

HÂKİM EŞ-ŞEHİD'İN “el-KÂFÎ” ADLI ESERİNDEKİ FAALİYETİ ÜZERİNE

Osman BAYDER
Arş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
osmanbayder@erciyes.edu.tr

Öz

Hanefi kaynakları genel olarak Zâhirurrivâye, nâdirurrivâye ve vâkıât/nevâzil olarak üçlü bir gruptandır. İlk iki kaynak türü ashâbu'l-mezhebin yani Ebu Hanife ve öğrencilerinin görüşlerini, üçüncü tür kaynak ise meşâyih'in yani Ebu Hanife'nin öğrencilerinden sonraki mezhep-içi fakihlerin görüşlerini ihtiva etmektedir. İlk iki kaynak arasındaki temel fark, ashâbu'l-mezhebden gelen nakillerin sıhhati noktasındadır. Zâhirurrivâye'nin nakli daha güvenilir olduğu için ilke olarak nâdirurrivâyeye önceliklidir. Keza ilke olarak ashâbu'l-mezhebin görüşü ister Zâhirurrivâye'de ister nâdirurrivâyede yer alsın meşâyih'in görüşüne takdim edilmektedir.

Hanefi mezhebinde mezhep imamlarının görüşlerinin nakli konusunda, İmam Muhammed'in telif ettiği Zâhirurrivâye eserlerinden sonra en önemli eser Hâkim eş-Şehîd'in, Zâhirurrivâye'yi cem eden *el-Kâfî* adlı eseridir. Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfî*'si, Hanefi mezhebinde muteber bir kaynak kabul edilmektedir. Serahsî, İsbicâbî ve Enbârî gibi fakihlerin *el-Kâfî*'ye şerh yazmış olması, kaynaklardaki atıflar, tabakat ve tarih kitaplarındaki ifadeler bunu açıkça göstermektedir. *el-Kâfî*'nin Zâhirurrivâye'yi cem eden bir eser olduğu konusunda yaygın bir kabul bulunmakla beraber eser detaylı olarak incelendiğinde Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfî*'de sadece Zâhirurrivâye'yi cem etmekle yetinmediği, ayrıca nâdirurrivâye olarak nitelendirilen eserlerden de çokça yararlandığı görülmektedir. Bu çalışmada Hâkim eş-Şehîd'in genel olarak *el-Kâfî*'deki faaliyeti ele alınıp değerlendirilecek ve onun birçok noktada rivayet değerlendirmesi yaparak ve nakledilen görüşleri bir iç tutarlık testine tabi tutarak mezhep imamlarına ait sahih görüşü tespit etmeye özen gösterdiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Hâkim eş-Şehîd, el-Kâfî, Hanefi kaynakları, Zâhirurrivâye, Nâdirurrivâye.



EVALUATIONS ON THE BOOK OF “EL-KAFÎ” FOR HAKEEM AL-SHAHEED

Abstract

In general Hanefi resources have been divided into three categories as zahirurrivaye, nadirurrivaye, and vakiat/nevazil. The first two resources types include opinion of “ashab al maddhab” who are Abu Hanifah and his students; the third resource type includes opinions of “mashayih” who are faqih coming after Abu Hanifah’s students in same maddhab. The basic gap in the first two resources is accuracy of conveyance coming from

“ashab al maddhab”. As a principle the conveyance of zahirurrivaye has a priority because it is more reliable than nadirurrivaye. Also it is principle that the opinion of “ashab al maddhab” that it doesn’t matter to be zahirurrivaye or nadirurrivaye has been prefer to the opinion of “mashayih”.

In the Hanafi maddhab the most important book about conveyance of the thought imams is al-Kâfi collecting zahirurrivaye by Hakeem al-Shaheed next to the Zahirurrivaye by Imam Muhammed. This book is accepted as the most reliable book in the Hanafi maddhab. Citations in the resources, statements in the biography and history books, and exegesis books by faqihis such as Serahsî, İsbicâbî, and Enbârî show this importancy clearly. Although there is a common sense about that it is a book collecting zahirurrivaye when the book is studied detailed it can be seen that Hakeem al-Shaheed used greatly not only zahirurrivaye but also nadirurrivaye. In this essay Hakeem al-Shaheed’s activity in al-Kafi will be evaluated generally and then his care to identify the most correct opinion belongs to sect imams by evaluating the conveyance in specific points and subjecting the internal consistency test will be revealed.

Keywords: Hakeem al-Shaheed, al-Kâfi, Sources of Hanafi maddhab, Zâhirurrivâye, Nâdirurrivâye.



Giriş

İmam Muhammed’e ait Zâhirurrivâye kaynakları ilk defa Tahavî tarafından, ondan sonra da onunla çağdaş sayılan Hâkim eş-Şehîd tarafından cem edilmiştir. Aşağıda da görüleceği üzere esasında Hâkim’in *el-Kâfi*’de yaptığı şey, büyük oranda İmam Muhammed’in kitaplarında geçen meseleleri cem etmekten ibarettir. Bu durumda onun kitabını ayrı bir eser gibi görerek ona farklı bir anlam ve önem atfetmenin doğru olmadığı düşünülebilir. Ancak bu eserin zâhirurrivâye ve nâdirurrivâyede yer alan görüşleri toplaması yanında bazen birbiriyle çelişen rivayetleri telif etmesi esasında önemli ve sonraki fukaha için büyük kolaylık sağlayan bir faaliyettir. Zira İmam Muhammed’in ciltleri bulan kitapları ve sadece *el-Asl* adlı eserinin ondan fazla farklı rivayeti, her fakihin bunları elde etmesini ve buradaki bilgilere muttali olmasını zorlaştırmaktadır. Bunlara nevâdir kaynakları da eklendiğinde ve üstelik nevâdirlerin birçoğunun sonraki nesillere ulaşmadığı göz önüne alındığında kitabın önemi ortaya çıkmaktadır.

A. Hâkim eş-Şehîd’in *el-Kâfi* adlı eseri

Müellifin tam adı, el-Hâkim eş-Şehîd Ebu’l-Fazl Muhammed b. Ahmed es-Sülemî el-Mervezi’dir. Yaşadığı dönemde Hanefilerin İmamı olarak tanınmıştır. Buhara kadılığı dışında Horasanda vezirlik gibi devlet yönetiminde görevler de icra etmiştir. 334/945 yılında vefat etmiştir.¹ Ele alacağımız *el-Kâfi*² adlı eseri kaynaklarda Muhtasarü’l-Kâfi, el-Muhtasar, el-

¹ İbn Abidin, *Resmu’l-müftî*, I,21.

² *el-Kâfi*’nin birçok yazma nüshası vardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Türkiye’de beş nüshası bulunmaktadır. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa,

Kitâb³ ve el-Mebsût gibi isimlerle de anılmaktadır.⁴ Bunun dışında günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmeyen el-Müntekâ⁵, el-İşârât,⁶ el-Câmiu's-sağîr⁷ gibi eserleri bulunmaktadır. Bazı Hanefi müelliflerin ifadelerinden⁸ onun *el-Kâfi*'den ayrı *el-Muhtasar* adında bir eseri olduğu anlaşılmaktaysa da birçok müellifin, *el-Kâfi*'den "el-Muhtasar" olarak bahsetmesi ikisinin aynı olduğunu göstermektedir.⁹ Aksi takdirde Muhtasar adında iki ayrı kitabının olması gerekecektir.

Hâkim eş-Şehîd'in, *el-Kâfi*'de tertip açısından İmam Muhammed'in hiçbir kitabını tamamıyla esas almadığı görülmektedir. Her ne kadar ana bölümler (kitâb) büyük oranda *el-Asl* ile benzerlik gösterse de bunların yerleşimi büyük oranda farklıdır. *el-Kâfi*'de birbiriyle alakalı konuların art

288, Şehid Ali Paşa, 912, Damad İbrahim, 646, Ayasofya 1362 ve 1363, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, 228. Diğer bir nüshası için bkz. link: http://www.alukah.net/manu/files/manuscript_2716/elmktot111.pdf (el-Mektebetu'l-ezheriyye nüshası.)

