

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (HADİS)
ANABİLİM DALI

HİCRİ İLK İKİ ASIR FİKİH ESERLERİNİN HADİS USÛLÜ
TERİMLERİNİN OLUŞUMUNDAKİ ROLÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ahmet ALKAN

ANKARA-2016

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (HADİS)
ANABİLİM DALI

HİCRİ İLK İKİ ASIR FİKİH ESERLERİNİN HADİS USÛLÜ
TERİMLERİNİN OLUŞUMUNDAKİ ROLÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ahmet ALKAN

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL

ANKARA-2016

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (HADİS)
ANABİLİM DALI

HİCRİ İLK İKİ ASIR FIKIH ESERLERİNİN HADİS USÛLÜ TERİMLERİNİN
OLUŞUMUNDAKİ ROLÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ DANIŞMANI:

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ:

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

TEZ SINAVI TARİHİ:.....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../2016)

TEZİ HAZIRLAYAN ÖĞRENCİNİN

ADI VE SOYADI

İMZASI

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ	1
1- Konunun Amacı ve Önemi	1
2- Konunun Sınırlandırılması.....	2
3- Kaynaklar ve İlgili Çalışmalar	2
4- Konunun Sunulması.....	5
BİRİNCİ BÖLÜM: İLK FAKİHLERİN HADİSLE İLGİLİ KULLANDIKLARI KAVRAMLAR.....	6
A- EBU HANİFE, EBU YUSUF VE İMAM MUHAMMED'İN HADİSLE İLGİLİ KULLANDIKLARI KAVRAMLAR.....	6
1- RİVAYETLERİ TANIMLAMA VE DEĞERLENDİRMEDE KULLANDIKLARI KAVRAMLAR.....	6
a- Hadis (حديث).....	6
b- Eser (أثر)	7
c- Haber (خبر)	8
d- Rivayet (رواية).....	10
e- Sünnet (سنة)	11
f- Şâz (الشاذ)	16
g- Hasen (حسن).....	19
h- Müstefiz (مستفيض)/ Meşhûr (مشهور)/ Ma'rûf (معروف)	21
i- Âmmetu'l-Âsâr (عامّة الآثار).....	25
j- Refu'l-Hadîs (رفع الحديث).....	27
k- Müsned (مسند)	28
l- Sahih (صحيح)/ Sebt (الثبت)	30
m- Mürsel (مرسل).....	32
n- Müfesser Hadis (حديث مفسر)	33
o- Nâsîh ve Mensûh (الناسخ والمنسوخ).....	34

2- RAVİLERİ DEĞERLENDİRMEDE KULLANDIKLARI KAVRAMLAR

36

a-	Muhaddis (محدث)	37
b-	Adl (عدل).....	37
c-	Sika (ثقة)/ Me'mûn (مأمون)	39
d-	Fakîh (فقيه)	41
e-	Tekzîb (تكذيب)	43
f-	Müttehem (متهم)	44
g-	Cerh (الجرح)	45
3-	RİVAYET LAFIZLARI	46
a-	İsnâd (اسناد)	46
b-	Haddesenâ, Haddesenî (حدثنا, حدثني).....	47
c-	Ahberenâ, Ahberenî (أخبرنا, أخبرني).....	49
d-	Semi'tu (سمعت)	50
4-	SENED KULLANIMI	52
a-	Ravâ (روى).....	52
b-	Beleğana, Beleğani (بلغنا, بلغني)	54
c-	“An” Harfî (عن)	55
d-	Senedlerdeki Mübhem (مبهم) Râvîler	57
B-	MALİK B. ENES'İN HADİSLE İLGİLİ KULLANDIĞI KAVRAMLAR	60
1-	RİVAYETLERİ TANIMLAMA VE DEĞERLENDİRMEDE KULLANDIĞI KAVRAMLAR.....	60
a-	Sünnet (السنة)	61
b-	el-Muctema' Aleyh (المجتمع عليه)	68
c-	Medine Ehlinin Ameli (عمل أهل المدينة).....	69
d-	Malik'in, Kendi Düşüncesini İfade Ederken Kullandığı Lafızlar.....	71
da-	Bana en sevimli olan görüş (أحب ما سمعت الي).....	71
db-	Hasen (حسن).....	73
dc-	Bu benim görüşümdür (ذاك رأيي)	74
dd-	Hoş bulmuyorum (أنا أكره)	75
2-	RİVAYET LAFIZLARI	77
a-	Ahberenâ, Ahberenî (أخبرنا, أخبرني)/ Haddesenâ (حدثنا).....	78
a-	Beleğana, Beleğani (بلغني).....	79
b-	“An” Harfî (عن)	79
C-	İMAM ŞAFİİ'NİN HADİS İLE İLGİLİ KULLANDIĞI KAVRAMLAR	80
1-	RİVAYETLERİ TANIMLAMA VE DEĞERLENDİRMEDE KULLANDIĞI KAVRAMLAR.....	81

a-	Hadis (حديث)/ Haber (خبر)/ Rivâyet (رواية)	81
b-	Eser (أثر)	82
c-	Sünnet (سنة)	83
d-	Haberi Âmm ve Hâsse (الخبر العامة والخاصة)	87
e-	Haberi Vâhid (الخبر الواحد)	89
f-	Meşhûr (مشهور)/ Ma'rûf (معروف)	91
g-	Merfu' (مرفوع)	92
h-	Müsned (مسند)	93
i-	Mevsûl (موصول)/ Muttasıl (متصل)	95
j-	Mevkûf (موقوف)	96
k-	Sahîh (صحيح)/ Sâbit (ثابت)	97
l-	Mahfûz (محفوظ)	99
m-	Hasen (حسن)	99
n-	Zayıf (ضعيف)	101
o-	Mürsel (مرسل)/ Münkâtı' (منقطع)	101
oa-	Tabiinin büyüklerinin mürsel rivayetleri	102
ob-	Tabiin büyükleri dışındakilerin mürsellersi	105
p-	Nâsih ve Mensûh (الناسخ و المنسوخ)	105
q-	İhtilafı'l-Hadîs (اختلاف الحديث)/ İlelû'l-Hadîs (علل الحديث)	108
-2	RAVİLERİ DEĞERLENDİRMEDE KULLANDIĞI KAVRAMLAR ...	111
a-	Muhaddis (محدث)	111
b-	Adl (عدل)	112
c-	İmam (امام)	113
d-	Sikâ (ثقة)	113
e-	Sebt (ثبت)	114
f-	Hâfız (حافظ)	115
g-	Cerh (جرح)	116
h-	Kizb (كذب)	117
i-	Muttehem (متهم)	118
j-	Galat (غلط) Vehm (وهم)	118
k-	Mechûl (مجهول)	119
l-	Müdelis (مدلس)	121
3-	RİVAYET LAFIZLARI	121
a-	İsnad	121
b-	Ahberenâ, Ahberenî (أخبرنا, أخبرني)	122
c-	Haddesenâ, Haddesenî (حدثنا, حدثني)	125
d-	Semi'tu (سمعت)	126
a-	Reva (روى)	129

b-	Beleşanâ, Beleşanî (بلغنا, بلغنا)	130
c-	“An” Harfî (عن)	131
d-	Mübhem Lafızların Kullanımı	132

İKİNCİ BÖLÜM: FAKİHLERİN HADİS İLE İLGİLİ KULLANDIKLARI KAVRAMLARIN HADİSÇİLERİN KULLANIMIYLA MUKAYESESİ 133

A-	RİVAYETLER AÇISINDAN	133
1-	RİVAYETLERİ İSİMLENDİRİRKEN KULLANDIKLARI KAVRAMLARIN MUKAYESESİ.....	133
2-	RİVAYETLERİ TARİK SAYISINA GÖRE DEĞERLENDİRİRKEN KULLANDIKLARI KAVRAMLARIN MUKAYESESİ.....	136
3-	RİVAYETLERİ SİHHAT DURUMUNA GÖRE DEĞERLENDİRİRKEN KULLANDIKLARI KAVRAMLARIN MUKAYESESİ.....	140
a-	Sahih olduğunu ifade ederken kullandıkları kavramların mukayesesi	140
b-	Zayıf olduğunu ifade ederken kullandıkları kavramların mukayesesi	145
B-	RAVİLER AÇISINDAN	146
1-	TA’DİL LAFIZLARININ MUKAYESESİ	146
2-	CERH LAFIZLARININ MUKAYESESİ.....	149
C-	RİVAYET LAFIZLARI AÇISINDAN	154

SONUÇ..... 156

BİBLİYOGRAFYA 158

ÖZET..... 163

ABSTRACT 164

KISALTMALAR

b. : İbn

bkz : Bakınız

c. : Cilt

DİA: Diyanet İslam Ansiklopedisi

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

h. : Hicri

Hz. : Hazretleri

M.Ü. İ.V.Y: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları

s. : Sayfa

s.a.v. : Sallahu Aleyhi Vesellem

ss. : Sayfalar

tah. : Tahkik eden

terc. : Tercüme eden

tsz. : Tarihsiz

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

ÖNSÖZ

Kavramlar, ilim dallarının oluşum ve gelişim süreçlerini, birbirleriyle olan etkileşimlerini anlamamızı sağlayan tarih yüklü sözcüklerdir. İlim dallarının doğru anlaşılabilmesi için tarih süreci içinde diğer bilim dallarıyla ilişkilerinin bilinmesine ihtiyaç vardır. Özellikle hicri ilk asırlarda İslami ilimler arasında sistematik bir ayırımın olmadığını, kavramların yeni yeni gelişmeye başladığını göz önünde bulundurduğumuzda aralarında ki etkileşim kaçınılmazdır.

Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatını müteakiben fıkhi meseleler temel bir ihtiyaç olarak kendini göstermiştir. Bu yönüyle fıkıh, İslami ilimler içinde teşekkülü en eski olan ilim dalıdır. Fıkhi içtihatların en temel kaynaklarından birinin de sünnet olgusu olduğunu ve sünnetin belirlenmesinde de rivayetlerin önemini ve rolünü düşündüğümüzde İslami ilimler arasında en fazla etkileşim içinde olan alanların başında da hiç şüphesiz hadis ve fıkıh alanları gelmektedir. Tarih sahnesinde, alanlarında iz bırakmış önemli şahsiyetler, hadis ve fıkıh alanları arasında ki ilişkiyi doktor ve eczacı ilişkisine benzetmişlerdir.

Çalışmamıza başlarken konuyu nereden ele almamız ve başlamamız gerektiğine dair ciddi tereddütler yaşadık. Çünkü çalışma alanı çok kapsamlı olup, ele alınan şahsiyetler ise tarih boyunca günümüze kadar hayatımızın hemen her alanında önemli yeri olan büyük mezhep imamlarıdır. Bazı hususlarda kesin ve net sonuçlara ulaşabilmek için eserlerinde ki bütün örneklerin incelenmesi ve uzun yıllar boyunca çok kapsamlı araştırmalar yapılması gerekmektedir. Çünkü rivayetleri ele alış metotları ve çıkarttıkları fıkhi istinbatların pek çoğu aynı zamanda sonra ki dönem hadisçileriyle aralarında köprü görevi görmektedir. Bu nedenle çalışmamızın sınırlarını daraltarak özellikle fakihler ve hadisçilerin kullandıkları ortak kavramları veya lafızları farklı olmakla beraber anlamları aynı olan kelimeleri ele alarak mukayese etmeye çalışacağız.

Çalışmamızın konusunu teşvik etmekten, kaynak tavsiyesine kadar birçok konuda katkılarda bulunan, bize zaman ayırıp destek veren kıymetli danışman hocam Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal'a, çalışmamız boyunca bizden maddi manevi yardımlarını esirgemeyen, geçmiş tecrübe ve birikimlerinden istifade ettiğimiz değerli Dr. Ali Pekcan hocamıza teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

1- Konunun Amacı ve Önemi

Fıkıh ve hadis ilimlerinin İslam tarihinde önemli bir yeri vardır. Bu ilimleri ve bu alanda eser telif eden müellifleri tanımamızı sağlayacak temel öğelerden biri de kullandıkları kavramlardır. Çalışmamızda ilk dönem mezhep imamlarının hem rivayet ve ravilerle ilgili değerlendirmelerini hem de rivayetleri aktarırken tercih ettikleri eda ve tahammül siygalarını ele aldık. Bu hususların izahı, gerek mezheplerin kendi içinde ki teşekkülünün gerekse de diğer ilim dallarıyla olan münasebetlerinin anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Zira günümüzde mezheplerle ilgili okunan fıkıh eserleri, çoğunlukla mezheplerin tamamen sistematikleşmiş ve teşekkülünü tamamlamış halidir. Özellikle de çalışmamız bu eserlerde kullanılan rivayetlerle ilgili bazı kavramların tercih nedenine dair bilgi vermesi açısından önemlidir. Çünkü bu kavramların tercih edilmesinde rivayetlerin hüccet değerinin etkisi vardır. Yani kavramların tercihinde, gerek rivayetlerin metni, gerekse de senedleri ile ilgili bir takım olumlu veya olumsuz etkenlerin olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla mezhep imamlarının verdiği hükümlerin kaynak değerinin anlaşılmasına da katkısı olacaktır.

Geçmişten günümüze kadar çokça tartışılan hususlardan biride mezhep imamlarının hadis alanında ki yetkinlik ve birikimleridir. Bu çalışmamız aynı zamanda onların hadisleri nasıl ele aldıklarını göstermesi açısından önemlidir. Bu yönüyle çalışmamız, onların hadis rivayetlerinde uyguladıkları pratiği tanıma imkânı sağlayacaktır. Çünkü kavramlar bazen yüzlerce örnekten anlaşılamayacak bir bilgiyi bir kelime ile anlama imkânını sağlayabilir.

Çalışmamızın en önemli katkılarından biri de rivayetlerle ilgili hadisçilerin kullandığı terim ve kavramların geçirdiği aşamaları anlamamızı sağlamasıdır. Yapacağımız bu tespitler fakihler ve hadisçiler arasında hem köprü görevi görecek

hem de mukayese imkânı sağlayacaktır. Ayrıca bu tespitler fakihlerin hadisçiler üzerindeki etkisini ortaya koyması açısından da önemlidir.

2- Konunun Sınırlandırılması

Bilindiği üzere hicri ilk iki asırda ki fakihler denince ilk olarak akla Ebu Hanife, yakın öğrencilerinden Ebu Yusuf ve İmam Muhammed, İmam Malik ve İmam Şafi'i gibi mezhep imamları gelir. Şüphesiz bunların dışında da o dönemde yaşamış gerek sahabe gerekse de tabiin ve tebe-i tabiinden pek çok fakih vardır. Ancak pek çoğu ya müstakil eserler te'lif etmemiş veya eserleri günümüze ulaşmamış yahut çalışmamıza kaynaklık edecek derecede eserlerinde bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle çalışmamıza yukarıda zikrettiğimiz mezhep imamlarının eserleri, temel kaynaklık edecektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi mezhep imamlarına dair çok geniş bir literatür bulunmaktadır. Ancak çalışmamızda onların kendi eserlerini esas aldık. Ayrıca örneklerden dolayı olarak veriler elde etmek yerine somut kavramlarla konumuzu sınırlandırmaya gayret ettik. Çünkü zikrettiğimiz tüm yönleriyle ele almak bir doktora çalışmasına bile sığmayacak genişliktedir.

3- Kaynaklar ve İlgili Çalışmalar

Çalışmamızda h.80-150 yılları arasında yaşamış, künyesi Ebu Hanife, ismi Nu'man b. Sâbit olan, Hanefi mezhebinin öncü imamınının¹, “*el-Âlim ve'l-Muteallim*”, “*el-Fıkhu'l-Ebsat*”, “*el-Fıkhu'l-Ekber*”, “*Risâle ilâ Osman el-Bettî*” ve “*Vasiyyetu'l-İmam Ebî Hanîfe fi't-Tevhîd*” adlı eserlerini inceledik.

Ayrıca çalışmamızda Ebu Hanife'nin yakın öğrencilerinden h. 113-182 yıllarında yaşamış, ismi Ya'kûb b. İbrahim b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi olan Ebu

¹ Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Tarîhu Bağdad ve Medinetu's-Selam* (Beyrut: Kutubu'l-Arabî, tsz) c.XIII, s.330; Ebu Hanife'nin hayatıyla ilgili geniş bilgi için bkz: İsmail Hakkı ÜNAL, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB yayınları,2012) ss.15-26.

Yusuf'un² *Kitâbu'l-Âsâr*", "*İhtilafu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*", "*er-Reddu ala Siyeri'l-Evzâi*", "*Kitabu'l-Harâc*" adlı eserlerini ve yine Ebu Hanife'nin öğrencisi, h.132-189 yılları arasında yaşamış ismi Muhammed b. Hasan olan eş-Şeybânî'nin³, "*Kitabu'l-Hucce ala Ehli'l-Medîne*", "*Kitabu'l-Âsâr*", "*Kitabu'l-Asl*" ve "*es-Siyeru'l-Kebîr*" adlı eserlerini inceledik.

Ayrıca h.93-179 yılları arasında yaşamış, künyesi Ebu Abdillâh, ismi Malik b. Enes⁴ olan, Maliki mezhebinin büyük imamı, İmam Malik'in, "*el-Muvatta*" ve Sahnun'un "*el-Mudevvenetu'l-Kubrâ*" adlı eserlerini inceledik.

Çalışmamızın temel kaynaklarından biride, h.150-204 yılları arasında yaşamış, künyesi Ebu Abdillâh, İsmi Muhammed b. İdris olan eş-Şâfiî'nin⁵, "*el-Umm*", "*er-Risâle*" ve "*İhtilafu'l-Hadis*" adlı eserleridir.

Modern dönemde de çalışmamızla bazısı yakından bazısı da bir yönüyle ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlardan Ahmet Yücel, "*Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*", Mehmet Görmez de "*Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*" adlı çalışmalarında gerek rivayet ve râvi ile ilgili bazı istilahları gerekse de rivayet lafızlarının doğuş ve gelişim sürecini amilleri ile ele almışlardır. Ancak fakihlere nispeti çok meşhur olan, "mürsel kavramını munkatı manasında kullanmaları gibi" birkaç husus müstesna konuyu sadece muhaddisler açısından ele aldıkları görülür. Ayrıca Ahmet Yücel'in de belirttiği gibi çalışmasının amacı bütün istilahları ele almak değildir.⁶

Hicri ilk iki asır Hanefî İmamlarının hadisçiliği ile ilgili değerli çalışmalar yapılmıştır. İsmail Hakkı Ünal'ın "*İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*" adlı çalışması, râvi, rivayet ve rivayet lafızlarını tanımlama ve değerlendirme de kullanılan istilahlarla ilgili pekçok bilgi barındıran kapsamlı bir çalışmadır. Ancak sistematik olarak daha çok sonra ki Hanefî usulcülerinin metodunu yansıttığı görülür. Daha sonra Metin Yiğit'in, "*İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet*" adıyla yaptığı

² Salim Ögüt, "Ebu Yusuf", *DİA*, c.X s.260.

³ Aydın Taş, "Şeybânî", *DİA*, c.XXXIX, ss.38-42.

⁴ Bkz. Ahmet Özel, "Malik b. Enes", *DİA*, c.XXVII, s.511.

⁵ Bilal Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, c.XXXVIII, ss.223-233

⁶ Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (Hicri İlk Üç Asır), (İstanbul: M.Ü. İ.F.V.Y, 1996) s.23.

çalışmasını da bu minvalde değerlendirmek mümkündür. Çalışmamızla yakından ilgili olan, Mehmet Özşenel'in, "Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı" adlı çalışması, Ebu Yusuf'un hadislerin eda ve tahammülünde kullandığı rivayet lafızlarını ele almış ve sened kullanımı ile ilgili genel bir değerlendirme yapmıştır. Rivayetleri tanımlama ve değerlendirmede kullanılan kavramların çoğuna sadece değinmekle yetinmiş, bir kaçını da ele almış, bazısını hiç gündeme getirmemiştir. Râvi ile ilgili kullanılan kavramlarla ilgili de yine sadece genel bir değerlendirme yapmakla yetinmiştir. Yani Ebu Yusuf'un kullandığı ıstıhlardan çok hadisçiliğini ele almıştır.

Yine İlk dönem islam hukukçularının hadis ve sünnet anlayışlarını ele alan eserler de çalışmamızla bir yönüyle ilgilidir. Bunlar arasında, Mehmet Emin Özafşar'ın "*Hadisi Yeniden Düşünmek*" adlı çalışmasını zikredebiliriz. O, çalışmasının bir bölümünde ilk iki asır İslam hukukçularından Ebu Hanife, yakın öğrencileri, Malik ve Şafî'nin hadis-sünnet anlayışlarını belirlemeye çalışmış ve özellikle de Malik'in sünnet kavramını ifade ederken kullandığı kavramlarla ilgili geniş bilgi vermiştir. İshak Emin Aktepe'de "*Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*" adlı çalışmasının üçüncü bölümünde, Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Şeybânî, Malik ve Şafî'yi hadisçi kimlikleri ve sünnet anlayışları açısından ele almıştır. Ancak bu çalışmaların amacı hadisçiliklerini ve sünnet anlayışlarını belirlemede yardımcı olacak bazı kavram ve ıstıhları ele almak olup, genel anlamda ıstılah çalışması değildir. Yine İbrahim Kafi Dönmez, TDV İslam Ansiklopedisi'nde "*Amel-i Ehl-i Medine*" maddesiyle, İmam Malik'de Medine ehlinin amelinin önemi, hadis, sünnet ve icmâ anlayışı gibi hususlarla ilgili genel bilgiler vermektedir.

İmam Şafî ile ilgili, Muammer Bayraktutar'ın, "*İmam Şafî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*" adlı çalışmasını inceledik. Bu eserinde İmam Şafî'nin hadis ve sünnet anlayışını genellikle rivayetleri ele alış tarzından belirlemeye çalıştığını görüyoruz. Yine Mehmet Hayri Kırbaçoğlu'nun, "*Sunni Paradigmanın oluşumunda Şafî'nin rolü*" adlı derleme çalışması ve Bilal Aybakan'ın "*İmam Şafî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*" adlı eserlerini İmam Şafî ile ilgili yapılan çalışmalar arasında zikredebiliriz. Ancak nitelik bakımından ıstılah çalışmaları olmayıp, ağırlıklı olarak O'nun fakih yönünü ve sünnete verdiği hüccet değerini ele almaktadırlar.

4- Konunun Sunulması

Çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde ilk dönem fakihlerin rivayetleri tanımlama ve değerlendirmelerini, ravileri değerlendirirken ve rivayetleri naklederken kullandıkları tahammül ve eda siygalarını ele alacağız. İkinci bölümde ise fakihlerin birinci bölümde kullandıkları kavramları hadisçilerin kullanımıyla mukayese ederek fakihlerin hadis usûlü terimlerinin oluşmasındaki katkılarını ve hadisçiler üzerinde ne derece etkili olduklarını göstermeye çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM: İLK FAKİHLERİN HADİSLE İLGİLİ KULLANDIKLARI KAVRAMLAR

A- EBU HANİFE, EBU YUSUF VE İMAM MUHAMMED'İN HADİSLE İLGİLİ KULLANDIKLARI KAVRAMLAR

1- RİVAYETLERİ TANIMLAMA VE DEĞERLENDİRMEDE KULLANDIKLARI KAVRAMLAR

a- Hadis (حديث)

Ebu Hanife'nin incelediğimiz eserlerinde "حديث" kavramını hem Hz. Peygamber'den hem de sahabeden gelen rivayetler için kullandığını görüyoruz. Hz. Peygamber'den gelen rivayete örnek olarak; “*Rivayet edilen hadise göre bir adam Peygamber'e gelerek...*”⁷ (ما ورد في الحديث أن رجلاً أتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم)

Sahabeye nispet ederken "حديث" lafzını kullanmasına örnek olarak, Ebu Hanife, Hz. Osman'ın katledilmesi üzerine sahabenin toplanıp katillerine nasıl muamele edeceklerine dair aldıkları kararı aktarırken şöyle der: “*Bize rivayet edilen hadise göre...*”⁸ (لحديث الذي جاء)

Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin de "حديث" kavramını, hem Hz. Peygamber'den, hem de sahabeden gelen rivayetler için pek çok yerde kullandığını görüyoruz. Örnek olarak Ebu Yusuf, isnadı Hz. Peygamber'e dayanan, “*Sad suresinde secde etti.*” rivayetini “*hadis*” olarak isimlendirir.⁹ (رفع الحديث إلى النبي)

⁷ Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ebsat* (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), terc. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009) s.57.

⁸ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s.50.

⁹ Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *Kitabu'l-Âsâr*, tah. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.) s.40 (206).

Bir başka örnekte de isnadı, Hz. Ömer’e dayanan kunut duasını aktarırken “*hadis*” olarak isimlendirdiği görülür.¹⁰ (وكان يحدث عن ابن عباس عت عمر رضي الله عنهم بهذا (الحديث))

Şeybânî, Hz. Peygamber’e nispet edilen, “*Sabah namazını fecrin sarardığı vakte kadar erteleyin. Böyle yapmanızın eciri daha büyüktür*” rivayetini zikrettikten sonra¹¹ (حديث معروف) der.

Yine Sahabeden gelen rivayet için ise örnek olarak Şeybânî, Hz. Ömer’in namaz vakitleriyle ilgili Ebu Musa el-Eş’ari’ye gönderdiği mektuptan bahsederken şöyle der: “*Bu hadisi bize Malik rivayet etti.*”¹² (وهذا الحديث أخبرنا به مالك)

Sonuç olarak Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Şeybânî, “حديث” kavramını hem Hz. Peygamber hem de sahabeye nispet edilen rivayetler için kullanmaktadırlar.

b- Eser (أثر)

Ebu Yusuf ve Şeybânî, “*eser*” kavramını hem Hz. Peygamber’den hem de sahabeden gelen rivayetler için pek çok yerde kullanmaktadırlar. Bunun yanı sıra “الاثر” şeklinde cemi siygasıyla kullanıldığında tabiin ve fakihlerin görüşlerini de kapsayacak şekilde daha geniş anlamda kullandıklarını görüyoruz. Bunun en somut örneğini hem Ebu Yusuf hem de Şeybânî’nin telif ettikleri eserlerinden birini “*Kitabu’l-Âsâr*” olarak isimlendirmelerinden anlıyoruz. Bu eserlerde gerek Hz. Peygamber ve sahabe, gerekse de tabiin ve fukahaya ait pekçok görüş bulmak mümkündür. Şeybânî ve Ebu Yusuf’un Hz. Peygamber ve sahabeden gelen rivayetleri “*eser*” olarak tanımladıklarına dair şu örnekleri zikredebiliriz;

Ebu Yusuf, isnadı Hz. Peygamber’e dayanan “savaş vb. durumlarda ganimetten mal aşırıan kişinin eli kesilmez.” Rivayetini “*eser*” olarak isimlendirdiğini görüyoruz.¹³ (على ما جاء به الاثر)

¹⁰ Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *İhtilafu Ebî Hanife ve İbn Ebî Leylâ*, tah. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî (Mısır: Matbaatu’l-Vefâ, h.1357) s.114.

¹¹ Şeybânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. el-Hasen, *Kitabu’l-Hucce alâ Ehli’l-Medîne*, tah. Mehdi Hasan el-Keylânî (Beyrut: ‘Âlimu’l-Kutub, 1385 h.) c.I, ss. 2-3.

¹² Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.7.

Yine Ebu Yusuf, savaşta kölenin vereceği emanın ancak mevlasıyla beraber savaşıyor olması durumunda caiz olacağını söyledikten sonra, delil olarak isnadı Hz. Ömer'in uygulamasına dayanan rivayeti zikreder ve “*eser*” olarak isimlendirir.¹⁴ (لولا هذا الأثر ما كان له عندنا أمان)

Şeybânî'nin Hz. Peygamberden gelen rivayet için “*eser*” kavramını kullanmasına örnek olarak: “*Hiz. Peygamber'in, 'Hac Arafê'dir' dediğine dair eser bize ulaştı.*”¹⁵ (جاء الأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الحج عرفة) rivayetini zikredebiliriz.

Şeybânî'nin Sahabe'den gelen rivayet için kullanımına örnek olarak, Hz. Ömer'e nispet edilen bir metni aktarırken eser kavramını kullandığını görüyoruz.¹⁶ (وَقَالَ مُحَمَّدٌ جَاءَ الْاِثْرَ عَنْ عَمْرِ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ

Bir başka örnekte Şeybânî, vitr namazının kılınması hususunda misafir ile mukîm arasında bir fark olmadığını belirttikten sonra, bunun aksini söyleyen Medine Ehline hitaben şöyle der: “*Onların bu görüşlerini destekleyen hiçbir eser yoktur. Sadece kendi görüş ve reyleriyle bunu ortaya atıyorlar.*”¹⁷ (وَلَا عِنْدَهُمْ فِي ذَلِكَ اِثْرٌ وَمَا هُوَ اِلَّا رَاى)

Netice itibariyle Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin, “*eser*” kavramını, “*hadis*” kavramıyla müteradif kullanmalarıyla beraber, tabiinin fetva ve rivayetlerini de kapsayacak şekilde kullandıklarını söylemek mümkündür.

c- Haber (خبر)

Ebu Hanife'nin, “*haber*” lafzını, gerek Kuran'da ki gerekse hadislerde ki kıssaları ve olayları kapsayacak şekilde kullandığını görüyoruz. Örneğin, “*ye'cûc ve me'cûc*” gibi kaynağı Kur'an olan veya “*deccalın çıkması*” gibi kaynağı rivayetler

¹³ Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *Kitabu'l-Harâc* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1399h.) s.172.

¹⁴ Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâî*, tah. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarabad: Lecnetu İhyâi'l-Me'ârif'in-Nu'mâniyye, tsz.) s.69.

¹⁵ Şeybânî, *Hucce*, c.II, s.312.

¹⁶ Şeybânî, *Hucce*, c.II, s.331

¹⁷ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.194.

olan bazı hususları sayarken bunları bir bütün olarak “haberler” diye isimlendirir.

¹⁸Bir başka yerde de Hz. Peygamber’in mi’rac olayından bahsederken “haberü’l-mi’râc” olarak aktardığını görüyoruz.¹⁹(وخبير المعراج)

Ebu Yusuf ve Şeybânî’nin de “haber” lafzını, “bir olayın veya kıssanın bildirilmesi” anlamlarında lügat manasını kastederek kullandıklarını görüyoruz.²⁰

Ayrıca Ebu Yusuf’un sadece bir yerde “الاخبار” şeklinde cemi siygasıyla sahabeden Hz Ali’ye nispet edilen rivayet için kullandığını tespit edebildik. Örnek olarak Ebu Yusuf, Harun Reşîd’in isyan eden Müslüman topluluğa nasıl muamele etmesi gerektiği ile ilgili kendisine soru sorması üzerine şöyle der: “Bize, Ali b. Ebi Tâlib’ten ulaşan sahih haberlere göre, O, âsî gurubu cemaate dâhil olmaya davet etmeden onlarla savaşmamış.”²¹(فَإِنَّ الصَّحِيحَ عِنْدَنَا مِنَ الْأَخْبَارِ، عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ...)

Şeybânî’nin de sadece bir yerde isnadı Hz. Peygamber’e dayanan rivayeti aktarırken “الاخبار” şeklinde cemi siygasıyla kullandığını tespit edebildik. Örnek olarak Şeybânî, sabah namazının vaktiyle ilgili Ebu Hanife ve Medine ehli arasında ki ihtilafı değerlendirirken şöyle der: “Medine ehli ve Malik, kendilerine ulaşan haberlerden dolayı, sabah namazının daha ortalık aydınlanmamışken kılınması gerektiğini söylediler.”²²(وَقَالَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ وَمَالِكٌ يَنْبَغِي أَنْ يَغْلَسَ بِهَا لَمَّا جَاءَ فِي ذَلِكَ مِنَ الْأَخْبَارِ) bu öneği incelediğimiz de söz konusu haberin Hz. Peygamber’e nispet edilen bir hadis olduğunu görüyoruz.

Netice olarak “haber” lafzının, Ebu Hanife ve iki öğrencisi tarafından hadis ve eser kavramlarından daha kapsamlı kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu geniş kapsamlı kullanımı göz önünde bulundurduğumuzda kanaatimizce lügat manası kastedilmektedir. Zira haber olarak nitelendirilen metnin kaynağı hadis rivayetleri olabileceği gibi Kur’an veya herhangi birinin sözü de olabilmektedir. Yani bağlayıcılığı olan sözler için kullanılabileceği gibi hiçbir bağlayıcılığı olmayan sözler içinde kullanılabilmektedir.

¹⁸Ebu Hanife, Nu’mân b. Sabit, *el-Fıkhu’l-Ekber* (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri içinde), terc. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009) s.77; Ebu Hanife, Nu’mân b. Sabit, *el-Âlim ve’l-Muteallim* (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri içinde), terc. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009) s.16.

¹⁹Ebu Hanife, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s.77.

²⁰Ebu Yusuf, *Âsâr*, s.65; Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.377..

²¹Ebu Yusuf, *Harâc*, s.214.

²²Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.1.

d- Rivayet (رواية)

Ebu Hanife'nin ,”*el-Âlim ve'l-Muteallim*” adlı eserinde Hz. Peygamber'e nispet edilen hadisler için bir yerde rivayet lafzını kullandığını tespit edebildik. Kelimenin siyak ve sibakını incelediğimiz de, Hz. Peygamber'e nispetini kabul etmediği bir hadis için kullandığını görüyoruz. Ebu Hanife, bidat ehlini kastederek şöyle der: “*Peygamber'in söylediğini iddia ettikleri bir takım rivayetler naklediyorlar...*”²³(يروون في ذلك روايات يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم قالها)

Şeybânî'nin “*rivayet*” lafzını Hz. Peygamber ve sahabeye nispet edilen metinler için kullandığını görüyoruz. Örnek olarak Şeybânî, şöyle der: “*Medine ehli iddialarını destekleyecek rivayet nakletti. Aynı konu bağlamında Irak ehli de pek çok rivayet nakletti.*”²⁴Ancak Hz. Peygamber'den gelen nakiller için “*rivayet*” lafzının kullanımı, “*haber ve eser*” kavramlarına nispeten azdır.

Ebu Yusuf'un incelediğimiz eserlerinde “*rivayet*” kavramını sadece bir yerde, Ebu Hanife'de olduğu gibi menfî anlamda kullandığını tespit ettik. “*er-Redd*” adlı eserinde şöyle der: “*Şayet bir husus Kur'an'a muhalefet ediyorsa, konuyla ilgili rivayet gelmiş olsa bile onun Peygamber (s.a.v.)'den olduğu söylenemez.*”²⁵(فَلَيْسَ عَنْ (رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ الرَّوَايَةُ

Sonuç olarak “*rivayet*” kavramını aynı zamanda delil olarak öne sürülen nakil anlamında kullandıklarını söyleyebiliriz. Araştırma sonucunda bu nakil Hz. Peygamber'e ait olabileceği gibi uydurma olma ihtimali de vardır.

²³ Ebu Hanife, *el-Âlim*, s.15.

²⁴ Şeybânî, *Hucce*, c.III, s.67.

²⁵ Ebu Yusuf, *Redd*, s.31.

e- Sünnet (سنة)

Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin “*sünnet*” kavramını kullandıkları bağlamları incelediğimiz de şunları söyleyebiliriz; Ebu Hanife genellikle itikadi açıdan ele alarak kullanmaktadır. Ebu Yusuf ve Şeybânî ise “*sünnet*” kavramını bazen müstakil, bazen salat vb. lafızlardan birine izafe ederek, bazen de, “*meşhur*”, “*ma'ruf*” ve “*mahfuz*” kavramlarından bir veya ikisiyle vasıflandırarak pek çok yerde kullanılmaktadırlar. Sünnet kavramını kapsam ve tanımı açısından ele alacak olursak; Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin incelediğimiz eserlerinde sünnet kavramının tanımına rastlayamadık. Ancak onu pekçok yerde kullandıklarını ve hüccet değeri olarak dinin temel kaynağı olan sabitelerden gördüklerini söyleyebiliriz. Örneğin Şeybânî hakikate ancak sünnet ve rivayetlerle ulaşılabilceğini belirtir.²⁶ Kaynak hiyerarşisinde sünneti Kuran'dan sonra zikretmeleri de bunu teyid etmektedir.²⁷ M. Emin Özafşar, Ebu Yusuf'un fıkhi delil olarak Kitap ve sünnet tabirlerini bir arada kullanan ilk fakihlerden olduğunu belirtir.²⁸

Ebu Hanife ve iki öğrencisine göre sünnetin kapsam ve tanımının doğru anlaşılabilmesi için öncelikle sünneti oluşturan temel unsurların bilinmesi gerekmektedir. Ebu Hanife ve iki öğrencisinin eserlerini incelediğimiz de sünnet kavramını genelde rivayetlerle desteklediklerini görüyoruz. Örneğin Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin eserlerinden birini “*el-Âsâr*” olarak isimlendirmeleri de bunu teyit etmektedir. Zira gerek yaşadıkları dönem gerekse de coğrafya açısından ele aldığımızda sünnetin belirlenmesinde rivayetlerin çok önemli olduğu hususu tartışılmazdır. Çünkü Hz. Peygamberin vefatından tam bir buçuk asır geçmiş, sahabe ve tabiûn'nun büyükleri de vefat etmiştir. Ayrıca coğrafi açıdan ele aldığımızda Irak bölgesi, Medine bölgesinde olduğu kadar zengin bir uygulama ve amel kültürüne sahip değildir. Dolayısıyla hangi açıdan ele alırsak alalım sünneti belirleyici en temel unsurun rivayetler olduğu görülür. Mehmet Özşenel, Ebu Yusuf'un amellere atıfta

²⁶ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.263.

²⁷ Şeybânî, *Hucce*, c.II, s.570, Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s.75.

²⁸ Bkz. M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden düşünmek* (Ankara: OTTO, 2015) s.87

bulunduğu yerlerde de hadislerle sentez yaparak temellendirdiğini söyler.²⁹ Ebu Hanife'nin de, Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerle ilgili şöyle bir değerlendirme yaptığını görüyoruz: *“Rasulullah'tan bize gelen herşeyin başımızın ve gözümüzün üstünde yeri vardır.”*³⁰ Bir başka bağlamda, Allah'ın Hz. Peygamber'i farzları ve sünnetleri konusunda güvenilir kılarak O'na itaati farz kıldığını belirtir.³¹ Yine Osman el-Betti (ö. 143/760)'ye gönderdiği risalesinde öğrenilmesi gereken en faziletli ilmi, sünnet olarak ifade ettiğini görüyoruz.³² Onun bazı rivayetleri kabul etmediği gerçeğini de göz ardı etmemek gerekir. Ancak şunu belirtmemiz gerekir ki, kabul etmemesinin nedeni, bazı oryantalistlerin iddia ettiği gibi hadislerle ilgilenmemesi³³ olmayıp, gerek sened gerekse de metin açısından bir takım tetkiklere tabi tutmasından kaynaklanmaktadır. Zira bu tekikleri yaparken yine Kuran ve hadisleri referans almaktadır.³⁴ Dolayısıyla hadislerle ilgilenmediği iddiası doğru değildir. Rivayetlere karşı aynı hassasiyeti yakın öğrencilerinden olan Ebu Yusuf ve Şeybânî'de de görmekteyiz. Örneğin Ebu Yusuf'un, Medinelilerin herhangi bir hadis rivayeti getirmeksizin mutlak anlamda “sünnet böyle geldi” demelerini şu sözleriyle eleştirdiğini görüyoruz: *“sanırım onlar sünnet böyle geldi derken, çarşı görevlisi veya herhangi birinin sözünü kastetmektedirler.”*³⁵ Bir başka örnekte, Evzâî'nin *“Müslümanlar eskiden beri bu hal üzeredir”* sözünü şöyle eleştirir: *“helal ve haramları belirlemede bu tarz muğlak ifadeler delil olarak alınamaz. Zira insanların eskiden beri yapageldikleri pek çok husus vardır ki helal değildir.”*³⁶ Ebu Yusuf'un bu sözlerinden, rivayet olmaksızın muğlak ifadelerle kullanılan lafızlara değer vermediğini anlıyoruz. Şeybânî'nin de pekçok yerde Medine ehlini rivayetlere muhalefet etmekle itham ettiğini görüyoruz.³⁷ Bu durum, onun rivayetleri bağlayıcı bulduğunu göstermektedir. İsmail Hakkı Ünal Ebu Hanife ve yakın öğrencilerinin hadislere karşı tutumları ile ilgili şöyle bir değerlendirme yapar: *“Ebu Hanife ve*

²⁹ Mehmet Özşenel, *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik, 2011) s.41.

³⁰ Ebu Hanife, *el-Âlim*, s.27.

³¹ Ebu Hanife, *el-Âlim*, s.27.

³² Ebu Hanife, *Risâle*, s.69.

³³ G.H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002) s.157.

³⁴ Bkz. Ebu Hanife, *el-Âlim*, ss.31-32.

³⁵ Ebu Yusuf, *Red*, s.11.

³⁶ Ebu Yusuf, *Red*, s.76.

³⁷ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.222.

talebeleri Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetine ittiba konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmayacak müsbet bir tutum içindedirler."³⁸

Yaptığımız bu genel değerlendirmeden sonra Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin zikrettiğimiz kullanımlarını örnekler üzerinde göstermeye çalışacağız. Ebu Hanife'nin sünnet kavramını kullandığı yerleri genel hatlarıyla şöyle zikredebiliriz; "*fıkıh ve sünnet müntesipleri*"³⁹ (حملة السنة والفقہ), "*ehlisünnetve'l cemaat*"⁴⁰ (أهل السنة والجماعة), "*sünnet ehli kişiler*"⁴¹ (ينبغي لك أن تعرف أهلها), "*adalet ve sünnet ehli.*"⁴² (سنة رسوله), "*Peygamber'in sünneti*"⁴³ (أهل السنة و أهل العدالة).

Bu kullanımları incelediğimiz de "*sünnet*" kavramını, Kur'an, Hz. Peygamber ve ashabının öğretilerini takip etmek, onlara muhalefet etmemek ve istikamet üzere olmak şeklinde itikadi anlamda kullandığını söyleyebiliriz. Kanaatimizce sünnet kavramını genellikle itikadi anlamda kullanmasında, kendisine nispet edilen eserlerinin akaid türünde eserler olması etkilidir. Çünkü ilk dönem akaid kitapları, içerik itibariyle bidat ehline karşı yazılmış savunma niteliğinde eserlerdir. Kendi ifadesiyle bidat ehli fırkaların çoğalmış olması ve kendisinin Mürcie olmakla itham edilmesi⁴⁴ O'nu, tarafını belirtmeye sevketmiştir. Ancak eserlerinde, sünneti yukarıda da belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber'in uygulamalarını ve genel anlamda rivayetleri kastederek kullandığını da görüyoruz. Örnek olarak yukarıda belirttiğimiz "*sünnetin koruyucuları*" kullanımıyla muhaddisleri kastettiğini söylemek mümkündür. Çünkü kullanıldığı siyakı incelediğimizde şöyle dediğini görüyoruz: "*Sahabe, sünneti nakledenler ve fakihlerin durumu budur.*"⁴⁵ (لأنه أمر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر حملة السنة والفقہ) Ayrıca Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin eserlerinde "*sünnet*" kavramını bazı yerlerde Ebu Hanife'den naklederek "*namazın sünneti*" gibi anlamlarda kullandığına atıfta bulunduklarını görüyoruz. Örnek olarak

³⁸ İ. Hakkı, Ünal, *Ebu Hanife*, s.92

³⁹ Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit, *Risâletu Ebî Hanîfe ila Osman el-Bettî* (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), terc. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009) s.83.

⁴⁰ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s.63.

⁴¹ Ebu Hanife, *Risâle*, s.84.

⁴² Ebu Hanife, *Risâle*, s.84.

⁴³ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.75.

⁴⁴ Ebu Hanife, *Risâle*, s.80

⁴⁵ Ebu Hanife, *Risâle*, s.83.

Şeybânî şöyle der: “*Ebu Hanife, namazın sünneti ile ilgili şöyle dedi...*”⁴⁶ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ السُّنَّةُ فِي الصَّلَاةِ)

Ebu Hanife ve iki Öğrencisi yukarıda da belirttiğimiz gibi rivayetleri, sünnetin belirlenmesinde en önemli veri olarak kullanmaktadırlar. Bununla beraber rivayetlerin kabulü için bir takım şartlar öne sürmektedirler.⁴⁷ Bu şartlardan en önemlisi, rivayetin bilinen meşhur hadislere muhalefet ederek şaz konumuna düşmemesidir.⁴⁸ Dolayısıyla sünnetin esasını teşkil eden rivayetlerin meşhur ve ma’ruf olarak nitelendirdikleri hadisler olduğunu söyleyebiliriz. “sünnet” ve “hadis” kavramları için sabitelik söz konusu olduğunda “meşhur”, “ma’ruf” veya “bunda ihtilaf yoktur” gibi kavramlarla beraber kullanmaları da bunu göstermektedir. Örnek olarak Şeybânî’nin “*Bu konuyla ilgili kendisinde ihtilaf olmayan meşhur; ma’ruf rivayetler gelmiştir.*”⁴⁹ (قد جاءت الآثار المعروفة المشهورة التي لا خلاف فيها) dediğini aktarabiliriz. Bir başka örnekte Ebu Yusuf, savaş ganimetlerinin taksimi konusunda el-Evzâ’î’ye şöyle itiraz eder: “*Bize bu konuda pek çok rivayet, mahfuz ve ma’ruf olan sünnet ulaşılmışken nasıl olurda askerlerin izin almadan ganimetten yemek yemelerine ve hayvanlarına yem yedirmelerine cevaz verir.*”⁵⁰ (وقد بلغنا من هذا من الآثار) (و السنة المحفوظة المعروفة)

Kapsam olarak onlara göre sünnetin, başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe büyüklerinin ve fakihlerin uygulamalarını da içine aldığını söyleyebiliriz. Örneğin yukarıda da zikrettiğimiz gibi Ebu Hanife, bir hususta delil getirirken Sahabe, hadisçiler ve fakihlerin durumunun böyle olduğuna vurgu yapar.⁵¹ Bir başka örnekte, birbiriyle savaşan iki topluluğun dinden çıkmadığına delil olarak Hz. Ali’nin yazdığı hükümde, savaşan iki tarafıda mü’min olarak nitelendirmesini nakleder.⁵² Yine Ebu Yusuf’un, “din hususunda ancak Hz. Peygamber, sahabe ve fukahanın sünnetinin alınabileceğini”⁵³, söylemesi, açık bir şekilde sünnetin sahabe ve fakihlerin uygulama ve usullerini de kapsadığını göstermektedir. Ebu Yusuf’un bir

⁴⁶ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.315.

⁴⁷ Bkz. İ. Hakkı Ünal, *Ebu Hanife*, s. 93-133.

⁴⁸ Ebu Yusuf, *Redd*, s.41.

⁴⁹ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.359.

⁵⁰ Ebu Yusuf, *Redd*, s.49.

⁵¹ Ebu Hanife, *Risâle*, s.83.

⁵² Ebu Hanife, *Risâle*, s.83.

⁵³ Ebu Yusuf, *Redd*, s.77.

başka yerde de Harun Reşid’e nasihatte bulunurken “Salihlerin sünneti”⁵⁴(واحياء السنن) terkibini kullandığını görüyoruz. Bu durum, Ebu O’nun, sünneti uygulama anlamında kullandığını göstermesi açısından önemlidir. Şeybânî’nin de sahabe büyüklerinin uygulamalarını sünnet kapsamında ele aldığına ve atfettiği hüccet değerine örnek olarak; “Hz. Ömer’in namazı unutarak eksik kıldıktan sonra hatırlatılması üzerine baştan kılması” olayını, isnadı Hz. Peygamber’e dayanan “Zü’l Yedeyn” hadisinin mensûh olduğuna delil getirmesini zikredebiliriz.⁵⁵ Zira örnekte senedi Hz. Ömer’in uygulamasına dayanan mevkuf bir rivayetin, senedi merfu’ olan Zü’l Yedeyn rivayetini neshettiği görülür. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki sahabe uygulamasına önem vermesinin temelinde Hz. Peygamber’e dayandığı düşüncesi vardır. Zira bir başka yerde de Şeybânî’nin iki rivayet arasında tercih yaparken Hz. Ömer’in, Hz. Peygamberin hadislerini Hz. Aişe’den daha iyi bildiğini ifade ettiğini görüyoruz.⁵⁶

Sünnetin kapsam ve hüccet değerinin anlaşılmasında önemli olan bir başka husus, “hadis, eser ve rivâyet” kavramlarıyla beraber kullanıldığında müteradif mi yoksa farklı anlamda mı kullanıldığı hususudur. Zira bu durum, “sünnet” kavramının bütün hadis rivayetlerini mi yoksa sadece uygulama alanını mı kapsadığı hususunun anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Bir örnek üzerinden izah edelim; Şeybânî, Malik b. Enes’i, İbn Şihâb’ın görüşü ile amel ederek Urve b. Zübeyr’in görüşünü terkettiği için şu sözleriyle eleştirir: “Urve b. Zübeyr, rivayet ve sünneti daha iyi bildiği ve İbn Şihâb’tan daha fakih olduğu halde nasıl olurda Malik onun görüşünü terkeder.”⁵⁷ (وَهُوَ كَانَ أَفْقَهُ وَأَعْلَمُ بِالرَّوَايَةِ وَالسُّنَّةِ مِنْ ابْنِ شِهَابٍ) Şeybânî’nin yaptığı değerlendirmeden Urve b. Zübeyr’in iki farklı yönüne işaret ettiği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle sünnet ve rivayetin beraber zikredilince farklı manalarda kullanıldığını söyleyebiliriz. Kanaatimizce burada sünneti uygulama, rivayeti ise sözlü nakil anlamında kullanılmaktadır. Bazen de rivayetleri sünnetin belirlenmesinde veri olarak, sünneti ise uygulama olarak ele aldıklarını görüyoruz. Örnek olarak Şeybânî, güneş tutulmasında kılınan namazla ilgili Ebu Hanife’nin diğer namazlarda olduğu gibi her rekâtta bir ruku’ ve iki secde, Medine ehlinin ise her rekâtta iki ruku’

⁵⁴ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.5.

⁵⁵ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.257.

⁵⁶ Şeybânî, *Asl*, c.IV, s.205.

⁵⁷ Şeybânî, *Hucce*, c.I, ss.38-39.

yapılması gerektiğine dair görüşlerini aktardıktan sonra şöyle bir değerlendirme yapar: “Konuyla ilgili gerek Ebu Hanife’nin gerekse de Medine ehlinin düşüncesini te’yid eden rivayetler gelmiştir. Ancak namazların kılınmasında ma’ruf olan sünnet, her rekâtta sadece bir ruku’ yapılmasıdır. Durum böyleyken nasıl olurda diğer namazlara muhalif kılınacağı düşünülebilir. Bütün namazların gayesi bir olup Allah’a yakınlıktır.”⁵⁸ (والسنة المَعْرُوفَة) Örnekte görüldüğü gibi Şeybânî, her iki tarafın hadis rivayet ettiğini ancak ma’ruf sünneti belirleyen rivayetin, Ebu Hanife’den nakledilen rivayet olduğunu vurgulamaktadır.

Sonuç olarak, Ebu Hanife ve iki öğrencisinin, sünneti uygulamalar olarak, rivayetleri de sünnetin belirlenmesinde en temel veri olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Ayrıca Ebu Yusuf ve Şeybânî açısından sünneti oluşturan en önemli unsurun meşhur rivayetler olduğunu söyleyebiliriz. Bu meşhur rivayetler, isnadı Hz. Peygamber’e dayanan merfu’ hadisler olabileceği gibi, isnadı sahabeye dayanan merfu’ rivayetlerde olabilmektedir. Özellikle de Hz. Ömer gibi hulefai raşidinin uygulamalarına, merfu’ rivayetleri neshedecek kadar hüccet değeri atfettiklerini söyleyebiliriz. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi kanaatimizce bu uygulamaların Hz. Peygamber’e dayandığı düşüncesi hüccet olarak kullanmalarında etkilidir. Bunların yanı sıra İbrahim en-Nehâi gibi tabiinin büyüklerinden olan fakihlerin fıkhi görüş ve fetvalarına da önem verdikleri görülmektedir.

f- Şâz (الشاذ)

Ebu Yusuf ve Şeybânî’nin incelediğimiz eserlerinde, “şaz” kavramını üç yerde Ebu Yusuf, iki yerde de Şeybânî olmak üzere toplam beş yerde kullandıklarını tespit edebildik. Ayrıca şaz olarak nitelendirdikleri rivayetleri kabul etmediklerini görüyoruz. Örneklerini zikrettikten sonra hangi anlamda kullandıklarını göstermeye çalışalım;

Ebu Yusuf, Ebu Hanife’nin gayri müslim birinin beş kadınla tek nikâh akdi ile daru’l-harbte evlendikten sonra Müslüman olup İslam diyarına gelmeleri

⁵⁸ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.315.

durumunda beşinin de nikâhının düşeceğini söylediğini, Evzâ'i'nin ise bunlardan dilediği dördünü tercih edebileceğine dair görüşünü aktardıktan sonra şöyle der: “Evzâ'i'nin zikrettiği hadis bize de ulaştı ancak o hadis şaz olup amel edilemez. Çünkü Allah (c.c), kitabında dört eşten fazlasını haram kılmıştır. Bu durum tıpkı iki kız kardeş ile birlikte olmuş birinin onlardan birini tercih etmesi gibi olur ki, bu caiz değildir.”⁵⁹ (وَهُوَ عِنْدَنَا شَاذٌ وَالشَّاذُّ مِنَ الْحَدِيثِ لَا يُؤْخَذُ بِهِ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُحَلِّ إِلَّا نِكَاحَ الْأَرْبَعِ)

Örneği incelediğimizce rivayeti şaz olarak nitelendirmesinin nedeni, Kur'an'a muhalif olmasıdır.

Ebu Yusuf, Evzâ'i'nin savaşa iki at getiren mücahidin, savaştan ganimet olarak iki at için hisse alacağına dair görüşünü şu sözleriyle eleştirir: “Bize ne Peygamber'den ne de onun ashabından böyle bir şahsın iki at için ganimet alacağı ile ilgili vâhid hadis dışında herhangi bir rivayet ulaşmamıştır. Vâhid hadisin hükmü ise bize göre şaz olup amel edilmez. Ayrıca bu mantığa göre hareket edilmesi durumunda üç at getirene de ganimetten üç pay verilmesi gerekir.”⁶⁰ (قَالَ أَبُو يُوسُفَ لَمْ يَبْلُغْنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا عَنْ أَحَدٍ مِنْ أَصْحَابِهِ أَنَّهُ أَسْهَمَ لِلْفَرَسَيْنِ إِلَّا حَدِيثٌ وَاحِدٌ وَكَانَ الْوَاحِدُ عِنْدَنَا شَاذًا لَا نَأْخُذُ بِهِ)

Şeybânî, Abdullah b. Mesud'un, Hz. Ömer'e gelerek, karısının kölesini satın aldıktan bir süre sonra tekrar eşinden aldığı fiyat karşılığında geri vermek üzere karısıyla akid gerçekleştirdiklerini söylediğini, Hz. Ömer'in ise bunu doğru bulmadığını naklettikten sonra, böyle bir akdin sahih olacağına dair hadis rivayet eden Hişam'ı şu sözleriyle eleştirir: “Biz bu hadisin Hişam'ın vehmi olduğunu düşünüyoruz. Zira Hz. Peygamber batıl ve aldatmaca olan şeyleri emretmez. Ayrıca Hişam'ın hadisi bilinen bir rivayet değildir. Bu tarz hadisler bizim nezdimizde şazdır.”⁶¹ (وَهُوَ عِنْدَنَا شَاذٌ مِنَ الْحَدِيثِ)

Şeybânî, yağmur duasında sadece dua edileceğini, namaz kılınmayacağını belirttikten sonra şöyle der: “Hz. Ömer, yağmur duası için minbere çıkarak dua etti, herhangi bir namaz kılmadı. Bize, yağmur duasında namaz kılınacağı ile ilgili vâhid şaz bir hadis dışında herhangi bir rivayet ulaşmadı.”⁶² (وَلَمْ يَبْلُغْنَا فِي ذَلِكَ صَلَاةً إِلَّا حَدِيثًا وَاحِدًا)

⁵⁹ Ebu Yusuf, Redd, s.105. (Diğer örnek için Bkz. Ebu Yusuf, Redd, s.31.)

⁶⁰ Ebu Yusuf, Redd, s.41.

⁶¹ Şeybânî, Asl, c.IV, s.205.

⁶² Şeybânî, Asl, c.I, ss.447-448.

(شاذاً لا يُؤخذ به) Bu örnekte ise sahabe uygulamasına muhalif olan rivayeti şaz olarak nitelendirdiği görülmektedir.

Yukarıda ki örnekleri incelediğimiz de Ebu Yusuf'un bazı rivayetleri şaz olarak nitelendirmesinin nedeni, tek kişinin rivayeti olmakla beraber, Kuran'a, akla, kıyasa veya genelin uygulamasına aykırı olmasıdır. Ebu Yusuf, kendi dönemlerinde fıkıh ehlinin bilmediği, Kuran ve sünnete muhalif olan rivayetlerin çoğaldığını, takınılması gereken tutumun ise bu tarz şaz hadislerden sakınılarak genelin bildiği ve fakihlerin amel ettiği hadisleri almak olduğunu belirtir.⁶³ İsmail Hakkı Ünal, şaz kavramının kullanımı ile ilgili şöyle bir değerlendirme yapar: "*Kanaatimizce, 'haberi vahidi meşhur sünnete arz etme' gibi bir kuralın, Ebu Hanife'den menkul olduğu bilinmemekle beraber, ma'ruf sünnet karşısında şaz(muhalif) kalan tek kişinin haberinin terkedileceğini söyleyen Ebu Yusuf'un görüşü, bu kaidenin temelini oluşturmuştur.*"⁶⁴ Mehmet Özşenel de Ebu Yusuf'un şaz rivayeti, ma'rufun zıttı olarak gördüğünü söyler.⁶⁵

Şeybânî'nin kullandığı tabirler, her ne kadar farklı olsa da netice itibarıyla Ebu Yusuf ile aynı manada kullandığı görülmektedir. Zira O'na göre de tek kişinin rivayet etmesiyle beraber, İslam'ın genel mantalitesine ve bilinen ma'ruf rivayetlere muhalif olan hadisler, şaz olup amel edilemez. Meşhur, ma'ruf ve mustefiz kavramlarını kullandığı yerleri incelediğimizde sayı bakımından toplamda elliye yakın olduğu görülür. Bu durum, O'nun rivayetlerin şaz olmamasına çok önem verdiğini göstermesi açısından önemlidir. İshak Emin Aktepe' de, Şeybânî'nin fıkıh sistemine göre meşhur ve ma'ruf hadislerle çelişen haberi vahidlere dayanılarak sünnetin tespit edilemeyeceğini belirtir.⁶⁶

Sonuç olarak, hem Ebu Yusuf hem de Şeybânî'nin, tek tarikle gelen hadisler arasından kabul etmedikleri şaz olan rivayetlerdir. Yani, Bu durum mutlak anlamda haberi vahidleri kabul etmedikleri anlamına gelmemektedir. Zira Meşhur hadis bölümünde de izah edeceğimiz gibi bazı rivayetleri tek tarikle gelmesine rağmen meşhur olarak nitelendirdiklerini ve hüccet olarak kabul ettiklerini görüyoruz. Ayrıca

⁶³ Ebu Yusuf, *Redd*, s.41

⁶⁴ İ. Hakkı Ünal, *Ebu Hanife*, s.170-171.

