612.

<sup>347</sup>Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, s. 623.

<sup>348</sup>Bakara, 2/282.

ayetini muhâlefet etme olduğunu belirtir.<sup>349</sup> Bununla birlikte hadisin Kur’ân’ın zâhirine uygun manaya tevil edilme ihtimali olduğunu ifade ederek şunları söyler:

Hadisteki mesele zarûrî sebepten dolayı bir şahit ve yeminle verilen hüküm olabilir. Örneğin kişi satın aldığı câriyenin bakılmasının caiz olmadığı bir yerde kusur olduğunu iddia etse, bu durumda zarûreten tek şahit ve müşterinin yeminiyle hüküm verilip satıcıya iade edilebilir. Haberin böyle bir duruma hamledilmesi mümkün iken Kur’ân’da sabit hükmü kaldıracak şekilde anlaşılması doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “**Size benden bir şey geldiğinde onu Allah’ın kitabına arz edin. Ona muvâfık olan bendendir, muhâlif olan ise benden değildir**” dediği rivayet edilmiştir.<sup>350</sup>

Rivayetlerde mutlak gelen ifadenin sebab-i vürûdu ile ilgili bilgi yok iken özel bir duruma indirgenmesi delil isteyen bir konudur. Fakat önceki örneklerde de değindiğimiz gibi Cessâs haber-i vâhidi muhâlif olmayacak manaya hamledilme imkânı olmadığına reddeder. Burada da aynı adımı izlediğini ve konuyu arz hadisiyle desteklemeye çalıştığını görüyoruz.

### 3.2.6. Meclis Muhayyerliği

Akit meclisinden taraflar bedenen ayrılmadıkları müddetçe satıcı ve müşteri için akti fesh etme hakkı tanıyan muhayyerliğe meclis muhayyerliği (hıyârü’l-meclis) denir.<sup>351</sup> Ebû Hanife, ashâbı ve Mâlik gibi âlimlere göre taraflar arasında icap ve kabul gerçekleşince akit tamam olup buldukları meclisten ayrılmasalar bile akdi fesh etme hakları yoktur. Sevrî, Leys ve Şâfiî gibi âlimlere göre ise meclisten ayrılmadıkları müddetçe taraflar için akdi fesh etme hakkı vardır.<sup>352</sup>

---

<sup>349</sup>Cessâs, **Ahkâmü’l-Kur’ân**, I, s. 626.

<sup>350</sup>Cessâs, **Ahkâmü’l-Kur’ân**, I, s. 629.

<sup>351</sup>Bkz. Cürcânî, **Kitâbü’t-ta’rîfât**, thk. Dr. Muhammed Abdürrahman el-Maraşlı, Dârü’n-Nefâis, Beyrut, 2012, s. 170; H. Yunus Apaydın, “MUHAYYERLİK”, **DİA**, XXXI, 30.

<sup>352</sup>Cessâs, **Ahkâmü’l-Kur’ân**, II, s. 220.

Konunun temel dayanağı farklı lafızlarla rivayet edilen “**Satıcı ve alıcı ayrılmaları müddetçe muhayyerdirler**” hadisidir.<sup>353</sup> Bir kısım müçtehitler bu ayrılmayı bedenlerin ayrılması şeklinde anlarken, diğerleri sözlerin (icap/kabul) ayrılması olarak anlar.<sup>354</sup>

Konumuzla ilgili olan tarafı ise Cessâs’ın hadisi “*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka*”<sup>355</sup> ve “*Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin*”<sup>356</sup> ayetlerine arz ederek sözlerin ayrılması şeklinde tevil etmesidir.<sup>357</sup> Cessâs sözlerin ayrılması şeklinde yaptığı yorumun aynısını İmam Muhammed’den de rivayet eder.<sup>358</sup> Çünkü ayrılma bedenlerin ayrılması olarak anlaşılırsa, akitlere uymayı ve taraflar arasındaki muamelenin rıza üzere olmasını emreden ayetlere muhâlif olacaktır. Bu da Cessâs’ın takip ettiği yöntemde ilgili rivayeti tamamen reddetmek yerine muhâlif olmayacak şekilde anlama sonucunu doğurur. Bunun yanında hadisdeki “satıcı ve alıcı” kelimeleri sonrasına değil aktin oluşum anındaki duruma işaret eder. Bu gibi sebeplerle Hanefiler hadisi yorumlama neticesinde meclis muhayyerliği yerine kabul muhayyerliği (hıyârü’l-kabûl) kavramını geliştirmişlerdir.<sup>359</sup>

