

Hadislerde Muamelâta Dair Hükümlerin Umûmî veya Husûsî Olarak Değerlendirilme Kriterleri

The Criteria for Assessing Whether the Prophetic Rulings in Ḥadīths Related to Transactions Are General or Individual

Fatih Avcı*

Abstract: In the methodology of Islamic law (uṣūl al-fiqh), it is generally accepted that the Prophet Muḥammad’s sayings, actions, and tacit approvals (taqīr) contain universal rulings. However, some narrations convey rulings limited to specific individuals. There is no consensus among legal schools on whether such rulings can be generalized, as jurists have typically judged this issue according to their methodological preferences and interpretive reasoning (ijtihād). Determining which rulings were specific to individual cases and which conveyed universal norms has led to diverse approaches and interpretations over time, resulting in markedly different conclusions drawn from the same narrations. In particular, certain narrations within the sphere of transactions (mu‘āmalāt), though authentic, were considered unsuitable for analogy (qiyās) and thus interpreted as personal dispensations granted to specific individuals. These cases created methodological dilemmas concerning how to classify rulings as general (‘āmm) or specific (khāṣṣ) and led to disagreement over the criteria governing such distinctions. This study aims to address the mentioned problem by examining how rulings are evaluated as general (‘umūmī) or specific (khuṣūṣī) among different legal schools, and by identifying the criteria proposed in this context. Although most of the previous literature has focused on the chains of transmission (isnād) and textual expressions (lafz) of the narrations, no study has been found in which the criteria shaping the juristic outcomes regarding the general-specific nature of rulings have been identified and analytically examined, which highlights the originality of this research and its contribution to the field. Using historical and comparative methods, the research investigates hadith commentaries alongside foundational works of fiqh and uṣūl to uncover intra- and inter-school variations in approach. Within this framework, examples such as Sālim’s breastfeeding, Khuzayma’s testimony, Qur’ān teaching as *mahr*, permissions for silk and gold, the conditional contract of Ḥabbān b. Munqidh, and Umm ‘Atīyah’s mourning license are examined. The study concludes that five key criteria determine whether a narration conveys a general or individual ruling: (I) consistency with overarching legal principles, (II) coherence with other narrations, (III) practice of the Companions and Successors, (IV) linguistic generality, and (V) conformity with the objectives of the Sharī‘ah (*maqāṣid*). Furthermore, it observes that the Ḥanafī and Mālikī schools often interpret contextually restricted narrations as individual rulings when they do not align with their established acceptance criteria, whereas the Shāfi‘ī and Ḥanbalī schools tend toward a universal approach, refraining from limiting a narration to a specific person without clear evidence. The study also finds that some rulings in

* Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Asst. Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-7912-7105>
favci@mehmetakif.edu.tr

Cite as/ Atf: Avcı, F. (2025). Hadislerde muamelâta dair hükümlerin umûmî veya husûsî olarak değerlendirilme kriterleri. *Turkish Studies - Religion*, 20(4), 1703-1724. Ankara Bilim University Publications. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.87868>

Received/Geliş: 19 October/Ekim 2025

Accepted/Kabul: 25 December/Aralık 2025

Published/Yayın: 30 December/Aralık 2025

Checked by plagiarism software



transactional narrations were not always treated as general principles but sometimes as specific to the individuals concerned.

Structured Abstract: In Islamic legal theory (*uṣūl al-fiqh*), it is generally accepted that the sayings, actions, and tacit approvals of the Prophet Muhammad encompass universal rulings that apply to the entire Muslim community. However, certain narrations are understood to contain rulings restricted to specific individuals. Among jurists, there is no agreed-upon principle regarding whether such person-specific (*khāṣṣ*) rulings can be generalized, as evaluations typically depend on the methodological orientations and interpretive preferences of each school of law. The issue of determining which rulings pertain to individual circumstances and which represent universally applicable norms has, over time, led scholars to adopt diverse interpretive approaches, resulting in substantially different legal outcomes drawn from the same narrations. This divergence has caused theoretical ambiguities in distinguishing between general (*ʿāmm*) and particular (*khāṣṣ*) rulings, as well as disagreements over the decisive criteria for such determinations.

This study addresses this methodological problem by examining how various legal schools evaluate these narrations and by identifying the principles they employ to determine whether a ruling can be considered general or specific. A review of the existing literature shows that most studies focus on the textual (*lafẓī*) and *isnād* (chain of transmission) aspects of the narrations, while there is a lack of comprehensive analyses that explore the juristic criteria shaping general or particular rulings, which underscores the originality and scholarly contribution of this research.

Studies on the scope of the Prophet's rulings in individual cases indicate that this subject has received considerable attention, especially in the field of hadith (Aydın, 2013; Ayhan, 2018; Kahraman & Gül, 2015; Macit, 2005; Yılmaz, 2024; Erul, 1999; Görmez, 2020; Erdoğan, 1990, 1995). However, many of these works either neglect or only superficially address key questions such as whether the narrations carry binding legal implications, whether jurists regarded them as authoritative, and to what extent their scope can be generalized. For example, in Aydın's (2013) study, the Prophet's permission to sacrifice a young goat and his approval of Sālim's breastfeeding in adulthood, which established milk kinship, are analyzed within a hadith framework, yet the study does not clarify how or why different legal schools interpreted these narrations differently. Similarly, Durumlu (2018) examines rulings specific to the Prophet, his family, and certain Companions—such as the prohibition on receiving *zakāt*, the practice of continuous fasting (*ṣawm al-wiṣāl*), permission for more than four marriages, and the obligation of night prayer (*tahajjud*)—as well as individual practices from the period of the Rightly Guided Caliphs. However, the study does not analyze the methodological consistency of these schools or the criteria underlying their juristic preferences.

By contrast, the present research focuses exclusively on the Prophet's person-specific rulings and seeks to fill this gap by analyzing five selected narrations from the field of worship (*ʿibādāt*) to determine the criteria jurists employed when classifying a hadith as person-specific. Using historical data analysis and comparative methods, the study examines hadith commentaries alongside classical *fiqh* and *uṣūl al-fiqh* sources to uncover the foundations of intra- and inter-school differences. The examples analyzed include the Prophet's permission for Sālim's breastfeeding, Khuzayma's testimony counting as that of two witnesses, the acceptance of Qur'ān instruction as a valid dowry (*mahr*), the allowance for certain male Companions to wear silk or gold prostheses, the contractual privilege granted to Ḥabbān b. Munqidh, and the permission given to Umm ʿAtiyya to mourn the deceased.

In addition to classical *fiqh* works, hadith commentaries are also examined to enable deeper content analysis where legal sources offer limited discussion. Accordingly, the first section of the study provides a content analysis of the narrations considered person-specific within the field of *muʿāmalāt*, while the second section explores how jurists derived rulings from these narrations and what criteria they used to determine generality or specificity.

The findings indicate that jurists evaluated narrations based on several criteria: (I) conformity with general legal principles, (II) consistency or contradiction with other narrations, (III) whether the Companions and Successors acted upon the report, (IV) the degree of generality expressed in the hadith's wording, and (V) its compatibility with the objectives of Islamic law (*maqāṣid al-sharīʿa*). It is observed that Ḥanafī and Mālikī jurists tended to interpret contextually restricted narrations as person-specific if they conflicted with established legal principles, while Shāfiʿī and Ḥanbalī jurists adopted a more universal approach, presuming general applicability unless evidence indicated otherwise. Moreover, it is concluded that some rulings within hadiths

related to transactions (*mu'âmalât*) were not always regarded as universal principles, but in certain cases, were seen as applicable only to the individuals concerned.

Keywords: Islamic Law, Hadith, Judgment, Mu'âmalât, Umûm-Husûs, Rukhsa, Qiyas, Istihsan

Öz: İslam hukuk usulünde Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin umûmî hükümler içerdiği genel kabul görmeye birlikte, bazı rivayetlerde geçen hükümlerin sadece belirli bireylerle sınırlı olduğu da belirtilmektedir. Şahsa özel oldukları anlaşılan bu hükümlerin genellenip genellenemeyeceği meselesinde mezhepler arasında ittifak edilmiş ilkeler bulunmamakta; değerlendirmeler genellikle fakihlerin usûlî tercihleri doğrultusunda yaptıkları içtihatlarla dayanmaktadır. Hangi hükmün bireysel bir duruma özgü, hangisinin genel geçer bir norm olduğu meselesi, zamanla fakihlerin farklı yaklaşım ve yorumlarına zemin hazırlamış; bu da aynı rivayetler üzerinden birbirinden oldukça farklı sonuçlara ulaşılmasına yol açmıştır. Bu durumlar ise hem hükümlerin umûmî-husûsî olarak değerlendirilmesi noktasında açmazlara sebebiyet vermiş hem de hangi kriterlerin belirleyici olduğu noktasında anlaşmazlıkların doğmasına yol açmıştır. Bu araştırma söz konusu sorunsala yönelerek hükümlerin mezhepler arasında umûmî-husûsî olarak değerlendirilmesini ve bu bağlamda ileri sürülen kriterleri tespit etmeyi hedeflemektedir. Literatürde bu konuya dair yapılan incelemelerin büyük bölümü rivayetlerin sened ve lafız boyutuna odaklanmakta olup hükmün umûmî-husûsî olması bakımından fikhî sonuçları şekillendiren kriterlerin tespit ve analiz edildiği bir çalışmaya rastlanmamış olması araştırmanın özgünlüğünü ve alana katkısını göstermektedir. Dolayısıyla çalışma umûmî veya husûsî olarak kabul edilen hükümlerin kriterlerini tespit ederek fikhî ihtilafların ve bu kapsamdaki artçıl meselelerin anlaşılmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Tarihsel veri dökümü ve mukayeseli analiz yöntemlerinin kullanıldığı araştırma sürecinde hem hadis şerh literatürü hem de fikhî ve usûl kaynakları karşılaştırmalı olarak incelenerek mezhep içi ve mezhepler arası farklılıkların arka planına ulaşılmaktadır. Bu bağlamda Sâlim'in emzirilmesine ruhsat verilmesi, Huzeyme b. Sâbit'in tanıklığının iki kişinin şahitliğinin yerine geçmesi, Kur'an öğretiminin mehir olarak kabul edilmesi, bazı erkek sahabîlerin ipek giymesine ve altından protez burun takmasına izin verilmesi, Habbân b. Munkiz'e tanınan şartlı akit hakkı ve Ümmü Atıyye'ye verilen ağıt yakma müsaadesi örnek olarak incelenmektedir. Araştırma söz konusu yöntemle ele aldığı örnek rivayetleri ve hükümleri incelemesinin neticesinde; rivayetin genel ilke ve kurallarla uygunluğu, farklı rivayetlerle çelişip çelişmediği, sahabe ve tâbiünün söz konusu rivayete amel edip etmediği, hadislerin umûmîliği ve makâsida uygunluğu hususlarının birer kriter olarak benimsendiğine ulaşmakta; bu kriterlerin de rivayeti umûmî-husûsî olarak tayin etmede belirleyici rol taşıdıklarını ortaya koymaktadır. Ayrıca Hanefî ve Mâlikîler'in tercih ettikleri kabul kriterlerine uymaması durumunda bağlamı özel olan rivayetleri şahsa özel olarak yorumlama eğiliminde oldukları; Şâfiî ve Hanbelîlerin ise daha umûmî yaklaşım benimseyerek aksine delil olmadığı sürece herhangi bir rivayetin şahsa özel olduğuna hükmetmekten kaçındıkları görülmektedir. Bunların yanı sıra muâmelât alanındaki bazı hadislerde yer alan hükümlerin kimi fakihler tarafından her zaman genel ilke olarak değerlendirilmediği, bazı durumlarda yalnızca ilgili şahsa mahsus sayıldığı sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hadis, Hüküm, Muâmelât, Umûm-Husûs, Ruhsat, Kıyas, İstihsan

Giriş

Hz. Peygamber'in hayatı boyunca karşılaştığı farklı toplumsal, ahlâkî ve hukuki olaylara verdiği hükümler, İslâm hukukunun şekillenmesinde temel kaynaklardan biri olmuştur. Sünnetin fikhî usûlünde delil olarak Kur'an'dan sonra ikinci sırada yer alması, Resûlullah'ın söz, fiil ve takrirlerinin dinî hükümleri belirlemede etkisini ortaya koymaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in bazı söz ve uygulamalarının doğrudan belirli bir şahısla mı sınırlı olduğu yoksa tüm ümmete şâmil genel hükümler niteliği mi taşıdığı meselesi erken dönemden itibaren fakihlerin dikkatini çekmiştir. Özellikle muâmelât alanında yer alan bazı hadislerde Hz. Peygamber'in sahabeden birine verdiği izin veya ruhsatın, aynı şartlardaki başka şahıslara uygulanıp uygulanamayacağı, bu hükümlerin genellenmeye müsait olup olmadığı tartışılmıştır. Bu bağlamda bazı rivayetlerde yer alan hükümler,

ümmetin tüm bireyleri için bağlayıcı sayılırken, bazı rivayetlerin ise sadece ilgili kişiye özgü bireysel düzenlemeler olduğu ileri sürülmüştür.

