

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

MUHAMMED B. HASAN EŞ-ŞEYBÂNÎ'NİN *EL-HUCCE ALÂ EHL-İ*
***MEDÎNE'Sİ* BAĞLAMINDA HİCRÎ İKİNCİ ASIR RİVAYET ÜSLUBU**

Yüksek Lisans Tezi
Haluk Zahid KIZILYER

ANKARA 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

MUHAMMED B. HASAN EŞ-ŞEYBÂNÎ'NİN *EL-HUCCE ALÂ EHL-İ*
***MEDİNE'Sİ* BAĞLAMINDA HİCRÎ İKİNCİ ASIR RİVAYET ÜSLUBU**

Yüksek Lisans Tezi
Haluk Zahid KIZILYER

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Bünyamin ERUL

ANKARA 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

**MUHAMMED B. HASAN EŞ-ŞEYBÂNÎ'NİN *EL-HUCCE ALÂ EHL-İ*
MEDÎNE'Sİ BAĞLAMINDA HİCRÎ İKİNCİ ASIR RİVAYET ÜSLUBU**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Bünyamin ERUL

TEZ JÜRİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1. Prof. Dr. Bünyamin ERUL**
- 2. Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL**
- 3. Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM**

Tez Savunması Tarihi

05.07.2022

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Prof. Dr. Bünyamin ERUL danışmanlığında hazırladığım “**Muhammed b. Hasan Eş-Şeybânî'nin *el-Hucce alâ Ehl-i Medîne*'si Bağlamında Hicrî İkinci Asır Rivayet Üslubu (Ankara 2022)**” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 05.07.2022

Haluk Zahid KIZILYER

ÖN SÖZ

Hadis, dini fehmetme ve yaşam içerisinde somutlaştırma açısından âdeta işlenmeye hazır bir Hammâdedir. Bu hammedde Kur'an merkezli bir tevcihin gereği olarak Rasûlullah'a ittiba niyetiyle izi sürülen yol işaretlerinin semeresidir.

İslâm düşünce tarihi boyunca hem nakledilmesi hem de anlaşılmasıyla detaylı ve uzun soluklu tetkik ve tenkitlere konu olan hadis, bir veri olarak kendisiyle muhatap olan öznenin sosyal durumu, İslâmî yorum tarzı, uzmanlık alanı gibi birçok unsurun etkisi altında anlaşılacak ve yorumlanacak durumunda kalmıştır. Bu etkilenme hadis ögesinin bütünüyle sübjektif ve kültürel bir karşılığa sahip olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Zira sened ve metne yönelik her yönelim, öznelliğin yanında, ele alınan rivayet birikiminden veya onun yalnız bir ögesinden bir hükme/sonuca varma amacına matuf olmuştur. Bir olguyu veya haberi havada asılı bir izlenince hâlden ayakları yere basan ve tahkike değer bir "detay" hâline getirme olarak özetleyeceğimiz bu çaba, ne insani unsurlardan bigane kalmış ne de sonuçsuz bir yorum anarşisini meydana getirmiştir.

Rasûlullah'ın (s.a.s.) İslâm'a ait bir metni, bir ameli, ahlaki bir direktifi, bireyle ilişkili bir detayı, ticaret bağlamında birbirini dava eden iki şahsın uzlaşısını, bir kadının özel durumunu özetle tümüyle İslâmî bir hayatı risâlet, tebliğ ve teşrî göreviyle nasıl idame ettiği, algıladığı konusunda tonu değişen yansımalar ve fotoğraflar sunan hadise yönelik yukarıda temas ettiğimiz usulî çalışmalar, bir anlamda bu fotoğrafları fluluktan ve montajdan arındırma gayesinin ürünleridir.

En saf sünnet ögesine ulaşmanın yanında sünneti aksettirmesi en muhtemel ürünü anlamlı bir istidlal sürecine dâhil etmek de Müslümanların ilmî motivasyonunu beslemiştir. İşte ilk unsura yapılan bu yolculuk, anlama faaliyetiyle bir araya geldiğinde fikhu'l-hadîs şeklinde isimlendirilen kesîf bir mesai ve geniş kapsamlı ihtisas alanını doğurmuştur.

Fıkhu'l-hadîs doğrudan müşahede edilecek hâliyle fıkıh alanında otorite isimlerin katkılarıyla gelişim göstermiştir. Bunun temel sebebi fıkıh alanı için hadisin nakledilmesinden öte delâletinin önem arz etmesidir. Peki, fakihler hadisle istidlalde bulunurken rivayetin nakledilme keyfiyetine, hadislerin sıhhatine, ricâle, rivayetlerin yaygınlık düzeyine kısacası rivayetin mutfağına ne düzeyde önem vermişlerdir?

Bu sorunun cevabını arama çabamıza temel olarak fıkhu'l-hadîsin erken dönemdeki en önemli örneklerinden biri olan İmam Muhammed'in *el-Hucce alâ ehl-i Medine*'sini aldık. Bu seçimimiz hem İmam Muhammed'in hoca-öğrenci ilişkileriyle bir genişim kümesi olmasından hem *el-Hucce*'nin hadis tasnifi amacıyla telif edilmeyen fakat mebzül miktarda hadis malzemesi bulunduran bir çalışma olmasına dayalıdır.

Hicrî ikinci asır gibi hadis usulünün yanında tasnif faaliyetlerinin de sistemleşmediği bir aralıkta, hadisin rivayet tekniği olarak hangi koşul ve saiklerle istimale konu edildiği de çalışmamızda ulaşılmaya çalıştığımız unsurlar arasında olmuştur. Esasen *el-Hucce* üzerinde adımlarımızı sıklaştırırken hicrî ikinci asrın hadis tarihi bakımından doldurduğu geçiş dönemini de ön yargılara kapılmadan ayrıntılandırmaya çalışacağız.

Hadislerin sadece fikhî ihtilâflarda “el güçlendiren” malzemeler hâline gelen fetvalardan ibaret olduğu şeklindeki yakın tarihe ait kanaatlerin aksine, fikhî istidlallerde ihtilâfı olduğu gibi bırakan hatta kimi zaman daha girift hâle getiren rivayet malzemesinin tenkit ve ötesinde bir “tefhim”, anlama faaliyetine bizzat fıkıh otoriteleri tarafından konu edilmesi hadisin delil olmaklığıyla hangi şekil ve süreçle fikha dâhil olduğu çalışmamızın önemli açılımları arasındadır.

Belirli şartlarda hayli uzun süren bir periyot sonunda nihayete erdirdiğimiz bu çalışmada, prosedüre dayalı bir danışmanlığın çok ötesinde hocalık, ağabeylik ve büyüklük gösteren, samimi yönlendirmeleriyle yalnız tez çalışması için değil ilim

hayatım için de çok kıymetli kilometre taşları sunan Prof. Dr. Bünyamin ERUL Hoca' ma bana gösterdiği anlayış, tahammül ve özveriden dolayı teşekkürü bir borç biliyorum.

Çalışmanın henüz konu seçimi aşamasından itibaren her merhalede rahatlıkla fikrine başvurduğum ve değerli katkılarını hiçbir zaman esirgemeyen Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR Hoca' ma da teşekkür ediyorum.

İlim başta olmak üzere istikamet üzere bir hayat sürme çabamda, ortaklıklarını, samimi nasihatlerini hep üzerimde hissettiğim tüm kardeşlerim ve hocalarıma şükranlarımı sunuyorum.

Allah' ın varlık vesilem kıldığı ve bu günlere gelişimde emeklerini hiçbir şekilde bir hesaba konu edemeyeceğim anneciğim ve babacığım da bu yolda bana her zaman destek oldukları için minnet duyuyor ve dualar ediyorum.

KISALTMALAR

- a.g.e. adı geçen eser
a.g.m. adı geçen makale
bk. bakınız
bs. baskı
C Cilt
ed. editör
haz. hazırlayan
ö. ölüm, ölümü
s. sayfa
S Sayı
trc. tercüme
vb. ve benzeri
trc. tercüme
Yay. Yayınları

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	i
KISALTMALAR.....	iv
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	1
2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	2
3. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI.....	3
4. İLGİLİ ÇALIŞMALAR.....	3
5. KAVRAMLAR.....	6
BİRİNCİ BÖLÜM: İMAM MUHAMMED, HAYATI VE ESERLERİ.....	9
1.1. HAYATI.....	10
1.1.1. İsmi ve Nesebi.....	10
1.1.2. Doğumu ve Yetiştği İlmî ve Sosyal Çevre.....	11
1.1.3. İdari Görevleri.....	12
1.1.4. Vefâtı.....	13
1.1.5. Hocaları.....	14
1.1.5.1. Ebû Hanîfe (ö. 150/767).....	14
1.1.5.2. Ebû Yûsuf (ö. 182/798).....	16
1.1.5.3. İmam Mâlik (ö. 179/795).....	16
1.1.6. Öğrencileri.....	17
1.1.6.1. Şâfiî (ö. 204/820).....	17
1.1.7. Eserleri.....	19
İKİNCİ BÖLÜM: HİCRÎ İKİNCİ ASIRDA RİVAYET ÜSLUBU.....	24
2.1. KİTÂBETTEN TASNİFE RİVAYETİN GELİŞİMİ.....	24
2.1.1. Kitâbet.....	27
2.1.2. Tedvîn.....	27
2.1.3. Tasnif.....	31
2.2. HADİS EDEBİYATINDA RİVAYET ÜSLUBU.....	42
2.2.1. Sünenler.....	42
2.2.2. Muvatta'lar.....	43
2.2.3. Câmi'ler.....	45
2.2.4. Müsnedler.....	46
2.4. Fıkıh Telifi Amaçlı Eserlerde Rivayet Üslubu.....	56
2.4.1. İmam Şâfiî ve el-Ümm'de Rivayet Üslubu.....	59
2.4.2. İmam Mâlik ve Muvatta'da Rivayet Üslubu.....	62
DEĞERLENDİRME.....	66
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: <i>el-HUCCE</i> 'DE RİVAYET ÜSLUBU.....	67
3.1. <i>el-HUCCE</i> 'DE TEMEL KAVRAMLAR.....	68

3.1.1. Hadis-Âsâr Kavramları	68
3.1.3. Amelî/Kavlî Sünnet ve Rivayet Aktarımına Etkisi.....	75
3.2. Rivayetlerin İçerik ve İşlevini Dikkate Alması.....	79
3.2.1. Tebvîb Yöntemi	79
3.2.2. Hadisleri Hüküm Olarak Nakletmesi	84
3.3.3. Rivayetleri Kaynağı Bakımından İsimlendirmesi	89
3.3.1. Merfû Hadis Kullanımı	89
3.3.2. Mevkuf/Maktû Rivayet Kullanımı.....	91
3.4. İhtilâfların Rivayet Üslubuna Etkisi.....	97
3.5. Muhatabın Rivayetlerine Yer Verme Yöntemi.....	106
3.6. Hadis Tekrarları.....	108
3.3. Hocalarından Rivayetleri	111
3.3.1. İbn Cüreyc (ö. 150).....	112
3.3.2. İsmâil b. Ayyâş (ö. 181).....	114
3.3.4. Abdullah b. Mübârek (ö. 181)	117
3.3.5. Mis'âr b. Kidâm (ö. 153).....	118
3.3.5. Ömer b. Zer el-Hemedânî (ö. 153)	122
3.4. Yazılı Kaynaklardan Rivayeti.....	123
3.5. Rivayet Sîgaları	125
3.5.1. Ahbere/Ahberenâ	126
3.5.2. Haddese/Haddesenâ	127
3.5.3. Beleganâ.....	130
3.6. Sened Kullanımı	132
3.6.1. Senedlerdeki Râvi Sayısı.....	133
3.6.2. Mürsel Rivayetler.....	135
3.8. Meçhul Râviler	144
3.9. Ricâl Açısından Değerlendirilmesi	147
3.9.1. Râviler	147
3.9.2. Hoca-Öğrenci İlişkileri.....	150
3.9.2.1. Âmir eş-Şa'bî.....	150
3.9.2.2. Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732)	154
SONUÇ	159
KAYNAKÇA	164
ÖZET	178
ABSTRACT	179

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN AMACI

Çalışmamızda İslâm düşünce geleneğinde hadis verileri üzerinden de gelişen olgunlaşan rivayet sistematığının ıstılah ve yöntem açısından tamamlanmadığı bir geçiş döneminde, erken dönemde söz konusu olan fikhî farklılaşmaların üzerinde hadisin ve sünnet ilimlerini hangi teknik yanlarının ne oranda etkili olduğunu düşünce tarihini de hesaba katarak ortaya koymayı amaçladık. Bu amacımızı gerek İmam Şâfiî'nin hocası gerek Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ve İmam Mâlik'in Muvatta' isimli eserinin câmilerinden biri olan İmam Muhammed üzerinden dahası onun hadisler üzerinden oluşan fikhî ihtilâflara yönelik bir eseri üzerinden incelemeyi anlamlı bulduk.

Öte yandan İmam Muhammed'in delil olarak aldığı hadislerin senedlerinden yola çıkarak hem ekollerin üzerinden düşünce tarihi açısından hadise yönelik bir râvi haritası çıkarmayı hem de hadis tarihinin erken dönemlerinden itibaren söz konusu râvilerin konum ve etkilerini aramayı amaçladık. Fikhî kanaatin hâkim olup senedle metinlerin buna göre tercih edildiği veya hadis rivayetinin satır aralarından yola çıkarak fikhî hükümlere varıldığı noktasındaki ikilem üzerinde de duracağız. Böylece hadis-fikhî ilişkisine tekrara düşmeden yer yer temas etmeye çalışacağız. Burada İmam Muhammed üzerinden bir taraf tutma veya karşı konumlanma amaçlamadığımızı belirtmek isteriz. Bizim buradaki asıl amacımız râvileri İmam Muhammed'in yaşadığı coğrafi ve tarihî konumu tartıştığı kesimi mümkün olan en salt şekilde ortaya koymak ve buradan yola çıkarak hadis fikhî ve hadis düşünce tarihi ikilemlerin de sahici bir tartışma zemini oluşturmaktır.

En mülâhhas ifadeyle hem rivayet açısından hoca-öğrenci ilişkileri hem de fikhü'l-hadîs noktasında rivayetlere biçtiği konuyla hicrî ikinci asırda rivayetin serencamını ortaya koymaya çalışacağız.

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Şeffaf ve bütüncül bir şekilde görülebilmesi adına ele aldığımız *el-Hucce* isimli eseri baştan sona detaylı bir şekilde gözden geçireceğiz daha sonra bu gözden geçirme esnasında çıkardığımız veri ve notlardan yola çıkarak sünnet-hadis tanımı ve bunlara verilen değer hadis ve sünnetin Peygamber'le ve toplum ile var olan ontolojik ilişkisi irdelenecektir. Öte yandan delil alınan hadislerin rivayet teknikleri açısından ortaya koydukları yapısal durum ayrıca yoğun olarak hadisi delil alınan râvilerin oluşturduğu küme ve harita ve bu haritadan yola çıkarak düşünce ekollerinin delil aldığı hadislerin hangi râviler üzerinden daha çok şekillendiği üzerinde durulmuştur. Daha sonra fikhî tartışmalardan mümkünse her bölümden örnek verilerek rivayet ve fıkıh konuları arasındaki şekillendirme unsuru ortaya çıkarılmaya çalışılacak. Bunlar yapılırken çağdaş dönemde yapılan benzer çalışmalardan da faydalanılarak soruları konu ettiğimiz bölümde de dile getirdiğimiz üzere bu sorulara cevaplar alınmaya çalışılacak ve bu cevaplar bütüncül bir şekilde ve şeffaf bir şekilde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Râvi yoğunluğu ve haritası çıkarılırken ricâl kitaplarından ve İmam Muhammed'in biyografisinden faydalanılarak da râviler ile İmam Muhammed arasındaki bağlantılar ortaya çıkarılarak İmam Muhammed'in hadis kaynakları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Ayrıca hadis usulü kronolojik olarak ele alınarak hem hadis edebiyatının rivayet üslubu ile ilgili gelişimi hem de senedin ittisâl ve inkitâ, hadisin ref' bakımından kaynağı

gibi unsurlarla Şeybânî'nin özgün temsiliyle hicrî ikinci asır bir tarama alanı olarak görülecektir.

3. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

Biz bu çalışmamızda İmam Muhammed'in hayatını doğrudan yansıtmayı veya *el-Hucce* isimli eserin kritiğini veya yapıbozumsal künyesini ortaya koymaya çalışmıyoruz. Biz burada ehl-i re'ÿ başlığı altında değerlendirilen ekollerin gelişimini ve tartışma noktalarını da doğrudan aktarmaya çalışmıyoruz, bizim burada yapmak istediğimiz hicrî ikinci asrın hadis tarihi açısından geçiş dönemi olarak görülebilecek yapısıyla rivayetin teknik yanıyla birlikte istimâlinin yapısını da ortaya koymaktır. Ayrıca diğer tarihsel ve coğrafi bilgiler üzerinden ekollerin hadislere yaklaşımını ve delil aldığı ve kaynak olarak kullandığı hadislerin ravileri üzerinden hangi evrelerden geçtiklerini ortaya koymaya çalışıyoruz. Söz konusu çabamızda sadece İmam Muhammed üzerinden değil İmam Muhammed'in belli bir eseri üzerinden çalışma yaparak bu alanda yapılmış diğer çalışmalardan ayrılıyoruz. Zira *el-Hucce* isimli eseri doğrudan konu alıp onun fıkıh hadis içeriğinden yola çıkan ve rivayetlerin teknik boyutlarından ayrıntılı bir şekilde yola çıkan bir çalışma yapılmamıştır, yapılan çalışmalar ya imam Muhammed'in doğrudan şahsı üzerinden ya da bir çalışmanın belli bir bölümünde İmam Muhammed'in genel eserlerinden yola çıkarak yapılan girizgâhlarla sınırlıdır. Bizim amacımız ise belli bir eserden yola çıkarak daha dar ama daha içlemlerli bir çalışma yürütmektir. Dolayısıyla bir tarih ve coğrafya ile ilgili hususlara değinirken de imam Muhammed'e doğrudan ele almayacak İmam Muhammed'in hadis tarihi ve rivayet üslubu açısından ilişkilerini ve kırılma noktalarının yansıtacak noktalara parmak basmayı hedefliyoruz.

4. İLGİLİ ÇALIŞMALAR

Ülkemizde tarihî bir figürü, tarihin hangi kesitinde ve hangi düzeyde etkisi olursa olsun, bütün hâlinde fotoğrafını çekerek anlamayı ve sonrasında anlamlandırmayı amaçlayan çalışmaların sayısının hayli fazla olduğunu belirtebiliriz. Özellikle hadis

alanında yapılan şahıs merkezli çalışmalarda “hadis ilmindeki yeri” ve “sünnet anlayışı” çerçevesindeki çalışmalarda eserin ana temasıyla ilgisi olmayan ve farklı alanlarda aynı şahıs üzerine yazılanlarla benzerlik gösteren çalışmalar yapılırken şahsın biyografisine yönelik olan bölümler, genel tabiatı ile, benzerlik arz etmektedir.¹ Zira bir şahsın akademik bir çalışmada yer bulması, kişisel jenerik bilgileri veya doğrudan kişiliği ile ilgili olmayıp eserin bünyesinde esas alınan disiplin ve bu disiplinin alt başlıkları sayabileceğimiz alan ve alanlarıyla ilintilidir.

Biz bu bağlamda çalışmamızın tüm serencamı boyunca İmam Muhammed’i hicrî II asrın ilmî karakteristiğini ve özellikle mezkûr dönemdeki rivayet teknikleri ve üslubunu yansıtan bir ana unsur olarak ele almaya gayret ettik. Bu gayretin ürünü mesabesinde bir giriş mahiyetinde kalemimizi bu bölümde ona hasrederken yerli ve yabancı yazında Şeybânî ile ilgili neredeyse sürekli olarak tekrarlanan ve vurgulanan noktaları birer “durak” olarak görüp, hızlıca uğrayıp geçmeyi amaçladık. Zira akademik bir çabanın bu türden ortaya konacak bir özgünlüğü hedeflemesini tahsîniyâttan değil zarûriyâttan görüyoruz.

Bizim burada hususen altını çizmek istediğimiz nokta daha önce Şeybânî üzerinde ve özelinde takdim edilen –bilhassa- akademik ürünlerin; Şeybânî’nin ehl-i re’y ve ehl-i hadîs tartışmalarında aldığı düşünülen rolün, sünneti hadise veya amele

¹ İmam Muhammed’i fıkıh ve hadis alanlarında akademik konu olarak ele alan tez ve eserlerden Mehmet Boynukalın’ın *el-Asl* neşrine yazdığı mukaddimenin çevirisinde hayatı, hoca ve öğrencileri ve eserleri şeklinde ana hatlarını çizebileceğimiz tarzda bir biyografi işlenmiştir. Bu eserde hoca ve öğrencilerine eserlerinden daha fazla yer almıştır. Bk. Mehmet Boynukalın, *Hanefî Fıkıh ve Usulünün Doğuşu –Şeybânî’nin el-Asl Adli Eserinin Tanıtım ve Tahlili-*, İFAV Yay., İstanbul 2020, s. 30-40. Aydın Taş ise fıkıh usulü açısından Şeybânî’ye yoğunlaştığı çalışmasında İmam Muhammed’in eserlerine yaklaşık 60 sayfalık bir bölüm ayırmıştır. Aydın Taş, *İmam Muhammed’in Usul Anlayışı*, Nizamiye Akademi Yay., İstanbul 2019, ss. 44-109. Kanaatimizce İmam Muhammed’e yönelik çalışmalarda biyografisine en ideal alanı ayıran isim Mehmet Özşenel’dir. O, hadis-re’y tartışmalarında örnek olarak belirlediği Şeybânî’nin hadis açısından genel konumuna ve hoca-öğrenci ilişkilerine değinmekle yetinmiştir. Bk. Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis Rey Tartışmaları –Şeybânî Örneği-*, İFAV Yay., İstanbul 2017, ss. 171-177.

hasretmek bakımından modern yorumlara alan açma kapasitesini veya sınırlı olarak fıkıh tarihi ve fıkıh usulü başlıkları ve son olarak furu' fikhın eserlerinde bağlamını ve yerini bulan kapsam ve kimlikleriyle ele alındığını müşahede etmemizdir. Fıkıh usulüyle ilgili çalışma, Aydın Taş'ın İmam Muhammed'in fıkıh usulü anlayışını yansıtmaya çalıştığı eseridir.²

Mehmet Boynukalın İmam Muhammed'e ait *el-Asl* isimli esere yaptığı tahkikle ilgili mukaddimesini müstakil bir eser hâline getirmiştir. Bu eser de tahmin edileceği üzere fıkıh ve fıkıh usulüyle ilgilidir.³

Mehmet Özşenel'in *İlk Dönem Hadis Tartışmaları* isimli çalışması bu açıdan örnek olarak verilebilir.⁴ Zira eserinde Özşenel, Şeybânî'nin Medine ehline yönelik rivayetlerle amel etmeme eleştirilerini rivayet tercihleri açısından değerlendirmek yerine, ehl-i hadîse, zannedilenin aksine, sistematik ve fikrî bir yakınlık olarak orta koyma eğilimi göstermektedir. Yine bu bağlamda İshak Emin Aktepe'ye ait "*Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*"⁵ eserini zikretmemiz gerekir. Bu çalışmada özellikle Şâfiî öncesinde sened ve ittisâl yanında amele uygunluk, asıllara – Kur'an, ma'rûf sünnet, akıl vs.- arz gibi tenkit unsurlarının hadis değerlendirmesinde ve sünnet anlayışında etkin olduğunu ortaya konulmak üzere ele alındığını söyleyebiliriz.

Diğer bir önemli çalışma ise, M. Emin Özafşar'ın fikhî hadislere yönelik olarak telif ettiği "*Hadisi Yeniden Düşünmek*" isimli eseridir.⁶ Şeybânî ile ilgili bölümü ele alırken özellikle sünnet ve hadisin amel telakkisi açısından sünneti hadisle eşitlemek bakımından tetkike tâbi tutulduğunu görüyoruz.

² Aydın Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, Nizamiye Akademi, İstanbul, 2019.

³ Mehmet Boynukalın, *Hanefî Fıkıh ve Usulünün Doğuşu*, İFAV Yay., İstanbul, 2020.

⁴ Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, İFAV Yay., İstanbul, 2017.

⁵ İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, Rağbet Yay., İstanbul 2018. 157-181 arası İmam Muhammed'in hadis anlayışı ile ilgilidir.

⁶ M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Otto Yay., Ankara, 2015.

Sami Şahin ise İmam Muhammed'in hadis anlayışını eserleri üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Bizim çalışmamızdan farkı, İmam Muhammed'in eserleri üzerinden doğrudan onun hadis anlayışını betimlemeye çalışmasıdır.⁷ *Biz ise el-Hucce alâ Ehl-i Medîne* özelinde dönemin telifinde hadis rivayet üslubunun özelliklerini irdelemektir.

Özellikle Katar'da doktora çalışması olarak tamamlanan ve kisve-i taba bürünen çalışmayı zikretmeyi vacibattan sayıyoruz. Muhammed ed-Desûkî'ye ait olan söz konusu telif, *İmam Muhammed ve eseruhû fi'l-Fıkhî'l-İslâmî* adıyla yayınlanmıştır. Eserin bir çabanın meyvesi olduğunu bir hak teslimi kabilinden ifade etmeliyiz. Bu eserde özellikle Şeybânî'nin fıkıh ve hadis birikiminin dönemindeki fakih ve muhaddislerle kıyaslanarak ortaya koyulmaya çalışıldığını söyleyebiliriz. Zira henüz mukaddimenin başında, onun hem fıkıh gücü hem de hadis istidadı bakımından dönemindeki hiçbir "imamdan" daha alt düzeyde görülmesini gerektirecek bir durum olmadığına dair, kalın tonlu bir vurgu mevcuttur.⁸ Müellif telif ettiği eserin özgünlüğünü ispat sadedinde daha önce İmam Muhammed ile ilgili akademik anlamda bir ürün ortaya konmadığını belirtmektedir. Burada kendisinden söz etmek istediğimiz diğer bir çalışma ise Ali Ahmed en-Nedvî'ye ait "*el-İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Nâbigatü'l-Fıkhî'l-İslâmî*" isimli eserdir. Eserin isminden de kolaylıkla anlaşılacağı üzere, Desûkî'ninkine nazaran daha fazla tazim zihniyetiyle kaleme alınmıştır. Üstelik eser hikâyevari bir üslubun etkisini hissettirmektedir. Örneğin kişiliği ile ilgili bölümde zenginliği dolayısıyla yöneticilere karşı dik duruşa sahip olduğu noktasında yorumlar yapılmıştır.⁹

5. KAVRAMLAR

⁷ Sami Şahin, *İmam Muhammed'in Hadis Anlayışı*, Doktora Tezi, AÜSBE, 1998.

⁸ Muhammed ed-Desûkî, *İmâm Muhammed ve Eseruhû fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dârü's-Sekâfe, Doha, ts., s. 7.

⁹ Ali Ahmed en-Nedvî, *İmâm Muhammed Nâbigatü Fıkhî'l-İslâmî*, Dârü'l-Kalem, Dimaşk, 1994, s. 26.

Sünnet, *el-Hucce*'de hadisi de içine alacak biçimde Hz. Peygamber'den gelen veya ona izafe edilen söylem ve uygulamayı ifade eder. Hadis ise sünneti oluşturan alt unsurların her birine karşılık gelir. Eserde ehl-i Medine olarak konumlandırılan kesim Mâlik'in Muvatta'ı ile ilişkilendirilen Mâliki mezhebinin erken dönem temsilcileri veya İmam Mâlik'in erken dönem öğrencileri olarak değerlendirilebilir. Fukahâ kelimesi eserde taraf olunan veya karşı konumlandırılan kesimlerin kurucu nesillerini ve imamlarını ifade eder. Hadisi delil almak anlamına da gelen "ehaze" ifadesi eserde hadisin delil alınmasını ifade eder. "Sünne mâdiye" ise delil olan, geçerli olan, fıkıh ve emsâr ehline kabul gören hüccet olan sünnet olarak anlaşılabilir.¹⁰ Ma'rûf sünnet ifadesi de karşı kesimin delil olarak kullandığı hadise karşı birtakım tercih unsurları veya karineler muvacehesinde delil olan veya râvinin, özellikle sahâbî râvinin fikhî meleke ve yetkinliği üzerinden hüccet alınan veya İmam Muhammed'in itimat ettiği ve geçerli saydığı hadise karşılık gelir. "Eser" ifadesi ise genel hadis literatüründe tâbiîn ve sahâbe neslinden aktarılan haberlere karşılık gelse de eserde genelde merfû hadisi de kapsamına alan ve sıhhat ve sübûtu tartışma konusu edilmeyen rivayetler bütününe karşılık kullanıldığını görmekteyiz.

Rivayet üslubu terkiibinden kastettiğimiz ise fıkıh telifi gayesiyle ve hadis tasnifi amacıyla ortaya konulmuş eserlerde hadislerin sened, metin ve tenkit bakımından hangi amaç ve metotlarla serdedildiği/nakledildiğini açıklamak ve belirginleştirmektir. Bu çabayı ortaya koyarken el-Hucce'de yer verilen hadislerin ittisâl-inkitâ, irsâl-ref', sened ve hazf bakımından nasıl istimal ve ihticâc yöntemini tasvir etmeye çalıştık.

¹⁰ Söz gelimi İbn Ebû Leylâ'nın (ö. 83/702) kunût duasının "sünne mâdiye" olarak vasıflandırması tevarüs edilmiş veya sübutunda ittifak edilmiş amel şeklinde adlandırılabilir. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, ts., c. 2, s. 104, had. no. 7007.

İttisâl bakımından, rivayetlerin nakledilmesinde senedlerin ve senedlerde yer alan râvilerin muâsarât ve likâ imkânları üzerinden rivayetlerin mevsul olup olmadığı anlaşılmaya çalışılmıştır.

Senedde madden ve manen bulunan inkıtâ türünün Hanefî sistematîğinde müteahhir dönemde sistemleşen hâliyle ilk üç nesilden sâdır olan inkıtân ve irsâlin kabul görüp görmediğinin izleri sürülmüştür.

Sahâbe ve tâbiîn kaynaklı maktû ve mevkuf rivayetlerin Rasûlullah'ın sünnetini yansıtmada merfû rivayetler kadar belirleyici olup olmadığını da sorguladık.

Sika vb. cerh-ta'dîl ifadelerinin hicrî ikinci asır gibi erken dönemde nasıl kullanıldığı hususunu da hadis tenkit terimleri arasından irdelemeye gayret gösterdik.

BİRİNCİ BÖLÜM: İMAM MUHAMMED, HAYATI VE ESERLERİ

Modern dönemde İmam Muhammed üzerinde yoğunlaşan eserlerde genel olarak çalışmanın merkezine, onun hadis ve fıkhıdaki yetkinliği oturtulmuştur. Özellikle Arap dünyasında kısmen akademik hüviyette kaleme alınan çalışmaların birçoğu biyografi bilgileriyle örülmüş metinler olarak, tarihî kırılma noktalarına, kesişimlere yeteri kadar vurgu yapmayan çalışmalardır. Bizim çalışmamıza temel olarak belirlediğimiz alan bakımından İmam Muhammed'in hayatı ile ilgili kısmın hadis-sünnet birikimini temin eden kırılma noktaları ve kısa duraklar hâlinde işlenmeyi gerekli kılmaktadır. Bu noktada yakın dönemde Arapça yazında Şeybânî'yi ele alması bakımından “öne çıkan” yönleri olduğunu kabul etmemiz gereken iki çalışma mevcuttur. Ayrıca, İmam Muhammed'in hususiyetle fıkıh alanında edindiği kazanımların ve bir anlamda üzerinde durduğu temelin mali durumunun rahat ve müreffeh bir hayat yaşamasına izin verecek düzeyde olması yanında Allah'tan ona bir “mevhibe” olarak verilen zekasının ve güzel ahlak-ı hamidesinin etkisi olduğunu belirtmektedir. Fıkıh tarihinde, Hanefî mezhebinde veya hadis tarihinin ve rivayetinin gelişmesinde hatırı sayılır yeri olan, özellikle telifleri ve hoca-öğrenci ilişkileri bakımından çok kritik bir kesişim noktasını kelimenin hakiki manasıyla dolduran Şeybânî'yi yazarın ifadesiyle “Nâbiga” (dehâ) hâline getiren hususlarda “nasip” ve “himmet-i âlî” özelliklerini dışarıda bırakmak pekâlâ mümkün değildir. Fakat uluslararası hukuk, cihad fıkhı, fıkhı'l-hadîs gibi birçok alana bu derece ismini kazıyan bir “imamın” gelişim devresini zenginliğine veya mevhibeye indirgemek asıl “mevhibe” olan hususları ıskalamak olacaktır. Ayrıca verdiğimiz bu örnek, bir tarihi modelin biyografik açıdan ele alınırken ilmî yöntemin nasıl göz ardı edilebileceğine manidar bir örnektir.

İmam Muhammed'e dair yapılan çalışmalar hakkında ortaya koyduğumuz bu genel mülahazalardan sonra, çalışmamızın çerçevesini göz önünde bulundurarak, İmam Muhammed'in genel bir biyografisini sunmak istiyoruz.

Biz İmam Muhammed'in biyografisine dair bir hülâsa sunarken doğumundan vefâtına kadar bütün bir kişiliğini, ilmî karakter ve fikhî anlayışını besleyen kişisel ilişkilerin kırılma noktalarını, hadisi bir delâlet ve diyalektik unsuru olmanın ötesinde Şeybânî'de meleke hâline getiren tarihsel kesitleri sunmaya çalışacağız.

1.1. HAYATI

1.1.1. İsmi ve Nesebi

İmam Muhammed'in tam künyesi konusunda klasik İslâm tarihi kaynaklarında ve râvi biyografilerine dair eserlerde çoğunlukla Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Farkad eş-Şeybânî şeklinde geçmektedir.¹¹ Muhammed b. Hasan el-Fakîh¹² veya el-Hanefî şeklinde nispet ve vasıflarıyla birlikte ismini zikredenler de mevcuttur.

Zehebî *Menâkıb*'ında İmam Muhammed'in ismini zikrettikten sonra onun farklı künyelerine yer verir. Muhammed b. Hasan b. Ubeydillâh b. Mervân bu muhtelif isimlerden biridir.¹³ Künyesi ise Ebû Abdullah olarak kaydedilmiştir.¹⁴ Şeybanlılara

¹¹ Nedvî, *Nâbigatü Fıkhî'l-İslâmî*, s. 23; Muhammed ed-Desûkî, *İmâm Muhammed*, s. 70. Örnek olarak bk. İbn Tagrîberdî, Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. Tagrîberdî (ö. 874/1470), *en-Nücûmü'z-Zâhire*, Dârü'l-Kütüb, ts., c. 2, s. 130

¹² Fakih şeklinde vasıflayanlara örnek olarak, İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhire*, Dârü'l-Kütüb, ts., c. 2, s. 130; Abdullah b. Es'ad el-Yâfîî (ö. 768/1367), *Mir'âtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakazân*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut: 1997, c. 2, s. 31; İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1997, c. 5, s. 291; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348), *Târîhü'l-İslâm*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1993, c. 10, s. 419; c. 12, s. 303; Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısırî (ö. 775/1373), *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Mîr Muhammed Kütüphanesi, Karaçi, c. 1, s. 170; Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2002, c. 16, s. 224 zikredilebilir.

¹³ Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve Sâhibeyh*, Lecnetu İhyâi Maârifî'n-Nu'mâniyye, ts., y.y., s. 79.

¹⁴ Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî (ö. 345/956), *Mürûcü'z-Zehab*, c. 2, s. 1; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe

velâyet yoluyla bağlı olduğuna dair kanaatler mevcuttur.¹⁵ İmam Muhammed'in ailesinin aslen Şam'ın Doğu Guta bölgesinden Harasta köyünden olduğu, daha sonra babasının Irak'a geldiği aktarılmaktadır.¹⁶ Bununla birlikte babasının aslen Cezîreli olduğuna dair bilgiler de yer almaktadır.¹⁷ Babası ile ilgili Şam ordusunda asker olduğu bilgisi kaydedilen ayrıntılar arasındadır. Bu bilgilerin yer aldığı kaynaklara göre söz konusu askerlik görevinden sonra İmam Muhammed'in doğduğu Vâsıt'a gelmiştir.¹⁸

1.1.2. Doğumu ve Yetiştığı İlmî ve Sosyal Çevre

İmam Muhammed Vâsıt'ta doğmuş ve Kûfe'de yetişmiştir.¹⁹ 57 yaşında vefât ettiğini iddia edenlere göre 132 yılında doğmuştur.²⁰ Hicrî 187 yılında ve 58 yaşında vefât ettiğini ileri sürenler de olmuştur.²¹ 131 ve 135²² tarihlerini kabul edenler de bulunmakla birlikte bu tarihler söz konusu klasik kaynaklarda “kîle” ibaresiyle yani temriz sîgasıyla

ed-Dîneverî (ö. 276/889), *el-Maârif*, el-Hey'etü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1992, c. 1, s. 500.

¹⁵ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, c. 1, s. 500; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952 Beyrut, c. 7, s. 227.

¹⁶ İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-Zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1986, c. 2, s. 409; İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî (ö. 879/1474), *Tâcü't-Terâcim*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk: 1992, c. 1, s. 237; Hatîb Bağdâdî, a.g.e., c. 2, s. 561; Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (ö. 562/1166), *el-Ensâb*, Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniye, Haydarabad, 1962, c. 8, s. 208; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, c. 1, s. 500

¹⁷ Hatîb Bağdâdî, a.g.e., c. 2, s. 561.

¹⁸ Hatîb Bağdâdî, a.g.e., aynı yer.

¹⁹ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, c. 1, s. 500.

²⁰ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c. 2, s. 409.

²¹ Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhim eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *Tabakâtü'l-Fukahâ*, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut, 1970, c. 1, s. 135.

²² Örnek için bk. İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân*, Dâru Sâdir, Beyrut, ts., c. 4, s. 184.

aktarılmıştır.²³ Bu husus söz konusu tarihlerin İmam Muhammed'in doğum tarihi olarak cumhur tarafından tercih edilmediğini ortaya koyar niteliktedir.

Vâsıt'tan sonra Kûfe'ye yerleşmiş ve burada fıkıh ve hadis dersleri almıştır.²⁴ Burada Ebû Hanîfe ile olan mübaşeret hoca öğrenci ilişki yoluyla edindiği ilmî birikim ile²⁵ Hicaz ehlinin fıkıh ve hadis nosyonunu elde etmek için Medine'ye gitmiş ve İmam Mâlik'in yanında kendisinden nakledilen ifadeyle 3 yıl kalmıştır.²⁶ Daha sonra tekrar Kûfe'ye dönmüştür. Kûfe'ye döndüğü dönemde siyasi tartışmalardan uzak kalarak ilim halkalarında münzevi bir yaşam biçimini tercih ettiği aktarılmaktadır. Bağdat'ın o dönemki ilmî cazibesine binaen Bağdat'a yerleşmiştir.²⁷ Daha sonra bu bölgeden Rakka'ya geçmiştir.²⁸

1.1.3. İdari Görevleri

Hârûnürreşîd'in devrine tesadüf eden bu devrede Rakka kadılığı yapmıştır.²⁹ Daha sonra Hârûnürreşîd ile yaşadığı bir tartışmada Tağlebî isyanları döneminde isyanları alakalı bir ahde dair verdiği fetva dolayısıyla azledilmiştir.³⁰ Kaynaklarda geçen ifadelerden anladığımız bu dönemden sonra Rey bölgesinin kadılığını üstlendiği

²³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, aynı yer.

²⁴ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 2, s. 561; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut: 2000, c. 2, s. 247.

²⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. 8, s. 208.

²⁶ Zâhid el-Kevserî, *Bulûgü'l-Emânî*'de İmam Muhammed'in İmam Mâlik'ten Muvatta'ı dinlediği söz konusu dönemin Halife Mehdî devrinin başları olduğunu belirtir. Ayrıca İmam Muhammed'in Muvatta'ın ününün yayılmasından sonra Medine'ye gitme yönünde eğilim gösterdiğini belirtir. Bk. Zâhid el-Kevserî, *Bulûgü'l-Emânî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts., s. 10.

²⁷ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 2, s. 561.

²⁸ Hatîb Bağdâdî, a.g.e., aynı yer.

²⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, c. 1, s. 238.

³⁰ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 2, s. 561.

anlaşılmalıdır.³¹ Bu iki bölgeye yaptığı kadılık dışında Ebû Yûsuf'tan sonra kâdilkudâtlık görevi üstlenmiştir.

Gerek idari görevleri gerekse ilim rihleleri bakımından İmam Muhammed'in bir anlamda rotasını oluşturan durakların şu şekilde formüle edilmesi mümkündür:

Vâsıt'ta doğmuştur. Yetiştığı ve ilmî çevresinin şekillenmeye yer Kûfe'dir. Bu dönem aynı zamanda Hanefî mezhebi bünyesindeki yerinin oluştuğu ve dahası belirginleştiği süreçtir.)³² Hicaz'ın ilmine ve Muvatta'nın rivayetine yöneldiği yer Medine'dir.³³ Medine'den Kûfe'ye kısa süreli bir dönüş yapmıştır. Bağdat'ta ilmî bir açılım sağlamış ve bir anlamda hinterlandını ve rivayet kapasitesini genişletmiştir. Rakka ve Rey bölgeleri onun idari görevlerinin ana merkezleridir. Azledildikten ve idareyle arasının açılmasından sonra tekrar Bağdat'a dönmüştür. Daha sonra halifenin, itibarını bir anlamda iade ettiği Horasan seferinde Rey'den geçerken vefât etmiştir.³⁴

1.1.4. Vefâtı

İmam Muhammed klasik kaynakların çoğunluğuna göre hicrî 189'da vefât etmiştir.³⁵ Vefât yerinin Rey şehri olduğu çoğunlukla ifade edilmektedir. Bu esnada Hârûnürreşîd ile bir seferde olduğu da kaydedilmektedir.³⁶ İmam Muhammed'in vefât

³¹ İbn Kutluboga, aynı yer.

³² Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2000, c. 2, s. 247.

³³ Zâhid el-Kevserî, *Bulûğü'l-Emânî*, s. 10.

³⁴ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, c. 1, s. 500. İmam Muhammed'in biyografisine kronolojik olarak ışık tutan ve görevleri ile seyahatlerini bir takvim disipliniyle özetleyen bir çalışma olarak bk. Okan Kadir Yılmaz, "Ebû Yûsuf Ve Şeybânî'nin Biyografik Kronolojilerinin İnşâsı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 35, 2020, s. 455-474.

³⁵ Zehebî, *el-İber*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. 1, s. 234; Hâc Halîfe (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-Zünûn*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., c. 1, s. 81.

³⁶ Mes'ûdî, a.g.e., a.y.; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, Dârü's-Semî'i, Beyrut, 2000, c. 27, s. 287.

ettiği söz konusu Rey seferinin³⁷ muhtemelen idari görevlerinden ayrıldıktan sonra Hârûnürreşîd ile tekrar bir araya gelebilecek kadar ilişki kurup Horasan seferine çıktığında uğradığı duraklardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Zira kâdılkudâtlık görevi dışında bulunmadığı Rey şehrinde vefât etmiş olması söz konusu ihtimali güçlendirmektedir.

1.1.5. Hocaları

İmam Muhammed'in hayatında Kûfe, Medine, Bağdat, Rey, Rakka gibi merkezlerin ilmî ve idari olarak önemli istasyonlar olması, ilim elde ettiği hocalarının çeşitli formasyonlara sahip olmasını olanak olarak sunmuştur. Aşağıda bu ilim duraklarından önemli olanları kısaca zikretmek istiyoruz.

1.1.5.1. Ebû Hanîfe (ö. 150/767)

Çalışmamız boyunca *el-Hucce* özelinde İmam Muhammed ile İmam Ebû Hanîfe arasındaki, hususen rivayetleri bağlamında, ilişkiye bizatihi yoğunlaşacağımız için giriş mahiyetindeki bu bölümde kısa bilgilerle yetineceğiz. Şeybânî'nin Ebû Hanîfe ile olan “öğrencilik” serencamını süre bakımından “kısa” olarak tavsif etmek mümkünse de bu sürecin etki bakımından geçici veya dönemlik olduğunu ifade etmemiz, İmam Muhammed'in fikhî meselelerdeki çıkarımları ve istinbat faaliyetlerinde esas aldığı ilkeler göz önüne alındığında, Ebû Hanîfe'nin Şeybânî üzerindeki etkisinin sınırlı olduğu

³⁷ İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-A'yân, c. 4, s. 184.

anlamına gelmeyecektir.³⁸ Ayrıca İmam Ebû Hanîfe'nin bir yönlendirme ve model tutum olarak ortaya koyduğu münekkit ve müdekkik ders usulü; İmam Muhammed başta olmak üzere öğrencilerinin onun fûru' fıkıhla veya fıkıh usulü ayrıntılarıyla ilgili doğrudan aktarım şeklinde bir tekrarı değil, her meselede var olan delil ve çıkarımlar ile hocasının görüşünü de tenkit edebilecek ilmî bir olgunluğu ortaya koymuştur.³⁹ İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'nin ders halkasında üstlendiği rol, günümüz koşullarında bir konferans dinleyicisi hatta bir müzakereci olmanın ötesinde; hem ictihadî olarak atölye tarzı işlenen konular hakkında kanaatlerini besleyip ortaya koyan hem de bütün bir ders halkasını ihtilâf ve görüş değişiklikleri ile kayıt altına alan bir raportöre tekabül etmektedir. Daha sonra genel anlamda Hanefî fikhının tedvîni olarak farklı ekol ve akımlar için de model olarak görülebilecek bu husus,⁴⁰ başlangıçta Ebû Hanîfe'nin bizzat kendisi tarafından, fikhî olgu ve olaylar hakkında verilen hükümlerin tegayyürü öne sürülerek, eleştiriye konu olmuşsa da bu türden tenkitler İmam Muhammed'in aynı zamanda mezhep içi ihtilâf ve tercih usulü konusunda da bir malzeme birikimini "tescil" etmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Serahsî'nin (ö. 483) belirttiğine göre İmam Muhammed Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği rivayet ve kanaatlerin büyük bir kısmını kendisinden semâ yoluyla almamıştır.⁴¹ Ebû Yûsuf aracılığıyla elde etmiştir.

³⁸ Ebû Hanîfe'nin Şeybânî üzerindeki etkisinin onun düşünce dünyasını ve ictihad melekesinin derinden etkilediğine dair bk. Desûkî, *İmâm Muhammed*, s. 97. Desûkî bölümün devamında *el-Hucce*'de İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'nin görüşlerine getirdiği itirazlardan örnekler vermektedir. Söz gelimi, imamın oturarak namaz kıldırıp kıldıramayacağı noktasında, İmam Ebû Hanîfe imamın hasta olması durumunda buna cevaz verirken Medine ehli bunu uygun bulmamaktadır. İmam Muhammed, hasta olan imamın namazı oturarak kıldıramayacağı noktasında Medine ehli ile aynı kanaati paylaşırken Rasûlullah'ın vefatına yakın bir dönemde oturarak namaz kıldırıldığına dair rivayetleri de bu durumun Peygamberimize has olduğunu belirterek çözümlenmektedir. Bk. Desûkî, *İmâm Muhammed*, 98, Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 182.

³⁹ Ebû Hanîfe'nin usul ve ilkeleri merkeze alan bu tedris anlayışı ve bu babdan İmam Muhammed'in hocasına yönelik eleştirileri için bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayç, s. 21-24. Ayrıca bk. Desûkî, *İmâm Muhammed*, s. 98.

⁴⁰ İmam Muhammed'in fikhî hükümleri tedvin konusunda öncü ve özgün bir yöntem oluşturduğu hususundaki yorumlar için bk. Desûkî, *İmâm Muhammed*, s. 355.

⁴¹ Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*, c. 1, s. 183.

1.1.5.2. Ebû Yûsuf (ö. 182/798)

İmam Muhammed'in kaynaklarda⁴² Ebû Yûsuf'un ders halkasında bulunduğu aktarılmaktadır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan ders aldığı süre ihtilâflı olsa bile İmam Muhammed'in başlangıç olarak Ebû Hanîfe'nin eliyle fıkıh ilmine adım attığı bu söz konusu sürecin ardından Ebû Yûsuf'la birlikte ileride mezhep içerisindeki konumunu da belirginleştirecek şekilde fıkıh sistematüğını geliştirdiği söylenebilir.⁴³

Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin vefâtından sonra, Şeybânî'nin hocası olarak ders halkasına riyaset edecek noktaya elmiş ise de ihtilâf vuku bulan meselelerde İmam Muhammed'in görüşlerine rücu etmekten çekinmemiştir.⁴⁴ İmam Muhammed'in Ebû Yûsuf'un ders halkasında on yıl kadar öğrenci olarak bulunduğu kaydedilmektedir.⁴⁵ İmam Muhammed'in özellikle *el-Asl*'inde İmam Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği görüşlerin çoğu Ebû Yûsuf kanalıyla edindiği rivayet ve hükümlerden oluşmaktadır.⁴⁶

1.1.5.3. İmam Mâlik (ö. 179/795)

⁴² Desûkî, 99.

⁴³ Zehebî, Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ, c. 9, s. 134.

⁴⁴ Ebû Yûsuf'un kimi meselelerde zamanla İmam Muhammed'in görüşüne meyiletmesine örnek, yalan şahitlikle bir kimsenin eşini üç talâkla boşadığı yönünde şahitlik edip, hâkim de bu şahitliğe dayalı olarak kadın ile kocasını boşadığında daha önce adamın eşini boşadığına dair şahitlik edenlerden birisi bu kadınla evlendiğinde daha önceki şahitliğinin geçersiz olduğunu ifade ederse İmam Muhammed'e göre –mahkeme- eşini ondan boşar. Ebû Yûsuf ve Ebû Hanîfe'ye göre fâsid akid olsa da nikâhın geçerli olup boşanmanın gerçekleşmeyeceği yönündedir. Ebû Yûsuf daha sonra bu görüşünden İmam Muhammed lehine dönmüştür. Serahsî, *el-Mebsût*, 16, 180.

⁴⁵ Desûkî, a.g.e., 100.

⁴⁶ Aynı yer.

İmam Muhammed'in fıkıh ve hadis anlayışında kendisinden ileri düzeyde etkilendiği isimlerden bir diğeri de İmam Mâlik'tir. Daha önce atıfta bulunduğumuz rivayete göre⁴⁷ İmam Muhammed İmam Mâlik'in yanında 3 yıl kadar kalmış ve bu süre içerisinde kendisinden 700 kadar hadis dinlediğini ifade etmiştir.⁴⁸ Burada nakledilen rivayet sayısının ötesinde İmam Muhammed'in Medine'de geçirdiği bu zaman zarfında hem İmam Mâlik'in rivayet hakkını elde etmesi hem de Medine'nin Medine ameli bağlamında teşekkül etmesi ve sünnet tedvîninin önemli bir merkezi konumunda olması sebebiyle İmam Muhammed'in Medine sürecinden sonraki teliflerini de etkileyecek bir eğitim süreci olarak değerlendirilmesi mümkündür. İmam Muhammed'in Mâlik'ten aldığı sünnet birikiminin henüz kendisi hayattayken içinde yaşadığı toplum tarafından bilindiği ve İmam Muhammed'in İmam Mâlik'in önemli râvilerinden sayıldığını işaret eden rivayetler mevcuttur.⁴⁹ Çalışmamıza merkez olarak belirlediğimiz *el-Hucce* isimli eserinin muhatap kitlesinin oluşumunda Medine'de bulunduğu süre zarfında dâhil olduğu müzakere halkalarının etkisi olduğu muhakkaktır.⁵⁰

Çalışmamızın üçüncü bölümünde *el-Hucce* üzerinden İmam Muhammed'in hocalarıyla kurduğu rivayet ağını derinlemesine inceleyeceğimiz için hocalarıyla ilgili ayrıntıları mezkûr bölüme saklıyoruz.

1.1.6. Öğrencileri

1.1.6.1. Şâfiî (ö. 204/820)

⁴⁷ Bk. s. 6.

⁴⁸ Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, c. 9, s. 135; Zehebî, *Menâkıb*, s. 84.

⁴⁹ Zehebî, *Menâkıb*, s. 85.

⁵⁰ Desûkî, a.g.e., s. 110-111.

Tam künyesi, Muhammed b. İdrîs b. Abbâs b. Osmân b. Şâfi‘ b. Sâib b. Ubeyd b. Abdi Yezîd b. Hişâm b. Muttalib b. Abdimenâf b. Kusay b. Kilâb b. Mürre b. Kâ‘b b. Lüey b. Gâlib‘dir.⁵¹ Mekkî ve Muttalibî nisbelerinden bir kısmıdır. Dedesinin Bedir Savaşı‘nda Müslüman olduğu rivayet edilmektedir.⁵² Gazze‘de doğduğunda ittifak vardır.⁵³ Doğum tarihi hicrî 150 şeklinde kaydedilmiştir.⁵⁴ Erken yaşta yetim kalmış ve annesinin himayesinde yetişmiştir. Çocuk yaşlarında okçuluk alanında kendini yetiştiren imam, Arapça ve şer‘î ilimlere yönelmiş ve bu alanlarda genç denecek yaşlarında temayüz etmiştir. Mekke‘de Müslim b. Hâlid ez-Zencî, Dâvud b. Abdurrahman el-Attâr, Süfyân b. Uyeyne gibi isimlerden ilim tahsil etmiştir.⁵⁵ 20‘li yaşlarında Medine‘ye gitmiş ve İmam Mâlik‘ten Muvatta‘ı semâ etmiştir. Daha sonra Muvatta‘ı ezberinden Mâlik‘e arz etmiştir. İmam Şâfi‘nin Mâlik‘ten der aldığı dönemde 13 yaşında olduğu kendi ağzından nakledilmektedir.⁵⁶ İmam Muhammed ile yolu Bağdat‘ta kesişmiş ve bu birliktelik uzun süreli olmuştur. Öyle ki Şâfi‘nin Şeybânî‘den elde ettiği ilmin hacmi deve yüküyle ölçülecek düzeydedir.⁵⁷ İmam Şâfi‘nin *er-Risâle* ve *el-Ümm*‘ü dışında kendisine nispetle derlenen *Tefsir*‘i ve *Müsned*‘i özelinde yaptığımız taramada İmam Muhammed‘e “Muhammed b. el-Hasen” künyesiyle yapılan rivâi atıfların ellinin üzerinde olduğunu tespit ettik. Söz gelimi Rasûlullah‘tan “Velâyet bağı da soy bağı gibidir. Satılması veya bağışlanması söz konusu edilmez.” şeklinde nakledilen rivayetin senedinde Şâfi‘,

⁵¹ Zehebî, *Siyerü A‘lâmi‘n-Nübelâ*, c. 10, s. 5.

⁵² Süyûtî, *Hüsnü‘l-Muhâdara*, Dâru İhyâi Kütübî‘l-Arabiyye, Mısır, 1967, c. 1, s. 303.

⁵³ Zehebî, aynı yer.

⁵⁴ Süyûtî, *Hüsnü‘l-Muhâdara*, c. 1, s. 303.

⁵⁵ Zehebî, *Siyerü A‘lâmi‘n-Nübelâ*, c. 10, s. 6; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Dârü‘l-Garbi‘l-İslâmî, thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, Beyrut 2002, c. 2, s. 392; İbn Asâkir, Ebü‘l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfi‘ (ö. 571/1176), *Târîhu Dımaşk*, Dârü‘l-Fikr, Dımaşk, 1995, 51/268.