⁶⁵ Mehmet Özşenel, *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı*, s.51.

⁶⁶ İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010) s.161.

“şaz” kelimesi, anlamı itibariyle muhalefeti gerektirmektedir. Ortada genel bir kural olup ona muhalefet söz konusu olmaksızın kullanılması anlamsızdır. Dolayısıyla kabul etmedikleri haberi vahidler, yukarıda da belirttiğimiz gibi fakihlerin ve genel olarak insanların bilmediği, yani meşhur ve ma’ruf olmayan rivayetlerdir. Rivayetin meşhur ve ma’ruf olmasından kasıt, özellikle de uygulama alanlarında bazı rivayetlerin o çevrede yaşayan başka şahıslar tarafından da bilinmesi gerekirken sadece tek kişi tarafından söz konusu edilmesidir.

g- Hasen (حسن)

Ebu Yusuf’un eserlerinde, “hasen” lafzının üç yerde geçtiğini tespit edebildik.⁶⁷ Ancak bu kullanımları incelediğimizde, birinde “hasen” kavramını Ebu Hanife’nin⁶⁸, ikisinde de İbn Abbas’ın sorulan fetvalara cevap verirken kullandığı anlaşılmaktadır.⁶⁹ Bu durum, Ebu Yusuf’un “hasen” lafzını kullanmayı tercih etmediğini gösterir. Ayrıca yine, “*el-Harâc*” adlı eserinin mukaddimesinde sadece bir yerde “hasen” lafzını, “*hadis*” kavramı ile beraber “أحاديث حسنة” (güzel hadisler) şeklinde kullandığını tespit edebildik. Harun Reşîd’in O’ndan toprak vergilerini anlatan bir eser te’lif etmesini istemesi üzerine bu isteğini yerine getirir ve şöyle cevap verir: “*Sana amel etmek istediğin hususlarla ilgili kendisinde teşvik barındıran güzel hadisler yazdım.*”⁷⁰ (وكتب إليك أحاديث حسنة فيها ترغيب وتحضيض على ما) (سألت عنه مما تريد العمل به) Ebu Yusuf’un zikrettiğimiz kullanımlarını incelediğimizde “hasen” lafzının, lugat manasında kullanıldığını söylememiz mümkündür.

Şeybânî ise “hasen” lafzını, pek çok yerde rivayetleri fıkhi açıdan değerlendirirken lugat manasında, yapılan amelin güzel olduğunu ifade ederken kullandığını görüyoruz. Bununla beraber hadisleri değerlendirirken kullandığına rastlayamadık.

⁶⁷ Bkz. Ebu Yusuf, *Âsâr*, s.77, 186; Ebu Yusuf, *İhtilaf*, s.33.

⁶⁸ Bkz. Ebu Yusuf, *Âsâr*, s.77

⁶⁹ Bkz. Ebu Yusuf, *Âsâr*, s.186; Ebu Yusuf, *İhtilaf*, s.33.

⁷⁰ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.6.

Şeybânî'nin “*Hasen*” lafzını kullanımı ile ilgili dikkat çekmek istediğimiz bir başka husus; genellikle alternatiflerin olduğu yerlerde tercih ettiğidir. Örneğin Şeybânî, Hz. Peygamber'in vitir namazında okuduğu sureleri anlatan rivayetleri aktardıktan sonra şöyle der: “*Vitir namazında bunları veya Fatiha ile birlikte herhangi bir sureyi okumayı tercih etmen bizim nezdimizde güzeldir. Fatiha ile birlikte üç veya daha fazla ayet okumayı tercih etmen ise Ebu Hanife'nin görüşüdür.*”⁷¹(إِنْ قَرَأْتَ بِهَذَا فَهُوَ عِنْدَنَا حَسَنٌ)

Bir başka örnekte Şeybânî, tabiinin namazda okuduğu ayet sayısı ve uzunluğu ile ilgili farklı rivayetleri aktardıktan sonra şöyle der: “*Bize göre en güzeli kişinin nafile namazlarda kıyama uzun, rükû ve secdeyi kısa tutmasıdır. Bununla beraber zikrettiğimiz uygulamaların hepsi güzeldir.*”⁷² Bu örnekten de anlaşıldığı gibi Şeybânî, tercihi farklı olsa bile, alternatif görüşleri ele almış ve bunların hepsini “hasen” olarak nitelendirmiştir.

Bunun yanı sıra Şeybânî'nin birbirinin zıttı olan ameller için de kullandığını görüyoruz. Örnek olarak Şeybânî, İbrahim en-Nehâî'den Cuma guslü ile ilgili olarak, “*Hem yapılması hem de yapılmaması hasendir.*” dediğini aktarır.⁷³ (قَالَ إِنْ (اغتسلتَ فَهُوَ حَسَنٌ وَإِنْ تَرَكْتَهُ فَحَسَنٌ)

Netice olarak Ebu Yusuf, “hasen” lafzını hadis için, kendisinde hikmet ve güzel şeyler barındıran rivayetler anlamında lügat manasını kastederek sadece bir yerde kullanmıştır. Şeybânî ise, genelde “hasen” lafzını başka alternatiflerinde olduğu fıkıh görüşleri değerlendirirken kullanmaktadır. Yani hem Ebu Yusuf hem de Şeybânî'nin “hasen” lafzını lügat manasını kastederek kullandığını söyleyebiliriz.

⁷¹ Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l-Âsâr* (Karaçi: İdâretu'l-Kur'an, 1411 h.) s.326 (no.122), Diğer örnekler için Bkz. Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.569, c.IV, s.209-210; Şeybânî, *Asl*, c.I, s.137, c.I, s.203, c.1,s.437, c.II, s.405.

⁷² Şeybânî, *Âsâr*, s.483

⁷³ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.285.

h- Müstefîz (مستفيض)/ Meşhûr (مشهور)/ Ma'rûf (معروف)

Ebu Yusuf'un incelediğimiz eserlerinde “meşhur”⁷⁴ ve “ma'ruf”⁷⁵ kavramlarının her birini rivayetleri değerlendirirken sadece iki yerde kullandığını tespit edebildik. Şeybânî'nin ise rivayet için “meşhur” kavramını oniki⁷⁶, “ma'ruf” kavramını ise yaklaşık otuz yerde kullandığını görüyoruz.⁷⁷ Yine, sadece Şeybânî'nin iki yerde de “müstefîz” kavramını kullandığını tespit edebildik.⁷⁸ Ayrıca bazen “hadis”, “eser” ve “sünnet” kavramlarına sıfat olarak, bazen de fıkhi bir içtihadın şöhretini ifade ederken kullanılmaktadırlar. Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin, “meşhur” ve “ma'ruf” kavramlarını kullandıkları yerleri incelediğimizde aynı anlamda kullanıldıkları görülmektedir. Zira kullanım açısından birini diğerine tercih edecek ayırt edici özelliklerine rastlayamadık. Bilindiği üzere Arap dilinde aynı kelimeyi, eş anlamlı başka kelimelerle izah etmek yaygın bir kullanımdır. Bu kavramları bazen tek başlarına, bazen de peşpeşe, biri diğerini açıklar nitelikte kullanmaları da bunu teyit etmektedir. “Meşhur” ve “ma'ruf” kavramlarının lugatta ortak manalarının olması da yine aynı manada kullanıldıkları ihtimalini güçlendirmektedir.⁷⁹

Ebu Yusuf'un incelediğimiz eserlerinde “ma'ruf” veya “meşhur” hadisin tanımına rastlayamadık. Şeybânî'nin ise “ma'ruf” hadisi şöyle tanımladığını görüyoruz: “Hz. Peygamber'den geldiğinden şüphe bulunmayan ve müslümanların işlerini ona göre düzenledikleri rivayetlerdir.”⁸⁰ Tanımı incelediğimizde kapsamı geniş olup tam olarak hangi rivayetleri kastettiği hususunda net bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak kesin olan bir şey vardırki, ma'ruf olarak nitelendirdiği rivayetleri sahih kapsamında görmektedir. Yine Ebu Yusuf'un kullandığı iki yerle karşılaştırdığımızda çok fazla benzerlik olduğunu görüyoruz. Bu durum, Ebu Yusuf'un da aynı manada kullandığı ihtimalini güçlendirmektedir. Esasen Ebu Yusuf ve Şeybânî açısından bağlayıcı olan rivayetlerin yine “ma'ruf, meşhur ve müstefîz”

⁷⁴ Bkz. Ebu Yusuf, *Redd*, s.40, 67

⁷⁵ Bkz. Ebu Yusuf, *Redd*, s.40, 38.

⁷⁶ Bkz. Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.65, c.I, s.180, c.II, s.309, c.I, s.316, c.II, s.372, c.II, s.614, c.II, s.650, c.II, s.691, c.III, s.500, c.IV, s.351, c.IV, s.367, c.IV, s.392.

⁷⁷ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.3, c.I, s.8, c.I, s.8, c.I, s.65, c.I, s.65, c.I, s.180, c.I, s.213, c.I, s.387, c.II, s.261, c.II, s.271, c.II, s.395, c.II, s.591, c.II, s.600, c.II, s.614, c.II, s.650, c.II, s.671, c.II, s.691, c.III, s.388, c.IV, s.177, c.IV, s.367, c.IV, s.392.

⁷⁸ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.3, c.II, s.428.

⁷⁹ Luveys Ma'lûf, *el-Muncid fi'l-Luğa* (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1973) s.500.

⁸⁰ Şeybânî, *Hucce*, c.II, s.672-673.

gibi kavramlarla vasıflandırdıkları rivayetler olduğunu söyleyebiliriz. Zira meşhur ve ma'ruf kavramları kullanım açısından geniş kapsamlı olup tek tarik ile geldiği halde uygulama açısından veya bir şahsa aidiyet açısından meşhur ve ma'ruf olan rivayetleri de kapsamaktadır. Bu niteliklere sahip olmayan rivayetleri ise şaz kapsamında değerlendirdiklerini söylemek mümkündür. Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin meşhur ve ma'ruf kavramlarına yükledikleri manaları üç başlık altında ele alabiliriz;

1- Tarik sayısının çokluğu bakımından meşhur ve ma'ruf olması: Örnek olarak Ebu Yusuf, Savaşa katılan kadınlara ganimetten hisse verilmediğini, ancak teşvik amaçlı bir şeyler verileceğini belirttikten sonra şöyle der: *“Bu konuyla ilgili pekçok hadis olup, ma'rûf olan bir sünnettir.”*⁸¹ (والحديث في هذا كثير والسنة في هذا معروف) Şeybânî, Malikiler'in selem akdi ile ilgili görüşlerini şu sözleri ile tenkid eder: *“Bizim rivayet ettiğimiz hadis, meşhur; ma'ruf olup hem Irak hem de Hicaz ehli tarafından rivayet edilmiştir.”*⁸² (وهو حديث معروف مشهور قد رواه أهل العراق وأهل الحجاز) Şeybânî, hadisin meşhur ve ma'ruf olduğunu zikrederken hem Irak hem de Hicaz ehli tarafından rivayet edildiğine, yani tarik sayısının çokluğuna işaret etmekte ve konuyla ilgili birçok rivayeti senediyle beraber zikretmektedir. Bir başka örnekte, Hac suresinde iki secde yapılması gerektiği ile ilgili Hz. Ömer'e nispet edilen uygulama ile ilgili şöyle bir değerlendirme yapar: *“Bu rivayeti Hz. Ömer'den Mısırlı birisi nakletmektedir. Ancak bu uygulama Hz. Ömer'in meşhur; ma'ruf bir uygulaması olsaydı şayet, Hz. Ömer ile beraber yaşayan Medineliler bunu bilirdi.”*⁸³ (ولو كان معزوفاً مشهوراً من فعل عمر لعرفه من كان مع عمر بالمدينة) Buradan hareketle Şeybânî açısından geneli ilgilendiren veya halife gibi sürekli insanlarla beraber olan şahıslara nispet edilen rivayetlerin kabulü için meşhur ve ma'ruf (sadece bir kişinin rivayeti olmaması) olması gerektiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

2- Uygulama açısından “meşhur” ve ma'ruf” olması: Örnek olarak Ebu Yusuf, Hz. Peygamber'in, savaşta Yahudi bir kabileden yardım talep ettiğini, ancak onlara ganimetten pay vermeyerek teşvik babından birşeyler verdiğini, İbn Abbas'ın

⁸¹ Ebu Yusuf, *Redd*, s.38.

⁸² Şeybânî, *Hucce*, c.II, s.614.

⁸³ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.108.

rivayetiyle aktardıktan sonra şöyle der: “Bu konula ilgili zikrettiğimiz hadis meşhur ve ma’rufur.”⁸⁴(والحديث في هذا معروف مشهور)

Şeybânî, kişinin eşini öpmesi durumunda abdestinin bozulmayacağı ile alakalı Hz. Aîşe’den gelen, “*Rasulullah eşlerini öper, abdest tazelemeden mescide giderdi.*” rivayet ile ilgili şöyle der: “*Aîşe’den gelen meşhur; ma’ruf hadiste...*”⁸⁵ (والْحَدِيثُ الْمَشْهُورُ الْمَعْرُوفُ عَنْ عَائِشَةَ) Şeybânî, rivayette söz konusu hanımın Hz. Aîşe olduğunu, dolayısıyla böyle bir durumu en iyi Hz. Peygamber’in eşlerinden birinin bileceğini söyler. Ayrıca fakihlerin amelinin de bu doğrultuda olduğuna vurgu yaparak içerik için “meşhur” ve “ma’ruf” tabirini kullanır.

Yukarıda ki örneklerde görüldüğü gibi Ebu Yusuf ve Şeybânî, “meşhur” ve “ma’ruf” kavramlarını rivayetin tarik sayısı ile ilgili değil, metnin kat’i oluşuyla ilgili kullanmaktadırlar.

3) Bir şahsa nispeti açısından meşhur ve ma’ruf olması: Örnek olarak Ebu Yusuf, Ebu Hanife’ye nispet edilen “*Bir yerde cinayet işlenmişse şayet, orada bölge halkından birileri yaşadığı sürece, bölgeye ticaret yapmak için giden şahıs için herhangi bir diyet söz konusu değildir.*”⁸⁶ (وقول أبي حنيفة المعروف: ما بقى من أهل الخطة) görüşünü aktardıktan sonra Ebu Hanife’nin bu görüşünün “ma’ruf” olduğunu belirtir. Bir başka örnekte

Şeybânî’nin Hz. Peygamber’e nispet edilen bir rivayetle ilgili şöyle bir değerlendirme yaptığını görüyoruz: “Bu rivayet, Hz. Peygamber’e nispet edilen meşhûr; ma’rûf bir hadistir.”⁸⁷ (وهذا حديث مشهور معروف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم)

“Müstefiz” kavramının kullanımına gelince; daha önce de belirttiğimiz gibi Ebu Hanife ve Ebu Yusuf’un eserlerinde kullanımına rastlayamadık. Şeybânî’nin ise bu kavramı iki yerde kullandığını tespit edebildik. İncelediğimiz eserlerinde tanımı ile ilgili bir bilgiye rastlamamakla beraber, kullandığı bağlamı incelediğimizde bir yerde “ma’ruf” kavramıyla beraber, bir başka yerde de “meşhur” ve “ma’ruf” kavramlarında olduğu gibi, rivayeti raviye nispeti açısından ele alarak

⁸⁴ Ebu Yusuf, *İhtilâf*, s.40.

⁸⁵ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.65.

⁸⁶ Ebu Yusuf, *İhtilâf*, s.147.

⁸⁷ Şeybânî, *Hucce*, c.IV, s.367..

kullanılmaktadır. Kanaatimizce ma'rûf ve meşhur kavramlarıyla ortak kullanımının yanı sıra, Şeybânî'nin "müstefîz" kavramını tercih nedeninde kelimenin lugat manasının da etkisi vardır. Zira "müstefîz" kavramı, lugatta; "bir şeyin taşması, çok yaygın olması" gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁸⁸ Örneklerini şöyle zikredebiliriz; Şeybânî' Medine ehlinin sabah namazını ortalık karanlıkken kılmayı tercih ettiklerini, kendilerinin ise sabah namazını güneşin doğmasına yakın kılmayı tercih ettiklerini söyledikten sonra, her iki görüşüde destekleyen rivayetlerin olduğunu ancak tercih ettikleri görüşün daha güzel olduğunu belirtir. Konuyla ilgili Hz. Peygamber'in "*Sabah namazını fecrin sararma anına kadar erteleyin. Zira bunun eciri daha büyüktür.*" hadisini ve bu onu destekleyici nitelikte dört rivayet daha aktardıktan sonra hadis için şöyle der: "*müstefîz; ma'ruf bir hadistir.*"⁸⁹ (حَدِيثُ (مُسْتَفِيزٍ مَعْرُوفٍ) Zikrettiği hadisleri incelediğimizde, mana açısından birbirini destekleyen rivayetler olduğu görülür. Kanaatimizce bir rivayeti "müstefîz" olarak nitelendirmesinin en temel nedeni, mana açısından onu destekleyen başka rivayetlerin de olmasıdır. Zira bir diğer kullanımında, "İbn Abbas'a ait müstefîz hadis" derken, yine onu destekleyen başka rivayetler zikrettiğini görüyoruz.⁹⁰ (الْحَدِيثُ (الْمُسْتَفِيزُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ) Yani, rivayetin müstefîz olmasının nedeni, sadece İbn Abbas'a nispetinin meşhur olmasıyla sınırlı değildir. Bunun yanı sıra mana açısından onu destekleyen başka rivayetlerin olmasıdır. Bu yönüyle ele aldığımızda, "*müstefîz hadis*" kavramının, meşhur ve ma'ruf hadisin yukarıda belirttiğimiz, rivayetin tarik sayısının çokluğunu ifade ederken kullanıldıkları manayı ifade ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Şeybânî'ye göre her müstefîz hadis aynı zamanda meşhur ve ma'rufken, her meşhur ve ma'ruf hadis müstefîz değildir.

Netice olarak Ebu Yusuf ve Şeybânî, meşhur ve ma'ruf kavramlarını, rivayetin tarik sayısı, uygulama veya bir şahsa nispeti açısından ele alarak lugat anlamına da uygun bir manada kullanmaktadırlar. Ayrıca rivayetin meşhur ve ma'ruf olması sadece tarik sayısı ile alakalı değildir. Dolayısıyla bazen tek tarik ile gelen bir rivayet meşhur ve ma'ruf olabilmektedir. Kanaatimizce Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin, şaz olarak nitelendirerek kabul etmedikleri vahid hadis hususunun anlaşılabilmesi için, meşhur ve ma'rûf kavramlarına yükledikleri mananın doğru anlaşılması

⁸⁸ Luveys Ma'lûf, *el-Muncid*, s.603.

⁸⁹ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.3.

⁹⁰ Şeybânî, *Hucce*, c.II, s.428

gerekmektedir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi “vahid hadis” kullanımıyla kastettikleri, sadece rivayetin tek tarikle gelmesi değil, bunun yanı sıra şaz olamasıdır. Şeybânî’nin “mustefiz” kavramını da rivayetin tarik sayısının çokluğunu ifade ederken kullandığı görülmektedir. Bu yönüyle meşhur ve ma’ruf kavramlarının yukarıda zikrettiğimiz ilk anlamıyla uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Yine, Şeybânî’nin ma’ruf kavramına yüklediği istilâh anlamını ve ma’ruf kavramının da meşhur ve mustefiz kavramları ile zikrettiğimiz ortak kullanımını göz önünde bulundurduğumuzda, bu kavramların, rivayetlerin sıhhatini ifade ederken tercih edildiğini söyleyebiliriz.

i- Âmmetu’l-Âsâr (عامة الآثار)

“*Ammetu’l-âsâr*” lafzını özel başlık altında ele almamızın nedeni, bu ve benzeri terkiplerin daha sonra hadisçiler tarafından kullanılan “*mütevâtir hadis*” kavramını karşılayıp karşılamadığını ve “*mütevâtir*” karşısında ki konumunu ele alıp izah etmektir. Ebu Yusuf ve Şeybânî’nin incelediğimiz eserlerinde rivayetleri sıhhat açısından tarik sayısına göre doğrudan taksim ettiklerine rastlayamadık. Ancak rivayetlerle ilgili değerlendirmelerinden bu ayrımı bariz bir şekilde görmekteyiz. Bu noktadan hareketle Ebu Yusuf ve Şeybânî açısından rivayetleri sıhhat derecesine göre bir ayrıma tabi tutmak söz konusu olursa şayet, iki kısma ayırmak mümkün olabilir; şaz olan vâhid hadis ve meşhur haber. Şaz olan vahid hadislerin Ebu Yusuf ve Şeybânî tarafından hüccet olarak kabul edilmediğine dair geniş bilgiyi “şaz” başlığıyla vermiştik. Meşhur haberin de üç farklı anlamda kullanıldığına ve şaz olmayan haberi vahidleri de kapsadığına işaret etmiştik. Bunların dışında hüccet değeri açısından subutü kuvvetli olan rivayetleri aktarırken meşhur dışında herhangi bir kavram kullanıp kullanmadıklarını tespit etme gereği duyduk. Şeybânî’nin, “*el-Hucce*” adlı eserinde sadece iki yerde rivayetlerin çokluğunu “*Ammetu’l-âsâr*” terkipleriyle ifade ettiğini tespit edebildik. Şeybânî, ayakları mesh etmenin misafir için üç gün üç gece, mukîm için ise bir gün ve bir gece olduğunu söyledikten sonra bu konuda muhalefet eden Medine ehlini şu sözleriyle eleştirdiğini görüyoruz; “*Bütün hadisler, ayakları mesh etmenin misafir için üç gün üç gece, mukîm için ise bir gün*

ve bir gece olduğu yönünde rivayet gelmiştir.”⁹¹(انما جاءت عامة الاثار) örnekte görüldüğü gibi Şeybânî’nin, rivayetin tarik sayısının çokluğunu “âmmetu’l-âsâr” terkibi ile ifade ettiğini görüyoruz. Bir başka örnekte Şeybânî, bir şahsın hayatta olan bir başka şahsın yerine hac yapabileceğine dair rivayetleri naklettikten sonra, bunun caiz olmadığını söyleyen Medinelileri şu sözleriyle eleştirir “Muhakkak ki bütün hadisler, bir şahsın sağ olan başka birinin yerine hac yapabileceği yönünde varid olmuştur.”⁹²(ما جاءت عامة الاثار الا في الحي) Her ne kadar Ebu Hanife’nin “Vasiyetti’l-İmam Ebi Hanife fi’t-Tevhîd” adlı eserde “mütevâtir haber” kavramını, “Misafir için ayakların mesh edilme müddeti üç gün üç gece olup mukîm için bir gün ve bir gecedir. Bunu inkâr eden kimsenin küfre girmesinden korkulur. Zira bu hadis, mütevâtir habere yakın derecededir.”⁹³(لانه قريب من الخبر المتواتر) şeklinde kullandığı nakledilmişse de o dönemde hem lafız hemde mana açısından böyle bir kullanıma rastlanmamaktadır. Zira Şafii dönemlerinde yeni yeni “tevatür” siygasının kavram olarak kullanılmaya başladığını görüyoruz. Mana açısından ele aldığımızda ise, hicri sekiz ve dokuzuncu asırlarda hadisçilerin “mütevâtir haber” kullanımıyla aynı olduğu görülür. Hadisçilerin kullanımını ikinci bölümde ele alacağımız için burada detaya girmeyeceğiz. Ayrıca “mütevâtir haber” kavramının geçtiği “el-Vasiiye fi’t-Tevhîd” adlı eserin, diğer eserlere nazaran Ebu Hanife’ye nispetinin zayıf olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, bu kavramın, çok sonraki dönemlerde eseri Ebu Hanife’ye nispet eden kişiler tarafından kullanılmış olması ihtimali daha yüksektir.

Netice olarak Şeybânî, bir konuyla ilgili rivayetlerin çokluğunu ve sıhhatini ifade ederken bazende “âmmetu’l-âsâr” terkiibini kullanmaktadır. Kanaatimizce bu kullanım, Şeybânî açısından söz konusu hususun güvenilirliğinde şüphe olmadığını ifade etmektedir.

⁹¹ Şeybânî, *Hucce*, c.II, s.609.

⁹² Şeybânî, *Hucce*, c.II, s.227.

⁹³ Ebu Hanife, *Nu'man b. Sabit, Vasiyyetü'l-İmam Ebi Hanife fi't-Tevhîd* (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), terc. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009) s.90.

j- Refu'l-Hadîs (رفع الحديث)

Ebu Yusuf'un eserlerinde "رفع يرفع" siygalarını rivayetlerin değerlendirilmesinde birkaç yerde kullanıldığını görüyoruz. Ancak "el-Âsâr" adlı eserinde bu tabiri kullanan kişinin, Ebu Yusuf'un eserlerini rivayet eden Şeybânî ve Ebu Yusuf'un oğlu olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁴ Bununla beraber Ebu Yusuf, tespit edebildiğimiz kadarıyla "er-Redd" adlı eserinde sadece iki yerde hadisin isnadının Hz. Peygamber'e dayandığını ifade ederken kullanmaktadır: "Bize, el-Kelbî'nin isnadını Hz. Peygamber'e dayandırarak rivayet ettiği hadise göre..."⁹⁵ (حدثنا الكلبي من) (حديث رفعه إلى النبي) Bir başka örnekte Ebu Yusuf, atlara zekat tealluk edip etmediği hususunu değerlendirirken şöyle der: "Bize, bu konuyla ilgili Hz. Ali'den iki farklı görüş ulaştı. Bu muhalefetin nedeni ya iki farklı görüşünün olmasından veya birinin isnadı Hz. Peygamber'e dayanırken ötekini dayanmamasından kaynaklanmaktadır." (وقد بلغنا عن علي رضي الله تعالى عنه أيضا في حديث آخر يخالف ما روي عنه) (أو لا يرفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)

Şeybânî, incelediğimiz eserlerinde tespit edebildiğimiz kadarıyla "hadis" kavramını "رفع يرفع" mastarının türevi olan, "رفع يرفع" siygalarıyla beraber rivayetler için kullandığı on kadar yerde Hz. Peygamber'e nispet etmektedir. Örnek olarak Şeybânî, "Ebu Yusuf'un oğlu- Ebu Yusuf- Hz. Peygamber" isnadıyla namaz ile ilgili rivayeti aktardıktan sonra şöyle der: "Bize bu hadisi Ebu Yusuf, Ebu Süfyan'dan- Ebu Nadra'dan- Ebu Said el-Hudûri'den rivayet etti. Ancak hadisi Ref' etmedi."⁹⁶ (غير أنه) Şeybânî örnekte "لم يرفعه" tabirini Hz. Peygamber'in adını zikretmeksizin mutlak olarak kullanmaktadır. Ancak önceki rivayetin Hz. Peygamber'e nispet edilmiş olması ve kendisinin de bu rivayeti önceki rivayetle kıyaslayarak "لم يرفعه" tabirini kullanması, O'nun ref' tabiriyle Hz. Peygamber'e dayanan rivayetleri kastettiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, her ne kadar Ebu Yusuf, sadece bir yerde ref' tabirini Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayet için kullanmışsa da, eserlerini O'ndan rivayet eden

⁹⁴ Bkz. Ebu Yusuf, Âsâr, s.1, 40, 184, 215,

⁹⁵ Ebu Yusuf, Redd, s.11.

⁹⁶ Ebu Yusuf, Âsâr, s.1 (no.2) (Diğer örnekler için Bkz. Şeybânî, Âsâr, c.II, s.201, Şeybânî, Hucce, c.I, s.217, c.I, s.280, c.II, s.201.

oğlunun ve Şeybânî'nin de kullanması ve yine Şeybânî'nin kendi eserlerinde ref' tabirini kullandığı yerlerde sadece Hz. Peygamber'e isnad edilen hadisleri kastetmesi, o dönemde "hadisin ref'i" tabirinden Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetlerin anlaşıldığını göstermektedir. Zira mormal şartlarda sahabe sözlerini de hadis kategorisi içinde gören Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin "رفع" tabiriyle sadece Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetler için kullanmaları aklımızda daha sonra hadisçiler tarafından kullanılan "merfu' hadis" kavramını çağrıştırdığından bu konuyu özel bir başlık altında ele alma gereği duyduk.

k- Müsned (مسند)

Ebu Yusuf'un "müsned" lafzını, "er-Redd" adlı eserinde "مسند عن" tabirini sadece iki yerde kullandığını tespit edebildik. Ayrıca Bazen de Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin "أسند, يسند" şeklinde fiil kalıplarıyla kullandıklarını görüyoruz.⁹⁷ Ebu Yusuf'un "müsned" lafzını sadece Hz. Peygamber'e nispet edilen hadisler için kullandığına dair bir izahat olmamakla beraber, kullandığı her iki yerde de Hz. Peygamber'in uygulamasına atıfta bulunduğunu görüyoruz. Örneklerini şöyle zikredebiliriz;

Ebu Yusuf, savaşta ganimetin paylaşımıyla ilgili Evzâî'ye şöyle bir eleştiride bulunur: "Hz. Peygamber'in, ganimeti paylaştırırken, binekli bir şahıs ile savaşa yaya gittiği halde daha sonra bir binek ödünç veya satın alan birine aynı payı verdiğine dair sika kişilerden isnadıyla rivayet edilen bir hadis var mı?"⁹⁸ (فهل عنده) (أثر مسند عن الثقات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسهم سهم فارس لرجل غزا معه راجلاً...)

Bir başka örnekte Ebu Yusuf, Ebu Hanife'nin savaş esnasında silaha ihtiyacı olan birinin komutandan izin almadan ganimet olarak elde ettiği silahı savaşın tamamen bitimine kadar kullanabileceğini daha sonra da ganimet malları arasına koyması gerektiğini söylediğini, Evzâî'nin ise bu süreyi sadece savaşın şiddetli olduğu süreyle kayıtladığını aktardıktan sonra, Evzâî'nin görüşlerini şu sözleriyle

⁹⁷ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.39; Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.220.

⁹⁸ Ebu Yusuf, *Redd*, s.22.

eleştirir: “Bize, sika, fıkıh ile ma’ruf ve güvenilir şahıslardan, Hz. Peygamber’in dağıttığı ganimetlerin arasında yiyeceklerinde olduğuna ve insanların ihtiyaç duyması halinde izinsiz yediklerine dair rivayet ulaştı. İnsanlar savaş bölgesinde silah, binek ve kıyafetlere yiyecekten daha fazla ihtiyaç duyuyorken nasıl olurda Evzâî savaş bölgesinde silahların izinsiz alınmasını sadece savaşın şiddetli olduğu (savaş meydanları) zamanlarla kısıtlar.⁹⁹ (و قد بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الثقات) (حديث مسند عن الرجال المعروفين بالفقه المأمونين عليه أنه يغنم الغنيمة...)

Bir başka örnekte Ebu Yusuf, Harun Reşîd’in kendisinden Cezire ve Şâm bölgelerinin fethi ve bu fetih sırasında orada yaşayan halklarla ilgili yapılan anlaşmaya dair bilgi istemesi üzerine, o bölgeyi iyi bilen birinden bu konuda yardım istediğini söyler. Yardım istediği kişinin de ona şöyle dediğini aktarır: “Bu konuyla ilgili bizzat fakihlerden bir şey duymadığım gibi onlara isnad edilen bir rivayete de sahip değilim...”¹⁰⁰ (وَلَيْسَ بِشَيْءٍ حَفِظْتُهُ عَنِ الْفُقَهَاءِ، وَلَا عَمَّنْ يُسْنِدُهُ عَنِ الْفُقَهَاءِ) Her ne kadar bu lafzı kullanan kişi Ebu Yusuf’un kendisi olmasa da, örnekte "يسند" siygasıyla başkasından aktarması, o dönemde “müsned” lafzının kullanıldığı anlama katkıda bulunması açısından önemlidir. Örneği incelediğimiz de fakihlere nispet edilen rivayetleri kastederek kullanıldığı görülür. Ancak Ebu Yusuf ve Şeybânî’nin fiil siygalarıyla kullandıkları yerleri de göz önünde bulundurduğumuzda kanaatimizce genel olarak lügat manasında senediyle zikredilen rivayetleri kastettikleri anlaşılmaktadır. Örneğin Ebu Yusuf’un, “müsned” kavramını kullandığı yerleri incelediğimizde “Bu hadis müsnedir.” şeklinde müstakil bir kullanım olmayıp, yukarıda da belirttiğimiz gibi kelime yapısı "...مسندعن" şeklinde olup, ravilerin bir takım özelliklerine değinmektedir. Yani ortada bir senedin olduğuna ve senetteki kişilerin de “sika” ve “fakih” gibi vasıflara sahip şahıslar olduğuna vurgu yapılmaktadır. Aynı zamanda Şeybânî’nin "يسند" siygasını “mürsel” rivayetin zıttı olarak kullandığını görüyoruz.¹⁰¹ Örneğini “mürsel” kısmında izah edeceğimiz için burada ayrıntıya girmeyeceiz. Bu durum, muttasıl anlamında da bir kavram olarak kullanıldığı ihtimalini göstermektedir. Ancak eserlerinde bunun örneğine sadece bir yerde ve fiil siygasıyla kullandığını tespit edebildik.

⁹⁹ Ebu Yusuf, *Redd*, ss.15-16.

¹⁰⁰ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.39.

¹⁰¹ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.220.

Sonuç olarak şöyle bir değerlendirme yapmamız mümkündür; hem Ebu Yusuf'un kullandığı "مسند عن" ifadesinden, hem de O'nun ve Şeybânî'nin "أسند, يسند" siygalarından lugat anlamları kastedilmektedir. Çünkü bu kelimeyi yukarıda da belirttiğimiz gibi tek başına rivayetler için kullandıklarına rastlayamadık. Ancak şu hususu özellikle belirtmemiz gerekir ki, bu kullanımlar o dönem için rivayetin güvenilirliğini ifade etmektedir. Zira "müsned" lafzının anlamından da anlaşılacağı üzere hadis için kullanıldığında hadisin senediyle aktarılmasını ifade etmektedir. Ebu Yusuf'un "مسند عن" ifadesini kullanıktan hemen sonra hadisin fakih ve sika kişilerce rivayet edildiğine vurgu yapması da bunu teyit etmektedir. Ayrıca bu ifadeyi kullandıkları rivayetleri delil olarak kullanmaları ve eleştirdikleri muhatablarını ilzam etmeleri yine sahih gördükleri rivayetler için bu ifadeleri tercih ettiklerini göstermektedir.

I- Sahih (الثبت) / Sebt (الصحيح)

Ebu Hanife'ye nispet edilen "*el-Fıkhü'l-Ekber*" adlı eserinde sadece bir yerde, Hz. İsa'nın nüzulü ve diğer kıyamet alametlerini sayarken "*varid olan sahih haberlere göre*"¹⁰² dediğini tespit ettik. (على ما وردت به الاخبار الصحيحة) Ebu Hanife'nin yaşadığı dönemde rivayetler için "sahih" lafzının bir kavram olarak kullanımına pek rastlanmamaktadır. Ancak sadece bir yerde de olsa Ebu Yusuf'un da "*sahih haberler*" şeklinde kullanması, "sahih" kavramının, Ebu Hanife tarafından da kullanılmış olması ihtimalini güçlendirmektedir. Ebu Yusuf, Halife Harun Reşîd'in, kendisine isyan eden Müslüman topluluğa nasıl muamele edeceğini ve onlarla savaşmadan önce mi yoksa sonramı cemaate davet etmesi gerektiği ile ilgili sorular sorması üzerine şöyle cevap verir: "*Bize ulaşan sahih haberlere göre Ali b. Ebi Tâlib kendisine isyan eden Müslüman topluluğu cemaate davet etmeden onlarla savaşmamış.*"¹⁰³ (فَإِنَّ الصَّحِيحَ عِنْدَنَا مِنَ الْأَخْبَارِ)

Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki, zikrettiğimiz kullanıma Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un eserlerinde sadece bir yerde rastladık. İmam Muhammed'in

¹⁰² Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s.77.

¹⁰³ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.214.

eserlerinde ise böyle bir kullanıma rastlayamadık. Yani rivayetin güvenilirliğini ifade ederken özel bir kavram kullanılması az rastlanan bir durumdur. Genel olarak Ebu Hanife'nin, incelediğimiz eserlerinde rivayetleri değerlendirirken takındığı tutumun, şahısların adalet ehli olması, rivayet ettikleri hadislerin Kuran ve dinin sabitelerine aykırı olmaması gibi hususlar olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰⁴ Ebu Yusuf'un ise rivayetlerin güvenilirliğini ifade ederken, ravilerinin güvenilir ve fakih olması, rivayetin müsned olması, meşhur ve ma'ruf olması, şaz olmaması gibi hususları ön plana çıkardığını görüyoruz. Bu hususlarla ilgili detayları ilgili yerlerde vermiştik. Şeybânî'nin ise bunların yanı sıra bazen de rivayetlerin güvenilirliğini "ثَبَتَ, ثَابِتَة" kavramlarıyla ifade ettiğini görüyoruz. Özellikle de Şeybânî dönemi açısından ele alacak olursak, rivayetlerin güvenilirliğinin ifadesi noktasında özel olarak kullanılan kavramların bunlar olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü rivayetler için kullanımı az olsa da, fıkhi mananın güvenilirliğini, sıhhatini ve doğruluğunu ifade ederken bu lafızların o dönemde fakihler tarafından tercih edildiğini görüyoruz. Zira Şafii'nin eserlerinde de bu kavramların kullanımına pek çok yerde rastlıyoruz.

Şeybânî'nin "ثَبَتَ, ثَابِتَة" kavramlarını kullandığı yerleri genel hatlarıyla şöyle zikredebiliriz;

"و قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْسَنَ جَاءَ الثَّبَتُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ"¹⁰⁵

"فَقَدْ جَاءَ الثَّبَتُ عَنْ عَلِيٍّ"¹⁰⁶

"قَالَ مُحَمَّدٌ وَقَدْ جَاءَ الثَّبَتُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ"¹⁰⁷

"قال محمد بن حسن قول أهل المدينة في هذا أحب إلي من قول أبي حنيفة وإن كنت إحتججت لأبي"¹⁰⁸
حنيفة بحجته ثابتة"

Şeybânî'nin, "ثَبَتَ, ثَابِتَة" kullandığı örnekleri siyak-sibak açısından incelediğimiz de rivayetlerin güvenilirliğini ifade ettiğini görüyoruz. Ayrıca bu anlamda kullandığını gösteren bir başka karine, fıkhi manaların veya şahitlerin güvenilirliğini ifade ederken de pek çok yerde kullanmasıdır.

¹⁰⁴ Ebu Hanife, *el-Âlim*, ss.31-32.

¹⁰⁵ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.94.

¹⁰⁶ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.169.

¹⁰⁷ Şeybânî, *Hucce*, c.II, s.264.

¹⁰⁸ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.128.

Netice olarak Ebu Hanife, sadece bir yerde rivayetin güvenilirliğini “sahih” kavramıyla ifade etmektedir. Bunun dışında genellikle rivayetlerin sıhhatini Kur’an ve sünnet bütünlüğü çerçevesinde değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Ebu Yusuf ise bunun yanı sıra rivayetlerin güvenilirliğini ifade ederken ravinin fakih ve sika olması, rivayetlerin meşhur ve ma’ruf olması ve şaz olmaması gibi hususları ön plana çıkarmaktadır. Şeybânî’ ise bunların yanı sıra rivayetlerin sıhhatini ifade ederken “sebt ve sâbit” kavramlarını da kullandığını görüyoruz. Ayrıca “mürsel” kısmında izah edeceğimiz gibi rivayetin sahih olabilmesi için muttasıl olmasını da ön plana çıkardığını görüyoruz.

m- Mürsel (مرسل)

Şeybânî’nin incelediğimiz eserlerinde “mürsel” kavramını sadece bir yerde, senedinde kopukluk olan rivayet için kullandığını görüyoruz. O, Medine ehlinin namaz kılan birinin önünden geçmekte beis görmemelerini, delil olarakta “*Mâlik b. Enes- Sa’d b. Ebi Vakkâs*” tarikiyle naklettikleri, “*Sa’d b. Ebi Vakkâs namaz kılan bir topluluğun önünden geçer, bunda beis görmezdi*” rivayetini getirmelerini şu sözleriyle eleştirir: “*Bu rivayet, Malik b. Enes’ten, onun da Sa’d b. Ebi Vakkâs’tan mürsel olarak naklettiği senet ile gelmiştir. Kendisinin muttasıl bir senedi bulunmadığı gibi başka bir tarik ile de rivayet etmemiştir.*”¹⁰⁹ (انما يروي هذا عن مالك بن (انس مُرسلا عن سعد ولم يسنده هو ولم يروه عن أحد) Örnekte görüldüğü gibi Şeybânî, “mürsel” kavramını, senedi munkatı’ olarak nakledilen rivayetler için kullanmaktadır. Çünkü Sa’d b. Ebi Vakkâs sahabeden olup Malik ile görüşmemiştir. Ayrıca rivayetin senedinin Sa’d b. Ebi Vakkâ’sa dayandığını göz önünde bulundurduğumuzda muhtemelen Malik ile O’nun arasında zikredilmeyen kişi tabiin büyüklerinden biridir. Dolayısıyla “mürsel” kavramını senetteki genel kopukluğu ifade ederken kullandığı görülmektedir.

¹⁰⁹ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.220.

n- Müfesser Hadis (حديث مفسر)

Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin “*hadis*” kavramını “*müfesser*” lafzı ile beraber “حديث مفسر” şeklinde bir yerde kullandıklarını tespit ettik. Kullandıkları saikadan onların hadisleri mana açısından müfesser hadis ve gayri müfesser olmak üzere iki kısımda ele aldıklarını söylemek mümkündür. “*Müfesser hadis*” ile manası açık olan rivayetleri, gayri müfesser ile, manası herkesçe anlaşılmayacak kadar kapalı olan rivayetleri kastettikleri anlaşılmaktadır. Daha iyi anlaşılması açısından Ebu Yusuf’un “*er-Redd*” adlı eserinde ilgili bağlamda söylediği sözleri örneğiyle gösterelim. Ebu Yusuf, Ebu Hanife’nin, Müslümanların harp diyarından bir gurup erkek, kadın ve çocuğu esir alarak İslam diyarına ganimet olarak getirmelerinden sonra, Müslümanlardan bir veya iki kişinin onlara yakalanmadan önce emân verdiklerini iddia etmeleri durumunda sözlerinin doğrulanmayacağını söyler. Çünkü Ebu Hanife’nin, bir şahsın kendi fiiline yaptığı şahidliği makbul görmediğini aktarır. El-Evzâî’nin ise bu emanı kabul ettiğini, delil olarak Hz. Peygamber’den gelen, “*Müslümanların en düşük seviyede olanının bile vereceği emânın mutlak olarak geçerli olacağını*”, emân verdiklerini ispatlamaları gerektiğine dair bir şart getirmediğini ifade eden hadisi delil gösterir. Ebu Yusuf, Ebu Hanife’nin görüşünün daha isabetli olduğunu, el-Evzâî’nin yanlış olduğunu şu sözleri ile ifade eder: “Hz. Peygamber’e ait bazı hadislerin bir takım mana ve vecihleri vardır ki, bunlara ancak Allah’ın yardım ettiği kişiler muttali olabilir. Evzâî’nin bahsettiği hadis onlardan birisidir. Hadisin manası, Müslümanların savaş başlamadan önce gayri Müslimlerden birilerine zimmi olmalarına dair emân verip onlarla anlaşmasıyla alakalıdır. Böyle bir emân caizdir. Ancak savaş bitip ganimetler alındıktan sonra emân iddiası kabul edilmez. Sika kişilerin, bu izahatımıza muhalif Hz. Peygamber’den rivayet ettiği müfesser olan bir hadis var mıdır?”¹¹⁰ (وَهَلْ جَاءَ الْحَدِيثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُفَسَّرًا)

Şeybânî, Medine ehline hitaben şöyle der: “Sizler, ‘köle ve cariye satıldıktan sonra üç gün içinde herhangi bir sorun çıkması halinde sorun, satıcıya, üç günden sonra ise müşteriye ait olup iade edemez’ diyorsunuz. Hâlbuki sizin tefsir ettiğiniz

¹¹⁰ Ebu Yusuf, *Redd*, ss.63-64.

gibi ne Hz. Peygamber'den ne de herhangi bir sahabeden rivayet edilen müfesser hadis yoktur. Şayet elinizde Hz. Peygamber veya herhangi bir sahabeden gelen müfesser hadis olsaydı onunla delil getirirdiniz. Ancak bu sizin kendi görüşünüzle ortaya attığınız bir şeydir."¹¹¹ (وَمَا كَانَ رُؤْيِي فِي هَذَا حَدِيثًا مَّفْسَرًا كَمَا فَسَّرْتُمُوهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا عَنْ أَحَدٍ مِنْ أَصْحَابِهِ وَلَوْ كَانَ عِنْدَكُمْ فِي ذَلِكَ حَدِيثٌ مَّفْسَرٌ...)

Yukarıda ki örneklerden de anlaşılacağı üzere Ebu Yusuf ve Şeybânî, hadisleri müfesser hadis ve gayri müfesser olmak üzere iki kısımda ala almaktadırlar.

o- Nâsih ve Mensûh (الناسخ والمنسوخ)

Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin incelediğimiz eserlerinde "nâsih ve mensuh" kavramlarının tanımına rastlayamadık. Ancak kullandıkları örnekleri incelediğimizde bu örneklerde bir hükmün gelmesiyle bir başka hükmün kalkması anlamını kastettiklerini görüyoruz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Ebu Hanife'ye nispet edilen eserlerinden incelediklerimiz, kelim ve akaide dair eserler olduğundan nâsih-mensuh kavramlarını oralarda kullanmamış olması hiç kullanmadığı anlamına gelmemektedir. Kaldı ki bu kavramların kullanımına çok erken dönemlerde rastlıyoruz. Örneğin; Ebu Yusuf, isnadını Ebu Hanife aracılığıyla tabiinden olan İbrahim en-Nehâî'ye dayandırdığı rivayette, İbrahim'in ayeti ¹¹² "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" ile ilgili şöyle dediğini aktarır: *"Bu ayet mensûhtur."*¹¹³ (انها منسوخة)

Şeybânî, Hz. Ömer'in öğle veya ikindi namazını cemaatle kıldırırken unutarak iki rekât kıldırıldığını cemaatin hatırlatması üzerine ise namazı yeniden iade ettiğini senediyle aktardıktan sonra şöyle der: *"Bu hadis, namazda konuşmanın*

¹¹¹Şeybânî, *Hucce*, c.II, s.513.

¹¹²En'am: 2/141.

¹¹³ Ebu Yusuf, *Âsâr*, s.91 (no.444).

*haram olmadığı zaman için geçerli olan Zülyedeyn*¹¹⁴ *hadisinin mensûh olduğuna delalet etmektedir.*¹¹⁵ (فَهَذَا الْحَدِيثُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ حَدِيثَ ذِي الْيَدَيْنِ مَنْسُوخٌ كَانَ قَبْلَ تَحْرِيمِ الْكَلَامِ)

Hadis için “nâsih” kavramının kullanımına ise şu örneği zikredebiliriz; Şeybânî, Hz. Ömer’in bir gün cuma hutbesi verirken secde ayetlerinden birini okuduğunu, daha sonra minberden inerek tilavet secdesi yaptığını, Bunu gören mescitte ki Müslümanların da, Hz. Ömer’i taklid ederek tilavet secdesi yaptıklarını söyler. Bir başka Cuma hutbesinde, tekrar secde ayeti okuması üzerine, insanların secde yapmak için hazırlık yaptıklarını ancak Hz. Ömer’in buna engel olarak “Allah bize bunu farz kılmadı. Şayet bunu yapacak olursak kendi arzumuzla yapmış oluruz.” dediğini nakleder. Devamında Medine Ehlinin, Ömer’in ikinci uygulaması olan, tilavet secdesi yapmamayı tercih ettiklerini, ancak kendilerinin, Cuma hutbesinde secde ayeti okununca, secde etmeyi tercih ettiklerini söyledikten sonra şöyle der: “Zira Hz. Ömer’den, yaptığı ikinci uygulamanın birincisinin nâsihi olduğuna (hükümünü kaldırdığına) dair bir beyanat gelmemiştir.”¹¹⁶ (لِأَنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَمْ يَقُلْ أَنَّ) (فعله لاخر ناسخ للأول)

Sonuç olarak “nâsih ve mansuh” kavramlarının çok erken dönemlerde fakihler tarafından kullanıldığını söyleyebiliriz. Ebu Yusuf ve Şeybânî’ de nâsih kavramını; kendinden önceki hükmü kaldıran, mansuh kavramını ise; bir başka hükmün gelmesiyle hükmü kalkan amel anlamında kullanmaktadırlar. Ayrıca rivayetlerin çelişmesi durumunda “nâsih ve mensuh” kavramlarına başvurdıklarını görüyoruz. Yine bir başka önemli husus, verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere, onlara göre mevkuf bir rivayet, merfu’ olan rivayeti nesh edebilir.

¹¹⁴ Hz. Peygamber bir defasında namazı unutarak iki rekât kıldırır. Zilyedeyn lakabıyla tanınan bir sahabe, Hz. Peygamber’e ‘Ya Rasulullah! Namaz mı kısaldı yoksa unuttunuz mu?’ diye hatırlatması üzerine Hz. Peygamber namazı kaldığı yerden devam ederek dört rekâta tamamlar.

¹¹⁵ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.257.

¹¹⁶ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.288.

2- RAVİLERİ DEĞERLENDİRMEDE KULLANDIKLARI KAVRAMLAR

Bu bölümde, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin ravilerle ilgili kullandıkları kavramları ele alacağız. Ancak öncelikle kavramları belirlerken takip ettiğimiz metotla ilgili bilgi vermenin, konunun daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Bir insanın gerek hukuki işlemlerde yapacağı şahitlik, gerekse vereceği bilgi ve haberlerde güvenilirliğini belirleyecek en temel unsur, ahlaki değerleridir. Şahitlik olgusu, hukuki müeyyide ve yaptırım gücünden dolayı fakihlerce ele alınmış, sistematik bir şekilde geliştirilmiştir. Bu kriterlerden bazılarının kaynağı Kuran ve Sünnet iken, bazılarını da dönemin şartları ve fakihlerin içtihadı oluşturmuştur. Râvi ile ilgili ortaya koyulan şartların, şahitlik ile ilgili ortaya koyulan şartlara paralel geliştiğini söyleyebiliriz. İlk dönem fakihlerinin râvi ile ilgili yaptıkları değerlendirmelerde şahitliği birçok yerde referans olarak gösterme eğilimleri de bunu teyid etmektedir. Ancak şahitlikte olduğu detaylı bir bilgiyi râvi ile ilgili göremiyoruz. Kanaatimizce Bunun nedeni, bu eserlerin fıkhi yönlerinin daha ağırlıklı olmasındandır. Daha sonra gelen Hanefi usulcülerinin, Ebu Hanife ve iki öğrencisinin râvi ile ilgili kriterlerini tespit ederken izledikleri metodun ağırlıklı olarak şahidlerle ilgili yaptıkları değerlendirmeler üzerinden olduğunu söyleyebiliriz. Genel hatlarıyla Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin, râvinin güvenilir olduğunu ifade ederken kullandıkları lafızları şöyle zikredebiliriz;

"عدل, مأمون, ثقة, فقيه, أفه, أعراف عندنا بالحديث, أعراف بالرواية وأعلم بها وأشهر, أعراف بالحديث, أوثق, أفضى منه, عن الثقة عنده, وقد قال به قوم يأخذ عنهم"

Râvi veya şahitlik yapan kişinin güvenilir olmadığını ifade ederken de şu lafızları kullandıklarını görüyoruz;

"وهم, متهم, كذب, الجرح, غير مقبول, لا يأخذ عنه"

Zikrettiğimiz bu lafızlardan bazıları aynı kelimenin türevleri olduğundan tek başlık altında ele alacağız. Bazılarının da lügat manası kastedilerek, sonraki usulcüler

ve hadisçiler nezdinde de kavramsal niteliği olmadığından sadece kullanımına işaret etmekle yetindik.

a- Muhaddis (محدث)

Ebu Yusuf ve Şeybânî, “*muhaddis*” kavramını, hadisi aktaran râvi için kullanmaktadırlar. Örneğin bazen hadisi rivayet eden kişinin ismini zikretmeksizin sadece muhaddis olarak tanımladıklarını görürüz;

“*Bana bir muhaddis Âmir’den rivayet etti.*”¹¹⁷ (حَدَّثَنِي مُحَدِّثٌ عَنْ عَامِرٍ)

“*Bir muhaddisten- ez-Zuhrî’den...*”¹¹⁸ (عَنْ مُحَدِّثٍ عَنْ الزُّهْرِيِّ)

b- Adl (عدل)

Ebu Hanife, “*el-Âlim ve ’l-Muteallim*” adlı eserinde, “عدل” kavramını pek çok yerde kullanmaktadır. Ancak, râvi ile ilgili kullanımına rastlayamadık. Ancak İkinci bölümde de detaylı bir şekilde ele alacağımız gibi şahitlik ile ilgili belirlenen kriterlerin ravi için belirlenen kriterlerde etkisi olduğundan adalet hususunu özel bir başlık altında ele aldık. Hanefî usulcülerinden Serahsî, Ebu Hanife’nin, adaleti, “*Kişinin Müslümanlığını belirtmesi ve açıktan günah (fisk) işlememesidir.*”¹¹⁹ Diye tarif ettiğini nakleder. Ebu Hanîfeye nispet edilen eserlerinde ise “عدل” lafzını, “*zulmün karşıtı ve dine uygun olan hakikatler*” anlamlarında kullandığını görüyoruz. Örnek olarak; öğrencinin kendisine, “*Hakkın ne olduğunu tarif eden ancak muhalif görüşün, hakikat üzere mi yoksa zulüm üzere mi olduğunu bilmeyen birinin, hakkı bildiği veya hakikat ehlinden olduğu söylenebilir mi, bu konuda ki görüşün nedir?*”

¹¹⁷ Ebu Yusuf, *Âsâr*, s.192 (no.871).

¹¹⁸ Şeybânî, *Asl*, c.IV, s.186.

¹¹⁹ Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ebu Sehl, *Usulu’s-Serahsî*, tah. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984) c.I, s.346.

diye sorması üzerine Ebu Hanife şöyle cevap verir: “Böyle biri, ne zulmün nede adaletin ne olduğunu bilmiyordur.”¹²⁰ (فانه جاهل بالجور والعدل)

Netice olarak Ebu Hanife ve iki öğrencisine göre, gerek şahitlik yapan şahsın gerekse de hadis rivayet eden ravinin kabul görmesi için adil olması gerektiğini söyleyebiliriz. Zira sıradan bir hukuki işlemde bile adaleti şart koşarlarken, Hz. Peygamber'e nispet edilen, helal ve haram hususlarının belirlenmesinde temel kaynaklık değeri olan hadislerin ravilerinde adaleti şart koşmadıkları düşünülemez.

c- Sika (ثقة) / Me'mûn (مأمون)

Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin, pek çok yerde şahitlik yapan kişinin, bazende ravinin güvenilirliğini ifade ederken "ثقة" kavramını bazen tek başına, bazen de "مأمون" kavramı ile beraber kullandıklarını görüyoruz. Örnek olarak Ebu Yusuf, Evzâî'nin görüşünü kabul etmediğini şu sözlerle ifade eder: *"Bize sika kişilerden Rasulullah'ın şöyle dediği ulaştı..."*¹²⁸ (وقد بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الثقات) Şeybânî'nin de bir konuyla ilgili hadis rivayet eden Atâ el Horosânî hakkında şöyle bir değerlendirme yaptığını görüyoruz. *"O, bizim nezdimizde sika biridir."*¹²⁹ (عندنا لثقة) Ayrıca Şeybânî'nin rivayetin güvenilirliğini ifade ederken de "ثقة" kavramını kullandığını görüyoruz. Örnek olarak Şeybânî, yolculukta namazı kasretmek için gerekli mesafenin üç gün üç gece olduğunu belirttikten sonra şöyle der: *"Bu konuyla ilgili gelen muhtelif rivayetlerden en güvenilir olanını tercih ettik."*¹³⁰ (قد جاء في هذا) Yine, Ebu Yusuf'un rivayetin güvenilirliğini ifade ederken sadece bir yerde, Şeybânî'nin ise dört yerde "أوثق" siygasını kullandığını tespit edebildik. Örnek olarak Ebu Yusuf, iki rivayet arasında değerlendirme yaparken bunlardan en güvenilir olanı tercih ettiğini söyler.¹³¹ (لأنها أوثق عندنا)

Şeybânî'nin de rivayetler arasında tercih yaparken şöyle bir değerlendirme yaptığını görüyoruz: *"Bu rivayet, bize ulaşan iki rivayetten en güvenilir olanıdır. Ayrıca Rasulullah'tan gelen rivayetlere en çok benzeyenidir."*¹³² (وهذا أوثق الحديثين) Ayrıca Şeybânî'nin "أوثق" kavramını ravinin

¹²⁸ Ebu Yusuf, *Redd*, s.16.