Sâlim'in emzirilmesine izin verilmesi, (Ebû Dâvûd, "Nikâh", 10 (No. 2061)). Huzeyme'nin şahitliğinin iki kişinin şahitliğinin yerine geçmesi, (Nesâî, "Buyû", 81 (No. 4647)). Kur'ân öğretiminin mehir olarak yeterli görülmesi, Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 21. (No. 5029); Şevkânî, 1993, s. 5/344-345) bazı erkek sahabilerin altın ve ipek kullanmasına ruhsat verilmesi (Buhârî, "Cihâd ve's-Siyer", 90 (No. 2919); Beyhakî, 1424/2003, s. 3/381 (No. 6077); Alî el-Kârî, 1422/2002), s. 7/2770; İbn Hibbân, 1414/1993, s. 12/276), Habbân b. Munkiz'e şartlı satış yapma hakkının tanınması (Beyhakî, 1424/2003, s. 5/449) ve Ümmü Atıyye'ye ağıt yakma izni verilmesi (Müslim, "Cenâiz", 936) şahsa özel hükümler incelenirken literatürde sıkça ele alınan rivayetler arasında yer almaktadır. Bu tür rivayetlerin hüküm değeri taşıyıp taşımadığı ve hangi ölçütlere göre genellenebileceği konusu hem hadis metinlerinin yorumu hem de fikhî çıkarımlar açısından öneme sahiptir. Ancak bu alanda hangi kriterlerin esas alınacağı konusunda mezhepler arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Hadis âlimleri, rivayetleri değerlendirirken genellikle senedin güvenilirliğine, metnin doğruluğuna ve rivayetin geçtiği bağlama dikkat etmekte; sahih kabul edilen rivayetlerin kural olarak bütün Müslümanları kapsayan genel hükümler içerdiğini ifade etmektedir. Fakihler ise rivayetlerin bağlayıcılığı konusunda kendi usûlî yaklaşımları doğrultusunda farklı kanaatlere ulaşmakta, bunları fikhin temel ilkeleri, kıyasla olan ilişkisi ve sahabe-tâbiün dönemindeki uygulamalarla uygunluğu gibi açılardan değerlendirmektedir. Böylece, bir rivayetin hükmünün belirli bir kişiye mi yoksa tüm ümmete mi ait olduğu konusu hem hadis hem de fikh alanlarında önemli bir tartışma konusu hâline gelmiştir. Rivayetlerin genel veya özel hüküm ifade edip etmediğini tespit ederken hangi ölçütlerin esas alınması gerektiği konusunda günümüz çalışmalarında da ortak bir görüş oluşmamıştır. Dolayısıyla rivayetlerde geçen hükümlerin şahsa özel olarak değerlendirilmesinde etkili olan ilkelerin sistematik biçimde ortaya konulması, bu meseleye dair daha tutarlı ve bütüncül bir yaklaşım geliştirilmesine katkı sağlayacaktır.

Hz. Peygamber'in bazı bireysel olaylar karşısında verdiği hükümlerin kapsamına ilişkin yapılan literatür taramaları, bu konunun özellikle hadis ilminde ilgi gördüğünü ortaya koymaktadır. Yapılan çalışmaların büyük kısmında rivayetlerin sened yapısı ve lafzî özellikleri üzerinde durulmakta; ilgili hadislerin tarihsel bağlamı ve metin çözümlemesi ön planda tutulmaktadır. (F. Aydın, 2013; Ayhan, 2018; Kahraman & Gül, 2015; Macit, 2005; Yılmaz, 2024; Erul, 1999; Görmez, 2020; Erdoğan 1990; Erdoğan, 1995) Bununla birlikte rivayetlerin fikhî hüküm taşıyıp taşımadığı, mezheplerin bu rivayetleri bağlayıcı kabul edip etmediği ve hükmün umumi mi yoksa hususî mi sayılması gerektiği gibi kritik sorular çoğu zaman ya göz ardı edilmekte ya da yüzeysel biçimde ele alınmaktadır. Örneğin hadis alanında konuyla ilgili yapılmış bir çalışmada (F. Aydın, 2013) Hz. Peygamber'in henüz yaşını doldurmamış bir keçinin kurban edilmesi ve Sâlim'in ergenliğinden sonra emzirilmesiyle süt mahremiyetinin oluşmasına onay vermesi örnekleri üzerinden hadis ilmi bağlamında bazı tahliller yapılmaktadır. Çalışmanın sonunda bu konu hakkındaki farklı fikhî görüşler ifade edilse de görüş sahiplerinin hangi mezhebe/ekole dahil oldukları ve hangi gerekçelerle mevcut kanaate sahip oldukları hususu açıklığa kavuşturulmamaktadır. Fıkıh alanında konuyla yakından ilişkili görülebilecek bir araştırmada (Durumlu, 2018) ise Hz. Peygamber'in hem şahıslara hem de kendisine ve ailesine özgü bazı uygulamaları ele alınmaktadır. Bu çerçevede zekât mallarından yararlanma yasağı, visâl orucu, dörtten fazla evlilik izni, teheccüt namazının farziyeti gibi hususların yanı sıra Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki bireysel uygulamalara da değinilmektedir. Ancak çalışmada mezheplerin iç tutarlılığı ile usûlî yaklaşımlar analiz edilmemekte, özellikle tercih kriterlerini tespitine yönelik araştırma yürütülmemektedir. Buna karşılık, bizim çalışmamız yalnızca Hz. Peygamber'in şahıslara özel hükümleri üzerine yoğunlaşmakta; muâmelât alanından seçilen beş

rivayet üzerinden fakihlerin bir hadisi şahsa özgü sayarken benimsedikleri kriterleri ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu araştırma, mezhepler arasında tartışmalı olan muâmelâta ilgili rivayetlerle sınırlı tutulmakta, ibadetler ve ceza bahisleriyle ilgili rivayetlere yer verilmemektedir. Böylece fakihlerin bu tür rivayetlere yaklaşımı hem mezhep içi hem de mezhepler arası düzlemde analiz edilmekte; değerlendirme sürecinde hangi usûlî ve fikhî kıstasları esas aldıklarına ulaşılmaktadır. Çalışmanın amacı rivayetlerin sened ve metin tenkidini yapmak değil; bunların fakihler tarafından nasıl yorumlandığını ve hükme dönüştürüldüğünü incelemektir. Bu nedenle ilgili rivayetlerin fakihler tarafından delil olarak kabul edilmiş olması sıhhat dereceleri açısından yeterli görülmekte ve doğrudan fikhî değerlendirmeye odaklanılmaktadır. Tarihsel veri dökümü ve mukayeseli analiz yöntemlerinin birlikte kullanılmasıyla hem rivayetlerin içerik çözümlemeleri yapılmakta hem de fakihlerin yaklaşım farklılıkları sistemli biçimde ortaya konulmaktadır. Yalnızca klasik fıkıh literatürü değil, hadis şerhleri de kaynaklar arasında değerlendirilmekte; böylece fıkıh kaynaklarının yetersiz kaldığı yerlerde daha ayrıntılı muhteva analizi yapma imkânı elde edilmektedir. Buna göre çalışmanın ilk bölümünde şahsa özel olduğu düşünülen muâmelât rivayetlerinin muhteva analizi; ikinci bölümünde ise fakihlerin bu rivayetleri değerlendirerek nasıl hüküm çıkardıkları ve hangi ölçütlerle umum-husûs tespiti yaptıkları alt başlıklarla beraber incelenmektedir.

Şahsa Özel Olarak Nitelenen Rivayetler

Fakihler Hz. Muhammed'in doğrudan belirli şahısları muhatap aldığı rivayetlerin ihtiva ettiği hükümlerin umûmî-husûsî olarak değerlendirilmesi noktasında ihtilaf etmişlerdir. Bazıları ilgili rivayetlerin tüm Müslümanları bağlayıcı hükümler vazettiğini söylerken diğerleri hükmün kapsamını rivayette geçen sahabeyle sınırlı tutmuşlardır. Fakihlerin değerlendirmelerinin anlaşılabilmesi ve kriterlerinin tespit edilebilmesi için ilgili rivayetlerin metinlerinin ve metinlerle ilgili verilerin bütüncül olarak görülmesi gerekmektedir.

Çalışmada ele alınacak rivayetlerden ilki Hz. Muhammed ile tüm savaşlara katılmış, onun övgüsüne mazhar olmuş, hatta Kur'ân'ın kendisinden öğrenilmesini tavsiye ettiği dört sahabîden biri olan Sâlim hakkındadır. Hz. Ömer'in "eğer sağ olsaydı halife olarak onu önerirdim" dediği Sâlim, âlim ve zâhid bir kişidir. O, babası Ebû Huzeyfe'nin hanımlarından biri olan Sübeyte'nin kölesiyken daha sonra azat edilmiş ve Ebû Huzeyfe'nin evlatlığı olmuştur. (Özşenel, 2009, s.36/49-50) Bu durum evlatlık çocuklar öz çocuk gibi muamele gördüğü zamanlarda herhangi bir problem oluşturmamıştır. Nitekim Câhiliye döneminde bir kimsenin evlat edinildiği zaman üvey babasının adıyla çağrıldığı ve onun mirasçıları arasına dahil olduğu rivayet edilmiştir. (Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Nikâh", 10 (No. 2061)). Fakat sonrasında "*Evlatlıklarınızı babalarının soy adlarıyla anın.*" (el-Ahzâb 33/5) âyetinin indirilmesiyle birlikte bu durum değişmiş ve evlat edinilen çocukların öz çocuk gibi mahrem olmayacağı ortaya çıkmıştır. Sâlim özelinde ise ergenlik çağına ulaştığında ev ahalisi arasında bu durumdan kaynaklı bazı huzursuzluklar ortaya çıkmıştır. Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve İbn Hibbân'da farklı metinlerle de olsa yer alan Sâlim rivayeti¹ yetişkin bir kimsenin emzirilmesinin hükmünü, bu emzirmeden hısımlığın doğup doğmayacağını, hükmün umûmî olması

¹ Rivayetlerde aktarıldığı üzere Ebû Huzeyfe'nin diğer eşi Sehle bint Süheyl, Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Allah'ın Resûlü! Biz Sâlim'i oğlumuz gibi görüyorduk, o bizim evimize girip çıkıyordu, oysa evimizde sadece bir oda var. (Ebû Dâvûd, "Nikâh", 10 (No. 2061)) Sâlim artık ergenlik çağına ulaştı, yetişkin erkeklerin kavrayışına sahip oldu. O hala evimize girip çıkıyor. (Müslim, "Radâ", 1453.) Sâlim eve girdiğinde (kocam) Ebû Huzeyfe'nin yüzünde bir hoşnutsuzluk seziyorum." demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Onu emzir." buyurmuştur. Sehle şaşırarak "Onu nasıl emzireyim? O yetişkin bir adam!" dediğinde Hz. Peygamber tebessüm ederek "Onun yetişkin bir adam olduğunu biliyorum." buyurmuştur. Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in Sehle'ye "beş kez emzir" dediği nakledilmekte, rivayetin geri kalan metni benzer muhtevada gelmektedir. (İbn Hibbân, 1414/1993, s. 10/27). Nispeten detaylı içeriğe sahip bir rivayete göre ise "Onu emzir, böylece sana haram olur ve Ebû Huzeyfe'nin içindeki sıkıntı da gider." buyurmuştur. (Müslim, "Radâ", 1453; 'Aynî, ts., s. 2/85). Rivayete göre Sehle, buyrulduğu üzere Sâlim'i emzirmiş ve Hz. Peygamber'e gelerek "Artık Ebû Huzeyfe'nin yüzüne baktığımda hoşlanmadığım hiçbir şey görmüyorum." demiştir. (Buhârî, "Megâzi", 12 (No. 4000); İbn Mâce, "Nikâh", 36 (No. 1943)).

durumunda uygulanma şartlarını, husûsî olması durumunda ise kriterin nasıl tayin edileceğini tartışmaya açmaktadır. Rivayetten çıkarılan hükümler fakihler arasında ihtilaflı olurken, bu hükümlerin umum-husûs ifade etmesine dair yaklaşımlar ve bu bağlamda ileri sürülen kriterler önem kazanmaktadır.

Çalışmada ele alınacak ikinci rivayet ise Huzeyme b. Sabit hakkındadır. İslâm hukukunda, belirli istisnalar dışında her türlü davada asgari olarak iki erkek şahidin bulunması esastır. (el-Bakara 2/282) Ancak Hz. Muhammed, sahabeden Huzeyme bin Sâbit özelinde bir istisna yapmış ve onun tek başına şahitliğini yeterli görmüştür.² Huzeyme'nin alışveriş esnasında yanlarında bulunmamasına rağmen şahitlik yapması ve bu şahitliğini de ön kabule, güvene, inanca dayandırması rivayetin fikhî anlamda doğuracağı hükümlere kapı aralamaktadır. Zira şahitlik yapacak kişi, fikhen buna gerçek anlamıyla şahit olmalıdır. Huzeyme'nin ise şahit olmamasına rağmen şahitliği kabul edilmiş görünmektedir. Diğer yandan Resûlullah'ın onun şahitliğini iki şahit gibi sayarak "Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle - biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar." (el-Bakara, 2/282.) âyetini nesh edip etmediği, bu iki nassın birlikte düşünülmesiyle doğacak fikhî hükmün mahiyeti ulemâyı umum-husûs konusunda da yönlendirmiştir. Ayrıca Huzeyme rivayetinden ilk bakışta anlaşılan onun güven ve inanca istinaden şahitlik yapmış olmasıdır. (Bâcî, 1914, s. 5/208-209; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1991, s. 2/90) Kastallânî'nin (öl. 923/1517) ifadelerine göre Huzeyme'nin şahitliğini iki şahit yerine sayması da Resûlullah'ın hasâisindedir. (Kastallânî, ts., 2/387) Güven esaslı bir şahitliği Resûlullah'ın iki şahit mesabesinde saydığı dikkate alındığında konunun tartışma zemini genişlediği gibi (Özsoy, 2016) umûmî-husûsî hükümleri belirleme kriterleri de değişkenlik göstermektedir.