⁵⁶ Zehebî, *Siyerü A‘lâmi‘n-Nübelâ*, c. 10, s. 12.

⁵⁷ Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu‘fi el-Buhârî (ö. 256/870), *et-Târîhu‘l-Kebîr*, Dâiretü‘l-Meârifî‘l-Osmâniyye, Haydarabad, ts., c. 1, s. 42.

“Muhammed b. el-Hasen-Ya‘kûb b. İbrâhim-Abdullah b. Dînâr-Abdullah b. Ömer-Rasûlullah” isnadında Şeybânî’ye yer vermektedir.⁵⁸

1.1.6.2. Muhammed b. Semâa (ö. 233/848)

Bağdat kadısı olarak vasıflanmıştır. İmam Muhammed’in, Ebû Yusûf ile birlikte, hem öğrencisi hem ilim akranı sayılmıştır. Kûfelidir. Leys b. Sa‘d, Müseyyib b. Şerîk gibi isimlerden rivayette bulunmuştur. Muhammed b. İmrân ed-Dabbî, Hasan b. Muhammed b. Anber el-Veşşâ gibi isimler kendisinden rivayette bulunmuştur.⁵⁹

İmam Muhammed’den en önemli rivayeti şüphesiz “*Kesb*” adlı eseridir.⁶⁰ *Şerhu Siyer-i Kebîr*’de Ebû Yûsuf’un fıkıh kanaatleri ile birlikte özellikle İmameyn’in literatüründe sünnet olarak görülen ahkâmı nakletmede önemli bir unsur olduğu görülür.⁶¹

1.1.7. Eserleri

⁵⁸ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *Müsnedü’s-Şâfiî*, Dârü’l-Kütüb’l-İlmiyye, Beyrut, 1978, c. 1, s. 338. Rivayetin burada söz konusu edilen varyantının zayıf olduğu ve sahih sayılan hâlinin Hasan-ı Basrî’den maktû‘ ve munkatî‘ olarak geldiğini ifade eden tespitleri ve rivayeti için bk. Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066), *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Merkezü Hevr li’l-Bühûs ve’d-Dirâsât, y.y., 2011, c. 12, s. 526, had. no. 12514. Yine hadisi Hasan-ı Basrî’den aktaran “Abbâd b. el-Avvâm- Hişâm-Hasan-ı Basrî ve Muhammed b. Sîrîn” isnadı için bk. İbn Ebû Şeybe, el-Musannef, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 1987, c. 4, s. 308. Şâfiî’nin müsnedindeki senede “Ebû Ya‘lâ-Bişr b. Velîd-Ya‘kûb b. İbrâhim- Ubeydillah b. Ömer- Adullah b. Ömer- Resûlullah” senediyle merfû olmaklığı bakımından benzerlik gösteren bir diğer tahrîc için bk. İbn Hibbân, *Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1988, XI, 326, had. no. 4950.

⁵⁹ Zehebî, *Siyerü A‘lâmi’n-Nübelâ*, Müessesetü’r-Risâle, thk. Şuayb el-Arnaûd, y.y., 1985, c. 10, s. 646.

⁶⁰ Şeybânî, *el-Kesb*, thk. Süheyl Zekkâr, Dımaşk, 1400, c. 1, s. 31.

⁶¹ Bk. Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]), *Şerhü’s-Siyerü’l-Kebîr*, Şerike Şarkıyye li’l-İ‘lânât, y.y., ts., c. 1, s. 221.

İmam Muhammed'in eserleri zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu ayrımında özellikle öğrencileri aracılığı ile nakledilen eserlerin rivayet kuvveti baz alınmıştır.⁶² İmam Muhammed'in, zâhirü'r-rivâye olan eserleri şunlardır: *el-Asl*, *Câmiü'l-Kebîr*, *Câmiü's-Sagîr*, *es-Siyerü'l-Kebîr*, *es-Siyerü's-Sagîr*, *Ziyâdât*, *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*.⁶³ Bu sayılanların dışındaki eserlere ise nâdirü'r-rivâye denmiştir.⁶⁴ Şimdi bu eserle hakkında kısa bilgiler verelim.

-el-Asl: Mebsut ismi ile anılan ve İmam Muhammed'in en geniş kapsamlı eseridir. *el-Asl* şeklinde isimlendirilmesinin Şeybânî'nin ilk kitabı olmasıyla ilişkili olduğu aktarılır.⁶⁵ Fıkıh konularının hicrî ilk iki asırda gelişen tartışmalar muvacehesinde delilleri ile birlikte yer aldığı bu kitap Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşleri üzerine kurulmuştur. Hanefî mezhebi bünyesinde içerdiği fûru'-u fıkıh konularının genişliği dolayısıyla mezhebin görüşlerinin tedvini açısından önemli bir yeri vardır.⁶⁶ Meselelerde Ebû Hanîfe ile İmâmeyn'in birbiri arasında ihtilâf vuku bulduğunda bu eserde ayrıca kaydedilmiştir.⁶⁷ Mehmet Boynukalın tarafından 13 cilt hâlinde neşredilmiştir.⁶⁸ Bu baskı Katar'da Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye aracılığıyla

⁶² Eyyüp Said Kaya, "Zâhirü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44/122; Zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye ayrımı ve Hanefî mezhebindeki yeri hakkında geniş bilgi için bk. Orhan Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, Doktora Tezi, MÜSBE, 2019, ss. 31-76; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836), *Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî*, Mektebetü'l-Büşrâ, Karaçi, 2009, s. 18, 22.

⁶³ Kaya, a.g.m., aynı yer.

⁶⁴ Eyyüp Said Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/278-280.

⁶⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, Mektebetü'l-Müsennâ, 1941, 1/81.

⁶⁶ Şeybânî, *el-Asl*, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, neşredenin girişi, s. 41.

⁶⁷ Halit Ünal, "el-Asl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3/494-495. Örneğin hapsedilen ve namaz kılacak temiz yer ve abdest imkânı bulamayan kimse Ebû Hanîfe'ye göre hapisten çıktıktan sonra kılamadığı vakit namazını kazâ eder. İmâmeyn ise sözü edilen durumda olan kişinin mezkûr ortamda ima ile namazlarını kılacağı ve kazâya bırakmayacağı görüşündedir. Şeybânî, *el-Asl*, 1/125

⁶⁸ Eserin diğer bir baskısı Şefîk Şehhâte tarafından yapılmıştır. 1954 yılında sadece 5. cildinin basıldığı bu eser daha sonra İdâretü'l-Kur'ân ve Ulûmi'l-İslâmiyye tarafından Ebû'l-Vefâ Efgânî himayesinde yapılmıştır.

gerçekleştirilmiştir.

-*el-Câmiü's-Sagîr*: İmam Muhammed'in Ebû Yûsuf'un isteğiyle kendisinden rivayet ettiği Ebû Hanîfe'ye ait görüşleri içeren eserdir.⁶⁹ Meseleler ele alınırken, âyet ve hadis anlamında delil zikredilmemektedir. Modern dönemdeki ilmihallere benzer tarzda sadece kanaatler zikredilmiştir.⁷⁰ Ebû Yûsuf'un İmam Muhammed'den Ebû Yûsuf-Ebû Hanîfe kanalıyla ulaştığı görüşleri bir araya getirmesi isteğiyle telif edilmiştir. Bin beş yüz otuz iki mesele ihtiva etmektedir.⁷¹

-*el-Câmiü'l-Kebîr*: el-Câmiü's-Sagîr'den farklı olarak Ebû Yûsuf-Ebû Hanîfe senedi olmaksızın fikhî kanaatlerini yansıttığı eserdir.⁷² “Sagîr” şeklinde vasıflanan kitapların aksine “kebîr” sıfatı alan eserlerini Ebû Yûsuf'a arz etmediği kaydedilmektedir.⁷³

-*Ziyâdât*: İmam Muhammed'in hayatının son zamanlarında telif ettiğinin anlaşıldığı ve zâhirü'r-rivâye kapsamında değerlendirilen eserlerine yaptığı ekleme ve zeylleri içeren kitaptır.⁷⁴

-*es-Siyerü'l-Kebîr*: Şeybânî'nin son telifidir.⁷⁵ Devletler hukuku alanında kapsamlı bir literatürdür. İmam Muhammed'in daha önce *es-Siyerü's-Sagîr*'i yazması üzerine Şam bölgesinden Evzâî tarafından “Irak'ın geç fethedilen bölgelerden olduğu dolayısıyla bu bölgeden cihad fikhî/siyer alanında kalem oynatmaya Hicaz ehlinin daha layık olduğu gelen eleştiriler üzerine eserini detaylandırmasıyla ortaya çıkmıştır.⁷⁶ Daha sonra dünya

⁶⁹ Yunus Vehbi Yavuz, “el-Câmiü's-Sagîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7/112.

⁷⁰ Bu eser Leknev, Bulak ve Beyrut'ta çeşitli dönemlerde basılmıştır. (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)

⁷¹ İbn Âbidin, *Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî*, s. 24.

⁷² Ebü'l-Vefâ Efganî tarafından Haydarabad'da neşredilmiştir. (1356, Lecnetü İhyâi Meârifî'n-Nu'mâniyye.) Ayrıca 2000 yılında Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından gerçekleştirilen bir neşir de mevcuttur.

⁷³ İbn Âbidin, *Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî*, s. 25;

⁷⁴ Ahmed b. Muhammed el-Attâbi tarafından Ziyâdât'a yazılan şerhin tahkikinde Ebü'l-Vefâ Efganî Ziyâdât'ı parantez içinde tespit etmeye çalışmıştır. (Lahor, 1981)

⁷⁵ Serahsî, *Şerhu Siyer-i Kebîr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. 1, s. 3.

⁷⁶ İbn Âbidin, *Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî*, s. 26.

hukuk tarihinde devletler arası anlaşmalarda erken dönem hukukçusu olarak anılmasına sebep olan eserdir.⁷⁷

-*Mehâric*: Hiyel literatürünün erken dönem örneğidir. Saffet Köse tarafından dilimize çevrilmiştir.⁷⁸

-*Kesb*: Kazanç konusunda bilinen ilk kitap olup İmam Muhammed tarafından tamamlanamamıştır. Eksik kısmı İmam Serahsi tarafından şerh edilmiştir.⁷⁹

-*el-Hucce*: İmam Muhammed'in Medine'de kaldı 3 yıl süresince İmam Mâlik'ten edindiği rivayetler ile birlikte Medine ehline yönettiği hadis kaynaklı fikhî tartışmaları ele alan eserdir çalışmamızın merkezine oturduğu için ileride bilgi verilecektir.⁸⁰

-*Âsâr*: İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'den aldığı rivayetleri konularına göre derlediği ve içerisinde mevkuf ve maktû rivayetlerin yer aldığı eserdir.⁸¹ Rivayetleri senedleriyle birlikte nakletmekte ve ihtilâflı olduğu bilinen meselelerde naklettiği rivayete “Bu rivayeti delil alıyoruz.” notu düşmektedir.⁸²

-*Muvatta-i İmam Muhammed*: İmam Muhammed'in İmam Mâlik'ten edindiği rivayetlerle Mâlik'in Muvatta'ında bulunan âsârla birlikte Mâlik'in delil aldığı ve İmam Muhammed'in istidlali olarak karşı delil olarak gördüğü haberleri muhtevi olan ve İmam Mâlik'le ihtilâflı olduğu konularda delil aldığı rivayeti “Biz bu rivayeti baz alıyoruz.”

⁷⁷ Rahmi Telkenaroğlu, “Muhammed B. Hasen Eş-Şeybani (189/804) Ve Hugo Grotius'un (1583-1645) Devletler Hukukuna Etkileri”,

⁷⁸ Joseph Schact tarafından 1930'da Leipzig'ta neşredilmiştir.

⁷⁹ Günümüze ulaşan metnin Serahsî'nin yazdığı şerhin bir bölüm olduğu düşünmekle birlikte eser Süheyl Zekkâr tarafından müstakil bir risâle olarak yayınlanmıştır. 1986 yılında *el-İktisâb* adıyla Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından Muhammed b. Semâa rivayeti yayınlanmıştır.

⁸⁰ Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî tarafından Haydarabad'da Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniye tarafından basılmıştır. 1965-71. Ebü'l Vefâ Efgânî esere takriz yazmıştır.

⁸¹ Eser önce Abdülhay el-Leknevî'nin takdim yazısıyla Leknev'de 1883 yılında basılmıştır. Daha sonra Lahor'da ve en son 1965 yılında Ebü'l-Vefâ Efgânî tarafından Pakistan'da neşredilmiştir.

⁸²Örneğin Şeybânî, *el-Âsâr*, Lecnetü Maâri'n-Nu'mâniyye, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, c. 1, s. 5.

notu düştüğü eserlerindedir. Kimi zaman İmam Mâlik nezdinde rivayetlerde onun görüşüne yer verir.⁸³ Leknevî tarafından et-Ta‘likü’l-Mümeccid adıyla şerh edilmiştir.⁸⁴

⁸³ Şeybânî, söz gelimi namazda burnu kanayan kimsenin abdest alıp konuşmadan namaza devam edeceği yönünde ortaya koyduğu rivayetlerin aksine İmam Mâlik’in bu durumda burnun yıkanmasını yeterli gördüğünü aktarmaktadır. *Muvatta-i Mâlik bi Rivâyeti Muhammed*, Mektebetü İlmîyye, c. 1, s. 40.

⁸⁴ Bk. Takıyyüddin en-Nedvî’nin tahkikiyle Dârü’s-Sünne ve’s-Sîre (Bombay) ve Dârü’l-Kalem (Dımaşk) ortaklığıyla 1991’de basılmıştır. İmam Muhammed’in eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Aydın Taş, *İmam Muhammed’in Usul Anlayışı*, Nizamiye Akademi, 2019, Ankara, s. 44-118.

İKİNCİ BÖLÜM: HİCRİ İKİNCİ ASIRDA RİVAYET ÜSLUBU

2.1. KİTÂBETTEN TASNİFE RİVAYETİN GELİŞİMİ

Sözün gücü⁸⁵, onun tarihsel düzlemde farklı araçlarla iletimini bir ihtiyaç hâline getirmiştir. Dolayısıyla bir mefhumun, bir makulün, bir nassın, bir formun muhataba “beyan edilmesi”, gerek münferit parçalar olarak gerekse bu söz konusu parçaların toplamı olarak sözün beyana aracılık etmenin ötesinde çok yönlü bir rolü muhtevi olmasının ana saiki olmuştur. Bu aktarım değeri, hem beyan eden fertlerin sayısı açısından ele alındığında sadece geniş bir iletişim ağını değil aynı zamanda sözün nakledilmesinin toplu bir eylem olarak “tevarüs”ü sağlayan yönünü bahse medar kılmıştır.⁸⁶

Bir aktarım çeşidi hüviyetiyle çıktığı mahreç bakımından insani yönü bulunmakla birlikte, üzerinde vücuda geldiği temel bakımından bir kısmı vahiy kaynaklı olan sünnetin veya sünnet malzemesinin zaptı ve nakli, hicrî birinci asırdan itibaren hem bir telif

⁸⁵ Walter Ong, sözlü kültürün hâkim olduğu, kendi ifadesi ile ilkel toplumlarda sözün yalnızca bir olguya değil aynı zamanda olaya tekabül ettiğini bu nedenle sözü durdurmanın veya aktarımını geriye sarmanın kayda alma anlamında mümkün olmadığı bu tip toplumlarda bir sürekliliğin ve bir canlılığın ürünü olduğunu belirtir. Walter Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Metis Yayınları, 2014, s. 47. Burada sözün gücüne yönelik ortaya konan yaklaşım sözün sadece mahkûmların ve ifadelerin kayıt altına alınamadığı dönem ve zamanlar için büyümlü bir yöne sahip olduğu zihinsel arka planıyla tezahür etmektedir. Oysa tek tek kelime parçalarından oluşan bir bayanın yazılı veya sözlü aktarımı arasında fark etmeksizin bireysel ve toplumsal anlamda toplumları içinde barındırdıkları canlılıkla birlikte etkisi ile edilgen hale getiren yapısının olduğu da muhakkaktır. Bk. Tahsin Görgün, *İlahi Sözün Gücü*, Külliyyat Yay., İstanbul, 2013, s. 70.

⁸⁶ Massimo Baldini, *İletişim Tarihi*, Avcıol Basım-Yayın, İstanbul, 2000, s. 9. Ayrıca bilginin farklı zaman ve zeminlerde küçük gruplar veya büyük kalabalıklar arasında olması fark etmeksizin birden çok kişiye naklinde kavramsallaştırmanın soyutlamanın dolayısıyla tevarüs edilecek bir malzeme hâline gelmesinin dille ilişkisine dair bk. Karl Mannheim, *Kültür Sosyolojisi*, Pinhan Yay., İstanbul, 2017, s. 250. Yine dilin toplum bünyesinde var olan maksatları ortaya koyması bakımından önemi için bk. Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015, s. 61, Süyûtî, *el-Müzhir*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, c. 1, s. 7.

malzemesi olmasıyla hem de bu telifin ortaya konulacağı yöntem bakımından rivayet tasnif süreçleri boyunca gelişim göstermiştir. Birtakım sosyokültürel unsurlarla şekillenen fakat bunun ötesinde doğrudan nas mesabesinde olması bakımından muhtevasında muhataplarına yöneltilmiş emir, nehiy, tavsiye, sakındırma vs. açısından hükümler barındıran ve Rasûlullah'ın bazı âyetlere yönelik tefsirini, amele taalluk eden hükümlerin ayrıntı ve pratiğini vs. barındıran sünnetin ilâhî yönü dolayısıyla zapta ve tasnife konu olurken farklı yöntemlerle delaletinin formüle edildiğini belirtebiliriz.⁸⁷ Hadislerin birtakım ilâhî tevcihleri barındıran hükümler de bildirmesi açısından nakle konu olmasının dışında bu naklin hangi bağlamda ve hangi yöntemle gerçekleştirildiği de özellikle hicrî ikinci asırda hangi aşamalardan geçtiğini ve bu bağlamda fikhî konulara nispetle rivayetleri serdetmenin bir istidlâl ve ihticâc yöntemi olarak değerlendirilmesinin de imkânını tartışmaya açabiliriz.⁸⁸

Bu imkânın izini sürerken gerek hadis tarihini geçirdiği merhalelere nazaran bölümlere ayırırken gerekse hicrî asırlara göre bir dönemlendirmeye atıf yaparken söz konusu dönem ve aşamaların özellik ve muhtevaları ile birlikte “geçişken” olduğunun altını çizmek gerekir. Zira herhangi bir zaman tasnifinin, musannef her dönem için müstakil bir yön, yalnız o döneme inhisar edebileceğimiz bir özellik veya yöntem aramak veya hasretmek anlamına gelmeyeceği açıktır. Zira düşünce tarihinin herhangi bir pencereden ortaya konulmuş hâliyle ele alınmasında veya bir ilim dalının tarihî süreçte geçirdiği evrelerle ilgili söz söylendiğinde her dönemin bir diğerinin selefi veya her

⁸⁷ Genel olarak sünnetin ve özelde sünnete kaynaklık eden rivayet malzemesinin ilahi ve beşeri yönleri konusundaki tartışmalarla ilgili bk. M. Sait Hatiboğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy Gaybi Hadisler Meselesi*, Otto Yay., Ankara, 2017 ; Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, Beka Yay.; Bünyamin Erul, *Sünnet ve Hadisin İlahi Kaynakları, Kur'an Sünnet İlişkisi* içinde, İstanbul 2020, Kuramer Yay.

⁸⁸ Tasnif döneminde rivayetlerin amaçların farklılığına göre değişen üslupla tasnif edildiğine dair bk. Sıddîk Hasan Hân, *el-Hitta fî Zikri Sihâhi's-Sitte*, Dârü'l-Kütübi't-Ta'limiyye, s. 67. Ayrıca hadisleri çeşitli bab başlıkları altında nakletmenin aynı zamanda bir yorum olduğuna dair bk. Salih Özer, *Rivayet Kültürünü Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2021, s. 138,139.

birinin öncesinin devamı olduğunu göz önünde bulundurmak zaruridir. Genel olarak düşünce tarihi dönemlendirmeleri üzerinden yaptığımız bu yorumu hadis tarihi açısından ele aldığımızda, hıfz, kitâbet, tedvîn, tasnif⁸⁹ şeklinde genel olarak formüle edilebilen dönemlerin hadis rivayet yöntemleri ve bunların gelişimi bakımından olduğu kadar bunlara ait kavramsallaştırmaların da birbirinin devamı ve sistemleşmesi şeklinde görülmesi gerektiğini belirtmeliyiz.⁹⁰ Bir dönemde rağbet bulunan rivayet malzemesi ve yöntemi diğer dönemde ya sistemli hâle gelmiş ya da mana veya muhteva değişikliğine uğramış bulunmaktadır.⁹¹ Esasen bu bölümdeki işleyişimizin temelinde hicrî ikinci asrın rivayet üslubu açısından öncesinden miras aldığı hususlar ile altın dönem, gelişim dönemi

⁸⁹ Bu dönemlendirme tarzı için bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yay., s. 26-42. Hadis tarihi farklı müelliflerce baz alınan karakteristiğine göre zamanlara/aşamalara ayrılmıştır. Talat Koçyiğit, hadis rivayetinde revaç bulan veya sistemleşen yöntemin yanında rivayette faal olan tarihî şahsiyetlerin rolü ile tasnif süreçlerini bir anlamda aynı potada eritmiştir. Bu bağlamda o hicrî birinci asrı Rasûlullah ve ashap dönemi, ikinci asrı teşekkül devri, üçüncü asrı ise tasnif dönemi ve altın çağ olarak isimlendirme yoluna gitmiştir. Bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, TDV Yay, Ankara, 2010. Yavuz Ünal ise hadis tarihini daha çok sosyal ortam üzerinden değerlendirmeye çalıştığı eserinde bu dönemleri, hadislerin rivayet açısından hangi formda ele alındıkları açısından irdellemektedir. Dolayısıyla o burada bir dönemlendirmeye gitmekten ziyade hadisleri rivayet etme ve yorumlama bağlamında ortaya konan reaksiyonu incelemeye almıştır. Bk. Yavuz Ünal, *Hadis Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Ensar Yay., İstanbul, 2013. Ahmet Yücel ise genel olarak hadis rivayet tarihini rivayet dönemi ve nakil dönemi şeklinde ikiye ayırırken rivayet dönemi olarak hicrî üçüncü asırda tasnif döneminin zirvesi olarak görülebilecek dönemin sonuna kadar olan kısmı kabul etmektedir. Bk. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, İFAV Yay., İstanbul, 2015. Diğerlerinden daha geç dönem olarak görebileceğimiz ve H. Musa Bağcı ise hadis tarihine dair çalışmasında da hicrî ilk iki asrı oluşum, üçüncü asrı ise gelişim olarak değerlendirmektedir. Bk. H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2012. M. Emin Özafşar, hadis ilminin alan ve muhtevasıyla ilgili çalışmasında hadis tarihini, sened merkezli rivayet dönemi, İbn Salâh sonrası metin merkezli dirâyet dönemi ve 20. yy. sonrası sekâfetü'l-hadîs (hadis kültürü) dönemi şeklinde bir ayrıma gitmektedir. M. Emin Özafşar, “*Hadis İlminde Alan Evrilmesi*”, *İslâmiyât*, Sayı: 4, 2003, 105-120.

⁹⁰ Tarihsel dönemlendirmelerin insana ait tüm hususlarda olduğu gibi sübjektiflik ve dinamizm, bu dinamizm eliyle orta konan sınıflamalarda mevcut olan zaman dilimlerinin ise karakteristikleri bakımından iç içelik barındırdığına dair bk. İbrahim Halil Üçer, “İslâm Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi”: <https://www.islamdusunceatlası.org/pages/giris-yazıları/islam-dusunce-tarihi-icin-bir-donemlendirme-onerisi>.

⁹¹ Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015, s. 17.

veya tasnif dönemi olarak görülen hicrî üçüncü asır sonrasına ne gibi etkiler bıraktığını görmek ve bunu tartışmak yatmaktadır.

2.1.1. Kitâbet

Hicrî ikinci asır öncesinde var olan hadis yazma girişimlerinin tedvîn olarak değerlendirilmeyip salt kitâbet yöntemi olarak ele alınması gerektiği yönünde yorumlar bulunmaktadır.⁹² Bu dönemde özellikle bazı sahâbe tarafından şahsi ve sistemleşmemiş bir çaba olarak cüzler hâlinde ortaya konan hadis yazın faaliyetinin bir başlangıç olarak mevcut olduğunu belirtebiliriz.⁹³ Bu çabaların günümüze kadar şöhreti ulaşmış iki önemli örneği Abdullah b. Amr'a ait *es-Sahîfetü's-Sâdika* ile Hemmâm b. Münebbih'in Ebû Hureyre'den rivayet ettiği *es-Sahîfetü's-Sahîha*'dır. Söz konusu bu iki örneği ilgili sahâbîlerin bir anlamda şahsi hatıra olarak fakat Rasûlullah'ın hadislerinin yazdıklarının ortaya koydukları bir faaliyet olarak değerlendirmek mümkündür.

2.1.2. Tedvîn

Hadislerin kaydına yönelik bu münferit tecrübeler dışında sonraki dönemde özellikle Rasûlullah'ın vefâtından sonra Emevîler döneminde resmî bir faaliyet olma

⁹² Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 199 vd.

⁹³ Talat Koçyiğit, a.g.e., aynı yer.

hüviyetine kavuşan tedvîn faaliyetinin özellikle İbn Şihâb ez-Zuhrî eliyle gerçekleşmiş olmasının çalışmamıza dönemsel açıdan çerçeve olarak belirlediğimiz hicrî 2. asırdaki tasnif faaliyetinin rivayet kaynakları açısından içerik olarak benzer durumda olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Zira dönemin hemen başlangıcında İbn Şihâb ez-Zuhrî ile hadisçilik bakımından aynı mesaiyi paylaşan Salih b. Keysân'ın İbn Şihâb ez-Zuhrî'nin Rasûlullah'a isnad edilen merfû rivayetler dışında sahâbe kavillerini de hadis tedvîn faaliyetine dâhil ettiği noktasındaki aktarımı, özellikle hicrî ilk 2 asırda hadis ve sünnet denildiğinde bu iki ıstılahın muhtevasına hangi kaynakların dâhil edildiği noktasındaki soru işaretlerini gidermeye yetecek cinstendir.⁹⁴

Tedvîn faaliyeti ile birlikte bir araya getirilen rivayet malzemesinin sistemsiz ve üzerinde araştırma veya çıkarım yapılması zor bir görünüm arz etmesi sebebiyle hicrî ikinci asrın ilk yarısına tekabül eden süreçte musannef türü edebiyatın ortaya çıkışına zemin hazırlaması bir anlamda hadis tasnif literatürünün sadece fikirsel çekişmeler bağlamında değil, İslâmî ilimlerin araştırma alanında ortaya çıkan ihtiyaçlar bağlamında da değişime uğradığı yönünde yorumlanmaya müsaittir.⁹⁵

Hadislerin kimi sahâbîlerin münferit çabaları dâhilinde hadis koleksiyonu olarak tanımlanması mümkün olan cüzler içerisinde⁹⁶ derlenmesinin sistemli bir kitâbet çalışması olmadığını vurgulamak durumundayız. Zira bu hadis yazma faaliyetlerinin sahâbenin nakletme amacının ötesinde kendilerinin dinî hayat ve mefhumlarının ikâmesi için ortaya koydukları şahsi birer çaba olduğu anlaşılmaktadır. Zira sahâbe dönemi hadis tenkidinin yazılı kaynaklar üzerinden değil; şahit isteme, râvinin yemin etmesini isteme ve benzeri hususlar dâhilinde gündeme getirildiğini söyleyebiliriz. Bu noktada sahâbenin

⁹⁴ İlgili rivayet ve değerlendirilmesi için bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 205; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. 5, s. 141-143

⁹⁵ Talat Koçyiğit, a.g.e., 205

⁹⁶ Sahife ve cüzler bünyesinde Rasûlullah'tan edindiği hadisleri derleyen sahâbîler ve eserlerine dair bk. M. Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 34-41.

birbiriyle tenakuz eden rivayetlerde bir arza başvururken belli bir yazılı kaynağa başvurmaksızın ezberlerinden hadis naklettiklerini ve bunlarla bir değerlendirmeye gittiklerini ifade edebiliriz. Bu örnekler, ilgili dönemde hadis yazımının nüveler içerecek düzeyde kaldığını fakat bir imkân ver faaliyet olarak varlık gösterdiğini ortaya koymaktadır.⁹⁷

Sahâbeden sonraki dönemde ise hadis tedvini şahsî dindarlığın veya sadece kaydedip nakletmeye matuf bir eylem olarak kalmamıştır. Tedvîn, tahammül edilen, elde edilen, zapt edilen hadislerin özümsemesi veya naklinin ötesinde, başta fıkıh olmak üzere fikrî ve amelî olarak dinin hayata taalluk eden tüm alanlarında sünnetin ve onu yansıtan malzeme olan hadislerin rolünü daha belirgin hâle getirmek için mümkün olan en geniş kapsamla rivayetleri bir araya getirme faaliyetidir. Bu bir araya getirme bilhassa kazâî ve fikhî bir amaç güttüğünden tedvin edilen hadislerin tasnifinde özellikle bab başlıklarındaki tercihlerde fikhî bir formasyonun hâkim olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Bu dönemde hadis musannefatını oluşturan muhaddislerin fikhî birikimlerinin –henüz alan ayrımı ve uzmanlaşmanın tekâmül etmemiş olmasının da etkisiyle- hadis birikimleriyle bir arada ele alınabilecek düzeyde olması hem hadis tasniflerinde hem de bablandırmalarda fıkıh eğilimi yüksek bir perspektifi temel almalarını sağlamıştır.⁹⁸ Örneğin, Ma‘mer fikhî muhtevanın dışında kalan bablara da yer vermektedir.

⁹⁷ Sahabe dönemindeki hadis tenkidine Hz. Ebû Bekir’in nineye verilecek miras oranı hususunda Muğire bin Şube'nin aktardığı rivayetin başka bir sahâbî tarafından da Nakil edilmesini istemesi ve bunun üzerine Muhammed b. Mesleme'nin bu rivayeti duyduğuna şahitlik etmesi gösterilebilir. Bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, c. 1, s. 9; Hâkim, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*, c. 1, s. 14; Accâc el-Hatîb, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, Dârü'l-Fikr, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 1980, c. 1, s. 112. Hz. Âişe'den nakledilen tenkid örnekleri ve değerlendirmesi için bk. Zerkeşî, *el-İcâbe li-Îrâd Mâ İstedrekethu Âişe ale's-Sahâbe*, thk. Şuayb el-Arnaûd- Bünyamin Erul, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.

⁹⁸ Ali Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, İFAV Yay., İstanbul, 2020, s. 56.

Hicrî ikinci asırda rivayet üslup ve yöntemlerinin genel görünümünün tam anlamıyla sistemli bir yapı arz ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Gerek hadis tahammül yolları gerek bu tahammül yollarına karşılık gelen lafızların kullanımındaki standartlar, hicrî üçüncü asrın ilk dönemindeki sistemli hâlini bu dönemde yansıtmamaktadır. Hadisin teknik ve literal yönüyle bir nevi gelişim aşamalarına ilerlediği bu dönemin sistemli döneme bir kaynak sağlamadığı veya o dönemin hazırlayıcısı olmadığı ise elbette düşünülemez. Zira daha sonra hadis usulünde birer ıstılah olarak karşımıza çıkacak kavramsallaştırmaların yanında tenkit terimlerinin ve tenkit yöntemlerinin ilk örneklerini sunduğunun da altını çizmeliyiz.⁹⁹

Bu dönemde isnad kullanımının ve doğal olarak isnaddaki ittisâlin de bir anlamda henüz gelişmekte olduğu da dönemin hem fıkıh hem de hadis alanında telif edilen eserlerin muhtevassından rahatlıkla okunabilir.¹⁰⁰

Hicrî ikinci asrın söz konusu manzarası hususunda ehl-i re'ye karşı bir yönlemsel tepki ve savunma mekanizması olarak müsned ve muttasıl rivayetlerin yanında mürsel ve munkatı' rivayetlerin; merfû rivayetlerin yanında mevkuf ve maktû rivayetlerin mebzul hatta hâkim miktarda yer aldığı âsâr vs. türü eserler yer almaktadır.¹⁰¹ Bu söz konusu eksiklikleri ve zaafı da gün yüzüne çıkaran gelişim aşamaları bir problemin değil doğal sürecin yansıması ve ürünü olarak görülmelidir.¹⁰²

Sonuç olarak tedvinin rivayet üslubu açısından bilhassa ilk örneklerinde maktu ve mevkuf rivayetlerle birlikte irsâl türü rivayetlerin de hadis tedvininin önemli ve tabii unsurları olduğu anlaşılmıştır.

⁹⁹ Tenkit terimlerinin ilk asırlardan itibaren gösterdiği gelişim için bk. Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İFAV Yay., İstanbul 2020; Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, İFAV Yay., İstanbul 2015.

¹⁰⁰ Bünyamin Erul, "Hicrî İkinci Asır Rivayet Üslubu-I", *AÜİFD*, Cilt: XLIII, Sayı: 1, s. 60.

¹⁰¹ Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 255.

¹⁰² Özpinar, a.g.e., s. 11.

2.1.3. Tasnif

Hadis tasnifinin ilk olarak kiminle başladığına dair hadis usulü âlimleri ile hadis tarihi üzerinde kalem oynatan klasik veya modern dönem müellifleri arasında tam anlamıyla bir ittifak bulunmamaktadır. Fakat ortaya ihtimal cihetinden koyulan tüm isimler (İbn Ebî Arûbe (ö. 156/773), İbn Cüreyc, Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 129/747) vs.) hicrî ikinci asrın ilk yarısını işaret etmektedir.¹⁰³ Bu bağlamda başlangıç anlamıyla bir bütünlüğü temsil etmese de hicrî ikinci asrın hadis tarihi bakımından tasnifin oluşum dönemi olarak değerlendirilmesinin mümkün olduğu ortadadır. Hadis usulü eserlerinde ve ilel türü eserlerde “اول من صنف” kalıp ifadesi ile sıralanan isimlerin, hicrî ikinci asrın hadis rivayetinde verdiği fotoğrafı yansıtabilmek açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. İlel türü eserlerin senedler üzerinde yoğunlaşan dehlizlerinde gezindiğimizde isnadın otoritesini ortaya koymakla birlikte aynı zamanda isnadın söz konusu otoritesini ayrı ayrı hüküm ve karizmalarıyla ortaya koyan isimlerin hadis tarihine dair kayıt ve tespitlerini de içermektedir.¹⁰⁴ Dârekutnî, *İlel*'inde hadisleri ilk olarak tasnif eden isimleri gerek bölgesel açıdan kategorize ederek gerekse eserlerin oluşturulma şekli bakımından (muvatta', müsned, câmi', musannef) sınıflandırarak, modern literatürde de

¹⁰³ Özpınar, a.g.e., s. 35.

¹⁰⁴ Örnek olarak Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inin son hâline gelmesinde katkısı olan ve illel türündeki eserini de bir anlamada meydana getiren oğlu Ahmed'in, hadis tasnifinin kim tarafından ilk olarak başlatıldığına dair sorusunu örnek olarak verebiliriz. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, Dârü'l-Hânî, c. 3, s. 211. Ayrıca illel literatürünün gelişimi ve hadis yazın türü olarak muhteva ve özellikleri için Bk. Muhittin Düzenli, *Rivayetlerde Gizli Kusurlar*, İSAM Yay. İstanbul; Ömer Faruk Akpınar, *Rivayet Asrında İlel*, TDV Yay., Ankara, 2020.

ifade edildiği üzere, tasnifi genel hatlarıyla kuşatacak şekilde bir arada ele almıştır.¹⁰⁵ Buna göre Basra’da Saîd b. Ebî Arûbe ve Hammâd b. Seleme ve İbn Cüreyc hakkında salt olarak “tasnif etti” ifadesi yer almaktadır. Dârekutnî’nin eserinde ilgili bölümün öncesinde Saîd b. Ebî Arûbe’nin musannefatından bahsedilmektedir. Buradan yola çıkarak tasnif etti kaydıyla ele aldığı diğer iki ismin de (Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) ve İbn Cüreyc) eserlerinin musannef türünde olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Mâlik b. Enes ve İbn Ebi Zi’b’in ise *Muvatta*’ sahibi olduğu ifade edilmektedir. Evzâî, Sevrî, İbn Uyeyne gibi isimlerin de, eser türü belirtilmeksizin, hadis tasnifinin ilklerinden olduğu belirtilmektedir. Müsned türünün ilk müellifinin ise Nuaym b. Hammâd olduğu kaydedilmektedir. Dârekutnî’nin satır arası olarak verdiği bu ayrıntıda tasnif türlerinin ilkleri bağlamında sayılan isimlerin, Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843) hariç, hicrî ikinci asır müellifi olduğu göz önünde tutulursa tasnifin hem genel olarak hem de kendi içinde eser türleri olarak erken dönem örneklerini vermeye başladığını ifade edebiliriz. Ayrıca bu bilgi hicrî ikinci asrın bir geçiş dönemi hüviyeti taşımanın yanında rivayet tasnif türlerinin de başlangıcı olan dönem sayılabileceğini göstermektedir. Yukarıda musanniflerin erken dönem örneklerinden sayılan Süfyân es-Sevrî’nin ismi Dârekutnî tarafından zikredilmeyen eserinin câmi’ şeklinde bizzat kendisi tarafından adlandırıldığına dair veriler bulunmaktadır.¹⁰⁶ Bu noktada *Muvatta*’ türünün bir ıstılah olarak da bilhassa Medine’de yaygın olması gibi unsurları göz önünde bulundurarak¹⁰⁷ rivayetlerin eserlerde yer verilirken bir telif türünün çerçevesinde aktarılmasının başlangıç seviyesinde de olsa kabul gördüğünü ifade edebiliriz. Burada tasnif faaliyetinin sözü edilen eserler bağlamında bir vakıa olarak da gündeme gelmiş olmasının hicrî ikinci

¹⁰⁵ Dârekutnî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), *İlel*, Dâru Taybe, Beyrut, 1985, c. 12, s. 246.

¹⁰⁶ Ali Albayrak, a.g.e., 59.

¹⁰⁷ Halit Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Amel Telakkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, 2006, s. 138.

asrın hemen başında Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) emriyle başlayan¹⁰⁸ tedvîn sürecinin hemen ardından başladığını düşünmek mümkündür. Zira yukarıda bahsi geçen hadisçilerin vefât tarihleri göz önünde bulundurulduğunda¹⁰⁹ hicrî ikinci asrın ortalarına doğru söz konusu edilen eserlerini tasnif etmeye başladıkları düşünülebilir. Zührî'nin vefâtının h. 124 olduğu göz önünde bulundurulduğunda söz gelimi İbn Ebî Arûbe ve Sevrî gibi âlimlerin tasnife her halükârda hicrî 150'den önce başlamış olacakları anlaşılacak ve tedvîn faaliyeti ile tasnif faaliyeti arasında yirmi beş yıldan az bir zaman dilimi olduğu anlaşılacaktır. Bu bağlamda tasnifin, tedvîn döneminin zorunlu bir sonucu ve devamı olduğu sonucuna ulaşmak mümkün görünmektedir.¹¹⁰

İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393), Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a (ö. 198/813) ait illel türünde bir eserin olduğunu ve bu kitabın alanında ilk olma özelliğini taşıdığını belirtmektedir.¹¹¹ Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın vefât tarihinin h. 198 olduğu göz önünde bulundurulduğunda, yalnızca rivayetleri derlemeyi amaçlayan tasnif edebiyatı ürünlerinin değil aynı zamanda ulûmü'l-hadîs çerçevesi içinde değerlendirilebilecek olan, bunun yanında hadis usulünün erken dönem alt başlıklarından sayılması muhtemel olan illel türünden eserlerin de sonraki dönemde birer yazın türü ve ıstılah hâline gelmiş

¹⁰⁸ Mâlik, *Muvatta'*, Şeybânî Rivayeti, Leknev, s. 399. Fuat Sezgin, Goldziher'in, Ömer b. Abdülazîz'in hadis tedvîni ile ilgili verdiği emri ihtiva eden rivayetin yalnız Muvatta'ın Şeybânî rivayetinde yer almasını, rivayet için sıhhate gölge düşürecek bir unsur olarak zikretmesini eleştirir. Bu rivayetin Dârimî, Buhârî, İbn Sa'd gibi isimlerin eserlerinde yer aldığını belirterek cevap vermektedir. Ardından Ahmed b. Hanbel'in Saîd b. Ebî Arûbe'nin Basra'da bablara göre hadisleri tasnif eden ilk kişi olduğuna dair aktarılan sözlerinin devamında "O hadisleri kitap olarak kaydetmez, ezberlerdi." şeklinde yer alan ifadelerden yola çıkarak Ahmed b. Hanbel'in Saîd b. Ebî Arûbe hakkındaki "tasnif" çıkarımının yanlış olduğunun bablandırma gibi bir özelliğin hadis kitapları için değil, fıkıh kitapları için geçerli olduğunu iddia etmektedir. Fuat Sezgin söz konusu dönemde hadis kitapları ile fıkıh kitapları arasında çok büyük bir farklılık olmadığını belirtmektedir. Fuat Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, OTTO Yay., Ankara, 2017, s. 25.

¹⁰⁹ Biyografik bilgileri için bk. Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, c. 5, s. 326-350.

¹¹⁰ H. Musa Bağcı, a.g.e., s. 190.

¹¹¹ İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dimaşkî (ö. 795/1393), *Şerhu İleli't-Tirmizî*, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ, 1987, c. 1, s. 495

yapılarıyla, erken dönem örneği olarak hicrî ikinci asrın son yarısında mütedavil oluşunu ortaya koymaktadır.

Öte yandan, İbn Adî (ö. 365/976), yukarıda sözünü ettiğimiz eserinde Dârekutnî'nin (ö. 385/995) ortaya koyduğu tasniften daha ayrıntılı olarak müsnet türünde bölgeleri baz alarak erken dönem ürünleri aktarmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Yahyâ el-Himmânî'nin (ö. ?) Kûfe'de, Müsedded b. Müserhed'in (ö. 228/843) ise Basra'da ilk olarak müsnet türünde hadis tasnif eserlerini ortaya koyduklarını aktarmaktadır.¹¹² Bu ayrıntı ilk anda, hadis tasnif dönemlerinde ve bu dönemlerde ortaya konan ürünlerde, bölgesel açıdan başlangıç ve telif türünün bir yöntem olarak kabul görmesi bakımından ilk olma özelliğinin farklılaşan ve bölgeye göre zamansal açıdan ileri veya geri bir tarihe kadar götürülebilen bir tarihselliği yansıtmaktadır. Zira İbn Adî'nin Kûfe ve Basra'da müsnet türünde telifi bulunan müellifler olarak zikrettiği iki isim hicrî üçüncü asrın ilk yarısının geç dönemlerinde vefât etmiş iki alimdir. Dahası bu iki ismin de vefât tarihi h. 228 olarak kaydedilmiştir. Bu noktada önemli bir ayrıntıya daha vurgu yapmak istiyoruz. Yukarıda Dârekutnî kaynaklı olarak verdiğimiz musannef türünün erken dönem ürünlerinin müelliflerinin vefât tarihlerinin hicrî ikinci asrın son yarısına karşılık geldiğini tekrar hatırladığımızda bahsi geçen müsnet örneklerinin Kûfe ve Basra gibi sadece hadis tarihi açısından değil fıkıh tedvîni açısından da mühim bir noktayı işgal eden iki bölgede musannef ve câmi' türü eserlere göre daha geç bir tarihte yazın sahasına çıkmış olması; senedi ön plana alan ve rivayetin kaynağının bir otorite olarak hadis rivayetinde gerekliliğine ileri düzeyde vurgu yapan hicrî üçüncü asrın sistemleşmiş rivayet kültürünün müsnet türündeki, adından da yola çıkılabileceği gibi, sened ağırlıklı bir

¹¹² Kettânî, *er-Risâletü'l-Müstatrefe*, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, s. 61-62. Kaynak ekle

edebiyat türünün ortaya çıkmasına geç bir dönemde fakat daha anlamlı ve amaçlı olarak zemin hazırladığını ortaya koymaktadır.¹¹³

Ehl-i hadîsin sistematik bir ekol hâline gelmesinde başat rol oynayan isimlerin, aynı zamanda hadis tasnif tarihinde ilk musannifler olarak kayda geçtiği şeklinde özellikle çağdaş dönemde izine rastlanan yorumlar bulunmaktadır.¹¹⁴ Oysa hicrî 120 yılının genel anlamda başlangıcı olarak kabul edildiği tasnif döneminin ilk ürünlerine kısaca göz atıldığında bu eserlerin müelliflerinin önemli bir kısmının, hicrî üçüncü asır sonrası da dâhil olmak üzere, farklı dönemlerde ve farklı sınıflandırmalarda ehl-i re'y kategorisinde değerlendirildiği görülecektir. Sözelimi muvatta' türünün ilk örneklerini verenler arasında daha önce de örnek verdiğimiz üzere İmam Mâlik ve İbn Ebî Zi'b'in (ö. 159/776) isimleri verilmektedir. Bu isimler hadis ilmi ile iştiğal etmeleri bakımından, İmam Şâfi'nin kategorize ettiği şekliyle, ashabü'l-hadîs arasında değerlendirilseler de fikhî istinbat yöntemleri ve itikadî yönelimleri bakımından ehl-i hadîsin teşekkülüne etki eden isimler olmanın ötesinde fikhü'l-hadîs olarak değerlendirilebilecek kimliklere karşılık gelmektedir. Dolayısıyla yukarıda ifade edilen ve h. 130'lardan itibaren bir yazın türü olarak kabul edilmeye başlanan tasnif döneminin doğrudan ehl-i hadîsin kurucu isimlerinin öncülüğünde vücut bulan bir süreç olarak değerlendirmek, dönemin düşünsel anlamda ortaya koyduğu girift ve mozaiksel yapıyı

¹¹³ Müsned türünün ilk örneği olarak Ebû Dâvud et-Tayâlisî'nin *Müsned*'i gösterilmektedir. Tayâlisî'nin vefât tarihinin h. 204 oluğu dikkate alındığında müsned türünün hicrî ikinci asrın sonu ile hicrî üçüncü asrın başı gibi tasnif döneminin başlangıcından daha geç bir döneme karşılık geldiğinden müsned türündeki hadis edebiyatının musannef türünden daha sonra nüvelerini oluşturduğu ve sistemli hâle geldiği yönündeki yorumumuz anlaşılır olmaktadır. Bk. İbrahim Hatiboğlu, "Müsned", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/99-101; Halit Özkan, "Tayâlisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/188-199.

¹¹⁴ Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 78. Ömer Özpınar'ın söz konusu yorumuna kaynak gösterdiği Muhammed İmâra'ya ait Tayyarâtü'l-Fikri'l-İslâmî isimli eserde bir liste hâlinde sunulan ve Selefilğin erken dönem temsilcileri olarak gösterilen isimlerin bir kısmının hadis tasnif döneminin başlangıcından itibaren etkin olan müellifler arasında olduğu açıktır. Fakat İmâra'nın ortaya koyduğu liste isimleri geçen kişilerin hadiste tasnifinde yer aldıkları konumu belirlemek amacıyla oluşturulmamıştır.kaynak

tam olarak tasvir etmeye elverişli değildir. Öte yandan İmam Mâlik'in kendisinden önce muvatta' türü olarak ortaya konan eserleri hadis veya rivayet kullanımını bakımından eksik bularak bir anlamda tenkit etmesi¹¹⁵, tasnif döneminin başlangıcında ehl-i hadîs ve ehl-i re'y ekolleri açısından tam anlamıyla kategorik bir ayrımın belirginleşmediği yönünde de yorumlanabilir. Bu başlangıç dönemiyle birlikte tedvîn faaliyetleri, devamında tasnif metotlarının gelişimiyle doğru orantılı olarak tekâmül etmiştir.

Bu noktada tedvîn ve tasnif faaliyetlerinin temelde birbirinden işlev ve terim olarak ne derece farklı olduklarına değinmek durumundayız. Tedvîn kelime anlamı olarak bir araya getirmek birleştirmek toplamak gibi işlevleri karşılarken¹¹⁶ tasnif ,toplanan söz konusu bu malzemeyi konu, nakleden tabaka veya sıhhat derecesi gibi unsurları göz önünde tutarak sınıflandırmayı ifade etmektedir. İslâmî ilimlerin sözlü gelenek yanında yazılı bir faaliyet ve malzeme eşliğinde literal olarak da bir teşekkül dönemi geçirdiğini söyleyebiliriz. Söz konusu bu gelişim sürecinin hadis ve fıkıh alanlarında zamansal olarak paralel düzlemde devam etmediğini, yazılı malzemenin dönüşümü ve içeriği bakımından ifade etmemiz mümkün olacaktır. Zira yukarıda ıstılah anlamına işaret ettiğimiz tedvîn faaliyeti temelde toplamayı ve konu ayrımı olmaksızın bir bütün hâlinde ortaya koymayı ifade ettiğinden fikhî istinbat hükümlerinin hadislerle ihticâcî ve hadislerin fikhî konulara delaleti üzerinden toplanacak bir malzemeyi içermesi için öncelikle hadis malzemesinin ulaşılabilir bir bütün olarak tedvîn edilmiş olmasını gerektirmekteydi. Dolayısıyla fikhî tartışmalara kaynaklık eden rivayetlerin tedvîni bu sözü edilen rivayetler üzerinden oluşan fıkıh literatürünün tedvîninden daha önceki bir zaman dilimini işgal etmektedir. Tedvîn dönemi bağlamında ortaya koymaya çalıştığımız bu zamansal fark, konu tasnif faaliyetine getirildiğinde tam tersi bir görüntü arz etmektedir. Hadis malzemesinin

¹¹⁵ Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (ö. 544/1149), *Tertîbü'l-Medârik*, Matbaatü Fudâle, Mağrip, 1981, c. 2, s. 75.

¹¹⁶ Hicrî I. asırda sahabîlerin hadis cüzlerinin tedvin olarak telakki edilmesine örnek olarak bk. Rif'at Fevzî, *Tevsîkû's-Sünne*, Mektebetü'l-Hâncî, c. 1, s. 52.

tedvîninin fikhî tedvîn sürecini zamansal olarak öncelemesinin aksine toplanan malzemenin tasnifinde fıkıh disiplininde, kümülatif ve polemik ürünü yapısı gereği, hadisten daha erken dönemde özellikle konulara göre sınıflandırılarak eserler meydana getirilmeye başlamıştır.¹¹⁷

Tedvîn ve tasnife dair söz konusu sınıflandırmalarda içinde bulunulan dönemin kuvvetli etkisini görmek mümkündür. Bu açıdan kitâbü's-salât, kitâbü'l-menâsik, kitâbü'l-hac vb. fikhî konu başlıklarının zamanla re'y merkezli fıkıh literatürüne karşı bir tepki olarak (buradaki tepkinin, yazın alanını "öteki" olana terk etmemek şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtelim) hadis musanniflerince de hem bab başlığı hem de müstakil kitap başlığı olarak kullanıldığını müşahede etmekteyiz.¹¹⁸ Bab başlıklarındaki bu benzerliğin hem bir sürecin devamı olarak hem de ideolojik bir kamplaşmanın hadis ve fıkıh edebiyatına yansımaları olarak kabul edilebilmesi mümkündür.¹¹⁹ Söz gelimi hadis tasnif literatürünün de erken dönemdeki örneklere karşılık gelen ve bir tür olarak genel olarak hadis edebiyatı içinde zamansal olarak daha geç bir dönemde sistemleşen sünen literatürünün içerdiği bab başlıkları bakımından fıkıh kitapları ile bir paralellik arz etmekle birlikte, söz konusu başlıkların içerdikleri malzemenin merfû-mevkuf- maktû oluşuyla farklılık barındırdığı müşahede edilecektir.¹²⁰

Bu noktada söz konusu eserlerin üzerinde bina edildikleri düzlem olarak yer alan başlıkların hadis ve fıkıh eserlerine benzerlik arz etmesinin salt olarak fikrî bir mücadelenin ürünü olarak değerlendirilmesinin zamanın ve mekânın şartlarını önemseyen, fakat bütün bir literatürü tepkisel bir yönetime hapsedecek bir yorum metodu

¹¹⁷ Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 97. Ayrıca mezhep imamlarının muhaliflerine yönelttikleri eleştiri ve reddiyelerde hadislerle istidlali olarak yer vermelerinin genel manada hadislerin fikhî başlıklar altında kayıt altına alınması imkânı verdiğine dair bk. Fevzî, *Tevsîk*, s. 66. Kaynak ekle

¹¹⁸ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 373-375, Özpınar, a.g.e., s. 104.

¹¹⁹ Geniş bilgi için bk. Özpınar, a.g.e., s. 96-107

¹²⁰ Bab başlıklarındaki benzerlikler için bakınız Özpınar, a.g.e. s. 223

olarak değerlendirmemiz mümkündür.¹²¹ Düşüncelerin ürünü olan yazılı kültürün önemli bir yönüyle içinde bulunduğu tarihsel şartları yansıtması tabii ve zaruridir. Bu gerçeklikle birlikte söz konusu yazılı ürünlerin bütünüyle bu tarihsel şartların sınırları dâhilinde kaldığı şeklindeki algı, ilgili malzemeyi bir fikrî polemiğin detaylandırılmış fotoğrafı konumuna düşürecektir. Dolayısıyla biz bu noktada hadis tasnif ürünlerinin erken dönemlerden itibaren fıkıh alanının etkisinde kalmasını hem konjonktürel bir gereklilik hem de ilmî bir sorumluluğun sonucu olarak görüyoruz. Fakat bu etkilenmenin bütünüyle tek taraflı olduğunu kabul etmemiz mümkün değildir. Zira hadis musannefatından daha önce ortaya konan fıkıh literatürü konu başlığı olarak bir özgünlük ve öncelik içerse de malzeme olarak hadis ile iç içe bir görüntü vermektedir.¹²²

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız bu literal etkileşimin hadis ve fıkıh ilimleri açısından şu şekilde formüle edilmesi mümkündür: Konulara ve tartışmalara kaynaklık etmesiyle hadis ilminin sunduğu veri bakımından tarihsel ve yazınsal olarak önceliği bulunmakla birlikte meseleci ve doğrudan soru veya ihtilâf merkezli bir telif hareketinin ürünü olan fıkıh literatürünün konu başlığı ve genel olarak ortaya konulan rivayet malzemesinin tasnif edilmesi bakımından bir özgünlüğü ve modelliği söz konusu olmuştur.¹²³

¹²¹ Tedvîn ve tasnifin Mu‘tezile, Cehmiyye ve Müşebbihe’nin sistemleşmesinden sonra bir ihtiyaç olarak görülmesi ve çoğalmasıyla ilgili olarak bk. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, AÜİF Yay., s. 142; Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, c. 1, s. 119-120.

