



**T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**HADİS TENKİDİ AÇISINDAN MANA İLE RİVAYET OLGUSU
(Doktora Tezi)**

Büşra ÇETİN

**Danışman
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ**

**RİZE
2025**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında, Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ'ın danışmanlığında, Büşra ÇETİN tarafından hazırlanan *Hadis Tenkidi Açısından Mana ile Rivayet Olgusu* adlı bu tez çalışması, 23/07/2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle/~~oy çokluğuyla~~ başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Doktora Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	Ünvanı, Adı SOYADI	İmza
Başkan	: Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ	
Üye	: Prof. Dr. Ahmet YÜCEL	
Üye	: Doç. Dr. Ahmed SNOBAR	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Fatih GÜMÜŞ	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Enver ŞAHİN	

ETİK BEYAN

Temel İslam Bilimleri Doktora Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “Hadis Tenkidi Açısından Mana ile Rivayet Olgusu” adlı tezim, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Tez çalışmamda, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır. Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve / veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılabilecek bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiçbir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim.

15/06/2025

Büşra ÇETİN

ÖN SÖZ

Hadislerin nakil sürecinde merkezi bir yere sahip olan mâna ile rivayet olgusunu klasik dönemdeki rivayet ve tenkit pratiğinden modern dönemdeki dönüşümüne kadar uygulamalı bir yaklaşımla ele alan bu tezin olgunlaşmasında pek çok kişinin katkısı olmuştur. Bu minvalde tez danışmanım Prof. Dr. Yavuz Köktaş’a ve tez izleme jürisinde yer alan Dr. Öğr. Üyesi Enver Şahin ile Dr. Öğr. Üyesi Fatih Gümüş’e teşekkür ederim. Lisans yıllarımdan itibaren ilmî rehberliğini daima hissettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Ahmet Yücel’e, konunun şekillenmesinden çalışmanın bugüne ulaşmasına kadar süregelen yönlendirmeleri için müteşekkirim. Her bir fikrimi ciddiyetle dinleyerek tartışan değerli hocam Doç. Dr. Ahmed Snobar’a teşekkürlerimi ifade etmeye yetecek kelime bulamıyorum. Geri dönmeyi düşündüğüm her anda yola devam etmem için gereken motivasyonu kendisinde buldum. Prof. Dr. Hamza el-Melibârî, Prof. Dr. Bekir Kuzudişli, Prof. Dr. Halil İbrahim Turhan, Doç. Dr. Muhammed Enes Topgül ve Dr. Saîd el-Merri’ye yönettikleri sorularla araştırmanın bazı yönlerinin netleşmesine ve şekillenmesine katkı sağladıkları için teşekkür ederim. Tezimin belirli bölümlerini okuyarak değerlendirmelerde bulunan ayrıca metinlerin anlaşılması ve yorumlanması gibi pek çok konuda bilgi ve görüşlerinden istifade ettiğim Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Tatlı, Ayşe Güler, Arş. Gör. Elif Sönmez ve Betül Ablak’a minnettarım. Varlıklarıyla en büyük destekçilerim olan Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Baktemur Kayaduman, Arş. Gör. Esra Tuysuz ve Arş. Gör. Sümeyra Nalbant’a şükran borçluyum. Esra’ya, çıktığımız sayısız yürüyüşümüz boyunca tezinin çıkmazlarını sabırla dinlediği için ayrıca teşekkür ederim. Yol arkadaşım ve kardeşim Abdurrahman, tüm kadirşinaslığıyla süreçteki en büyük destekçimdi. Ona ve tüm aileme gönülden müteşekkirim.

Ve sevgili Çalığışu... Her şeye sızan ve her şeyden süzülen yokluğuyla her zaman en çok var olandı. Bir akademik metnin taşıdığı anlamlar bir yana, benim için bu çalışmanın ilk anlamı onun için bir rahmet vesilesi olmasıdır.

Büşra ÇETİN
RİZE/2025

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	I
ETİK BEYAN.....	II
ÖN SÖZ	III
İÇİNDEKİLER	IV
ÖZET	VII
ABSTRACT.....	VIII
KISALTMALAR.....	IX
TABLO LİSTESİ.....	X
ŞEKİLLER LİSTESİ	XI
GİRİŞ	1
1. KAVRAMDAN OLGUYA MÂNA İLE RİVAYET: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHSEL SÜREÇ	14
1.1. Klasik Kaynaklarda Mâna ile Rivayetin Mahiyet ve Kapsamı	15
1.1.1. Mütakaddimîn Dönemde Mâna ile Rivayetin Mahiyet ve Kapsamı	16
1.1.2. Müteahhirîn Döneminde Mâna ile Rivayetin Mahiyet ve Kapsamı.....	22
1.1.2.1. Açık Mâna ile Rivayet	23
1.1.2.2. Karîneye Dayalı Mâna ile Rivayet	27
1.2. Güncel Literatürde Mâna ile Rivayet.....	32
1.3. Mâna ile Rivayetin Tespiti	36
1.4. Mâna ile Rivayetin Kavramsal Formları.....	42
1.5. Mâna ile Rivayet Olgusunun Tarihsel Gelişimi.....	50
1.5.1. Örneklem Grubu ve Yöntem	51
1.5.2. Mana ile Rivayetin Dönemsel Seyri.....	54
1.5.2.1. Yoğun Metinsel Çeşitlilik Dönemi.....	58
1.5.2.1.1. Üçüncü Tabakada Yer Alan Râviler	63
1.5.2.1.2. Dördüncü Tabakada Yer Alan Râviler	66
1.5.2.2. Kısmi Metinsel İstikrar Dönemi	76
1.5.2.2.1. Beşinci. Tabaka Yer Alan Râviler	77
1.5.2.2.2. Altıncı ve Yedinci Tabakada Yer Alan Râviler	84
1.5.2.2.3. Sekizinci Tabakada Yer Alan Râviler.....	107

1.5.2.2.4. Dokuzuncu Tabakada Yer Alan Râviler	127
1.5.2.3. Metinsel İstikrar Dönemi	140
1.5.2.3.1. Onuncu Tabakada Yer Alan Râviler	141
1.6. Değerlendirme	147
2. BÖLÜM MÂNA İLE RİVAYETİN TENKİDE KONU EDİLME SINIRLARI	157
2.1. Mâna ile Rivayetin Hadis Tenkit Kavramlarıyla İlişkisi	158
2.2. Mâna ile Rivayet Kapsamında Değerlendirilmeyen Metin Hataları	163
2.3. Örneklem Grubu ve Yöntem	166
2.4. Mâna ile Rivayetin Tenkit Edildiği Durumlar	169
2.4.1. Mâna Rivayetinin Hadisten Çıkarılan Fıkhî Hükmi Etkilemesi	170
2.4.1.1. Hükümün Kapsam ve Şartlarını Etkileyen Mâna ile Rivayet	170
2.4.1.2. Hükümün Zaman ve Bağlamını Etkileyen Mâna ile Rivayet	195
2.4.2. Mâna Rivayetinin Akaidi İlgilendiren Bir Konuda Anlamı Etkilemesi	217
2.4.3. Mâna Rivayetinin Hadisin Kaynağında Değişikliğe Sebep Olması	227
2.4.4. Mâna Rivayetinin Hadisin Merkezî Unsurunu Değiştirmesi	242
2.4.5. Mâna Rivayetinin Hadis Tariklerinde Görünür Muhalefete Sebep Olması	254
3. MÂNA İLE RİVAYETİN TABİİ SINIRLARI	262
3.1. Örneklem Grubu ve Yöntem	263
3.2. Mâna ile Rivayet Edilen Hadislerin Tenkide Konu Olmadığı Durumlar	264
3.2.1. Kavli Hadislerde Mâna ile Rivayet	265
3.2.2. Fiilî Hadislerde Mâna ile Rivayet	302
3.2.3. Kıssa İçerikli Hadislerde Mâna ile Rivayet	315
3.3. Tenkit Edilme Potansiyeline Sahip Olmasına Rağmen Tenkide Konu Edilmeyen Rivayetler	359
3.4. Değerlendirme	373
4. MÂNEN RİVAYET ÜZERİNE DEĞERLENDİRME BİÇİMLERİ: KLASİK HADİS USÛLÜ GELENEĞİNDEN MODERN YORUMLARA	377
4.1. Klasik Dönemde Mâna ile Rivayet	378
4.1.1. Mâna ile Rivayet Tartışmalarının Başlangıcı: Uygulama Temelli Yaklaşımlar	378

4.1.2. Rivayet Pratiğinden Teorik Zemine: Mâna ile Rivayet Tartışmalarının Yeni Çerçevesi	381
4.1.3. Teorik Çerçevenin Olgunlaşması: Mâna ile Rivayete Dair Yerleşik Tartışmalar.....	386
4.1.4. Klasik Tartışmaların Derlemesi ve Standardizasyonu	394
4.2. Modernleşme Sürecinde Mâna ile Rivayet	397
4.2.1. Hadislerin Delil Değeri Bağlamında Mâna ile Rivayet Olgusu	397
4.2.2. Hadislerin Güvenilirliğinin Sınırları Bağlamında Mâna ile Rivayet Olgusu	409
4.2.3. Hadislerin Anlaşılması ve Yeni Metodoloji Önerileri Bağlamında Mâna ile Rivayet.....	417
4.2.4. Klasik Hadis Usûlü Geleneğini Sürdüren Perspektiften Mâna ile Rivayet Olgusu	426
4.2.4.1. Genel Nitelikli Hadis Usûlü Eserlerinde Mâna ile Rivayet Olgusu	427
4.2.4.2. Tartışma ve Tenkit Merkezli Eserlerde Mâna ile Rivayet Olgusu	430
4.3. Değerlendirme.....	439
5. SONUÇ.....	447
KAYNAKÇA.....	455
EKLER.....	475

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Tez Türü : Doktora Tezi
Danışman : Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ
Hazırlayan : Büşra ÇETİN
Yıl : 2025
Sayfa Sayısı : 601

ÖZET

HADİS TENKİDİ AÇISINDAN MANA İLE RİVAYET OLGUSU

Bu çalışma, hadis ilminin temel meselelerinden biri olan mâna ile rivayet uygulamasını, klasik dönem bağlamında uygulamalı şekilde ele almaktadır. Mevcut literatürde mâna ile rivayetin genellikle hadis usulü metinleri üzerinden teorik bir mesele olarak işlenmesi ve uygulamanın ihmal edilmesi, teorik çerçeve ile tarihsel gerçeklik arasında boşluk oluşturmaktadır. Ayrıca 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren mâna ile rivayetin hadislerin delil değeri açısından eleştirel bir sorun olarak konumlandırılması, bu araştırmanın temel problem alanını oluşturmaktadır. Tez, mâna ile rivayetin klasik hadis anlayışı içinde hangi sınırlarla kuşatıldığını, bu sınırların aşılması durumunda rivayetlerin nasıl tenkide tabi tutulduğunu ve “anlamın değişmemesi” ilkesinin pratik yansımalarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Mâna ile rivayet, hadis literatüründe kapsamlı çalışmalara konu olsa da tanım ve içeriği açısından hâlâ muğlaklık barındırmaktadır. Bu durum, araştırmanın çıkış noktalarından biri olmuş, kavramın tanımı, kapsamı ve tarihsel süreçteki dönüşümünü problematik biçimde ele almayı gerektirmiştir. Araştırma yalnızca râvî merkezli bilgilerin aktarımıyla sınırlı kalmamış, rivayet metinlerinden elde edilen çözümlemeler ve geliştirilen kavramsal çerçeveye mâna ile rivayetin tarihi sürecine dair özgün bir okuma sunmuştur. Bu yaklaşımla tâbiîn döneminden başlayarak râvîlerin rivayet üslupları ve metinlerin incelenmesinden elde edilen veriler değerlendirilmiş, mâna ile rivayetin farklı uygulama biçimleri ve geçirdiği dönüşümler somutlaştırılmıştır.

Mâna ile rivayet konusundaki literatürde, rivayet sürecinin gelişimine odaklanılırken rivayete ilişkin tenkit ve bu tenkidin gelişimi genellikle göz ardı edilmiştir. Bu eksikliği gidermek amacıyla çalışmada mâna ile rivayetin “tabii sınırları ve “tenkide konu olma sınırları” detaylıca incelenmiştir. Söz konusu çerçevede, muhaddislerin mâna ile rivayetin hadisî fikhî hükmünü, akâidî anlamını, anlatım bütünlüğünü veya kaynağını doğrudan etkilediği durumlarda tenkit mekanizmasını devreye soktuğu tespit edilmiştir. Ayrıca modern dönemde mâna ile rivayet meselesinin farklı bağlamlarda nasıl güncel hâle geldiği ve bu meseleye dair bakış açıları kapsamlı bir şekilde analiz edilmiştir. Bu çalışma, mâna ile rivayet olgusunu tarihsel gelişimi, ilk dört asırdaki klasik tenkit prensipleri ve 19. yüzyıl sonrası modern eleştirel yaklaşımlar çerçevesinde bütüncül bir bakışla ele almakta, uygulamalı örneklem ve dönemsel okuma biçimiyle konuya içerik ve yöntem düzeyinde yeni bir yön sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Rivayet, Mana, Lafız, Tenkid, Enes b. Mâlik.

Recep Tayyip Erdogan University Institute of Graduate Studies

Department : Basic Islamic Studies

Thesis Type : Doctorate Thesis

Supervisor : Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ

Author : Büşra ÇETİN

Year : 2025

Pages : 601

ABSTRACT

THE PHENOMENON OF NARATION BY MEANING FROM THE PERSPECTIVE OF HADITH CRITICISM

This study re-examines narration by meaning— a fundamental issue in Hadith—within the classical period through an applied approach rather than modern theoretical generalizations. Treating it mainly as a methodological abstraction while neglecting practice has opened a gap between theory and historical reality. Since the late 19th century, its framing as a challenge to hadith evidential value defines the research problem. The thesis clarifies the classical boundaries of narration by meaning, how transgressions triggered criticism, and the practical implications of the principle of “preserving the meaning.” Although widely discussed, the concept remains ambiguous in definition and scope; the study therefore reassesses its definition, scope, and historical transformation. Beyond narrator-centered history, it offers an original reading by analyzing narration texts and proposing a conceptual framework. Using data from the Tabi‘in onward, it evaluates transmitters’ styles and texts, concretizing forms and transformations of the practice. Prior literature often overlooks the evolution of criticism itself; to address this, the study investigates narration by meaning’s “natural” and “criticizable” boundaries. Hadith scholars activated critique when narration by meaning affected legal rulings, doctrinal meaning, narrative integrity, or source. The study also examines how the issue became salient in modern contexts and the range of positions advanced. Overall, it treats narration by meaning holistically across its historical development, the classical principles of the first four centuries, and post-19th-century critical approaches, offering a new direction in both content and method through applied sampling and periodic reading.

Keywords: Narration, Meaning (Mana), Wording (Lafz), Criticism (Tenqid), Anas b. Malik.

KISALTMALAR

bk.	:	Bakınız
drl.	:	Derleyen
ed.	:	Editör
H	:	Hicri
haz.	:	Hazırlayan
Hz.	:	Hazret, Hazreti
No.	:	Numara
S	:	Sayı
s.	:	Sayfa
ss.	:	Sayfadan sayfaya/sayfalar
t.y.	:	Basım tarihi yok
b.y.	:	Basım yeri yok
vb.	:	Ve benzeri, ve benzerleri, ve bunun gibi
vd.	:	Ve devamı; ve diğerleri
vs.	:	Vesaire
yy.	:	Yüzyıl

TABLO LİSTESİ

Tablo 1. Anlam odaklı farklılığı gösteren rivayet lafızları	44
Tablo 2. Ayırt edici yapısal farklılığı gösteren rivayet lafızları.....	46
Tablo 3. Yaygın terkip ve lafız farklılığını gösteren rivayet lafızları	48
Tablo 4. Sınırlı ifade farklılığını gösteren rivayet lafızları	49
Tablo 5. 3. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri.....	66
Tablo 6. 4. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri.....	76
Tablo 7. 5. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri.....	84
Tablo 8. 6. ve 7. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri	107
Tablo 9. 8. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri.....	126
Tablo 10. 9. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri.....	139
Tablo 11. 10. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri.....	146

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Ferd isnad zinciri	39
Şekil 2. Çoklu isnad kümesi	40
Şekil 3. Asgari şartı sağlayan isnad şeması örneği (Katâde)	52
Şekil 4. Asgari şartı sağlayan isnad şeması örneği (Zührî)	52
Şekil 5. Enes b. Mâlik rivayetlerinin dağılımı	168
Şekil 6. Abdülazîz b. Süheyb isnad şeması	172
Şekil 7. Şu'be rivayetleri isnad şeması	177
Şekil 8. Abdullah b. İsa rivayetleri isnad şeması	178
Şekil 9. Mis'ar b. Kidâm rivayetleri isnad şeması	179
Şekil 10. Üsâme'den b. Zeyd'den nakledilen ferd isnadlar	183
Şekil 11. Üsâme b. Zeyd'den nakleden çoklu isnad kümeleri	185
Şekil 12. Yûnûs b. Yezîd rivayetleri isnad şeması	189
Şekil 13. Humeyd rivayetleri isnad şeması	196
Şekil 14. Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması	197
Şekil 15. Cerîr b. Hâzım rivayetleri isnad şeması	201
Şekil 16. Ebû Tuvâle rivayetleri isnad şeması	205
Şekil 17. Zührî rivayetleri isnad şeması	206
Şekil 18. Abdülazîz b. Süheyb isnad şeması	211
Şekil 19. Humeyd rivayetleri isnad şeması	212
Şekil 20. Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması	213
Şekil 21. Cerîr b. Hâzım rivayetleri isnad şeması	214
Şekil 22. Zührî, Humeyd ve Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması	218
Şekil 23. Katâde rivayetleri isnad şeması (a)	222
Şekil 24. Katâde Rivayetleri İsnad Şeması (b)	224
Şekil 25. Hâlid el-Hazzâ rivayetleri isnad şeması	229
Şekil 26. Eyyûb es-Sahtiyânî rivayetleri isnad şeması	231
Şekil 27. İbn Sîrîn rivayetleri isnad şeması	236
Şekil 28. Abdülmelik b. Habîb rivayetleri isnad şeması	239
Şekil 29. Katâde, Humeyd ve Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması	244
Şekil 30. Hilâl b. Ali ve Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması	251

Şekil 31. Amr b. Âsım, Ebu'l- Ebyaz ve İshâk b. Abdullah rivayetleri isnad şeması	256
Şekil 32. Zührî rivayetleri isnad şeması	258
Şekil 33. Katâde rivayetleri isnad şeması	266
Şekil 34. Katâde ve Abdülazîz b. Süheyb rivayetleri isnad şeması	269
Şekil 35. Humeyd, Talk b. Habîb, Sâbit, Katâde, Ebû Kılâbe rivayetleri isnad şeması	272
Şekil 36. Abdullah b. Abdullah b. Cebr rivayetleri isnad şeması	279
Şekil 37. Ebu't-Teyyâh rivayetleri isnad şeması	281
Şekil 38. Katâde ve Ebu't-Teyyâh rivayetleri isnad şeması	282
Şekil 39. Abdülazîz b. Süheyb, Zührî ve diğer râvilerin rivayetlerini gösteren isnad şeması	286
Şekil 40. Ubeydullah b. Ebî Bekir rivayetleri isnad şeması	289
Şekil 41. Humeyd ve Meymûn b. Siyâh rivayetleri isnad şeması	291
Şekil 42. Katâde ve diğer râvilerin rivayetlerini gösteren isnad şeması	295
Şekil 43. Sümâme b. Abdullah rivayetleri isnad şeması	303
Şekil 44. Humeyd ve Amr b. Âmir rivayetleri isnad şeması	306
Şekil 45. Bekir b. Abdullah rivayetleri isnad şeması	310
Şekil 46. Enes b. Sîrîn ve İshâk b. Abdullah rivayetleri isnad şeması	313
Şekil 47. Abdülazîz b. Süheyb ve Abdullah b. Ebî Talha rivayetleri isnad şeması	317
Şekil 48. Sâbit el-Bünânî ve Şerîk b. Abdullah rivayetleri isnad şeması	321
Şekil 49. Zührî ve diğer râvilerin rivayetlerini gösteren isnad şeması	327
Şekil 50. Humeyd, Ebû Kılâbe ve Abdülazîz b. Süheyb rivayetleri isnad şeması	333
Şekil 51. Yahyâ b. Saîd, Sâit el-Bünânî ve İshâk b. Abdullah b. Ebî Talha rivayetleri isnad şeması	338
Şekil 52. Ebu't-Teyyâh rivayetleri isnad şeması	344
Şekil 53. Abdülazîz b. Süheyb rivayetleri isnad şeması	348
Şekil 54. Ubâde b. Sâmit rivayetleri isnad şeması	349
Şekil 55. Muâz b. Cebel rivayetleri isnad şeması (a)	354
Şekil 56. Muâz b. Cebel rivayetleri isnad şeması (b)	357
Şekil 57. Katâde, Humeyd ve diğer râvilerin rivayetlerini gösteren isnad şeması	360
Şekil 58. Abdülazîz b. Süheyb rivayetleri isnad şeması	476

Şekil 59. Humeyd rivayetleri isnad şeması	478
Şekil 60. Evzâî rivayetleri isnad şeması	481
Şekil 61. Şerîk b. Abdullah rivayetleri isnad şeması	484
Şekil 62. Katâde rivayetleri isnad şeması	489
Şekil 63. Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması	493
Şekil 64. Mu'temir b. Süleyman rivayetleri isnad şeması	499
Şekil 65. Hammâd b. Zeyd rivayetleri isnad şeması	501
Şekil 66. Abdülazîz b. Süheyb rivayetleri isnad şeması	504
Şekil 67. Beyân b. Bişr rivayetleri isnad şeması	507
Şekil 68. Humeyd rivayetleri isnad şeması	510
Şekil 69. Zührî rivayetleri isnad şeması	514
Şekil 70. Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması	518
Şekil 71. Zührî rivayetleri isnad şeması	522
Şekil 72. Zührî rivayetleri isnad şeması	525
Şekil 73. Katâde rivayetleri isnad şeması	526
Şekil 74. Süleyman b. Tarhan rivayetleri isnad şeması	527
Şekil 75. Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması	530
Şekil 76. Abdülazîz b. Süheyb rivayetleri isnad şeması	535
Şekil 77. Mâlik b. Enes rivayetleri isnad şeması	536
Şekil 78. Katâde Rivayetleri İsnad Şeması	538
Şekil 79. Süleyman b. Tarhan rivayetleri isnad şeması	543
Şekil 80. Humeyd rivayetleri isnad şeması	546
Şekil 81. Hasan Basrî rivayetleri isnad şeması	549
Şekil 82. Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad kümesi	550
Şekil 83. Katâde rivayetleri isnad şeması	555
Şekil 84. Humeyd rivayetleri isnad şeması	560
Şekil 85. Sâlim b. Ebî Ca'd rivayetleri isnad şeması	561
Şekil 86. Şerîk b. Abdullah rivayetleri isnad şeması	563
Şekil 87. Hasan Basrî rivayetleri isnad şeması	565
Şekil 88. Şu'be rivayetleri isnad şeması	568
Şekil 89. Katâde rivayetleri isnad şeması	570
Şekil 90. Humeyd rivayetleri isnad şeması	574

Şekil 91. Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması	583



GİRİŞ

Bir bilginin taşıyıcısından ne beklenir? Bu ilk bakışta basit bir soru gibi görünse de içine yerleştiği tarihsel, kültürel ve epistemolojik çerçevelerle birlikte düşünüldüğünde oldukça karmaşık bir düşünme alanı açar. Zira bilgi yalnızca içeriği olan bir nesneden ibaret değil belirli bir zaman, zihin ve bağlamda varlık kazanan bir süreçtir.¹ Bu durumda bilgiyi taşıyan kişinin rolü, sürecin dışsal bir aracısı olmaktan, içsel bir kurucu unsuru olmaya uzanan bir yelpazede konumlanabilir.

Lafzî sabitlik günümüzde “bilginin bozulmadığı”, “eklenmediği”, “çarpıtılmadığı” bir referans noktası sunar. Bu da onun “objektif” ve “doğru” olduğu kanısına yöneltir. Bu nedenle bilgiyi aktarandan çoğu zaman “şeffaf bir aracı” olması beklenir.² Oysa lafza bağlılığa dayanan bu beklenti, her dönem için geçerli bir

¹ İslam düşüncesinde yapılan bilgi tanımlarında bu yaklaşımın izlerini takip etmek mümkündür. Nitekim genellikle Meşşâî filozoflara nispet edilen tanımlarda bilgi, bir şeyin sûretinin zihinde meydana gelmesi şeklinde tanımlanır. (Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1983), 155) Ayrıca Gazzâlî'nin ilmin ya “tasavvur” ya da “tasdik” olduğunu söylemesi bilginin zihinde önce sûretin oluşması ardından hükmün kurulmasıyla ilerleyen bir idrak süreci olduğunu gösterir. (Gazzâlî'nin görüşü için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l- ilim fî fenni'l- mantık* (Mısır: D'aru'l- Meârif, 1961), 230) Dolayısıyla her iki nakilde de bilgiye dış nesnenin kendisi olarak değil bilen özne ile bilinen arasındaki idrak ilişkisi açısından bakıldığı ve bilginin zihin içinde hâsıl olan bir sûret olduğunun vurgulandığı söylenebilir. Bilginin statik bir nesne değil belirli bir zaman, zihin ve bağlamda varlık kazanan dinamik bir süreç olduğu fikri, en somut örneklerinden birini İbn Haldun'un tarih metodolojisinde bulur. İbn Haldun'a göre bir haberin doğruluğu, sadece nakil zincirine değil aynı zamanda “umranın tabiatı” (طباع العمران) adını verdiği toplumsal ve tarihsel bağlama uygunluğuna bağlıdır. (Ebû Zeyd Velîyüddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l- İber ve dîvânü'l-mübtede* ve *l-haber fî eyyâmi'l- Arab ve'l- Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevî's-sultânî'l-ekber* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981), 1/48) Bu yaklaşım, bilginin ancak bağlam ve eleştirel bir zihin süzgeci içinde anlam ve geçerlilik kazandığının altını çizer.

Modern Batı düşüncesi de bilginin statik bir nesne olmaktan ziyade, belirli bir zaman, zihin ve bağlam içinde varlık kazanan dinamik bir süreç olduğu fikrini destekleyen görüşler bulunur. Bu fikrin zaman ve bağlam boyutunu, Hans-Georg Gadamer'in hermeneutik felsefesinde görmek mümkündür. Gadamer, anlamının daima bir “ufukların kaynaşması” olduğunu savunarak şimdiki zamanın ufkunun geçmiş olmadan şekillenemeyeceğini belirtir. (Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trc. Joel Weinsheimer – Donald G. Marshall (New York: Continuum, 2004), 305) Bu da bilginin kaçınılmaz olarak tarihsel bir zamana ve yorumsal bir bağlama bağlı olduğunu gösterir. Sürecin zihin boyutunu ise Michael Polanyi'nin örtük bilgi teorisi aydınlatır. Polanyi, “söyleyebildiğimizden daha fazlasını bildiğimiz” gerçeğinden yola çıkarak bilginin kişisel ve bedensel boyutuna dikkat çeker. (Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (New York: Doubleday, 1966), 4) Bu yaklaşım, bilgiyi taşıyan zihnin veya öznenin, pasif ve “şeffaf bir aracı” olmadığını, aksine bilginin oluşumunda bizzat payı olan kurucu bir unsur olduğunu kanıtlar.

² Lafzî sabitliğin “bozulmamış” ve “objektif” bilgiyi temsil ettiği ve aktarıcının “şeffaf bir aracı” olması gerektiği yönündeki modern beklenti, Batı düşüncesinde farklı disiplinlere yayılan köklü bir damara sahiptir. Tarih disiplini bu ideal, Leopold von Ranke'nin tarihçinin görevini “olduğu gibi aktarmak olarak tanımlamasında yankı bulur. Ranke'ye göre tarihçi, kendi yorumunu

düşünme biçimi değildir. Nitekim hadis rivayetinin ilk asırlarındaki sözlü kültürün baskınlığı ve hafızanın merkezi rolü, râvînin rolünü ve aktarım yöntemlerini farklı bir zeminde belirler. Zira mâna ile rivayet, en temel anlamıyla bir aktarım biçimi olmakla birlikte râvîyi bilginin pasif alıcısı olmaktan çıkarıp onu anlayan ve anladığını ortaya koyan aktif bir özne konumuna taşır. Bu, aynı zamanda bir sözün anlaşılabilirliğinin zaman, bağlam, konuşmacı ve dinleyiciye göre değişebileceğine dolayısıyla Hz. Peygamber'in sözünün kendisinden sonraki farklı coğrafyalarda farklı kültürlerle sahip insanlar için aynı oranda anlaşılır olamayacağına dair tarihsel farkındalığın da bir yansımasıdır. Dolayısıyla mâna ile rivayeti sadece yazılı-sözlü kültür ikilemine indirgemek, mana ile rivayet olgusunu şekillendiren unsurların tam olarak kavranmasının önüne geçer.

Bu bağlamda yapılabilecek ikinci temel sorgulama, epistemolojik olandan normatif ve toplumsal alana sirayet ederek bilginin otoritesini tartışmaya dahil eder. Çünkü hadis ve sünnet bir Müslümanın hayatını şekillendirme potansiyel ve yetkinliğine sahip bilgiler olduğu kadar toplum hatta devletlerin de inşasında aktif kullanılan bilgi türüdür. Hadis ve sünnetin bu belirleyici rolü, rivayet edene tanınacak serbestliğin sınırları meselesini kritik hale getirir. Bu noktada, lafzî sabitlik talebi ile anlam esnekliğine duyulan ihtiyaç arasında bir gerilim ortaya çıkar. Sınırları net çizilmemiş bir esnekliğin rivayet alanını suistimale açık bırakma riski ise anlamın dinamizmini koruyacak kontrol mekanizmalarının araştırılmasını zorunlu kılar.

Ortaya konan bu temel sorgulamalar, mâna ile rivayet olgusunun râvî, rivayet ve tenkit olmak üzere birbiriyle ilişkili üç temel boyutu olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede mesele, bilginin taşıyıcısı olan râvînin rolünü, onun tarafından aktarılan rivayet metnini ve metindeki değişimleri değerlendiren tenkidi bir bütün olarak ele

katmadan, kayıtların kendi adına konuşmasına izin veren görünmez bir aracı olmalıdır (Leopold Von Ranke, *The Secret of World History*, trc. Roger Wines, (New York: Fordham University Press, 1981), 56–59). Benzer bir arayış, Lorraine Daston ve Peter Galison'un bilim tarihindeki “mekanik nesnellik” kavramıyla ortaya konur. Bu yaklaşım, gözlemcinin müdahalesini ortadan kaldırarak doğanın “kendi adına konuşmasına” (Let nature speak for itself) izin verme arzusuna dayanır ve aktarıcının rolünü, kaydı bozmayan görünmez bir iletkenliğe indirger (Lorraine Daston – Peter Galison, *Objectivity* (New York: Zone Books, 2007), 116–117). Bu nesnellik idealinin felsefi temelini ise Thomas Nagel'in “hiçbir yerden bakış” (the view from nowhere) kavramı oluşturur. Nagel'e göre nesnellik, “bireysel ve insana özgü bakış açılarını geride bırakarak” elde edilir; bu da öznenin süreçten çekildiği ve şeffaflaştığı bir bilgi anlayışını gerektirir (Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), 16–17). Sonuç olarak bu üç farklı gelenek, lafzî sabitliğin “bozulmamışlık” duygusu yaratarak nesnellığe işaret ettiği ve bilgiyi taşıyan kişinin süreçte görünmez kılınmasının bu nesnellik kanısını güçlendirdiği modern bir bilgi anlayışını paylaşır.

almayı zorunlu kılar. Bu tez, mâna ile rivayet meselesini işte bu sacayağı temelinde, kendi dönemindeki anlamlandırma biçimleri üzerinden kavramayı amaçlamaktadır.

Problem

Hadislerin aktarım sürecinde önemli bir yer tutan mâna ile rivayet olgusu, modern literatürde üzerine çokça konuşulan fakat henüz netlik kazanmamış meselelerden biridir. Mevcut çalışmalarda mâna ile rivayet sıklıkla hadis usûlî metinleri üzerinden teorik bir mesele olarak ele alınmakta bu yaklaşımlar ise uygulamaya dair yönleri büyük oranda ihmal etmektedir. Rivayet pratiğinin tarihsel olarak nasıl işlediğine yönelik incelemeler, çoğu zaman rivayet dönemi sonrasında kaleme alınan fıkıh ve hadis usulü eserlerinin normatif ifadelerine indirgenmekte, bu da teorik çerçeve ile tarihsel gerçeklik arasında ciddi bir boşluk oluşturmaktadır. Ayrıca mâna ile rivayet kavramı çoğu çalışmada tedvin süreciyle ilişkili olarak değerlendirilse de bu ilişkinin yapısal boyutları ve tarihsel gelişimi genellikle sorgulanmadan tekrar edilmektedir. Tüm bunların yanında bahsi geçen konu özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hadislerin delil değeri açısından eleştirel bir sorun olarak konumlandırılmaya başlanmış, buna karşılık, klasik dönemde bu rivayet biçiminin nasıl anlaşıldığı ve tenkide konu olup olmadığı sorusu yeterince araştırılmamıştır. Literatürdeki bu boşluk, hem klasik hadisçilerin mâna ile rivayete bakışını hem de modern dönemde bu kavramın nasıl yeniden anlamlandırıldığını birlikte değerlendirebilecek bir çalışmayı gerekli kılmaktadır.

Amaç

Bu çalışmanın temel amacı mâna ile rivayet olgusunun klasik hadis anlayışı içerisinde ne tür sınırlar ile kuşatıldığını ve bu sınırların aşılması durumunda rivayetlerin ne şekilde tenkide tabi tutulduğunu ortaya koymaktır. Mezkûr bağlamda mâna ile rivayet edilen hadislerin hangi durumlarda eleştiriye maruz kaldığı, bu eleştirilerin hangi kavramsal zeminlere oturduğu ve râvî tasarruflarının bu süreçteki rolü çalışmanın uygulamalı boyutunu oluşturmaktadır. Ayrıca hadis usulünde sıklıkla atıfta bulunulan “anlamın değişmemesi” ilkesinin ne ifade ettiği ve bu ilkenin pratikte nasıl uygulandığı, örnek rivayetler üzerinden değerlendirilmiş böylece münekkitler nezdinde mâna rivayetinin tabii sınırları çizilmeye çalışılmıştır. Tüm bu analizlerin öncesinde mâna ile rivayetin kavramsal çerçevesi belirlenmiş ve bu rivayet biçiminin tarihsel süreçte geçirdiği dönüşümler ele alınmıştır. Nihayet

modern dönemde mânâ ile rivayet etrafında şekillenen tasavvur ve eleştirel yaklaşımların klasik rivayet pratiğiyle ne ölçüde örtüştüğü karşılaştırmalı olarak analiz edilmiş, bu suretle klasik ve modern tenkit anlayışları arasında bütüncül bir değerlendirme sunulmuştur.

Araştırma Soruları

Bu çalışma, mânâ ile rivayet olgusunun klasik dönem hadis nakil ve tenkit süreçlerindeki konumunu ele almaktadır. Bu kapsamda, aşağıdaki temel araştırma sorularına yanıt aranmaktadır: Klasik dönemde mânâ ile rivayet biçimi hangi sınırlar dâhilinde meşru kabul edilmiş ve hangi durumlarda tenkide konu olmuştur? Bu sorgulama yalnızca kuramsal bir çerçeveye sınırlı kalmayıp, doğrudan rivayet örneklerine dayalı uygulamalı bir yaklaşımı gerektirmektedir. Nitekim bu mesele, metinler arası karşılaştırmalar ve rivayet zincirlerinin incelenmesiyle çok yönlü bir araştırmayı zorunlu kılar.