Hz. Peygamberin fakir bir sahabiye ezberindeki birkaç sureyi öğretmesi karşılığında evlendirdiği haberi³ de hükmünün umûmî mi hususî mi olduğu tartışılan rivayetler arasındadır. Nikah akdinin sonrasında kocanın karısına ödediği para veya mal olarak tanımlanan mehir birçok farklı kültürde ve dinde var olan bir uygulamadır. Para ve mal şeklinde verilebildiği gibi maddi değer ifade eden bazı hizmetlerin de mehir yerine geçtiği kabul edilmektedir. (Aydın, 2003, s. 28/389) Nitekim Kasas suresinin 27. âyetinden, Hz. Musa'nın mehir olarak kayın pederinin yanında sekiz yıl çalıştığı anlaşılmaktadır. (el-Kasas 28/27) Fakat ilgili rivayetten hareketle fikhî âlimleri, mehir olarak Kur'ân öğretiminin geçerliliğini tartışmışlardır. (Zürkânî, 1424/2003, s. 3/194) Rivayet Kur'ân öğretiminin satılıp satılmayacağı, maddi değeri olup olmadığı, mehir olarak maddi değeri olmayan bir şeyin

² Rivayete göre Resûlullah bir bedevîden at satın almış ve ona atın bedelini ödemek üzere peşinden gelmesini söylemiştir. Bedevî biraz geride kalınca diğer bazı şahıslar bedevînin önünü kesip atı ondan satın almak için pazarlık yapmaya başlamışlardır. Oysa onların Hz. Muhammed'in atı satın aldığından haberleri yoktur. Bazıları Rasûlullah'ın anlaştığı fiyattan daha yüksek fiyat teklif edince bedevî Resûlullah'a seslenerek "Eğer bu atı satın aldıysan söyle, yoksa onu başkasına satacağım" demiştir. Hz. Muhammed onun bu sözünü işitince "Ben onu senden satın almadım mı?" diye sormuş, bedevî de "Hayır vallahi, sana satmadım" diye cevap vermiştir. Buna karşılık Resûlullah tekrar "Ben onu senden satın aldım." buyurmuştur. İnsanlar onların etrafında toplanıp tartışmayı izlemeye başlamışlardır. Bedevî "Haydi, benim onu sana sattığıma şahitlik edecek birisini getir!" deyince Huzeyme b. Sâbit "Ben şahitlik ederim ki sen onu sattın" diye öne çıkmıştır. Bunun üzerine Resûlullah Huzeyme'ye dönüp "(görmediğin halde) Niçin şahitlik ediyorsun?" diye sorduğunda Huzeyme "Senin doğruluğuna inandığım için ey Allah'ın Resûlü!" diye cevap vermiştir. (Nesâî, "Buyû", 81 (No. 4647)). Diğer bir rivayette de Huzeyme "Sana gökten vahiy geldiğine inanıyoruz, bir alışverişine şahit olmamıza gerek var mı?" diyerek şahitlik yapmıştır. Bunun üzerine Hz. Muhammed onun şahitliğini bundan sonra iki kişinin şahitliği gibi kabul etmiştir. (Nesâî, "Buyû", 81 (No. 4647); Ahmed b. Hanbel, 2001, s. 3/205 (No. 21883); Serahsî, 1414/1993, s. 16/114)

³ "Bir kadın Allah Resûlüne gelerek 'Ey Allah'ın Resûlü! Ben kendimi sana hibe ettim demiş ve (cevap almak için) uzun süre ayakta beklemiştir. Bunun üzerine bir adam ayağa kalkmış ve 'Ey Allah'ın Resûlü! Eğer senin ona ihtiyacın yoksa onu benimle evlendir' demiştir. Resûlullah adama 'Ona mehir olarak verebileceğin bir şey var mı?' diye sorduğunda adam 'Bu izarım (belime sardığım örtü) dışında hiçbir şeyim yok' diye cevap vermiştir. Resûlullah 'İzarımı ona verisen senin örtün kalmaz. Başka bir şey bul' deyince adam 'Hiçbir şey bulamıyorum' demiş, Resûlullah da 'Bir şey ara, demirden bir yüzük bile olsa' buyurmuş fakat adam hiçbir şey bulamamıştır. Bunun üzerine Resûlullah 'Ezberinde Kur'ân'dan bir kısım var mı?' diye sormuştur." Adam da "Evet, şu süre ve şu süre..." diyerek bazı süreleri saymıştır. Bunun üzerine Resûlullah "Seni, ezberindeki Kur'ân karşılığında onunla evlendirdim" buyurmuştur. (Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 21. (No. 5029); Şevkânî, 1993, s. 5/344-345)

verilip verilemeyeceği, nikah akdinin şartlarının esneyip esnemeyeceği, diğer bir ifadeyle şartların mutlak olarak bağlayıcı olup olmadığı gibi bağlamlarda ele alınmıştır. (‘Aynî, ts., s. 12/143.; İbn Hacer, 1379, s. 9/212; Mâlik b. Enes, 2004, s. 3/194-195). Bu tartışma ve değerlendirmelerin uzantısı olarak ise hükmün umûmî-husûsî olması meselesi derinlik kazanmış, bu bağlamdaki kriterler genişletilmiştir. Nitekim rivayet, adamın yoksulluktan dolayı bunu yaptığını veya yapmak zorunda olduğunu ortaya koyduğundan yoksulluğun mehirde muâf olmak için yeterli bir unsur olup olmayacağı umûmî-husûsî hükmü belirleyici rol kazanmıştır.

Altın ve gümüş kullanımına getirilen ruhsat hükümleri de fukaha tarafından neredeyse ittifakla herkes için geçerli hüküm ihtiva ettiğinin kabul edilmesi açısından incelemeye değerdir. Kur’ân-ı Kerim’de insanın aciz bir varlık olduğu ve değerinin kulluktan geldiği ifade edilmiştir. (el-Enfâl 8/59; et-Tevbe 9/2-3; el-Hûd 11/20) İslam hukukunda insanın bu bilince ulaşabilmesi adına vazedilmiş birçok hüküm bulunmaktadır. Bu bağlamda kibir ve gösteriş emareleri taşıyan ve daha çok toplumun zengin kesiminin sahip olabildiği birer lüks tüketim aracına dönüşmüş ipek ve altının kullanımıyla ilgili bazı sınırlamalar getirilmiştir. Nitekim bu eşyaları daha çok güzel görünmek için kullanan kadınların aksine zengin ve soylu görünme amacı taşıyan erkeklerin ipek ve altın kullanmaları yasaklanmıştır. “Dünyada ipek giyen kimse, ahirette onu giyemeyecektir.” (Buhârî, “Libâs”, 25 (No. 5834); Tahâvî, 1994, s. 12/325) rivayeti bu çerçevede aktarılan rivayetlerden biridir. Genel hüküm bu olmakla birlikte bazı rivayetlerde ihtiyaç halindeki bazı sahabilere bu eşyaların kullanımıyla ilgili ruhsatlar verildiği görülmektedir.⁴ Başka bir rivayette ise yine bazı zaruretler sebebiyle altın kullanımına dair yasağın yumuşatıldığı görülmektedir.⁵ İlgili rivayet, zaruret sebebiyle Rasûlullah’ın söz konusu kişiye altından yapılmış bir burun kullanma izni verdiğini açıkça göstermektedir. Bazıları bu olayın, altın takmanın erkeklere yasaklamasından önce olabileceğini (Tahâvî, 1994, s. 4/32) iddia etse de hem ipek hem de altın kullanımına ruhsat veren rivayetler beraber incelendiğinde bu eşyaların haram kılınmasından sonra da özel sebeplerle kullanımına izin verildiği görülmektedir. Bununla ilgili olmak üzere fakihler arasında rivayetlerin hükümlerinin umûm-husûs ifade etmesi bakımından tartışma genişlemekte, kriterler de aynı doğrultuda şekillenmektedir.

Benzer şekilde akli melekelerinde zayıflık olan Habban b. Munkiz’e alışverişlerde verilmiş cayma hakkı ruhsatı da fukahanın çoğunluğu tarafından herkes için geçerli bir muhayyerlik türü olarak görülmüştür. Esasen İslam sözleşme hukukunda icap-kabul ile bedellerin karşılıklı değişimi esastır. Nitekim mülkiyetin naklini askıya almak ve istediği zaman sözleşmeyi sona erdirmek gibi sözleşmenin gereğine aykırı şartlar koymak sözleşmeyi ifsat etmektedir. Fakat bu iki şartı da içinde barındıran şart muhayyerliği fakihlerce neredeyse ihtilafsız kabul görmüş ve nesillerdir satış, kira vb. birçok sözleşmede uygulanmıştır. (Serahsî, 1414/1993, s. 13/41, 14/23; İbnü’l-Hümâm, ts., s. 6/276; Nevevî, ts., s. 10/215) Bu muhayyerliğin kaynağı olan rivayet⁶ incelendiğinde bir savaşta başından

⁴ Bu bağlamda Enes b. Mâlik’ten nakledildiğine göre Resûlullah, Zübeyr b. Avvâm ve Abdurrahman b. Avf’ın sefer sırasında kaşıntı (veya bitlenme) (Buhârî, “Cihâd ve’s-Siyer”, 90 (No. 2920; İbn Hibbân, 1414/1993, s. 12/248 (No. 5432)) sebebiyle ipek elbise giymelerine izin vermiştir. Açıklamalarda kaşıntının doğrudan bir deri hastalığından veya bitlenme sebep olduğu bir durumdan kaynaklanabileceği belirtilmiş, iki rivayet arasında çelişki bulunmadığı aksine her iki durumun birlikte veya ayrı ayrı gerçekleşmiş olabileceği söylenmiştir. Bazı fakihler sadece cüzzam gibi deri hastalıkları sebebiyle ipek giymenin câiz olduğu söylerken bazıları da hastalık gibi özür durumlarında genel olarak ipek giymeye izin verildiğini belirtmişlerdir. (Buhârî, “Cihâd ve’s-Siyer”, 90 (No. 2919); Beyhakî, 1424/2003, s. 3/381 (No. 6077); Alî el-Kârî, 1422/2002, s. 7/2770) Rivayetlerin bazılarında ruhsatın seferde verildiği geçmektedir. Dolayısıyla bu ruhsatın görünüşte kaşıntı sebebiyle verilmiş olsa da gerçekte savaş durumu için geçerli olabileceği de dile getirilmiştir. (Beyhakî, 1424/2003, s. 3/381 (No. 6078))

⁵ İlgili olayda Arfeca isimli bir sahabî Cahiliye döneminde gerçekleşen Kilâb Savaşı’nda burnunu kaybetmiştir. Bunun üzerine gümüşten bir burun yaptırmış fakat bu burun bir süre sonra kokmaya başlamıştır. Bu sebeple Resûlullah ona altından bir burun yaptırmasını söylemiştir. (İbn Hibbân, 1414/1993, s. 12/276)

⁶ Söz konusu rivayete göre “Muhammed b. Yahya b. Habbân dedi ki: ‘Dedem Munkiz b. Amr başından yara almıştı. Bu sebeple telaffuzu bozulmuş, akli melekesi de eksilmişti. Alışveriş yaparken sürekli aldanyor fakat bundan da vazgeçemiyordu. O, bu durumu Hz. Peygamber’e anlattı. Allah Resûlü de ‘Bir şey satın aldığın zaman aldatmaca

yara almış ve bu yüzden akli melekesinde zayıflama gerçekleşmiş bir sahabîye özel olarak verilmiş bir ruhsattan bahsedildiği görülmektedir. (Buhârî, “Büyü”, 48; Müslim, “Büyü”, 12; İbn Mâce, “Ahkâm”, 24; Ebû Dâvud, “İcâre”, 32; Tirmizî, “Büyü”, 28; Nesâî, “Büyü”, 12) Fakat ona duyulan ihtiyaç bu muhayyerliğin uygulama alanının genişlemesine yol açmıştır. Çoğu meselede hükümlerin umumî veya husûsî olup olmadığı tartışmaya konu olurken, bu rivayet özelinde fakihlerin şart muhayyerliğini herkes için geçerli bir hak olarak benimsemeleri dikkat çekicidir. Çalışmanın ikinci bölümünde, bu ittifakın dayandığı gerekçeler ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

Ölen kişinin arkasından nağme ile söylenen sözler şeklinde tanımlanabilecek olan ağıt çok eski zamanlardan beri farklı kültürlerde uygulanmaktadır. Daha çok kadın toplulukları tarafından gerçekleştirilen bu ritüel zaman zaman bir meslek haline de dönüşmüş ve belirli bir ücret karşılığında cenaze evlerine gidilerek de icra edilmiştir. Cahiliye devrinde de uygulanmaya devam eden ağıt ritüeli Hz. Peygamber tarafından içinde barındırdığı kadere isyan gibi İslam inanç esaslarına aykırı hususlar yüzünden yasaklanmıştır. (Suyûtî, 1406/1986, s. 4/16; Uludağ, 1988, s. 471) Nitekim Allah Resûlü “İslâm’da şigâr (kadın değişimi yoluyla nikâh), ağıt, câhiliyye devrine ait antlaşmalar (hılf), pazara mal taşıyarak fiyatları bozma (celeb) ve başkasının malını kendi malı gibi gösterme (ceneb) yoktur.” buyurmuştur. (Ahmed b. Hanbel, 2001, s. 20/96 (No. 12658); ‘Abdurrezzâk es-San’ânî, ts., s. 6/184 (No. 10437)) Fakat tüm bu yasaklamalara rağmen Allah Resûlü’nün bir kadın sahabeye ağıt yakma ruhsatı verdiği görülmektedir.⁷ İkinci bölümde yukarıda verilen tüm bu örnekler üzerinden fukahanın bir hükmün umumî mi hususî mi olduğu hususunda tercihte bulunmalarına sebep olan usûlî ilkeler üzerinde durulacaktır.