¹²² Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Istılahları*, DİB Yayınları, Ankara, 1981, s. 273. Örneğin Ahmed b. Hanbel ile aynı dönemde yaşamasına ve menhec olarak onunla benzer noktada bulunsa da İbn Ebî Şeybe, fikhî bablandırmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla hadis tasnifinde ale’l ebvâb yöntemin benimsenmesinin bütünüyle rey-hadis tartışmaları kapsamında değerlendirilemeyeceği açıktır. İbn Ebî Şeybe’nin fikhî içeriğin ön planda olduğu bab başlıklarına örnek olarak; kitâbü’l-ezân ve’l-ikâme, kitâbü’s-siyâm ve kitâbü’l-hac gösterilebilir. Sırasıyla bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Mektebetü Rüşd, c. 1, s. 185; c. 2, s. 270; c. 3, s. 120. İbn Ebî Şeybe’nin Ebû Hanîfe özelinde ehl-i re’ye karşı takındığı tavrı rivayetler üzerinden ortaya koyarken fikhî anlayıştan etkilenmesine dair geniş bilgi için bk. Atallah Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey İhtilafları*, AKDEM Yay, İstanbul.

¹²³ Detaylı bilgi için Bk. Ömer Özpinar, a.g.e., 96-107.

Hadis âlimlerinin özellikle hicrî ikinci asrın ilk yarısında rivayet malzemesini salt olarak toplanması gereken bir malzeme olarak değerlendirek tasnif edilmesi veya diğer anlamıyla başlıkları ayrılması açısından değil kaydedilmesi ve bir araya getirilmesi noktasında önemsediklerini belirtebiliriz.¹²⁴ Ayrıca Muhammed Hamîdullah (ö. 2002) gibi çağdaş müellifler tarafından öne sürülen ilk muhaddislerin veya diğer bir anlamı ile rivayet derleyicilerin fıkıh bilgisini olmadığı noktasındaki eleştirinin klasik dönemde özellikle hadis usulü kitaplarında Râmhürmüzî (ö. 360/971) ve Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1071) gibi isimlerce de vurgulandığını tespit ediyoruz.¹²⁵ Buradaki fıkıh kavramından furûu fıkıhın anlaşılamayacağı açıktır. Zira Süfyân-i Sevrî (ö. 161/778) ve Vekî' b. el-Cerrâh'tan (ö. 197/812) aktarıldığı üzere muhaddislerin özellikle ehl-i re'y olarak değerlendirdikleri fıkıh mezheplerinin ortaya koyduğu görüşlerin rivayet kaynaklarındaki veya ashâbü'l-hadîsin kendi dinamiklerindeki alternatiflerine dayanarak, onlarla ihtilâf edilen her konuda bir veya iki hadis rivayet edebilecek, hatta birer müstakil cüz telif edebilecek kadar¹²⁶ zengin bir veri kaynağına sahip olduklarını biliyoruz. Fakat burada kastedilen fıkıh, sonraki dönemlerde usule karşılık gelecek olan ve kaynaklardan meselelere dair hüküm çıkarmak kabiliyetine tekabül eden istinbat ve cedel kabiliyetidir. Özetle bilhassa erken dönem muhaddislerine yönelik ortaya konan bir tespit veya eleştiri olarak fıkıh bilmeme olgusunun usule karşılık geldiğinin altını çizmek durumundayız. Hadis tasnifinin bir literatür olarak geliştiğinde dönemin fıkıh ve re'y ehli ile bir şekilde temas hâlinde olan ve bu etkileşim sonucunda özellikle eser biçimi olarak hadisleri tartışmaya bağlam olarak katkı sunan konular dâhilinde sınıflandırılmasıyla teşekkül etmesi, esasen yukarıda farklı açılardan tezahürüne işaret ettiğimiz hadis-re'y farklılaşmasının farklı bir boyutu olarak değerlendirilebilir. Burada daha önce hadis usulü

¹²⁴ Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yay., İstanbul, 2014, s. 177.

¹²⁵ Hadis râvisinin sahip olması gereken donanımlara dair bk. Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî (ö. 360/971), *el-Muhaddisü'l-Fâsil*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, ts., s. 185 vd.

¹²⁶ Hatîb Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, Dâru İbn Cevzî, ts. c. 1, s. 66; c. 2, s. 83.

eserlerinin ilk örneklerinden itibaren ehl-i hadîse bir uyarı olarak ortaya konan fıkıh öğrenme veya fikhî melekeyi geliştirme olgusunun hicrî ikinci asrın sonlarıyla birlikte hadisçiler nezdinde yankı bulduğunu düşünüyoruz. Zira bu dönemden itibaren ortaya konan eserlerde fikhî bir altyapının başlıklar dâhilinde göze çarptığını müşahede ediyoruz. Bu bağlamda Râmhürmüzî ilk hadis musanniflerinden bir kısmını fakih muhaddisler olarak tanımlamasına kayıt düşmek gerekir.¹²⁷ Hicrî ikinci asrın ilk çeyreğinden başlamak üzere hadisleri farklı bablar altına yerleştirmenin dahi bir yorum olarak görülüp re'y ürünü olmakla itham edildiği bir dönemden¹²⁸ hadislerin tıpkı muhalif görülen ekolün ortaya koyduğu gibi çeşitli fikhî konu ve başlıklar altında işlenmesine varan sürecin hadis-re'y münasebetleri bakımından nereye oturduğu farklı eserlerde tartışıldığı şekliyle bir yana bırakılsa da¹²⁹ hadis tasnifinin altın dönemi olarak vasıflandırılan hicrî üçüncü asırda¹³⁰ hadislerin fikhî bir sünnete delâlet eden veriler olarak görülmesi farklı bir katkı sunduğunu ifade etmek durumundayız. Fıkıh ve hadis edebiyatları arasındaki bu etkileşimin klasik dönemde de dikkate değer bir konu olduğunu izah etmek bağlamında Süyûtî'nin İmam Mâlik'in eser tasnif ve telif yönteminde Ebû Hanîfe'ye tâbi olduğu noktasındaki kanaatini aktarmak, hususi bir tarihsel ipucunu örneklemek bakımından önem arz etmektedir.¹³¹

Hadis tasnif edebiyatının başlangıcında, daha sonra Hatîb Bağdâdî tarafından “müfred” olarak isimlendirilen ve musannef türü edebiyatın geç dönemdeki birden fazla konuyu ihtiva eden yapısının dışında tek konuya hasredilmiş hadis cüzleri olarak ifade

¹²⁷ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsil*, c. 1, s. 425, 518.

¹²⁸ İmam Müslim'in hadis dışında yorumu çağrıştıracak her türlü malzemeyi dışarıda bırakmak için başlıklarını dahi eserine almamasına dair bk. Abdullah Aydın, “Ehl-i hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, c. 10, s. 507-508. Yine Ahmed b. Hanbel'in, *Müsned*'inde bab başlıklarına yer vermemesine dair bk. Ebû Cemîl Hasan el-Alemî, *Ümmehatü Kütübü'l-Hadis ve Menâhicü't-Tasnîf inde'l-Muhaddisîn*, 2005, s. 135.

¹²⁹ Ehl-i re'y-ehl-i hadîs farklılaşması için bk. Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, İFAV Yay., İstanbul, 2017.

¹³⁰ Bk. Ahmet Yücel, a.g.e., s. 70 vd.; H. Musa Bağcı, a.g.e., s. 199 vd.

¹³¹ Süyûtî, *Tebyîdü's-Sahîfe*, 150

edebileceğimiz tasnif türünün hicrî ikinci asrın son çeyreğinden itibaren tercih edilen bir yazın türü olarak bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Burada yine Hatîb Bağdâdî tarafından rü'yetullah, şefaât, âhîret gibi özellikle ehl-i hadîsin itikadî görüşlerini muhtevi olan ve ilgili konulara dair hadisleri bir arada bulunduran eserlerin yine ehl-i fıkîh veya ehl-i re'y bağlamında da özellikle İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed tarafından içerikleri ehl-i hadîsin müfret türü edebiyatıyla bire bir mutabık olmasa da tek konuya hasredilmesi bakımından benzerliği bulunan eserlerini zikredebiliriz. Dolayısıyla tasnif dönemleri arasında muhteva olarak farklılaşma görülmekle birlikte yazın türü olarak tercih edilen yöntemlerin bir kısmının değişikliğe uğramadan devam ettiği noktada yorum yapmamız mümkün görünmektedir.¹³²

Hicrî ikinci asrın erken dönemlerinden itibaren gelişme gösteren musannef türü hadis edebiyatı olan sünen, esasında bu dönemde muhaddislerin zihninde var olan sünnet ve hadis ayrımını ortaya koyar cinstendir. Zira sünen türü eserlerin belli bablar altında yer verilen rivayetlerin bütününe sünnetler anlamında sünen isminin verilmiş olması hadisçiler nezdinde hadis ve sünnet ayrımı gibi bir olgunun var olduğunu göstermektedir.¹³³ Modern dönemde ortaya konan çalışmalarda genel olarak sünnet-hadis ayrımının ehl-i re'ye özgü bir fikrî nitelik olarak indirgenildiğini görüyoruz. Tasnif edebiyatı bağlamında ortaya koyduğumuz bu tablo sünnet-hadis ayrımının muhaddislerin zihin dünyalarında da var olduğunu göstermektedir.¹³⁴

¹³² Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbi's-Sâmi'*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, ts., c. 2, s. 300

¹³³ Hadisçilerin eser tasnif yöntemlerinde var olan sünnet-hadis ayrımına dair farklı örnekler için bk. Özpınar, a.g.e., s. 226.

¹³⁴ Sünnet-hadis ayrımının farklılaşması bağlamında modern dönemde fıkîh ehlinin, hadisi sünnetin malzemelerinden biri olarak gördüğü, İmam Şâfiî başta olmak üzere birçok hadis ehlinin sünnet ve hadisi birbirine eşitlediği yönündeki yorumlar için bk. Abdullah Kahraman, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkîhin Rolü*, Rağbet Yay., İstanbul, 2017, s. 13; M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Otto Yay., Ankara, 2015, s. 35. Sünnet ve hadis terimlerinin birinin diğerine kaynak teşkil etmesi bakımından iç içe fakat ayrı olduğu hususunda geniş açıklamalar için bk. Ahmed Hasan, "Sünnet İlk Muhteva Gelişimi", *Oryantalist Yaklaşım İtirazlar* içinde, Otto Yay., Ankara, 2015,

Buraya kadar, hadis tarihinin farklı aşamalarında hadis tedvîn ve tasnifinde rivayet kaynakları, sened, ittisâl ve inkitâ gibi unsurların ne derece etkili olduğunu göstermeye çalıştık. İleriki bölümde rivayet üslubundaki değişimi hadis telif ve tasnif türleri üzerinden anlamlandırmaya çalışalım.

2.2. HADİS EDEBİYATINDA RİVAYET ÜSLUBU

2.2.1. Sünenler

Rivayet üslubunun yazın türü ve telif gayesiyle ilişkisini ortaya koymak amacıyla sünen edebiyatının tarihsel gelişimi üzerinde kısaca durmayı uygun görüyoruz.

Yukarıda kısaca ifade etmeye çalıştığımız ve muhaddislerin zihin dünyasında farklı bir yere oturan sünnet-hadis ayrımının, sünen türü edebiyatın ortaya çıkmasında da etkili olduğunu ifade edebiliriz. Söz gelimi Ahmed b. Hanbel'den aktarılan “Bu hadiste beş sünnet vardır.”¹³⁵ ifadesi ile formüle edilmiş olan ve hadisi genel olarak bir sünnet malzemesi olarak telakki eden bu yaklaşım, sünen literatürünün oluşmasında başat bir rol oynamıştır. Fakat sünnet-hadis ayrımının, sünen literatürünün gelişiminin tek başına tetikleyicisi olduğu düşünülmemelidir. Zira hicrî birinci asırda daha ziyade, rivayet eden sahâbînin belirli bir konuda derlediği hadisleri içeren hadis cüzlerinden farklı bir yapı arz eden sünen türünün, hadislerin ortaya çıktığı dönemde belli başlıklara ayırarak ve bu bablar aracılığı ile bir anlamda yorumlayarak dönemin ideolojik ve fikrî ayrılıklarını da içeren ve daha önce geçtiği üzere hadis ehlinin fıkıh formasyonu ile kaleme aldığı ve re’y

Çev. Mehmet Emin Özafşar, s. 85. Sünneti merfû hadise eşitleyen anlayışa örnek olarak bk. Muallimî el-Yemânî, el-Envârü'l-Kâşife, Âlemü'l-Kütüb, y.y., 1986, s. 20

¹³⁵ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 78.

malzemesi içeren eserlere tepki olarak temelinde hadisin ve daha geniş anlamıyla âsârın yer aldığı hadislerle fıkıh veya fikhu'l-hadîs olarak telakki edebileceğimiz bir ilmî yönelişin literatüre yansımaları olarak değerlendirilebilir.¹³⁶

İslâmî ilimler bibliyografyasının erken döneme ait eserlerinden sayılabilecek olan İbn Nedîm'in *Fihrist*'inde hicrî ikinci asrın son yarısının başlarında vefât ettiği tarihen sabit olan müelliflerin sünen adıyla anılan eserlerinin olduğu kaydedilmektedir. Bu bağlamda Süfyân es-Sevrî, İbn Cüreyc, Muhammed b. Fudayl b. Kazvân vb. isimlerin sünen türünde rivayet derlemeleri olduğunu görüyoruz.¹³⁷

2.2.2. Muvatta'lar

Hicrî ikinci asırda sünen türü hadis edebiyatından daha erken bir dönemde ortaya çıkan Muvatta' literatürünün İbn Abdilber'in *et-Temhîd* isimli eserinde ortaya koyduğu üzere ilk örneğinin 164 tarihinde vefât eden el-Mâcişûn tarafından verilmiş olduğunu söyleyebiliriz.¹³⁸ Muvatta' türü tasnifin Hicaz merkezli ortaya çıkmasını bir ideolojik tepkinin sonucu olarak değerlendiren yorumlar bulunmaktadır.¹³⁹ Muvatta' kavramının Medine bölgesine özgü oluşunun dışında¹⁴⁰ bir tür olarak hadisleri fıkıh bablarına göre tasnif eden ilk fıkıh eseri olarak tamamlanabileceği açıktır. Öte yandan bu ifadenin

¹³⁶ Fıkıh mezheplerinin daha sonraki asırlarda kendi sistematiklerini hadisler üzerinden özellikle muhaliflerine karşı delillendirmek üzere ortaya koyduğu eserlere Tahâvî'nin Şerhu Meâni'l-Âsâr'ı örnek olarak gösterilebilir.

¹³⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, c. 1, s. 278.

¹³⁸ İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî (ö. 463/1071), *et-Temhîd*, Vizâretü Umûm Evkâf ve Şüûni'l-İslâmiyye, Mağrip, 1387, c. 1, s. 86.

¹³⁹ Özpınar, a.g.e., s. 235 vd.

¹⁴⁰ Özpınar, a.g.e., 238

üzerinde ittifak edilen kitap¹⁴¹ anlamına geldiği gibi diğer yandan kendisine özgü olduğu Medine'de ortaya konan ve sünneti ifade ettiği düşünülen uygulamaların bir bütünü veya üzerinde icma edilmiş hali olarak düşünülmesi de muhtemeldir.¹⁴² Yakın dönemde fakat farklı bölgelerde hadis musannefatı bakımından ortaya konulan eserlerin farklı isimlendirmelerle anılmış olmasının Hicrî ilk iki asırda rivayetlerin tasnif edilmiş ve bir araya getirilmiş biçimi olarak her musannifin kendi bölgesinin rivayetlerini öncelendiği hatta sadece kendi bölgesinde tedavülde olan hadisleri ortaya koymaya çalıştığı yönünde yorumlar mevcuttur. Bu, iddia edilen çabanın sonucu olarak da hadislerin bir araya getirildiği eserlerin isim olarak da bölgesel ve bir anlamda rivayetlerini içerdiği bölgenin markası olacak şekilde belli bir isimlendirmeye tabi tutulduğu noktasında çıkarımlar yer almaktadır.¹⁴³ Ahmed Hasan'ın ifadelerine göre tedvîn öncesi dönem de dâhil sünnetin teşekkül devirleri olarak ifade edebileceğimiz zaman dilimlerinin bütününde; Medine ameli, şehirlerin ameli (amelü'l-emsâr) fakihlerin amel ettiği hadisler vesair şeklinde formüle edilebilen uygulama veya tatbikatın şifahi ve yazılı geleneğin imkânları ve formları bağlamında vücut bulan hadis birikimi ile beraber ilerlemiştir.¹⁴⁴ Yine Şâfiî öncesi dönemde tatbikatın daha yoğun olarak telif edilen eserlerde tedavülde olması, ilgili dönemin ilk nesle olan yakınlığı ile açıklanmaktadır. Zira ona göre Şâfiî öncesindeki ilk fakihler eserlerinde rivayetlere yer verirken onları yakın zamana kadar şahit oldukları ve insanların toplum hayatında uzun süredir uyguladığı, üzerinde icma edilmiş olan amellerle destekleme gereği duymuşlardır.¹⁴⁵

¹⁴¹ Muvatta' kelimesinin kökeni, farklı anlamları ve bizim işaret ettiğimiz anlamı için bk. Kenan Oral, *Muvatta'ın Oluşum Süreci Nüsha Farklılıkları Ve Nedenleri*, Doktora Tezi, AÜSBE, 2020, s. 58-61.

¹⁴² Aynı yer.

¹⁴³ Özpınar, a.g.e., 240.

¹⁴⁴ Ahmed Hasan, "Sünnet İlk Muhtevası ve Gelişimi", trc. M. Emin Özafşar, *Oryantalist Yaklaşım İtirazlar* içinde, s. 89.

¹⁴⁵ Ahmed Hasan, a.g.e., s. 89. Tevarüs edilen uygulamaların bilhassa ön plana çıkarıldığı Medine ve Kûfe'nin mezhep sistematiklerinde önemli olmasının ve bir anlamda sünnete kaynaklık etmesinin sebepleri için bk. Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü'l-Fıkhîyye inde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, y.y., 1979, c. 1, s. 32. Yine örnek olarak

Muvatta' ve sünen türü hadis kitaplarının muhteva olarak benzerliği üzerinden yorumlar yaparken özellikle Câmi'' türünden farklı olarak bablar dışında kitaplar hâlinde de tasnif edildiğini söylemeliyiz.¹⁴⁶

2.2.3. Câmi'ler

Câmi' türü eserler ise sünenler ve musannefler gibi kitaplar hâlinde ayrılmamış fakat bab bab tasnif edilmiştir. Câmi literatürünün hicrî ikinci asırdaki örneklerinden olan Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi'i*'nde bulunan 282 babı çerçevesi altına alan ayrıca bir kitap isminde başlık bulunmamaktadır.¹⁴⁷ Fuat Sezgin'in tespitine göre câmi' türündeki eserler ilk dönemlerde sünen edebiyatının içerisine dâhil edilmeyen rivayetleri toplama amacıyla oluşturulmuştur.¹⁴⁸ Câmi' türünün hicrî ilk üç asırdan sonra dönemin şartları gereği sünen eserlerinde yer alan bab başlıklarını ve rivayet bahislerini de çıkarmaya başladığını belirtmemiz mümkündür.¹⁴⁹

Hicrî ikinci asırda musannef sünen ve câmi' türleri arasında içerdikleri rivayetlerin ittisâl intika ve isnadı açısından benzerlik söz konusudur.¹⁵⁰ Bu benzerliğin dönemin genel rivayet üslubunun bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz. İlerleyen bölümlerde belirli eserler üzerinden ortaya koyacağımız üzere munkatı' ve mürsel rivayetlerin bu

Ebû Dâvûd'un fukahânın amel ettiği hadisleri derleme noktasındaki motivasyonu için bk. Muhammed b. Sâdık Binkîrân, *Tedvînü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi'l-Karni's-Sânî ve's-Sâlis li'l-Hicre*, Mecmaü Melik Fehd, t.s., y.y., c. 1, s. 36.

¹⁴⁶ Özpınar, A.g.e., 240; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 374. Ayrıca bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 285 vd.;

¹⁴⁷ Özpınar, a.g.e. 243; Bünyamin Erul, *Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I) : I. Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i*, *Hadis Tetkikleri içinde*, Otto Yay., Ankara, 2016, s. 142.

¹⁴⁸ Fuat Sezgin, "Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer B.Raşid'in 'Câmi'i'", *Türkiyat Mecmuası*, 1955, cilt: XII, 125.

¹⁴⁹ Geniş bilgi için bk. Özpınar, a.g.e., s. 241-248.

¹⁵⁰ Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, s. 231.

dönemdeki eserlerde sayıca çok oranda kullanıldığını ve bunun farklı tariklerden ittisâl tespit edildiğinde ve bunun dışında ulemânın “emsâr” fukahâsının kabulü ve ameli ile bir sıhhat problemi olarak görülmediğini belirtebiliriz.

2.2.4. Müsnedler

Müsned türü, hicrî ikinci asrın temel rivayet derleme türü olan musanneflerin salt olarak müsned rivayetlere dayanmıyor oluşu sebebiyle¹⁵¹ hicrî üçüncü asrın fikrî polemik ortamında yetersiz görülmesi hatta ehl-i re’y tarafından bir koz olarak değerlendirilebileceği endişesiyle hadis ehlini ve hadis musanniflerini fıkıh eserlerindeki konular dışında ve rivayet eden sahâbî râviyi baz alan, bunun ötesinde rivayetleri bir konu ayrımı olmaksızın derlemeyi amaçlayan bir tür olarak ortaya çıkmıştır. Burada daha önce de ifade ettiğimiz üzere hadisleri çeşitli başlıklarını ayırmayı bir yorum olarak telakki eden Hammâd b. Üsâme gibi isimleri özellikle hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren Ahmed b. Hanbel gibi hadis alanının hem rivayet hem de dirâyet¹⁵² otoritesi olarak önde gelen simasının, Şâfiî’nin eserleri de dâhil, fikhî gaye ile yazılmış tüm rivayet içeriklerinin ehl-i re’y açısından bir kazanım ve ehli bid‘at yolunda atılacak iyi niyetli fakat kötü sonuçlar doğuran birer adım olarak telakki etmesi dikkat çekicidir.¹⁵³ Ahmed b. Hanbel’in içerik olarak re’y mahsulü bulunduğu noktasında tenkid ettiği ve bir kısmının aynı zamanda bir kısmından ders aldığı isimler olması da bu tasnif biçimi değişiminin

¹⁵¹ İbrahim Hatiboğlu, Musannef, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 31/235-236. Ebû Hanîfe vs. isimlerin müsnedlerinin erken dönemde öğrencileri aracılığı ile başladığına dair bk. M. Zübeyir Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2004, s. 138.

¹⁵² Bu ifadeyle muhtevaya yönelik bir dirâyeti değil, ilel ve ricâl alanındaki dirâyeti kastediyoruz.

¹⁵³ Özpınar, a.g.e., s. 254; Hadisleri bab başlıklarına göre tasnif etmeye yönelik eleştiri örnekleri için bk. Hatîb, el-Câmi‘, 290; İbn Receb, *Şerh*, s. 345-346.

salt bir ehl-i re'y karşıtlığından öte dönemin gereği olarak gelişen düşünsel tartışmaların rivayet tekniğine yansıyan ürünü olduğunu ifade edebiliriz.¹⁵⁴ Bir tasnif türünün rivayet üslubunu da değiştirecek düzeyde gelişiminin ideolojik yönü dışında konjonktürel olarak telif anlayışında meydana gelen teknik değişimlerin de etkili olduğunu söylememiz mümkündür.

Müsned türü rivayetlere İmam Şâfiî sonrasında daha fazla yer ayrıldığı dair çıkarımların¹⁵⁵ haklılık payı olduğunun hadis tasnifinin asırlara göre gelişim süreçleri incelendiğinde daha net bir görüntüyle ortaya çıktığından söz etmeliyiz. Musannef türü eserlerin sonrasında gelişen müsned edebiyatının en önemli özelliği merfû kabul edilen rivayetlere ayrı bir önem ve otorite tanımış olmasıdır. Bu bağlamda sünneti kaynak olarak sadece merfû hadislere inhisar eden bir yaklaşımın müsned edebiyatında etkisi olduğunu söyleyebiliriz.¹⁵⁶

2.3. RİVAYET ÜSLUBU VE RİVAYET SİĞALARI

Hadis ıstılahlarının gelişimi ile rivayet üslup ve metotlarının gelişim seyri hemen hemen aynı doğrultuda ve aynı seviyede devam etmiştir. Bu doğrusallığın bir sonucu olarak hicrî ilk üç asırda hadislerin nakil ve tenkidinde kullanılan ve yaygınlaşan ifadeleri zaman içinde birer terim hâline gelmesinde rivayet metotlarında her dönemin kendi

¹⁵⁴ Özpınar, a.g.e., 262

¹⁵⁵ Zişan Türkan, *Hadis Şerh Geleneği*, TDV Yay., Ankara 2011, s. 42 vd.

¹⁵⁶ Ünal, *Hadis Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, s. 231. Sünneti, Rasûlullah'a atfedilen söz, fiil, takrir yönünden her olguyla özdeş gören anlayışın hadisi sadece nispet edilen sözlere hasredenlerden farkı için bk. Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-Nazar*, Mektebetü Matbûâti'l-İslâmiyye, Halep, 1995 thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, s. 39.

konjektörü içinde gelişen ve ortaya çıkan farklılıkların büyük oranda etkisi olduğu düşünülebilir.¹⁵⁷

Bu bağlamda hicrî ikinci asırda rivayet üslubu bakımından hadis tahammül yollarının çeşitliliğine göre kullanılan rivayet sîgalarının tercih edilme durumu da bu gelişimin seyri açısından önemli bir veri olarak karşımızda durmaktadır.¹⁵⁸ Özellikle semâ veya kıraat ve arz yöntemlerinin tahammül edilen rivayetlerin nakledilmesinde bu söz konusu naklin gerçekleştirildiği sîga üzerinden belirtilmesinin söz konusu rivayetin hangi yolla ve hangi sıhhat düzeyinde alındığı noktasında önemli olduğu ve özellikle klasik dönem hadis usulü âlimleri tarafından bu söz konusu ayırım sebebiyle ihtilâfa konu olduğu anlaşılmaktadır.

Bu dönemde daha sonra hadis ıstılahında tedlîs intibai uyandırması bakımından bir problem olarak algılanan “kâle” sîgası¹⁵⁹, aralarında hoca-öğrenci ilişkisi bulunan ve dolayısıyla “likâ” unsurundan şüphe edilmeyen ve doğrudan hocasından edindiği rivayetleri naklederken “kale” sîgasını tercih eden râviler tarafından kullanıldığında senedi güçlendiren makbul bir öge sayılmıştır. Söz gelimi Haccâc b. Muhammed el-A‘ver’in İbn Cüreyc’in kitapları aracılığıyla aldığı rivayetleri “kâle” ibaresiyle naklettiği ve bu söz konusu kitapların delil olarak görüldüğü aktarılmaktadır.¹⁶⁰

Hicrî ikinci asırda şeyhin öğrenciye şifahi olarak nakletmesi (semâ)¹⁶¹ veya ona okuması dışında (kıraat), öğrencinin hocasının indinde bulunan rivayetleri ona okuyarak rivayet hakkını alması (arz/kıraat ale’ş-şeyh) şeklinde gerçekleşen hadis tahammül yöntemi de yaygındır. Bu dönemin başlarından itibaren çok sayıda hadis otoritesinin

¹⁵⁷ Şerîf Hatîm el-Avnî, *el-Menhecü'l-Mukterah li Fehmi'l-Mustalah, Dârü'l-Hicre, Riyad 1996*, s. 36-37.

¹⁵⁸ Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 88-104.

¹⁵⁹ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, c. 8, s. 11.

¹⁶⁰ Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505), *Tedribü'r-Râvî*, Dâru Taybe, ts., y.y., c. 1, s. 423; Hatîb, *el-Kifâye*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine, ts., c. 1, s. 290.

¹⁶¹ Kâdi İyâd, *el-İlmâ'*, Dârü't-Türâs, Kahire, 1970, s. 69.

şeyhe/hocaya okumak/arz etmek suretiyle hadis aldığını ve bu yöntemi geçerli gördüğünü kaynaklardan öğreniyoruz.¹⁶² Bu bağlamda, Süleyman b. Yesâr (ö. 107), İbn Hürmüz (ö. 117) Atâ (ö. 114), Zührî (ö. 124), Şa‘bî (ö. 96), İbn Cüreyc (ö. 153), Süfyân es-Sevrî (ö. 161), İmam Mâlik, Ebû Hanîfe, Şu‘be¹⁶³ gibi isimlerin arz veya şeyhe kıraat etme metodunu benimsedikleri nakledilmektedir. Burada sayılan isimlerden özellikle hicrî ikinci asrın ikinci yarısında vefât edenlerden birçoğunun daha önce ayrıntılarına değindiğimiz hadis tasniflerinde etkin rol oynadığını belirttiğimiz isimler olması dikkat çekicidir. Bu yöntemin semâ yoluyla nakletmeye göre konumuna dair tartışmalarda yine hicrî ikinci asrın önemli muhaddis ve musanniflerinden İmam Mâlik’in semâ ve arz yöntemini eşit derecede telakki ettiği bildirilmektedir.¹⁶⁴ Bu yöntemle nakledilen rivayetlerde hangi sîgaların kullanılması gerektiği konusunda ise aralarında hicrî ikinci asırda yaşamış çok sayıda ismin kıraat metodunda “ahberenâ” veya “haddesenâ” ibarelerinin kullanımında bir beis görmedikleri aktarılmaktadır. İmam Mâlik, Zührî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Süfyân es-Sevrî ve Ebû Hanîfe bu isimler arasında zikredilmektedir.¹⁶⁵

Bu nakilleri sıralamaktaki temel gayemiz, hicrî ikinci asırda hadis tasnifinin oluşumuna ve dolayısıyla rivayet üslubunun hususi ve genel hatlarıyla şekillenmesinde hem tasnifleri hem de öğrencileri aracılığıyla rivayetleri yoluyla önemli etkileri bulunan isimlerin semâ yolu dışındaki yöntemlerle, haddesenâ dışındaki sîgalara ne ölçüde konum atfettikleri ve ne düzeyde sıhhat otoritesi tanıdıklarını ortaya koymaktır. Bütün bunlardan, hicrî ikinci asrın sonraki dönemleri de etkileyecek düzeyde ve erken dönem tasnifinin verdiği özgüvenle rivayet üslubunu şekillendirmeye başladığı ve bunun eserlerdeki rivayet metoduna net ve bilinçli bir şekilde yansıtıldığı yönündedir.

¹⁶² Süyûtî, *Tedrîb*, c. 1, s. 425-426.

¹⁶³ Aynı yer.

¹⁶⁴ Süyûtî, *Tedrîb*, c. 1, s. 427; Hatîb, *el-Kifâye*, 262-263

¹⁶⁵ Süyûtî, a.g.e., c. 1, s. 430; Kâdî İyâd, *el-İlmâ’*, s. 71.

Hicrî ikinci asır, rivayet üslubu açısından ileri düzeyde belirgin bir rol oynasa da nihayetinde bir geçiş dönemidir.¹⁶⁶ Bu durum erken dönemde rivayet üslup ve metotlarına dair bazı kanaatlerin tekâmül sürecinde veya hicrî üçüncü asrın sonlarından itibaren metrûk addedilmesinin arka planındaki saiktir. Örneğin, kıraat yoluyla elde edilen rivayetler için semâ metoduna birinci derecede delalet eden “semi‘tü” kalıbını kullanmanın mümkün olduğunu düşünen isimler arasında İmam Mâlik, Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne sayılır.¹⁶⁷ Süyûtî gibi geç dönem usulcülerini bunu hata olarak görüp şaz olarak değerlendirse de müteaahhir dönemdeki sistemleşmenin dışında kalmış bu kanaat bize rivayet metodunun emekleme döneminde semâ yönteminin ve bu yönteme taalluk eden ifadelerin sistemleşmemesi, bu dönemde rivayet tahammül yolları ve metotlarına dair kanaatlerin bize belirli bir dönemin yansımalarını sunmasına engel teşkil etmemektedir.

Söz konusu yöntemde haddesenâ ve ahberenâ sîgaları arasında ayırım yapmanın İbnü’s-Salâh başta olmak üzere ehl-i hadîs tarafından bir kavramsallaştırma anlamında olduğuna yönelik açıklaması, tekâmül dönemindeki rivayet üslubunda var olan tercih ve tatbiklerin geç dönem usulüne nazaran hatalı addedilmesine temkinli yaklaşmamıza sebep olmaktadır.¹⁶⁸

Hicrî ikinci asrın sonlarında tekâmül döneminin rivayet anlayışını çağrıştıran bazı kanaatlerin varlığını yok saymak mümkün değildir. Bu durumun dönemin geçişkenliği sebebiyle rivayet metotlarının iç içe olmasıyla açıklanabilir. Burada geç döneme daha yakın olan İmam Şâfî ve Abdullah b. Vehb gibi isimlerin üçüncü asırdaki nakil ve rivayet anlayışına daha yakın bir çizgide durduklarını ifade etmek mümkündür.¹⁶⁹ Ayrıca bu

¹⁶⁶ Rivayet metotlarındaki sistemleşmenin zamanla tekâmül etmesi hakkında bk. Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 106.

¹⁶⁷ Süyûtî, a.g.e., Aynı yer.

¹⁶⁸ İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Ulûmü’l-Hadîs*, Dârü’l-Fikr, Beyrut, 1986. s. 256.

¹⁶⁹ Süyûtî, a.g.e., c. 1, s. 430. Kıraatte haddesenâ kullanımını mutlak anlamda yanıltıcı görenler arasında bu iki ismin sayılması bu kanaatimize örnek veri teşkil etmiştir.

husus, rivayet üslubunun değişiminin kesin tarihlerle ve kapsamlı aralıklarla irdelenmesinin mümkün olmadığını ve tarihsel açıdan anokronik bir okuma olacağını ortaya koymaktadır.

Hicrî ikinci asırda rivayet metodunun nüveleşmesinde belki de en önemli hususlardan biri yazılı kaynaklardan rivayet meselesi ya da yazılı kaynakların hadis tahammül ve edâ yollarının konusu ve mazemesi hâline gelmesidir.

Rasûlullah henüz hayatta iken münferit eylemler ve girişimler olarak ortaya çıkan¹⁷⁰ ve kişisel koleksiyonlar şeklinde ürünlerini veren hadis kitâbetinin tâbiîn dönemiyle birlikte kitapların tedavülüne imkân verecek düzeyde yaygın hâle gelmesi, bu yöntemin şifahi edâ/nakil yöntemleri yanında (veya karşısında) nasıl konumlandırılması gerektiğini de gündeme getirmiştir. Hadis usulü eserlerinde bir olgu ve vakıa olarak ele alınan “rivayet hakkının” yazılı kaynaklar aracılığı ile de gerçekleştiği göz önünde bulundurulduğunda¹⁷¹ bir usul başlığı ve rivayet yöntemi olarak ele alınması, doğal karşılanacaktır.

Bu açıdan klasik hadis usulü eserleri incelediğinde bilhassa münâvele başlığı altında, bir hocanın rivayetlerinin yazılı nüsha hâlinde öğrenciye takdimi olarak değerlendirildiğini ve semâ yöntemine kıyaslandığı aktarılmaktadır. Üstelik bu metotta hocanın bizzat yazıya geçirdiği rivayetleri dışında öğrencisinin hocasından yazdığı ve yine ona arz ettiği rivayet tahammül biçiminin de semâ metoduna kıyaslandığını belirtebiliriz.¹⁷² Söz konusu bu arz yöntemini semâ ile alınan rivayetler düzeyinde gören

¹⁷⁰ Bu dönemde hadis yazımının yasaklanmasını konu edinen ve bunların yanında bizzat Rasûlullah’ın sözlerinin yazıyla kayıt ve zabt altına alınması ile ilgili izin ve tavsiyelerini içeren rivayetlerin analizi için bk. Ahmet Yücel, “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998-1999, Sayı: 16-17, s. 91-121; Ayrıca hadis kitabeti konusundaki ihtilâflar için bk. Süyûtî, *Tedrîb*, c. 1, s. 492-493.

¹⁷¹ Hadis musannefatının erken dönemden itibaren gelişiminde yazılı kaynakların varlığı ve rolü için bk. Fuat Sezgin, “Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma’mer B. Raşid’in ‘Cami’i”, *Türkiyat Mecmuası*, 1955, cilt: XII, s. 122.

¹⁷² Münâvele arzı da denen bu yöntemin tanımı ve açıklaması için bk. Süyûtî, *Tedrîb*, c. 1, s. 469; İbn Salâh, *Ulûmü’l-Hadîs*, c. 1, s. 278.

isimler arasında, hicrî ikinci asra tekabül eden, Zührî, Rebâtürre'y (ö. 136), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198), Mâlik, Şa'bi, Alkame (ö. 62) vs. sayılmaktadır.¹⁷³

Yazılı kaynakların arzıyla ilgili aktarılan bu hususların semâ yönteminin yanında yazılı kaynakların rivayet üslubunu etkileyecek düzeyde şifahi yollarla birlikte tedavülde olduğu yolunda önemli ipuçları sunmaktadır. Zira yine hicrî ikinci asrın önemli isimlerden münâvele yönteminin semâ ve kıraatten daha alt düzeyde bir tahammül ve edâ yöntemi olarak değerlendirildiği aktarılmış olsa da bu yöntemin semâ yöntemi ile kıyaslanmış olması bile dönemin rivayet konjonktüründeki önemini ve geçerliliğini göstermeye yeterlidir.¹⁷⁴

Mezkûr dönemde rivayet metodunda semâ yolu dışında rivayet tahammül tarzlarına başvurulduğu da aktarılmaktadır. Mesela Vekî' b. el-Cerrâh, Ubeydullah b. Mûsâ'nın Süfyân es-Sevrî'nin *Câmi'* isimli eserini doğrudan kendisinden semaâ yoluyla almadığını fakat Süfyân'a okunurken zaptettiğini belirtmektedir.¹⁷⁵

Hadis usulünde ilgili başlıklar incelendiğinde, tahammül ve edâ yolları ile birlikte bu nakil yöntemlerinde kullanılan sîgaların kuvvet ve delaleti de doğru orantılı olmuştur. Hassaten ikinci asırda semânın yanında icâzet ve münâveleye aynı düzeyde sıhhat düzeyi atfeden isimlerin, bu yollarla hadis naklederken genelde semâ ve kıraat yöntemlerine özgü sayılan haddesenâ ve ahberenâ lafızlarının kullanımını geçerli saymaları bu doğrusallığa örnek olarak verilebilir. Bu geçerliliği söz konusu eden âlimlerden Zührî ve Mâlik gibi isimlerin tedvîn ve tasnifteki rolü hatırlanırsa, hicrî ikinci asırdaki rivayet

¹⁷³ Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1977, s. 672.

¹⁷⁴ Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî gibi isimlerin münâveleyi birincil bir yöntem olarak görmediğine dair bk. Süyûtî, *Tedrîb*, c. 1, s. 471.

¹⁷⁵ Süyûtî, a.g.e., Aynı yer.

üslubununa verdikleri rengin tonu da anlaşılacaktır.¹⁷⁶ Hicrî ikinci asrın önemli musanniflerinden Ma‘mer’in başvurduğu rivayet sîgalarının bir kısmının hadis usulünde tahammül ve edâ yolları başlığı altında belâğ türü olarak değerlendirilen rivayet sîgaları olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷⁷

Ayrıca Fuat Sezgin, İbn Şihâb ez-Zührî’den önceki bazı müelliflerin eserlerini örnek vererek İbn Şihâb’dan önce sened ve rivayet lafızlarının kullanımının yok denecek düzeyde olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁸ Hicrî ikinci asrın son yarısından itibaren çoğunlukla ahberenâ lafzının muhaddislerce tercih edildiğini bu tercihin hadis tahammül yollarının önemli bir kısmını karşılamasına yönelik olduğunu belirtir.¹⁷⁹

Rivayet sîgaları ile ilgili bu aktarımlarımız, hicrî ikinci asrın rivayet üslubunda tahammül ve edâ yollarının sîgalarla delaletleri belirtilecek ve tartışılacak düzeyde önemsendiğini ve bunun yanında tedvîn dönemine ve sahâbe dönemine olan yakınlığın zamansal avantajı ile, hadis ıstılahlarının tekâmül devrinden farklı olarak, özellikle semâ yönteminin çeşitli şekil ve sîgalarla tedâvülde olduğunu belirtebiliriz.

2.3.1. Ref‘, İrsâl, İntikâ

¹⁷⁶ Mâlik ve Zührî yanında Hasan-ı Basrî’nin de münâvele yolu ile alınan rivayetlerin naklinde haddese ve ahbere ifadelerinin istimaline cevaz vermeleri hususunda bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu’l-Fâsil*, Dârü’l-Fikr, Beyrut, 1982, c. 1, s. 435, 437.

¹⁷⁷ Aynı yer. Örnekler için bk. Ma‘mer b. Râşid, *el-Câmi‘*, Meclisü’l-İlmî bi Bâkistân, thk. Habîbürrahman el-A‘zamî, XI, 14, 47, 156.

¹⁷⁸ Sezgin, a.g.m., s. 65.

¹⁷⁹ Sezgin, a.g.m., s. 66. Aynı yerde başka bir kısım muhaddislerin ise rivayet lafızlarını kendilerine ait bir şablon olarak hiçbir tercih değişikliğine gitmeden kullandıklarını belirtir.

Hadis usulü eserlerinde tedvîn ve tasnif döneminin ilk ürünlerindeki rivayet tarzı ve içerdikleri rivayetlerin bu söz konusu tarz açısından müntehalalarına (kaynak) göre kategorize ve değerlendirmeler yer almaktadır. Söz gelimi, mevkuf ve maktû rivayetleri içermesi bakımından hicrî ilk iki asırdan Abdürrezzâk'ın *Musannef*'i gösterilmiştir.¹⁸⁰ Bu tür rivayetleri mebzul miktarda içeren rivayetlere örnek verilirken İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i Taberî'nin *Tefsîr*'inin de zikredilmesi¹⁸¹ birkaç hususa dikkat çekilmesini gerekli kılmaktadır:

1-Merfû rivayet dışında rivayet ihtiva etmenin hicrî üçüncü asırda geçmişe nazaran daha az rastlanır bir surum olması sebebiyle bu şekilde ayrıca belirtilmeleri amaçlanmış olabilir.

2-Zikredilen eserlerin bir kısmı ya hicrî ikinci asırda daha belirgin özellikleri bulunan musannef türünde değerlendirilen ya da tefsir ve cerh-ta'dîl kitapları gibi sünen literatürü dışındaki eserlerdir. Dolayısıyla bir hadis eserinin söz konusu geç dönemde merfû rivayet dışındaki rivayetlere eserin hâkim rengini belirleyecek düzeyde yer vermesinin salt hadis derleme amacı olmayan eserlerin özelliği olarak gösterilmek istenmiş olabilir.

Mevkuf ve maktû rivayetler dışında irsâlin de hicrî ikinci asırda bazı otoriteler tarafından sıhhat değeri olarak telakki edildiğini belirtebiliriz. İmam Mâlik ve İmam Ebû Hanîfe gibi isimlerin bu bağlamda güvenilir râvilerin mürsellerini kabul etmeleri¹⁸² bu dönemde mürsellere tahsis edilen konunun genişliğini ortaya koymaktadır. Aynı bölümde Taberî'nin mürselin kabulünde tâbiînin ittifak ettiği yönünde görüşü aktarılmıştır. Eleştiri alan bir kanaat olsa da bütün tâbiîn nesli için böyle kesin bir

¹⁸⁰ Süyûtî, *Tedrîb*, c. 1, s. 219.

¹⁸¹ Süyûtî, a.g.e., aynı yer.

¹⁸² Süyûtî, *Tedrîb*, c. 1, s. 228-229. Aynı bölümde Taberî'nin mürselin kabulünde tabiînin ittifak ettiği yönünde görüşü aktarılmıştır. Eleştiri alan bir kanaat olsa da bütün tâbiîn nesli için böyle kesin bir genellemenin yapılması en azından Mürsel rivayetlerin kabulünün o dönemde tartışma konusu olduğunu göstermektedir.

genellenmenin yapılması en azından mürsel rivayetlerin kabulünün o dönemde tartışma konusu olduğunu göstermektedir.¹⁸³ Hicrî I. asrın sonu ve ikinci asrın başında hadis rivayetinde etkin ve öncü olan tâbiûn tabakasının mürsel rivayetleri hususunda hicrî üçüncü asır ve sonrasında özellikle ilel ve ricâl türü çerçevesinde yorumlar şekillenmeye başlamıştır. Özellikle Nehaî¹⁸⁴, Saîd İbnü'l-Müseyyib¹⁸⁵ ve Hasan-ı Basrî gibi sözünü ettiğimiz zaman aralığında mürsel rivayetlerin tedavülünde büyük payı olan muhaddislerin mezkûr mürsel rivayetleri hakkında olumlu kanaatlerin de serdedilmesi, hem hicrî ikinci asrın başlarından itibaren, sahâbe dönemine yakınlığın getirdiği avantajla, mürselin revaçta olan bir rivayet türü olduğunu hem de söz konusu rivayetlerin dönemin otoritelerine istinaden sonrasında makbul karşılanabildiğini anlıyoruz.

Hicrî ikinci asırda yaygın olan rivayet aktarım tarzlarından biri de hadis usulünün sistemleşmesi ile birlikte mu'dal başlığı altında incelenen müen'en ve belâğ türü rivayetlerdir. Tekâmül süreci sonrasında kimi usulcüler tarafından tenkit konusu olsa da¹⁸⁶ yine hadis usulünün önemli otoritelerinin bu tür rivayetleri muttasıl görmesi¹⁸⁷, özellikle hicrî ikinci asırdaki kullanımların sıhhati hakkında fikir vermektedir.

Hicrî ilk iki asırda ortaya konan tasnif ürünlerinde inkıtâ, ittisâl ve belâğ türü kullanım örnekleri mevcuttur. Örneğin bu dönemin önemli örneklerinden Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi*'inde muttasıl ve merfû rivayetlerin eserin bütünü göz önüne alındığında küçük bir alanı doldurduğu görülmektedir. Ayrıca hicrî ikinci asırdaki hadis tasnif geleneğinin bir yansıması olarak içerdiği rivayetlerin muhteva ve delalet bakımından birbiriyle tezat arz eden yönlerinin bulunduğunu da ifade edebiliriz.¹⁸⁸

¹⁸³ İbn Abdilber, *Temhîd*, c. 1, s. 4.

¹⁸⁴ Nehaî'nin mürsellerine dair olumlama ifadeleri, Yahyâ b. Maîn'den aktarılmıştır. Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, c. 1, s. 231.

¹⁸⁵ Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, c. 1, s. 226.

¹⁸⁶ İmam Mâlik'in beleganî ifadesiyle yaptığı nakilleri hususunda bk. İbn Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, 60.

¹⁸⁷ İbn Salâh, a.g.e., 61.

¹⁸⁸ Bünyamin Erul, *Hadis Tetkikleri*, s. 253.

Hicrî ikinci asrın daha önce tedvîn döneminin hususiyetlerini aktarmaya çalıştığımız bölümde geçtiği üzere mevkuf rivayetlere sünnetin birincil kaynaklarından olduğu yönünde güçlü bir atıf bulunmaktadır.

2.4. Fıkıh Telifi Amaçlı Eserlerde Rivayet Üslubu

Hadis tasnifinin ötesinde fikhî ahkâmı önceleyen ve temele alan eserlerde hadis, nakledilmenin ötesinde bir hükme delil oluşunun önemi, rivayeti fıkıh teliflerinde rivayet edilirken, sened, ittisâ ve ref' gibi unsurlarıyla onu farklı bir siyaka sokmuştur.

İmam Muhammed'in bir anlamda müdevvini olduğu Hanefî fikhî da kümülatif bir biçimde fıkıh sistematüğini hem sünnet-i nebeviyeyi yansıtmak için hem de mezhep usul ve fîrû'unu zapt edip aktarmak için rivayeti bir araç olarak önemsemiştir.

Bu bağlamda Hanefî mezhebini sistemli hale getiren İmameyn'in, İbn Teymiyye'nin ifadesiyle, ehl-i hadîse yakınlığıyla bilinen ismi Ebû Yûsuf'un¹⁸⁹ rivayet birikiminin en önemli kaynaklarından birisi şüphesiz hocası Ebû Hanîfe'dir.

Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe kanalıyla edindiği hadislerin oğlu tarafından bir araya getirildiği ve bir anlamda Ebû Yûsuf ile Ebû Hanîfe'nin müsnedi konumunda olan *Âsâr* isimli eserinde¹⁹⁰ ittisâl ve rivayet eden kaynak bakımından farklılıkları ile birlikte 1067¹⁹¹ rivayet bulunmaktadır. Hanefî mezhebinin kurucu otoritelerine ait erken dönem eserlerinde belirgin bir özellik olarak karşılaşıldığı üzere söz konusu bu eserde de var olan rivayetlerin bir kısmının mürsel, bir kısmının merfû bir kısmının munkatı' ve muttasıl

¹⁸⁹ Takıyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, Câmîatü Melik Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, thk. Muhammed b. Reşâd Sâlim, 1986, y.y. c. 3, s. 432.

¹⁹⁰ Salim Öğüt, "Ebû Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10/260-265.

¹⁹¹ Ebû'l-Vefâ baskısına göre

olduğu görülmektedir. Eserin adından da anlaşılacağı üzere rivayet toplama amacıyla tedvîn edilmiş bu kaynağın içerdiği rivayetlerin senedli bir şekilde nakledildiğini görüyoruz. Eserde rivayetlerin çoğuna bir marka olarak tescil edilebilecek düzeyde Ebû Hanîfe, Hammâd ve İbrâhim en-Nehaî senedi mevcuttur. Maktû rivayetlerin büyük bir kısmı İbrâhim en-Nehaî kaynaklıdır. Ve “an İbrâhîm” kalıbıyla aktarılmaktadır.¹⁹² Örneğin Ebû Hanîfe ve Hammâd yoluyla İbrâhim en-Nehaî’den ateşte pişen bir şeyi yemekten dolayı abdest gerekmeyeceği rivayet edilmektedir.¹⁹³

Hicrî ikinci asırdaki yaygın bir yöntem olarak ve özellikle ilk dönem Hanefî fıkıh kitaplarında rivayetın doğrudan merkezi malzeme değil konuya kaynaklık etmesi bakımından yararlanan bir delalet ölçütü olması sebebiyle mürsel rivayetlere çoğu zaman rivayetın otoritesini tesis bağlamında ve hatta kimi zaman eserde kendisine dayanılan rivayet sistematığının mürsel ve merfû yönünden bir bütün olarak ortaya konulan veya tartışılan meselelerde mezhebin görüşünün kaynağı olabilecek düzeyde yer aldığını belirtmek için kullanılmaktadır. Ebû Yûsuf’un *Âsâr*’da yukarıda adı zikredilen ve Hanefî mezhebinin gelişiminde ilk kilometre taşı olma konumunu işgal eden İbrâhim en-Nehaî’ nin Abdullah b. Mes’ûd’dan mürsel olarak aktardığı rivayetler mevcuttur.¹⁹⁴ Ayrıca tâbiîn tabakasına dâhil olan isimlerin doğrudan Rasûlullah’tan aktardığı ve muhaddislerin ıstılahında var olan mürsele karşılık gelen rivayet örnekleri de mevcuttur. Mesela Rasûlullah’ın sabah namazından önce yaslanarak uyuduğu, hatta horlama sesinin işletildiği halde tekrar abdest almadan namaza durduğuna dair rivayeti İbrâhim en-Nehaî mürsel olarak aktarmaktadır.¹⁹⁵

¹⁹² Örnekler için bakınız Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa’d el-Kûfî (ö. 182/798), *el-Âsâr*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 48, 70, 102, 143, 151.

¹⁹³ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, c. 1, s. 10.

¹⁹⁴ Örnek Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 6, 52.

¹⁹⁵ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 8.

Âsâr bünyesindeki rivayetlerde mürsel dışında munkatı‘ rivayetlere de mevcuttur. Örneğin teşrik tekbirlerinin başlangıç ve bitiş süresi ile ilgili Abdullah b. Abbas’tan nakledilen bir görüş Heysem kanalıyla aktarılmaktadır. Heysem; İkrime, Hammâd b. Süleyman gibi isimlerden hadis rivayet eden bir râvidir.¹⁹⁶ Dolayısıyla râvi tabakası olarak yeri tebeü tâbiünden sonradır. İbn Abbas’tan semâi yoktur. Bu sebeple söz konusu rivayet munkatı‘ hükmündedir. Âsâr’da merfû rivayetler de mevcuttur. Örnek olarak mestler üzerine mesh etme konusunda Mugîre b. Şu‘be kanalıyla serdedilen rivayeti gösterebiliriz.¹⁹⁷ Eserde bulunan mevkuf rivayetlere örnek olarak Abdullah b. Mes‘ûd’dan nakledilen ve kurbanda bir ineğin yedi kişiye pay edilebileceği yönündeki görüşünü verebiliriz.¹⁹⁸

Ebû Yûsuf bu eserinde özellikle Ebû Hanîfe’ye kadar olan kısımda haddesena kalıbına yer vermektedir. Ebû Hanîfe sonrasındaki râvilerde ise an’ane kalıbının yaygın olduğu görülmektedir.¹⁹⁹ Hicrî ikinci asırda an’ane kalıbının semaya delalet ettiği konusunda kanaatler mevcuttur.²⁰⁰ Ahberenâ sîgasının ise yalnız iki yerde geçtiğini tespit ettik.²⁰¹ Belega ifadesinin ise rivayet sîgası olarak kullanılmadığını müşahede ettik.

Ref‘ olgusu açısından eserde yalnız, hangi surelerde secde ayeti bulunduğu dair bir rivayette Sâd sûresinde secde edileceğine dair Hem Abdullah b. Mes‘ûd’dan hem de Rasûlullah’tan nakilde bulunulmuştur. Rasûlullah’tan bulunulan rivayette hadisin ref‘ edildiği aktarılmıştır.²⁰²

¹⁹⁶ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 4. I nolu dipnot.

¹⁹⁷ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 14. Diğer örnekler için bk. *el-Âsâr*, s. 19, 38, 60.

¹⁹⁸ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 62. Diğer mevkuf rivayet örnekleri için bk. *el-Âsâr*, s. 6, 36, 106.

¹⁹⁹ An sîgasıyla yapılan nakiller için bakınız: Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 40, 54, 67.

²⁰⁰ Mehmet Efendioğlu, “Müen’en”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31/476

²⁰¹ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 17, 182.

²⁰² Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 40.

Hicrî ikinci asırda ortaya konan eserlerdeki rivayet üslubuna genel bir perspektif sunmak amacıyla dönemin önemli eserlerini kısaca tahlil ettiğimiz bu bölümde Ebû Yûsuf'un âsârının özellikle irsâl, fikhî bab başlıkları, anane gibi rivayet eda unsurları açısından dönemi yansıttığını düşünüyoruz.²⁰³

2.4.1. İmam Şâfiî ve el-Ümm'de Rivayet Üslubu

Yalnız hicrî ikinci asrın değil genel olarak hadis tarihinin teorik parametrelerinin önemli bir bölümünü sırtlayan isimlerden biri İmam Şâfiî'dir. Hicrî ikinci asrın sanuna denk gelen bir dönemde yaşamış olsa da farklı ekollerden birçok âlimin hadis eğitiminden geçmiş olması onun dönemin karakteristiğini yansıtmalarını bizim açımızdan kolaylaştırmıştır.

el-Ümm ise tıpkı *el-Hucce* gibi reddiye ve polemiklerin hadis malzemesi eşliğinde sunulduğu, bir anlamda kelime karşılığı olarak "mebsut" özelliği taşıyan hacimli bir eserdir. Dolayısıyla muhtevasının dönemin rivayet üslubunu ortaya koymada belirleyici olduğunu düşünüyoruz.