---

<sup>353</sup>“أن النبي ﷺ قال البيعان بالخيار ما لم يتفرقا”، Buhârî, **Buyû**’, nr: 2008; Müslim, **Buyû**’, nr: 1531; Ebû Dâvûd, **Sünen**, İcâre, nr: 3459.

<sup>354</sup>Merğînânî, **el-Hidâye**, III, s. 940; Hattâbî, **Meâlimü’s-sünen**, III, s. 120,122.

<sup>355</sup>Nisâ, 4/29.

<sup>356</sup>Mâide, 5/1.

<sup>357</sup>Cessâs, **Ahkâmü’l-Kur’ân**, II, s. 228.

<sup>358</sup>Cessâs, **Ahkâmü’l-Kur’ân**, II, s. 226.

<sup>359</sup>Merğînânî, **el-Hidâye**, III, s. 940; Zeylaî, **Tebyînü’l-hakâik**, IV, s. 277.



## SONUÇ

Dinî bilginin korunması adına özellikle haber-i vâhidlerin kabul şartları noktasında Hanefî gelenek içinde birden fazla prensip geliştirildiğini görmekteyiz. Bunların başında Kur'ân, sâbit sünnet, icmâ ve akıl gibi asıllara muhâlif olmama ilkesi gelir. Bu anlamda uygunluğu arz yöntemiyle sağlayan Hanefiler böylelikle haber-i vâhidleri daha doğru ve sistemli anlayabilmeyi sağlamışlardır. Hanefî haber teorisinin gelişiminde Kur'ân, sâbit sünnet, icmâ, hâdise ve akıl olmak üzere beş kısımda topladığımız arz çeşitleri mezhebin fıkıh mesâilini bilhassa haber-i vâhidler özelinde tutarlı okumayı mümkün kılmıştır. Tezimizde arz çeşitlerinin ilki olan Kur'ân'a arz ilk dönemden itibaren genel olarak Hanefî mezhebi içinde özel olarak ise Cessâs'a göre incelenmiştir.

Kur'ân'a arz metin tenkit yöntemi olarak haberlerdeki aidiyet sorununu çözmeye yaradığı için haber-i vâhidlerde uygulanması kaçınılmazdır. Bunun dışındaki meşhur veya mütevâtir haberlerin genellikle aidiyet problemi olmadığından, bunlar kendilerine arz edilecek asıl konumunda olmuşlardır. Bu nedenle Kur'ân'a arz her ne kadar rivayet olarak arz hadisiyle Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemine kadar dayandırılrsa da uygulama bakımından ilk sahabeyle başlamış bir olgudur.

Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mesûd ve Hz. Âişe gibi önde gelen sahabenin arz uygulamaları özellikle Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf için temel referans olmuştur. Ebû Yûsuf haber tenkit sebebi olarak ele aldığı arza sâbit sünnetide ekleyerek diğer tekil rivayetlerin bunlar merkezinde anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu tarz bir okumanın bütüncüllük sağladığını, yoksa durumun şâz rivayetlerin esas alındığı fıkıh anlayışıyla sonuçlanacağını ifade etmiştir.