Fihristu'l-mahtutât adlı çalışmada yer aldığına göre dünya kütüphanelerinde yer alan diğer nüshaları şunlardır: İrlanda, Chester Beatty Ktp. 4262/5; Almanya, Berlin Ktp. 1662; Mısır-Kahire, Hidiviyye Ktp. 101/3; Mısır-Kahire, Daru'l-kutubi'l-Mısriyye, 455/1; Kuveyt, el-Mektebetu'l-mahtutât, 2759; Suudi Arabistan-Mekke, Merkezi'l-bahsi'l-ilmî, 332 ve 40; Suudi Arabistan-Riyâd, Merkezi Melik Faysal, 2321-ف, 8200 ve 8202.

Yararlandığımız nüsha Hacı Beşir Ağa nüshası olup bu nüsha 7 Rebiulevvel 1130 (8 Şubat 1718) yılında Mustafa b. Ahmed el-Mısri tarafından istinsah edilmiştir.

³ *el-Muhitu'l-burhâni*'deki (II, 54) (قال الحاكم في «الكتاب» قال أبو حنيفة رحمه الله لا يصلي النافلة على الدابة في) (المصر وقال أبو يوسف لا بأس بذلك) cümlesinin aynısının *el-Kâfi*'de yer alması, İbn Mâze'nin "el-Kitab" ifadesini *el-Kâfi* için kullanıldığını göstermektedir. Krş. Hâkim eş-Şehid, *el-Kâfi*, vr. 13a.

⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 287; Kureşi, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, III,313-315. Aynî, *el-Binâye*, V, 151, V, 679; Şelebî, *Hâşiye alâ Tebyîn*, II, 149, 206; İbn Mâze, *el-Muhitu'l-burhâni*, I, 122, İbn Kutluboga, *Tâcu't-terâcim*, s. 272-274.

⁵ İbn Mâze, *el-Muhitu'l-burhâni*, II,176.

⁶ İbn Mâze, *el-Muhitu'l-burhâni*, II,53, Aynî, *el-Binâye*, I, 437.

⁷ Molla Hüsrev, *ed-Dürer*, I, 17, Ali el-Kârî, *Fethu Babi'l-inâye*, I, 390.

⁸ Bkz. Leknevî, *el-Fevaidu'l-behiyye*, 185, İbn Abidin, "Resmul müftî", I, 21, Beşir Gözübenli, "Hâkim eş-Şehid", DİA, XV, 196; İbnu'n-Nüceym'in bazen "*Hakim, Muhtasar'da ... dedi*", bazen de "*Hakim, el-Kâfi'de ... dedi*" şeklindeki ifadelerinden hareketle onun da bu iki eseri ayrı olarak gördüğü varsayılabilir. Bkz. *el-Bahru'r-râik*, III, 75 ve V, 191.

⁹ Kaynaklarda aynı olduğunu ifade ve ima eden bazı bilgiler yer almaktadır. Mesela bunlardan bazıları şöyledir:

Serahsî *el-Mebsût*'un girişinde Muhtasar'ı şerh ettiğini söylemektedir ki, biz kesin olarak *el-Kâfi*'yi şerh ettiğini bilmekteyiz.

el-Kâfi'deki " (3b) قال أبو عصمة: كان محمد بن الحسن يوقت في ذلك بعشر، ثم رجع إلى قول أبي حنيفة " ifadesinin aynısı, bazı kaynaklarda *el-Kâfi*'ye (Bkz. İbnu'n-Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 79), bazı kaynaklarda ise *el-Muhtasar*'a (Bkz. Meydânî, *el-Lübâb*, I, 22) atıfla verilmektedir ki bu her ikisinin aynı olduğunu göstermektedir.

Bazı eserlerde açıkça *el-Kâfi*'nin Muhtasar olduğu ifade edilmektedir. Mesela Şelebî *Tebyin Haşiyesi*'nin birçok yerinde şöyle demektedir: "Hakim el-Kâfi olarak isimlendirilen *Muhtasar*'ında şöyle demektedir..." Bkz. V, 145, 152 ve 228.

arda verilmeye çalıştığı görülmektedir. Mesela *el-Asl*'da talak konusu kitabın ortalarında, nikâh konusu ise kitabın sonlarında yer alırken *el-Kâfî*'de bu ikisi birbiri ardına verilmiştir. Benzer şekilde *el-Asl*'da itâk ve mükâteb konuları farklı yerlerdeyken Hâkim, muhtemelen iki konunun birbiriyle bağlantısını göz önüne alarak mükâteb konusunu itâk'tan hemen sonraya almıştır. Nitekim Babertî, itâk ve mükâteb konusunun birbiriyle bağlantısını izah sadedinde şöyle der: “Çünkü kitâbetin kaynağı velâ'dır, velâ da itk konusunun bir hükmüdür.”¹⁰ Şekilsel olarak adlandırılabilir farklılıklardan bir diğeri *el-Kâfî*'de kitâbu's-secdât gibi İmam Muhammed'in eserlerinde olmayan ana başlıkların yer almasıdır. Ancak bu ana başlık altında farklı bir bilgi yer almamakta, İmam Muhammed'in eserlerinde yer alan secdeler ile ilgili meseleler yer almaktadır.

İki eser arasında önemli sayılabilecek fark, *el-Asl*'da kitâbu'r-radâ' (süt emme) ismiyle bir ana bölüm olmasına rağmen *el-Kâfî*'de bunun yer almamasıdır.¹¹ Serahsî *el-Mebsut* adlı eserinde bunun sebebinin detaylıca izah eder. Serahsî'nin belirttiğine göre Kitâbu'r-radâ'ın İmam Muhammed'e ait olup olmadığı hususunda iki farklı kanaat bulunmaktadır. Bir görüşe göre Kitâbu'r-radâ' İmam Muhammed'e ait değildir, bunu imam Muhammed'in ashâbı telif etmiş ve ona nisbet etmiştir. Bu görüş sahiplerine göre Hâkim eş-Şehîd'in Kitâbu'r-radâ'a yer vermemiş olmasının nedeni de budur. Ancak yine Serahsî'nin belirttiğine göre ulemanın çoğu aksi kanaatte olup bunlara göre kitâbu'r-radâ' İmam Muhammed'e aittir ve ilk telif ettiği eserlerindedir. İmam Muhammed eserlerini kaleme aldıktan sonra birçoğunu ileriki zamanlarda tekrar gözden geçirmiştir. Ancak kitâbu'r-radâ' gibi bazı kitapları yeniden gözden geçirmemiş ve bu konuda kitâbu'n-nikâhta vermiş olduğu bilgiler ile yetinmiştir. Hâkim de *el-Kâfî*'de kitâbu'n-nikâhta yer alan radâ ile ilgili bilgiler ile yetinmiş, ayrıca kitâbu'r-radâ'a yer vermemiştir.¹² Görüldüğü üzere bu son görüşe göre Hâkim'in radâ' bölümüne yer vermemesinin sebebi nikâh konusundaki radâ' ile ilgili bilgileri yeterli görmüş olmasıdır. Ancak radâ' anabölümünü eserine alan Serahsî'nin buna yer verme gerekçesine bakıldığında nikâh konusundaki radâ' ile ilgili bilgilerin yeterli olmadığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Serahsî radâ' bölümüne yer verme sebebinin -özetle- şöyle açıklar: “*el-Kâfî* şerhini bitirdikten sonra *Kitâbu'l-kesb*'i telif ettim. Bu esnada kitâbu'r-radâ'ın şerh edilmesinin doğru olduğunu düşündüm. Zira bu kitapta mutlaka bilinmesi gereken ve şerh edilmesine ihtiyaç duyulan yerler bulunmaktadır.”¹³ Aşağıda görüleceği üzere imamların bütün görüşlerini tespit etmek için nevâdir kaynaklara dahi yer veren Hâkim'in, zahir kaynak olarak kabul ettiği bir kitabı/bölümü, üstelik Serahsî'nin ifade ettiği üzere bunun mutlaka bilinmesi

¹⁰ Bâbertî, *el-Înâye*, VII, 226

¹¹ İmam Muhammed, *el-Asl*, IV, 256 vd. Ayrıca bkz. Boynukalın, “Mukaddimetu't-tahkik” (*el-Asl*'in dirâse kısmı), s. 65.

¹² Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 287.

¹³ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 287.

gereken konuları ihtiva ettiği göz önüne alındığında, kitabına almaması zayıf bir ihtimal gözükmemektedir. Bu açıdan ikinci yorumun tartışmaya açık yönleri olduğunu söylemek gerekir.