¹²⁹ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.169.

¹³⁰ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.166.

¹³¹ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.89.

¹³² Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.238.

güvenilir olduğunu ifade ederken de kullandığını görüyoruz. Örnek olarak Şeybânî şöyle der: “O, daha güvenilir ve daha fakih biridir.”¹³³ (هو أوثق وأفضى) Örnekte ravileri ta’dil için kullanılan tafdîl siygalarının daha fazla te’kit ifade ettiğini söyleyebiliriz. Zira güvenilir kişilerin arasından daha güvenilir olan manası katmaktadır. Ayrıca Şeybânî’nin iki ta’dil siygası kullanmayı tercih etmesi de kanaatimizce yine ravinin güvenilirliğini tekit etmektedir. Zira birkaç yerde Ebu Yusuf’un¹³⁴ pek çok yerde de Şeybânî’nin eserlerinde bu kullanıma rastlamaktayız. Örnek Şeybânî’nin iki ravi ilgili “Onların her ikisi de sika ve me’mun kişilerdir.”¹³⁵ (كلاهما ثقة و مأمون) demesini zikredebiliriz.

Dikkat çekmek istediğimiz bir başka husus; Ebu Yusuf ve Şeybânî, ravinin güvenilir olmasını şart koşmalarının yanı sıra zabtınının da kuvvetli olmasına vurgu yapmaktadırlar. Örnek olarak Ebu Yusuf’un, Hicaz ehlinin “sünnet böyle geldi” demelerini eleştirirken, “Onların bu sözünü delil olarak kullanan âlim var mı? Şayet varsa bu durumda yapılması gereken, O’ndan ilim alınması hususunda ehil olup olmadığına ve ilmi yetkinliğine bakılmasıdır.”¹³⁶ (نَنْظُرُ أَهْلُ أَهْلٍ لَأَنْ يُحْمَلَ عَنْهُ مَأْمُونٌ هُوَ عَلَى) demesini zikredebiliriz. Örneği incelediğimizde ravinin ilmi yetkinliğini sorguladığını görüyoruz. İlmi yetkinliğin ravinin güvenilirliğinden fazlasını ifade ettiği muhakkaktır. Bir başka yerde de Ebu Yusuf’un ravinin sika olduğunu ifade ettikten sonra yine O’nun fıkhi yetkinliğine vurgu yaptığını görüyoruz.¹³⁷ (عن الثقات) Kanaatimizce bu kullanımlar ravinin zabtını ifade etmektedir. Şeybânî’nin de pekçok yerde ravinin fakih olmasına atıfta bulunduğunu görüyoruz.¹³⁸ Yukarıda belirttiğimiz gibi ravinin ilmi yetkinliği ve fakih olması gibi hususlara vurgu yapılması metnin en doğru şekilde nakledilmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu kullanımların ravinin zabtını ifade ettiğini söylemek mümkündür.

¹³³ Şeybânî, *Hucce*, c.II, s. 261.

¹³⁴ Ebu Yusuf, *Redd*, ss.15-16

¹³⁵ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s. 226.

¹³⁶ Ebu Yusuf, *Redd*, ss.41-42.

¹³⁷ Ebu Yusuf, *Redd*, ss.15-16

¹³⁸ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s. 225.

. Örnek olarak ; “Onların her ikisi de sika ve me’mun kişilerdir.”¹³⁹ (كلاهما ثقة)
(و مأمون)

Netice olarak Ebu Yusuf ve Şeybânî’nin "ثقة" kavramını hem ravi hem de şahitlik yapan kişiyi ta’dil için kullanmaktadırlar. Ayrıca Şeybânî’nin, rivayetin güvenilirliğini ifade ederken hem "أوثق" hem de "ثقة" kavramlarını kullandığını görüyoruz. Ebu Yusuf’un ise "أوثق" kavramını sadece bir yerde rivayetin güvenilirliğini ifade ederken kullandığını tespit edebildik. Yine ravinin güvenilirliğini ifade ederken kullandıkları kavramlardan biride "مأمون" kavramıdır. Bunların dışında ravinin givenirliğini teyit etmek amacıyla bazen tafdil siygasıyla bazen de birkaç ta’dil siygasını bir arada kullandıklarını görüyoruz.

d- Fakîh (فقيه)

Ebu Hanife’nin incelediğimiz eserlerinde râvi için "فقيه" lafzını kullandığına rastlayamadık. Ancak fıkıh anlayışı ile ilgili kısa bir bilgi vermek istiyoruz; Ebu Muti’in kendisine, “*Bana fikhın en faziletli hususlarının ne olduğunu söyle?*” diye sorması üzerine, şöyle cevap verir: “*Kişinin Allah’a imanı, koymuş olduğu şer-i hükümleri, sünneti, had cezalarını, ümmetin ittifak ve ihtilaf ettiği şeyleri bilmesidir.*”¹⁴⁰ Buradan hareketle, Ebu Hanife’nin fıkıh anlayışının sadece klasik veya modern anlamda islam hukuku ile sınırlı olmadığını, dinin bütün hususlarını kapsadığını söyleyebiliriz.

Ebu Yusuf ve Şeybânî, pek çok yerde râvi için "فقيه" ve türevleri olan "فقه", "فقهاء" kavramlarını kullanmaktadırlar. Bu lafızların kullanımını incelediğimiz de ravinin fakih olmasını tercih nedeni olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Örneğin; Ebu Yusuf, savaş esnasında ganimetten silah ve bineğin tıpkı yemekte olduğu gibi ihtiyaç halinde alınmasının caiz olduğunu söyler. Buna delil olarak şöyle bir ifade kullanır: “*Fıkıh ile ma’ruf olan sika kişilerden, Rasulullah (s.a.v.)’den rivayet edilen müsned*

¹³⁹ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s. 226.

¹⁴⁰ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s.45.

hadis bize ulaştı.”¹⁴¹ (وقد بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الثقات حديث مسند عن الرجال) Ebu Yusuf’un örnekte hadisin güvenilirlik derecesini ifade ederken ravilerin fakih olmasına vurgu yapması, ravinin fakih olmasına önem verdiğini göstermektedir. Ancak şunu izah etmemiz gerekir ki; ilk iki asırda mana ile rivayet yaygın olduğundan özellikle metnin sadır olduğu ilk râvinin fakih olması önemli bir husustur. Zira mana ile rivayet aynı zamanda metni doğru yorumlayarak aktarmayı gerektirir. Söz konusu rivayetin fıkhi içeriği ağır bastığında ise bunu doğru yorumlayıp aktarmak için belli bir seviyede fıkhi birikime ihtiyaç vardır. Bununla beraber ravinin fakih olmasını şart değil, tercih nedeni olarak gördüklerini söyleyebiliriz.

Örnek olarak Şeybânî’nin “*el-Hucce*” adlı eserinde Medine Ehlini eleştirdiği şu sözlerini zikredebiliriz : “Sizler, Hz. Peygamber’in ikinci rekâta tahîyyata oturmadiğı için son rekâta sehiv secdesini selamdan önce yaptığını dair, Abdullah b. Buheyne’nin Hz. Peygamber’den rivayetini delil olarak getiriyorsunuz. Peki, sizin bu rivayetten başka, Abdullah b. Buheyne’den veya herhangi bir fakihin, ondan bir rivayeti var mı?”¹⁴² Örneği incelediğimiz de, Şeybânî’nin rivayeti kabul etmemesinin nedeni, Abdullah b. Buheyne’nin fakih olmaması değildir. Kabul etmemesinin nedeni onun bilinmeyen (meçhul) bir râvi olmasıdır. Ancak akabinde herhangi bir fakihin Abdullah b. Buheyne’den rivayetinin olmadığına vurgu yapması, metni yorumlayıp mana ile rivayet edenlerin fakih olmasını ya da rivayetlerinin fakihler nezdinde kabul görmesini önemsedini göstermektedir.

Bir başka örnekte Şeybânî, Medine Ehlini, Urve b. ez-Zübeyr’den rivayet ettikleri hadisi terk ederek, İbn Şihâb’ın görüşünü tercih ettikleri için eleştirir. Eleştiri nedeni olarak Urve b. Zubeyr’in İbn Şihâb’tan daha fakih olduğunu, sünneti ve hadis rivayetini daha iyi bildiğini söyler.)¹⁴³ (وَهُوَ كَانَ أَفْقَهُ وَأَعْلَمُ بِالرَّوَايَةِ وَالسُّنَّةِ)

Sonuç olarak her ne kadar Ebu Hanife, ravi ile ilgili fakih kavramını kullanmamış olsa bile, fıkıh ilimlerinin öğrenilmesini önemsemesi, aynı zamanda fakihleri de önemsedini anlamına gelir. Ebu Yusuf ve Şeybânî’inde yukarıda da

¹⁴¹ Ebu Yusuf, *Redd*, s.16.

¹⁴² Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.225.

¹⁴³ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.39.

belirttiğimiz gibi ravinin fakih olmasını tercih ettiklerini, ancak rivayetin kabulü için ravinin fakih olmasını şart koşmadıklarını söyleyebiliriz.

e- Tekzîb (تكذيب)

Ebu Hanife'nin "تكذيب" (rivayeti yalanlama) lafzını, râviyi eleştirirken sadece bir yerde kullandığını tespit edebildik. Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin bu tabiri şahitlik yapan kişi için kullandıkları görülse de incelediğimiz eserlerinde râvi için kullandıklarına rastlayamadık. "كذب" lafzı yerine başka lafızlar kullanmayı tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Bu kavramları müstakil başlıklar altında ele alacağımız için burada ele almayacağız.

Ebu Hanife, "*el-Âlim ve'l-Muteallim*" adlı eserinde öğrencinin kendisine, Haricilerin Hz. Peygamber'e nispet ettikleri, "*Muhakkak ki, mü'min zina edince gömleğin üzerinden çıkması gibi iman da kendisinden ayrılır. Şayet bundan sonra tövbe ederse imanı kendisine geri gelir.*" rivayetiyle ilgili olarak, onların bu sözünü yalanlayan kimseyi Rasulullah'ın sözünü yalanlamakla suçladıklarını, onların bu tavrına karşılık ne yapılması gerektiğini sorması üzerine Ebu Hanife, şöyle cevap verir;

"Ben onların rivayetini yalanlıyorum. Bununla beraber onları yalanlamam. (تكذيب) (لهؤلاء) Hz. Peygamberi yalanladığım anlamına gelmez. Peygamber'in sözünü yalanlamak, ancak kişinin; ben Peygamber'den bu sözün geldiğini biliyorum ama buna inanmıyorum, demesiyle olur. Ancak kişi, ben Hz. Peygamber'den gelen her söze inanırım lakin Peygamber'in böyle bir söz söyleyeceğine inanmıyorum. Çünkü Hz. Peygamber, yersiz sözler sarf ederek Kur'an'a muhalefet etmez demesi, Peygamber'i yalanladığı anlamına gelmez. Bilakis Hz. Peygamber'i ve Kuran'ı tasdik ettiği, ve onu Kura'n'a muhalefetten tenzih ettiği anlamına gelir." ¹⁴⁴

Buradan anlıyoruz ki Ebu Hanife'nin râvileri yalancılıkla itham etme gerekçelerinden biri, Kuran'a muhalif hadisler rivayet etmeleridir. Dolayısıyla O, Kuran'a muhalif olan rivayetleri kabul etmemektedir.

¹⁴⁴ Ebu Hanife, *el-Âlim*, ss.31-32.

f- Müttehem (مُتَّهَم)

Ebu Hanife'nin incelediğimiz eserlerinde, râvi ile ilgili "مُتَّهَم" lafzını kullanmadığını ancak onun ismi mastarı olan "تَهْمَة" lafzını kullandığını görüyoruz. Ebu Hanife, Kur'an'a muhalif olan batıl rivayetlerin kabul edilmeyeceğini söyledikten sonra şöyle der: *"Böyle rivayetlerin reddedilmesi ile töhmet altında kalacak kişi, Hz. Peygamber olmayıp, o haberi rivayet eden ravilerdir."*¹⁴⁵ (التَّهْمَة) (دخلت عليه ليس على نبي الله عليه السلام) Bu örnekten hareketle onun bu kelimeyi raviye yönelik bir suçlama anlamında kullandığını söyleyebiliriz.

Ebu Yusuf'un incelediğimiz eserlerinde "مُتَّهَم" lafzını hadis râvisi için kullandığını rastlayamadık. Ancak hukuki davalarda şahitlik yapan kişi veya herhangi bir durumu haber veren şahısların sika olmadığını ifade ederken kullandığını görüyoruz. Örnek olarak Ebu Yusuf, şöyle der: *"Farz edelim ki bir adam bir evi mesken ediniyor. Ancak başka birisi de o evin kendisine ait olduğunu iddia ediyor. Evde oturan kişiye bu durum sorulduğunda, 'beni, şuan hazır olmayan ev sahibinin bir akrabası eve bakmam için vekil tayin etti' diyorsa bu durumda bakılır; şayet evi elinde bulunduran kişi sika biriyse delil getirmesi durumunda sözüne itibar edilir. Ancak müttehem(güvenilir olamaması) olması durumunda, tanıyacağım şahitler getirmesi durumu müstesna delil getirse bile onun sözünü kabul etmem."*¹⁴⁶ (و قال أبو يوسف إن كان متهما أيضا لم أقبل منه بينة و جعلته خصما إلا أن يأتوا بشهود أعرفه) Örnekte görüldüğü gibi Ebu Yusuf, kullandığı "مُتَّهَم" kavramıyla kişinin güvenilir olmamasını kastetmektedir.

Şeybânî'nin eserlerinde "مُتَّهَم" kavramını hem ravi hemde şahitlik yapan kişilerin güvenilir olmadığını ifade ederken kullandığını görüyoruz. Örnek olarak O'nun Medine ehlini eleştirdiği şu sözlerini zikredebiliriz: *"Medine Ehlin'in, düşman tarafından muhasara altına alınmış birisinin haccını kaza etmesi gerekmez, demelerine şaşıryoruz. Hâlbuki bizzat onların İbn Ebi Zi'b ve İbn Şihâb'tan aktardıkları rivayet bunun aksine delalet ediyor. Halbu ki Ebî Zi'b ve İbn Şihâb,*

¹⁴⁵ Ebu Hanife, *el-Âlim*, s.33.

¹⁴⁶ Ebu Yusuf, *İhtilaf*, ss.58-59.

hadis rivayetinde onların nezdinde itham edilmemiştir."¹⁴⁷ (كَانَ ابْنُ أَبِي ذُنْبٍ وَابْنُ شَهَابٍ) örnekte görüldüğü gibi Şeybânî, "متهم" kavramını, kendisinden hadis alımı hususunda güvenilir olmayan kişi anlamında kullanmaktadır.

Sonuç olarak Ebu Hanife'nin ravi için "تهمة" lafzını yalancılıkla itham etmek, Ebu Yusuf'un ise "متهم" kavramını şahitlik yapan kişi için güvenilir olmaması anlamında kullandığını görüyoruz. Şeybânî ise bu lafzı hem şahit hemde ravinin güvenilir olmadığını ifade ederken kullanmaktadır. Ayrıca hem Ebu Hanife'nin kullandığı "تهمة", hem de iki öğrencisinin kullandığı "متهم" kavramlarının ravi veya şahitlik yapan kişilerin adaleti ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

g- Vehm (وهم)

Şeybânî'nin "وهم" kavramını râvi, şahit veya herhangi bir durumu haber veren kişinin hata yaptığını ifade ederken kullandığını görüyoruz. Örneğin bir hadisi rivayet eden râviyi değerlendirirken şöyle dediğini görüyoruz: *"Hişâm'ın rivayet ettiği hadiste ondan kaynaklı bir hata olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Hz. Peygamber batıl olan bir şeyin yapılmasını emretmez."*¹⁴⁸ (وَنَرَى أَنَّ حَدِيثَ هِشَامٍ هَذَا وَهْمٌ مِنْ هِشَامٍ) Şeybânî'nin yaptığı bu değerlendirmeden, O'nun ravi için kullandığı "وهم" kavramıyla, ravinin adaleti ile ilgili kusurları değil, zabtıyla ilgili kusurları kastettiği anlaşılmaktadır. Zira ravinin adaleti ile ilgili hususlarda "متهم" kavramını kullanmayı tercih ettiğini görüyoruz.

g- Cerh (الجرح)

Ebu Hanife ve Şeybânî'nin incelediğimiz eserlerinde, râvi veya şahitle ilgili "جرح" lafzını kullandıklarına rastlayamadık. Ancak Ebu Yusuf, "جرح" lafzını *"el-Harâc"* adlı eserinde, hem Ebu Hanife'nin şahitlik yapan kişi ile ilgili kullandığına

¹⁴⁷ Şeybânî, *Hucce*, c.II, s.201.

¹⁴⁸ Şeybânî, *Asl*, c.IV, s.187.

işaret etmekte hem de kendisi kullanmaktadır. Eseri, Şeybânî'nin rivayet ettiğini göz önünde bulundurduğumuz da o dönemde bu lafzın şahitlik yapan kişiler için kullanıldığını söyleyebiliriz. Örnek olarak Şeybânî, Ebu Yusuf'un şöyle dediğini nakleder: “ *Şahitler, hâkimin huzurunda birinin aleyhine şahitlik yaptıktan sonra, aleyhine şahitlik yapılan kişi onların yalan şahitlik yaptıklarını iddia eder ve ‘Ben onları cerh ediyor, kiralık kişiler ve fâsık olduklarına dair delil getiriyorum’ derse, böyle bir durumda Ebu Hanife, bu kişinin cerhini kabul etmeyeceğini söyler. Bizim görüşümüzde bu yöndedir. İbn Ebî Leylâ ise bu cerhi kabul edeceğini belirtir.*” Şeybânî devamında şöyle der: “*Ebu Yusuf’un sonra ki görüşü; tanıdığı ve güvendiği birinin cerhe şahitlik etmesi durumunda bu cerhi kabul edeceği yönündedir.*”¹⁴⁹

(وحفظي عن أبي يوسف أنه قال بعد: يقبل الجرح إذا شهد من أعرفه وأثق به)

Sonuç olarak Ebu Hanife ve iki öğrencisi, “cerh” kavramını genelde şahitlik konusundaki güvensizlik için kullanmaktadırlar. Bu lafzı, ravi ile ilgili kullanılmamasına rağmen ele almamızın nedeni, bu kavramın daha sonra ravi ile ilgili kullanılan terimlerin oluşumunda etkisinin olmasıdır.

3- RİVAYET LAFIZLARI

Bu bölümde Ebu Hanife ve iki öğrencisi, Ebu Yusuf ve Şeybânî'in rivayetleri aktarırken kullandıkları lafızları ve bu lafızların senedler içindeki durumunu inceleyeceğiz.

a- İsnâd (سناد)

“İsnâd” kavramını Ebu Yusuf ve Şeybânî, hadis metninin dayanağı olan rical zincirini ifade ederken kullanmaktadırlar. Örnek olarak; Ebu Yusuf arazilerle ilgili genel bilgi verdikten sonra, muhalif görüşü şu sözleriyle eleştirir: “*Bu konuyla*

¹⁴⁹ Ebu Yusuf, *ihtilâf*, s.68.

ilgili ne fakihlerden bir rivayet ne de sahih bir isnad bilmiyorum.”¹⁵⁰ (لَا بِرَوَايَةٍ عَنْ)
(الْفُقَهَاءِ، وَلَا بِإِسْنَادٍ ثَابِتٍ)

Şeybânî, Malikileri rivayet ettikleri hadise muhalefet ettikleri için şu sözleriyle eleştirir: “Bu hadisi fakihiniz Malik, ‘Mâlik-Yahya b. Said-Muhammed b. İbrahim’ isnadıyla rivayet etmiştir.”¹⁵¹ (قَالَ مُحَمَّدٌ وَقَدْ رَوَى ذَلِكَ أَيْضًا فَرَّقَهُمْ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ)
(يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ بِهَذَا الْإِسْنَادِ)

Yukarıda ki örneklerden de anlaşılacağı üzere Ebu Yusuf ve Şeybânî, “isnad” kavramını hadisler için ıstılahi anlamda kullanmaktadırlar.

b- Haddesenâ, Haddesenî (حدثنا, حدثني)

Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin pekçok yerde hadisleri "حدثنا, حدثني" kavramlarıyla rivayet ettiklerini görüyoruz. Ancak yine incelediğimiz eserlerin de hadisleri rivayet ederken en fazla kullandıkları kavramlar hususunda ayrıştıkları noktalar olduğunu tespit ettik. Bu farklılıklara yeri geldikçe değineceğiz. Ebu Hanife, doğrudan işitip senediyle naklettiği rivayetlerin neredeyse tamamını “حدثنا” kavramı ile rivayet etmektedir. Bunun örneklerini hem kendisine nispet edilen eserlerde hem de Şeybânî'nin “el-Âsâr” adlı eserinde çok sayıda bulmak mümkündür. Örneğin Şeybânî, Ebu Hanife'nin, hocası Hammad'tan aktardığı rivayetlerde yaklaşık kırk yerde "حدثنا حماد" rivayet ettiğini nakleder. Örnek olarak;

"حدثنا حماد عن إبراهيم عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله" ¹⁵²

"أخبرنا أبو حنيفة قال حدثنا حماد" ¹⁵³

Ebu Yusuf'un da hadislerin büyük çoğunluğunu "حدثنا, حدثني" kavramlarıyla rivayet ettiği görülür. Eserlerinde yüzlerce örneğini görmek mümkündür. Bir örnek vermek gerekirse; liriz dediğini aktarabi ¹⁵⁴ "حدثنا أبو حنيفة عن إبراهيم"

¹⁵⁰ Ebu Yusuf, *Harâc*, 41.

¹⁵¹ Şeybânî, *Hucce*, c.II, s.263.

¹⁵² Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s.49.

¹⁵³ Şeybânî, *Âsâr*, s.95 (no.9).

Şeybânî'nin ise incelediğimiz eserlerinde, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a nispeten "حدثنا" kavramını kullanmayı daha az tercih ettiğini görüyoruz. Örnek olarak; ¹⁵⁵"قَالَ مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا بِذَلِكَ أَبُو حَنِيفَةَ"

"حدثنا" kavramının kullanımı ile ilgili karşımıza çıkan bir başka husus; kısaltılarak "ثنا" şeklinde yazılmasıdır. Örnek olarak Ebu Yusuf'un eserlerinde şöyle kullanıldığını görüyoruz; ¹⁵⁶"ثَنَا بَعْضُ أَشْيَاخِنَا عَنْ طَاوُوسٍ" Bir başka örnekte ise ¹⁵⁷"يُوسُفُ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ" da şunu şeklinde bir kullanıma rastlamaktayız. Ancak belirtmemiz gerekir ki, her iki örnekte de "ثنا" lafzını kullanan kişinin, "قال أبو يوسف" diyen şahıs olma ihtimali daha yüksektir.

Şeybânî'nin de sadece bir yerde şöyle kullandığını görüyoruz; ¹⁵⁸"أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ ثَنَا عَطَاءُ بْنُ السَّائِبِ"

Yukarıda da belirttiğimiz gibi "حدثنا" kavramının kısaltılarak "ثنا" şeklinde yazılması, daha sonra eserlerini rivayet eden ravilerin tasarrufu olması muhtemeldir. Zira Ebu Yusuf'un "el-Âsâr" adlı eserinde yaklaşık 200 yerde bu kullanımı ¹⁵⁹"قال ثنا" şeklinde görmekteyiz. Senedi incelediğimiz de, bu rivayeti, birinin Ebu Yusuf'un oğlundan, onunda, Ebu Yusuf'tan rivayet ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla doğrudan Ebu Yusuf'un kaleminden olmadığını söylemek mümkündür. Ancak Şeybânî örneğinde kendisinin öyle yazmış olma ihtimali vardır. Zira zikrettiğimiz örneğini incelediğimizde başka bir şahsın kullandığına delalet edecek bir karineye rastlanmamaktadır.

Netice olarak Ebu Hanife'nin naklettiği rivayetlerin neredeyse tamamında, Ebu Yusuf'un da çoğunda, hadisleri hocalarından aldıklarını "حدثنا, حدثني" kavramlarıyla ifade ettiklerini söyleyebiliriz. Şeybânî ise bu lafzı onlara nispeten daha az kullanmaktadır.

¹⁵⁴ Ebu Yusuf, *İhtilaf*, s.89.

¹⁵⁵ Şeybânî, *Asl*, c.V s.194

¹⁵⁶ Ebu Yusuf, *Redd*, s.7.

¹⁵⁷ Ebu Yusuf, *İhtilaf*, s.89

¹⁵⁸ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.276.

c- Ahberenâ, Ahberenî (أخبرنا, أخبرني)

İncelediğimiz Ebu Hanife'ye nispet edilen eserlerde hadis rivayetinde "أخبرنا" kavramlarının kullanımına rastlayamadık. Ebu Yusuf'ta "حدثنا" ya nispeten "أخبرنا" kavramını daha az kullandığını görüyoruz. Bununla birlikte kavram olarak kullandığı kanaati oluşturacak sayıda hadis rivayetlerini ve hocasının fıkhi görüşlerini naklederken tercih ettiğini görüyoruz. Örnek olarak;

"أخبرنا الحسن بن عمار عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس" ¹⁵⁹

"أخبرنا أبو حنيفة" ¹⁶⁰

Şeybânî'in ise rivayetleri aktarırken genelde "أخبرنا" lafzını tercih ettiği görülmektedir. Mesela "el-Hucce" ve "el-Âsâr" adlı eserlerinde ki rivayetlerin neredeyse tamamını "أخبرنا" lafzıyla rivayet etmektedir. Bir örnekle gösterelim;

"وَهَذَا الْحَدِيثُ أَخْبَرَنَا بِهِ مَالِكٌ عَنْ عَمِّهِ أَبِي سُهَيْلٍ بْنِ مَالِكِ بْنِ أَبِي عَامِرٍ عَنْ أَبِيهِ إِنْ عَمِر" ¹⁶¹

Rivayet lafızlarının genel bir değerlendirmesi ile ilgili önemli bir hususa dikkat çekmek istiyoruz; Şeybânî, pek çok yerde senedi hocasından "أخبرنا" lafzı ile rivayet ederken, hocasının rivayeti aktarmasını da "حدثنا" kavramı ile ifade eder. Örnek olarak; görüldüğü gibi rivayeti rnekteÖ ¹⁶² "أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ، قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو سُفْيَانَ" hocası Ebu Hanife'den aldığını "أخبرنا" lafzı ile, Ebu Hanife'nin Ebu Süfyan'dan rivayeti aldığını da "حدثنا" kavramıyla ifade etmektedir. Özellikle "el-Hucce ve el-Âsâr" adlı eserlerinde ki rivayetlerinin büyük çoğunluğunu bu şekilde başlayan senedlerle aktardığını görüyoruz. Bu konuya, Şeybânî ile değinmemizin nedeni, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un eser ve görüşlerinin günümüze ulaşmasında ve bu eserlerin rivayetinde büyük rolü olmasıdır. Kendisi bu yönüyle aynı zaman da Ebu Hanife ve Ebu Yusuf ile ilgili ortaya koyduğumuz verilerin sağlaması konumundadır. Bu nedenle Şeybânî'nin kullandığı lafızları aktarırken bu bütünlüğe değinmemizin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Örneğin daha öncede değindiğimiz gibi Ebu Hanife'nin rivayetlerini aktarırken yaklaşık kırk yerde Ebu Hanife'den "حدثنا حماد"

¹⁵⁹ Ebu Yusuf, *İhtilaf*, s.38.

¹⁶⁰ Ebu Yusuf, , *İhtilaf*, s.40

¹⁶¹ Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.7.

¹⁶² Şeybânî, *Âsâr*, c.I s.5.

şeklinde nakleder. Bu durum Ebu Hanife'nin en fazla "حدثنا" kavramını kullandığını teyit etmektedir. Burada şöyle bir soru karşımıza çıkmaktadır; Ebu Hanife, rivayetlerin neredeyse tamamını "حدثنا" kavramıyla nakletmeyi kendisi mi tercih etti yoksa onun adına bu kavramı kullanmayı eserlerini rivayet eden öğrencileri mi tercih etti? Kanaatimizce rivayetlerde ki lafızların kullanımı eserin ravilerine ait olmakla beraber, aynı zaman da hem dönemin kullanımını hemde hocaları Ebu Hanife'nin tercihini de yansıtmaktadır. Aralarında ki hoca-öğrenci ilişkisini göz önünde bulundurduğumuz da, hocasının tercih ettiği rivayet lafızlarını bilmeleri tartışılmaz bir husustur. Ondan rivayette bulunurken bu hassasiyeti de göz önünde bulundurduklarını düşünüyoruz. Örneğin Tahâvî, Ebu Hanife'nin Ebu Kutn'a şöyle dediğini nakleder: *"Hadisi bana oku. Sonra da 'haddesenî' lafzıyla rivayet et."*¹⁶³ Tüm bunlar İmam Ebu Hanife'nin "حدثنا" kavramını tercih ettiğine dair yukarda ortaya koyduğumuz bilgiyi desteklemektedir. Rivayetleri naklederken hocalarından duydukları lafızla rivayet etmeleri de muhtemel nedenler arasında sayılabilir.

Sonuç olarak Ebu Hanife, "أخبرنا" kavramını kullanmayı pek tercih etmemektedir. Ebu Yusuf ise bu kavramı kullanmakla beraber daha öncede belirttiğimiz gibi "حدثنا" kavramını daha çok tercih etmektedir. Bununla beraber hem hadisleri hemde fakihlerin görüşlerini aktarırken kullandığını söyleyebiliriz. Şeybânî ise en fazla "أخبرنا" kavramıyla aktarmayı tercih etmektedir.

d- Semi'tu (سمعت)

"سمعت" lafzının kullanımı ile ilgili şunları söylemek mümkündür; Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Şeybânî, "سمعت" lafzını genelde senedin son kısmında, bazen ortasında, nadiren de başında kullanmaktadırlar. Ancak bu lafzı kullanmayı nerede ve hangi kriterlere göre tercih ettiklerine dair bir bilgiye rastlayamadık. Bununla beraber "سمعت" lafzını daha çok senedin sonunda kullanmış olmaları, Yani genel de metni bizzat işiten râvide karşımıza çıkması, tercih nedenine dair bir takım ipuçları vermektedir.

¹⁶³ Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *et-Tesviyetu Beyne Haddesenâ ve Ahberenâ*, tah. Abdulfettah Ebu Gudde (Halep: Mektebu'l-Matbu'âtî'l-İslamiyye, h.1423) s.302.

Bilindiğini üzere rivayetlerde asıl amaç senedi değil metni aktarmaktır. Sened, metnin isnad edilen kişiye aidiyetinin kesinlik kazanması açısından önemlidir. Yani, metni sened yoluyla aktaran kişi ile metnin anlatıldığı olaya şahit olan veya sözü sahibinden işiten kişinin farklı tahammül lafızları tercih etmesi tabii bir durumdur. Çünkü insan şahit olduğu bir olayı veya işittiği sözü “*gördüm veya duydum*” lafızlarıyla ifade eder. Olayı başkasından duyan kişi ise, bir hadiseyi aktarırken, “*Falanca olayı bana anlattı, haber verdi*” lafızlarıyla ifade eder. Örnekler üzerinde göstermeye çalışalım;

Ebu Hanife şöyle dedi: “*Ebu Ca’fer’in şöyle dediğini işittim: ‘Irak’ta Hasan el-Basri’ye denk birini görmedim.*”¹⁶⁴ (وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ: مَا رَأَيْتُ بِالْعِرَاقِ (مِثْلُ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ)

Ebu Yusuf şöyle dedi: “Ebu Hanife’nin Hammad’tan şöyle duyduğunu işittim. (165) قَالَ وَسَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ يَقُولُ سَمِعْتُ حَمَادًا يَقُولُ

Şeybânî şöyle dedi: “Bize, Yusuf,-Babasından -Ebu Hanife’den - Abdullah İbn Ebi Habibe’ den şöyle rivayet etti: ‘Ebu Derdâ’nın şöyle dediğini işittim: ‘Ben Rasulullah ile beraberdim. Bana şöyle dedi’ ...”¹⁶⁶ (قَالَ: حَدَّثَنَا يُوسُفُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، (عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي حَبِيبَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: كُنْتُ رَدِيفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ

Yukarıda zikrettiğimiz örneklerde görüldüğü gibi "سمعت" lafzı, metni bizzat işiten ravinin kullandığı eda siygasını ifade ederken kullanılmıştır. Ancak kullanım açısından az olmakla beraber Ebu Yusuf ve Şeybânî’nin senedin birkaç yerinde kullandığı da görülmektedir. Örnek olarak Ebu Yusuf, “Bize, İsmail b. İbrahim b. El-Muhâcir-babasından şöyle işittiğini aktardı: ‘Ziyâd b. Hudeyr’in şöyle dediğini işittim: ‘Ömer’in ilk gönderdiği kişi’ ...”¹⁶⁷ (وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْمُهَاجِرِ قَالَ سَمِعْتُ (أَبِي يَذْكُرُ قَالَ: سَمِعْتُ زِيَادَ بْنَ حُدَيْرٍ قَالَ: إِنَّ أَوَّلَ مَنْ بَعَثَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ...

Sonuç olarak "سمعت" kavramının sened içinde ki kullanımı "حدثنا" ve "أخبرنا" kavramları kadar yaygın değildir.

¹⁶⁴ Ebu Yusuf, *Âsâr*, s.209 (no.931).

¹⁶⁵ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.173.

¹⁶⁶ Ebu Yusuf, *Âsâr*, s.197(no.891).

¹⁶⁷ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.34; Şeybânî, *el-Hucce*, c.I, s.5.

4- SENED KULLANIMI

Ebu Hanife ve yakın öğrencilerinin bazen hadisleri rivayet ederken senedlerini munkatı' olarak, bazen sadece metni söyleyen raviye nispet ederek, bazende "عن" lafzı ile rivayet ettiklerini görüyoruz. Bu tarz rivayetleri hangi lafızlarla aktardıklarını ele almak ve muhtemel nedenleri ile ilgili genel bilgi vermek istiyoruz. Genellikle bu rivayetlerde kullanılan lafızları "عن" "بلاغ" "روى" ve mübhem lafızlar şeklinde zikredebiliriz. Bu kavramların sened içindeki kullanımını göstermek için özel başlıklarla ele alacağız.

a- Ravâ (روى)

Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin "روى" kavramını, muttasıl senedleri olmaksızın raviye nispet ederken veya fıkhi bir görüşü birine isnad ederken kullandıklarını görüyoruz. Ebu Hanife'nin incelediğimiz eserlerinde tespit edebildiğimiz kullanımlarını genel hatlarıyla şöyle zikredebiliriz;

“Gelen haberlerde rivayet edildiği gibi...”¹⁶⁸ (مما روي في الاخبار)

“Konuyla ilgili bir takım hadisler rivayet ediyorlar...”¹⁶⁹ (ويروون في ذلك)
(روايات)

“Onların rivayet ettikleri şey Kuran’a muhaliftir...”¹⁷⁰ (وهذا الذى روه خالف)
(القرآن)

Örnekleri incelediğimiz de Ebu Hanife'nin “روى” ve türevlerini muttasıl bir sened zikretmeden sadece rivayetin varlığına işaret ederek kullandığı görülmektedir. Yukarıda ki örneklerden de anlaşılacağı üzere bu lafızla aktardığı rivayetleri, bazen eleştirmek bazende delil getirmek için ele almaktadır.

¹⁶⁸ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.74.

¹⁶⁹ Ebu Hanife, *el-Âlim*, s.15.

¹⁷⁰ Ebu Hanife, *el-Âlim*, s.33.

Ebu Yusuf' un da "روى" kavramını yaklaşık on kadar yerde meçhul siygasıyla sadece bir yerde de ma'lum siygasıyla rivayetin muttasıl senedini zikretmeden kullandığını tespit edebildik. Meçhul siygasıyla kullanımına Örnek olarak;

رُوي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ (171 "Rasulullah'tan şöyle dediği rivayet edildi... (وَسَلَّمَ)

(وكل قد روى فى ذلك حديثاً) 172 "Onların her biri konuyla ilgili hadis rivayet etti"

Şeybânî'nin de "روى" kavramını yaklaşık 16 yerde ma'lûm, 20 yerde de meçhul siygasıyla kullandığını tespit edebildik. Meçhul siygasıyla kullanımına örnek olarak;

"Ebu Hanife'nin teşehhütte okunacak dua ile ilgili görüşü, Hz. Peygamber'den rivatet edilen, Abdullah İbn Mesûd'un görüşüdür." 173 قال أبو حنيفة (رحمة الله عليه فى التشهد بقول عبد الله بن مسعود رضى الله عنه الذى روى عن النبي صلى الله عليه وسلم)

Ma'lûm siygasıyla kullanmasına örnek olarak;

(وقد روى هذه الاحاديث فقيهم مالك) 174 "Bu hadisleri fakihiniz(Malik) rivayet etti."

Şeybânî'nin, Fakihlere nispet edilen görüşlerin aktarılması esnasında kullanımına örnek olarak, İbrahim en-Nehâî'den nakledilen yemin lafızlarını sayarken "يمين الله" lafzının yemin olmadığını, çünkü bu lafzın ondan rivayet edilmediğini söylemesini zikredebiliriz. 175 (فإن هذا ليس مما روى عن إبراهيم)

Sonuç olarak örneklerden de anlaşılacağı üzere "روى" kavramı, hadis rivayet etmek için değil, rivayet edilmiş ve o çevrede bilinen hadisleri delil olarak sunmak için, bazen de genel anlamda malzeme olarak ele alırken kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kavramla nakledilen rivayetler cerhi gerektirmemektedir. Çünkü amaç hadis rivayet etmek olmayıp rivayetin metninin ait olduğu şahsı zikretmektir.

171 Bkz.Ebu Yusuf, *Redd*, s.5, 74; Ebu Yusuf, *Harâc*, s.155, 168, 172, 179, 199

172 Ebu Yusuf, *Harâc*, s.204.

173 Bkz. Şeybânî, *Hucce*, c.I. 108, c.I, s.130, c.I, s.292, c.I, s.310, c.I, s.503, c.II, s.246, c.II, s.397, c.II, s.513, c.III, s.426, c.IV, s.44, c.IV, s.209; Şeybânî, *Asl*, c.III, s.179, c.V, s.225.

174 Bkz. Şeybânî, *Hucce*, c.I, s.67, c.I, s.99, c.I, s.117, c.I, s.171, c.I, s.227, c.I, s.229, c.I, s.292, c.II, s.192, c.II, s.214, c.II, s.227, c.II, s.263, c.II, s.342, c.II, s.648, c.III, s.68, c.IV, s.262, c.IV, s.339,

175 Şeybânî, *Asl*, c.III, s.148.

b- Beleşana, Beleşanî (بلغنا, بلغنى)

“بلغ” kelimesi genel anlamda bir şeyin veya bilginin birine ulaşmasını ifade eder. Dolayısıyla elde edilen bilgi sema’ yoluyla olabileceği gibi, bilginin kaynağı herhangi bir kitap veya risalede olabilmektedir. Bu kısa bilgiyi verdikten sonra Ebu Hanife ve iki öğrencisinin eserlerinde bu kavramı nasıl kullandıklarını inceleyelim. Ebu Hanife’nin incelediğimiz eserlerinde “بلغ” kavramını birkaç yerde, Ebu Yusuf ve Şeybânî’nin ise pek çok yerde rivayetleri naklederken kullandıklarını görüyoruz. Ayrıca bu rivayetlerin içeriğinin genelde fıkhi deliller olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü geneli Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin uygulamalarıdır. Yine, “بلغ” lafzı ile aktarılan rivayetlerin bir başka özelliği de muttasıl sened zikredilmeksizin doğrudan metnin nakledilmesidir. Örneğin; “*Bana Said b. Museyyeb’in şöyle dediği ulaştı...*”¹⁷⁶ (بلغني عن سعيد بن المسيب أنه قال)

“*Rasulullah’ın böyle yaptığına dair uygulaması bize ulaştı.*”¹⁷⁷ (هكذا بلغنا أن (رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل

“*Bize ulaştığına göre Rasulullah, (s.a.s) bir kavmi Allah’a ve Resul’üne iman etmeye çağırmadan onlarla savaşmamış.*”¹⁷⁸ (قال أبو يوسف لم يقاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم قوما قط فيما بلغنا حتى يدعوهم إلى الله ورسوله)

“*Bize Hz. Peygamberin şöyle dediği ulaştı...*”¹⁷⁹ (بلغنا أن النبي صلى الله عليه وسلم (قال

“*Bize Ebu Bekir’den şöyle dediği ulaştı...*”¹⁸⁰ (بلغنا عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال

Yukarıdaki örnekleri incelediğimiz de “بلغ” lafzının hadisin senedi zikredilmeden, sadece metni söyleyen şahsın sözü veya genel bir bilgi aktarılırken tercih edildiğini görüyoruz. Bu lafzın Tercih nedeni ile ilgili eserlerinde herhangi bir

¹⁷⁶ Ebu Hanife, *el-Fıkhu ’l-Ebsat*, s.53.

¹⁷⁷ Ebu Yusuf, , *Harâc*, s.163.

¹⁷⁸ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.191.

¹⁷⁹ Şeybânî, *Âsâr*, s.33 (no.165).

¹⁸⁰ Şeybânî, *Âsâr*, s.46 (no.224).

bilgiye rastlayamadık. Ancak daha öncede belirttiğimiz gibi fıkhî bir görüşü delil olarak sunma metodu ile onu hadis tekniği açısından rivayet etme metodu farklıdır. Hadis rivayetinde, en fazla senede yoğunlaşılır. Fıkıhta ise metin daha ön plandadır. Bunun doğal sonucu olarak da karşıda ki muhataba aktarılırken tercih edilecek lafızlar ve bunlara yüklenecek anlamlar da farklı olmaktadır. Dolayısıyla "بلاغ" kavramıyla aktarılan rivayetlerin fukaha arasında meşhur olması veya kısaltma amacıyla delil olarak sunulacak metni aktarmakla yetinmeleri muhtemeldir. Ancak kendilerine ait senedleri olmadığı için böyle nakletmiş olmaları da muhtemel nedenler arasındadır. Şunu söyleyebiliriz ki; sadece eserlerine bakarak bu konuda net bir sonuca varmak mümkün değildir. Çalışmamızın amacı rivayetlerin hadis tekniği açısından değerini ortaya koymak olmadığı için bu konu üzerinde durmayacağız. Ancak bu lafızların hangi manada kullanıldığının tespit edilebilmesi için zaman zaman önemli gördüğümüz veya lafızların kullanıldığı mananın tespitine yardımcı olacağını düşündüğümüz hususlara değineceğiz. Ayrıca "بلاغ" lafızlarının incelenmesi, Hanefî mezhebinin sünnet anlayışının ve kullandıkları delillerde en çok hangi sahabe ve tabiin görüşlerini referans aldıklarının anlaşılmasına katkıda bulunacağından önemli bir husustur.

c- “An” Harfi (عن)

Ebu Hanîfe ve öğrencilerinin rivayet senedlerini incelediğimiz de "عن" harfi ile aktarımın çok yaygın olduğunu görüyoruz. Kullanımın tercih nedeni ile ilgili eserlerinde herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak kullanıldığı senedler üzerinden bir takım tespitler yapmak mümkündür. Ebu Hanîfe'ye nispet edilen eserlerini incelediğimizde, neredeyse "عن" harfini bütün senedlerde kullandığını görüyoruz. Bazılarında senedin başında “*huddistu*” (حدثت) meçhul siygasından sonra, bazılarında ise senedin ortasında kullanıldığı görülür. Örnekler üzerinden inceleyelim;

"حدثت عن أبي ظبيان قال قال رسول الله" ¹⁸¹

"حدثت عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" ¹⁸²

"حدثني حماد عن ابراهيم عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" ¹⁸³

Bu örnekleri incelediğimiz de bazısında senedin muttasıl, bazısında ise munkatı' olduğu görülmektedir. Örneğin, "حدثني حماد عن ابراهيم عن ابن مسعود" senedinde zikredilen kişiler arasında uzun süreli hoca-öğrenci ilişkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla senedinin muttasıl olduğunu söyleyebiliriz. İlk iki örnekte "حدثت" lafzından sonra "عن" harfini kullandığı yerleri incelediğimizde, birini "حدثت عن أبي ظبيان" ötekini de "حدثت عن نافع" şeklinde naklettiği görülür. Senette ismi geçen Ebu Zabyân sahabidir ve metni doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet etmektedir. Nafi' ise, İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den yaptığı rivayeti aktarmaktadır. Dolayısıyla Ebu Hanife'nin "حدثت" (huddistu) şeklinde meçhul sığayla nakletmesi senedinde kopukluk olduğunu göstermektedir. Çünkü bu siyga senede meçhul bir anlam katmaktadır; "Bize Nafi'nin şöyle dediği rivayet edildi", "Bize Ebu Zabyân'dan Rasulullah'ın şöyle dediği rivayet edildi".

Aynı kullanımı Ebu Yusuf ve Şeybânî'de de çok sayıda görmekteyiz. "عن" harfinin kullanıldığı senedleri incelediğimizde bazen senedin başında, bazen ortasında, bazen de ilk veya ikinci raviden itibaren senedin sonuna kadar kullanıldığı görülmektedir. Tercih nedeni ile ilgili incelediğimiz eserlerinde bir bilgiye rastlayamadık. Ancak kullanımları incelediğimiz de genellikle tercih nedeninin kısaltma olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü rivayet ettikleri senedlerin silsilesi genellikle malum olduğundan her râvi için ayrı ayrı tahammül ve eda siygası kullanma gereği duyulmamıştır. Bu durumu fakihlerin hocaları ile aralarında ki mülâzemet (uzun yıllar hocalarında ders okumaları) ilişkisi ile izah etmek mümkündür. Hoca ile öğrenci arasında ki ilişki ilim ehli arasında ma'ruf olduğundan "عن" lafzı ile rivayet etmeleri senedin kopuk olduğu anlamına gelmemektedir. Örnek olarak; Ebu Yusuf, Ebu Hanife'nin vefatına kadar uzun yıllar onunla beraber

¹⁸¹ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s.58.

¹⁸² Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s.58.

¹⁸³ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, s.58.

olmuştur. Ebu Hanife'nin şöyle dediği rivayet edilir: *“Ebu Yusuf’un benimle birlikte olduğu kadar hiç kimse benimle o kadar zaman geçirmemiştir. Öğrencilerim içinde kendisinde en fazla ilim toplamış kişi Ebu Yusuf’tur.”* Bununla beraber onun Ebu Hanife’den pek çok yerde "عن" lafzı ile rivayet ettiği görülür.

Sonuç olarak "عن" harfinin Ebu Hanife ve iki öğrencisi tarafından genellikle iktisardan dolayı tercih edildiğini söyleyebiliriz. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi bu kullanım, dönemin gerek fıkıh gerekse de hadise dair yazılmış eserlerinde çok yaygındır. Ayrıca "عن" harfinin kullanıldığı senedleri incelediğimiz de genellikle hocalarından aktardıkları rivayet senedleri olduğu görülür. Bunun yanı sıra bazen de senedinde kopukluk olan rivayetleri "عن" harfi ile aktardıklarını söyleyebiliriz.

d- Senedlerdeki Mübhem (مُبْهَم) Râvîler

Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin rivayet senedlerinde râvî ile ilgili kullanımlarından biri de ismini açıklamadan mübhem olarak zikretmeleridir. Bu kullanıma en fazla Ebu Yusuf’un eserlerinde rastlıyoruz. Ebu Hanife ve Şeybânî'nin eserlerinde ki mübhem ravi kullanımlarını incelediğimizde, Ebu Yusuf’un eserlerinde ki kullanımlarla aynı olduğu görülmektedir. Bu nedenle mübhem lafızların örneklerini Ebu Yusuf’un eserleri üzerinden değerlendireceğiz. Ravileri mübhem lafızlarla zikretmelerinin nedeni ile ilgili incelediğimiz eserlerinde bir bilgiye rastlayamadık. Ancak mübhem olarak zikrettiği ravilerin bir takım özelliklerine işaret etmesi, tercih nedenleri ile ilgili kanaat oluşturmaktadır.

Öncelikle ravilerin mübhem olarak aktarıldığı rivayetleri genel hatlarıyla zikrelelim. Daha sonra bu örnekler çerçevesinde muhtemel nedenlerini izah etmeye çalışalım;

"حدثني شيخ من أهل الشام"¹⁸⁴

"حدثني شيخ من علماء أهل الشام"¹⁸⁵

¹⁸⁴ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.16.

¹⁸⁶"حدثني شيخ من علماء أهل البصرة"

¹⁸⁷"حدثني شيخ من أهل المدينة"

¹⁸⁸"حدثني شيخ من علماء أهل الكوفة"

¹⁸⁹"حدثني بعض الكوفيين"

¹⁹⁰"حدثني بعض مشايخنا"

¹⁹¹"حدثني غير واحد من أهل أشياخنا"

¹⁹²"حدثني بعض علماء أهل المدينة شيخ قديم"

¹⁹³"حدثني شيخ لنا قديم قال حدثني أشياخي"

¹⁹⁴"حدثنا بعض أصحابنا"

¹⁹⁵"حدثني بعض أشياخنا من أهل المدينة"

¹⁹⁶"حدثني بعض المشايخ"

¹⁹⁷"حدثني بعض علماء أهل الكوفة"

¹⁹⁸"حدثني من سمع عطاء بن أبي رباح"

¹⁹⁹"حدثني بعض المشايخ المتقدمين"

²⁰⁰"حدثنا بعض أهل العلم"

¹⁸⁵ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.117.

¹⁸⁶ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.130.

¹⁸⁷ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.131.

¹⁸⁸ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.131.

¹⁸⁹ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.6.

¹⁹⁰ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.17.

¹⁹¹ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.24.

¹⁹² Ebu Yusuf, *Harâc*, s.34.

¹⁹³ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.34.

¹⁹⁴ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.55.

¹⁹⁵ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.62.

¹⁹⁶ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.120.

¹⁹⁷ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.118.

¹⁹⁸ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.118.

¹⁹⁹ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.125.

²⁰⁰ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.138.

Mübhem lafızları, musanniflerin fakih kimliklerini ve dönemin fıkhi görüşlerinin bölgelere göre dağılımını göz önünde bulundurarak değerlendirdiğimizde tercih nedenlerinin daha iyi anlaşılacağını düşünüyoruz. Senedlerde ki mübhem ravileri incelediğimiz de Şam, Kûfe, Basra ve Medine bölgelerinden olmalarına atıfta bulunarak raviyi mübhem bırakmıştır. Bu bölgelerin ilmi karakterlerine baktığımızda her bölgenin kendine özgü fıkhi birikimlerinin ve hadis rivayetlerinin olduğunu görürüz. Bilindiği üzere fıkhi bir görüş veya hadis, bazen senetteki bir râvi ile bazen de bölge veya ekol ile şöhret bulabilmektedir. Örneğin Ebu Yusuf, “*Bana, Şam bölgesinden bir şeyh rivayet etti.*”²⁰¹ Derken Ömer b. Abdülaziz’in hilafeti sırasında Şam’da yaşanan bir olaydan bahsetmektedir. Böyle bir olayı en iyi, bölge de yaşamış, oranın ilmi ve kültürel birikimine vakıf kişiler bileceğinden rivayeti naklederken ravinin bölgeden biri olmasına vurgu yapmayı tercih ettiği düşünülebilir. Başka bir örnekte; “*Bana, Medine ehlinden bir şeyh rivayet etti*” derken, Hz. Peygamber’in, Medine’de el-Munzur b. Sâvi’ye gönderdiği mektuptan bahseder.²⁰² Aynı kullanım, dönemin diğer fakihlerinde de görülmektedir. Örnek olarak; *“أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ عَنِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ أَنَّهُ قَالَ: «لَا بَأْسَ بِبَوْلِ كُلِّ ذَاتِ كَرْشٍ»* rivayetin senedini incelediğimiz de “*Muhammed- Ebu Hanife- Basra’lı bir adam- Hasan el-Basri*” isnadıyla nakledilmektedir. Söz konusu metin, Hasan el-Basri’nin fıkhi bir görüşüdür. Ebu Hanife, rivayeti işittiği kişinin, Hasan el-Basri’nin yaşadığı bölgeden biri olduğunu söylemekle yetinmektedir.²⁰³

Rivayetlerin senedinde kullandıkları “شيخ” kavramına gelince, anlam olarak; kendisinden hadis alınan hoca manasında kullanıldığı gibi, üstad-ı kâmil/tam, mükemmel hoca mertebesine ulaşan zat ve yaşlı kimse manalarına da gelmektedir.²⁰⁴ Dolayısıyla çok bilgili, âlim ve hoca manasında kullanmış olmaları muhtemeldir

Netice olarak ravileri mübhem olarak zikretmeleri mutlak olarak rivayetlerin sorunlu olduğu anlamına gelmemektedir. Kanaatimizce yukarıda zikrettiğimiz hususlarında göz önünde bulundurulması gerekir. Ancak bununla beraber, rivayeti aldıkları ravinin bilinen biri olmaması (meçhul olması), ya da ismini hatırlamamaları gibi ihtimaller de mübhem olarak zikredilme sebepleri arasında sayılabilir.

²⁰¹ Ebu Yusuf, *Harâc*, s.16.

²⁰² Ebu Yusuf, *Harâc*, 131.

²⁰³ Şeybânî, *Âsâr*, c.I, s.50.

²⁰⁴ Aydın, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul: M.Ü. İ.V.Y, 2013, s. 294.

B- MALİK B. ENES'İN HADİSLE İLGİLİ KULLANDIĞI KAVRAMLAR

İmam Malik'in "*el-Muvatta*" ve Sahnûn'un "*el-Müdevvene*" adlı eserlerinde çok sayıda hadis rivayetleri olmakla beraber, bu eserler ağırlıklı olarak İmam Malik'in fıkhi içtihatlarını yansıtmaktadır. Bu nedenle râvi veya rivayetlerle ilgili dönemin terimleşmiş "*hadis, eser*" gibi kavramları dışında çok fazla bilgiye rastlayamadık. Bununla beraber rivayetlerle ilgili yaptığı değerlendirmeler, hem kullandığı kavramları hemde rivayetleri ele alma metodunu yansıtmaları açısından önemlidir. Çalışmamızın bu kısmın da, Malik'in, rivayetleri değerlendirirken kullandığı lafızları ele alacağız.

Ebu Hanife ve yakın öğrencilerinin râvi ile ilgili kullandıkları lafızları ele alırken, râvi ile ilgili ortaya koydukları şartların oluşum ve gelişim sürecinin şahitlik ile paralelliğine değinmiştik. Şahitlik hususu ile ilgili "*el-Müdevvene*" adlı eserde Malik b. Enes'ten aktarılan özel başlık altında pek çok bilgi bulmak mümkündür. Ancak râvi ile ilgili bilgi bulunmaması bu kısımda ortaya net bir şey koymayı zorlaştırmaktadır.

1- RİVAYETLERİ TANIMLAMA VE DEĞERLENDİRMEDE KULLANDIĞI KAVRAMLAR

Malik b. Enes'in rivayetleri değerlendirirken kullandığı lafızları beş kategoride ele almak mümkündür; Sünnet, Muctemau aleyh, Medine ehlinin ameline uygunluk, Kendi görüşlerini ifade ederken kullandığı lafızlar.

a- Sünnet (السنة)

İmam Malik, eserlerinde “sünnet” kavramını pek çok yerde kullanmaktadır. Ancak sünnetin ne olduğuna dair incelediğimiz eserlerinde, bir tanıma rastlayamadık. Dolayısıyla kullandığı örnekler üzerinden tespit etmeye çalışacağız. Mehmet Emin Özafşar, Malik’in “sünnet” kavramını "السنة عندنا", "السنة فى ذلك", gibi yalın biçimde veya te’kit ifade eden sıfatlarla birlikte 21 yerde kullandığını ifade eder.²⁰⁵ Yine ona göre "السنة عندنا" terkihiyle eş anlamlı olan "الامر عندنا" terkihini de el-Muvatta’da yaklaşık 180 yerde kullanır.²⁰⁶ Ahmed Nur Seyf’de İmam Malik’in eserlerinde ki ıstılahları katagorilere ayırmıştır. Ona göre Malik, 65 yerde "الامر المجتمع عليه" 120 yerde "السنة التي لا إختلاف عندنا", 37 yerde "ما أدركت عليه الناس", 27 yerde "الامر عندنا", 21 yerde "على هذا العمل عندنا" ve 37 yerde "السنة عندنا" kullanmıştır.²⁰⁷

Malik’in eserlerindeki “sünnet” kavramını, kullanıldığı terkip açısından genel hatlarıyla zikrettikten sonra değerlendirelim;

“Bizde sünnet olan...”²⁰⁸ (السنة عندنا)

“و تلك السنة التي (”Bizim nezdimizde kendisinde ihtilaf olmayan bir sünnettir.”²⁰⁹ لا إختلاف فيها عندنا

“Kendisinde hiçbir ihtilaf olmayan sünnet öteden beri böyle gelmiştir.”²¹⁰ (مضت السنة التي لا إختلاف فيه عندنا

“Bu sünnette hiçbir ihtilaf olmayıp bölgemizde ki ilim ehlini de bu hal üzere buldum.”²¹¹ (السنة التي لا إختلاف فيها عندنا والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا)

“Bizim nezdimizde sünnet böyle olup onda hiçbir şüphe ve ihtilaf yoktur.”²¹² (و على هذا السنة عندنا التي لا شك فيها ولا إختلاف

²⁰⁵ M.Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.68.

²⁰⁶ M.Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.84.

²⁰⁷ Ahmed Nur Seyf, *Ameli Ehli'l-Medine beyne Mustalahati Malik ve Ârâi'l-Usuliyyin* (Dubai: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâseti'l-İslamiyye, 2000) ss.499-503.

²⁰⁸ Malik, *Muvatta'*, c.I, s.92 (no. 313).

²⁰⁹ Malik, *Muvatta'*, c.I, s.149 (no: 519).

²¹⁰ Malik, *Muvatta'*, c.I, s.152 (no.535).

²¹¹ Malik, *Muvatta'*, c.I, s.435 (no.1578).

²¹² Malik, *Muvatta'*, c.II, s.21 (no.1756).