Umûm-Husûs Kriterleri ve Fakihlerin Değerlendirmeleri

Fakihler yukarıda zikredilen rivayetlerde vazedilen hükümlerin şahsa özel olması ve umûmiyet ifade etmesi noktasında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Taraflar görüşlerini delillendirirken farklı yaklaşımlar ve usûlî gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Rivayette yer alan hükmün genel kurallara uyup uymaması, diğer rivayetlerle çelişip çelişmemesi, sahabe ve tâbiun ameline aykırı olup olmaması, şeriatın temel maksatlarına muhalefet edip etmemesi ve hadislerin hükümlerinin umûmîliği düşüncesi, hükmün umûmî veya hususî yorumunu belirlemiştir. Aşağıda başlıklar halinde kapsamlı incelendiği üzere hükmün belirlenmesini sağlayan bu kriterlerle ilgili hem mezhepler arası hem de mezhep içerisinde çeşitli tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Genel Kurallara Aykırılık

Fakihler bazen rivayetlerde yer alan hükümleri İslam hukukunun genel kurallarına aykırı olduğu için şahsa özel sayabilmişlerdir. Daha çok Ehl-i re’y çevresinde benimsenen bu yaklaşıma göre deliller hiyerarşisinde nassların tamamından elde edilen genel ilkeler, ahad rivayetlerin ifade ettiği tikel hükümlere öncelenmiştir. Bu noktada, bazı meselelerde Mâlikîlerin de Hanefîlerle benzer

olmadığını söyle, o zaman yaptığın alışverişte üç gece (bazı rivayetlerde üç gün) muhayyerliğin olacak. Razi olursan malı elinde tut, olmazsan iade et.’ buyurdu.’ Habbân, Hz. Osman dönemine kadar yaşadı. O zaman yüz otuz yaşında ihtiyar bir adamdı. Bir şey satın aldığında ve etrafındakiler bunu niye aldın diye sorduğunda, ‘Allah Resûlü bana alışveriş yaptığımda üç gün muhayyer olduğumu söylemişti’ diyordu. ‘Bunu iade et, sen aldanmışsın’ denildiğinde geri gidiyor ve satıcıdan malını geri almasını parasını da iade etmesini istiyordu. Satıcı da ‘hayır sen razı oldun ve malı alıp gittin’ (gibi sözlerle) isteğini geri çeviriyordu. Fakat sahabeden birisi onunla gelip satıcıya ‘Allah Resûlü onu, satın aldığı şeylerde üç gün muhayyer kıldı’ dediğinde satıcı parayı iade ediyor ve malını geri alıyordu. Beyhakî, 1424/2003, s. 5/449).

⁷ İlgili rivayette Ümmü Atıyye’den şöyle nakledilmiştir: “‘Ey Peygamber! Mümin kadınlar Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmayacakları, hırsızlık yapmayacakları, zina etmeyecekleri, çocuklarını öldürmeyecekleri, elleriyle ayakları arasında bir iftira düzüp getirmeyecekleri, dine ve akla uygun hiçbir konuda sana karşı gelmeyecekleri hususunda sana biat etmeye geldiklerinde...’ ayeti (el-Mümtehine, 60/12) nazil olduğunda, ma’rûf kavramına niyâha (ölü üzerine ağıt yakma) da dahildi. Bunun üzerine ben ‘Ey Allah’ın Resûlü! Ancak falan aile hariç (olsun); çünkü onlar câhiliye döneminde bana ağıt yakarak destek olmuşlardı, ben de onlara karşılık vermek zorundayım.’ dedim. Bunun üzerine Resûlullah ‘Falan aile hariçtir.’ buyurdu.” (Müslim, “Cenâiz”, 936) Diğer bir rivayette ise şöyle nakledilmektedir: “‘Ey Allah’ın Resûlü! Ben de onlara karşılık vermeliyim’ dedim. Ancak Resûlullah bu isteğimi kabul etmedi. Ben de isteğimi birkaç kez tekrar edip ısrar ettim, sonunda onlara karşılık vermeme müsaade etti.” (Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 60)

bir yaklaşım benimsedikleri görülmektedir. (Özdemir, 2016, s. 206-208; Yüksek, 2023, s. 31-34) Ehl-i hadîs ise rivayetle amel edilmesine mâni olacak daha kuvvetli bir nass gibi tercihe şayan bir gerekçe olmadığı sürece rivayetlerin azami ölçüde uygulanmasından yanadır.⁸ Bu sebeple Ehl-i hadîse göre rivayetin İslam hukukunun genel ilkelerine aykırı olması gibi akli mülahazalar rivayetin terki için yeterli bir gerekçe oluşturmamaktadır. (Nevevî, ts., s. 1/92) Nitekim İmam Şâfiî (öl. 204/820), “Sahih bir hadis varsa, mezhebim odur.” sözüyle bu anlayışı veciz biçimde ifade etmiştir. (Nevevî, ts., s. 1/92; Râzî, 1997, s. 3/366-367) Şâfiî bu görüşünü şöyle temellendirir: Haber, kıyastan daha güçlü bir delildir; bu nedenle kıyasa tercih edilmelidir. Çünkü haber, Hz. Peygamber’in sözüdür; kıyas ise bir müctehidin çıkarımıdır. Peygamber’in sözü yanılma ihtimalinden korunmuştur, ancak müctehidin kıyası böyle bir korumadan yoksundur. Dolayısıyla masumun sözü, masum olmayanın sözünden daha üstün kabul edilir. (Zencânî, 1398, s. 1/363-365; İbnü’l-Lahhâm, ts., s. 96)

Hz. Peygamber’in “Huzeyme kimin lehine şahitlik ederse, o yeterlidir” hadisi bu bağlamda zikredilen önemli rivayetlerden biridir. Çünkü bu uygulama, Bakara sûresi 282. âyette geçen “iki erkek şahitle şahitlik yapınız” ilkesine aykırı görünmektedir. Genel kural şahitlikte sayı şartının olması iken, Huzeyme özelinde bu kural kaldırılmış ve bir kişinin şahitliği yeterli sayılmıştır. (Serahsî, 1414/1993, s. 16/114; ‘Aynî, ts., s. 6/278) Nitekim Huzeyme söz konusu olayda görgü tanığı dahi değildir; yalnızca Peygamber’in doğruluğuna olan inancı sebebiyle şahitlik etmiştir. (Bâcî, 1332, s. 5/208-209; İbn Kayyim el-Cevzî, 1411/1991, s. 2/90) Bu olay, Hz. Peygamber’in şahsi bilgisine dayanarak verdiği bir hükümdür ve Huzeyme’nin tanıklığı sadece bu karara destek mahiyetinde kullanılmıştır. Bu çerçevede bazı bid’at ehli grupların “doğruluğu bilinen bir kişi lehine her iddiada şahitlik yapılabileceği” yönündeki anlayışlarının bu olaya dayanarak meşrulaştırılmasının batıl olduğu ifade edilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber’in konumu, başka kimseyle kıyaslanamayacak bir makamdır ve bu tür hükümlerde ona kıyas yapılamaz. (Azimabâdî, 1415, s. 10/20; Şevkânî, 1993, s. 5/203)

Aynı bağlamda zikredilebilecek olan Sâlim’in emzirilmesi rivayeti Hanefî ve Malikîler’in öncülük ettiği çoğunluk tarafından nassların geneline⁹ aykırı olduğu için şahsa özel bir uygulama olarak yorumlanmıştır. Nitekim Sâlim’in eve girip çıkması evde yaşayan kadınlar için sıkıntı doğurduğu ve Sâlim’in de başka yerde yaşaması mümkün olmadığı için bu ruhsatın zaruret sebebiyle verildiği ve genel bir ilke haline dönüştürülemeyeceği ifade edilmiştir. (İbn Rüşd, 1988b, s. 1/494; Sîndî, 1406/1986b, s. 6/105) Ayrıca bu ruhsatın dayanağı olan rivayetler yalnızca bir kişiden gelmektedir ve ahad haberin Kur’ân’daki genel hükümleri tahsis edip edemeyeceği konusunda da usulcüler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Genel kanaate göre iki yaşından sonra emzirme ile mahremiyet doğmayacağından bu olay sadece zaruretle sınırlı istisnâ bir örnek olarak kabul edilmiştir. Yine yetişkin bir erkeğin mahremi olmayan bir kadını emmesinin de mahremiyet ilkelerine aykırı olduğu ve bahsedilen emmenin, sağılan sütün içirilmesi şeklinde yorumlanması

⁸ Şâfiî ve Hanbelî âlimler, âhâd haberin genel kurala aykırı görünse bile delil olarak kabul edileceği görüşünü benimsemişlerdir. Bu yaklaşıma örnek olarak, “hayvanın kesilmesiyle karnındaki ceninin de kesilmiş sayılacağı” yönündeki rivayet gösterilebilir. Söz konusu rivayet cenini annenin bir parçası olarak değerlendirirken, Hanefiler onu müstakil bir varlık kabul etmiş ve bu sebeple annesinin boğazlanmasını yavrunun etinin yenmesi için yeterli görmemişlerdir. Yani Hanefiler bu rivayeti kıyasa uygun bulmayarak onunla amel etmemişlerdir. Benzer şekilde, ölüm hastalığı sırasında kişinin kölelerinden birini belirlemeden azat etmesi durumunda nasıl hüküm verileceği meselesinde de farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ebû Hanife, her kölenin oransal olarak kısmen azat edilmiş sayılacağı kanaatindeyken; diğer mezhepler, İmrân b. Husayn’dan nakledilen sahih hadisi esas alarak Resûlullah’ın altı köleyi üç gruba ayırıp kur’a ile iki köleyi azat etmesi uygulamasını delil olarak benimsemişlerdir. (Sübkî, ts., s. 2/164-165) Benzer biçimde Cessâs, selef âlimlerinin Ebû Hüreyre’nin rivayetlerini genel ilkelerle karşılaştırarak değerlendirdiklerini, bu nedenle onun rivayetlerinin kıyasa arz edilmesinin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Buna göre, Ebû Hüreyre’den gelen rivayetlerden kıyasa uygun olanlar kabul edilmiş, kıyasa aykırı görülenler ise sahabenin açıkça benimsediği durumlar dışında reddedilmiştir. “Zinadan doğan çocuğun üç kişinin en şerlisi olduğu” ve “ateşe temas eden bir şeye dokunulmasıyla abdestin bozulacağı” yönündeki rivayetler, bu yaklaşımın örnekleri arasında zikredilebilir. (Cessâs, 1994, s. 3/129)

⁹ Bakara 233. âyet ve “Süt emme, açlık zamanında olur” hadisi buna örneklerdir. (Nevevî, 1392, s. 10/30.)

gerektiği belirtilmiştir. (Alî el-Kârî, 1422/2002, s. 5/2083; Cezerî, 2003, s. 4/224; İbn Kuteybe, 1419/1999, s. 434-438)

Mehir olarak Kur'ân öğretiminin yeterli görüldüğü rivayette de benzer bir durum söz konusudur. Bu hadisi esas alan bazı âlimler, öğretimin mehir sayılabileceğini savunmuş; hatta Şâfiî, Mâlik (öl. 179/795), bir rivayette Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Zâhirîler, sûre öğretiminin mehir olarak geçerli olduğunu ve bu durumda öğretmenin vacip olacağını ifade etmiştir. Şâfiîler, Hanbelîler ve Mâlikîler'e göre Kur'ân öğretimi bir menfaat içerdiği ve menfaatler de mal olduğu için mehir olarak Kur'ân öğretimi herhangi bir problem taşımamaktadır. (Alî el-Kârî, 1422/2002, s. 5/2098-2099; Hattâbî, 1932, s. 3/211-212; İbn Hacer, 1379, s. 9/208-209; İbn Kudâme, 1388/1968, s. 5/411; Zekeriyâ, 1994, s. 2/71) Buna karşılık Hanefî mezhebi ise bu uygulamanın genel fıkıh kurallarına uygun olmadığını ve mehrin ancak mal veya belirli bir menfaat olabileceğini savunmuştur. (İbn Battâl, 1423/2003, s. 7/268; Şevkânî, 1999, s. 5/345; 'Aynî, 2000, s. 10/280, ts., s. 12/143)

Ayrıca Tahâvî'ye (öl. 321/933) göre, nikâh akdi bir mehir karşılığına dayanır ve bu karşılık muayyen ve ölçülebilir olmalıdır. Ancak öğretim işi, zaman ve sonuç açısından belirsiz olduğu için kira gibi işlemlerde bile geçerli sayılmaz. Dolayısıyla bir kadına “sana şu sûreyi öğretiyim” denilerek nikâh akdi yapılırsa bu muteber değildir; çünkü öğretimin süresi ve verimliliği kişiden kişiye değişir. Aynı şekilde bir kimse evini bir sûre öğretimi karşılığında satsa bu da geçersiz olur. Bu görüşe göre öğretim ne mal ne de menfaat olarak mehir yerine geçebilir. (İbn Hacer, 1379, s. 9/213) Kur'ân'ın mehir olarak kabul edilmesi halinde zarar gören bir diğer ilke de ibadetin karşılık beklemeden yapılması gerektiğidir. Bazı rivayetlerde öğretilecek sûrelerin sayısının belirtilmesi, öğretimin belirli bir menfaat olarak değerlendirilebileceğini düşündürse de Kur'ân'ın satılamayacağına ve ibadet karşılığı ücret alınamayacağına dair rivayetler öğretimin mehir olamayacağını savunan Hanefîler'e delil olmuştur. (İbn Hacer, 1379, s. 9/212; Mâlik b. Enes, 1425/2004, s. 3/194-195; 'Aynî, ts., s. 12/143)

Diğer bir örnekte Ebû Hanîfe (öl. 150/767) “Bu ikisi ümmetimin erkeklerine haramdır” (Tirmizî, “Libâs”, 1; İbn Mâce, “Libâs”, 19) hadisiyle ipek giymeye dair genel bir yasak konulduğunu söyleyerek savaş hali de dahil olmak üzere erkeklerin saf ipek giymelerini caiz görmemiştir. Ona göre böyle bir zaruret atkısı ipek, çözücü pamuk şeklindeki karışım kumaşlarla giderilebilir. Dolayısıyla saf ipek kullanımını gerektirecek mutlak bir zorunluluk yoktur. Ebû Hanîfe, savaşta ipek giymeye izin verildiğine dair rivayetleri, umum ifade eden yasaklayıcı naslara aykırı gördüğünden bunları Hz. Peygamber'in belirli şahıslara tanıdığı özel bir ruhsat olarak yorumlamıştır. Buna karşılık İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise savaşta saf ipek giyilmesine dair ruhsat rivayetlerini genelleyerek savaş hali için geçerli saymışlardır. Onlar bu iznin illetini hem sünnette sabit oluşuyla hem de düşman karşısında ipeğin caydırıcı etkisiyle açıklamış, benzer olaylara uygulamışlardır. (Zeylâ'î, 1313, s. 6/15; 'Aynî, 2000, s. 12/102)

Fakihlerin bu değerlendirmelerinden anlaşıldığı üzere rivayetin hükmü genel kurallara aykırı olursa husûs ifade etmektedir. Bu bağlamda Ehl-i hadîs hükümlerin her halükârda umûm ifade ettiğini söylese de Ehl-i re'y nassları bütün olarak esas almış ve genel ilkeleri önceleyerek husûs ifade ettiğini söylemiştir. Huzeyme'nin şahitliği, Sâlim'in emzirilmesi, mehir olarak Kur'ân öğretimi, erkeklerin ipek ve altın kullanımı meseleleri fukahanın geneli tarafından husûsî hüküm olarak kabul edilmiştir. Hadiselerdeki hükümlerin şahsa özel, zaruret halinde veya kişisel bir sebebe dayalı olarak vazedilmesi bu yaklaşımın temel dayanağı olmuştur. Diğer bir ifadeyle rivayetlerdeki hükümler subûtu kat'î hükmü umûmî âyetlere, genel kurallara ve yaygın sahabe/tâbiûn uygulamalarına muhalefet ettiğinden şahsa özel olarak değerlendirilmiştir. Buna göre “hükümlerin genel kurala aykırı olmaları”nın bir kriter olarak kabul edildiği anlaşılmakta, bu kriterin de

hükümlerin umûmî veya husûsî olarak değerlendirilmesinde belirleyici role sahip olduğu görülmektedir.