Söz konusu çerçevede mânâ ile rivayet kavramının mütekaddimîn dönem hadis literatüründe nasıl tanımlandığı da incelenmektedir. Ardından tedvin süreci ve sonrasında hadis ilminin sistematik bir yapıya kavuşmasıyla birlikte mânâ ile rivayet anlayışının kapsam ve işlev açısından geçirdiği tarihsel dönüşüm takip edilmektedir. Bu çalışmada söz konusu tarihsel değişimi yalnızca râvîler hakkında zikredilen bilgiler üzerinden değil aynı zamanda rivayet metinlerinden elde edilen analizlerin kavramsallaştırılarak tarihsel verilerle harmanlandığı bir yöntemle izlemektedir. Ayrıca klasik dönemde mânâ ile rivayet edilen bazı hadislerin neden ve nasıl tenkide uğradığı, bu tenkidin hangi kavramlarla ifade edildiği ve râvîlerin rivayet biçimlerinin bu süreçte ne tür sonuçlar doğurduğu da araştırmanın odak noktaları arasında yer almaktadır. Bunun yanında mânâ ile rivayetten bahseden pasajlarda sıklıkla yer alan “anlamın değişmemesi” ilkesinin pratikte ne şekilde anlaşıldığı ve lafız farklılıklarının bu ilkeyle ne ölçüde bağdaştığı da araştırma soruları dahilindedir.

Son olarak modern dönemde mânâ ile rivayet tasavvurunda meydana gelen değişimler ve bu doğrultuda yöneltilen tenkidler bu tasavvurun klasik dönemdeki rivayet pratiğiyle ne ölçüde uyumlu olduğu da incelenmektedir.

Çalışmanın Önemi

Çalışma, mânâ ile rivayet olgusunu doğrudan uygulamaya dayalı örneklem kümesiyle ele alması sayesinde yöntembilimsel açıdan özgün bir yaklaşım sunmaktadır. Araştırmanın bir örneklem grubuna dayanıyor olması hem rivayet üsluplarının karşılaştırmalı biçimde analizini mümkün kılmakta hem de ulaşılan sonuçların daha temsili ve genellenebilir olmasına katkı sağlamaktadır. Nitekim güncel literatürde sıkça karşılaşılan gelişi güzel örnek seçimi, araştırmaların yöntemsel tutarlılığını zayıflatmakta ve mânâ ile rivayet kavramının gerçek kapsamını gölgeleme riski taşımaktadır. Bu yönüyle çalışma yöntem düzeyinde önemli bir açığı kapatmayı hedefler.

İkinci olarak mânâ ile rivayet kavramının tarihsel süreçte geçirdiği dönüşümü, râvîlerin rivayet tercihleri ve rivayet metnindeki yapısal değişiklikler üzerinden yeniden tanımlamaya imkân veren kavramsal bir çerçeve oluşturması bakımından da dikkate değerdir.

Son olarak mânâ ile rivayet modern dönemde genellikle hadislerin güvenilirliği bağlamında problemleştirilen bir mesele hâline gelmiş bu bağlamda rivayet tarihsel gelişimine odaklanılırken rivayete ilişkin tenkit süreci çoğunlukla ihmal edilmiştir. Bu çalışma ise mânâ ile rivayet olgusuna dair bütüncül bir tasavvur geliştirebilmek için yalnızca rivayet biçimini değil bu biçime yöneltilen eleştirileri de esas alan bir yaklaşım benimsemektedir.

Yöntem ve Sınırlılıklar

Bu araştırma, mânâ ile rivayet olgusunu tarihsel, kavramsal ve uygulamalı yönleriyle ele almaktadır. Bu sebeple, her bir bölümde çalışmanın özel hedeflerine uygun farklı yöntemsel yaklaşımlar ve örneklem kümeleri belirlenmiştir. Bu noktada belirtilmesi gereken en temel husus, çalışmanın bütünüyle Enes b. Mâlik'ten nakledilen rivayetlere tahsis edildiğidir. Dolayısıyla Enes b. Mâlik'in rivayetinin herhangi bir sahâbeyle mukayesesı söz konusu olmayıp incelenen rivayetler Enes b. Mâlik'in öğrencilerine aittir.

Birinci bölümde, mânâ ile rivayet olgusunun tarihsel kökeni ve gelişimi yalnızca kavramsal açıklamalarla sınırlı kalmadan doğrudan örnek rivayet kümeleri üzerinden değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda Enes b. Mâlik'ten en az üç râvinin hadisi naklettiği ve bu râvilerden birinin Katâde veya Zührî olduğu aynı zamanda

tâbiîn râvilerin de en az iki öğrencisinin bulunduğu rivayetler tespit edilmiştir. Bahsi geçen isnad yapısına sahip altı rivayetten oluşan örneklem grubu, *isnad-metin analizi* yöntemiyle incelenmiştir. Bu yapı, râvîye dayalı lafız farklarının tespitini mümkün kılmış, rivayetlerin anlam birimleri düzeyinde ayrıştırılarak râvî biyografileri ve rivayet üsluplarıyla ilişkilendirilmesine imkân tanımıştır. Râvî tabakalarının belirlenmesinde İbn Hacer'in sınıflandırması esas alınmış ve ricâl literatürüne dayalı biyografik çözümleme gerçekleştirilmiştir. Sınırlılık olarak bu bölümde yalnızca belirli râvî ağına ve Enes b. Mâlik rivayetlerine odaklanılmıştır.

İkinci bölümde ise mâna ile rivayet edilen hadislerin ne zaman ve hangi durumlarda muhaddisler tarafından tenkide konu edildiği araştırılmıştır. Bu minvalde *el-Müsnedü'l-mu'allel* adlı eserden hareketle Enes b. Mâlik'e nispet edilen 876 tekrarsız rivayet taranmış, lafzı hakkında açıkça tenkit bulunan 43 rivayet tespit edilmiştir. Tenkitlerin tespitinde yalnızca bu eserle sınırlı kalınmamış, ilel, suâlât, şerh literatürü gibi birçok eserden de istifade edilmiştir. Ardından tenkitlerin sebep ve içerikleri göz önünde bulundurularak mâna ile rivayetin hangi durumlarda münekkithler için problemlili hale geldiğine dair beşli bir kategorizasyon oluşturulmuştur. Rivayetlerin incelenmesinde isnad-metin analizi kullanılmıştır. Yöntemsel olarak bu bölüm, *nitel içerik analizi* ve *eleştirel metin çözümlemesi*ni bir araya getirmiştir. Sınırlılık olarak tenkitler ilk dört asır muhaddislerinin değerlendirmeleriyle kısıtlanmış, müteahhirîn dönem yaklaşımları dışarıda bırakılmıştır.

Üçüncü bölümde mâna ile rivayetin tenkit edilmediği yani muhaddisler tarafından doğal karşılandığı durumlar incelenmiştir. Bu çerçevede *Sahîh-i Buhârî*'de yer alan ilk 30 Enes b. Mâlik rivayeti örneklem olarak belirlenmiştir. Söz konusu rivayetlerin isnad-metin analizi yapılırken *Câmi'u Hâdimi'l-Haremeyn* programında yer alan hadis kaynaklarıyla kısıtlanmıştır. Örneklem kümesinin belirlenmesinde sınırlı ve test edilebilir olmasının yanında kavlî, fiilî ve kıssa yapılarındaki rivayetleri içermesi ve rivayetlerin konu çeşitliliğine sahip olması hedeflenmiştir. Bu bölümde rivayetlerin incelenmesinde yine isnad metin analizi kullanılmıştır. Ayrıca bu bölümde ikinci bölümde ulaşılan “mâna ile rivayet bazı durumlarda tenkid edilir” hipotezi sınanmış ayrıca zıt bir bakış açısıyla “hangi durumlarda tenkid edilmediği” ortaya konmuştur. Bu yönleriyle *çıkarımsal analiz* yöntemi uygulanmıştır.

Dördüncü ve son bölümde mâna ile rivayet konusundaki değerlendirme biçimleri tarihsel ve düşünsel yönelimler çerçevesinde incelenmiştir. Bu inceleme *kavramsal tarihsel çözümleme* yöntemiyle yapılmış klasik hadis usulü geleneğinde hicrî 2. asırdan 18. asra kadar mâna ile rivayet konusundaki yaklaşımlar incelenmiş, ardından 19. yüzyıldan itibaren modern düşünce çevrelerinde oluşan tartışmalar mukayeseli biçimde değerlendirilmiştir. Modern yaklaşımlar ele alınırken özellikle reformist, geleneksel ve eleştirel yönelimlerin temsil niteliği taşıyan örnekleri tercih edilmiştir. Bu bölümün sınırlılığı her bir dönemin tamamı yerine yüksek temsil gücüne sahip metin ve figürler üzerinden analizin gerçekleştirilmesidir.

Kaynaklar ve Literatür

Çalışmada kullanılan kaynaklar, klasik hadis kaynakları, 19. ve 20. yüzyılda telif edilmiş ve doğrudan inceleme konusu yapılan metinler ve güncel akademik literatür olmak üzere üç kategoride incelenecektir.

Klasik Kaynaklar

Çalışmanın temel veri havuzunu, özellikle rivayet metinlerinin tespiti ve incelenmesinde kullanılan ilk beş asra ait hadis rivayet kaynakları oluşturmaktadır. Bu kapsamda *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere *Muvattâ*, müsnedler, mu'cemler, müstedrek ve müstahrec gibi temel hadis külliyatlarına başvurulmuş ayrıca günümüze ulaşan erken dönem hadis cüzlerinden de istifade edilmiştir. Râvîlerin kimlikleri, tahammül-edâ yöntemleri ve rivayet üslupları hakkında bilgi edinmek üzere cerh-ta'dil literatürünün yanı sıra su'âlât, tarih ve tabakât eserleri kullanılmış bunların yansıra Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye*, *el-Câmi' li beyâni'l-ilm*, *Şerefü ashâbi'l-hadîs* ve *Takyîdü'l-ilm*, İbn Abdilber'in *Câmiu beyâni'l-ilm* eserleri ile, Sem'ânî'nin *Edebü'l-İmlâ ve'l-İstimlâ*, Kadı İyâz'ın *Tertîbü'l-Medârik* eserlerinden faydalanılmıştır.

Mâna ile rivayetin tenkid boyutunu anlamak için ise özellikle ilel ve suâlât literatürüne başvurulmuş ayrıca Bezzâr'ın, *el-Bahrü'r-zehhâr*, Taberânî *el-Mu'cem*'leri gibi rivayetin zikredilmesinin ardından hadis sîhhati ve illeti hakkında bilgi veren rivayet eserlerinden de istifade edilmiştir. Bunun yanında İbn Abdilber'in *et-Temhîd* ve *el-İsti'âb*, İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî* ve İbn Receb'in *Şerhu İleli't-Tirmizî* ve *Fethu'l-bârî* gibi şerh literatüründen rivayetlerin etrafında gelişen tartışmaları değerlendirmek üzere istifade edilmiştir. Son olarak mana ile rivayetin

rivayet sonrası dönemde usûl eserlerindeki gelişimini takip etmek amacıyla müstakil hadis usulü eserlerinden faydalanılmıştır.

19. ve 20. Yüzyılda Telif Edilen ve İnceleme Konusu Yapılan Metinler

Çalışmanın dördüncü bölümünde mana ile rivayet meselesine modern dönemde farklı perspektiflerle yaklaşan bazı müelliflerin görüşleri, inceleme nesnesi olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, Reşîd Rızâ, Sir Seyyid Ahmed Han, Ebû Reyze, Cemâl el-Bennâ ve benzeri isimlerin eserleri doğrudan analiz edilmiştir. Bu metinler yalnızca literatür taramasının bir parçası olarak değil aynı zamanda eleştirel incelemenin uygulandığı analiz verisi olarak işlev görmektedir. Seçilen figürlerin hem dönemsel temsil kabiliyeti hem de konuya dair özgün yaklaşımlar geliştirmiş olmaları, bu tercihte belirleyici olmuştur.

Güncel Akademik Literatür

Mâna ile rivayet konusuna dair 1980’lerden itibaren artan akademik ilgi hem Arapça hem de Türkçe literatüründe geniş bir yazın alanı oluşturur.³ Bu çalışmalar içerikleri göz önünde bulundurularak dört ana tematik kümede toplanabilir.

Mâna ile Rivayetin Hükmi ve Meşruiyeti Üzerine Tartışmalar

Bu gruba dâhil edilen çalışmalar, genellikle klasik usul kaynaklarına dayanarak mâna ile rivayetin câiz olup olmadığı, hangi şartlarla geçerli kabul edileceği ve lafzî rivayet karşısındaki konumu gibi meseleleri ele alır. Bu minvalde Emîn Muhammed el-Kudât’ın, “Hükmi rivâyeti’l-hadîs bi’l-ma’nâ”⁴, Nâyif el-Uteybî’nin, “Akvâlü’l-ulemâ’ fî hükmi rivâyeti’l-hadîs bi’l-ma’nâ”⁵, Abdülazîz Ahmed el-Câsim’in, “Hükmi rivâyeti’l-hadîsi’n-nebevî bi’l-ma’nâ”⁶ makaleleri zikredilebilir. Ayrıca Muhammed Mansûr’un⁷ “Hükmi rivâyeti’l-hadîs bi’l-ma’nâ inde’l-usûliyyîn” ve Hâlid b. Müsâid b. Muhammed er-Ruveytinin, “Rivâyetü’l-

³ Muhammet Beyler, “Son Dönem İlim Adamlarının Mâna İle Rivayet Konusuna Yaklaşımları: Muhammet Avvâme Örneği”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Ocak 2020), 279-296.

⁴ Emîn Muhammed el-Kudât, “Hükmi rivâyeti’l-hadîs bi’l-ma’nâ”, *Dirâsât*, 11/3 (1984), 9-24.

⁵ Nâyif b. Kuseyyân el-Uteybî, “Akvâlü’l-ulemâ’ fî hükmi rivâyeti’l-hadîs bi’l-ma’nâ”, *Mecelletü Buhûsi Külliyyeti’l-âdâb*, 34 (1998) 3-31.

⁶ Abdülazîz Ahmed el-Câsim, “Hükmi rivâyeti’l-hadîsi’n-nebevî bi’l-ma’nâ”, *Mecelletü Merkezi Buhûsi’s-Sünne ve’s-Sîre*, 10 (1422/2001) 531-569.

⁷ Muhammed Mansûr, “Hükmi rivâyeti’l-hadîs bi’l-ma’nâ inde’l-usûliyyîn”, *Dirâsât*, 29/1 (1423/2002), 49-77.

hadîs ve'l-eser bi'l-ma'nâ"⁸ makaleleri fıkıh usulcülerinin görüşlerini de kapsama dahil eder.

Mâna ile Rivayete Dair Râvi Görüşlerinin Nakledildiği Çalışmalar

Bu kategoride yer alan çalışmalarda özellikle klasik dönem nakillerinde mâna ile rivayet yahut naklen lafzen nakletmekte bilinen râviler ve konu hakkındaki görüşleri zikredilerek belli başlı örnekler üzerinden mâna ile rivayetin neliği anlatılır. Ancak çoğu zaman tenkit edilen ve edilmeyen örnekler arasında bir ayrıma gidilmemektedir.

Hamdî Abdülazîm'in "Rivâyetü'l-hadîs bi'l-ma'nâ inde'l-muhaddisîn"⁹, Hâlid b. Müsâid b. Muhammed er-Ruveyti'nin¹⁰, "Rivâyetü'l-hadîs ve'l-eser bi'l-ma'nâ", Yüsrî Sa'd Abdullah'ın¹¹, "er-Rivâye bi'l-ma'nâ: eseruhâ ve tatbîkâtuhâ inde'l-muhaddisîn" makaleleri bu kapsamda zikredilebilir.

Duâ Halîl Ahmed Kasrâvî'nin *er-Rivâye bi'l-mâna (Dirâse Te'siliyye Mukârine)* adlı doktora tezi, mâna ile rivayet konusunu hem teorik hem de uygulamalı yönleriyle ele alması bakımından dikkat çekicidir. Çalışmanın ilk bölümünde mâna ile rivayetin tanımı yapılmış ardından bu tür rivayetin câiz olup olmadığına dair görüşler, bu görüşlerin dayanakları ve râvi-rivayet şartları incelenmiş ayrıca hadis ilminin diğer alt disiplinleriyle olan ilişkisine değinilmiştir. Tezin uygulamalı kısmında ise *Muvattâ*, Ahmed b. Hanbel ile Dârimî'nin *Müsned*'leri ve *Kütüb-i Sitte*'nin her birinde "Kitâbü't-Tahâret" bölümleri örneklem olarak seçilerek her bir müellifin aynı bölümde iki veya daha çok zikrettiği rivayetler incelenerek mâna rivayetin türü belirlenmiştir. Çalışmanın bu yönüyle, mâna ile rivayetin sadece iki veya üç tarik üzerinden ve sınırlı sayıda örnekle analiz edilmesi sebebiyle önemli bir metodolojik kısıtlılığa sahip ve yüzeysel olduğu görülebilir.

Mâna Rivayetinin Fıkıh ve Dil Bilimleriyle İlişkisi

Bu başlık altında toplanan çalışmalar, mâna ile rivayet konusunu fıkıh ve dil ilimleriyle ilişkilendirerek lafızların anlamı, hüküm çıkarma sürecine etkisi ve

⁸ Hâlid b. Müsâid b. Muhammed er-Ruveyti, "Rivâyetü'l-hadîs ve'l-eser bi'l-ma'nâ –dirâse nazariyye tatbikiyye-", *Mecelletü'l-Cem'iyyeti'l-fikhiyyeti's-Suûdiyye*, 23 (1436/2015), 101-246.

⁹ Hamdî Abdülazîm Ferhât İbrâhîm, "Rivâyetü'l-hadîs bi'l-ma'nâ inde'l-muhaddisîn –dirâse te'siliyye-", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Arabiyye*, 3/26 (2012), 1437- 1493.

¹⁰ Hâlid b. Müsâid b. Muhammed er-Ruveyti, "Rivâyetü'l-hadîs ve'l-eser bi'l-ma'nâ –dirâse nazariyye tatbikiyye-", *Mecelletü'l-Cem'iyyeti'l-fikhiyyeti's-Suûdiyye*, 23 (1436/2015), 101-246.

¹¹ Yüsrî Sa'd Abdullah, "er-Rivâye bi'l-ma'nâ: eseruhâ ve tatbîkâtuhâ inde'l-muhaddisîn", *Mecelletü Ma'hedi buhûs ve dirâsâti'l-âlemi'l-İslâmî*, 9 (2012), 193-226.

rivayetlerde dilin rolü gibi yönleriyle ele alır. Söz konusu çerçevede Abdülazîm Halîl Abdurrahman ed-Duhrî'nin¹², “Eseru rivâyeti'l-hadîs bi'l-ma'nâ fî takrîri'l-ahkâmî's-şer'îyye: “keyfiyyetü salâti'l-mesbûk un-mûzecen”, Ahmed Ma'bût'un¹³, “Eseru rivâyeti'l-hadîsi'n-nebevî bi'l-ma'nâ fî isbâti'l-luga ve kavâidihâ” adlı makaleleriyle Abdülkerîm el-Hatîb'in¹⁴, Rivâyetü'l-hadîs bi'l-ma'nâ ve eseruhâ fî'l-fikh ve Abdülmecîd Bayrâm'ın¹⁵, er-Rivâye bi'l-ma'nâ fî'l-hadîsi'n-nebevî ve eseruhâ fî'l-fikhi'l-İslâmî çalışmaları zikredilebilir.

Belhayr Hudbî'nin, *Rivâyetü'l-hadîs bi'l-manâ ve eseruhâ fî'l-mervîyyât ve'l-hükm ale'r-ruvât inde nukkâdi'l-hadîs* adlı çalışması, mâna ile rivayet konusunu usul eserlerinde yer alan tartışmaların yanında uygulama örnekler üzerinde mâna rivayetinin rivayet ve râvîlerin cerh'ta'dil hükmene etkisini almak açısından literatürde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Yazarın özellikle mâna ile rivayet edilen ve illetli kabul edilen hadisleri fikhî sonuçlarıyla birlikte değerlendirmesi, bu çalışmayı diğerlerinden ayıran önemli bir yönüdür. Ayrıca râvîlerin fakîh oluşunun mâna ile rivayet bağlamında nasıl değerlendirildiği sorusuna odaklanması, râvîlik vasfı ile rivayet yöntemi arasındaki ilişkiye dair literatürde nadiren işlenen bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Bu yönleriyle eser, bu çalışmada istifade edilen kaynaklardan biridir.¹⁶

Türkiye’de Mâna ile Rivayet Çalışmaları

Türkiye’de mâna ile rivayet olgusuna ilişkin ilk kayda değer değerlendirmeler Selman Başaran tarafından 1990’lı yıllarda yapılmıştır. Başaran’ın “Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi” adlı makalesi konuyu temel hatlarıyla tanıtmakta ve lafzen veya mânen rivayet etme gerekliliği üzerine geçmişte ileri sürülen görüşleri

¹² Abdurrahman ed-Duhrî, “Eseru rivâyeti'l-hadîs bi'l-ma'nâ fî takrîri'l-ahkâmî's-şer'îyye: “keyfiyyetü salâti'l-mesbûk un-mûzecen”, *Mecelletü'l-Hicâzi'l-âlemiyyeti'l-muhakkeme li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye*, 9 (1436/2014), 1-36.

¹³ Ahmed Ma'bût, “Eseru rivâyeti'l-hadîsi'n-nebevî bi'l-ma'nâ fî isbâti'l-luga ve kavâidihâ”, *Mecelletü's-Sırât*, 13/23 (1432/2011), 141-168.

¹⁴ Abdülkerîm el-Hatîb, *Rivâyetü'l-hadîs bi'l-ma'nâ ve eseruhâ fî'l-fikh*, Doktora Tezi, Kahire Üniversitesi, 2004.

¹⁵ Abdülmecîd Bayram, *er-Rivâye bi'l-ma'nâ fî'l-hadîsi'n-nebevî ve eseruhâ fî'l-fikhi'l-İslâmî*, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-hikem; Dimaşk: Dâru'l-ulûm ve'l-hikem, 1424/2004.

¹⁶ Belhîr Hudbî, *Rivâyetü'l-hadîs bi'l-ma'na ve eseruhâ fî'l-mervîyyât ve'l-hukmî ala'r-ruvât* (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, ty).

özetlemektedir.¹⁷ İkinci makalesi olan “Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları” ise mâna ile rivayet uygulamasının getirdiği faydaları ve potansiyel sorunları örneklerle ele alır. Ayrıca rivayetlerdeki farklılıkların yalnızca râvilerden değil bazen sahâbe veya Hz. Peygamber'den de kaynaklanabileceğini vurgular.¹⁸ Bu makaleler, konuyu literatüre taşıması açısından önemli addedilebilir. Alandaki ilk akademik tez, Nihat Yatkın'ın “Hadislerin Mâna ile Rivayeti ve Neticeleri” başlıklı yüksek lisans çalışmasıdır. Yatkın da pek çok araştırmacı gibi mâna ile rivayetin hükmü, bu görüşü kabul edenler ve etmeyenlerin delilleri gibi teorik meselelere; ayrıca fıkıh ve nahiv alanlarındaki yansımalarına eğilmektedir.¹⁹ Enbiya Yıldırım'ın “Hadislerin Mana ile Rivayeti” adlı makalesi ise mâna ile rivayet konusuna yaklaşımları, bu uygulamayı kabul eden ve etmeyen görüşleri özetleyici bir dille ele almıştır.²⁰ Abdullah Hikmet Atan'ın “Mana ile Hadis Rivayeti” adlı doktora tezi, diğer çalışmalara kıyasla oldukça kapsamlı bir nitelik taşır. Atan, diğer çalışmalarda yer alan mâna rivayetinin hükmü, şartları vb pek çok teorik meselenin yanında mâna ile hadis rivayetinin şekilleri ve çeşitli türdeki hadis metinlerinde meydana gelmesini ele alır. Son bölümde ise anlama ve yorumlama üzerindeki etkisinden bahsedilmiştir.²¹ Ahmet Tahir Dayhan'ın “İlk Dönem Hadis Tarihinde Mânâ ile Rivâyet Meselesi” adlı çalışma ise eleştirel yaklaşımıyla ön plana çıkmaktadır. Dayhan, sahâbenin lafzı mı mânayı mı naklettiği sorusu üzerine kurduğu muhtasar çalışmasında Mehmet Görmez'in mâna ile rivayet konusundaki görüşlerini eleştirir.²² Veysel Özdemir'in “Hadîslerin Rivâyetinin Mahiyeti: Lafzen ve Mânen Rivâyetlerin Oranı ile İlgili Değerlendirmeler” adlı makalesi ise mâna ile rivayete dair nicel bir çalışma izlenimi

¹⁷ Selman Başaran, “Hadislerde Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3 (1991) 51-64.

¹⁸ Selman Başaran, “Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3 (1991) 65-76.

¹⁹ Nihat Yatkın, *Hadislerin Mâna ile Rivayeti ve Neticeleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1992).

²⁰ Enbiya Yıldırım, “Hadislerin Mana ile Rivayeti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996) 279-314.

²¹ Abdullah Hikmet Atan, *Mâna ile Hadis Rivâyeti*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999).

²² Ahmet Tahir Dayhan, “İlk Dönem Hadis Tarihinde “Mânâ ile Rivâyet” Meselesi”, *İslâmî Araştırmalar*, 13/1 (2000) 93-100.

verse de klasik kaynaklardaki lafzen ve mâna ile naklettiği belirtilen râvileri zikretmiş bu minvalde net bir veri ortaya koyulmamıştır.²³

Mâna ile rivayet literatürü içerisinde, Mustafa Tatlı'nın *Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti* adlı eserinde yer alan “Hadislerin Lafzen ve Manen Rivayeti” başlıklı bölüm, müstakil bir çalışma olmamasına rağmen özgün tahlilleriyle öne çıkmaktadır.²⁴ Tatlı, bu bölümde mânen rivayetin tâbiîn dönemindeki gündemini, geçirdiği dönüşümü ve bu sürece etki eden faktörleri sorgulayarak, kısa bir metin hacminde ufuk açıcı bakış açıları sunmaktadır. Söz konusu bağlamda yazarın, ehl-i rey, muhaddis-fakîh ve muhaddis gibi farklı kimliklerin rivayet üsluplarına etkisini ve coğrafi merkezlerin hadis yazım pratikleriyle mâna ile rivayet arasındaki ilişkiyi incelemesi özellikle dikkat çekicidir. Bu noktada, yazarın genellikle tarihî veriler ışığında inşa ettiği teorik düzlemin, bizzat rivayet metinleri de dâhil edilerek yeniden araştırılması, mâna ile rivayete dair bu tarihsel çıkarımların metinsel düzeyde nasıl tezahür ettiğini görme imkânı sunacaktır.

Mâna ile rivayet konusunu ele alan müstakil literatür, genellikle klasik yaklaşımları tanıtmakla yetinmiş konuyu ya derleyici bir bakışla ele almış ya da sınırlı sayıda rivayet üzerinden örneklerle desteklemiştir. Bu çalışmalarda mâna ile rivayetin caiz olup olmadığına dair görüşler, bunların gerekçeleri ve rivayet şartları sıklıkla tekrar edilmekte uygulamalı çalışmalarda bile genel olarak benzer örneklerin kullanıldığı dikkat çekmektedir.

Bu tez, mâna ile rivayet olgusunu sadece teorik düzlemde ele almak yerine doğrudan hadis metinleri üzerinden çözümlemeye yönelmiş, konuyu hem rivayet pratiği hem de tarihsel seyri açısından yeniden değerlendirmiştir. Özellikle isnad-metin analizi yöntemiyle mâna ile rivayetin kavramsal bir tartışma olmanın ötesinde tarihî bir vakıa ve pratik bir tercih olarak nasıl şekillendiği gösterilmiştir. Bu bağlamda tez, daha önce çoğunlukla klasik nakillerin aktarımı düzeyinde ele alınan tanım, tarihsel arka plan ve tenkit konularını sadece tekrar etmek yerine yeni bir değerlendirme tasavvuruyla yeniden ele almıştır. Böylece hem klasik dönemdeki râvî uygulamaları hem de muhaddislerin bu uygulamalara yönelik tepkileri

²³ Veysel Özdemir, Hadislerin Rivâyetinin Mahiyeti: Lafzen ve Mânen Rivâyetlerin Oranı ile İlgili Değerlendirmeler, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 13/25 (2018) 359-372.

²⁴ Mustafa Tatlı, *Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 417-28.

detaylandırılmış, farklı rivayet türleri üzerinden mâna ile rivayetin sınırlarını ortaya koyan daha bütüncül bir yaklaşım geliştirilmiştir. Bu yönüyle çalışma, kaynakları, yöntemi ve örneklem tercihiyle literatüre yeni bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.



1. KAVRAMDAN OLGUYA MÂNA İLE RİVAYET: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHSEL SÜREÇ

Mâna ile rivayet, hadis usulü ve tenkidinin en önemli meselelerinden biri olarak klasik dönemden itibaren tartışıl原因lmış, tanımı ve sınırları üzerinde net bir uzlaşının sağlanamaması sebebiyle günümüze kadar varlığını sürdüren karmaşık bir mesele hâline gelmiştir. Bu tez çalışmasında mâna ile rivayet, hadis usulüne ait bir ıstılah olmanın ötesinde hadis tarihine dair bir olgu olarak ele alınacaktır. Nitekim mâna ile rivayet, hadis tarihinde tek tip ve standart bir uygulama olmayıp, tarihî süreç içinde farklı türleri ve çeşitli bileşenleri olan karmaşık bir gerçekliktir. Literatürde genellikle basit bir tanım içinde ele alınsa da rivayetlerin aktarılma biçimindeki farklılıklar, bağlamsal unsurlar ve râvilerin rivayetin tahammül ve edâsında gösterdiği yöntem farklılıkları bu olgunun çeşitli görünümelerini ortaya çıkarmıştır. Bu bakımdan mâna ile rivayet, tek bir formata indirgenemeyecek kadar geniş kapsamlıdır. Dolayısıyla rivayetin türlerini (kısa-uzun yahut fiili-kavlî) ve râvilerin farklı rivayet üsluplarını hesaba katmadan yapılacak tanımların eksik kalması olasıdır. Bu çalışmada mâna ile rivayetin farklı boyutlarıyla ve tarihsel süreç içindeki gelişim dinamikleriyle birlikte değerlendirilmesi hedeflenmektedir.

Mâna ile rivayetin tarihsel boyutu, özellikle hicrî ilk üç asırda hadis rivayet yöntemlerinde meydana gelen değişimlerle doğrudan ilişkilidir. Hadis tarihi boyunca yaşanan gelişmeler, râvilerin rivayet etme biçimlerini önemli ölçüde etkilemiş bu durum ise metinlerin aktarım şeklini dönüştürmüştür. İlk dönemde sahâbe ve tâbiîn tarafından uygulanan mâna ile rivayet şekli, sonraki nesillerde sistematik bir hadis rivayeti anlayışına doğru evrilmiş ve rivayetlerin mâna ile naklinde değişimler meydana gelmiştir. Bu bağlamda mâna rivayetini tek tip bir aktarım yöntemi olarak görmek yerine klasik kaynaklardaki uygulamalardan hareketle tarih boyunca farklı şekillerde tezahür eden bir olgu olarak değerlendirmek gerekir.

Sonuç olarak çalışmanın bu bölümünde, hadis usulündeki “mâna ile rivayet” kavramı, tarihsel bir rivayet pratiği ve olgusal bir uygulama biçimi olarak ele alınacak, bu olgunun tarihsel bağlamı, değişim süreçleri ve rivayet dönemi içindeki seyri kronolojik olarak incelenecektir

1.1. Klasik Kaynaklarda Mâna ile Rivayetin Mahiyet ve Kapsamı

Mâna ile rivayet meselesi farklı düzey ve kapsamda pek çok çalışmaya konu olmasına rağmen sınırları ve muhtevası bakımından hâlâ tam olarak açıklığa kavuşmuş değildir. Bu belirsizliğin temel nedenlerinden biri mütekaddimîn döneme²⁵ ait birçok kavramda olduğu gibi “mâna ile rivayet” ifadesinin ıstılâhî bir çerçeveden ziyade kelime anlamıyla kullanılmasıdır. Söz konusu minvalde bir sonraki başlıkta görüleceği üzere mütekaddimîn dönemde mâna ile rivayetten bahseden nakillerde tek sınırlayıcı kaydın “mana ile nakledilirken anlamın değişmemesi” olduğu görülür. Bunun dışında rivayet metinlerinde görülen ziyade-noksan, takdîm-te’hir, ihtisar ve tebdîl gibi birçok tasarruf da mâna ile rivayet kapsamında değerlendirilmiştir. Mezkûr dönemde mâna ile rivayetten bahseden nakiller genellikle râvîlerin rivayet üsluplarını bildirir niteliktedir. Rivayetler özelinde ise mânen rivayet son derece yaygın bir uygulama olduğu için özellikle tenkide konu edilen bir durum olmadıkça rivayetin mânen nakledilmiş olması gündeme gelmez.²⁶ Müteahhirîn döneme gelindiğinde ise özellikle hadis usûlü eserleri çerçevesinde mânen rivayetin pek çok meseleyle ilişkilendirildiği görülür.²⁷ Ancak bu dönemde de sınırları kesin biçimde belirlenmemiştir. Bununla birlikte mütekaddimîn dönemden farklı olarak özellikle şerh literatüründe mâna ile rivayet edildiği açıkça ifade edilen örneklere rastlamak mümkündür.

Her iki dönemde de mâna ile rivayete dair çeşitli lafızlar kullanılmıştır. Hadis râvîleri, kimi zaman hocalarından aldıkları rivayetleri aktarırken kimi zaman da

²⁵ Hadis ilimlerinde mütekaddimîn ve müteahhirîn kavramlarının yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu kavram ve dönemlendirmeler çoğu zaman göreceli bir yapı arz etmekte olup neye tekabül ettiğine dair bir açıklama çoğu zaman bulunmaz. Söz konusu kavramların içeriğine dair en erken açıklamalardan biri Zehebî’ye aittir. Müellif, *Mizânü’l-İ’tidâl* adlı eserinin mukaddimesinde mütekaddimîn ile müteahhirîn dönem arasındaki sınırın hicri 300 senesinin başı olduğunu belirtir. Ancak bu, yöntem veya zaman açısından yapılan bir değerlendirme olmayıp üstünlük ve şeref esas alan bir ayırmadır. Özellikle günümüz çalışmalarında yapılan dönemlendirmeler, mütekaddimîn’in dönemini ilk beş asırlık rivayet dönemiyle sınırlandırmaktadır. Bu isimlendirmede temel alınan husus, hadis öğrenim sürecinin devam etmesi, rivayetlerin ve bilginin isnadlarla aktarılmaya devam etmesi olmuştur. (Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidâl fî nakdi’r-ricâl* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1382/1963), 1/4; Melibârî, *Nazarâtün cedide*, 13; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 20). Bu çalışmada da mütekaddimîn dönem ile hicri ilk 5 asır kastedilmektedir.

²⁶ Mâna ile rivayetin tenkide konu olma sebepleri ve bu bağlamda kullanılan kavramlar tezin ikinci bölümünde ele alınmaktadır.