“Bu husus Müslümanların sünneti olup onda hiçbir ihtilaf yoktur.”²¹³ (من سنة المسلمين التي لا اختلاف فيها)

Yukarıda ki kullanımları incelediğimiz de İmam Malik’in “sünnet” kavramını genellikle “bizim nezdimizde” ifadesiyle kayıtlamasından da anlaşılacağı üzere “sünnet” kavramını genellikle Medine ehli ve âlimlerine, bazen de Müslümanlara izafe ettiği görülür. Anlam olarak da izafe ettiği kişilere göre bazen amel ve uygulama anlamında kullandığını söyleyebiliriz. Örneğin “Müslümanların sünneti” şeklinde kullanımı, sünnetten müslümanların ma’ruf uygulamalarını kastettiği ihtimalini güçlendirmektedir. Ancak şunuda belirtmemiz gerekir ki, bu uygulamalar, İslamdan bağımsız ve ondan farklı bir şey değildir. Nitekim İbn Haldun’da Medine’de ki amellerin salt bir örf olarak nitelendirilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir.²¹⁴

"السنة", "العمل" ve "الامر" kelimelerinin cümle içinde ki kullanımını karşılaştırdığımızda, birini ötekine tercih edecek herhangi bir farklılığın olmadığını görüyoruz. Zira kalıplar içinde tek farklı olan bu iki kelimedir. Örnek olarak Malik, pek çok yerde "السنة عندنا" ter kibini kullandığı gibi "الامر عندنا" ter kibini de kullanmaktadır. Bu ve yukarıda verdiğimiz yerlerin hepsinde, “sünnet” kavramının kullanıldığı yerlerde aynı zamanda "الامر" kelimesini de kullandığını görüyoruz. Bu durum, iki kelimenin aynı manada kullanıldığı kanaati oluşmaktadır. Modern dönemde yapılan çalışmalarda bu lafızların kullanımı ile ilgili farklı görüşlerin olduğunu görüyoruz. Örneğin M.Emin Özafşar ve İ. Hakkı Ünal’da İmam Malik’in kullandığı "العمل عندنا", "الامر عندنا" ve "السنة عندنا" terkiplerinin aynı manayı ifade ettiğini söylerler.²¹⁵ Bilal Aybakan ise kaynağı Hz. Peygamber’e kadar giden uygulamalar için sünnet, diğerleri için ise “amel” ve “emr” kelimelerini kullandığını iddia etmektedir.²¹⁶ Ancak kanaatimizce örnekler üzerinden yapacağımız değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere bu iddianın net sonuçlar verme ihtimali zayıftır. Ahmed Nur Seyf’de Malik’in "الامر عندنا" ter kibinin ihtilafli konularda yaptığı

²¹³ Malik, *Muvatta*’, c.II, s.234 (no.2546).

²¹⁴ İbrahim Kafı Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medine”, *DİA*, c.III, s.24.

²¹⁵ M.Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, ss.84-85; İ.Hakkı Ünal, “Fazlurrahman’ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine”, *İAD*, c. IV, (1990) s. 287.

²¹⁶ Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin oluşum sürecinde icma* (İstanbul, İz Yayıncılık, 2003) s.97.

tercihi yansıttığını söyler.²¹⁷ Ömer Faruk Abdullah ise İmam Malik'in nezdinde sünnet denince, Hz. Peygamber'in uygulamaları veya İslam Öncesi arap toplumunda olmakla beraber Hz. Peygamber tarafından onaylanan Medine örfüne ait uygulamaların kastedildiğini söyler. "الامر عندنا" terkinin ise Hz. Peygamber'in uygulamalarının yanı sıra daha sonra âlimler tarafından yapılan içtihatları da kapsadığını belirtir.²¹⁸ M.Emin Özafşar ise Malik'in sünnet anlayışını şu sözleri ile ifade eder:

“Herşeyden önce Malik'in düşüncesinde sünnet, fakihlerin kural kabul ettiğı fikh-i muhtevanın adı olarak gözükmektedir. Hadis ise sünnetin elde edilmesine kaynaklık eden önemli bir rivayet malzemesi olarak değer bulmaktadır. Yani hadis ile sünnet aynı şey değildir. Hadis sünnetin elde edildiğı kaynaklardan birisidir. Ancak yegâne kaynağı değildir. Malik'e göre sünneti belirlerken kullandığı rivayetin, merfu', mevkuf yada maktu' olması, müsned, mürsel veya munkatı' olması da son tahlilde önemli değildir. Bu bakımdan rivayetler, fikhî değerleri itibariyle eşit etkiye sahiptir. Bunlar arasında yapılacak tercihin esası, fakihin benimsediğı temel fikhî prensipler ve kendine özgü zihin yapısıdır.”²¹⁹

Yukarıda Malik'in sünnet kavramını kullandığı terkipleri ve bu doğrultuda yapılan çalışmalarla ilgili genel bilgileri verdikten sonra kendi kanaatimizi de yansıtmak değerlendirmeleri örnekler üzerinden göstermeye çalışalım. Öncelikle Malik'in “sünnet” kavramına yüklediğı mananın doğru anlaşılabilmesi için sünnetin kapsamının ve oluşumunda rivayetlerin rolünün tespit edilmesine ihtiyaç vardır. Hiç şüphesiz fakihlerin delil olarak öne sürdüğü argümanların ve şartların oluşumunda, yaşadıkları zamanın ve bölgenin etkisi vardır. Örneğin; Kufe veya Basra bölgelerinde, uygulama merkezli bir sünnet anlayışının, Medine bölgesine nispeten daha zayıf olduğu görülür. Çünkü oralarda, Medine bölgesinde olduğu gibi tevarüs eden uygulamalara pek rastlanmamaktadır. Bunun yerine oralarda rivayet merkezli bir sünnet anlayışının hâkim olduğunu görüyoruz. Kanaatimizce; İmam Malik'in de sunduğı delillerde yaşadığı coğrafyanın etkisi bulunmaktadır. Zira Medine bölgesi, İslam'ın tekâmül ettiğı ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını en fazla yansıtan şehir olma özelliğine sahiptir. İmam Malik, bu durumu şu sözleriyle ifade eder: “Medine

²¹⁷ A.Nur Seyf, *Amel*, s.446.

²¹⁸ İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s.209.

²¹⁹ M.Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.86.

şehri, nübüvvetle amel eden bir şehirdir. Diğer bölgeler ise hükümdarların emri ile işlerin yürütüldüğü şehirlerdir."²²⁰ İbrahim Kafi Dönmez de, Hz. Peygamber'in getirdiği hükümlerin en geniş uygulama alanının Medine şehri olduğunu ifade etmektedir.²²¹ Özellikle de İmam Malik'in, Medine'de yaşayan âlimlerin görüşlerini ve tevarüs eden dini uygulamalarını önemsediyini söyleyebiliriz. "Sünnet" kavramını genellikle "Bizim yanımızda" şeklinde kayıtlaması da bunu teyid etmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi İmam Malik'in, rivayetlerle ilgili yaptığı değerlendirmelerin doğru anlaşılabilmesi için, Medine ehlinin ameline verdiği önemin ve rivayetlere atfettiği hüccet değerinin anlaşılması önemlidir. Zira rivayetlerle ilgili yaptığı değerlendirmelerin ve kullandığı kavramların Medine bölgesinin amel ve görüşleri ile ilişkili olduğu kanaatindeyiz.²²² Onun Medine ehlinin amel ve görüşlerine önem vermesinin başlıca nedeni, yukarıda aktardığımız sözünden de anlaşılacağı üzere bu uygulamaların Hz. Peygamber'e dayandığı düşüncesidir. "el-Muvatta'" adlı eserinde "Belâğ" lafzıyla rivayet ettiği hadislerle gelince, İbn Abdilberr "et-Temhîd" adlı eserinde bunlardan dördü hariç diğerlerinin merfu' rivayetler olduğunu tespit ettiğini söyler.²²³ Ayrıca çok sayıda "mevkuf" ve "maktu" rivayetlerin olması, sahabe ve tabiin görüşlerine de önem verdiğini gösterir. Yani "sünnet" kavramının ilk üç tabakanın görüş ve uygulamalarını da kapsadığını söylemek mümkündür. Ancak önemli olan sünnetin teşekkülünde her birine atfettiği değer doğru anlaşılmasıdır. Dolayısıyla onun penceresinden bakacak olursak rivayet ilmi, uygulamanın tespiti açısından önemlidir. Sabit uygulamaların olması durumunda ise rivayetlerin bir fonksiyonu kalmamaktadır. Bu nedenle vereceğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere rivayetlerle uygulamalar çeliştiğinde uygulamaları tercih ettiği görülür.

Bununla beraber Malik'in sünnet anlayışı sadece Medine ehlinin ameli ile sınırlı değildir. Çünkü uygulamaların alanı sınırlı olduğundan rivayet olmaksızın sadece uygulamaya dayalı bir sünnet anlayışından söz edilemez. Ayrıca Hz. Peygamber'in bu uygulamalarından bazıları, olduğu gibi Malik b. Enes'in yaşadığı

²²⁰ İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf, *Camîü'l-Beyâni'l-İlmi ve fadlih*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyri (Demmâm, 1994) c.II, s. 1109 (no.2172).

²²¹ İbrahim Kafi Dönmez, "Amel-i Ehl-i Medine", *DİA*, c.III, s.21

²²² Bkz. İbrahim Kafi Dönmez, "Amel-i Ehl-i Medine", *DİA*, c.III, s.21

²²³ İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-Maâni ve'l-Esânid*, tah. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdulkebir el-Bekrî c. XXIV, s.161-443

döneme aktarılmışken, bir kısmı hakkında ise ihtilaflar olmuştur. Aynı zamanda, Hz. Peygamber döneminde olmayan birtakım bidatler de ortaya çıkmıştır. Onun sünnet anlayışının oluşumunda tüm bunların etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Kanaatimizce Malik, sünneti, başlıca Medine ehli ve âlimlerinin uygulamaları olarak, rivayetleri de sünneti belirlemede veri olarak ele almaktadır. Yani rivayetlerin kaynak değeri, sünnetin belirlenmesinde sadece bir araç mesabesinde. Medine ehlinin ameline uymayan rivayetleri kabul etmemesi de bunu teyid etmektedir. Örnek olarak Malik, *“Malik- Nâfi- Abdullah bin Ömer- Hz. Peygamber”* isnadıyla Hz. Peygamber’e dayanan, *“Alış veriş yapan taraflar birbirlerinden ayrılmadıkları sürece yaptıkları akdi bozma hususunda muhayyerdirler. Ancak hiyâr bey’i (anlaşmalı olarak belli bir süre düşünme hakkı verilmesi) bundan müstesnadır.”* hadisi ile ilgili şöyle der : *“Bu bizim nezdimizde bilinen bir şey olmadığı gibi kendisiyle amel edilen bir husus da değildir.”* Rivayeti isnad açısından incelediğimizde, gerek Malik, gerekse de diğer fakih ve muhaddisler tarafından makbul olduğunu söyleyebiliriz. Hatta bu senedi, Buhari gibi önemli muhaddislerin en sahih isnad olarak nitelendirdikleri rivayet edilmiştir.²²⁴ İmam Malik’in bu senede rağmen rivayeti kabul etmemesi gösteriyor ki; hadisin kabul edilebilmesi için sadece isnadının sahih olmasını yeterli görmemektedir. Bunun yanı sıra Medine ehlinin ameline muhalefet etmemesini de gerekli görmektedir. Ancak Medine ehlinin ameline muhalif olan rivayetleri kabul etmemesi, Medine ehlinin ameli ile desteklenmemiş haberi vahidleri mutlak anlamda kabul etmediği anlamına gelmemektedir. Kanaatimizce kabul etmemesi, yukarıda da belirttiğimiz gibi Medine ehlinin ameli gibi bir takım kriterlere muhalefet etmesi ile alakalı bir husustur. Nitekim İbn Hazm da, Malik’in haberi vahidleri kabul etmediğine dair ortaya atılan görüşü görüşü kesin bir şekilde reddetmektedir.²²⁵

Ayrıca Şeybânî ve Şafii’nin, eserlerinde, Malik b. Enes’in görüşlerini değerlendirirken bazen rivayet ettiği hadisi terk ederek amel etmediği gerekçesiyle eleştirmeleri, Malik’in, sahih olsa bile rivayetleri doğrudan dinin sabiteleri olarak görmeyip, sünnetin tespitinde sadece bir araç olarak ele aldığını gösterir. Zira Şeybânî ve Şâfiî, Malik b. Enes’i, rivayet ettiği hadislerle amel etmeme konusunda

²²⁴ Bkz. Neysâburî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdullâh, *Ma’rifetu Ulumi’l-Hadîs*, tah. Seyyid Muazzam Huseyn (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1397h.) s.53..

²²⁵ Bkz. İbrahim Kafi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medine”, *DİA*, c.III, s.25.

eleştirirken, hadislerin onun nezdinde muteber sayılan kişiler tarafından rivayet edildiğine pek çok yerde vurgu yapmaktadırlar. Aynı tutumunu sahabeye nispet edilen rivayetlerde de görüyoruz. Örneğin, İbn Şihâb aracılığıyla Sa'd b. Ebi Vakkâs'ın yatsıdan sonra bir rekât vitr namazı kıldığını aktardıktan sonra şöyle der: *"Bizim amelimiz böyle değildir. Bize göre vitr en az üç rekâttır."*²²⁶ Bu durum, O'nun, Medine ehlinin uygulamalarını, mevkuf rivayetlerden daha önemli gördüğünü gösterir. Ayrıca bu, sahabe uygulamalarını da sünnetin belirlenmesinde bir araç olarak ele aldığını, mutlak anlamda bağlayıcı görmediğini göstermesi açısından önemlidir. Bir başka örnek vermek gerekirse; Malik, Hz. Ömer'in bir gün namazda kıraat okumaması üzerine cemaatin bu durumu ona hatırlattığını ancak Hz. Ömer'in, *"Rükû' ve secdede bir eksik oldu mu?"* diye sorduğunu, cemaatin; *"Hayır."* demesi üzerine namazı iade etmediğini aktardıktan sonra şöyle der: *"Namazda kıraati terk eden birinin vakit geçmiş olsa bile namazı iade etmesi gerektiğini düşünüyorum."*²²⁷ Örnekte görüldüğü gibi sahabe büyüklerinden olan Hz. Ömer'in uygulamalarını da mutlak olarak bağlayıcı görmemektedir. Bunun nedenini Malik'in, insanların ittifak ettiği genel uygulama ve kaidelere meyletmesiyle açıklayabiliriz. Pekçok yerde *"Bu konuda ihtilaf yoktur."* cümlesini getirmesi de bunu teyid etmektedir. Şâtibî, *"Muvafakat"* adlı eserinde, Malik'in şöyle dediğini nakleder: *"Rivayetlerden bana en sevimli olanları insanların üzerinde ittifak ettikleridir."*²²⁸ Bir örnekle göstermek gerekirse Malik, Ramazan ve Kurban Bayramlarında, salâ ve kâmet ile ilgili Rasulullah'tan, kendi zamanlarına kadar bir uygulama işitmediğini ifade ettikten sonra şöyle der: *"Bu husus, bizim nezdimizde ihtilaf olmayan sünnettir."*²²⁹ Zikrettiğimiz örnekten de anlaşılacağı üzere İmam Malik, sünneti ele alırken ihtilaf olmamasına dikkat çekmektedir. Ayrıca *"sünnet"* lafzını daha öncede belirttiğimiz gibi, durum ve uygulama manasında kullanmaktadır. Zira Malik, örnekte salâ ve kametin yapılmamasını sünnet olarak isimlendirmiştir. Ayrıca Ebu Hanife ve yakın öğrencilerinde olduğu gibi İmam Malik'in de sünneti, dinin bütün teklifi hükümlerini kapsayacak şekilde kullandığını görüyoruz. Örneğin; li'an yapan

²²⁶ Malik, Malik b. Enes, *el-Muvatta'* (Yahya b. Yahya el-Leysî rivayeti), tah. Mahmud Ahmed el-Kaysiyye (Abu Dabi: Müessesetü'n-Nidâ', 2004) c.I, s.105 (no.347).

²²⁷ Malik, Malik b. Enes, *el-Mudevvenetu'l-Kubrâ*, tah. Hassân Abdulmennan (Lübnan: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 2010) s.46

²²⁸ Şâtibî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvafakat fî Usûli's-Şeria*, tah. Abdullah Draz ve diğerleri (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.) c.III, s.51.

²²⁹ Malik, *Muvatta'*, c.I, s.149 (no.519).

karı kocanın hiçbir şekilde evli kalamayacağına dair Kur'an ve hadislerden deliller getirdikten sonra, bu hükmün onların nezdinde ihtilafsız sünnet olduğunu ifade ettiğini görürüz.²³⁰ Yani farz olan bir hükmü sünnet olarak nitelendirmektedir. Bu durum, “sünnet” kavramını uygulama anlamında farzları da kapsayacak şekilde kullandığını gösterir.

Netice olarak İmam Malik'te sünnet kavramını şekillendiren başlıca unsur, başta Medine ehli olmak üzere, ittifak edilen hususlardır. Bunlardan bazılarının kaynağı uygulamalarken, bazılarının ise kaynağı rivayetlerdir. Dolayısıyla rivayetleri de bu doğrultuda değerlendirmekte ve ittifak edilen hususlara aykırı gördüklerini kabul etmemektedir. Bu rivayetler, başlıca merfu' olmak üzere mevkuf veya maktu'da olabilmektedir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi eserlerinde çok sayıda mevkuf ve maktu' rivayetler bulunmaktadır. Bu yönüyle ele aldığımızda Malik'in sünneti belirlemede ittifak edilen genel kaidelere verdiği önemi, Hanefilerin sünneti belirlemede meşhur rivayetlere verdiği öneme benzetmek mümkündür. Ancak şunu belirtmemiz gerekir ki; İ. Hakkı Ünal'ın da ifade ettiği gibi Malik'in sünnet anlayışı Hz. Peygamber'e nispet edilen sünnet kavramından farklı bir şey değildir. Zira onun "السنة عندنا" terkihiyle belirttiği uygulamaların arkasında mutlaka bir Peygamber sünneti yahut bir sahabi veya tabiî tatbikatı vardır. Dolayısıyla Fazlurrahman'nın da etkilendiği, aslı Schacht gibi oryantalistlere dayanan, Malik'in kullandığı sünnet tabirinin Peygamber'in sünnetinden farklı olduğu iddiası doğru değildir.²³¹ Çünkü eserlerinde hiçbir şekilde cahiliye döneminden bahsetmemektedir. Şayet böyle bir durum olsaydı, o dönemde yaşamış olan Şeybânî ve Şafîî, Malik'in kullandığı “sünnet böyle geldi.” gibi ifadeleri eleştirirken mutlaka buna atıfta bulunurlardı. Hatta cahiliyye dönemi örflerini delil olarak kullandığı için “ne anlama geldiğini bilmiyoruz” gibi sözler yerine çok daha sert sözlerle eleştirmeleri gerekirdi. Ya da en azından Malik ile uzun süreli hoca-öğrenci ilişkilerini göz önünde bulundurduğumuz zaman bu sözlerin onun nezdinde ne anlama geldiğini biliyor olmaları gerekirdi. Kanaatimizce Şeybânî ve Şafîî'nin Malik'e bu hususta yönelttiği eleştirilerinin temelinde, uygulama ve amel merkezli sünnet anlayışından farklı olarak, rivayet merkezli sünnet anlayışını benimsemeleri yatmaktadır.

²³⁰ Malik, *Muvatta'*, c.I, s.149 (no.519).

²³¹ İ.Hakkı Ünal, “Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine”, *İAD*, c. IV, (1990) ss. 287-288.

b- el-Muctema' Aleyh (المجتمع عليه)

Malik b. Enes'in rivayetleri değerlendirirken “el-muctema' aleyh” (üzerinde icmâ' edilen) terkiibini pekçok yerde kullandığını görüyoruz. Bu lafzı “el-Muvatta'” da elli, “el-Müdevvene” de kendisine atfen 9 olmak üzere toplamda 59 defa kullandığını tespit edebildik. Ahmed Nur Seyf'in ise bu rakamı 65 olarak verdiği sünnet kısmında değinmiştik. Kanaatimizce vermiş olduğu bu rakamda “el-muctemau aleyh” manasına delalet edebilecek lafızları da sayması etkilidir. İbrahim Kafi Dönmez'de, Malik'in “el-Muvatta'” da 40 tan fazla mesele için bu terkiibi kullandığını belirtir.²³² Ayrıca O, Malik'in kullandığı “amelu ehli'l-Medine” ve “icmâu ehli'l-Medine” terkiplerinin aynı anlamda kullanıldığı kanaatinde olduğunu ifade etmektedir.²³³

İmam Malik'in, “el-muctema' aleyh” terkiibini kullandığı yerleri incelediğimizde iki yer hariç sürekli "عندنا" lafzıyla kayıtlayarak "المجتمع عليه عندنا" şeklinde kullandığını görüyoruz. Bu durum, kullandığı icma' kavramının, Medine bölgesinin görüş ve uygulamalarıyla sınırlı olduğunu gösterir. Örnek olarak; Sahnûn, bir adamın kölesiyle ilgili, “Şayet bu seferimden sağ döner veya hastalığımdan sağ kurtulursam kölem hür olsun.” demesinin, Malik'in nezdinde köleyi “müdebber” (sahibin, ölümüyle kölenin hür olması) kategorisine sokmadığını söyledikten sonra bu hususla ilgili Malik'in şöyle dediğini aktarır: “Bizde İcmâ' olan hususa göre efendinin hastalığında veya sağlığında kölenin hürriyetini de içeren bir vasiyette bulunması, kölenin üzerindeki tasarrufunu engellemez.”²³⁴ (قَالَ مَالِكٌ: الْأَمْرُ الْمُجْتَمِعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا)

Ömer el-Cîdî de, Malik'in kullandığı “icma” kavramının, usûl-i fıkıhta kullanıldığı şekiliyle olmayıp sadece Medinelilerin görüşlerini kapsadığını ifade etmektedir.²³⁵

²³² Bkz. İbrahim Kafi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medine”, *DİA*, c.III, s.24.

²³³ Bkz. İbrahim Kafi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medine”, *DİA*, c.III, s.21.

²³⁴ Malik, *Mudevvene*, s.1324.

²³⁵ Ömer b. Abdülkerim el-Cîdî, *el-Örf ve'l-Amel fi Mezhebi'l-Malik* (Mağrib: Matbaatu Fadale, 1984) s.325.

Yukarıda zikrettiğimiz hususlarla beraber, “Medine ehlinin ameli” hususunun, Malik’ten çok öncede yerleşmiş bir ifade olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda,²³⁶ Malik’in kullandığı bu ifadenin ne anlama geldiğini anlamak için, Medine ehlinin icmâ’ını ele alan başka kaynaklara da bakmakta fayda olacağı kanaatindeyiz. Örneğin Kadı İyaz, Medine ehlinin icmâ’ını nakli ve ictihadi olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Nakli icmâ’ı; Hz. Peygamber’in sözleri, fiilleri, takrirleri veya bir konuda ki olumsuz tutumu, olmak üzere dört kısımda ele almaktadır. İctihadi icmâ’ı ise; Medine ehlinin bir davranış üzerine içtihat ve istidlal yoluyla icma’ etmesi olarak tanımlar.²³⁷ Kadı İyaz’ın bu taksiminde Medine ehlinin icmâ’ının, kaynak olarak hadislerle dayandığı gibi Medine bölgesinde ki alimlerin içtihadına da dayandığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, Malik’in kullandığı “*el-muctema’ aleyh*” terkinin, bütün Müslümanların icmâ’ını kapsamayıp Medine bölgesiyle sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra Medine bölgesinde ki icmâ’ın kaynağı hadis rivayetleri olabileceği gibi, Medine bölgesinde yaşayan âlimlerin uygulaması da olabilmektedir. Bu yönüyle ele aldığımızda bütün âlimlerin içtihadını kapsaması şart değildir. Zira içtihat söz konusu olduğunda muhalif bir görüşün olmaması neredeyse imkansızdır.

c- Medine Ehlinin Ameli (عمل أهل المدينة)

Malik’in sünnet anlayışını izah ederken, Medine ehlinin görüş ve uygulamalarına önem verdiğini belirtmiştik. Bu bölümde, Medine ehlinin uygulamalarını hangi lafızlarla ifade ettiğini göstermeye çalışacağız. O, “*Bize göre*” şeklinde başlayan sözleriyle, Medine ehlini kastetmektedir. Ancak bu kullanımın bazen Medine halkının genelini, bazen bölgenin fakihlerini, bazen de sadece Malik ve ekolünü kapsadığı görülür. Örnek olarak, Malik’in şu sözünü aktarabiliriz: “*Her ne kadar Sa’d b. Ebi Vakkâs’ın vitir namazını bir rekât kıldığı rivayet edilmişse de bize göre vitir namazı üç rekâttır.*” Örnekte görüldüğü gibi Malik’in “*Bize göre*”

²³⁶ Bkz. İbrahim Kafi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medine”, *DİA*, c.III, s.21.

²³⁷ Bkz. İbrahim Kafi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medine”, *DİA*, c.III, ss.22-23.

ifadesi Medine’de yaşayan Sa’d b. Ebi Vakkâs’ın uygulamasını dışarda bırakmaktadır. Bu durum, Malik b. Enes’in kullandığı ifadenin kendi ekolünü veya sadece itibar ettiği ilim ehlini de kapsayabileceğini gösterir. Medine ehlinin genelinin uygulamasını ifade ederken “*Bu konuda nezdimizde ihtilaf yoktur*”²³⁸ gibi cümleler kullanması da bunu teyid etmektedir.

Malik b. Enes’in Medine ehlinin amelini ifade ederken kullandığı ifadeleri genel hatlarıyla şöyle zikredebiliriz;

“*Bizim nezdimizde durum böyledir.*”²³⁹ (وذلك الامر عندنا)

“*Malik şöyle dedi: ‘bizim nezdimizde kendisinden istihâze kanı gelen bayanın durumu, Hişam b. Urve’nin babasından rivayet ettiği hadiste belirtildiği gibidir. Bu hususla ilgili işittiğim en güzel rivayet budur.*”²⁴⁰ (قال مالك الأمر عندنا في المستحاضة على)
(حديث هشام بن عروة عن أبيه وهو أحب ما سمعت إلي في ذلك)

“*Malik şöyle dedi: ‘Bana nida ve kamet ile ilgili bizim bölgemizde insanların yaptığı uygulama dışında herhangi bir rivayet ulaşmadı.*”²⁴¹ (فقال مالك لم يبلغني في النداء)
(والإقامة إلا ما أدركت الناس عليه)

“*Malik şöyle dedi: ‘bizim beldemizdeki ilim ehlini bu hal üzere buldum.*”²⁴² (قال مالك وعلى ذلك أدركت أهل العلم ببلدنا)

“*Malik şöyle dedi: ‘bizim nezdimizde uygulama böyle değildir.*”²⁴³ (قال مالك)
(وليس على هذا العمل عندنا)

“*Yahya, Malik’ten şöyle işittiğini aktardı: ‘bu hadis, icma’ edilen bir rivayet olmadığı gibi uygulama da muhaliftir.*”²⁴⁴ (قال يحيى سمعت مالك يقول ليس هذا الحديث بالمجتمع)
(عليه وليس عليه العمل)

²³⁸ Malik, *Muvatta*’, c.I, s.1499 (no.519).

²³⁹ Malik, *Muvatta*’, c.I, s.51 (no.166).

²⁴⁰ Malik, *Muvatta*’, c.I, s.53 (no.175).

²⁴¹ Malik, *Muvatta*’, c.I, s.59 (no.192).

²⁴² Malik, *Muvatta*’, c.I, s.88 (no.297).

²⁴³ Malik, *Muvatta*’, c.I, s.105 (no.347).

²⁴⁴ Malik, *Muvatta*’, c.I, s.373 (no. 1366).

“Malik şöyle dedi: ‘bu hususla ilgili bizim nezdimizde belli bir sınır ve tanım olmadığı gibi kendisiyle amel edilen bir husus da değildir.’”²⁴⁵ (قال مالك وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه)

Zikrettiğimiz kullanımlar neticesinde bizde oluşan kanaat, Malik’in Medine ehlinin amelini ifade ederken kullandığı lafızlar farklı bile olsa hepsini aynı anlamda kullandığıdır. Bunun istisnası olarak “*ihtilaf yoktur*” ifadesini zikredebiliriz. çünkü bu ifadenin daha geniş bir kesimi kapsadığı görülmektedir. diğer yerlerde aynı anlamda kullandığı kanaatini bizde oluşturan en önemli saika, bu ifadelerden birini diğerine tercih edecek karinenin bulunmamasıdır.

d- Malik’in, Kendi Düşüncesini İfade Ederken Kullandığı Lafızlar

Malik’in yukarıda zikrettiğimiz rivayetleri değerlendirirken kullandığı “*Sünnet*”, “*Muctema’ aleyh*” ve “*Medine ehlinin ameli*” dışında bir de eserlerinde rivayetleri ve fıkhi görüşleri değerlendirmede sadece kendi tercihlerini ifade ederken kullandığı bazı lafızları tespit ettik. Bu lafızları sırayla ele alıp inceleyelim;

"أحب ما سمعت الي، ذلك حسن، وهو رأيي، أنا أكرهه، بدعة"

da- Bana en sevimli olan görüş (أحب ما سمعت الي)

Malik b. Enes’in kendi görüş ve tercihlerini ifade ederken zikrettiğimiz lafızlar içinden en fazla "أحب ما سمعت الي" (işittiklerimden bana en hoş gelen görüş) lafzını kullandığını görüyoruz. İncelediğimiz eserlerinde, bu lafzı yirmi yedi defa kullandığını tespit edebildik. Genellikle "أحب ما سمعت الي" lafzını farklı görüşlerin olması durumunda, Abdullah İbn Ömer, İbn Abbas, İbn Şihâb, Said İbn Museyyeb ve Hişâm İbn Urve gibi sahabe ve tabiin görüşlerini tercih ederken kullanmaktadır.

²⁴⁵ Malik, *Muvatta’*, c.II, s.112 (no.2102).

Örnek olarak Malik, Yahya bin Said'den yaptığı rivayete göre Said İbn Museyyeb'e, *"Burnundan aralıksız kan akan birinin namazı hakkında ki görüşünüz nedir"* diye sorulduğunda şöyle cevap verir: *"Başıyla işaret ederek namaz kılmasını isabetli buluyorum."* Malik'in bu görüş ile ilgili şöyle bir değerlendirme yaptığını görüyoruz: *"Bu konuyla ilgili duyduğum görüşlerin bana en sevimli olanı budur."*²⁴⁶ (وذلك أحب) (ما سمعت إلي في ذلك)

Malik, tercihlerini neye göre yaptığını genellikle açıklamamakla beraber meseleyi bazen Kuran ve hadislere arz ettiğini görürüz. Örneğin İbn Abbâs'ın, hac döneminde kurban cezalarından verilecek en alt seviyedeki cezanın koyun olduğuna hükmettiğini naklettikten sonra bu görüşün kendisine daha sevimli olduğunu söyler (وذلك أحب ما سمعت إلي في ذلك) ve tercih nedeni olarak da Kuran'dan şu ayeti zikreder: *"Ey iman edenler! İhramlı iken avı öldürmeyin. İçinizden kim kasten öldürürse, öldürdüğü hayvanın dengi cezası vardır. Kâbe'ye varacak bir kurban olmak üzere içinizden adalet sahibi iki kişi hükmeder, (öldürülen avın dengini takdir eder) yahut böyle birinin kefareti olarak miskinleri doyurması ya da buna denk oruç tutması gerekir."*²⁴⁷ Ayrıca Malik b. Enes'in, Allah (c.c)'nün *"Aranızda adalet ehli kişiler hükmetsin"* (يحكم به ذوا عدل منكم) diye buyurmasını örfe yorumlayarak, *"Bize göre kurban cezaları şayet deve ve sığır seviyesine ulaşmıyorsa bu durumda koyun olarak takdir edilir. Şayet ceza, koyun seviyesine ulaşmıyorsa da bu durumda kurban kesmez. Cezası fakirleri doyurmak veya oruç tutmak olarak takdir edilir"*²⁴⁸ demesi, Medine ehlinin örf ve ma'ruflarını da tercih nedenleri arasında gördüğünü gösterir.

Malik'in "أحب ما سمعت إلي" terkihi ile beraber üç yerde de "المجتمع عليه" terkihini kullandığını tespit ettik. Bu kullanımları incelediğimiz de bir yerde "المجتمع عليه" lafzını mutlak olarak, diğer iki yerde de "المجتمع عليه عندنا" şeklinde "عندنا" lafzı ile kayıtladığını görüyoruz. Bu durum bize Malik'in "أحب ما سمعت إلي" lafzını, icma' lafzıyla beraber kullanmış olsa bile farklı görüşlerin olduğunu ve bunların arasından en isabetli olanı tercih ederken kullandığını göstermektedir. Çünkü "أحب ما سمعت إلي" lafzı, anlam itibarıyla başka görüşleri de işittiğini gösterir. Ayrıca Malik'in kullandığı icma' lafzının, daha önce zikrettiğimiz kapsamlarla sınırlı olduğunu

²⁴⁶ Malik, *Muvatta'*, c.1, s.36 (no.104).

²⁴⁷ 5/Maide: 95.

²⁴⁸ Malik, *Muvatta'*, c.1, s.333 (no.1211).

göstermesi açısından da önemlidir. Şah Velîyullah ed-Dehlevî, Malik'in, Medine ehli tarafından ittifakla kabul edilen ameller için "ihtilaf yoktur" terki bini, ihtilaf lı konularda ise "bu duyduklarımın en güzelidir." Terki bini kullandığını ifade eder.²⁴⁹

Sonuç olarak İmam Malik'in genellikle "أحب ما سمعت إلى" terki bini ihtilaf olan hususlarda, kendisine ulaşan görüşler arasından fikhî anlayışına en uygun olanı tercih ederken kullandığını söyleyebiliriz.

db- Hasen (حسن)

Malik b. Enes'in "hasen" lafzını kullandığı yerleri incelediğimizde genel hatlarıyla üç yerde tercih ettiği görülür; 1- Bir şeyin yapılıp yapılmamasının aynı olması, yani usul tabiri ile ifade edecek olursak mubah olması durumunda, 2- Yapılmasının tercih edilmesi ile beraber kat'î emir ifade etmemesinden dolayı, 3- Dinde aslı olan ibadetlerde, zamanını engelleyici kaydın olmaması durumunda ibadetin yapılmasını hasen olarak nitelendirmesi.

Birincisine örnek olarak, Malik, namaz bittikten sonra kalkacak olan kişi için sağ tarafından mı yoksa sol tarafından mı dönüp kalkması gerektiği ile ilgili şöyle der: *"Kişinin namazı bittikten sonra sağ veya sol taraftan kalkarak ayrılması hususunda bağlayıcı bir şey yoktur. Bunların ikisi de hasendir."*²⁵⁰ (وَقَالَ مَالِكٌ: انْصِرَافُ الرَّجُلِ عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ يَسَارِهِ فِي الصَّلَاةِ سَوَاءٌ، ذَلِكَ كُلُّهُ حَسَنٌ).

İkinci kısma ise şu örneği zikredebiliriz; "Malik-Ebu Nadr-Ebu Seleme" isnadıyla, Ebu Seleme bin Abdurrahman'ın Ebu Nadr'a şöyle dediğini aktardı: *"Arkadaşının mescide girerken namaz kılmadan oturduğunu görüyorum. Ebu Nadr, Ebu Seleme'nin bununla Ömer bin Ubeydullah'ı kastederek ayıpladığını söyledi."* Yahya yukarıda ki hususla ilgili Malik'in şöyle dediğini aktardı: *"Mescide giren*

²⁴⁹ Dehlevî, Şah Velîyullah, *Huccetullahü'l-Balîğa*, tah. Muhammed Şerif Sükker (Beyrut: Daru İhyai'l-Ülûm, 1990) c.1, s.417.

²⁵⁰ Malik, *Mudevvene*, s.70.

قال مالك وذلك حسن وليس)²⁵¹ ”*kişinin namaz kılması hasendir. Ancak vacip değildir.*“
(بواجب)

Üçüncü kısma örnek olarak; Malik, orucun Cuma günü tutulmasının hasen (güzel) olduğunu belirtir. Buna delil olarak da ilim ehli, fıkıh ehli ve imamlardan hiçbirinden Cuma günü oruç tutmayı engelleyen bir rivayetin gelmediğini söyler.²⁵² (وقال يحيى سمعت مالكا يقول لم أسمع أحدا من أهل العلم والفقه ومن يقتدى به ينهى عن صيام يوم الجمعة وصيامه حسن)

Sonuç olarak Malik’in, “hasen” lafzını, dinin usul ve prensipleri esas alarak, kendi içtihat ve kanaatini belirtirken lugat manasında kullandığını söylemek mümkündür. Bununla beraber örneklerden de anlaşılacağı üzere bu ifadeyi tercih etmesinde zikrettiğimiz hususlar da etkilidir.

dc- Bu benim görüşümdür (ذلك رأيي)

Malik b. Enes’in “*el-Muvatta*” adlı eserinde, iki yerde, fıkhi içtihatlarını veya içtihatlar arasında ki tercihini ifade ederken “ذلك رأيي” cümlesini kullandığını tespit ettik. Ayrıca Sahnûn’nun “*el-Müdevvene*” adlı eserde gerek Malik’in yakın öğrencilerinden; İbn Vehb ve İbn Kasım tarafından gerekse de Malik’e nispet edilerek pek çok yerde bu terkinin kullanıldığını görüyoruz. Örnek olarak Malik, Urve b. Zübeyr ve Süleyman b. Yesâr’ın, mukâteb (belli bir ücret ödemesi karşılığında sahibi tarafından azat edilen köle) köle ile ilgili, “*Anlaştığı ücretin tamamını ödemediği sürece köle statüsündedir.*” dediklerini aktardıktan sonra şöyle der: “*Benim görüşüm de budur.*”²⁵³ (قال مالك وهو رأيي) Örnekte görüldüğü gibi Malik bu terkiyi, tabiinden birinin içtihadını tercih ederken kullanmaktadır. Bir başka örnekte de, kendi icthadına dayalı görüşünü aktarırken bu ifadeyi kullandığını görüyoruz. Örneğin Cuma namazı kendisine farz olmayan birinin yaptığı alış veriş ile ilgili şöyle der: “*Benim görüşüme göre, kendisine Cuma namazı farz olmayan*

²⁵¹ Malik, *Muvatta*’, c.1, s.137 (no.479).

²⁵² Malik, *Muvatta*’, c.I, s.263 (no.920).

²⁵³ Malik, *Muvatta*’, c.II, s.218 (no.2481).

قَالَ مَالِكٌ: لَا يُفْسَخُ شِرَاءٌ مَنْ لَا تَجِبُ عَلَيْهِ²⁵⁴ ”*birinin yaptığı alış veriş fâsid (geçersiz) olmaz.* (الْجُمُعَةُ وَلَا بَيْعُهُ وَهُوَ رَأْيِي).

Bir başka yerde de Malik, Hz. Osman’ın, şahsi görüşünü ifade ederken bu terkihi kullandığını aktarmaktadır. Bu durum bu lafzın, daha sahabe döneminde de kullanıldığını göstermektedir. İmam Malik bir rivayetinde Hz. Osman’ın hac ve umreyi beraber yapmaktan nehyettiğini, bu durumun Hz. Ali’ye bildirilmesi üzerine kızgın bir şekilde Hz. Osman’a giderek, “*Sen insanların hac ve umreyi birlikte yapmaktan sakındırıyor musun?*” diye sorduğunu, Hz. Osman’ın ise şöyle cevap verdiğini aktarır: “*Bu benim görüşümdür.*”²⁵⁵ (فَقَالَ عَثْمَانُ ذَلِكَ رَأْيِي)

Netice itibariyle Malik, “*bu benim görüşümdür*” ifadesini, hem rivayetler arasında yaptığı tercihlerde hem de kendi içtihadını ifade ederken lugat manasında kullanmaktadır.

dd- Hoş bulmuyorum (أَنَا أَكْرَهُ)

İmam Malik’in “*el-Muvatta*” adlı eserinde birkaç yerde, “*el-Müdevvene*” de pek çok yerde bazen görüşünü belirtirken, bazen sorulan fetvaları cevaplarken, nadiren de rivayetleri değerlendirirken “أَنَا أَكْرَهُ” cümlesini kullandığını görüyoruz. Doğrusu bu lafzı çok farklı şekillerde kullanmış olması, rivayetleri değerlendirirken tam olarak hangi manayı kastettiğini tespit etmemizi zorlaştırmaktadır. En doğru sonuca varabilmek için “أَنَا أَكْرَهُ” lafzını kullandığı rivayetlerin ortak noktasını tespit etmeye çalıştık. Bu lafızla kastettiği hükümlerin kerahat derecelerinin farklı olmasıyla beraber hepsinin ortak noktasının, kesin haram olduğuna dair hüküm olmamakla beraber şüpheli olmaları olduğunu söyleyebiliriz. Bu şüphenin nedeni, bazen bir hadis rivayeti veya hükme kıyas olabileceği gibi, İslam’ın genel mantalitesine uymaması veya fitneye sebebiyet vermesi gibi şekillerde de karşımıza çıkabilmektedir. Ayrıca meselenin fakihler arasında ihtilaflı bir konu olması da eklememiz gereken nedenler arasındadır. Şunu da belirtmemiz gerekir ki; İmam

²⁵⁴ Malik, *Mudevvene*, s.95.

²⁵⁵ Malik, *Muvatta*, c.I, s.287 (no.1006).

Malik'in kullandığı "أناكره" terkibi, daha sonra usulcülerin kullandığı “mekruh” anlamı ile sınırlı kullanmamıştır. Zira Onun, bazen, bir şeyim yapılması veya yapılmaması yönünde içtihadı dayalı kesin bir hüküm verirken de bu ifadeyi kullandığını görüyoruz. Örnek olarak, Ramazan ayında yemek yiyen birinin fecrin doğması hususunda şüpheye düşmesi ile ilgili şöyle dediği nakledilir: “*Şüpheye düşen birinin yemesini kerih buluyorum. Yemesi durumunda o günü kaza etmesi gerekir. Şayet kaza ettiği orucun hükmü kesinse, kazasını yerine getirmiş olur, Kaza etmesi gerekmiyorsa da Allah'ın izniyle tuttuğu orucun ecrini almış olur.*”²⁵⁶ (فقال مالك أكره أن يأكل إذا شك فإن أكل فعليه القضاء أرى أن يقضي يوما مكانه فإن كان عليه فقد قضاء وإن لم يكن عليه أكره أن يأكل إذا شك فإن أكل فعليه القضاء أرى أن يقضي يوما مكانه فإن كان عليه فقد قضاء) Örnekten de anlaşılacağı üzere İmam Malik, kesin olarak kaza etmesi gerektiğini söylemesine rağmen bu durumu "أكره" lafzı ile ifade etmektedir. Kanaatimizce Malik'in kesin hüküm vermesine rağmen "أكره" lafzını tercih etmesinin nedeni, kanaati caiz olmadığı yönünde olsa bile kesin bir delil olmadığı için “haram” lafzını kullanmaktan sakınmasıyla alakalıdır.

Ayrıca bazen hadislere kıyas yaparakta bir husus hakkında "أكره" cümlesini kullandığını görüyoruz. Örnek olarak Hz. Peygamber'den, köpeğin satılmasını yasaklayan rivayeti naklettikten sonra rivayetin metni ile ilgili şöyle bir değerlendirme yapar: “*Ben eğitilmiş olsun veya olmasın köpeğin satılmasını kerih buluyorum. Zira Hz. Peygamber köpeğin satılmasını yasaklamıştır.*”²⁵⁷ Malik'in, örnekte neden “caiz bulmuyorum” yerine, “kerih buluyorum” lafzını kullanmayı tercih ettiği hususu önemlidir. Kanaatimizce bu durum, yukarıda da belirttiğimiz gibi hadisin delalet ettiği mananın zanni olması ile alakalıdır. Zira sokak köpeklerinin satışının yasak olduğu hadisten kesin bir şekilde anlaşılmaktadır. Ancak eğitilmiş köpeklerin durumu sokak köpeklerinin durumundan farklıdır. Çünkü avcılık veya çobanlıkta onlardan faydalanılmaktadır. Doğal olarak insanın akılına onların satışının caiz olabileceği ihtimali gelir. Bu ihtimalden dolayı haram olduğunu söylemekten kaçınması muhtemeldir. Ayrıca bu konunun fakihler arasında ihtilafı bir konu olduğunu da göz önünde bulundurduğumuzda “kerih buluyorum” lafzını kullanmayı tercih ettiğini söyleyebiliriz.

²⁵⁶ İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah, *el-İstizkâru'l-Cami'u li Mezâhibi Fukahai'l-Emsâr*, tah. Sâlim Muhammed Atâ ve Muhammed Ali Ma'vez (Beyrut: Darü'l-Kutubil-İlmiyye, 2000) c.III, s.344.

²⁵⁷ Malik, *Muvatta'*, c.II, s.100 (no.2054).

İmam Malik'in bazen de sahabe uygulamalarını değerlendirirken "أكره" ifadesini kullandığını görüyoruz. Örneğin, "Malik- Yahya bin Said- Muhammed bin İbrahim bin el-Haris e't-Teymi-Rabi' bin Ebi Abdullah bin el-Hedîr" isnadıyla aktardığı "Abdullah bin el-Hedîr, Hz. Ömer'in devesindeki keneleri ihramlıyken söküp kopararak temizlediğini gördüğünü söyledi" rivayetini değerlendirirken şöyle der: "Ben bunu kerih buluyorum."²⁵⁸ (قال مالك وأنا أكرهه) Kanaatimice burada haram olduğunu ifade etmek yerine "أكره" cümlesini kullanmasının nedeni, İmam Malik'in genel fıkhi ictihadına uymamasıyla beraber sahabeye dayanan bir uygulama olmasıdır.

Sonuç olarak Malik, "أنا أكره" cümlesini metnin içeriği ile ilgili kullanmaktadır. O'nun, "haram" veya "caiz değildir" gibi ifadeler yerine, "kerih buluyorum" ifadesini tercih etmesinin en önemli nedeni, verdiği hükmün delilin kat'i olmamasıdır. Yani kanaatimizce helal bir şeyi haram, veya haram birşeyi helal yapma endişesiyle ihtiyatla davranması, bu ifadeyi kullanmasında etkilidir.

2- RİVAYET LAFIZLARI

İmam Malik'in kullandığı rivayet lafızlarını tespit ederken "el-Muvatta" adlı eseri, araştırmamızın temel kaynağı olacaktır. Ancak bilindiği gibi eser bize doğrudan İmam Malik'ten değil, ondan rivayet eden raviler aracılığıyla ulaşmıştır. Bunun neticesinde, günümüzde "el-Muvatta" ya ait farklı senetlerle gelen nüshaların olduğunu görüyoruz. Çalışmamızda rivayet lafızlarının kullanımıyla ilgili daha doğru tespitler yapabilmek için birbirinden farklı senedlerle gelen üç nüshayı inceledik. Bunları şöyle sıralayabiliriz; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/804), Yahya b. Yahya el-Leysî (ö. 234/848), Ebu Mus'ab ez-Zührî el-Medîni (ö. 242/856).

²⁵⁸ Malik, *Muvatta*, c.I, s.307 (no.1096).

a- Ahberenâ, Ahberenî (أُخْبِرْنَا، أُخْبِرْنِي) / Haddesenâ (حَدَّثَنَا)

“*el-Muvatta*” nin günümüze ulaşan rivayetleri arasında senette ki rivayet lafızlarının kullanımı ile ilgili en fazla bilgiyi Şeybânî’nin rivayetinde görmekteyiz. Bu durum, Malik’in tercih ettiği rivayet lafızlarıyla ilgili en fazla bilgi bulabileceğimiz eserin Şeybânî’nin Muvatta’ nushası olduğu anlamına gelmektedir. Örneğin; Ebu Musab ve Yahya b. Yahya el-Leysî’nin eserlerinde ki sened kullanımlarına baktığımızda onların genelde Malik’ten sonra "عن" harfini zikrettiklerini görüyoruz. Dolayısıyla bu nüshalarda Malik’in tercih ettiği rivayet lafızları ile ilgili, sınırlı bilgi bulunmaktadır. Ayrıca Şeybânî’in “*el-Muvatta*” rivayetinde aynı sened içerisinde "أخبرنا", "أخبرني" ve "حدثنا" lafızlarını beraber kullandığı görülmektedir. Bu nedenle üç kavramı aynı başlık altında ele aldık. örnek olarak ;

259 "أخبرنا مالك أخبرنا زيد بن أسلم عن"

"أخبرنا مالك حدثنا عبد الله بن يزيد مولى الاسود بن سفيان عن" ²⁶⁰

261

"أخبرنا مالك أخبرني"

262 "حدثنا أبو مصعب قال حدثنا مالك عن"

"أخبرنا أبو مصعب قال حدثنا مالك عن" 263

"حدثنا أبو مصعب قراءة قال حدثنا مالك عن" ²⁶⁴

265

"حدثنا أبو مصعب قال حدثنا مالك أنه بلغه أن عبد الله بن عباس"

İmam Malik'in yukarıda zikrettiğimiz üç ayrı senediyle elimize ulaşan eserini incelediğimiz de hadis rivayet ederken, genel hatlarıyla şu lafızları kullandığını söyleyebiliriz; "أخبرنا، أخبرني، بلغني، قال حدثنا، أخبرنا، قال" Bunlardan "أخبرنا، أخبرني، بلغني، قال" lafızlarını, İmam Ebu Hanife ve öğrencilerinin, sema' veya arz yoluyla işitilen

²⁵⁹ Malik, *Muvatta'* (Seybânî rivayeti), tah. Takyuddin en-Nedvî (Şam: Daru'l-Kalem, 2005) c.II, s.5 (no. 250).

²⁶⁰ Malik, *Muvatta'* (Şeybânî rivâyeti), c.II, s.21 (no. 267).

²⁶¹ Malik, *Muvatta'* (Seybânî rivâyeti), c.II, s.34 (no.276).

²⁶² Malik, *Muvatta'* (Ebu Mus'ab rivayeti), tah. Bessâr Avvâd (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1997) c.I, s.4 (no.3).

²⁶³ Malik, *Muvatta* '(Ebu Mus'ab rivayeti), c.I, s.8 (no.13).

²⁶⁴ Malik, Muvatta' (Ebu Mus'ab rivayeti), c.I, s.15 (no.31).

²⁶⁵ Malik, *Muvatta'* (Ebu Mus'ab rivayeti), c.I, s.42 (no.96).

rivayetler için kullandıklarını, gerek lügat ve ıstılah manalarına, gerekse de hoca ve öğrenci arasında ki mülâzemet ilişkisine değinerek detaylı bir şekilde izah etmiştik.²⁶⁶ Bu kullanım ile ilgili zikrettiğimiz gerekçeler İmam Malik için de geçerli olduğundan uzatmamak açısından bir daha zikretme gereği duymuyoruz.

a- Beleşana, Beleşani (بلغني)

Malik'in "بلغني" kavramını, fıkhi görüşlerine delil olarak aldığı rivayetleri aktarırken, pekçok yerde kullandığını görüyoruz. Bu kavramla aktardığı rivayetlerin senedinin kopuk olduğunu görüyoruz. Ancak İbn Abdilberr, "e't-Temhîd" adlı eserinde onun "بلغني" lafzıyla aktardığı rivayetleri, özel olarak ele almış ve müsned tariklerini vermiştir. Ayrıca pekçok âlime göre de, onun mürsel ve maktu' olarak rivayet ettiği hadislerin meşhur ve sahih kabul edildiğini belirtmektedir.²⁶⁷ Eserlerinde "بلغني" kavramı ile aktardığı rivayetlerin bir kaçını şöyle zikredebiliriz;

"قال مالك ولم يبلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نفل في مغازيه كلها وقد بلغني أنه نفل في بعضها"

"قال مالك وبلغني ذلك عن أهل الفضل الذين مضوا"²⁶⁹

b- "An" Harfi (عن)

İmam Malik'in "*el-Muvatta*" adlı eserinin neredeyse bütün senedlerinde "عن" harfinin yer aldığını söylemek mümkündür. Daha önce de belirttiğimiz gibi "*el-Muvatta*" adlı eseri, öğrencilerinin rivayeti ile günümüze ulaşmıştır. Dolayısıyla senedlerde kullanılan tahammül ve eda siygalarının bizzat onun kullandığı lafızlar mı, yoksa ravilerin tercihi mi olduğu hususunda net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak kanaatimizce kullanılan bu lafızların tercihinde belirleyici olan, o dönemde senetlerin yaygın kullanımının böyle olmasıdır. Bunun yanı sıra öğrencilerinin O'nun

²⁶⁶ Bkz. *Tez*, s.40-44.

²⁶⁷ İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mine'l-Maânî ve'l-Esânid*, tah. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdulkebir el-Kubrâ (Mısır: Müessesetü Kurtuba, Tsz.) c.1, s.9.

²⁶⁸ Malik, *Muvatta*' (Yahya rivayeti), c.I, s.131 (no.452).

²⁶⁹ Malik, *Muvatta*' (Yahya rivayeti), c.I, s.379 (no.1390).

tercihlerini bilmeleri ve aynı lafızla rivayet etmeleri de ihtimaller arasındadır. Yani kanaatimize Şeybânî'nin, İmam Malik'in kullandığı eda siygasını, bazen "أخبرنا", bazen "حدثنا", bazen de "عن" lafzını kullanarak nakletmesinin nedeni, İmam Malik'in sürekli farklı lafızlarla rivayet etmesi olmayıp, tercih edilen lafızların yaşadıkları dönemin kavramsallaşmış rivayet lafızları olmasıdır.

İmam Malik'in tahammül ve eda siygalarında tercih ettiği kavramlarla ilgili daha sonra ki hadis usulü kitaplarında ona nispet edilen görüşler olduğunu görüyoruz. Bu bölümde mevzuyu, sadece kendi eserleri üzerinden ele aldığımızdan o hususa ikinci bölümde yer vereceğiz.

C- İMAM ŞAFİİ'NİN HADİS İLE İLGİLİ KULLANDIĞI KAVRAMLAR

Şâfii dönemi, gerek hadis usulü lafızlarının kavramsallaşması gerekse de bu kavramların sistematik bir zemine oturması bakımından önemlidir. Bu anlamda Şafii'nin "*er-Risâle*" adlı eseri, günümüze ulaşmış çok kıymetli bir eserdir. Zira ilk defa hadis usulü kavramlarının bu eserde sistematize edilerek sınıflandırmaya tabi tutulduğunu görmekteyiz. Her ne kadar selefleri olan Ebu Hanife, yakın öğrencileri ve İmam Malik, rivayetleri, zikrettiğimiz kavramlarla tanımlayarak, kabulü hususunda gerek râvi gerek rivayet açısından bir takım şartlar getirmişlersede, bu kavramların sistematik bir biçimde tanımını veya sınıflandırmasını eserlerinde göremiyoruz. Kullandıkları bu kavramların manasının anlaşılması genellikle siyak-sibak ilişkisi, yaptıkları fıkhi istinbatların incelenmesi ve kavramlarla ilgili yapılan izahatlarla mümkün olabilmektedir. İmam Şâfii'nin hadise dair usul kavramlarını sistematize etmesinde, yaşadığı dönemin ilmi birikiminin de etkisi olduğu muhakkaktır. Zira hicri üçüncü asrın ilk çeyreğinde telif edilen, Ebu Ubeyd Kasım b. Selam ve çağdaşlarının eserlerini incelediğimizde hadis ile ilgili kavramların daha fazla yerleşmiş olduğunu görüyoruz. Bununla beraber o dönemde, kavramların sistematize edildiği tek eserin İmam Şafii'nin "*er-Risâle*" adlı eseri olduğunu söyleyebiliriz.

1- RİVAYETLERİ TANIMLAMA VE DEĞERLENDİRMEDE KULLANDIĞI KAVRAMLAR

a- Hadis(حديث)/ Haber (خبر)/ Rivâyet (رواية)

Şafii, “*hadis*”ve “*rivayet*” kavramlarını, Hz. Peygamber veya sahabeden gelen veriler için kullanmaktadır. “*Haber*” kavramını da Hz. Peygamber ve sahabeden gelen rivayetler için birlikte kullanmasının yanı sıra, fıkhi içeriği olan haberleri de kapsayacak şekilde daha geniş anlamda ele aldığını söyleyebiliriz. “*Haber*” kavramını hem Hz. Peygamber’den hem de sahabeden gelen rivayetler için kullandığına dair şu sözlerini zikredebiliriz; “*Sen bu konuda Kur’an’dan yedi ayete muhalefet ediyorsun. Bununla beraber elinde delil olarak sunabileceğin, ne Hz. Peygamber’den ne de sahabeden herhangi bir haber yok.*”²⁷⁰ (تُخَالِفُ أَنْتَ سَبْعَ آيَاتٍ مِنْ (الْقُرْآنِ لَا تَدْعِي فِيهَا خَبَرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَلَا خَبَرَ صَحَابَةٍ عَنْ أَحَدٍ مِنْ أَصْحَابِهِ

Şafii’nin “*Rivayet*” kavramını “*hadis*” kavramı ile aynı anlamda kullandığını söylemek mümkündür. Çünkü pek çok yerde bu iki kavramı aynı manada kullandığı görülür. Hz. Peygamber’den gelen hadisleri ifade ederken aynı bağlamda hem hadis hem de rivayet lafzını kullanması da bunu teyit etmektedir. Örnek olarak;

"الرَّوَايَةُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَإِذَا كَانَ الْحَدِيثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"

“*Hadis*” kavramını Hz. Peygamber’den gelen rivayetler için kullanımına örnek olarak Şafii, Cuma namazında camiye giren birinin, imamın hutbede olduğunu, müezzinin de ezan okuduğunu görmesi halinde, kılacağı iki rekât (tahiyetü’l-mescid) namazı kısa tutması gerektiğini belirttikten sonra şu delili zikreder: “*Zira hadiste, Hz. Peygamber’in bu durumda olan birinin namazı kısa tutmasını emrettiği rivayet edildi.*”²⁷² (إِنَّهُ رُوِيَ فِي الْحَدِيثِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَمَرَ بِتَخْفِيفِهَا

²⁷⁰ Şafi’i, Muhammed b. İdris, *el-Umm* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1432 h.) c.VI, s.380.