Kurcu imamların bu yaklaşımını daha da geliştiren Hanefî usûlcüleri farklı bağlamlarla ele aldıkları Kur'ân'a arzla mezhebin fıkıh birikimini geriye dönük okumaya çalışmışlardır. İsb. Ebân ve Cessâs Kur'ân'a muhâlefeti illet olarak isimlendirip, arzı bunu anlamayı sağlayan yöntem olarak görürken; Debûsî Kur'ân'a

arzu metin tenkidinin kendisi olarak ele alır; Pezdevi ve Serahsî ise Kur'ân'a arzı haberde geliştirdikleri manevî inkitayı ortaya çıkararak yöntem olarak görürler. Hanefilerin genel kanaatiyle haber-i vâhid Kur'ân'a muhâlif haliyle kabul edilemez, bunu anlamamanın yolu ise Kur'ân'a arz etmektir. Özellikle buradaki muhâlefeti yalnız bir muhâlefetten ziyade tahsîs, takyîd ve ziyadeyi de içine alacak şekilde Kur'ân'ın zâhirinde olan değişiklik görürler. Bunun da haber-i vâhid gibi zannî bir delille olamayacağı sonucuna varırlar.

Hanefî mezhebinde azınlıkta olsa bu yöntemi benimsemediği öne sürülen kişiler olmuştur. Muhtemelen bunların ifadelerindeki kapalılık ve diğer yaklaşımlarının dikkate alınmaması bu şekilde anlaşılmasına sebep olmuştur.

Tezde Kur'ân'a arz anlayışını ele almaya çalıştığımız Cessâs, İsâ b. Ebân gibi Kur'ân'a arzı tahsîs, takyîd ve neshi kapsayacak şekilde geniş manada kabul eder. Ona göre Kur'ân'ın zâhirini değiştirecek her şey muhâlefettir ve arza konu olur.

Cessâs arz yönteminde iki hususa dikkat eder: Birincisi arza konu olan rivayetler haber-i vâhid olmalı. Şayet genelin bildiği ve amel ettiği şekilde zâhir olarak gelmişse Kur'ân'ı değiştirme noktasındaki muhâlefeti problem olmayacaktır. İkincisi arz edilen haberin öncelikle Kur'ân'ın zâhirine uygun manaya tevîl edilmeye çalışılması, bu mümkün olmadığı durumda reddedilmesidir.

Kur'ân'a arzı Cessâs'a göre çalışmamızı gerektirecek farklılık, onun bu yöntemi fikhî meselelerle sınırlı tutmayıp aksine itizâlî eğilimi olduğu itikâdî konulara taşıyarak bu şekilde kendi itikâdî görüşlerini temellendirmesidir. İtikâdî konuda Kur'ân'a arz aslında Ebû Hanîfe'nin de uyguladığını bir yöntemdir. Ebû Hanîfe zina edenden imanın çıkacağını bildiren haberleri konu hakkındaki ayetlere arz ederek kabul edilemeyeceğini söyler. Bununla birlikte Cessâs, Ebû Hanîfe'nin kabul ettiği rivayetleri de arza taşıyarak itikâdî tercihlerini onaylatma adına arz anlayışını genişletir.

Netice olarak Cessâs'a göre Kur'ân'a arz itikâdî ve fikhî olmak üzere iki kısımda inceleyip uygulamasını gördüğümüz bir yöntemdir. Fikhî arz çoğu zaman kurucu imamların içtihatlarını temellendirmek için geriye dönük okuma işlevi gördüğü için tartışma olmayan bir alandır. Örneklerdeki fikhî tercih aynı olsa da

meselenin hangi konu altında tahrîc edileceği bazen farklılaşmıştır. Fikhî arzda Fâtıma bnt. Kays, musarrât, kura', yemin ve tek şahitle hüküm verme, zekât vermeyenler ve meclis muhayyerliği gibi örnekleri zikreden Cessâs, bu rivayetleri Kur'ân'a muhâlif olduğu gerekçesiyle ya reddetmiş ya da tevil etmiştir.