²⁷ Bu tezde müteahhirîn dönem ifadesiyle, hicrî altıncı asırdan itibaren başlayan süreç kastedilmektedir. Mâna ile rivayetin klasik hadis usulü eserlerindeki yansımaları bu tezin dördüncü bölümünde ele alınmaktadır.

kendi rivayet üsluplarını açıklarken mâna ile rivayet ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda “ينقل بالمعنى”³¹, “يجيئون بالمعنى”³⁰, “يحدث الحديث بالمعنى”²⁹, “يروي بالمعنى”²⁸, “يغير الألفاظ”³² ve “يشيح الحديث”³³ gibi tabirlerle ifade edilmiştir. Rivayetin mâna ile nakledilmiş yahut râvinin hadisi anladığı şekilde nakletmesini ifade etmek üzere ise “مروي”³⁷, “ذكره بالمعنى”³⁶, “نقله بالمعنى”³⁵, “نقل الحديث بالمعنى”³⁴, “رواه بالمعنى الذي فهمه”³⁸ tabirlerinin kullanıldığı görülebilir. Bu bağlamda mâna ile rivayete dair mütekaddimîn ve müteahhirîn döneme ait nakil ve uygulamaların incelenmesi klasik dönemden hareketle mâna rivayeti tasavvurunun oluşturulması açısından önemlidir.

1.1.1. Mütekaddimîn Dönemde Mâna ile Rivayetin Mahiyet ve Kapsamı

Mütekaddimîn dönem, rivayetin doğduğu ve bizzat yaşandığı dönem olması sebebiyle mâna ile rivayeti anlamak açısından birinci derecede önem taşır. Bu döneme ait mâna rivayeti bilgileri, rivayet sürecinin uygulamalarını doğrudan yansıtan temel veriler niteliğindedir. Söz konusu çerçevede mütekaddimîn döneme dair mâna rivayeti nakilleriyle kastedilen, ilk beş asırda telif edilen eserlerdeki bilgiler değil, rivayet dönemi içinde yaşayan râvîlere dair aktarılan bilgiler ve onların rivayet yöntemlerini tasvir eden nakillerdir.

²⁸ Şemseddîn Muhammed b. Ahmed İbn Abdilhâdî, *Tenkîhu't-Tahkîk*. thk. Sâmî b. Muhammed b. Ca'd. (Riyad: Advâu's-Selef, 2007), 2/205; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Beşşâr Avvâd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 4/583.

²⁹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-âyan*, (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l- Âlemiyye, 2013), 10/381; Zehebî, *Siyer*, 5/302; Zehebî, *Tezhîbü Tehzîbi'l-Kemâl*, 4/135.

³⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ Ukaylî, *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*. (Londra: Müessesetü'l- Furkan, 2012) 8/127, 3624.

³¹ Zehebî, *Siyer*, 14/495.

³² Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah Rivayeti), 3/487;

³³ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah Rivayeti), 1/371; Ahmed b. Hanbel, *Suâlâtı Ebî Dâvûd*, 347; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/359, 37188.

³⁴ Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân b. Receb, *Fethu'l-bârî* (Medine: Mektebetü'l-Gurabâ, 1996), 2/107; İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-bârî*, (Kahire: Mektebetü't-Tahkîh, 1996), 1/100.

³⁵ Ebû'l-Hasen İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm fî kitâbi'l-Ahkâm*, (Riyad: Dâru't-Tîbe, 1997), 2/145.

³⁶ İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 2/190.

³⁷ Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn, İkmâlü *Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye) 2011.6/64.

³⁸ İbn Abdilhâdî, *Tenkîhu't-Tahkîk*, 3/232; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/50.

Bu minvalde mütekaddimîn dönem nakillerinde mâna ile rivayetten bahseden metinler iki ana kategoride ele alınabilir. İlk türde mâna ile rivayet daha esnek ve geniş bir çerçevede değerlendirilirken ikinci türde belirli uygulamalar, örneğin takdîm-te'hir, ziyâde-noksan gibi fiillerle ilişkilendirilir. Ancak görüleceği üzere söz konusu ilişkilendirmeler, mâna ile rivayetin tüm boyutlarını kapsamaktan mânen rivayetin hangi şekillerde meydana geldiğini göstermeye yöneliktir.

Bu bağlamda öncelikle mâna ile rivayetin daha geniş ve esnek bir anlayışla değerlendirildiği ilk tür nakillere temas etmek gerekir. Bahsi geçen nakillerin çoğunluğu sahâbe ve tâbiîn dönemine aittir. Nitekim Basralı tâbiî Zûrâre b. Evfâ³⁹ (ö. 93) Hz. Peygamber'in ashabından birçok kişiyle karşılaştığını, rivayetlerinin lafızlarında ihtilaf etmelerine rağmen mânada birleştiklerini söyler.⁴⁰ Benzer şekilde İbn Sîrîn (ö. 110) hadisi on farklı kişiden duyduğunu her birinin lafzının farklı olduğunu ancak mânasının tek olduğunu dile getirmiştir.⁴¹ Basralı sika bir muhaddis Ebû Nadra'dan⁴² (ö.103) nakledilen bir rivayette Ebû Saîd'in "Hz. Peygamber'den on kişi aynı hadisi dinlerdik de iki kişi bile aynı lafızlarla nakledemezdi. Ancak mâna birdi" dediği aktarılır.⁴³ Mâna ile rivayetten bahseden bir başka örnek, İbrahim Nehâî'ye (ö. 96) yakınlığıyla bilinen ve münekkit hadis alimleri tarafından zayıf olarak nitelenen Ebû Hamza'nın (ö. 131) ifadesidir. Ebû Hamza, İbrahim Nehâî'ye "Senden bir hadis işitiyoruz ancak onu işittiğimiz şekilde rivayet edemiyoruz" dediğinde İbrahim Nehâî ona "İşittğin zaman helal ya da haram olduğunu biliyor musun?" diye sormuş, Ebû Hamza'nın "Evet" demesi üzerine "Bizim de rivayetlerimizin hepsi bu şekildedir" demiştir.⁴⁴ İbn Sîrîn'in (ö. 110) en yakın öğrencilerinden biri kabul edilen İbn Avn (ö. 151), Şa'bi, İbrahim Nehâî ve Hasan Basrî'nin (ö. 110) hadisleri mâna ile rivayet ettiğini söylerken diğer bir nakilde rivayetleri bir zaman şöyle bir zaman böyle rivayet ettiklerini söyleyerek İbn Sîrîn'e danışmış ve onun "İşittikleri gibi rivayet etseler onlar için daha hayırlı olur" dediğini aktarmıştır.⁴⁵ Hasan Basrî ise mâna ile rivayetle öne çıkan biri olmuş ve bu konudaki

³⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/123.

⁴⁰ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 548.

⁴¹ Tirmizî, *İlelî's-sagîr*, 6/239.

⁴² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/302.

⁴³ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 204.

⁴⁴ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 552.

⁴⁵ Dârimî, *el-Müsneid*, 1/349.

görüşleri oldukça sık nakledilmiştir. Basralı güvenilir bir râvi olan İmrân el-Kasîr (ö. 151), Hasan Basrî'ye hadisleri işittiği şekilde nakledemediği şikâyet etmiş, Hasan Basrî de “Biz işittiğimiz gibi rivayet etseydik iki hadis bile rivayet edemezdik. Helal ve haramı değiştirmedeğin sürece bir problem yok” demiştir.⁴⁶ Rivayetlerinde çokça yapıldığı söylenen Basralı râvi Rebi‘ b. Subeyh⁴⁷ (ö. 160) ve Umeyr⁴⁸ (ö.?) Hasan Basrî'nin “Mânada isabet ettiğin zaman bu sana yeter” dediğini ifade ederler.⁴⁹ Kûfe'nin önde gelen muhaddislerinden biri olan Mis‘ar b. Kidâm (ö. 155), hocası Amr b. Mürre'nin⁵⁰ (ö. 116) “Biz hadisi işittiğimiz gibi nakledemiyoruz ancak benzerini ya da aslını naklediyoruz” dediğini belirtmektedir.⁵¹ Süfyân-ı Sevrî (ö. 161) de bahse konu mesele hakkında görüşleri sıkça zikredilen muhaddislerdendir. Süfyân'ın en iyi talebeleri içerisinde zikredilen Firyâbî⁵² (ö. 212) Süfyân'ın “Size işittiğimiz gibi rivayet etmek istesek tek bir hadis bile nakledemeyiz”⁵³ dediğini ifade ederken sika bir râvi olan Zeyd b. Hubâb (ö. 203)⁵⁴ da onun; “Size işittiğim gibi rivayet ediyorum dersiniz inanmayın, o mânadır” dediğini nakleder.⁵⁵ Abdürrezzâk (ö. 211), Süfyân'dan, Ebü'z-Za‘ra hadisini işittiği şekilde rivayet etmesini istemiş Süfyân ise “Sübhanallah! Buna kim güç yetirebilir. Biz size mânayı zikrediyoruz” demiştir.⁵⁶ Abdürrezzâk'ın naklettiği başka bir rivayette ise ashâbından birinin Süfyân'a “Bize işittiğin gibi rivayet et” demesi üzerine Süfyân “Vallahi olmaz, bu mümkün değil, size rivayet ettiğimiz mânadan başka bir şey değil” cevabını verir.⁵⁷ Süfyân'ın nakline göre bir kişi Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a (ö. 198) hadis lafzındaki bir harfî sormuş. Buna kızan Yahya “Ey filân, bu dünyada Kur‘an‘dan daha kıymetli bir kitap olmadığı halde onda bile kelimeleri yedi harf üzerine okumaya ruhsat verildi,

⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi‘ li‘ahlâkî‘r-râvî*, 2/32.

⁴⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü‘t-Tehzîb*, 3/248-9.

⁴⁸ Bu râvinin kim olduğu tespit edilmedi. Hasan Basrî'de rivayette bulunanlar arasında bu isimde bir râvi bulunmadığı gibi rivayeti Umeyr'den alan râvi Beşîr b. Talhâ'nın hocaları arasında Umeyr adında bir râvi yoktur.

⁴⁹ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi‘ li‘ahlâkî‘r-râvî*, 2/32.

⁵⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü‘t-Tehzîb*, 8/102-3

⁵¹ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2/208.

⁵² İbn Hacer, *Tehzîbü‘t-Tehzîb*, 9/535.

⁵³ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi‘ li‘ahlâkî‘r-râvî*, 2/32.

⁵⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü‘t-Tehzîb*, 3/402-3.

⁵⁵ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 209.

⁵⁶ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 209.

⁵⁷ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 209.

sen de sıkıştırma” ikazında bulunmuştur.⁵⁸ Ahmed b. Hanbel de Veki‘ (ö. 197)’nin hafızasına dayandığından dolayı hadisleri farklı şekillerde aktardığını ifade etmektedir.⁵⁹

Hicaz bölgesinde yaşayan muhaddislerde de benzer yaklaşımlar bulunmaktadır. İbn Cüreyc (ö. 150), Atâ b. Ebî Rebâh’ın (ö. 114) “Mânada isabet ettiğin zaman bu sana yeter” dediğini naklederken⁶⁰ Muhamed b. Cafer es-Sâdık (ö. 148), Kûfeli iki kişinin kendisine gelerek hadisleri işittiği gibi rivayet etmesini istediklerini ancak mâna ile rivayet edebildiğini söyler.⁶¹ Konu hakkındaki nakiller İmâm Mâlik (ö. 179) ve Süfyân b. Uyeyne’nin (ö. 198) de meseleyle ilgili görüşlerinin sıkça sorulduğuna işaret eder. *Muvatta*’nın büyük bir kısmını İmâm Mâlik’ten dinleyen Abdülazîz b. Yahyâ⁶² (ö. ?) İmâm Mâlik’in; “Hz. Peygamber’e ait olan bir hadiste lafızları aşmayın. Onun dışındakilerde ise mânada isabet ettiği zaman sorun olmaz” dediğini belirtir.⁶³ Benzer bir rivayet Ebû Hâtim tarafından İmâm Mâlik’in ashabı içerisinde en iyi hıfzeden olarak nitelendirilen Ma’an b. İsa’dan⁶⁴ (ö. 198) da nakledilir. Kûfeli sika bir râvi olan Ali b. Haşrem⁶⁵ (ö. 256), Süfyân b. Uyeyne’nin kendilerine hadis rivayet ettiğini, daha sonra bu hadisler sorulduğunda ilk lafızlarından farklı bir şekilde naklettiğini söylemektedir.⁶⁶ Süfyân’ın kendisi de Mekke’nin önde gelen muhaddisleri Amr b. Dînâr’ın (ö. 126) mâna ile rivayet ettiğini İbrahim b. Meysera’nın (ö. 132) ise işittiği gibi naklettiğini söyler.⁶⁷ Tâbiûn muhaddislerinden Musa b. Seleme’nin (ö.?) “Sened ve metni doğru bir şekilde ortaya koyduğun zaman bu sana yeter” dediği nakledilmektedir.⁶⁸

Mâna rivayetinden bahseden ikinci tür nakiller, bu olgunun tarihsel süreçte nasıl şekillendiğine dair önemli ipuçları sağlamaktadır. Söz konusu metinlerde mâna rivayetinin takdîm-te’hir, ziyâde-noksan gibi belirli fiillerle ilişkilendirilmesi dikkat

⁵⁸ Cemâleddîn el-Kâsımî, *Kavâidü’l-tahdîs*, 221, 222.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah rivayeti), 1/371.

⁶⁰ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 551.

⁶¹ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 208.

⁶² İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 6/346.

⁶³ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 188.

⁶⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 10/253.

⁶⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 7/316.

⁶⁶ Cemâleddîn el-Kâsımî, *Kavâidü’l-tahdîs*, 221-22.

⁶⁷ Fesevî, *el-Marife ve’t-tarih*, 2/19.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 18.

çeker. Bu tür nakiller mânâ ile rivayetin uygulanış biçimlerini ve değerlendirme açısından anlamlı bir çerçeve sunar.

Söz konusu nakiller sahâbe döneminden itibaren takip edilebilir. Beyhakî'nin "Manâ Rivayetine Ruhsat Verenler" babında zikrettiğine rivayete göre Huzeyfe b. Yemân'ın (ö. 36) "Biz Arap kavmiyiz, hadisleri tekrar eder, takdîm ve te'hir yaparız" dediği bilinmektedir.⁶⁹ Abîde es-Selmânî (ö. 72) ve Zekerîya b. Yahyâ'nın nakline göre İbrahîm Nehaî "Mânada isabet edip bir ziyâdede bulunmadığın müddetçe takdîm-te'hirde bir beis yoktur" demektedir.⁷⁰ Diğer bir nakil Basra'nın önemli muhaddislerinden olan Hişâm ed-Destuvâî'dendir (ö. 153). Hişâm, hocası İbn Sîrîn'in rivayetlerde takdîm ve te'hir yapmadığını ancak Hasan Basri'nin yaptığını ifade eder.⁷¹ Yine Basralı sadûk bir râvi olan Mübârek b. Fadâle (ö. 164) mânada isabet ettiği sürece Hasan Basri'nin takdîm-te'hirde bir problem görmediğini nakletmektedir.⁷² İmam Mâlik'in damadı Ebû Üveys (ö. 227) Zührî'ye (ö. 124) hadislerde takdîm ve te'hirden sormuş bunun üzerine Zührî "Bu Kuran'da caiz ise hadislerde olmaz mı? Mânada isabet edip helali haram, haramı helal yapmadığın sürece bir beis yok" cevabını vermiştir.⁷³ Benzer şekilde Mısır'ın önemli fakihlerinden olan ve Mâlikî mezhebine mensubiyetiyle bilinen Eşheb el-Kaysî (ö. 204), İmam Mâlik'in göre hadislerde mânayı değiştirmeksizin takdîm ve te'hir yapılmasının câiz görülebileceğini ifade etmiş ancak Hz. Peygamber'e ait sözlerde bu tür uygulamaların kerih olduğunu belirtmiştir.⁷⁴

Ziyâde ve noksanlaştırma, mânâ rivayetinin diğer bir boyutunu oluşturur. Bu meyanda zikredilebilecek önemli rivayetlerden biri Şamlı muhaddis ve fakîh Mekhûl'e (ö. 112) ait şu olaydır: Sahâbeden Vâsile b. Eska'ya (ö. 85), Hz. Peygamber'den işittiği, vehim, ziyâde veya unutmaya maruz kalmamış bir hadis sorulur. Vâsile, "Kur'an'dan bir şeyler okurken elif, vav gibi şeyler eklediniz mi?" diye sorar. "Evet" cevabı alınca "Kur'an elinizde olmasına rağmen bunu yapıyorsunuz. Biz Hz. Peygamber'den bir veya iki kez duyduğumuz hadislerde ne

⁶⁹ Beyhakî, *el-Medhal*, 1/245.

⁷⁰ Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 561.

⁷¹ Tirmizî, *el-İlelû's-sagîr*, 6/239.

⁷² Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 207.

⁷³ Beyhakî, *el-Medhal*, 1/247.

⁷⁴ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 189.

yapalım? Mâna ile rivayet ettiğimizde bu size yeter” cevabını verir.⁷⁵ Ebû Saîd Hudrî’nin rivayetinde, Ebû Nadra (ö. 103) bir hadis rivayet ettiklerinde ziyâde ve eksiltmeden korktuklarını söyler. Ebû Saîd, “Siz hadisi Kur’an mı yapmak istiyorsunuz? Hayır, bunu yapmayın. Biz Hz. Peygamber’den nasıl aldysak siz de öyle alın” demektedir.⁷⁶

Tâbiin dönemine gelindiğinde ise Basralı muhaddis Şuayb b. Habbâb (ö. 130), Gaylan b. Cerîr (ö. 129) ile birlikte Hasan Basrî’ye “Bir kişi hadis rivayet ediyor ancak bazı şeyler ekliyor ya da çıkartıyor” diyerek hükmünü sorarlar. Hasan Basrî ise “Yalan ancak kasten olur” cevabını vererek bunun problem olmadığına dikkat çeker.⁷⁷ Hişâm ed-Destuvâi, Hasan Basrî’nin bir hadisi rivayet edip, ertesi gün tekrar ettiğinde ziyâde veya eksiltme yaptığını ancak mânânın değişmediğini belirtir.⁷⁸ Basralı sika muhaddis Mehdî b. Meymûn⁷⁹ (ö. 172), Hasan Basrî’ye bir kişinin ziyâde ve eksiltmelere dikkat etmediğini söylediğinde o, “Hangimiz buna güç yetirebilir ki?” diyerek bu durumun kaçınılmaz olduğunu ve her rivayette vuku bulabileceğini ifade etmiştir.⁸⁰

Mezkûr kategoride zikredilebilecek bazı nakillerde ise mâna rivayeti lafız değişikliği ile ilişkilendirilir. Nitekim Basralı güvenilir bir muhaddis belirtilen Cerîr b. Hâzım⁸¹, Hasan Basrî’nin hadislerin aslını aynı bırakıp lafızlarını değiştirdiğini söyler.⁸² Muhtemelen burada “asıl” ile kastedilen rivayetin mânasıdır. Sika bir muhaddis olan Kuteybe b. Saîd⁸³ (ö. 241) de lafızlara riayet eden bazı râvilerin isimlerini zikrettikten sonra Hammâd b. Zeyd’in mâna ile rivayet ettiğini, gece sorduğu hadisi gündüz rivayet ettiğinde lafızlarını değiştirdiğini ifade eder.⁸⁴ Vekî b. Cerrâh’ın öğrencilerine hadis okuduğu ancak lafızlarında farklılık meydana gelmesinden dolayı “Sizin kitabınızda nasıl geçiyorsa bana söyleyin ki öyle okuyayım” dediği kaydedilir. Ayrıca onun “Mâna aynı ise lafızları değiştirmenize

⁷⁵ Beyhakî, *el-Medhal*, 1/244.

⁷⁶ İbn Abdilber, *el-Câmi‘ beyânü’l-ilm*, 1/273.

⁷⁷ Beyhakî, *el-Medhal*, 1/245.

⁷⁸ Ramehürmüzi, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 551-2.

⁷⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 10/326

⁸⁰ Ramehürmüzi, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 562.

⁸¹ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 2/69.

⁸² Dârimî, *Mukaddime (Sünen)*, 1/348

⁸³ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 8/361.

⁸⁴ Hatîb Bağdâdî, *el-Cami‘ li ahlaki’r- râvi*, 2/33.

gerek yok” diyerek hangi tür lafızların değiştirilmesine dair yaptığı vurguyla dikkat çeker.⁸⁵ Ebû Dâvûd, bir zamanlar Mekke’de kadılık yapan ve elinde hiç kitap görülme­yen Süleyman b. Harb’in (ö. 224) rivayet ettiği bir hadisi başka bir zamanda rivayet ettiğinde sanki ilk hadis olmadığını söyler. Hatîb Bağdâdî bu durumu onun mâna ile rivayet etmesi ve lafızları değiştirmesi olarak açıklamaktadır.⁸⁶

Mütekaddîm dönem pratiklerine ait nakiller ve râvî beyanları dikkate alındığında mâna ile rivayet uygulamasının farklı şekillerde tezahür ettiği söylenebilir. Bu rivayetlerin önemli bir kısmı râvîlerin ezberlerinden aktardıkları esnada lafzî mutabakat arayışından ziyade anlam bütünlüğüne odaklandıklarını düşündürmektedir. Râvîlerin, hadisin anlamını muhafaza ettikleri sürece lafızda birtakım değişiklikler yapmayı –mesela eşanlamlı kelimeler kullanmayı, cümle yapısında tasarrufa gitmeyi hatta zaman zaman takdîm-te’hir ve ziyâde-noksan uygulamalarına başvurmayı– makul gördükleri yönünde güçlü izlenimler edinilmektedir. Ancak bu durumun her rivayet için geçerli olduğu yahut tüm râvîlerin bu esnekliği aynı ölçüde benimsediği kesin olarak söylenemez. Zira rivayetlerin mahiyeti, râvînin ilmî donanımı ve tahammül-edâ üslubu gibi pek çok unsur ileride geniş bir şekilde ele alınacağı üzere mâna ile rivayetin kapsamını ve sınırlarını etkiler. Bu çerçevede mâna ile rivayet, belirli bir dönemin rivayet pratiği içinde gelişen ve anlamın korunmasını esas alan fakat uygulama biçimleri râviye ve rivayete göre farklılık gösterebilen bir tasarruf biçimi olarak değerlendirilebilir.

1.1.2. Müteahhirîn Döneminde Mâna ile Rivayet­in Mahiyet ve Kapsamı

Müteahhirîn dönem, hicrî ilk beş asırdan sonraki süreci ifade eder ve hadis ilminin birçok yönden mütekaddîmîn dönemden ayrıştığı bir devredir. Bu süreçte temel rivayet eserlerinin teşekkül etmesiyle birlikte rivayetlere dair oluşan literatürde belirgin bir dönüşüm yaşanmıştır. Özellikle *Sahîhayn* ve *Sünen-i Erbaa* üzerine kaleme alınan ve giderek gelişen şerh literatürü bu dönemin en temel kaynaklarını oluşturur. Bunun yanı sıra *Kütüb-i Sitte* dışındaki bazı hadis eserleri ile fıkıh

⁸⁵ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi li-ahlâki’r-râvî*, 2/33.

⁸⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 4/180.

mezheplerinin temel kitaplarına yazılan ve burada yer alan hadisleri ele alan tahrîc literatürü de müteahhirîn dönemin önemli bir parçasıdır.⁸⁷

Şerh ve tahrîc literatürü, hadislerin isnad ve metinlerinin anlaşılmasına yönelik önemli bilgiler ve değerlendirmeler içerir. Bu literatürün dikkat çeken yönlerinden biri, rivayetlerin tüm tariklerinde yer alan lafızları ile aynı konudaki benzer rivayetlerin karşılaştırılarak metinler arası bağlantıların ortaya koymasındır. Ulemânın bu eserlerde yaptıkları açıklamalarda, rivayetlerdeki farklılıkların ne zaman mâna ile rivayetten kaynaklandığı, ne zaman ise başka sebeplerden ileri geldiği konusunda açık değerlendirmelerde bulundukları görülür. Dolayısıyla söz konusu literatür, doğrudan hadislere dayanan örnekler üzerinden mâna ile rivayetin kapsam ve muhtevasına dair çıkarımlarda bulunmayı mümkün kılar.

Müteahhirîn dönemde gelişen bir diğer önemli alan ise hadis usûlü literatürüdür. Ancak burada mâna ile rivayet, şerh ve tahrîc literatüründe olduğu gibi uygulamalı örneklerle değil daha çok normatif bir çerçevede ele alınmıştır. Bu sebeple mâna ile rivayetin mahiyetini ve kapsamını anlamaya yönelik bu kısımda öncelikle şerh ve tahrîc literatürü esas alınmış, ilgili literatürde yer alan örnekler üzerinden mâna ile rivayetin nasıl anlaşıldığı ortaya konulmuştur. Söz konusu örnekler, mâna ile rivayetin nasıl ortaya çıktığı ve hangi tasarrufların bu kapsamda değerlendirilebileceği konusunda önemli ipuçları sunmaktadır.

Bu kapsamda, müteahhir dönem ulemasının mâna ile rivayet olarak değerlendirdiği örnekler tahlil edildiğinde, meselenin yalnızca sözlü kültürün doğasıyla sınırlı olmadığı, insan zihninin işleyişi, kişisel algı, kültürel arka plan ve coğrafi bağlam gibi unsurların da sürece dâhil olduğu görülmektedir. Müteahhir dönem ulemasının değerlendirmelerinde ortaya çıkan mâna ile rivayete dair bu tasavvur, konunun muhteva ve kapsamını “açık mâna ile rivayet” ve “karînelere dayalı mâna ile rivayet” olmak üzere iki farklı düzeyde incelemeye imkân tanır.

1.1.2.1. Açık Mâna ile Rivayet

Açık mâna ile rivayet, hadis metninin kendi anlam dünyası içinde kalan değişikliklerin görüldüğü ve bu nedenle mâna ile rivayetin vuku bulduğunun kolay

⁸⁷ Tahrîc literatürüne dair bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), 237-45.

anlaşılabildiği rivayet biçimidir. Bu türde, mâna ile nakledilen ifade yahut mâna rivayeti sonucunda ortaya çıkan ziyade, ihtisar veya tebdîl gibi değişimler, metnin lafız ve anlam sınırlarını aşmaz. Örneğin bir kelime değişikliği, dilde eş ya da yakın anlamlı bir kelimeyle yapılır, cümledeki takdim-te'hir, bazı kelimelerin eksilmesi yahut rivayetin kısaltılması gibi durumlar da yine hadisin içsel anlam bütünlüğü içerisinde gerçekleşir. Dolayısıyla bu tür mâna ile rivayet, anlaşılacak için haricî bir bilgi veya bağlama ihtiyaç duymaz.

Bu minvalde zikredilebilecek ve içerisinde pek çok farklılık olmakla birlikte ziyâdenin dikkat çektiği örneklerden biri Müslim şârihi Ebu'l- Abbâs el-Kurtubî (ö. 656) tarafından zikredilir. Müellif, *Sahîh-i Müslim*'de yer alan “Biz bu köpeklerle avlanan bir topluluğuz”⁸⁸ hadisinde yer alan, “Eğer senin köpeklerinle birlikte başka köpekler de karışırsa, yine yeme” (وإن خالطها كلاب من غيرها، فلا تأكل) cümlesinin, aynı rivayet zincirine dayanan başka bir tarikinde “Eğer köpeğinle birlikte başka bir köpek ve ölü bir av bulursan onu yeme. Çünkü hangisinin öldürdüğünü bilemezsin” (وإن وجدت مع كلبك كلباً غيره وقد قتل، فلا تأكل، فإنك لا تدري أيهما قتله) lafızlarıyla nakledildiğini belirtir. Kurtubî bu iki ifadenin lafız bakımından farklı olmakla birlikte anlam açısından birleştiğini ve bu farklılığın râvîlerin hadisleri mâna ile aktardıklarına işaret ettiğini ifade eder.⁸⁹ Bu iki rivayet arasında lafız düzeyinde hem fiil değişikliği hem de ek bir açıklama yer almaktadır. Birinde “karışmak” anlamındaki “خالطها” fiili kullanılırken diğesinde “bulmak” anlamındaki “وجدت” fiili tercih edilmiştir. Ayrıca ikinci rivayette “Çünkü hangisinin öldürdüğünü bilemezsin” ifadesi ziyade olarak yer alır.

Söz konusu çerçevede zikredilebilecek bir diğer örnek *Sahih-i Buhârî*'de geçen mescidin inşasıyla ilgili rivayettir. Hadisin yaygın olarak nakledilen lafzı “Kim Allah için bir mescit inşa ederse Allah da ona cennette bir benzerini inşa eder” (مَنْ

⁸⁸ Hz. Peygamber'e sordum ve dedim ki: “Biz avcı köpeklerle avlanan bir topluluğuz.” Bunun üzerine şöyle buyurdu: “Eğer eğitilmiş köpeklerini salıverir ve üzerlerine Allah'ın adını anarsan, sana tuttuklarından ye; öldürseler de (yiyebilirsin). Ancak köpek avdan yerse, o zaman yeme. Çünkü korkarım ki sadece kendisi için tutmuş olur. Eğer senin köpeklerinle başka köpekler de karışırsa, yine yeme.” (Müslim, “Sayd”, 1).

⁸⁹ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi kitâb-i Müslim* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1996), 5/209.

(بَنَى لِلَّهِ مَسْجِدًا بَنَى اللَّهُ لَهُ مِثْلَهُ فِي الْجَنَّةِ) şeklindedir.⁹⁰ Aynı rivayet zincirinde Bükeyr b. Abdullah'tan (ö. 120) nakledilen rivayette ise bu ifade “Kim bir mescit inşa eder ve bunda Allah'ın rızasını gözetirse Allah da ona cennette bir benzerini inşa eder” (مَنْ (بَنَى مَسْجِدًا يَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ بَنَى اللَّهُ لَهُ مِثْلَهُ فِي الْجَنَّةِ) lafzıyla aktarılmıştır.⁹¹ İbn Hacer, bu iki lafız arasındaki farklılığın râvînin hadisi mâna ile nakletmesinden kaynaklandığını belirtir. Ona göre diğer tüm tariklerde “Lillâhi” (لله) ifadesi yer alırken yalnızca Bükeyr'in rivayetinde “Allah'ın rızasını gözeterek” (يَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ) lafzı gelmiştir ve bu iki ifade anlam bakımından aynıdır. Her ikisi de ihlâsı ve Allah rızasını kastetmeyi ifade eder. Dolayısıyla Bükeyr hadisi mâna ile nakletmiş, lafızda değişiklik meydana gelmiştir.⁹² Bu rivayette mâna ile rivayet sonucu ortaya çıkan değişim, kelime tebdili ve açıklayıcı bir ifade ziyadesidir.

Tebdîlin bir diğer örneği *Sahih-i Buhârî*'de geçen, Benî İsrail'in temizlik konusundaki uygulamalarına dair rivayettir. Hadisin Buhârî'deki lafzı “Benî İsrâîl'den birinin elbisesine pislik bulaştığında onu kesip atardı” (إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ إِذَا (أَصَابَ ثَوْبَ أَحَدِهِمْ قَرْصُهُ) şeklindedir.⁹³ Aynı rivayet Müslim'de ise “Benî İsrâîl'den birinin derisine pislik bulaştığında onu kesip atardı” (إِذَا أَصَابَ جِلْدَ أَحَدِهِمْ قَرْصُهُ) lafzıyla nakledilmiştir.⁹⁴ Kurtubî, “cild” lafzının onların giydikleri deri elbiseyi ifade ettiğini, bu yönüyle “ثياب” ile aynı anlamda kullanılabileceğini belirtir.⁹⁵ İbn Hacer ise Buhârî'nin lafzının elbiseye dair olduğunu açıkça vurgular ve diğer lafızların râvîlerin hadisi mâna ile nakletmelerinden kaynaklanmış olabileceğini ifade eder.⁹⁶ Dolayısıyla bu rivayette mâna ile rivayet sonucu ortaya çıkan değişim, kelime tebdilidir ve hadisin anlamı kendi bağlamında kalmaya devam etmektedir.

Açık mâna ile rivayet kapsamında değerlendirilen bir diğer tür ise ihtisârın görüldüğü rivayetlerdir. Bu duruma örnek olarak Ebû Hüreyre'den nakledilen Zü'l-

⁹⁰ Buhârî, “Mesâcid”, 32.

⁹¹ Buhârî, “Mesâcid”, 32.

⁹² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/545.

⁹³ Buhârî, “Vudu”, 22.

⁹⁴ Müslim, “Tahâret”, 22.

⁹⁵ Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/525.

⁹⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/330.

yedeyn hadisi zikredilebilir. Hadisin tam metninde Hz. Peygamber namazı iki rekât kıldıktan sonra selam vererek bitirir. Bunun üzerine Zü'l-yedeyn olarak bilinen sahâbî “Ey Allah’ın Resûlü! Namaz kısaldı mı yoksa unuttunuz mu?” diye sorar. Hz. Peygamber cemaate dönerek “Zü'l-yedeyn doğru mu söylüyor?” diye sorar ve cemaatin “Evet” cevabı üzerine iki rekât daha kılarak namazı tamamlar. Ardından selam verir ve tekbir getirerek iki secde yapar. Bu secdeler diğer secdeler kadar uzun veya onlardan biraz daha uzun olur.⁹⁷ İbn Receb, hadisin uzun şeklinin Taberânî’de yer alan Muallâ b. Mehdî (ö. 235) rivayetinde ihtisar edilerek aktarıldığını belirtir. Söz konusu rivayette “Hz. Peygamber namazda unutarak konuştu ve önceden kıldığı rekâtların üzerine devam etti” (تَكَلَّمَ فِي الصَّلَاةِ نَاسِيًا، فَبَنَى عَلَى مَا صَلَّى) şeklindeki kısa bir ifade yer alır.⁹⁸ İbn Receb, bu rivayetin mâna ile nakledildiğini ve Zü'l-yedeyn kıssasından ihtisâr edilerek aktarıldığını ifade eder.⁹⁹ Mezkûr rivayette detaylar çıkarılmış, yalnızca hükme esas olan öz ifade bırakılmıştır. Dolayısıyla bu rivayet, ihtisâr yoluyla gerçekleşen ve muhaddislerin mâna ile rivayet kapsamında değerlendirdiği bir örnek olarak kabul edilmektedir.

Rivayetim tam ve muhtasar şekilde nakledildiği bir diğer örnek, Hz. Peygamber’in abdest alırken kulaklarını meshettiğine dair rivayettir. Hadisin bazı tariklerinde “Hz. Peygamber başını, kulaklarının içini ve dışını meshetti” (فَمَسَحَ بِرَأْسِهِ) şeklinde nakledilirken¹⁰⁰ bazı rivayetlerde bu ifade “Kulaklarının deliklerine parmaklarını soktu” (وَأَدْخَلَ أَصَابِعَهُ فِي صِمَاخِ أُذُنَيْهِ) ziyadesiyle aktarılmıştır.¹⁰¹ Moğultay, İbn Mâce’nin *Sünen*’ine yazdığı şerhte bu rivayetlerin tek bir hadise ait olduğunu ancak bazı râvîlerin metni eksilterek ihtisâr ettiğini, bazılarının ise aynı anlamı tamamlayıcı ve açıklayıcı bir ifade ekleyerek tekmil ettiğini belirtir. Ona göre kulakların içini meshetmek ile kulak deliklerine parmakları sokmak aynı anlamı ifade eder.¹⁰² Dolayısıyla bu farklılıklar hadisin mâna ile rivayet

⁹⁷ Buhârî, “Mesâcîd”, 54.

⁹⁸ Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsat*, 2/162.