²⁷¹ Şafi’i, *Umm*, c.VIII, s.380.

²⁷² Şafi’i, *Umm*, c.II, s.400.

Şafii'nin, sahabeden gelen sözler için de “*hadis*” kavramını kullandığını söylemiştik. Örnek olarak, onun şu sözlerini zikredebiliriz: “*Bizim için makbul olan deliller; Kuran, Sünnet, sahabeden gelen sahih hadis ve icmâ’ dir.*”²⁷³ (لَأَنَّ الْقَوْلَ الَّذِي يُقْبَلُ مَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَوْ سُنَّةِ نَبِيِّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَوْ حَدِيثِ صَاحِبٍ عَنْ أَحَدٍ مِنْ أَصْحَابِهِ (أَوْ إِجْمَاعٍ) Örnekte görüldüğü gibi Şafii, sahabe sözünü hadis olarak tanımlamaktadır.

Netice olarak Şafii'nin “*haber*” kavramını “*hadis*” kavramından daha genel anlamda, hem Hz. Peygamber ve sahabeden gelen nakilleri hem de herhangi birinin haberini kapsayacak şekilde kullandığını söyleyebiliriz. “*Hadis*” kavramını ise daha özel anlamda, genellikle Hz. Peygamber'den bazen de sahabeden gelen nakiller için kullanmaktadır.

b- Eser (أثر)

Şafii, “*eser*” kavramını pekçok yerde kullanmaktadır. Bu kullanımları incelediğimizde genelde sahabeye nispet edilen görüş ve rivayetleri tanımlarken tercih ettiğini görüyoruz. Her ne kadar “*el-Umm*” adlı eserinde, Rabi' b. Süleyman ile yaptığı karşılıklı münazaralarda kullanılan “*eser*” kavramının nispeti, bazen Hz. Peygamber'e dayanıyorsa da daha çok sahabeden gelen rivayetleri, “*eser*” kavramı ile kullandığını söyleyebiliriz. Bunun en bariz örneğini de “*sünnet*” ve “*eser*” kavramlarını beraber kullandığı yerlerde görüyoruz. Bu yerleri incelediğimizde genellikle sırasıyla sünnet kısmında isnadı Hz. Peygamber'e dayanan merfu' rivayetleri zikrettikten sonra isnadı sahabilere dayanan mevkuf rivayetleri zikrettiği görülür. Örneğin Şafii, buluğ ve rüşd çağına ulaşan yetim bir kadına, bekâr olsun evli olsun, evliyse de kocasının izni olsun veya olmasın malının teslim edilmesi gerektiğini söyler. Bazılarının ise evli kadına malının teslim edilebilmesi için kocasının iznini şart koştuğunu nakleder. Şafii, onların rivayetinin zayıf olduğunu belirttikten sonra şöyle der: “*Kuran, sünnet, eser ve kıyas bunun hilafını söylemektedir.*”²⁷⁴ (وَالْقُرْآنُ يَدُلُّ عَلَى خِلَافِهِ ثُمَّ السُّنَّةُ ثُمَّ الْأَثَرُ ثُمَّ الْمَعْقُولُ) Şafii, kaynak hiyerarşisinde zikrettiği sıralamaya göre önce konuyla ilgili delil niteliğindeki

²⁷³ Şafi'i, *Umm*, c.VI, s.380.

²⁷⁴ Şafi'i, *Umm*, c.IV, s.453.

ayetleri zikreder. Daha sonra da şöyle der: “Şayet biri bu konuyla ilgili sünnet nerede diye sorarsa şöyle cevap veririm: ‘Bize, Malik, Yahya b. Said’ten, Amre bint Abdurrahman’ın ona (Yahya b. Said’e) şöyle dediğini nakletti: ‘Habibe bint Sehl el-Ensâriyye Sabit b. Kays b. Şemmâm’ın nikâhındaydı. Rasulullah bir gece karanlığında sabah namazı için dışarı çıktığında Habibe bint Sehl’i kapısında gördü...²⁷⁵ فإن قال قائل فأين السنة في هذا قلت أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبد الرحمن أخبرته أن حبيبة بنت سهل الانصارية كانت تحت ثابت بن قيس بن شمام وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم (خرج لصلاة الصبح فوجد حبيبة بنت سهل عند بابها في الغلس... Şafii, isnadı Hz. Peygamber’e dayanan sünneti zikrettikten sonra, konuyla ilgili, “Malik- Nafi’- Safiyye bint Abdurrahmanın kölesi” isnadıyla rivayet ettiği, “Abdullah b. Ömer, Safiyye bint Abdurrahman’ın kocasından boşanma karşılığında bütün haklarından vazgeçmesini kerih bulmadı.” rivayetini getirir.²⁷⁶ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ مَوْلَاةٍ لَصَفِيَّةَ بِنْتِ أَبِي عُبَيْدٍ أَنَّهَا (اختلعت من زوجها بكل شيء لها فلم ينكر ذلك عبد الله بن عمر.)

Bir başka örnekte de Şafii’nin muhatabını eleştirirken şöyle bir ifade kullandığını görüyoruz: “Bize düşen, delil olarak sünnet veya sahabiden gelen eserler üzerine konuşmamızdır.”²⁷⁷ أن نكون متكلمين مع سنة أو أثر عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم (الله عليه وسلم)

Sonuç olarak Şafii’nin eser kavramını Hz. Peygamber’den rivayet edilen merfu’ hadisler için kullanmasının yanı sıra, sünnet kavramıyla beraber kullandığı yerlerde genellikle sünnetten merfu’ hadisleri, eserden ise mevkuf rivayetleri kastettiği görülmektedir. Bu kanaatin bizde oluşmasında etkili olan en önemli neden, ikisini beraber kullandığı yerlerde, genellikle sırasıyla önce merfu’, sonra da mevkuf rivayetleri aktarmasıdır.

c- Sünnet (سنة)

Şafii, “sünnet” kavramını pek çok yerde kullanmaktadır. Ayrıca eserlerinde sünnetin tanımı ve hüccet değeri ile ilgili çok sayıda bilgi bulmak mümkündür.

²⁷⁵ Şafi’i, *Umm*, c.IV, s.454-455.

²⁷⁶ Bkz. Şafi’i, *Umm*, c.IV, ss.455-456.

²⁷⁷ Şafi’i, *Umm*, c.II, s.659.

“Sünnet” kavramını bazen tek başına, bazen "سنة ثابتة"²⁷⁸ şeklinde, bazen “Kuran” lafzı ile, bazen de “eser” kavramıyla beraber kullanmaktadır.²⁷⁹ Şunu belirtmemiz gerekir ki; Şafii ile ilgili üstünde en fazla durulması gereken hususlardan biri, onun sünnet anlayışıdır. Çünkü usul açısından selefi olan fakihlerden ayrıştığı temel nokta, sünnete bakışı ve hüccet değeri açısından ona yüklediği anlamdır. Onun sünnete yüklediği anlamın ve atfettiği hüccet değerinin doğru anlaşılması için, sünnetin rivayetler karşısında ki konumunun ve Şafii’nin rivayetlere atfettiği değerın anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Ona göre, “*Peygamber, insanlara Kitabı ve hikmeti öğretiyor*” ayetinde geçen “hikmet” lafzı ile kastedilen sünnettir.²⁸⁰ Bu yönüyle ele aldığımızda ona göre sünnetin, Hz. Peygamber’in hayatındaki bütün öğretiler olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka bağlamda da hakkında Kuran’dan delil olmayan bir konuda Peygamber’in ortaya koyduğu hükmün aynı zamanda Allah’ın emri olduğunu, dolayısıyla herkes için bağlayıcı olduğunu belirtir.²⁸¹ Zira Allah (c.c)’nın, Peygamber’e itaati farz kıldığını söyler.²⁸² Ayrıca Sünneti muttasıl olarak nitelendirdirmesi²⁸³ (فهو تجد لرسول الله سنة ثابتة من جهة الاتصال), rivayet anlamında kullandığını gösterir. Zira muttasıl veya munkatı’ olmak ancak rivayetin vasfı olabilir. Dolayısıyla sünneti uygulamalar veya sabiteler manasında kullandığını söylemek mümkün görünmemektedir. Ayrıca sünneti kullandığı yerleri incelediğimizde sürekli Hz. Peygamber’den nakledilen rivayetlere atıfta bulunduğunu görüyoruz. Tüm bu bilgiler neticesinde, Şafii açısından sünnetin, Hz. Peygamber’e nispet edilen hadisler olduğunu söyleyebiliriz. M. Emin Özafşar’ın Şafii’nin, sünneti temsil eden tek unsur olarak merfu’ rivayetleri gördüğünü söylemesi²⁸⁴, Yine İbrahim Kâfi Dönmez’in de, Şafii’ye göre Medine’deki bir uygulamaya sünnet değerinin verilebilmesi için isnadı Hz. Peygamber’e dayanan bir rivayetle desteklenmesi gerektiğini belirtmesi²⁸⁵, bu kanaatimizi desteklemektedir.

Şafii’nin Selefi olan Ebu Hanife, yakın öğrencileri ve Malik’in sünnet anlayışlarından farklı bir sünnet anlayışı olduğunu belirtmiştik. Zira onlara göre

²⁷⁸ Bkz. Şafii, *Umm*, c.III, s.638.

²⁷⁹ Bkz. Şafii, *Umm*, c.IV, s.453.

²⁸⁰ Bkz. Şafii, Muhammed b. İdris, *er-Risâle* (Beyrut: Daru İbn Hazm 1432 h. el-Umm içinde birinci cilt) s.12.

²⁸¹ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.12.

²⁸² Bkz. Şafii, *Risâle*, s.12.

²⁸³ Bkz. Şafii, *Risâle*, ss.218-219.

²⁸⁴ Bkz. M.Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s.127.

²⁸⁵ Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, c.XX1, s.418.

“sünnet” kavramı, kapsam olarak Hz. Peygamber’e nispet edilen rivayetlerin yanı sıra, sahabe ve tabiinin rivayetleri veya Malik açısından Medine ehlinin amelinin de kapsayacak şekilde geniş kapsamlıdır.²⁸⁶ Yine rivayetlere atfedilen hüccet değeri açısından da, Şeybânî’nin bu hususta biraz daha farklı tutum içinde olmasını istisna edersek, Şafii’nin sünnet anlayışında seleflerinden ayrıştığını görüyoruz. Şüphesiz hepsi de Hz. Peygamber’e nispeti sahih olan rivayetleri hüccet olarak kabul etmişlerdir. Ancak rivayetlerin nassına bağlılık bakımından Şafii’de olduğu kadar katı bir tutum içinde olmadıklarını söyleyebiliriz. Yani onların Şafii’de olduğu kadar rivayetlerin arasını cem’ ve te’lif etme çabasına girmediklerini görüyoruz. Bunun yerine ilgili yerlerde de belirttiğimiz gibi daha çok rivayetin şaz veya mensûh olduğuna hükmettiklerini görüyoruz.²⁸⁷ Şafii ise, rivayet meşhur olsun veya olmasın sünneti bizzat merfu’ hadis olarak ele almaktadır. Hatta onun, sünneti gayri metlûv vahiy olarak nitelendirdiğini de söyleyenler olmuştur.²⁸⁸ Bilal Aybakan da Şafii’nin sünneti tanımlamada seleflerinden ayrıştığını şu sözleriyle ifade eder: “*Şafii’den önceki dönem içerisinde sünnet terimi, Hz. Peygamber’in söz ve davranışlarının yanında Müslüman toplumun söz ve davranışlarını da içine almaktaydı. ancak Şafii, hadise olağanüstü bir değer atfetmiş, onun konumunu Kuran ile eş değer hale getirmeye çalışmıştır.*”²⁸⁹

Şafii, “sünnet” kavramını, kapsam olarak sadece Hz. Peygamber’e nispet edilen merfu’ rivayetlerle sınırlamaktadır. Hadis kavramını ise sahabeye nispet edilen rivayetleri de kapsayacak şekilde kullandığını belirtmiştik.²⁹⁰ Bu yönüyle ele aldığımızda sünneti hadisten daha özel anlamda kullandığını söyleyebiliriz. Şafii’nin sünneti sadece Hz. Peygamber’e nispet edilen merfu’ rivayetlerle sınırlandırması, mevkuf ve maktu’ rivayetlere hüccet değeri açısından çok fazla ihtimam etmemesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Şunuda belirtmemiz gerekir ki, mevkuf hadisleri bağlayıcı bulmaması hiç kullanmadığı anlamına gelmemektedir. O’nun bu konuda ki tutumunu, daha çok mevkuf rivayetlerin merfu’ rivayetlerle çelişmesi durumunda veya mefu’ hadise rağmen mevkuf hadisin söz konusu olması durumunda mevkuf hadislere hiçbir hüccet değeri atfetmemesi ile izah etmek

²⁸⁶ Bkz. Tez, ss.11-15,59-65.

²⁸⁷ Geniş bilgi için Bkz. Muammer Bayraktutar, *İmam Şafii’nin Hadis Yorum Metodolojisi* (Ankara: Otto, 2015)

²⁸⁸ Bkz. Mehmet Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s.64.

²⁸⁹ Bilal Aybakan, *İmam Şafii ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007) s.67.

²⁹⁰ Bkz. Tez, ss.78-84.

mümkündür. Zira Şafii'nin fıkhi görüşlerini mümkün olduğu kadar merfu' hadislerle temellendirmeye çalıştığını görüyoruz. Bunun yanı sıra merfu' hadislerin olmadığı durumlarda mevkuf hadislerle de amel ettiğini görüyoruz. Şafii, bu hususu şu sözleriyle ifade eder:

“Sahabe sözüne uymanın zorunluluğu ile ilgili Kuran ve sahih sünnette bir delil bulamadık. İlim ehli, onlardan birinin rivayetini bir hususta alırken başka bir hususta terk etmektedir. Bazı hususlarda da onlardan aldıkları rivayetlerde ihtilaf ettiklerini görüyoruz. Bizim sahabe kavilleri ile ilgili tutumuzuz ise; şayet Kuran, sünnet, icmâ', veya bunlara kıyas ederek hüküm verebileceğimiz açık bir illet yoksa onlardan birinin sözüne tabi oluruz. Sözlerini mutlak anlamda delil kabul etmememizin nedeni, onlardan birine ait bir söz olup ta diğerlerinin hiç muhalefet etmemesi çok az rastlanan bir durumdur.”²⁹¹

Şafii'nin pratiğine baktığımızda İsnadı sahabeye dayanan mevkuf rivayetleri pek çok yerde merfu' hadisi destekleyici olarak zikrettiğini görüyoruz.²⁹² Ancak O, mevkuf rivayetin isnadı Hz. Peygamber'e dayanan sahih bir hadise muhalefeti durumunda hüccet olarak kabul etmemektedir.²⁹³ Tabiinden gelen rivayetlerle ilgili ise, onların görüşlerinin delil olamayacağını sadece haberdar olmak amacıyla nakledilebileceğini söyler.²⁹⁴

Sonuç olarak, her ne kadar Şafii'den önce de rivayetlere onun verdiği hüccet değerini atfedenlerin olduğu söylene de, hadisin sahih olması durumunda Kuran ile eşdeğer olduğu fikrini savunmacı bir yaklaşımla sistematik bir şekilde ele alan ilk kişi olduğunu söylemek mümkündür. Ancak izak edilmesi gereken çok önemli bir husus vardır ki, Şafii'nin Hz. Peygamberin hadislerine bağlayıcılık açısından Kur'an'a verdiği değeri atfetmesi, tamamen itikadi açıdan olup rivayet tekniği açısından değildir. Yani ona göre Allah, Peygamber'e itaati farz kılmıştır. Dolayısıyla bağlayıcılık açısından Hz. Peygamber'in sözleriyle Kur'an ayetlerini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Aksi tektirde hadisleri zayıf olduğu gerekçesiyle kabul etmeyenleri takfir etmesi gerekirdi. Bunun yerine rivayetin sahih

²⁹¹ Şafii, *Risâle*, s.275.

²⁹² Bkz. Şafii, *Risâle*, s.104.

²⁹³ Bkz. Şafii, *Umm*, c.VIII, s.518.

²⁹⁴ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.213.

olduğuna dair verdiği hükmün zahiri bir hüküm olduğunu belirttiğini görüyoruz.²⁹⁵ Şafîi'yi seleflerinden ayıran en önemli hususun onun sünnet anlayışı olduğunu söylemek kanaatimizce doğru bir tespit olacaktır. Ancak onun bu tutumu sadece geçmişe bir tepki mi yoksa kendi döneminde bir takım çevrelerce haberi vahidin itibarsızlaştırılmasına karşı ortaya koyulan tezleri çürütmeye yönelik savunmacı bir yaklaşım mı olduğu hususunun tespiti önemlidir. Kanaatimizce geçmişin sünnet anlayışını eleştirmekle beraber bu yaklaşımın asıl nedeni, ikinci şıktır. Zira “el-Umm” adlı eserinde ortaya koyduğu tartışmalardan, onun döneminde haberi vahidi kabul etmeyenlerinde olduğunu, bu nedenle de haberleri farklı sınıflandırmalara tabi tuttuklarını görüyoruz. Şafii, bu hususu uzun uzun ele alarak tartışmakta ve bu yaklaşımı eleştirmektedir.²⁹⁶ Herhalukarda Şafii'nin bu yaklaşımının gerek kendi dönemini, gerekse de sonraki dönemleri etkilediğini söyleyebiliriz. Zira çağdaş dönemde Şafii ile ilgili yapılan araştırmaların çoğu onun sünnet anlayışını ele almaktadır.²⁹⁷

d- Haberi Âmme ve Hâsse (الخبر العامة والخاصة)

Şafii, Peygamberden gelen haberleri “âmme” ve “hâsse” olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Amme haberi, oruç, namaz, zekât ve hac gibi ibadetlerin farziyyetini bir gurubun bir gurutpan, onların da Hz. Peygamber'den aktardığı ve hiçbir ihtilafın olmadığı rivayetler olarak tanımlar. Bu haberler, Allah'ın insanlara farz kıldığı ve insanların hem canlarıyla hem de mallarıyla tabi olması gerektiği hususları içerdiğini belirtir. Şafii, devamında bu hususları bilme de ulema ve avvamın eşit seviyede olduklarını ve zira bunların herkes için bağlayıcı olduğunu söyler.²⁹⁸ (الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خبران فخير عامة عن عامة عن النبي صلى الله عليه و سلم يحمل ما فرض على العباد أن يأتيوا به بألسنتهم وأفعالهم ويأتوا به من أنفسهم وأموالهم هذا ما لا يسع جهله وما كان على أهل العلم والعوام أن يستووا فيه لأن كلا كلفه كعدد الصلاة وصوم رمضان و تحريم الفواحش (وأن لله عليهم حقا في أموالهم).

²⁹⁵ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.276.

²⁹⁶ Bkz. Şafii, *Umm*, c.IX, s.32.

²⁹⁷ Bkz. M. Hayri Kırbaoğlu, *Sunni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü* (Ankara: Kitabiyat, 2000); Mumammer Bayraktutar, *İmam Şafii'de Lafza Bağlı Hadis Sünnet Anlayışı*.

²⁹⁸ Bkz. Şafii, *Umm*, c.X, s.7.

Haberi hassanın ise hükümlerin özel yönlerini ve detaylarını kapsayan ve herkesin bilmekle mükellef olmadığı, sadece bu hususta uzman olan kişilerin yüklendiği meselelerdir. Örnek olarak Şafii, namazda yapılan hatalardan hangilerinin sehiv secdesini gerektirip hangilerinin gerektirmediği ve hac menâsikini, nelerin bozup bozmayacağına dair hükümleri zikreder.²⁹⁹ (وخير خاصة في خاص لاحكام لم يكلفه) العامة ولم يأت أكثره كما جاء الاول وكلف هذا العلم من فيه الكفاية للخاصة به دون العامة وهذا مثل ما يكون منهم في الصلاة سهو يجب به سجود السهو وما يكون منهم فيما لا يجب به سجود سهو وما يفسد الحج وما لا يفسده)

Şafii, bir başka yerde de, Kur'an'daki nas olan ayetlerin veya üzerinde icma' edilen sünnetin kabulü hususunda hiçbir mazeretin geçerli olmadığını ve bu haberleri kabul etmeyenlerin tövbe etmeye davet edileceğini söyler. İhtilafın olduğu, te'vile ihtimali olan ve tek tarikla gelen haberi hassanın ise, sadece alimler için bağlayıcı olduğunu, bununla beraber kabul etmemeleri durumunda tövbeye davet edilmeyeceklerini ancak onlara, “şayet ilim ehlinden biriysen, tıpkı adil şahitler olması durumunda hüküm verdiğin gibi bu haberleri de kabul etmen gerekir” şeklinde uyarıda bulunacağını belirtir.³⁰⁰

Şafii, haberleri her ne kadar “amme” ve “hasse” olarak iki kısımda ele alıyorsa da yaşadığı dönemde haberleri daha farklı kısımlara ayıranların olduğuna da işaret etmektedir. Örneğin, bazılarının haberleri; Kitab, icmâ' edilen sünnet ve insanların icmâ' ettiği haberler şeklinde sınıflandırmaya tabi tuttuklarını, bazılarının ise haberleri; amme, tevâtür eden haber ve tek tarik ile gelmekle beraber muhalifi olmayan haberler (zira muhalifinin olmaması başkalarının da o rivayeti bildiği anlamına gelir.) şeklinde sınıflandırmaya tabi tuttuklarını aktarır.³⁰¹ Burada özellikle dikkat çekmek istediğimiz husus; “tevâtür” lafzı, her ne kadar haberlerin sınıflandırılmasında Şafiî tarafından kullanılmamışsa da o dönemde başkaları tarafından haberlerin sınıflandırılmasında kullanılmıştır. Ancak ikinci bölümde de değineceğimiz gibi o dönemde, hadislerin taksiminde kullanılan “tevatür” lafzının manasının daha sonra hadisçilerin kullandığı manadan farklı olduğunu görüyoruz.

²⁹⁹ Bkz. Şafii, *Umm*, c.X, s.7.

³⁰⁰ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.214, Ayrıca Bkz. *Risâle*, ss.259-260(Şafii burada ihtilafı haram ve haram olmayan ihtilaf olmak üzere iki kısma ayırır. Kitab veya sünnette apaçık olan naslardaki ihtilafı haram kabul ettiğini, te'vile ihtimali olanlar veya kıyas yoluyla idrak edilen delillerde ki ihtilafın ise haram olmayan ihtilaf olduğunu belirtir.)

³⁰¹ Bkz. Şafii, *Umm*, c.IX, s.32. (قلت فما الوجه الثاني قال) (تواتر الاخبار...)

Zira Şafii, haberleri yukarıda zikrettiğimiz sınıflandırmaya tabi tutanlara bu kavramlardan ne kastettiklerini sorduğunu ve cevap olarak şöyle dediklerini aktarır: “*Haberi ammeden senin kastettiğin manayı, tevâtür eden haberden ise; Medine, Mekke, Basra ve Kûfe bölgelerinin, senedleri farklı olmasına rağmen ittîfak ettikleri hadisleri kastediyoruz.*”³⁰² Ancak Şafii, haberi vahidin hüccet derecesini zedeleyeceği gerekçesiyle bu sınıflandırmayı doğru bulmadığını söyler. Ona göre, bir sayı belirlemenin asla sınırı yoktur. Zira birine göre dört sayısı makbulken başkası bu sayıyı on, yirmi hatta yetmişe kadar çıkarabilir. Dolayısıyla bu mantıkla değerlendirildiğinde bütün rivayetlerin makbul olmama durumu söz konusu olur.³⁰³ Bununla beraber Şafii, “*er-Risâle*” adlı eserinde fiil siygasıyla “تواتر” lafzını haberler için kullanmıştır. Ancak bu kullanım, rivayetin tevatür yoluyla daha da güçlenebileceğine işaret etmek için olup sınıflandırmaya tabi tutmak için değildir.³⁰⁴

Netice olarak Şafii’nin haberleri inkarıyla tevbeye davet edilmesi gerekecek kadar sahih olanlar ve ittibai lazım olmakla beraber sıhhat açısından bu dereceye ulaşmayanlar itibariyle “âmm ve hâsse” olmak üzere iki kısma ayırdığını, tevatür lafzını da fiil siygasıyla hadisin tarik sayısının çokluğunu ifade etmek için kullanmakla beraber, rivayetlerin taksiminde kullanmadığını söyleyebiliriz. Ancak Şafîî, o dönemde “tevatür” lafzını sonraki dönem hadisçilerin kullandığı manadan farklı olsada haberleri sınıflandırırken kullananların olduğuna işaret etmektedir.

e- Haberi Vâhid (الخبر الواحد)

Şafii, kendi dönemine kadar gelenler arasında haberi vahidi sistematik olarak ele alan ilk kişidir. “*er-Risâle*” adlı eserinde (باب خبر الواحد)³⁰⁵ başlığıyla, “*el-Umm*” adlı eserinde de “*İhtilafü’l-Hadîs*” bölümünde bu konuyu geniş bir şekilde ele almıştır. O, Hz. Peygamber’den gelen rivayetlerin sahih olması durumunda sadece bir kişi tarafından rivayet edilmesini yeterli görür. Ancak Şunu da belirtmemiz gerekir ki, Şafîî’nin kullandığı haberi vahid kavramı rivayetlerin taksimi ile alakalı

³⁰² Şafîî, *Umm*, c.IX, s.32.

³⁰³ Bkz. Şafii, *Umm*, c.IX, ss.34-35.

³⁰⁴ Bkz. Şafîî, *Risâle*, s.199.

³⁰⁵ Bkz. Şafîî, *Risâle*, s.170.

değildir. Zira O, haberi hasse tanımını, haberi vahidi de kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Ancak haberi vahid konusunu ele almasının bazı nedenleri vardır. Daha önce de değindiğimiz gibi Şafii kendi döneminde, haberleri ayrıma tabi tutanlardan bazısının, haberi vahidi hüccet kabul etmediklerini aktarmış ve onları eleştirmişti.³⁰⁶ Dolayısıyla Onun haberi vâhid konusunu ele almasının bir yönüyle teorik açıdan savunmacı bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca şu hususu da belirtmemiz gerekir ki, Onun haberi vahidin hücciyetini savunması, bütün haberi vahidlerle amel ettiği anlamına gelmemektedir. Zira pratiğine baktığımız zaman ortaya çıkan ihtilafların çözümünde gerek râvi gerekse de senedle ilgili tercih nedeni sayılabilecek bütün ihtimalleri göz önünde bulundurduğunu görüyoruz. O, haberi vahidi, hiçbir ihtilaf veya tercih nedeni olmaksızın tek kişinin rivayetinin kabul edilip edilmeyeceği yönüyle ele alarak değerlendirmekte ve kabul edilmesi gerektiğine dair deliller öne sürmektedir. İhtilaf anında sayıca çok olan rivayetleri az olanlara tercih ederken tek kalan rivayetleri şeklinde ³⁰⁷ "الاخبار المنفردة, من طريق الانفراد" vasıflandırması, yine, Medine ehlinin icmâ ettiği haberlerin, münferid haberlerden daha kuvvetli olduğunu söylemesi³⁰⁸ (والامر المجتمع عليه بالمدينة أقوى من الاخبار المنفردة), Onun haberi vahidle mutlak olarak amel etmediğini ve rivayetleri bir takım tetkiklere tabi tuttuğunu gösterir. Rivayetlerin ihtilafı ve bu ihtilafların çözümünde izlediği metotla ilgili daha detaylı bilgiyi "İhtilafü'l-hadis" başlığı altında vereceğimiz için burada detaya girmeyeceğiz.

Şafii'nin haberi vahidin hüccet oluşuna dair en fazla kullandığı delillerden biri, Hz. Peygamber döneminde tek bir kişinin verdiği haberle amel edilmiş olmasıdır. Örneğin Haberi vahidin hücciyetine delil olarak getirdiği uygulamalardan birini şöyle zikredebiliriz: *"İnsanlar önceleri namaz kılarlarken Beytü'l-Makdis'e yönelirlerdi. Daha sonra Allah onların kiblelerini Kâbe olarak değiştirdi. Bu durumu Küba Ehline haber vermek için bir haberci oraya gitti. Bu sırada onlar namazdaydılar. Onlara bunu haber verdikten sonra namazda yönlerini Kâbe'ye doğru çevirdiler."*³⁰⁹

³⁰⁶ Bkz. Tez, s.84-86.

³⁰⁷ Bkz. Şafii, Risâle, s.247.

³⁰⁸ Bkz. Şafii, Risâle, s.247 .

³⁰⁹ Şafi'i, Umm, c.X, ss.7-8.

Şafii haberi vahidi temellendirirken ayrıca şahitlik ile kıyas eder. Zira ona göre hadis rivayeti de tıpkı şahitlikte olduğu gibi bir şeyi haber vermeye dayalıdır. Allah'ın, hukuki işlemlerde adil olan belli sayıda şahitlerin haberine itibar edilmesini ve uygulamaya konulmasını farz kıldığını söyler.³¹⁰ Yine Allah (c.c.)'nın, Kuran'da Hz. Peygamber'e itaati farz kıldığını ancak onun döneminde yaşamadığımız için bu emri ancak ondan gelen haberlere tabi olmak suretiyle yerine getirebileceğimizi belirtir. Bununla beraber ortak ve ayrıştıkları noktalarının olduğunu, adalet konusunda ortak, sayı ve cinsiyet konusunda ise ayrıştıklarını ifade eder. Zira şahitlikte adet sayısı ve şahitlerin erkek olma şartı varken râvi için böyle bir şart söz konusu değildir.³¹¹ (Yukarıda verdiğimiz kıblenin değişmesi örneğinde olduğu gibi.) Bunun yanı sıra hadisin mana ile rivayeti durumunda ravinin sika, hafız ve hadisin manasını bozacak illetleri bilmesini şart koşuyorken, şahitlikte sadece adil olmasının yeterli olduğunu belirtir.³¹²

Sonuç olarak Şafî'nin haberi vahidi haberi hâsse kısmından gördüğünü ve daha çok hadisleri savunmacı bir yaklaşımla teorik açıdan ele aldığını söyleyebiliriz.

f- Meşhûr (مشهور)/ Ma'rûf (معروف)

Şafii'nin "Meşhur" ve "ma'ruf" kavramlarını hangi manalarda kullandığına dair eserlerinde bir tanıma rastlayamadık. Ancak "meşhur" kavramını bazen "ma'ruf" kavramı ile beraber, bazen de yalnız başına kullandığını görüyoruz. Örnek olarak; "Bu hadis, Rasulullah 'tan rivayet edilen meşhur; ma'ruf bir rivayettir."³¹³ (وَهَذَا حَدِيثٌ مَشْهُورٌ مَعْرُوفٌ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

Eserlerinde bir tanıma rastlamamakla beraber, kullandığı yerleri incelediğimiz de bu kavramları; ilim ehli ve fakihlerin nezdinde şöhret kazanmış, bir gurubun bir başka guruptan naklettiği rivayetler olarak gördüğü anlaşılmaktadır.³¹⁴ O'na göre "meşhur" rivayetlerin munkatı' senedlerle gelmesi, ilim ehli nezdinde

³¹⁰ Bkz. Şafii, *Umm*, c.X, ss.5-7.

³¹¹ Bkz. Şafii, *Risâle*, ss.171-172.

³¹² Bkz. Şafii, *Risâle*, ss.171-172.

³¹³ Şafii, *Umm*, c.IX, s.147.

³¹⁴ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.61.

genel kabul gördüğünden hadisin sıhhatine zarar vermez. Örneğin eserlerine aldığı munkatı' rivayetlerle ilgili şöyle bir değerlendirme yaptığını görüyoruz: *“Eserlerimde zikrettiğim bütün munkatı' rivayetleri, muttasıl bir senedle veya meşhur olarak işittiğim için aldım.”*³¹⁵ Verdiğimiz bu bilgiden de anlaşılacağı gibi Şafii, rivayetin kabulü için muttasıl veya meşhur olmasını şart koşturmuştur. Kanaatimizce burada *“muttasıl”* ve *“meşhur”* kavramlarını birbirinden ayırması, *“meşhur”* rivayetlerde ittisal şartı koşmadığını göstermektedir. Zira yine Şafii'nin başka bir bağlamda senedi munkatı' olan, *“Varise vasiyet yoktur”* rivayetini *“meşhur”* olarak nitelendirerek, büyük bir gurubun naklettiğini ve âlimlerin bu hususta icmâ' ettiğini söylediğini görüyoruz.³¹⁶ (روى بعض الشاميين حديثا ليس مما يثبت أهله الحديث فيه أن بعض رجاله مجهولون فروينا عن النبي منقطعاً وإنما قبلناه بما وصفنا من نقل أهل المغازي وإجماع العامة عليه وإن كنا قد ذكرنا الحديث فيه وإعتمدنا على حديث أهل المغازي عاماً وإجماع الناس عليه)

Netice olarak Şafii'nin kullandığı meşhur ve ma'ruf kavramlarının anlam bakımından haberi âmmeye yakın olduğunu söyleyebiliriz. Zira *“Varise vasiyet yoktur.”* örneğinden de anlaşılacağı üzere, böyle haberleri büyük bir gurubun naklettiği rivayet olarak görmektedir. Ayrıca meşhur olarak ele aldığı rivayetlerin, munkatı' veya mürsel olmasının da hadise zarar vermediği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak yinede aralarında bir fark yapmak gerekirse Şafii açısından haberi amme de itikadi açıdan da bağlayıcılık söz konusudur.

g- Merfu' (مرفوع)

Şâfiî'nin incelediğimiz eserlerinde, *“merfu'”* kavramını iki yerde, rivayeti tanımlarken kullandığına rastladık. Bunun dışında *“رفع, يرفع”* gibi fiil siygalarıyla isnadı Hz. Peygamber'e ulaşan rivayetler anlamında kullandığını da görüyoruz. Örnek olarak Şafii, Malik tarikiyle, isnadını Hz. Peygamber'e dayandırdığı *“Aşırı korkunun hâkim olup emniyetin olmadığı durumlarda Hz. Peygamber ve ashabının yürüyerek ve binek üzerinde, kıbleye dönerek veya dönmeksizin namaz kıldıkları olurdu”* rivayetini aktardıktan sonra şöyle der: *“Bize bir adam, bu hadiste ki*

³¹⁵ Şâfiî, *Risâle*, s.198.

³¹⁶ Bkz. Şâfiî, *Risâle*, ss.60-61.

mananın aynısını, 'İbn Ebi Zi'b- ez-Zührî- Salim-Babasından-Hz. Peygamber' isnadıyla merfu' olarak rivayet etti.³¹⁷ (أَخْبَرَنَا رَجُلٌ عَنْ ابْنِ أَبِي ذُنُبٍ عَنِ الزَّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ (أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ مِثْلَ مَعْنَاهُ، وَلَمْ يَشْكُ أَنَّهُ عَنْ أَبِيهِ، وَأَنَّهُ مَرْفُوعٌ إِلَى النَّبِيِّ

Bir başka örnekte Şafii, Ali b. Zabyân'dan, "Müdebber köle, vasiyetteki üçte bir hükme tabidir" rivayetini naklettikten sonra onun rivayetin senediyle ilgili şöyle dediğini aktarır: "Ben bu hadisi merfu' olarak rivayet etmiştim ancak arkadaşlarım bana bu rivayetin aslında merfu' olmayıp Abdullah b. Ömer'e mevkuf olan bir rivayet olduğunu bildirdiler. Bunun üzerine bende rivayeti mevkuf olarak aktardım."³¹⁸ (قَالَ الشَّافِعِيُّ: قَالَ عَلِيُّ بْنُ ظَبْيَانَ كُنْتُ أَخَذْتَهُ مَرْفُوعًا فَقَالَ لِي أَصْحَابِي: لَيْسَ بِمَرْفُوعٍ هُوَ) her ne kadar bu örnekteki merfu' ve mevkuf kavramlarını kullanan kişi Şafîî, değilse de o dönemde bu kavramın kullanıldığını göstermesi açısından önemlidir.

Netice olarak merfu' kavramı, Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetler için gerek Şafîî gerekse de o dönemde yaşayan kişiler tarafından kullanılmaktadır.

h- Müsned (مسند)

Şâfiî'nin incelediğimiz eserlerinde, "müsned" lafzını yedi yerde, "müsned hadis" olarak, bazı yerlerde de fiil siygasıyla kullandığını tespit edebildik. incelediğimiz eserlerinde "müsned" kavramının tanımına rastlayamadık. Ancak kullandığı bağlamları incelediğimizde, isnadı muttasıl olarak Hz. Peygamber'e dayanan rivayetler için kullandığını söyleyebiliriz. Örnek olarak, "Şâfiî--Malik---Nâfi'--İbn Ömer--Aişe--Hz. Peygamber" isnadıyla rivayet ettiği, "Hz. Aişe, azat etmek için bir cariye almak istedi. Ancak cariyenin sahipleri velayetinin kendilerinde olması şartıyla satacaklarını söyledi. Hz. Aişe bu durumu Rasulullah'a anlatınca Hz. Peygamber şöyle dedi : "Onların bu sözü senin velayet hakkını kaldırmaz. Zira cariyenin velayeti onu âzâd edecek olan kişiye aittir" hadisinin diğer tariklerini de aktardıktan sonra şöyle der: "Bu rivayetlerden en sahihi Nâfi' hadisidir. Çünkü

³¹⁷ Şâfiî, Risâle, s.79.

³¹⁸ Şâfiî, Umm, c.IX, s.313.

müsned olup, içerik bakımından da hakikate en fazla benzeyendir."³¹⁹ (وَأُحْسِبُ حَدِيثَ) (نَافِعٍ أَتْبَعَهَا كُلَّهَا؛ لِأَنَّهُ مُسْنَدٌ وَأَنَّهُ أَشْبَهَ) Ayrıca şunu da belirtmemiz gerekir ki; Şafii'nin örnekte kullandığı "أشبه" ve benzeri lafızların kıyasa uygun anlamında olduğu kanaatindeyiz. Zira pek çok yerde "أشبه بالحديث, أشبه بالحق, أشبه بالقياس" gibi ifadelerle kullandığını görüyoruz. Dolayısıyla mutlak kullandığında da kıyasa ve hakikate en uygun olan anlamını kastettiğini söylemek mümkündür.

Şafii'nin "müsned" kavramını, Hz. Peygamber'e ulaşan muttasıl senedler için kullandığını söylemiştik. Zira "müsned" kavramını, pekçok yerde senedinde kopukluk olan ve "mürsel" olarak tanımladığı rivayetlerin zıddı olarak zikrettiğini görüyoruz. "Mürsel" kavramını da isnadında kopukluk olan rivayetler için kullandığını göz önünde bulundurduğumuzda, müsned kavramını senedi muttasıl olan rivayetler için kullandığı anlaşılır. Örnek olarak Şafii, küçük ve büyük abdest esnasında kibleye dönülüp dönülmeyeceğine dair rivayetler arasında tercih yaparken, tercih nedeni olarak şöyle der: "Şayet birisi, 'Bütün Müslümanların Allah'ın kiblesine yönelerek küçük veya büyük abdest yapmaması ve hürmet etmesi gerekir.' diyen rivayeti tercih ettiğini söylerse, bu durumda ona, bu hadisin mürsel olduğu ve hadis âlimleri tarafından güvenilir kabul edilmediği söylenir. Şayet sahih kabul edilse bile, İbn Ömer'in Peygamber'den naklettiği hadis müsned olup, isnadı da hasendir. Dolayısıyla muhalefet durumunda İbn Ömer'den gelen müsned rivayet, tercih edilir."³²⁰ (وَحَدِيثُ ابْنِ عَمْرِو بْنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْنَدٌ حَسَنُ الْإِسْنَادِ)

Netice olarak Şafii'nin "müsned" kavramını isnadı Hz. Peygamber'e dayanan muttasıl rivayetler için kullandığını görüyoruz. Ayrıca o dönemin kullanımına uygun olarak "müsned" kavramının genelde sahih rivayetleri tanımlarken kullanıldığını söyleyebiliriz.

³¹⁹ Şafii, *Umm*, c.IX, s.425.

³²⁰ Şafii, *Umm*, c.X, s.222.

i- Mevsûl (موصول)/ Muttasıl (متصل)

Şâfiî ,“mevsûl” ve “muttasıl” kavramlarını rivayetin isnad edilen kişiye senedinde kopukluk olmaksızın ulaşmasını ifade ederken kullanmaktadır. Örneğin, Hz. Peygamber’den, “Mâlik-Zeyd b. Eslem-Atâ b. Yesâr-Hz. Peygamber” isnadı ile rivayet edilen hadisi aktardıktan sonra şöyle der: “Bu hadisi mevsûl (muttasıl) olarak rivayet edenleri de işittim. Ancak kim olduğunu hatırlamıyorum.”³²¹ Senette adı geçen Atâ b. Yesâr tabiinden olup hadisi doğrudan Hz. Peygamber’e isnad etmiştir. Dolayısıyla hadisin senedinde kopukluk vardır. Şâfiî’nin örnekte hadisin muttasıl senedini işittiğine vurgu yapması, rivayet senetlerinin muttasıl olmasına önem verdiğini göstermektedir. Bir başka örnekte yine “mevsûl” kavramını senedi muttasıl olan rivayet anlamında kullandığını görüyoruz. Şâfiî, Becâle’nin rivayet ettiği, “Abdurrahman b. Avf, Ömer’e gelerek Hz. Peygamber’in Mecûsileri ehli kitaptan saydığını bildirdi. Bunun üzerine Hz. Ömer de bunu tatbik etti” rivayeti ile ilgili olarak şöyle der: “Becâle’nin hadisi mevsûl bir hadistir. Zira Becâle olgunluk yaşlarında Hz. Ömer dönemine yetişmiş ve bazı valilerine de kâtiplik yapmıştır.”³²² (حديث بجالة موصول قد كان أدرك عمر بن خطاب رجلا وكان كاتباً لبعض ولاته) Şâfiî’nin örnekte rivayeti mevsul olarak nitelendirdikten sonra Bacelî’nin Hz. Ömer ile görüştüğüne vurgu yapması mevsul kavramını muttasıl manasında kullandığını gösterir.

Ayrıca “mevsûl” kavramını bazen de "إلى" harfi ile beraber, lügat manasını kastederek; senedin ulaştığı kişi anlamında kullandığını görüyoruz. Bu yönüyle Hz. Peygamber’e ulaşan rivayetleri kapsayabileceği gibi sahabe veya tabiine ulaşan rivayetleri de kapsayabilmektedir. Ayrıca hadis muttasıl olabileceği gibi munkatı’ da olabilmektedir. Örnek olarak Şâfiî’nin şu sözlerini zikredebiliriz: “Hadisin senedinde, en alt tabakadan Hz. Peygamber veya daha alt tabakaya ulaşınca kadar zikrettiğimiz sıhhat şartlarının olması gerekir.”³²³ (ويَكُونُ هَكَذَا مَنْ فَوْقَهُ مَمَّنْ حَدَّثَهُ، (حتى يُنْتَهَى بِالْحَدِيثِ مَوْصُولاً إِلَى النَّبِيِّ أَوْ إِلَى مَنْ أَنْتَهَى بِهِ إِلَيْهِ دُونَهُ)

Netice olarak Şâfiî, mevsul ve muttasıl kavramlarını genellikle aynı manada kullanmakla beraber, bazen de rmevsul kavramını, rivayetin ulaştığı kişi anlamında

³²¹ Şâfiî, *Risâle*, s.186.

³²² Şâfiî, *Risâle*, s.170.

³²³ Şâfiî, *Risâle*, s.170.

lugat manasını kastederek kullanmaktadır. Yani mevsul olarak nitelendirdiği rivayetlerin kaynağı Hz. Peygamber olabileceği gibi sahabe veya daha alt tabakadan biri de olabilmektedir. Ancak net olan bir şey var ki, mutlak olarak zikredildiği zaman bir kavram olarak Şafii’de muttasıl manasını ifade etmektedir.

j- Mevkûf (موقوف)

Şâfiî’nin incelediğimiz eserlerinde iki yerde rivayeti tanımlarken “*mevkuf*” kavramını kullandığını tespit edebildik. Ayrıca bazı yerlerde de fiil siygasıyla kullandığını görüyoruz. İncelediğimiz eserlerinde tanımıyla ilgili bir bilgiye rastlayamadık. Bununla beraber kullandığı bağlamı ve bu bağlamda rivayetlerle ilgili yaptığı açıklamaları göz önünde bulundurduğumuzda, isnadı sahabeye dayanan rivayetler için kullandığı anlaşılmaktadır. Örnek olarak Şafii, bazı kimselerin ancak li’anın, (adamın karısına zina isnadında bulunması sonucu lanetleşmeleri) sadece hür ve Müslüman eşler arasında gerçekleşebileceğini söylediklerini, delil olarak ta, “*Dört gurup vardır ki onlarla eşleri arasında liân gerçekleşmez; Hristiyan ve Yahudi kadınlardan Müslüman erkeklerle evli olanlar, köle ile evli olan hür kadın, hür bir erkek ile evli olan cariye ve Hristiyan bir erkekle evli olan Hristiyan kadın.*” rivayetini getirdiklerini söyledikten sonra senediyle ilgili şöyle bir eleştiride bulunur: “*Siz bu rivayeti, biri meçhul diğeri de galat ile bilinen iki raviden rivayet ettiniz. Bu ravilerden biri rivayeti Hz. Peygamber’e isnad ederken öteki de Abdullah b. Amr’dan mevkûf olarak rivayet etmiştir.*”³²⁴ (والاخر يقفه على عبد الله بن عمرو موقوفاً) Bilindiği üzere Abdullah b. Amr sahabeden olan meşhur bir şahıstır.

Başka bir yerde de rivayetin “*mevkuf*” olduğunu ifade ederken “*merfu*” olmadığına vurgu yaptığını görüyoruz. Kanaatimizce bu durum, kavram olarak “*merfu*” rivayetini Hz. Peygamber’e “*mevkuf*” kavramını da sahabeye isnad edilen rivayetler için kullandığını gösterir.)³²⁵ (لَيْسَ بِمَرْفُوعٍ هُوَ مَوْقُوفٌ عَلَى ابْنِ عُمَرَ)

³²⁴ Şafii, *Umm*, c.VI, s.345.

³²⁵ Bkz. Şafii, *Umm*, c.IX, s.313.

Zikrettiğimiz örnekler neticesinde, Şafii'nin, "mevkuf" kavramını sahabeye nispet edilen rivayetler için kullandığı anlaşılmaktadır. Zaten rivayet anlayışını göz önünde bulundurduğumuzda sünnet bahsinde de belirttiğimiz gibi isnadı tabiine dayanan rivayetlere hiçbir hüccet değeri atfetmemektedir. Dolayısıyla onun nezdinde hadisin merfu' olmaması (yani asli kaynağı olan Hz. Peygamber'e ulaşmaması) mevkuf olmasını (sahabede durmuş olmasını) gerektirir.

k- Sahîh (صحيح)/ Sâbit (ثابت)

Şafii', rivayetlerin güvenilirliğini ya doğrudan "*sahîh*" ve "*sâbit*" kavramlarıyla ya da türevleri olan "صحة" ve "ثبت, أثبت" gibi lafızlarla ifade etmektedir. Ayrıca rivayetlerin güvenilirliğini ifade ederken kullandığı lafızlardan biri de "محفوظ" kavramıdır. Ancak bu kavramı daha geniş bir anlamda kullandığından özel başlık altında ele alacağız. Zikrettiğimiz kullanımları örnekleriyle gösterelim;

Şafii'nin "*sahih*" kavramını kullandığına örnek olarak; "*Bize muhalefet edenlerin delil olarak ellerinde sahih bir hadis yoktur.*"³²⁶ (فَلَا إِلَى حَدِيثٍ صَحِيحٍ ذَهَبَ مَنْ خَالَفَنَا) ifadesini zikredebiliriz.

Şafii, Hz. Ömer'den rivayet edilen, "*Hırsızın eli ancak bir dinarın dörtte biri veya fazlası için kesilir.*" hadisini değerlendirirken şöyle der: "*Ömer'den rivayet edilen bu hadis sahih değildir. Bu hadisi, "Ma'mer-Ata el-Horasânî-Ömer" isnadıyla rivayet eden Atâ' el-Horasânî'de delil olarak kullanmamıştır. Çünkü hadis sabit değildir.*"³²⁷ (رَوَاهُ عَنْ عُمَرَ بِحَدِيثٍ غَيْرِ صَحِيحٍ وَقَدْ رَوَاهُ مَعْمَرٌ عَنْ عَطَاءِ الْخُرَاسَانِيِّ عَنْ عُمَرَ قَالَ³²⁷ "الْقَطْعُ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا" فَلَمْ يَزَ أَنْ يُخَنَّجَ بِهِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ)

Bir başka örnekte Şafii'nin, hadislerle ilgili şöyle bir genel değerlendirme yaptığını görüyoruz: "*Rasulullah, Allah'ın muradını en iyi bilen kişidir. Ondan elimize sahih bir tarik ile hadis ulaştığında hiç kimsenin hüccetine itibar edilmez.*"³²⁸

³²⁶ Şafii, *Umm*, c.VII, s.325.

³²⁷ Şafii, *Umm*, c.VII, ss.324-325.

³²⁸ Şafii, *Umm*, c.VIII, s.52.

إِذَا ثَبَّتَ عَنْ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مِنْ طَرِيقٍ صَحِيحٍ فَرَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَعْلَمُ بِمَعْنَى (مَا أَرَادَ اللَّهُ وَلَيْسَ فِي أَحَدٍ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حُجَّةٌ

“*Sâbit*” lafzının kullanımına ise şu örneği zikredebiliriz; Şafii, Zi’l-Yedeyn lakabıyla meşhur bir sahabenin birinin rivayetini değerlendirirken şöyle der: “*Zi’l-Yedeyn’in hadisi sabittir.*”³²⁹ (حديث ذي اليمين حديث ثابت)

Şafii’nin, rivayetlerin güvenilirliğini ifade ederken kullandığı lafızları izah ettikten sonra, kabulü için hem râvi hem de sened açısından öne sürdüğü bir takım şartları izah etmek isriyoruz. Bu şartları maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz;

- Ravinin dininde sika (güvenilir) ve doğru sözlülükle maruf olması³³⁰,
- Mana ile rivayet ediyorsa manayı idrak etmiş olması, manayı bozacak ve halel getirebilecek illetlerden haberdar olması³³¹,
- Hadisin manasına halel getirebilecek illetleri kavrayacak ilme sahip (âlim ve fakih) değilse, hadisi lafzı ile rivayet etmesi³³²,
- Hadisi hıfzından rivayet ediyorsa hafız olması, kitaptan rivayet ediyorsa kitabını muhafaza ediyor olması³³³,
- Ravinin hıfz ehline muvafık olup, onlara muhalefet etmemesi³³⁴,
- Ravinin meçhul veya rivayeti kabul edilmeyen biri olmaması³³⁵,
- Rivayeti naklederken “عن فلان” gibi ittisale delalet etmeyen lafızlar kullanması durumunda müdellis olmaması³³⁶,
- Senedinin muttasıl olması.³³⁷ (munkatı’ olması durumunda rivayetin kabulü için öne sürdüğü şartları munkatı’ başlığı altında ele almıştık.)

³²⁹ Şafii, *Umm*, c.II, s.282.

³³⁰ Bkz. Şâfiî, *Risâle*, s.170.

³³¹ Bkz. Şâfiî, *Risâle*, s.170.

³³² Bkz. Şâfiî, *Risâle*, s.170.

³³³ Bkz. Şâfiî, *Risâle*, s.171.

³³⁴ Bkz. Şâfiî, *Risâle*, s.171.

³³⁵ Bkz. Şâfiî, *Risâle*, s.98.

³³⁶ Bkz. Şâfiî, *Risâle*, s.171.

³³⁷ Bkz. *Tez*, ss.91-92.

l- Mahfûz (محفوظ)

Şafîî'nin hadislerin güvenilirliğini ifade ederken kullandığı lafızlardan birinin de “mahfuz” kavramı olduğuna değinmiştik. Onun bu kavramı bazen doğrudan bazen de geçmiş ve gelecek zaman siygalarıyla kullandığını görürüz. “Sahih” ile ortak anlamlarının yanı sıra, kullanım açısından ayrıştıkları hususların olduğunu da belirtmemiz gerekir. Zira O, “sahih” kavramını mutlak anlamda rivayetin sıhhatini ifade etmek için kullanırken, “mahfuz” kavramını, daha çok ihtilaf durumunda, rivayetlerden güvenilir olanı tercih ettiğini ifade ederken kullanmaktadır. Örnek olarak O'nun şu sözlerini aktarabiliriz: “Rivayetler arasında ihtilaf olması durumunda, onlardan mahfûz olanı tercih ederiz.”³³⁸ (وإذا اختلفت الرواية استدللنا على (المحفوظ منها).

Bir başka örnekte de şöyle der: “Tercih ettiğimiz hadis, noksansız olup sonu ve başı mahfuzdur.”³³⁹ (كان الحديث التام المحفوظ أوله و آخره).

m- Hasen (حسن)

Şafîî'nin, “hasen” lafzını genelde fıkhi görüşleri değerlendirirken veya sorulan soruları cevaplandırırken kullandığını söyleyebiliriz. Ayrıca bir yerde rivayetin metni, bir yerde de isnadı için olmak üzere toplam iki yerde hadis rivayetlerini değerlendirirken kullandığını tespit edebildik. Bazen de kesin yapılması gereken bir hususu ifade ederken de kullandığını görüyoruz. Kanaatimizce bu kullanım, delil olarak kullandığı verilerin hüccet değeri ile alakalı bir husustur. Yani, Şafîî'nin görüşü bir şeyin yapılmasının farz veya haram olduğu yönünde olsa bile hüccet olarak sunduğu rivayetin manaya delaleti veya subûtü kat'i olmadığında kesinlik ifade eden bir ta'bir kullanmak yerine “hasen” lafzını kullanmayı tercih etmektedir.

³³⁸ Şafîî, *Risâle*, s.176.

³³⁹ Şafîî, *Risâle*, s.105.

Rivayetlerin metni için “hasen” lafzını kullandığı iki yeri incelediğimizde, bu rivayetlerden birinin mürsel diğerinin ise isnadı sahabiye dayanan mevkuf rivayet olduğunu görüyoruz. Şafii, bu rivayetler için “hasen” lafzını kullandıktan sonra merfu’ isnadlarını da işittiğine vurgu yapmaktadır. Kanaatimizce “hasen” lafzını mürsel ve mevkuf rivayet için kullanmasında merfu’ senedlerinin olması etkilidir. Zikrettiğimiz kullanımları örnekler üzerinde gösterelim;

Şafii, “İbrahim b. Muhammed-İsmail b. Ebî Hekîm-Ömer b. Abdülaziz-Hz. Peygamber” isnadıyla mürsel olarak rivayet ettiği, “Hz. Peygamber, Yemen ehlinde cizye olarak kişi başı bir dinar alınmasını emretti.” hadisini zikrettikten sonra şöyle der: “Bana bu hadisi, Mutarrif b. Mâzin ve Hişâm b. Yusuf, Hz. Peygamber’den isnadını hatırlamadığım güzel bir senedle rivayet etti.”³⁴⁰ (أَخْبَرَنِي مُطَرِّفُ بْنُ مَازِنٍ وَهَيْشَامُ) Örnekte görüldüğü gibi Şafii’nin zikrettiği ikinci sened, isnadı Hz. Peygamber’e dayanan munkatı’ ve merfu’ bir hadistir. Kanaatimizce hadisin ikinci bir senedinin olduğunu zikretme gereği duymasının nedeni, hadisin hüccet olabilmesi için senedinin merfu’ olmasına önem vermesinden kaynaklanmaktadır. Yani, hadisi rivayet ettiği birinci senedin mürsel olması, ikinci merfu’ senedi de hatırlamıyor olması, “sahih” ve “zayıf” arasında olan “hasen” lafzını kullanmasında etkilidir.

Bir başka örnekte, ruku’da okunacak duayı aktarırken isnadı Hz. Ali’ye dayanan mevkuf rivayeti aktardıktan sonra şöyle der : “Bu duanın yapılmasını güzel buluyorum, zira Hz. Peygamber’den benzeri bir rivayet nakledilmiştir.”³⁴¹ (وَهَذَا عِنْدِي) Örnekte de görüldüğü gibi “hasen” kavramını kullanmasında senediyle aktardığı rivayetin “mevkuf” olmasının yanı sıra “merfu’” isnadının da olmasının etkili olduğu söylenebilir. Zira Şafii, yukarıda da zikrettiğimiz gibi senediyle aktardığı isnadı Hz. Ali’ye dayanan mevkuf rivayetin benzeri bir merfu’ rivayetin olduğuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca bizde bu kanaatin oluşmasında etkili olan bir başka neden de fıkhi görüşler için “hasen” lafzını kullanmayı tercih ettiği yerlerin yukarıda da değindiğimiz gibi temelinde, görüşünü temellendirdiği delilin hüccet değeri vardır. Ancak şu hususu da belirtmemiz gerekir ki, her ne kadar Şafii’nin zikrettiğimiz iki örneği, onun “hasen” lafzını rivayet için

³⁴⁰ Şafii, *Umm*, c.V, s.424.

³⁴¹ Şafii, *Umm*, c.VIII, s.399.

bir kavram olarak ilk kullanan kişi olduğunu gösteriyorsa da sadece iki örnek üzerinden bu sonuca varmak mümkün değildir.

n- Zayıf (ضعيف)

Şafii, “zayıf” kavramını genellikle, seleflerinde olduğu gibi fıkhî görüşleri değerlendirirken kullandığı gibi rivayetleri değerlendirirken de kullanır. Örnek olarak, Amr b. Şuayb’ın rivayetini değerlendirirken şöyle der: “*Amr b. Şuayb’ın hadisi zayıftır.*”³⁴² (حديث عمرو بن شعيب ضعيف) Örnekte “zayıf” kavramını kullandığı bağlamı incelediğimiz de hadisi zayıf olarak nitelendirmesinin nedeni, Amr b. Şuayb’ın sika biri olmamasıdır. Çünkü Şafii, devamında O’nun rivayet ettiği hadislerin hüccet olarak kabul edilmediğini belirtmektedir.³⁴³

Sahih hadis kısmında da değindiğimiz gibi rivayetlerin zayıf olduğunu en fazla "ليس بثابت, غير صحيح, لم يحفظ" gibi lafızlarla ifade etmektedir.