B. *el-Kâfî*'nin Kaynakları

Hâkim eş-Şehîd *el-Kâfî*'nin mukaddimesinde, eserini İmam Muhammed'e ait *el-Mebsût* ile *el-Cevâmi'* (*el-câmiu's-sağîr* ve *el-câmiu'l-kebîr*) adlı eserlerden tekrarları atmak ve kısaltmak suretiyle telif ettiğini açıkça söylemektedir.¹⁴ *el-Kâfî*'nin şerhi olan *el-Mebsût* adlı eserinde Serahsî, *el-Kâfî*'nin İmam Muhammed'in kitaplarının tekrarları atılmış bir muhtasarı olduğunu ifade etmektedir.¹⁵ Bazı müellifler *el-Kâfî*'nin Zâhirurrivâye eserlerinden cem edildiğini dile getirmektedir.¹⁶ Ancak *el-Kâfî* incelendiğinde sadece Zâhirurrivâye kitaplarından değil, nâdirurrivâye¹⁷ olarak adlandırılan eserlerden de yararlanıldığı görülmektedir.¹⁸ Hâkim eş-Şehîd'in eserine geçmeden önce kaynakları olan bu eserler hakkında kısa bir bilgi vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

1. Zâhirurrivâye

Zâhirurrivâye eserleri genelde İmam Muhammed'e ait *el-Asl*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmiu's-Sağîr*, *el-Câmiu'l-kebîr*, *es-Siyeru's-sağîr* ve *es-Siyeru'l-kebîr* olmak üzere altı kitaptan oluştuğu kabul edilse de bu konuda bir ittifak olmadığı görülmektedir. Aşağıda bu konudaki tartışmalar ve farklı görüşler özetle verilecektir. Ancak söz konusu tartışmaların daha ziyade isimlendirme ile ilgili olduğunu, farklı isimlerle anılmalarının söz konusu kitapların kaynak olma vasfında bir değişikliğe yol açmadığını baştan ifade etmek gerekir.

Bazı Hanefi müellifler, Zâhirurrivâye eserlerine *Ziyâdâtu'z-ziyâdât*'i ekleyerek yediye çıkarırken, diğer bazıları *es-siyeru's-sağîr*'i dışarıda

¹⁴ Bkz. *el-Kâfî*, vr. 1b.

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 3-4.

¹⁶ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, I, 169. A. mlf. *Minhetu'l-hâlik*, III, 186.

¹⁷ Hanefi kaynaklarının Zâhirurrivâye-Nâdirurrivâye şeklindeki ayırımı ilk defa ne zaman tabii tutulduğunu tam olarak tespit etmek zordur. İmam Muhammed'in kitaplarından sonra ilk sistematik fıkıh kitabı olan Tahavî'nin *Muhtasar*'ı ile Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfî*'sinde de böyle bir isimlendirme ve ayırımı rastlanmamaktadır. Gerçi bu kaynakların büyük oranda Zâhirurrivâye'yi esas alması kategorik olarak zahir-nadir ayrışmasına işaret olarak okunabilir. Hâkim eş-Şehîd'in yukarıda zikri geçen *el-Müntekâ* ismindeki günümüze ulaştığı bilinmeyen eserinin nevâdir görüşleri cem ettiği şeklindeki nakilden hareketle Hâkim eş-Şehîd'in böyle bir ayırımı kabul ettiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla nâdirurrivâye ve zâhirurrivâye (*er-rivâyâtu'z-zâhire*) ifadeleri, ilk defa Ebu'l-Leys es-Semerkandi'nin *Mecmuu'n-Nevâzil* ve *Uyûnu'l-mesâil*'inde geçmektedir. Bkz. *Mecmuu'n-nevâzil*, vr. 222a; *Uyûnu'l-mesâil*, s.27. Ayrıca Ebu'l-Leys'in, *Uyûnu'l-mesâil* adıyla nevâdir kaynakları, *Mecmuu'n-nevâzil* adıyla da nevâzili cem etmiş olması bu dönemden itibaren zahir, nadir ve nevâzil şeklindeki üçlü kaynağın ayrıştığını göstermektedir.

¹⁸ Bkz. Gözübenli, "Hâkim eş-Şehîd", DİA, XV, 196; E. Said Kaya, "el-Mebsût", DİA, XXVIII, 215.

bırakarak beşe indirmektedir.¹⁹ Babertî'nin (786/1384) *Înâye'si* ve Kadızade'nin (ö.988/1580) *Netâicu'l-efkâr*'ı gibi eserlerde Zâhirurrivâye kaynakları el-Câmiu'l-kebîr, el-Câmiu's-Sağîr, ez-Ziyâdât ve el-Mebsût şeklinde dört kaynak olarak kaydedilmekte, Siyer'lere değinilmemektedir.²⁰

Saymerî'nin (ö.436/1045) *Ahbâr*'ında "el-Usûl" ve "el-Câmiu'l-kebîr" kitaplarının birbiri ardına zikredilmesi el-Câmiu'l-kebîr'in "usûl" kitaplarına dâhil edilmediğini hissettirmektedir.²¹ Zira birçok Hanefi kaynakta Zâhirurrivâye kaynakları "Mesâilu'l-usul/rivâyetu'l-usul" veya kısaca "el-usûl" olarak isimlendirilmektedir.²² Dahası bazı kaynaklarda "usul" ile Zâhirurrivâye'nin farklı olduğuna ilişkin bilgiler bulunmaktadır. Örneğin İbn Abidin'in (ö.1252/1836) naklettiğine göre İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534), rivâyetu'l-usûl ile Zâhirurrivâye'nin farklı olduğunu düşünmektedir. Ona göre rivâyetu'l-usul ile el-Mebsût, el-Câmiu's-Sağîr, el-Câmiu'l-kebîr, es-Siyeru'l-kebîr ve ez-Ziyâdât kast edilmekte olup bunlara nâdirurrivâye dâhil değildir, tamamı İmam Muhammed'in rivayetidir. Buna karşın ona göre Zâhirurrivâye daha geniş bir kavram olup nâdirurrivâyeyi de kapsamaktadır.²³ Taşköprizade de (ö. 968/1561) *Miftâhu's-saâde* adlı eserinde "rivâyetu'l-usûl" ile Zâhirurrivâye'nin farklı olduğunu, rivâyetu'l-

¹⁹ Leknevi, "Mukaddimetu'l-hidaye", (Leknevî'nin *Hidâye Şerhi* Mukaddimesi) s.17

²⁰Babertî, *el-Înâye*, IX, 327; Kadızade, *Netâicu'l-efkâr*, VIII, 387. Ayrıca bk. Tahtavî, *Haşiye ala merâki'l-felâh*, s.15.

²¹ Saymerî, *Ahbârü Ebi Hanife ve Ashâbih*, s. 164. Saymerî'nin *el-Usûl* ile Zâhirurrivâye'yi değil de sadece *el-Asl*'ı kast etmiş olduğunu söylemek mümkündür. Zira Hanefi mezhebindeki yerleşik görüşe göre *el-Câmiu'l-kebîr*, Zâhirurrivâye eserlere dahildir.

(محمد بن شجاع الثلجي... وكان عارفا بمذاهب أصحابنا وقد طعن على مسائل من الجامع الكبير ومن الأصول).

²² Kadızade, *Netâicu'l-efkâr*, VIII, 387; Bâbertî, *el-Înâye*, IX, 327, Pirizâde, *Umdetu Zevi'l-besâir*, vr. 3b.