⁹⁹ İbn Receb, *Fethu’l-bârî*, 9/415.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 48.

¹⁰¹ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 48.

¹⁰² Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh, *el-İ‘lâm bi-sünnetihî Aleyhi’s-selâm*, thk. Ahmed b. İbrahim b. Ebu’l-Ayneyn (Mısır: Dâru İbn Abbâs, 2007), 1/443.

edilmesinden kaynaklanmıştır. Söz konusu örnekte görülen değişiklik, bir tarafta ihtisâr, diğer tarafta ziyâde ve tebdîl şeklinde ortaya çıkmıştır.

Sonuç olarak mütekaddim dönem nakillerinde mâna ile rivayetin ziyade, noksan, ihtisâr ve tebdîl gibi farklı şekillerde meydana gelebileceği ifade edilmişti. Müteahhirîn dönemde mâna ile rivayet edildiği belirtilen örnekler de bu erken dönem tasavvuruyla uyum göstermektedir. Bununla birlikte, tek bir rivayet metninde mâna ile rivayetin birden fazla biçimde aynı anda ortaya çıkabildiği de görülmektedir. Kimi tariklerde ihtisâr edilirken, bazılarında rivayet tam olarak zikredilmiş ya da açıklayıcı eklemeler yapılmıştır. Ayrıca bu başlıkta ele alınan tüm örneklerde mâna ile rivayetin anlaşılması hadisin kendi anlam dünyası içerisinde mümkün olmakta, farklılıkların anlamlandırılması için ek bir bilgiye ihtiyaç duyulmamaktadır.

1.1.2.2. Karîneye Dayalı Mâna ile Rivayet

Mâna ile rivayetin bir diğer veçhesini oluşturan bu türde râvînin metne müdahalesi yalnızca ilgili hadisin kendi lafız ve anlam yapısına dayalı olarak değil aynı zamanda onu çevreleyen dışsal unsurlar göz önünde bulundurularak anlaşılabilir hâle gelmektedir. Önceki başlıkta yer verilen örneklerde mâna ile rivayet sonucu ortaya çıkan ziyâde, noksan, ihtisâr veya lafız değişiklikleri, hadisin kendi bağlamı içinde değerlendirilebilmiş ve râvînin tercihi başka bir arka plan bilgisine ihtiyaç duyulmaksızın yorumlanabilmişti. Buna karşılık bu bölümde ele alınacak rivayetlerde, meydana gelen değişikliklerin doğrudan metin içi anlamla irtibatı zayıflayabilmekte, hadisteki farklılıklar ilk bakışta metnin doğal akışıyla bağ kurmakta zorlanılacak biçimlerde ortaya çıkabilmektedir. Bu durumda, râvînin söz konusu tasarrufunu anlamlandırabilmek için sadece metnin kendisine değil aynı zamanda râvînin zihinsel ve ilmî arka planına dair ipuçlarına yani tarihsel ve bağlamsal karinelere başvurmak gerekebilir. Nitekim müteahhir dönem muhaddislerinin bazı rivayetleri mâna ile nakledilmiş olarak değerlendirmelerinin arka planında bu tür tahliller yer almakta, râvînin değişimi hangi gerekçelerle yaptığına dair yorumlar hadisin dışsal verilerine dayandırılmaktadır. Söz konusu bağlamda karînelere dayalı mâna ile rivayet örneklerinin, günümüz metin teorilerinde karşılığını bulan “metinlerarasılık” ve “metin dışı ögeler” gibi yaklaşımlar ışığında anlaşılabilmesi mümkündür.

Metinlerarasılık, bir metnin tek başına değil başka metinlerle kurduğu ilişkiler ağı içinde anlam kazandığını öne süren bir yaklaşımdır. Bu anlayışa göre bir metin, yalnızca kendi içsel yapısıyla değil aynı zamanda daha önceki metinlerle kurduğu örtük ya da açık bağlar aracılığıyla da şekillenir.¹⁰³ Bu çerçevede, özellikle hafızaya dayalı sözlü aktarımın yoğun olduğu dönemde mâna ile rivayet olgusu, metinlerarasılık kuramıyla anlamlı bir şekilde ilişkilendirilebilir. Zira mâna ile nakilde râvî yalnızca aktardığı hadisin anlamını değil, kimi zaman aynı olaya dair farklı rivayetleri ya da lafız benzerlikleri taşıyan başka hadisleri de zihninde taşımaktadır. Bu zihinsel bağlamda, râvî rivayeti aktarırken önceki bilgilerinden etkilenerken başka bir metne ait unsuru bilinçli ya da bilinçsiz biçimde rivayet ettiği metne katabilmekte yahut açıklayıcı bir unsur olarak kullanabilmektedir. Böylece, mâna ile rivayette karşımıza çıkan bazı kelime farklılıkları, ziyade ya da açıklamalar sadece bireysel hafıza değil, râvînin daha önce işittiği diğer rivayetlerle kurduğu anlam ilişkisi bağlamında da değerlendirilmelidir.

Irâkî (ö. 806) tarafından açıklanan şu misal mâna ile rivayetin metinlerarası arka planını açıklamak için dikkat çekicidir. Müellif, Tirmizî'nin Hz. Aîşe'den naklettiği “Hz. Peygamber evinde sabah namazının iki rekâtlık sünnetini kıldığında sağ tarafı üzerine uzanırdı”¹⁰⁴ rivayetinde “evinde” lafzının hadisin diğer tariklerinde yer almadığına dikkat çeker ve söz konusu ziyadeyi Tirmizî'nin hadisi mâna ile nakletmesiyle açıklar. Müellife göre râvînin mâna ile rivayetin dayanakları hadisin bağlamı ve aynı bilgiyi aktaran Hz. Hafsa rivayetidir.¹⁰⁵ Irâkî'nin bahsettiği Hz. Hafsa rivayetinde sabah namazının sünneti kılındığında kimsenin Hz. Peygamber'in yanına giremediği bir vakit olduğu (كَانَتْ سَاعَةً لَا يُدْخَلُ عَلَى النَّبِيِّ فِيهَا) belirtilmektedir.¹⁰⁶ Müellife göre bu ifade, Hz. Peygamber'in sabah namazının

¹⁰³ Metinlerarasılık kavramı kuramsal çerçevesiyle ilk defa Julia Kristeva tarafından ortaya koyulmuştur. Zindziuvienne Ingrida, *Transexual Bridge between the Postmodern and the Modern*, *Literatura*, 49/5 (2007), 147. Hanife Alınca, “Metinlerarasılık: Tanım, Köken ve Kavramın Gelişim Süreci”, *Socrates Journal of Interdisciplinary Social Studies* 10/37 (2024), 93. Bu kavram hadisler özelinde genellikle anlama faaliyetleri ve şerhlerin yöntemleri bağlamında araştırmalara konu olmuştur. Bu konuda örnek bir çalışma için bk. Salih Özer, “Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi Ya Da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (Ağustos 2008), 305-350.

¹⁰⁴ Tirmizî, “Salât”, 196.

¹⁰⁵ Irâkî, *Tarhu's-tesrîb*, 3/58.

¹⁰⁶ Buhârî, “Tatavvu’”, 10.

sünnetini evinde kıldığını ima etmektedir. Dolayısıyla râvi, farklı rivayetlerin bağlamlarından yola çıkarak metinde yer almayan bir ifadeyi eklemiştir.

Mâna ile rivayetin meydana gelmesinde diğer rivayet metinlerinin etkisine dair bir diğer örnek de İbn Hacer'in, "كان الله ولم يكن شيء غيره" (Allah vardı, O'ndan başka hiçbir şey yoktu) lafzıyla gelen rivayete yönelik açıklamasında yer alır. Hz. Peygamber ile Temîm ve Yemen kabileleri arasında geçen bir karşılaşmayı aktaran bu rivayette, Yemenliler Resûlullah'a yaratılışla ilgili sorular yöneltir ve o da "Allah vardı, O'ndan başka hiçbir şey yoktu. Arşı su üzerindeydi. Sonra gökleri ve yeri yarattı" şeklinde cevap verir.¹⁰⁷ Ancak bu metin, farklı tariklerde "لم يكن شيء قبله" (O'ndan önce hiçbir şey yoktu) ya da "لم يكن شيء معه" (Onunla birlikte hiçbir şey yoktu) gibi lafızlarla da rivayet edilmiştir. İbn Hacer, bu lafızlar arasındaki farkı yorumlarken kıssanın aynı olduğunu ve bu sebeple farklı ifadelerin mâna ile rivayet sebebiyle ortaya çıktığını belirtir. Lafızdaki farklılığın kaynağıyla ilgili ise Hz. Peygamber'in gece namazlarında ettiği ve İbn Abbas tarafından nakledilen "Sen evvelsin, senden önce hiçbir şey yoktur" (أنت الأول فليس قبلك شيء) duasından¹⁰⁸ etkilenmiş olabileceğini ifade eder.¹⁰⁹ Dolayısıyla râvi konu itibarıyla uzak ancak lafız olarak yakın bir cümleyi mâna ile rivayet ettiği yeni metne yansıtmıştır.

Konuyla ilgili zikredilebilecek son örnek İbn Hacer'in, "Allah'ım ona kitabı öğret" (اللَّهُمَّ عَلِّمَهُ الْكِتَابَ) lafzıyla nakledilen Hz. Peygamber'in duasına dair değerlendirmesinde yer alır. İbn Abbas tarafından aktarılan bu rivayette, Hz. Peygamber'in onu kucakladığı ve "Allah'ım ona kitâbı öğret" diyerek dua ettiği ifade edilir.¹¹⁰ Ancak hadisin aynı râvi zincirinden gelen bazı diğer tariklerinde bu dua "Allah'ım ona hikmeti öğret" (اللَّهُمَّ عَلِّمَهُ الْحِكْمَةَ) şeklindedir.¹¹¹ Yani "kitap" sözcüğünün karşılığı olarak "hikmet" kullanılmıştır. Söz konusu farklılık dil açısından düşünüldüğünde kelimelinin eş ya da yakın anlamlısının kullanılması şeklinde tezahür etmemiştir. Buna rağmen İbn Hacer râvinin mâna ile rivayet etmesi

¹⁰⁷ Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 1.

¹⁰⁸ Müslim, "Zikir ve Dua", 17.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/289.

¹¹⁰ Buhârî, "Fezâilü's-sahâbe", 23.

¹¹¹ Buhârî, "Fezâilü's-sahâbe", 23.

sebebiyle söz konusu farklılığın yaşandığını ifade eder. İkinci bir adım olarak ise “hikmet” lafzından hareketle diğer rivayetlerde “hikmet” lafzının izini sürer ve İbn Abbas’tan nakledilen hadisin diğer tariklerindeki metinleri zikreder. Bu kapsamda değindiği hadislerden biri de İbn Mâce’nin bazı nüshalarında geçtiğini ifade ettiği “Allah’ım ona hikmeti ve kitabın tevilini öğret” (اللَّهُمَّ عَلِّمَهُ الْحِكْمَةَ وَتَأْوِيلَ الْكِتَابِ) rivayetidir. İbn Hacer söz konusu hadisin yine “hikmet” lafzıyla ancak ziyâde olmaksızın Tirmizî ve İsmâîlî tarafından da nakledildiğini belirtir.¹¹² Bu şekilde müellif “hikmet” lafzının kaynağını rivayetin diğer tariklerinde aramış olmaktadır.

Bu örnekler, mâna ile rivayetin yalnızca lafızlar arasında yapılan bir tercih olmadığını, râvînin zihninde yer eden diğer hadis metinlerinin de bu süreçte etkili olabileceğini göstermektedir. Râvî, anlamı muhafaza etmeye çalışırken daha önce duyduğu başka bir rivayetin ifadesini bilinçli ya da bilinçsiz şekilde yeni rivayetine katabilmekte böylece ortaya metinlerarası bir etkileşim çıkmaktadır. Bu durum, mâna ile rivayetin sadece dilsel değil, aynı zamanda bilişsel ve bağlamsal bir yönünün de bulunduğunu düşündürmektedir.

Mâna ile rivayet sürecinde yalnızca hadisin kendi lafız ve anlam yapısı ya da diğer rivayetlerle olan ilişkisi değil râvînin içinde bulunduğu kültürel çevre, coğrafi bağlam ve toplumsal tecrübeler gibi metin dışı öğeler de etkili olabilmektedir. Râvî, hadisi naklederken bu unsurların tesiriyle anlamı yönlendiren veya açıklayıcı bazı tercihlerde bulunabilir. Bu tür tesirler, özellikle müteahhir dönem muhaddislerinin, rivayet metinlerinde gözlemlenen farklılıkları mâna ile rivayet bağlamında değerlendirirken başvurduğu açıklamalar arasında yer almaktadır.

Söz konusu çerçevede “musarrât” hadisinde meydana gelen lafız farklılıkları ve İbn Hacer’in açıklamaları zikredilebilir. Mezkûr hadiste, sütü sağılmadan satılan bir hayvanı alan kişi aldatıldığını fark ettiğinde hayvanı bir ölçek hurma ile birlikte iade edebilir.¹¹³ Ancak bazı rivayetlerde “hurma” (تمر) yerine “yemek” (طعام)¹¹⁴ ya da “buğday” (بر)¹¹⁵ lafızlarının yer aldığı görülmektedir. İbn Hacer, bu farklılığı

¹¹² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/170.

¹¹³ Develeri ve koyunları sütü birikmiş halde satmak üzere bağlamayın. Her kim bunları (bu şekilde) satın alırsa, iki tercihten en uygun olanını yapma hakkına sahiptir: Dilerse hayvanı sağıp yanında tutar, dilerse iade eder ve bir ölçek hurma verir. Buhârî, “Buyu”, 64.

¹¹⁴ Müslim, “Buyu”, 7.

¹¹⁵ Bezzâr, *el-Müsneid*, 12/272.

değerlendirirken râvînin “buğday” lafzını kullanmasının sebebini genel olarak “taâm” denilince akla ilk buğdayın gelmesi nedeniyle râvînin hadisi mâna ile nakletmiş olmasıyla açıklar. Ardından Medine toplumunda “yemek” (طعام) lafzının genellikle “hurma”yı ifade etmesi sebebiyle doğru lafzın bu olduğunu ifade eder.¹¹⁶ Nihayetinde İbn Hacer’in bu lafız farklılığını mâna ile rivayet kapsamında değerlendirmesi ve bu tercihi râvînin yaşadığı coğrafyada “طعام” kelimesinin taşıdığı anlamla ilişkilendirmesi, metin dışı unsurların mâna ile rivayet üzerindeki etkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek ise Berîre’nin (r.anhâ) velâyet hakkına dair hadistir. Rivayete göre Hz. Âişe, Berîre’yi satın almak istediğinde sahipleri, velâ hakkının kendilerinde kalması şartını koşar. Ancak Hz. Peygamber, “إنما الولاء لمن أعتق” diyerek velâ hakkının azât edene ait olduğunu ifade eder.¹¹⁷ Bu lafız hadisin yaygın lafzı olup *Kütüb-i Sitte*’nin tamamında bu şekildedir. Rivayeti diğerleri gibi Mansûr b. Mu’temir’den (ö. 132) nakleden Süfyân es-Sevrî ve Cerîr b. Abdilhamîd (ö. 110) rivayetlerinde ise “الولاء لمن أعطى الورق” cümlesiyle nakledilir. Süfyân rivayetinde ayrıca “وولي النعمة” ziyadesi bulunur.¹¹⁸ İbn Hacer ziyade dışında meydana gelen farklılığın Mansûr’un hadisi farklı zamanlarda mâna ile nakletmesinden kaynaklanmış olabileceğini söyler. “Azat etme” (أعتق) fiili yerine “Gümüş parayı veren” (أعطى الورق) terkîbinin kullanılmasını ise râvînin kendi döneminde bedel denildiğinde yaygın olanını/akla ilk gelenin gümüş para olmasıyla ilişkilendirir.¹¹⁹ Ona göre bu durum râvînin mâna ile rivayet ederken yaşadığı dönemdeki yaygın uygulamadan etkilenmiş olabileceğini göstermektedir. Nitekim İbn Hacer, bu lafız tercihini mâna ile rivayet bağlamında değerlendirir ve bu bağlamda “وَرَق” kelimesinin kullanımını dönemin sosyal ve ekonomik bağlamına dayandırarak açıklar.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 4/364.

¹¹⁷ Buhârî, “Ferâiz”, 62.

¹¹⁸ Buhârî, “Ferâiz”, 62.

¹¹⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 12/48.

Konuyla ilgili son olarak “Evim ile minberim arası cennet bahçelerinden bir bahçedir” (ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة)¹²⁰ hadisi zikredilebilir. Söz konusu hadisin bazı rivayetlerinde “evim” (بيتي) lafzı yer alırken Bezzâr’da yer alan bir rivayette “kabrim” (قبري) şeklinde geçmektedir.¹²¹ İbn Hacer, bu farklılığı değerlendirirken Kurtubî’ye atıfla “evim” lafzının hadisin sahih lafzı olduğunu, “kabrim” lafzının ise râvînin hadisi mâna ile aktarmasının bir sonucu olduğunu belirtir. Müellife göre bu farklı rivayet, Hz. Peygamber’in daha sonra aynı evde defnedilmiş olması bilgisine dayanmaktadır.¹²² Yani râvî, Hz. Peygamber’in defnedildiği yeri sonradan öğrenmiş, ardından bu bilgiyi hadisin anlamına dâhil ederek lafzı değiştirmiştir. Kurtubî de bu görüşü destekler şekilde, “evim” lafzının sahih olduğunu ancak bazı râvîlerin bu lafzı "kabrim" şeklinde rivayet etmelerini sonradan oluşan tarihsel bir algıya bağlar.¹²³ Dolayısıyla burada râvînin, doğrudan hadisin ilk bağlamından değil sonraki tarihsel gelişmelerden etkilenecek bir mâna rivayetine başvurduğu görülmektedir.

Klasik dönem kaynaklarda mâna ile rivayet olgusuna dair yapılan tasvirler, bu uygulamanın sadece “kelime değişikliği” ile sınırlı olmadığını; ziyâde, noksan, tebdîl, takdîm-te’hir ve ihtisâr gibi çok çeşitli metinsel tasarruf biçimlerini kapsadığını göstermektedir. Mütakaddimîn döneminde bu tasarruflar, râvî beyanları üzerinden doğrudan gözlemlenebilirken, müteahhirîn döneminde ise şerh ve tahrîc literatüründeki yorumlarla tespit edilebilmiştir. Özellikle müteahhir yorumlar, mâna ile rivayetin anlaşılması için rivayet dışı karîneleri ve râvînin zihinsel arka planını da dikkate alan bir açıklama sunar.

1.2. Güncel Literatürde Mâna ile Rivayet

Mâna rivayetiyle ilgili pek çok güncel çalışma bulunmakla birlikte bu çalışmalarda mâna rivayetinin neliği ve kapsamı problematik bir mesele olarak ele alınmamış ve yeterince irdelenmemiştir. Konunun bu şekilde ihmal edilmesi mâna rivayetinin mahiyetinin anlaşılmasında bir dizi problemi beraberinde getirir. Bu

¹²⁰ Buhârî, “Tetavvu”, 18.

¹²¹ Bezzâr, *el-Müsned*, 2/148.

¹²² İbn Hacer, *Fethu ’l-bârî*, 3/70.

¹²³ Kurtubî, *el-Müfhim*, 3/502.

bağlamda mevcut çalışmalarda sunulan tanımlar içerikleri açısından değerlendirilmeye muhtaçtır.

Literatüre bakıldığında mânâ rivayetinin tanımlanması hususundaki genel eğiliminin “Hadisin -mânası bozulmamak şartıyla- Hz. Peygamber’in kullanmış olduğu lafızlardan başka lafızlarla rivayet edilmesi” şeklinde tanımlamak olduğu söylenebilir.¹²⁴ Söz konusu tanım anlamın değişmemesine yaptığı vurgunun yanında mânâ rivayetinin neleri içerebileceği konusunda son derece muğlaktır.

Diğer bir tanımlamada ise içerikte detaylandırmaya gidilerek hadis lafızlarının değiştirilmesi veya hem lafız hem de metinde ziyade-noksan, takdîm-te’hir gibi durumların meydana gelmesi mânâ rivayetinin kapsamına dahil edilir.¹²⁵ Nitekim Halid b. Müsâid b. Muhammed er-Rüveyti‘ tarafından kaleme alınan makalede mânâ rivayetinin ibdâl, ihtisar, takdîm-te’hir, terkinin/cümle yapısının değişmesi, rivayetin daha açık yahut kapalı hale gelmesi olmak üzere beş türünün olduğunu ifade edilir.¹²⁶

Sahîh-i Buhârî özelinde mânâ rivayetin inceleyen bir çalışmada ise mânâ rivayetinin râvinin tasarruflarının tümünü içerebileceği ifade edilmiş bununla birlikte çalışmaya konu olan Buhârî hadisleri çerçevesinde “harf düzeyinde”, “kelime düzeyinde” ve “cümle düzeyinde” olmak üzere üç çeşidinin olduğu ifade edilmiştir.¹²⁷

Konuyla ilgili en kapsamlı çalışmalardan biri olan *Rivâyetü’l-Hadîs bi’l-Ma’nâ ve Eseruhâ fi’l-Merviyyât* adlı çalışmada ise “Râvinin, hadisin metninin bağlamını alarak bu metin üzerinde bütünüyle veya kısmen tasarrufta bulunması” olarak ifade edilmiştir.¹²⁸ Bu tanım ise mânâ birliğine vurgu yapmaması bakımından literatür içerisinde bazı tenkitlere konu olur.¹²⁹

¹²⁴ Yıldırım, “Hadislerin Manayla Rivayeti”, 4; Özdemir, “Hadislerin Rivayetinin Mahiyeti”, *Turkhis Studies*, 359; Nayif b. Kablân, “Akvalü’l-ulemâ fi hükmi rivâyeti’l-hadîs bi’l-ma’na”, 7; Abdürrezzâk b. Halife eş-Şâyiçî, “Menâhici’l-muhaddisîn fi rivâyeti’l-hadîs bi’l-ma’na”, 18, Bayram, *er-Rivâye bi’l-ma’na fi’l-hadîsi’n-nebevî ve eseruhâ fi’l-fikhi’l-İslâmî*, 32; Abdürrezzâk b. Halife, “Menâhici’l-Muhaddisîn fi Rivâyeti’l-Hadîs bi’l-Ma’nâ”, 18; Dua Halil Ahmed, *er-Rivâye bi’l-ma’nâ: Dirâsetün te’siliyyetün mukârinetün*, 40-49.

¹²⁵ Başaran, “Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi”, 52.

¹²⁶ Halid b. Müsâid, “Rivâyetü’l-hadîs ve’l-eser bi’l-ma’na”, 15-16.

¹²⁷ Duâ Halîl Kasrâvî, “Eserü’r-rivâye bi’l-ma’na ala’l-ehâdîsi’l-merfûa fi Sahîhi’l-Buhârî”, *Mecelletü’l-Câmia li’d-dirâsâti’l-İslâmiyye*, 2020, 28/4, 440-42.

¹²⁸ Hudbi, *Rivâyetü’l-hadîs bi’l-ma’na*, 66.

¹²⁹ Duâ Halîl, *er-Rivâye bi’l-ma’nâ*, 45.

Mâna rivayetinin tanımlanması ve türleri üzerine yapılan çalışmalardan en kapsamlısı, Hikmet Atan'ın "Mâna ile Hadis Rivayeti" adlı doktora çalışmasıdır. Atan, mâna rivayetini, "râvinin hadisin sadece lafzını değiştirmekle kalmayıp, metin üzerinde ihtisar, takdîm-te'hir, ziyade ve noksan gibi çeşitli tasarruflarda bulunması" olarak tanımlar. Bu tanım, mâna rivayetini geniş bir çerçevede ele almakta ve metin üzerindeki değişiklikleri kapsamaktadır. Çalışmada mâna rivayetinin aslî ve fer'î olmak üzere iki temel kategoriye ayrıldığı görülmektedir. Aslî şekiller; lafzı müradifiyle değiştirme, muhteva rivayeti ve mefhum rivayeti olarak sınıflandırılmıştır. Bu tasnif İbnü'l-Enbârî (ö. 577) tarafından ifade edilen ve klasik hadis ile fıkıh usulünde sıkça zikredilen mâna ile rivayetin vuku bulma şekilleriyle benzerlik gösterir. Söz konusu şekiller de üç türlü olup birincisi, lafzın "el-cülûs" yerine "el-ku'ûd" gibi eşanlamlı bir kelimeyle değiştirilmesidir ki bu tür bir tasarruf âlimler arasında ihtilafsız olarak câiz kabul edilmiştir. İkincisi yeni ifadenin ilk lafzın ifade ettiği mânaya delâlet ettiğine dair zannî bir kanaat taşıyarak lafzı değiştirmektir ki bu durumda lafzı değiştirmek câiz görülmemiştir. Üçüncüsü ise mânanın tam olarak anlaşıldığına kesin kanaat getirilip bu anlamı ifade ettiği kesin olarak bilinen ancak lafız bakımından eşanlamlı olmayan başka bir ifadeyle aktarmaktır. Bu tür bir tasarruf ise tartışmalı bir alandır ve genellikle mâna ile rivayetin sınırlarını belirleme açısından temel tartışma noktalarından birini teşkil etmektedir.¹³⁰

Atan'ın çalışmasında da "Lafzı müradifiyle değiştirme", râvinin hadisin asıl lafzını eş anlamlı bir kelimeyle değiştirmesi ya da lafzın anlamını karşılayan ifadeler kullanmasıdır. Örneğin, "الخراج بالضمّان" hadisinin "الخراج" lafzı yerine müradifi olan "الغلق" kelimesiyle aktarılması bu tür bir değişimi temsil eder. Bu bağlamda lafzî müradifin yan kategorisi olan "Manevi Müradif" hadisin anlamını karşılayan ifadelerin kullanılması olarak tanımlanır. "ما بين بيتي وقبري" hadisinin "بيتي" kelimesinin bazı tariklerde "حجرتي" şeklinde aktarılması buna bir örnek teşkil eder. İkinci şekil olan "Muhteva Rivayeti", özellikle sahâbe tarafından hadisin lafızlarının hatırlanmadığı durumlarda ya da bir suale cevap verirken hadiste geçen hükmün özüne işaret edilmesiyle ortaya çıkar. Örneğin, "الخراج بالضمّان" hadisinin muhteva

¹³⁰ Abdullah Yüsa Sa'd, "er-Rivâye bi'l-ma'na: Eseruhâ ve tatbikâtuhâ", 195-96.

rivayeti olarak “قصی رسول الله أن خراج العبد بضمانه” şeklinde aktarılması bu türe örnek olarak verilebilir. Bu rivayet türünde, metnin muhtevasının korunması ön planda tutulur ve hadisin sebebi vüruduna dair ilaveler içerebilir. Son şekil olan “Mefhum Rivayeti” râvinin hadisin anlamından bir hüküm çıkararak bunu rivayet etmesiyle ortaya çıkar. Örneğin, “أخرجوا المشركين من جزيرة العرب” hadisinin “المشركين” kelimesi yerine “اليهود والنصارى” şeklinde aktarılması, râvinin yorumunu içeren bir mefhum rivayetidir. Bu tür rivayetlerde, râvinin yorumunun metne dâhil edildiği görülmektedir. Fer’i şekilleri ise ziyâde, noksan ve takdîm-te’hirdir.¹³¹

Atan tarafından ortaya konulan tanımlama ve sınıflandırmalar literatüre önemli bir katkı sağlamakla birlikte uygulamada birtakım sorunları beraberinde getirir. İlk olarak Atan’ın tanımlamalarında “asıl lafız” ve “metin” kelimelerinin anahtar rol oynadığı dikkat çeker. Nitekim gerek aslî gerekse fer’i şekillerin açıklanma ve sınırlandırılmasında hadisin aslî lafzından yahut metninden olup olmamasını esas alır. Ancak “asıl lafız” ve “asıl metin” kavramları öncelikli olarak izaha muhtaçtır. Daha ötesinde bu kavramlar her hadisin orijinal yahut asıl halinin bilinebileceği iddiasını taşımaktadır ki uygulamaya bakıldığında özellikle kıssa-olay anlatımının yer aldığı rivayetlerde neyin asıl neyin ilave olduğunun tespiti çoğu zaman mümkün değildir. Bir başka açıdan Atan’ın örneklerinden çıkan sonuç her hadisin en kısa halinin asıl lafız/metin sayılabileceğidir. Nitekim özellikle muhteva rivayetini açıklarken zikrettiği “الخراج بالضمان” hadisinin bazı tariklerinde sebab-i vürûd ilavesi olduğu söylemesi bunun bir örneğidir. Müellif örneklerinde rivayetlerin tüm tariklerini zikretmeksizin yalnızca belli lafızlara işaret ettiği için bu bağlamda hadisin asıl metninin sebab-i vürûd bilgisinin zikredildiği şekli olup diğer tarikin ihtisar edilmiş olması pekâlâ mümkündür.

İkinci olarak mâna rivayetinin türleri arasında yapılan ayrımların, özellikle mefhum rivayeti ve manevi müradif açısından yeterince net olmadığı görülmektedir. “ما بين بيتي وقبري” hadisinin “بيتي” kelimesinin “حجرتي” ile aktarılması manevi müradif olarak sınıflandırılırken “أخرجوا المشركين من جزيرة العرب” hadisinin “المشركين” lafzı yerine “اليهود والنصارى” şeklinde aktarılması mefhum rivayeti olarak

¹³¹ Atan, Mâna ile Hadis Rivayeti, 182-198.

değerlendirilmektedir. Her iki durumda da râvinin, metnin anlamını koruma kaygısıyla tasarrufla bulunduğu ve kullanılan kelimelerin anlamı tam olarak karşılamadığı göz önüne alındığında bu iki tür arasında net bir ayırım yapmanın zor olduğu anlaşılmaktadır. Benzer durum muhteva ve mefhum rivayeti ayırımı için de geçerli olup hem kavramsal düzeyde hem de pratik uygulama açısından bazı belirsizlikler barındırır. Söz konusu iki tanım farklı amaç ve yöntemlere işaret ediyor olsa da uygulamada birbirine oldukça benzer özellikler taşır.

Sonuç olarak mâna rivayetinin güncel literatürde genellikle “Hz. Peygamber’in sözlerinin -mânası bozulmamak şartıyla- farklı lafızlarla aktarılması” şeklinde tanımlandığı görülmektedir. Bu tanım, anlamın korunmasına güçlü bir vurgu yaparken mâna rivayetinin kapsamını ve neleri içerdiğini açıklama noktasında oldukça sınırlıdır. Bazı çalışmalarda, metin üzerindeki tasarruflar (ibdâl, ihtisar, takdîm-te’hir, lafız değişikliği) detaylandırılarak mâna rivayetinin farklı boyutlarına değinilse de bu unsurlar arasında bütüncül bir bağ kurulmadığı için kavramın kapsamı yeterince netleşmemektedir. Bununla birlikte literatürdeki tanımlar, genellikle teorik çerçevede kalmakta ve uygulama boyutuna dair somut bir yaklaşım sunmamaktadır.

Söz konusu eksiklikler mâna rivayetinin anlaşılmasını ve hadis tarihindeki rolünün değerlendirilmesini zorlaştırmaktadır. Mâna rivayetinin daha tutarlı bir şekilde ele alınabilmesi için kavramın hem tarihsel bağlamıyla hem de uygulamadaki örnekleriyle ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Bu noktada mâna ile rivayet etrafında şekillenen kavram ve tanımların yalnızca anlamın korunmasına değil aynı zamanda râvilerin metin üzerindeki tasarruflarının boyutlarına ve bağlamlarına da odaklanmalıdır. Söz konusu yaklaşım, mâna rivayetinin kavramsal sınırlarını netleştirirken hadis tarihindeki gelişmelerle paralel bir değerlendirme yapılmasına olanak sağlayacaktır. Ancak bundan önce mâna ile rivayetin ve mâna ile rivayet eden râvinin nasıl tespit edildiği, bu süreçte karşılaşılan güçlükler ve olasılıklar ele alınmalıdır.

1.3. Mâna ile Rivayetin Tespiti

Mâna ile rivayetin tespiti, klasik dönem muhaddislerinin bu olguyu nasıl tanımlayıp değerlendirdikleri meselesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu dönemden

günümüze ulaşan nakiller, mâna rivayetinin hadislerin naklinde yaygın bir yöntem olarak kabul edildiğini ortaya koyar. Muhaddisler bu durumdan kaynaklanan açık bir sorun olmadığı sürece hadislerin mâna ile rivayet edildiğini vurgulama ihtiyacı duymamışlardır. Bu çerçevede muhaddislerin râvi ve rivayetleri değerlendirirken özellikle lafızlara dair problemleri belirlemek için geliştirdikleri yöntemler mâna ile rivayetin tespitinde de önemli bir rehberlik sunar.

Muhaddislerin râvi ve rivayetleri değerlendirme yöntemlerinin temelini, rivayetlerin birbiriyle karşılaştırılmasına dayanan muâraza oluşturur. Bu yöntem rivayetlerin sıhhatinin yanında mânâ ile aktarılan hadislerin tespitinde de etkili bir araçtır.

Muâraza yöntemine dair bilgilere, hicri ikinci asırdan itibaren rastlanılmaktadır. Nitekim Abdullah b. Mübârek (ö. 181) hadislerin sıhhatini belirlemeye yönelik yöntemin temelini şu sözleriyle ifade eder: “Bir hadisin sahih olup olmadığını bilmek istersen farklı tariklerini birbiriyle karşılaştırsın.”¹³² Bir sonraki asırda Yahyâ b. Maîn (ö. 233) muâraza yöntemini daha ayrıntılı şekilde ele almış ve uygulama biçimini şu şekilde açıklamıştır: “Yahyâ b. Yemân’ın hadislerini diğer râvilerin hadisleriyle muâraza eder, diğerlerinin ona muhalefet ettiği hadislerin üzerini çizdim.”¹³³ Yahyâ b. Maîn’in bu yöntemi, rivayetler arasındaki uyum ya da çelişkilerin tespiti için sistematik bir inceleme pratiği ortaya koyar. Benzer şekilde Ali b. Medînî (ö. 234), bir hadisin farklı rivayet yollarını bir araya getirmenin önemini vurgulamış ve şöyle demiştir: “Eğer bir hadisin rivayet yolları bir araya getirilmezse hatası ortaya çıkmaz.”¹³⁴ Mezkûr yöntemin önemini detaylı bir şekilde ele alan Müslim, muâraza yönteminin yalnızca teorik bir ilke değil pratikte sıkça kullanılan bir yaklaşım olduğunu vurgular. Müslim, bu yöntemi şu şekilde açıklamaktadır:

Eğer güvenilir râvilerden bir grup, mesela Zührî gibi bir imamdan, aynı isnad ve metinle bir rivayeti nakleder ve bu isnad ile mânâda fikir birliği sağlanırsa, daha sonra başka bir râvi aynı kişiden, yani bu güvenilir râvilerin aktardığı şahıstan bir rivayette bulunur ve bu rivayette isnadı değiştirir ya da metni tersine çevirerek onların anlattığından farklı bir şekilde aktarırsa o zaman rivayetlerden hangisinin doğru olduğu anlaşılır. Doğru olan güvenilir râvilerden oluşan topluluğun aktardığıdır. Tek bir kişinin hatta o kişi güvenilir bir râvi olsa bile naklettiği değildir.¹³⁵

¹³² Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi*’, 2/296.

¹³³ Yahyâ b. Maîn, *et-Târih* (Dûrî), 3/319.

¹³⁴ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi*’, 2/212.

¹³⁵ Müslim, *Kitâbu’t-Temyîz*, 172.