Farklı Rivayetlerle Çelişme

Fakihler bazen sıhhat kriterleri sebebiyle farklı rivayetlerle amel etmişler bazense birinin amel ettiği rivayet diğerine hiç ulaşmadığından amel edememiştir. Kimi zaman cem' ve telif aşamasında rivayetleri uzlaştırmaya çalışırken farklı sonuçlara ulaşabilmişler bazen de rivayetlerin mensûh olmalarına yönelik kanaatleri onları görüş ayrılığına götürebilmiştir. Nitekim Sâlim hadisesine dair rivayetler bu bağlamda değerlendirilmiş ve fakihler arasında farklı yaklaşımlara yol açmıştır. Mâlikîler, haber-i vâhid ile Kur'ân nassının sınırlandırılmayacağını savunarak bu hadisi delil almamış; "Emzirme yalnızca açlık içindir", (Buhârî, "Nikah", 22) "Süt emme bağırsakları açandır", (Tirmizî, "Radâ", 5) "Süt ancak et ve kan oluşturursa haramlık doğurur" (Beyhakî, 1424/2003, s. 7/758) ve "Kimin süt kardeşiniz olduğunu iyice araştırın."¹⁰ gibi rivayetlerden hareketle büyüklere emzirmenin geçersiz olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre bu olay, iki yaş sınırının belirlenmesinden önce vuku bulmuş olup sonraki hadislerle neshedilmiş (Cezerî, 2003, s. 4/224; Kâsânî, 1986, s. 4/5-6) veya Sâlim'e özel bir ruhsat mesabesinde kalmıştır. (Şirbînî, 1415/1994, s. 5/129) Buna karşılık İmam Şâfiî, hadisi delil göstererek mahremiyet için beş defa emmenin şart olduğunu belirterek rivayetin hem büyüklere emzirme hükmünü hem de beş defa emme şartını içerdiğini söylemiştir. Ona göre ilk hüküm neshedilmiş olsa da ikincisi geçerli kalmaktadır; çünkü bu rivayet, Bakara 2/233'teki genel emzirme süresinin dışında kalan istisnâ bir durumdur. (Hattâbî, 1932, s. 3/187; İbn Rüşd, 1988b, s. 1/494; Mâverdî, 1999, s. 11/365; Müzenî, 1990, s. 8/332; Nevevî, 1392, s. 10/30, ts., s. 18/212; Şâfiî, 1410/1990, s. 5/29-30) Sâlim'in emzirilmesi hükmüne yönelik ihtilaf sahâbe dönemine uzanmakta olup Ebû Mûsâ el-Eş'arî büyüklere emzirmeyi haramlık sebebi sayarken, İbn Mes'ûd buna Kur'ân'a dayanarak karşı çıkmıştır. (Alî el-Kârî, 1422/2002, s. 5/2083) İbn Mes'ûd'a göre Peygamber'in hanımlarının çoğu hadisin şahsa özel olduğu görüşünü benimsemiş, (Şirbînî, 1415/1994, s. 5/129; Kastallânî, ts., s. 6/265.) Hz. Ömer ise büyüklere emzirmenin geçersizliğini sert bir şekilde vurgulamıştır. (Kâsânî, 1986, s. 4/5-6; Serahsî, 1414/1993, s. 5/135-136) Diğer yandan "Emzirme sadece açlık içindir" rivayeti de Hz. Âişe'den gelmesine rağmen o, büyüklere emzirmenin mahremiyet doğuracağını savunmuştur. (Kastallânî, ts., s. 6/265) Hz. Âişe'nin farklı rivayetler nakledip farklı tutumlar sergilemesi, hadisleri bağlama göre yorumladığını ve nafaka için olmasa da mahremiyet hükümlerinde Sâlim hadisini esas aldığını göstermiştir. (San'ânî, ts., s. 2/313)

Huzeyme'nin şahitliği meselesi de farklı rivayetlerle çelişmekten kaynaklı farklı değerlendirmelerde bulunulan örneklerdendir. Öyle ki Hattâbî (öl. 388/998), Huzeyme b. Sâbit'in şahitliğinin iki kişiye denk sayılması gibi örneklerin nesihle kaldırılmadığını, bunların şahsî ruhsatlar olduğunu belirtmiştir. Zira nesih, hükmün geneli kapsayan kaldırılması anlamına gelir; bireye özel izinler için söz konusu olamaz. (Suyûtî, 1406/1986, s. 7/223-224) İbnü't-Tîn'in (öl. 611/1214) aktardığına göre Hz. Peygamber, Huzeyme'ye bu ayrıcalığı tanıdıktan sonra "Artık görmediğin şeye şahitlik etme" diyerek bunun genelleştirilmemesi gerektiğini ifade etmiştir. (Şevkânî, 1993, s. 5/203) Benzer şekilde Medine valisi Mervân b. Hakem'in yalnızca Abdullah b. Ömer'in şahitliğiyle bir şahsa arazi tahsis etmesi eleştirilmiştir. Onlara göre bu tür bir tahsis, ancak şahitliğe davacının yemini de eklenirse geçerli olabilmektedir. Nitekim Şurayh gibi bazı erken dönem fakihlerinin, Huzeyme rivayetine dayanarak güvenilir bir şahidin karîne ile desteklenmesi hâlinde hüküm verilebileceğini öne sürmesi, cumhura göre şahsa özel hükümleri kıyas ile genişletmek manasına geldiğinden caiz görülmemiştir. Mervân'ın uygulaması da devlet malından yapılan bir tahsis olabileceği şeklinde te'vil edilmiştir. İbn Ömer'in adaletine güvenildiği için tek başına şehadetinin yeterli görüldüğünü

¹⁰ Hz. Âişe'den şöyle rivayet edilmiştir: Resûlullah (s.a.s.) onun yanına girdiğinde yanında bir adam vardı. Resûlullah'ın yüzünün değiştiğini görünce Hz. Âişe şöyle dedi: 'Ey Allah'ın Rasûlü! Bu, benim süt kardeşimdir.' Buna karşılık Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'Kimin süt kardeşiniz olduğunu iyice araştırın! Zira gerçek süt kardeşliği, açlık zamanında (küçüklükte) olan emzirmeyle olur.' (Buhârî, "Nikâh", 22 (No. 5102))

ifade edenler olsa da baskın görüş, özellikle mülkiyetle ilgili konularda, en az iki şahit veya bir şahit ve yemin gerektiği yönündedir. (‘Aynî, ts., s. 4/104, 13/177)

Kur’ân öğretiminin mehir olarak tayin edilip edilemeyeceği meselesi de rivayetlerin farklı metinleri ve yorumları etrafında şekillenmiştir. Bazı fakihler rivayette geçen “Bu, senden sonra kimse için mehir olmayacaktır.” (Sindî, 1406/1986b, s. 6/55) ifadesine dayanarak olayı şahsa özel görmüş; bazıları ise mehir başlangıçta belirlenmemekle birlikte kadına vefat sırasında Hayber ganimetinden pay verildiğine dair rivayeti esas alarak, aslında sûrenin mehir sayıldığına dair bir uygulamanın olmadığını iddia etmiştir. Rivayetlerde “Kur’ân’dan bildiklerinle evlendirdim” veya “Kur’ân öğretmen karşılığında evlendirdim” gibi lafız farkları da ihtilafa yol açmıştır. (Şevkânî, 1993, s. 5/344-345) Hadislerin zahirine dayanarak Kur’ân öğretiminin mehir olabileceğini savunanlar arasında İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Zâhirîler yer almış; Fâtîha sûresi ile hastayı iyileştiren sahabeye verilen koyun sürüsü örneğini (Buhârî, “Tıb”, 33; Müslim, “Selâm”, 65) Kur’ân karşılığında ücret alınabileceğine delil göstermişlerdir. (İbn ‘Abdilber, 1421/2000, s. 5/416) Buna karşılık Hanefiler, Kur’ân öğretimini ibadet sayarak karşılığında ücret alınmayacağını ve bu nedenle mehir olarak geçerli olmayacağını ileri sürmüş; Ubey b. Ka’b ve Ubâde b. Sâmî’in öğretim karşılığı aldıkları yayların “ateşten halka” olarak nitelendirildiği rivayetler (Ebû Dâvûd, “İcâre”, 1; İbn Mâce, “Ticârât”, 8; Şevkânî, 1993, s. 5/343) ile Muğire b. Şu’be’nin ücretli müezzin tutmasının yasaklanmasını delil göstermişlerdir. (İbn Mâce, “Ezân”, 3)

Bu hadislerin hükümlerini genelleştirmeyen âlimler, bunların ya neshedildiğini ya da sadece o kişilere özel olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşıma göre Resûlullah bu kişilere ruhsat vermiştir, ancak bu ruhsat ümmetin geneli için geçerli değildir. Nitekim bu rivayetlerin bazı metinlerinde özel ibarelerin bulunması da bunu desteklemektedir. Örneğin “Bu, senden sonra kimseye mehir olmaz” ifadesi, uygulamanın şahsî bir tahsis olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. (Sindî, 1406/1986b, s. 6/55) İbn Abdilber (öl. 463/1071) gibi muhaddisler, Hanefilerin bu konuda dayandığı hadislerin zayıf olduğunu ve sahih olan hadislerin sûrelerin mehir olmasına cevaz verdiğini belirtmişlerdir. (Zürkânî, 1424/2003, s. 3/194-196) Başka bir örnekte Ebû Talha’nın Ümmü Süleym ile olan evliliğinde kadının “Müslüman olursan o benim mehrim olur” (İbn Hibbân, 1414/1993, s. 16, 155 (No. 7187)) demesi üzerine evlilik gerçekleşmiş ve bu da bazı âlimlerce İslam’a girmenin mehir sayılabileceğine delil kabul edilmiştir. (İbn Hacer, 1379, s. 9/212) Fakat bu olay da çoğunluk tarafından bağlam itibarıyla özel bir fiilî vaka olarak değerlendirilmiş, genelleştirilebilir bir kural sayılmamıştır. (İbn Hacer, 1379, s. 9/208-209)

Savaş hâlinde ipek giymeye dair rivayetlerin de ihtilafa sebep olduğu görülmektedir. Esmâ bint Ebû Bekir’in sahih rivayetinde, Resûlullah’ın düşmanla karşılaşırken ipek düğmeli bir cübbe giydiği ve sahabilerine de bu konuda ruhsat verdiği bildirilmiştir. Bu delile dayanarak İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, savaşta ipek ve dibâc giymeyi caiz görürken; Ebû Hanîfe, ruhsatı genel kabul etmeyip savaşta da ipeği mekruh saymış ve zaruretin karışık kumaşlarla giderilebileceğini savunmuştur. İmam Mâlik’in başlangıçta hadisi duymadığı için ruhsat vermediği, hadisin kendisine ulaşınca kaşını gibi hastalık hallerinde izni kabul ettiği, ancak rivayetlerin sahihliğini de tartıştığı aktarılmıştır. (İbn Hacer, 1379, s. 6/101; İbn Rüşd, 1988b, s. 3/430; İbn ‘Abdilber, 1421/2000, s. 8/319-320; Merjinânî, ts., s. 4/366)

Buna göre kapsamlı bir şekilde değerlendirmesi yapılan Sâlim’in emzirilmesi, Huzeyme’nin şahitliği ve diğer örneklerin tamamı, fukaha tarafından farklı illetlere dayandırılrsa da husûsî hüküm kategorisinde değerlendirilmektedir. Bunun temel sebeplerinden birisi ise aynı olaya dair farklı/çelişkili rivayetlerin bulunmasıdır. Dolayısıyla farklı/çelişkili rivayetler ve bu rivayetlerin

genel hüküm ifade etmeleri fakihlerin tespitlerinin temel kriteri olarak öne çıkmakta, içtihadı belirleyici rol oynamaktadır.