Şafii’nin “zayıf” lafzının kullanımı ile ilgili titiz davrandığını ve dini hususlarda bağlayıcı görmediğini birçok münasebetle tekrarladığını görüyoruz. Bunların başında “mürsel”, “munkatı” ve “ferd” olan rivayetler gelmektedir.

o- Mürsel (مرسل)/ Munkatı’ (منقطع)

Şafii’nin, “mürsel” ve “munkatı” kavramlarını, senedinde kopukluk olan rivayetleri tanımlarken kullandığını söyleyebiliriz. Çünkü O, bu iki kavramı pek çok yerde eş anlamlı kullanır. Örneğin “munkatı” rivayetten bahsederken aynı zamanda rivayeti, “mürsel” kavramı ile de ifade ettiğini görüyoruz. Örnek olarak Şafii’nin şu sözlerini zikredebiliriz: “*Bazı munkatı’ rivayetler, her ne kadar mürsel rivayetlerle*

³⁴² Şafii, *Umm*, c.V, s.541.

³⁴³ Bkz. Şafii, *Umm*, c.V, s.541.

بعض المنقطعات و ان)³⁴⁴ uyumlu oluyorsa da ikisinin de kaynağı aynı olabilmektedir.³⁴⁴ (وافقه مرسل مثله فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحدا

Dolayısıyla bu iki kavramı birbirinden ayırmak mümkün olmadığından bir başlık altında ele almayı tercih ettik. Şafii'nin mürsel ve munkatı' kavramlarını, genelde senedin son kısmındaki kopukluğu, bazen de mutlak olarak senedin herhangi bir yerinde ki kopukluğu ifade ederken kullandığını söyleyebiliriz. Ayrıca munkatı' kavramının ilk defa Şafiî tarafından kullanıldığını söyleyenler olmuştur.³⁴⁵ Şafii, "mürsel" ve "munkatı'" olarak tanımladığı rivayetleri, zikredeceğimiz şartlara haiz olması durumu müstesna, hüccet olarak kabul etmemektedir. Örneğin; bir husus ile ilgili rivayetleri değerlendirirken şöyle dediğini görüyoruz: "Malik'in A'mre'den rivayet ettiği hadis mürseldir. Ne hadis ehli nede biz, mürsel rivayetleri sahih bulmuyoruz."³⁴⁶ (وَحَدِيثُ مَالِكٍ عَنْ عُمَرَ مُرْسَلٌ وَأَهْلُ الْحَدِيثِ، وَنَحْنُ لَا نُنْشِئُ مُرْسَلًا)³⁴⁶

Bir başka örnekte de, "Munkatı olarak eserimde yazdığım bütün rivayetleri ya muttasıl ya da meşhur olarak işittim."³⁴⁷ (قال "الشافعي" وكل حديث كتبتّه منقطعاً، فقد سمعته)³⁴⁷ demektedir. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi, bu rivayetleri mutlak olarak reddetmemekte, kabulü için bir takım şartlar öne sürmektedir. Şafii, mürsel rivayetleri iki kısımda ele alır; 1- Tabiinin büyüklerinin mürsel rivayetleri, 2- Tabiinin büyüklerinden sonra ki tabakaların mürsel rivayetleri.

oa- Tabiinin büyüklerinin mürsel rivayetleri

Şafii, tabiinin büyüklerine ait mürsel rivayetleri bir takım şartları taşıması durumunda kabul edeceğini belirtir. Bunun nedenini de Hz. Peygamber'in bazı sahabeleriyle çok zaman geçirmelerine bağlar. O, munkatı' rivayetleri kategorilere ayırmaktadır. Buna göre; tabiinden olup Hz. Peygamber'den munkatı hadis nakledenlerin rivayetlerine bakılacağını, rivayet ettikleri hadisi mana açısından müsned bir rivayetle destekleyen hafızlardan güvenilir bir âlim olması durumunda,

³⁴⁴ Şafii, *Risâle*, s.215.

³⁴⁵ Bkz. Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu*, s.166.

³⁴⁶ Şafii, *Umm*, c.IV, ss.117-118.

³⁴⁷ Şafii, *Risâle*, s.198.

rivayeti aldığı kişinin rivayetinin sahih, hıfzının da kuvvetli olduğuna hükmedileceğini belirtir.

Yukarıda bahsettiğimiz özellikte mürsel rivayeti destekleyen müsned bir hadis olmaması durumunda ise, rivayeti kabul edilen başka birinin farklı ricallerle naklettiği mürsel bir rivayet ile desteklenmesi durumunda yine rivayetinin kabul edileceğini belirtir. Zira başka bir tarikle de mürsel hadis olmasının rivayetini güçlendireceğini, ancak derece olarak “*müsned*” rivayet ile desteklenen mürsel hadisten daha zayıf olduğunu söyler.

Munkatı’ rivayeti destekleyen başka bir müsned veya munkatı’ rivayet bulunmaması durumunda ise, naklettiği rivayeti destekleyen sahabe kavlinin olup olmadığına bakılacağını, Hz. Peygamber’den mürsel olarak rivayet edilen hadisi mana açısından destekleyen sahabe sözü olması durumunda rivayet ettiği hadisin aslının olduğuna hükmedileceğini ifade eder.³⁴⁸ (Allah her şeyi en iyi bilendir.)

Aynı şekilde rivayet ettiği munkatı’ hadisin, ilim ehlinin (fakihlerin) genelinin fetvasına muvafık olması durumunda da rivayetinin kabul edileceğini söyler. Örnek olarak; “*Varis için vasiyet yoktur*” rivayetini getirir ve şöyle der: “*Munkatı’ olmasına rağmen bu rivayeti delil olarak getirmemizin nedeni, meğâzi ehlinin tamamının bu rivayeti Hz. Peygamber’den nakletmeleri ve insanların bu hususta icmâ etmeleridir.*”³⁴⁹ (قال الشافعي رحمه الله عليه فاستدلنا بما وصفت من نقل عامة أهل المغازي عن النبي ألا واصمة لوارث على أن المواريث ناسخة للوصية للوالدين والزوجة مع الخبر المنقطع عن النبي صلى الله عليه وسلم وإجماع العامة على القول به.

Munkatı’ olarak rivayet edilen hadislerin kabulünde dikkat edilmesi gereken bir başka hususun da, ravinin başka yerlerde muttasıl senedlerle zikrettiği şeyhlerin, meçhul veya rivayeti kabul edilmeyen kişiler olup olmadığına bakılması gerektiğini, rivayette bulunduğu kişilerin meçhul veya güvenilir olmayan kişiler olmaması durumunda rivayetinin kabul edileceğini belirtir. Çünkü ona göre her ne kadar hadisi munkatı’ bir senedle rivayet etmiş olsa bile, genel anlamda rivayet aldığı kişilerin

³⁴⁹ Şâfiî, *Risâle*, s.61.

sika olması, munkatı’ senette ismini zikretmediği ravinin de sika olması ihtimalini güçlendirmektedir.

Bu şartların yanı sıra hadis hafızlarıyla ortak rivayet ettiği hadislerin isnadında onlara muhalefet edip etmediğine de bakılması gerektiğini, onlara muhalefet etmemesi durumunda da yine hadisin kabul edileceğini söyler. Muhalefet etmesi durumunda da ise, rivayet ettiği hadisin derece olarak hafızların rivayetinden üstün olup olmadığına bakılacağını, onların rivayetinden düşük olması durumunda, her ne kadar senedin zayıf olduğuna hükmedilse de metnin kaynağının sahih olduğuna hükmedileceğini söyler. Bu şartların hiç birini taşıması durumunda ise, insanlar tarafından hüccet olarak kabul edilmemesi için teşhir edileceğini belirtir.

Şafii, mürsel rivayetin zikrettiğimiz şartları taşıması durumunda kabul edilmesini hoş karşıladığını ancak hüccet değeri açısından müsned rivayetin seviyesine ulaşamadığını söyler. Çünkü düşen ravinin kim olduğu bilinmemektedir. Dolayısıyla adını zikretmediği ravinin rivayeti kabul edilmeyen biri olma ihtimali vardır. Ancak rivayetini destekleyen kendi seviyesinde “*mürsel*” bir rivayetin olmasının, hadisini müsned seviyesine çıkarmayacağını belirtir. Çünkü ona göre ikinci “*mürsel*” rivayette düşen ravinin de aynı kişi olması, dolayısıyla kaynaklarının da aynı olması ihtimali vardır. Aynı şekilde rivayetini destekleyen sahabe sözü veya fakihlerin fetvasının olmasının da onu muttasıl senedle gelen rivayet seviyesine çıkarmayacağını çünkü sahabeden veya fakihlerden işittiği sözün onlara ait bir görüş olup, Hz.Peygamber’e ait olmama ihtimalinin olduğunu söyler. Yine bu durumun hadisini kaynak açısından güçlendirmeyeceğini ifade eder.³⁵⁰

³⁵⁰ Bkz. Şâfii, *Risâle*, ss.214-216.

ob. Tabiin büyükleri dışındakilerin mürselleri

Şafii, tabiinin büyükleri dışında kalanların mürsel rivayetlerini kabul etmediğini şöyle izah eder: “*Tabiin büyüklerinden sonra gelen şahısların mürsel rivayetlerine gelince; zikredeceğimiz şu vecihlerden dolayı onlardan rivayeti kabul edilecek hiç kimse bilmiyorum.*”³⁵¹ Şafii’nin zikrettiği vecihleri şöyle sıralayabiliriz:

- Rivayetin senedinde adını zikretmedikleri kişiden (sahabeden) zaman olarak uzak olmaları,
- Rivayetlerinin kaynağının zayıf olduğuna dair karinelerin olması,
- Mana açısından rivayetlerinde çok fazla sapmaların olması, bunun neticesinde de rivayetlerde vehimlerin (hataların) çoğalması.

Sonuç olarak Şafî’nin rivayetlerin sahih kabul edilebilmesi için senedinin muttasıl olmasını veya rivayetin meşhur olmasını şart koştuğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte tabiinin büyüklerinin mürsel rivayetlerini de bazı şartları taşıması durumunda, her ne kadar müsned seviyesinde görmese de delil olarak kabul etmektedir. Tabiin dışındakilerin mürsel rivayetlerine ise hiçbir hüccet değeri atfetmediği görülür.

p- Nâsih ve Mensûh (الناسخ و المنسوخ)

Şafii, “*er-Risâle*” adlı eserinde nâsih ve mensûh konusunu özel bir başlık altında detaylı bir şekilde ele almaktadır. (الناسخ و المنسوخ ابتداء)³⁵² O, tıpkı Kuran ayetlerinde olduğu gibi hadislerde de, sahih olsa bile hepsiyle amel edilemeyeceğini, bunlardan bazılarının mensûh olup, hükmünün kaldırıldığını detaylı bir şekilde ele alarak konuyla ilgili pekçok delil getirir.³⁵³

Kanaatimizce Şafii’nin “*nâsih ve mensûh*”, “*ilelü’l-hadis*” ve “*ihtilafu’l-hadis*” konularını özel başlıklarla ele alarak geniş yer vermesinin temelinde, sahih

³⁵¹ Şafii, *Risâle*, s.216.

³⁵² Bkz. Şafii, *Risâle*, s.44.

³⁵³ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.92-93

hadisler arasında kesinlikle çelişki olamayacağını ispatlama çabasıdır. Şafii, muhtemel çelişki ve ihtilafları bu başlıklar altında toplayarak cevap vermeye çalışır. ona göre sünnetin Kuran karşısında ki konumu, mücmel ayetleri beyan etmek, birkaç vecih yâda genel bir manaya delalet edebilecek ayetleri ise tahsis etmek veya hakkında Kuran’da hiçbir hüküm bulunmayan hususlarda ortaya yeni bir hüküm koymaktır. Zira Allah, Hz. Peygamber’e itaati farz kılmakla, O’na bu yetkiyi vermiştir.³⁵⁴ Dolayısıyla hadislerin muhalefet etmesi durumunda, tercih için Kuran’a arz edilmesi dışında, hadislerin kabulü için Kuran’a arzı yanlış bulduğunu söyleyebiliriz. Örnek olarak Şafii, Hz. Peygamber’e nispet edilen “*Benden size bir rivayet ulaşırsa onu Kuran’a arz edin. Şayet Kuran ile uyumluysa o söz bendendir. Ancak Kuran’a muhalif ise o söz bana ait değildir.*” rivayeti ile ilgili olarak şöyle der: “*Bu hadis, munkatı’ olup meçhul bir şahıstan rivayet edilmiştir. Ayrıca bu hadisi rivayet eden kişinin başka hiç bir konuda da sahih rivayeti yoktur. Dolayısıyla biz bu tarz rivayetleri delil olarak kabul etmeyiz.*”³⁵⁵ Şafii, bunun tam aksini söyleyen, “*Sizden birinizi koltuğuna yaslanmış, kendisine yapılmasını emrettiğim veya yasakladığım bir hususla ilgili bir emir geldiğinde şöyle derken bulmayayım: ‘Bu rivayeti bilmiyorum. Sadece Allah’ın kitabında bulduğum şeylere tabi olurum*”³⁵⁶ rivayetini nakleder. Ancak şu hususu izah etmemiz gerekir; Şafii, mutlak anlamda hadislerin Kuran’a arz edilmesini yanlış bulmamaktadır. Bunun aksine rivayetler arasında muhalefet olması durumunda uyguladığı metotlardan birinin de Kuran’a arz olduğunu görüyoruz.³⁵⁷ O, herhangi bir muhalefet olmaksızın sahih hadisin kabulünde böyle bir uygulamayı yanlış bulmaktadır.

Şafii, bir rivayetin mensûh olduğuna hükmedilebilmesi için mutlaka onun yerine başka bir hükmün gelmiş olması gerektiğini söyler. Aksi takdirde nâsih ve mensûhtantan söz edilemeyeceğini belirtir. Çünkü ona göre bu durumda sünnetin hepsi “mensûh” olma ihtimali ile zan altında kalır.³⁵⁸ Örnek olarak Şafii, Hz. Peygamber’den rivayet edilen “*Su, sudandır.*”³⁵⁹ Hadisinin, Hz. Aişe’den rivayet edilen, “*Birleşme anında inzal olmasa bile uzuvların birleşmesi ile gusül gerekir*”

³⁵⁴ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.92.

³⁵⁵ Şafii, *Risâle*, s.98.

³⁵⁶ Şafii, *Risâle*, s.40.

³⁵⁷ Bkz. Şafii, *Risâle*, ss.171-172.

³⁵⁸ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.46.

³⁵⁹ Cinsel ilişki esnasında inzal olmaması durumunda sadece avret yerlerinin yıkanmasının yeterli olup guslün gerekmediğini ifade etmektedir. Bkz. Şafii, *Umm*, c.VIII, s.395.

hadisi ile neshedildiğini belirtir.³⁶⁰ O'nun nâsîh ve mensûh konusu ile ilgili öne sürdüğü en önemli iddialarından biri de Kuran'ın ancak Kur'an ile sünnetin de ancak sünnet ile neshedilebileceğidir.³⁶¹ Şafii'ye göre Allah Hz. Peygamber'e Kuran'da ki herhangi bir hükmü ortadan kaldırma yetkisi vermemiştir. Konuyla ilgili, *“Onlara apaçık ayetlerimiz okunduğunda sonunda bize varacaklarını düşünmeyenler şöyle dediler : ‘Bize bundan başka Kur'an (okunacak bir kitap) getir veya ondaki hükümleri değiştir.’ De ki, ben ancak bana vahyolunana tabi olurum. Benim ondaki hükümleri değiştirme yetkim yoktur. Rabbime isyan ettiğim takdirde büyük azap gününün gelmesinden korkarım.”*³⁶² Ayetini zikrettikten sonra şöyle der: *“Ayetten de anlaşıldığı üzere Allah, Peygamberin'den kendisine vahyolunana tabi olmasını istemiş, ona değiştirme yetkisini vermemiştir.”*³⁶³ Şafii'nin bu anlayışını her ne kadar lafza bağlılık olarak ya da sınırları anlaşılmadığından çelişki gibi görenler olmuşsa da, kanaatimizce bu anlayış, Şafii tarafından sünneti muhafazaya yönelik, korumacı bir yaklaşımdır. Zira O'na göre din, boşluk kabul etmez. Dolayısıyla Allah, (c.c.) gerek Kuran'da ki gerekse de sünnette ki bir hükmü ortadan kaldırıyorsa mutlaka yerine yeni bir hüküm getirir.³⁶⁴ Buna delil olarak da, *“Hükümünü kaldırdığımız ayetlerden fayda bakımından ya aynısını veya ondan daha hayırlısını getiririz. Allah'ın gücünün her şeye yeteceğini bilmez misin”*³⁶⁵ ayetini getirir. Dolayısıyla ona göre muhalefet durumunda tercih söz konusu olmaksızın sahih bir hadis yok sayılmaz ve herkesin tabi olması gerekir.³⁶⁶

³⁶⁰ Bkz. Şafii, *Umm*, c.VIII, s.395.

³⁶¹ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.46.

³⁶² 10/Yunus: 15.

³⁶³ Şafii, *Risâle*, s.46.

³⁶⁴ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.46.

³⁶⁵ 2/Bakara: 106. Bkz. Şafii, *Risâle*, s.45

³⁶⁶ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.151.

q- İhtilafu'l-Hadîs (اختلاف الحديث)/ İlelü'l-Hadîs (علل الحديث)

Şafii, “*ihtilafu'l-hadis*” ve “*ilelü'l-hadis*” konularını geniş bir şekilde ele almaktadır. Bu iki kavramı bir arada vermemizin nedeni, her iki başlık altında da ele aldığı konuların ve ortaya çıkan problemlerin çözümüne dair izlediği metodun aynı olmasıdır. Bununla beraber ikisinin arasında bir fark ortaya koymamız gerekirse, “*ilelü'l-hadis*” dediğimizde ihtilafın muhtemel nedenleri, “*ihtilafü'l-hadis*” dediğimiz de ise, ihtilafın çözümüne dair ortaya koyulan pratiğin anlaşıldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla “*ihtilafu'l-hadis*” kavramı aynı zamanda hadislerdeki illetleri de kapsamaktadır.

Şafii, ihtilafı giderirken her ne kadar bazen hadislerin senedlerini ele alıyorsa da, genelde metinle ilgili ihtilafları kastettiğini söyleyebiliriz. Yani hadis metinlerini, kendi içinde veya Kuran’la uyumu açısından ele almaktadır.

O, rivayetlerin metni ile ilgili ihtilaf nedeni olabilecek muhtemel illetleri şöyle sıralar;³⁶⁷

- Bazı hadislerin mana açısından Kuran’da nas olarak, bazılarının ise mücmel olarak karşımıza çıkması,
- Bazı hadislerin Anlam bakımından Kuran’da ki manadan daha fazla olması,
- Bazı hadislerin Mana bakımından Kuran’da hiç bulunmaması,
- Bazılarının Kuran’da ki mana ile müttefik, (uyumlu) bazılarının ise muhtelif (uyumsuzluk) olması,
- Hadislerden bazılarının nâsih, bazılarının mensûh olması,
- Bazı hadislerin Kuran’daki ayetlerle muhtelif (uyumsuz) olmasıyla beraber nâsih veya mensûh olduğuna dair bir delaletin olmaması,
- Bazı hadislerde Hz. Peygamberinin yasaklarının harama, bazılarında ise ihtiyara (yapıp yapılmamasında serbest bırakılması) hamledilmesi,

³⁶⁷ Bkz. Şâfiî, *Risâle*, ss.91-92; Ayrıca Bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, *Sunni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü*, ss. 212-213.

- Bazı muhtelif hadislerle amel edilmesinin yanı sıra bazılarının terk edilmesi sorunu,
- Kıyas yaparken muhtelif hadislerden bazılarına kıyas yapılırken, bazılarında kıyasın terk edilmesi,
- Muhtelif hadislerden bazıları delil olarak alınmazken, isnad açısından onunla eşit seviyede ya da daha zayıf başka alınması sorunu.

Şafii, tüm bu ihtilaflara genel olarak şöyle cevap verir: “ *Şayet Kuran’da ki ayet, nas olarak nazil olmuşsa, (manası açık) bu durumda hadis de onun gibi nas olur. Mücmel olarak nazil olmuşsa, hadisin görevi ayeti beyan etmektir. Hadiste ki mananın Kuran’da bulunmaması durumunda ise, Allah’ın Peygamber’e tabi olmayı farz kılması nedeniyle onun emrine tabi oluruz.*”³⁶⁸

Şafii’ye göre zikrettiğimiz tüm bu maddeler, hadislerde ihtilaf olması durumunda, göz önünde bulundurulması gereken hususlardır. Ayrıca uyumsuzluk durumunda göz önünde bulundurulması gereken bir başka husus, aralarında nâsih ve mensûh ilişkisinin olup olmadığının kontrol edilmesidir. Şayet herhangi birinin mensûh olduğuna delalet eden bir durum söz konusu değilse, bu durumda, her iki metninde sahih olduğuna hükmedileceğini belirtir.³⁶⁹ Buradan hareketle Şafii’nin, hadisi, sahih olması durumunda hüccet açısından Kuran ile eşit gördüğünü söyleyebiliriz. Ancak şu hususu da hatırlatmak gerekir ki, O’nun, hadisleri Kuran ile eşdeğer görmesi tamamen Hz. Peygamber’e atfettiği misyonla alakalı olup, teknik açıdan rivayetin kendisi ile alakalı değildir. Yani Şafii, Hz. Peygamber’in sözlerini vahyin kontrolünde gördüğünden ve Allah’ın istisnasız O’na itaat etmesini emretmesinden hareketle bu sonuca varmıştır. Yoksa hadis alımı konusunda mütesahil olmasıyla alakalı değildir. Bilakis O’ onun sahih hadis için ortaya koyduğu şartları göz önünde bulundurduğumuz da en azından o dönem için aklen hadisin sıhhat şartlarını zedeleyebilecek bütün ihtimalleri göz önünde bulundurduğunu görüyoruz O’na göre bu noktadan sonra rivayetlerde oluşabilecek ihtilaf nedenleri ravilerin anlayışına hamledilir.³⁷⁰ Zira Hz. Peygamber’in Arap olduğunu ve bu dilin yapısı gereği, bazen söylediği sözden genel, bazen de özel bir anlam kastettiğini,

³⁶⁸ Şafii, *Risâle*, s.92.

³⁶⁹ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.92.

³⁷⁰ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.94.

bazen de sorulan soruya kifayet miktarı cevaplar verdiğini, ancak ondan bu haberi nakleden ravilerin kendi anlayışlarına göre, bazısının daha uzun bazısının ise daha kısa rivayet ettiğini belirtir. Yani ona göre ravilerin rivayet ettikleri metinler, birbiriyle çelişkili olmayıp bir diğerini tamamlayıcı nitelikte olabilmektedir. Ayrıca bazısın meseleyi bilmeden sadece duyduğu cevabı naklettiğini, bazısının da cevabı meseleyle beraber naklettiğini, dolayısıyla rivayetlerinde ziyade veya eksik olması aralarında çelişki olduğu anlamına gelmediğini söyler. Yine bazen iki ayrı husus ile ilgili ortaya bir sünnet koyduğunu ancak hadisleri duyanların bu ayrımı yapamadıkları için ikisinin aynı mesele olduğunu zannederek ihtilafa düşüklerini belirtir. Bazen de iki hususla ilgili, ortaya sünnet koyduğunu, bunların bir yönüyle ortak oldukları gibi başka yönleriyle de birbirinden farklı olabileceğini, dolayısıyla ravilerden birinin bir manayı ötekinin ise diğer manayı hıfzederek naklettiğini ve bu durumun ihtilaf varmış gibi görünmesine neden olduğunu, gerçekte ise ihtilaf olmadığını söyler. Yine bazen koyduğu sünneti neshettiğini ancak Hz. Peygamber bunu açıklamış olsa bile rivayeti aktaran kişinin bunu kaçırmış olabileceğini belirtir. Dolayısıyla iki şahıstan birinin nâsih olan rivayeti aktarırken ötekinin mensûh olan rivayeti aktarmış olabileceğini, bu durumun da ihtilaf ve çelişki varmış gibi görünebileceğini söyler.³⁷¹ Tüm bu ihtimaller dışında kalan ihtilafların ise, muhaddisten (raviden) kaynaklı bir vehimden ötürü meydana gelmiş olabileceğini ifade eder.³⁷²

Şâfii'nin, rivayetler arasında ki ihtilafları ele alırken tüm bu hususları göz önünde bulundurarak tercih yaptığını söyleyebiliriz. Ona göre rivayetler arasında yapılan tercihin mutlaka bir nedene dayanması gerekir.³⁷³ Bu tercih nedenlerini genel hatlarıyla şöyle sıralayabiliriz;³⁷⁴

- Tercih ettiği rivayetin Kuran'a daha çok benziyor olması,
- Tercih ettiği rivayetin sünnete daha çok benziyor olması,
- Tercih ettiği rivayetin râviye isnadının meşhur olması,
- Râvinin âlim, fakih ve hâfız olması,

³⁷¹ Bkz. Şâfii, *Risâle*, ss.92-93

³⁷² Bkz. Şâfii, *Risâle*, s.94.

³⁷³ Bkz. Şâfii, *Risâle*, s.127.

³⁷⁴ Bkz. Şâfii, *Risâle*, s.127.

- Tercih edilen rivayetin birkaç tariki varken terk edilen rivayetin sadece tek tarikle gelmiş olması,
- Tercih edilen rivayetin ilim ehli nezdinde daha ma'ruf olması,
- Kıyasa daha uygun olması ve sahabenin çoğunun görüşünün o yönde olmasıdır.

Netice olarak Şafîî, Hz. Peygamber'den gelen rivayetler arasında asla çelişki olamayacağını çünkü Hz. Peygamber'in kendi hevasından bir şey söylemeyeceğini ve sözlerinin vahye dayalı olduğunu ifade eder. Bununla beraber aralarında çelişki varmış gibi görünen rivayetlerde aslında çelişki olmadığını, bir takım nedenlerin bilinmemesinden dolayı zahiren çelişki varmış gibi görüldüğünü belirtir. Ancak Şafîî, tüm bunlara rağmen aralarında ki çelişki kaçınılmaz görünüyorsa, bu durumda çelişkiyi ravinin yanlış anlamasıyla izah eder.

2- RAVİLERİ DEĞERLENDİRMEDE KULLANDIĞI KAVRAMLAR

a- Muhaddis (محدث)

Şafîî “*muhaddis*” kavramını hadisi rivayet eden râvî için pek çok yerde kullanmaktadır. Örnek olarak Şafîî, hadislerin ihtilafı ile ilgili muhtemel nedenleri sayarken son olarak da muhaddisin yanlış aktarmış olabileceği ihtimalini zikreder.³⁷⁵ (أو وهما من محدث)

Bir başka yerde de muhaddiste aradığı şartların, şahilik yapan kişide aradığı şartlardan daha fazla olduğunu belirtir.³⁷⁶ (وَإِنَّا لَنَطْلُبُ فِي الْمُحَدِّثِ أَكْثَرَ مِمَّا نَطْلُبُ فِي الشَّاهِدِ) Yukarıda verdiğimiz örneklerden anlaşılacağı üzere Şafîî, “*muhaddis*” kavramını hadisleri rivayet eden râviler için kullanmaktadır.

³⁷⁵ Bkz. Şafîî, *Risâle*, s.94.

³⁷⁶ Bkz. Şafîî, *Umm*, c.IX, s.13.

b- Adl (عدل)

Şafii, adaleti; kişinin Allah'ın emirlerine itaat etmesi, adaletin ne olduğunu ve onu zedeleyecek şeyleri bilmesi olarak tanımlar.³⁷⁷ (والعدل أن يعمل بطاعة الله عز و جل فكان) O'nun “*adalet*” kavramını çeşitli münasebetlerle gerek râvi gerekse de şahitlik yapan kişi için kullandığını görüyoruz. Râvi için kullanınca "عدل, عادل, صادق" gibi lafızlarla ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Şafii'nin, râvinin adaleti konusunda bir başka önemli yönü de, râviyi farklı açılardan ele alarak değerlendirmesidir. Örnek olarak, râvi ile ilgili şu değerlendirmesini zikredebiliriz:

*“Müslümanların çeşitli halleri ve ruh yapıları vardır. Bazen kişi bazı konularda titiz ve duyarlı davranmazken bazı konularda bu hassasiyeti gözetir. Aynı şekilde insanlar bazen takva sahibi olmasa bile bir haber konusunda kendisine güven duyulması durumunda toplumda ki itibarını kaybetmemek ve onurunu zedelememek için başka hususlarda hassas davranmazken yalan konusunda son derece hassas davranabilir.”*³⁷⁸

Ancak şunuda belirtmemiz gerekir ki, Şafii'nin bu sözleri, dini hassasiyetleri olmayan kişilerden hadis kabul ettiği anlamına gelmemektedir. O, bu analizi muhaddislerin kendi sorumluluklarını yerine getirme de ne kadar hassas davranacaklarını ifade etmek için yapmaktadır. Zira devamında da bu hususu ifade ettiğini görüyoruz.³⁷⁹ Yani tıpkı şahitlikte olduğu gibi hadis rivayetinde de adalet şartının olduğunu ve bir şahsın adil olarak kabul edilebilmesi için, ya rivayeti alan kişilerin nezdinde adaletin bilinmesi veya başkası tarafından ta'dil edilmiş olması gerektiğini söyler. Ayrıca sika birinin bir raviden hadis rivayet etmiş olmasının onu ta'dil ettiği anlamına gelmediğine vurgu yapar. Şafii bu durumu şahitlik ile kıyaslar. Nasıl ki, fakih ve âlim olan dört kişinin bir şahıs hakkında bir olayı gördüğüne dair şahitlik etmeleri, o kişiyi ta'dil ettikleri anlamına gelmiyorsa aynen öyle de sika birinin, başka birinden rivayet etmesi, onu ta'dil ettiği anlamına gelmemektedir. Şafii'nin bu tutumunda etkili olan başlıca neden; kendi ifadesiyle karşılaştığı kişilerin

³⁷⁷ Bkz. Şafii, *Risâle*, 9.

³⁷⁸ Şafii, *Risâle*, ss.179-180.

³⁷⁹ Bkz. Şafii, *Risâle*, ss.171-172.

sika kişilerden rivayette bulundukları gibi sika olmayan kişilerden de rivayet etmeleridir. Bunun istisnasını görmediğini söyler. Ayrıca insanların hadis rivayetinde şahitlikte olduğu kadar titiz davranmayıp bu konuda daha gevşek olduklarını belirtir.³⁸⁰

Netice olarak Şâfiî', gerek ravi gerekse de şahitlik yapan kişinin şahitliğinin kabul edilebilmesi için adil olmalarını şart koşturur. Adaletlerinin tespitini de ya kendi nezdinde bilinmesine veya başkalarının onların adaletine dair şahitlik yapmalarına bağlar.

c- İmam (امام)

Şâfiî'nin bazen de ravinin güvenilirliğini "imam" lafzıyla ifade ettiğini görüyoruz. Örneğin rivayet ettiği hadisin farklı tariklerini zikrettikten sonra hadisi rivayet eden İbn Şihâb ez-Zührî için şöyle der: "*İbn Şihab, bizim nezdinde hem hadis ilminde hem rivayetler arasında tercih yapma hususunda hem de sika şahısları tanıma konusunda imamdır. Onun rivayette bulunduğu şahıslardan daha faziletli kimseleri bilmiyoruz.*"³⁸¹ (وابن شهاب عندنا إمام في الحديث)

Şâfiî'nin İbn Şihâb için "imam" kavramını kullandığı saikadan, Onun, bu kavramı, hem hadis, hem de rical ilminde zirve olan kişiler için kullandığını anlıyoruz.

d- Sikâ (ثقة)

Şâfiî, "ثقة" pek çok yerde gerek ravinin gerekse de şahitlik yapan kişinin güvenilirliğini ifade ederken kullanmaktadır. Seleflerinde olduğu gibi onunda bazen bu kavramı tek başına, bazen "ثقة حافظ", bazendelafzıyla'dil birşeklinde ³⁸² "ثقة حافظ"

³⁸⁰ Bkz. Şâfiî, *Risâle*, ss.172-173.

³⁸¹ Şâfiî, *Risâle*, s.218.

³⁸² Bkz. Şâfiî, *Risâle*, s.173.

³⁸³ şeklinde iki ta'dil lafzıyla beraber kullandığını görüyoruz. Kanaatimizce râvi için birkaç ta'dil lafzını bir anda kullanması te'kit ifade etmektedir. Eserlerinde kullanım açısından pek çok örneğini görmek mümkündür. Bir örnek ile göstermek gerekirse; Şafii, “Hz. Peygamber, verdiği hükümde şahitle beraber yemin de ettirdi” rivayetinin senedini zikrettikten sonra hadisi rivayet eden es-Sekafî ile ilgili şöyle der: “O, sika biridir.”³⁸⁴ (رَوَى النَّقَّافِيُّ، وَهُوَ ثِقَّةٌ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى عَنْ)³⁸⁴ (جَابِرٍ)

e- Sebt (ثبت)

Şafii'nin, "ثبت" kavramını ravi için sadece iki yerde kullandığını tespit edebildik. Rivayetin sıhhat durumunu ifade ederken ise "ثبت" kavramını ve türevi olan siygaları pek çok yerde kullandığını görüyoruz. Rivayetler için kullandığında sahih ve güvenilir olmasını kastettiğini “*sahih hadis*” bölümünde ifade etmiştik.³⁸⁵ Şafii'nin ravi için de güvenilir anlamında kullandığını söyleyebiliriz. Zira "ثبت" kavramı anlam olarak, lugatta bir şahısın güvenilir olduğunu ifade etmektedir.³⁸⁶ Ayrıca “sika” kavramı ile beraber kullanıldığında o ravinin güvenilirliğinin tekid edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin Şafii, İbn Şihâb'tan gelen bir rivayeti değerlendirirken şöyle der: “Bu konuda ona muhalefet eden sika ve sebt birine rastlamadım”³⁸⁷ (وَلَمْ نَعْرِفْ ثِقَةً نَبْتَأُ بِخَالِفِهِ)³⁸⁷

Bir başka örnekte de Şafii, hadis rivayetlerine karşı takınılması gereken tutumdan bahsederken önüne gelen her rivayeti kabul etmenin yanlış olduğunu söyler. Ayrıca buna dair âlimlerin bir takım uygulamalarını zikreder. Örneğin Atâ b. Ebi Rabah'ın adet olarak meclislerde bazı rivayetleri sorduğunu ancak duyduklarından sadece güvenilir bulduklarının rivayetini kabul ettiğini ve bu hususla ilgili şöyle dediğini aktarır: “Bunların bir kısmı güvenilir kişilerden işittiğim bir

³⁸³ Bkz. Şâfii, *Risâle*, s.172.

³⁸⁴ Şafii, *Umm*, c.II, s.583.

³⁸⁵ Bkz. *Tez*, ss.93-94.

³⁸⁶ Bkz. Luveys Ma'lûf, *el-Muncîd*, s.68.

³⁸⁷ Şafii, *Umm*, c.II, s.650.

كان عطاء بن أبي رباح يسأل (388 ” kısmı da güvenilir kişilerden işitmediğim rivayetlerdir. (عن الشيء فيرويه عن قبله و يقول سمعته وما سمعته من ثبت

f- Hâfız (حافظ)

Şafii'nin rivayetin kabulü için râvide aradığı şartlardan biri de hadisin ezberinde olmasıdır. Şafii bu kavramı, râvi için rivayetin ya ezberinde olması ya da hadisi rivayet ettiği kitabını muhafaza etmesi anlamında kullanmaktadır. Bu durumu şöyle ifade eder: “*Hadisi rivayet eden kişi şayet hafızasından rivayet ediyorsa ezberinde olması, kitabından rivayet ediyorsa da kitabını koruyor olması gerekir.*”³⁸⁹ (حافظاً إن حدّث به مِنْ حِفْظِهِ، حافظاً لكتابه إن حدّث مِنْ كتابه)

Ancak şunu ifade etmemiz gerekir ki; O, bu kavramı hadisi lafzı ile rivayet eden kişi için kullanmaktadır. Hadisi mana ile rivayet eden raviler için ise âlim ve âkil olmaları şartını öne sürmektedir. Ona göre hadiste asıl olan lafız ile rivayet olmakla beraber mana ile rivayet edilmesi de caizdir. Ancak mana ile rivayet eden kişinin lafzın değişmesiyle manada oluşabilecek değişiklikleri bilmesi gerekir. O, bu durumu ravinin âlim ve âkil olmasıyla ifade eder³⁹⁰ (عاقلاً لما يحدث به عالماً بما يحيل معاني) (الحديث Benzen de "حافظ" kavramını "مأمون" kavramı ile beraber kullandığını görüyoruz. Örnek olarak Şafii, tabiin büyüklerinin mürsel rivayetlerinin kabul şartlarını sayarken, hadisi müsned olarak rivayet eden hâfız ve me'mun kişilere muhalefet etmemesini zikreder.³⁹¹ (شركة الحفاظ المأمونون فأسندوه الى رسول الله بمثل معنى ما) (روى Kanaatimizce bu kullanım ravinin güvenilirliğini tekid etmektedir.

³⁸⁸ Şafii, *Umm*, c.VII, s.255.

³⁸⁹ Şafii, *Risâle*, s.171.

³⁹⁰ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.171.

³⁹¹ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.214.

g- Cerh (جرح)

Şafii'nin incelediğimiz eserlerinde râvi için “cerh” kavramını doğrudan kullandığına rastlayamadık. Ancak rivayete ve raviye karşı takınılması gereken tutumdan bahsederken, Hz. Ömer'in, haberi vâhid ile bazen amel edip bazen de terk ettiği iddiasını kabul etmediğini şu sözleriyle ifade eder: “*Nasıl ki hâkim, şahidin cerhi veya adaletinin bilinmezliği söz konusu olmaksızın, bir defa iki şahitle hüküm verirken bir başka defa iki şahitle hüküm vermeyi redetmesi düşünülemez, haberi vâhid ile de adaleti zedeleyecek bir neden olmaksızın bir hususta amel edilip, başka hususta amelin terk edilmesii caiz değildir*”³⁹² (لا يجوز على إمام فى الدين عمر ولا) غيره أن يقبل خبر الواحد مرة وقبوله له لا يكون إلا بحجة عنده ثم يرد مثله أخرى ولا يجوز هذا على عالم عاقل أبداً ولا يجوز على حاكم أن يقضى بشاهدين مرة، ويمنع بهما أخرى، إلا من جهة جرحهما أو الجهالة (بعدلها) Şafii'nin yaptığı bu açıklamasından O'nun, “cerh” kavramını gerek ravi gerekse de herhangi bir şahıs için adaletini zedeleyecek hususları kastederek kullandığı anlaşılmaktadır.

Daha önce Ebu Hanife, yakın öğrencileri ve Malik'in râvi ile ilgili kullandıkları kavramlardan bahsederken bu kavramların aslının şahitliğe dayandığına ve onunla paralel geliştiğine değinmiştik. Zirettiğimiz sözlerinden anlaşılabileceği üzere Aynı durumu Şafii'de de görüyoruz. Zira O, râvi ile ilgili hususlardan bahsederken sürekli referans olarak şahitliği delil gösterir. Şahitlik bölümünde ele aldığı konuları incelediğimiz de en fazla üstünde durduğu temel hususlar, şahitlik yapan kişinin adaleti, fâsık ve yalancı olmaması, ayrıca başkası tarafından ta'dil edilmiş olması veya hâkimin nezdinde adaletinin sabit olmasıdır.³⁹³ Şafii'nin önemle üstünde durduğu hususlardan birisi de, cerh eden kişi âlim ve fakih bile olsa cerh nedenini açıklamadığı ve hâkim nezdinde geçerli bir cerh olmadığı sürece yaptığı cerhin kabul edilmeyeceğidir. Bu durumu şu sözleriyle ifade eder: “*Cerh eden kişi, muhatabını neyle cerh ettiğini zikretmediği sürece yaptığı cerhi kabul etme!*”³⁹⁴ (وَلَا تَقْبَلُ الْجَرْحَ مِنْ) (الْجَارِحُ إِلَّا بِتَفْصِيلٍ مَا يَجْرَحُ بِهِ الْجَارِحُ الْمَجْرُوحُ) Şafii, bunun nedenini, cerhin göreceli olup bazılarına göre adil kabul edilen birinin bazen başkası tarafından tekfir edilebileceği,

³⁹² Şafii, *Risâle*, s.201.

³⁹³ Bkz. Şafii, *Risâle*, ss.170-173.

³⁹⁴ Şafii, *Umm*, c.VIII, s.129.

bu hususta insanların sâlih kişiler olsalar bile çok adil davranmayıp ön yargılı olabilecekleriyle izah eder. Örneğin sırf karşısındakini bidat ve hevâ ehlinden gördüğü için cerh eden insanlarla karşılaştığını, bu tarz cerhlerin makbul olmadığını ve mutlaka cerh ettiği hususun bizzat gözleriyle gördüğü veya kulaklarıyla işittiği bir şey olması gerektiğini söyler. Ayrıca cerh ettiği konunun da yalan fık gibi kişinin güvenilirliğini zedeleyecek geçerli bir husus olması gerektiğini belirtir.³⁹⁵

Netice olarak Şafii, “cerh” kavramını genel olarak kişinin güvenilirliğinin zedelenmesi anlamında kullanmakta ve cerhin kabul edilebilmesi için sebebinin müfesser olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

h- Kizb (كذب)

Şafii’nin, “kizb” kavramını, incelediğimiz eserlerinde şahit için pek çok yerde, birkaç yerde de ravi için kullandığını tespit edebildik. Ancak “*er-Risâle*” adlı eserinde, ravinin rivayet ettiği hadisin kabul edilebilmesi için yalan söylemeyen, güvenilir biri olması gerektiğini, detaylı olarak ele aldığını görüyoruz.³⁹⁶ Daha önce de değindiğimiz gibi Şafii, insanların çeşitli hallerinin olduğunu ve en güvenilir oldukları alanların ise toplumda sorumluluk sahibi oldukları alanlar olduğunu belirtmektedir. Ona göre bazen insanlar itibarlarını kaybetmemek için takvadan olmasa bile hayâdan dolayı bu alanlarda daha hassas davranabilirler. Hadis ilminde de bu sorumluluğu muhaddislerin yüklendiğini ve toplum tarafından dinin öncüleri olarak kabul edilen takva sahibi doğru sözlü insanlar olduklarını söyler. Zira Allah’ın her durumda doğru sözlü olmakla onları ilzam ettiğinin ve Hz. Peygamber’e yalan isnad etmenin onları ateşe götüreceğinin farkında olduklarını belirtir.³⁹⁷ (فوعد على) (الكذب على رسول الله النار)

³⁹⁵ Bkz. Şafii, *Umm*, c.V, s.508.

³⁹⁶ Bkz. Şafii, *Risâle*, ss.170-183

³⁹⁷ Bkz. Şafii, *Risâle*, ss.179-180.

i- Muttehem (مُتَّهَم)

Şafîî'nin, "مُتَّهَم" kavramını genelde adaletin zedelenmesinden dolayı şahitliği kabul edilmeyen şahıs veya hadisi kabul edilmeyen ravi için kullandığını söyleyebiliriz. Örneğin Şafîî'nin, "muttehem" kavramını, hadis rivayet eden kişinin rivayetinin terkedilmesine neden olacak bir şeyle itham edilmesi anlamında şöyle kullandığını görüyoruz; *"Bir âlimin, tercih ettiği hadisin ravisinin daha sika olması, ravinin rivayet ettiği hadisi hıfzetmemesi veya ravinin müttehem olması gibi durumlar söz konusu olmaksızın bazen haberi vâhid ile amel ederek bir şeyin helal veya haram olduğuna hükmetmesi ve yine hüccet değeri aynı başka bir haberi vahidi ise terk etmesi caiz değildir."*³⁹⁸ (فلا يجوز عندي على عالم أن يثبت خبر واحد في كثير فيحل به و) يحرم و يرد مثله إلا من جهة أن يكون عنده حديث يخالفه فيكون ما سمع ومن سمع منه أوثق عنده ممن حدثه (خالفه أو يكون من حدثه ليس بحافظ أو يكون متهما عنده) Şafîî'nin bu sözlerinden Ona göre müttehem olan bir ravinin hadisinin terkedilmesinin caiz olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce bu durum ravinin adaletin zedelenmesiyle alakalıdır. Zira bir başka yerde de müttehem olan kişilerden hadis rivayetinin caiz olmadığını belirtmektedir.³⁹⁹ (لم يجز أن نحتج بحديث المتهمين)

j- Galat (غلط) Vehm (وهم)

Şafîî'nin, râvinin rivayet ettiği hadiste hata yapmasını ifade ederken "غلط" ve "وهم" kavramlarını ve türevleri olan "غلط, يغلط" siygalarını kullandığını söyleyebiliriz. Ayrıca Şafîî'nin nadiren de "وهم" kavramını rivayetın zayıf olduğunu ifade ederken kullandığını da görüyoruz. Bu kavramları hadis ravileri için kullandığı yerleri incelediğimizde, Şafîî'nin genelde ravilerin kasıtsız yaptığı hataları kastettiğini söylemek mümkündür. "غلط" kavramının kullanımına örnek olarak Şafîî, bazen insanların bir şeyin sünnet olduğuna, icmâ' olmaksızın, tek tarikile gelen bir rivayet ile hükmettiklerini ifade ettikten sonra şöyle der: *"Bizim verdiğimiz hüküm zahire bakılarak verilmiş bir hükümdür. Zira hadisi rivayet eden ravinin hata yapma*

³⁹⁸ Şafîî, *Risâle*, s.213.

³⁹⁹ Bkz. Şafîî, *Umm*, c.VIII, s.742.

ihtimali vardır.”⁴⁰⁰ (لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث) Ayrıca Şafii, hadis rivayetlerinde çok hata yapanların rivayetlerini kabul etmediğini belirtmektedir.⁴⁰¹

Şafii'nin, “vehm” kavramını, raviyi değerlendirirken kullandığında, rivayeti yanlış anlaması veya yanlış aktarması gibi hususları kastettiğini söyleyebiliriz. Örnek olarak Şafii, hadislerin arasında ihtilaf nedeni olabilecek hususları zikrettikten sonra, şayet tüm bunlara rağmen herhangi bir ihtilaf nedeni bulunamıyor ve çelişki giderilemiyorsa, bu durumda hatanın ya ravinin hadisi muhtasar olarak almasına veya ondan kaynaklı başka bir vehme (hataya) hamledileceğini belirtir.⁴⁰² (أَوْ وَهْمًا) (مِنْ مُحَدِّثٍ)

“vehm” kavramının rivâyet için kullanımına örnek olarak Şafii, muhatabıyla fıkhi bir hususu değerlendirirken aralarında geçen bir konuşmada kendisine şöyle dediğini aktarır: “konuyla ilgili iki muhtelif rivayet gelmiştir. Ancak bunlardan biri sahih değildir.”⁴⁰³ Şafii'nin hangisinin sahih olmadığını sorarken, rivayet için “vehm” kavramını zayıf anlamında kullandığını görüyoruz. (قَالَ لَا وَلَكِنَّ أَحَدَ الْحَدِيثَيْنِ وَهْمٌ) (قُلْتُ فَأَيُّهُمَا الْوَهْمُ)

Sonuç olarak Şafii, ravinin kasıtsız yaptığı hataları ifade ederken “غلط” ve “vehm” kavramlarını kullanmaktadır. Kanaatimice bu kullanımların ravinin adaleti ile ilgisi olmayıp zaptıyla alakalıdır. Ayrıca “vehm” kavramını nadiren de rivayetin zayıf olması anlamında kullandığı görülmektedir.

k- Mechûl (مجهول)

Şafii, “mechûl” kavramını gerek fıkhi hususlarda gerekse de râviyi değerlendirirken kullanmaktadır. İncelediğimiz eserlerinde sadece bir yerde rivayeti değerlendirirken, “ma'ruf” kavramının zıddı olarak kullandığını da tespit edebildik.⁴⁰⁴ (حُجَّتْنَا عَلَيْهِ أَنَّ حَدِيثَهُ مَجْهُولٌ لَا يَثْبُتُ مِثْلُهُ، وَحَدِيثُنَا مَعْرُوفٌ)⁴⁰⁴ Kanaatimizce burada

⁴⁰⁰ Şafii, *Risâle*, s.276.

⁴⁰¹ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.175-176.

⁴⁰² Bkz. Şafii, *Risâle*, s.94.

⁴⁰³ Şafii, *Umm*, c.V, s.539.

⁴⁰⁴ Bkz. Şafii, *Umm*, c.VIII, s.518.

“mechûl” kavramıyla rivayetin zayıf olduğunu ifade etmektedir. Zira Şafii’nin bu bağlamda ma’ruf olarak nitelendirdiği rivayeti de tek tarikla zikrettiğini görüyoruz.⁴⁰⁵ Dolayısıyla ma’ruf olmasının tarik sayısı ile ilgisi yoktur.

"meçhul" kavramını ravi için kullandığında ise iki manada kullandığını söylemek mümkündür; 1) Senedi “mürsel” (munkatı) olan rivayette düşen râvi için⁴⁰⁶, 2) Râvinin ismi zikredilmiş olmasına rağmen tanınmıyor olmasını ifade ederken.⁴⁰⁷

Şafii, her iki durumda da rivayeti munkatı’ kabul ettiğini belirtir. Birinci kısmı, arada düşen ravinin kim olduğunun bilinmemesi nedeniyle sika olmama ihtimalinden dolayı, İkinci kısmı ise, ismi zikredilmiş olsa bile kendi nezdinde meşhur olmaması nedeniyle yine sika olup olmadığının bilinmemesinden dolayı kabul etmediğini söyleyebiliriz. Örnek olarak, عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عُمَرَ عَنْ ابْنِ مَوْهَبٍ عَنْ تَمِيمٍ "عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عُمَرَ عَنْ ابْنِ مَوْهَبٍ عَنْ تَمِيمٍ" isnadıyla gelen bir rivayeti değerlendirirken senedin ravilerinden, İbn Mevheb’in kendilerince bilinen biri olmadığını dolayısıyla rivayetin munkatı’ olduğunu söylemesini zikredebiliriz.⁴⁰⁸ Şafii’nin râvi ile ilgili “mechûl” konusunda ortaya koyduğu şartları yine şahitlik yapan kişi ile kıyas ederek oluşturduğunu görüyoruz. O, nasıl ki şahitlik yapan kişinin meçhul olması durumunda şahitliği makbul olmuyorsa, aynı şekilde mechûl ravinin de rivayetin makbul olmadığını söyler.⁴⁰⁹ (كُلَّمَا غَابَ عَنِّي مِمَّا يُمَكِّنُ فِيهِ أَنْ يَحْمِلَهُ عَنْ ثِقَةٍ أَوْ عَنْ مَجْهُولٍ لَمْ تَقُمْ عَلَيَّ بِهِ حُجَّةٌ حَتَّى أَعْرِفَ مَنْ (حَمَلَهُ عَنْهُ بِالثِّقَةِ فَأَقْبَلَهُ أَوْ أَجْهَلُهُ فَلَا أَقْبَلُهُ

Netice olarak Şafii, “meçhul” kavramını gerek ravi gerekse de rivayet için kullandığında her ikisinin de kabul edilmeyeceğini ifade etmektedir. Mechûl rivayeti kabul etmeme nedeni, kaynağının bilinmiyor olmasıdır. Mechûl olan raviyi kabul etmemesi ise, sika olup olmadığının bilinmemesiyle alakalıdır. Bu nedenledir ki, mürsel rivayet kısmında da belirttiğimiz gibi sadece sikalardan rivayet ettiğinden emin olduğu kişilerin mürsel rivayetlerini kabul etmektedir.⁴¹⁰

⁴⁰⁵ Şafii burada kişinin avretine dokunmasıyla abdestinin bozulacağına dair isnadı Hz. Peygamber’e dayanan Busra bint. Safvân’ın rivayetini zikreder. Bkz. Şafii, *Umm*, c.VIII, s.517.

⁴⁰⁶ Bkz. Şafii, *Umm*, c.II, s.650.

⁴⁰⁷ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.98.

⁴⁰⁸ Bkz. Şafii, *Umm*, c.V, s.164.

⁴⁰⁹ Bkz. Şafii, *Umm*, c.II, s.650.

⁴¹⁰ Bkz. *Tez*, ss.97-100.

I- Müdellis (مدلس)

Şafii, ravinin müdellis olması hususunu “*er-Risâle*” adlı eserinde detaylı bir şekilde ele almıştır. O, rivayetin kabul edilebilmesi için ravinin müdellis olmaması gerektiğini söyler. Müdellisi de; karşılaştığı şeyhten işitmediği hadisleri rivayet eden ve Hz. Peygamber’den rivayette bulunan sika kişilere muhalefet eden râvi olarak tanımlar.⁴¹¹ (بريا من أن يكون مدلسا يحدث عن من لقي ما لم يسمع منه ويحدث عن النبي صلى الله عليه)⁴¹² Tedlis ile ilgili bu tanımın ilk defa Şafii tarafından yapıldığı zikredilmektedir.⁴¹²

Şafii, karşılaştığı şeyhlerden sadece işittiği hadisleri rivayet eden kişilerden, "حدثني فلان عن فلان", "سمعت فلانا يقول سمعت فلانا" gibi mübhem veya "عن" lafzı ile yapılan rivayetleri kabul edeceğini söyler. Ancak ravinin bir defa olsa bile tedlîs yaptığını fark etmesi durumunda yalancılıkla itham etmemekle beraber, ona karşı daha ihtiyatlı davranacağını ve sadece "حدثني" ve "سمعت" gibi lafızlarla yaptığı rivayetleri kabul edeceğini belirtir.⁴¹³

3- RİVAYET LAFIZLARI

a- İsnad

Şafii'nin, metnin güvenilir olduğunun teminatı olan raviler zincirini isnad olarak tanımladığını söylememiz mümkündür. Zira Eserlerinde pekçok yerde bu saika da kullandığını görüyoruz. Bir örnek ile gösterelim: “*Hişâm’ın hadisinin isnadı muttasıldır.*”⁴¹⁴ (إِسْنَادُ حَدِيثِ هِشَامٍ مُتَّصِلٌ)

⁴¹¹ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.171.

⁴¹² Bkz. Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu*, s.169.

⁴¹³ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.174.

⁴¹⁴ Şafii, *Umm*, c.VII, s.607.

b- Ahberenâ, Ahberenî (أخبرنا, أخبرني)

Şafii'nin rivayetleri aktarıken en fazla "أخبرنا, أخبرني" kavramlarını kullandığını görüyoruz. Eserlerinde yüzlerce örneğini görmek mümkündür. Bir örnek vermek gerekirse, Şafii'nin, isnadını Hz. Peygamber'e dayandırdığı, "*Rabi'-Şâfii-İbrahim b. Muhammed-İbn A'clân-Abdullah b. Râfi'-Ümmü Seleme-Hz. Peygamber*" senedini zikredebiliriz.⁴¹⁵ (أَخْبَرَنَا الرَّبِيعُ قَالَ أَخْبَرَنَا الشَّافِعِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ عَجْلَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَافِعٍ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Bunun yanı sıra sahabeye nispet edilen mevkuf rivayetleri ve Kuran ayetlerini aktarırken de "أخبرنا" kavramını kullandığını görüyoruz. Bu husus, Şafii'nin "أخبرنا" kavramını hadis rivayetleri dışında da kullandığını göstermesi açısından önemlidir. Yani, "أخبرنا" kavramının kullanımını sadece şeyhlerden bizzat işittiği rivayetlerle sınırlamamıştır. Ancak bununla beraber Kuran'ı müstesna tutarsak bizzat işitmediği rivayetlerde "أخبرنا" yerine "أخبر" lafzını kullanmayı tercih ettiğini söylemek daha doğru bir tespit olacaktır. Örneğin senedini zikretmeksizin doğrudan Hz. Peygamber'den yaptığı rivayette . kullandığını görüyoruz şeklinde⁴¹⁶ "فأخبر رسول الله" Şafii'nin Kuran dışında başka eserlerden rivayette bulunup bulunmadığına veya bulunduysa da hangi lafızları tercih ettiğine dair incelediğimiz eserlerinde bir bilgiye rastlayamadık. Ancak daha sonra hadis usulü kitaplarında onun "حدثنا" kavramını sadece sema' yoluyla işittiği rivayetlere has kıldığının nakledilmesi, pratiğini doğrular niteliktedir.⁴¹⁷ M. Hayri Kırbaşoğlu, Fuad Sezgin'den, "أخبرنا" ve "حدثنا" kavramlarının semâa delaletinin mutlak olmadığına dair görüşünü nakleder ve O'na göre bu kavramların daha çok yazılı kaynaklara işaret ettiğini belirtir. M. Hayri Kırbaşoğlu, devamında şöyle der: *Şafii'nin de "er-Risâle" adlı eserini yazarken, Malik ve Sufyan b. Uyeyne'den sözlü olarak duyup kaydettiği hadisleri kullanmış olabileceğini düşünmek yerine, onun bu iki muhaddisin eserlerinden yararlanmış olduğunu düşünmek daha doğru olacaktır.*⁴¹⁸ O'nun bu değerlendirmesinin "أخبرنا"

⁴¹⁵ Bkz. Şafii, *Umm*, c.I, s.146.