²³ Ancak İbn Abidin'in de isabetle ifade ettiği üzere İbn Kemal'in bu şekildeki kullanımı yerinde değildir. Çünkü İbn Kemal'in bu konudaki dayanağı Serahsî'de geçen "*Zâhirurrivâye'de geçtiği üzere kadın, hacca gitmek için hem kendi nafakasına hem de mahreminin nafakasına malik olmalıdır.*" şeklindeki ifadelerdir. Şöyle ki *el-Muhit* ve *ez-Zehira*'da şöyle geçmektedir: "*Hasan b. Ziyâd'ın Ebu Hanife'den rivayetine göre kadın, kendi nafakasına ve mahreminin nafakasına malik olduğunda ona hac lazım gelmektedir. Bu konuda Muhammed'den gelen rivayetler muzdariptir.*" İbn Kemal, Serahsî'nin Zâhirurrivâye dediği naklin yukarıda alıntılanan Hasan b. Ziyâd'ın rivayeti olmasından hareketle nevâdirin de Zâhirurrivâye kapsamında sayılacağı neticesine ulaşmıştır. İbn Abidin bu konuyla ilgili olarak şöyle bir değerlendirme yapar: "el-Muhit ve ez-Zehîra'nın '*Bu Hasan'ın Ebu Hanife'den rivayetidir*' demiş olması, Rivâyetu'l-usul'de yer alan naklin buna muhalif olmasını gerektirmez. Aynı rivayeti Hasan b. Ziyâd, Nevâdir'de, Muhammed de *usul* kitaplarında zikretmiş olabilir. Onların özellikle Hasan'dan rivayet etmiş olmaları kendilerinin de ifade ettiği üzere Muhammed'den gelen nakillerin muzdarip olması sebebiyledir. Dolayısıyla Serahsî'nin kullanmış olduğu "*Zâhirurrivâye*" ifadesinin anlamı "*Muhammed bunu usul kitaplarında zikretmiştir*" olmaktadır. Bu konuda Muhammed'den gelen rivayetlerden biri bu şekildedir, dolayısıyla nevâdirin, Zahirurrivâye olması gerekli değildir. Eğer bu meselede olduğu gibi, nevâdirde geçen bir mesele aynı zamanda Usul'de de geçiyorsa o zaman nevâdirdeki o mesele Zâhirurrivâye olur." Bkz. İbn Abidin, *Resmu'l-mufti*, I, 17-18.

usul lafzı ile el-Mebsut, el-Câmiu's-Sağîr, el-Câmiu'l-kebîr ve ez-Ziyâdât'ın kast edildiğini, Zâhirurrivâye veya diğer adıyla "meşhûru'r-rivâye" ile de el-Mebsût, el-Câmius-sağîr ve es-Siyeru'l-kebîr'in kast edildiği belirtmekte²⁴ ancak aradaki farkın ne olduğuna veya bu izahın kaynağına yönelik bir açıklamada bulunmamaktadır.

2. Nâdirurrivâye

En genel anlamda ashâbu'l-mezhebin, Zâhirurrivâye dışında nakledilen görüşlerine nâdirurrivâye denir. Diğer adı ğarîbu'r-rivayedir. Kaynaklarda Ebu Hanife'nin öğrencilerine ve öğrencilerinin öğrencilerine ait birçok nevâdir zikredilmektedir. Ancak Mualla'nın Nevâdir'i ile İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'un birkaç nevâdiri dışındakilerin bugüne ulaşım ulaşmadığı bilinmemektedir. Büyük çoğunlukla nevâdir kaynakları ihtiva eden Ebu'l-Leys'in (ö. 373/983) *Uyûnu'l-mesâil*'i esas alarak yapılan bir taramada mezhep imamlarından rivayette bulunanların şunlar olduğu görülmektedir: İmam Muhammed (ö.189/205), Hasan b. Ziyad (204/819), Hasan b. Ebu Malik (204/819), Hişâm b. Ubeydullâh (ö. 221/836), Ebu Süleyman el-Cûzcânî (ö. 200/816), Mualla b. Mansûr (ö.211/826), İbn Rüstem (ö.211/826), Halef b. Eyyûb (ö.215/830), Bişr b. Ğiyâs (ö. 218/833), İsa b. Ebân (ö.221/836), İbn Semâa (ö.233/848), Bişr b. Velid (ö.238/853), Muhammed b. Mukâtil (ö.248/862), Nusayr b. Yahya (ö. 268/881-882). *Uyûnu'l-mesâil*'de rivayetler genelde râvilerle dayandırılmakta, kitap isimleri nadir olarak geçmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla kitap ismi olarak sadece Ebu Yusuf'un *el-Emâlî*'sine ve imam Muhammed'in *er-Rakkiyyât*'ına atıf bulunmaktadır.

Ancak Nevâdir olarak adlandırılan rivayetlerin (eserlerin) *Uyûnu'l-mesâil*'de geçenlerle sınırlı olmadığını söyleyebiliriz. Mesela kaynaklarda Davud b. Reşîd (ö.239/853), Muhammed b. Şuca (ö.266/879) ve Süleyman b. Şuayb el-Kisâî'ye (ö. 278/ 891) ait nevadirler zikredilmektedir. Keza söz konusu râvilerin imamlardan yapmış olduğu rivayetler de *Uyûnu'l-mesâil*'de geçenler ile sınırlı değildir. Şöyle ki mesela *Uyûnu'l-mesâil*'de Mualla, sadece Ebu Yusuf'tan nakilde bulunmuşken Mualla'nın Nevâdir'i daha detaylı incelendiğinde burada az da olsa Ebu Hanife²⁵ ve Muhammed'den²⁶ de nakillerin bulunduğu görülmektedir. Mualla'nın Ebu Hanife'yi görmediği halde Ebu Hanife'den rivayette bulunmuş olması, râvilerin sadece bizzat işittiği imamlardan görüş nakletmekle yetinmediğini de göstermektedir.

C. Hâkim'in *el-Kâfî*'deki Mesaisi

1. Rivayetleri Cem Etmesi

²⁴ Taşköprîzâde, *Miftâhus-saâde*, II, 237.

²⁵ Mualla, *Nevâdir*, s. 130, 175, 202.

²⁶ Mualla, *Nevâdir*, s. 141, 153, 177.

Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfî*'nin mukaddimesinde, İmam Muhammed'in *Mebhut* ile *Cevâmi*'i (el-Câmiu's-sağır ve el-Câmiu'l-kebîr) cem ve ihtisar ettiğini ifade edip diğer Zâhirurrivâye eserleri zikretmemesi üç şekilde yorumlanabilir. Birinci ihtimal Hâkim eş-Şehîd'in İmam Muhammed'e ait es-Siyeru's-sağır, es-Siyeru'l-kebîr ve ez-Ziyâdât adlı eserlerini, zikretmiş olduğu üç kitap ile sıhhat açısından aynı kategoride görmemiş olmasıdır. Nitekim yukarıda da geçtiği üzere müteahhir bazı Hanefî müellifler, siyerleri Zâhirurrivâye kapsamında görmemektedir. İkinci bir ihtimal ise Hâkim'in sadece bu eserlerdeki görüşleri cem etmeyi tercih etmiş olmasıdır. Buna göre Hâkim eş-Şehîd, es-Siyeru's-sağır, es-Siyeru'l-kebîr ve ez-Ziyâdât gibi İmam Muhammed'in diğer eserlerini de sıhhat açısından yararlandığı eserler ile aynı görmüş olmasına rağmen bir tercih olarak sadece üç eseri cem etmeyi hedeflemiş olması mümkündür. Son ihtimal ise Hâkim'in 'cevâmi' ifadesiyle *el-Asl* dışındaki tüm Zâhirurrivâye eserleri kast etmiş olmasıdır.²⁷ Ancak ayrı isimleri bulunan diğer eserlerin 'cevâmi' tabiriyle ifade edilmesi uzak bir ihtimal gibi gözükmemektedir. Nitekim Hâkim, *el-Kâfî*'nin bir yerinde ez-Ziyâdât'ın ismine açıkça atıf yapmaktadır.²⁸

Hâkim, mukaddimedede nevâirden yararlandığını ifade etmediği halde birçok yerde nadir görüşlere yer vermiştir. Ayrıca Zahirurrivâye kapsamında değerlendirilmediği konusunda ittifak olan *el-Hiyel*'i ve klasik fûru tarzı bir eser olarak adlandırılmayacak olan *İhtilâfu Ebu Hanife ve İbn Ebi Leyla* adlı eseri de ihtisar ederek *el-Kâfî*'ye almıştır.

el-Kâfî'nin büyük oranda İmam Muhammed'in *el-Asl* adlı eserinden alındığı, hatta çoğunlukla *el-Asl*'daki cümlelere aynen yer verildiği, bazen sayfalarca olduğu gibi aktarıldığı görülmektedir.²⁹ *el-Kâfî*'de yer alan bazı ifadeler de *el-Asl*'ın esas alındığını göstermektedir. Mesela Hâkim, bir mesele ile ilgili olarak İmam Muhammed'in Ebu Hanife'den farklı görüşte olduğunu kaydettikten sonra şöyle der: "*ez-Ziyâdât'ta Muhammed'in görüşü, Ebu Hanife'nin görüşü gibi verilmiştir. Keza bu Kitab'ın Ebu Hafs rivayetinde de bu şekilde geçmektedir.*"³⁰ Başka bir yerde Hâkim, bir meseleyi herhangi bir imama atfetmeksizin mutlak olarak verdikten sonra şunları söyler: "*Burada (el-Asl) imamlar arasında bir ihtilaf zikredilmemiştir. Ancak el-Câmi'de bu görüşün Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a ait olduğu kaydedilmektedir.*"³¹ Buna göre Hâkim eserinde, *el-Asl*'ı esas almış, İmam Muhammed'in diğer eserlerinde farklı bir bilgi yer aldığı anda buna ayrıca işaret etmiştir.³²

²⁷ Bu son ihtimal Murteza Bedir tarafından dile getirilmiştir. Bkz. Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, İsam Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2014, s. 49-50.