Sahabe ve Tâbiûn'un Rivayetle Amel Etme Durumu

Hanefî ve Mâlikîler'in bireysel nitelikteki uygulamaları tek başlarına kesin delil olarak kabul etmedikleri daha önceki bölümlerde ifade edilmişti. Bu tür uygulamalar kendi bağlamlarından koparıldıklarında anlam açısından belirsizliğe yol açabilmekte¹¹ ve Resûlullah'ın sürekli olarak sergilediği genel uygulamalara aykırılık teşkil edebilmektedir. Söz konusu uygulamalar sınırlı sayıda gerçekleşmişse ve bunlara eşlik eden geçerli bir gerekçe bulunur ise o zaman da genelden ayrılan istisnai durumlar olarak değerlendirilmektedir. (Şâtıbî, 1417/1997, s. 3/254-258) Nitekim Huzeyme'nin şahitliği meselesi, şahsa özel hükümlere dair dikkat çekici bir örnektir. Tek başına şahitliğin sadece ona tanındığını savunan fakihler, bu hükmün sahabîlerce uygulanmamasını delil göstermişlerdir. Zira bu hak, Huzeyme'den daha faziletli sahabîlere bile verilmemiştir. Buna göre hadis, doğruluğu bilinen bir kimsenin lehine her konuda şahitlik yapılabileceğine dair genel bir ilkeye değil, Hz. Peygamber'in özel bilgisine dayanan istisnai bir uygulamaya işaret etmektedir. (Azimabâdî, 1415, s. 10/20) Nitekim Kur'an'ın mushaf hâline getirilmesi sürecinde her âyet için iki âdil şahit aranırken, Tevbe sûresinin son iki âyetini sadece Huzeyme'nin bildiğini öğrenen Zeyd b. Sâbit âyetleri almakta bile tereddüt edince sahabîler "Onu yaz, zira Resûlullah, Huzeyme'nin şahitliğini iki kişinin yerine kabul etmiştir." demişler ve âyetler yazılmıştır. Buna karşılık recm âyetinin sadece Hz. Ömer tarafından bilindiği için Mushaf'a eklenmediği aktarılmıştır. (Alî el-Kârî, 1422/2002, s. 4/1517; İbn Rüşd, 1988a, s. 17/39; Suyûtî, 1394/1974, s. 1/206) Ensâr kabileleri arasındaki övünme rivayetinde de Huzeyme "Şahitliği iki kişilik kabul edilen kişi" olarak anılmış, (Alî el-Kârî, 1422/2002, s. 4/1516-1517) bu hüküm başka sahabîlere teşmil edilmemiştir. Bu örnekler hem Hz. Peygamber'in bazı sahabîlere özel hükümler verdiğini hem de ümmetin bu tahsisleri genelleştirmeyerek koruduğunu göstermektedir. (İbn Hacer, 1379, s. 9/51)

Benzer şekilde savaşta ipek giymeye ruhsat verilmesi ihtiyaç prensibiyle açıklandığı gibi sahabe ve tâbiûnden aktarılan uygulamalarla da desteklenmiştir. Örneğin Ahmed b. Hanbel savaşta ipek giymeyenin caiz olduğunu delillendirirken Urve b. Zübeyr'in (öl. 94/173) savaşta özel ipekli bir giysi giydiğini aktarmış (İbn Kudâme, 1388/1968, s. 1/422) yine Hamza isimli bir kişiye bedeninde kaşıntı olması sebebiyle ipek giymesi için ruhsat verildiği rivayet edilmiştir. (Cüveynî, 2007, s. 2/607) Benzer şekilde Arfeca b. Sa'd'ın altından burun takmasının genel bir ruhsat olduğu delillendirilirken Mûsâ b. Talha, Ebû Cemre ed-Dubbî, Ebû Râfi', Sâbit el-Bünânî, İsmâil b. Zeyd b. Sâbit ve Mugîre b. Abdullah gibi bir çok sahabî ve tâbiûnun dişlerini altınla bağladıkları rivayet edilmiştir. (Buhûtî, ts., s. 1/209; İbn Kudâme, ts., s. 2/616)

Uygulamanın sürekliliğinin rivayetin umûmîliğine etkisi şart muhayyerliği hadisi örneğinde de görülmektedir. Bu muhayyerlik, esasen sahabe döneminden itibaren süregelen uygulamaya dayanmaktadır. Habbân b. Munkiz hadisi ise akli melekelerinde zayıflık bulunan bir kişiye tanınan şahsî bir ruhsat olup şart muhayyerliğinin ana delili olmaya elverişli değildir. Nitekim İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) ve Nevevî, bu rivayeti ana delil kabul edenleri eleştirmiştir. (İbnü'l-Hümâm, ts., s. 6/277-278; Nevevî, ts., s. 10/215) Buna rağmen fakihler, ticarete yaygın olan bu kurumu nassla desteklemek amacıyla hadisi esas almış, birçok âlim ise bu muhayyerliğin icmâ ile sabit olduğunu belirtmiştir. (İbn Kudâme, 1994, s. 2/27; İbnü'l-Hümâm, ts., s. 6/277-278; Nevevî, ts., s. 10/214-215; Râfi'î, ts., s. 4/310; Zeyla'î, 1313, s. 4/14; 'Aynî, 2000, s. 8/48) Benzer şekilde Sâlim'in emzirilmesinin ona has olduğunu savunanlar da sahabe uygulamasına dayanmıştır. İbn Ömer, İbn Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve İbn Abbas, yetişkin emzirmenin mahremiyet doğurmayacağını açıkça ifade etmiş; İbn Ömer, bir adamın cariyesini hanımının emzirmesi meselesinde "Ona acı bir ceza ver, çünkü süt emzirmek sadece küçük çocuk için geçerlidir." diyerek bu uygulamayı reddetmiştir. Ebû

¹¹ Örnek olarak Vehhâbîlerin ruhlarla tevessül konusundaki görüşleri hakkındaki eleştiriler ve değerlendirmeler için bk. (Koçak, 2024, s. 383-395).

Mûsâ da İbn Mes'ûd'un uyarısıyla büyük yaşta emzirmenin mahremiyet doğuracağı görüşünü değiştirmiştir. Müslim'in rivayetinde Resûlullah'ın Hz. Âişe dışındaki hanımları "Biz böyle bir uygulama görmedik." diyerek olayın şahsî ve tekrarlanmamış olduğuna dikkat çekmiştir. Bu da Sâlim hadisesinin sahabe tarafından genel hükümden istisna kabul edildiğini göstermektedir. (Beyhakî, 1412/1991, s. 11/261-267; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 10 (No. 2061); İbn Hibbân, 1414/1993, s. 10/27; Mâlik b. Enes, 1425/2004, "Radâa", 537; Zürkânî, 1424/2003, s. 3/369) Dolayısıyla örneklerin tamamının husûsî olarak değerlendirilmesinin bir kriteri de sahabe ve tâbiûnun uygulamalarında görülmemesi olmaktadır. Diğer bir ifadeyle sahabe ve tâbiûn, ilgili rivayetlerdeki hükümleri şahsa özel/husûsî gördüğü için uygulamamış, aksine genel kurullarla bilinen ve rivayetlerle çelişmeyen hükümlerin umûmî olduğunu söylemişlerdir. Bu durum ise hükümlerin tespit ve tayininde bir kriter olarak sahabe ve tâbiûnun amelini öne çıkarmıştır.

Hadislerin Umûmîliğine Aykırılık

Fakihlerin ortak kabulüne göre, bir nassın hükmü çıkarılırken esas alınan ilke, lafzın umum anlamına dayanılmasıdır. Hadislerde geçen hükümler, ortaya çıktıkları zaman, yer veya olayla sınırlandırılmaz; aksine, aksi yönde açık bir kanıt bulunmadıkça her dönem ve durumda geçerli sayılır. (Serahsî, 1973, s. 1/164; Râzî, 1997, s. 3/125; Karâfî, ts., s. 1/114; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, 1990, s. 2/607) Ancak Hanefî ve Mâlikîler, bir rivayetteki hükmün genel ilkelerle veya yerleşik fikhî kurullarla çeliştiği durumlarda, bu hükmü özel bir şahsa ya da olaya özgü bir istisna olarak değerlendirme eğilimi gösterirler. Buna karşılık Şâfiî ve Hanbelî fakihleri ile İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbn Teymiyye (öl. 728/1328), hadisle amel etme hususunda daha katı davranarak, bir rivayetin belirli bir kişiye veya zamana mahsus olduğuna hükmedebilmek için açık ve bağlayıcı bir delilin bulunmasını zorunlu görürler. Onlara göre sahabe döneminde Hz. Peygamber'in bir kişiye söylediği sözün benzer durumdakilere de uygulandığı pek çok örnek vardır. Zina itirafı üzerine recmedilen Mâiz, mehir belirlenmeden evlenip eşinin vefatıyla mirasçı olan "mufavvıza" olayı ve düşürülen cenin için diyet belirlenmesi gibi hükümler fakihlerce genellenmiştir. (Merdâvî, 1421/2000, s. 5/2464-2472) Bu yaklaşıma göre sahih bir rivayetin şahsa veya döneme özgü sayılması için açık ve sahih delil gerekir; aksi halde rivayet geneldir ve tüm ümmet için bağlayıcıdır. Böylece sünnetin umûmîliği korunur, delilsiz istisnalar engellenir. (Alî el-Kârî, 1422/2002, s. 3/1196, ts., s. 1/249; İbn Hacer, 1379, s. 3/188; İbn Hazm, ts., s. 3/362-363, 5/100; İbn Kudâme, ts., s. 2/354; İbn Teymiyye, 1995, s. 33/17-18; Nevevî, ts., s. 5/253; Sindî, 1406/1986a, s. 1/599)

Nitekim Zâhirîlere göre süt emmenin haramlık doğurması için yaş veya emme sayısı şartı yoktur. Onların delilleri, "*Sizi emziren anneleriniz*" (en-Nisâ 4/23) âyetinin kayıt içermemesi ve Hz. Peygamber'in Sehle'ye "Onu emzir, sana haram olsun" (Müslim, "Radâ", 1453; Aynî, ts., s. 2/85) buyurmasıdır. İbn Hazm bu hüküm Sâlim'e özgü olsaydı Hz. Peygamber'in açıkça bunu belirteceğini, inkâr edenlerin sözlerinin Resûlullah'a itiraz niteliği taşıdığını, hanımların böyle bir emzirme sonrası yanlarına birini almamalarının ise sadece tercih olduğunu vurgulamıştır. (İbn Hazm, ts., s. 10/211-212; Şevkânî, 1993, s. 6/372) Hz. Âişe ise bu hükmün Sâlim'e özel olduğunu söyleyen hanımlara "Resûlullah senin için güzel bir örnek değil mi?" diyerek karşı çıkmış, böylece kadınların, yanında görmek istediği erkeği emzirenin mahrem kılabileceğini belirtmiştir. (Useymî, 2002, s. 13/434) İbn Teymiyye de hükmün zaruret halinde tekrar uygulanacağını, normalde ise sadece küçük yaştaki emzirmenin haramlık doğuracağını savunmuştur. (İbn Teymiyye, 1995, s. 3/60; San'ânî, ts., s. 2/313) Leys b. Sa'd (öl. 175/791) ve Atâ (öl. 114/732), büyüklere yapılan emzirmenin küçüklerdeki gibi haramlık oluşturduğunu söylemiş; Atâ, sütünü emdiği bir kadınla evlenmek isteyen erkeği men edip görüşünü Hz. Âişe'nin uygulamasına dayandırmıştır. Ebû Mûsâ el-Eş'arî önce emzirme ile haramlık oluşur fetvası vermiş, sonra İbn Mes'ûd'un görüşüne dönmüştür. İbn Uleyye (öl. 193/809) de Atâ'nın görüşünü benimsemiştir. (İbn Abdilber, 1421/2000, s. 6/255)

Benzer yaklaşımı Habbân b. Munkiz rivayetinde de görmek mümkündür. Rivayet içerik olarak başından yara alan bir sahabîye verilen ruhsat ile ilgiliyken onun şart muhayerliğine delâlet

ettiği fukahanın neredeyse tamamı tarafından kabul görmüştür. (Nâes, 2019, s. 383) Ehl-i hadis zaten mümkün olduğunca tüm rivayetler ile amel ettiği için onlara göre durum açıktır. Onlara göre Hz. Muhammed'in bu hakkı Habbân için vermiş olması, onun başkalarına da verilemeyeceği manasına gelmez. Keza şart muhayyerliği rivayetinde sadece alıcıya bu hakkın verilmesi, onun satıcıya da verilemeyeceğine yahut sürenin üç gün olarak zikredilmesi daha fazla sürenin şart koşulamayacağına delil değildir. Ehl-i re'yin şart muhayyerliği ile amel etmesini ise yukarıda açıklandığı üzere bu muhayyerliğe duyulan ihtiyaç ve sahabe uygulamalarının rivayetin hükmünün umîliğine delâlet etmesi ile açıklamak mümkündür. (İbn Kudâme, ts., s. 5/93, 1388/1968, s. 6/129-130, 133-134; Begavî, 1983, s. 8/48)

Bu minvalde bitlenme sebebiyle ipek giyilmesine dair sabit olan ruhsat hükmü, ipeğin faydalı olduğu benzer zaruret durumlarına da kıyas yoluyla uygulanmıştır. (İbn Kudâme, ts., s. 1/472) Çünkü sahabeye tanınan bir ruhsat veya uygulama, eğer onu tahsis eden özel bir delil yoksa, genellikle tüm ümmet için geçerli sayılmalıdır. Nitekim Zübeyr ve Abdurrahman rivayetindeki “sefer sırasında” kaydı, sadece olayın geçtiği bağlamı tasvir etmektedir, hükmün geçerliliğini bu şartla sınırlandırmamaktadır. Genel kabul, zaruret halinde, örneğin şiddetli kaşınıtı veya bitlenme gibi durumlarda, ipek giymenin câiz olacağı yönündedir. İmam Mâlik bu özel izne muhalefet etmişse de hadis onun görüşüne karşı delil olarak kabul edilmiştir. Sonuçta bu ruhsat yalnızca Zübeyr ve Abdurrahman'a özgü görülmemiş, aynı zarureti yaşayan herkes için geçerli bir hüküm sayılmıştır. Bu yaklaşım fıkhîta “Hükmün şahıslara değil, sebeplere bağlı olarak geçerli olduğu” ilkesine dayanmaktadır. (San'ânî, ts., s. 1/458-459; Şevkânî, 1993, s. 2/104) Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'e göreyse ipeğin erkeklere haram olduğunu bildiren genel nitelikteki hadis esas alınmalı, (Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4, 9) özel ruhsat yalnızca ilgili sahabîlerle sınırlı tutulmalıdır. (Buhârî, 1424/2004, s. 5/342; İbn Kudâme, ts., s. 1/472; Mübârekfûrî, ts., s. 5/316; Zeyla'î, 1313, s. 6/15; 'Aynî, 2000, s. 12/102)

Hadislerin umûmî olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve bu bağlamda tüm hükümlerin umûmî olduğunu söyleyenlerin illeti esas aldıkları açıktır. Bu sebeple esasen Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in bu başlıkta söyledikleri ile diğerleri arasında açık bir farklılık görülmemektedir. Zira Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik genel nitelikteki hadisleri esas alarak haramlık hükmünü umûmî kabul etmişken, öncesindeki diğer yaklaşımlar da aynı şeyi söylemişler; ancak istisna olarak illetin ortaya çıkması durumunda bu husûsî hükmün, illeti taşıyan hadiseye de teşmil edilebileceğini söylemişlerdir. Buna göre fukahanın tamamının hadislerin umûmîliği noktasında ittifak ettikleri ve bunu da hükümlerin umûm-husûs ifade etmesine dair kriter olarak benimsedikleri anlaşılmaktadır.