Müslim'in bu açıklamaları, muâraza yönteminin yalnızca rivayetlerin sıhhatini belirlemede değil aynı zamanda mânâ ile aktarılan hadislerin değerlendirilmesinde de etkin bir araç olabileceğini ortaya koyar. Nitekim Süfyân b. Uyeyne (ö. 198), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198)¹³⁶, Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198), Yahyâ b. Maîn (ö. 233)¹³⁷ ve diğer hadis âlimlerinin de bu yöntemi benimsediği bilinmektedir.¹³⁸ Aynı husus Hatîb Bağdâdî (ö. 463) tarafından da vurgulanarak “Bir hadisin illetini (gizli kusurunu) tespit etmenin yolu, o hadisin rivayet yollarını bir araya getirmek, râvîler arasındaki farklılıkları incelemek ve râvîlerin hıfz ve itkandaki derecelerini bilmektir”¹³⁹ denilir.

Mâna ile rivayetin tespitinde özellikle Müslim'in de belirttiği gibi en az iki veya daha fazla râvinin kendisinden nakilde bulunduğu medâr râvi temel alınır. Medâr râvi, en az iki kişinin kendisinden nakilde bulunduğu râvi olup rivayetin sahihliğini ve mânâ açısından tutarlılığını değerlendirme noktasında anahtar bir role sahiptir.¹⁴⁰

Genel bir yaklaşım olarak herhangi bir hadisin rivayet zinciri çizildiğinde, isnadın dallara ayrıldığı ilk tabakada yer alan râviye “asıl/aslî medâr” denir. Bu râvi, sahâbî olabileceği gibi daha sonraki tabakalarda yer alan bir râvi de olabilir. Hadis tarihindeki gelişmelere bağlı olarak isnad sisteminin zamanla genişlemesi sonucunda alt tabakalarda isnadların kendisinde birleştiği birden fazla “fer‘î medâr râvi” oluşmuştur.

Mâna ile rivayetin tespitinde öncelikli adım, en alt tabakada bulunan fer‘î medâr kümesindeki rivayet lafızlarının kendi içindeki mukayesesiyle başlar. Bu süreçte metinler arasındaki kelime tercihleri, cümle yapıları, bağlam vs. dikkate alınarak lafızların birleştiği ve ayrıştığı kısımları tespit edilir. Daha sonra bir üst tabakaya geçilerek fer‘î medârları kapsayan daha geniş bir küme üzerinde inceleme yapılır. Bu yöntem, sahâbeye ya da asıl medâra kadar devam ettirilir.

¹³⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/249; Lâhim, *Mukârenetü'l-merviyyât*, 1/144.

¹³⁷ Yahyâ b. Maîn, *Târih* (İbn Muhriz Rivayeti), 2/39.

¹³⁸ Muhaddislerin muâraza yöntemine uyguladığına dair örnekler için bk. Muhammet İkbal Aslan, *Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'i ve Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 50-70.

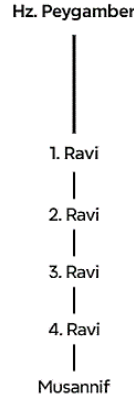
¹³⁹ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/295.

¹⁴⁰ “Medâr” kavramının muhaddisler tarafından kullanımına dair bk. Mücîr Hatîb, *Ma'rifetü medâri'l-isnâd ve mekânethu fi ilmi ileli'l-hadîs* (Riyad: Dâru'l-Meymân, ty), 31-50.

Hadis usulünde, sahâbe râvinin değişmesiyle birlikte bir hadisin farklılaştığı ve ayrı bir hadis olarak değerlendirildiği görülür. Bu durumun sebebi, Hz. Peygamber'in aynı hadisi farklı zamanlarda ve farklı şekillerde ifade etmiş olma ihtimalidir. Peygamber'den nakledilen her söz (kavil) veya fiil, bu ihtimalin doğal bir sonucudur. Ancak bu durumun istisnası, aynı olayı anlatan ve tekrar edilme ihtimali bulunmayan olay anlatımlarını içeren rivayetlerdir.¹⁴¹ Dolayısıyla mâna ile rivayetin tespitinde öncelik aynı sahâbeden gelen rivayetlerin incelenmesine verilir.

Mâna ile Rivayet Eden Râvinin Tespiti

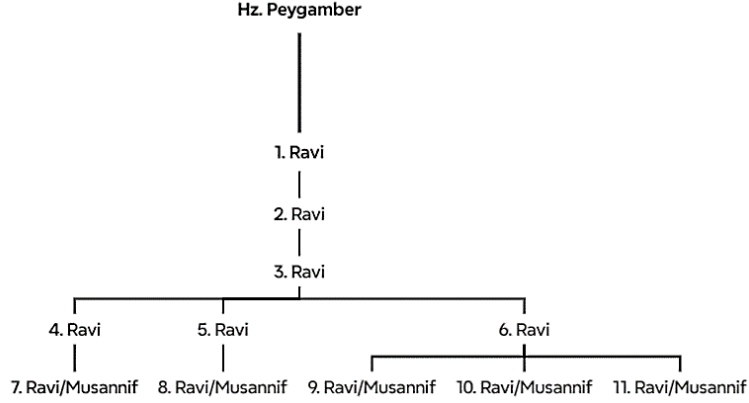
Aynı medârdan gelen rivayetlerin mukayesesi sonucunda bir rivayetin mâna ile aktarıldığı tespit edilse de bu aktarımın hangi râviden kaynaklandığını belirlemek oldukça güç bir meseledir. Bu durum rivayet malzemesinin niteliği ve isnad yapısına bağlı olarak değişiklik gösterebilir. Mânâ ile rivayet eden râvinin tespitini zorlaştıran temel unsurlardan biri, hadisin ferd (tek tarikli) isnad yapısıyla nakledilmesidir. Şekil 1'de gösterildiği üzere ferd rivayetler, bazı durumlarda sahâbeden musannife kadar her tabakada tek bir râvi tarafından aktarılır. Bu ferd isnadla nakledilen metin ile başka bir rivayet mukayese edildiğinde ortaya çıkan değişikliklerin hangi râviye nispet edileceğini belirlemek mümkün değildir. Ferd isnad örneği Şekil 1'de gösterilmektedir.



Şekil 1. Ferd isnad zinciri

¹⁴¹ Farklı iki sahâbeden nakledilen rivayetlerin farklı iki olay görülmesine dair bk. Şeref el-Kudât-Emin el-Kudât, *Esbâbü teaddüdü'r-rivâyât fî müttunu'l-hadîs'n-nebevî* (Ammân: Dâru'l-Furkân, 1999), 5-62; Hamza el-Bekrî, *Teaddüdü'l-hâdise fî rivâyâtî'l-hadîsi'n-nebevî* (Katar: Vüzâratü'l-Evkâf eş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2013), 105-166.

Buna karşılık ferd isnad zinciri kimi durumlarda belirli bir tabakadan sonra dallanarak çoklu isnad yapısına dönüşebilir. Çoklu isnad kümesi örneği Şekil 2’de gösterilmektedir.



Şekil 2. Çoklu isnad kümesi

Bu durumda üçüncü râviden nakledilen metinler kendi içerisinde mukayese edilir. İttifak sağlanması durumunda üçüncü râvinin yahut öğrencilerinin hadisi lafzen aktardığı düşünülebilir. Ancak üst tabakalardaki mânâ rivayetinin olup olmadığının tespiti mümkün değildir.

Üçüncü râviden nakledilen metinlerin farklılık göstermesi durumunda bu değişikliklerin üçüncü râviye ait olma ihtimali olduğu gibi onun öğrencileri tarafından mânâ ile rivayet edilmiş olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Üçüncü râviden gelen tek tarihli rivayetlerin metinlerinde (7. ve 8. râvi) farklılık olup çoklu isnad kümesinde (6. râviden nakledilenler) ittifak sağlanması halinde, üçüncü râvinin mânâ ile nakletmiş olma ihtimali oldukça yüksektir ancak yine de kesin olmayıp söz konusu farklılıkların 4., 5., 7., 8. râvilerin birinden yahut birkaçından kaynaklanmış olması da ihtimal dahilindedir. 6. râvinin rivayet kümesinde yaşanan farklılıkların ilk aşamada 6. râviden kaynaklanmasını gündeme getirse de öğrencilerinden birinin mânâ ile aktarmış olması da pekâlâ muhtemeldir. Buradaki farklılıkların belli kelimelerde olması yahut birden çok tekrarlanması gibi durumlar değişikliklerin kendisinden kaynaklandığı râvinin tespitinde ipucu olarak kullanılabilir. Görüldüğü üzere mânâ ile rivayet eden eden râvinin tespiti isnad şeması ile yakından ilişkili olup her bir hadiste farklı şekilde sonuçlanabilir. Hadisin birden fazla fer’î

medâra sahip olması durumunda rivayetlerin mukayesesi her bir küme için ayrı ayrı yapılır.

Bu çalışmada mânâ ile rivayet eden râvilerin metin üzerinde bıraktıkları izleri doğru tespit edebilmek için çift yönlü bir analiz takip edilmiş ve hem râvinin hocasıyla olan ilişkisinin hem de râvinin öğrencileri üzerindeki etkisinin eşzamanlı değerlendirilmesi esas alınmıştır. İlk aşamada râvinin öğrencileri üzerinden bir değerlendirme yapılmış ve bu şekilde râvinin ve hocasının rivayet üslubu incelenmiştir. Râvinin rivayetleri öğrencileri tarafından lafzen korunmuşsa bu durum, râvinin lafzî rivayete önem verdiğine ve hocasından aldığı rivayeti aynen aktardığına işaret eder. Ancak öğrencileri arasında metin ve lafız farklılıkları görülüyorsa bu durum daha çok hocanın rivayet üslubu çerçevesinde değerlendirilmiş ancak öğrencilerinin payı da göz önünde bulundurularak farklılığın yoğunlaştığı noktalar da incelenmiştir. Lafız farklılıklarının tek bir râvide görülmesi halinde bu durum râvinin hadis tahammül-edâ yöntemi, cerh-ta'dil durumu veya fakîh/müverrih kimliğiyle ilişkilendirilmiştir. Buna karşılık aynı hocadan rivayet eden râvilerin tamamında görülen farklılıklar ise daha çok hocanın rivayet üslubu çerçevesinde değerlendirilmiştir.

İkinci aşamada ise bir hadis birden fazla isnad kümesiyle ve rivayetler üzerinde mutabakat sağlanarak aktarıldıysa bu metin hocadan nakleden diğer ravilerin metinleriyle birlikte incelenmiş ve inceleme sonunda, daha üst tabakada bulunan hocanın rivayet üslubu ve mevcut farklılıklar dikkate alınarak, öğrencinin cerh-ta'dil durumu, rivayet üslubu ve ilgi alanları değerlendirilmiştir.

Mânâ ile rivayet eden râvinin tespiti yalnızca metinlerin mukayesesiyle sınırlı bir inceleme değildir. Bu noktada cerh-ta'dil ve rical literatüründen elde edilen bilgiler, mânâ ile rivayetin açıklanması veya tespit edilmesi açısından önemli bir katkı sağlar. Söz gelimi bir hocanın eser sahibi olması veya bir râvinin hafızadan nakletmesiyle tanınması, rivayet metinlerindeki benzerlikleri etkileyen faktörler arasındadır. Ayrıca bir râvinin rivayetlerinde sergilediği üslup tutarlılığı, lafız seçimi ve metin koruma hassasiyeti, mânâ ile rivayetlerin hangi tabakada gerçekleştiğini anlamada belirleyici olabilir. Ayrıca rivayet kitaplarında yer alan ve musannifler ya da râviler tarafından nakledilen bilgiler de mânâ ile rivayetin tespiti hususunda katkı sağlar. Bu bilgiler arasında râvinin hocasının bir hadisi birden fazla şekilde

Cümle Yapısı (التركيب): Takdîm-tehir, hasr, kasr, izâfe, ziyâde veya noksan, gibi cümle yapı ve içeriğinde gerçekleştirilen dilsel düzenlemeleri ifade eder.

Lafız (اللفظ): Aynı yahut yakın anlam alanına giren fakat farklı kelimelerle ifade edilen unsurları kapsar.

Anlatım Usulü (أسلوب السرد): Rivayetin genel anlatım tarzı, olayların kısa mı yoksa detaylı mı aktarıldığı gibi öğeleri barındırır.

Bahsi geçen minvalde mâna ile rivayetin kapsadığı farklılıklara dair; Anlam Odaklı Farklılık, Ayırt Edici Yapısal Farklılık, Yaygın Terkip ve İfade Farklılığı ve Sınırlı İfade Farklılığı olmak üzere dört aşamalı bir kategorizasyon önerilmektedir.

Bu doğrultuda öncelikle söz konusu kavramların açıklaması verilecek ardından bir bedevinin Hz. Peygamber'e yağmur duası talebinde bulunmasıyla başlayan ve bu talep üzerinden gelişen olayları aktaran rivayet örneği üzerinden uygulamalı bir analiz gerçekleştirilecektir.¹⁴³

Anlam Odaklı Farklılık: Bu kategori, mâna ile rivayet kapsamında en fazla anlatı çeşitliliğinin ortaya çıktığı alandır. Rivayet metni, râvîlerin bağlam, cümle yapısı (terkîb) ve lafzî tercihlerde yaptıkları tasarruflarla farklı biçimlerde aktarılmış olabilir.

Bu farklılıkların ilki, bağlamsal düzeyde kendini gösterir. Bazen bir olayın tüm ayrıntıları verilirken bazen bu detaylar kısaltılır ya da tamamen ihmal edilir. Râvî bazen rivayetin anlamını güçlendirmek ya da daha açık kılmak için açıklayıcı eklemeler yapar bazense olayların sıralanışıyla ilgili farklılık görülebilir.

İkinci olarak rivayetlerdeki cümle yapısına (terkîb) dair farklılıklar dikkat çeker. Râvî, metnin anlam yönünü koruyarak cümle öğelerini farklı bir sırayla sunabilir (takdîm-te'hîr) ya da belirli bir anlamı öne çıkarmak amacıyla hasr ve kasr gibi sınırlandırıcı anlatım tekniklerine başvurabilir. Bazı rivayetlerde, fiil cümlesi yerine isim cümlesi kullanıldığı ya da cümle türü değişmeden vurgu düzeninin farklılaştığı görülür. Fiil kipleri de bu düzlemde önemlidir. Râvî, aynı içeriği mazi, muzari veya emir kipinde aktararak hem anlatımın zaman boyutunu hem de anlatıcının konumunu yeniden belirlemiş olabilir. Ayrıca bağlaçların kullanımı veya

¹⁴³ Mezkûr rivayet Ek-1'te ayrıntılı olarak incelenmektedir. Burada akışın bölünmemesi adına farklılık kategorisini temsil eden bazı bölümler zikredilecektir.

ihmal edilmesi (ثم، و، ف، و، ث) ile zarf ve hâl yapılarının eklenmesi ya da çıkarılması gibi tercihler de terkiibe dahil edilebilecek tasarruflar arasında değerlendirilir.

Üçüncü düzeyde ise lafzî tercihler öne çıkar. Burada kastedilen lafız farklılığı genel olarak kelimenin eş ya da yakın anlamlısının kullanılması şeklinde tezahür ederken aynı kökten kelime kullanımı yahut zamirlerde meydana gelen değişimler de lafız düzlemindeki farklılığa dahil edilebilir.

Anlam odaklı farklılık sonucu meydana gelen farklılıklardan bir kısmı karakteristik olup ait olduğu kümeye özeldir. Bununla beraber tek bir râvi yahut rivayet kümesine hasredilebilecek nitelikte olmayan farklılıkların bulunması da son derece muhtemel ve yaygındır.

Tablo 1’de anlam odaklı farklılığı gösteren rivayet lafızları örnek rivayet özelinde her ikisi de Medineli râviler olan İshâk b. Abdullah b. Ebî Talha (ö. 132) ve Şerîk b. Abdullah b. Ebî Nemir’den (ö. 144) nakledilen rivayetler esas alınarak gösterilmektedir.

Tablo 1. Anlam odaklı farklılığı gösteren rivayet lafızları

Rivayet Bölümleri	İshâk b. Abdullah Rivayeti ¹⁴⁴	Şerîk b. Abdullah Rivayeti ¹⁴⁵
Kıtlığın başlangıcı ve şikâyet	أَصَابَتِ النَّاسَ سَنَةٌ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ. فَبَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ يَخْطُبُ عَلَى الْمِنْبَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، قَامَ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلَكَ الْمَالُ، وَجَاعَ الْعِيَالُ، فَادْعُ اللَّهَ لَنَا أَنْ يَسْقِيَنَا	أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ الْمَسْجِدَ يَوْمَ جُمُعَةٍ مِنْ بَابٍ كَانَ نَحْوَ دَارِ الْقَضَاءِ وَرَسُولُ اللَّهِ قَائِمٌ يَخْطُبُ، فَاسْتَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ قَائِمًا، ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلَكَتِ الْأَمْوَالُ، وَانْقَطَعَتِ السُّبُلُ، فَادْعُ اللَّهَ يُغِيثَنَا
Dua öncesi gökyüzünün durumu	وَمَا فِي السَّمَاءِ قَرَعَةٌ	وَلَا وَاللَّهِ، مَا نَرَى فِي السَّمَاءِ مِنْ سَحَابٍ، وَلَا قَرَعَةَ، وَمَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ سَلْعٍ مِنْ بَيْتٍ وَلَا دَارٍ
Dua esnasında ellerin kaldırılması	فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ وَسَلَّمَ يَدَيْهِ،	فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ يَدَيْهِ وَقَالَ
Yağmur yağması için yapılan dua		اللَّهُمَّ اغْنِنَا، اللَّهُمَّ اغْنِنَا، اللَّهُمَّ اغْنِنَا
Yağmurun başlangıcı ve sonucu	فَنَارَ سَحَابٍ أَمْثَالَ الْجِبَالِ، ثُمَّ لَمْ يَنْزِلْ عَنْ مَنبَرِهِ حَتَّى رَأَيْتُ الْمَطَرَ يَتَحَادَرُ عَلَى لِحْيَتِهِ. فَمُطِرْنَا يَوْمَنَا ذَلِكَ	فَطَلَعَتْ مِنْ وَرَائِهِ سَحَابَةٌ مِثْلُ التَّرْسِ، فَلَمَّا تَوَسَّطَتِ السَّمَاءَ انْتَشَرَتْ ثُمَّ امْطَرَتْ

¹⁴⁴ Rivayet; Muhammed b. Mukâtil → Abdullah b. Mübârek → Evzâî → İshâk b. Abdullah b. Ebî Talha → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber isnadıyla nakledilir. Buhârî, “İstiskâ”, 23.

¹⁴⁵ Rivayet Kuteybe b. Saîd → İsmail b. Cafer → Şerîk b. Abdullah → Enes b. Mâlik isnadıyla nakledilir. Buhârî, “İstiskâ”, 6.

Tablo 1 (Devam). Anlam odaklı farklılığı gösteren rivayet lafızları

Yağmurun süresi	وَفِي الْغَدِّ، وَمِنْ بَعْدِ الْغَدِّ، وَالَّذِي يَلِيهِ إِلَى الْجُمُعَةِ الْآخَرَى	وَلَا وَاللَّهِ، مَا رَأَيْنَا الشَّمْسَ سِتًّا، ثُمَّ دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ ذَلِكَ الْبَابِ فِي الْجُمُعَةِ
Yağmurun durması için talep	يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَهْدِمُ الْبِنَاءَ، وَغَرِقَ الْمَالُ ، فَادْعُ اللَّهَ لَنَا	يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتَ الْأَمْوَالُ وَانْقَطَعَتْ السَّبِيلُ، فَادْعُ اللَّهَ يُمْسِكْهَا عَنَّا
Yağmurun durması için edilen dua	فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ يَدَيْهِ وَقَالَ: اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا	فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ يَدَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا، اللَّهُمَّ عَلَى الْأَكَامِ وَالظَّرَابِ، وَبُطُونِ الْأُودِيَةِ وَمَنَابِتِ الشَّجَرِ
Dua sonrasında Medine'nin tasviri	فَمَا جَعَلَ يُشِيرُ بِيَدِهِ إِلَى نَاحِيَةٍ مِنَ السَّمَاءِ إِلَّا تَفَرَّجَتْ، حَتَّى صَارَتْ الْمَدِينَةُ فِي مِثْلِ الْجُوبَةِ، حَتَّى سَالَ الْوَادِي، وَادِي قَنَاءَ شَهْرًا. قَالَ: فَلَمْ يَجِ أَحَدٌ مِنْ نَاحِيَةٍ إِلَّا حَدَّثَ بِالْجُودِ	

Sonuç olarak rivayet lafızları incelendiğinde aynı olayın anlatılmasına rağmen lafızlarda belirgin değişiklikler gözlemlenebilir. Kuraklık nedeniyle Hz. Peygamber'e yöneltilen şikâyet, bazı rivayetlerde kıtlığın şiddetini vurgulayan ayrıntılı tasvirlerle sunulurken, bazı aktarımlarda kısa ve doğrudan bir talep şeklinde ifade edilmiştir. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in duasından önce ve sonra gökyüzü ile Medine'nin tasviri de rivayetten rivayete değişmekte bazı aktarımlarda detaylı betimlemeler yer alırken bazılarında daha özet bir anlatım tercih edilmektedir. Dua metninde de lafız farklılıkları görülmekte bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in kısa bir dua ettiği aktarılırken bazılarında Allah'tan rahmet ve yardım talep eden daha geniş ifadeler eklenmektedir. Bu farklılıklar mâna ile rivayetin yalnızca kelime değişikliklerinden ibaret olmadığını aynı zamanda vurgu, bağlam bilgisi ve özetleme gibi unsurları da kapsadığını göstermektedir.

Ayrırt Edici Yapısal Farklılık: Metnin yapısal farklılıklar içermesi genellikle birçok fer'î medâr kümesine sahip rivayetlerde gözlemlenir. Bu tür değişimler, birden fazla kümenin yapı ve içerik bakımından birbirine benzemesine rağmen ilgili rivayet veya rivayet kümesinde diğerlerinden ayrılan belirgin yapısal müdahalelerle kendini belli eder. Yapısal ayrışmalar, genellikle râvinin metni özetleyerek muhtasar hale getirmesi, muhtasar bir rivayeti uzun formuyla aktarması, rivayetin belli bir kısmını öne çıkarması veya kavî bir hadisi hikâye şeklinde nakletmesi gibi unsurları içerir.

Bu ayırt edici yapısal nitelik, aynı hocadan nakledilen diğer isnad kümelerinin rivayetlerinde yer alan bir anlamı öne çıkarabileceği gibi aynı olaya ait olup diğer kümelerde tam olarak bulunmayan yeni bir anlam da içerebilir. Bahsi geçen durumlarda, ayrışmanın kaynağı tek kalan râvi olarak düşünülse de hocasından farklı bir şekilde işitme ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Her iki durumda da metne yapılan yapısal müdahaleler, anlam odaklı farklılıktan ayrılarak kendine özgü bir kategori oluşturur.

Anlam odaklı farklılık ve ayırt edici yapısal farklılık kavramları, barındırdıkları çoklu boyutlar sebebiyle birbirine yakın durur. Ancak odaklandıkları alanlar itibarıyla birbirinden ayrılırlar. Anlam odaklı değişimlerde metinlerin yapısına dair belirgin bir ayırım bulunmaz. Bununla birlikte ayırt edici yapısal müdahaleler râvinin hadisi serd üslubuyla ilişkilendirilebilir. Bahsi geçen minvalde anlam odaklı farklılıktan ayrılan bir diğer husus, metnin yapısında meydana gelen dönüşümün aynı kümedeki diğer rivayetler içerisinde ayırt edici yani râviye özgü hale gelmesidir.

Söz konusu farklılık Tablo 2’de yağmur duası özelinde Evzâî (ö. 157) rivayetlerinde gözlemlenebilir. Bu minvalde Evzâî’den nakledilen İbnü’l- Mübârek (ö. 181), Velîd b. Müslim (ö. 195) ve Velîd b. Mezîd (ö. 203) kümelerinde hadis uzun şekliyle yer alırken Muâfa b. İmran (ö. 185) rivayetleri son derece muhtasardır.

Tablo 2. Ayırt edici yapısal farklılığı gösteren rivayet lafızları

Rivayet Bölümleri	Velîd b. Müslim Rivayeti ¹⁴⁶	Muâfa b. İmrân Rivayeti ¹⁴⁷
Kuraklığa dair şikâyet ve Hz. Peygamber’den dua isteme. Akabinde gelişen olaylar	أَصَابَتِ النَّاسَ سَنَةٌ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ، فَبَيْنَا النَّبِيُّ يَخْطُبُ فِي يَوْمِ جُمُعَةٍ، قَامَ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلَكَ الْمَالُ، وَجَاعَ الْعِيَالُ، فَادْعُ اللَّهَ لَنَا. فَرَفَعَ يَدَيْهِ، وَمَا نَرَى فِي السَّمَاءِ قُرْعَةً، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا وَضَعَهَا حَتَّى تَارَ السَّحَابُ أَمْثَالَ الْجِبَالِ، ثُمَّ لَمْ يَنْزِلْ عَنْ مِثْرِهِ حَتَّى رَأَيْتُ الْمَطَرَ يَتَحَادَرُ عَلَى لِحْيَتِهِ، فَمُطِرْنَا يَوْمًا ذَلِكَ، وَمِنْ الْغَدِ، وَبَعْدَ الْغَدِ، وَالَّذِي يَلِيهِ حَتَّى الْجُمُعَةِ الْآخَرَى، وَقَامَ ذَلِكَ الْأَعْرَابِيُّ، أَوْ قَالَ غَيْرُهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَهْدَمُ الْبَنَاءُ	أَنْ رَجُلًا اشْتَكَى إِلَى رَسُولِ اللَّهِ هَلَكَ الْمَالُ، وَجَعَدَ الْعِيَالُ، قَالَ: فَادْعَا اللَّهَ فَسَقِيَ

¹⁴⁶ Rivayet; İbrahim b. Münzîr → Velîd b. Müslim → Evzâî → İshâk b. Abdullah → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber isnadıyla nakledilir. Buhârî, “Cuma”, 35.

¹⁴⁷ Rivayet; Hasan b. Bişr → Muâfa b. İmrân → Evzâî → İshâk b. Abdullah → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber isnadıyla nakledilir. Buhârî, “İstiskâ”, 10.

Tablo 2 (Devam). Ayırt edici farklılığı gösteren rivayet lafızları

وَعَرِقَ الْمَالُ، فَأَدْعُ اللَّهَ لَنَا. فَرَفَعَ يَدَيْهِ فَقَالَ: اللَّهُمَّ حَوِّالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا. فَمَا يُشِيرُ بِيَدِهِ إِلَى نَاحِيَةٍ مِنَ السَّحَابِ إِلَّا أَنْفَرَجَتْ، وَصَارَتْ الْمَدِينَةُ مِثْلَ الْجُودِيِّ، وَسَلَّالَ الْوَادِي فَتَاءُ شَهْرًا، وَلَمْ يَجِبْ أَحَدٌ مِنْ نَاحِيَةٍ إِلَّا حَدَّثَ بِالْجُودِ	
Râvinin notu	وَلَمْ يَذْكُرْ أَنَّهُ حَوَّلَ رِدَاءَهُ، وَلَا اسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ

Söz konusu iki rivayetin incelenmesi Muâfa metninin hadiste bahsi geçen olayın geneline değil daha özel bir kısmına odaklandığını ortaya koyar. Rivayette detaylara girmeksizin olayı özetlemiş ve hadis lafızlarından bağımsız olarak hükümle ilgili bir açıklama aktarmıştır. Bu değişiklik, hadisin formunda yani yapısında ayırt edici bir dönüşüme neden olmuştur.

Yaygın terkip ve Lafız Farklılığı: Bu kategori, rivayet metnlerinin ana hatlarıyla büyük bir değişikliğe uğramadığı ancak aktarım biçiminde küçük çaplı çeşitlenmelerin meydana geldiği bir durumu ifade eder. Metin temel anlamını korumaya devam ederken bu değişimler genellikle cümle yapısı (terkîb) ve kelime (lafız) tercihlerinde belirginleşir.

Cümle yapısıyla ilgili değişiklikler takdîm-te'hir, hasr-kasr, izâfe, ziyâde veya noksandır. Bu tür değişimler, bir rivayet metni içerisinde neredeyse her cümlede yahut metnin yarısından çoğunda gözlemlenebildiği için kategoriye adını veren “yaygınlık” özelliğini taşır.

Lafzî farklılıklara gelince bu kategorideki kelime çeşitlenmeleri genellikle aynı kökten türemiş farklı kelimeler şeklinde kendini gösterir. Kelimenin eş veya yakın anlamlısının kullanıldığı durumlar ise azdır. Bu durum rivayet metnlerinin istikrarına işaret etmesi açısından kayda değer bir özelliktir.

Mezkûr kategorinin, anlam odaklı ve ayırt edici yapısal farklılıktan ayrıldığı temel nokta kullanılan lafızların büyük oranda benzer kalması ve değişimin küçük çaplı olmasıdır. Metnin genel yapısı veya anlamı üzerinde köklü bir dönüşüm yerine daha çok biçimsel bir oynama söz konusudur.

Kategorinin örneği olarak Katâde'nin önemli öğrencilerinden sayılan Ebû Avâne'den (ö. 176) nakledilen ve Tablo 3 de gösterilen şu iki metin zikredilebilir:

Tablo 3. Yaygın terkip ve lafız farklılığını gösteren rivayet lafızları

Rivayet Bölümleri	Müsedded Rivayeti ¹⁴⁸	Muhammed b. Mahbûb Rivayeti ¹⁴⁹
Katlığın başlangıcı ve şikâyet	بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، إِذْ جَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَحَطَّ الْمَطَرُ، فَأَدْعُ اللَّهَ أَنْ يَسْقِيَنَا	بَيْنَمَا النَّبِيُّ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَقَامَ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَسْقِيَنَا
Hiz. Peygamber'in dua etmesi	فَدَعَا، فَمَطَرْنَا	فَتَغَيَّمَتِ السَّمَاءُ وَمَطَرْنَا
Yağmurun başlangıcı ve sonucu	فَمَا كِدْنَا أَنْ نَصِلَ إِلَى مَنَازِلِنَا	حَتَّى مَا كَادَ الرَّجُلُ يَصِلُ إِلَى مَنْزِلِهِ
Yağmurun süresi	فَمَا زِلْنَا نَمُطِرُ إِلَى الْجُمُعَةِ الْمُقْبِلَةِ	فَلَمْ تَزَلْ تُمْطِرُ إِلَى الْجُمُعَةِ الْمُقْبِلَةِ
Yağmurun durması için talep	فَقَامَ ذَلِكَ الرَّجُلُ أَوْ غَيْرُهُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَصْرِفَهُ عَنَّا	فَقَامَ ذَلِكَ الرَّجُلُ أَوْ غَيْرُهُ، فَقَالَ: ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَصْرِفَهُ عَنَّا فَقَدْ غَرِقْنَا
Yağmurun durması için edilen dua	فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا	فَقَالَ: اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا
Dua sonrasında Medine'nin tasviri	فَلَقَدْ رَأَيْتُ السَّحَابَ يَقْطَعُ يَمِينًا وَشِمَالًا، يُمْطَرُونَ وَلَا يُمْطَرُ أَهْلُ الْمَدِينَةِ	فَجَعَلَ السَّحَابُ يَقْطَعُ حَوْلَ الْمَدِينَةِ وَلَا يُمْطَرُ أَهْلُ الْمَدِينَةِ

Bu iki rivayet arasındaki farklılıklar, metnin temel anlamının ve yapısının korunduğu cümle düzeyinde gerçekleşmiştir. Farklılıklar genellikle fiil çekimleri, kelime tercihi ve cümle yapısındaki varyasyonlarla sınırlıdır. Metinler genel olarak benzer kelimelerden oluşmakta, bazı kelime veya cümle ekleri bulunsun da bunlar ayırt edici bir unsur haline gelmemektedir. Ayrıca bu farklılıklar neredeyse her bir cümlede gözlemlenmekte ve metnin her yerine yayılmış bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu yönleriyle söz konusu rivayetler, yaygın terkip ve lafız için iyi bir örneklik teşkil etmektedir.

Sınırlı İfade Farklılığı: Bu tür farklılıklar, sabit bir metin yapısı ve içerik çerçevesinde, yalnızca belirli cümlelerde veya kelimelerde ortaya çıkan hem lafız hem de fiil çekimi gibi cümle yapısını içerebilen minimal müdahalelerdir. Söz konusu kategori, diğer farklılık türlerinden ayrılır çünkü değişiklikler sınırlı bir çerçevede gerçekleşir ve metinde oldukça az sayıda gözlemlenir. Ayrıca bu tür değişikliklerin mâna ile rivayeti temsil edip etmediği de tartışmalıdır. Nitekim nüsha farklılıkları, tashîf gibi dış etkenler, bu tür değişikliklerin temel sebebi olabilir. Bu

¹⁴⁸ Rivayet; Müsedded → Ebû Avâne → Katâde → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber isnadıyla nakledilir. Buhârî, “İstiskâ”, 7.

¹⁴⁹ Rivayet; Muhammed b. Mahbûb → Ebû Avâne → Katâde → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber isnadıyla nakledilir. Buhârî, “Duâ”, 24.

açından sınırlı ifade farklılıkları, metnin genel bütünlüğüne zarar vermeyen minimal düzeyde bir kategori olarak değerlendirilebilir.

Mezkûr kategori Müsedded'in, Hammâd b. Zeyd'den naklettiği rivayetlerle örneklendirilebilir.