İmam Şâfiî'nin kavî-i kadîminin, bir anlamda kalıntıları ile birlikte kavî-i cedîd'ini bir arada bulma imkânı veren *el-Ümm*, İslâmî ilimler alanında klasik dönemde bir mezhebin veya ekolün birden fazla meseledeki bütün görüşlerini içeren ansiklopedik eser anlamında mebsut olarak isimlendirilen ve İbn Nedîm'in *el-Fihrist* isimli eserinde de bu adla geçen kapsamlı koleksiyonu hüviyetindedir. Âyet ve hadislerin eserde yer alan

²⁰³ Geniş bilgi için bk. Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, Klasik Yay., İstanbul, 2011, s. 97-124.

başlıklar noktasından bir diyalektik düzlem içerisinde sunulduğu eserin rivayet malzemesi açısından zengin bir yapıya haiz olduğunu belirtmek durumundayız. İmam Şâfiî'nin meşhur öğrencilerinden ve Hanefî fikhında İmâmeyn'in gerçekleştirdiği mezhebi tedvîn faaliyetini İmam Şâfiî'nin eserlerine ve bir anlamda Şâfiî fikhına uygulayan Rebî' b. Süleyman el-Murâdî tarafından rivayet edilen kitap büyük oranda İmam Mâlik ve Süfyân b. Uyeyne'nin rivayetlerini içermektedir.

el-Ümm'de yer alan rivayetlerin önemli bir bölümünün Süfyân b. Uyeyne kanalıyla geldiğini belirtmiştik.²⁰⁴ Şamile üzerinden yaptığımız taramada el umde İmam Mâlik'e ait rivayet sayısının 129²⁰⁵, Süfyân b. Uyeyne'ye ait rivayet miktarının ise 70 civarında olduğunu tespit ettik. Eserde sık sık adı geçen ve kaynaklarda *el-Ümm*'ün imla meclisinde aktif rol alan²⁰⁶ İbrâhim b. Muhammed el-Mısri'nin²⁰⁷ yüze yakın rivayeti olduğunu yine tespit ettik.

Mâlik'ten alınan rivayetlerin çoğunluk râvi zincirleri şu şekildedir.

Mâlik- Hişâm b. Urve

Mâlik-Nâfi'

Mâlik-İbn Şihâb şeklindedir.

Bu eserde munkatî' rivayetlere yer vermekle birlikte kimi zaman muttasıl ve munkatî' olarak rivayetlerin farklı varyantlarına atıf yapmaktadır.²⁰⁸ İmam Şâfiî'nin delil

²⁰⁴ Süfyân b. Uyeyne kanalıyla nakledilen rivayet örnekleri için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut c. 1, s. 21, 35, 73.

²⁰⁵ Rivayetlerinden bazı örnekler için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, c. 1, s. 52, 109, 63.

²⁰⁶ Rif'at Fevzi'nin *el-Ümm*'e yazdığı mukaddime.

²⁰⁷ Rivayet örnekleri için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 41,68,128.

²⁰⁸ İmam Şâfiî'nin rivayetlerin muttasıl ve munkatî' varyantlarını bir arada zikrettiği örnekler için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, c. 1, s. 112, c. 7, s. 242.

olarak eserlerinde yer verdiği bir kısım hadislerin munkatı‘ oluşuna dair eleştirilere yanıt olarak muttasıl varyantlarını zikrettiği görülmektedir.²⁰⁹

İmam Şâfiî'nin munkatı‘ veya mürsel rivayetleri muttasıl varyantları ile birlikte munkatı‘ oluşlarına vurgu yapmadan aktarmaktadır. Örneğin, Rasûlullah'ın abdest alırken sarığını çıkartıp başının ön tarafını mesh ettiğine dair rivayeti Atâ b. Ebî Rebâh kanalı ile bir tür olarak doğrudan Rasûlullah'tan aktarmıştır. Aynı içeriğin Mugîre b. Şu‘be kanalıyla merfû ve muttasıl olarak nakledildiğini görüyoruz.²¹⁰

İmam Şâfiî'nin ilerleyen bölümlerde de aktaracağımız üzere merfû rivayetlere verdiği önemin sonucu olarak *el-Ümm*'de fikhî hükümlerin ve ihtilâf konusu olan meselelerin merfû rivayetlere dayanarak ayrıntıların belirlenmesi gerektiği kanaatindedir.²¹¹ İmam Şâfiî hocaları olan İmam Mâlik ve İmam Şeybânî'den daha fazla oranla merfû rivayete yer vermiştir.²¹²

İmam Şâfiî dönemindeki diğer otoriteleri gibi sahâbe kavlini fikhî bir delil olarak değerlendirirse de merfû rivayetlerin ref' otoritesi de dâhil tümüyle fikhî ayrıntılarda sahâbe kavlinde daha tercih edilir bir durumda olduğunu düşünmektedir.²¹³ Merfû rivayetle hükmü değiştiren herhangi bir ayrıntıda tezat olmadığı müddetçe sahâbî kavlini tek başına delil aldığı ve mevkuf rivayetlere yer verdiği görülmektedir.²¹⁴

İmam Şâfiî az sayıda maktû rivayete de yer vermektedir. Tâbiîn kanaatlerini deliller hiyerarşisi içerisinde çok yüksek düzeyde olmasa da önemli görmektedir.²¹⁵

²⁰⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, c. 7, s. 242.

²¹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, c. 1, s. 41.

²¹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, c. 3, s. 9-10. İmam Şâfiî'nin merfû rivayetlere verdiği önem ve bunların tartışması için bk. İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2018., s. 251.

²¹² Örnekler için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, c. 1, s. 19, 78, c. 4, s. 305.

²¹³ Bk. İshak Emin Aktepe, a.g.e., s. 251.

²¹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, c. 2, s. 164, 182.

²¹⁵ Örnekler için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, c. 2, s. 212, c. 7, s. 102.

İmam Şâfiî hicrî ikinci asrın sonunu temsil ediyor olsa da rivayet sîgaları bağlamında Ebû Yûsuf'un *Âsâr*'ından çok farklı bir yapıda olduğu söylenemez. Zira râvi zincirinde bir tabakada sema'ya işaret eden haddesenâ ve ahberenâ kalıpları ile birlikte an'ane türü kalıplara da yer vermektedir.²¹⁶ An'ane ve belâğ türü rivayet sîgalarına delaet eden kullanımlara başvurduğu da görülmektedir.²¹⁷

İmam Şâfiî'nin merfû rivayetlere ve sened ittisâline verdiği önem ile birlikte rivayet sîgalarında semâya işaret eden lafızlarla an'ane ve belâğ türü rivayetlerin sîgalarını bir arada kullanması, tedlîse başvurduğuna dair bir şüphesi olmayan râvilerin rivayetleri için geçerlidir. Zira İmam Şâfiî müdellis râviler dışında ve tedlîs yayılamadan önce an sîgasını semâ lafızlarıyla bir tutmaktadır.²¹⁸

Söz konusu anlayışı ile bağlantılı olarak râvi isimlerinde kimi zaman müphemliklere başvurmaktadır.²¹⁹

Sonuç olarak İmam Şâfiî'nin nebevî sünneti doğrudan yansıtma adına merfû ve muttasıl rivayeti önemserken maktû ve mevkuf rivayetler ile mürsel rivayetleri de hadis kategorisinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

2.4.2. İmam Mâlik ve Muvatta'da Rivayet Üslubu

²¹⁶ Örnekler için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, c. 1, s. 169, 175.

²¹⁷ Örnekler için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, c. 1, s. 230, 239.

²¹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 378-379.

²¹⁹ Sika ifadesi ile müphem olarak nakledilen ravi isimleri için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, c. 1, s. 18, c. 4, s. 152.

Hicret yurdu olarak tasvir edilen ve bilhassa İslâm coğrafyasına intişar eden rivayet malzemesinin bir anlamda mekânsal kaynaklarını üstlenen Medine'nin Rasûlullah'a sadece konaklık etmenin ötesinde bir anlamda sünnet modelinin tarihin bir kesitinde vücut bulmasına tanıklık eden Medine, sünnete olan bu söz konusu kaynaklığını İmam Mâlik'in hem rivayetleri bir araya getirme hem de onlara nakletme hususundaki çabasında surete bürünmüştür. Hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren hadis rivayet ağlarının önemli duraklarından biri olan İmam Mâlik, gerek erken dönem hadis kaynağı olması hasebiyle gerek hicrî ikinci asrın fıkıh tandanslı hadis tasnif sisteminin erken dönemde fakat sistemli bir örneğini sunması bakımından çalışmamız açısından ileri düzeyde önemlidir. Biz burada daha önceki eserlerde uyguladığımız basit taslağı sadece bir örneklem olması hasebiyle ve gayesiyle Muvatta' üzerinde uygulamaya çalışacağız.

Hicrî ikinci asrın son dönemlerinde re'y merkezli fıkıh çalışmalarına hem bir tepki hem de bir devam olarak süreklilik sağlayan Muvatta' çalışmaları, fıkıh bablarının bir taslak hâline getirilerek bu taslağı rivayet malzemesinin delaletiyle sağlamlaştırmak üzere oluşturulmuş bir omurga sistemidir denebilir. İmam Mâlik'in Muvatta' türünün sunduğu katkının en önemli yanı sadece söz konusu hadis edebiyatı ile ilgili değil bütün bir fıkıh birikiminin teşekkülünün rivayetli veya senedli bir yapıyla güçlenmesi noktasında hem bir öneri hem de bir model olarak tarihteki yerini almasıyla ilgilidir.

Hicrî ikinci asrın rivayet üslubunu yansıtmaya bağlamında kısaca özetlemeye çalıştığımız eserlerinin belki de bir projeksiyon görevini üstlenmeye en yakın olanı İmam Mâlik'in Muvatta'ıdır. Zira İmam Mâlik döneminin rivayet anlayışının bir gereği olarak kendini merfû ve muttasıl formda rivayetlerle sınırlama yoluna gitmemiştir. Ayrıca gerek ilk döneme olan yakınlık gerek Medine'nin bizzat sünnete kaynaklık ediyor oluşunun verdiği ilmî özgüven İmam Mâlik'i senedin ötesinde bir uygulamayı, bir amelî

konsensüsü göz önüne alan ve tevarüs edilen nebevî bir geleneğin sunduğu imkânlarla mübaşeretle muhatap olmanın getirdiği arka planın önemli ipuçlarını sunmaktadır.²²⁰

İmam Mâlik hadis tedvîn ve tasnifinde birinci derecede rol oynayan isimlerin mübaşeretle talebeliğini yapmıştır. Muvatta'da onun en önemli hocaları arasında İbn Şihâb ez-Zührî yer alır. Şamile üzerinden yaptığımız taramada an'ane usulü ile 206 rivayetin İbn Şihâb ez-Zührî'den aktarılmış olduğunu tespit ettik.²²¹ Yine hem hadis tarihinde hem de İmam Mâlik'in hadis tarihi açısından önemli rolü olan isimlerden Rebâa b. Abdurrahman'ın Muvatta'daki rivayet sistematizindeki yerine vurgu yapmak önemlidir. Şamile üzerinden yaptığımız taramada Muvatta'da 57 rivayetin olduğunu tespit ettik.²²²

Daha önce ifade edildiği gibi *Muvatta*'da muttasıl senedle nakledilmeyen rivayetler mevcuttur. Fakat *Muvatta*'da munkatı' rivayetlerin eserin farklı yerlerinde muttasıl senedleri bulunmaktadır. İmam Mâlik'in *Muvatta*'na yönelik en önemli şerhlerden biri olan İbn Abdilber'in *et-Temhîd* isimli şerhi bir anlamda bu söz konusu kusurlu addedilen rivayetlerin muttasıl senedlerini ortaya koyma amacıyla telif edilmiştir.²²³

İmam Mâlik'in munkatı' olarak rivayet ettiği hadislere örnek olarak Hz Ömer'in sabah namazı vaktinde uyuyan müezzini, namaz uykudan hayırlıdır, diyerek uyandırdığına dair rivayeti örnek verebiliriz. Burada İmam Mâlik belâğ sîgasıyla

²²⁰ İmam Mâlik merfû hadis ve muttasıl sened bakımından kendini konumlandığı yer için bk. Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta*, Doktora Tezi, MÜSBE, 157 vd. Ayrıca bk. Kenan Oral, *Muvatta'nın Oluşum Süreci Nüsha Farklılıkları Ve Nedenleri*, Doktora Tezi, AÜSBE, 2020, s. 369 vd.

²²¹ Zührî'den nakledilen rivayet örnekleri için bk. Yahyâ el-Leysî rivayeti, M. F. Abdülbâkî baskısı, s. 149, 165, 343.

²²² Örnekler için bakınız Mâlik, *Muvatta*, c. 1, s. 27, 58, 126.

²²³ Örnek için bakınız İbn Abdilber, *Temhîd*, c. 1, s. 174.

doğrudan rivayeti Hz. Ömer'den tahkiye etmiştir.²²⁴ Sâlim b. Abdullah kanalıyla doğrudan Rasûlullah'tan aktarılan mürsel bir rivayet de örnek olarak verilebilir.²²⁵

İttisâl ve inkıtâ bakımından varolan esneklik sahâbe nakillerinde de göze çarpmaktadır. Özellikle Medine amelini yansıtmaması bakımından Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerin rivayetlerinin Muvatta'da önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Abdullah b. Ömer'in Hayber'e yolculuğa çıktığında namazı kısalttığına dair rivayeti örnek olarak verebiliriz.²²⁶

Rivayet sîgaları bağlamında hicrî ikinci asırda yaygın olan belâğ türü rivayetin Muvatta'da birçok örneği bulunduğunu belirtebiliriz.²²⁷ Ayrıca İmam Mâlik'in tâbiîn râviyi zikretmeksizin doğrudan sahâbeden aktardığı rivayetlerde “belegahû” ifadesi yer almaktadır.²²⁸

Buraya kadar aktardıklarımızdan İmam Mâlik'in Muvatta'nın hicrî ikinci asrın hem rivayet üslubu karakteristiğini yansıttığını hem de bu anlamda belirleyici olduğunu kaydedebiliriz.

²²⁴ Mâlik, *Muvatta* ', c. 1, s. 72.

²²⁵ Mâlik, *Muvatta* ', c. 1, s. 74.

²²⁶ Mâlik, *Muvatta* ', c. 1, s. 147.

²²⁷ Örnek olarak, Mâlik, *Muvatta* ', c. 1, s. 300, 413.

²²⁸ Örnekler için bk. Mâlik, *Muvatta* ', c. 1, s. 10, 11, 19, 26.

DEĞERLENDİRME

Hicrî ikinci asrın rivayet üslubunun oluşumu ve gelişimi bakımından bir geçiş dönemi olduğunu ve bu bağlamda rivayet sîgalarının kullanılmasında ve kaynağı bakımından merfû, mevkuf veya maktû addedilen rivayetlerin bilhassa fikhî delalet yönünden kullanımında bir yaygınlığı ve geçerliliği yansıttığını belirtebiliriz. Örnek olarak zikrettiğimiz eserlerde İmam Şâfiî de dâhil birçok ismin belâğ metodu ile rivayette bulunduğunu, munkatı‘ rivayetlere yer verdiğini ve mürsel rivayetleri özellikle güvenilir tâbiîn tabakasına ait râvilerden kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Bütün bu unsurlar hicrî ikinci asr rivayet üslubunun dönüşen bir yapıyı değil sonrası için kaynak olacak bir modeli sunduğunu söyleyebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: *el-HUCCE*'DE RİVAYET ÜSLUBU

Daha önceki bölümlerde hem içerdiği başlıklar hem de tarihsel kesitleri açısından hicrî ikinci asırda rivayet üslubunun geçirdiği aşamalarla birlikte rivayet üslubu olarak zikrettiğimiz olgunun çerçevesini çizmeye çalıştık. Tezimizin ana mihverini teşkil etmesini amaçladığımız bu bölümünde ise dönemin rivayet üslubunun fikhî ihtilâflar ve tartışmalardan ne düzeyde ve ne şekilde etkilendiğini İmam Muhammed'in *el-Hucce*'si üzerinden anlamaya ve anlamlandırmaya çalışacağız. İmam Muhammed hoca-öğrenci ilişkileri açısından da re'y-hadis, rivayet-dirayet gibi unsurları da bünyesinde barındıran hicrî ikinci asrın rivayet üslubunu fikhu'l-hadîs olarak anlaşılabilir bir yöntemle yansıtmaktadır.

el-Hucce salt bir fıkıh veya hadis nakil/rivayet kitabı olmayıp; delâleti, ihticâcı ve karşısındakine reddiyeyi amaçlayan yönüyle dinamik bir eserdir. Bu açıdan ihtiva ettiği rivayetleri sadece nakledip sıralamayı değil; bu rivayetlerin dil, sübût, delâlet ve bağlam gibi unsurlarıyla ortaya koyduğu fonksiyonu hedeflemektedir. Dolayısıyla rivayetler sadece birer pasif fotoğraf olarak yer işgal etmemektedir. Aksine İmam Muhammed rivayetleri birer canlı fail oluşlarıyla konuşturmuştur. Bu konuşturma, rivayetleri “sünnet ögesi” olmaktan çıkarıp -iddia edildiği gibi- mezhep usulüne uygun olarak işleme anlamına gelmemektedir. Sünnetin kaynağına yapılan vurgu ve idrakte birlikte farklı yönleriyle bu kaynağın malzemesi olan rivayetleri diyalektiğin an ve durumuna göre istimali bu “canlandırmanın” tam karşılığıdır.²²⁹ Şimdi “rivayet üslubunun” farklı yansımaları üzerinden ele almaya çalışalım.

²²⁹ Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, Kitâbu'l-Hucce alâ ehli'l-Medîne, thk. Allâme Seyyid Mehdi Hasan el-Geylânî el-Kâdirî, Alemü'l-Kütüb. Kitap hakkında teknik bilgiler için bk. *el-Hucce*, c. 1, s. 1-19, Ebü'l-Vefâ Afgânî'nin mukaddimesi. İmam Muhammed'in bu eserdeki tartışma üslubuna dair bk. Ahmet Temel, *İmam Muhammed'in el-Hucce Adlı Eseri Ekseninde Şer'î Deliller*, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi,

3.1. *el-HUCCE*'DE TEMEL KAVRAMLAR

3.1.1. Hadis-Âsâr Kavramları

İmam Muhammed, eserde genel olarak delil olarak ele aldığı rivayetleri “âsâr”, “ahbâr”, “mâ ruviye” kalıplarıyla aktarır. Medine ehlinin delillerini de genelde âsâr başlığında değerlendiren Şeybânî, bu noktada karşı tarafın veri olarak öne sürdüğü rivayetler hakkında da genellikle âsâr ifadesini kullanmakla birlikte bu ifadeye ek olarak söz konusu rivayetlerin sübût ve delâletinde zaaf olduğunu yansıtmak için “muhtelif” vasfıyla beraber zikreder.²³⁰ Ayrıca delil olarak Medine ehline karşı sunduğu âsâr başlığı altında merfû-mevkuf-maktû rivayetleri bir arada zikreder. Ve çoğu zaman rivayetleri sıralarken kaynaklarına göre bir mertebe sıralamasına gitmediği görülür. Burada dikkatimizi çeken husus İmam Muhammed’in kendi fikhî sistematığı içinde Rasûlullah’a dayandığından veya doğrudan ona dayanmasa da sahâbenin uygulama ve kanaatinin Rasûlullah’ın fiil ve kanaatini yansıttığının kendi sistemi içinde birinci derecede kaynaklık etmesinden dolayı, bu tür âsârı sıralamaya yer verilmeden Rasûlullah’ın sünnetini yansıttığına en azından içerik olarak mutmain olduğunda merfû-mevkuf vs. türünden bir sıralama yapmaksızın bir arada zikrettiği görülür. Öte yandan kimi bölümlerde Rasûlullah’tan merfû olarak aktarılan birçok rivayet olduğunu belirtmekle birlikte senedli olarak sahâbîden fiilî sünnetleri aktarması; hem eserin fikhî yönünün rivayet serdindeki etkisine hem de bilhassa sahâbî kavlinin erken dönem Hanefî sistemi çerisindeki belirleyici etkisine bir işarettir. Burada merfû rivayetleri sünnete delâleti

21-23; Ali Pekcan, “İmâm Muhammed’in Medîne Ehli İle Yaptığı Fikhî İçerikli Tartışmalarda İzlediği Diyalektik Yöntem Üzerine Bir Değerlendirme (‘el-Hucce alâ Ehli’l-Medîne’ Örneğinde)”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2005, sayı: 5, s. 145-161.

²³⁰ Bu ifadelerin kullanıldığı bölümler için bk. Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 7, 166, 458

bakımından öncelediği fakat tartışma ve diyalektik anında zikrederken sıralamada bir önceliği takip etmediği söylenebilir.

Şimdi İmam Muhammed'in bu tür farklı kaynaklı rivayetleri bir arada vermesine dair örnekleri sıralayalım:

1-İbrâhim b. Muhammed el-Medîni-Muhammed eş-Şeybânî yoluyla gelen Medineli bir râvinin rivayetini, cinsel organa dokunulması hâlinde abdestin bozulmayacağı noktasında delil olarak kullanmaktadır. Ayrıca bu şahsın rivayeti Saîd b. Müseyyib'e dayanan mevkuf bir varyantı da ihtiva eder.²³¹ Atâ b. Ebî Rebâh kitapta birçok rivayetin kanalıyla geldiği belirgin isimlerden biridir.²³² Ayrıca bu konuda İmam Muhammed'in zikrettiği rivayetler arasında İbn Abbas'ın görüşü, Hanefîlerin konu ile ilgili görüşü ile uyum arz etmektedir.²³³ İmam Muhammed Bûsre bnt. Safvân'ın rivayetinin yukarıda kendilerinden nakilde bulunan sahâbîlerin görüşlerinin yanında bir değerinin olmadığını belirtir. Bu noktada ölen kocanın bırakacağı nafaka hususunda Hz. Ömer ile Fâtıma bnt. Kays arasında cereyan eden diyaloga da atıfta bulunarak bir çıkarım yapar. Burada dikkatimizi çeken husus İmam Muhammed'in yukarıda birçok görüşünü zikrettiği sahâbîlerin nakledilen söz ve görüşlerine hadis ifadesi altında yer vermesi ve bunların bir arada değerlendirildiğinde Medine ehline karşı ve yukarıda ismi geçen râvinin rivayetine karşı bir delil olacağını düşünmesidir. Aynı şekilde Bûsre bnt. Safvân'ın rivayetinin de delil olamayacağını belirtmekte birlikte aynı rivayeti hadis olarak isimlendirir.²³⁴ Âsâr başlığının altında, merfû rivayetler başta olmak üzere, mevkuf ve maktû kaynaklı nakiller bir arada verilmektedir. Bu da ilgili rivayet grubunu ifade eden başlığın İmam Muhammed tarafından merfû rivayetleri barındıracak şekilde fakat ilk dönemleri kanaatini yansıtan rivayet malzemelerini de kapsayan bir şekilde kullanıldığını

²³¹ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 61.

²³² Örn. Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 61.

²³³ Hanefîlerin konu ile ilgili dayandıkları rivayetler için bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Âlemü'l-Kütüb, 1994, c. 1, s. 71 vd.

²³⁴ Tahâvî, a.g.e., Aynı yer.

ortaya koymaktadır. Biz bu hususu rivayet döneminin “ilk nesle” olan yakınlığına bağlıyoruz. Zira Hanefî mezhebinin rivayetlerin kabulünde özellikle cehâletü’r-râvi ve mürsel rivayet konularında ilk üç nesle özel bir hiyerarşik önem atfettiğine değinmeliyiz. Bu konuda usul kitaplarında genelde delil olarak sunulan hadis, “Karn Hadisi”²³⁵ diyebileceğimiz ve Rasûlullah’ın kendi dönemi ve sonrasındaki dönemlerin hayırlı oluşuna dair hadisidir. İslâm düşünce geleneğinde birçok açıdan ele alınmış ve değerlendirilmiş olan bu hadis, Hanefî usulünde delillendirme bakımından bir türnusol işlevi görmüştür.²³⁶

3.1.2. Meşhur-Ma‘rûf Kavramları

İmam Muhammed, rivayetlerin çok sayıda tarikten gelmesine ve kabul, amel açısından çoğunluğa mazhar olmasına önem vermiştir. Bu bağlamda rivayet kaynağı sayı olarak öne çıkan rivayetler için sübût ve delâletlerinin durumuna vurgu yapmak için kavramsallaştırmalara gitmektedir²³⁷:

²³⁵ Buhârî, “Kitâbu Ashâbi’n-Nebî”, 1. Bu rivayetinin tahlili için bk. Selahattin Aydemir, *İlk Müslüman Nesillerin Üstünlüğü Düşüncesi ve "İnsanların En Hayırlısı Benim Asrında Yaşayanlardır..." Rivâyetinin Tahlil ve Tenkidi*, AÜSBE, Doktora Tezi, 2017.

²³⁶ İmam Muhammed “تَمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ تَمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ” şeklindeki “benden sonra gelenler ve onlardan sonra gelenler” anlamı taşıyan ifadeleri, Rasûlullah döneminde namazda takip edilen saf dizimi yönteminden yola çıkarak, Rasûlullah’tan sonra nebevî sünneti hem aktarmada hem de yorumlamada öncelikli olarak söz sahibi olabilecek sahabileri zikrederken kullanmıştır. Bk. Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 95. Daha sonraki dönemde Hanefî usulcülerin sisteminde ilk üç nesle yönelik şiar hâline gelen bu otorite Cessâs’ta ümmetin ilk neslinin önemini hadis rivayetleri üzerinden ortaya koyan deliller bütünlüğünde yer almış şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bk. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, y.y., 2010, c. 8, s. 21, 30.

²³⁷ Hanefî literatüründe meşhur haberle ilgili genel olarak iki tür kanaatin var olduğu modern dönem çalışmalarına da yansıyan bir taksimdir. Türkmânî, *Dirâsât*, Dâru İbn Kesîr, 2020, Beyrut, s. 140-141. Söz konusu edilen iki ana akımın Hanefîlerin otorite sahibi usulcülerini tarafından aktarıldığını görüyoruz. İlki, hicrî ilk asırda intişar etmeyip

- a. İmam Muhammed kişinin eşini öpmesi hâlinde abdestin bozulup bozulmayacağı konusunda İbn Mes'ûd dışında, İbn Abbas ve Hz. Ali'nin kanaatlerini aktardıktan sonra bunlar dışında kavil bilmediklerini belirtir.²³⁸ Âsârın bu konuda çok sayıda olduğunu belirtmesine rağmen, sahâbe kavillerini bir fikhî kanaat olarak aktardıktan sonra İmam Muhammed bu konuda Hz. Âişe'den rivayet ettiği bir hadis hakkında meşhur ve ma'rûf ifadelerini bir arada kullanmaktadır.²³⁹ Ayrıca bu rivayete dâhil bazı merfû rivayetlerde sened zikretmemektedir. Sened zikretme sahâbî veya daha sonrası bir tabaka için söz konusudur. Bu açıdan râvinin konumunu Hz. Peygamber'le olan yakınlık derecesini rivayete tercihinde bir ölçü olarak kabul etmektedir.²⁴⁰ *el-Hucce*'nin hadislerle desteklenen bir fıkıh kitabı hüviyetinde olmasının hadis rivayetlerinin fikhî kanaatlerden ayrı fakat onları destekleyecek şekilde nakledildiğini görüyoruz. İbn Mes'ûd ve Hz. Ali gibi

ikinci ve üçüncü asırda yaygın ve maruf hâle gelen rivayetler için kullanılan tanımdır. Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Âsâ (ö. 430/1039) *Takvîmü'l-Edille*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 212; Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 482/1089), *Kenzü'l-Vüsûl*, Nşr. Nûr Muhammed, ts., y.y., s. 152; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Dâiretü Meârifî'l-Osmâniyye, c. 1, s. 292. Meşhur haberde muhaddislerin tanımı ise ikiden fazla varyantı/tariki bulunan fakat bu varyantların varlığıyla birlikte mütevatir seviyesine ulaşmayan rivayetlerdir. İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askânî (ö. 852/1449), *Nüzhetu'n-Nazar*, Nşr. Nüreddin Itr, 43; Sehâvî, *Fethu'l-Mugîs*, Dârü'l-İmâmi't-Taberî, t.s., y.y., c. 3, s. 8.

Bu iki farklı ekolün tanımlarındaki nüanslara dikkat kesildiğimizde, aralarında söz konusu tanımın kapsamına giren rivayetlerin kabul görme dereceleri bakımından değerlendirildiği ve bu değerlendirmenin tanıma yansıdığı anlaşılacaktır. Zira Hanefilerin öne sürdüğü iki farklı tanımın da bahse konu olan rivayetlerin özellikle hicrî ikinci ve üçüncü asırda amel edilebilirlik ve delalet malzeme olabilmesi bakımından hüsn-ü kabulle karşılandığı anlaşılacaktır. Muhaddislerin ıstılahında ise meşhur rivayetlerin tarik sayılarının ferd ve garib hadisler dışında aziz hadislerden de farklı olarak ikiden fazla olmak bakımından tarik adedine atıf yapılırsa da tevatür derecesine ulaşmamış olmasının vurgulanması açısından belirli düzeyde bir ihticâca karşılık gelmesiyle ele alınsa da Hanefilerin rivayetlere atfettiği otoriteye erişemediğini göstermektedir. Bu açıdan bir rivayette vuku bulan "şöhret" amele dayanak teşkil edebilen ve emsar şeklinde bir kavramsallaştırmayı hak eden şehirlerde yer alan amel telakkilerinin bünyesinde yer bulabilmeleri açısından daha öne çıkan bir görüntüyü yansıttığı söylenebilir.

²³⁸Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 65.

²³⁹Şeybânî, a.g.e., Aynı yer.

²⁴⁰Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 66.

mezhep hiyerarşisinde bir anlamda erken dönem temsilcisi gibi görülen sahâbîlerin görüşlerinin zaman zaman âsâr başlığı dışında zikredilmesi bu kanaatimizi güçlendirmektedir.

Meşhur ve mütevâtir türü rivayetlerin (özellikle meşhurun) Hanefî mezhebi ve diğer usulcüler nezdinde râcih olmasından,²⁴¹ hadis taksiminde muhaddislerden farklı olarak sahih-hasen-zayıf²⁴² şeklindeki ayrımın en azından erken dönem usulcülerinden sâdir olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca mütevâtir ve meşhur dışında kalan âhâd rivayetlerde hadisi nakleden râvinin adalet ve zabt bakımından güvenilir bulunması hâlinde söz konusu rivayetin asgari ifade ve kabulle amele mazhar olduğu ortadadır. Bu bağlamda İmam Muhammed'in *el-Hucce*'de sekiz yerde yer alan اخبرنا الثقة ifadesi, arka planında hangi gerekçe olursa olsun söz konusu ifadenin kullanıldığı rivayete tarik, varyant bakımından kaynağın çeşitliliği bakımından hükmün sıhhatine yapılan bir vurgu olarak anlaşılmalıdır.

Eserdeki hadis aktarımının Şeybânî'nin *el-Âsâr* gibi eserlerinden farklılık arz etmesinin *el-Hucce*'nin polemik yönünün belirgin olması ve adından da anlaşılacağı üzere fikhî konulardaki kanaatleri ortaya koymanın ötesinde hadis bakımından delillerin ayrıntılı olarak zikredilmesini de içermektedir. Ayrıca kitabın muhatabının bir anlamda farklı bir ilmî ekol veya onun temsilcileri olması hem üslubu hem de kitapta delillerin serdedilme yöntemini etkilemektedir. İmam Muhammed *el-Âsâr* isimli eserinde genellikle Ebû Hanîfe ve diğer hocalarını senedde zikreder ve hadisi aktarır. Hadis aktarmanın dışında sadece “bu hadisle amel ediyoruz” şeklinde bir vurgu yapar.²⁴³

Bu noktada Hanefî fıkıh anlayışının gelişiminde kurucu otoriteden itibaren özellikle nesilden nesle aktarılan fıkıh kapsamlı hükümlerin sened veya sened olmaksızın bir

²⁴¹ Türkmânî, *Dirâsât*, 155.

²⁴² Müteahhir dönemde Hanefî usulcüler tarafından sahih-hasen-zayıf formundaki ayrımın baz alındığına dair örnek olarak bk. Abdülhay el-Leknevî, *Zaferü'l-Emânî*, Mektebetü Matbûâti'l-İslâmiyye, Beyrut, 1413, s. 105.

²⁴³ Bk. Şeybânî, *el-Âsâr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. 1, s. 5.

konsensus eşliğinde aktarılmasının hem fikhî bir içeriği hem de sünnet malzemesini yansıttığı düşünülmektedir.²⁴⁴ Muhaddisler tarafından mütevâtir hükmüne ulaşmayıp bununla birlikte tarik sayısı üçten fazla olan rivayetlerin meşhur olarak nakledilmesi olan meşhur hadis²⁴⁵ Hanefî usulcülerinin önemli bir kısmı tarafından hicrî birinci asırda âhâd haber hükmünde olan fakat ikinci ve üçüncü asırda yaygınlaşan ve amel noktasında kabul gören rivayetleri kapsamına almaktadır.²⁴⁶ Meşhur hadisle ilgili ortaya koyduğumuz tanım farklılığı uygulamada da kendini göstermiştir. Bu açıdan İmam Muhammed'in *el-Hucce* özelinde naklettiği rivayetlerin bir kısmının kendisinden önceki ve sonraki eserlerde başlangıçta âhâd rivayet hükmünü değiştirmeyecek sayıda râvi tarafından aktarılması bu hususu doğrular niteliktedir. Zira bir rivayetin ilk dönemde bir veya iki râvi tarafından nakledilmiş olması, bahse konu olan rivayeti, sahâbe ve tâbiîn

²⁴⁴ Örneğin Hanefî fıkıh kitabiyatının önemli örneklerinden, *el-Bahrü'r-Râik*'te, Buhârî'de yer alan “Bilal’e (r.a.) ezamı (lafızlarını) ikişer ikişer, kamet lafızlarını ise “kadi kâmeti’s-salâh” dışında birer defa söylemesi emredildi.” (أَمِرٌ بِلَالٍ أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ، وَأَنْ يُوتَرَ) (الإقامة، إلا الإقامة) hadisindeki (Buhârî, “Ezân”, 2.) vitr ifadesinin kamet lafızlarının “hadr” usulüyle hızlı okunmasının kastedildiğini, zira kamet lafızlarının hızlı ve ikişer ikişer okunmasının mütevâaris olduğu aktarılırken, Bilâl’in vefât edinceye kadar kamet lafızlarını ikişer defa okuduğu تَوَاتَرَتْ الْأَثَارُ عَنْ بِلَالٍ أَنَّهُ كَانَ يُنَبِّيُ الْإِقَامَةَ حَتَّى مَاتَ ifadeleriyle sened zikretmeye ihtiyaç duyulmaksızın nakledilmektedir. Bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts. Ayrıca ibarede tevâtür ve tevârüs kelimelerinin özdeş olarak zikredilmesi kayda değerdir. İbadetlerin şiar ve rükünleri konusunda, sabah, yatsı, cuma, bayram, terâvih namazlarının cehren kılınacağı ve yine misvak kelimesinin ne anlamda kullanılacağı gibi hususların Rasûlullah zamanından beri tevârüs edile geldiğini aktaran Molla Hüsrev, مِنْ زَمَنِ النَّبِيِّ, şeklinde adetâ fikhî olguya nebevî imzayı atarken sened bir yana herhangi bir rivayete delâlette bulunma ihtiyacı duymaz. Bk. Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhü Gürerü'l-Ahkâm*, Dârü İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, c. 1, s. 10, 80. Hadisin sübût vr delâlet noktasında şüpheden hali olmasıyla bir fıkıh malzemesi olarak sened ve sıhhat detayına girilmeksizin nakledilmesindeki saiki daha iyi anlatabileceğimiz diğer bir örnek ise Cessâs'ın Tahâvî'ye yazdığı şerhte meytenin derisinin tabaklama yoluyla helâl olacağını konusundadır. İbn Abbas, Âişe, Ümmü Seleme gibi sahâbîlerden nakledilen bu fetvanın sened zikretmeye gerek bırakmayacak şekilde meşhur olduğu aktarılmaktadır. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, y.y., 2010, y.y., c. 1, s. 293.

²⁴⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 43; Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, s. 49 (Karaçi Baskısı)

²⁴⁶ Debbûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 212.

dönemlerinde kabul ile karşılandığında üzerine hüküm bina edilebilen meşhur bir rivayet hâline getirmiş olmaktadır.²⁴⁷

Rivayetin geliş kaynaklarının çokluğu bakımından bir değere sahip olması fıkıh hükümlerinde sened ve muhteva bakımından zayıf görülse bile tarikleri ve bir anlamda telakki bi'l-kabûl olan rivayetlerin hem naklinde hem de rivayetinde ihticâca elverişli olmasına otorite sağladığı söylenebilir.²⁴⁸

Muhammed Avvâme gibi bir kısım çağdaş Hanefî ulemâ varyantların hasen derecesine ulaşmasını ayrıca bir kriter olarak dikkate almayıp zayıf hadisi bir bütün olarak bütün çeşitleri ile fıkıh konularında delil olarak değerlendirmişlerdir.²⁴⁹

“Müzdelife gecesinde güneş doğmadan önce Arafat'ta vakfeye duran kimse haccını idrak etmiş olur/hac yapmış sayılır.”

İfâda tavafını yapmadan önce cinsel ilişkide bulunan kişiye İbn Abbas'ın sadece “bedene” (deve ya da sığır/inek) kurban etmesini söylediği rivayeti Ebû Zübeyr el-Mekkî-Atâ b. Ebî Rebâh- İbn Abbas kanalıyla aktaran İmam Muhammed söz konusu rivayetle aynı bağlamda zikrettiği, “*Arafat'ta vakfeye duran kişi haccını idrak etmiş/tamamlamıştır, vakfeden sonra cinsel ilişkide bulunanın haccı ifsad/geçersiz olmaz. Fakat cimâ ettiği için bir “bedene” kurban etmesi gerekir. Bu şekilde haccı tamamlanmış olur. Eğer ziyaret tavafını yerine getirmeden önce cinsel ilişkide bulunursa yine haccın*

²⁴⁷ Hanefîlerin hatırı sayılır bir kısmının nezdinde bir hadisin hükme kuvvetle delâlet edecek düzeyde iştihâr etmesi için hicrî ikinci ve üçüncü asırda yayılmış olması gerekmektedir. Bk. Ebü'l-Usr el-Bezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, Karaçi, Mir Muhammed Kütüphanesi, ts., s. 152. Pezdevî tâbiîn ve etbeü't-tâbiîn döneminki iştihara vurgu yapmaktadır. Ayrıca bk. Alâüddîn Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî Netâicü'l-Ukûl*, Metâbiü'd-Dûha Hadîsiyye, Katar, 1984, s. 428; Muhammed Şemsüddîn Veliyyüddîn Farfûr, *Muhtasarü'l-Efkâr alâ Metni'l-Menâr*, Dârü'l-Farfûr, Dimaşk, 2001, s. 129.

²⁴⁸ Bu bağlamda on dirhemden aşağı miktarda mehir geçerli olamayacağı yönündeki rivayet hakkında İbn Nüceym, “Bu rivayet zayıf addedilse bile tarikleri çoktur. Usul ilminde bize nakledilen zayıf rivayetin tarikleri çoğaldığında ve râvileri fiskla itham ve cerh edilmediğinde hasen hadis derecesine yükselir.” demektedir. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, c. 3, s. 203.

²⁴⁹ Muhammed Avvâme, *Eserü'l-Hadîs*, s. 36.

sübûtuna bir zararı olmaz.” Hadisini ise senedsiz olarak kâle lafzıyla nakletmiştir. Ayrıca bunun Ebû Hanîfe başta olmak üzere Hanefî fakihlerinin genelinin kanaati olduğunu belirtmiştir.²⁵⁰

İmam Muhammed’in daha önce de farklı vesilelerle ifade ettiğimiz üzere Rasûlullah’a dayandırılan merfû haberlerin mezhep içerisinde delil alınma bakımından ma‘rûf hadisler kategorisindeyse sened ayrıntısı veya rivayet sigasına yer vermeksizin nakletmektedir.²⁵¹

Muvatta’da da *el-Hucce*’de de naklettiği Müzdelife gecesi vakfe süresiyle ilgili rivayette haddesenâ ve ahberenâ sîgalarını birbirinin yerine kullanmıştır. Buradan iki ibare arasında bir fark görmediği anlaşılmıştır.

3.1.3. Amelî/Kavlî Sünnet ve Rivayet Aktarımına Etkisi

İmam Muhammed belegânâ sîgasıyla naklettiği “merfû hükmün” devamında senedli rivayetleri sıralamaktadır. Muhammed b. Ebân b. Sâlih el-Kureşî-Harîr b. Abdirrahman- Râfi‘ b. Hadîc kanalıyla yer verdiği ilk varyantta, Söz konusu merfû rivayetin sahâbe uygulaması ile bir arada olarak fiilî sünneti yansıtan bir kesitini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Bilâl-i Habeşî’nin sabah namazı vaktinde nispeten erken sayılacak bir zaman diliminde ezan okumak için doğrulduğu sırada Rasûlullah’ın Bilâl’e

²⁵⁰ *Muvatta*’ Şeybani Rivayeti, c. 1, s. 172, had. no. 513 .

²⁵¹ *Muvatta*’ Şeybani Rivayeti, c. 1, s. 171, had. no. 510.

ezanı bir müddet ertelemek amacıyla oturmasını işaret ettiğini ve bu ertelemenin üç kez tekrarlandığını belirtmektedir.²⁵²

Daha sonra rivayetin başlangıçta hüküm olarak verilen hâlini senedli olarak kavli sünnet şeklinde aktarmaktadır.²⁵³ Rivayet hiyerarşisi içerisinde sahâbeye dayandırılan mevkuf rivayetlerin sonrasında ve delil ve sübûtundan emin olunan bir hüküm hâlinde nakledilen sünnet açıklamasının dışında Rasûlullah'ın namazı gün ağarmaya yakın zamanda kılınmasının daha sevap olduğu noktasındaki hadisini Muhammed b. Yezîd-Muhammed b. Aclân-Âsım b. Amr b. Katâde-Mahmûd b. Lebîd kanalıyla yine daha önceki varyantın sahâbî râvisi olan Rafî' b. Hadîc'ten aktarmaktadır. Rivayetin bir başka versiyonunu bu sefer muttasıl olmayan bir sened eşliğinde Sellâm b. Süleym kanalıyla Rafî' b. Hadîc'in torunu Harîr'den rivayet etmiştir.²⁵⁴ Nakledilen bu rivayette Rasûlullah'ın Hz. Bilâl'e insanların oklarının uçlarını görebilecekleri kadar aydınlıkken namaz kılmaları için ezanı bir müddet geciktirmesini söylediği nakledilmektedir.²⁵⁵

İmam Muhammed'in tercih ettiği görüşe dayanak olarak gösterdiği rivayetler bütünlüğü içerisinde farklı senedlerle ve farklı metinlerle bir arada sunduğu ve deliller hiyerarşisi bağlamında sıralarken hangi kıstasa göre hangi rivayeti önceliğinin rivayetlerin müntehası veya sıhhat bakımından kaçınıcı dereceye tekabül ettiği noktasında

²⁵² Aynı yer.

²⁵³ Aynı rivayet Beyhakî'nin *Sünen*'inde Âsım b. Amr b. Katâde kanalıyla sened olarak İmam Muhammed'in naklettiği senetle birleşmektedir. Tirmizî'nin *Sünen*'inde de aynı râvi tarafından İmam Muhammed'in senedi ile ortak olarak nakledilmektedir. Bu iki farklı kaynağın dışında Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde İmam Muhammed'in aktardığı senedle birleşen noktanın daha erken bir tabakada Muhammed b. Aclân noktasında birleştiğini görmekteyiz. Burada Ahmed b. Hanbel'in diğer musannefler nispetince İmam Muhammed'e daha yakın bir dönemde yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda rivayeti aktardığı senedin İmam Muhammed'in aktardığı senetle sayı bakımından benzer olmasının makul olduğu anlaşılacaktır. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. 3, s. 276, had. no. 2180. Hadisin diğer tarikleri için bk. İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *Müsned*, had. no. 17286; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/283, had. no. 3242.

²⁵⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 5.

²⁵⁵ Aynı yer.

bir ayrıma gitmediği anlaşılmaktadır. Zira sabah namazının aydınlık vakitte kılınmasını öngören rivayetlerden örnekler vermeye devam ederken Hişâm b. Sa‘d el-Medenî²⁵⁶ kanalıyla Zeyd b. Eslem’den onun da Mahmûd b. Lebîd’den aktardığı rivayette son olan râvinin aktardığı sahâbîlerin belirli olarak verilmediği bununla birlikte rivayet metninde yukarıdaki metinlerle muhteva olarak paralellik arz etse de lafzen uyuşmadığı anlaşılmıştır. Zira burada bir kısım sahâbe topluluğunun Rasûlullah’ın kendilerine sabah namazını aydınlık vakitte kılmalarını bu şekilde kılmanın daha çok sevap getireceğini öğütlediği aktarılmaktadır.²⁵⁷ Sabah namazını vaktin sonuna doğru aydınlık zamanda kılınmasına dair verilen son delilin rivayet üslubu açısından önemini ortaya koyarken sahâbî delil ve nakillerinin hangi aşamada ve ne derece belirleyici olduğunu da görmüş olacağız. Bu bağlamda konu ile ilgili aktarılan son rivayet olarak Saîd b. Ubeyd et-Tâî-Ali b. Rebîa yoluyla Hz.Ali'nin çevresindekilere sabah namazını aydınlık vakitte kılmalarını öğütlediği aktarılmaktadır. Öncelikle sened munkatı’dır, rivayet de mevkuftur. Ve İmam Muhammed bu rivayeti konu bağlamında son sırada zikretmiştir. Burada dikkatimizi çeken önemli bir husus sahâbe uygulamasından farklı olarak herhangi bir sahâbeden nakledilen sözlü aktarımın uygulamaya nispetle daha aşağı sırada yer bulduğu ve fetva ve uygulamanın sünnete delâlet bakımından kavli rivayetle bir anlamda eşit düzeyde ele alındığı anlaşılmaktadır.

Sahâbî uygulamasının dinî amel mercii olarak görülerek delillendirildiği eserde İmam Muhammed, Medine ehlinin de rivayet ve delâlet noktasında dikkate aldığı ve

²⁵⁶ Hişâm b. Sa‘d el-Medenî: Tâbiûnun büyüklerindedir. Saîd el-Makbürî, Nâfi‘, Amr b. Şuayb, Nuaym el-Mücmir, İbn Şihâb ez-Zührî, Zeyd b. Eslem gibi tâbiûnun önemli isimlerinden rivayette bulunmuştur. Kendisinden nakilde bulunan isimler arasında Vekî‘ b. el-Cerrâh, Abdullah b. Vehb, İbn Ebî Füdeyk, Ebû Âmir el-Akadî sayılabilir. Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Hatîm gibi isimler tarafından farklı derecelerde cerh edilirken Ebû Dâvud ise onu Zeyd b. Eslem’den nakilleri konusunda “sebt” olarak değerlendirmektedir. Bk. Zehebî, *Siyer*, 7/344-345; Buhârî, *et-Târihü’l-Kebîr*, Dâiretü’l-Meârifî’l-Osmâniyye, Haydarabad, ts., 8/200.; Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidâl*, Dârü’l-Ma‘rife, Beyrut, 1963, 4/298.

²⁵⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 5.

Ömer'in (r.a.) mütenakız iki ameline atıf yaparken hem bir rivayet metodu hem de bir hadis tenkit sistemi ortaya koymuştur. Cuma namazında imam hutbadeyken cemaatin dizlerini dikip birleştirerek oturabileceği (ihtibâ) yönünde Ebû Hanîfe'nin kanaatini naklelerken, Hz. Ömer'in bir cuma hutbesinde secde âyeti okuduğu ardından minberden inip cemaatle birlikte tilâvet secdesi yaptığı, başka bir hutbede ie yine secde âyeti okuduğunda secde yapmaya hazırlanan cemaate engel olduğu ve tilâvet secdesi yapmadığını nakletmektedir.²⁵⁸ Ayrıca rivayetin senedini Mâlik-Hişâm b. Urve-Urve b. Zübeyr şeklinde vermektedir. Şeybânî bu rivayete binaen Medine ehlinin tilâvet secdesi yapmama yönünde Ömer'in (r.a.) son uygulamasını tercih ettiklerini oysa nakledilen bu rivayetin hem secde yapmayı hem terki içerdiğini usulen doğru olanın terkin tersine amel etmeyi yani secde etmeyi baz aldığı belirtilmektedir. İmam Muhammed'in eserdeki genel üslubunun aksine tercih ve fetvalarına karşı Medine ehlinin rivayetine yer verdiği söylenebilirse de²⁵⁹ ihtilâfın merkezinde tearuz eden rivayetlerin aksine sübûtunda ittifak edilen bir rivayetin te'vil ve tefsirinin olduğu görmezden gelinmemelidir. İmam Muhammed'in hadisin senedini rivayetten sonra zikretmesi de rivayetin medlûlünün rivayetin konu/bab içerisinde serdinde daha etkin bir öge olduğunu göstermektedir.

Sabah namazının, vaktin hangi aralığında kılınmasının daha faziletli olduğuna dair tartışmada ve Hz. Ömer'in uygulamasının serdinde İmam Muhammed'in aktardığı rivayetleri fiilî-kavlî sünnet açısından bir arada değerlendirdiğimiz zaman şu sonuçlara ulaşmamız mümkün:

²⁵⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 288.

²⁵⁹ Mâlik, "Kur'ân", 16. İmam Mâlik burada tilâvet secdesinin terkinin tercih edilmesini cuma hutbesinin vaktine hasretmektedir. Dolayısıyla bu vakitte tilâvet secdesinin yapılmasını da uygun görmemektedir. İbn Abdilber, Hz. Ömer ve İbn Ömer'in secde âyetinde tilâvet secdesi yapmanın vâcip değil sünnet olduğunu belirtmekte ve bu konudaki ihtilâfın söz konusu rivayeti sahâbenin geel uygulamasına da bağlı olarak açıklamaktadır. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, c. 2, s. 508. Ayrıca İmam Mâlik'in imamın hutbede her secde âyeti okuduğunda inmesi üzere belirli bir "amel" olmadığını zikretmesi aynı rivayetin redde konu olmadan yorum ve dış karine ile farklı hükme delil olabileceğini göstermektedir.

Amel, fetva ve uygulamayı rivayetlerle bir arada zikretmesi, hicrî ikinci asırla ilgili rivayetin amele veya amelin rivayete öncelendiğine dair tartışmaların bir anlamda yersiz olduğu sonucunu doğumaktadır. Zira daha önce Ahmed Hasan'dan aktardığımız kanaate uygun olarak bu dönemde rivayet ve amelin bir arada ve birbirlerine destekleyici tarzda bir bütün hâlinde tevarüs edile geldiği anlaşılmaktadır.²⁶⁰

3.2. Rivayetlerin İçerik ve İşlevini Dikkate Alması

3.2.1. Tebvîb Yöntemi

Hadislerin bablandırılması, çalışmamızın ikinci bölümünde de değinildiği üzere, hem bab başlığı altında yer alan rivayetlerin sıhhat ve sıhhat derecesine -yer aldığı sıra bakımından- hem de içerdiği anlam açısından- bab başlığında hüküm hâlinde zikredilmesiyle- hadis tenkidi ve rivayet üslubunda kilit bir role sahiptir.²⁶¹ *el-Hucce*'de yer alan konulara bab başlıklarını ayrıca zikretmeden dikkat edildiğinde Medine ehli ile yapılan tartışmalarda yer verilen konuların en azından genel çerçeve olarak tartışmaların siyak- sibak veya modern ifadeyle bağlamı yok sayılmadan hicrî ikinci asırda Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmû*'u ve Rebî' b. Habîb'in *Sahîh*'i gibi eserler örnek olarak dikkate alındığında²⁶² muâmelâta dâhil hükümler ile ceza hukuku veya ukubata dair hükümleri işlediğini belirtebiliriz.

²⁶⁰ Ahmed Hasan, "Sünnet: İlk Muhtevası ve Gelişimi", çev. Mehmet Emin Özafşar, *Oryantalist Yaklaşım İtirazlar* içinde, Haz. Mehmet Emin Özafşar, Otto Yay., 2. Baskı, 2015, s. 89.

²⁶¹ Abdurrahman b. Nevîfa' es-Sülemî, "Tebvîbül-Hadîs, Menhecuhû ve Tetavvurühü't-Târîhî inde'l-Muhaddisîn", *Mecelletü Ulûmiş-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, Sayı: 85, Haziran/2021, s. 346.

²⁶² Bu iki eserdeki konu başlıklarının birbiriyle uyumu yanında muamelat ve ukubata dair içerdiği konu başlıkları için bk. Özafşar, *Fıkhî Hadisler*, s. 37.

Eserde toplamda on üç ana bölüm/kiap vardır. Salavât ve'l-mevâkît, vudû', iftitâhi's-salâh, sıyâm, zekât, menâsik, buyû', kerâhiyye ve'l-istihsân, mudârebe, nikâh, müsâkât, ferâiz, diyât ve'l-kısâs *el-Hucce*'nin ana bölümleridir.

Eserde rivayetler muhtevanın doğal bir sonucu olarak, fikhî ihtilâflarda delâlet ve ihticâc bakımından ortaya konulmuşlardır. Hadis tasnifinin fikhî bablara göre gerçekleştirildiği musannef ve sünen türü eserlere benzer tarzda fıkıh konularını çerçevesinde oluştuğunu müşahede ediyoruz.²⁶³ Ayrıca hicrî ikinci asırdaki musannef/câmi' eserlerden farklı olarak eserin, kitâb ve bablar hâlinde ayrıldığı tespit ediyoruz.²⁶⁴ Örneğin kitâbü'z-zekât bâbü'n mine'z-zekât şeklinde bablara ayrılmıştır.²⁶⁵

Şu aşamada hadislerin fikhî tartışmaya müellifin zihninde var olan hiyerarşi çerçevesinde medar olduğunu hatırlatırken bu hiyerarşiyi kitabın hemen başından bir örnekle göstermek istiyoruz:

- a. Sabah namazının ortam aydınlandıktan sonra kılınacağına dair Hanefilerin kanaatinin erken dönemdeki izdüşümlerine rastladığımız ilk bölümde İmam Muhammed önce Ebû Hanîfe'den form olarak aktarılan ve mezhebinin konuya dair görüşünü bir anlamda serlevha olarak sunmaktadır. Söz gelimi öncelikle sabah namazının kılınacağı vakitle ilgili kanaati zikretmektedir. Ebû Hanîfe başta olmak üzere hüküm belirten isimleri zikrederken, fikhî hükmün oluşmasında otorite açısından katkısı bulunan ismi, bu fikhî yorumun aklî gerekçesinden bahsetmektedir. Bu bahsin yanında tercih edilen hükmü destekleyecek rivayetler²⁶⁶ bulunduğunu belirtmekle yetinmektedir. Bu noktada söz konusu

²⁶³ İhtilâf fî Mevâkîti's-Salât, Kitâbü'z-Zekât gibi.