İtikâdi arz ise Cessâs'ın itikâdi tercihlerinin yansıdığı alandır. Bu sebeple Cessâs'ın bazı itikâdi meselelerde itizâlî eğilimi olduğu düşünöldüğünde bazı konularda tartışmanın olması kaçınılmazdır. Ru'yetullah, sihir, veled-i zina için en şerlisi, ölünün işitmesi ve ehlinin ağlamasıyla azap görür gibi rivayetler Cessâs'ın kabul etmediği veya tevil ettiği itikâdi konular arasında yer alır. Sonuç itibariyle Kur'ân'a arza dair ortaya koyduğu prensiplere fikhî arzda riayet ettiği kadar özellikle kendi görüşüne uymayan itikâdi konularda beklenen tavrı göstermediğini söyleyebiliriz.

## KAYNAKÇA

- Abdülvehhâb İbrahim Ebû Süleyman, **el-Fikri'l-usûlî**, Dârü'ş-Şürûk, Cidde 1983.
- Accâc, Muhammed el-Hatîb, **es-Sünne kable't-tedvîn**, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1981.
- Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Cirâhî, **Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammeştehera mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs**, I-II, 1. Baskı, thk. Abdülhamîdb. Ahmed, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2000.
- Akgündüz, Ahmet, “Debûsî”, **DİA**, XIX, İstanbul 1994, ss. 66-67.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nureddîn, **Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe**, thk. Halil Muhyiddîn, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- \_\_\_\_\_, **Şerhü el-fikhü'l-ekber**, thk. Vehbî Süleyman Ğâvcî, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1998.
- Apaydın, H. Yunus, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkita' Anlayışı”, **EÜİFD**, sy. 8, Kayseri 1992, ss. 159-193.
- \_\_\_\_\_, “Kerhî”, **DİA**, XXV, ss. 285-287.
- \_\_\_\_\_, “Muhayyerlik”, **DİA**, XXXI, ss. 25-30.
- Aydınlı, Abdullah, “ARZ”, **DİA**, III, s.438.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed, **el-Binâye şerhu'l-Hidâye**, I-XIII, 1. Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Azîmâbâdî, Ebû Abdîrrahman Muhammed Eşref, **Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd**, I-XIV, 2. Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- Bâbertî, Ekmelüddîn, **Şerhü vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe**, thk. Muhammed el-Âyidî-Hamza el-Bekrî, Dârü'l-Feth, Ammân, 2009.
- Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi” **DİA**, XVI, 1-26.
- Başoğlu, Tuncay, “Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 2, Konya 2003, ss. 273-277.

- Bedir, Murteza, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)**, 2. Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.
- \_\_\_\_\_, “Kelamcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, sy. 29, İstanbul 2013, ss. 65-97.
- \_\_\_\_\_, “Takvîmü'l-edille”, **DİA**, XXXIX, ss. 493-494.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn, **Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr**, I-XV, 1. Baskı, thk. Abdü'l-Mu'tî Emîn Kal'acî, Dâru Kuteybe, Beyrut 1991.
- \_\_\_\_\_, **el-Medhal ilâ ilmi's-sünen**, 1. Baskı, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'l-Minhâc, Medine, 2017.
- Boynukalın, Mehmet, “Neş'etü usûli'l-fiki'l-Hanefî ve tetavvüruhû: ârâü İsâ b. Ebân el-usûliyye ve medâ te'sîrihâ ale'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî”, **MÜİFD**, sy.35, c.2, İstanbul 2008, ss. 25-56.
- \_\_\_\_\_, **Fıkıh Usûlü Âlimleri ve Eserleri**, İFAV, İstanbul, 2017.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed, **Keşfü'l-esrâr**, thk. Nâcî es-Suveyd, 1. Baskı, el-Mektebetül-Asriyye, I-IV, Beyrut 2012.
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî, **el-Fusûl fi'l-usûl**, I-IV, 2. Baskı, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâretü'l-Evkâf, Kuveyt 1994.
- \_\_\_\_\_, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, I-III, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- \_\_\_\_\_, **Şerhu Muhtasari't-Tahâvî**, I-VIII, 1. Baskı, Dâru's-Serrâc, Medine 2010.
- Cezâirî, Tâhir ed-Dîmeşkî, **Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser**, I-II, 1. Baskı, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbuâti'l-İslâmiyye, Beyrut 1995.
- Cürcânî, es-Seyyid Şerîf, **et-Ta'rîfât**, 2. Baskı, thk. Dr. Muhammed Abdürrahman el-Maraşlî, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 2012.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdillâh, **el-Bürhân fi usûli'l-fıkıh**, I-II, 1. Baskı, thk. Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Çelebi, İlyas, “Sihir”, **DİA**, XXXVII, ss. 170-172.
- Dârekutnî, **es-Sünen**, I-VI, thk. Şuayb Arnavut vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.