²⁸ Bkz. *el-Kâfî*, vr. 6a.

²⁹ Örnek olarak krş. İmam Muhammed, *el-Asl*, X,180 vd.; *el-Kâfî*, vr. 38b.

³⁰ Bkz. *el-Kâfî*, vr. 6a.

³¹ Bkz. *el-Kâfî*, vr. 219a.

³² Diğer örnekler için bkz. *el-Kâfî*, vr. 13b, 14a, 397a, 419b.

el-Asl'ın büyük bir bölümünde meseleler "kultu...-kâle/kultu" şeklinde soru cevap formuyla verilmişse de Hâkim, bu soru cevap ifade tarzlarını değiştirmiş ve normal cümlelere çevirerek vermiştir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere Hâkim, birçok yerde nadir görüşe de atıf yapmaktadır. Bu atıflar bazen eser isimlerine olmakta, bazen de eser ismi zikredilmeksizin sadece râvi zikredilerek verilmektedir ki bu rivayet muhtemelen söz konusu râvinin Nevâdir adlı eserinden aktarılmaktadır. En sık atıf yapılan nevâdirin Ebu Yusuf'un *İmlâ*'sı olduğunu söylemek mümkündür.³³ *İmlâ*'dan genel olarak Ebu Yusuf'un görüşü verilmiş olsa da az da olsa Ebu Hanife'nin görüşü verilmektedir.³⁴ Bunun dışında doğrudan atıf yaptığı nevâdirler şunlardır: İmam Muhammed'e ait en-Nevâdir, el-Hâruniyyât, el-Hiyel³⁵, İbrahim b. Rüstem'in Nevâdir'i,³⁶ Hişâm'ın Nevâdir'i,³⁷ İbn Semâa'nın Nevâdir'i,³⁸ Ebu Süleyman'ın Nevâdir'i.³⁹ Hâkim ayrıca Abdullah b. Mübarek'in (ö. 181/797),⁴⁰ Hasan b. Ziyâd'ın,⁴¹ Ebu İsmet'in (Nuh b. Meryem ö.173/789),⁴² Esed b. Amr'ın (ö.190/805)⁴³ hatta çağdaşı sayılan Tahavî'nin⁴⁴ (ö. 321/933) mezhep imamlarından yaptığı nakillere yer verir. Sık sık İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) gibi diğer müçtehit imamların görüşlerine değinmekte,⁴⁵ buna mukabil mesela Züfer ve Abdullah b. Mübarek gibi Ebu Hanife'nin diğer ashabının görüşlerine çok az yer vermektedir.⁴⁶ İmam Muhammed'in eserlerinde İbn Ebî Leylâ'nın görüşlerine çok fazla atıf olmamasına rağmen Hâkim'in İbn Leylâ'nın görüşüne çok yer vermesi dikkat çekmektedir.⁴⁷ İbnu'n-Nedim'in *el-Fihrist*'inde İbn Ebi Leylâ'nın Ebu Hanife'nin ashabıyla birlikte değerlendirilmesinden⁴⁸ hareketle Hâkim'in bu tavrını söz konusu yakınlığa bağlamak mümkündür.

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer husus, Hâkim'in neden bazı nevâdire atıf yapmış olduğudur. Görüldüğü kadarıyla Hâkim, bütün

³³ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 2b, 5a, 7b, 13a, 15a, 17a, 22a.

³⁴ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 9b.

³⁵ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 3a 22a, 24b.

³⁶ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 3a, 161a.

³⁷ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 22a, 147b, 162a.

³⁸ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 39a, 23a, 24b.

³⁹ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 14a, 130b.

⁴⁰ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 3b, 21a, 22b.

⁴¹ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 7a, 19b, 23a, 24b.

⁴² Bkz. *el-Kâfi*, vr. 7a, 8b, 9a, 137a.

⁴³ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 7a, 20a.

⁴⁴ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 15a. Tahavî'den bazen doğrudan değil, başka biri vasıtasıyla nakiller yapmaktadır. Mesela bir yerde Ebu Bekr [-muhtemelen bu, Ebubekir el-İskâf'tır (ö.333)-] yoluyla rivayet nakletmektedir. Bkz. *el-Kâfi*, vr. 24a.

⁴⁵ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 1b, 20a, 20b, 21a, 23a, 33a, 39a, 42b.

⁴⁶ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 3b, 7b.

⁴⁷ Bazın bir sayfada İbn Ebi Leylâ'nın görüşüne birkaç defa atıf yapmaktadır. Bkz. *el-Kâfi*, vr. 163a, 180a

⁴⁸ İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 256.

nadir görüşleri vermemektedir. Bu durumda sadece bazı rivayetleri husûsen zikretmiş olmasının ayrı bir anlamı olmalıdır. Kanaatimizce bunun üç nedeni olabilir. Birincisi, nevâdirde yer alan imamlara ait bazı görüşlerin veya görüşler ile ilgili birtakım detayların Zâhirurrivâye’de yer almamasıdır. Hâkim’in amacı bütün meselelerde mezhep imamların görüşlerine yer verme olduğu için bir mesele ile ilgili bir görüş veya bir görüş ile ilgili detay bir açıklama nevâdirlerde yer alıyorsa buna yer vermiştir. Bir örnek vermek gerekirse; “*Cuma günü hutbe okunduğu zaman, cemaatin imama dönmesi gerekir.*” şeklindeki bilgi zahir kaynaklarda her hangi bir imama atfedilmeksizin verilmektedir. *el-İmlâ* adlı nevâdirde ise bu bilgi yer almakta, ancak bu görüşün sadece Ebu Hanife’ye ait olduğuna yönelik zait bir kayıt bulunmaktadır. Hâkim bu bilgiye yer vermiştir.⁴⁹

İkincisi her ne kadar Zâhirurrivâye’de yer alan görüşlerin imamların en son ve rivayet açısından en sahih görüşü olduğu kabul edilse de Hâkim’in imamların ilkelerine daha uygun olmasından hareketle, bazı meselelerde imamların Zâhirurrivâye’de yer alan görüşlerinden rücu ettiğini ve nadir görüşlerin imamların en son ve sahih görüşü olduğunu kabul etmiş olması mümkündür. Nitekim o, bir miras meselesi ile ilgili olarak İmam Muhammed’in zahir kaynaklarda geçen görüşünün değil, bazı rivayetlerde zikredilenin daha doğru olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰

Üçüncü ihtimal ise Hâkim’in, nevâdirde yer alan görüşü, tercih edilebilir bir görüş olarak görmüş olmasıdır. Hâkim’in, İmam Muhammed’den nadir olarak rivayet edilen *mâ-i kesîrin* (çok su) on zirâ’a on zira olduğu görüşünü nakletmiş olması buna örnek olarak verilebilir.⁵¹ Şöyle ki İmam Muhammed’in Zâhirurrivâye’deki görüşüne göre suyun içerisine bir necaset düştüğünde eğer kişi, o necasetin bir taraftan diğer tarafa ulaşmayacağına zann-ı galip getirirse su, çok olarak kabul edilir. Nadir bir rivayette ise Muhammed’in çok suyu on *zirâ*’ genişliğinde ve o *zirâ*’ eninde olarak gördüğü nakledilmektedir. Hâkim İmam Muhammed’in bu nadir

⁴⁹ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 14b.