Makâsîd Yorumu

Rivayetlerin vürûd sebepleri, hükmün umûmî mi yoksa husûsî mi olduğunu belirlemede genellikle ipucu sunmaktadır. Şöyle ki şartların belirli bir kişiye özel izin verildiğini göstermesi halinde diğer karinelerle birlikte hüküm şahsa özel yorumlanabilmiştir.¹² Kur'ân'ın yirmi üç yılda tedricen inmesi, namaz, oruç, hac gibi emirlerin sırasıyla farz kılınması ve içki ile faizin aşamalı olarak yasaklanması mükelleflere uyum süresi tanınmasını sağlamıştır. Ancak bazı Müslümanlar, yeni hüküm gelmeden önceki uygulamalara göre hareket ettikleri için mağdur olabilmiş, Hz. Peygamber de bu durumda ruhsat vermiştir. Ümmü Atıyye'ye ağıt yakma izni bunun örneklerindedir. O, Müslüman olmadan önce akrabaları için ağıt yakmış bazı kişilere borcu olduğunu söylemiş, Hz. Peygamber de buna izin vermiştir. (Münbecî, 1426/2005, s. 48) Bazı fakihler, bu rivayeti yasağın tedricen geldiğine ve önceki bazı uygulamaların neshedildiğine delil saymıştır. İbn Hacer (öl. 852/1449) ve Aynî'nin (öl. 855/1451) ağıtın başlangıçta mübah veya mekruh iken sonradan haram kılındığını belirtmesi buna delildir. Nevevî (öl. 676/1277) bu iznin şahsî ve tek seferlik olduğunu vurgularken, ayrıca bazı Mâlikîler câhiliye unsurları bulunmadığında

¹²Bu bağlamda, sonuç-merkezli yorumların sınırlandırılması bakımından, i'tibâru me'âlâti'l-ef'âl kâidesinin nass ve icmâ alanlarıyla sınırlandırılması gerektiğini vurgulayan ve bu tür yorumların ancak zaruret ve ihtilaf alanlarında işletilebileceğini savunan yaklaşımla örtüşen bir çerçeve ortaya çıkmaktadır. Bkz. (Torbalı ve Bakkal, 2022, s. 170–193).

ağıt yakmayı câiz görürken tedricilik etkenini dikkate almışlardır. Bu noktada bazı Mâlikîlerin yaklaşımının cumhura göre zayıf bulunması ve ağıtın mutlak olarak haram kabul edilmesi nihai hükme istinaden gelişmiştir. (İbn Hacer, 1379, s. 8/638-639; Mübârekfûrî, ts., s. 9/145-146; Şevkânî, 1993, s. 4/129; ‘Aynî, ts., s. 19/232) Keza Sâlim’in emzirilmesine ruhsat verilmesi de benzer gerekçelerle açıklanmıştır. Zira Sâlim evlat edinildiğinde henüz evlatlık yasağı yoktur. Yasak geldiğindeyse o artık büyümüş ve ailenin bir ferdi olduğundan eve girip çıkması kaçınılmaz olmuştur. Ayrıca Sâlim’in kalacak başka yerinin olmadığını belirten rivayetler de dikkate alındığında onun içinde bulunduğu ihtiyaç sebebiyle Resûlullah’ın ona özel bir hüküm verdiği kabul edilmiştir. (Cezerî, 2003, s. 4/224; İbn Kayyim el-Cevzî, 1411/1991, s. 4/264; T. İbn Teymiyye, 1987, s. 3/162)

Bahsi geçen örneklerden hareketle zaruret hâlinin bazı istisnâî hükümlere zemin oluşturduğu görülmektedir. Bu hükümlerin bir kısmı yalnızca ilgili şahısla sınırlı tutulmuş, bir kısmı ise benzer durumlara kıyas yoluyla genelleştirilmiştir. Ağıt yakma izni ile Sâlim’in emzirilmesi gibi rivayetlerde tanınan ruhsatların gerekçesi, kanaatimizce teşri‘ sürecinde kişilere zorluk çıkarılmasını önlemek olup teşri‘ tamamlandıktan sonra ise bu uygulamalar terk edilmiştir. Buna karşılık ruhsatla hedeflenen maslahatın sonraki dönemlerde de geçerli olduğu durumlarda hükümler benzer olaylara tatbik edilmiştir. Erkeklerin ipek giymesi ruhsatı bu bağlamda genel nitelikli bir örnektir. Bazı fakihler, Abdurrahman b. Avf ve Zübeyr b. Avvâm’a verilen izin yalnızca bu iki sahâbiye özel olduğunu, bunun da Hz. Peygamber’in vahiy doğrultusunda yaptığı istisnalar arasında yer aldığını savunmuşlardır. (İbn Nüceym, ts., s. 1/206) Arfeca’ya tanınan altın burun izninin de bu türden özel bir ruhsat olduğu ileri sürülmüştür. (İbn Âbidîn, 1992, s. 6/362; Zeyla’î, 1313, s. 6/16) Buna karşılık çoğunluk, zaruret halinde ipek giymenin câiz olduğu görüşündedir. (Bâcî, 1332, s. 7/223; İbn Âbidîn, 1992, s. 6/355; İbn Kudâme, 1388/1968, s. 1/422) Bu esneklik, altına kıyasla daha geniş tutulmuştur. (Mâverdî, 1999, s. 2/479) Zira harp şartlarında ipeğin dayanıklılığı ve psikolojik etkisi gibi faydalar dikkate alınmıştır. (‘Aynî, 2000, s. 12/102) Mâlikîler bu ruhsatı savaşa sınırlamış, (İbn Battâl, 1423/2003, s. 9/110; Karâfî, 1994, s. 13/260-261) İbn Hazm, En‘âm 119. âyete¹³ dayanarak zaruret halinde câiz olduğunu belirtmiş, (İbn Hazm, 1980, s. 2/357, 361) İbn Teymiyye de aynı görüşü paylaşmıştır. (İbn Teymiyye, 1995, s. 24/275-276)

Şâfiîlerde sahih olan görüşe göre ise sefer şart olmayıp savaş, aşırı sıcak-soğuk, kaşıntı veya bitlenme gibi zaruretlere bu izne dahildir. (İbn Hacer, 1379, s. 10/295; Makdisî, 2003, s. 1/69; Nevevî, ts., s. 4/439-440; Râfî’î, ts., s. 5/36-37; ‘Aynî, 2000, s. 4/196) Hatta bu hükme kıyasla bitlenme, kaşıntı gibi durumlarda ölüm iddeti bekleyen kadının da ipek giyebileceği söylenmiştir. (Serahsî, 1414/1993, s. 1/54; ‘Aynî, 2000, s. 5/621)

İmam Ebû Hanîfe genel yasağın¹⁴ korunması gerektiğini, zaruretin karışık kumaşlarla giderilebileceğini savunmuş ve saf ipek kullanımını savaşta dahi yasaklamıştır. Bu yaklaşım, altın dış meselesinde de görülmüş; İmameyn kıyas yoluyla altın kullanımına cevaz verirken, Ebû Hanîfe gümüşle yetinilmesi gerektiğine hükmetmiştir. (Buhârî, 1424/2004, s. 5/349; Halebî, ts., s. 2/536; İbn Âbidîn, 1992, s. 6/362; Kâsânî, 1986, s. 5/132; Merginânî, ts., s. 4/367; Mevsilî, 1356/1937, s. 4/159; Zeyla’î, 1313, s. 6/16; ‘Aynî, 2000, s. 12/122-123) Şâfiîler ve Hanbelîler ise zaruret halinde altın veya gümüş kullanımını câiz görmüş, burun ve dış kaplama gibi uygulamalara izin vermiştir. (Alî el-Kârî, 1422/2002, s. 7/2770, 2805; İbn Kudâme, 1388/1968, s. 3/45-46; Mâverdî, 1999, s. 2/479; Nevevî, ts., s. 1/256; Remlî, 1984, s. 3/91; Zekeriyâ, 1994, s. 1/128) Ayrıca ipek ruhsatı, necasetle tedavi gibi zorlayıcı şartlara bağlanmamış; açıklama olarak da ipeğin haramlığının, aslı bir pislikten değil, kibre ve israfı götürmesi gibi arzî sebeplerden kaynaklandığı ifade edilmiştir. Nitekim usûl ilminde vasıtaya dayalı yasaklar ihtiyaç seviyesindeki maksatlarla aşılabilmektedir.

¹³ “Oysa Allah, çaresiz yemek zorunda kalmanız dışında, haram kıldığı şeyleri size açıklamıştır.” el-En‘âm 6/119

¹⁴ “Dünyada ipek ve dibacı (ipekli kumaş) giymeyin, çünkü onlar dünya için, size ise âhiret için verilmiştir.” (Buhârî, “Libâs”, 25)

Kaldı ki savaşta ölçülü bir gösteriş, Hz. Peygamber tarafından düşmanı yıldırma için teşvik edilmiştir. (İbn Kudâme, ts., s. 1/472; Şirbînî, 1415/1994, s. 1/583; ‘Aynî, ts., s. 3/155)

Hz. Peygamber’in Sâlim’in emzirilmesine izin vermesinde ev içi huzuru sağlama, Ebû Huzeyfe ile Sehle arasındaki gerilimi giderme ve Sâlim’in güvenilirliğine duyduğu kanaati yansıtmaya gibi amaçların etkili olduğu belirtilmiştir. (İbn Kuteybe, 1419/1999, ss. 434-438) Ancak bu ruhsatın başkalarına uygulanabilirliği ihtilaflı olmuştur. İbn Teymiyye, maksat beslemekse yalnızca süten kesilmeden önceki emzirmenin haramlık doğuracağını; maksat mahremiyet tesis etmekse ve ihtiyaç varsa yetişkin emzirmenin câiz olabileceğini, normalde yasak olanın zaruret halinde câiz olabileceğini savunmuştur. İnsan sütünün temizliği de bu görüşe delil sayılmıştır. (İbn Teymiyye, 1995, s. 3/60) Buna karşılık birçok fakih, bu iznin zaruret sebebiyle verildiğini kabul etmekle birlikte hükmün başkalarına teşmilini reddetmiştir. (Sindî, 1406/1986b, s. 6/105)

Şart muhayyerliği de İslâm hukukunda akitlerin derhal sonuç doğurması kuralına aykırı görünmesine rağmen ticari zaruret ve ihtiyaçlar sebebiyle istisna olarak kabul edilmiştir. Kur’ân’da bu konuda doğrudan nass bulunmamakla birlikte uygulama, Habbân b. Munkiz hadisi ve sahabe icmâna dayandırılmış; ancak icmân temelinde rivayetlerden çok ihtiyaç ve örf bulunduğu ifade edilmiştir. Bu muhayyerliğin malın denemesi, fiyat araştırması ve karar süresinin uzatılması gibi işlevler taşıdığı belirtilmekte; Serahsî ve Kâsânî’ye göre aldanmayı önleme, düşünme ve danışma fırsatı sağlama gibi amaçlara hizmet etmektedir. (İbn Rüşd, 1988b, s. 2/86; Kâsânî, 1986, s. 7/24-25) Dolayısıyla örneklere dair ileri sürülen bu tespit ve değerlendirmelerin tamamı zaruret ve ihtiyaçların, diğer bir ifadeyle makâsıdın, bazı şahsa özel hükümleri umûmî hükme dönüştürdüğünü göstermektedir. Bu durum ise makâsıdın, umûmî-husûsî hükmü belirlemede etkin ve önemli bir kriter olarak kullanıldığını göstermektedir.

Sonuç

Hz. Peygamber’in bazı sahabîler hakkında verdiği hükümlerin yalnızca şahsa özel olup olmadığını tartışan klasik fıkıh literatüründeki yaklaşımların incelendiği bu çalışmada, rivayetlerin genel hüküm teşkil edip etmediği konusundaki mezhepler arası ihtilaflara ulaşılmıştır. Rivayetlerin tarihsel bağlamı, içerik yapısı, sahabe ve tâbiûn uygulamaları ile fıkıh usulündeki kıyas, istihsan, örf, zaruret, makâsıd gibi ilkeler üzerinden yürütülen değerlendirmeler, hükmün umûmî mi yoksa husûsî mi olduğuna dair çok yönlü analizde bulunmuştur.

Çalışmada ortaya koyulan tespit ve değerlendirmeler genel kurallara bağlı Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin, ilgili rivayetleri umûmî hüküm olarak değerlendirme konusunda daha çekingen davrandıklarını göstermiş, rivayetlerin genel naslara ve kıyas imkânına aykırılığı durumunda onları sadece rivayette adı geçen şahsa özgü istisnaî bir ruhsat olarak değerlendirdiklerini tespit etmiştir. Buna karşılık Şâfiî ve Hanbelîler ise hadislerin umûmî bağlayıcılığını esas alarak ilgili rivayette şahıs zikredilmiş olsa dahi bu hükmün benzer durumlara kıyasla yaygınlaştırılabileceğini savunmuşlardır. Mezheplerin yaklaşımları bağlamında incelenen bazı rivayetlerin hem hükmü bildirmek için vazedildiği hem de nüzul sürecinde bireyleri mağdur etmemek, toplumsal yapıyı sarsmadan dinî yükümlülükleri tedricî olarak yerleştirmek için söylendiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ağıt izni veya Sâlim’e verilen emzirme ruhsatı, şahsa özel hükümler olarak yorumlansa da aslında bu uygulamalar teşri’ sürecinin kolaylaştırılması ve bireysel mağduriyetlerin önlenmesi amacına yöneliktir.