Tablo 4. Sınırlı ifade farklılığını gösteren rivayet lafızları

Rivayet Bölümleri	Buhârî Rivayeti ¹⁵⁰	Ebû Dâvûd Rivayeti ¹⁵¹
Kıtlığın başlangıcı ve şikâyet	أَصَابَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ قَحْطٌ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ. فَبَيْنَمَا هُوَ يَخْطُبُ يَوْمَ جُمُعَةٍ إِذْ قَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتَ الْكُرَاعُ هَلَكْتَ الشَّاءُ فَادْعُ اللَّهَ يَسْقِينَا	أَصَابَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ قَحْطٌ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ. فَبَيْنَمَا هُوَ يَخْطُبُنَا يَوْمَ جُمُعَةٍ إِذْ قَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكَ الْكُرَاعُ، هَلَكَ الشَّاءُ، فَادْعُ اللَّهَ أَنْ يَسْقِينَا
Hizmet Peygamber'in dua etmesi	فَمَدَّ يَدَيْهِ وَدَعَا	فَمَدَّ يَدَيْهِ وَدَعَا
Yağmur öncesi gökyüzünün durumu	قَالَ أَنَسٌ وَإِنَّ السَّمَاءَ لَمِثْلُ الرَّجَاجَةِ	قَالَ أَنَسٌ وَإِنَّ السَّمَاءَ لَمِثْلُ الرَّجَاجَةِ
Yağmurun başlangıcı ve sonucu	فَهَاجَتْ رِيحٌ أَنْشَأَتْ سَحَابًا ثُمَّ اجْتَمَعَتْ ثُمَّ أَرْسَلَتْ السَّمَاءُ عِزَالِيهَا فَخَرَجْنَا نَخُوضُ الْمَاءَ حَتَّى أَتَيْنَا مَنَازِلَنَا	فَهَاجَتْ رِيحٌ ثُمَّ أَنْشَأَتْ سَحَابَةً ثُمَّ اجْتَمَعَتْ ثُمَّ أَرْسَلَتْ السَّمَاءُ عِزَالِيهَا فَخَرَجْنَا نَخُوضُ الْمَاءَ حَتَّى أَتَيْنَا مَنَازِلَنَا
Yağmurun süresi	فَلَمْ يَزَلِ الْمَطَرُ إِلَى الْجُمُعَةِ الْآخِرَى	فَلَمْ يَزَلِ الْمَطَرُ إِلَى الْجُمُعَةِ الْآخِرَى
Yağmurun durması için talep	فَقَامَ إِلَيْهِ ذَلِكَ الرَّجُلُ أَوْ غَيْرُهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ تَهْدِمَتِ الْبُيُوتُ فَادْعُ اللَّهَ يَحْبِسُهُ	فَقَامَ إِلَيْهِ ذَلِكَ الرَّجُلُ أَوْ غَيْرُهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ تَهْدِمَتِ الْبُيُوتُ فَادْعُ اللَّهَ أَنْ يَحْبِسَهُ
Yağmurun durması için edilen dua	فَتَبَسَّمَ ثُمَّ قَالَ حَوَالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا	فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ثُمَّ قَالَ حَوَالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا
Dua sonrasında Medine'nin tasviri	فَنَظَرْتُ إِلَى السَّحَابِ يَتَصَدَّعُ حَوْلَ الْمَدِينَةِ كَأَنَّهُ إِكْبِيلٌ	فَنَظَرْتُ إِلَى السَّحَابِ يَتَصَدَّعُ حَوْلَ الْمَدِينَةِ كَأَنَّهُ إِكْبِيلٌ

Bu iki rivayet arasındaki farklılıklar, metnin genel yapısını ve anlam bütünlüğünü koruyarak sınırlı kelime ve ifade değişiklikleriyle şekillenmiştir. Farklılıklar, belirli kelimelerde ve fiil çekimlerinde minimal düzeyde gerçekleşmiş olup metnin akışını veya temel mesajını etkilemeyecek niteliktedir. Değişiklikler, metnin sadece belirli noktalarında görüldüğü için yaygın bir farklılık oluşturmamakta aksine metnin bütünlüğünü koruyan küçük varyasyonlar olarak kalmaktadır.

¹⁵⁰ Rivayet; Müsedded → Hammâd b. Zeyd → Abdülazîz b. Suheyb → Enes b. Mâlik isnadıyla nakledilir. Buhârî, "Menâkıb", 24.

¹⁵¹ Rivayet; Müsedded → Hammâd b. Zeyd → Abdülazîz b. Suheyb → Enes b. Mâlik isnadıyla nakledilir. Ebû Dâvûd, "Sufû", 258.

Bu çalışma kapsamında oluşturulan kavramsal çerçeve, klasik literatürde yer alan ancak detaylandırılmayan, güncel literatürde ise daha çok teorik düzeyde ele alınan mânâ ile rivayet konusunun, rivayetlerden hareketle içeriğinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Söz konusu sınıflandırma, değişiklikleri yalnızca ziyâde, noksan, tebdîl, takdîm-te'hir gibi tek bir unsura indirgemek yerine farklılıkların birlikteliğine ve ilişkisine odaklanarak aynı zamanda farklılık türlerini de sınıflandırmaya dahil eden bir yapı sunmakta ve mânâ ile rivayetin metin üzerindeki etkisini daha anlaşılır hale getirmektedir. Ancak bu sınıflandırmayla ilgili dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus rivayet türü ile ilgilidir. Uzun ve olay anlatımı içeren rivayetler, râvilerin tasarruflarına daha açık olduğu için farklılıkların en fazla gözlemlendiği metinlerdir. Buna karşılık, kavli hadisler ve kısa metinli rivayetlerde, metnin daha kolay ezberlenebilmesi ve hafızada korunabilmesi nedeniyle bu farklılıklar daha sınırlı düzeydedir. Dolayısıyla bu sınıflandırma genel hatlarıyla kavli, fiili ve olay anlatımı içeren rivayet türlerinin hepsini kapsamakla birlikte farklılıkların görünürlüğü ve tespit edilmesi rivayet türüne göre değişkenlik gösterebilir.

Mânâ ile rivayeti farklılık kategorileri çerçevesinde ele almak bu olgunun tarihsel süreçte nasıl bir dönüşüm geçirdiğini anlamaya da katkı sağlayabilir. Hadis tarihinde belirli dönemlerde bazı farklılık türlerinin daha yoğun biçimde ortaya çıkıp çıkmadığı, râvilerin rivayet yöntemleri ile farklılık kategorileri arasında kurulabilecek bağlantılar bu çerçeve doğrultusunda değerlendirilebilir ve rivayet sürecindeki değişimlerin mânâ ile rivayete etkisi daha açık bir şekilde anlaşılabilir. Böylece mânâ ile rivayetin yalnızca bir aktarım biçimi olarak değil tarihsel bağlamıyla birlikte ele alınması da mümkün hâle gelecektir.

1.5. Mânâ ile Rivayet Olgusunun Tarihsel Gelişimi

Önceki bölümde ana hatları çizilen kavramsal çerçeveden hareketle, bu başlık altında mânâ ile rivayet olgusunun tarihî süreçte geçirdiği dönüşüm incelenecektir. Bu bağlamda özellikle, rivayet süreci içerisinde bu olgunun kapsamının nasıl bir daralma veya genişleme gösterdiği ve içeriğini şekillendiren etkenlerin neler olduğu değerlendirilecektir.

1.5.1. Örneklem Grubu ve Yöntem

Mâna ile rivayet olgusunun tarihsel süreç içerisindeki gelişimini teorik değerlendirmeler yerine doğrudan örnek rivayet kümeleri üzerinden somutlaştırmak üzere bu çalışmada belirli kriterlere göre örneklem seçimi yapılmıştır.

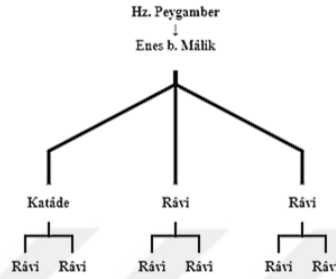
Mâna ile rivayetin tespiti, rivayetlerin karşılaştırılabilmesine bağlı olduğundan bu şartın sağlanabilmesi için tâbiîn tabakasından itibaren rivayetlerin çoklu isnad kümesi hüviyetinde olması tercih edilmiştir. Örneklemen belirlenmesinde ilk olarak Enes b. Mâlik'in öğrencileri içerisinde Katâde (ö. 117) ve Zührî'nin rivayetleri esas alınmıştır. Bu iki râvinin tercih edilme sebebi, kendilerinden sonraki tabakalarda çok sayıda râvilerinin (ashâbının) bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle gerek Katâde gerekse Zührî'nin rivayetleri, kendilerinden nakilde bulunan ve çoklu isnad kümeleri oluşturan geniş bir râvi kitlesi tarafından aktarılmıştır. Ayrıca Katâde'nin Basra'da, Zührî'nin ise Medine'de hadis tahsil etmiş olması¹⁵², rivayet pratiklerindeki coğrafi farklılıkların mâna ile rivayete olan etkisini değerlendirme imkânını artırmaktadır.

Rivayetlerin tespitinde ikinci aşama olarak söz konusu râvilerin Enes b. Mâlik'ten naklettikleri rivayetlerin, Katâde veya Zührî'nin yanı sıra en az iki râvi tarafından daha aktarılmış olması şart koşulmuştur. Başka bir ifadeyle Enes b. Mâlik'ten nakledilen rivayetlerin Katâde veya Zührî'nin yanında en az iki râvinin daha hadisi nakletmesi şartı aranmıştır. Böylelikle her bir rivayet en az üç farklı râvi tarafından nakledilmiş olacak rivayetler arasındaki farklılıkların hangi râviden kaynaklandığına dair mukayese imkânı güçlenecektir. Zira yalnızca iki râvi tarafından nakledilen hadislerin mukayesesi durumunda, lafız farklılıklarının hangi râviye ait olduğunu net biçimde tespit etmek son derece zordur.

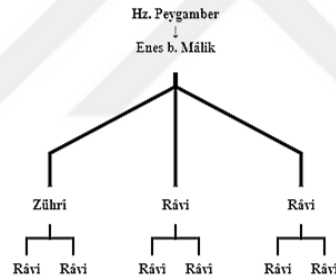
Üçüncü aşamada ise Enes b. Mâlik'ten nakilde bulunan bu üç ya da daha fazla râvinin her birinin, kendilerinden sonraki tabakalarda en az iki râvi tarafından rivayet edilmiş olması şart koşulmuştur. Nitekim bir râviden tek tarikle gelen

¹⁵² Zührî'nin, Enes b. Mâlik'ten rivayetleri her ikisinin de Şam'da bulunduğu ve Enes'in Haccâc'ı şikâyet etmek için oraya gittiği dönemde gerçekleşir. Burada vurgulanan husus rivayetlerin Şam'da vuku bulmasına rağmen Zührî'nin ilmî hayatının büyük bölümünü Medine'de geçirmesi sebebiyle ilmî ve kültürel nispetinin Medine'ye yapılmasıdır. Zührî'nin, Enes b. Mâlik'ten naklettiği rivayetlerinin Şam'da olmasına dair bk. Snobar, ahmad. “مدينة رواية لا مدينة فقه وعمل”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık, 2020), 1503.

rivayetlerin karşılaştırılması mümkün olmayacağından lafız farklılıklarının hangi râvide gerçekleştiğini tespit etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu şart, mânâ rivayetinin analizini güçlendiren temel kriterlerden biri olarak belirlenmiştir. Belirlenen örneklem kümesinde asgari rivayet koşunu sağlayan isnad şemaları Şekil 3 ve Şekil 4’te gösterilmektedir:



Şekil 3. Asgari şartı sağlayan isnad şeması örneği (Katâde)



Şekil 4. Asgari şartı sağlayan isnad şeması örneği (Zührî)

Bu bağlamda Katâde ve Zührî merkezli, yukarıda belirtilen kriterleri sağlayan altı rivayet tespit edilmiştir. Örnek rivayet kümesini belirlemek amacıyla öncelikle Katâde’nin Enes b. Mâlik’ten naklettiği rivayetler *Kütüb-i Sitte* kapsamında taranarak yukarıda belirlenen şartlara uygun rivayetler seçilmiştir. Aynı işlem daha sonra Zührî’nin Enes b. Mâlik’ten naklettiği rivayetler için gerçekleştirilmiştir. İlk tespit işlemi *Kütüb-i Sitte* özelinde yapılsa da rivayetlerin daha geniş bir perspektiften analiz edilmesi gerektiğinden her bir rivayetin isnad şeması çıkarılırken yalnızca *Kütüb-i Sitte* ile sınırlı kalınmamış rivayetlerin tüm isnadlarına ulaşabilmek amacıyla günümüze ulaşan temel hadis eserleri ve cüzler araştırmaya dâhil edilmiştir.

Rivayet örnekleminin oluşturulmasının ardından ikinci aşama olarak çalışma kapsamında incelenecek râvi örnekleminin belirlenmesi gelmektedir. Râvi örneklemini belirlenirken yukarıda belirtilen rivayet kümeleri esas alınarak, çoklu isnad kümelerinde yer alan medâr ve fer'î medâr râviler üzerinde yoğunlaşmıştır. Buna göre çalışmanın amacı ve yöntemi gereği rivayet zincirlerinde bulunan her râvi değil yalnızca rivayetler arası mukayeseye imkân tanıyan medâr ve fer'î medâr râviler incelemeye dâhil edilmiştir. Çünkü tek tarikli (ferd) rivayetlerde mâna ile rivayet durumunun ve râvi kaynaklı farklılıkların tespit edilmesi mümkün değildir.

Râvi örneklemini belirlendikten sonra karşılaşılan bir diğer problem râvilerin tabakasını belirlemektir.¹⁵³ Çalışmada İbn Hacer'in *Takrîbü't-Tehzîb* adlı eserinde kullandığı 12 tabaka esas alınmıştır. Söz konusu tabaka sistemi, râvilerin kimlerden hadis işittikleri ve kimlere hadis aktardıkları esas alınarak oluşturulmuş bir sınıflandırmadır. İbn Hacer, eserini özet hadis râvileri kaynağı olarak hazırlamak istediği için burada râvilerin hoca ve öğrencilerini detaylı şekilde zikretmez. Bunun yerine râvinin yaşadığı dönemi ve rivayet ağı içindeki konumunu gösterebilmek amacıyla on iki tabakadan oluşan bir sistem belirler. Söz konusu tabakalar, râvilerin sahâbe ile olan ilişkilerine, tâbiî ve etbâut-tâbiîn nesli içindeki konumlarına ve hadis öğrenim süreçlerine göre tasnif edilmiştir.¹⁵⁴ Söz konusu sistem, bazı tabakaların iç içe geçmesi ve periyotlarının belirsiz olması gibi dezavantajlar taşısa da daha dikkatli bir perspektif sunar. Özellikle vefat tarihleri nedeniyle aynı tabakada yer alması

¹⁵³ Muhaddisler tarafından râvileri bulundukları tabakalara göre tasnif eden birçok eser bulunur. (Tabakât literatürünün gelişimi ve hadis ilminde sağladığı faydalara dair bk. Emin Aşıkkutlu, "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/32 (2007), 5-18; Es'ad Sâlim Teyyim, *İlmü Tabakâti'l-muhaddisîn Ehemmiyyetihü ve Fevâidihî*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ty)) Bu eserlerin bazıları belli coğrafyaları esas alırken bir kısmı ise daha genel niteliklidir. Özellikle genel nitelikli eserlerde söz konusu tabakaların belirlenmesinde, râvinin doğum tarihi, ilim tahsiline erken ya da geç başlaması, kendisinden rivayette bulunduğu hocalarına göre isnadının âli ya da nâzil, vefatının erken ya da geç olması gibi hususlar belirleyici olur. (Es'ad Teyyim, *İlmü tabakât*, 132) Bahsi geçen tabakât literatürü içerisinde Zehebî ve İbn Hacer en meşhur olanlarıdır. Zehebî'nin *el-Muîn* adlı eserinde tesis ettiği tabaka düzeninde genel olarak vefat tarihlerinin aynı veya birbirine yakın olması esas alınmıştır. Nitekim müellif hicri üçüncü asra gelinceye kadar râvilerin akran olmalarını göz önünde bulundururken üçüncü asırdan itibaren yöntemini değiştirerek 20, 25, 30 yıllık periyotlarla 28 tabaka oluşturur. (Şemsüddîn ez-Zehebî, *el-Muîn fî tabakâti'l-muhaddisîn*, thk. Muhammed Saîd b. Besyûnî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 7-108; Aşıkkutlu, Tabaka Anlayışı, 16.) *Târihu'l-İslâm*'da ise tabakaların belirlenmesinde on yıllık dönemler esas alınır. (Aşıkkutlu, Tabaka Anlayışı, 17) Zehebî tarafından oluşturulan bu sistemin önemli avantajlarından biri tabakaların zamansal olarak iç içe girmemesidir. Bununla beraber aynı zamanda diliminde bulunan râvilerin ilim tahsiline erken başlamaları yahut daha erken dönemdeki hocalara ulaşmaları gibi hususlar konusunda dezavantajlıdır.

¹⁵⁴ Es'ad Teyyim, *İlmü tabakât*, 201-202.

beklenen Şu‘be- Saîd b. Ebî Arûbe veya Süfyân-ı Sevrî-Süfyân-ı Uyeyne gibi râvi örneklerinde, ilme başlama yaşı ve hocalarının durumu gibi etkenleri göz önünde bulundurması bu sistemin önemli bir avantajıdır. Söz konusu sebebe binaen çalışmada İbn Hacer’in tabaka sistemi esas alınarak örneklem kümesinde yer alan râviler bu düzene göre tabakaları ayrılmıştır. Her bir râvinin hadisleri tahammül ve edâ yöntemleri, ricâl, tabakât, suâlât ve hadis usulü kaynaklarından kapsamlı biçimde araştırılmıştır. Elde edilen biyografik veriler ışığında râvilerin rivayet üslupları ile örnek rivayet kümesi içerisinde ortaya çıkan lafız farklılıkları incelenmiş ve bu farklılıkların bir önceki başlıkta açıklanan kategorilerden hangisine tekabül ettiği tespit edilmiştir. Bu aşamada her bir râvinin örnek rivayet kümesinde naklettiği hadisin ayrıntılı biçimde verilmesi tercih edilmemiştir. Çünkü râvinin hem kendi tabakasından hem de öğrencileri nezdindeki farklılıklarının değerlendirilmesi, detaylı ve bütünlük içinde ele alınması gereken bir mesele olarak görülmüştür. Bu sebeple metin içinde hangi farklılığa karşılık geldiği belirtilmiş ilgili rivayetlerin ayrıntılı incelemesi ek dosyalarına bırakılmıştır. Söz konusu tercihin çalışmanın akışını koruma açısından da önemli olduğu düşünülmektedir zira bir râvi ele alınırken ona ait rivayetlerin öğrencilerdeki yansımalarına da temas edilmekte ardından her bir öğrenci bağlamında rivayetlerin tekrar ele alınması gerekmekteydi. Mezkûr durumda hem metin akışını bölünmekte hem de hacmi gereksiz şekilde artmaktaydı. Ayrıca rivayetlerin doğrudan değil belirlenen kategoriler üzerinden değerlendirilmesi râvilerin rivayet üslubu ile rivayet farklılıkları arasındaki ilişkinin daha açık biçimde kurulmasına imkân sağlamış böylece tarihsel süreçte rivayet pratiklerinin metin üzerindeki etkisi daha net bir şekilde ortaya konmuştur. Sonuç olarak bu bölümde mâna ile rivayet olgusunun tarihî seyri ve kapsamının, teorik açıklamaların ötesinde doğrudan uygulama ve örnek rivayet kümeleri aracılığıyla somutlaştırılması hedeflenmiştir.

1.5.2. Mana ile Rivayetin Dönemsel Seyri

Hadislerin nesilden nesile aktarımı, tarih boyunca hem rivayet yöntemleri hem de bu yöntemlerin şekillendirdiği metin yapıları bakımından çeşitli değişimlere sahne olmuştur. Bu değişim, sadece isnadların çoğalmasıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda hadis metinleri ve rivayet usullerinde de önemli farklılıkların ortaya

çıkmasına yol açmıştır. Söz konusu çerçevede mâna ile rivayet, hadis tarihinin erken dönemlerinden itibaren metin aktarımında gözlemlenen en dikkat çekici olgulardan biri olarak öne çıkar. Mâna ile rivayet olgusunun dönemsel seyrinin anlaşılabilmesi adına öncelikle hadis rivayetinin temel gelişim çizgisine kısaca temas edilecek ardından metinlerdeki farklılık türleriyle râvî tabakaları arasında kurulan ilişki çerçevesinde mâna ile rivayet üç dönem hâlinde incelenecektir.

Hadis rivayetinin sistematik hâle gelmesi, belirli bir tarihî süreç içerisinde gerçekleşir. Sahâbe ve büyük tâbiîn'in etkin olduğu yaklaşık olarak hicrî I. asrın sonlarına kadar devam eden tedvin öncesi dönemde hadislerin rivayeti genellikle günlük yaşam içerisinde meydana gelen olaylar ve sorulan sorulara bağlı olarak ihtiyaç doğrultusunda yahut pratik bir ihtiyaç olmadan da bazı sahâbîlerin hadis nakletmesi şeklinde gerçekleşmiştir.¹⁵⁵ Bu dönemin ilk üç çeyreğinde sahâbelerin daha etkin rol oynadığı ve yüzyılın sonuna doğru tâbiîn neslinin ağırlık kazandığı söylenebilirse de özellikle çalışmanın örneklemini olan Enes b. Mâlik'in son çeyrekte de yer aldığı belirtilmelidir.¹⁵⁶ Söz konusu dönem içerisinde rivayetin ihtiyaca yönelik ve yarı sistematik özelliklerinin yanında şifâhî- yazılı rivayet konusunun aktif bir şekilde tartışıldığı görülür. Bu dönem içerisinde hadisleri yazan sahâbe ve tâbiîn'in varlığı bilinmesine rağmen yazıma karşı olan râviler de bulunur.¹⁵⁷ Söz konusu husus râvilerin bireysel tercihleri yanında şehirlerin rivayet gelenekleriyle de doğrudan ilişkilidir.¹⁵⁸ Bahsi geçen konu çerçevesinde araştırma örnekleminin Enes b. Mâlik olmasından hareketle Basra'daki rivayet pratiklerine bakıldığında hem

¹⁵⁵ Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebü irâdi'l-hadîs* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 89-103; Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 49. Çalışma boyunca kullanılan “sistematik hadis rivayeti”, “yarı sistematik hadis rivayeti”, “ihtiyaca binaen hadis rivayeti” kavramları Bekir Kuzudişli'ye ait olup bahsi geçen çalışmalarda teorik çerçevesi açıklanmıştır.

¹⁵⁶ Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 41.

¹⁵⁷ Ahmet Yücel, “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1999), 91-121; Muhittin Düzenli, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hadislerin Yazım Serüveni* (Ankara: TDV Yayınları, 2024), 58-165.

¹⁵⁸ Hicri ikinci asırda farklı hadis merkezleri ve yazı karşısındaki gelenekleri için bk. Ömer Faruk Maden, *Hicri II. Asır Ehl-i Hadîs Halkaları (Basra Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 77-80, 105-107; Hatice Demirci, *Hicri İkinci Asırda Yemen'de Hadis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 87-88, 136-39; Adem Sari, *Hicri II. Asır Şam Bölgesinde Ehl-i Hadîs Halkaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 71-4; Rıdvan Talha Yücedağ, *2./8. Asır Medine Hadis Halkaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 198.

yazılı hem de şifâhî kültürün yer aldığı ve bu hususta yerleşik bir tavrın bulunmadığı söylenebilir.¹⁵⁹

Hicri I. asrın sonları ile II. asrın başlarından itibaren küçük tâbiîlerin çabaları sonucunda tedvîn faaliyetleri başlamış, hadislerin yazıyla kayıt altına alınması hızlanmıştır. Kesin sınırlarının belirlenmesi zor olsa da yaklaşık olarak hicri 1. asrın sonları ile 2. asrın başlarından itibaren tedvin faaliyetleri başlamış ve hadislerin yazılı olarak kayıt altına alınması hız kazanmıştır.¹⁶⁰ Tedvin öncesi döneme ait olan, sahâbelerin ihtiyaç odaklı rivayet etme biçimi, tedvinle birlikte azalarak yerine daha sistematik bir rivayet anlayışına bırakmıştır. Bu dönemde rivayet pratikleriyle ilgili öne çıkan hususlar ilk olarak hadis rivayetinin meclislere yahut daha küçük çaplı muhaddis evlerinde devam ettirilmesi dolayısıyla hadis nakletmek isteyen râvinin düzene dahil olarak halkada yerini almasıdır. İkinci olarak tedvinin etkisiyle bu dönemde yaşayan râvilerin kendisinden rivayette bulunduğu birçok hocası bulunmaktadır.¹⁶¹

Hicri 2. asırda görülen sistemli hadis rivayetinin izleri isnad zincirlerindeki genişleme ve yayılmalarda açık şekil bir şekilde takip edilebilir.¹⁶² Bununla beraber rivayet metinleri ve dolayısıyla mâna ile rivayet etkisi de bu açıdan takip edilmesi gereken önemli bir konudur. Çalışmada belirlenen örneklem kümesindeki hadis metinleri incelendiğinde mâna rivayetinin hicrî 3. asrın ilk çeyreğine kadar sürdüğü gözlemlenmektedir. Bu durum, hadis rivayetinin sistematik bir yapı kazanmasına rağmen mâna ile rivayetin tedvinle beraber son bulmayıp bir süre daha devam ettiği ve tedrîcî bir şekilde kapsamının daraldığını gösterir. Söz konusu durumun en önemli sebebi hadislerin meclislerde nakledilmesi ve yazının artan kullanımı sebebiyle rivayetin sistematik bir yapı kazanması ancak burada geçen sistematikliğin tekipleşme anlamına gelmediğidir. Daha net bir ifadeyle her ne kadar hadisler meclislerde naklediliyor olsa da râvilerin rivayetleri tahammül ve edâ süreçleri birbirinden farklıdır. Bunun daha ötesinde herhangi bir râvinin hadis rivayet usulü de

¹⁵⁹ Maden, Hicri II. Asır Ehl-i Hadîs Halkaları, 77-80, 105-107

¹⁶⁰ Mustafa Tatlı, *Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 231-34.

¹⁶¹ Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 103-104; Tedvinle ilgili olarak râvi tipolojilerindeki değişim için bk. Tatlı, *Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti*, 24-35.

¹⁶² Sistematik hadis rivayetinin etkisini, rivayet sigaları ve isnadda yer alan meçhul ve kadın râviler üzerinden takip eden çalışma için bk. Enes Topgöl, *İsnad Okumak; Hadis Tarihinin Anlaşılmasında İsnadın Rolü* (İstanbul: İFAV, 2022).

tekdüze bir seyirde olmayıp râvinin hocaları, bulunduğu bağlam, coğrafya ve ondan hadisi alan öğrencileri ve öğrencilerin rivayet usulleri gibi pek çok değişkenle bağlantılıdır. Bunun sonucu olarak da mâna ile rivayetin mahiyetindeki değişimle birlikte üçüncü asrın ilk çeyreğine kadar sürmesi makuldür. Ancak bu mâna rivayetinin her zaman aynı seyir ve kapsamda olduğu anlamına da gelmemektedir. Örnekleme kümesindeki rivayetlerin ve râvilerin rivayet üsluplarına dair bilgilerin bir arada değerlendirilmesi bahsi geçen sürecin daha somut bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Mâna ile rivayetin en kapsamlı olması beklenen dönemlerden biri sahâbe devridir. Özellikle klasik dönemde mâna ile rivayetten bahseden nakiller mânen rivayetin yaygınlığı ve kapsamı hakkında önemli ipuçları sunar. Ancak bu dönemle ilgili olarak rivayetlerin mukayesesi neticesinde hadisin tam metin ve lafızlarına dair kesin sonuçlara ulaşmak son derece zordur. Bunun birinci sebebi farklı sahâbeden nakledilen iki rivayet arasındaki lafız farklılığının tek nedeni mâna ile rivayet değildir. Özellikle bir olaya dayalı olmayan sözlü hadislerde (kavlî hadisler), Hz. Peygamber'in muhataplarının farklılığını gözeterek veya konunun önemine binaen bir sözü farklı zamanlarda, farklı lafızlarla söylemiş olma ihtimali vardır. Dolayısıyla iki sahâbe rivayetinin karşılaştırılması ancak aynı olayın anlatıldığı veya aynı olayın tekrar yaşanmasının mümkün olmadığı durumlarda anlamlıdır. İkinci olarak aynı olaya ait olduğu tespit edilen hadislerde bile mâna ile rivayetin ve rivayet eden râvinin tespiti başlığında değinilen sorunlar ortaya çıkar.¹⁶³ Zira hadisi sahâbeden nakleden râvi sayısının teke düşmesi durumunda, söz konusu metnin sahâbeye mi yoksa tâbiîye mi ait olduğu sorusu gündeme gelir. Birden çok râvi olduğunda ise isnatta bulunabilecek zayıf raviler veya farklılaşan lafızların kime ait olabileceğine dair bir dizi ihtimal oluşur. Burada kasıt hiçbir sahâbe metninin kendine aidiyetinin kesin olmaması gibi bir şüphencilik değildir. Ancak burada bahsedilen husus, lafız ve harf gibi çok daha minimal detaylardır. Yani metnin genel olarak ne anlattığı, mesajı veya yaklaşık rivayet lafızları gibi konularda bir problem yoktur. Ancak mâna ile rivayetin tam olarak kimden kaynaklandığını lafız, harf gibi küçük detaylarla tespit etmek, dahası bunu yeterli sayıda örnek üzerinden uygulamak ve yansıtmak bir tezin boyutlarını aşar. Bu sebeple çalışma, daha öncesinde de detaylandırıldığı şekilde

¹⁶³ Bahsi geçen sorunlar için bk. Bu tez, 45.

Enes b. Mâlik rivayetlerini örneklem olarak belirleyerek ondan nakledilen aktarım keyfiyetine odaklanmıştır. Söz konusu yaklaşım sahâbe dönemine dair özel bir perspektif sunmamaktadır. Ancak özellikle erken dönem tâbiîn devrindeki mâna ile rivayetin kapsam olarak sahâbe dönemine en yakın olduğu düşünülebilir.

1.5.2.1. Yoğun Metinsel Çeşitlilik Dönemi

Mâna ile rivayet uygulamasının metinler üzerindeki etkisinin en dinamik biçimde izlenebildiği bu dönem, örneklem kümesinde yer alan 3. ve 4. tabakadaki râvîleri kapsamaktadır.¹⁶⁴ İbn Hacer'in tabaka sistemine göre tâbiîn nesline tekabül eden bu gruplar, hadis metinlerinde bağlam, terkiib ve lafız bakımından en yoğun çeşitliliğin gözlemlendiği evreyi temsil eder.

Söz konusu merhalenin karakteristik özelliği, her bir tâbiîn râvi kümesinin, aktardıkları metinlerde kendine özgü yapısal ve lafzî karakterler sergilemesidir. Bu durum bir anlamda tâbiîn neslinin aktardıkları rivayetlerin genel çerçevesini belirlemesi şeklinde anlaşılabilir. Ancak burada tâbiîn râvinin rolünün yanında Enes b. Mâlik'in de her bir tâbiî râviye hadisi farklı şekillerde nakletme ihtimalinin olduğu da göz önünde bulundurulması gereken önemli bir unsurdur. Bahsi geçen durumlar sebebiyle -örnek rivayetlerde de görülebileceği üzere- iki tâbiînin rivayetlerinin mukayesesi sonucunda genel olarak anlam odaklı farklılığın olduğu görülebilir. Ancak özellikle birden fazla isnad zincirine sahip veya çok sayıda tek tarikli rivayetin bulunduğu ve lafız çeşitliliğinin yoğun olduğu durumlarda, tâbiî râviye ait metnin tam lafzını kesin olarak belirlemek zorlaşır. Bu durumda metnin yalnızca genel bir çerçevesi çizilebilmektedir.

Tâbiîn râvinin kendi rivayet kümesi yani öğrencilerinden nakledilen metinlerin mukayesesinde ise anlam odaklı ve ayırt edici yapısal farklılıklar gözlemlenebilir. Bununla birlikte lafız birliğinin en çok sağlandığı durumlarda dahi yaygın terkîb ve lafız farklılığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle, tâbiî bir râviye ait

¹⁶⁴ İbn Hacer tarafından tesis edilen düzende tâbiîn dönemi; 2. 3. 4. ve 5. tabakalardan oluşmaktadır. Bunlardan önceki 1. tabakada Hz. Peygamber'i görmüş ve ondan hadis işitmiş olan sahâbe, 2. tabakada ise büyük tâbiîlerden yer alır. Es'ad Teyyim'in açıklamasına göre ikinci tabaka Hz. Peygamber döneminde Müslüman olmuş ancak onu görme imkânı bulamamış muhadramûn ile sahâbe çocukları ve sahâbeden doğrudan hadis işitmiş tâbiîlerden oluşmaktadır. İkinci tabakanın en küçük râvileri Hz. Osman'ın zamanında hadis işitmiştir.¹⁶⁴ (Es'ad Teyyim, *İlmü Tabakât*, 203.) Örneklem kümesinde yer alan en büyük râviler 3. tabakadan başlamaktadır.

rivayet kümesinin lafızlarının tamamen aynı olduğu veya çok az değişime sahip sınırlı ifade farklılığına rastlanmamıştır. Bu sebeple Yoğun Metinsel Çeşitlilik Dönemi bağlam, lafız ve terkiib düzeyinde belirgin bir sabitleşmenin henüz oluşmadığı aksine esnekliğin ve çeşitliliğin hâkim olduğu bir aşama olarak değerlendirilmektedir. İnceleme, mâna ile rivayetin en yoğun şekilde görüldüğü 3. tabaka râvîleriyle başlamaktadır. Ancak 3. tabakada yer alan râvîlere geçmeden önce Enes b. Mâlik'in rivayet usulüne değinmek yerinde olacaktır.

Hiz. Peygamber'in Medine'ye hicreti sırasında on yaşında olan Enes b. Mâlik, dokuz yıl boyunca kesintisiz bir şekilde onun hizmetinde bulunmuş ve bu sebeple "Hâdimü'n-Nebî" (Nebî'nin hizmetkârı) lakabıyla anılmıştır.¹⁶⁵ Peygamber ile geçirdiği bu uzun süre ve yakın hizmet, onun hadis rivayetindeki konumunu derinden etkilemiştir. Nitekim rivayetlerinde, Hiz. Peygamber'le yaşadığı olaylara ve kişisel anılarına dayanan aktarımların yoğunluğu dikkat çeker.¹⁶⁶ Sahâbenin genç neslinden olması ona aynı zamanda Ebû Bekir ve Ömer gibi büyük sahâbîlerden de hadis öğrenme imkânı tanımıştır. Ayrıca Enes'in (r.a.), bazı rivayetlerde aradaki sahâbîyi anmaksızın hadisi doğrudan Hiz. Peygamber'e isnad ettiği bilinmektedir. Bu durum "Size naklettiğimiz her hadisi doğrudan Hiz. Peygamber'den işitmiş değiliz. Bir kısmını da ashâbından işittik. Fakat biz, birbirine yalan isnat etmeyen bir topluluğuz" sözlerinden de anlaşılmaktadır.¹⁶⁷ Bahsi geçen hususun mâna ile rivayet açısından önemi, hadisin sonraki nesle ulaşmadan önce birden fazla kez mânasıyla rivayet edilmiş olma ihtimalinin artmasıdır.

Enes b. Mâlik'in hadisleri tahammül süreciyle ilgili öne çıkan bir iddia, onun hadisleri yazdığı ve ardından Hiz. Peygamber'e kontrol ettirdiği (arz ettiği) yönündedir. Nitekim Hübeyra b. Abdurrahman'dan (ö. ?) nakledilen bir rivayete göre kendisinden çok sayıda hadis talep edildiğinde Enes b. Mâlik bir tomar evrak çıkararak "Bunlar, Hiz. Peygamber'den dinleyip yazdığım ve sonra da kendisine arz ettiğim/okuduğum hadislerdir" demiştir.¹⁶⁸ Bu rivayete dayanarak Muhammed Hamidullah ve Mustafa A'zamî gibi bazı çağdaş araştırmacılar, Enes b. Mâlik'i, Hiz.

¹⁶⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/325-6.

¹⁶⁶ Hatıra ve hadis rivayetine dair bk. Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 183-92.

¹⁶⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/166; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 385.

¹⁶⁸ Fesevî, *el-Ma'rife*, 2/823; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlim*, 228-30; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 1/407.