- Dârimî, Osman b. Saîd, **Reddü'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Saîd alâ Bişr el-Merîsî al-anîd**, thk. Muhammed Hâmid el-Fakkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1939.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, **Takvîmu'l-edille**, I-III, 1. Baskı, thk. Dr. Abdürrahim Yakup, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2009.
- \_\_\_\_\_, **Te'sîsü'n-nazar**, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2012.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, Âsım Cüneyd Köksal, "Usûl-i Fıkh", **DİA**, XLII, ss. 201-210.
- Duman, Soner, "Usûlü'l-fıkh", **DİA**, XLII, s. 218-220.
- Dümeynî, Misfir b. Garamullah, **Mekâyîs nakdi mütûni's-sünne**, 1. Baskı, Riyad 1984.
- Ebû Hanife, Numan b. Sâbit, **el-Âlim ve'l-müteallim**(Ebû Hanife'nin beş eseri içerisinde), thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 1. Baskı, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2001.
- Ebû Nuaym, el-İsfehânî, **Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ**, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1409.
- Ebû Ya'lâ, el-Ferrâ Muhammed b. Huseyn, **el-'Udde fî usûli'l-fıkh**, I-V, 2. Baskı, thk. Ahmed b. Ali b. Seyrû'l-Mübârekî, yy., Riyad 1990.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, **er-Reddü alâ Siyeri'l-Evzaî**, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, İhyâuMeârifî'n-Nu'mâniyye, Dekken ty.
- \_\_\_\_\_, **Kitâbu'l-âsâr**, 1. Baskı, thk. Suûd el-Usmân, Mektebetü Ehli'l-Eser, Kuveyt 2013.
- \_\_\_\_\_, **İhtilâfu Ebî Hanife ve'bni Ebî Leylâ**, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Matbaatu'l-Vefâ, Mısır 1357.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali, **el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh**, I-II, thk. Muhammed Hamîdullah, el-Mahedü'l-ilmiyyü'l-fransîli'd-dirâsâtü'l-arabiyye, Dimeşk, 1964.
- Ençakar, Orhan, "Kerhî'ninmuhtasar'mın Hanefî muhtasar geleneğine etkisi", (Yüksek lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul 2013.
- Erdoğan, Mehmet, "Batınîİnkıtâ", **MÜİFD**, sy. 4, İstanbul 1986, ss. 415-427.