Özellikle sahabe ve tâbiûn uygulamaları, bu rivayetlerin nasıl anlaşıldığını ve ümmet tarafından ne ölçüde tatbik edildiğini göstermesi açısından önemli bir kriter olmuştur. Eğer bir rivayet sahabe uygulamasında tekrar edilmemişse, hatta bazı sahabîlerce eleştirilmişse, bu rivayetin hükmünün yalnızca ilgili şahsa özel olduğu düşünülmüştür. Nitekim Huzeyme’nin şahitliğinin iki şahit gibi kabul edilmesine karşılık bu hüküm onun dışındaki hiçbir sahabîye teşmil edilmemiştir. Bu

yaklaşım ise dini Resûlullah'tan öğrenen ve uygulayan neslin Resûlullah'ın bazı uygulamalarını genelleştirmediğini, onları bağlama özgü gördüğünü ortaya koymuştur.

Sonuç olarak bir rivayetin hükmünün şahsa özel mi yoksa genel mi (umûm-husûs) olduğuna karar verirken sadece rivayetin lafzı değil; bağlamı, sahabe uygulamaları, usulî ilkeler, şeriatın maksatları ve ümmetin anlayışı da dikkate alınmıştır. Buradaki araştırma kapsamındaki tespitlere göre umûm-husûs hükmünü I) nakledilen rivayetteki hükmün genel kurallara aykırı olup olmaması, II) nakledilen rivayetin, farklı rivayetlerle çelişip çelişmemesi, III) sahabe ve tâbiûn uygulamalarına uygun olup olmaması, IV) bütün olarak hadislerin umûmiliğine gölge düşürüp düşürmemesi ve V) makâsîd bağlamında ihtiyaç ve zarureti karşılayıp karşılamaması belirlemiştir; bu maddeler de birer kriter olarak fukahanın görüşlerini etkilemiştir. Ayrıca fakihlerin, nasları yorumlarken sadece rivayetin metniyle yetinmedikleri, bağlamı, maslahatları ve örfü de değerlendirdikleri görülmektedir. Bu yönüyle rivayetlerin umûmî veya husûsî olup olmadığı meselesinin sadece bir hadis yorumlama meselesi olmadığı; aynı zamanda fıkıh usulünün temel prensipleriyle doğrudan ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Buna göre de rivayetleri değerlendirirken mezheplerin metodolojik farklılıklarını göz önünde bulundurmanın, hükmün genelleştirilip genelleştirilemeyeceğine yönelik sağlıklı sonuçlar vereceğine ulaşılmıştır.

Kaynakça

- ‘Abdurrezzâk es-San‘ânî, E. B. (ts.). *el-Musannef* (2. bs, C. 11). el-Meclisu’l-‘İlmî.
- Ahmed b. Hanbel, E. (2001). *Müsnedü’l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Mü’essestü’r-Risâle.
- Alî el-Kârî, E. (1422/2002). *Mirkâtü’l-mefâtih şerhi Mişkâtü’l-mesâbih*. Dâru’l-Fikr.
- Aydın, F. (2013). Sünnette şahsa özel uygulamalar ve bunların bağlayıcılığı. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(8), 131-160. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sirnakifd/issue/11320/135279>
- Aydın, M. A. (2003). Mehîr. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 389-391). TDV Yayınları.
- Ayhan, M. (2018). Necâşî rivâyetleri bağlamında gıyâbî cenaze namazı ile ilgili tartışmalar. *İslami İlimler Dergisi*, 13(2), 239-264. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.511592>
- ‘Aynî, M. (2000). *el-Binâye fî şerhi’l-Hidâye*. Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye.
- ‘Aynî, M. (ts.). *‘Umdetü’l-Kârî şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî.
- Azimabâdî, E.-T. (1415). Avnu’l-Ma’bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd ve meahû Hâşiyetü İbni’l-Kayyûm. Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye.
- Bâcî, E. (1332). *el-Müntekâ şerhu’l-Muvatta’*. Matbaatü’s-Saâde.
- Beyhakî, A. (1412/1991). *Ma’rifetü’s-Sünen ve’l-Âsâr*. Câmiatü’d-Dirâsetil’l-İslâmiyye.
- Beyhakî, A. (1424/2003). *Sünenü’l-Kübrâ* (3. bs). Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye.
- Buhârî, B. M. b. A. (1424/2004). *el-Muhîtü’l-Burhânî fî’l-fikhi’n-Nu’mânî* (Vols. 1-9). Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye.
- Buhârî, E. (ts.). *el-Câmi’u’s-Sahîh* (Vols. 1-9). Dâru Tavki’n-Necât.
- Buhûtî, M. (ts.). *er-Ravdu’l-Murbi’ Şerhu Zâdi’l-Mustekni’* (C. 1). Dâru’l-Müeyyed -Mü’essestü’r-Risâle.
- Cezerî, ‘A. (2003). *el-Fikh ‘alâ mezâhibi’l-’erba’a* (C. 5). Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye.
- Cüveynî, İ. (2007). *Nihâyetü’l-matlab fî dirâyeti’l-mezheb*. Dâru’l-Minhâc.
- Durumlu, A. (2018). *İslam hukukunda şahsa özel düzenlemeler ve fikhî tahlîli* [Yüksek Lisans Tezi]. Fırat Üniversitesi.
- Ebû İshâk. (ts.). *el-Mühezzeb fî fikhi’l-İmâm eş-Şâfi’î*. Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye.
- Ebû Dâvûd. (ts.). *es-Sünen* (Vols. 1-4). el-Mektebetü’l-‘Asriyye.
- Erdoğan, M. (1990). *İslam hukukunda ahkâmın değişmesi*. MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Erdoğan, M. (1995). *Akıl vahiy dengesi açısından sünnet*. MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Erul, B. (1999). *Sahabenin sünnet anlayışı*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Görmez, M. (2020). *Sünnet ve hadisi anlama kılavuzu* (1. bs). Otto Yayınları.
- Halebî, İ. (ts.). *Mecme’u’l-enhur fî şerhi Mülteka’l-ebhur* (C. 4). Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye.
- Hattâbî, E. S. (1932). *Meâlimü’s-Sünen*. Matbaatü’l-‘İlmiyye.
- İbn Âbidîn, M. E. (1992). *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr* (2. bs). Dâru’l-Fikr.
- İbn Battâl, E. (1423/2003). *Şerhu Sahîh-i Buhârî*. Mektebetü’r-Rüşd.

- İbn Hacer, E. (1379). *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Dâru'l-Ma'rifetü.
- İbn Hazm, E. (1980). *Resâilü İbn Hazm*. el-Müessesetü'l-Arabiyye.
- İbn Hazm, E. (ts.). *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Dâru'l-Fikr.
- İbn Hibbân, E. (1414/1993). *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*. Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Kayyim el-Cevzî, E. (1411/1991). *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn* (Vols. 1-4). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kudâme, M. (1994). *el-Kâfî fî fikhi'l-İmâm Ahmed* (C. 4). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kudâme, Ş. *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Mukni'*. Dâru'l-Kitâb el-'Arabî.
- İbn Kudâme, M. (1388/1968). *el-Muğnî* (Vols. 1-10). Mektebetü'l-Kâhire.
- İbn Kuteybe, E. (1419/1999). *Te'vîli Muhtelefi'l-Hadîs*. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Müessesetü'l-İşrâk.
- İbn Mâce, E. (ts.). *es-Sünen* (Vols. 1-2). Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye; Faysal 'İsa el-Bâbî el-Halebî.
- İbn Nuceym, Z. (ts.). *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (2. bs, Vols. 1-8). Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî.
- İbn Rüşd, E. (1988a). *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerhu ve't-tevcîhu ve't-ta'lîl li mesâilî'l-müstehrace*. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- İbn Rüşd, E. (1988b). *el-Mukaddimâtu'l-mümehhidât*. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- İbn Teymiyye, T. (1987). *el-Fetavâü'l-kübrâ*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Teymiyye, T. (1995). *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Mecma' el-Melik Faḥd.
- İbn 'Abdilber, E. (1421/2000). *el-İstizkâr*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Hümâm, K. (ts.). *Fethu'l kadîr* (Vols. 1-10). Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî.
- Kahraman, H., & Gül, M. (2015). İbadetlerin edasında tedricilik meselesi ve ilgili hadislerin tahlili. *Journal of Islamic Law Studies*, 25.
- Karâfi, Ş. (1994). *ez-Zahîra*. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Kâsânî, E. (1986). *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâ'i'*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kastallânî, (ts.). *İrşâdu's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (7th edn, el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye 1905)
- Koçak, E. (2024). *Vehhâbiliğe yazılan reddiyeler ve analizi-Osmanlılar dönemi (1732-1818)*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Macit, Y. (2005). Kasten oruç bozmanın cezası ile ilgili rivayetlerin tahlili. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(2), 121-157. <https://dergipark.org.tr/pub/daad/issue/4514/62135>
- Makdisî, E. (2003). *el-'Udde şerhu'l-'Umde*. Dâru'l-Hadîs.
- Mâlik b. Enes, E. (1425/2004). *el-Muvatta'u'l-İmam Mâlik*. Müessesetü Zâhid b. Sultan.
- Mâverdî, 'A. (1999). *el-Hâvi'l-Kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î ve hüve şerhi Muhtasarü'l-Müzenî* (Vols. 1-19). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Merdâvi, 'A. (1421/2000). *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*. Mektebetü'r-Rüşd.

- Merginânî, E. (ts.). *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî* (Vols. 1-4). Dâru'l-İhyâ'î Tûrâsî'l-'Arabî.
- Mevsilî, E. (1356/1937). *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr* (Vols. 1-5). Matba'atü'l-Halebî.
- Mübârekfûrî, E. (ts.). *Tuhfetü'l-'ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Münbecî, E. (1426/2005). *Tesliyetü ehlil-mesâib*. Daru'l Kütübi'l-'İlmiyye.
- Müslim, İ. *el-Müsnedü's-Sahîh* (Vols. 1-5). Dâru İhyâ'î't-Tûrâsî'l-'Arabî.
- Müzenî, E. (1990). *Muhtasaru'l-Müzenî* (C. 1). Dâru'l-Ma'rife.
- Nesâî, E. (1406/1986). *el-Müctebâ mine's-Sünen (es-Sünenüs-Suğrâ li'n-Nesâî)* (2. bs, C. 9). Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye.
- Nevevî, E. (1392). *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim b. El-Haccâc* (2. bs). Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî.
- Nevevî, E. (ts.). *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Dâru'l-Fikr.
- Özdemir, R. (2016). İmam Mâlik'in metodolojisinde haber-i vâhidin kaynak değeri. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 179-213. <https://doi.org/10.18498/amauidf.282872>
- Özşenel, M. (2009). Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 49-50). TDV Yayınları.
- Râfî'î, 'A. (ts.). *Fethu'l-'Azîz Şerhu'l-Vecîz*. Dâru'l-Fikr.
- Remlî, Ş. (1984). *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Vols. 1-8). Dâru'l-Fikr.
- San'ânî, K. (ts.). *Sübülü's-Selâm*. Dâru'l-Hadîs.
- Serahsî, E. (1414/1993). *el-Mebsût* (Vols. 1-30). Dâru'l-Ma'rife.
- Sindî, M. (1406/1986a). *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce*. Dâru'l-Cîl.
- Sindî, M. (1406/1986b). *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni'n-Nesâî*. Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye.
- Suyûtî, A. (1394/1974). *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb.
- Suyûtî, A. (1406/1986). *Hâşiyetü's-Suyûtî alâ Süneni'n-Nesâî*. Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye.
- Şâfî, E. (1410/1990). *el-Ümm li'ş-Şâfî* (Vols. 1-8). Dâru'l-Ma'rife.
- Şâtîbî, İ. (1417/1997). *el-Muvâfakât* (1. bs, Vols. 1-7). Dâru İbni 'Affân.
- Şevkânî, M. (1999). *İrşâdü'l-fuhûl ila tahkîki'l-Hak min 'İlmi'l-usûl* (C. 2). Dâru'l-Kitâb el-'Arabî.
- Şevkânî, M. (1993). *Neylü'l-evtâr*. Dâru'l-Hadîs.
- Şirbînî, Ş. (1415/1994). *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Vols. 1-6). Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Tahâvî, E. (1994). *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Mü'essesetü'r-Risâle.
- Tirmizî, E. (1998). *es-Sünen*. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Torbalı E. ve Bakkal A. (2022). Mustafa Sabri Efendi'nin i'tibârü me'âlâti'l-ef'âl anlayışı. *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3(2), 170-193.
- Uludağ, S. (1988). Ağıt. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 1, ss. 470-472). TDV Yayınları.
- 'Useymîn, M. (2002). *eş-Şerhu'l-mumtî 'alâ Zâdi'l-müstakni'*. Dâru İbnu'l-Cevzî.

-
- Yılmaz, F. M. (2024). Asrân rivayetinin sened ve metin tahlili. *Amasya İlahiyat Dergisi*, 22, 156-192. <https://doi.org/10.18498/amailad.1434591>
- Yüksek, A. (2023). İslâm hukukunda âhâd haberlerle istidlal. *MANAS Journal of Religious Sciences*, 2(1), 27-39. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mjrs/issue/78141/1280415>
- Zekeriyâ, E. (1994). *Fethu'l-vehhâb bi-şerhi Menheci't-tullâb* (C. 2). Dâru'l-Fikr.
- Zeyla'î, E. (1313). *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzü'd-dekâik*. el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye.
- Zürkânî, M. (1424/2003). *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-Muvatta'* (1. bs). Mektebetüs-Sekafeti'd-Diniyye.