Peygamber döneminde hadisleri yazıya geçiren ve sahîfe sahibi olan sahâbîler arasında saymıştır.¹⁶⁹ Ancak bu rivayetin isnadları incelendiğinde ciddi sorunlar barındırdığı görülür. Öncelikle olayı aktaran Hübeyra b. Abdurrahman hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. İbn Hibbân, Şamlı olduğunu ve Enes b. Mâlik'ten rivayetleri olduğunu kaydeder.¹⁷⁰ Günümüze ulaşan temel hadis eserlerinde Hübeyra'dan nakledilen 2 hadis bulunmakta olup her ikisi de Enes b. Mâlik'ten değildir.¹⁷¹ Bunun yanında söz konusu rivayetin bazı tariklerinde Hübeyra ile Enes arasında kimliği belirsiz bir kişinin (رجل) daha yer alması, olayın asıl tanığının Hübeyra olmayabileceğine işaret etmektedir.¹⁷²

Rivayetin medâr râvisi olan Utbe b. Ebî Hakîm (ö. 147) ise hadis otoritelerinin genel kanısına göre zayıf ve hata yapan biridir.¹⁷³ Dolayısıyla Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber hayatta iken hadisler yazdığı daha sonra bunları arz ettiğini ifade eden rivayet isnadı açısından çeşitli sorunlar barındırmaktadır. Nitekim rivayete yer veren Zehebî de sahih olmadığını (بعيد عن صحة) ifade eder.¹⁷⁴

Öte yandan Hz. Ebû Bekir'in, Enes b. Mâlik'i Bahreyn'e zekât memuru olarak gönderdiği esnada zekât miktarlarıyla ilgili bir mektup gönderdiği ve içerisinde Hz. Peygamber'in konu hakkındaki hadisinin yer aldığı kaydedilmektedir. Bu rivayet Enes b. Mâlik'in torunu Sümâme b. Abdullah (ö. 110'dan sonra) isnadıyla da hadis eserlerinde yer bulur.¹⁷⁵ Ayrıca Harre olayında Enes b. Mâlik'in aile fertlerinden çok sayıda kişiyi kaybetmesi sebebiyle Zeyd b. Erkam (ö. 68) tarafından gönderilen taziye mektubu ve içerisinde yer alan hadis Nadr b. Enes tarafından nakledilmiştir.¹⁷⁶ Enes b. Mâlik'in hadis tahammülü ve yazılı kaynakları bağlamında zikredilen bir diğer rivayet ise İtbân b. Mâlik'ten naklettiği rivayettir. Rivayette İtbân'ın gözünde meydana gelen bir hastalıktan dolayı mescide giderek namaz

¹⁶⁹ Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife i Hemmam ibn Münebbih*, trc. Kemal Kuşcu (İstanbul: Bahar Yayınları, 1967), 38; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, trc. Hulusi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 48-9; Fahri Hoşab, "Sahâbî Sahîfelerinin Lâfzen Rivâyet Açısından Değeri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/2 (Aralık, 2018), 98.

¹⁷⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/511.

¹⁷¹ Bezzâr, *el-Müsned*, 10/99; Dârekutnî, *Sünen*, 1/292.

¹⁷² Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlim*, 228.

¹⁷³ İbn Hacer, *Tehzîbü't- Tehzîb*, 7/94.

¹⁷⁴ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 3/28.

¹⁷⁵ Buhârî, "Zekât", 32.

¹⁷⁶ Bekir Kuzudişli, *Aile İsnadları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 98.

kılamadığı ve evinde kılması için Hz. Peygamber’i evine davet etmesi ve sonrasında yaşananlar anlatılır.¹⁷⁷ Rivayetin bazı tariklerinde Enes b. Mâlik’in hadisi beğendiği ve yanında bulunan oğluna hadisi yazmasını söylediği yer almaktadır.¹⁷⁸ Dolayısıyla bu rivayet Enes b. Mâlik’in doğrudan Hz. Peygamber’den dinlediği yahut kendisinin yazdığı bir hadis olmayıp İtbân’dan (r.a.) dinlediği ve oğluna yazmasını söylediği bir rivayettir.

Hadis nakletme üslubuna bakıldığında ise ekseriyetle Basra ile Vasıt arasında bulunan Zaviye bölgesinde¹⁷⁹ yer alan ve kaynaklarda “kasr” olarak anılan büyük konağında gerçekleştiği görülmektedir. Nitekim Sâbit el-Bünânî, Abdülazîz b. Süheyb ve Katâde gibi Enes b. Mâlik’in önde gelen öğrencilerinin bu evde bir araya geldiklerini ve dolayısıyla çok sayıda kişinin katılımıyla gerçekleşen meclislerin bulunduğunu gösteren birçok rivayet nakledilmektedir. Bu meclislerde Enes b. Mâlik’in “Size Resûlullah’tan işittiğim bir hadisi nakledeceğim” diyerek ihtiyaç ya da soru olmaksızın hadis naklinde bulunduğu görülür.¹⁸⁰ Öte yandan yakın öğrencileri dışında şefaathadisi gibi dönemin güncel tartışmalarıyla ilgili hadisleri işitmek¹⁸¹ yahut yevmü’ş-şekk gibi o an içinde bulundukları sorular hakkında bilgi sahibi olmak¹⁸² ya da Resûlullah devrindeki uygulamalara dair şahitlik elde etmek isteyenler de Enes’e yönelmişlerdir. Nitekim Ebû Lubeyd’in beraberindekilerle yarışan atları izlemeleri daha sonra mürâhane (at yarışına ödül koyma) hakkında sormak üzere Enes b. Mâlik’in konağına gittiklerini anlatan rivayet,¹⁸³ hadis rivayet usulünün hem kendiliğinden hem de yöneltilen sorular üzerine gerçekleştiğini göstermektedir. Bu sebeple onun rivayet usulü “yarı sistematik hadis rivayeti” olarak nitelendirilmiştir.¹⁸⁴

¹⁷⁷ Buhârî, “İstîtâbetü’l- mürteddîn”, 8; Müslim, “İman”, 10.

¹⁷⁸ İbnü’l- Mübârek, *Müsnedü İbni’l- Mübârek*, 142; Müslim, “İman”, 10; Nesâî, *Amelü’l- yevm ve’l- leyle*, 594; Ebû Ya’la‘, *el-Müsned*, 3/74; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Takyîdül- İlim*, thk. Ebû Hemmâm Muhammed b. Ali (Riyad: Mektebetü’r- Rüşd, 2020), 228.

¹⁷⁹ Zâviye bölgesi hakkındaki açıklama için bk. Yakût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l- büldân*, 3/128. Söz konusu eserde Enes b. Mâlik’in kasrının Medine yakınlarındaki zâviye bölgesinde yer aldığı ifade edilse de birçok rivayette Basra yakınında olduğu açık bir şekilde tasrih edilir. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/528.

¹⁸⁰ Söz konusu rivayetler ve yorumu için bk. Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 49-51.

¹⁸¹ Buhârî, “Tevhîd”, 36.

¹⁸² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/322.

¹⁸³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/528.

¹⁸⁴ Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 48-51.

Enes b. Mâlik'in farklı zaman, mekân ve çeşitli vesilelerle konağı dışında hadis naklettiği de bilinmektedir. Nitekim Mekhûl eş-Şâmî'nin mescitte kalkarak Enes b. Mâlik'e soru sorduğunu ifade etmesi¹⁸⁵, bir cuma namazında iki direk arasında namaz kılmak zorunda kaldıktan sonra Hz. Peygamber zamanında bundan sakındıklarını dile getirmesi¹⁸⁶, Kufe'ye gittiğinde “Bize Hz. Peygamber'den işittiğim bir hadis naklet” denilerek rivayette bulunmasını istemesi¹⁸⁷ bu duruma örnek teşkil etmektedir.

Enes b. Mâlik'in rivayet usulüyle ilgili güncel literatürde vurgulanan bir diğer husus yazı konusundaki teşvikidir.¹⁸⁸ Nitekim bu minvalde oğullarına hadisleri öğrenmelerini ve yazmalarını emrettiği kaydedilen ve senedi hasen kabul edilen bir rivayet mevcuttur.¹⁸⁹ Her ne kadar söz konusu nakilde Enes b. Mâlik'in hadislerin yazılması konusunda teşviki net bir şekilde görülse de rivayetin daha özel bir bağlamda anlaşılması mümkündür. Nitekim başka bir nakilde, çocuklarının kendisine “Neden bize de yabancılara anlattığın gibi hadis rivayet etmiyorsun?” diye sitem ettikleri, Enes'in ise “çok hadis nakleden hata yapar” diyerek bu talebi geri çevirdiği görülür. Bu durumdan hareketle bahsi geçen çocuklarını çok sayıda hadis nakli için ehil görmediği anlaşılabılır.¹⁹⁰ Dolayısıyla Enes b. Mâlik'in oğullarına hadis yazımı konusundaki teşviki çocuklarının hadis rivayetindeki ehliyetleri bağlamında değerlendirilebilir. Zira onun diğer öğrencilerine yönelik benzer bir yazma teşvikine rastlanmamıştır. Son olarak güncel literatürde sıkça vurgulanan ve Enes b. Mâlik'ten nakledilen “Biz hadisleri yazmayanın ilmini saymazdık” naklinin¹⁹¹ ise senedinde yer alan kezzâb ve meçhul râviler sebebiyle kullanılmaya elverişli olmadığı belirtilmelidir.¹⁹²

Sonuç olarak Enes b. Mâlik'in hadis nakil pratiği, rivayet metotlarının henüz sistemli bir yapıya kavuşmadığı ve hafızanın ön planda olduğu erken dönemin doğal

¹⁸⁵ Fesevî, *el-Ma'rife*, 2/428;

¹⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/148.

¹⁸⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/321.

¹⁸⁸ A'zamî, *Hadis Edebiyatı*, 48.

¹⁸⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlim*, 231. (Rivayetin isnadına dair değerlendirme için bk. Muhakkikin notu)

¹⁹⁰ Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 49-50.

¹⁹¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlim*, 231.

¹⁹² Senedindeki râviler ve değerlendirmesi için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlim*, 231. (Muhakkikin notu)

yapısını yansıtır. Bu esnek yapı içerisinde onun, evinde bir ilim meclisi ortamı oluşturarak hem kendisine yöneltilen sorular üzerine hem de bizzat kendiliğinden hadis aktarması rivayet faaliyetinin yarı sistematik ve çeşitlilik arz eden karakterini ortaya koyar. Mezkûr çerçevenin ardından, Enes b. Mâlik'in hadislerini nakleden öğrencilerinin rivayet üsluplarına ve bu rivayet metinlerinde görülen farklılıklara geçmek yerinde olacaktır.

1.5.2.1.1. Üçüncü Tabakada Yer Alan Râviler

Bu tabakadaki râviler, yüzlerce sahâbeden hadis işitmiş ve rivayet geleneğinde önemli bir yere sahip kimselerdir. Genellikle Hz. Muâviye döneminde hadis işittikleri ve Hz. Ömer'in hilafetinin sonlarında doğdukları kabul edilir. Vefat tarihleri ise genel itibarıyla 80-110 yılları arasındadır.¹⁹³ Bu dönemde hadis rivayeti yarı sistematik bir yapıya geçmiş ve rivayetlerin büyük oranda mescitlerde ve ilim halkalarında aktarılmaya başladığı görülmüştür. Tedvîn sürecinin başlamış olmasına rağmen yazının henüz rivayetlerin temel unsuru hâline gelmediği ancak destekleyici bir araç olarak giderek daha fazla kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hadislerin büyük ölçüde şifâhî rivayetle nakledildiği ancak yazılı kayıtların da zaman zaman başvurulmuş bir kaynak hâline geldiği söylenebilir.

Bu tabakada örneklem râvi kümesi içinde Hasan Basrî ve Sâlim b. Ebî Ca'd (ö. 99) yer almaktadır. Her iki isim de rivayet yöntemleri ve mâna ile rivayet konusundaki eğilimleri açısından dikkate değerdir.

Hasan Basrî'nin hadis tahammül yöntemi konusunda kesin yargılara varmak zor olmakla birlikte onun genellikle şifâhî rivayet yöntemini benimsediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bazı yazılı kaynaklara sahip olduğu da rivayetlerde belirtilmektedir. Nitekim Câbir b. Abdullah'a ait bir sahîfenin kendisine getirildiği ve buradan rivayette bulunduğu bilinmektedir.¹⁹⁴ Ayrıca talebelerinin aktardığı bazı bilgileri nereden öğrendiğini sorması üzerine "Edindiğim bir nüshadan" şeklinde cevap verdiği kaydedilir.¹⁹⁵ Süleymân b. Kays el-Yeşkûrî'ye (ö. 73) ait kitabın, Hasan Basrî, Katâde ve Mutarri'f'e (ö. 95) okunduğu ve her birinin bu kitabı kaynak

¹⁹³ Es'ad Teyyim, *İlmü Tabakât*, 203-4.

¹⁹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 354.

¹⁹⁵ Fesevî, *Marife*, 2/45.

olarak hadis rivayet ettiği aktarılmaktadır.¹⁹⁶ Yine Hasan'ın, kendisiyle görüşmediği Semüre b. Cündeb'in (ö. 60) sahîfesini elde ettiği ve bunu öğrencilerine gösterdiği belirtilmektedir.¹⁹⁷

Hasan Basrî'nin bazı nüshalara sahip olması dışında kitapları olduğundan da bahsedilir. Nitekim kendisinin "Bizim sürekli gözden geçirdiğimiz kitaplarımız vardır" şeklindeki sözü¹⁹⁸, Humeyd et-Tavîl'in (ö. 143/760), Hasan'ın kitaplarını istinsah edip geri iade ettiğini haber vermesi kitaplarının bulunduğunu teyit eden verilerdir. Ancak mezkûr bilgilerin bu kitapların mahiyetine ve rivayet sürecindeki işlevine dair kesin bir çıkarım yapmaya yetmeyeceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Hasan Basrî'nin hadisleri mâna ile rivayet ettiği yönündeki bilgiler, onun rivayet yöntemi açısından en çok vurgulanan hususlardan biridir. Hişâm Destuvâi (ö. 153), Hasan'ın bir hadisi bir gün rivayet edip ertesi gün tekrar ettiğinde, bazı ekleme veya eksiltmeler yaptığını ancak mânâyı koruduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁹ Benzer şekilde, Mübârek b. Fadâle, mânada isabet ettiği sürece Hasan Basrî'nin takdîm ve te'hir yapmasında bir sakınca görmediğini nakletmektedir.²⁰⁰ Rebi' b. Subeyh²⁰¹ (ö. 160) ve Umeyr²⁰² (ö.?) Hasan Basrî'nin "mânada isabet ettiğin zaman bu sana yeter" dediğini aktarmaktadırlar.²⁰³

Örnek rivayet kümesi içerisinde Hasan Basri tarafından nakledilen iki rivayet yer alır. Bunlardan ilki, bir bedevinin gelerek Hz. Peygamber'e kıyametin vaktini sormasıdır. Mezkûr rivayet, iki çoklu ve bir tekli isnad kümesinden oluşur. Söz konusu rivayetten hareketle Hasan Basrî'nin naklettiği metin hakkında fikir sahibi olunması son derece zordur. Nitekim çoklu isnad kümelerinin her birinde rivayetin tam yahut muhtasar şekilde nakledilmesi hususunda birlik sağlanamamıştır. Bu sebeple Hasan Basrî'nin öğrencilerinin tabakasında da mâna ile rivayetin etkisinin sürdüğü düşünülebilir. Nitekim rivayet lafızları arasındaki farklılıklar yaygın terkip

¹⁹⁶ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 354.

¹⁹⁷ Fesevî, *Marife*, 3/11.

¹⁹⁸ Yahyâ b. Maîn, *Târîh*, (İbn Muhriz Rivayeti), 2/27.

¹⁹⁹ Ramehürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 551-2.

²⁰⁰ Hatîb Bağdâdî, *Kifâye*, 207.

²⁰¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/248-9.

²⁰² Bu râvinin kim olduğu tespit edilmedi. Hasan Basrî'de rivayette bulunanlar arasında bu isimde bir râvi bulunmadığı gibi rivayeti Umeyr'den alan râvi Beşîr b. Talhâ'nın hocaları arasında Umeyr adında bir râvi yoktur.

²⁰³ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li 'ahlâkı'r-râvî*, 2/32.

ve lafız farklılığı ile ayırt edici yapısal farklılığı barındırmaktadır. Aynı tabakada yer alan diğer tâbiîler ile Hasan Basrî kümesindeki rivayetler arasında anlam odaklı farklılığın olduğu söylenebilir. İçkinin haram kılınmasını anlatan bir diğer rivayette ise iki tek tarikten oluşan bir isnad yapısı var olup metinler arasında yapısal farklılık bulunmaktadır. Ancak söz konusu isnadların her birinin tek tarikli oluşu var olan farklılığın ne derece Hasan Basrî ile ilişkilendirilebileceği konusunda ciddi problemler oluşturur.

3. tabakada yer alan bir diğer râvi Sâlim b. Ebî Ca'd (ö. 99)'dır. Kûfeli sika bir râvi olduğu belirtilen Sâlim ile ilgili en dikkat çekici hususlardan biri hadisleri yazmasıdır. Mansûr b. Mu'temir'in (ö. 132), İbrahim en-Nehaî'ye "Niye Sâlim'in hadisleri seninkilerden daha tam?" diye sorduğunda Nehaî, Sâlim'in yazıp kendisinin yazmadığı cevabını vermiştir.²⁰⁴ Ancak bu durum Sâlim'in her zaman yazılı metinden rivayet ettiği anlamına gelmemektedir. Hatta eğer hadisleri doğrudan kitabından okuyarak nakletseydi onun daha eksiksiz rivayet etme sebebi zaten açık olurdu ve böyle bir soru sorulmazdı. Ancak bu durum yine de rivayet üslubunda etkili olmuştur. Nitekim Mansûr b. Mu'temir'den nakledilen bir diğer rivayette Sâlim'in hadis rivayet ederken çok fazla rivayette bulunduğu, buna karşılık İbrahim en-Nehaî'nin kesin ifadelerle rivayette bulunduğu belirtilmiş, Nehaî bu durumu Sâlim'in rivayetleri yazı ile kayıt altına aldığını almasıyla açıklamıştır.²⁰⁵

Örnek rivayet kümesi içerisinde Hz. Peygamber'e bir kişinin gelerek kıyametin vaktini sorduğunu içeren hadis Sâlim tarafından da nakledilir. Bir çoklu bir tekli isnad kümesi şeklinde nakledilen rivayetin metninde yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur. Ayrıca çoklu isnad kümesinin medârı Mansûr b. Mu'temir'den nakledilen iki rivayet kümesi içerisinde de yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur. Bu durum Sâlim'in naklettiği metnin tam lafızlarını tespit etmeyi zorlaştırdığı gibi öğrencileri tabakasında da mâna ile rivayetin sürdüğünü düşündürmektedir. Ancak Sâlim'in hadisleri kayıt altına almasının, en azından olay örgüsünü daha istikrarlı bir biçimde muhafaza etmeye katkı sağladığı söylenebilir. Söz konusu rivayette Sâlim rivayetleri ile Enes b. Mâlik'ten nakledilen diğer rivayet metinleri arasında ise anlam odaklı farklılık bulunur.

²⁰⁴ Mizzî, *Tehzîbül, Kemâl*, 10/132.

²⁰⁵ Zehebi, *Siyer*, 5/109.

Üçüncü tabakada yer alan râvilerin hadis tahammül ve edâ yöntemleri, yazının hadis rivayetindeki rolünü gösterir. Her iki râvinin de kitaplara sahip olduğuna dair veriler bulunmakla birlikte bu kitapların rivayet sürecindeki işlevi konusunda kesin bir yargıya varmak güçtür. Örnek rivayetlerin incelenmesi yazılı kaynakların varlığının metinlerde tam bir standardizasyon sağlamadığını göstermektedir. Hasan Basrî'nin mâna ile rivayeti benimsediğine dair güçlü veriler bulunmakla birlikte rivayetler arasındaki lafız değişimlerinin hangi aşamada ve kimler tarafından gerçekleştirildiğini kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Öte yandan Sâlim b. Ebî Ca'd'ın hadisleri yazıya geçirdiğine dair bulgular, onun rivayetlerinde olay örgüsünün daha bütünlüklü bir şekilde korunmasına katkı sağlamış gibi görünmektedir. Ancak bu durum, lafız farklılıklarının tamamen ortadan kalktığını anlamına da gelmez.

3. tabakada yer alan râviler ve rivayetlerinde görülen farklılık türleri Tablo 5'te gösterilmektedir.

Tablo 5. 3. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri

Râvinin Adı	Naklettiği Hadisler	Kendi Tabakasındaki Farklılık	Öğrencileri Tabakasındaki Farklılık
Hasan Basrî	Kıyamet vakti İçki Yasağı	Anlam Odaklı Anlam Odaklı	Ayırt Edici Yapısal Yapısal Farklılık
Salim b. Ebî Ca'd	Kıyamet vakti	Anlam Odaklı	Yaygın terkip ve lafız

1.5.2.1.2. Dördüncü Tabakada Yer Alan Râviler

İbn Hacer tarafından orta tâbiîleri takip edenler olarak açıklanan dördüncü tabaka, sahâbenin yanında büyük tâbiîlerden hadis alan râvilerden oluşmaktadır. Es'ad Teyyim mezkur tabakayı kendi içerisinde üç kısma ayırır. Bu tabakanın en büyükleri olarak isimlendirilebilecek ilk grubun çoğunluğu Hz. Osman'ın hilafetinde doğmuş h.115-130 arasında vefat etmişlerdir. Bu tabakanın orta grubu ise on civarında sahâbeyle görüşen ve rivayetlerinin çoğunluğu 75-95 yılları arasında vefat eden tâbiîlerden rivayette bulunan Zührî, Sâbit el-Bünânî gibi râvilerden oluşur. En küçük tabakada yer alan râviler ise Katâde gibi bir ya da iki sahâbeyle görüşme

imkanına sahip olmuştur. Bu gruptaki râvilerin rivayetlerinin çoğu 80-110 arasında vefat eden tâbiîlerdendir.²⁰⁶

Dördüncü tabakadaki râviler, hadis rivayetinin sistematikleşmeye başladığı dönemde yaşamışlardır. Örnekleme kümesinde Katâde (ö. 117), Zührî (ö. 124), Sâbit el-Bünânî (ö. 127), Abdülazîz b. Süheyb (ö. 130) ve Süleyman b. Tarhân et-Teymî (ö. 143) yer almaktadır.

Hafıza Esaslı Rivayet Usulü

Katâde ve Abdülazîz b. Süheyb, hadis rivayet sürecinde ortak yönleri bulunan iki râvidir. Her iki râvinin de âmâ olmaları sebebiyle hadis tahammül ve edâ yöntemlerinin benzerlik göstermesi muhtemeldir.

Basra hadis mektebinin öne çıkan isimlerinden biri olup Hasan Basrî'nin öğrencisi olmakla bilinen Katâde'nin, Enes b. Mâlik'in hadislerini nakletme konusunda kendi müstakil halkasına sahip olduğu anlaşılmaktadır.²⁰⁷ Terâcim eserlerinde doğuştan âmâ bir râvi olan Katâde'nin hadislerin tahammül ve edâsı esnasında titiz davranmasına dikkat çekilir. Nitekim Matar el-Varrak (ö. 125) hadis alış şekliyle ilgili hadisi kaparcasına aldığını ve bir hadis işittiğinde ezberleyinceye kadar derin bir heyecan ve çaba içerisinde olduğu vurgular.²⁰⁸ Ayrıca Katâde'nin muhtemelen ezberleme sürecini kolaylaştırmak adına bir mecliste az sayıda hadis aldığı bilinmektedir. Nitekim bu konuyla ilgili olarak “Kim ilmi toptan alırsa toptan kaybeder. Biz bir ya da iki hadis alırdık” dediği nakledilir.²⁰⁹

Katâde, hadisleri nakletme üslubu açısından, rivayet lafızlarına olan sadakatiyle öne çıkar. Bu bağlamda, Bekir b. Abdullah'ın “Kim hadisi işittiği gibi nakleden birini görmek isterse Katâde'ye baksın”²¹⁰ sözü onun rivayet anlayışını en iyi şekilde özetlemektedir. Ayrıca bir adamın İbn Sîrîn'e gelerek rüyasında bir güvercinin inci yuttuğunu ve onu olduğu gibi çıkardığını anlatması üzerine İbn Sîrîn'in “Bu Katâde'dir, insanların en hafızıdır”²¹¹ şeklindeki yorumu, onun hadisleri aktarırken lafızlara gösterdiği itinanın anlaşılması açısından önemlidir.

²⁰⁶ Es'ad Teyyim, *İlmü Tabakât*, 204.

²⁰⁷ Maden, Hicri II. Asır Hadis Halkaları, 89.

²⁰⁸ Fesevî, *Ma'rîfe*, 2/282.

²⁰⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/498.

²¹⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/180.

²¹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2/315.

Katâde'nin bir meclise sahip olduğu ve âmâ olmasından kaynaklı hafızasından aktardığı bilinse de öğrencilerinin alış üslubu farklılık gösterir. Özellikle Ebû Hilâl'in, Katâde'ye "Senden işittiğimiz hadisleri yazalım mı?" sorusu üzerine "Bu hususta seni engelleyen nedir?" cevabını vermesinden hareketle yazı konusunda serbestliğin olduğu düşünülebilir.²¹² Yine Katâde, kendisinden bir hadisi yazmak isteyen Cerîr b. Hâzım'ı (ö. 170) "Hadislerimi eksiksiz alan Saîd b. Ebû Arûbe'ye (ö. 156) git, ondan yazdır ve bana getir" diyerek yönlendirmiş, ardından getirilen nüshayı kontrol edip ederek küçük düzeltmelerde bulunmuştur.²¹³ Hişâm b. Abdullah'ın (ö. ?) "Bazen Katâde'nin yanından bir hadisin yarısını öğrenmiş olarak dönerdik. Bize hadisi anlatır, biz de ezberlemeye çalışırdık. Onun yarısını ezberler, ertesi gün geri dönerek diğer yarısını ezberlerdik." sözü ise hafızaya dayanan öğrencilerinin olduğu göstermesi açısından da önemlidir.²¹⁴ Başka bir rivayette ise Hişâm ed-Destuvâî, Katâde'nin meclisiyle ilgili "Katâde'nin yanında oturur ve ondan hadis dinlerdik. O kalktığında ise birbirimizden (hadisleri) alırdık" demektedir.²¹⁵ Bahsi geçen hususlar, Katâde'nin öğrencilerinin ondan rivayet noktasında çeşitli tahammül yöntemleri kullandığını gösterir.

Katâde'den nakledilen rivayetler incelendiğinde hadis metinlerinde belirgin farklılıklar gözlemlenmektedir.²¹⁶ Bir bedevinin Hz. Peygamber'e kuraklıktan şikâyet etmesi ve ardından gerçekleşen olayları aktardığı yağmur duası rivayeti, Katâde'den dört çoklu isnad kümesi şeklinde aktarılmıştır. Ebû Avâne, Hemmâm ve Şeybân'ın (ö. 164) rivayetleri birbiriyle mukayese edildiğinde anlam odaklı farklılıklar gözlemlenirken, İbn Ebî Arûbe'nin rivayeti diğerlerinden ayrışarak ayırt edici bir yapısal farklılık oluşturmaktadır. Bu durum, Katâde'nin asıl lafzını tespit etmeyi zorlaştırmakta ancak buna rağmen onun aynı tabakadaki diğer râvilerle arasında anlam odaklı bir farklılık olduğu görülmektedir. Benzer şekilde, bir adamın kıyametin vaktini sorması üzerine Hz. Peygamber'in verdiği cevabı içeren "Ahiret için ne hazırladın?" hadisi, Hemmâm, Hişâm ve Şu'be (ö. 160) tarafından çoklu

²¹² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/507.

²¹³ Fesevî, *Ma'rîfe*, 2/89.

²¹⁴ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 1/235.

²¹⁵ Ebû Zûr'a, *Târîhu Ebî Zûr'a*, 469.

²¹⁶ Bu çalışmanın örneklem kümesinde yer almamasına karşın, Katâde'nin Enes b. Mâlik'ten rivayet ettiği Uraniyyûn hadisinin de mânen nakledildiğine dair bir analiz için bk. Kızıl, *Müşterek Râvî*, 379.

isnad kümeleriyle nakledilmiştir. Bu isnad kümeleri arasında ayırt edici yapısal farklılıklar bulunmakta olup, rivayet metinleri arasında belirgin farklılıklar gözlemlenmektedir. Bu durum, rivayetin farklı aktarım biçimlerine açık olduğunu ve metinlerin sabit bir lafızla korunmadığını göstermektedir. İçkinin haram kılınmasına dair rivayet, Hişâm ed-Destuvâî, Saîd b. Ebî Arûbe, Amr b. Haris (ö. 147) ve Ma‘mer tarafından çoklu isnad kümeleri şeklinde aktarılmıştır. Hişâm ve Saîd’in rivayetlerinde yaygın terkipve lafız farklılığı gözlemlenirken, diğer iki isnad kümesinde ayırt edici yapısal farklılıklar tespit edilmiştir. Katâde’nin rivayetleri Enes b. Mâlik’ten hadisi aktaran diğer râvilerin metinleriyle karşılaştırıldığında anlam odaklı farklılıklar barındırdığını ortaya koymaktadır. Son olarak Abdurrahman b. Avf’ın evlenmesi ve Hz. Peygamber’in ona mehir olarak ne verdiğini sormasını konu edinen mehir rivayeti, Haccâc, Şu‘be ve Ebû Avâne tarafından çoklu isnad kümeleriyle; Saîd tarafından ise tek tarikli bir isnad kümesiyle aktarılmıştır. Bu kümeler arasında ayırt edici yapısal farklılıklar bulunmakta olup Katâde’nin rivayetleri ile aynı tabakadaki diğer râviler arasında da belirgin bir yapısal farklılık olabileceği görülmektedir. Katâde, hadis rivayetinde lafızlara riayetiyle bilinen râvi olarak tanınmasına rağmen rivayetlerinin öğrencileri tarafından farklı üsluplarla nakledilmiş olması metinler arasındaki çeşitliliğin temel sebeplerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu durum, sadece Katâde’nin rivayet metodu ile değil aynı zamanda öğrencilerinin hadisleri aktarma biçimiyle de yakından ilişkilidir. Tüm bu bulgular, Katâde’nin hadisleri aktarırken lafızlara gösterdiği titizliğe rağmen metinlerinde farklılıkların gözlemlendiğini ortaya koymaktadır.

Katâde ile benzer şekilde âmâ bir râvi olan Abdülazîz b. Süheyb de bu tabakada yer almaktadır. Ancak onun hadis rivayetindeki rolü, Katâde kadar merkezi bir konumda değildir.²¹⁷ Abdülazîz b. Süheyb hakkında zikredilenler onun müstakil ve devamlı bir hadis halkasının olmadığı izlenimini uyandırmakla birlikte hadis tahammül ve edâ yöntemleri hakkında da doğrudan bilgi bulunmamaktadır. Rivayet metinlerde yer alan bazı ifadelerden hareketle onun da diğer râviler gibi Enes b.

²¹⁷ Abdülazîz b. Süheyb’in meclisi ve ashabının olduğuna dair bilgilerin eksikliği bu şekilde düşünmeye itmiştir. Ancak bu Abdülazîz’in rivayetlerinin sıhhatiyle ilgili bir durum değildir. Nitekim Şu‘be; Abdülazîz b. Süheyb’in, Enes b. Mâlik’ten naklettiği rivayetlerde Katâde’den daha iyi olduğunu ifade eder. Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 18/147.

Mâlik'in evinde hadis işittiği ve yakın bir ilişkiye sahip oldukları anlaşılabilir.²¹⁸ Abdülazîz'in âmâ bir râvi olması hadis tahammül ve edâ usulünün büyük oranda hafızaya dayalı olduğunu düşündürür. Ancak bu durumun rivayet farklılıklarına ne derece yansıdığı konusunda bir şey söylemek zordur.

Örnek rivayet kümesi içerisinde Abdülazîz b. Süheyb tarafından nakledilen beş rivayet bulunur. Bunlardan mehir miktarıyla ilgili olan rivayet sadece Şu'be tarafından aktarıldığı için Abdülazîz metni hakkında yorum yapma imkanı bulunmaz. İçkinin haram kılınmasını anlatan hadis ise İsmail b. Uleyye çoklu isnad grubu ile bir tek tarikli isnaddan oluşur. İki rivayet arasında anlam odaklı farklılığın olduğu gözlemlenebilir. Hz. Peygamber'e kuraklıktan şikâyet edilmesi ve devamında gelişen olayları içeren rivayet ise Hammâd b. Zeyd çoklu isnad kümesi ve bir tek tarikli rivayetten oluşur. İki rivayet metni arasında bir önceki rivayete benzer şekilde anlam odaklı farklılık yer alır. Hicab ayetini nüzul sebebini anlatan hadis ise Şu'be ve Abdülvâris b. Saîd (ö. 179) çoklu isnad kümeleri ile aktarılır. Ancak Şu'be rivayeti üçüncü tabakada çoklu isnad kümesi hüviyetine ulaşabilmiştir. Bununla birlikte Abdülvâris b. Saîd rivayetlerinde oldukça uzun bir olay anlatısı varken Şu'be metinleri son derece muhtasardır. Bu durumdan hareketle her iki gruba ait metinlerde ayırt edici yapısal farklılığın olduğu düşünülebilir.

Söz konusu veriler hem Katâde'nin hem de Abdülazîz b. Süheyb'in rivayetlerinde benzer düzeyde metinsel farklılıklar gözlemlendiğini ancak Abdülazîz'in rivayetlerinde farklı lafız kullanımının daha belirgin olduğunu ortaya koymaktadır. Mezkûr durumda Katâde'nin lafızlar konusunda gösterdiği hassasiyetin katkısının olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte rivayetteki farklılıkların yalnızca râvilerin rivayet üsluplarıyla değil aynı zamanda öğrencilerinin hadisleri aktarma yöntemleriyle de ilişkili olabileceğini göstermektedir.

Yazı ve Hafıza Birliğine Dayanan Rivayet Usulü

Zührî ve Süleyman b. Tarhân et-Teymî (ö. 143), hadis tahammül ve edâ süreçlerinde yazılı kaynakları kullanmaları aynı zamanda hafızanın da etkili olmasıyla öne çıkan iki isimdir. Her iki râvinin de rivayetlerinde yazılı metinlerden zaman zaman destek aldıklarına dair önemli veriler yer alır. Bununla beraber rivayetin edâsı ve meclislerinde kullandıkları yöntemle farklılaşırlar.

²¹⁸ Bu konudaki rivayet ve yorum için bk. Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 50-1.

Hadisleri alma ve nakletme yöntemleri incelendiğinde Zührî'nin başlangıçta hadisleri yazmaya sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim İmam Mâlik ile arasında geçen bir diyalog, onun hadis tahammülü sırasında yazıyı doğrudan kullanmadığını ortaya koyar.²¹⁹ İkrime'nin aktardığına göre İbn Şihâb, A'rec'in (ö. 117) derslerine katılır ancak hadisleri yazmazdı. Rivayetin uzun olması halinde ise A'rec'in yazı için kullandığı kâğıtlara not almış daha sonra bunları imha etmiştir.²²⁰ Yine Zührî'nin "Kalbime hiçbir şeyi emanet etmedim ki onu unutmuş olayım" demesinden hareketle hafızasının gücü ve hadis tahammül yönteminin büyük oranda hafızaya dayandığı düşünülebilir.²²¹ Zührî'nin "Biz, ilmin yazıya geçirilmesini hoş karşılamazdık. Ancak şu emirler bizi zorladı. Bunun üzerine artık hiçbir Müslümanı bundan menetmememiz gerektiğine kanaat getirdik" şeklindeki ifadesi yazıya karşı başlangıçtaki tutumunun zamanla değiştiğini göstermektedir.²²² Ancak söz konusu değişimin Zührî'nin rivayet yöntemini ne derece değiştirdiği yani Zührî'nin rivayetlerinde ne derece kitaplarına döndüğü yahut söz konusu yazılı metinlerin ne derece mütedavil olduğu net değildir. Özellikle Zührî ve akranı diğer râvilerin bahsi geçen yazılı kayıtlardan bahsetmemeleri bu metinlerin rivayet sürecinde aktif şekilde kullanılmaması yahut etkisinin son derece sınırlı olması şeklinde okunabilir.²²³

Zührî'nin meclisinde hadis rivayetinin nasıl gerçekleştiği konusunda da önemli veriler bulunmaktadır. Bu minvalde öğrencilerinin hadisleri hızla ezberlemesini istediği, tekrar etmekten hoşlanmadığı ve "Hadisi tekrar etmek kayayı taşımaktan daha zordur" dediği bilinmektedir.²²⁴ Kıraat ve sema arasında bir fark görmediğini ve her ikisinin de eşit olduğunu söyleyen Zührî'nin genel olarak kıraat/arz metodunu tercih ettiği anlaşılmaktadır.²²⁵ Nitekim Yahyâ ve Mâlik'in, Zührî'den işittikleri hadislerinin arz olduğu Mâlik'in sesi güzel olduğu için okuduğu

²¹⁹ Mâlik şöyle dedi: "İbn Şihâb bize uzun bir hadis rivayet etti. Ben ona, 'Tekrar eder misin? Senin de üzerine tekrar edilmesini sevdiğin olmaz mıydı?' dedim." O da "Hayır" diye cevap verdi. Bunun üzerine ben, "Peki, yazıyor muydun?" diye sordum. O, "Hayır" dedi. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/221.