⁵⁰ Söz konusu mesele şöyledir: “Bir kimse üç kadınla bir akitle evlense, ikisiyle zifafa girip biriyle girmese sonra bunlardan birini bir talak ile, diğerini ise üç talakla boşasa ve hangisini boşadığını beyan etmeden ölse.” Bu durumda zifafa girilen her bir kadın tam mehir alır. Zifafa girilmeyen kadın bir mehrin 3/4’ünü ve miras olarak da [kariya düşecek toplam payın] 1/6’sını alır. Bu Ebu Hanife’nin [diğer bir nüshada Ebu Yusuf geçmektedir.] görüşüdür. Muhammed miras konusunda bu şekilde düşünse de zifafa girilmemiş kadının mehri konusunda farklı düşünmektedir. Ona göre bu kadın bir mehrin 2/3’ünü alır.” Hâkim bu meseleyi naklettikten sonra miras konusunda da İmam Muhammed’in farklı görüşte olması gerektiğini söylemektedir. Ona göre zifafa girilmemiş kadının alacağı miras konusunda Muhammed’in görüşü 1/6 değil, 1/8’dir. Hâkim bazı rivayetlerde Muhammed’in görüşünün bu şekilde kaydedildiğini ifade ederek görüşünü teyit etmektedir. (*el-Kâfi*, vr. 51a.) Ancak Hâkim’in bahsettiği rivayetin İmam Muhammed’e ait *el-Asl*’in bir diğer rivayeti olma ihtimali de vardır. Hâkim’in görüşünün gerekçesi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, V, 178.

⁵¹ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 3b.

görüşünü *el-Kâfi*'de nakletmektedir. Her ne kadar bu görüşü açıkça tercih etmemişse de Hâkim'in, tercih edilebilir bir görüş olarak görmüş olması sebebiyle bu rivayeti naklettiğini söylemek mümkündür. Zira Hâkim, bu rivayeti naklettikten sonra *el-Kâfi*'deki genel yönteminden farklı olarak Ebu İsmet'in bu görüşü tercih ettiğini söylemiştir. Hâkim'in bu istişhadını söz konusu rivayetin sıhhatini desteklemeye yönelik bir tavır olarak yorumlamak mümkündür. Nitekim sadece Ebu İsmet değil, müteahhir kaynakların belirttiğine göre ilk dönemlerden itibaren meşâyih'in çoğunluğu İmam Muhammed'den gelen bu rivayeti tercih etmiş ve mezhepteki müftâbih görüş de bu yönde oluşmuştur.⁵² Bu açıdan bu tür bazı rivayetlere yer vermesini onun bu rivayetleri tercih edilmesi gereken bir görüş olarak görmüş olmasına bağlamak mümkündür.

2. Rivayetleri Tahkik Etmesi

Bilindiği üzere bazen Hanefi mezhebi imamlarına (Ebu Hanife ve öğrencileri) atfedilen görüşler hususunda Hanefi kaynaklar arasında farklılıklar bulunmaktadır. Hatta aynı eserin farklı rivayetleri arasında bile birbirinden farklı rivayetler bulunabilmektedir. Bu açıdan bu rivayetlerin telif edilerek aradaki çelişkilerin giderilmesi ve Hanefi imamların mevcut görüşlerinin en sahih şekilde belirlenmesi önemli bir faaliyettir.

Hâkim'in, *el-Kâfi*'de özellikle Zâhirurrivâye eserleri arasında iç tutarlılığı sağlamaya çalıştığı görülmektedir. Bu açıdan diğer zahir eserlerde eğer *el-Asl*'da yer alandan farklı bir bilgi varsa buna değinmektedir.⁵³ Benzer şekilde bir mesele ile ilgili olarak *el-Asl*'ın farklı rivayetlerinde veya *el-Asl*'ın başka bir yerinde çelişik olarak kabul edilecek ifadeler varsa bunları kaydeder ve bazen bunların hangisinin sahih olduğunu belirtir. Örneğin *el-Asl*'ın *şirb* bölümünde şöyle geçmektedir: "Bir kimse *şirb* hakkını bir cariyeye karşılığında satsa, cariyeyi aldıktan sonra onunla ilişkiye girse ve ondan bir çocuğu olsa; cariyeye ümmüveledi olur ve cariyeyi satın aldığı kişiye cariyenin bedelini ve *ukrunu* tazmin eder."⁵⁴ Hâkim bu görüşü aktardıktan sonra şöyle demektedir: "*Bu kitabın başka bir yerinde mesele 'ukr' ifadesi olmaksızın yer almıştı, en doğrusu da budur.*"⁵⁵ Serahsî, Hâkim'in söz konusu ettiği yerin fasit alım satım konusunda geçtiğini belirtmektedir. Orada yer aldığına göre bir kimse fasit bir akitle satın aldığı cariyeye ile ilişkiye girse kendisine *ukr* gerekmez.⁵⁶ Görüldüğü üzere Hâkim, metin içerisinde aynı/benzer meseleler ile ilgili geçen farklı hükümlere yer vererek hangisinin sahih olduğunu tespit etmeye ve böylece arada tutarlılık sağlamaya çalışmaktadır.

⁵² İbn Maze, *el-Muhitu'l-burhâni*, I, 95; Mevsili, *el-İhtiyar*, I, 14, İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 78-79.

⁵³ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 419b, 426a.

⁵⁴ İmam Muhammed, *el-Asl*, VIII, 163.

⁵⁵ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 364a.

⁵⁶ Serahsî, *el-Mebcut*, XXIII, 185-186.

Hâkim birçok yerde imamların rücu ettikleri görüşleri kaydetmektedir.⁵⁷ Bunu ifade etmekteki kastı imamlara atfedilen ve birbiriyle çelişen görüşleri bertaraf ederek imamın son görüşünü tespit etmeye çalışmaktadır.

Ayrıca Zâhirurrivâye’de herhangi bir imama atfedilmeksizin mutlak olarak verilen görüşlerin hangi imama ait olduğunu ortaya koymaktadır. İmam Muhammed, *el-Asl*’ın başında ihtilaf olduğu belirtilmeyen görüşlerin üç imama ait olduğunu kaydetmektedir.⁵⁸ Ancak Hâkim, eserinin birçok yerinde İmam Muhammed’in mutlak olarak kaydetmiş olduğu görüşlerin üç imamın değil, bunlardan birinin/birilerinin görüşü olması gerektiğini kaydeder. Sözgelimi bir örnek şöyledir: *el-Asl*’da yer aldığına göre doğum yapan bir kadın yirmi gün kanama gördükten sonra temizlense ve on gün oruç tutup namaz kılsa sonra kanaması tekrar başlasa ve bu iki ay devam etse otuz günden fazlası istihazedir ve otuz günden sonra kılmadığı namaz ve tutmadığı oruçları kaza eder. Arada tutmuş olduğu on günlük orucu ise yerine gelmiş olmaz.”⁵⁹ Hâkim bu görüşü naklettikten sonra “*Bu görüş, Ebu Yusuf’un görüşüne göre doğrudur. İmam Muhammed’in görüşü açısından bunun üzerinde düşünmek gerekir*”⁶⁰ diyerek İmam Muhammed’in görüşünün farklı olması gerektiğine işaret etmektedir. Görüldüğü kadarıyla Hâkim, bu konuda İmam Muhammed’in ilkelerinden hareketle söz konusu görüşte olmaması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Zira bu sonuca ulaşırken farklı bir rivayete atıf yapmamaktadır. Rivayet tahkiki esnasında sarf ettiği diğer bazı ifadeleri şöyledir: “*Mehrin hükmü konusunda bu cevap, Ebu Yusuf’un görüşü açısından doğru değildir.*”⁶¹ “*Bana öyle geliyor ki bu konuda Muhammed, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf’tan bir rivayet hıfz etmemiştir. Rivayette hata ve karışıklık bulunmaktadır.*”⁶²

Hâkim’in birkaç yerdeki eleştirisi doğrudan metnin hatalı olduğuna yöneliktir. Mesela bir miras meselesiyle ilgili paylaşımı verdikten sonra şöyle der: “*Cevapta geçen payın altı buçuk olması yanlıştır. Doğrusu altı pay olmalı.*”⁶³ Yine bir miras meselesi ile ilgili olarak “*Bu cevap bu konudaki ilkelere göre doğru değildir.*” diyerek doğru payı izah etmektedir.⁶⁴ Eleştirisinin mahiyetini anlamak için bir meseleyi detaylı olarak vermek istiyoruz:

⁵⁷ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 3b, 13b, 20a, 31b, 206b, 218a, 280a

⁵⁸ İmam Muhammed, *el-Asl*, I, 5

⁵⁹ İmam Muhammed, *el-Asl*, I, 295.