²⁶⁴ Söz gelimi İbn Cüreyc'in Atâ b. Ebî Rebâh'tan fıkıh babları üzerinden hadis talim etmesinden sonra bablandırmaya yöneldiği noktasında tespitler için bk. Sülemî, a.g.m., s. 354.

²⁶⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 427.

²⁶⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. I.

rivayetleri âsâr başlığı altında topladığını belirtmeliyiz. Rivayetlerin geneli için ittisâl-inkıta' veya merfû-mevkuf olma açısından fark gözetilmeksizin âsâr ifadesinin tercih edildiğini görüyoruz.²⁶⁷ Bunun özellikle erken dönem rivayet üslubunda tercih edilen bir kullanım olduğunu düşünüyoruz. Âsârın kullanım çerçevesinin geniş oluşuyla ilgili Leknevi, haber ve hadis kavramlarının değerlendirilmesinde özellikle eser ibaresinin mevkuf ya da merfû fark etmeksizin Rasûlullah'a, sahâbeye veya tâbiîne dayandırılan yani onlardan rivayet edilen her şeye mutlak olarak verildiğini zikretmiştir.²⁶⁸ İtlakın muhaddislerin çoğunluğunun görüşü olduğunu belirtmiştir. Abdulfettah Ebû Gudde ilgili kitabın dipnotunda Rasûlullah'tan nakledilen duaların me'sûrât olarak adlandırılmasını da âsâr ifadesinin merfû rivayetlere karşılık gelmesi bağlamında örnek göstermiştir.²⁶⁹ Abdulfettâh Ebû Gudde âsâr ifadesinin İmam Muhammed tarafından sahâbe nakillerine ayrılmış bir kitaba isim olarak vermesinden yola çıkarak Horasan fukahâsının merfû rivayetlere hadis, mevkuf rivayetlere ise eser dediklerini ve bu noktada İmam Muhammed ve Gazzâlî gibi isimlerin bu yöntemi takip ettiklerini belirtir.²⁷⁰ Daha sonra Medine ehli ve İmam Mâlik'in sabah namazının hava aydınlanmamdan karanlıkta kılınması noktasındaki görüşünü aktarmış ve bu noktada onların rivayetlere dayandıklarını belirtmiştir. Fakat muhataplarının veya eleştiri yönelttiği Medine ehlinin delil aldığı rivayetlerin sened ve metin ayrıntısına dair bir veri sunmamaktadır. Medine ehlinin de bir kısım rivayetlere dayandığını belirttikten sonra ortada bir rivayet tenakuzunun varlığı izhar olduğundan Şeybânî, bu iki görüşü (isfar ve tağlis) destekleyen rivayet grupları bulunmakla birlikte kendilerinin isfarı tercih etmesinin

²⁶⁷ Örnekler için bk. Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 51, 100; c. 2, s. 409, 589.

²⁶⁸ Leknevî, *Zaferü'l-Emânî*, s. 4-5.

²⁶⁹ Tehânevî, *Kavâid fî Ulûmü'l-Hadis*, Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, s. 25.

²⁷⁰ Tehânevî, a.g.e., aynı yer.

sebeplerini aklî istidlal yoluyla rivayet dışı unsurlara dayanarak izah etmeye çalışır. Sahâbenin sabah namazını erken vakitte karanlıkta kıldıklarında kıraati uzattıklarını diğer bir grup sahâbenin ise isfârî yani hava bir nebze aydınlandığında kılmayı tercih ettiklerini, bu sayede de namaza gelenlerin ve namazdan ayrılanların oluşturduğu sirkülasyon sebebiyle o anda uyuyan veya namaz kılmayan herhangi birinin sabah namazı vakti olduğunu anlayacağını belirtir.²⁷¹ Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in sabah namazında Bakara sûresini okuduğunu bunun dışında sabah namazında mufassal sûreleri tercih edenlerin sabah namazını karanlık dağılmaya başladıktan sonra kılmaları gerektiğini belirtir.²⁷² Sahâbe kaynaklı bu istidlalin ardından müstefiz ve ma'rûf olarak nitelediği rivayet grubunu farklı senedlerle sıralar. Burada Şeybânî'nin sıraladığı merfû rivayetlerin bütünü için “hadis” terimini kullandığını belirtebiliriz.²⁷³

el-Hucce'de yer alan bir babın genel olarak hangi rivayet öğeleriyle ve hangi siyakla oluşturulduğuna yönelik yukarıda sunduğumuz özet tablodan sonra ve ihtilâfların merkezinde yer alan اسفروا بالفجر فانه اعظم للأجر “Sabah namazını güneş doğmasına yakın bir vakte bırakın, zira bu vakitte kılmak daha sevaptır.” rivayetinin hadis kitabiyatında yer aldığı bab başlıkları üzerinden bir mukayese yapmak istiyoruz:

Sünen-i Tirmizî'de yer alan tarik, namaz bölümünde “Sabah Namazının Geç Vakte Bırakılması” başlığı altında serdedilmiştir.²⁷⁴ Tirmizî'nin Şeybânî ile arasında var olan yaklaşık bir asırlık süre ve Şeybânî'nin salt hadis rivayetini gaye edinmediği göz önüne alındığında Tirmizî'nin bablandırmasının fikhî deteylandırmayı amaçladığı ve üçüncü asırda tevbibin bir anlamda doğal bir süreçle ayrıntıları yansıtmakla hadislerle ayrı ayrı

²⁷¹ Şeybânî, *el-Hucce*, aynı yer.

²⁷² Burada ihtiyara bırakılma yerine “yenbagî” şeklinde bir anlamda vücuba işaret edilmesi manidardır.

²⁷³ Şeybânî, *el-Hucce*, s. 3.

²⁷⁴ Tirmizî, “Salât”, 114.

daha kolay ulaşmaya imkân verdiği de anlaşılmaktadır. Rivayetin أَصْبِحُوا بِالصُّبْحِ فَإِنَّهُ أَعْظَمُ Ebû Dâvud varyantında ise hadis “salât” bölümünde “Sabah Namazının Vakti” şeklinde isfâr-taglis ayrımı zikredilmeksizin bablandırılmıştır.²⁷⁵

Hanefî fıkıh literatürünün oluşumunun erken dönemlerinden itibaren özellikle fikhî bahislerde birden çok varyantı bulunan rivayetleri sened veya muhteva yönünden zayıf addedilse bile amele delâleti ve ihticâc bakımından hasen seviyesinde görülerek dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Örnek olarak, İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr*'inde hayz müddetinin en az üç, en çok on gün olduğuna dair rivayeti tarik ve varyantlarının sayısal yayılımından dolayı “عدة احاديث” şeklinde tarik çokluğunun açıkça belirtilmesiyle aktarılması önemlidir.²⁷⁶

Bab başlıklarının hicrî üçüncü asırdaki tasnif dönemi eserlerinden farklı olarak bab başlığının altında serdedilen hadislerden çıkarılan hükmü yansıtmasının dışında daha önce de aktardığımız üzere farazi fıkıh yönteminin bir özelliğini başlıkta yansıtılmaya çalışıldığı bu sebeple de Medine ehli ile polemige medar kılınan ihtilâflı meselenin hükmünün başlıktan hemen sonra gelen görüşler bağlamında bizzat açıklanıyor oluşu doğrudan hadis tasnif eserlerinden farklı olarak hükmün başlıkta değil konunun muhtevasında ortaya konulduğunu göstermektedir. Büyük oranda hadis telif ve tasnifi amacıyla ortaya konulan ürünlerle fikhî bir değer ifade eden hadisleri tek başına kaynak değer olmayışı fıkıh sistematigi içerisinde önemli ve delil alınabilir bir kaynak olması hasebiyle hükme delil teşkil eden rivayetleri ortaya koymayı amaçlayan ve fikhî ihtilâfları merkeze alan *el-Hucce* gibi eserlerde rivayetleri sıralamanın tek bir konuyu veya tek bir fikhî hükmü ortaya koymayı değil tartışılan bağlamı ve bilhassa muhatap alınan Medine ehlinin rivayet kaynaklarından ziyade hükmi iddialarını ortaya koymayı amaçladığı için bab başlığını sadece mesele ile sınırlı tutmaktadır. Önemli sayıdaki başlığında hadis

²⁷⁵ Ebû Dâvud, “Salât”, 8.

²⁷⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, Dârü'l-Fikr, y.y., ts., c. 1, s. 143.

bulunmayışının bir izahı da kitabın fikhî bir gayeyle telif edilmiş olmasıdır. Örneğin âriye türü olarak bilinen ve mahsulünden bir süreyle yararlanılması için ihtiyaç sahibi çit komşusuna hibe olarak değerlendirilmek suretiyle devredilen arazinin satımı ile ilgili bölümde İmam Muhammed herhangi bir rivayet zikretmemekte herhangi bir nebevî uygulama veya sünnet kaynaklı bir hükme atıf yapmamaktadır.²⁷⁷ Rivayet zikredilmeyen bu kısımlarda bab başlığında konu edilen meselenin rivayet dışı unsurlarla ve aklî çözümlenmelerle ortaya konulmaya çalışıldığı gözlemlenebilir.²⁷⁸ Örneğin yukarıda ele aldığımız meselede İmam Muhammed asıl toprak sahibinin mülkiyeti değil ürünün kullanımını bir süreliğine hibe ettiğini belirterek bir anlamda gönüllü olarak bağışta bulunan bu toprak sahibinin o toprağı satmakta da özgür olduğunu belirtmektedir. Burada açıkça fikhî bir ilkeye atıf yapıldığı ve herhangi bir rivayet ögesinin dillendirilmediğı görülmektedir. Ayrıca belirtmek istediğimiz husus rivayete atıf yapılmayan bölümlerde ilgili konuların Medine ehli tarafından herhangi bir rivayet malzemesi ile delillendirilmediğinin altını çizmek durumundayız. İmam Muhammed Medine ehlinin herhangi bir rivayet malzemesine delil olarak atıf yapmadığı bölümlerde rivayetle karşılık vermeye gerek görmediğini söylemek mümkündür. Burada ilgili konunun Medine ehline rivayete konu edilmesini söylerken kastettiğimiz sadece rivayetle delillendirme değil aynı zamanda o konuda herhangi bir rivayetin bulunup bulunmamasıdır.

3.2.2. Hadisleri Hüküm Olarak Nakletmesi

²⁷⁷ Bk. Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 549-554.

²⁷⁸ Söz konusu bölümde nâşir Kılânî'ye ait aralıksız beş sayfalık bir dipnot bulunması söylediğimizi örnek teşkil etmektedir

İmam Muhammed özellikle fiil babından Rasûlullah, sahâbe ve tâbîinden nakledilen sünnetleri ان kalıbıyla hususen üzerinde ittifak edilmiş ya da amel bakımından tevarüs edilmiş bir form olarak aktarır. Özellikle kabulü ve kendisi ile amel edilmesi bakımından belli bir şöhrete ulaşmış fiili sünnetlerde كان kalıbıyla bir sürekliliğe ve devamlılığa atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır. ان ibaresinin de bu bağlamda birden çok defa şahit olunmuş amelleri ifade ettiği anlaşılmaktadır. Örnek olarak bazı rivayetleri zikredebiliriz.

1- Rasûlullah'ın kaynağı olduğu fiilî sünnetleri²⁷⁹ hüküm olarak da senedli rivayet olarak da aktarmaktadır. Örneğin Rasûlullah ve ashabının -hüküm neshedilene kadar- namazda kendilerine selam verildiğinde karşılık verdiklerini ان kalıbıyla aktarmaktadır.²⁸⁰

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يردون السلام على من يسلم عليهم في الصلاة

“Resûlullah ve ashabı, bir dönem, namazda kendilerine selâm verildiğinde selâma karşılık verirlerdi.”

2- Merfû kaynaklı fiilleri senedsiz olarak ان ibaresiyle nakletmektedir. Rasûlullah'ın hastalığı sırasında oturarak namaz kılarken namazı kıldırın Hz. Ebû Bekir'in ve cemaatin ayakta kıldığını bu şekilde aktarmaktadır.²⁸¹

²⁷⁹ Sahâbîlerin kavli, fiilî ve takrirî türleriyle Rasûlullah'ın sünnetini naklederken kimi zaman Resûlullah'ın birkaç kelimeyle beyanını veya bir karelik eylemini bağlamıyla birlikte bazen sayfalarca olay içerisinde sunduğu, söz konusu merfû hükmün bir anlamda mevkuf öğeler arasında meczolduğu noktasındaki tespit için bk. Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, Doktora Tezi, UÜSBE, 2008, s. 100.

²⁸⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 147.

²⁸¹ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 126. İmam Muhammed oturarak namaz kıldırılmak zorunda kalan imama uyan cemaatin ayakta kılacağını delillendirirken Medine ehlinin ise ayakta namaz kıldırılmayacak imamın yerine başka bir kimsenin imâmete geçeceği kanaatinde olduğunu belirtir. İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid*'inde konuyla ilgili ifadelerde Mâlik ve ashabının oturarak imamlık yapmanın –hasta için de- uygun görmediklerini aktarır. Ayrıca İmam Muhammed'in de belirttiği gibi Rasûlullah'ın hastalığında Hz. Ebû Bekir'e “duyurarak” kıldırıldığı namazın mensuh olduğu yönündeki iddiaya da yer verir. Fakat yine tıpkı Şeybânî gibi Rasûlullah'ın vefatına yakın bir uygulamanın neshedilmiş olamayacağını aktarır. İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-Müctehid*, Dârü'l-Hadîs, Kahire, 2004, 1/162.

ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم صلى الى جنب ابي بكر فصلى ابو بكر قائما وصلى الناس بصلاة ابي بكر
قيامًا

Yukarıda metnini verdiğimiz rivayette Şeybânî'nin Rasûlullah'ın cemaatin kalanı ayakta iken oturarak namaz kıldığına dair yaptığı vurgudan önce dayanak aldığı ve Medine ehlini tâbi olmamakla itham ettiği rivayeti senediyle ve lafzen nakletmesi, delil aldığı veya tartışma içerisinde işlerlik kazandırdığı rivayetlerin, sünnetin delâletini kalın çizgilerle ortaya koymasının dışında bu vurgunun öncesinde ve sonrasında yer almasının önemi olmadığı açıktır.

İmam Muhammed sübût bakımından şüphe etmediği, üstelik, fiilî bir sünneti, temrîz sîgaları olarak ifade edilebilecek ibarelerin dışında kesin bir dilsel yargı ilke ortaya koymaktadır. İmamın dil ve belâgat yönünden intişara layık olmuş yetkinliğini²⁸² göz önünde bulundurduğumuzda, genel itibarıyla sünneti ve onu yansıtmaya potansiyeli olan rivayetleri aktarırken hangi lügavi siyak ve yapıbozum tercihlerini tercih ettiği, ne tür lafızlarla diyalektiğini inşa ettiği, bigâne kalınmayacak karineleri ihtiva etmektedir.

Hadis kitabiyatında Şeybânî sonrası tasnif döneminin “altın çağı” şeklinde nitelenen dönem üzerinde özel olarak *Kütüb-i Sitte*'de yaptığımız tarama neticesinde sahâbe arasında “nebevî sünneti” dahası nebevî sünnetin delâletini sarih bir biçimde vuzuha kavuşturmak amacıyla yapılan araştırma ve soruşturmalarda temelde Rasûlullah'ın fiilî sünnetlerinin detaylarına ulaşma amaçlı kullanılan kalıpların başında belâğ ibaresinin geldiği görülmektedir. Örneğin;

وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ أَزْهَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، أَرْسَلُوهُ إِلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فَقَالُوا: اقْرَأْ عَلَيْهَا السَّلَامَ مِنَّا جَمِيعًا،
وَسَلِّهَا عَنِ الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ صَلَاةِ الْعَصْرِ، وَقُلْ لَهَا: إِنَّا أَخْبَرْنَا عَنْكَ أَنَّكَ تُصَلِّيَنَّهُمَا، وَقَدْ بَلَّغْنَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ نَهَى عَنْهَا

²⁸² İmam Şâfiî'nin “Kur'an İmam Muhammed'in diliyle nâzil oldu denilecek olsa, bu söz onun fesahatinden dolayı, neredeyse, yanlış olmazdı.” dediği nakledilmektedir. Zehebî, *el-İber fî Haberi Men Gaber*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, c. 1, s. 234. Şeybânî'nin Arapça, nahiv ve matematik ilimlerinde otorite oluşuna dair tespit için bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, Dârü'l-Kalem, Dımaşk: 1992, 1, 238.

rivayetinde²⁸³ “Hz. Âişe’nin ikindi namazından sonra iki rekât (nâfile) kıldığı yönündeki yaygın haberin tahkiki için İbn Abbas, Misver b. Mahreme ve Abdurrahman b. Ezher’in, Âişe’ye (r.a.) ikindi namazından sonra iki rekât kıldığı bilgisinin ulaştığını fakat kendilerinin Rasûlullah’ın söz konusu namazdan nehyettiğini” belirtmişlerdir. Burada Rasûlullah’ın hükmüne/sünnetine işaret etmesi açısından **بَلَّغْنَا أَنَّ** kalıbını kullanmaları önemlidir. Hadis metninin son kısmında Rasûlullah’tan kavlen aktarıldığına göre Ümmü Seleme’nin Allah Resulü’nü ikindi namazının farzından sonra kılarken gördüğü iki rekâtın, Rasûlullah’ın ziyaretçilerinden dolayı kılmadığı öğle namazının son sünneti olduğu beyan edilmiştir.²⁸⁴ Ayrıca mezkûr üç sahâbînin aralarından birini bir sünnetin tespiti veya tahkiki adına (sünnete delâlette otorite gördükleri) başka bir sahâbîye göndermeleri mâruf bir sünnet olarak telakki edilebilecek, ikindi namazından sonra iki rekât nâfile namazın nefyi, müteahhir dönemde şârihlerce ahad haberin amelde hücciyetine dayanak olarak yorumlanmıştır.²⁸⁵ Dikkat çekmek istediğimiz husus sahâbî dilinde sünnet beyanı için kalıplaşmış bir ifade olarak **بَلَّغْنَا أَنَّ** kalıbının temekkün ettiği.

Bu kalıbın sahâbe kullanımında yer almasının dışında genel olarak mürsel rivâyetlerin şablon ifadesi olduğu da gündeme getirilmelidir. Tâbiîn tabakasından sahâbî râvi zikredilmeden Rasûlullah’ın fiilî veya kavli sünnetleri nakledilirken sübûtuna güvenilen sünnetlerin beyanı rivayetlerde kesinlik ve genellik bildirecek ibarelerle aktarılmıştır. **بَلَّغْنَا أَنَّ** kalıbı bu kesinlik ifadelerinin başında gelmekte ve merfû versiyonlarla mukarene edildiğinde sübûtuna güvenilen sünnetlerin naklinde tercih edilmektedir.

²⁸³ Buhârî, “Sehv”, 8.

²⁸⁴ “أَتَانِي نَاسٌ مِنْ عَبْدِ الْقَيْسِ، فَسَعَلُونِي عَنِ الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ فَهُمَا هَاتَانِ” Buhârî, “Megâzî”, 70; Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 297; Ebû Dâvûd, “Tatavvu”, 298.

²⁸⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut, III/106-107.

Söz gelimi otlatma için tahsis edilen arazilerle ilgili ‐Himâ (bir araziyi koruma altına almak) Allah ve Resûlü’ne aittir.” hadisinde²⁸⁶ merfû ifadeden sonra بَلَعْنَا أَنْ girizgâhıyla Nakî’ bölgesinin Rasûlullah tarafından korumaya alındığı İbn Şihâb’ın ifadesi olarak yer almıştır. Zira rivayetin Ebû Dâvud’da aynı senedle geçen metninde Nakî’ bölgesinin Resûlulullah tarafından korumaya alındığı İbn Şihâb’ın sözü olarak بلغنيlafzıyla aktarılmaktadır.²⁸⁷

3- Şeybânî, İbn Ömer’in bineğinden inip vitir namazı kıldığını ve bu noktada Peygamberimizden birçok rivayette bulunduğunu belirtir. İmam Muhammed İbn Ömer’in uygulamasına dair rivayeti içerik olarak ان kalıbıyla nakle ederken Hz. Peygamber’den bu konuda rivayet edilen hadislerin içeriği hakkında bir bilgi vermez.²⁸⁸

وينزل قبيل الفجر فيوتر بالأرض..... ان ابن عمر كان

كان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما يصلي التطوع على راحلته ايماءا ايما توجهت به فاذا كانت الفريضة او الوتر نزل فصلى²⁸⁹

‐İbn Ömer nâfile namazı binitinin döndüğü yönde ima ile kıları, farz ve vitir namazlarında ise binekten inerdi.‐

Sonuncu rivayette görüldüğü gibi tahkiye olarak sahâbe kaynaklı bir fiili aktarırken kâne kalıbını kullanmaktadır.

Yukarıdaki örnekler, İmam Muhammed’in sistematüğinde sahâbenin uygulamasının sünnete dayandığına dair bir karine bulunması hâlinde hadislerin ayrıntısına girmeme yöntemini izlediğini göstermektedir. İmam Muhammed bu

²⁸⁶ Buhârî, ‐Müsâkât‐, 11. بَلَعْنَا وَقَالَ: بَلَعْنَا «لَا حَمَى إِلَّا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ» وَأَنَّ عُمَرَ «حَمَى السَّرَفِ وَالرَّيْدَةَ» «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَمَى النَّبِيْعِ»، وَأَنَّ عُمَرَ «حَمَى السَّرَفِ وَالرَّيْدَةَ»

²⁸⁷ Ebû Dâvûd, ‐Harâc‐, 40. Rivayetin senediyle ve irsâl-mevsul durumuyla ilgili ayrıntılar için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Risâle Âlemiyye, Thk. Şuayib Arnaût-Âdil Mürşid, 7/496; Kastallânî, *İrşâdû's-Sârî*, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriye, Kahire, 1905, 4/205 vd.

²⁸⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, I,188.

²⁸⁹ Bu bölümde ilgili rivayette İbn Ömer’in seferî iken farz namazları iki rekât olarak kıldığı da aktarılmaktadır. Şeybânî, *el-Hucce*, Aynı yer.

örnekte de görüldüğü üzere birçok yerde ele aldığı konuda delil olarak değerlendirilebilecek birden çok rivayetin bulunması hâlinde sadece sahâbî uygulamasıyla, merfû veya mevkuf olsun, kalıplaşmış bir rivayetle yetinmektedir.

3.3.3. Rivayetleri Kaynağı Bakımından İsimlendirmesi

İmam Muhammed sünneti ana delil kaynaklarından biri olarak görmekte ve bu delâleti ortaya koymaya çalışırken farklı metotlar izlemektedir. Kimi zaman hadis metnini doğrudan nakletmekte kimi zaman da hükme kaynaklık eden kısmı aktarmaktadır.

Bazı eserlerin fikhî hadislere inhisar edilmiş olduğu kabul edilse bile *el-Hucce* gibi eserler salt olarak fikhî bir meseleyi hadis delâletinin de yer aldığı deliller bütünlüğü içerisinde sunmak yerine belirli bir ekol veya muhatap kitleyi yine hadislerin delâletinden de yararlandığı bir bağlam içerisinde ilzam etmeyi amaçlamıştır.

3.3.1. Merfû Hadis Kullanımı

İmam Muhammed merfû hadisleri aktarırken daha önce değindiğimiz gibi kimi zaman bir ilke olarak sünnet kalıbında kimi zaman da bir söz veya fiil olarak rivayet sîga ve siyakıyla aktarmaktadır. Örneğin:

1-Yüzük, mushaf kılıç gibi maddelerin alım satımında, üretildikleri hammaddelerin faiz bakımından durumlarını irdelediği bölümde meşhur faiz hadisi

başlığıyla bilinen altının altınla gümüşün de gümüşle aynı ölçek ve oranda takas edilebileceğini fakat aynı 2 üründen birinin fazla olması hâlinde faiz oluşacağını bildiren ve farklı lafızlarla *Kütüb-i Sitte* imamları tarafından nakledilen hadislerin sadece “Altın altınla gümüş de gümüşle aynı ölçekte takas edilir kısmını aktarmıştır.²⁹⁰ Hadisi Rasûlullah’tan aktarırken ve sened zikretmemiştir. Hadisin zikredildiği konu başlığı ile doğrudan alakalı olmadığı fakat işlenen konunun tartışılması bağlamında bir anlamda siyakın bu hadisin zikrini gerektirmesiyle İmam Muhammed'in daha önce de belirtildiği üzere delâletinden ve sübûtundan herhangi bir şüphe duymadığı bunun yanında muhatabı olan Medine ehlinin de ihticâc ettiği hadislerden delil getirdiği ve herhangi bir sened veya metin bakımından yan karineye ihtiyaç duymadığı, bir anlamda fıkıh sistematığı içerisinde ve menhec dâhilinde birer fıkıh ilkesi hâline gelmiş olan rivayet malzemesini özellikle Rasûlullah'a isnadı sübût bakımından kesine yakın bir otorite ile ortaya konulduğunda sened zikretmeye gerek görmediği anlaşılmaktadır. Konunun devamında senedli hâlinde zikredilen rivayetlerin İbrâhim en-Nehaî'nin kanaatlerini yansıtan maktû rivayetler olduğu fakat konu bağlamında ilgili başlıkla doğrudan alakalı olduğu gözlemlenmiştir. Dolayısıyla *el-Hucce*'de tartışılan konunun içeriğine doğrudan uyan tâbiîn, sahâbe veya Rasûlullah kaynaklı olması fark etmeksizin herhangi bir rivayet malzemesinin senedli olarak nakledilmesine özen gösterildiği fakat konu ile doğrudan ilgili olmayıp yan bir bilgi hüviyetinde aktarılan ve genelde hüküm veya ilke hüviyeti içeren rivayetlerin yine kaynağı fark etmeksizin bir spot cümle olarak ve senedsiz nakledildiği gözlemlenmiştir. Zira Saîd b. Ebî Arûbe-Ebû Ma'şer el-Kûfî ve Abbâd b. Avvâm-Ömer b. Âmir-Hammâd tarikleriyle²⁹¹ aktarıldığına göre İbrâhim en-Nehaî ziynet ile süslenmiş kılıcın gümüş ile takas edilmesinde ziynetin oranın gümüş ile aynı olmadığı durumda cevaz verdiğini aktarmaktadır. Burada görüldüğü üzere kılıç yüzük ve mutfak

²⁹⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 575

²⁹¹ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 577-578.

gibi eşyaları süslemelerinin hammaddeleri ile baz alındığında nasıl alışveriş ürünü hâline geleceği konusunda doğrudan bir içerik mevcuttur. Ayrıca konu ile alakasının mübaşeretini dışında daha önce de belirttiğimiz üzere Medine ehli tarafından da meşhur ve ma'rûf bilinen hadis malzemesi olmanın ötesinde artık bir sünnet ilkesi hâline gelmiş hadislerin naklinde sened zikrinin özellikle fıkıh konuları ve fıkıh kitaplarının özellikleri dikkate alındığında zait görüldüğü anlaşılmaktadır.

3.3.2. Mevkuf/Maktû Rivayet Kullanımı

Fıkıh ehlinin hadislerin nassen delâleti de denilebilecek ve zahiren görünür olan hükümlerine bağlılıklarına atıf yapılarak sahâbe, tâbiîn ve derece derece daha sonraki dönemlere atıfla kaydettikleri hükümler bakımından derlemelerinin merfû hadisleri dışarıda bırakılmasının mümkün olmadığı da hatırı sayılır bir yorumdur.²⁹²

İmam Muhammed'in de kimi bölümlerde konu ile ilgili birden fazla rivayet olması durumunda bir rivayet malzemesinin çokluğuna dayanarak ve bunun verdiği özgüvenle bu rivayetlerden sadece birisini naklettiği ve her zaman merfû veya mevkuf rivayetleri öncelemediği anlaşılmaktadır.

1-Zira buğday ile hurmanın takas edilmesi konusunda daha önce değinildiği üzere aldatma türü satışa girebilecek uygulamalarda Süfyân b. Uyeyne- Amr b. Dînâr yoluyla Ebü'ş-Şa'şâ'dan tahkiye üslubuyla aktarılan bir fetvanın bu derece önemli bir noktada ve böylesine senedle nakledilmesi aktardığımız hususu açıklar niteliktedir.²⁹³

²⁹² Özafşar, *Fikhî Hadisler*, s. 28.

²⁹³ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 589

2-Seleme akdinin cevazı konusunda Medine ehli ile Hanefiler arasında var olan tartışmalara değinilen bölümde İmam Muhammed bu tür akdin câiz olduğuna dair kanaatini İbn Abbas'tan mevkuf bir rivayetle desteklemektedir. Bu söz konusu mevkuf rivayeti Ebû Hanîfe'den Ebû Osman- Saîd İbn Cübeyr-İbn Abbas kanalıyla yani munkatı' olarak aktarmaktadır.²⁹⁴ Ayrıca İbn Abbas'ın söz konusu uygulama hakkında ma'rûf ve cemil ifadelerini kullanması ve bunların İmam Muhammed tarafından ilgili bağlamda aktarılması konular dahilinde nakledilen hadislerin veya fetva nakillerinin amele medar olma noktasındaki değeri ile önemli olduğunu göstermektedir. Ele aldığımız kitabın bir hadis kitabı olmayıp bir fıkıh eseri olduğunu üstelik bu fıkıh işleyişinin de muhatap alınan Medine ehli ile vuku bulmuş tartışmaların tenkidî bir üslupla ele alınmasıyla ortaya konulduğunu tekrar tekrar hatırlatmak istiyoruz. Burada örneklerle de aktardığımız üzere çoğu zaman senedsiz verilen nakillerin İmam Muhammed'in farklı eserlerinde veya dönemi de dâhil olmak üzere farklı telif amaçlarıyla ortaya konan eserlerde senedli veya senedsiz munkatı' veya muttasıl nakledildiğini belirtebiliriz. İmam Muhammed çoğu zaman munkatı olarak verdiği bir rivayeti eserin farklı yerlerinde tekrar zikretmektedir. Fakat tıpkı İmam Muhammed gibi cedel üslubuyla ortaya konmuş kitapların bulunduğu *el-Ümm* kitabı daha önceki bölümlerde de örneklerini verdiğimiz üzere muttasıl ve munkatı' rivayetleri farklı varyantlarla bir arada ortaya koymaktadır. İmam Muhammed ise rivayetleri çoğu zaman amele olan mutabakat noktasında fakat bununla birlikte senedine ve müntehasına önem vererek aktarmaktadır. Hadis içeriği ile kullanılan reddiye tarzı fıkıh literatürünün henüz gelişim aşamasında oluşuyla İmam Muhammed'in bu alanda özgün tarzda eser verişine bağlamak mümkündür.

İmam Muhammed mevkuf rivayetlere atıf yaparken fıkıh usulündeki deliller hiyerarşisi bağlamında belirli bir sıra gözetmeden daha önce yukarıda farklı kaynak

²⁹⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 591.

değere sahip rivayetler açısından da ortaya koyulduğu üzere ihtilâf edilen meselenin ele alınan bağlamının detay ile ilgili gerekli gördüğü metinsel şartlar çerçevesinde zikreder. Bu bağlamda selem akdi ile ilgili Medine ehli ile Hanefiler arasındaki tartışmada İmam Muhammed bu tür akdin bir nevi sulh olduğunu sulhun ise Hz. Ömer'den nakledildiği üzere²⁹⁵ bir helâli haram veya bir haramı helâl kılmadıkça geçerli ve câiz olduğu yönünde kanaat ortaya koymuştur. Burada söz konusu naklin herhangi bir cezm sîgası veya rivayet nakline örnek bir ifade olmaksızın لقد قال sîgası ile Hz. Ömer'in bu sözü söylemiş olmasına değil bir fıkıh ilkesi hâlinde sulhun dinin temel unsurlarıyla açık bir uyuşmazlık doğurmadığı takdirde geçerli olduğu şeklindeki usul sistematığına güçlü bir vurgu yapmaktadır. Bu tip fıkıh kaidesi içeren unsurların daha sonraki dönemlerde cezm sîgası olarak görülebileceği fakat fıkhu'l-hadîs bağlamında değerlendirildiğinde tasnif dönemi sonrasındaki hadis edebiyatıyla doğrudan bir uyuşma arz etmeyen bir kullanımla söz konusu rivayetin sadece sübûtu ile değil delâleti ile de konuya kaynaklık ettiğine güçlü bir vurgu söz konusudur.²⁹⁶

Önemli olan bir diğer husus bazı rivayet unsurlarının tıpkı Rasûlullah'a dayandırılan merfû rivayetlerde olduğu gibi kimi zaman senedli bir rivayet hâlinde kimi zaman ise bir fıkıh ilkesi olarak veya sloganik bir ifade şeklinde nakledildiğidir. Sahâbe ve tâbiîn kavillerinin de fikhî ihtilâflı meseleye veya fetvaya medar olduğu hâliyle kimi zaman bir kalıp ifade kimi zaman da senedle aktarılmaktadır. Örneğin selem akdi ile ilgili ihtilâflarda İbn Abbas'ın akidi gerçekleştiren taraflardan satın alan kimsenin bir miktar ön ödeme yapmasını câiz gördüğü hatta bunu ma'rûf hâlinde isimlendirdiği anlaşılmaktadır.²⁹⁷ İbn Abbas'ın selem akdi ile ilgili önden verilen peşin ücretin re'su'l-mâl (ana para) isimlendirildiği ve bu uygulamanın iki farklı yerde İmam Muhammed

²⁹⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 595.

²⁹⁶ İbn Salâh, sened zikredilmeksizin cezm sîgasıyla aktarılan rivayetlerin muallak olarak isimlendirilen bu yola başvuranın rivayete duyduğu güvenin işareti olduğunu belirtir. İbn Salâh, *Mukaddime*, s. 24.

²⁹⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 591.

tarafından ortaya konan bu iki farklı aktarımda ma'rûf ve cemil ifadelerinin uygulamanın doğrudan nebevi sünnete değil toplumsal bir uygulamaya karşılık geldiğini dolayısıyla uygulamanın kabulünde toplumsal bir kolektif gerekçenin varsayıldığı anlaşılmaktadır. Burada görüldüğü üzere sadece sünnet malzemesi değil fikhî bir detay olarak sahâbe fetvalarını da rivayet üslubu dışında müteahhir dönemde de klasik fıkıh literatüründe tercih edilen hadis/sünnet malzemesinin aktarım biçimiyle tasnif dönemi hadis edebiyatıyla benzeşen hadis rivayet aktarım metotlarının bir arada aktarıldığı bu yöntem sentezinin de kitabın telif amacının sadece Hanefî mezhebinin ortaya koyduğu fikhî görüşlerin sünnet malzemesindeki dayanaklarını bulan ve sonraki dönemlerde *Şerhu Meâni'l-Âsâr* gibi örnekleri bulunan hadislerle fıkıh literatürünü ve daha çok mezheplerin kendi sistematiklerini sünnet malzemesi üzerinden meşru hâle getirmesi amacıyla ortaya konan çalışmaların bir ürünü olmaktan ziyade doğrudan erken dönem fıkıh literatüründeki başlıkları da kapsayan bir metotla yeri geldiğinde hadis malzemesi ile yeri geldiğinde de aklî istinbatla geniş kapsamlı bir fıkıh polemiği ortaya konulmuştur. Bu minvalde özellikle sahâbe fetvalarının çoğu zaman senedsiz nakledildiğini ve modern dönemdeki bazı çalışmalarda iddia edildiği gibi belli bir hiyerarşik üzerinden temellendirilmediği anlaşılmaktadır. Zira İmam Muhammed'in Medine ehli ile ortaya koyduğu diyalektik yöntemin de dayanak belirlediği deliller her zaman fıkıh usulünde Kur'an sünnet icmâ kıyas olarak formüle edilen sıralamayla yüzde yüz bir uyum arz etmemektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi tartışmanın bağlamı ve çoğu zaman rivayet dayanaklarına yer verilmeyen Medine ehlinin ihticâc ettiği delilleri de göz önüne alınarak polemik malzemesinin öncelendiği şeklinde bir çıkarım yapmak mümkündür.

a. İmam Muhammed Hz. Ömer'den aktardığı sözü eserinin farklı bölümlerinde Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı mektubu senedli zikretmiştir. Söz konusu pasaj hadis ve fıkıh literatüründe Rasûlullah'tan aktarılmış merfû rivayet şeklinde senedli ve senedsiz aktarılmış aynı zamanda tıpkı *el-Hucce*'de olduğu gibi Hz. Ömer'in valisi Ebû Mûsâ el-

Eş‘arî’ye yazdığı ve içerisinde fıkıh usulü detaylarının neredeyse ilk nüvelerini serdettiği meşhur mektubuna atıfla aktarılmıştır.

Söz gelimi Taberânî *el-Mu‘cemü’l-Kebîr*’inde söz konusu rivayeti Rasûlullah’tan aktarılan merfû bir rivayetin bir kısmı olarak şu şekilde nakletmektedir: “Müslümanlar akitlerinde şartlarına bağlıdırlar fakat haramı helâl, helâli haram kılan şartlar bundan müstesnadır. Yine sulh insanlar arasında var olan ve geçerli bir uygulamadır fakat haramı helâl, helâli haram kılan sulh bundan müstesnadır.”²⁹⁸ Taberânî rivayeti aktarırken senedde Muhammed b. İshak b. Râheveyh-babası-Ebû Âmir el-Akadî-Kesîr b. Abdullah el-Müzenî-babası-dedesi kanalıyla muttasıl olarak aktarmaktadır.²⁹⁹

Görüldüğü üzere rivayet sonraki dönemlerde İmam Muhammed aktardığı senedle aktarılmış burada İmam Muhammed’in atıf yaptığı şekle benzer olarak Hz. Ömer’in Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye yazdığı bir mektubun parçası hâlinde nakledilmiştir. Bu ifadenin Hz.Ömer’in Rasûlullah’tan duyduğu bir fikhî kaide olması kuvvetli bir çıkarım olacaktır. İmam Muhammed’in sadece Hz.Ömer’e atıf yapıp senede atıf yapmaması da hem telifte bulunduğu dönemin erken dönem olması hasebiyle söz konusu rivayetin bir anlamda meşhur- müstefiz vasfıyla dolaşımında olduğunu hem de bir fikhî kaydı olarak muhatabı olan Medine ehline zaten kaynak bakımından biliniyor oluşuna delâlet etmektedir.

b. Satın alınan bir malın ölçülmeden tekrar satılmaması gerektiğine dair hadisi herhangi bir sened zikretmeden ve daha sonra hicrî üçüncü asırda İmam Müslim gibi

²⁹⁸ Taberânî, Ebû’l-Kāsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (ö. 360/971), *el-Mu‘cemü’l-Kebîr*, XVII, 22.

²⁹⁹ Mesela Beyhakî’nin *Sünen*’inde ise rivayet, İmam Muhammed’in atıf yaptığı Hz.Ömer kaynaklı ve mevkûf olarak nakledilmekte fakat İmam Muhammed’den farklı olarak nakledilen bu mektup senedli bir şekilde aktarılmaktadır. Buna göre Ebû Tâhir el-Fakih-Ebû Hamîd b. Bilâl-Yahyâ b. Rebi’ el-Mekkî-Süfyân b. Uyeyne-Ebû İdrîs el Üveydî-Saîd b. Ebî Arûbe kanalıyla yine Ebû Bürde’nin aktarımıyla Hz. Ömer’in mektubundan nakledilmiştir. Burada söz konusu rivayet yine mektubun bir parçası olarak فيه ifadesi ile bir bütünün parçası olduğuna vurgu yapılarak İmam Muhammed’in aktardığı lafızla aktarılmıştır. Beyhakî, *Sünen*, XI, 526.

isimler tarafından farklı lafızlarla rivayet edilen “Kim bir malı satın alırsa ona ölçmeden bir başkasına satmasın.” şeklindeki rivayeti nesie tarzı veresiye satış ile peşin satışı ifade eden nakd ıstılahının ehl-i Medine tarafından farklı değerlendirilmesine eleştiri olarak zikreder. Yine bir polemik dahilinde hadisi sadece delil olması bakımından zikretmekle ve yine sadece bunu Rasûlullah'ın söylediğini belirterek merfû oluşuna herhangi bir sened zikrinde bulunmadan işaret etmektedir.³⁰⁰

Söz konusu rivayetin özellikle *Kütüb-i Sitte* döneminden itibaren içinde bulunduğu serencamı dikkate aldığımızda rivayetin merfû oluşu konusunda İmam Muhammed ile daha sonra tasnif dönemindeki hadis musannefleriyle herhangi bir ihtilâf yaşamadığı ortaya çıkmaktadır. Hadisi İmam Muhammed'e en yakın lafızla zikreden İmam Müslim, rivayeti³⁰¹ İbn Ebî Şeybe-Ebû Hureyre-İshâk b. İbrâhim kanalı ile aktarmaktadır. Burada rivayet musannif tabakasından sonra merfû rivayet olarak Rasûlullah'tan aktarılmaktadır. Müslim'de bulunan varyanttan farklı olarak doğrudan İmam Muhammed'in *el-Hucce*'sinde zikredilen şekilde rivayet merfû olarak geçmektedir. Buhârî'de yer alan varyantta ise yine Mûsâ b. İsmâil kanalı ile aktarılan rivayet Ömer'den aktarılmakta fakat bu defa Rasûlullah'ın yasaklamasına içerir bir tarzda fiilî sünnet olarak veya bir takrir-i yasaklama olarak aktarılmaktadır.³⁰² Burada Buhârî'nin *Sahîhinde* zikrettiği rivayetin mana olarak İmam Muhammed ve İmam Müslim'in naklettiği varyanttan farklı ölçü yerine kabzetme anlamı taşıyan ve bir kimsenin sahip olmadığı bir ürünü satmasını nehyeden ifadeler olarak hadiste يستوفي fiilleri kullanılmaktadır. İmam Muhammed'in söz konusu pasajdaki açıklamalarında bu iki ifade arasında bir fark görmediği burada kastedilenin bir kimsenin bir mala sahip olmadan yani onu kabul etmeden ölçülmesinin mümkün olmadığı noktasında düğümlendiği ve bu ifadenin bir

³⁰⁰Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 697.

³⁰¹ Müslim, “Büyû”, 31.

³⁰² Buhârî, “Büyû”, 64.

malın veresiye veya peşin satılmasına engel teşkil etmediği şeklinde anlaşılmıştır. İmam Müslim'in farklı varyantlarında ölçü yerine kabz ifadelerinin geçmesi, söylediğimizi doğrular niteliktedir. Burada İmam Muhammed'in tasnif döneminden itibaren meşhur hâle gelen ve bir anlamda Hanefî usulündeki ifadesi ile müstefiz olan bir rivayeti daha çok ihtilâflar bünyesinde herhangi bir senede yer vermeden aktarmak suretiyle rivayetin hem amel edilebilirlik manasında hem de sübût ve delâlet noktasında hatırı sayılır bir otoriteye sahip olduğunu bir ön kabul olarak zikretmesi olarak anlayabiliriz.

3.4. İhtilâfların Rivayet Üslubuna Etkisi

el-Hucce'nin daha önce dikkat çekilen diyalektik yanı, rivayetlerin serdinde tartışmanın odağında yer alan fikhî meselenin belirleyici saik olmasını zorunlu kılmıştır. Herhangi bir hadisin konunun akışı içerisinde ihtilâflı meseledeki konumuna göre kimi zaman senedsiz, kimi zaman konu öncesinde serlevha hâlinde kimi zaman da nebevî sünnetin tevârüs yoluyla ittifak edilen bir hükmü olarak nakledilmektedir.

Öte yandan fıkıh kitaplarının erken dönem ürünlerinden itibaren özellikle Hanefî mezhebinin teşekkül aşamasına denk gelen imâmeyn döneminde hadis tedvîni üçüncü asır sonrasındaki sistemli hâline kavuşmadığı için imamların dayandığı hadis malzemesi mezhebin kendi tedavülü içerisinde elde edilen ve çoğunlukla şifahi olan malzemeye dayalıdır.³⁰³ Rivayet üslubu açısından dikkatimizi çeken husus, eserde yer alan bir kısım rivayet öğelerinin sahâbînin hadisten istinbat edilen hükümdeki rolünü yansıtan şekilde diyalog formunda ve merfû şekilde aktarılmasına rağmen sahâbî râvi de dâhil belağ sîgası

³⁰³ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 162.

ile ilk naklettiği yerde herhangi bir sened unsuruna yer verilmemesidir. Buna göre İslâm öncesi dönemde yer altında bulunan ve az veya çok bir çaba sonucu çıkarılan ürünlerin Rasûlullah'ın “ وكذلك بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في الركاز الخمس فقيل يا رسول الله وما ” و الركاز فقال المال الذي خلقه الله تعالى في الارض يوم خلق السموات والارض في هذه المعادن ففيها الخمس

“Rikâzdan beşte bir vergi alınır. Rikâz nedir diye sordular. Resûlullah: “Allah’ın yeri ve göğü yarattığı gün, onları yarattığı gibi, yerin altında yarattığı hazinedir. Madenlerde de aynı şekilde beşte bir vergi vardır.” dedi.”³⁰⁴ hadisindeki kapsama girmediğini belirtir. Yani Şeybânî rivayeti sadece bir hüküm olarak değil aynı zamanda bir hadis içeriği olarak aktardığı bölümlerde de görüşüne delil olan hadisi bir sürmanşet olarak başlangıçta sunmayı bir yazım yöntemi olarak öne çıkarmış gözükmektedir. İmam Muhammed, rikâz kapsamına altın ve gümüş dışında madenlerin de girdiğine dair Hanefî mezhebinin temel tercihinin³⁰⁵ yansıtan rivayetin sadece konu ile ilgili kısmını zikretmektedir. Bu noktada muhaliflerinin hadis rivayetlerini nakletmede pek cömert bir yol izlemeyen İmam Muhammed, Medine ehlinin fikhî kanaatlerinin hadis dışındaki aklî gerekçelerini zikretmeyi bir problem olarak değerlendirmektedir. Söz konusu hadisi, madenlerin kapsamına giren rikâz türünden sayılmayacağı noktasındaki itirazlarına yer verir.³⁰⁶ Daha sonra Buhârî’de Abdullah b. Yûsuf- Mâlik-İbn Şihâb-Saîd b. el-Müseyyib- Ebû Seleme b. Abdurrahman- Ebû Hureyre tarikiyle yer alan³⁰⁷ “ العجماء جُبَارٌ وَالْقَلَيْبُ جُبَارٌ ” و الرجل جُبَارٌ وَالْمَعْدَنُ جُبَارٌ وَفِي الرِّكَازِ الْخَمْسُ

“Hayvanların verdiği zararda tazmin yoktur. Kuyuya verilen zararda tazmin yoktur. Toynakla verilen zararda tazmin yoktur. Madene verilen zararda tazmin yoktur. Rikâzda (define)” rivayetini Ebû Hanîfe-Hammâd-Nehaî kanalıyla vermektedir. Metnin

³⁰⁴ Mâlik, Muvatta’, Şeybânî Rivayeti, “Rikâz”, c. 1, s. 119, had. no. 339.

³⁰⁵ Hanefîlerin konu ile ilgili kanaatleri için bk. Aynî, *el-Binâye Şerhu’l-Hidâye*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000, c. 3, s. 405.

³⁰⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 431.

³⁰⁷ Buhârî, “Zekât”, 66.

akışı içerisinde Şeybânî ilgili rivayeti diğer eserlerinde, yazım gayesiyle doğru orantılı olarak, farklı biçimlerde sunmuştur. Örneğin *el-Asl*'da yine Ebû Hanîfe-Hammâd-Nehâî kanıyla maktû olarak zikretmektedir.³⁰⁸

- İmam Muhammed sabah namazının vakti ile ilgili bir ihtilâf bağlamında ve konu özelinde delil aldığı rivayetleri farklı senedlerle farklı hocalarından zikretmektedir. Yukarıda ele aldığımız rivayetlerde Muhammed b. Ebân b. Sâlih- Muhammed b. Yezîd- Hişâm b. Sa'd el-Medenî ve Saîd b. Ubeyd et-Tâî kanıyla nakledilen rivayetlerde mevkuf ve merfû olmak üzere muttasıl rivayetler yer aldığı gibi sebep-i vürûda işaret eden veya sebep-i vürûd olmaksızın doğrudan sünnetin beyanına odaklanan ve doğrudan hüküm ifade eden hâlini yansıtan kısmın nakledildiğini de görmekteyiz. Hem hicrî ikinci asır bağlamında hem de İmam Muhammed'in eserinin diyalektik yönü açısından rivayetleri savunduğu görüşe delâleti bakımından bir dayanak olarak gördüğü eserini, rivayet nakletmenin ötesinde rivayetleri belli bir delâlet ve hiyerarşi içerisinde bir cevaplar bütünü olarak sunmayı amaçladığı, bunu yaparken daha sonra hadis sistematüğinde ıstılah hâline gelecek kavramları, benzeyen yönler, ile birlikte farklı anlamlarda kullanıldığı da anlaşılmaktadır. Zira yukarıda temas ettiğimiz üzere rivayet üslubu açısından farklılıklar barındıran fakat hüküm/içerik/kadr-i müşterek olarak tercih ettiği görüşe bir arada delâlet eden rivayetlerin bir çerçeve hâlinde mâruf olarak isimlendirildiği anlaşılmaktadır. Burada İmam Muhammed'in ma'rûf ve müstefiz kavramlarını sünnetin genel anlamda Hanefiler açısından hangi konumda durduğunu ortaya koyan ve sahâbe kavli, fetva, tevarüs edilen amel, sebep-i vürûd açısından merfû rivayeti karşılayan her türlü veriyi içine aldığı anlaşılmaktadır.³⁰⁹

el-Hucce üzerinden farklı bir mukayeseye yer vermek üzere *el-Muvatta*'ın Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetinde yer aldığı gibi, fikhî ayrıntıların İmam Mâlik'in şahsi

³⁰⁸ Şeybânî, *el-Asl*, c. 2, s. 115.

³⁰⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 5-6.

kanaatleri içerisinde çok sayıda yer almasıyla benzer şekilde³¹⁰ İmam Şeybânî'nin rivayetler, âsâr ve bunlar yoluyla ortaya koyduğu unsurlar dışında satır aralarına bir anlamda harmonik şekilde yaydığı yorumlarının çokluğu ile benzerlik arz etmektedir.

Her fikhî mezhep sistematığının üzerinde durduğu deliller binasının hadis ve sünnete bakan yönünün doğal bir inşa sürecinin sonucu olduğu söylenebilir de bu durumun mezheplerin rivayet sistematığının yalnızca kendilerine has isnadlarla kayıtlı olduğunu³¹¹ ifade etmemektedir. En azından İmam Muhammed'in *el-Hucce*'de ortaya koyduğu rivayet birikiminin bu genellemenin dışına çıktığı rahatlıkla söylenebilir.

Erken dönemlerden itibaren gerek re'y ehlini temsil eden Hanefî neslinin kurucu fukahâsının kanaatleri gerek özellikle fikhü'l-hadîs alanında hicrî ikinci asrın hemen başlarından itibaren otoritesi hatırı sayılır düzeyde kabul edilmiş olan Ali b. el-Medîni gibi isimlerin hadisle amel etmeyi hadisin sıhhati için bir standart olarak benimseyen farklı tenkit kriterlerinin daha sonra mütevâtir haber tartışmalarında ameli tevatür kapsamında değerlendirilecek olan ve ilk dönemlerde isnadlı bir şekilde nakledilmese bile fukahâ ve diğer ulemâ tarafından kabul gören yaklaşımların bu söz konusu kabulün icmâ türü bir uzlaşmaya konu olmasıyla mütevâtir bahsinde kendine yer bulmuştur.³¹² Ayrıca İbn Hazm gibi klasik dönem selef ulemâsının tevarüs ile gelen, dört mezhep müntesiplerince iddia edilen amelî detayların senedsiz nakledilmesinin söz konusu uygulamanın sıhhat bakımından problemlili olduğu yorumları, Keşmiri gibi yakın dönem Hanefî ulemâsınca, ilk dönemden itibaren çok sayıda topluluk tarafından nakledilen uygulamaların senedli veya senedsiz nakledilmesinin fark etmeyeceği şeklinde, eleştirilir.³¹³

³¹⁰ Dârekutnî, *Ehâdisü'l-Muvatta'*, Mukaddime, Mektebetü Ehli'l-Hadîs, Şârîka, y.y., ts., s. 4-5.

³¹¹ Özafşar, *Fikhî Hadisler*, s. 48-49.

³¹² Türkmânî, *Dirâsât*, s. 183.

³¹³ Keşmirî, *Neylû'l-Ferkadeyn*, Matbûati'l-Meclisi'l-İslâmî, y.y., ts., s. 104

Ayrıca doğrudan hadis eseri olmayan ve fikhî ihtilâfları inceleyen ve rivayetleri bu ihtilâf bağlamında bir deliller hiyerarşisi olarak aktaran *el-Hucce*'nin rivayet üslubunun sened ve metin bakımından kendi zamanına göre çok daha sistematik ve hatta tasnif döneminin tekamülüne kavuştuğu bir dönemde sened benzerlikleri ve lafız benzerlikleri ile aktarılmış olması hicrî ikinci asrın rivayet üslubunda hem senedin hem de rivayetlerin ittisâlinin önemli bir unsur olarak kapsamlı ve delâleti kuvvetli bir ipucu sunmaktadır.

Kitabın fikhî ihtilâfları deliller hiyerarşisi içerisinde nakletme olarak ele alan yöntemi rivayet malzemesinin orantısız dağılmasına sebep olmuştur. Bu, dönemin özellikle fikhî telif yönteminin bir yansıması olarak da görülebilir. Özellikle kitabın başlıklara ayrıldığı bölümleri daha sonra Hanefî fıkıh sistematüğinde de görüleceği üzere meseleci yaklaşımla ortaya konulduğu ve bu meseleci yaklaşımın bir sonucu olarak rivayet veya kanaat/görüş/kavil malzemesinden ziyade bu malzemenin konuya ne derecede delâlet ettiği daha önemli hâle gelmiştir. İctihada daha açık olan muâmelât ve büyû' işlemlerine yönelik bölümler daha genel ifade edersek iktisadi konular rivayetlere daha az yer verildiği aklî çıkarım ve örfî kullanımın öncelendiği bölümler olarak dikkat çekmektedir. Bu noktada eserin salt olarak konularla ilgili hadisleri nakletme biçiminde bir tasnif türünü öncelemediğini tekrar hatırlatmak istiyoruz. Zira hicrî ikinci asrın önemli bir bölümünde telif yöntemi olarak fıkıh konuların öncelendiği söylenebilir ki söz konusu kitapta İmam Muhammed diğer kitaplarından farklı olarak reddiye tarzı bir üslubu benimsemiştir. Bunun bir sonucu da bu tartışmaları bağlamında ele alınan rivayet malzemesini salt rivayet olarak değil konunun bünyesindeki bir malzeme olarak yer verilmesidir. İmam Muhammed'in *el-Hucce*'sinde İbn Cüreyc, Saîd b. Ebî Arûbe ve İmam Mâlik o dönemde telifi bulunan isimlerin varlığı, meselelerin bir sistematik dâhilinde ve rivayetleri de içerecek tarzda işlenmeye başlandığı ve polemik tarzı eserlerde dahi bu sistematüğün muhafaza edildiği anlaşılmaktadır. Sözelimi *el-Hucce*'de dinar ve

dirhemini ritil denen ölçek aracıyla takas edilmesi konusunda İmam Muhammed'in herhangi bir merfû veya mevkuf rivayete yer vermediği görülmektedir.³¹⁴

Burada söz konusu ettiğimiz kaynaklar türünden rivayetler yerine tâbîîn tabakasından Mücâhid'in bir fetvasına yine senedle yer verilmiştir. Fetvaların dahi kimi bölümlerde senedle verildiği bu yöntem, delil derecesi kuvvet derecesi olarak daha alt seviyelere indiğinde senedin veya rivayetin içeriği dışında rivayet dışı unsurlarını göstermenin önemini arttırdığını ortaya koyar niteliktedir. Senedin otoriteyi ve delâleti gölgede bırakan ve alt noktada değerlendirilmesine neden olan bir unsur olduğunu kastetmiyoruz. Asıl ortaya konulmak istenen sened veya dış karine unsurlarının ihtilâflar bağlamında ortaya konan tartışmalarda söz konusu delil ile muhatap kitlenin kayda değer bulmaması durumunda veya söz konusu rivayetin ameledilebilirlik noktasında fikhî sistematik içerisinde meşhur veya ma'rûf olma durumunu haiz olmadığında ortaya konulduğunu aktarmak istiyoruz.