⁴¹⁶ Bkz. Şafii, *Umm*, c.III, s.281

⁴¹⁷ Bkz. Kâdî 'İyâz, Ebu'l-Fazl 'İyâz b. Musa b. 'İyâz, el-İlmâ' ila Ma'rifeti Usûli'r-Rivâyeti ve Takyîdi's-Sema', tah. Ahmed Sakar (Kahire: Daru't-Turâs, 1970) ss. 69-73

⁴¹⁸ M. Hayri Kırbaşoğlu, *Sunni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü*, ss.208-209.

kavramıyla aktardığı rivayetler için ihtimal dâhilinde olduğunu söylemekle beraber, ispatı zor olan bir iddia olduğu kanaatindeyiz. Zira beraberinde cevaplanması gereken pekçok soruyu getirmektedir. Örneğin yukarıda belirttiğimiz gibi Şafii'nin "حدثنا" kavramını sadece semâ yoluyla alınan rivayetlere has kıldığı nakledilmektedir.⁴¹⁹ Bununla beraber eserlerinde "حدثنا" kavramını da pek çok yerde kullandığını görüyoruz. Ayrıca bazen unuttuğu için senedini munkatı' olarak zikrettiği rivayetleri muttasıl veya meşhur olarak işittiğini söylemesi⁴²⁰ ve bunu "semi'tu" lafzı ile ifade etmesi yine rivayetleri bizzat şeyhlerden işittiğine delalet etmektedir. Zira hocadan duymadan sadece kitaptan nakletmiş olsaydı şayet, bu durumda rivayeti işittiğine delalet eden "semi'tu" lafzı yerine gördüğüne delalet eden bir lafız kullanması daha doğru olurdu. Öte yandan Şafii'nin kendi ifadesinden hadislerini yazdığı kitaplarının olduğunu biliyoruz.⁴²¹ Kanaatimizce Şafii'nin bu kitaplardan kastettiği, ilim meclislerinde hocalarından duyduğu hadisleri yazdığı kitaplarıdır. Çünkü M. Hayri Kırbaşoğlu'nun da tespitine göre Şafii'nin "*er-Risâle*" adlı eserinde ki hadislerin çoğu İmam Malik ve Süfyan b. Uyeyne'nin eserlerinde olan rivayetlerdir. Bu noktadan hareketle M. Hayri Kırbaşoğlu, Şafii'nin eserlerden alıntı yaptığı ihtimalini daha kuvvetli gördüğünü belirtmektedir. Kanaatimizce tam aksine İmam Malik ve Süfyan b. Uyeyne ile uzun süreli hoca-öğrenci ilişkilerini göz önünde bulundurduğumuzda eserlerinde ki rivayetleri onlardan işitmemiş olması çok uzak bir ihtimaldir.

Şafii'nin "أخبرنا" kavramıyla ilgili zikrettiğimiz kullanımlarını örnekler üzerinde gösterelim. Ayetleri naklederken kullanmasına örnek olarak;

"وكذلك أخبرنا الله في قوله وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم"⁴²²

Sahabeden gelen rivayetleri aktarırken "أخبرنا" kavramının kullanımına "*Şafii-Malik- Nâfi' İbn- Ömer*" isnadıyla, Abdullah İbn Ömer'e nispet edilen, "*İbn Ömer*

⁴¹⁹ Ramehurmuzî, Ebu Muhammed Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'i*, tah. Muhammed 'Accâc el-Hatîb (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1984) s.420.

⁴²⁰ Bkz. Şâfiî, *Risâle*, s.198.

⁴²¹ Bkz. Şafii, *Umm*, c.II, s.206.

⁴²² Şâfiî, *Risâle*, ss.39-40.

أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ (عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَنَامُ قَاعِدًا ثُمَّ يُصَلِّي وَلَا يَتَوَضَّأُ) oturarak uyur. Sonra kalkar ve abdest almadan namaz kılar. ”⁴²³ hadisini zikredebiliriz.

Daha önce Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Şeybânî ve Malik’in kullandığı rivayet lafızlarını aktarırken ifade ettiğimiz gibi, çalışmamızda eserlerini incelediğimiz müelliflerin kitapları doğrudan kendi yazmalarıyla günümüze ulaşmayarak talebelerinin rivayeti ile ulaşmıştır. Bu nedenle rivayetleri aktarırken kullanılan kavramların hepsinin kendi kullandıkları siygaralar mı yoksa öğrencilerinin tercihi olduğu hususu ile ilgili daha önce detaylı bilgi verdiğimiz için tekrar olmaması açısından burada ele almayacağız.⁴²⁴ Ancak şunuda belirtmemiz gerekir ki, zikrettiğimiz hususlar daha çok Ebu Hanife ve İmam Malik’in eserleri için geçerlidir. Zira Ebu Hanife’ye nispet edilen eserlerin en azından kullanılan bütün kelimelerin O’na aidiyetinin zayıf olması, İmam Malik’in de “*el-Muvatta*” adlı eserinin pek çok kişinin rivayeti ile günümüze ulaşması özellikle de kullanılan rivayet lafızlarının onlara aidiyeti hususunu netleştirmeyi zorlaştırmaktadır. Ebu Yusuf’un eserlerinin de genellikle oğlu ve Şeybânî’nin rivayetiyle günümüze ulaştığını göz önünde bulundurduğumuzda her ne kadar seleflerine nispeten eserlerinde kullanılan kavramların O’na aidiyeti daha net olsa da kullanılan kavramların Oğluna veya Şeybânî’ye ait olma ihtimali de söz konusudur. Ancak O’nun ve Şeybânî’nin tercih ettikleri kavramların farklı olduğunu göz önünde bulundurduğumuz da Şeybânî’nin Ebu Yusuf’un tercihlerini yansıtmaya önem verdiğini de söylemek mümkündür. Şeybânî ve Şafii’nin eserlerinde ise rivayetleri aktarırlarken kullandıkları kavramların onlara aidiyeti hususunun daha net olduğunu söyleyebiliriz. dolayısıyla rivayetleri naklederken eserlerinde kullanılan kavramların onlara ait olma ihtimali daha yüksektir.

Sonuç olarak Şafii’nin hadisleri genelde "أَخْبَرَنَا" kavramıyla rivayet ettiğini söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra Kuran ayetlerini zikrederken de aynı siygayı kullandığını görüyoruz. Ancak bunun dışında herhangi bir eserden hadis rivayet edip etmediğine, rivayet ettiyse de "أَخْبَرَنَا, أَخْبَرَنِي" kavramlarını bu rivayetlerde kullanıp kullanmadığına dair bir bilgiye rastlayamadık. Bununla beraber zikrettiğimiz

⁴²³ Şafii, *Risâle*, s.35.

⁴²⁴ Bkz. *Tez*, ss.49-53.

hususlar neticesinde Hocalarıyla yakın ilişkilerini göz önünde bulundurduğumuzda onlardan bizzat işitmemiş olması uzak bir ihtimaldir.

c- Haddesenâ, Haddesenî (حدثنا, حدثني)

Şafii, "حدثنا, حدثني" kavramlarını "أخبرنا, أخبرني" kavramlarına nispeten daha az kullanmakla beraber eserlerinde bu kullanımı sayıca pek çok yerde bulmak mümkündür. Kanaatimizce bunun nedeni, "حدثنا" kavramını sadece sema' yoluyla aldığı rivayetleri naklederken kullanmayı tercih etmesidir. Bu hususa er-Ramehurmûzî ve Kâdî 'Îyâz gibi hadis âlimlerinin daha sonra usûl eserlerinde yer verdiğini görüyoruz.⁴²⁵

Ayrıca "حدثنا, حدثني" kavramlarının kullanımlarını incelediğimizde Şafii'nin bu kavramları sadece hadis rivayetlerinde kullandığı görülmektedir. Bu kullanımları genel hatlarıyla şöyle zikredebiliriz;

"حَدَّثَنَا الشَّافِعِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي عَمِّي"⁴²⁶

"حَدَّثَنَا الشَّافِعِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ"⁴²⁷

"أَخْبَرَنَا الشَّافِعِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمٍ"⁴²⁸

"قَالَ الشَّافِعِيُّ: أَخْبَرَنَا إِبرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرُو"⁴²⁹

"قَالَ الشَّافِعِيُّ: أَخْبَرَنِي مَنْ لَا أَنَّهُمْ قَالَ حَدَّثَنَا لُعْلَاءُ بْنُ رَاشِدٍ"⁴³⁰

Sonuç olarak Şafii'nin "حدثنا" kavramını sadece hadis rivayetlerinde ve bizzat işittiği rivayetlerde tercih ettiğini söyleyebiliriz.

⁴²⁵ Bkz. Kâdî 'Îyâz, Ebu'l-Fazl 'Îyâz b. Musa b. 'Îyâz, *el-İlmâ' ila Ma'rîfeti Usûli'r-Rivâyeti ve Takyîdi's-Sema'*, tah. Ahmed Sakar (Kahire: Daru't-Turâs, 1970) ss. 69-73

⁴²⁶ Bkz. Şafii, *Umm*, c.II, s.314.

⁴²⁷ Bkz. Şafii, *Umm*, c.II, s.314.

⁴²⁸ Bkz. Şafii, *Umm*, c.II, s.318.

⁴²⁹ Bkz. Şafii, *Umm*, c.II, s.414.

⁴³⁰ Bkz. Şafii, *Umm*, c.II, s.554.

d- Semi'tu (سمعت)

Şafii'nin “semi'tu” kavramını en fazla fıkhi görüşleri işittiği kişiden doğrudan aktarırken kullandığını söyleyebiliriz. Bu yönüyle ele aldığımızda kelimeyi lügat manasında kullandığı görülür. Örneğin ayetleri tefsir ederken bazen “semi'tu” lafzını kullanarak müfessirleri referans göstermektedir.⁴³¹ (فَأَهْلُ النَّفْسِيرِ أَوْ مَنْ سَمِعَتْ مِنْهُ) (مِنْهُمْ يَقُولُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ)

“Semi'tu” lafzının rivayet senedleri içinde ki kullanımına gelince, genellikle seleflerinde olduğu gibi senedin son kısmında metni rivayet eden ravinin eda siygasını ifade ederken kullandığını söyleyebiliriz. Senedin son kısmında kullandığında, yine sondan bir veya birkaç önce ki râvi için de aynı eda siygasını zikrettiği görülür. Ancak hadis rivayet ederken senedin baş kısmında “semi'tu” lafzını kullanmasının diğer eda siygalarına nispeten çok az olduğunu söyleyebiliriz. Bu kullanımları senedler üzerinde gösterelim;

"أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ أَنَّهُ سَمِعَ عَمْرَو بْنَ دِينَارٍ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا الشَّعَثَاءِ جَابِرَ بْنَ زَيْدٍ يَقُولُ⁴³²
سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"

Zikrettiğimiz örnekte görüldüğü gibi Şafii senedin baş kısmında, Süfyan b. Üyeyne'den “ahberenâ” lafzıyla rivayet ederken senedin geri kalan ravilerinin eda siygalarını ise “سَمِعْتُ” lafzıyla ifade etmektedir.

"قَالَ الشَّافِعِيُّ : سَمِعْتُ سُفْيَانَ يُحَدِّثُ عَنْ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَالْحَسَنُ ابْنَا مُحَمَّدٍ بْنُ عَلِيٍّ، وَكَانَ الْحَسَنُ⁴³³
أَرْضَاهُمَا، عَنْ عَلِيٍّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ"

Şafii, yukarıda ki örnekte ise senedin baş kısmında Süfyan'dan “سَمِعْتُ” lafzı ile nakletmektedir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi senedin baş kısmında hadis rivayetinde kullanılması “أَخْبَرَنَا” ve “حَدَّثَنَا” kavramlarına nispeten çok azdır.

Netice olarak Şafii'nin “semi'tu” lafzını hadislerin edasında kullanmaktadır. Ancak o dönemde ki kullanımı da göz önünde bulundurduğumuz da lügat manasının kastedildiği görülür. Yani o dönemde hadislerin “semi'tu” lafzı kullanılarak

⁴³¹ Bkz. Şafii, *Umm*, c.III, s.627.

⁴³² Bkz. Şafii, *Umm*, c.III, s.365.

⁴³³ Bkz. Şafii, *Umm*, c.III, s.365.

aktarılması bir ayrıcalık değildir. Bu yönüyle "أخبرنا" ve "حدثنا" ile bir farkının olmadığını söyleyebiliriz.

Şafii'nin eserlerini incelediğimiz de rivayet ettiği hadislerin senedinin muttasıl ve merfu', ravilerinin de sika olmasına önem verdiği, gerek ortaya koyduğu metottan gerekse de pratiğinde ki hassasiyetinden anlaşılmaktadır. Örneğin bazen senedi munkatı' olan bir rivayeti delil olarak zikrettikten hemen sonra bu rivayeti muttasıl olarakta işittiğine vurgu yapması⁴³⁴ veya mevkuf rivayetleri genelde merfu' rivayetleri destekleyici nitelikte ele alması, hassasiyetini ortaya koymasından açısından önemlidir. Ancak bir hususu belirtmemiz gerekir ki, eserlerinde ki rivayetler arasında senedsiz hatta uydurma olan rivayetlerin de olduğunu söyleyerek Şafii'yi tutarsız olduğu iddiasıyla eleştirenler de olmuştur.⁴³⁵ Bu görüşe katılmadığımızı belirtmek istiyoruz. Zira o dönemde telif edilen eserlerle karşılaştığımız zaman, yapılan eleştirilerin dönemin şartları ve Şafii'nin sünneti korumaya yönelik yüklendiği misyonu göz önünde bulundurulmadan yapıldığı kanaatindeyiz. Örneğin "er-Risâle" adlı eserinde senediyle zikredilen 125 rivayetten, 4 tanesinin Mürsel, 8 tanesinin munkatı, 2 sinin uydurma, 3 tanesinin ise başka herhangi bir rivayette yer almaması gerekçesiyle eleştirildiğini görüyoruz. Bunların yanı sıra 96 rivayetinde senedsiz zikredildiği öne sürülmektedir.⁴³⁶

Yukarıda verilen sayısal rakamları göz önünde bulundurarak o dönemde ki eserlerle karşılaştığımızda, yapılan iddianın tam aksine düşüncesinde tutarlı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o dönemde hadislerin, özellikle de fıkhi içerikli veya ayetlerin tefsiriyle ilgili âlimler arasında meşhur olması durumunda sened zikredilmeksizin "روى" ve "بلغنا" gibi kavramlarla rivayet edilmeleri kitaplarda çok sık rastlanan bir durumdur. Zira o dönemde özellikle fıkha dair telif edilen eserlerde iktisara önem verilmektedir. Örneğin Ebu Yusuf'un pek çok yerde "eğer uzatmaktan korkmasaydım bütün tariklerini zikrederdim"⁴³⁷ gibi açıklamalar yapması bunu teyit etmektedir. Kaldı ki Şafii'nin kendisi zaten yine bu hassasiyetinden dolayı, bazı rivayetleri munkatı' (senedsiz) almasının nedenini,

⁴³⁴ Bkz. Şâfiî, *Risâle*, s.198.

⁴³⁵ Bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, *Sunni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü*, ss.213-215.

⁴³⁶ Bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, *Sunni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü*, ss.207-215.

⁴³⁷ Ebu Yusuf, *Redd*, s.38.

rivayetin meşhur olmasına bağlamaktadır.⁴³⁸ Senediyle aktarmakla beraber, senedinde kopukluk olan rivayetere gelince, onların da yine muttasıl senedlerini işittiğini ancak hadisleri yazdığı kitaplarının yanında olmamasından dolayı hatırlıyabildiği şekliyle aktardığını söylemektedir.⁴³⁹ Kanaatimizce bu izahları yapma gereği hissetmesi bile onun hassasiyetini göstermektedir. Ayrıca bunların sayısı da eserlerinde azdır. 3 tanesinin başka kaynaklarda yer almıyor olması hususuna gelince, böyle bir eleştiri ancak o dönemde ki bütün sahih hadislerin bugün elimize ulaşan kaynaklarda olduğu iddiasının ıspatlanmasıyla değer kazanabilir. Ayrıca şunuda belirtmemiz gerekir ki Şafii, tabiin büyüklerinin mürsel rivayetlerini sahih derecesine yakın kabul etmektedir.⁴⁴⁰ Bunun yanı sıra helali haram veya haramı helal yapma endişesi bulunmayan rivayetlere karşıda daha mütesahil yaklaştığı anlaşılmaktadır. Tüm bunların yanı sıra, sünneti korumaya yönelik üstlendiği misyonu da göz ardı etmemek gerekir. O'nun sünneti korumaya yönelik ortaya koyduğu çaba, esasında hadislerin kabul edilebilmesi için, Medine, Basra, Kufe, Mekke gibi tüm bölgelerin rivayet etmiş olması gibi uc şartlar ortaya koyanlara karşı bir tepkidir. Zira O'na göre hadislere böyle yaklaşılmaması durumunda amel edilecek hadis bulmak çok zorlaşır.⁴⁴¹ Dolayısıyla haberi vahidlerin red edilmesi yerine sağlamlaştırılması metodunu benimsemiştir. Ancak bilindiği gibi özellikle de fıkıh alanı güncel olup her hususta sahih rivayet bulunmamaktadır. Bu husus, Şafii açısından çelişki olarak değerlendirilemez. Zira Şafii'nin her alanda sahih hadis olduğuna veya mevcut hadislerin hepsinin sahih olduğuna dair bir iddiası bulunmamaktadır. Yani O'nun sahih hadislerle amel edilmesi gerektiğine dair ortaya koyduğu tezi, esasında sahih hadise rağmen zayıf rivayetlerle, merfu' hadise rağmen mevkuf rivayetlerle amel edilmesine karşı bir tepkidir. Bu hususta tutarsız olduğu iddiası, ancak sahih hadise rağmen zayıf hadisi tercih etmesi veya merfu' hadise rağmen mevkuf veya maktu' hadisleri tercih etmesi veya sahih hadise rağmen kendi görüşüyle amel etmesi gibi gerekçelerle anlam kazanabilir.

Şafii, senedi genelde muttasıl olan rivayetlerle aktardığı lafızları verdikten sonra, yukarıda da belirttiğimiz gibi bazı rivayetleri de senedini zikretmeden

⁴³⁸ Bkz. Şâfii, *Risâle*, s.198.

⁴³⁹ Bkz. Şâfii, *Risâle*, s.198.

⁴⁴⁰ Bkz. *Tez*, s.98-100..

⁴⁴¹ Bkz. Şafii, *Umm*, c.IX, s.34-35.

aktardığını görüyoruz. Bunun yanı sıra pekçok yerde de rivayetleri "عن" harfi ile aktardığı, bazen de ravileri mübhem olarak zikrettğine rastlıyoruz. Bu bölümde, senedsiz zikrettiği rivayetleri aktarırken kullandığı kavramları ve zikrettiğimiz diğer hususları ele alacağız.

a- Reva (روى)

Şâfiî'nin, "روى" kavramını, genelde fıkhi bir görüşü veya hadisi senedini zikretmeksizin sadece aktaran kişiye nispet ederken, "*falanın rivayet ettiği hadis*" veya "*falanın rivayet ettiği fıkhi görüş*" şeklinde kullandığını söyleyebiliriz. Ayrıca çokça rastlanan kullanımlarından biri de, sadece metni zikrederek meçhul siygasıyla "*ruviye*" şeklinde aktarmasıdır. Şâfiî'nin incelediğimiz eserlerinde bu lafzı doğrudan işittiği rivayetler için kullanımına rastlayamadık. Kanaatimizce "روى" kavramını hadis rivayet etmek için değil, herhangi bir konuyla ilgili hadisin olduğuna işaret etmek için kullanmaktadır. Ayrıca hadisin kendisi ile şöhret bulduğu râviyi zikretmekle yetindiği de yine bu ihtimaller arasında zikredilebilir. Yine hadisi kitaplarda gördüğü veya varlığını duyduğu, ancak şeyhten rivayet yoluyla almadığı için bu şekilde kullanmayı tercih etmeside ihtimaller arasında zikredilebilir. "روى" kavramının kullanımını genel hatlarıyla şöyle zikredebiliriz;

"442" وَقَدْ رَوَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

"443" وَقَدْ رَوَى فِي بَعْضِ الْحَدِيثِ أَنَّ بَعْضَ مَنْ صَلَّى مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

"444" وَكَذَلِكَ رَوَى غَيْرُهُ عَنْ هِشَامٍ

"445" وَقَدْ رَوَى غَيْرُ الزُّهْرِيِّ هَذَا الْحَدِيثَ «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

"446" وَمَا رَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ

"447" وَقَدْ رَوَى عَنْ عُمَرَ

⁴⁴² Bkz. Şâfiî, *Umm*, c.IV s.289.

⁴⁴³ Bkz. Şâfiî, *Umm*, c.II, s.173.

⁴⁴⁴ Bkz. Şâfiî, *Umm*, c.II, s.146.

⁴⁴⁵ Bkz. Şâfiî, *Umm*, c.II, s.139.

⁴⁴⁶ Bkz. Şâfiî, *Umm*, c.II, s.288.

Netice olarak örneklerden de anlaşılacağı üzere Şafii'nin "روى" kavramını ya sözü doğrudan söyleyen kişiye veya hadisi rivayet eden raviye nispet ederken kullandığını söyleyebiliriz. Ancak kanaatimizce yukarıda da belirttiğimiz gibi "روى" kavramını kullandığı yerlerde ki amacı, hadis rivayet etmek olmayıp, zikrettiğimiz örneklerde olduğu gibi söz konusu bazı şahıslara nispet edilen rivayetlerin olduğuna işaret etmektir.

b- Beleşanâ, Beleşanî (بلغنا, بلغني)

Şafii, "بلغنا, بلغني" kavramlarını hadis senedini zikretmeksizin sadece metni söyleyen veya rivayet eden kişiye nispet ederken kullanmaktadır. Bazen metni nispet ettiği kişinin Hz. Peygamber, bazen sahabe, bazen de tabiin olduğu görülmektedir. Örnek olarak;

"بَلَّغْنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ"⁴⁴⁸

"بَلَّغَنِي أَنَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ"⁴⁴⁹

"وَقَدْ بَلَّغَنِي عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: رَأَيْتُ قَبْرَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، وَأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ مُسَطَّحَةً"⁴⁵⁰

Kanaatimizce "بلغنا, بلغني" kavramlarını, genellikle kısaltma amacıyla tercih etmektedir. Zira bazen de "بلغني" kavramı ile zikrettiği rivayetlerde hadisin sadece kendi görüşünü destekleyen delil kısmını verdikten sonra senedini zikrettiğini görüyoruz. Örnek olarak Şafii, Ölünün üç beyaz parça kıyafet ile kefenlenip defnedilmesi gerektiğini söyledikten sonra şöyle der: "Bize Hz. Peygamber'in böyle

⁴⁴⁷ Bkz. Şafii, *Umm*, c.IV, s.463.

⁴⁴⁸ Bkz. Şafii, *Umm*, c.II, s.431.

⁴⁴⁹ Bkz. Şafii, *Umm*, c.II, s.412.

⁴⁵⁰ Bkz. Şafii, *Umm*, c.II, ss.619-620.

defnedildiği ulaştı”⁴⁵¹ (وَكَذَلِكَ بَلَّغْنَا أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كُفِّنَ) Şafii, hadisin fıkhi görüşünü destekleyen kısmını “بلغنا” kavramı ile naklettikten sonra hadisin tamamını zikreder; “Hz. Peygamber üç parça pamuktan beyaz kıyafetle (izâr, ridâ’, lifâf) defnedildi. Bunların arasında kamîs (üst entari kıyafet) ve sarık (başörtüsü) yoktu.”⁴⁵² (أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كُفِّنَ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ بَيْضٍ سَحُولِيَّةٍ لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ، وَلَا عِمَامَةٌ» zikrettiğimiz hususlarla beraber senedini hatırlamadığı durumlarda tercih etmesi de ihtimaller arasındadır.

Sonuç olarak, "روى" kavramıyla ilgili söylediğimiz hususların "بلغنا، بلغني" kavramı için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Yani, "بلغنا، بلغني" kavramını iktisardan dolayı tercih ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Şafii’nin amacı, hadisi rivayet etmek olmayıp daha çok hadisin fıkhi içtihadını destekleyen kısmını zikretmektir.

c- “An” Harfi (عن)

Şafii, hadisleri naklederken pek çok yerde senedinde "عن" harfini kullanmaktadır. Bilindiği gibi hadisi işittiğine delalet eden "أخبرنا، حدثنا، سمعت" kavramlarını sarahaten zikretmeksizin sadece "عن" harfi ile rivayet etmek bazı durumlarda hadisin zayıflığına ve ravinin müdellis olmakla itham edilmesine neden olabilmektedir. Ancak bu durum "عن" harfi ile yapılan bütün rivayetlerin zayıf olduğu anlamına gelmemektedir. Zira dönemin bütün fakih ve muhaddislerinde bu kullanımın yaygın olduğu görülmektedir. Şafii, "عن" harfi ile rivayet hususunu “er-Risâle” adlı eserinde ele almış ve kimlerden kabul edileceğine dair metodunu ortaya koymuştur. O, rivayette esas olanın görmek veya duymak olduğunu dolayısıyla bunları ifade eden lafızların kullanılması gerektiğini söyler. Ancak bunun yanı sıra müdellis olmaması şartı ile "عن" harfi ile nakledilen rivayetlerin makbul olduğunu ifade eder. Çünkü râvinin durumu göz önünde bulundurulduğunda genel halinin sadece işittiği veya gördüğü rivayetleri nakletmek olduğu görülüyorsa bu durumda "عن" ile rivayetlere de hüsnü zan ile yaklaşılacağını belirtir. Ancak tedlîs yaptığı

⁴⁵¹ Şafii, *Umm*, c.II, s.593.

⁴⁵² Şafii, *Umm*, c.II, s.593.

tespit edildiği takdirde daha dikkatli davranmak gerekir. Bu hususla ilgili detaylı bilgiyi tedlis kısmında vermiştik.⁴⁵³ Şafii'nin tedlis konusunu özel olarak ele alması, hassasiyetini göstermesi açısından önemlidir. Kanaatimizce dönemin diğer fakihlerinde de olduğu gibi "عن" ile kullanımın temel nedeni iktisardır.

d- Mübhem Lafızların Kullanımı

Şafii'nin rivayetlerin senedinde ravilerin ismini zikretmeye önem verdiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber az da olsa senedinde ismi zikredilmeyen râvilere rastlamaktayız. Genellikle ismini zikretmediğinde sika olması ve muttehem olmaması gibi yönlerine vurgu yapmakla beraber, nadiren de “*bir adam*” şeklinde mutlak zikrettiği görülür. Senedinde ismini zikretmediği ravilerin sika olmasına vurgu yapmasına Örnek olarak; “*Şâfiî-Sikâ-Ma'mer-Zührî-Sâlim-Sâlim'in Babası-Hz. Peygamber*”⁴⁵⁴ isnadını zikredebiliriz.

(أَخْبَرَنَا الشَّافِعِيُّ قَالَ: أَخْبَرَنَا الثَّقَفُ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

Bazen de mübhem râvi ismi olan senedi, kendisinden önce geçen başka bir senedi destekleyici nitelikte zikrettiği görülür. Bu durum yine ravinin meçhul olmamasına önem verdiğini göstermesi açısından önemlidir. Örnek olarak Şafii, çok şiddetli korku olması (güvenliğin olmaması) durumunda namazın yürürken veya binekle gerek kıbleye dönerek gerekse de dönmeksizin kılınabileceği ile ilgili hadisi senediyle zikrettikten sonra şöyle der: “*Bu manada benzer bir hadisi, 'Bir adam-ez-Zührî-Sâlim-Babası-Hz. Peygamber' den rivayet etti.*”⁴⁵⁵ (أَخْبَرَنَا رَجُلٌ عَنْ "ابن أبي ذئب")⁴⁵⁵ (عن "الزهري عن "سالم"، عن أبيه، عن النبي مثله معناه،

⁴⁵³ Bkz. Tez, s.116

⁴⁵⁴ Bkz. Şafii, Umm, c.II, s.318.

⁴⁵⁵ Şâfiî, Risâle, s.79.

İKİNCİ BÖLÜM: FAKİHLERİN HADİS İLE İLGİLİ KULLANDIKLARI KAVRAMLARIN HADİSÇİLERİN KULLANIMIYLA MUKAYESESİ

A- RİVAYETLER AÇISINDAN

1- RİVAYETLERİ İSİMLENDİRİRKEN KULLANDIKLARI KAVRAMLARIN MUKAYESESİ

Fakihlerin “*hadis, eser, haber ve sünnet*” kavramlarından bazılarını sadece Hz. Peygamber ve sahabeye nispet edilen rivayetler için, bazılarını da tabiin ve fukahaya nispet edilen görüşleri de kapsayacak şekilde kullandıklarını örnekleriyle izah etmiştik.⁴⁵⁶

“*Hadis*” ve “*eser*” kavramlarını Hz. Peygamber ve sahabeye nispet edilen rivayetler için kullanmalarının yanı sıra, Şafii’nin, “*eser*” ve “*sünnet*” kavramlarını bir arada kullandığında, sadece sahabeye nispet edilen rivayetleri kastettiğini de belirtmiştik.⁴⁵⁷ Suyûtî’nin, Ebu’l-Kasım el- Fevrânî’den “*Fakihler, sahabeden rivayet edilen hadisleri “eser” olarak isimlendirirdi.*”⁴⁵⁸ rivayetini nakletmesi de bunu teyid etmektedir. Ayrıca Ebu Yusuf ve Şeybânî’nin “الاثار” şeklinde cemi siygasıyla kullandıklarında, kitaplarına “الاثار” (Kitabu’l-Âsâr) ismini vermelerinden de anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber ve sahabeye nispet edilen rivayetlerin yanı sıra tabiin ve fukahaya nispet edilen rivayet ve görüşleri de kapsadığı görülür. Hadisçiler arasında da her ne kadar cumhurun görüşü; “*hadis*” ve “*eser*” kavramlarının müteradif olduğu yönündeyse de “*eser*” kavramını sadece sahebeden gelen rivayetler için kullananlar da olmuştur.⁴⁵⁹

Kirmânî, et-Tîbî ve onların görüşlerinde olan bazı hadisçiler, her ne kadar “*hadis*” kavramını, sadece Hz. Peygamber’in söz, fiil, takrir, ahlak ve şemaili için

⁴⁵⁶ Bkz. Tez, ss.6-15,54-60,74-78.

⁴⁵⁷ Bkz. Tez, ss.75-78.

⁴⁵⁸ Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu’r-Râvî fî Şerhi Takribu’n-Nevevî*, thk. Ebu Kuteybe Nazr Muhammed el-Fayrâbî (Daru’t- Tayyibe) c.1 s.203.

⁴⁵⁹ Bkz. Nevevî, Ebu Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref, *et-Takrib ve’t-Teysîr li Ma’rifeti Süneni’l-Beşîri’n-Nezîr*, tah. Muhammed Osman el-Huştî (Beyrut: Daru’l-Kitâbu’l-Arabî, 1405h.) s.33.

kullanarak sahabe ve tabiin görüşlerini hadis kapsamının dışına çıkarmışlarsa da bu durum, cumhurun görüşüne muhaliftir.⁴⁶⁰

“*Haber*” kavramının fakihler tarafından lügat manası kastedilerek “*hadis*” ile eş anlamlı kullanılmasının yanı sıra herhangi birinin verdiği haber için de kullanıldığını belirtmiştik.⁴⁶¹ Aynı ayrıma İbn Hacer’in de işaret ettiğini görüyoruz. İbn Hacer, ilk dönemlerde “*haber*” lafzının hadisler dışında ki rivayetler için kullanıldığını ifade eder. Tarihçilere, el-Ahbârî, sünnet ile meşgul olanlara ise, muhaddis denilmesinin de bu ayrıma dayandığını belirtir. Ancak daha sonraları hadis ülemasının yanında “*haber*” ve “*hadis*” kavramlarının eş anlamlı kullanıldığını söyler.⁴⁶²

Hemen hemen bütün usûl kitaplarında “*hadis*”, “*eser*” ve “*haber*” kavramlarının hem Hz. Peygamber ve sahabeye hem de tabiine nispet edilen rivayetler için kullanıldığını söyleyebiliriz. Ancak bununla beraber Hz. Peygamber’e isnad edilen rivayetleri, merfu’, müsned ve mevsûl, sahabeye nispet edilen rivayetleri mevkuf, tabiine nispet edilen rivayetleri de maktu’ olarak isimlendirdiklerini görüyoruz.⁴⁶³ Ebu Yusuf, Şeybânî ve Şafii’nin merfu’ ve müsned kavramlarını Hz. Peygamber’e isnad edilen rivayetler için kullandıklarını⁴⁶⁴, yine, Şafii’nin mevkuf kavramını da sahebeye nispet edilen rivayetler için kullandığını birinci bölümde izah etmiştik.⁴⁶⁵ Bunların yanı sıra Şafii’nin mevsul kavramını senedin muttasıl olarak ulaştığı kişi anlamında kullandığını göz önünde bulundurduğumuz da fakihler ve hadisçilerin ıstılahında ki “*mevsûl*” kavramının kullanımında farklılık olduğu görülür. Çünkü fakihler bu kavramı; muttasıl sened manasında kullanırken⁴⁶⁶, hadisçiler muttasıl olsun veya olmasın isnadı Hz. Peygamber’e dayanan rivayetler için kullanmaktadır.⁴⁶⁷ Bu anlamda ele aldığımız da kavramların tarihi süreç için de anlam değişikliğine uğradığını söyleyebiliriz.

⁴⁶⁰ Bkz. Nureddin İtr, *Menhecû’n-Nakdi fî Ulumi’l-Hadis* (Şam: Daru’l Fikr, h.1401.) s.27.

⁴⁶¹ Bkz. *Tez*, s.8,74.

⁴⁶² Bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer, *Nuzhetu’n-Nazar fî Tevdihi Nuhbeti’l-Fiker fî Mustalahi Ehli’l-Eser*, tah. Nureddin İtr (Şam: Matbe’atu’s-Sabâh, h.1414.) s.41.

⁴⁶³ Bkz. İbn Hacer, *Nuzhetu’n-Nazar*, s.111-113.

⁴⁶⁴ Bkz. *Tez*, s.24.

⁴⁶⁵ Bkz. *Tez*, s.87.

⁴⁶⁶ Bkz. *Tez*, s.86.

⁴⁶⁷ Mahmud Tahhan, *et-Teysîr*, s.160.

Sünnet kavramının kullanımına gelince; ilk dönem fakihlerinin, sünneti dinin ikinci kaynağı olarak gördüklerini ve sünneti oluşturan verilerin hepsine göre değiştiğini detaylı bir şekilde izah etmiştik.⁴⁶⁸ Ebu Hanife'ye nispet edilen akaide dair eserlerin de “sünnet” kavramını bidat ehlinin karşıtı ve hak üzere olan fırka anlamlarında kullandığını söylemiştik.⁴⁶⁹ Bu anlamın daha çok islam örfünde ki sünnete karşılık geldiğini söyleyebiliriz.⁴⁷⁰ Ebu Yusuf ve Şeybânî' ise sünneti, başta merfu' rivayetler olmak üzere sahabe ve fukahanın görüşlerini de kapsayacak şekilde kullanmaktadırlar.⁴⁷¹ Muhaddislerin geneli sünneti, Hz. Peygamber, sahabe ve tabiine nispet edilen söz ve uygulamalar olarak görmektedir. Bu yönüyle ele aldığımız da bu tarifin daha çok Ebu Yusuf, Malik ve Şeybânî'nin sünnete yüklediği anlamla uyduğu görülür. Bazısının da sünneti sadece Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetler olarak tanımladığını görüyoruz.⁴⁷² Kanaatimizce bu anlam Şafii'nin “sünnet” kavramına yüklediği mana ile uyushmaktadır. Hâkim en-Neysâburî'nin, “*Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis*” adlı eserinde, “*Hz. Peygamber'in sünnetinin hüccet değeri açısından kendisi gibi bir sünnet ile muhalefeti*” başlığıyla bu konuyu ele alması, sünneti Hz. Peygamber'e nispet edilen hadisler olarak gördüğünü göstermektedir.⁴⁷³ Hangi yönüyle ele alırsak alalım hadisçilerin yükledikleri anlamların fakihlerin yükledikleri anlamlardan biriyle uyduğu görülür. Aslında “sünnet” kavramının tarihi sürecine gittiğimiz de Hz. Peygamber döneminde dahi kullanıldığı görülür. Kanaatimizce hicri ilk asırda bir kavram olarak teşekkül ettiği sonucuna varmak daha doğru bir tespit olacaktır.⁴⁷⁴

Sonuç olarak fakihler, “hadis”, “eser”, “haber” ve “sünnet” lafızlarını kavram olarak kullanarak kullanmışlardır. Her ne kadar bu kavramlardan bazılarının kullanımında fakihler arasında ihtilaf olmuşsa da, daha sonra hadisçilerin bu kavramlara yükledikleri manaların, en azından fakihlerden birinin yüklediği manayla aynı olduğunu görüyoruz.

⁴⁶⁸ Bkz. Tez, ss.10-15,54-60,76-79.

⁴⁶⁹ Bkz. Tez, s.10.

⁴⁷⁰ Bkz. Nureddin Itr, *Menhecu'n-Nakd*, s. 28.

⁴⁷¹ Bkz. Tez, ss.10-15.

⁴⁷² Bkz. Nureddin Itr, *Menhecu'n-Nakd*, s.28.

⁴⁷³ Bkz. Neysâburî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdullah, *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis*, tah. Seyyid Muazzam Huseyn (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1397h.) s.122.

⁴⁷⁴ Bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV, 2014) s.14-65.

2- RİVAYETLERİ TARİK SAYISINA GÖRE DEĞERLENDİRİRKEN KULLANDIKLARI KAVRAMLARIN MUKAYESESİ

Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin rivayetleri tarik sayısı açısından sistematik bir ayrıma tabi tutmadığını belirtmiştik. Bununla beraber rivayetlerin çokluğunu “âmmetü'l-asâr”, “meşhur”, “ma'ruf” ve “müstefiz” gibi kavramlarla ifade ettiklerini, ravinin teferrüd etmesini de vâhid hadis olarak tanımdıklarını ve bu hadisleri bazı durumlarda şaz görerek kabul etmediklerini belirtmiştik.⁴⁷⁵ Şafii'nin ise “meşhur” ve “ma'ruf” kavramlarını kullanmasının yanı sıra birde haberi, âmme ve hâsse olmak üzere iki kısma ayırdığını, ayrıca haberi vâhid konusu üzerinde de önemle durduğunu ifade etmiştik.⁴⁷⁶ Ancak Şafii, haberi vâhid konusunu rivayetlerin taksimi için değil, hâsse olarak nitelendirdiği rivayetlerin hüccet değerini savunmak için ele almaktadır. Ayrıca Ebu Hanife'ye nispet edilen “*Vasiyyetu'l-İmam Ebî Hanîfe fî't-Tevhîd*” adlı eserde “*mütevâtir haber*” kavramını kullandığına, ancak o dönemde böyle bir taksime rastlamadığımızdan bunun uzak bir ihtimal olduğuna değinmiştik.⁴⁷⁷ Bununla beraber gerek Şafii'nin, haberin çokluğunu ifade ederken “*tevatür*” lafzını fiil siygasıyla kullandığına, gerekse de o dönemde bazılarının haberi, âmme, tevâtür ve tek tarikle gelip muhalifi olmayan haberler olarak taksim ettiklerini⁴⁷⁸ göz önünde bulunduracak olursak “*tevatür*” kavramının ikinci asrın sonlarına doğru fakihler tarafından kullanıldığı sonucuna varabiliriz. Ancak hadisçilerin “*tevatür*” kavramına yükledikleri mana ile fakihlerin yükledikleri mana farklıdır. Örneğin, birinci bölümde Şafii'nin, haberi, tevaütür olarak taksim edenlere bununla ne kastettiklerini sorması üzerine, “*Medine, Mekke, Kufe ve Basra bölgelerinin rivayette ittifak ettikleri hadis*” cevabını verirler.⁴⁷⁹ İbn Salah'ın haberi; meşhur, aziz ve garib olarak üç kısma ayırdıktan sonra, mütevâtiri de meşhurun kapsamında görerek fukaha tarafından kullanıldığına işaret etmesi de asıl itibariyle fakihler tarafından kullanıldığını teyid etmektedir. O, hadisçiler nezdinde

⁴⁷⁵ Bkz. Tez, s.16.

⁴⁷⁶ Bkz. Tez, ss.79-82.

⁴⁷⁷ Bkz. Tez, s.22-24.

⁴⁷⁸ Bkz. Tez, ss.79-81.

⁴⁷⁹ Bkz. Tez, ss.79-81.

“mütevâtir” in kavram olarak kullanılmadığını, bu kavramın fakihler tarafından kullanıldığını söyler. Devamında Bağdâdî’nin, haberi, ahad ve tevatür olarak iki kısma ayırmasın da fakihlerin taksimine meyletmesinin etkili, olduğunu belirtir.⁴⁸⁰ Nevevî, İrâkî ve Suyûtî’nin de haberleri, İbn Salah’ta olduğu gibi taksim ettiğini görüyoruz. İbn Salah ve onun yaptığı taksimat ve tanımı esas alanlar, garib hadisi; ez-Zührî gibi hadisleri toplanan imamlardan hadis rivayet ederken teferrüd eden kişinin rivayeti, aziz haberi; bu imamlardan rivayette bir veya iki kişinin daha kendisiyle ortak olduğu hadis, meşhur haberi ise; bir topluluğun imamlardan rivayet ettiği hadis olarak tanımlar.⁴⁸¹ İbn Salah’ın yaptığı tanımdan ve hadisçiler nezdinde meşhur olan hadislere verdiği örneklerden, meşhur ve aziz haberlerde sayı çokluğunu gerekli görmekle beraber her tabakada tevatürü şart koşmadığını anlıyoruz. Yani bu çokluğun her tabakada olması şart değildir. Örneğin, Hz. Peygamber’in, Ri’l ve Zekvân kabilelerine beddua niyetiyle bir ay boyunca namazda kunut okuduğuna dair gelen rivayetin senediyle ilgili şöyle der: “*Bu rivayet, hadisçiler nezdinde meşhurdur. Buhari bu hadisi rivayet etmiştir. Ayrıca bu hadisi Ebî Miclez dışında da Enes b. Malik’ten, Ebî Miclez’den de e’t-Teymî dışında başkaları, e’t-Teymî’den de el-Ensârî dışında rivayet edenler olmuştur.*”⁴⁸² Örneği incelediğimiz de, hadisi meşhur olarak nitelendirmesiyle beraber sahabe tabakasından sadece Enes b. Malik, Hz. Peygamber’den rivayet etmiş, her tabakada tevatür gerçekleşmemiştir. İbn Salah’a göre mütevâtir denince ilk tabakalar da dâhil olmak üzere her tabakada bir cemaatin bir cemaatten rivayet etmesi gerekmektedir. Bu tarz rivayetlerin, “من كذب” hadisi dışında neredeyse olmadığını, dolayısıyla hadisçilerin ıstılahında bir karşılığının da bulunmadığını söyler.⁴⁸³

Haberin hadisçiler nezdinde mütevâtir ve ahad şeklinde iki kısma, ahad haberin de; meşhur, aziz ve garib olarak üç kısma ayrılması, tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hacer ile başlamıştır. O, mütevâtir haberi; yalan üzere icma’ etmeleri düşünölemeyecek kadar çok sayıda kişinin rivayet ettiği hadis olarak tanımlar. Garib haberi; ravinin herhangi bir tabakada teferrüd ettiği haber olarak, aziz haberi; her

⁴⁸⁰Bkz. İbnu’s-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman, *Ulûmu’l-hadîs*, tah. Nureddin İtr (Şam: Daru’l-Fikr, 1406) s.267.

⁴⁸¹ Bkz. Ensârî, Ebu Yahy Zekerîyya b. Muhammed, *Feth’ul-Bâkî bi Şerhi Elfiyyeti’l-İrâkî*, tah. Hâfız Senâullah ez-Zâhidî (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1420h.) s.488; Nevevî, *Takrîb*, ss.85-86.

⁴⁸² Bkz. İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, ss.266-267.

⁴⁸³ Bkz. İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, ss.265-269.

tabakada râvi sayısı ikiden aşağı düşmeyen, meşhur haberi ise; râvi sayısı her tabakada üçten aşağı düşmemekle beraber tevatür derecesine ulaşmayan hadis olarak tanımlar. Ayrıca İbn Hacer, meşhur ile ilgili yaptığı bu tanımın fakihlerden bazılarına göre müstefiz olarak isimlendirildiğini belirtir.⁴⁸⁴ Kanaatimice O, Hanefi mezhebinin imamlarına atıfta bulunmaktadır. Bu yönüyle ele aldığımız da hadisçilere göre her meşhur haberin aynı zamanda müstefiz olduğunu söyleyebiliriz. Fakihlerin nezdinde ise her müstefiz haber aynı zamanda meşhur olmakla beraber her meşhur rivayet müstefiz değildir. Çünkü onlara göre rivayetin meşhur olması sadece tarik sayısıyl alakalı olmayıp fukahanın amel etmiş olması ve bu anlamda tevatür eden uygulamalar olmasıdır.⁴⁸⁵ Yani hadisin meşhur olması, ravinin imamların birinden teferrüd edip etmemesi veya hadisi mesela ez-Zührî'den pek çok kişinin rivayet etmesi gibi durumlarla alakalı değildir. Kanaatimizce, fakihlerin kullanımı hadiste ki metnin nesilden nesile uygulamalı olarak tevatür etmesi ve amel edilmiş olmasıyla alakalıdır. Bazen meşhur hadis, tek tarik sayısıyl rivayet edilmiş olabileceği gibi pek çok tarikle de gelebilir. Aynı durumu Şafii'nin haberi, âmme ve hâsse olarak iki kısımda ele almasında da görüyoruz. Haber-i âmmeye örnek olarak; namaz, oruç, hac ve zekât gibi dinin uygulamalı sabitelerini getirmesi de bunu göstermektedir. Şunu belirtmemiz gerekir ki; Şafii'nin taksim yaparken kullandığı lafızlarla hadisçilerin kullandığı lafızlar her ne kadar farklı olsa da rivayetlerin taksiminde izledikleri mantık aynıdır. Çünkü Şafii'nin haberleri âmme ve hâssa olarak iki kategoriye ayırması, sadece amel yönüyle alakalı olmayıp itikadi bir yönü de vardır. O, âmme olarak nitelendirdiği rivayetlerin gerek avam gerekse de âlimler nezdinde kabulünün zaruri olduğunu, kabul etmeyenlerin tövbeye çağırılması gerektiğini söyler. Haberi hassanın ise nazari olup herkesin bilmekle mükellef olmadığını belirtir. İnkârı durumunda ise itikadi açıdan tevbeyle davetinin zorunlu olmadığını ifade eder.⁴⁸⁶ Hadisçiler nezdinde ki haberin mütevâtir ve ahad olarak sınıflandırılmasında ki mantığında bu olduğunu görüyoruz.⁴⁸⁷

Şeybânî ve Ebu Yusuf'un kullandıkları “*vâhid hadis*” kavramına gelince; birinci bölümde de izah ettiğimiz gibi tek tarikle gelmesi münasebetiyle sened ile

⁴⁸⁴ Bkz. İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, ss.41-51.

⁴⁸⁵ Bkz. *Tez*, ss.19-21.

⁴⁸⁶ Bkz. *Tez*, ss.79-80.

⁴⁸⁷ Bkz. İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, ss.44-45.

ilgisi olmakla beraber kabul edilmemesinin asıl nedeni şaz olmasıdır.⁴⁸⁸ Şaz kavramını da Kuran, sünnet, kıyas veya akla muhalif olup tek tarikle gelen rivayetler için kullandıklarını belirtmiştik.⁴⁸⁹ Yani rivayetin şaz olması daha çok metnin içeriği ile alakalıdır. Bu yönüyle ele aldığımızda hadisçilerin kullandığı “Şaz” kavramıyla farklı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü hadisçiler bu kavramı sika ravinin kendisinden daha sika raviye muhalefet ettiği hadis için kullanmaktadırlar.⁴⁹⁰ Yani rivayetin şaz olması metnin içeriği ile ilgili olmayıp tamamen râvi ile alakalıdır.

Sonuç olarak, fakihlerin hadisleri sıhhat açısından taksime tabi tuttuklarını görüyoruz. Her ne kadar bunu ifade ederken farklı lafızlar kullanmışlarsa da ifade ettikleri manaların aynı olduğunu söylemek mümkündür. Kullandıkları bu kavramlardan bazısının hadisçiler tarafından aynı anlamda, bazısının ise anlam değişikliğine uğrayarak kullanıldığını görüyoruz. Örneğin hadisçiler haberi, mütevatir ve âhâd olarak iki kısma ayırırken itikada tealluk etmesini göz önünde bulundurarak yapmışlardır. Ebu Hanife’ de “mütevatir” kavramını bu anlamda kullanmaktadır. Yine Şafii’de kullandığı lafızlar farklı olsa da, haberi âmme ve hâsse olarak iki kısma ayırırken bu hususu esas almıştır. Bunların dışında haberlerin sıhhatini ifade ederken kullandıkları meşhur ve ma’ruf kavramlarının ise fakihler tarafından lügat manaları esas alınarak kullanılırken hadisçiler tarafından zamanla ıstılahlaştıklarını görüyoruz. Yine Ebu Yusuf ve Şeybanî tarafından kullanılan “şaz” kavramında hadisçilerin kullanımıyla ilişkili olduğu kanaatindeyiz. Ancak fakihler bu kavramı metnin muhalefeti anlamında kullanırken, hadisçiler sika bir ravinin kendisinden daha sika birine muhalefeti olarak tanımlamışlardır.

⁴⁸⁸ Bkz. *Tez*, s.16.

⁴⁸⁹ Bkz. *Tez*, ss.16-17.

⁴⁹⁰ Bkz. İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, ss.71-72.

3- RİVAYETLERİ SİHHAT DURUMUNA GÖRE DEĞERLENDİRİRKEN KULLANDIKLARI KAVRAMLARIN MUKAYESESİ

a- Sahih olduğunu ifade ederken kullandıkları kavramların mukayesesi

Fakihlerin hadisleri sıhhat açısından değerlendirirken gerek raviye gerekse de hadisin senedine dair bir takım şartlar öne sürdüklerini ve rivayetlerin sahih veya zayıf olduğunu ifade ederken bazı kavramlar kullandıklarını birinci bölümde belirtmiştik. Ancak bu konuya geçmeden önce rivayetler arasında ihtilaf olması durumunda, fakihler ve hadisçiler nezdinde nasıl ele alındığını izah etmek istiyoruz.

Gerek “*ihtilâfu’l-hadis*” ve “*ilelu’l-hadis*” gerekse de “*nâsih ve mensûh*” konularının, Hâkîm en-Neysâbü’rî’den itibaren pek çok hadis usulü eserlerinde özel başlık altında ele alındığını görüyoruz.⁴⁹¹ Fakihler arasında da Şafii’nin bu konuları sistematik şekilde özel başlıklar altında ele aldığını söylemiştik.⁴⁹²

Fakihlerin kullandığı “*ihtilâfu’l-hadis*” kavramını muhaddislerin kullanımı ile karşılaştırdığımızda gerek lafız gerekse de anlam açısından farklılık olduğunu görürüz. Mesela Şafii, bu konuyu “*er-Risâle*” adlı eserinde “*ihtilâfu’l-hadis*” başlığıyla alırken⁴⁹³, muhaddislerin bu konuyu eserlerinde “*muhtelifu’l-hadis*” başlığıyla aldığını görüyoruz.⁴⁹⁴ Ayrıca ilk dönem fakihleri, hadislerin ihtilafını hem sahih-zayıf ve nâsih-mensûh rivayetleri, hem de ilel kısmını kapsayacak şekilde kullanırken, hadisçilerin bu kavramı sadece sahih hadislerin arasında ki çelişkiyi giderme anlamında kullandığını görüyoruz.⁴⁹⁵ Nasih ve mensûh kavramlarını ise, hem fakihlerin hem de muhaddislerin; bir rivayetin bir diğerinin hükmünü kaldırması anlamında kullandıklarını görüyoruz. Örneğin, İbn Salah, nâsih ve mensûh

⁴⁹¹ Bkz. Neysâbü’rî, *Ma’rifetu Ulumi’l-Hadîs*, s.122.

⁴⁹² Bkz. Tez, ss.98-100.

⁴⁹³ Bkz. Şafii, *Risâle*, s.259.

⁴⁹⁴ Bkz. Neysâbü’rî, *Ma’rifetu Ulumi’l-Hadîs*, s.122; İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, s.284; Ca’berî, *Burhânuddîn Ebu İshak İbrahim b. Ömer, Rusûmu’t-Tehdîs fî Ulumi’l-Hadîs*, tah. İbrahim b. Şerîf el-Mîyliyy (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1421) s.85.

⁴⁹⁵ Bkz. Neysâbü’rî, *Ma’rifetu Ulumi’l-Hadîs*, s.122.

konusunu; hükmü koyan birinin daha sonra farklı bir hükümle daha önce koyduğu hükmü kaldırması olarak tanımlar.⁴⁹⁶

“İlelü’l-hadis” kavramına gelince, bu kavramı yukarıda da belirttiğimiz gibi Şafii, konu başlığı olarak geniş bir şekilde ele almıştır. Ancak içerik itibariyle hadisçilerden farklı kullandığı görülmektedir. Şafii’nin hadislerdeki illetlerden kastettiği; hadis metinlerinde, gerek raviden gerekse de arap dilinin yapısından kaynaklanabilecek muhtemel ihtilaf nedenleri ve hatalardır. Bunların zahiren ihtilaf varmış gibi görünüp aslında ihtilaf olmayan, ya da aralarında nâsih- mensûh ilişkisi olan rivayetler olduğunu söyler.⁴⁹⁷ Bu yönüyle ele aldığımız zaman hadisçilerin “muhtelifu’l-hadis” kavramı ile uygunluk göstermektedir. Hadisçilerin ise “İlelü’l-hadis” kavramını hadislerin bütün tariklerinin bir araya getirilerek ağırlıklı olarak senedler üzerinden gizli illetlerin belirlenmesine yönelik kullandıklarını görüyoruz. İbn Salah bu konuyu şöyle izah eder: “Zahiren kendisinde hiçbir illet bulunmadığı halde hadisin sıhhatine zarar verecek gizli bir illet barındırır.”⁴⁹⁸ Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki; “nâsih ve mansuh” ile “ihtilafu’l-hadis” konuları aslı itibariyle fakihlerin ilgi alanı olup onlar üzerinden gelişmiştir. Muhaddislerinde bu konuları ele alırken fakihlere atıfta bulunarak değerlendirmeye tabi tuttuğunu görüyoruz. Örneğin; Hâkim en-Neysâbü’rî hadislerin ihtilafını, “Hz. Peygamberin sünnetinin sıhhat derecesi bakımından yine kendisi gibi bir sünnet ile muhalefet etmesi ve mezhep sahiplerinin bunlardan birini delil olarak kullanması” başlığıyla ele alır.⁴⁹⁹ Yine İbn Salah bu ilmi ancak hadis ve fıkıh ilimlerini bir arada kendisinde toplamış kişilerin bilebileceğini söyler.⁵⁰⁰ Ayrıca Şafii’nin gerek nâsih ve mensuh, gerekse de hadislerin ihtilafı hususunda yaptığı değerlendirmelerin ve ortaya koyduğu çözüm metotlarının fakihlerinkiyle aynı olduğunu görüyoruz. Örneğin İbn Salah, nâsih ve mensûh konusunu sistematik bir şekilde ele alarak izah eden ilk kişinin Şafii olduğunu belirtir. Devamında da Muhammed b. Müslim’in kendisine rivayet ettiği şu sözleri nakleder: “Mısırdan döndüğüm bir zamanda Ahmed b. Hanbel ile karşılaştım. Bana Şafii’nin kitaplarını yazıp yazmadığımı sordu. Bende hayır dedim. Bunun üzerine bana çok şey kaçırdın dedi. Çünkü biz Şafii ile

⁴⁹⁶ Bkz. Neysâbü’rî, *Ma’rifetu Ulumi’l-Hadîs*, ss.85-88; İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, s.277.

⁴⁹⁷ Bkz. Tez, ss.98-100.

⁴⁹⁸ İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, s.90.

⁴⁹⁹ Bkz. Neysâbü’rî, *Ma’rifetu Ulumi’l-Hadîs*, s.122.

⁵⁰⁰ Bkz. İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, s.284.

karşılaşana kadar hadisin mücmel ve müfesserini, nâsih ve mensûhunu ayırt edemezdik."⁵⁰¹

Fakihlerin, rivayetlerin güvenilirliğini ifade ederken kullandıkları kavramlara gelince; Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un, hadisleri sıhhat açısından değerlendirirken "sahih" kavramını⁵⁰², Şafii'nin ise bunun yanı sıra "mahfuz" kavramını da kullandığını belirtmiştik.⁵⁰³ Ayrıca Ebu Yusuf ve Şeybani'nin, rivayetler için "mahfuz" kavramını müstakil olarak kullanmamakla beraber "mahfuz sünnet" şeklinde kullandıklarına da yine birinci bölümde değinmiştik.⁵⁰⁴ Yine fakihler rivayetlerin güvenilirliğini ifade ederken "sebt" ve "sika" gibi kavramları da kullanmaktadırlar.⁵⁰⁵

"Sahih" kavramını, muhaddislerin de rivayetin güvenilirliğini ifade ederken kullandıklarını görüyoruz. Hadislerin güvenilirliğini ifade noktasın da aynı manada kullandıklarını söyleyebiliriz. Ancak rivayetin sahih kabul edilebilmesi için ortaya koydukları şartların hem fakihler arasında hemde hadisçilere kıyasla farklı olduğunu görüyoruz.

Fakihlerin üzerinde ittifak ettikleri şartlardan yola çıkacak olursak, hadislerin sahih kabul edilebilmesi için, ravilerinin adil ve sika olması gerekir.⁵⁰⁶ Bunun yanı sıra Ebu Yusuf ve Şeybânî'ye göre rivayetin kabul edilebilmesi için şaz olmaması gerekir. Yani ma'ruf ve meşhur olması gerekir.⁵⁰⁷ Ayrıca ravinin fakih olması ve rivayet ilmini iyi bilmesi gibi hususları da tercih nedeni olarak ele alırlar.⁵⁰⁸ Şafii'ye göre ise rivayetin bağlayıcı olabilmesi için senedinin muttasıl olması gerekir. Ancak tabiin büyüklerinin mürsellerini ve meşhur rivayetleri bu kuralın istisnası olarak zikredebiliriz.⁵⁰⁹ Yine Şafii, hadisin lafzıyla rivayet edilmesi durumunda iyi hıfzedilmiş olmasını, kitaptan rivayet edilmesi durumunda da ravinin kitabını iyi koruyor olmasını şart koşmaktadır. Mana ile rivayet edilmesi durumunda ise, râvinin hadisin manasını bozabilecek muhtemel illetleri bilmesi gerektiğini söyler. Ayrıca

⁵⁰¹ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s.277.