⁶⁰ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 14b. وهذا على مذهب أبي يوسف مستقيم وعلى مذهب محمد فيه نظر

⁶¹ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 50b. هذا الجواب ليس بتدبير في حكم المهر على مذهب أبي يوسف

⁶² Bkz. *el-Kâfi*, vr. 111a. فأوماً إلى أنه لا يحفظ في نفي الحد عن المرأة شيئاً عن أبي حنيفة وأبي يوسف وفي لفظ الرواية تخطيط

واشتباه

⁶³ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 437a, Serahsî, *el-Mebsût*, XXVIII, 207. Bir sayfa sonra başka bir miras meselesinde benzer bir hatayı kaydeder. Bkz. *el-Kâfi*, vr. 437b.

⁶⁴ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 450a

“Bir kimse ölse ve geride iki erkek çocuğu ona mirasçı olarak kalsa; miras olarak da 200 dirhem nakit (aynî) para, bir oğlu üzerinde bulunan 300 dirhem borç para ve 100 dirhem değerinde bir kılıç bıraksa; muris, aynı zamanda bir adama kılıcı, başka bir adama da *ayn*'in⁶⁵ üçte birini vasiyet etmiş olsa. Bu durumda vasiyet edilen kişiler, aynî malın yarısını alırlar; kendisine kılıç vasiyet edilen kişi, kılıcın 5/6'sını, *ayn*'in üçte biri vasiyet edilen ise kılıcın 1/6'sını ve 200 dirhem 1/3'ünü alır. Buna göre kılıç vasiyet edilen kişi, payını tamamen kılıcın 3/4'ünden alır. Diğer vasiyet edilen kişi ise, 75 dirhem alır: Bunun 25 dirhemini kılıçtan, 50 dirhemini ise 200 nakit dirhemden alır. Borçlu olan çocuk, alacağı olan 200 dirhemi üzerinde bulunan borçtan alır. [Bu yüzden üzerinde hakkından fazla bulunan] 100 dirhemi de ödeyince taraflar üçte biri paylaşırlar. Kendisine kılıç vasiyet edilen kişi, kılıcın 5/6'sı, kendisine *ayn*'in üçte biri vasiyet edilen ise kılıcın 1/6 ve 500 dirhem 1/3'ünü alır. Buna göre kendisine kılıç vasiyet edilen kişi, hakkını sadece kılıçtan alırken kendisine *ayn*'in üçte biri vasiyet edilen ise hakkını hem kılıçtan hem de maldan almıştır.

Ebu'l-Fazl (Hâkim eş-Şehîd) der ki: Yukarıda geçen “kendisine *ayn*'in üçte biri vasiyet edilen kişi 500 dirhem 1/3'ünü alır” ifadesi yanlıştır. Çünkü mûsî, ona aynî malın üçte birini vasiyet etmiştir. [Nasıl olur da hem aynî malın hem de borcun üçte birini alabilir ki!] Keza “kendisine *ayn*'in üçte biri vasiyet edilen kişi kılıcın 1/6'sını alır” ifadesi de yanlıştır. Çünkü *ayn*'in üçte biri oranında yapılmış bir vasiyet *urûzu* (ticaret eşyası) içine almaz. [Sadece nakit parayı içine alır.⁶⁶] Nitekim biz daha önce “el-Ayn ve'd-deyn” konusunda bunu böyle söylemiştik.”⁶⁷

Serahsî, ilk konuda Hâkim'in eleştirini haklı bulur. Ancak ikinci noktada yani *ayn* ifadesinin *urûzu* içine almayacağı görüşünün doğru olmadığı söyler. Çünkü “ayn” lafzı, tayin edilmiş yani belirlenmiş her şey için kullanılan bir lafızdır, tıpkı mal edinilen her şeyin “mal” sözcüğü ile ifade edilmesi gibi. Nitekim her ne kadar başka konularda “mal” denilince sadece zekât malları anlaşılrsa da vasiyet konusunda “mal” ifadesi kullanıldığında bununla hem zekât malları hem de diğer malları dâhil olur. “Ayn” ifadesi de böyledir. Bu açıdan vasiyet konusunda “ayn” denildiğinde ister nakit olsun, ister veresiye olsun tayin edilmiş her türlü mal bu kapsama dâhil olur.⁶⁸

Sadece miras ile ilgili karşılaştığımız bu tür tenkitlerin İmam Muhammed'in doğrudan kendisine mi yoksa râvî veya müstensihlere mi yönelik olduğu açık değildir. Aslında hatanın râvî veya müstensihlerden kaynaklanması durumunda diğer rivayet veya nüshalara atıfta bulunarak tashih etmesi gerekirdi. Farklı rivayet/nüşhalara atıf yapmaması, Hâkim'in

⁶⁵ Aşağıda bunun tanımıyla ilgili tartışma geleceği için bu ifade çevrilmeden aynen korunmuştur.

⁶⁶ Köşeli parantez içerisindeki bilgiler Serahsî'nin *el-Mebsût*'undan (XXVIII, 70) alınmıştır.

⁶⁷ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 426a.

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XXVIII, 70.

elindeki bütün nüshalarda meselenin zikrettiği şekilde geçtiğini hissettirmektedir. Bununla beraber Hâkim'in hatayı İmam Muhammed'den değil, rivayetten kaynaklandığını düşündüğünü söylemek daha doğru bir yaklaşım gözükmektedir. Çünkü yukarıdaki örnekte de görüleceği üzere Hâkim, tespit ettiği hatayı belirttikten sonra kitabın başka bir yerinde, meselenin doğru olduğunu söylediği şekilde geçtiğini dile getirmektedir. Dolayısıyla Hâkim, aynı meselenin İmam Muhammed tarafından başka bir yerde doğru olarak kaydedildiğini düşünmektedir. Bu da hatalı olduğunu belirttiği yerdeki yanlış yazımdan kaynaklandığı kanaatine sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim başka birçok yerde de *el-Asl* dışındaki diğer kaynaklara veya *el-Asl*'ın başka bir bölümünde yer alan bilgiye atıf yaparak doğru görüşü kaydetmeye çalışmaktadır.⁶⁹

3. Değerlendirme ve Tercihleri

Hâkim, birçok yerde Zâhirurrivâye'deki ifadelerle ne kast edildiğini ortaya koymak için bazı açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamaları bazen *el-Asl* dışındaki diğer rivayetlerde yer alan bilgilerden faydalanarak yapmakta⁷⁰ bazen de meseleleri birbirine kıyaslayarak aradaki farklılıklara işaret etmektedir. Hâkim'in bundaki amacı benzer gibi görünen meseleler arasında bir çelişki olmadığını ifade etmektedir. Mesela bunlardan biri şöyledir: "*Bir kimse fasit bir akitle bir cariye satın alıp onunla ilişkiye girse ve ondan sonra biri cariyeye iftira atsa iftira atana kazf haddi gerekir.*" Hâkim, bu görüşü kaydettikten sonra bu meselenin fasit nikâhtan farklı olduğunu kaydetmektedir.⁷¹ Serahsî, Hâkim'in sözlerini şöyle açıklar: Fasit bir nikâhtan sonra cinsel ilişki gerçekleşse ve bu ilişkiden sonra kadına iftira atılsa *kazf* gerekmez. Zira fasit bir nikâhla *milk-i müt'a* gerçekleşmediği için meşru bir ilişki kurulmuş olmaz. Buna mukabil fasit alımda teslim ile beraber mülkiyet gerçekleştiği için cariye ile ilişki haram değildir. Bu yüzden iftira kazf olarak değerlendirilir.⁷²

Hâkim'in yukarıda zikredilen rivayet tercihlerini göz ardı edecek olursak açıkça mezhep imamlarından birinin veya başka bir fakihin görüşünü tercih ettiğine rastlanmamaktadır.⁷³ Ancak özellikle *İhtilafu Ebi*

⁶⁹ Mesela bir mesele ile ilgili hükmü kaydettikten sonra "Bu cevap *el-Asl*'da yer alan cevaptır, ancak doğru değildir. Doğrusu bu meselenin başında yer aldığı şekildedir." yorumunu yapmaktadır. Bazen sadece rivayet hakkındaki şüpheye dikkat çekmekle yetinip doğru görüşün ne olduğunu zikretmez. Bkz. *el-Kâfi*, vr. 44a, 192b.