Ramazanın son günü ile bayramın ilk gününü karıştırarak bayram günü de oruç tutan bir topluluğun ne yapması gerektiği hakkında ortaya konan tartışmalarda İmam Muhammed eserindeki usulün bir yansıması olarak öncelikle Ebû Hanîfe ve Medine ehlinin görüşlerini tipik sıralaması içerisinde zikretmektedir. Bu şekilde 30 günden sonra bayramın ilk gününde oruç tutan bir topluluğa içinde buldukları gün zarfında bayram hilali görüldüğü, dolayısıyla oruçlarının geçersiz olduğu güvenilir bir haberci tarafından haber verilirse söz konusu bu haberin topluluğa ulaşma vaktine göre oruçlarını bozma ve bayram namazını cemaat hâlinde eda etmeleri gerektiği rivayetler eşliğinde aktarılmıştır. İmam Muhammed'in de desteklediği ve Ebû Hanîfe'ye atıfla aktardığı görüş böyle bir topluluğun öğle vakti girmeden önce oruçlarının geçerli olmayışına dair haberi aldıklarında yine söz konusu vakit içerisinde yani güneşin zevalinden önce bayram namazını imam öncülüğünde kılmalarıdır. Fakat aynı topluluk bayram hilalinin

³¹⁴Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 585.

görüldüğüne dair haberi güneşin zevalinden sonra yani öğle vakti girdikten sonra aldıklarında oruçlarını bozmakla birlikte vaktin geçmesi münasebetiyle bayram namazını bir sonraki gün kılmalıdır. İfade ettiğimiz bu görüş Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşüdür.³¹⁵ İmam Muhammed'in Medine ehlinin konu hakkındaki kanaatini zikrederken onların güneşin zevalinden sonra geldiğine ve orucun geçerli olmadığına dair bayram hilali haberinin ardından söz konusu bu topluluğun bayram namazını kılmamış olacağını ve bir sonraki gün kılmayacaklarını açıklamıştır.³¹⁶

İmam Muhammed, Şu'be b. Haccâc-Ebû Bişr Ca'fer b. İyas-İbn Umeyr b. Enes İbn Mâlik senedi ile Rasûlullah'ın kendisine öğle vaktinden sonra bir önceki gün içerisinde hilalin görüldüğü haber verildiğinde bayram namazını bir sonraki günün sabahında kılınmasını emrettiğini aktarmıştır. İmam Muhammed'in rivayet tarzı açısından hadisleri sıralama yönteminde Medine ehlinin rivayetlerini zikretme yoluna gittiğini görüyoruz. Ayrıca çoğu zaman rivayetlerin senedlerini zikretmek ile birlikte metin hâlinde her zaman sistemli vermediği anlaşılmaktadır.³¹⁷

Madenlerden altın gümüş ve gümüş akçe türü ürünlerin zekâtının miktarı hususunda Medine ehli ile Ebû Hanîfe arasındaki ihtilâfları nakleden İmam Muhammed, Ebû Hanîfe'nin ganimet ve rikâz türü mallara nispetle madenleri de çıkarılan miktarı fark etmeksizin beşte bir oranında zekâta tâbi tutmuştur.

Medine ehli ise maden olarak yer altından çıkarılan ürünlerin zekâtında çıkarılan miktarın aynı değeriyle 20 dinara veyahut 200 dirheme tekabül etmesi gerektiğini düşünmektedir. Ayrıca söz konusu madenlerin çıkarılmaya belli bir süreç dâhilinde devam etmesi hâlinde ortaya konan zekât nisap miktarının her aşamada tahakkuk edişinde söz konusu beşte bir oranının verilmesi gerektiği noktasında Medine ehlinin kanaati

³¹⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 377.

³¹⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 378.

mevcuttur. İmam Muhammed'in itirazlarının temelinde Rasûlullah'ın özellikle insan müdahalesi olmadan yeraltında gömülü bulunan rikâz türü buluntular hakkında az veya çok miktar belirtmeksizin veya bir alt veya üst sınır belirtmeksizin beşte bir şeklinde oran belirlediğini aktararak bunun da Rasûlullah'tan kendisine ulaşan bir hadisle sabit olduğunu belirterek ortaya koymaktadır.³¹⁸

İmam Muhammed eserinin tartışma yönünü bir nebze daha ön plana çıkartarak hadisleri alışkın olduğumuz tarzda belegânâ sîgasıyla aktarmaktadır.³¹⁹ Rasûlullah'ın bu noktada mezkûr sîga ile kendisinden aktarılan rivayette hem rikâz türü ürünlerin zekât oranı olan beşte bir miktarını zikretmektedir. Hem de bu tür zekât konusu olan malların tanımını yapmaktadır. Buna göre rikâz türü madenler Allah'ın yeri ve göğü yarattığı ilk günden itibaren bizatihi yeryüzünde gömülü hâlde yarattığı dolayısıyla insan müdahalesi olmadan yeryüzünün Allah tarafından barındırdığı bir imkân hüviyetinde tanımlanmaktadır.

İmam Muhammed'in kimi zaman rivayetleri bir fikhî hüküm hâlinde naklettiğini belirtmiştik. Bu kullanımı farklı eserlerinde senedli rivayet formunda aktardığı fikhî verileri *el-Hucce*'de farklı tarzda zikrettiğini belirtebiliriz. Örneğin, dalından kopmamış veya henüz topraktan bitmemiş ürünlerin satımı konusunda Medine ehli ile aralarında vuku bulduğunu öne sürdüğü tartışmalara değinirken bu tip satımın Rasûlullah'ın nehyettiği belirtilen satış türüne (îne) benzediğini ortaya koyarak bunun sünnete aykırı olduğunu belirtmektedir.³²⁰ Aynı minvalde dikkatimizi çeken husus İmam Muhammed'in Medine ehlini eleştirirken karşı delil olarak herhangi bir rivayeti değil doğrudan Rasûlullah'ın verdiği hükmü senedsiz bir şekilde aktarmış olmasıdır. Bu da eserin genel çerçevesinde mündemiç olan diyalektik fıkıh kitabı hüviyetinden dolayı hadislerin fıkıh

³¹⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 428.

³¹⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 429.

³²⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 546.

kitaplarına göre ele alınmanın yanında bir tartışma dahilinde delil alınması muhtemel olan birer veri şeklinde kaynak değer noktasında önemsendiğini ortaya koymaktadır. Yani rivayet geliş yolundan ziyade içeriği ve ihtilâfa medar olan yönüyle serdedilmektedir. Örneğin İmam Muhammed içinde aldatma bulunan herhangi bir satımın Rasûlullah tarafından nehiy edildiğine dair rivayeti kendi *el-Muvatta'* rivayetinde senedli ve mürsel olarak nakletmektedir.³²¹ Tartışılması gereken önemli bir diğer husus *el-Hucce* özelinde birer fikhî hüküm olarak aktarılan rivayetlerin dışında İmam Muhammed'in farklı eserlerinde özellikle *Câmi-i Sagîr* ve *Câmi-i Kebîr* gibi eserlerinde fikhî deliller dışında sadece hükümlere odaklanan eserlerde senedsiz hâliyle mevcut bulunan rivayetlerin *el-Hucce*'de rivayet tekniği bakımından hangi metotla yer aldığı incelenmesidir.³²² Müslim'in *Sahîh*'inde Ebû Hureyre kanalıyla mevkuf olarak nakledilen Rasûlullah'ın taş atımlık yoluyla yapılan satış ile içerisinde aldatma bulunan satışı yasaklanmasına dair rivayet muttasıl bir senedle aktarılmış ve satışlar bahsinde bu iki satım biçiminin bâtil oluşuna dair bir bab başlığı altında incelenmiştir. İmam Muhammed ise rivayeti Rasûlullah'tan merfû olarak aktarırken yine aynı kitap başlığı altında fakat rivayet kaynaklı fikhî bir hükmü ortaya koymayı amaçlayan tarzda “Dalında veya Henüz Toprakta Bitmemişken Satışı Gerçekleştirilen Ürünün Bu Haliyle Satımının Ne Olacağı?” şeklinde âdeta bir soru şeklinde başlık belirlenmiştir. Özellikle Hanefî fikhının hem hadisleri deliller içerisinde konumlandığı yer bakımından hem de yine Hanefî fıkıh çevrelerinde önemli bir gelişme kaydeden farazi fıkıh teorisinin veya daha sonra meselecî fıkıh anlayışı da zikrettiğimiz istinbat yönteminin örneği mesabesinde karşımızda durmaktadır. İmam Muhammed için önemli olan rivayetin ele aldığı konunun bünyesinde nasıl bir delâlete medar olduğudur. Diğer bir deyişle tasnif döneminin önemli

³²¹ Mâlik, *el-Muvatta'*, (Şeybânî Rivayeti), c. 1, s. 274, had. no. 775.

³²² Modern dönemde Türkmânî gibi Hanefî mezhebinin hadis usulü anlayışına dair geniş araştırmalar yapan isimlerin özellikle İbn Hazm'ın mürsel ve zayıf rivayeti önceleyen ve Ebû Hanîfe'den aktardığı nakiller konusunda yine Ebû Hanîfe'den aktarılan muhalif aktarımlar olduğunu belirten eleştiriler mevcuttur. Türkmânî, *Dirâsât*, s. 167.

ürünlerinden biri olan Müslim'in *Sahîh*'inde muttasıl bir senedle ve mevkuf isnadla aktarılan³²³ bir rivayetin fikhî polemik türü bir kitapta yalnızca Rasûlullah'ın verdiği bir hüküm olarak senedsiz olarak nakledilmesi bir delil zafiyeti veya otorite probleminin dışında hadisin sübûtuna ve delâletine işlenen konu bağlamında duyulan güveni ortaya koymaktadır.

Söz konusu rivayet Tirmizî'nin *Sünen*'inde Müslim'in senedi ile musannif tabakasından önce Ebû Üsâme kanalıyla benzerlik arz etmektedir. Ayrıca çalışmamız bağlamında İmam Muhammed, eserinde yer alış biçiminin önemine binaen söz konusu rivayetin ilim ehli arasında amel edilir durumda olduğunu ortaya koymak amacıyla Ebû Saîd el- Hudrî'den aktarmıştır. Tirmizî'nin eserinin önemli bir vasfıyla, rivayet ettiği hadislerin amel edilebilirlik açısından durumlarına yaptığı atıf bu noktada rivayetin sadece senedi bakımından değil aynı zamanda amele olan münasebeti ve uygunluğu bakımından da sıhhat noktasında ele alındığını göstermektedir. İmam Muhammed'in yukarıda da aktardığımız üzere sahâbe döneminden itibaren fıkıh nosyonu ile bilinen isimler tarafından telakkî bi'l-kabûl olan bir rivayeti senedsiz nakletmesi yukarıda yaptığımız delile duyulan güven noktasındaki tespitimizi doğrular niteliktedir.³²⁴

3.5. Muhatabın Rivayetlerine Yer Verme Yöntemi

İmam Muhammed'in eserinde hadisleri nakletme bakımından uyguladığı yöntemin belli bir sistematığı yansıttığını her zaman söylemek mümkün değildir. Zira hadislerin fikhî konular bağlamında delil oluşları bakımından sıralanmalarının dışında

³²³ Müslim, "Büyû", 5.

³²⁴ Tirmizî, "Büyû", 17

Medine ehliyle bir polemğin söz konusu olmasından dolayı kimi zaman sadece Medine ehlinin naklettiği rivayetler üzerinden konuyla ilgili bütün rivayetleri ele almadan bir aktarıma gidildiği gözlemlenmektedir. Burada rivayetlerin senedleri ile nakledilmelerini Medine ehlinin zıddına hüküm verdiği veya bir konu ile ilgili ihtilâflı farklı rivayetleri bir arada naklettiği yönünde İmam Muhammed tarafından ortaya atılan iddialar söz konusu olduğunda İmam Muhammed bu tür ihtilâflı ve nakledilmeleri Medine ehli açısından bir paradoks oluşturan rivayetleri bir sıra dâhilinde ve senedleri ile birlikte nakletmeye önem verdiği gözlemlenmektedir. Senedleri verilen rivayetlerin zincirlerinde yer alan râvilerin bir kısmının Medine ehlinin erken dönem temsilcileri veya fikhî hükümlerinde bir otorite unsuruyla atıf yaptığı kimseler olması dikkat çekicidir. İmam Muhammed'in Medine ehlini nakzetmek ve eleştirmek bağlamında rivayetlerini zikrederken hadis tekniğine daha çok önem verdiği ve çoğu zaman Medine ehlinin görüşlerinde ihticâc ettiği hadisleri nakletmediği anlaşılmaktadır. İmam Muhammed Medine ehlinin fikhî görüşlerini çelişkili hâle getiren rivayetleri ortaya koyarken tam tersi bir tutumla sened ve metin ayrımlarını gözeterek hatta söz konusu hükmü çelişkiye düşüren ifadelerin aynı olmasına rağmen ayrı ayrı zikredilmesi yoluna dahi gitmekte, bir anlamda muhataplarına kendi hadisleri de dâhil sünnet birikimi üzerinden meydan okumaktadır. Rivayetlerin Medine ehlinin hükümlerini çürütmesi bakımından ayrıntılı ele alındığı bölüme örnek olarak;

1- Satılan bir ürün veya arazinin satıldıktan sonra bir afete uğraması durumunda üçte birlik kısmının söz konusu edilerek arazinin daha önceki satıcısı ve şimdiki sahibi yani müşteri arasında paylaşılması kanaatinde olan Medine ehlini eleştirirken sahâbe uygulamalarına atıf yapmakta bu uygulamaları 'eser'le isimlendirmekte ve bunları birer sünnet malzemesi hâlinde sunmakta ve rivayetleri sened ve metin farklılıklarını göz önünde bulundurarak sıralamaktadır. Örneğin Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Hz. Osman'ın çekirge sürüsünün istilasına maruz kalan bir üzüm bahçesi hakkında bu üzümlüğün afet

gerçekleşirken kimin mülkünde ise onun tarafından tazmin edilmesini öngören söz konusu fetvaları şu senedle zikretmektedir:³²⁵

Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Eslemî-Mûsâ b. İbrâhim b. Hâris et-Teymî-İbrâhim b. Hâris et-Teymî-Süleyman b. Yesâr-Sa'd b. Ebî Vakkâs kanalıyla aktarılan rivayette Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdurrahman b. Avf'a bir üzüm bahçesi satmış ve bu satımdan sonra Abdurrahman b. Avf bu bahçeyi çekirge sürüsü istila edince tazminatını Sa'd b. Ebî Vakkâs'dan istemiş bunun üzerine Hz. Osman'a giderek davalık olmuşlardır. Hz. Osman ise satış tamamlandıktan sonra verilecek veya temin edilecek tazminatın malın şimdiki sahibine ait olduğunu belirtir. Zikredilen rivayette senedde yer alan Süleyman b. Yesâr isminin Medineli meşhur yedi fakihten birisi olduğu göz önünde bulundurulduğunda İmam Muhammed'in söz konusu bölümde Medine ehlinin naklettiği rivayetlere aykırı hüküm verdiği noktasındaki eleştirisinde muhataplarına Süleyman b. Yesâr'ı istinat teşkil etmesi ve onun bizzat rivayetin râvisi olması sebebiyle Medine ehlini ilzam etmektedir. Medine ehlinin bir otorite hâlinde atıf yaptığı isimlerin yer aldığı rivayet zincirlerinin İmam Muhammed tarafından özenle nakledildiği ortaya çıkmaktadır. Söz konusu rivayetin devamında konu ile ilgili Süleyman b. Yesâr'ın görüşüne atıf yapılması da İmam Muhammed'in mezkûr hadisi nakletme amacının temelinde Medine ehlini kendi rivayetleriyle eleştirmek olduğu açıkça görülmektedir.³²⁶

3.6. Hadis Tekrarları

³²⁵ Bk. Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 556 vd.

³²⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 561.

Fıkıh bablarına göre tasnif edilmiş olduğundan, *el-Hucce*'nin içerdiği rivayetler fikhî delâletleri bağlamında içerik hüviyeti kazanmıştır. Dolayısıyla konu olarak tekrar eden veya delil olmaları bakımından birden çok konuya tekabül eden rivayetleri yerine göre tekrar etme gereği duymuştur.

1-İmam Muhammed önceleri Rasûlullah ve ashabının bir süre namaz esnasında selama karşılık verdiklerini Habeşistan Hicreti'nden sonra ise uygulamanın neshedildiğini belirten rivayeti tekrar etmektedir. “Namazda Teşehhüd, Selamlaşma ve Rasûlullah’a Salat Etme” babında yer verilen³²⁷ söz konusu nakle “Namazda Hata, Unutma ve Yanılma” başlığında da yer vermektedir.³²⁸

Başlıklardan anlaşılacağı üzere konu ve bağlam olarak benzerlik ve kesişimleri ifade eden noktalarda İmam Muhammed, rivayetleri tartışma siyahında aynı metin ve Muhammed b. Ebân b. Sâlih- Hammâd b. Ebî Süleyman- Nehâî kanalıyla aynı senedle aktarmıştır.

Aynı bab başlığında bir hadis veya sünnet verisini tekrar etmesinin bir diğer yansıması ise konunun farklı bir şekilde irdelenmesiyle rivayetin serdedilmesine daha önceki nakillerde var olmayan bir yönüyle atıf yapılmasıdır. Nitekim Hz. Ömer'in söz konusu rivayette abdest durumu ile ilgili bir anlamda soruşturduğu sahâbîyi namazdan alıkoymayışını guslün vücbiyetini ortadan kaldıran bir karîne olarak değerlendiren İmam Muhammed, rivayette yer almayan unsura atıf yaparken de rivayeti tekrar etmektedir.

2- Bazen de aynı rivayeti aynı konu başlığında farklı rivayet tarzlarıyla ve farklı senedlerle tekrar etmektedir. Bunu “âsâr kesîra” ifadesiyle rivayet varyantlarının çokluğuna dayanarak art arda farklı senedlerini zikrederek rivayetin veya sünnet

³²⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 147.

³²⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 254.

malzemesinin kaynak bakımından güçlü oluşuna vurgu yapmaktadır. Rasûlullah'ın Hz. Meymûne ile ihramlıyken evlenmesi ile ilgili rivayeti "İhramlının nikâhı" bölümünde beş defa zikretmiştir.³²⁹ İhramlının evlenmesinin cevazına dair delil olarak ortaya konan rivayet farklı senedlerle nakledilmiş, farklı yollarla geldiğine atıfta bulunulmuştur:

في ذلك مع هذا آثار كثيرة وأصلها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث رضي الله عنهما وهو محرم

Abdullah b. Mes'ûd'dan doğrudan aktarılan rivayet³³⁰ Ebû Hanîfe- İbn Ebi'l-Heysen kanalıyla senedli olarak aktarılmıştır.³³¹

İmam Muhammed son olarak daha nâzil olan bir isnadla İbrâhim b. Muhammed el-Medîni- Abdullah b. Ebî Bekir b. Hazm- (Babası) Ebî Bekir b. Hazm yoluyla nakletmiştir.³³²

3- Hac ve umre için beraber ihrama girilmesi hakkında Vedâ Haccı'nda ashaptan bir kısmının sadece hac, bir kısmının sadece umreye niyet edip ihrama girdiği diğerlerinin ise hac ve umreye bir arada niyet edip ihrama girdiği nakledilmiştir. Umreye tek başına niyet edenlerin ihramdan çıktığını; yalnızca hac için ve umre ve hacca birlikte ihrama girenlerin ise ihramdan çıkmadığı Süleymân b. Yesâr'dan aktarılmaktadır.³³³

عن سليمان بن يسار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع كان من اصحابه من أهل بحجة ومنهم من اهل بعمره ومنهم من جمع بين الحج والعمرة قال فحل من كان أهل بعمره واما من كان أهل بالحج أو جمع بين الحج والعمرة فلم يخلوا

³²⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 214, 217, 219, 221, 224.

³³⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 217.

³³¹ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 219.

³³² Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 224.

³³³ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 57.

“Rasûlullah Veda Haccı'nı yaptığı sene haccedenler arasında sadece hac yapanlar, umre yapanlar ve hac ve umreyi bir arada edâ edenler vardı. Umre niyetiyle ihrama girenler ihramdan çıktı. Diğerleri ise ihramdan çıkmadı.”

İmam Muhammed bu rivayeti “Kıran Haccı” bölümüyle, “İfrat ve Kıran Haccı Yapanın Keseceği Hedy Kurbanı” bölümlerinde nakletmektedir.³³⁴

3.3. Hocalarından Rivayetleri

İmam Muhammed'in hocalarından bahsettiğimiz bölümde onun hem rivayet ağlarına ilişkin haritasını hem de hadis tarihindeki önemli yerini belirtmek için *el-Hucce*'deki sened ve rivayet ağlarına odaklanacağımızı belirtmiştik. Bilhassa *el-Hucce* açısından değerlendireceğimiz isimlerin aynı zamanda hadis tarihinin tasnif dönemi dâhilinde rivayet sistematığının oluşmasında da önemli yeri olan isimler olduğunu belirtmeliyiz. Burada özellikle İbn Cüreyc, Süfyân es-Sevrî gibi musannif isimlerin varlığı hem İmam Muhammed'in hadis kaynaklarının tâbiîn unsurlarını anlamaya hem de hicrî ikinci asırdaki rivayet nakil sistematığının yazılı unsurlarla sözlü unsurları bir arada bulundurmakla bir anlamda dönemin hadis tarihine ilişkin verilerini yansıtmaya katkı sağlayacaktır. Hocaları ile ilgili özellikle hadis tarihi açısından yer aldıkları konumu belirtmeye yarayacak bilgiler verirken bir yandan da *el-Hucce*'de yer alan rivayetlerinin sayısal yoğunluğunu ve daha çok hangi konularda yoğunlaştığını belirterek bir anlamda İmam Muhammed'in söz konusu hadis kaynaklarına yazılı kaynaklardan ulaşma imkânı ve ihtimalini değerlendireceğiz.

³³⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 472.

3.3.1. İbn Cüreyc (ö. 150)

İlk bahsedeceğimiz isim İbn Cüreyc olacaktır. Hicrî 150 tarihinde vefât eden bünyesinden de anlaşılacağı üzere ve şeyhü'l-harem gibi önemli vasıflarla vasıflanacak derecede Mekke'ye özgü bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Rivayet ettiği isimler arasında özellikle Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114) İbn Ebî Müleyke (ö. 117) ve Nâfi' (ö. 117) gibi isimlerin bulunması sadece Mekke özelinde değil Medine de dâhil olmak üzere Hicaz'ın hadis kültürünü birinci derecede oluşturan isimlerden edindiği yönünde bir kanaat taşımamıza vesile olacak isimlerin sayıldığını görüyoruz. Yine ikinci asrın başlarından itibaren tasnif dönemine geçişte önemli eserler arasında sayılan *el-Câmi'* sahibi Ma'mer b. Râşid de onun rivayette bulunduğu isimler arasındadır. Yine rivayette bulunduğu isimler arasında İbnü'l Münkedir (ö. 131) gibi *Kütüb-i Sitte* râvilerinin bulunuyor olması hem rivayet geleneği açısından yer ettiği konumu gösterdiği için önemlidir hem de İmam Muhammed'in *el-Hucce*'de kendilerine dayandığı hadis imamlarının genel olarak hadis sistematığının tarihsel gelişiminde güvenilirliği ve otoritesi teslim edilmiş kişiler olduğu döylenmelidir.³³⁵

İbn Cüreyc'in hadis öğrencileri olarak zikredebileceğimiz isimler arasında Sevr b. Yezîd, Süfyân b. Uyeyne, İbn Uleyye, Yahyâ b. Saîd El Kattân, Yahyâ b. Ebî Zâide ve Vekî' b. Cerrâh gibi isimler bulunmaktadır. Yine Abdürrezzâk b. Hemmâm ve İmam Muhammed öğrencileri arasında sayılmaktadır.³³⁶

³³⁵ Nedvî, *Nâbiga*, s.40.

³³⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 7, s. 336.

İbn Cüreyc'in İmam Zehebî tarafından verilen bilgilerinden yola çıkarak rivayet üslubu noktasında hicrî ikinci asrın genel durumunu da etkileyecek şekilde hadis rivayet sîgaların da lafızlara ikincil derecede önem verdiği hatta bu önem verişinin azlığı sebebiyle tedlîs ile itham edildiği anlaşılmaktadır. Zehebî an ve kale ifadeleriyle aktardığı rivayetlerde onun tedlîs yaptığını belirtmektedir. Yine İmam Muhammed'in biyografî bilgilerden yola çıkarak İbn Cüreyc'in 150'de vefât ettiği göz önünde bulundurulursa İmam Muhammed ile İbn Cüreyc'in Basra'da karşılaştığı ve imam Muhammed'in İbn Cüreyc'ten Basra'da hadis aldığı anlaşılmaktadır.

el-Hucce üzerinde yaptığımız tarama sonucunda İmam Muhammed'in İbn Cüreyc'den vasıtasız olarak doğrudan nakilde bulunduğu tek bir rivayet olduğunu görüyoruz. Bu da Rasûlullah'ın hac esnasında rükünlerin sıralamasında hata yapan ve menâsiki belli bir tertibin dışında fakat eksiksiz yapan kimselere verdiği “şöyle şöyle yapman da bir sakınca yok” şeklindeki ruhsatla ilgili rivayettir. Bu bağlamda ifâda tavafını Şeytan taşlamadan önce yapan bir kimseye Rasûlullah'ın, bu şekilde yapmasında bir sakınca olmadığını belirtmekte ve rivayet İmam Muhammed tarafından İbn Cüreyc'ten vasıtasız olarak nakledilmesini de yer alan diğer isimler ise yukarıda sözünü ettiğimiz Atâ b. Ebî Rebâh ve İbn Abbas'tır. İbn Abbas sözkonusu hadisi Rasûlullah'tan merfû olarak aktarmaktadır.³³⁷ Atâ b. Ebî Rebâh'ın İbn Abbas da dâhil birçok sahâbî ile görüştüğünü bizzat kendisinin ifade etmesi Bunun dışında İbn Cüreyc ile Atâ b. Ebî Rebâh arasındaki hoca öğrenci ilişkisinin tarihin ve hadis literatürü açısından sabit olmasını yine İmam Muhammed'in *el-Hucce*'de olan rivayetlerinin tarihi bir veri olarak sabit olması dolayısıyla söz konusu senedin muttasıl olduğunu ve muttasıl senedle merfû bir rivayetin aktarıldığını müşahede ediyoruz. İmam Muhammed'in İbn Cüreyc'ten naklettiği rivayetin içeriğinin fikhî bir hükmü ifade etmesi daha önce yukarıda sözünü

³³⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 382.

ettiğimiz İbn Cüreyc için fıkıh ve hadis yönümü bir arada toplayan çok yönlü ürünün bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Ayrıca yazılı nüshalarla hadis naklinde tasnif döneminin devamında etkin rolü olan isimlerin hocalığını yapan ve bir anlamda bu isimlerin hadisçi yönlerinin formasyonunu belli bir tedrisat dâhilinde gerçekleştiren İbn Cüreyc'in yine kendisi gibi Mekke bölgesinde tâbiîn döneminde fikhu'l-hadîs yönüyle öne çıkan isimlerin rivayet kanallarında yer alması yazılı ve sözlü aktarma bir arada muhtemel görmeyi mümkün kılmaktadır. İmam Muhammed'in kitabında İbn Cüreyc'ten sekiz rivayetinin bulunduğu, bu rivayetlerin sadece saydıklarımızın birinde doğrudan İbn Cüreyc'ten nakilde bulunduğunu diğerlerinde ise İbn Cüreyc'in İmam Muhammed'in hocasının rivayet ettiği ikinci tabakadan râvi durumunda olduğunu belirtebiliriz.

3.3.2. İsmâil b. Ayyâş (ö. 181)

İmam Muhammed'in *el-Hucce*'de doğrudan rivayette bulunduğu isimler arasında sıkça gördüğümüz İsmâil b. Ayyâş, eserde 29 rivayetin senesinde yer almaktadır.³³⁸

İmam Muhammed, Hz. Peygamber'in namazda kusan veya burnu kanayan kimsenin namazı yarıda bırakıp dönüp abdest alıp tekrar kaldığı yerden devam etmesini mümkünse namazını bu şekilde tamamlanmasını söylediği rivayeti İsmâil b. Ayyâş, İbn Cüreyc kanalı ile aktarmaktadır. Söz konusu rivayetin bu varyantı muttasıl bir senedin ürünü olarak karşımızda durmaktadır. Fakat İmam Muhammed'in rivayet üslubunun önemli unsurlarından biri olarak aynı rivayetin farklı varyantlarının özellikle sahâbî râvilerin rivayetlerini zikretmesinin aynı rivayet üslubuyla ve aynı pasajda aktarılması

³³⁸ Örnekler için bk. Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 41, 51, 66; c. 3, s. 380, 414.

eserin bütününde gördüğümüz ihtilâflı meselelerle alakalı hadis birikimine duyulan güvenin yanında ricâl ve sened bilgisine de başlangıç düzeyinde de olsa önem verildiğinin bir delilidir. Aynı rivayet İbn Müleyke tarafından Hz. Âişe'den aktarılmaktadır. Bu varyantın munkatı' olduğu İbn Müleyke ve Hz. Âişe arasındaki hoca öğrenci ilişkisi açısından rahatlıkla anlaşılabilir. İmam Muhammed İbn Cüreyc kanalıyla eserin muttasıl varyantını vermekte İbn Müleyke kanalı ile ise Hz. Âişe aracılığı ile munkatı' tarikini zikretmektedir. Burada dikkatimizi çeken husus daha önce de zikrettiğimiz gibi İbn Cüreyc ile İbn Müleyke arasında da bir hoca öğrenci ilişkisi bulunduğudır. Bu bağlamda İmam Muhammed'in söz konusu rivayeti İbn Cüreyc aracılığıyla almış olması da muhtemeldir. Burada dikkatimizi çeken diğer bir husus İbn Cüreyc'in eserin bütününde genelde İbn Abbas'tan veya babasından rivayet de bulunduğu İbn Ebî Müleyke'nin ise Hz. Âişe'den rivayette bulunduğudır. Bu da özellikle tâbiîn neslinden olan bu iki ismin sahâbî kanallarının zannedilenden daha az çeşitli olması sebebiyle yazılı kaynaklara dayanmanın bir ihtimalini gözler önüne sermektedir.

Bu noktada İmam Muhammed'in hem İbn Cüreyc'ten ve İbn Ebî Müleyke'den rivayetler aldığını belirtmemiz mümkündür. Bu noktada yine Rebi' b. el-Hâris kanalıyla aktarılan bir rivayetin İbn Ebî Müleyke'nin bir rivayeti olması bu anlamda dikkat çekicidir. Rasûlullah'ın, "efendisinden habersiz olarak keyfi şekilde kaçan kimsenin harem dışında bulunması hâlinde fiyatının bir dinar olacağı"³³⁹ hükmünü İbn Ebî Müleyke doğrudan Rasûlullah'tan aktarmaktadır. Bu da söz konusu rivayeti tâbiînin, sahâbî râviyi atlayarak doğrudan Rasûlullah'tan aktardığı mürsel rivayetler arasına sokmaktadır.

İmam Muhammed'in yine İsmâil b. Ayyâş kanalıyla aktardığı rivayetlerin bir kısmı da maktû rivayetler cümlesine girmektedir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi

³³⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 741.

aralarında hadis rivayeti açısından hoca-öğrenci ilişkisi bulunan Atâ b. Ebî Rebâh ve İbn Cüreyc'in rivayetlerinin bir kısmı Atâ b. Ebî Rebâh'ın fetvalarını bünyesinde barındırmaktadır. Burada yine İsmâil b. Ayyâş kanalıyla İbn Cüreyc'ten aktarılan Atâ b. Ebî Rebâh'a ait bir fetva da "küçüklüğünde evlendirilen kız veya erkek yetim çocuğun büyüdüğünde bu evliliğin devamı ile ilgili seçenek hakkının olduğuna" dair fetva merfû veya mevkuf bir rivayet olarak değil bir maktû fetva olarak aktarılmaktadır.³⁴⁰ Bu örnekten yola çıkarak ikinci asırda hadislerin tedvîninde önemli rol oynayan isimlerin hem bir rivayet sistematığının gelişimini hem de fikhî ihtilâflardaki kanaatleri yansıtan fetvaları bir bütünlük içerisinde ve hoca öğrenci sistematığı dâhilinde farklı şehirlerdeki rivayet malzemelerine katkı sağlayacak şekilde yansıttığını söyleyebiliriz.

İmam Muhammed'in İsmâil b. Ayyâş aracılığıyla naklettiği farklı bir fetvada Atâ b. Ebî Rebâh bir kadınla zina eden kimsenin bu kadının annesiyle veya kızıyla nikâhlanamayacağı fetvasını vermektedir.

İsmâil b. Ayyâş'ın Humus'ta doğduğu İmam Muhammed'in de Rakka'da vefât ettiği dikkate alınırsa İsmâil b. Ayyâş'ın kitabın hadis kaynakları arasında yer almasının kolaylaştırıcı bir unsur olarak görülebileceğini söyleyebiliriz. Yine aynı şekilde İbn Cüreyc'in öğrencileri arasında İsmâil b. Ayyâş'ın varlığının saydığımız hususlar dışında hadis rihleleri yapmasıyla açıklanabileceği ortadadır. Söz konusu fetvada İmam Muhammed'in kaynağının Atâ b. Ebî Rebâh yerine Tâvûs oluşu İbn Cüreyc'in sadece Atâ b. Ebî Rebâh'ın fetvalarında değil Tâvûs gibi önemli tâbiîn isimlerin fetvalarında da kaynak durumunda olduğunu göstermektedir. Bu şekilde İbn Cüreyc için rivayetlerinin büyük çoğunluğunun maktû rivayet ve birer tâbiîn fetvası hükmünde olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca İbn Cüreyc'in özellikle İbn Rebâh'tan aktardığı fetvaların meseleleri baz alan kazuistik yöntemle ortaya konulduğunu belirtmeliyiz. Bu da eserin

³⁴⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 3, s. 149.

sadece bir hadis kitabı değil, daha çok ihtilâflara dayanan ve bir anlamda fetvaların delâletlerini etkileyen polemik yönüne vurgu yapmamızı gerektirmektedir.

İbn Cüreyc gibi hadis ve fıkıh tarihinde önemli yapı taşlarından biri olan isimlerden ziyade İmam Muhammed'in hadis kültüründe önemli yeri olan isimlerin ve *el-Hucce*'de bu isimlerin rivayetlerinin neye tekabül ettiğine dair ayrıntılara devam edebiliriz.

3.3.4. Abdullah b. Mübârek (ö. 181)

İmam Muhammed'in rivayetlerini aldığı kanallardan birisi de Abdullah b. Mübârek'tir. Abdullah b. Mübârek'in vefât tarihi 181 olduğu düşünüldüğünde İmam Muhammed ile bir anlamda akran olduğu ve bölge olarak da Merv-Herat bölgesinde doğmuş olan Abdullah b. Mübârek rihleleri sırasında İmam Muhammed ile görüşmüş olmasının kuvvetle muhtemel olması ayrıca yaşadıkları dönem itibarıyla görüşme imkanının varlığı yine söz konusu rivayetin alanın ittisâli ile sonuçlandığını göstermeye yetecek düzeydedir. Kocasına sadaka olarak bir mal hibe eden kadını daha sonra bu malla ilgili kocasını dava etmesi ile alakalı³⁴¹ bir hususta yine Atâ b. Ebî Rebâh'ın bir fetvasını aktaran İmam Muhammed bunu Abdullah b. Mübârek kanalıyla aktarmaktadır. Burada İmam Muhammed'in özellikle ihtilâflı fikhî meselenin hükmünü yansıtacak şekilde yalnız kendi görüşüne uygunluğu açısından delâleti bulunan herhangi bir fetvayı da ve dolayısıyla maktû rivayetleri de delil olarak kullanabilmektedir. Burada dikkatimizi çeken husus İmam Muhammed'in tâbiîn kaynaklı rivayetlerinin eserin muhtevassından da çıkarılacağı üzere “fetva üslubu”nda olduğunu rahatlıkla anlayabiliriz.

³⁴¹ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 3, s. 235.

3.3.5. Mis'âr b. Kidâm (ö. 153)

Burada bahsedeceğimiz bir diğer isim Mis'ar b. Kidâm'dır. Mis'ar b. Kidâm, hadis rivayet ve ricâl- biyografi kaynaklarının verdiği bilgilere göre Irak'ta meşhur bir hadis imamıdır. Şu'be b. Haccâc gibi yine Irak bölgesinde hadis ve fıkıh otoriteleri arasında ehl-i hadîse yakınlığıyla bilinen öncü simalarındandır. Adiy b. Sâbit, Amr b. Mürre, Katâde b. Diâme ve Sa'd b. İbrâhim gibi isimlerden rivayette bulunmuştur. Burada Amr b. Mürre ve Katâde b. Diâme gibi isimlerin de *el-Hucce*'de rivayetleri bulunan isimler olduğunu belirtmeliyiz. Kendisinden rivayette bulunan isimler arasında Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ el-Kattân, Süleyman et-Teymî, Abdullah b. Mübârek ve İmam Muhammed gibi isimler yer almaktadır. Burada dikkatimizi çeken husus Mis'ar b. Kidâm'ın açık olarak Irak'ta hadis ehline yakınlığıyla bilinen bir isim olduğunu fakat buna rağmen kendisinden rivayette bulunan ve kendisinin rivayette bulunduğu hocalar arasında hem ehl-i re'ye hem ehl-i hadîs' yakın isimlerin bulunduğudur.³⁴² Yine bu bağlamda hadis ehline yakınlığıyla bilinen ve cerh-ta'dîl hükümlerinde hadis veya re'y ehli olmayı belirleyici bir unsur olarak gören ricâl imamlarının Şu'be b. Haccâc'ı örnek vererek Mis'ar b. Kidâm'ı da sika saydıklarına dair Ahmed b. Hanbel ve Vekî b. el Cerrâh'tan aktarımlar bulunmaktadır. Bu da söz konusu râvinin hadis ve re'y ehli arasında hatırı sayılır ve özgün bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Yine Süfyân es-Sevrî gibi döneminin önemli tefsir hadis ve fıkıh uzmanlarından olan birisinin ihtilâfları hâlinde Mis'ar'a başvurduklarına dair beyanı da ilgi çekicidir.³⁴³

Bölgesel olarak hem Irak ve Kûfe ehlinin rivayet ağlarını bir araya getiren hem de fikirsel olarak farklı noktalarda bulunan râvileri ehl-i re'y ve hadis çatışması dışında

³⁴² Nedvî, *Nâbiga*, s. 41.

³⁴³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, c. 7, s. 164-173.

rivayet malzemesi hâlinde bir araya getirilebilen bu ismin *el-Hucce*'deki rivayetlerinin varlığının verisel durumunu ortaya koymaya çalışacağız.

Mis'ar b. Kidâm'ın *el-Hucce*'de yer alan yirmi rivayet ya bir sahâbe uygulamasına veyahut bir sahâbî fetvasına dayanmakta veya Rasûlullah'ın fiili bir sünnetini veya takririni içeren hadis usulü ıstılahında hükmen merfû³⁴⁴ olarak adlandırılan ve sahâbî râvinin, biz Rasûlullah zamanında şu şekilde yapıyorduk ve bundan nehyedilmiyorduk.” veya Rasûlullah şu şekilde yapıyordu tarzındaki ifadeleri ile Arapça كذا kalıbı ile başlayan cümlelerle ortaya konan ameli bir sünneti aktaran rivayetlerdir. Mis'ar b. Kidâm'ın rivayette bulunduğu sahâbîlerle çoğu zaman doğrudan bir görüşme veya likâyı sağlayamadığını bununla birlikte yine *el-Hucce*'deki râviler arasında sayılacak isimler aracılığıyla bir anlamda nâzil isnadla sahâbî râvilerin rivayetlerine ulaştığını belirtebiliriz.

Bu bağlamda tenasül uzvuna dokunmakla abdestin bozulup bozulmayacağı konusunda Ammâr b. Yâsir'in “söz konusu organı vücuttan bir parça sayarak bunun için abdest gerekmediğine dair fetvasını Mis'âr b. Kidâm, Umeyr b. Sa'd en-Nehâî kanalı ile aktarmaktadır.”³⁴⁵ Kimi zaman Mis'ar b. Kidâm ile sahâbî arasındaki râvi sayısı ikiye çıkmaktadır. Örneğin Kâbus b. Ebî Zıbyân-Ebî Zıbyân yoluyla Hz. Ali'den aktarıldığına göre yine cinsel organa dokunup abdestin bozulup bozulmayacağı konusunda Hz. Ali'nin burnuna veya kulağa dokunmakla söz konusu organa dokunmak arasında abdest açısından herhangi bir fark görmediği dolayısıyla tıpkı Ammâr b. Yâsir gibi cinsel uzvu vücudun normal bir parçası olarak gördüğü için bu organa dokunmaktan dolayı abdestin bozulmayacağı fetvasıyla İmam Muhammed Mis'ar b. Kidâm kanalıyla³⁴⁶ ehlinin veya daha sonraki dönemde bölgesellikten çıkıp bir metodik arayışın adı olacak ehl-i re'yin sahâbe dönemindeki temsilcilerinden olan Hz. Ali, Ammâr b. Yâsir gibi isimlerin fikhî

³⁴⁴ Geniş bilgi için bk. Şerîf Hatîm el-Avni, *el-Merfû Hükmen*.

³⁴⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 62.

³⁴⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 63.

ihtilâflar ile ilgili hem merfû rivayetlerini hem de fetvalarını almıştır. Burada daha önce de belirttiğimiz gibi Mis'ar b. Kidâm'ın Kûfe bölgesinde ehl-i re'y ve ehl-i hadîs farklılaşmaları arasındaki rolünün önemi bize *el-Hucce* üzerinden rivayetlerin hangi konularda geldiğini ve ne gibi hükümleri barındırdığını ortaya koymaktadır.

Yine sabah namazında kunut duasının okunması ile ilgili ihtilâflarda Mis'ar b. Kidâm kanalı ile aktarılan bir diğer sahâbe uygulamasına dair ayrıntıyı Amr b. Mürre kanalıyla Bu defa Saîd b. Cübeyr'den aktarmaktadır.³⁴⁷ Bu husus *el-Hucce*'de Mis'ar b. Kidâm yoluyla gelen rivayetlerin sadece sahâbî uygulamasına değil aynı zamanda tâbiîn fetvalarına da kaynaklık ettiğini göstermektedir. Burada Saîd b. Cübeyr'in sabah namazını Mü'min sûresini iki rekât hâlinde okuyarak tamamladığını ve bu esnada kunut duası yapmadığını aktarmaktadır. Burada Mis'ar b. Kidâm yoluyla gelen rivayetlerde rey ehlinin veya Kûfe bölgesinin fıkıh dinamiğini hazırlayan sahâbî öncülerin tamamen aynı isimlerden oluşmadığını tâbiîn kaynaklı fetvaların da yine Kûfe ehlinin rivayet birikiminin oluşumunda önemli bir rol oynadığını belirtebiliriz.

Bu noktada İmam Muhammed'in sahâbî fetvalarını ve daha genel anlamda mevkuf ve maktû' rivayetleri kimi zaman senedli kimi zaman senedsiz olarak aktardığı daha önceden örneklerini gördüğümüz üzere Hulefâ-yi Râşidîn gibi önemli isimlerin fıkıh otoritelerinden dolayı bu noktada kendilerinden gelen rivayetlerin gerek sahâbe döneminde gerek daha sonraki fıkıh tedvîninin oluşum aşamalarındaki dönemlerden farklı şehirlerdeki fukahâ arasında bir anlamda kavli ve amelî tevarüsü yansıttığı şekli ile mütedavil olmasından dolayı söz konusu rivayetlerin bir kısmında özellikle Hanefî fikhında umûm-i belvâ olarak adlandırılan konularda senedsiz olarak veya herhangi bir rivayet sîgası zikredilmeden aktarılmasının normal karşılandığını belirtebiliriz. Fakat konu özellikle temel sistematikleri bulunan fıkıh mezhepleri arasında ihtilâflı ise ve farklı

³⁴⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 102

sahâbîlerin özellikle fıkıh nosyonu olan sahâbîlerin konuyla ilgili birbiriyle çelişen ve birbirini çoğu zaman nakzeden mütenakız rivayetlere gelince bu noktada İmam Muhammed'in senede başvurduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan polemik iöçerisindeki yorumlamaların yoğun olduğu pasajlarda İmam Muhammed'in bir anlamda tartışmanın akışını bozmamak için zikretmediği ve hadis tekniğini yansıtan rivayet üslubuna başvurmadığı bunun dışında ise tartışma içeren pasajların bitiminde veya öncesinde bir hadis sıralamasında hadisleri senedli olarak ve rivayet sırasına uygun şekilde naklettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca aynı râvinin kimi zaman bir sahâbîden veya tâbîinden aktardığı bir görüşü bazen âlî isnadla bazen nâzil isnadla; bazen ikili yolla bazen tekli yolla nakletmesinin sebebi olarak, *el-Hucce*'de bulunan rivayetlerin hadis rivayet coğrafyası açısından geniş bir alana yayıldığı ve İmam Muhammed'in sözkonusu rivayetlerin kaynağını oluşturduğu râvilerin büyük bir kısmının farklı şehirlerde doğmuş yetişmiş veya rivayette bulunmuş isimler olmasıyla açıklanması mümkündür.

Mis'ar b. Kidâm yoluyla gelen rivayetlerde yukarıda hükmen merfû olarak ifade ettiğimiz sahâbenin Hz.Peygamber döneminde ortaya konan amelî uygulamaya atıfta bulunduğu rivayetlere örnek olarak Câbir b. Semüre'nin "Biz Rasûlullah'ın arkasında namaz kılarken sağa veya sola bir dönem elimizle selam veriyorduk." şeklinde nakledilen bir uygulamaya atıfta bulunması bahsettiğiniz hükmen merfû aktarımına örnek olarak zikredilebilir.³⁴⁸ Mis'ar b. Kidâm'ın uygulamalarını veya bu uygulamalara tanıklıklarını aktardığı isimler arasında sahâbîlerden İbn Abbas ve İbn Ömer gibi sadece re'y ehlinin değil bilhassa hadis ehlinin fıkıh birikiminin oluşumunda öncü rol oynayan ve bizzat İmam Muhammed'in eserinde Ehl-i Medine'nin ilk dönem temsilcisi olarak vakıflarda isimleri rivayetlerinin bulunması da Mis'ar b. Kidâm'ın yukarıda kısaca sözünü ettiğimiz

³⁴⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 143.

ehl-i re'y ve ehl-i hadîs arasındaki hadis birikiminin alt yapı malzemelerinden biri olduğu yorumunu doğrulamaktadır.

Daha önce belirttiğimiz üzere *el-Hucce*'de İmam Muhammed'in doğrudan rivayette bulunduğu ve *el-Hucce*'nin fikhî ihtilâflar bağlamındaki rivayet malzemesini birinci dereceden oluşturan isimleri hem hadis ve fıkıh tarihinin gelişim aşamalarındaki konumlarına hem de İmam Muhammed'in fıkıh birikiminin hadisler üzerinden kaynak değerine net argümanlarla ulaşmaya çalışıyoruz.

3.3.5. Ömer b. Zer el-Hemedânî (ö. 153)

Hemedânî'nin vefât tarihi 153'tür. Bu noktada İmam Muhammed'in *el-Hucce*'de rivayette bulunduğu isimlerin vefât tarihleri göz önünde bulundurulduğunda genellikle ilgili 150 ile 180 arasında değişen ve hicrî ikinci asrın fıkıh ve hadis formasyonu bakımından temel karakteristiğini yansıtabilecek öncü isimler olduğunu görüyoruz. Burada özellikle *Kütüb-i Sitte* râvilerinin de bulunuyor olması İmam Muhammed'in özelinde Hanefî fikhının ve Kûfe ehlinin hadislere dayalı fıkıh birikiminin oluşumunda kaynak değer bakımından malzeme sunan isimlerin birçoğunun sadece re'y ehli arasında değil hadis ehli açısından da özellikle hadis zabt ve adaletinde cerh-ta'dîl otoriteleri bakımından kabul edilen isimler olduğunu da görüyoruz. Bu noktada özellikle 19. asırdan itibaren yakın dönemden başlayarak Hanefî fikhî üzerine kalem oynatan isimlerin geçmiş dönemde ehl-i hadîsin cerh ve ta'dîl birikimini oluştururken re'y ehline yönelik art niyet içeren ve bir anlamda dışlayıcı bir tutum takındıklarına eleştirilerin bütün ehl-i re'y râvileri için geçerli olmadığını belirtmek durumundayız. Ayrıca her halükârda İmam Muhammed'in rivayette bulunduğu isimlerin hicrî 3. asrın hemen başlarından hicrî ikinci asrın ortalarına tekabül eden bir dönemde hadis tedvîninde merkez isimler olması bu noktada cerh ve ta'dîl hükümlerinin onları dışarıda bırakmasının ileri düzeyde mümkün olmadığını göstermektedir. Zira cerh ve ta'dîl hükümlerinin oluşmasının ve tekamülün daha geç bir devreye tekabül ettiğini hatırlatmalıyız.

Aynı zamanda kendisinden rivayette bulunan isimler arasında İbn Mübârek, Vekî' b. el-Cerrâh, Yûnus b. Bükeyr ve İbn Uyeyne gibi isimlerin bulunması da hem hicrî 3. asrın başlarından itibaren hadis sirkülasyonuna birinci dereceden kaynaklık eden isimlerin öğrencileri arasında bulunduğunu hem de Vekî' b. el-Cerrâh gibi hem *Kütüb-i Sitte* râvilerinden olan hem de ehl-i hadîsin önemli kaynaklarından olan isimlerin de kendisinden rivayette bulunacak düzeyde itibar ettiğini ortaya koymaktadır. Bu da yukarıda belirttiğimiz cerh-ta'dîl tarihinin oluşumunda ve otoritelerin belirginleşmesinde tam anlamıyla ehl-i re'yi mahkûm edecek bir düzeyin oluşmadığı veya böyle bir ön tanı konulmak istense bile bunun, *Kütüb-i Sitte* râvilerinin ve ehl-i hadîsin kurucu otoritelerinin bir anlamda izinden giden ve eğitiminden geçen râviler için geçerli olmadığını ortaya koymaktadır.

Bunlar dışında mevkuf rivayetleri aktardığı kısımlara örnek olarak seferîliğin müddetinin on beş günün altında olmasına dair İbn Ömer'den nakledilen Mekke'de on beş gün kalmayı ve eklendiği zaman namazı 4 rekat olarak³⁴⁹ kılınacağı rivayeti de yine Hemedânî-Mücâhid kanalıyla İbn Ömer'den aktarmaktadır. Burada merfû ve mevkuf rivayetlerde özellikle sahâbîlerle doğrudan bir temasının olmadığı fakat tâbiîn neslinden isimlerden rivayet de bulunduğunu açıkça görüyoruz.

3.4. Yazılı Kaynaklardan Rivayeti

İmam Muhammed'in *el-Hucce*'de rivayette bulunduğu isimlerde ve rivayetlerin kaynaklarına yönelik ayrıntılarda yazılı bir kaynaktan aldığına yönelik bir ifade etmemesi bununla birlikte daha önce de belirttiğimiz gibi rivayet de bulunduğu hocaları arasında

³⁴⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 170.

kitabı olan isimleri olması dolayısıyla bu rivayetleri hocalarının kitaplarından da ayrılmış olması doğaldır. Doğrudan rivayette bulunduğu hocalarından kimi zaman bir râvi veya iki râvi fazlasıyla rivayette bulunması vasıtalı olarak bir râviden nakilde bulduklarının kitap üzerinden olmasını veya tam tersi doğrudan rivayette bulduklarını yazılı bir nüshadan dayanmasını muhtemel kılmaktadır. Şimdi bununla ilgili örnekleri verebiliriz.

Örneğin Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı mektubu kimi zaman senedli olarak kimi zaman da sadece atıfla senedsiz olarak zikretmesi ve içeriklerine bu mektuba atıf yaparak kullanması söz konusu mektubun bulunduğu nüshanın İmam Muhammed'de mahfuz olmasını muhtemel kılar.³⁵⁰ Söz konusu mektuptan yapılan alıntılarının farklı muhtevaları içermesi de söz konusu mektubun yazılı nüsha olarak İmam Muhammed'in elinde bulunmasını mümkün kılmaktadır. Zira namaz vakitleri ile ilgili bir bölümde bu mektuptan öğle ve ikindi namazlarının vaktini belirleyen bir nakil aktarıırken kaynak olarak İmam Mâlik'i göstermektedir.³⁵¹ Medine'de 3 yıl kadar kaldığını ve bu sürede sistematik diyebileceğimiz bir biçimde İmam Mâlik'ten hadis dinlediğini bildiğimiz İmam Muhammed muhtemelen bunları yazılı nüshaya kaydederek topladığından Medine ehli ile tartışırken kayıtlı bir belge olarak bunları zikretmektedir. Hem konuların farklı olması hem de kaynağın İmam Mâlik olması İmam Muhammed'in en azından söz konusu mektup için Mâlik'ten yazdığı bir nüshaya sahip olduğu sonucunu doğurmaktadır.

Ebû Bekir'in (r.a.) Enes b. Mâlik'e zekât miktarlarına dair gönderdiği mektup tek senedle (Şâfiî,el-Ümm) nakledilmesine karşın fakihlerce amel edilmesinden dolayı telakki bi'l kabul olmuştur.³⁵²

³⁵⁰ Örnek için bk. Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 569.

³⁵¹ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. s.7

³⁵² Özafşar, a.g.e., s. 19.