⁵⁰² Bkz. *Tez*, s.26.

⁵⁰³ Bkz. *Tez*, s.90.

⁵⁰⁴ Bkz. *Tez*, ss.10-15.

⁵⁰⁵ Bkz. *Tez*, s.34,104.

⁵⁰⁶ Bkz. *Tez*, ss.32-34,102-103.

⁵⁰⁷ Bkz. *Tez*, s.16,19.

⁵⁰⁸ Bkz. *Tez*, ss.35-36.

⁵⁰⁹ Bkz. *Tez*, ss.93-95.

ravinin hıfz ehline muvafık olup onlara muhalefet etmemesi de rivayetin kabulü için öne sürdüğü şartlardandır.⁵¹⁰ Muhaddisler arasında da bir takım farklı görüşler olmakla beraber genel olarak hadisin sahih kabul edilebilmesi için beş şartta birleştiklerini görüyoruz. Bunlardan ikisi râvi ile ilgili olup, sika ve zabtının kuvvetli olmasını ifade eder. Diğer üç şart senedle ilgili olup, senedin muttasıl olmasını şaz ve illet bulunmamasını ifade eder.⁵¹¹

Fakihlerin râvi ile ilgili ortaya koydukları şartları muhaddislerin ortaya koyduğu şartlarla mukayese ettiğimizde hadisçilerin şartlarını kapsamakla beraber daha ağır olduğunu da söyleyebiliriz. Bunların dışında kalan senedin şaz ve illetten hali olması şartına gelince; Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin “şaz” kavramını, ravinin Kuran, sünnet, meşhur haberler ve genel anlamda toplumun ma'ruflarına muhalefet etmesi itibariyle ele almaları, Şafii'nin ise rivayetin kabulü için ravinin hıfz ehli kişilere muhalefet etmemesini şart koşması, kanaatimizce bu iki şartı da içine almaktadır. Çünkü muhaddislerin ele aldığı, rivayetin “şaz” olması hususu, ravinin kendisinden daha güvenilir bir raviye muhalefeti ile alakalıdır. Aynı şekilde hadislerde ki illetler de, yine ravinin rivayet ettiği hadiste başkalarına muhalefet etmesiyle anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hem fakihler hem de muhaddislerin ortak noktası, şaz kavramını muhalefet durumunda kullanmayı tercih etmektedirler.

Ayrıca rivayetlerin sıhhatini belirtirken ilk fakihlerin “*mahfûz*” kavramını da kullandıklarını belirtmiştik. Hadisçiler, bu kavramı muhalefet durumunda iki güvenilir rivayetten en güvenilir olanını tanımlarken kullanmaktadırlar.⁵¹² Her ne kadar fakihlerdeki “*mahfuz*” kavramının kullanımı, muhaddislerin kullanımıyla tamamen aynı değilse de, yakın manada kullanıldıklarını söyleyebiliriz. Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin “mahfuz sünnet” ile kastettikleri sünnetin sahih olmasıdır. Ayrıca⁵¹³ Şafii'nin, birinci bölümde zikrettiğimiz, “*Rivayetler arasında muhalefet olması durumunda onlardan mahfuz olanı tercih ederiz*”⁵¹⁴ sözü, muhalefet durumunda iki rivayetten güvenilir olanı tercih etmek anlamında olup muhaddislerin kullandığı manaya yakındır. Ancak şunu belirtmemiz gerekir ki; Şafii, iki rivayet arasında ki

⁵¹⁰ Bkz. Tez, s.110.

⁵¹¹ Bkz. İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, s.58.

⁵¹² Bkz. İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, s.71.

⁵¹³ Bkz. Tez, s.10-15

⁵¹⁴ Bkz. Tez, s.90.

genel muhalefetten bahsederken “*mahfuz*” kavramını sahih anlamında kullanmaktadır. İhtilaf eden her iki rivayetin de sahih olduğundan söz etmemektedir. Bu yönüyle “*mahfuz*” kavramının kullanımında hadisçilerle aralarında fark olduğunu söyleyebiliriz. bununla beraber icra ettiği fonksiyon açısından aralarında farklılık olduğu kanaatindeyiz.

“*Hasen*” lafzını Ebu Yusuf ve Şeybânî’nin genelde metnin içeriğiyle ilgili, amel edilmesi güzel anlamında, lugat manasını kastederek kullandığını, ayrıca farklı alternatiflerin olduğu yerlerde tercih ettiklerini birinci bölümde belirtmiştik.⁵¹⁵ Şafii’nin kullanımında ise bunların yanı sıra, senedinin mevkuf, munkatı’ olması gibi durumlarda, hüccet değerinin düşük olmasının kullanımında etkisi vardır. Muhaddisler arasında da “*hasen*” kavramıyla ilgili farklı tanımlar ve şartlar öne sürülmüştür. Örneğin, Tirmizi’nin, hasen hadis ile ilgili ortaya koyduğu şartlardan biride, sıhhat derecesine ulaşmamış bir rivayetin hasen olabilmesi için başka tariklerden de rivayet edilmiş olması gerektiğidir.⁵¹⁶ Yine el-Hattâbî, sıhhat derecesine ulaşmamış bir rivayetin hasen olabilmesi için fukahânın genelinin bu hadisle amel etmesi gerektiğini söylemiştir.⁵¹⁷ Ancak İbn Hacer’le beraber hadisçiler nezdinde hasen hadis ile ilgili genel kabul gören tarif; sahih hadis ile ilgili beş şartı taşımasının yanı sıra ravinin zabtının zayıf olmasıdır.⁵¹⁸ Zikrettiğimiz tüm yönleriyle ele aldığımızda, Şafii’nin, “*hasen*” kavramına yüklediği anlam ile muhaddislerin yüklediği anlamların ortak noktası; bir takım kusurlardan dolayı sıhhat derecesine ulaşmamakla beraber hadisi kabul etmeyi gerektirecek başka nedenlerin olmasıdır.

Sonuç olarak, fakihlerin kullandığı “*nâsîh ve mensuh*” kavramının hadisçiler tarafından da aynı anlamda kullanıldığını görüyoruz. Hatta neredeyse tamamen bu hususta fakihleri takip ettiklerini söyleyebiliriz. Hadislerin ihtilafı konusunda da hadisçiler üzerinde etkili olmuşlardır. Zira hem fakihler hemde hadisçiler bu hususu metin üzerinden ele almışlardır. Aralarında ki tek fark, fakihler bu kavramı, rivayetler arasında ki her türlü ihtilafı kastederek kullanıyorken, hadisçiler sadece sahih rivayetlerden zahiren çelişki gibi görünüp araları cem’ edilebilen rivayetler için

⁵¹⁵ Bkz. Tez, s.18.

⁵¹⁶ Bkz. Tirmîzî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sunenu’t-Tirmîzî*, tah. Halid Abdulganî Mahfûz (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2011) s.893/Şifâu’l-Galel fi Şerhi Kitabi’l-İl.

⁵¹⁷ Bkz. Mahmud Tahhân, *Teyşîr Mustalahi’l-Hadis* (RİYAD: Mektebetu’l-Me’ârif, 2011) s.57.

⁵¹⁸ Bkz. İbn Hacer, *Nuzhetu’n-Nazar*, ss.65-66.

kullanmışlardır. Şafii'nin ele aldığı ilelü'l-hadis kavramı da yine rivayetlerin metni ile alakalıdır. Hadisçiler ise hem sened hemde metinde ki gizli illetleri kastederek kullanırlar. Bu yönüyle fakihlerin ele aldığı ihtilaf ve ilel konularının zamanla hadisçiler nezdinde anlam değişikliğine uğradığını söyleyebiliriz. Yine fakihlerin rivayetin güvenilirliğini ifade ederken kullandıkları sahih kavramının, muhaddislerin kullanımını da kapsadığını görüyoruz. Bunun yanı sıra fakihlerin hem rivayetlerin hemde ravinin güvenilirliğini ifade ederken kullandıkları “sebt” ve “sika” kavramlarının, hadisçiler tarafından sadece ravi için kullanılmaktadır. Bu yönüyle ele aldığımızda bu kavramların zaman içerisinde kullanım açısından kapsamlarının daraldığını söyleyebiliriz. Yine fakihlerin kullandığı “mahfuz” ve “hasen” kavramlarını da böyle değerlendirebiliriz.

b- Zayıf olduğunu ifade ederken kullandıkları kavramların mukayesesi

Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin, rivayetin güvenilir olmadığını ifade ederken, "لا يأخذ به, ليس بثابتة" gibi lafızlar kullanmayı tercih ettiklerini⁵¹⁹, Şafii'nin de genelde bu lafızları kullanmakla beraber, "ضعيف" kavramını da kullandığını belirtmiştik.⁵²⁰ Aynı kullanımı muhaddislerde de görmekteyiz.⁵²¹

Ayrıca fakihler, zayıf hadis kategorisine giren rivayetleri tanımlarken “mürsel”, “munkatı”, “vâhid hadis” ve “şaz” kavramlarını kullanmaktadırlar. Bunlardan “vâhid hadis” ve “şaz” kavramlarını Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin kullandığına değinmiştik.⁵²² Bu iki kavramın kullanımını, hadisçilerin kullandığı mana ile “rivayetlerin tarik sayısına göre taksimi”⁵²³ başlığı altında mukayese ettiğimiz için burada “mürsel” ve “munkatı” rivayetlerin kullanımını üzerinde duracağız. Gerek Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin gerekse de Şafii'nin “mürsel” ve “munkatı” kavramlarını, senedlerinde kopukluk olan rivayetler için eş anlamlı

⁵¹⁹ Bkz. Tez, s.32.

⁵²⁰ Bkz. Tez, s.92.

⁵²¹ Bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, ss.41-42.

⁵²² Bkz. Tez, ss.16-17.

⁵²³ Bkz. Tez, s.125.

kullandıklarını belirtmiştik.⁵²⁴ Ancak bu kullanım daha sonra muhaddislerin tanımladığı, “*tabiinin Hz. Peygamber’den rivayeti*”⁵²⁵ anlamıyla sınırlı olmayıp, senedin herhangi bir yerinde ki kopukluğu ifade etmektedir. Bu yönüyle ele aldığımızda hadisçilerin “*munkatı*” kavramına yükledikleri anlam ile fakihlerin “*mürsel*” ve “*munkatı*” rivayetlere yükledikleri anlamın aynı olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Bağdâdî’nin de “*mürsel hadis*”in tanımında fakihlerin kastettiği manayı tercih ettiğini görüyoruz.⁵²⁶

B- RAVİLER AÇISINDAN

1- TA’DİL LAFIZLARININ MUKAYESESİ

Birinci bölümde fakihlerin râvi ile ilgili kullandıkları kavramların şahitlik ile ilgili kullanılan kavramlarla paralel geliştiğine işaret etmiştik.⁵²⁷ Bu kavramlardan adaleti şahitliğin kabulü en öncelikli şartlardan gördüklerini söyleyebiliriz. Ebu Hanife, adaleti; kişinin Müslümanlığını belirtip açıktan günah işlememesi⁵²⁸, Şafii ise Allah’a isyan etmemek ve adaleti zedeleyecek hususları bilip sakınmak olarak tanımlamaktadır.⁵²⁹ Adalet kavramına yükledikleri anlamı göz önünde bulundurduğumuzda aynı zamanda ravinin Müslüman olması ve fâsık olmaması da anlaşılmaktadır. Aynı tarifi Hâkim en-Neysâburî ve el- Ca’berî’nin eserlerinde de görmekteyiz.⁵³⁰ Yine Nevevî’de adaleti günahlardan, fısktan ve mürüvveti zedeleyecek şeylerden uzak olmak şeklinde tanımlar.⁵³¹ İbn Abdilberr ise ilim ehli olup ilim ile uğraştığı bilinen herkesin aksi ispat edilinceye kadar adil kabul edileceğini söyler.⁵³²

⁵²⁴ Bkz. *Tez*, s.27,92-93.

⁵²⁵ Bkz. İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, ss.51-56.

⁵²⁶ Bkz. Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Kifâye fî Ma’rifeti Usûli İlmî’r-Rivâye*, tah. Ebu İshak İbrahim b. Mustafa (Beytut: Dâru’l-Hudâ, 2003) s.435.

⁵²⁷ Bkz. *Tez*, s.31.

⁵²⁸ Bkz. *Tez*, s.32.

⁵²⁹ Bkz. *Tez*, s.102.

⁵³⁰ Bkz. Neysâburî, *Ma’rifetu Ulûmi’l-Hadis*, s.53; Ca’berî, *Rusûmu’t-Tehdîs*, s.100.

⁵³¹ Bkz. Nevevî, *Takrîb*, s. 48.

⁵³² Bkz. İbnu’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, s.105.

Özellikle de Şafii'nin râvi ile şahitlik arasında mukayese ederek adalet hususunu sistematik bir şekilde ele aldığını görüyoruz. Örneğin, şahitliğin kabul edilebilmesi için şahitlik yapan kişinin en az iki kişi tarafından, ravinin ise bir kişi tarafından ta'dil edilmiş olmasını şart koştuğunu söylemiştik. Ayrıca ona göre sika veya fakih birinin başka bir raviden hadis rivayet etmesi onu ta'dil ettiği anlamına gelmemektedir.⁵³³ Aynı şartları İbn Salah'ında zikrettiğini görüyoruz.⁵³⁴ Yine Şafii'ye göre, şahitlik yapan kişi ve ravinin bir başka ayırt edici özelliği de kadın ve kölenin şahitliği kabul edilmezken, rivayetlerinin kabul edilmesidir.⁵³⁵ İbn Salah' da konuyu bu şekilde izah etmekte ve Şafii'yi referans göstererek onun fıkıh usulünde hüccet olduğunu söylemektedir.⁵³⁶ Aynı şartları el-Ezherî ve İbn Hacer'in eserlerinde de görüyoruz.⁵³⁷ Bağdâdî' de, râvi ile şahidin ortak ve ayırt edici özelliklerini özel başlıklar altında ele alarak geçmiş fakihleri ve hadîçileri referans göstermektedir.⁵³⁸

İlk dönem fakihlerin rivayetin kabulü için râvide aradıkları şartlardan biride rivayet ettiği hadisi hıfzetmiş olmasıdır. Bununla ilgili Ebu Hanife ve yakın öğrencilerinin eserlerinde bir bilgiye rastlamamış olsak da daha sonra gelen Hanefi usulcülerinin onlara nispet ettikleri bir takım görüşlerden ravinin rivayetin hafızı hafızı olmasını şart koştuklarını anlıyoruz. Hatta bu konuda Ebu Hanife'nin ravinin rivayet ettiği hadisi unutmamış olmasını da şart koştuğu nakledilmektedir.⁵³⁹ Şafii'nin ise eserlerinde bu konuyu sistematik bir şekilde ele aldığını ve ravinin hıfzından rivayet etmesi durumunda hafız olmasını, kitabından rivayet etmesi durumunda da kitabını muhafaza ediyor olmasını, mana ile rivayet etmesi durumunda ise hadisin manasına hâlel getirecek illetleri biliyor olmasını şart koştuğunu söylemiştik.⁵⁴⁰ Aynı şartları olduğu gibi İbn Salah ve en-Nevevî'nin eserlerinde de görmekteyiz.⁵⁴¹

İlk dönem fakihlerin gerek şahidleri gerekse de ravileri ta'dil ederken, "ثقة، عالم، فقيه" lafızlarını bazen tek başlarına, bazen de beraber

⁵³³ Bkz. Tez, ss.102-103.

⁵³⁴ Bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s.111.

⁵³⁵ Bkz. Tez, s.82.

⁵³⁶ Bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s.105.

⁵³⁷ Bkz. İbn Hacer *Nuzhetu'n-Nazar*, s.138; Ensârî, *Fethü'l-Bâkî*, s.237.

⁵³⁸ Bkz. Bağdâdî, *el-Kifâye*, c.I, ss.303-310.

⁵³⁹ Bkz. İ. Hakkı Ünal, *Ebu Hanife*, s.196.

⁵⁴⁰ Bkz. Tez, s.105..

⁵⁴¹ Bkz. İbn Salah, *Ulumu'l-Hadis*, s.105; Nevevî, *Takrîb*, s.48.

kullandıklarını ifade etmiştik. Ayrıca ravilerin bazen "أوثق, أقضى, أفقه" gibi tafdîl siygalarıyla, bazen "ثقة مأمون" ve "ثقة حافظ" gibi iki lafızla, bazende "ثقة حافظ عالم" gibi üç lafızla ta'dil edildiklerini örnekleriyle izah etmiştik.⁵⁴² Fakihlerle muhaddislerin kullandıkları cerh ve ta'dil lafızlarının çoğunun ortak olduğunu görüyoruz. Bazı lafızlarda da cerh ve ta'dil açısından kavramlara yükledikleri mertebe farklılığının olmasıyla beraber ta'dil lafızlarının tek, çift veya tafdîl siygasıyla kullanılmasında yine birleştiklerini görüyoruz. Muhaddislerden ravinin cerh ve ta'dil edildiği lafızları sistematik olarak ilk katagorize eden kişinin İbn Ebî Hatîm er-Râzî olduğu söylenir. O, ravinin ta'dil edildiği lafızları dört, cerh edildiği lafızları da dört olmak üzere toplamda sekiz katagoride ele alır.⁵⁴³ Bunlardan "ثقة" ve "ثبت" kavramlarını birinci, "لا بأس به" kavramını ikinci, "شيخ" kavramını ise üçüncü mertebede zikretmektedir.

Fakihlerin kullandığı kavramlarla hadisçilerin kullandığı kavramları mukayese ettiğimiz de bazen kullanımların aynı olduğunu bazende anlam açısından farklılık olduğunu görüyoruz. Mesela bazen fakihlerin hem râvi hemde rivayeti tanımlarken kullandıkları bir kavramı muhaddisler sadece râviyi tanımlarken kullanmaktadır. Yine fakihlerin sadece rivayetleri tanımlarken kullandıkları bir kavramı daha sonra hadisçilerin sadece râvi için kullandığına rastlıyoruz. Örneğin Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin "أوثق" ve "ثبت" kavramlarını hem râvi hemde rivayeti değerlendirirken kullandıklarını da örnekleriyle izah etmiştik.⁵⁴⁴ Hadisçilerin ise bu kavramları sadece raviler için kullandığını görüyoruz. Fakihler, "لا بأس به" kavramını genelde sadece fıkhi görüşleri değerlendirirken kullanırlar. Muhaddislerin bu kavramı yine râviyi değerlendirirken kullandıklarını görüyoruz.

İbn Ebî Hâtîm'in cerh ve ta'dil ile ilgili yaptığı bu taksimi İbn Salah, el-Hatîb ve Nevevî gibi hadisçilerde kabul etmektedirler.⁵⁴⁵ İbn Ebî Hâtîm er-Râzî'den sonra, Zehebî, el-İrâkî⁵⁴⁶, İbn Hacer ve Sehâvî gibi muhaddisler, onun yaptığı taksimi kabul etmekle beraber biraz daha geliştirmişlerdir. Örneğin Zehebî, İbn Ebî Hâtîm'in taksimine ek olarak ta'dil mertebesinde ilk sıraya iki lafızla ta'dil edilen ravileri

⁵⁴² Bkz. *Tez*, s.34-35.

⁵⁴³ Bkz. Râzî, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dil* (Beyrut, h.1271) c.I, s.10

⁵⁴⁴ Bkz. *Tez*, s.34, 104.

⁵⁴⁵ Bkz. İbn Salah, *Ulumu'l-Hadîs*, s.122.

⁵⁴⁶ Bkz. Ensârî, *Feth'ul-Bâkî*, s.273.

almıştır.⁵⁴⁷ Bu kullanımın fakihler arasında da yaygın olduğunu belirtmiştik. İbn Hacer'de seleflerinin yaptığı taksime ek olarak ilk sıraya tafdîl siygasıyla ta'dil edilen ravileri almıştır.⁵⁴⁸ Aynı kullanımın fakihler arasında da olduğuna işaret etmiştik. Ayrıca yine İbn Hacer'in "إمام" kavramını dördüncü mertebede, "مأمون" kavramını ise beşinci mertebede saydığını görüyoruz. Şafii'nin ise "إمام" kavramını ta'dilin en üst mertebesi olarak kullandığını görüyoruz.⁵⁴⁹ Geri kalan ta'dil lafızlarında ise mertebe açısından fakihlerin herhangi bir ayırım yaptığına rastlayamadık.

Fakihlerin kullandığı "فقيه, أئمة, عالم" gibi lafızların kullanımı ile ilgili hadis usulü eserlerinde bir bilgiye rastlayamadık. Ancak rical kitaplarında ravilerin güvenilirliği ifade edilirken bu lafızların pekçok yerde kullanıldığını görüyoruz.

Sonuç olarak, ilk dönem fakihlerin ravi ile ilgili ortaya koydukları adalet, sika ve zabt gibi şartları, şahitlik olgusu üzerinden geliştirdiklerini ve raviyi de şahitlik yapan kişi ile kıyasladıklarını söyleyebiliriz. Hadisçilerinde bu konuda fakihleri referans göstererek, aynı metodu izlemeleri ravi ile ilgili geliştirdikleri kriterlerde fakihlerden etkilendiklerini göstermektedir. Bununla beraber ravileri ta'dil ederken kullandıkları lafızların, bazıları aynen kullanılmış, bazıları da kullanılmamıştır. Yine teknik açıdan da kavramlardan bazısına aynı bazısına da farklı dereceler verdikleri görülmektedir.

2- CERH LAFIZLARININ MUKAYESESİ

İlk dönem fakihlerinin ravinin güvenilir olmadığını ifade ederken "كذب" lafızlarını kullandıklarını belirtmiştik. O dönemde "cerh" kavramının râvi için kullanımına rastlayamadık. "Cerh" kavramının daha çok şahidlik yapan kişi için kullanıldığını görüyoruz.⁵⁵⁰ Örneğin Şafii, şahid konusunda yapılan cerhin kabul edilebilmesi için cerh nedeninin açıklanması gerektiğini, cerhi

⁵⁴⁷ Bkz. Zehebî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizanu'l-İ'tidal fî Nakdi'r-Rical*, tah. Ali Muhammed el-Cibâvî ve Futeyhe Ali el-Cibâvî (Daru'l-Fikri'l-Arabî) c.1, s.4.

⁵⁴⁸ Bkz. İbn Hacer *Nuzhetu'n-Nazar*, s.135-137.

⁵⁴⁹ Bkz. Tez, s.103.

⁵⁵⁰ Bkz. Tez, s.39,106.

yapan kim olursa olsun sebebi bayan edilmediği ve makul bir nedene dayanmadığı sürece kabul edilmeyeceğini söyler.⁵⁵¹ Aynı şartları muhaddisler de öne sürmekte ve bu durumu cerhin müfesser olmasıyla ifade etmektedirler. Örneğin İbn Hacer, herhangi bir araştırma yapmadan yapılan cerhin kabul edilmeyeceğini belirtir.⁵⁵² Aynı bağlamda İbn Salah ve daha birçok muhaddisinde mutlaka cerhin gerekçesinin açıklanması gerektiğine vurgu yaptığını görüyoruz.⁵⁵³ Ayrıca Hadisçilerin yukarıda zikrettiğimiz ravinin güvenilir olmadığını ifade eden lafızları bir bütün olarak cerh kavramı kapsamında ele aldıklarını görüyoruz.

Fakihlerin rivayetin kabulünde en fazla önem verdikleri hususlardan biri de ravinin yalancı olmamasıdır. Ebu Hanife, yakın öğrencileri, Malik ve Şafii'nin aslı olmayan rivayetleri kabul etmedikleri hususu tartışılmazdır. Bizim açımızdan asıl önemli olan, ravinin hadis rivayetinde veya herhangi bir hususta yalan söylediğinin tespit edilmesi durumunda nasıl bir tavır takındıklarıdır. Ravinin âdil ve sika olmasını şart koştuklarını göz önünde bulundurduğumuz da yalan konusunda hassasiyeti olmayan kişilerden rivayet kabul etmedikleri anlaşılır. Bununla beraber Ebu Hanife'nin Kuran'a muhalif hadis rivayet edenleri de yalancılıkla itham ettiği görülmektedir. Yani herhangi bir yalanı tespit edilmemiş olsa bile ona göre ravinin dinin temel sabitelerine muhalefeti, başlı başına râviyi yalancı konumuna sokabilmektedir. Hadisçiler nezdinde ravinin güvenilirliğinin tespiti için hadislerin Kuran'a arzı hususuna pek rastlamadığımız için Ebu Hanife'nin bu tutumunu o dönem için münferid bir yaklaşım olarak değerlendirmemiz mümkündür. Şafii'nin bu konuda farklı bir yaklaşımının olduğunu görüyoruz. O, insanların psikolojik olarak hallerinin değişebileceğini belirtir. Birinci bölümde de belirttiğimiz gibi ona göre bazı konularda lakayt davranan kişiler sorumluluk aldıkları hususlarda farklı davranışlar sergileyebilirler. Dolayısıyla hadis rivayetinin muhaddislerin sorumluluk alanı olduğunu, hadis rivayetinde normal zamanlardan çok daha titiz olduklarını belirtir.⁵⁵⁴ Hadisçilerin ise ravinin yalan söylemesi hususunu, hadis rivayetinde veya günlük hayatında olmak üzere iki kısımda ele aldıklarını görüyoruz. İbn Salah, bir şahsın, insanlarla olan ilişkilerinde fısı gerektirecek yalanlar söylemesi durumunda

⁵⁵¹ Bkz. *Tez*, s.106.

⁵⁵² Bkz. İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, s.138.

⁵⁵³ Bkz. İbn Salah, *Ulumu'l-Hadîs*, s.108.

⁵⁵⁴ Bkz. *Tez*, 102.

ancak bu ahlakını bırakıp tevbe etmesiyle rivayetinin kabul edileceğini söyler. Ancak Hz. Peygamber'e kasıtlı yalan isnad etmesi durumunda tevbe etse dahi rivayetinin kabul edilmeyeceğini belirtir. Devamında da Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'nin hocası Ebu Bekr el-Humeydî'nin de görüşünün böyle olduğunu belirtir.⁵⁵⁵ Bu yönüyle ele aldığımızda Şafii'nin ortaya koyduğu sosyolojik yaklaşımının bir nevi pratikteki karşılığı olduğunu söyleyebiliriz. Zira yukarıda belirttiğimiz gibi Şafii, kişinin günlük hayatında yalan söylemesiyle Hz. Peygamber'e yalan isnad etmesini farklı katagorilerde ele almaktadır.

Fakihlerin râvi için kullandığı "وهم" ve "غلط" kavramlarına gelince; genellikle ravinin hata yaptığını, bazende "متهم" siygasıyla, hadis alınması hususunda şüpheli olduğunu ifade ederken kullandıklarına işaret etmiştik.⁵⁵⁶ Ayrıca bu kavramlar, ravinin hem sened hemde metin ile ilgili hatalarını kapsamaktadır. Muhaddisler nezdinde ise, "vehm" kavramı, ravinin mürsel veya munkatı' olan bir hadisi muttasıl rivayet etmesi yâda bunun aksini yapması gibi durumları ifade ederken kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca hadis metnine başka bir hadisin metnini derc ederek rivayet etmesini de bu kategoride değerlendirmişlerdir.⁵⁵⁷ Yani fakihlerin "وهم", "متهم" ve "غلط" kavramlarını, ravinin genel anlamda yaptığı bütün hataları ifade ederken, hadisçilerin ise ravinin hatalarını ayırarak yaptığı hataya göre kavramlar geliştirdiklerini ve bunları bütün şeklinde "*metâ'in-i aşere*" (on ta'n sebebi) olarak isimlendirdiklerini görüyoruz.⁵⁵⁸ Ancak bu sistematik, muhaddislerin nezdinde çok sonradan gelişmiştir. Örneğin; el-Hatîb ve Ramehurmuzî bu konuyu ele alırken ilk dönem muhaddislerinden Abdurrahman b. Mehdî'nin şöyle dediğini aktarırlar: "*İnsanlar üç sınıftır; Hafız ve mutkin olan kişilerdir ki, bunlardan rivayet alınacağı hususunda ihtilaf yoktur. İkinci kısım; hadislerinin geneli sahih olan kişilerdir ki, bunların hadisi de terkedilmez. Üçüncü kısım ise; rivayet ettikleri hadislerin çoğunda hata yapan kişilerdir. Bunların hadisi terkedilir, alınmaz.*"⁵⁵⁹ Yani bu kavramların, fakihler döneminden itibaren tedrici olarak geliştiğini görüyoruz.

⁵⁵⁵ Bkz. İbn Salah, *Ulumu'l-Hadîs*, s.116.

⁵⁵⁶ Bkz. Tez, s.38,108-109.

⁵⁵⁷ Bkz.Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: TDV, 2013) s.95.

⁵⁵⁸ Bkz.Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s.84.

⁵⁵⁹ Ramehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil* s.406; Bağdâdî, *el-Kifâye*, c.II, s.427.

Fakihlerin ravinin durumunu şahitlik yapan kişinin durumu ile pek çok yerde kıyasladıklarını söylemiştik. Onlara göre şahitliğin kabul edilebilmesi için şahitlik yapan kişinin ma'ruf, sika ve adil olması gerekir. Ayrıca Şeybânî ve Ebu Yusuf'ta ravinin bilinmesini yani meçhul olmamasını şart olarak öne sürdüklerine değinmiştik.⁵⁶⁰ Râviyi eleştirirken, "*Bundan başka rivayeti var mı?*" gibi sorular sormaları da bunu teyid etmektedir. Şafii'nin de şahitle kıyas ederek râvinin de meçhûl olmamasını şart koştuğunu ifade etmiştik. O, râviyi, zikredilmemesi ya da zikredilse bile tanınmıyor olması durumunda "*meçhûl*" olarak isimlendirir ve rivayetin kabul edilmeyeceğini söyler.⁵⁶¹ Muhaddisler nezdinde de aynı yaklaşımı görmekteyiz. el-Hatîb, ilim talebi ile şöhrat bulmamış ve bununla tanınmamış herkesin alimler nezdinde meçhûl olduğunu belirtir. Ayrıca sadece bir rivayet ile bilinen kimse için de bu kavramı kullandıklarını belirtir.⁵⁶² Sonra ki dönem hadisçilerinde de ravinin cehaleti hususunu; meçhulu'l-ayn ve meçhulu'l-hal olmak üzere iki kategoriye ayırdıklarını görüyoruz. meçhulu'l-ayn; kendisinden sadece bir rivayet gelen kişi, meçhulu'l-hal ise cerh ve ta'dil açısından durumu bilinmeyen râvi için kullanılır.⁵⁶³

Fakihlerin ihtiyatla yaklaştıkları bir başka hususta ravinin müdellis olmasıdır. Şafii, müdellisi; karşılaştığı şeyhten işitmediği hadisleri rivayet eden ve Hz. Peygamber'den rivayette bulunan sika kişilere muhalafet eden kişi olarak tanımlar ve böyle birinden sadece "سمعت" ve "حدثني" lafızlarıyla rivayet ettiği hadisleri kabul edeceğini belirtir. Başta "عن" harfi olmak üzere kesin bir şekilde ittisale delalet etmeyen lafızlarla rivayet ettiği hadislerle karşı ise ihtiyatla yaklaşacağını söyler. Muhaddislerin de bu şartlarla beraber ravinin tedlisi hususunu çok detaylı ele aldıklarını görüyoruz. Örneğin, Hâkim e'n-Neysâburî, ravinin tedlisi hususunu altı kısımda ele alır; düşen ravinin sika olması, meçhûl veya zayıf olması, tedlîs yapan kişinin hocadan sema'nın çok olmasıyla beraber, karçırdığı hadisleri de ondan işitmiş gibi rivayet etmesi, hocayla karşılaşmasının yanı sıra semâ'nın olmaması veya hocayla hiç görüşmemiş olması.⁵⁶⁴ İbn Salah ve Beykûnî'nin ise tedlidisi, tedlisu'l-isnad ve tedlisu'l-şuyuh olmak üzere iki kısımda ele aldığını

⁵⁶⁰ Bkz. *Tez*, s.20.

⁵⁶¹ Bkz. *Tez*, s.109.

⁵⁶² Bkz. Bağdâdî, *el-Kifâye*, c.I, ss.279-280.

⁵⁶³ Bkz. Mahmud Tahhân, *Teyssîr Mustalahi'l-Hadîs* (Riyâd: Mektebetu'l-Meâ'rif, 2011) ss.149-151.

⁵⁶⁴ Bkz. Neysâburî, *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadîs*, ss.103-112.

görüyoruz. Bunun yanı sıra tedlisu'l-tesviyye vb. pek çok tedlîs çeşidi zikredenler olmuştur.⁵⁶⁵ Şafii'nin yaptığı tarifin muhaddislerin "*tedlisu'l-İsnad*" kısmına takabül ettiğini görüyoruz. İbn Salah ayrıca Şafii'de olduğu gibi tedlîs yapan birinin "أخبرنا" "حدثنا فلان" şeklinde rivayet edemeyeceğini belirtir.⁵⁶⁶

İlk dönem fakihlerinde çokça gördüğümüz kullanımlardan biri de birinci bölümde de belirttiğimiz gibi ravinin mübhem lafızlarla zikredilmesi hususudur. Özellikle Ebu Yusuf'un, râviyi mübhem lafızlarla aktardığı kullanımları izah ederken bu konuyu detaylı bir şekilde ele almıştık.⁵⁶⁷ Daha öncede ifade ettiğimiz gibi ravinin adil ve sika olması, ya başkası tarafından ta'dil edilmesiyle veya meşhur biri olmasıyla sabit olur. Dolayısıyla senedler de "*Bana sikâ biri rivayet etti.*" vb. lafızlarla rivayet edilen hadislerin durumu sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü ravinin durumunun bilinmemesi bir yana zatı itibariyle de meçhul konumundadır. İlk dönem fakihlerde ki bu kullanımın hadisçiler arasında da yaygın olduğunu görüyoruz. Nevevî, hadisleri "*Bana sikâ biri rivayet etti.*" veya buna benzer lafızlar kullanılarak ravinin kim olduğu belirtilmeden rivayet edilmesi durumunda, sahih görüşe göre bununla iktifa edilmeyeceğini, bazılarının ise iktifa ettiğini belirtir. Mübhem lafızlarla nakleden kişinin âlim ve fakih olması durumunda ise, sadece mezheb müntesipleri için bağlayıcı olabileceğini söyler.⁵⁶⁸ İbn Salah'ın da benzer ifadeler kullanıldığını görüyoruz.⁵⁶⁹

Sonuç olarak fakihlerin ravi ile ilgili kullandığı kavramlar, hadisçiler tarafından da kullanılmıştır. Ancak ilk dönemlerde bu kavramların pek çoğu lugat manalarıyla kullanılmış, uzun zaman içinde de hadisçiler tarafından ravilerin özel durumlarına göre ıstılahlaştırılmıştır. Bazısında fakihlerin kullandığı şekliyle hadisçiler tarafından kullanıldığını görüyoruz. Örnek olarak ravi için kullanılan "كذب" ve "مدلس" kavramlarını zikredebiliriz.

⁵⁶⁵ Bkz. Abdullah Siracuddin, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyyeti fî Mustalahi'l-Hadîs* (Halep: Mektebetu Dari'l-Felâh, 2009) s.104; İbn Salah, *Ulumu'l-Hadîs*, ss.73-74.

⁵⁶⁶ Bkz. İbn Salah, *Ulumu'l-Hadîs*, s.73.

⁵⁶⁷ Bkz. *Tez*, s.50-54.

⁵⁶⁸ Bkz. Nevevî, *Takrîb*, s.49.

⁵⁶⁹ Bkz. İbn Salah, *Ulumu'l-Hadîs*, s.111.

C- RİVAYET LAFIZLARI AÇISINDAN

İlk dönem fakihlerinin sema' veya arz yoluyla aldıkları rivayetleri naklederken genellikle "أخبرنا، أخبرني" ve "حدثنا، حدثني" kavramlarını, bazende "سمعت", "قال، ذكر" gibi lafızları kullandıklarını ifade etmiştik.⁵⁷⁰ Aynı kavramların muhaddisler tarafından da sema' ve arz yoluyla rivayet edilen hadislerin tahammülünde kullanıldığını görüyoruz. Örneğin Kâdî 'Îyâz ve er-Ramehurmûzi, eserlerinde bu konuyu ele alırken delil olarak Ebu Hanife, Malik ve Şafii'yi referans göstermektedirler. Bu durum, hadislerin tahammül ve edasında kullanılan lafızların asıl itibariyle fakihlere dayandığı kanaatini güçlendirmektedir. Kâdî 'Îyâz, er-Ramehurmûzî ve daha sonra gelen hadisçilerin birçoğu sema' yoluyla alınan rivayetlerde yukarıda zikrettiğimiz lafızların kullanılmasında ihtilaf olmadığını söylerler. Kâdî 'Îyâz arz yoluyla alınan rivayetlerde "حدثنا" kavramının kullanılıp kullanılmıyacağı ile ilgili ihtilaf olduğunu belirtir ve Horosan ve el-Meş'rik ehline göre kullanılamayacağını, Şafii'ninde bu görüşte olduğunu söyler. Ebu Hanife'den bu konuda iki görüş geldiğini, Malik'e göre ise arz yoluyla alınan hadislerin "حدثنا" ile rivayet edilebileceğini belirtir.⁵⁷¹

İlk dönem fakihlerinin muttasıl olmayan senedlerle hadis rivayet ederken pekçok yerde kullandıkları kavramlardan biri de "بلغني" lafzıdır. Özellikle de metni söyleyen kişiye doğrudan isnad ederken tercih ettiklerini birinci bölümde belirtmiştik.⁵⁷² Aynı kullanımı muhaddislerde de görüyoruz.

Suyûtî, tebe-i tabiinden birinin doğrudan "بلغني" kavramını kullanarak sahabeden aktardığı rivayetin hadisçiler nezdinde "mu'dal" olarak isimlendirildiğini belirtir. Örnek olarak da Malik'in Ebu Hureyre'den bu lafızla hadis rivayet etmesini zikreder.⁵⁷³ Ayrıca pekçok yerde de "بلغني" lafzının kullanımının munkatı' olan rivayetlerde tercih edilmesi gerektiğine vurgu yapar. Örneğin; bir kitaptan vicâde yoluyla hadis nakledilmesi durumunda şeyhin hattı olduğundan emin olunmadığı sürece "أخبرنا، حدثنا" gibi kavramların kullanılmaması gerektiğini, bunun yerine "بلغني"

⁵⁷⁰ Bkz. Tez, 41-44, 71, 111-114.

⁵⁷¹ Bkz. Kâdî 'Îyâz, Ebu'l-Fazl 'Îyâz b. Musa b. 'Îyâz, *el-İlmâ' ila Ma'rifeti Usûli'r-Rivâyeti ve Takyîdi's-Sema'*, tah. Ahmed Sakar (Kahire: Daru't-Turâs, 1970) ss. 69-73; Ramehurmûzî, *el-Muhaddisu'l-Fasil*, s.420.

⁵⁷² Bkz. Tez, s.47,72,119.

⁵⁷³ Bkz. Suyûtî, *Tedrib*, c.I, s.240.

vb. lafızların kullanılması gerektiğini söyler.⁵⁷⁴ Hâkîm en-Neysâburî’de, hadisin müsned olarak kabul edilebilmesi için "بلغني" ve benzeri kavramların hadisin senedinde olmamasını şart koşar.⁵⁷⁵ Netice olarak "بلغني" kavramının hem fakihler hemde muhaddisler nezdinde senedi kopuk olan rivayetlerde kullanıldığını söyleyebiliriz.

İbn Salah ayrıca fakihlerin ve muhaddislerin "قال رسول الله" ve benzeri lafızlarla naklettikleri bütün rivayetlerin de “mu’dal” hadis kapsamına girdiğini belirtir. Bağdâdî’ye göre ise bunların “mürsel” hadis kapsamına girdiğini nakleder. Çünkü ona göre senedi muttasıl olmayan bütün rivayetlere “mürsel” denir.⁵⁷⁶

Fakihlerin pekçok hadisin senedin de "عن" harfini kullandıklarını görüyoruz. Şafiî, ravinin müdellis olmaması şartıyla "عن" harfinin kullanıldığı senedleri muttasıl kabul etmektedir.⁵⁷⁷ Aynı ifadeleri daha sonra ki dönem hadis usulü eserlerinde de görmekteyiz. Örneğin İbn Salah bu hususu şöyle ifade eder:

“Bu hadisleri başka muttasıl senedleri tespit edilinceye kadar munkatı’ kabul edenler vardır. Ancaksahih ve amel edilen görüşe göre, ravinin şeyh ile karşılaşmış olması ve müdellis olmaması şartıyla muttasıl kabul edilir. İbn Abdilberr ise "عن" harfi ile nakledilen rivayetlerin kabulü hususunda icma’ olduğunu iddia etmektedir.”⁵⁷⁸

Sonuç olarak, fakihlerin rivayetlerin eda ve tahammülünde kullandıkları lafızların hadisçiler tarafından da kullanıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca bu konuda genellikle fakihleri referans olarak göstermeleri, bu lafızların kavramsallaşmasında fakihlerin etkisinin olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

⁵⁷⁴ Bkz. Suyûtî, *Tedrib*, c.I, s.487.

⁵⁷⁵ Bkz. Neysâburî, *Ma’rifetu Ulumi’l-Hadîs*, s.19.

⁵⁷⁶ Bkz. İbn Salah, *Ulûmu’l-Hadîs*, s.60.

⁵⁷⁷ Bkz. *Tez*, s.110.

⁵⁷⁸ İbn Salah, *Ulûmu’l-Hadîs*, s.61.

SONUÇ

Çalışmamızdan çıkardığımız sonuçları şöyle belirtebiliriz;

İlk dönem fakihleri, her ne kadar rivayetleri ele alırken farklı değerler atfetselerde gerek Ebu Hanife ve yakın öğrencileri gerekse de Malik ve Şafii, İslam'ın temel sabitelerini ve Hz. Peygamber'in sünnetini belirlemeye çalışırken, rivayetleri temel kaynak olarak kullanmışlardır. Sünnete yüklenen anlam açısından en keskin farkı Şafii'de görmekteyiz. O, sünneti Hz. Peygamber'e nispet edilen merfu' rivayetler olarak tanımlar. Selefleri ise sünneti daha geniş anlamda kullanmaktadır. Aynı zamanda ilk fakihler ele aldıkları hadis rivayetlerini tenkide de tabi tutmuşlardır. Ancak rivayetlerin tenkidin de, farklı yaklaşımları olmuştur. Ebu Hanife ve Malik, isnad tenkidinin yanı sıra bazen de rivayetleri Kuran, sünnet, icmâ', kıyas ve Medine ehlinin ameli gibi sabitelere arz ederek metin tenkidinde bulunmuşlardır. Ebu Yusuf 'ta da hocası Ebu Hanife'nin tutumuna yakın bir yaklaşım görüyoruz. Şeybânî ve Şafi'i ise rivayetleri genelde isnad açısından ele almışlardır. Rivayetlerin nassına bağlılığı, en fazla Şafii'de görmekteyiz. Bu nedenle rivayetlerin arasında ki ihtilafları giderme konusunda ortaya koyduğu çözüm metotları gerek dönemin gerekse de daha sonra gelen hadisçiler üzerinde etkili olmuştur.

Çalışmamızın neticesinde vardığımız en önemli sonuçlardan bir diğeri; ilk dönem fakihlerinin, râvi ile ilgili ortaya koydukları şartları, şahidlik ile kıyaslayarak geliştirmişlerdir. Gerek râvi gerekse de şahidlik ile ilgili ortaya koydukları bu sistematığın hadisçiler üzerinde ciddi etkisi olmuştur. Hatta bunun fakihlerin, hadisçiler üzerine en fazla etkili oldukları alanlardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü şahidlik hususu, Kuran ve sünnette daha İslam'ın ilk dönemlerinde ele alınmış, fakihler tarafından da en küçük ayrıntısına kadar sistematize edilmiştir.

Fakihlerin hadisçiler üzerinde etkili oldukları alanlardan biri de rivayetleri değerlendirme metotları ve rivayetleri tanımlarken kullandıkları kavramlardır. Bu kavramların büyük çoğunluğu ya olduğu gibi ya da bir takım anlam değişikliklerine uğrayarak daha sonra gelen hadisçiler tarafından da kullanılmıştır. Fakihlerin

kullandığı bu kavramlardan bir kısmı ise hadisçiler tarafından kullanılmamıştır. Rivayetlerle ilgili yaptıkları değerlendirmelerde hadisçiler üzerinde en fazla etkili oldukları alanın, rivayetin metni ile ilgili yaptıkları değerlendirmeler olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle rivayetlerin arasındaki tenakuzu gidermede ortaya koydukları çözüm yolları ve aralarındaki nâsîh ve mensûh ilişkisini belirlemede izledikleri metodun, hadisçiler üzerinde çok etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra rivayetlerle ilgili, fakihlerin kullandığı “hadis, eser, haber ve rivayet” kavramlarını, gerek dönemin alimlerinin gerekse de daha sonra ki hadisçilerin de aynı manada kullandığını görüyoruz. Özellikle de sünnetin kapsamı ve önemine dair ortaya koydukları pratiğin bazı farklı yaklaşımlar olmakla beraber hadisçiler üzerinde etkili olduğu görülmektedir.

Hadisçilerin kullandığı kavramlardan bazısı, her ne kadar anlam bakımında fakihlerin kullanımından farklıymış gibi görünse de kullanım açısından aynı mantığa dayalı olduğu görülür. Örneğin “meşhur”, “ma’ruf” ve “mahfuz” kavramları, fakihlerin genelde makbul gördükleri rivayetler için kullandıkları kavramlardır. Hadisçilerinde bu kavramlarla tanımladıkları rivayetleri makbul rivayetler çerçevesinde ele aldıklarını görüyoruz. Yukarıda belirttiğimiz gibi fakihlerin kullandığı kavramların bazıları ise hadisçiler tarafından anlam değişikliğine uğrayarak kullanılmıştır. Örneğin Ebu Yusuf ve Şeybânî’nin rivayet için kullandıkları “müfesser” kavramını daha sonra hadisçilerin bir kavram olarak ravinin cerh nedeninin açık olmasını ifade ederken kullandığını görüyoruz. Yine fakihlerin kullandığı kavramlardan bazısının da hadisçiler tarafından anlam daralmasına uğrayarak kullanıldığını görüyoruz. Örneğin fakihler, “sebt” ve “sikâ” kavramlarını hem ravinin hemde rivayetin güvenilirliğini ifade ederken kullanırken, hadisçilerin bu kavramları, sadece ravinin güvenilirliğini ifade ederken kullanmaktadırlar.

Hadisçiler üzerinde etkili oldukları bir başka alan da, rivayetleri naklederken kullandıkları eda ve tahammül lafızlarıdır. Bu lafızların çoğunun daha fakihler döneminde kavramsallaştığını hatta bazılarında terimselleştğini söyleyebiliriz. Hadisçilerin bu hususta fakihleri referans olarak gösterme eğilimleri de bunu teyit etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Aktepe, İshak Emin, Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010)

Aybakan, Bilal, “Şafî ”, *DİA*, c.XXXVIII, ss.223-233

Aybakan, Bilal, *Fıkıh İlminin oluşum sürecinde icma*’ (İstanbul, İz Yayıncılık, 2003)

Aybakan, Bilal, *İmam Şafii ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007)

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, (İstanbul: M.Ü. İ.V.Y, 2013)

Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Kifâye fî Ma’rifeti Usûli İlmi’r-Rivâye*, tah. Ebu İshak İbrahim b. Mustafa (Beyrut: Dâru'l-Hudâ, 2003)

Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Tarîhu Bağdad ev Medinetu’s-Selam* (Beyrut: Kutubu’l-Arabî, tsz)

Bayraktutar, Muammer, *İmam Şafii’nin Hadis Yorum Metodolojisi* (Ankara: Otto, 2015)

Ca’berî, Burhânuddîn Ebu İshak İbrahim b. Ömer, *Rusûmu’t-Tahdîs fî Ulumi’l-Hadîs*, tah. İbrahim b. Şerîf el-Mîyliyy (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1421)

Dehlevî, Şah Veliyullah, *Hucetullahi’l-Baliğa*, tah. Muhammed Şerif Sükker (Beyrut: Daru İhyai’l-Ulûm, 1990)

Dönmez, İbrahim Kafi, “Amel-i Ehl-i Medine”, *DİA*, c.III, s.24

Ebu Hanife, Nu’mân b. Sabit, *el-Âlim ve’l-Muteallim* (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri içinde), terc. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009)

Ebu Hanife, Nu’mân b. Sabit, *el-Fıkhu’l-Ebsat* (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri içinde), terc. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009)

Ebu Hanife, Nu’mân b. Sabit, *el-Fıkhu’l-Ekber* (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri içinde), terc. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009)

Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit, *Risâletu Ebî Hanîfe ila Osman el-Bettî* (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), terc. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009)

Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit, *Vasiyyetü'l-İmam Ebî Hanîfe fi't-Tevhîd* (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), terc. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009)

Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâî*, tah. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarabad: Lecnetu İhyâi'l-Me'ârif'in-Nu'mâniyye, tsz.)

Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *İhtilafu Ebî Hanife ve İbn Ebî Leylâ*, tah. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Mısır: Matbaatu'l-Vefâ, h.1357)

Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *Kitabu'l-Âsâr*, tah. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.)

Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *Kitabu'l-Harâc* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, h.1399)

el-Cîdî, Ömer b. Abdülkerim, *el-Örf ve'l-Amel fi Mezhebi Malik* (Mağrib: Matbaatu Fadale, 1984)

el-Ensârî, Ebu Yahy Zekeriyya b. Muhammed, *Feth'ul-Bâkî bi Şerhi Elfîyyeti'l-İrâkî*, tah. Hâfız Senâullah ez-Zâhidî (Beyrut: Daru İbn Hazm, h.1420)

el-Karadâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, terc. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2011)

G.H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002)

Itr, Nureddin, *Menhecu'n-Nakdi fi Ulumi'l-Hadis* (Şam: Daru'l Fikr, h.1401)

İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah, *el-İstizkâru'l-Cami' li Mezâhibi Fukahai'l-Emsâr*, tah. Sâlim Muhammed Atâ ve Muhammed Ali Ma'vez (Beyrut: Daru'l-Kutubil-İlmiyye, 2000)

İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-Maânî ve'l-Esânîd*, tah. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdulkebir el-Kubrâ (Mısır: Müessesetü Kurtuba, Tsz.)

İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf, *Camîü'l-Beyânî'l-İlmi ve fadlih*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyri Demmâm, 1994

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser*, tah. Nureddin Itr (Şam: Matbe'atu's-Sabâh, h.1414)

İbnu's-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman, *Ulûmu'l-hadîs*, tah. Nureddin Itr (Şam: Daru'l-Fikr, h.1406)

Kâdî 'İyâz, Ebu'l-Fazl 'İyâz b. Musa b. 'İyâz, *el-İlmâ' ila Ma'rifeti Usûli'r-Rivâyeti ve Takyîdi's-Sema'*, tah. Ahmed Sakar (Kahire: Daru't-Turâs, 1970)

Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Sunni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü* (Ankara: Kitabiyat, 2000)

Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü* (Ankara: TDV, 2013)

Luveys Ma'lûf, *el-Muncid fi'l-Luğa* (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1973)

Malik, *el-Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), tah. Takyuddin en-Nedvî (Şam: Daru'l-Kalem, 2005)

Malik, *el-Muvatta'* (Ebu Mus'ab rivayeti), tah. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1997)

Malik, Malik b. Enes, *el-Mudevvenetu'l-Kubrâ*, tah. Hassân Abdulmennan (Lübnan: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, 2010)

Malik, Malik b. Enes, *el-Muvatta'* (Yahya b. Yahya el-Leysî rivayeti), tah. Mahmud Ahmed el-Kaysiyye (Abu Dabi: Müessesetü'n-Nidâ', 2004)

Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *et-Takrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr*, tah. Muhammed Osman el-Huştî (Beyrut: Daru'l-Kitâbu'l-Arabî, h.1405)

Neysâburî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdullâh, *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadîs*, tah. Seyyid Muazzam Huseyn (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, h.1397)

Öğüt, Salim, "Ebu Yusuf", *DİA*, c.X, s.260.

Özafşar, M. Emin, *Hadisi Yeniden düşünmek* (Ankara: OTTO, 2015)

Özel, Ahmet, "Malik b. Enes", *DİA*, c.XXVII, s.511.

Özşenel, Mehmet, *Ebu Yusuf'un Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik, 2011)

Ramehurmuzî, Ebu Muhammed Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisu'l-Fâsil Beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î*, tah. Muhammed 'Accâc el-Hatîb (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1984)

Râzî, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrut, h.1271)

Sarı, Mevlüt, *el-Mevârid* (İstanbul: İpek Yayınları, tsz.)

Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ebu Sehl, *Usulu's-Serahsî*, tah. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984)

Seyf, Ahmed Nur, *Ameli Ehli'l-Medine beyne Mustalahati Malik ve Ârâi'l-Usuliyin* (Dubai: Dâru'l-Buhûs, 2000)

Siracuddin, Abdullâh, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyyeti fî Mustalahi'l-Hadîs* (Halep: Mektebetu Dari'l- Felâh, 2009)

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbu'n-Nevevî*, thk. Ebu Kuteybe Nazr Muhammed el-Fayrâbî (Daru't- Tayyibe)

Şafî'i, Muhammed b. İdris, *el- Umm* (Beyrut: Daru İbn Hazm, h.1432)

Şâfî'i, Muhammed b. İdris, *er-Risâle* (Beyrut: Daru İbn Hazm, h.1432 el-Umm içinde I.cilt)

Şâtîbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvafakât fî Usûli's-Şeria*, tah. Abdullâh Draz ve diğerleri (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.)

Şeybânî, *Kitabu'l-Asl*, tah. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Alimu'l-Kutub, h.1410)

Şeybânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. el-Hasen, *Kitabu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, tah. Mehdi Hasan el-Keylânî (Beyrut: 'Âlimu'l-Kutub, h.1385)

Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l-Âsâr* (Karaçi: İdâretu'l-Kur'an, h.1411)

Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *et-Tesviyetu Beyne Haddesenâ ve Ahberenâ*, tah. Abdulfettah Ebu Gudde (Halep: Mektebu'l-Matbu'âtî'l-İslamiyye, h.1423)

Tahhân, Mahmud, *Teysîr Mustalahi'l-Hadîs* (Riyâd: Mektebetu'l-Meâ'rif, 2011)

Taş, Aydın, "Şeybânî", *DİA*, c.XXXIX, ss.38-42.

Tirmîzî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sunenu't-Tirmîzî*, tah. Halid Abdulganî Mahfûz (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011)

Ünal, İ.Hakkı, "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine", *İAD*, c. IV, (1990) ss. 287-288.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB yayınları, 2012)

Yücel, Ahmet, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (Hicri İlk Üç Asır), (İstanbul: M.Ü. İ.F.V.Y, 1996)

Zehebî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizanu'l-İ'tidal fî Nakdi'r-Rical*, tah. Ali Muhammed el-Cibâvî ve Futeyhe Ali el-Cibâvî (Daru'l-Fikri'l-Arabî, tsz.)

ÖZET

HİCRİ İLK İKİ ASIR FIKIH ESERİNİN HADİS USÛLÜ TERİMLERİNİN OLUŞUMUNDAKİ ROLÜ

Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti, asırlar boyunca bütün İslami ilimlere kaynaklık etmiştir. Hz. Peygamber hayattayken insanlar merak ettikleri hususları ona sorar başka bir şeye ihtiyaç duymazlardı. Hicri ilk asırlarda sahabenin de vefat etmesi ile rivayet ilmi, pek çok sahada, bilhassa da insanların fıkhi ihtiyaçlarının giderilebilmesinde zaruri bir ihtiyaç haline gelmiştir. Bu çalışmamızda hicri ikinci asırda yaşamış fakihlerin, rivayetleri nasıl ele aldıklarını ve hadis rivayetleriyle ilgili kavramların oluşmasında hadisçiler üzerinde ki etkilerini göstermeye çalıştık.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde h. ikinci asırda yaşamış fakihlerin eserlerini inceleyerek hadis usulü kavramlarının oluşmasında katkısı olan verileri ortaya çıkarmaya çalıştık. Çalışmamızda fıkıh âlimlerinden Ebu Hanife, yakın öğrencileri, Malik ve Şafii'nin eserlerini ele almakla yetindik.

İkinci bölümde, birinci bölümde ortaya çıkardığımız verilerden hareketle, fakihlerin kullandığı hadislerle ilgili kavramları hadisçilerin kullanımı ile mukayese ederek aralarında ki farklılıklara ve fakihlerin bu alanda hadisçiler üzerinde ki etkilerine değindik.

Anahtar kelimeler: Hadis, Fıkıh, Muhaddis, Fakih, Usul kavramları, Etki, Mukayese.

ABSTRACT

ROLE OF THE FIQH LITERATURE IN THE FIRST TWO CENTURIES ON THE FORMATION OF TERMS OF HADITH METHODOLOGY

The Qur'an and Prophet Mohammad's sunnah have been source for all the Islamic sciences for centuries. People used to ask him whatever they wish to learn and did not use to need any source else when Prophet Mohammad was alive. In the second century after passing away of the companion, narration has become an obligation in many fields especially for resolving fiqh requirements. In this work we tried to show how fuqaha who lived in the second century approach to narration and their impact in the development of concepts for dealing with hadith on muhaddithun.

The work consists of introduction and two parts. In the first part we tried to uncover the data that contribute to the formation of hadith style concept by examining the works of fuqahas who lived in the second century. Because the topic of the work is wide, we had to deal only the works of Abu Hanifa and his close students, Malliki and Shafii.

In the second part, based on the data that we uncovered, we tried to show differences of terms related to hadith which fuqahas use comparing with their use and the effects of fuqahas on muhaddithun.

Keywords: Hadith, Fiqh, Procedural Concepts, Effect, Comparison.