⁷⁰ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 58a, 59a, 82a, 88b, 98a, 99a, 151a, 210a, 225a, 245b, 259a, 261b, 284b, 327a, 341a, 417a, 425b.

⁷¹ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 115a.

⁷² Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 125. Başka bir yerdeki ifadesi şöyledir: "*Bu mesela kitabın başında zikredilen meseleden farklıdır. Aradaki fark şudur...*" *el-Kâfi*, vr. 137b-138a. Diğer bir değerlendirme için bkz. *el-Kâfi*, vr. 135a.

⁷³ Bununla beraber önceki meşâyih'in mezhep imamlarına muhalif görüşlerine ve ayrıca meşâyih'in mezhep imamlarından birinin görüşünü tercihine de sık olmasa da yer verir.

Hanife ve İbn Ebi Leyla adlı bölümde dolaylı olarak bazı tercihleri paylaştığını gösteren işaretler bulunmaktadır. Şöyle ki İmam Muhammed, Ebu Yusuf'tan naklettiği *İhtilafu Ebi Hanife ve İbn Ebi Leyla* adlı eserinde Ebu Hanife ve İbn Ebi Leyla'nın görüşlerini verdikten sonra hangi görüşü tercih ettiğini kaydetmektedir. Bu eseri rivayet eden Hâkim'in tavrı, İmam Muhammed'in tercihine katılıp katılmadığını ortaya koymaktadır. Şöyle ki Hâkim, İmam Muhammed'in tercih ettiği İbn Ebi Leyla'nın görüşleri için bazen "ve bihi ye'huzu Muhammed" (Muhammed bu görüşü almıştır) ifadesini kullanarak bu tercihlere katılmadığını veya bunun mezhepte kabul görmediğini dolaylı olarak gösterirken buna mukabil istisna da olsa İmam Muhammed'in İbn Ebi Leyla'nın görüşünü tercih ederken kullanmış olduğu "ve bi-hi ne'huzu" (biz de bu görüşü almaktayız) ifadesini olduğu gibi kullanmaktadır. Bu ifadelerinden kendisinin de İmam Muhammed'in tercihine katıldığı sonucunu çıkarmamız mümkündür.⁷⁴

Sonuç

Hâkim eş-Şehîd, Zâhirurrivâye eserleri arasında birbiriyle çelişen veya çeliştiği izlenimi olan görüşleri telif ederek bir iç tutarlılık sağlamaya çalışmıştır. Hâkim eş-Şehîd'in doğrudan bir nadirurrivâye görüşünü, Zâhirurrivâye'ye tercih ettiğini tespit edemedik. Bununla beraber genellikle Zâhirurrivâye'de yer alan görüşün hangi imama ait olduğunu tespit etme noktasında veya Zâhirurrivâye'de bulunmayan konularda nadirurrivâyeden çokça yararlandığı görülmektedir.

İmam Muhammed'in *el-Asl* adlı eserini esas alıp diğer Zâhirurrivâye eserlerini göz önüne alması, ayrıca *İhtilafu Ebi Hanife ve İbn Ebi Leyla* ile *Hiyel* gibi nevadir kaynakları ana bölüm olarak *el-Kâfi*'ye alması, keza diğer konularda da uygun gördüğü yerlerde bazı nevâdir rivayetlere yer vermesi Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfi*'deki asıl amacının Hanefi imamların mevcut görüşlerinin tamamını sağlıklı bir şekilde cem etme olduğunu ortaya koymaktadır.



KAYNAKÇA

ALİ EL-KÂRÎ, Nureddin Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan, *Fethu Bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye*, Dâru'l-Erkam, Beyrut ty.

AYNÎ, Bedruddin Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, thk: Eymen Sâlih Şa'ban, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2000.

Bkz. *el-Kâfi*, vr. 3b, 301b. Eleştirilerin neredeyse tamamının İsa'ya [b. Ebân] ait olduğu görülmektedir. Bkz. *el-Kâfi*, vr. 320b, 322a, 322b, 335a, 338b, 342b, 344a, 388b, 400a.

⁷⁴ Bkz. *el-Kâfi*, vr. 453b.

- BÂBERTÎ, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud, *el-Înâye*, (ibnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* ile birlikte) el-Matbaatu'l-kübra el-emiriyye Bulak 1316.
- BEDİR, Murteza, Buhara Hukuk Okulu, İsam Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2014.
- EBU'L-LEYS es-Semerkandi, Nasr b. Muhammed, *Mecmû'u'n-Nevâzil*, (yazma) Süleymaniye Ktp. Damad İbrahim no: 725.
- , *Uyûnu'l-mesail*, Daru'l-kutubi'l-ilmiiyye, Beyrut 1998.
- GÖZÜBENLİ, Beşir, "Hâkim eş-Şehîd", Diyanet İslam Ansiklopedisi, XV, 1997.
- HÂKİM EŞ-ŞEHÎD, *el-Kâfi*, (yazma) Süleymaniye ktp, Hacı Beşir Ağa, 288.
- İBN ABİDİN, Muhammed Emin, *Reddu'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Muavviz, Dâru Âlemi Kutub, Riyad 2003.
- , "Resmul müfti", *Mecmuatu Resaili İbn Abidin*, yy. ty.
- , Minhetu'l-hâlik ala'l-bahri'r-râik, (el-Bahru'r-râik ile birlikte), el-Matbaatu'l-ilmiiyye, Mısır 1311.
- İBN KUTLUBOĞA, Allame Kasım, *Tâcu't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan, daru'l-kalem, Dimaşk, 1992.
- İBN MÂZE, Burhanuddin Ebu'l-Meâli Mahmud b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'manî*, thk. Abdulkerim Sami el-Cundî, Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, Beyrut 2004.
- İBN NÜCEYM, Zeynuddin, *el-Bahrur'r-râik*, el-Matbaatu'l-ilmiiyye, Mısır 1311.
- İBNU'N-NEDÎM, Ebu'l-Ferec Muhammed, *el-Fihrist*, thk. Rıza-Teceddüd, yy. ty.
- İMAM MUHAMMED, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmed Boynukalın, Vezaretu'l-evkâf ve's-şuuni'l-islamiyye, Katar 2012.
- KADIZADE, Ahmed Şemsuddin, *Netâicu'l-efkâr* (Fethu'l-kadir tekmlisi), Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, Beyrut 2003.
- KAYA E. Said, "el-Mebcut", Diyanet İslam Ansiklopedisi, XXVIII, 2003.
- KUREŞİ, Muhyiddin Ebu Muhammed, *el-Cevâhiru'l-mudiiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Huluv, Hicr, 1993.
- LEKNEVÎ, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdulhay "Mukaddimetu'l-hidaye", İdâretu'l-Kur'an ve'l-ulumi'l-islamiyye, Pakistan 1417.
- , *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, Dâru'l-marife, Beyrut ty.
- MEVSİLÎ, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud, *el-İhtiyar*, Çağrı Yay. İstanbul 2005.

- MEYDÂNÎ, Abdulğani el-Ğanimî, *el-Lübab fi şerhi'l-kitab*, el-Mektebetu'l-ilmîyye, Beyrut ty.
- MOLLA HÜSREV, *ed-Dürru'l-hükkam*, Mir Muhammed Ktp. Karaçi, ty.
- MUALLÂ, İbn Mansur er-Râzî, *Nevadiru Muallâ*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), thk. Nasır b. Muhammed el-Ğâmidî, Camiatu Ummulkura, Külliyyetu's-şeria, Suudi Arabistan 2006.
- PİRİZÂDE, Burhaneddin İbrahim b. Hüseyin, *Umdetu Zevi'l-besâir*, (yazma) Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıb Paşa, no: 508.
- SAYMERÎ, Ebu Abdullah Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebi Hanife ve Ashâbih*, âlemi'l-kutub, Beyrut 1985.
- SERAHSÎ, Şemsuleimme, *el-Mebcut*, Dâru'l-marife, Beyrut ty.
- ŞELEBÎ, Şihabuddin Ahmed, *Haşiye ala Tebyini'l-hakâik*, (Zeylaî, *Tebyinu'l-hakaik* kenarında) el-Matbaatu'l-kübra'l-emirîyye Bulak 1315.
- TAHTAVÎ, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiye ala merâki'l-felâh*, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1997.
- TAŞKÖPRİZÂDE, *Miftâhu's-saâde*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1985.