3.5. Rivayet Sîgaları

İmam Muhammed'in "ahbere" ve "haddese" sîgaları arasında herhangi bir ayrım gözetmeden nakledilmiş olsa da özellikle yemin bahsinde mükâteb köle ile ilgili ortaya koyduğu tercihlerin³⁵³ hadis rivayet üslubunu doğrudan etkilemeyen bir örnek olduğu kanaatindeyiz. Bunun dışında *el-Hucce* özelinde değerlendirdiğimizde İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe gibi uzun yıllar rahle-i tedrisatlarında bulunduğu bire bir mübaşeretin hadis ve fıkıh formasyonunu kendilerinden edindiği isimler yoluyla aldığı rivayetleri hemen hemen eserin tamamında "ahberenâ" sîgasıyla aktarması bize "ahberenâ" sîgasının hem rivayetin meşruiyetine birinci dereceden işaret oluşturan bir rivayet sıhhati olarak görürken bir yandan da semâ veya kıraat yoluyla aldığı rivayetlerin tamamı için rivayetin sübûtunda bir şüphe veya tereddüt görülmediğinde "ahbere" sîgasını toplu olarak kullandığı düşünülebilir. Burada dikkatimizi çeken husus İmam Muhammed'in birinci tabakada aktarırken "ahbere" sîgasını kullanması ile birlikte ilk tabakasına kadar kendisinden rivayette bulunduğu isimlerin rivayeti naklederken haddese sîgasını "an" sîgası ile bir arada kullandığı anlaşılmaktadır. Burada İmam Muhammed'in belâğ türü sîgalar da dâhil arasında rivayetin sübûtu ve özellikle delâleti konusunda bir tereddüt

³⁵³ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl* isimli eserinde Kûfe fukahâsının haddesenâ ve ahberenâ lafızları arasında herhangi bir fark görmediğini belirtir (Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1404, c. 1, s. 518). Kûfe fakihlerini tam anlamıyla bir ekol veya mezhep bağlamında kullandığı bu noktada muğlak kalmaktadır. Zira aynı bölümde Râmhürmüzî, İmam Muhammed'in ahberenâ ve haddesenâ ifadelerini farklı olarak algıladığını delillendirmek için daha önce zikrettiğimiz "sırrı bildirmeme üzerine kölenin yemini" örneğini vermektedir. (Ramhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, c. 1, s. 520.)

yaşamadığında bunların herhangi birisinin kullanımını arasında bir fark görmediğini ve bunu bir sorun olarak yorumlamadığını belirtebiliriz.³⁵⁴

3.5.1. Ahbere/Ahberenâ

İmam Mâlik'in Nâfi' b. Ömer ve Zührî senedinde olduğu gibi altın isnad (esnedü'l-esânîd, esahhü'l-esânîd) olarak değerlendirebilecek Ebû Hanîfe-Hammâd ve İbrâhim en-Nehai veya diğer senedlerde sürekli olarak "haddese" sîgasını kullandığını belirtebiliriz.³⁵⁵ Ayrıca eserin bütününde hatırı sayılır derecede göze çarpan bu tür esahhü'l-esânîd olarak değerlendirilebilecek râvi zincirlerinin genelde "ahberenâ" sîgası dışında "an" edatı ile "haddesenâ" ibaresi olmaksızın nakledildiğini görüyoruz. Burada rivayete doğrudan asıl kaynağa yakın kanaldan ulaşmanın verdiği bir özgüvenin sonucu olarak belâğ türü üslubun kullanıldığını müşahede ediyoruz.

İmam Muhammed'in namazı üç veya dört rekât kıldığı noktasında şüpheye düşen kimsenin namazını gözden geçirmesini ve eksik olan rekât hangisi ise ondan devam etmesine delil olarak öne sürdüğü rivayetin İbn Mes'ûd kanalıyla aktarıldığını görüyoruz.

³⁵⁴ Hadis ile fıkıh ehli arasında dinî argümanların ve delillerinin referans noktası olarak kişiler ile ekol ve sistemler arasında bir tercih farkı olduğu rivayet lafızları üzerinden de okunmaya elverişlidir. Fakihler arasında ve fıkıh mezheplerinin kitap telifi yönteminde mezhebin veya usulün genel bir kanaatini veya görüşünü nakletmek bakımından anonim denebilecek bir ifade tarzının benimsenmesinin sisteme duyulan güvenin bir ifadesi olduğunu söylemek uygun olacaktır. Ehl-i hadîs yönteminde ise sistem veya ekolden ziyade kişi kanaatlerinin/kavillerinin veya ayrı ayrı şeyhlerin rivayetlerinin de müstakil olarak bir veri olarak önemsendiği ve bu söz konusu verilerin bir sistem oluşturmaktan ziyade bir külliyat olarak sunulması ve yorumlanması, kimi zaman söz konusu hadis imamlarının herhangi bir konuda belirtilen görüşlerinin farklılık ve hatta yer yer çelişki arz etmesine sebep teşkil edecek boyutlara ulaşmıştır. Söz gelimi Ahmed b. Hanbel'den nakledilen ikili görüşler bu yorumumuzu destekler niteliktedir.

³⁵⁵ Örnekler için bk. Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 61, 101, 196, 231.

Fakat aynı rivayetin özellikle namazın kontrolü bölümünün farklı rivayetlerde merfû olarak nakledildiğini görüyoruz. Bu husus İmam Muhammed'in mevkuf rivayetleri merfû; merfû olanlardan mevkuf olarak naklettiği konusunda bir izlenim oluşturmaktadır.³⁵⁶

3.5.2. Haddese/Haddesenâ

İmam Muhammed'in şeyhlerinden aktardığı rivayetler için “haddesenâ” ifadesini kullandığı tek örneğin üçte birlik dinar ölçüğü ile buğday alan kimsenin hükmü ile ilgili Ebû Hanîfe'den aktardığı rivayettir. Burada açıkça haddese ifadesi geçmektedir.³⁵⁷ Bunun dışında doğrudan aktardığı rivayetlerde ahberenâ sîgasını tercih etmektedir. Belâğ türü rivayetlerin İmam Muhammed'in lügatında hem bir fikhî hükmü belirtmek için hem de rivayetin sübûtundan çoğu zaman kuşku duyulmayan rivayetlerin naklin için kullanılan bir rivayet sîgası olduğunu daha önce belirtmiştik. Burada özellikle sahâbî uygulamalarının bir anlamda amelî tevarüs ile fıkıh hükümlerine kaynaklık etmesi bakımından delil alınması tartışılan konu bağlamında taraflardan birini güçlendirici bir rolü ittihaz ettiğinde İmam Muhammed tarafından özellikle reddiye mevzusuna muhatap olan kitlenin hadis literatürü ve bilgisi dâhilinde bulunduğundan şüphe duyulmayan rivayetler için beleganâ sîgasını kullanmıştır. Bu tür rivayetlerin özellikle hicrî ikinci asırda var olan bir uygulama olduğu ve bu uygulamanın iddia edildiği gibi söz konusu fıkıh hadislerinin başlangıçta bir sıhhat problemi yaşadığı ve özellikle tasnif döneminden sonra bu sıhhat probleminin senedlerin düzeltilmesi ve belli bir otorite ve karizmaya

³⁵⁶ İbn Hanbel, c. 6, s. 87; Ebû Dâvûd, “Salât”, 41.

³⁵⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 607.

kavuşturulması ile giderildiğine dair görüşleri boşa çıkarmaktadır.³⁵⁸ Zira İmam Muhammed'in belâğ türü ile ortaya koyduğu rivayetlerin hem kendi eserlerinde hem de öncesinde ve sonrasında hadis literatüründe kaynakları bulunmaktadır.

Özellikle sahâbî döneminde âhâd rivayet olarak nakledilen rivayetlerin tâbiîn döneminde neşvü nema bulması Hanefilerce önemli bir gösterge olarak anlaşıldığı fakat muhaddislerin nazarında bir rivayetin sonradan yaygınlık kazanması sened veya varyantının ilk hâlinin durumunun değişmeyişi bakımından Hanefilerde karşımıza çıkana benzer bir değer ifade etmemektedir.³⁵⁹

Bu noktada özellikle İmam Muhammed'in rivayetlerinin büyük bir kısmını uhdesinde bulduğumuz Beyhakî'nin *Sünen*'inde söz konusu rivayetlerin aradan geçen 200 yıllık zaman diliminin râviler olarak sened eklenmesiyle birlikte sadece nâzil isnad durumuna düşmüş birer rivayet olarak râvi sayısının çokluğu dışında İmam Muhammed'in aktardığı rivayetlerle bir tezat veya ihtilâf içermeyen bir benzerlikte olduğunu ifade edebiliriz.

Bilhassa sahâbe ve tâbiîn fetvalarının merfû versiyonlarının da görüldüğü göz önüne alındığında burada içerik olarak sünnet kaynaklı bir hükmün var olduğunu kabul etmek durumundayız. Fakat bu hükmün geniş yolunun bölgelere ve fukahâyâ göre kimi zaman çeşitlilik arz ettiği ve özellikle daha önce üzerinde çokça durduğumuz amel rivayet bütünlüğünün hicrî ilk iki asırda doğrusal bir şekilde ilerlemiş ve birikmiş olması söz konusu bölge fukahâsını rivayetleri hem senedle hem de karşılarında müşahade ettikleri bir uygulama olarak örf ve amel ile tenkit ve tetkik edebilme imkânına kavuşturulmuştur.

³⁵⁸ Örneğin Juynboll, İbn Mes'ûd kanalıyla gelen rivayetlerin Abdullah b. Avn kanıyla gelen bir aktarıma dayanarak İbn Mes'ûd'un *Müsned*'de geçen rivayet sayısının 900'ü geçmesini Irak ekolünün "hadis imalatına" bağlar. G. H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, çev. Salih Özer, s. 51. Bu görüşün eleştirisi için bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Ravi Teorisi*, İSAM Yay., İstanbul, 2013, s. 164, 171, 172.

³⁵⁹ Türkmânî, *Dirâsât*, s. 143.

Örneğin Rasûlullah dışında mehirsiz evlenilemeyeceğini bildiren hükmü Ahzâb sûresinin 50. âyeti bağlamında değerlendiren İmam Muhammed burada mehirsiz evlenmenin sadece Peygamber'e has olduğunu belirtirken söz konusu bu hususiyetin bir tefsir bağlamında nakledildiğini belirtirken belâğ ibaresine yer vermektedir.³⁶⁰ Aynı zamanda bu noktadaki kanaatin Medine ehli ve İmam Ebû Hanîfe gibi isimler dışında İbn Ömer ve İbn Sirin gibi sahâbe ve tâbiîn kanallarıyla aktarıldığını belirtirken yine belegânâ ifadesine yer vermektedir.

Rivayet sîgaları konusunda re'y ehlinde yalnızca İmam Muhammed'in sözlü anlatıma doğrudan delâlet edip etmemesi bakımından bir ayırma bulunduğunu anlıyoruz. İmam Muhammed'e dair söz konusu ayırımın sadece usûl müellifi ehl-i hadîs tarafından değil özellikle "Ziyâdât" isimli eserinden yola çıkılarak aktarıldığı görülmektedir. Bu noktada dikkatimizi çeken diğer bir husus Hanefî imamlarının özellikle fıkıh literatüründe otorite sahibi olan kitaplarının genellikle ders halkaları bünyesinde oluşturulmuş olmasının, kitaplarda yer alan rivayetlerin nakledilme üslubuna da etki ettiği. Zira özellikle İmam Muhammed'in zâhirü'r-rivâye eserlerinin imama nispeti bakımından bir ders halkası bünyesinde tedvîn edilmesi kuvvetle muhtemeldir. Özellikle çalışmamıza konu olan *el-Hucce* isimli eserde tekil formda "haddesenâ" ve "ahberenâ" kalıplarının neredeyse hiç yer almaması bu çıkarmamızı destekler mahiyettedir.³⁶¹ Ahmed Muhammed Şâkir Ahmed b. Hanbel gibi birtakım hadis imamlarının rivayette veya rivayet nakli metodunda dikkatli olmaya ters düştüğünden tahdis ve ihbar arasında râvi tarafından belirli bir ayırım yapılmamasının problem oluşturacağını aktarmıştır.³⁶² Zira İmam Muhammed "haddesenâ" ve ahberenâ lafızlarını

³⁶⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 3, s. 423.

³⁶¹ Şeybânî, *el-Asl* vb. eserlerin birden çok öğrencisi tarafından nakledildiğini belirten ayrıntıda bu noktada ilginçliği çekmiştir. Bk. Aydın Taş, *Şeybani, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39, s. 38-42.

³⁶² Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-Hasîs*, c. 1, s. 251.

rivayet edâsında tahlil ederken ifadelerin karşılık geldiği lügavi farklılıktan yola çıkmaktadır. Özellikle ihbârın sözlü aktarım dışındaki rivayet yollarına da karşılık geldiğini esas almaktadır. İbn Salâh ise bu ifadelerin lügavi temellerinden ziyade hadis rivayetinde istimalinin kapsamını esas almaktadır. Dolayısıyla onun için bu lafızların kelime kökenlerinden ziyade hadis rivayetinde kullanımlarda neye karşılık geldiği daha önceliklidir. Dolayısıyla ifadelerin doğrudan veya dolaylı olarak sözlü bildirim veya yazılı rivayete karşılık gelmesinden ziyade bu alanlarda ne oranda kullanıldıkları noktasında bir değerlendirme daha önemlidir. Burada açıkça tedlîsin bir illet olarak engellenmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu noktaya ileride inkıtaa konusunda değineceğiz. Böyle bir dilsel ayrıntıdan yola çıkmasında daha önce bahsi geçen Arapçaya vukufiyetinin yansıması olarak görülebilir.

Hanefiler nezdinde hadis tahammül yolları azimet ve ruhsat olarak ikiye ayrılmakta daha sağlam olan azimet türü tahammül yolları ise dört şekilde kendini göstermektedir. Burada şeyhin öğrenciye okuması, öğrencinin şeyhe okuması yani arz, kitâbet ve risâlet öne çıkmaktadır.³⁶³ Şeyhin öğrenciye okuması olarak tanımlayabileceğimiz kıraat yöntemi ile öğrencinin şeyhine okuması olan arz yönteminde haddese ve ahbere kalıplarının kullanılmasında bir beis ve fark görülmediği anlaşılmaktadır.

3.5.3. Beleganâ

³⁶³ Türkmânî, *Dirâsât*, s. 468.

el-Hucce'de 79 defa geçen beleganâ ifadesi; sahâbe ameli,³⁶⁴ Resûlullah'ın senedsiz olarak nakledilen fakat sübutu tartışmaya konu edilmeyen bir sünnetine³⁶⁵ vs. delâlet etmektedir.

Örneğin, İmam Muhammed bir başka bölümde cüzzam, delilik, sakatlık ve benzeri durumlarda karı ile kocanın ayrılmasının hükmünü tartışırken cüzzamlı kimsenin hor görülmesini ve uğursuz sayılmasını eleştirdiği bir bağlamda Rasûlullah'tan "Hor görenlere lanet olsun"³⁶⁶ şeklinde bir rivayetin kendilerine ulaştığını belirtirken ahbere ifadesini kullanmıştır. Burada görüldüğü üzere söz konusu hadis tartışılan konuya fikhî açıdan doğrudan delâlet eden bir rivayet değildir. Fakat İmam Muhammed kendi tercih ettiği fikhî görüşe ahlaki bir dayanak olarak Rasûlullah'ın söz konusu hadisini zikretmiştir. Bunu da yine beleganâ sîgası ile yapmıştır. Dolayısıyla burada tartışma bağlamında siyak ve sibakı koparmadan fakat Rasûlullah'tan konunun ilgili bölümü ile naklettiği rivayeti bağlamdan koparmamak için belâğ türü ile naklettiğini söyleyebiliriz

Kimi zaman İmam Muhammed'in beleganâ sîgasını diğer semâ ve kıraat metotlarında kullanılan sîgalarla birlikte kullandığını görüyoruz. Burada beleganâ sîgasının İmam Muhammed ve Ebû Hanîfe'nin kanaatinin sünnet bünyesinde delilinin varlığına yönelik bir ön bildirim olarak kullanıldığını devamında nakledilecek olan senedli rivayetlerin bir anlamda üst başlığı ve hükmü olarak serdedildiğini söyleyebiliriz. Örnek olarak cemaate rükûdayken yetişen kimsenin safa varmadan mı tekbir getireceği yoksa safa vardıktan sonra mı tekbir getireceği konusundaki ihtilâfta Ebû Hanîfe söz konusu durumda olan bir kimsenin safa vardıktan sonra tekbir getirip rükûya varacağını, rükûyu kaçırıp rekâtı geçireceği korkusunun ise önemli olmadığı görüşünün Hz.

³⁶⁴ Örn. Bk. Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 52, 60; c. 3, s. 9.

³⁶⁵ Örn. Bk. Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 84.

³⁶⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 3, s. 446.

Peygamber tarafından nakledilen sünnet bilgisine de uygunluk gösterdiğini belirtirken İmam Muhammed burada beleganâ ifadesine yer vermektedir.³⁶⁷

Buraya kadar aktardıklarımızdan, ahberenâ ve haddesenâ lafızlarının genel olarak hadis semâi veya tahammülünde ferdiyet ve toplu hâlde dinlemek bakımından ayırt edildiğini bunun dışında özellikle ehl-i hadîsin bu iki lafız arasında temelde bir ayrıma gitmediği fakat semâyâ delalet eden lafızlar olması bakımından haddesenâ ve ahberenâyâ öncelikleri anlaşılmaktadır.

3.6. Sened Kullanımı

İmam Muhammed rivayetleri değerlendirirken ve aktarırken daha önce çeşitli vesilelerle aktardığımız üzere senedleri zikreder ve bunlardan önemli bir derecede yararlanır. Senedli olarak zikrettiği rivayetler sadece maktû, mevkuf veya merfû rivayetler için geçerli değil bir anlamda kendi fıkıh sistematığının kanaatlerini yansıtırken de kullanılan bir malzemedir. Dolayısıyla kitapta sıkça geçen ve daha önce otoritesini zikrettiğimiz Ebû Hanîfe, Hammâd ve Nehâf üçlüsünün rivayetlerini senedli olarak zikretme ihtiyacı duymuştur. Burada bizzat görüştüğü hocalarının fıkıh kanaatlerini senedli olarak zikretmesinin bir sebebi, muhatabı olarak gördüğü Medine ehlinin özellikle *Müdevvene* üzerinden oluşan senedli fıkıh birikimine bir cevap olarak düşünülebilir. Öte yandan senedsiz olarak zikrettiği rivayetlerin emsar içerisindeki fukahâ tarafından en azından delil olarak bilinen ve zikredilen meşhur birer sünnet olarak görüldüğü özgüveniyle ya diğer eserlerinde senedli olarak aktarıyor veyahut eserin kendi içerisinde sened olarak zikrettiği fakat genel olarak belâğ türü tarihle atıfta bulunduğu rivayetler

³⁶⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 215.

olduğunu anlıyoruz. Örneğin senedli olarak zikredilen ve Abdullah b. Mes'ûd'un hangi namazların nâfile namaz olarak değerlendirdiği konusundaki rivayetleri önce yukarıda zikrettiğimiz üçlü isnadla vermekte daha sonra Abdurrahman b. Abdullah el-Mes'ûdi, Amr b. Mürre ve Ubeyde kanalı ile zikretmektedir. Burada sahâbenin mevkuf olarak aktarılan uygulamalarını da senedli olarak zikrettiği anlaşılmaktadır.³⁶⁸

Yine nâfile namazlar ile ilgili aynı bölümde cuma namazından sonra kılınan dört rekatlık sünneti Rasûlullah tarafından emredildiği hükmen merfû olan rivayeti Süfyân b. Uyeyne-Süheyl b. Ebî Salih-İbn Ebî Salih ve Ebû Hureyre kanalıyla aktarmaktadır.³⁶⁹

Bütün bu örneklerden bizim yaptığımız temel çıkarım İmam Muhammed'in senedleri kullanırken onları önemsiz birer detay olarak görmediği fakat bununla birlikte özellikle fikhî hükümleri delillendirirken sünnet malzemesini kullanmada temel esas olarak belirlemediği senedi zikretmesinin arka planında muhataplarına karşı kendi sünnet delillerinin ihticâc kuvvetini yansıtmaya ve bir anlamda tartışma üslubu ile üstün gelme arayışının olduğunu söyleyebiliriz.

3.6.1. Senedlerdeki Râvi Sayısı

İmam Muhammed'in sened kullanımlarında hadislerin kendisine ulaştığı râvi sayısının az veya çok oluşu diğer bir ifade ile isnadların âlî veya nâzil oluşu rivayetlerin merfû mevkuf ya da maktû' olma bakımından kaynaklarıyla doğrudan orantılı olmakla birlikte bunun yanında kitapta tartışmanın siyakında delillerin sıralanması veya muhatap

³⁶⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 275.

³⁶⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 275.

kitlenin kanaatlerine cevap verilmesi bağlamında farklı farklı metotlara konu olmaları bakımından rivayetlerin ve doğal olarak senedlerin kimi zaman hazfını kimi zaman geniş bir şekilde serdedilmesini kimi zaman da belâğ ve an‘ane sîgası ile birlikte senedsiz veya senedin bir kısmı ihtisar edilerek nakledilmektedir.

Âlî senedle yani az sayıda râvi yoluyla naklettiği rivayetlerin çoğu zaman muhataplarınca meşhur olarak tanınan merfû rivayetlerle bir sahâbenin veya tâbiînin amelî bir uygulamasına veya fetvasıyla yine bu iki dönemde meşhur olmuş isimlerin fetvalarına başvururken genelde az sayıdaki râvileri tercih etmekte bunun yanında Hanefî fikhının sistemleşmesinde önemli rol oynayan isimleri rivayetlerinde de mezhebin tedvîn edici unsurlarından olması hasebiyle söz konusu rivayetlere doğrudan ulaşabilmesinden dolayı burada da âlî isnadları yani az sayıda râvilerle ulaşabildiği rivayetleri tercih ettiği görülmektedir.

Örnek olarak mestlerin yüzeylelerine mesh etmekle ilgili meselelerin konuşulduğu bölümde İsmâil b. Ayyâş-Ömer b. Muhammed kanalıyla Nâfi‘in bu şekilde mestlerin yüzeyine mesh ettiği ile ilgili rivayeti aktarmaktadır.³⁷⁰ Görüldüğü gibi tâbiîn kanalından önemli bir isim olan Nâfi‘in rivayeti 2 râvi tarafından aktarılmıştır.

Burada âlî isnadla nakledilen rivayetlerin tamamının muttasıl olduğunu iddia etmiyoruz. Zira özellikle Ebû Hanîfe-Hammâd ve İbrâhim en-Nehâî kanalı ile aktarılan muttasıl rivayet ve fetvaların yanında yine bu yolla aktarılan Rasûlullah'a dayalı rivayetlerin veya Rasûlullah'ın fiiline yönelik rivayetlerin her zaman muttasıl olmadığı ve çoğu zaman mürsel ve munkatı‘ tarikleri içerdiğini aktarabiliriz.

³⁷⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 42.

3.6.2. Mürsel Rivayetler

Hanefilerin mürsel tanımının hadisçilerde genel olarak munkatı'a karşılık gelmektedir. Zira muhaddisler irsâli yalnız tâbiîn ile sınırlı tutmaktadırlar.³⁷¹ Ahmed Muhammed Şâkir de usulcüler ile muhaddisler arasındaki irsâl kapsam ve tanımına dair ayrıntıları ele alırken, öncelikli ayırım olarak irsâlin tâbiîn ile sınırlı tutulmasına işaret eder.³⁷² Müslim'in *Mukaddime*'sinde belirttiği üzere mürsel rivayetler ehl-i hadîs tarafından Huccet kabul edilmemiştir.³⁷³

Mürsel rivayeti aktaranın tâbiînin büyüklerinden olması gerektiğini belirten Nevevî, ehl-i hadîsin büyük çoğunluğu ile İmam Şâfiî'nin mürsel rivayetleri zayıf olarak gördüğünü ifade etmektedir.³⁷⁴ Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in ise mürsel tanımına tâbiîn dışındaki râvilerin rivayetlerine de teşmil etmekte olduklarını ve bu hâliyle mürsel rivayetleri sahih olarak değerlendirdiklerini belirtmektedir.³⁷⁵

Mürsel rivayetlerin tanım ve kullanım farklılıkları ile ilgili aktardığımız tüm bu hususlar, hicrî ilk üç asırdan itibaren muhaddisler ile Hanefiler başta olmak üzere usulcüler arasında sened kullanımı, ittisâl ve seneddeki zâhirî kopukluğun (inkitâ) sıhhat ve delâlete etkisi bakımından önemli ayrıntı ve ayrımların mevcut olduğunu göstermektedir. Kâle Rasûlullah ibaresiyle mervî olan ögeye bir anlamda duyulan

³⁷¹ İbn Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, s. 126. İbn Salâh mürseli, tabiînin büyüklerinin kâle Rasûlullah ifadesiyle aktardıklarına hasretmektedir. Hâkim en-Nîsâbûrî ise "büyüklik" nüansına işaret etmeksizin sadece tâbiînin irsâlinde söz etmektedir. Hâkim, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs*, Mektebetü'l-Mâârif, Riyad, s. 174.

³⁷² Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, s. 59

³⁷³ Müslim, *Mukaddime*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, c. 1, s. 29. وَالْمُرْسَلُ مِنَ الرِّوَايَاتِ فِي أَصْلِ "بِأَلْحَبَّارِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ قَوْلُنَا، وَقَوْلِ أَهْلِ الْعِلْمِ"

³⁷⁴ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî (ö. 676/1277), *Takrîb*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ts., 34-35.

³⁷⁵ Nevevî, a.g.e., 35.

güvenin ortaya koyulması özellikle Hanefîler nezdinde ilk üç asrın itibarına yapılan derin atfin bir sonucudur.

Muhaddisler tarafında ise mürselin senede tanıman otoritenin zayıflaması, hadis usulü anlamında bir eksikliğin meydana gelmesi, ayrıca rivayetlerin râvi ayrıntılarının cerh-ta'dîl hükümleri bakımından bir anlamda havada ve tutarsız kalışının etkilerinin silinmeye çalışılması sebebiyle sübût ve delâlet bakımından geçerliliğinin sorgulandığı anlaşılmaktadır.

Mürsel rivayetlerin belli oluşumundaki bu ihtilâf rivayet üslubuna özellikle belâğ ve cezm sîgalarının kullanımına yansımıştır. Menbîcî gibi usul âlimlerinin aktardığına göre irsâl yapan râvinin hadisi aldığı kaynaklardan/râvilerden özellikle adaletleri bakımından emin olduğunda bir beis görülmediği anlaşılmaktadır.³⁷⁶

Fıkıhçılar nezdinde muteber olan kanaatin irsâl vasfoları rivayetlere hem sahâbî tabakasının hazfedilerek doğrudan Rasûlullah'tan aktarılanların hem de sahâbî öncesinden bir veya daha fazla tabakalardaki râvilere yer verilmeyen rivayetler dâhil edilmiştir.³⁷⁷

Hatîb Bağdâdî gibi isimlerse ıstılah açısından genel tercihin tâbiînin sahâbî râviyi atlayarak naklettiği rivayetlere mürsel dendiğini belirtmektedir.

Fıkıh literatüründe mürsel kavramına yönelik bu tür bir geniş anlam yelpazesi tercihinin çeşitli gerekçelerini değerlendirirsek fikhî alanda karşılaşılan meselelerin, bir ıstılahın teorik karşılığı, tanımsal sınırlarından (haddi) ziyade pratik/amelî olarak rüknü, şartı sıhhati ve en önemlisi naslar açısından meşruiyet ve delâletleri açısından nefislere (ferd/kalp/akıl) sükûnet vermesi amaçlanmaktaydı. Dolayısıyla hadis usulü veya ıstılahları açısından bir zaafı veya eleştiriyi içerse de fıkıh açısından amele mülâmet elzem ve evla olduğundan irsâl gibi mezhepler arasında bir ihtilâf konusu olsa da delâlet

³⁷⁶ Menbîcî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. 1, s. 144.

³⁷⁷ Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, İstanbul, 2019, c. 1, s. 408,

ve kuvvet derecesi değişse de amelin veya üzerinde fikir ve itminan birliğine varılan uygulamanın Rasûlullah'a dayanan bir otoriteyi ifade etmesi önemliydi.

Nitekim Nevevî de mürsel tanımları konusunda ortaya konan tüm ihtilâfların lafzî olmaktan öteye geçmediğini mânada bir farklılık olmadığını belirtmektedir.

Fakat Nevevî mürseli ister sadece sahâbî tabakasının zikredilmediği tâbiîn rivayetlerine hasreden muhaddisler, ister sâhabî öncesindeki tâbiînin erken ve geç dönem tabakalarından bir veya birkaçının hafzedilmesine yönelik bir isimlendirme olarak kullanan fakih ve usulcüler olsun her ekol için de mürsel hadisin her iki ekol için de delil olarak değerlendirilemeyecek durumda olduğunu belirtmektedir.³⁷⁸

Bu noktada İmam Nevevî'nin belki de tanım farklılıklarının mürselin özellikle fikhî ihtilâflarda delil olup olmaması bakımından müessir olmadığını vurgulamak için ortaya koyduğu genellemenin, hem tanım ve usulî medhaller bakımından Hanefîlerin hem de uygulama ve fûrû'u fıkıh bakımından Mâlikîler olmak üzere diğer mezheplerin çıkarımlara uymadığını belirtmeliyiz. Nevevî'nin ilgili genellemesine yer veren Süyûtî de ilerleyen bölümlerde İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel gibi isimleri sikanın mürselini kabul ettiklerini aktarır.³⁷⁹

Hanefîlerin ilk üç nesle yönelik vurgularına "karn" hadisine yaptıkları atıfa değinen Süyûtî, öncelikle dayandıkları kaynak olarak karn hadisinin sıhhatine en azından Nesâî'nin tashihi üzerinden değinir.³⁸⁰ Daha sonra Hanefîlerin mürselin kabulü için, söz konusu irsâli gerçekleştirenin ilk fazileti ifade buyrulan" ilk üç nesilden olması hâlinde kabul ettikleri yönündeki usulî detayı, herhangi bir isme atıf yapmaksızın nakleder.³⁸¹

Dahası Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310) hicrî ikinci asrın hemen başına kadar tâbiîn döneminde mürselin kabulü konusunda icmâ olduğunu aktarmaktadır.³⁸²

³⁷⁸ Süyûtî, *Tedrîb*, c. 1, s. 408.

³⁷⁹ Süyûtî, *Tedrîb*, c. 1, s. 415.

³⁸⁰ Süyûtî, *Tedrîb*, c. 1, s. 417.

³⁸¹ Aynı yer.

³⁸² Süyûtî, *Tedrîb*, c. 1, s. 417.

Mürsel rivayetin başka bir tarikten müsned olarak gelmesi durumunda veya ilk mürselin rivayet zinciri dışında farklı bir senedle yine irsâlle nakledildiğinde kabul edileceği yönünde İmam Şâfiî’den alıntılar bulunmaktadır.³⁸³

Fıkıhın hem usulü hem de üzerinde durduğu meseleleri bakımından tedvîni sünnetin tedvîninden önce olarak belirlenmiş ise de (H. Karaman, Hudarî) yakın dönem fıkıh tarihi müelliflerinden aksine tespitler de aktarılabilir. Söz gelimi Abdülvehhâb Hallâf fıkıh ve hadis tedvînini zaman bakımından bir takdim-tehir zikretmeksizin beraber ilerleyen bir süreç olarak zikretmektedir.³⁸⁴

Mürsel rivayetlerin kabulünde Şâfiî’nin Saîd b. el-Müseyyib dışında irsâl ile gelen rivayetleri kabul etmediği noktasında kanaatler varid olsa da temelde Şâfiî’nin de mürsel rivayetleri bütünüyle devre dışı bırakmadığı, bununla birlikte belli rivayetlerin belli şartlara binaen kabul edilebileceği belirtilmektedir. Şâfiî’nin Saîd b. el-Müseyyeb’in rivayetlerini hasredişine dair karinenin hayvanların etlerle takas edilmesi şeklindeki ticaret formuna yönelik rivayetlerde Saîd b. el-Müseyyeb yoluyla aktarılan rivayet ve fetvalarda bu hususun tahrîminden bahsetmekte ve Saîd b. el-Müseyyeb’in rivayetlerindeki irsâlin kendisi açısından sorun teşkil etmediğine yer verir.³⁸⁵ Burada tecviz veya geçerlilik ifadesi “hasen” tabiriyle ifade edilmiştir. Burada hasen ifadesinin Şâfiî’nin yaşadığı dönem dikkate alındığında Hattâbî ve Tirmizî gibi isimler gibi hicrî dördüncü asırda kullanılan ıstılahî anlamında kullanılmadığı ortadadır. Bununla birlikte ilgili geçerliliğin “beis yok” şeklinde anlaşılması kanaatimizce daha uygundur.

Saîd b. el-Müseyyib’in mürsel rivayetlerinin İmam Şâfiî tarafından tetkik edildiği ve müsned oluşlarının tescillendiği de nakledilmektedir.³⁸⁶

³⁸³ Aynı yer

³⁸⁴ A. Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü Seydâ, ts., s. 19.

³⁸⁵ Süyûtî, *Tedrîb*, c. 1, s. 419.

³⁸⁶ Süyûtî, *Tedrîb*, c. 1, s. 419.

Hatîb ve Beyhakî'nin İmam Şâfiî'nin Saîd b. el-Müseyyeb'in irsâl yoluyla gelen rivayetlerini diğer tâbiûn mürselleri açısından tercih ettiği şeklinde değerlendirmişlerdir.³⁸⁷ Bu kanaatler yukarıda yaptığımız tecviz yorumunu, "hasen" ifadesinin tâbiûn tabakasının geneli açısından itibari olduğu şeklinde desteklemektedir.

Nevevî hem *el-Mecmû'*unda hem de hadis usulü eseri olan *İrşâdü Tüllâbi'l-Hakâik*'te Hatîb ve Beyhakî'nin Şâfiî mezhebi içersindeki konuları ve hadis-fıkıh ilimlerindeki beherleri sebebiyle yabana atılmayacak isimler olarak değerlendirir. Ayrıca bu iki ismin Şâfiî'nin kanaatleri konusunda otorite olduğu tespitinde bulunur.³⁸⁸

Nevevî'nin ortaya koyduğu bu teyit Hanefilerin genel çizgisinin aksine bilhassa İmam Şâfiî'nin mürsel rivayetler konusunda dahaseçiçi ve tad'ife yakın olduğu konusundaki yorumları haklı çıkarmaktadır.

İmam Şâfiî'nin mürsel rivayetler dışında genel olarak mevkuf rivayetleri de ikinci derecede değerlendirdiği hatta dışladığı yönünde modern yorumlar yer alsada³⁸⁹ özellikle *el-Ümm* üzerinden yapılacak bir araştırmanın bunu olumlamayacağı açıktır. Zira daha önce değinildiği üzere İmam Şâfiî'nin etlerle hayvanların takas edilmesinde sahâbe ve tâbiûnun kanaatlerine de yer vermesi bu iddiayı nakzeder niteliktedir.

Burada İmam Şâfiî'nin mürsel rivayetlerle ilgili kanaatlerine yer vermemizin sebebi, sadece Hanefî fikhının erken döneminde değil, mürsel ve munkatı' rivayetleri istidlalen dışladığı iddia edilen Şâfiî'nin de muayyen yan karinelerle desteklendiğinde mürselleri kabul ettiği, ihticâc edilen konu ve geldiği kaynağın tevsiki bakımından sahâbe ve tâbiûn kaynaklı rivayetleri de delil olarak kabul ettiğini ortaya koymaktır. Dolayısıyla hicrî ikinci sonuyla birlikte hads usul ve tekniğinin yapay veya tepeden inmece bir teorik ihtilalle kanalize edildiği iddiaları kanaatimizce bizatihi zorlamadır. Hicrî ikinci asrın

³⁸⁷ Süyûtî, *Tedrîb*, c. 1, s. 421.

³⁸⁸ Süyûtî, *Tedrîb*, c. 1, s. 421'den naklen.

³⁸⁹ Aktepe, İshak Emin, "Şâfiî'nin Sünnet Anlayışı", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar karşısında İmam Şâfiî*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Araştırma Yayınları, s. 182.

rivayet yöntem ve üslubunda Şâfiî ve Şeybânî'nin farkları ile birlikte³⁹⁰ temelde rivayet malzemesini müntehası bakımından kategorize ederek dahi olsa benzer yöntemle istimal ettikleri şeklindedir.³⁹¹

İbn Cüreyc'in Ebû Hanîfe'ye yönelik olarak söylediği iddia edilen "Yapabilirsen hakkında sana rivayette bulunamayacağım bir mesele getir." şeklindeki meydan okuma hakkında Mahmûd Abdülmecîd, hadis ehlinin kıyası hoş görmeyerek ehl-i re'yin detaylandığı her meselede hadis nakletmek için hadis tedvînine yöneldiklerini belirtir. Hatta bu tedvîn konusunda sahâbe ve tabiundan nakiller aktarıldığının belirtir.³⁹²

Hâlbuki hadis tedvîninde "teşvikleri" nakledilen pek çok sahâbe ve tabiunun rivayet ve fetvaları ehl-i hadîsin delillerini hacimce bir hayli kaplamaktadır.

İmam Şâfiî'nin mürsel hadisi munkatı' anlamında sened bakımından muttasıl olmayan rivayetlere karşılık kullandığı yönünde yorumlar bulunmaktadır.³⁹³

Biz bu açıdan er-Risâle'de müsned/muttasıl hadisin zıddı olarak mürselin kullanıldığı örneklere rastlıyoruz.³⁹⁴

Bunun dışında tâbiînin sahâbîyi atlayarak doğrudan Rasûlullah'tan naklettiği rivayetleri ise yine muttasılın zıddı olarak kullanarak, muttasıl bir versiyonunun olması gerektiğini savunur. Yine mürsel hadisin râvisinin hadisi aldığı râvinin meçhul olmayışını da şart koştuğu anlaşılmaktadır.³⁹⁵

Söz konusu mürsel rivayetin başka bir sahâbîden de nakledilmesini tecviz ve tashih sebebi sayan Şâfiî'nin sünnetin naklinde müşterek manayı önemseydiği anlaşılmaktadır.³⁹⁶

³⁹⁰ Teze atıf yap.

³⁹¹ Mürsel hadisin delâleti ile ilgili tartışmalara dair bk. Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, TDV Yay., Ankara, 2010, s. 105-167.

³⁹² Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticâhât*, c. 1, s. 187.

³⁹³ M. Hayri Kırbaçoğlu, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Otto Yay., Ankara, 2020, s. 146.

³⁹⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 471.

³⁹⁵ Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 147.

³⁹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 463.

Burada dikkat çeken husus, Şâfiî'nin mürsel hadisin içeriğini sadece diğer merfû ve mevkuf rivayetlerin yanında sıradan bir fetva ehlinin dahi benzer yönde/içerikte fetva vermesini mürsel hadisin geçerliliği için bir karine saymasıdır.³⁹⁷

Bu noktada dikkatimizi çeken husus alenen müsned rivayetinin alt derecesinde âhâd bir rivayet olarak nitelediği³⁹⁸ mürsel/munkatı' rivayetleri özellikle rivayetlerin içeriklerinin lafz-ı müştereklerinin önemli sayılması ve daha rivayetinin sıhhat ve delaleti (Şâfiî açıkça delaletten bahseder.) değerlendirilirken manasının/içeriğinin veya hükmünün baz alınması ve bir karine olarak takdimidir.

Bu noktada İmam Muhammed'in *el-Hucce*'de örnekleri çokça bulunmasına rağmen mürsel rivayetleri irsâl/ ersele/ mürsel el-mürsel/ munkatı' isimlerle nakletmediğidir. Burada hadis ıstılahının şekillenmesinin devamı göz önüne alınabilirse de İmam Muhammed ile İmam Şâfiî'nin dönem bakımından fazla uzak bir mesafede olmadıkları da zikredilmelir. Öyleyse bu ıstılah farklılığının *el-Hucce*'nin de *er-Risale*'nin de polemik/tartışma üslubu taşımasının ötesinde *el-Hucce*'nin furû'u fıkha yönelik ihtilâfları, İmam Şâfiî'nin ise usulün çok erken dönem bir örneği olarak aynı zamanda ıstılahlar bakımından bir tekkevvünü de amaçladığı söylenebilir.

Burada İmam Muhammed'in ma'rûf meşhur hadis tabirinin bizatihi hadisin içeriğini/manasını lafz-ı müşterekini amaçladığı düşünüldüğünde Şâfiî'nin mürselin kabulünde ortaya koyduğu içerik standardına benzediğini düşünebiliriz. Zira İmam Muhammed Medine ehine delil getirirken esas aldığı rivayetinin kendileri nezdinde ma'rûf olmasına vurgu yapar. Burada rivayetinin ricâlinden ziyade içeriğine/hükmüne atıf yaptığı açıktır.

Zira İmam Muhammed ma'rûf meşhur hadis tabirine atıf yaparken çoğu zaman rivayetinin ravilerine veya nakledilme yolu ve sübût derecesine geniş anlamda değinmez.

³⁹⁷ Aynı yer.

³⁹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 461.

Burada sened bakımından inkıta taşıyan rivayetlerin de ma'rûflukla nitelenmesi Şâfî'ninkine benzer bir rivayet içeriği öncelemesini ortaya koymaktadır.

İmam Muhammed'in ma'rûf hadislerde sened zikretmeyerek müstefiz, Hicaz ve Irak ehli rivayeti vesair ifadelere yer verirken, içerik dışında rivayetin şöhretine de atıf yapmaktadır.³⁹⁹

Şimdi *el-Hucce*'de mürsel rivayetlerin yer aldığı örneklere göz atalım:

1-Rasûlullah'ın hacda ihramlı iken başından hacamat yaptırdığına dair rivayeti sened zikrederek Süleymân b. Yesâr aracılığıyla Rasûlullah'tan aktarmaktadır.

عن سليمان بن يسار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم فوق رأسه وهو يومئذ بلحیی جمل مكان بطريق مكة

“Rasûlullah, ihramlı iken, Mekke yolu üzerindeki “Lahyey Cemel” mevkiinde, başından kan aldırdı.”⁴⁰⁰

İmam Muhammed söz konusu rivayeti Medîne ehlinin ihramlı iken zaruret hâlinde kan aldırılabilceği kanaatine karşı zikretmiştir. Bu minvalde Medine ehlinin kendi rivayetlerine aykırı hüküm verdikleri ve çelişkiye düştüklerini ileri sürerek zikretmektedir.⁴⁰¹

Aynı rivayet Mâlik'in *Muvatta*'nda Leysî rivayetinde Şeybânî'nin naklettiği rivayet ile aynı metin ve senedle nakledilmektedir.⁴⁰²

Hem konu ile doğrudan alakalı olması hem de Medine ehline yönelik ortaya koyduğu eleştiriler bağlamında önemli olan bir rivayeti mürsel olarak nakletmektedir. Hem Hanefî sistematüğinde daha sonra olgunlaşacağı şekliyle hem de muhaddislerin

³⁹⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 3.

⁴⁰⁰ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 258.

⁴⁰¹ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 257.

⁴⁰² Mâlik, *Hacamatü'l-Muhrim*, 74. *Muvatta*', Yahyâ b. Leysî rivayeti, Nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, y.y., ts.

ıstılahındaki hâliyle mürsel olan bu rivayet sübûtu tartışma konusu edilmeden aktarılmıştır.

2- Diğer bir mürsel rivayet örneği ise Rasûlullah'ın güneş tutulması esnasında iki rekât namaz kıldığına dair rivayettir. Abbâd b. el-Avvâm- Haccâc b. el-Artât kanalıyla meşhur tâbiîn Mekhûl'ün doğrudan Rasûlullah'tan naklettiği rivayet, Rasûlullah'ın oğlu İbrâhim'in vefât ettiği hadise bağlamında zikredilmektedir.

عن مكحول ان النبي صلى الله عليه واله وسلم صلى بالناس في كسوف الشمس ركعتين

Rasûlullah'ın zikredilen hadisede iki rekât namaz kıldığına dair müsned rivayetleri de aktaran İmam Muhammed Mekhûl'den aktardığı mürsel rivayette söz konusu iki rekâtın farz namazlardan farklı olmadığı bilgisini aktarmaktadır.⁴⁰³

Mürsel rivayetlerin eserde genel olarak fiilî sünnetlere işaret ettiğini bu rivayetten yola çıkarak söyleyebiliriz.

3. Eserde mürsel rivayetlerin ıstılah olarak Medine ehlinin rivayetlerine eleştiri ögesi olarak kullanıldığı da görülmektedir. Örneğin namaz kılanın önünden geçen kimsenin durumu ile ilgili Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın namaz kılanın önünden geçtiği (dolayısıyla bunda bir beis görmediği) yönündeki rivayetin "Sa'd b. Ebî Vakkâs'a dayandırılmadan Mâlik b. Enes aracılığıyla mürsel olarak nakledildiği"⁴⁰⁴ belirtilmektedir.

4- Saîd b. el-Müseyyib'in doğrudan Rasûlullah'tan aktardığı bir diğer mürsel rivayette "Bekârların (kiminle evlenecekleri hususunda) babaları olsun ya da olmasın izinlerinin alınacağı ve görüşlerine başvurulacağı" aktarılmaktadır.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 326. نحو من صلاتكم.

⁴⁰⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 220.

⁴⁰⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 3, s. 133.

عن سعيد بن المسيب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تستأمر الأبقار في انفسهن ذات الأب وغير الأب⁴⁰⁶

Örneklerden, *el-Hucce*'de sübût ve delâleti bakımından sünneti yansıttığından şüphe edilmeyen rivayetlerde irsâl ve ref⁴⁰⁶ açısından bir problem görülmediği anlaşılmaktadır.

3.8. Meçhul Râviler

el-Hucce'de bulunan ve hadis ıstılahında meçhul râviler olarak yer alan ve sistemleşen dönemde tedlîs unsuruna ait bir karine olarak görülen رجل فلان isimlerle ve vasıflarla anılan râvi belirtmeme ögesinin *el-Hucce*'de var olan yansıması ثقة من اصحابنا şeklinde olmuştur. Burada dikkatimizi çeken husus ismi açıkça belirtilmeyen râvinin hadis veya fıkıh bakımından sika oluşuna işaret edilmesidir. Burada söz konusu eserin İmam Muhammed'in öğrencileri tarafından rivayet edilmiş olmasının bu kitabı el müdevvene gibi birçok öğrencinin rivayetini barındıran bir eser olmasa da en azından içerdiği rivayetlerin bilinirliği açısından farklı öğrencilerin kontrol ve gözetiminden geçtiği şeklinde okunabilir.

Hanefî literatürünün muasır hadis usulü örneklerini ulûmü'l-hadîsin hemen her alanında müstakil eserlerle ortaya koyan Abdülhay el-Leknevî, cerh-ta'dîl hükümlerinin hangi temeller üzerine bina edildiği, özellikle ekol ve mezhep farklılıklarından doğan sübjektif unsurları *er-Ref*⁴⁰⁶ ve *t-Tekmîl*'inde incelemiştir. Söz konusu eserinde klasik hadis usulüyle doğrusal olarak şâz rivayeti zayıf râvinin sikaya muhalefeti olarak tavsif

⁴⁰⁶ İlgili rivayet İmam Muhammed'in *Muvatta*' rivayetinde farklı lafız ve senedle daha uzun bir rivayetin bölümü olarak aktarılmaktadır. *Muvatta*' bi Rivâyeti İmâm Muhammed, "Bikrû Tüste'meru fi Nefsihâ", 540.

etmiştir.⁴⁰⁷ Sika râvi mefhumunun Hanefî anlayışında mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. Sika teriminin Hanefî anlayışta yalnız hadis rivayet tekniğinde değil, fıkıh delâlet bahisleri gibi usul meselelerinde kanaatleri önemli sayılan bir yetkinliğin vasfıdır.

Örneğin mürsel rivayetlerin kullanımı ve bu rivayetlerle istidlalde bulunma ile ilgili “sika bir imamın” tâbiî râvi veya kendi hocası durumundaki râvi dışında senedsiz bir şekilde doğrudan “Kâle Rasûlullah” şeklinde yapılan tanımın ehl-i hadîs nezdinde yapılan mürsel tanımından farklı olduğu dile getirilmektedir.⁴⁰⁸ Ve tarif edilen mürsel rivayet türünün İmam Şâfiî dışındaki üç imam tarafından makbul addedildiği de aktarılmaktadır.⁴⁰⁹

Diğer taraftan rivayetin delâletini birinci dereceden etkileyen unsurlardan biri olarak cerh-ta’dîl ilminde râvilerin bilhassa hadis rivayeti açısından tanınıp tanınmama açısından değerlendirilmesinde Hanefîler, bir veya iki rivayeti bulunsa bile hadis rivayetiyle meşhur ve ma’rûf olmayan râviyi meçhul/mestûr olarak ele almaktadır.⁴¹⁰ Muhaddisler ise meçhul râviyi meçhûlî’l-hâl ve ayn olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kendisinden yalnız bir râvinin rivayette bulunduğu kimse meçhûlî’l-hâl olarak tanımlanmaktadır.⁴¹¹

el-Hucce’de ifade edilen kimsenin Ebû Yûsuf olduğuna dair bir bölümde işaretlerde bulunmuştuk. Biz burada söz konusu rivayetlerin İmam Muhammed’in diğer

⁴⁰⁷ Leknevî, *er-Ref’ ve ’t-Tekmîl*, s. 200.

⁴⁰⁸ İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr fî Usûli’l-Fıkh*, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, s. 343; Krş. Bk. İmam Şâfiî’nin Saîd b. el-Müseyyib gibi tâbiînin mürselleriyle ihticâc ettiğine dair bk. İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbnü’s-Salâh*, Dârü’l-Fıkr, Suriye, 1986, c. 1, s. 53.

⁴⁰⁹ İbnü’l-Hümâm, a.g.e., s. 343.

⁴¹⁰ Debbûsî, *Takvîmü’l-Edille*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 180; Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 160; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, c. 1, s. 343. Serahsî’nin meçhul râvi ile ilgili yaptığı tanım sahâbe dönemini kapsamakta ve sahâbîlerden Rasûlullah ile sohbeti uzun olmayanları karşılamaktadır.

⁴¹¹ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-Nazar*, nşr. Nûreddin İtr, Matbaatü’s-Sabâh, y.y., ts., c. 1, s. 100; Tîbî, *el-Hülâsa*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, y.y., 2009, s. 106.

eserleri ve farklı fıkıh ve hadis kaynakları açısından durumunu râvilerin cehil ve tanınırlığı açısından inceleyeceğiz.

Atâ b. el Müslim el-Haffâf-Atâ b. el Müseyyib-Habîb İbn Ebî Sâbit kanalıyla İbn Abbas'tan aktarılan bir rivayette İbn Abbas Rasûlullah'ın yanında gecelediği ve onun gece namazını bir anlamda kayıt altına aldığını, Rasûlullah'ın söz konusu bir rekâtlık vitir namazında Fâtiha sûresi ile birlikte A'lâ sûresi, Kâfirûn sûresi ve İhlâs sûresini okuduğunu üçüncü rekâta ise bütün bunlardan sonra kunut duası okuyup rükûya gittiğini aktarmaktadır.⁴¹²

Diğer bir örnekte ise Muhammed b. Câbir el-Hanîfî- Ebû İshak el Hemedânî-Süleym b. Abd kanalıyla Saîd b. el-Âs'tan aktarılan rivayette Taberistan'da Rasûlullah'ın ashabı ile birlikte cihad ederken namaz vaktinin geldiğini ve bu sırada korku namazını Rasûlullah'tan tarif etmesini istediklerini belirtir. Burada yine sika vasfıyla bir râviden aktarım yapılmıştır.⁴¹³ Rivayetin farklı varyantlarına dair yaptığımız taramada söz konusu rivayetin medârının (common link) Süfyân es-Sevrî olması⁴¹⁴ İmam Muhammed'in Süfyân es-Sevrî'den birinci dereceden hadis rivayet ettiği isimler arasında yer alması sebebiyle sika olarak belirtilen meçhul râvinin Süfyân-ı Sevrî olması da muhtemeldir.

Burada dikkatimizi çeken husus sika olarak belirtilen râvinin İmam Muhammed'in hocası konumundaki ilk râvi olmasıdır. Burada söz konusu râvinin Ebû Yûsuf olup olmaması rivayet üslubu açısından herhangi bir değişikliğe sebep olmayacaktır. Önemli olan İmam Muhammed'in zikretmediği ismin hadis ve fıkıh sıhhati açısından naklettiği rivayette yer almasının bir problem oluşturmayacağını düşünmesidir.

⁴¹² Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 201.

⁴¹³ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 346.

⁴¹⁴ Beyhakî, *Sünen*, c. 3, s. 371, had. no. 6046; Abdürrezzâk, *Musannef*, c. 2, s. 509 had. no. 4249.

Üzerinde durmamız gereken diğer bir husus İmam Muhammed'in tâbiîn ve sahâbe kanallarından gelen fakat aynı hükmünü içeren rivayetleri ortaya koyarken de kimi zaman meçhul râviye yer vermesidir. Burada yer verdiği meçhul râviyi yine sika olarak nitelemesi rivayetin eserdeki varlığını esere hâlel getirmeyecek düzeyde değerlendirmeye olanak sağlamaktadır.

3.9. Ricâl Açısından Değerlendirilmesi

3.9.1. Râviler

Burada iki rivayet örneği üzerinden eserdeki râvilerin, ricâl literatüründeki ve cerh-ta'dîl ilmindeki konumlarını örneklemek istiyoruz:

a.“Müzdelife gecesinde güneş doğmadan önce Arafat'ta vakfeye duran kimse haccını idrak etmiş olur/hac yapmış sayılır.” Abdullah b. Ömer- Nâfi' Mâlik b. Enes- Şeybânî Söz konusu rivayetle Şeybânî-Ebû Zübeyr el-Mekkî- Atâ b. Ebî Rebâh- İbn Abbas senediyle aynı bağlamda zikrettiği, “*Arafat'ta vakfeye duran kişi haccını idrak etmiş/tamamlamıştır, vakfeden sonra cinsel ilişkide bulunanın haccı ifsad/geçersiz olmaz. Fakat cimâ ettiği için bir “bedene” kurban etmesi gerekir. Bu şekilde haccı tamamlanmış olur. Eğer ziyaret tavafını yerine getirmeden önce cinsel ilişkide bulunursa yine haccın sübûtuna bir zararı olmaz.*” hadisini ise senedsiz olarak kâle lafzıyla nakletmiştir. Ayrıca bunun Ebû Hanîfe başta olmak üzere Hanefî fakihlerinin genelinin kanaati olduğunu belirtmiştir.⁴¹⁵

İmam Muhammed'in daha önce de farklı vesilelerle ifade ettiğimiz üzere Rasûlullah'a dayandırılan merfû haberlerin mezhep içerisinde delil alınma bakımından

⁴¹⁵ Mâlik, *Muvatta'*, Şeybânî Rivayeti, had. no. 513.

mâruf hadisler kategorisindeyse sened ayrıntısı veya rivayet sigasına yer vermeksizin nakletmektedir.⁴¹⁶

Muvatta' da da el-Hucce'de de naklettiği Müzdelife gecesi vakfe süresiyle ilgili rivayette haddesenâ ve ahberenâ sîgalarını birbirinin yerine kullanmıştır. Buradan bu iki ibare arasında bir fark görmediği anlaşılmıştır.

b. حُزْنَا مُحَمَّدٌ قَالَ أَخْبَرَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ عَطَاءٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ
إِدْرَكٍ عَرَفَةَ فَقَدْ إِدْرَكٌ

Senedde yer alan İbn Ebî Leylâ Muhammed b. Abdurrahman ibn Ebî Leylâ'nın rivayetleri sünen sahiplerinin eserlerinde yer almaktadır.

İbn Hacer'de sadûk/seyyiü'l-hıfz cidden ifadeleriyle, Zehebî'de: Ahmed/seyyiü'l-hıfz İbn Ebî Hâtim'da sâdk mertebesinde. Nâfi', Şa'bi, Atâ b. Ebî Rebâh gibi isimlerden hadis almıştır.