- Erul, Bünyamin, “Rebi’ b. Habîb”, **DİA**, XXXIV,494-495.
- Fîruzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub, **el-Kâmûsü’l-muhît**, 8. Baskı, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-Müstasfâ**, I-II, 1. Baskı, thk. Hamza Züheyr Hâfız, Dârü’l-Fadîle, Riyad 2013.
- Gazâlî, Muhammed, **Fıkhu’s-Sîre**, el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut 1989.
- Guy Le Strange (كي لسترنج), **Büldenü’l-hilâfeti’s-şerkiyye**, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1985
- Gül,Mutlu, **Hanefi Usûlünde Hadis Tenkidi**, 1. bs., İstanbul, İFAV Yay., İstanbul 2018.
- Güngör, Mevlüt, “Cessâs”, **DİA**, VII,ss. 427-428.
- Görmez, Mehmet, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, TDV Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2000.
- Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nîsâbûrî, **el-Müstedrek ale’s-sahîhayn**, I-IV, 1. Baskı, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, **el-Kifâye fî ma’rifeti usûli ilmi’r-rivâye**, I-II, 1. Baskı, thk. Ebû İshak ed-Dimyâtî, Dâru’l-Hüdâ, yy.,2003.
- \_\_\_\_\_, **el-Fakîh ve’l-mütefakkîh**, I-II, 2. Baskı, thk. Âdil b. Yûsuf el-Ğazzâzî, Dârü’l-bni’l-Cevzî, Riyad 1421.
- \_\_\_\_\_, **Târîhu medîneti’s-selâm (Bağdât)**, I-XXI, 1. Baskı, thk. Dr. Beşâr Avvâd Marûf, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut, 2001.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî, **Meâlimü’s-sünen**, I-IV, 1. Baskı, el-Matbaatü’l-İlmiyye, Halep 1932.
- Hazne, Heysen, **Tatavvuru’l-fikri’l-usûlî el-Hanefî**, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2015.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer el-Endelûsî, **Câmiu beyâni’l-ilmve fadlihî**, I-II, 1. Baskı, thk. Ebu’l-Eşbâl ez-Züheyri, Dârü’l-bni’l-Cevzî, Riyad 1994.
- İbn Adiy, Ebû Ahmed el-Cürcânî, **el-Kâmil fî duafâi’r-ricâl**, I-IX, 1. Baskı, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997.

- İbn Asâkîr, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen, **Târihu Dımeşk**, I-LXXX, thk. Amr b. Garâme el-Amrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- İbn Emîrû'l-Hâc EbûAbdillahŞemsüddîn el-Hanefî, **et-Takrîrve't-tahbîr**, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, **Nüzhetü'n-nazar fî tavnîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser**, 3. Baskı, thk. Nurettin 'İtr, Matbaatü's-Sabbâh, Dımeşk, 2000
- \_\_\_\_\_, **Tehzîbü't-Tehzîb**, I-XII, 1. Baskı, MatbaatüDâireti'l-Meârif en-Nizâmiyye, Dekken, 1326.
- \_\_\_\_\_, **Takrîbü't-Tehzîb**, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Dımeşk 1986.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, **Mukaddime**, I-II, 1. Baskı, thk. Abdullah Muhammeded-Devîş, Dâru'l-Belhî, Dımeşk 2004.
- İbn Hümâm, Kemâlüddîn es-Sivâsî, **Fethu'l-Kadîr**, I-X, thk. Adürrezzâk Gâlib, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- İbn Kemâl Paşa, **Tabakâtü'l-fukahâ**, thk. Salâh Muhammed Ebû'l-Hâc, MerkezüEnvârü'l-Ulemâ, Ürdün, 2020.
- İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, I-XXI, 1. Baskı, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâr Hicr, Kahire, 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah el-Makdisî, **el-Muğnî**, I-X, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâr Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2015.
- İbn Melek, Abdüllatîf, **Şerhu Menâri'l-envâr**, I-III, 1. Baskı, thk. İlyas Kaplan, Dâru'l-İrşâd, İstanbul, 2014.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali, **el-Mevzûât**, I-III, 1. Baskı, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, **Ulûmu'l-hadîs**, thk. Nureddin İtr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1986.
- İbnü'l-Münzir, **el-İcmâ**, thk. Ebû HammâdSağîr Ahmed, Mektebetü'l-Furkân, BAE, 1999.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen el-Hemedânî, **Fadlû'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk. Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus, 1974.



- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesud, **Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'**, I-VII, 1. Baskı, thk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Kâtip Çelebî, **Keşfü'z-zunûn**, I-II, nşr. Şerafettin Yaltkaya-Rıfat Bilge, Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Keleş, Ahmet, **Hadislerin Kur'an'a Arzı**, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- \_\_\_\_\_, "Sünnet'inKur'an'a Arz Usûlü", (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 1997.
- Kerhî, Ebu'l-Hasen, **Risâle fî'l-usûl**, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2012.
- Kevserî, Muhammed Zâhid, **Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsühüm**, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Kalem, Beyrut ty.
- \_\_\_\_\_, **Hüsnu't-tekâdî fî sîreti'l-İmâm EbîYûsuf el-Kâdî**, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 2002.
- Kılânî, Muhammed Halîfe, **Menhecü'l-Hanefiyye fî nakdi'l-hadîs beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk**, Dârü's-Selâm, Kahire 2010.
- Kılıçer, M. Esat, "EHL-İ RE'Y", **DİA**, X, 520-524.
- Kuraşî, Abdülkâdir el-Hanefî, **el-Cevâhiru'l-mudîe fî tabakâti'l-Hanefiyye**, I-V, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, DâruHicr, Kahire 1993.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an**, I-XXI, thk. HişâmSemîr el-Buhârî, Dâr Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay, **el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye**, 1. Baskı, thk. Ahmed ez-Za'bî, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, 1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, **Te'vilâtu ehli's-sünne**, I-XVIII, 1. Baskı, thk Heyet, Dâru'l-Mizân, İstanbul, 2007.
- Mercânî, ŞihâbüddînHârûn, **Nâzûratü'l-hakk**, thk. Orhan Ençakar-Abdülkâdir Yılmaz, Dâru'l-Feth, Ürdün, 2012.
- Merğînânî, Ebu'l-HasenBürhânüddîn, **el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l- mübtedî**, I-IV, 3. Baskı, thk. Mumammed Tâmir-Hâfız Âşûr, Dâru's-Selâm, Kahire 2012.

- Mutaz el-Hatîb, **Reddü'l-hadîs min ciheti'l-metn**, eş-Şebeketü'l-Arabiyyeli'l-Ebhâs ve'n-Neşr, Beyrut, 2011.
- En-Nedîm, **el-Fihrist**, İbrahim Ramazan, Dârü'l-Marife, Beyrut, 1997.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în, **Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn**, I-II, thk. Muhammed Hâmid İsâ, Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-Türâs, Kahire, 2011.
- Okuyan, Mehmet, **Kur'ân'a Göre Kabir Azabı**, 1. Baskı, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Öz, Mustafa, **İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri**, 13. Baskı, İFAV, İstanbul, 2017.
- Özen, Şükrü, **Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası**, Basılmamış Doçentlik Tezi, İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, "Hilâf", **DİA**, XVII, ss. 527-538.
- Özşenel, Mehmet, **Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü**, İFAV Yay., İstanbul, 2018.
- Pezdevî, Fahru'l-İslâm, **Kenzu'l-Vusûl**, 1. Baskı, thk. SâidBekdâş, Dâru's-Serrâc, Medine, 2014.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Hüseyin, **Ma'rifetü'l-huceci's-şeriyeye**, 1. Baskı, thk. Marie Bernard-Eric Chaumont, el-Mahedü'l-İlmî el-Firansîli'l-Âsâri's-Şarkıyyebi'l-Kahira, Kahire, 2003.
- Râzî, Ebû AbdillahZeynüddîn Muhammed b. EbîBekr, **Muhtâru's-Sihâh**, 5. Baskı, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999.
- Rebî b. Habîb, **el-Câmiu's-sahîh**, thk. Muhammed İdris – Âşur b. Yûsuf, Dâru'l-Hikme, Beyrut, 1995.
- Sâbûnî, Nureddîn Ahmed b. Mahmud, **el-Kifâye'fî'l-hidâye**, thk. Prof. Dr. Muhammed Aruçi, İSAM, İstanbul,2014.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî, **et-Tavdîh(et-Telvihile birlikte)**, thk. Necîbel-Mâcidî-Hüseyin el-Mâcid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2009.
- Sanânî, Emîr Muhammed b. İsmail, **Sübülü's-selâm**, I-VIII, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Dâr İbni'l-Cevzî, Riyad, 1997.

- Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali, **Ahbâru Ebî Hanife**, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut 1985.
- Semerkindî, Alâüddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, **Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl**, 2. Baskı, thk. Dr. Muhammed Zekî Abdülber, MektebetüDâri't-türâs, Kahire, 1997
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, **Usûl**, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 2005.
- Şâfî, Muhammed b. İdris, **er-Risâle**, thk. Ahmed Şâkir, ed-Dâru'l-Âlemiyyeli'n-Neşri ve't-Tevzi', Kahire, 2013.
- \_\_\_\_\_, **el-Ümm**, I-IX, 4. Baskı, thk. Dr. Rifat Fevzî, Dâr İbn Hazm, Beyrut, 2011.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdîsi'l-mevdûa**, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- \_\_\_\_\_, **Neylü'l-Evtâr**, I-VIII, 1. Baskı, thk. 'Isâmüddîn es-Sabâbudî, Dâru'l-Hadîs, Mısır, 1993.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen, **Kitâbü'l-Asl**, I-XII, 1. Baskı, thk. thk. Mehmet Boynukalın, Dâr İbn Hazm, Beyrut, 2012.
- \_\_\_\_\_, **el-Câmiü's-sağîr**, 1. Baskı, thk. Dr. Mehmet Boynukalın, Dâr İbn Hazm, Beyrut, 2011.
- \_\_\_\_\_, **Muvattaü'l-İmâm Mâlik**, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, Lecnetülhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Kahire, 2014.
- Şirâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, **el-Lüma' fi usûli'l-fıkh**, 6. Baskı, thk. Muhyiddîn Dîb Misto-Yûsuf Ali Bedevî, Dâr İbn Kesîr, Beyrut2014.
- Taberânî, **el-Mucemu'l-kebîr**, I-XXV, 2. Baskı, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ty.
- Taftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Fahriddîn, **Şerhü'l-makâsıd**, I-IV, thk. Dr. Abdürrahman Amîra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1997.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, **Şerhu Meâni'l-âsâr**, I-V, 1. Baskı, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdü'l-Hak, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994.
- Taş, Aydın, "Muhammed b. HasanŞeybânî", **DİA**, XXXIX, 38-42.

- Türkmânî, Abdülmecid, **Dirâsât fî usûli'l-hadîs alâ menheci'l-Hanefiyye**, 2.Baskı, Dâr İbn Kesîr, Beyrut 2015.
- Üsmendî, Ebü'l-FethAlâüddîn, **Bezlü'n-nazar**, thk. Dr. Muhammed Zekî Abdülber, Mektebetü Dâri't-türâs, Kahire, 1992.
- Yakup el-Bâhüseyn, **Usûlü'l-fıkh**, 1. Baskı, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2015.
- \_\_\_\_\_, **el-Mufassal fî'l-kavâidi'l-fıkhiyye**, 4. Baskı, Darü't-Tedmüriyye, Riyad 2014.
- Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemü'l-büldân**, Dâr Sâdır, Beyrut, 1977.
- Yavuz, Yunus Vehbi, "Ahkâmü'l-Kur'ân", **DİA**, I, s. 553.
- Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullah", **DİA**, XXXV, ss. 311-314.
- Yetkin, Hacer, "Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri" (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2016.
- Yiğit, Metin, **İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Zehabî, Şemsüddîn İbn Kaymâz et-Türkmânî, **Siyeru 'alâmi'n-nübelâ**, I-XXV, thk. Şuayb el-Arnâvût vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, **el-Bahru'l-muhît**, 3. Baskı, I-VI, thk. Abdülkâdir Abdullâh, Vizâratü'l-Evkâf, Kuveyt 2010.
- \_\_\_\_\_, **el-İcâbe li îrâdi mestedrakethü Âişe ale's-sahâbe**, 1. Baskı, thk. Rıfat Fevzi Abdülmuttalib, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2001.
- Zeyla'î, Osman b. Ali b. Mihcen, **Tebyînü'l-Hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik**, I-VII, thk. Ahmed İnâye, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.