Yahyâ b. Saîd'in ise Muhammed b. Abdurrahman İbn Ebî Leylâ'yı zayıf gördüğüne dair nakil mevcuttur.⁴¹⁷

Aynı bağlamda Ahmed b. Hanbel'in İbn Ebî Leylâ'nın rivayetlerini iztirablı gördüğü ve fikhî meleke ve bilgisini daha olumlu bulduğu aktarılmaktadır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in, İbn Ebî Leylâ'nın rivayetlerinde çokça hata yaptığını belirttiği zikredilir.⁴¹⁸

Yahyâ b. Maîn'in onun hakkında "leyse bi-zâk" dediği de kaydedilmektedir. Leyse bi-zâk ifadesinin lâ be'se bih vs. gibi ta'dîle de hamledilecek bir ifade olmadığı dolayısıyla bir cerh ifadesi olduğu belirtilmelidir. Irâkî'nin et-Takyîd ve'l-Îzâh'ında الحديث فلان لا يحتج به فلان مجهول فلان لا شيء فلان ليس بذاك وربما قيل ليس بذاك القوي فلان فيه أو: في حديثه ضعف (falancanın hadisiyle amel edilmez, filan meçhuldür, filan (hadiste) bir şey değildir.

⁴¹⁶ Mâlik, *Muvatta'*, Şeybânî Rivayeti, had. no. 510.

⁴¹⁷ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, c. 6, s. 310.

⁴¹⁸ Zehebî, Aynı yer.

Filan (hadiste) kuvvetli değildir. Yani hadisi zayıftır şeklinde anlaşılmaktadır. (Takyîd, I, 161) Veya ta'dîlin alt derecelerinden biri olarak zikredilebilir. Yine Şu'be b. Haccâc'ın hafıza bakımından ondan kötüsünü görmediğine yönelik eleştirileri vardır. Ayrıca Ravh b. Ubade kanalıyla Şu'be'den İbn Ebî Leylâ'nın maklub hadisler naklettiği serdedilmektedir. Zâide b. Kudâme'nin İbn Ebî Leylâ'nın hadislerini terk ettiği de cerh ve ta'dîline yönelik veriler arasındadır.

Arafe'de vakfenin hac idrakine karşılık geldiğini bildiren rivayette senedin müntehasında Atâ b. Ebî Rebâh bulunmaktadır. Atâ b. Ebî Rebâh'ın tâbînin erken dönem tabakından olması bir yana İbn Abbas ve Ebû Hureyre'nin rivayetlerini aktarmada kilit bir isim olması burada önemlidir. Seneddeki son râvinin Atâ olması rivayeti maktû yaparken, kendisinden rivayette bulunanlar arasında Ebû Hanîfe'nin bulunması Hanefî hadis kaynaklarının ehl-i hadîs râvi sirkülasyonu yönlerinden sayılabilir. İbn Ebî Leylâ'nın 148 tarihinde vefât ettiği göz önüne alındığında Atâ'ya kadar olan sened esnasında ittisâlin yüksek oranda mümkün olduğu söylenebilir.⁴¹⁹

Hâlid b. Abdillâh el- Müzenî (182) (Sika, sebt) İsmâil b. Ebî Hâlid (146) ise tedlîs yapmakla kaydolunmuştur. Özellikle Âmir eş-Şa'bi'den tedlîsle şiir naklettiği bilgisi mevcuttur.⁴²⁰

Rivayet içerik olarak aynı kalmakla birlikte Esved b. Yezîd'in oğlu bu rivayette Ma'bed yerine Abdurrahman olarak geçmektedir. Ve kendisinden rivayette bulunan Kûfe'nin "imam, hafız, Hucet" olarak tanıtılan Süleyman eş-Şeybânî tarafından aktarılmaktadır. Abdurrahman b. Esved b. Yezîd'den semâi sabit olan Süleyman eş-Şeybânî'nin Kûfeli oluşu ve vefât tarihinin 129 ve 138 olarak verilmesini göz önüne aldığımızda Ebû Yûsuf ile de likâ ihtimalinin yüksek oluşu rivayetin iki versiyonunun

⁴¹⁹ Zehebi, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, c. 5, s. 70.

⁴²⁰ Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî (ö. 761/1359), *Câmiu't-Tahsîl, Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut, 1986, c. 1, s. 145.

sıhhatini ortaya koymaktadır. İmam Muhammed'in sadece senedinde tâbîîn tabakasında farklılık ile art arda nakletmesi tartışma esnasında rivayet delilini öne çıkarmaya çalışması ve sened farklılıklarıyla birlikte ilgili görüşüne delil olan "çok sayıda" rivayeti barındırmaktadır.

3.9.2. Hoca-Öğrenci İlişkileri

3.9.2.1. Âmir eş-Şa'bî

Eserde önemli rivayet fonksiyonu bulunan isimlerden biri de Âmir eş-Şa'bî'dir. Rivayet sistematigi içerisinde hoca-öğrenci ilişkilerinin önemini ortaya koymak bakımından el-Hucce'den örnekleme sunacağız.

Söz gelimi İmam Muhammed, Kâbe'ye yürüyerek gitme üzere yemin edip yeminini bozan kimse hakkında bir hedy kurban edeceğini ve binit olarak Kâbe'ye gideceğini belirtir. Bunun için küçükbaş (koyun) kurban (hedy) etmenin yeterli olacağını aktarır. Bu görüşü delillendirmek için (eserdeki alışılmış yöntemine göre) rivayetleri ayrıca sıraladığı bir pasaj açmadan önce doğrudan Hz. Ali'nin bu şekilde yeminin, bozan kişinin binit hâlde Kâbe'ye gideceği ve küçükbaş hayvan kesmesi gerektiğini aktarır. Ebû Hanîfe kanalıyla doğrudan Hz. Ali'den aktardığı bu kavlin mürsel olarak nakledilmesi, İmam Muhammed'in Hz. Ali'nin fikhî kanaatlerinin Hanefî fikhinin kurucu unurlarından olmasına dayalı bir otorite vurgusu olarak da anlaşılabilir.

İhramlı iken deve kuşuna zarar veren kimsenin bunun kıymetini ödemesi gerektiğine dair mevkuף formdaki fetva, Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'un bu konuda kıymeti yönünde fetva verdikleri belirtildikten sonra, Husayf el-Cezerî-Ebû Ubeyde b. Abdullah

b. Mes'ûd- İbn Mes'ûd kanalıyla onun devekuşu yumurtasına zarar veren kimsenin diyet olarak yumurtanın kıymetini ödemesi gerektiğini belirtir. Rivayetin senedinde yer alan Âmir eş-Şa'bî Hz. Ali'den rivayette bulunan tâbî'dir. Dolayısıyla rivayette mürseldir.⁴²¹

Rasûlullah ile birlikte Vedâ Haccı'na katılan Urve b. Müdarris⁴²², söz konusu hacda Rasûlullah'a gelerek bineğini ve kendisini çok yorduğunu, üstelik Müzdelife'ye gelene kadar her tepede vakfe yaptığını belirtip bu şartlarda haccının geçerli olup olmadığını sormuştur. Rasûlullah ise Müzdelife'de cem' edilen namazları kendileriyle birlikte kılan, ve yine kendileriyle Müzdelife'de vakfeye duran ve bundan önce bir gece veya gündüz süresince Arafat'ta vakfeye duran kimse, eğer ihrama girerken gerekli traş temizliğini yerine getirdiyse, haccının kabul edileceğini belirtir.⁴²³ *El-Hucce* özelinde rivayetin ittisâline odaklandığımızda senedde tedlîs ile itham edilen, üstelik tedlîsiyle meşhur oldukları isimler mevcuttur. Her ne kadar Âmir eş-Şa'bî'nin Urve b. Müdarris'ten rivayeti sabit olsa da⁴²⁴ rivayet zafiyetten kurtulamamaktadır. Bu açıdan bakıldığında *el-Hucce*'de bilhassa tedlîsle itham edilen râvilerin rivayetlerine odaklanırken bir yandan da dönemin rivayet üretim perspektifinde tedlîsin rivayetlere zaaf oluşturacak bir unsur olarak değerlendirilip değerlendirilmediğinin cevabını aramaya çalışacağız.

Âmir eş-Şa'bî'nin *el-Hucce*'de senedinde yer aldığı 13 rivayet bulunmaktadır.⁴²⁵ Bu rivayetlerden bir kısmı doğrudan eş-Şa'bî'nin kavil veya ameline işaret eden verileri sunmakta dolayısıyla tedlîsi tartışabileceğimiz bir bağlama imkân vermemektedir. Birinde Eyyûb el-Ensârî'den, bir diğerinde ise Kâdî Şureyh gibi tâbî'nden nakilleri

⁴²¹ Alâî, *Câmiu't-Tahsil*, c. 1, s. 204.

⁴²² Ebû Nuaym, *Ma'rifetü'l-Ashâb*, c. 4, s. 2183. Dârü'l-Vatan li'n-Neşr.

⁴²³ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 320. İlgili rivayet Ali b. Hüseyin-Ümeyye-Şu'be-Seyyâr-Şa'bî- Urve b. Mudarris kanalıyla nakledilmiştir. Nesâî, "Menâsik", 210, Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, had. no. 3944.

⁴²⁴ Zehebî, *Siyer*, c. 4, s. 296.

⁴²⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 39, 272, 462; c. 2, s. 320, 321, 365, 616; c. 3, s. 97, 121, 481, 501; c. 4, s. 222, 238.

bulunmaktadır. Yine tâbiînden Mesrûk el-Ecda' gibi bir ismin amelini ortaya koyan aktarımları yer almaktadır. Yine Ebû ziyâd'ın bir fetvasını aktaran nakilleri mevcuttur. Bu noktada yaptığımız çıkarım Şeybânî öncesinde ve sonrasında cerh-ta'dil tekniği açısından sonraki dönemde ıstılahlaşacağı üzere birtakım soru işareti ve şerhler düşülen isimlerin rivayet işçiliğinden ziyade bir fetva tahkiyesi ve sunumu üzerinden ön plana çıkarıldığının saptanabileceğidir. Bu hususta tartışmaya açılması gereken başka bir konu olarak bu tür fıkhu'l-hadîs türü eserlerde fetva-rivayet ayrımının zihinsel olarak işletilip işletilmediğidir.

“Nahve hâzâ” ifadesiyle aynı hadisin farklı tarikini nakleden Şeybânî burada Halef b. Halîfe- Mutarrif b. Tureyf- Âmir eş-Şa'bî senedini vermektedir.⁴²⁶ Bu rivayette sahâbî râviyi zikretmeyişi ya rivayetin maktû versiyonunu ikinci derecede zikretme gayesinden ya da sahâbî râvi değişmediği için tekrar belirtmeyişinden kaynaklanıyor olabilir. Rivayetin söz konusu, bir anlamda şâhid ve mütâbi mesabesinde olan, versiyonunda yer alan ve İmam Muhammedin rivayeti aldığı kişi olan Halef b. Halîfe'nin Kûfe ehlinden olup daha sonra Bağdat'a yerleştiği belirtilmektedir.⁴²⁷ Sadûk olduğu belirtilmekle birlikte ömrünün sonlarına doğru ihtilata düştüğü kaydedilmektedir.⁴²⁸ Buhârî'nin *Sahîh*'i dışında *Kütüb-i Sitte*'nin tümünde rivayeti yer alan Halef b. Halîfe'nin hem Kûfe ehlinden olduğu hem de ehl-i hadîsin bilinen bir hadis medarı olduğu kaydedilebilir. Amr b. Hüreys'e eriştiği için tâbiînin küçüklerinden olduğu belirtilmektedir.⁴²⁹ İbn Adî ve Ahmed b. Hanbel gibi ehl-i hadîsin cerh ta'dil otoritelerinin hakkında “lâ be'se bih” ve “sadûk” gibi ifadeleri kullanması ehl-i hadîs nezdinde ta'dil

⁴²⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 321

⁴²⁷ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, c. 8, s. 341.

⁴²⁸ Halebî, Ebû'l-Vefâ Sıbtu İbni'l-Acemî Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî, *el-İğtibâf li-Men Rumiye bi'l-İhtilâf fî Ricâli'l-Hadîs*, Dârü'l-Hadîs, Kahire, 1988, c. 1, s. 114.

⁴²⁹ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, c. 8, s. 342.

bakımından d n ifadelerle nakledilse de en azından metrûk olmadığını göstermektedir.⁴³⁰ Vefât tarihini 181 olarak kaydedildiği göz önüne alındığında Halef'in Şeybânî ile lik sı yüksek bir ihtimale sahiptir. T biinden olması en azından tartişma düzeyinde söz konusu edilen bir râvinin rivayetinin daha sonra m t baat Şeklinde anılacak bir rahatlıkla aktarılması Şeybânî'nin eserinde aktardığı hadislerin büyük bir kısmına “ana kaynağa” veya “ilk nesle” yakınlık bağlamında güvendiğini ve ehl-i hadîsle rivayet kaynağı bakımından iddia edildiği gibi bir fırsat eşitsizliğine sahip olmadığını göstermektedir.

Rivayetin diğer tarikinde  mir eş-Şa‘b 'den rivayeti aktardığı kaydedilen Mutarrif b. Turayf yer almaktadır. Kütüb-i Sitte'nin tamamında rivayetinin yer aldığı tespit edilen râvinin T biinin geç dönem tabakasıyla muasır olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hacer ve Zehebî'nin hadis rivayeti bakımından güvenilir bulduğu ismin, ta‘dölde hadiste imametinin yanında faziletlerine de değinilmemesi, Mutarrif b. Turayf'ın hadis müdekkik ve münekkitleri nezdindeki konumu hakkında yeterli derecede aydınlaticıdır.⁴³¹ İbn Turayf da *el-Hucce*'de yer alan diğer pek çok râvi gibi Kûfe'ye olan nisbeti/aidiyeti ile meşhur olmuştur. İbn Eb  Leylâ ve Şa‘bî gibi *el-Hucce*'nin rivayet hazinesinde önemli payı olan isimlerden rivayeti/semâi ön plana çıkmaktadır. Züheyr b. Mu viye, Eb  Av ne, Sevr ⁴³² gibi isimlerin kendisinden rivayette bulunduğu Mutarrif ric al literatüründe kaydedilen hadis öğrencileri/râvileri dikkate alındığında hem ekol hem de bölge olarak kapsamlı bir otoriteyi yansıtılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel ve Eb  Dâvûd gibi isimlerce sika görülen Mutarrif b. Turayf'ın ta‘dîl ayrıntıları *el-Hucce*'nin râvi profilleri açısından önemli bağlantılara işaret etmektedir. Zira İbn Hanbel'e Şa‘b 'den rivayette bulunan isimler arasında kendisi açısından ilk

⁴³⁰ Zehebî, *Siyerü A ‘lâmi ‘n-Nübelâ*, c. 8, s. 342.

⁴³¹ R v t 't-Tehzibeyn, No. 6705.

⁴³² Zehebî, *Siyerü A ‘lâmi ‘n-Nübelâ*, c. 6, s. 127.

sırada anabileceği isim sorulduğunda İsmâil b. Ebî Hâlid ile birlikte Mutarrif de sayılmaktadır.⁴³³

3.9.2.2. Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732)

Eserde tâbîin kanalından diğer bir isim de Atâ b. Ebî Rebâh'tır. Hz. Ali ile ilişkileri vs. üzerinden eserdeki önemini sorgulayabiliriz.

Hacda ihramlı iken eşin zorlamasıyla cinsel ilişkiye girmeye kefâret gerekip gerekmemesiyle ilgili İmam Muhammed zorlamanın/ikrahın sorumluluğu ortadan kaldıran yönüne işaret ederken sened zikretmeksizin تجاوز لأمتي عن ثلاث عن الخطأ والنسيا وما استكروها عليه “Ümmetimden üç şeyin sorumluluğu kaldırılmıştır: Hata, unutma ve zorlama ile işlediği şey.”⁴³⁴ İmam Muhammed'in tartışma bağlamında zikrettiği rivayeti, Şeybânî ile aynı lafızla nakleden kaynağın bir erken dönem ürünü olduğunu ortaya koymak durumundayız. İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde yer alan rivayette sened zikredilmekle birlikte, İbn Ebî Şeybe'nin naklettiği versiyonda da Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114) kanalıyla Rasûlullah'tan mürsel olarak nakletmektedir.⁴³⁵

Musannef'te Atâ b. Ebî Rebâh'ın unutma sonucu oluşan filleri hüküm bakımından geçerli olduğu kanaatini taşıdığına dair iddiayı eleştiren İbn Cüreyc belâğ sîgasıyla nakletmektedir. Unutmanın mükellefin sorumluluğu ile ilgili istidlâl edilen bu rivayet

⁴³³ Aynı yer.

⁴³⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 2, s. 328.

⁴³⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c. 4, s. 172.

İmam Muhammed'in polemik gündeminde ise zorlama/ikrah ile ilgili bir husus olarak değerlendirilmektedir.

İbn Cüreyc ve Atâ'nın belâğ sîgasıyla ortaya koydukları rivayet, lafız farklılıklarıyla pek çok muteber kaynakta yer almaktadır.

Söz gelimi Saîd b. Mansûr'un *Sünen*'inde Hâlid b. Abdullah-Hişâm-Hasan-ı Basrî kanalıyla yine Rasûlullah'tan mürsel olarak nakledilmektedir. Fakat rivayetin bu versiyonunda *إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَفَا لَكُمْ عَنْ ثَلَاثٍ: عَنِ الْخَطَا، وَالنِّسْيَانِ، وَمَا اسْتُكْرَهُتُمْ عَلَيْهِ* şeklinde “Allah sizden üç şekilde (sâdır olan hataları) bağışlamıştır.” şeklinde nakledilmektedir.⁴³⁶

Rivayetin mürsel olmayan merfû-muttasıl varyantları da hadis koleksiyonlarının önemli kısmında yer almaktadır. Örneğin Beyhakî'nin *Sünen-i Kübrâ*'sında Ebû Zer b. Hüseyin Ebü'l-Kâsım Müzekkir- Ebû İshak es-Sûsî- Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Ya'kûb- Rebî' b. Süleyman- Bişr b. Bekr- Evzâ-Atâ- Übeyd b. Umeyr- İbn Abbas- Rasûlullah senediyle muttasıl-merfû olarak nakledilmiştir.⁴³⁷

Bu noktada *el-Huce*'de de mebzul miktarda örneğine rastladığımız İbn Abbas- Atâ b. Ebî Rebâh rivayet ilişkisine değinmek istiyoruz. Şeybânî mestlerin yolcu ve mukim için geçerli olduğu süre ile ilgili Hanefî doktrinlerin de temel argümanı ve iddiası olan “mukim için bir gün ve gece, seferîler için üç gün ve gece” şeklinde formüle edilebilecek fûrû'u fıkıh yaklaşımını aşağıdaki rivayet kanalıyla aktarmaktadır:

Talha b. Amr el-Mekkî-Atâ b. Ebî Rebâh kanalıyla kanalıyla mevkuf olarak İbn Abbas'ın aşağıda yer alan kanaatine yer verir:

“قال المسح على الخفين للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة ايام (وليااليهن) اذا كان ادخلهما وهما طاهرتان”

⁴³⁶ Saîd b. Mansûr, *Sünen* , c. 1, s. 317.

⁴³⁷ Beyhakî, *Sünen-i Kübrâ*, c. 15, s. 313.

“Mestler üzerine mesh süresi, abdestli olarak giyildiğinde, mukim için bir gün ve gece, yolcu için üç gün ve gecedir.”⁴³⁸

Rivayetin senedinde yer Talha b. Amr el-Mekkî'nin vefât tarihi 152'dir. Yahyâ b. Maîn'in onu zayıf râvi olarak değerlendirdiği, Ahmed b. Hanbel ve Nesâî ise metrûkü'l-hadîs olarak değerlendirmektedir.⁴³⁹Buhârî ve Ali b. el-Medînî ise “hadis ilminde behresi yoktur.” anlamında “leyse bi şey” ifadesiyle vasfetmişlerdir. Kütüb-i Sitte içerisinde İbn Mâce'de rivayeti olduğu aktarılmaktadır.⁴⁴⁰

Atâ b. Ebî Rebâh ile Talha b. Amr el-Mekkî arasında hoca-öğrenci ilişkisi olduğuna dair bilgiler ilgili isimlerin biyografilerinde jenerik bilgi kabilinden yer almaktadır.⁴⁴¹ Ebû Dâvûd da zayıf olduğu yönünde kanaat belirtmiştir.⁴⁴²

Atâ b. Ebî Rebâh, Zehebî gibi bir biyografi ansiklopedisti tarafından imam, şeyhülislâm, Harem müftüsü olarak vasıflanırken⁴⁴³, bu otorite beyanında olan sitayişlerin hiçbiri onu sahâbî irsâli ile damgalanmış olmaktan kurtarmamaktadır.⁴⁴⁴ Bununla birlikte İbn Abbas'tan rivayeti/semâi sabittir.⁴⁴⁵

Bu açıdan bakıldığında Şeybânî'nin rivayeti muttasıl bir senedir. Talha b. Amr el-Mekkî'nin varlığı ise, cerh-ta'dîl otoritelerinin genel kanaatine göre, rivayetin sıhhatine gölge düşürmektedir.

⁴³⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 31,32.

⁴³⁹ Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, Dârü'l-Ma'rife, 1963, Beyrut, c. 2, s. 340.

⁴⁴⁰ Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, aynı yer.

⁴⁴¹ Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, c. 2, s. 340; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003, c. 4, s. 91.

⁴⁴² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003, c. 4, s. 91; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, 1983, c. 5, s. 79.

⁴⁴³ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, 1983, c. 5, s. 79.

⁴⁴⁴ Abdullah b. Ömer, Cübeyr b. Müt'im ibi isimlerden hadis işitmediğine dair bk. Alâî, *Câmiu't-Tahsîl*, c. 1, s. 237. Ebû Bekir, Attâb, Osman b. Affân gibi ashabdan mürsellerine dair bk. Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, 1983, c. 5, s. 79.

⁴⁴⁵ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, 1983, c. 5, s. 79.

Talha b. Amr el-Mekkî'nin Atâ b. Ebî Rebâh kanalıyla İbn Abbas'ın fetvaları hususu temel kaynak hüviyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Atâ'nın İbn Abbas'ın kanaatini aktardığı örneklerden bir diğeri de cinsel uzva dokunmanın abdesti bozup bozmadığı naktasında yapılan tartışmada İbn Abbas'ın "Namazdayken burna dokunmanla cinsel uzvuna dokunman arasında bir fark görmüyorum." şeklindeki fetvasıdır.⁴⁴⁶ Fetvaların da senedle nakledilmesi *Muvatta'* ve *Âsâr* gibi eserlerin metoduna benzemektedir.

Talha b. Amr el-Mekkî zayıf sayılmasına rağmen sahâbe fetvalarını, üstelik kendisinin tad'îfinde önde yer alan kaynakların kendisinin Atâ ile olan rivayet bağına değinilmesi, Şeybânî'nin zayıf sayılan bir râviyi ittisâli kanıtlanan bir sahâbînin fetvaları hakkında kaynak görmesi, râvi cerhinin ilgili kaynaktan gelen tüm rivayetlerini veya tüm tabakalardaki rivayetlerini zayıf saymayı gerektirmediğini ortaya koymaktadır.⁴⁴⁷

İlgili rivayet Abdürrezzâk'ın *Musannef'*inde yine bir sahâbî fetvası olarak gelmektedir. Fakat bu defa fetvayı veren sahâbî Huzeyfe b. el-Yemân'dır.⁴⁴⁸

Ayrıca bu noktada sahâbenin fikhü'l-hadîs açısından belirleyici otoritesi dışında bu tür fetvaların senedle nakledilmesi, Hanefî fikhindeki ulüvv isnadlarla birlikte ilk kaynağa olan yakınlığın tartışma bağlamında bir meydan okuma olarak ortaya koymaktadır. Örneğin;

İbrâhim b. Muhammed el-Medenî-Sâlih b. Tüve'me-İbn Abbas kanalıyla:

⁴⁴⁹ قال ليس في مس الذكر وضوء

⁴⁴⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 60

⁴⁴⁷ Duafâ literatürü de dâhil, zayıf sayılan râvilerin za'fının söz konusu râvinin tüm rivayetlerine teşmil edilmediğine dair bk. Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, İFAV Yay., İstanbul, 2014, s. 243-246.

⁴⁴⁸ Abdürrezzâk, *Musannef*, c. 1, s. 117.

⁴⁴⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, c. 1, s. 61; Şeybânî, *el-Muvatta'*, c. 1, s. 62, had. no. 15, c. 1, s. 63, had. no. 16.

lafızlarıyla aktarılmaktadır. Şeybânî, *Muvatta*'da Talha b. Amr el-Mekkî kanalıyla aktarırken burada Talha b. Amr el-Mekkî, sahâbî fetvalarını naklederken aynı içerikteki fetvalarda dahi sened ve varyantları zikretmesi polemik veya tehdî tarzında karşısında konumlandığı Medine ehline karşı bir yöntem olarak algılanabilirse de *Siyer-i Kebîr* gibi doğrudan belli bir konuya hasredilmiş⁴⁵⁰ eserlerdeki gibi ve temelde polemik gayesine matuftur.

⁴⁵⁰ *Siyer-i Kebîr*'de bir tartışma siyakıyla birlikte cihad ve siyer bahisleriyle ilgili merfû, mevkuf, maktû tüm rivayetler el-Hucce'den daha yoğunluklu olarak nakletmektedir. Belirgin olarak hitap edilen bir kitle de eserde söz konusu olmamaktadır. Bk. Serahsî, *Şerhu Siyer-i Kebîr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. 1, s. 24.

SONUÇ

Hadis tarihini rivayetlerin nakil, edâ ve tahammül yollarının çeşitliliği ve bu çeşitliliğin tarihsel aşamaları üzerinden okumanın günümüzde özellikle fıkıh mezheplerinin sistemleşmesiyle alakalı olarak farklı akademik çevrelerde ortaya konan tartışmalarda bu dönemdeki hadis rivayet sistematığının teknik olarak hangi unsurları muhtevi olduğunu tartışabilmemiz için yeterli olmadığını düşünüyoruz.

Bu bağlamda hadis tarihinin hem dönemlendirilmesinde hem de belli bir düzeyde yapısının tamamlanan ve başlangıç seviyesinde gelişime açık unsurlarını anlamak için yalnız hadis tasnifi amacı ile ortaya konulmuş eserlerin değil, fikhî veya itikadi herhangi bir tartışmanın nesnesi olarak erken dönem fıkıh eserlerinin de hadis ve sünneti bir anlamda delil alışları sebebiyle incelenmeye layık olduklarını söyleyebiliriz.

Bu incelemenin hem ilk iki asrın hadise dair fotoğrafını yansıtan her bir ögesini ortaya koyarken hem de tahakkuk edebildiği ölçüde öncesi ve sonrasında bir kronolojisini çizmenin özellikle, rivayetin sened açısından ittisâli, rivayet sîgalarının ve bunlara bağlı olarak hadis tahammül ve edâ yollarının gelişimini ortaya koyacak düzeydeki bir olgunluğa erişmesi hedeflenebilir.

Çalışmamızın merkezine bu dönemselsel fotoğrafı yansıtmak için seçtiğimiz eserin İmam Muhammed'in *el-Hucce alâ Ehl-i Medîne*'si olması, İmam Muhammed'in Hanefî fikhındaki kurucu otoriteye olan zaman ve tabaka bakımından yakınlığının ötesinde ehl-i hadîsle olan hoca öğrenci ilişkisinin çalışmada da ortaya koyduğumuz şekilde güçlü olması dolayısıyla tarafımızca gündem edilmiştir. Ayrıca *el-Hucce*'nin salt olarak bir hadis veya fıkıh telifi olarak değerlendirilemeyeceği bunun yanında hadis ve fıkıh birikimini girift olarak yansıtabilecek ve farklı ekollerin -Hicaz da dâhil- bölgesel farklılıkları da baz alınarak değerlendirilmesine olanak sağlayacak bir zenginliğe sahip olmasıdır.

Çalışmamız dâhilinde İmam Muhammed ve *el-Hucce*'den yola çıkarak çerçeveyi genişlettiğimizde şu sonuçlara vardığımızı belirtebiliriz:

- Hicrî ikinci asır birçok yönden hadis usulü ve tekniğinin sistemleşmeye başladığı ve olgunlaştığı bir döneme tekabül etmektedir.
- Rivayet sîgaları, inkıtâ-ittisâl, sened ve ricâl bilgisi gibi birçok unsur nüve oluşu bakımından farklılaşmakla birlikte belli oranda netleşmeye başlamıştır.
- Re'y veya hadis ekollerinin düşünsel tartışmalarının dışında hadis ve sünnet içeriği ve amel ve/veya rivayet bakımından tam olarak neyi içerttiği zaman zaman flulaşsa da klasik fikhu'l-hadîs anlayışının çıkarımlarına uygun olarak bir hüccet ve delildir.
- Sünnet, merfû rivayetlerin hacim ve sıralama bakımından en üstte yer aldığı fakat salt olarak merfû hadise dayanmayan sahâbe ve tâbiîn kanaatlerini de içeren bir bütündür.
- Özellikle erken dönem fıkıh otoritelerinin ilk kaynağa yakınlığın verdiği güvenle sened ve ittisâli ispat etmeyi sonraki asırlardaki kadar zaruri olmadığı anlaşılmıştır.
- *el-Hucce*'nin râvileri üzerinden yaptığımız incelemelerde cerh-ta'dîl hükümleri açısından Hanefilere yönelik kasıtlı bir tecridin vuku bulmadığı, dahası Hanefilerin rivayet kaynağı bakımından mezhep ve bölge olarak (örneği Kûfe) ehl-i hadîsten tamamen kopukve bağımsız bir sistem oluşturmadığı anlaşılmıştır.
- Hicrî ikinci asrın bir özelliği ve belki de bir anlamda avantajı olarak ittisâl, ref' gibi unsurlarla sened kullanımlarının belirli bir düzeni yansıtmadığı söylenebilir. Bu durumda dönemin hadis tedvînine ve hatta sahâbe dönemine yakınlığın verdiği otorite ve özgüvenle de açıklanabilir.
- Ayrıca eserdeki rivayet üslubunun eserin polemik ürünü olmasının doğal bir sonucu olduğu söylenebilir. Zira burada amaç doğrudan bir hadis derlemesi

- oluşturmak değil fikhî konular bağlamında hadis delillerini de içerecek şekilde hitap edilen ekole üstün gelme amacıdır.
- Eserin, hadis ve fıkıh telifleri açısından iki alanın da ürünü olarak sayılması mümkündür.
 - Eserin önemli râvileri arasında görüldüğü üzere hicrî ikinci asırda hadis ve fıkıh birikiminin tedavül ve tevarüsünü sırtlayan isimlerin mezkûr dönemde telif edilen eserlerle (özellikle *Muvatta* ' gibi eserlerle) benzerlik arz ettiği söylenebilir.
 - Hadis nakil metotlarını incelediğimizde rivayetlerin daha sonra tasnif döneminde özellikle *Kütüb-i Sitte* ürünlerinde de yer aldığı ve sened ve metin açısından da *el-Hucce* ile ortaklıklar barındırdığı söylenebilir.
 - İrsâl ve inkıtânın Hanefî anlayışın müteahhir hâliyle de uyumlu olarak sika olarak bilinen bir râvi aracılığıyla meydana geldiğinde hadisin sıhhatine hükme delâlet edebilmesine zarar vermediği anlayışı *el-Hucce*'de hâkimdir.
 - Delil alınan hadislerin râvilerin hemen hemen tamamının güvenilirliğinden herhangi bir şüphe duyulmadığından, ricâl sadece sünnet ve hadisi anlamaları bakımından yani salt olarak zabt bakımından değerlendirilmiştir.
 - Hadis naklinde öne çıkan sîgalar kullanılmakla birlikte temelde ihbâr ve belâğ sîgaları arasında hadis tahammülünü yansıtacak bir ayrıma gidildiği tespit edilememiştir.
 - İhticâc edilen hadilerin neredeyse tamamının sıhhati tartışma konusu edilmemekle birlikte rivayetlerin bir kısmı Hanefî anlayıştaki müstefiz ve meşhurun karşılığı olarak sünnete doğrudan delâlet etmeleriyle sened ve sîga ayrıntısı olmaksızın serdedilmiştir.
 - Hadis usul ve rivayetinin sistemleştiği dönemin aksine müen'en, mu'anana ve belâğ türü rivayetler sıhate işaret eder tarzda konu edilmiştir.

- Hadis münekkitlelerinin kriterlerine göre çok zayıf addedilen bir kısım rivayetlerin de sıhhati tartışma konusu edilmeden istimal edildiği anlaşılmıştır.
- Rivayet sadece bir alıntı ve aktarım olarak değil tevarüs edilen bir amel veya fetva olarak da meşruiyetini eser bünyesinde göstermiştir.
- *el-Hucce*'de yer verilen ve tartışmalar içerisinde kimi zaman tekrarlarla sunulan hadislerin bir re'y-hadis tartışmasından ziyade fikhî meselelerde sünnete uygun olanı yakalama konusundaki hassasiyetin bir ürünü olarak temayüz etmiştir.
- İmam Muhammed'in sünnete ve hadise rağmen verilen hükümler bahsinde muhataplarına yönelttiği eleştiriler de re'y tenkidinden farklı olarak dayandığı delilin "sünnî" ve "nebevî" oluşuna vurgu anlamındadır.
- Eser bir reddiye niteliği taşımakla birlikte, hadislerle fıkıh nosyonunu yansıtan bir ihtilâf literatürü örneğini teşkil etmektedir.
- İmam Muhammed'in hadislerin neshine ve bağlamına yaptığı vurgu da "hadise dayanma" çıkışından öte bir hadisleri anlama çabasına matuftur.
- Eserde hadislerin rivayet edilme tarzı hadis tenkidinden ziyade fıkıhına ve fehmine yöneliktir.

Hadislerin sadece fikhî ihtilâflarda "el güçlendiren" malzemeler hâline gelen fetvalardan ibaret olduğu şeklindeki yakın tarihe ait kanaatlerin aksine, fikhî istidlallerde ihtilâfı olduğu gibi bırakan hatta kimi zaman daha girift hâle getiren rivayet malzemesinin tenkit ve ötesinde bir "tefhim" anlama faaliyetine bizzat fıkıh otoriteleri tarafından konu edilmesi hadisin delil olmağıyla doğal bir süreçle fıkıh dâhil olduğu bizim açımızdan vuzuha kavuşmuştur. Bunun ötesinde hadisle fıkıhın tarihsel olarak doğrusal olarak geliştiği söylenebilir.

Hadis usulünün ve tenkidinin daha kapsamlı, çerçevesi ve sistemli hâle geldiği dönemden itibaren sıhhati konusunda za'f hükmü verilen ve sübûtu tartışma konusu edilen bir kısım rivayetlerin, erken dönem fıkıh teliflerinden isnadıyla birlikte yer

alması ve bu rivayetlerin fıkıh mezheplerinin sistemleşmesinden sonra da delâlete layık görülmesi, hadis tarihinde “fabrikasyon” veya “flitre” görevi gören kırılma aşamalarının yer almadığına argüman teşkil edecektir.

Hicrî ikinci asırda rivayet telakkisinin tekdüze olarak meydana gelmediği, bablandırma, sened kullanımı, hadis ıstılahlarının karşılıklarında ittifak edilip edilmediği gibi hususlarda dönemsel ortaklıkların yanında birçok özgün nüansı barındırdığı da izahtan varestedir.

Bilhassa hadisin ittisâl ve inkıtânın fikhî meselelerde, en azından hicrî ikinci asır için, hadisin yaygınlığına/şöhretine/intişarına nazaran daha tali bir mesele olarak addedildiği ifade edilmelidir.

Hicrî ilk iki asırdaki müellefatın telif amacı ve ortamı göz önüne alınarak hadis muhtevası temelinde mukayeseli olarak incelenmesinin hadis tarihinin hâlâ canlılığını koruyan yönlerini daha da aydınlatacağı izahtan varestedir. Bu çalışmalar yapılırken isnadın gelişimi, kullanımı, cerh-ta‘dilin sübjektifliği gibi hususlarda ön kabullerden ve kalıplardan mümkün olduğunca uzak durulması elzemdir.

KAYNAKÇA

Hallâf, A., *İlmü Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü Seydâ, Diyarbakır, ts.

Aydınlı, Abdullah, “Ehl-i hadîs”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yay., İstanbul, 1994.

Kahraman, Abdullah, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü*, Rağbet Yay., 2017.

Türkmânî, Abdülmecîd, *Dirâsât fî Usûli'l-Hadîs alâ Menheci'l-Haneфіyye*, Dâru İbn Kesîr.

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî el-Himyerî, *Musannef*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1403.

Accâc, el-Hatîb, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, Dârü'l-Fıkr, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 1980

Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, s. 59

Hasan, Ahmed, “Sünnet: İlk Muhtevası ve Gelişimi”, çev. Mehmet Emin Özafşar, *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar* içinde, Haz. Mehmet Emin Özafşar, Otto Yay., 2. Baskı, 2015.

Temel, Ahmet, *İmam Muhammed'in el-Hucce Adlı Eseri Ekseninde Şer'î Deliller*, MÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Akpınar, Ömer Faruk, *Rivayet Asrında İllet*, TDV Yay., Ankara 2020.

Aktepe, İshak Emin, “Şâfiî'nin Sünnet Anlayışı” Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Karşısında İmam Şâfiî, Araştırma Yayınları, 2015, ed. M. Mahfuz Söylemez.

Aktepe, İshak Emin, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, Rağbet Yay., İstanbul 2018.

Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî, *Câmi' u't-taḥşîl fî aḥkâmi'l-merâsîl*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1986.

Alâüddîn Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl fî Netâicü'l-Ukûl*, Metâbiü'd-Dûha Hadîsiyye, Katar, 1984.

Albayrak, Ali, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, İFAV Yay., İstanbul 2020.

Pekcan, Ali, “İmâm Muhammed'in Medîne Ehli İle Yaptığı Fıkhî İçerikli Tartışmalarda İzlediği Diyalektik Yöntem Üzerine Bir Değerlendirme ('el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne' Örneğinde)”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2005, sayı: 5, s. 145-161.

Şahyar, Ataullah, *Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y İhtilâfları*, AKDEM Yay, İstanbul, 2011.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2000.

Bağcı, H. Musa, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2012.

Bağdâdî, Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, 2002.

Bağdâdî, Hatîb, *Târîhu Bağdâd, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî*, Beyrut, 2002.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Sünen*, Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, y.y., 2011.

Boynukalın, Mehmet, *Hanefî Fıkah ve Usulünün Doğuşu –Şeybânî'nin el-Asl Adli Eserinin Tanıtım ve Tahlili-*, İFAV Yay., İstanbul, 2020.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr, Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmâniyye*, Haydarabad, ts.

- Buhârî, *Sahîh*, Mevsûatü'l-Hadîsi's-Şerîf, el-Kütübü's-Sitte, Dârüsselâm, Riyad, 2000.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, y.y., 2010.
- Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî, *Tevcîhü'n-Nazar ilâ Uşûli'l-Eşer*, Mektebetü Matbûati'l-İslâmiyye, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Haleb, 1995.
- Çakan, İsmail Lütüfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV Yay., İstanbul, 2015.
- Çap, Sabri, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, Doktora Tezi, UÜSBE, 2008,
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *İlel*, Dâru Taybe, 1985.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *Ehâdisü'l-Muvaţta' ve'ttifâku'r-ruvât'an Mâlik ve'htilâfihüm ziyâdeten ve naqşan*, Mukaddime, Mektebetü Ehli Hadîs, y.y., ts.
- Debbûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmü'l-Edille*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Desûkî, Muhammed, *İmâm Muhammed ve Eseruhû fî'l-Fikhî'l-İslâmî*, Dârü's-Sekâfe, Doha, ts.
- Düzenli, Muhittin, *Hadislerde Gizli Kusurlar*, İSAM Yay., İstanbul, 2016.
- Ebû Cemil Hasan el-Alemî, *Ümmehatü Kütübi'l-Hadîs ve Menâhicü't-Tasnîf inde'l-Muhaddisîn*, 2005.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, Mevsûatü'l-Hadîsi's-Şerîf, el-Kütübü's-Sitte, Dârüsselâm, Riyad, 2000.
- Ebû Nuaym, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü'l-Ashâb*, Dârü'l-Vatan li'n-Neşr, Riyad, 1988.

Efendioğlu, Mehmet, “Müen’en”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara, 2020,.

Ençakar, Orhan, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, Doktora Tezi, MÜSBE, 2019.

Erul, Bünyamin, “Hicrî İkinci Asır Rivayet Üslubu-I”, *AÜİFD*, Cilt: XLIII, Sayı: 1,

Erul, Bünyamin, Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I) : I. Rivayet Açısından Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153) el-Câmi’i, Hadis Tetkikleri, Otto Yay., Ankara, 2017.

Erul, Bünyamin, Sünnet ve Hadisin İlahi Kaynakları, *Kur’an-Sünnet İlişkisi* içinde, Kuramer Yay, İstanbul, 2020,

Juynboll, G. H. A., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, trc. Salih Özer, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002,

Genç, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, Beka Yay, İstanbul, 2015.

Gezer, Süleyman *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015.

Hâc Halîfe, Keşfü’z-Zünûn ‘an *Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, y.y., ts.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma’rifetu Ulûmi’l-Hadîs*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1977.

Halebî, Burhâneddîn, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *el-İğtibât li-Men Rumiye bi’l-İhtilâf fî Ricâli’l-Ḥadîs*, Dârü’l-Hadîs, Kahire, 1988.

Bağdâdî, Hatîb, *el-Fakîh ve’l-Mütefakkih*, Dâru İbn Cevzî, Riyad, 1421.

Bağdâdî, Hatîb, *el-Câmi’ li Ahlâki’r-Râvi ve Âdâbi’s-Sâmi’*, Mektebetü’l-Meârif, ts.

Hatiboğlu, İbrahim, “Müsned”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006, 32/99-101.

Hatiboğlu, İbrahim, “Musannef”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2020, 31/235-236.

Hatiboğlu, M. Sait, *Hz. Peygamber ve Kur’an Dışı Vahiy Gaybi Hadisler Meselesi*, Otto Yay., Ankara, 2017.

Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, Rağbet Yay., İstanbul, 2014.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd*, Vizâretü Umûm Evkâf ve Şüûni’l-İslâmiyye, Mağrip, 1387.

İbn Abdilber, el-İstizkârü’l-Câmi‘ li-Mezâhibi Fuğahâ’i’l-Emsâr ve ‘ulemâ’i’l-Aktâr fîmâ Tezammenehü’l-Muvaţta’ min me‘âni’r-Re’y ve’l-Âşâr, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Şerhu Ukûdi Resmî’l-Müftî*, Mektebetü’l-Büşrâ, Karaçi, 2009.

İbn Asâkir, Ebü’l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu Dımaşk*, Dârü’l-Fikr, 1995.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Musannef*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 1407.

İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi-Şerhi Şahîhi’l-Buğârî*, Beyrut, ts.

İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî bi-Şerhi Şahîhi’l-Buğârî*, Risâle Âlemiyye, Thk. Şuayib Arnaût-Âdil Mürşid, y.y., ts.

İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavzîhi Nuḥbeti'l-Fiker*, Nşr. Nûreddin Itr, Matbaatü's-Sabâh Dımaşk, ts..

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-A'yân*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, Dârü'l-Hânî, Riyad, 2001.

İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Kahire, 2006.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü (Ma'rifeti)'l-Mecrûhîn Mine'l-Muḥaddişîn ve'd-Ḍu'afâ' ve'l-Metrûkîn*, Dârü's-Semî'î, 2000.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, el-Hey'etü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1992.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Tâcü't-Terâcim*, Dârü'l-Kalem, Dımaşk, 1992.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahrü'r-Râik*, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ, 1987.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muḥteşid*, Dârü'l-Hadîs, Kahire, 2004.

İbn Tagriberdî, Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mışr ve'l-Kâhire*, Dârü'l-Kütüb, ts.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye Fî Nakzi Kelâmi's-Şî'a Ve'l-*

Şaderiyye, Câmîatü Melik Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, thk. Muhammed b. Reşâd Sâlim, y.y., 1986.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-Târîh*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1997.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*, Nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, ts.

İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, Dârü'l-Fıkr, y.y., ts.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî Şezerâtü'z-Zeheb, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1986.

İbnü's-Salâh Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-Hadîs* (Muğaddimetü İbni's-Şalâh), Dârü'l-Fıkr, Beyrut, 1986.

Kâdi İyâd, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertîbü'l-Medârik Ve Takrîbü'l-Mesâlik Li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, Matbaatü Fudâle, Mağrip, 1981.

Kâdi İyâd, *el-İlmâ' İlâ Ma'rifeti Uşûli'r-Rivâye Ve Takyîdi's-Semâ'*, Dârü't-Türâs, Kahire, 1970.

Kannûcî, Sıddîk Hasan Hân, *el-Hitta fî Zikri Sihâhi's-Sitte*, Dârü'l-Kütübi't-Ta'limiyye, ts.

Mannheim, Karl, *Kültür Sosyolojisi*, Pinhan Yay., İstanbul, 2017.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriye, Kahire, 1905.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, Mektebetü'l-Müsennâ, y.y., 1941.

Kaya, Eyyüp Said, "Nâdirü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006, 32/278-280.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî, *Neylû'l-Ferkadeyn*, Matbûati Meclisi'l-İlmî, y.y., ts.

Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî el-Hasenî, *er-Risâletü'l-Müstatrefe*, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, "İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisi Tesisi", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Otto Yay., Ankara, 2020.

Kızıllı, Fatma, *Müşterek Ravi Teorisi*, İSAM Yay., İstanbul, 2015.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, TDV Yay., Ankara, 2010.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısırî, *el-Cevâhirü'l-Muğıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Mîr Muhammed Kütüphanesi, Karaçi, ts.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî, *Zaferü'l-emânî fî Muhtaşari'l-Cürcânî*, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Haleb, 1416.

Leknevî, *er-Ref' ve't-Tekmîl*, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1983.

Özafşar, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Otto Yay., Ankara, 2015.

M. Mustafa el-A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı, İz Yayıncılık.

Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî, *el-Câmi'*, Meclisü'l-İlmî bi Bâkistân, thk. Habîbürrahman el-A'zamî, Beyrut, 1403.

Abdülmeccid, Mahmûd, *el-İtticâhâtü'l-Fıkhîyye inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, 1979.

Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvatta'*, *Şeybânî Rivayeti*, Leknev, y.y., ts.

Mâlik, *Muvatta'*, Yahyâ b. Leysî rivayeti, Nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Mısır, ts.

Baldini, Massimo, *İletişim Tarihi*, Avcıol Basım-Yayın, İstanbul, 2000.

Özşenel, Mehmet, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, Klasik Yay., İstanbul, 2011.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Molla Hüsrev, *Dürrerü'l-Hükkâm Şerhü Gürrerü'l-Ahkâm*, Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, y.y., ts.

Muallimî el-Yemânî, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Muallimî, el-Yemânî, *el-Envârü'l-Kâşife limâ fi Kitâbi Eḡvâ' 'ale's-Sünneti'l-Muḡammediyye mine'z-Zelel ve't-Tadlîl ve'l-Mücâzefe*, Âlemü'l-Kütüb, 1986.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, *Kitâbü'l-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, thk. Allâme Seyyid Mehdi Hasan el-Geylânî el-Kâdirî, Alemü'l-Kütüb.

Farfûr, Muhammed Şemsüddîn Veliyyüddîn, *Muhtasarü'l-Efkâr alâ Metni'l-Menâr*, Dâru'l-Farfûr, Dımaşk, 2001

Mübârekfûrî, Abdüsselâm, *Sîretü'l-İmâmi'l-Buhârî -Seyyidü'l-Fukahâ ve İmâmü'l-Muhaddisîn-*, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Mekke 2001.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh*, Mevsûatü'l-Hadîsi'ş-Şerîf, el-Kütübü's-Sitte, Dârüsselâm, Riyad, 2000.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, Mukaddime, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Nedvî, Ali Ahmed, *İmâm Muhammed Nâbigatü Fıkhî'l-İslâmî*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1994.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Et-Takrîb Ve't-Teysîr Li(Fî)-Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Yılmaz, Okan Kadir, “Ebû Yûsuf Ve Şeybânî'nın Biyografik Kronolojilerinin İnşâsı”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 35, 2020, s. 455-474.

Öğüt, Salim, “Ebû Yûsuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1994, 10/260-265.

Özafşar, M. Emin, “Hadis İlminde Alan Evrilmesi”, *İslâmiyât*, 2003, Sayı: 4, 105-120.

Özafşar, Mehmet Emin, *Fikhî Hadisler*, Doktora Tezi, AÜSBE, 1998.

Özer, Salih, *Rivayet Kültürünü Anlamak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2021.

Özkan, Halit, *Hicrî İlk İki Asırda Amel Telakkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, 2006, s.138.

Özkan, Halit, “Tayâlisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2011, 40/188-199.

Özpinar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2020.

Özşenel, Mehmet, *İlk Dönem Hadis Rey Tartışmaları -Şeybânî Örneği-*, İFAV Yay., İstanbul, 2017.

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, Nşr. Nûr Muhammed, Karaçi, Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.

Yılmaz, Rahile, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta*, Doktora Tezi, MÜSBE, 2018.

Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî, *el-Muhaddisü'l-Fâsil Beyne'r-Râvî Ve'l-Vâ'î*, Dârü'l-Fikr, Beyrut.

- Abdülmuttalîb, Rif'at Fevzî, *Tevsîkû's-Sünne*, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, ts.
- Çap, Sabri, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, Doktora Tezi, UÜSBE, 2008,
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2000.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-Mugîs Bi-Şerhi Elfiyyeti'l-Hadîs Li'l- 'Irâkî*, Mektebetü's-Sünne, Mısır, 2003.
- Aydemir, Selahattin, *İlk Müslüman Nesillerin Üstünlüğü Düşüncesi Ve "İnsanların En Hayırlısı Benim Asrında Yaşayanlardır..." Rivâyetinin Tahlil Ve Tenkidi*, AÜSBE, Doktora Tezi, 2017.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Meclisü Dâireti'l-Meârifi'l-Osmâniye, 1962, Haydarabad.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1993.
- Serahsî, *Şerhu Siyer-i Kebîr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 2005.
- Sezgin, Fuat, *Buhari'nin Kaynakları*, OTTO Yay., Ankara, 2017.
- Sezgin, Fuat, "Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer B.Raşid'in 'Câmi'i", *Türkiyat Mecmuası*, 1955, cilt: XII, 125.
- Sıddîkî, M. Zübeyir, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2004.
- Sülemî, Abdurrahman b. Nevîfa', "Tebvîbül-Hadîs, Menhecuhû ve Tetavvurühû't-Târîhî inde'l-Muhaddisîn", *Mecelletü Ulûmiş-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, Sayı: 85, Haziran/2021, s. 346.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Müzhir*, Dârü'l-Kütübi'İlmiyye, Beyrut 1998.

Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî Fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Dâru Taybe, ts.

Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, İstanbul, 2019.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, el-Ümm, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, Mektebetü'l-Halebî, Mısır ts.

el-Avnî, Şerîf Hâtim, *el-Menhecü'l-Mukterah li Fehmi'l-Mustalah*, Dârü'l-Hicre, Riyad, 1996.

el-Avnî, Şerîf Hâtim, *el-Merfû Hükmên*, <http://dr-alawni.com/files/books/pdf/1546280674.pdf>

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2005.

Şeybânî, *el-Âsâr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Şeybânî, *Muvatta-i Mâlik bi Rivâyeti Muhammed*, Mektebetü İlmiyye.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, Dârü'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut, 1970.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr, Âlemü'l-Kütüb*, y.y., 1994.

Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, AÜİF Yay., ts.

- Taş, Aydın, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı*, Nizamiye Akademi Yay., İstanbul, 2019.
- Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî, *Kavâid fî Ulûmü'l-Hadîs*, Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, y.y., ts.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Hulâşa fî uşûli'l-hadîs*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, y.y., 2009.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen*, Mevsûatü'l-Hadîsi's-Şerîf, el-Kütübü's-Sitte, Dârüsselâm, Riyad, 2000.
- Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği*, TDV Yay., Ankara, 2011.
- Üçer, İbrahim Halil, İslâm Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi: <https://www.İslâmdusunceatlası.org/pages/giris-yazilari/İslâm-dusunce-tarihi-icin-bir-donemlendirme-onerisi>.
- Ünal, Halit, “*el-Asl*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1991, 3/494-495.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, TDV Yay, Ankara 2015.
- Ünal, Yavuz, *Hadis Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Ensar Yay., İstanbul, 2013.
- Ong, Walter, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Metis Yayınları, 2014. Bkz. Tahsin Görgün, İlahi Sözü'nün Gücü, Külliyyat Yay., İstanbul, 2013.
- Yâfiî, Abdullah b. Es'ad, *Mir'âtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakazân*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Yavuz, Yunus Vehbi, el-Câmiu's-Sağîr, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1993, 7/112.

Yücel, Ahmet, “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998-1999, Sayı: 16-17, s. 91-121.

Yücel, Ahmet, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İFAV Yay., İstanbul, 2020.

Yücel, Ahmet, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, İFAV Yay., İstanbul, 2015.

Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, İFAV Yay., İstanbul, 2015.

Kevserî, Zâhid, *Bulûğü'l-Emânî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Mısır, 1998.

Zâhirü'r-Rivâye, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2013, 44/122.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyerü A'lâmi'n-Nubelâ*, Müessesetü'r-Risâle, 1983.

Zehebî, *el-İber fî Haberi Men Gaber*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve Sâhibeyh*, Lecnetu İhyâi Meârifî'n-Nu'mâniyye, y.y., ts.

Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1963.

Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, y.y., 2003.

Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1993.

Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî, *el-İcâbe li-İrâd Mâ İstedrekethu Âişe ale's-Sahâbe*, thk. Bünyamin Erul, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.

ÖZET

Bu çalışmada hicrî ikinci asırda rivayet üslubunun fıkıh tartışmalarının yoğun olduğu *el-Hucce* alâ Ehl-i Medîne adlı eser özelinde nasıl bir şekil aldığı incelenmiştir. Bu bağlamda sened kullanımı, rivayetlerin ittisâli, râvilere yapılan atıfları, mürsel rivayetlerin kullanımı gibi hususlar ele alınmıştır. İmam Muhammed'in hoca-öğrenci ilişkilerinin de göz önünde bulunduğu çalışmada İmam Muhammed'in ilişkilerinin hadis birikimine ve bu birikimi aktarmadaki etkisine de temas edilmiştir. Hicrî ikinci asırda telif edilen ve fıkıh ve hadis içeriklerini bir arada içeren eserlerle de rivayet üslubu açısından mukayeseye gidilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Rivayet, Üslup, İsnad, Hicrî ikinci asır, İmam Muhammed

ABSTRACT

In this study, it is examined how the style of narration took shape in the second century of the Hijri in the work called al-Hujjah ala Ahl-i Madinah, where Fiqh discussions are intense. In this context, issues such as the use of the deed, the ittisâl of the narrations, the references to the ravis, the use of religious narrations were discussed. In the study, which also considers the teacher-student relations of Imam Muhammed, the accumulation of hadith and the effect of Imam Muhammed's relations on transferring this accumulation was also touched upon. A comparison has been made in terms of narration style with the works copyrighted in the second century Dec Hijri and containing the contents of fiqh and hadith together.

Keywords: Narration, style, Isnad, Hijri second century, Imam Muhammed