²²⁰ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 7/50.

²²¹ Fesevî, *el-Ma'rîfe*, 1/625.

²²² Hatîb Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlim*, 107.

²²³ Konuyu detaylı şekilde inceleyen bir araştırma için bk. Ahmad Snobar, "Merhaletü't-tedvîni'r-resmî", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Aralık 2021), 195-225.

²²⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/221.

²²⁵ Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, *Târîh*, 415.

ve diğerlerinin dinlediği kaydedilmiştir.²²⁶ Zührî'nin mâna ile rivayete yaklaşımı konusundaki nakiller ise ihtilaflıdır. Bir taraftan, “Eğer mânayı doğru aktardıysan bir sakınca yoktur” diyerek mâna ile rivayeti mümkün görürken diğer taraftan “Hz. Peygamber'in sözlerini size ulaştığı şekliyle aktarın” diyerek lafza bağlı kalınmasını istemektedir.²²⁷ Zührî'nin yaklaşımı bir yana söz konusu rivayetler mâna ile rivayetin hala gündemde olan bir mevzu olduğuna işaret etmesi açısından önemlidir.

Örnekleme kümesinde yer alan ve Zühri tarafından nakledilen hadislerin metinlerinde ise bir dizi farklılık gözlemlenir. Bir kişinin gelerek Hz. Peygamber'e kıyametin vaktini sormasını içeren hadis Süfyân b. Uyeyne ile Ma'mer tarafından çoklu isnad kümeleri ve iki tekli isnadla nakledilmiştir. Süfyân'ın rivayetlerinde daha muhtasar bir yapı göze çarpmaktadır. Bu özelliğiyle diğer rivayetlerle arasında ayırt edici yapısal farklılık bulunur. Gerek tekli gerek Ma'mer metinlerinin birbiriyle mukayesesi sonucunda yaygın terkip ve lafız farklılığının olduğu görülür. Bir diğer hadis hicab ayetinin nazil oluşu hakkındadır. Söz konusu rivayet Ukayl (ö. 142), Sâlih b. Keysân (ö. 130'dan sonra) ve Yûnûs b. Yezîd (ö. 159) çoklu isnad kümeleriyle nakledilmekte ancak Yunus haricindeki isnadlar ikinci ve üçüncü tabakadan sonra çoklu isnad kümesi hüviyetine kavuşmaktadır. Rivayet kümeleri arasından Yûnûs ve Ukayl rivayetleri daha benzer olup aralarında yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunurken Sâlih b. Keysân rivayeti anlam odaklı olması yönüyle ayrıştır. Enes b. Mâlik'ten rivayet eden diğer râviler ile Zührî rivayetleri arasında da anlam odaklı farklılık bulunur. Kavli hadis olan ve Hz. Peygamber'in birçok nehyini içeren hadis ise dört çoklu isnad grubu ve yedi tek tarikli rivayet zincirinden teşekkül eder. Çoklu isnad kümeleriyle nakledilen rivayetler ayırt edici farklılığa sahipken tek tarikli isnad metinlerinde yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur.

Süleyman b. Tarhân ise Zührî gibi hadisleri yazıya geçirmiş ancak hadis nakli sırasında yazıyı doğrudan kullanmamış bir râvidir. Ahmed b. Hanbel, Süleymân b. Tarhân'ın, Enes b. Mâlik'ten naklettiği 14 hadisi ihbâr sigasıyla nakletmediğini söyleyerek bunun sebebini asıl nüshasının kaybolmasıyla olmasıyla açıklar.²²⁸ Söz konusu hadisler dışında Süleyman'ın rivayet üslubunun kitaplarından okumak olmadığı, kitaplarına tereddüte düştüğünde başvurduğu söylenebilir. Nitekim Üsâme

²²⁶ Fesevî, *Ma'rîfe*, 3/158.

²²⁷ İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr* (es-Sifru's-sâlis), 2/252.

²²⁸ Zehebî, *Siyer*, 6/199.

b. Zeyd'in, Hz. Peygamber'in kendisini ve Hasan'ı sevdiğini ifade eden hadisini naklettikten sonra "Bu hadisi uzun süredir rivayet ediyordum ancak doğruluğundan emin olmak istedim ve onu yazılı halde bende buldum" şeklindeki ifadesi, onun hadisleri yazılı olarak muhafaza ettiğini ve gerektiğinde kontrol ettiğini göstermektedir.²²⁹ Süleyman b. Tarhân'ın hadisin edâsı sırasında son derece titiz davranarak kim olursa olsun bir mecliste yalnızca beş hadis naklettiği kaydedilmektedir. Hatta râvilerden biri sormak amacıyla hadisi tekrar ettiğinde dahi bunu beş hadis hakkından biri olarak kabul ettiği bildirilir. Ayrıca Yahyâ b. Saîd, hadisi ezberlemek için tekrar ettiğini ve bu durumda bile Süleyman et-Teymî'nin bunu bir hadis olarak saydığını aktarır. Bununla birlikte Süleyman'ın meclisinde tahdis esnasında hadis yazılmasına izin verilmediği belirtilmektedir.²³⁰

Süleyman b. Tarhân tarafından aktarılan örnek hadisler incelendiğinde, içkinin haram kılınmasına dair rivayetin Mansûr b. Mu'temir, İbnü'l-Mübârek ve İsmail b. Uleyye tarafından çoklu isnad kümesiyle ve beş tek tarikli isnadla nakledildiği görülmektedir. Hem çoklu hem de tekli isnad metinleri karşılaştırıldığında yaygın terkip ve lafız farklılığı gözlenir. Süleyman b. Tarhân, kendi tabakasındaki râvilerle kıyaslandığında ise anlam odaklı/yaygın terkip ve lafız farklılıklarının görüldüğü söylenebilir. Bir diğer hadis ise Hz. Peygamber'in bazı nehiylerini içeren kavî bir rivayettir. Bu hadis Süleyman'dan üç tek tarikli isnad ile nakledilmiş olup bu rivayetler arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı tespit edilmiştir.

Zührî ve Süleyman b. Tarhân'ın rivayet usullerinde yazının dahil olduğu bilinmekle birlikte özellikle meclislerinde yani rivayetin edâsı esnasında farklılaşırlar. Zührî, kıraat/arz yöntemini benimseyerek hadislerin okunarak nakledilmesine izin vermiş öğrencilerinin de bu yöntemi kullanmasına imkân tanımıştır. Buna karşılık Süleyman b. Tarhân, öğrencilerinin derste yazı kullanmalarına izin vermemiştir. Her iki râvinin de yazılı kaynaklara sahip olması, rivayet edilen metinlerin standart hâle gelmesini tam olarak sağlamamıştır. Örnek rivayet kümesi özelinde incelendiğinde gerek Zührî gerekse Süleyman b. Tarhân'ın rivayetlerinde metinsel farklılıklar gözlemlenmektedir. Öte yandan ilgili rivayetler

²²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah Rivayeti), 3/82.

²³⁰ Zehebî, *Siyer*, 6/198.

çerçevesinde Süleyman b. Tarhân'ın bir derste yalnızca beş hadis nakletmesinin, öğrencilerin metinleri arasındaki ihtilafların daha az olmasına katkı sağladığı söylenebilir.

Bu tabakanın son râvisi Sâbit el-Bünânî (ö. 127) ise Enes b. Mâlik'in en önemli öğrencilerinden biri olarak öne çıkmasına rağmen hadisleri nasıl tahammül ettiği ve nasıl naklettiğine dair doğrudan bir bilgi bulunmamaktadır. Bu konuda tespit edilen tek bilgi Süleymân el-Yeşkûrî'nin sahifesinin Sâbit, Katâde, Hasan Basrî ve Mutarrîf'e okunması, Sâbit dışındakilerin sahifenin tamamını rivayet edip Sâbit el-Bünânî'nin yalnızca bir hadis rivayet etmesidir.²³¹ Bu durum onun sahifeden rivayete sıcak bakmaması şeklinde yorumlanabilir. Şu'be'nin, Ebü'l- Mehzem'i (ö. 122), Sâbit el-Bünânî'nin meclisinde gördüğünü²³² söylemesinden hareketle Sâbit'in de hadis naklettiği bir meclisi olduğu çıkarımı yapılsa da onun halkasının, Basra'daki diğer önemli ilim halkalarından olan İbn Sîrîn ve Hasan el-Basrî'nin halkalarına benzemediği ve hatta tam anlamıyla bir ilim halkası olup olmadığı konusunda tereddütler bulunduğu ileri sürülmüştür.²³³

Örnek rivayet kümesinde içerisinde Sâbit tarafından nakledilen dört rivayet bulunur. İçkinin haram kılınışını anlatan rivayette Sâbit tarikleri Hammâd b. Zeyd (ö. 179) ve Yûnûs b. Ubeyd (ö. 139) çoklu isnad kümelerinden oluşur. Her iki kümenin kendi içerisinde farklılıkları vardır. Hammâd b. Zeyd kümesinde genel itibariyle yaygın terkip ve lafız farklılığı yer alırken Yûnûs b. Ubeyd rivayetlerinde ayırt edici yapısal farklılık bulunur. Bu durum kesin olarak Sâbit el-Bünânî'ye nispet edilebilecek bir metnin bulunmadığını ortaya koyduğu gibi öğrencilerinin tabakasında da mâna rivayetinin aktif şekilde devam ettiğini gösterir. Sâbit el-Bünânî ile aynı tabakada bulunan diğer râvilerle arasında ise anlam odaklı farklılık bulunur.

Bir bedevinin gelerek Hz. Peygamber'e kıyamet zamanını sormasını içeren rivayet ise Hammâd b. Zeyd, Hammâd b. Seleme (ö. 167) isnad grupları ile tek tarikli bir isnad zincirinden oluşur. Her iki Hammâd kümesindeki rivayetler de kendi içlerinde birtakım farklılık barındırırlar. Bununla beraber iki kümenin mukayesesi ise aralarında anlam odaklı farklılık olduğunu ortaya koyar. Sâbit tarafından nakledilen bir diğer hadis Hz. Peygamber'e kuraklıktan şikâyet ederek yağmur duası talebinde

²³¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Kifâye*, 354.

²³² Yahyâ b. Maîn, *et-Târih* (Dûri Rivayeti), 3/339.

²³³ Maden, Hicri II. Asır Hadis Halkaları, 117.

bulunmaları ve akabinde gelişenleri anlatır. Son derece geniş bir isnad kümesine sahip olan hadis Sâbit'ten; Hammâd b. Seleme, Şu'be, Ubeydullah b. Ömer (ö. 144) ve Süleyman b. Muğîra (ö. 165) çoklu isnad kümeleri şeklinde aktarılır. Her bir kümenin kendi içerisinde çeşitli düzeyde farklılıklar bulunmakla beraber bir bütün olarak mukayese edildiklerinde Şu'be rivayetlerinin muhtasar olmasından dolayı ayırt edici yapısal farklılık ve diğer kümelerin ise anlam odaklı farklılığa sahip olduğu gözlemlenebilir. Sâbit rivayetinin kendi tabakasındaki râvilerle ise anlam odaklı farklılık bulunur.

Hicab ayetinin esbâb-ı nüzulüne yer veren rivayet ise Süleyman b. Muğîra ve Hammâd b. Zeyd çoklu isnad kümelerinden oluşur. Biri muhtasar biri oldukça uzun bir yapıya sahip olan metinler arasında ayırt edici yapısal farklılık gözlemlenebilir.

Abdurrahman b. Avf'ın evlenmesi ve mehir olarak bir çekirdek ağırlığında altın verdiğinin zikredildiği rivayet, Hammâd b. Zeyd, Hammâd b. Seleme, Ümâre b. Zâzân (ö. 169) ve Ma'mer çoklu isnad kümelerinden oluşur. Her bir kümenin kendi içerisinde çeşitli şekillerde farklılıklar olmakla beraber genel olarak mukayese edildiklerinde Hammâd b. Zeyd ve Ma'mer tariklerinin muhtasar olmaları yönünden diğer iki isnad grubundan ayrıştıkları ancak anlam odaklı farklılığa sahip oldukları söylenebilir. Hammâd b. Seleme ve Ümâre b. Zâzân kümelerinde ise daha uzun bir olay anlatısı yer almakla beraber yine aralarında anlam odaklı farklılığın olduğu gözlemlenebilir.

Sâbit el-Bünânî'nin örnek rivayet kümesi incelendiğinde rivayetlerinde belirgin bir lafzî istikrarın bulunmadığı ve metinler arasında çeşitli düzeylerde farklılıklar olduğu gözlemlenmektedir. Ancak bu farklılıkların doğrudan Sâbit'ten mi yoksa ondan rivayet eden râvilerden mi kaynaklandığı konusunda kesin bir sonuca ulaşmak zordur.

4. Tabakada yer alan râviler ve rivayetlerinde görülen farklılık türleri Tablo 6'da gösterilmektedir.

Tablo 6. 4. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri

Râvinin Adı	Naklettiği Hadisler	Kendi Tabakasındaki Farklılık	Öğrencileri Tabakasındaki Farklılık
Katâde	Yağmur duası	Anlam Odaklı	Anlam Odaklı ve Ayırt Edici Yapısal
	Kıyamet vakti	Anlam Odaklı	Ayırt Edici Yapısal
	İçki yasağı	Anlam Odaklı	Yaygın terkip ve lafız, ayırt edici yapısal
Zührî	Mehir miktarı	Anlam Odaklı	Ayırt edici yapısal
	Kıyamet vakti	Anlam Odaklı	Ayırt edici yapısal, yaygın terkip ve lafız
	Hicab ayeti	Anlam Odaklı	Anlam odaklı, yaygın terkip ve lafız
Sâbit el-Bünânî	Haset etmeyin		Ayırt edici, yaygın terkip ve lafız
	İçki yasağı	Anlam Odaklı	Ayırt edici yapısal, yaygın terkip ve lafız
	Kıyamet vakti	Anlam Odaklı	Anlam odaklı, ayırt edici yapısal
Abdülazîz b. Süheyb	Hicab ayeti	Anlam Odaklı	Ayırt edici yapısal
	Mehir miktarı	Anlam Odaklı	Anlam odaklı, ayırt edici yapısal
	İçki yasağı	Anlam Odaklı	Anlam odaklı
Süleyman b. Tarhân	Yağmur duası	Anlam Odaklı	Anlam odaklı
	Hicab ayeti	Anlam Odaklı	Ayırt edici yapısal
	İçki yasağı	Anlam odaklı	Yaygın terkip ve lafız
Süleyman b. Tarhân	Haset etmeyin	Anlam odaklı	Yaygın terkip ve lafız

1.5.2.2. Kısmi Metinsel İstikrar Dönemi

Mana ile rivayet uygulamasının tarihsel sürecindeki bir sonraki aşama olan kısmi metinsel istikrar dönemi, önceki dönemin yoğun değişkenliğinden belirgin bir ayrışma gösterir. Bu dönem, İbn Hacer'in tabaka tasnifine göre tâbiîn neslinin beşinci tabakasını ve etbâu't-tâbiîn tabakasından altıncı, yedinci, sekizinci ve dokuzuncu tabakaları içine almaktadır. Dönemin “kısmi istikrar” olarak nitelendirilmesinin temel nedeni bazı râvi ve rivayetlerde sınırlı ifade farklılığına ulaşılsa da lafzî mutabakatın henüz yaygın bir standart haline gelmemiş olmasıdır. Ancak önceki dönemde baskın olan anlam odaklı farklılık bu aşamada yerini yaygın terkip ve lafız farklılığına bırakır. Aynı zamanda beşinci tabakadan dokuzuncu

tabakaya kadar ilerledikçe metinlerde artan bir istikrar eğilimi gözlemlenir. Beşinci tabakada, rivayet kümelerinin birçoğunda yaygın terkip ve lafız farklılığının baskın bir desen olması 3. ve 4. tabakadan ayrıştığını gösterir. Etbâu't-tâbiîn tabakalarında (6., 7., 8. ve 9. tabakalar) ise ravilerin kendilerinden nakleden öğrencilerinin rivayetleri arasında genel olarak anlam odaklı farklılıkların azaldığı fark edilir. Bunun yerine rivayetin özelliğine göre yaygın terkip ve lafız farklılığı ile ayırt edici yapısal farklılıklar gözlemlenir. Ayrıca özellikle kitaptan okuma veya hocadan imla ile hadis alma gibi rivayet yöntemlerinin kullanıldığı durumlarda sınırlı ifade farklılıklarının görülmesi bu dönemle ilgili öne çıkan özelliklerdendir.

Özetle kısmi metinsel istikrar dönemi, rivayetlerin aktarımında yazının ve belirli edâ usullerinin daha etkin hale gelmesiyle birlikte lafzî ve terkiбі istikrara doğru önemli adımların atıldığı bir geçiş evresidir.²³⁴ Özellikle 9. tabakaya doğru lafzî istikrar eğiliminde artış görülür. Ancak söz konusu istikrar dönemin genelinde henüz tam anlamıyla yaygınlaşmamış olup râvilerin ve öğrencilerinin farklı rivayet yöntemleri nedeniyle çeşitlilikler hala belirgin bir yer tutmaktadır.

Bu genel çerçeveden sonra kısmi metinsel istikrar döneminin ilk halkasını teşkil eden beşinci tabakadaki râvilerin ve rivayetlerinin detaylı incelemesine geçilebilir.

1.5.2.2.1. Beşinci. Tabaka Yer Alan Râviler

Beşinci tabaka, hadis rivayet geleneğinde sahâbe ile bağlantısı giderek azalan ve büyük ölçüde tâbiîn rivayetlerine dayalı olarak hadis nakleden râvileri kapsamaktadır. Bu tabakadaki râvilerin bir kısmı sahâbe ile sınırlı ölçüde görüşmüş ve onlardan az hadis rivayet etmişken bir kısmı ise sahâbeyi görmüş olmakla birlikte rivayetlerinin büyük çoğunluğunu tâbiîlerden almayı tercih etmiştir. Bu durum önceki tabaka ile beşinci tabakayı kesin çizgilerle ayırmayı zorlaştırmaktadır. Nitekim Es'ad Teyyim de bu iki tabaka arasındaki geçişin belirsiz olduğunu vurgulayarak bu tabakayı ikiye ayırmaktadır: İlk grupta az sayıda sahâbe görüp

²³⁴ Zehebî kendi taksimine göre 4. tabakanın nihayete ermesinden sonra yaptığı değerlendirmede daha önce tedvin edilmeye başlanan ilmin bu dönemden sonra yaygınlaştığını, kitapların çoğaldığını ve onlara itimatın arttığı daha öncesinde ise asl olanın hafıza olduğuna dikkat çeker. Zehebî'nin tabakları ve örneklem kümesinde yer alan râviler incelendiğinde yazıya itimatın arttığını ifade ettiği dönem ile çalışmada kısmî metinsel çeşitlilik olarak isimlendirilen dönemin örtüştüğü görülebilir. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/120; Tatlı, *Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti*, 428.

onlardan az hadis işiten râviler bulunurken ikinci grupta sahâbeyi görmüş ancak rivayetlerinde büyük ölçüde tâbiileri esas alan isimler yer almaktadır.²³⁵

Örnek rivayet kümesi içinde yer alan beşinci tabaka râvileri arasında Mansûr b. Mu'temir (ö. 132), Yunus b. Ubeyd (ö. 139), Beyân b. Bîşr (ö. 140), Şerîk b. Abdullah b. Ebî Nemir (ö. 140) ve Humeyd et-Tavîl (ö. 142) bulunmaktadır. Bunlar arasında Mansûr b. Mu'temir ve Yunus b. Ubeyd'in Enes b. Mâlik'ten doğrudan rivayeti bulunmaz. Mezkûr râvilerin rivayet yöntemleri incelendiğinde çeşitli olduğu görülebilir.

Beşinci tabakanın önde gelen râvilerinden biri olan Humeyd et-Tavîl, Basra'nın önemli hadisçilerinden biri olarak tanınmakta olup Enes b. Mâlik'ten kaç hadis işittiği ihtilaflıdır.²³⁶ Humeyd'in hadis tahammül ve edâ yöntemiyle ilgili bilgiler çok sınırlıdır. Bu sebeple konu hakkında değerlendirmeler ancak dolaylı veriler üzerinden yapılabilmektedir.

Humeyd'in, Hasan Basrî'nin kitaplarını kopyalayarak geri iade ettiği bilgisi onun en azından bazı yazılı kaynaklarının olduğunu göstermektedir.²³⁷ Yine Cemmâr'ın (ö. ?), Hâlid b. Hâris'ten (ö. 186), Humeyd'in kitabını kendisine imla ettirmesini istemesi Humeyd'in kitabının olduğu yahut bazı öğrencilerinin ondan dinlediği rivayetleri yazılı şekilde kaydettiklerini göstermektedir. Ayrıca Hâlid'in, imla ettirdiği hadis Humeyd'in, Enes b. Mâlik'ten naklettiği bir rivayettir.²³⁸

Rivayet üslubuna dair dikkat çeken bir diğer husus Humeyd'in hadis naklinde büyük ölçüde hafızasına dayanması ve çok sayıda hadisi bir kerede rivayet etmesidir. Zühreir b. Muâviye'nin (ö. 172) Basra'ya geldiğinde Humeyd'in yanına uğradığını, Humeyd'in ona "Sor" dediğini ancak Zühreir'in soracak bir şey bulamaması üzerine Humeyd'in birden yetmiş dokuz hadis naklettiğini anlatması, onun hadisleri hafızasına dayanarak naklettiğini ve rivayet aktarımı konusunda oldukça hızlı ve yoğun bir üsluba sahip olduğunu düşündürmektedir.²³⁹

²³⁵ Es'ad Teyyim, *İlmü tabakât*, 205-6.

²³⁶ İbn Hacer'in Müemmel'den nakline göre Humeyd, Enes b. Mâlik'ten naklettiği hadislerin çoğunu Sâbit el-Bünânî'den işitmiştir. Şu'be de Enes'ten (r.a.) işittiği hadislerin sayısının 24 olduğunu kalanlarını Sâbit'den dinlediğini belirtir. Yine Şu'be'den nakledilen bir başka rivayette ise 5 hadis olduğu yer almaktadır. (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/39).

²³⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/174.

²³⁸ Sem'ânî, *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*, 90.

²³⁹ Ukaylî, *ed-Duafâü'l-kebîr*, 1/266. Zühreir b. Muâviye'den şöyle nakleder: Basra'ya geldim ve Humeyd et-Tavîl'in yanına vardım. Onun yanında Ebû Bekir b. Ayyâş da bulunuyordu. Ona,

Örnek rivayet kümesinde Humeyd tarafından nakledilen beş hadis bulunur.²⁴⁰ Bunlardan ilki içkinin haram kılınmasını içeren rivayet olup Hammad b. Seleme ve İsmâil b. Ca'fer çoklu isnad kümeleri ile dört tek tarikli isnattan oluşur. Hammâd b. Seleme rivayet kümesinin kendi içerisinde farklılıklar bulunurken İsmâil b. Ca'fer rivayetlerinde lafız birliği sağlanmıştır. Gerek bu iki kümenin gerekse tekli isnad kümelerinin birbiriyle mukayesesi sonucu yaygın terkip ve lafız farklılığı olduğu söylenebilir. Dahası rivayet metinlerinde görülen bazı farklılıkların gruplar halinde/birden çok metinde meydana gelmesi Humeyd'in hadisi farklı zamanlarda farklı şekilde naklettiği izlenimini uyandırmaktadır. Humeyd ile aynı tabakadaki diğer râvilerin metinleri arasında anlam odaklı farklılık bulunur.

Humeyd'in naklettiği bir diğer hadis bir bedevinin gelerek Hz. Peygamber'e kıyamet vaktini sormasıdır. Söz konusu rivayet İsmâil b. Ca'fer çoklu isnad kümesi ile üç tek tarikli isnattan oluşur. İsmâil b. Ca'fer kümesinde kendi içerisinde lafız birliği sağlanmıştır. Bu küme ile Mu'temir b. Süleyman'dan nakledilen rivayet benzerken diğer iki tek tarikli rivayet de birbiriyle benzer unsurları içerirler. Şu halde Humeyd'in hadisi farklı şekillerde nakletmiş olma ihtimali güçlüdür. Tüm rivayetler arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur. Humeyd ile aynı tabakada yer alan diğer râvilerin rivayetleri arasında anlam odaklı farklılık bulunur.

Hz. Peygamber'e birinin gelerek kuraklıktan şikâyet etmesi ve devamında gelişen olayları içeren rivayet ise yine İsmâil b. Ca'fer çoklu isnad kümesi ile beş tek tarikli isnattan teşekkül eder. Çoklu isnad kümesinin kendi içerisinde lafız birliği sağlanmıştır. Bu durum İsmail'in yahut öğrencilerinin mâna ile aktarmadığını ortaya koyar. Tüm Humeyd tarikleri kendi içerisinde mukayesesinde ise yaygın terkip ve

“Bana hadis aktar” dedim. O da “Sor” dedi. Ben ise, “Soracak bir şeyim yok” dedim. Bunun üzerine, “Bana hadis aktar” dedim ve bana otuz hadis nakletti. Tekrar, “Bana hadis aktar” dedim ve bu kez kırk dokuz hadis nakletti. Sonra ona, “Baktığım kadarıyla sen neredeyse tamamladın” dedim. Bunun üzerine, bir kısmında “Enes'ten işittim” derken, bazen de “Enes dedi ki” şeklinde nakletmeye devam etti. Hadisleri bitirdiğinde ona sordum: “Bana Enes'ten naklettiğin bu hadisleri gerçekten bizzat ondan işittin mi?” Bunun üzerine Ebû Bekir b. Ayyâş şöyle dedi: “Heyhat! Kaçırdığını kaçırdın! Her hadisin sonunda onu durdurup sorman gerekirdi.” Bunu duyan Humeyd et-Tavîl biraz rahatsız oldu ve şöyle dedi: “Sana kimseden değil, bizzat Enes'ten işiterek aktardığım hadisleri naklettim.” Ama bu cevap kalbimi tatmin etmedi ya da içimde bir huzursuzluk bıraktı.

²⁴⁰ Bu çalışmanın örneklem kümesinde yer almamasına karşın, Humeyd'in Enes b. Mâlik'ten rivayet ettiği Uraniyyûn hadisinin de mânen nakledildiğine dair bir analiz için bk. Fatma Kızıl, Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 316-17.

lafız farklılığı bulunur. Ayrıca Humeyd'in kendi tabakasinda râvilerle mukayesesinde anlam odaklı farklılık olduğu söylenebilir.

Hicab ayetinin sebep-i vürudunu içeren hadis ise üç tek tarikli isnad ile Yezîd b. Harun (ö. 206), Abdullah b. Bekir es-Sehmî (ö. 207) ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân çoklu isnad kümelerinden oluşur. Rivayetlerde genel olarak yaygın terkip ve lafız farkının bulunduğu gözlemlenebilir.

Abdurrahman b. Avf'ın evlenmesi ve verdiği mehir miktarıyla ilgili rivayet ise son derece geniş olup on çoklu isnad grubu ve beş tek tarikli isnad zinciriyle nakledilmiştir.

Humeyd et-Tavîl'in rivayetleri incelendiğinde tüm metinlerde yaygın terkip ve lafız farklılığının bulunduğu gözlemlenmektedir. Bu durum hadis metinlerindeki olay örgüsünün ve genel lafız yapısının korunduğunu ancak aktarımlar sırasında belirli kelime ve ifade değişikliklerinin meydana geldiğini düşündürmektedir. Yani Humeyd'in rivayetleri, metnin temel çerçevesini ve ana unsurlarını muhafaza eden bir yapıya sahiptir. Öte yandan, bazı rivayetlerde farklılıkların belirli gruplar hâlinde meydana gelmesi Humeyd'in hadisleri farklı zamanlarda yahut farklı meclislerde değişik şekillerde nakletmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Her ne kadar Humeyd bir kitaba sahip olsa da muhtemelen hafızadan nakletmesi aynı zamanda öğrencilerinin rivayet üslubu sebebiyle metinlerdeki lafız değişiklikleri devam etmiştir.

Beyân b. Bîşr (ö. 131) ve Şerîk b. Abdullah b. Ebî Nemir (ö. 140), Enes b. Mâlik'ten rivayet eden ancak rivayet tahammül ve edâ yöntemleri hakkında doğrudan bir bilgiye sahip olunmayan râviler arasındadır. Beyân, Kûfeli olup nispeten az sayıda hadise sahip bir râvidir. İbn Maîn, yetmiş civarında hadisi bulunduğunu belirtirken genel olarak yüzden az hadisinin olduğu ifade edilmiştir.²⁴¹ Şerîk b. Abdullah ise Medineli olup cerh ve ta'dîl açısından hakkında çelişkili değerlendirmeler bulunan bir râvidir. Yahyâ b. Maîn'den, onun rivayetlerinde çok güçlü olmadığı (ليس بالقوي) ve yine rivayetlerinde bir sakıncanın bulunmadığı (لا بأس) şeklinde iki farklı değerlendirme aktarılmıştır.²⁴²

²⁴¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/303.

²⁴² İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/9.

Örnek rivayet kümesine bakıldığında, Beyân'ın hicab ayetinin nazil oluşunu aktaran rivayeti, nispeten daha sabit bir metin yapısına sahiptir. Mezkûr hadis Züheyr b. Muâviye ve Şerîk b. Abdullah (ö. 177) tarafından çoklu isnad kümeleriyle, bir de tek tarikli isnadla nakledilmiştir. Züheyr'in rivayeti diğerlerine göre muhtasar bir yapıya sahip olduğundan ayırt edici yapısal farklılık içermektedir. Buna karşın, Şerîk'in rivayetleri ile tek tarikli isnad metni arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı gözlemlenmektedir. Burada dikkat çeken husus, metinlerin genel olarak lafız bakımından birbirine oldukça yakın olmasıdır. Bahsi geçen durum, Beyân'ın az sayıda rivayete sahip olmasının, onun naklettiği metinlerin korunmasını sağladığı ihtimalini akla getirmektedir. Ancak bu tespit, yalnızca örnek rivayet kümesi özelinde geçerli olup rivayetlerinin her zaman bu kadar istikrarlı bir yapıya sahip olduğu anlamına gelmemelidir. Şerîk'in naklettiği rivayetlerde ise metinsel çeşitlilik daha belirgin bir şekilde gözlemlenmektedir.

Kıyamet vaktinin sorulmasını içeren rivayet ise İsmâil b. Ca'fer ve Sa'd b. Saîd el-Makbûrî (ö. 191) tarafından çoklu isnad kümeleriyle nakledilmiştir. Ancak her iki kümenin çoklu isnad kümesi yapısına ulaşması öğrenciler tabakasında gerçekleşmiştir. Bununla birlikte her iki kümenin kendi içerisinde lafız uyumunu sağladıkları ve sınırlı ifade farklılığına sahip oldukları dikkat çeker. Bu durum, muhtemelen İsmâil b. Ca'fer'in bir cüzünün bulunması ve Saîd'in rivayetini nakleden Leys b. Sa'd'ın (ö. 175) da kitabının olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak iki farklı rivayet kümesi arasında anlam odaklı farklılık bulunduğu gözlemlenmektedir. Bu bağlamda, rivayeti iki farklı şekilde nakleden Şerîk olması daha muhtemel görünmektedir. Şerîk'in aynı tabakadaki Enes b. Mâlik'ten rivayet eden diğer râvilerle mukayesesinde de anlam odaklı farklılıklar olduğu görülmektedir.

Kuraklıktan şikâyet edilerek Hz. Peygamber'den yağmur duası talep edilmesini konu edinen rivayet, İsmâil b. Ca'fer, Mâlik b. Enes ve Süleyman b. Bilâl'in (ö. 172) çoklu isnad kümeleri ile dört tek tarikli isnad zinciriyle nakledilir. Çoklu isnad kümelerinin her birinde kendi içlerinde lafız birliği sağlanmış olup sınırlı dil ve üslup farklılığı yer alır. Bununla birlikte gerek tekli isnad kümelerinin kendi arasında gerekse çoklu isnad kümeleriyle kıyaslanmaları sonucunda Şerîk rivayetlerinin çeşitli düzeyde farklılıklar içerdiği görülür. Mâlik rivayetleri dışarıda

tutulduğunda rivayet metinlerinde yaygın terkip ve lafız farklılığının bulunduğu gözlemlenir. Hadisin uzunluğu göz önünde bulundurulduğunda bu husus aslında Şerîk'in lafızlar konusundaki titizliğini yahut yazılı bir kaynağın varlığına işaret ediyor olabilir. Mâlik rivayetleri ise kendi içerisinde sınırlı ifade farklılığına sahip olmakla birlikte diğer râvilerle mukayese edildiğinde muhtasar yapıya sahip olduğu dikkat çeker. Bu sebeple Mâlik rivayetlerinde ayırt edici yapısal farklılığın olduğu söylenebilir. Genel olarak Şerîk rivayetleri ile Enes b. Mâlik'ten nakilde bulunan diğer râvilerin rivayetlerinde anlam odaklı farklılık bulunur.

Nihai olarak değerlendirildiğinde Beyân b. Bîşr'in az sayıda rivayete sahip olması onun rivayetlerinin daha sabit kalmasına etki eden bir faktör olabilirken Şerîk b. Abdullah'ın rivayetlerinde anlam odaklı farklılıkların daha belirgin olduğu görülmektedir. Ancak her iki râvinin de hadis tahammül ve eda yöntemlerine dair doğrudan bir bilgi bulunmadığından bu farklılıkların ne ölçüde râvilerin şahsi rivayet tarzlarından veya öğrencilerinin aktarma biçimlerinden kaynaklandığını kesin olarak belirlemek zordur.

Hafıza Ağırlıklı Rivayet Usulü

Mansûr b. Mu'temir ve Yunus b. Ubeyd, yazıyı kullanmayan ve rivayetlerinde hafızaya dayalı bir yöntem benimseyen râviler olarak öne çıkmaktadır. Mansûr, Kûfe'nin önde gelen muhaddislerinden biri olup sahâbenin yaşadığı bir dönemde bulunmasına rağmen doğrudan bir sahâbeden hadis rivayet ettiği bilinmemektedir.²⁴³ Hadislerinin sayısının iki binden az olduğu belirtilir.²⁴⁴ Mansûr'un rivayet tahsil yöntemiyle ilgili tespit edilebilen bir bilgi Şu'be'nin hiçbir hadisi yazmadığını bildirmesidir.²⁴⁵ Mansûr'un sonraları bu durumdan pişman olarak "Keşke hadisleri yazmış olsaydım, şimdi unuttuklarım yüzünden üzerime neler yüklendi!" diyerek üzüntüsünü dile getirdiği nakledilir.²⁴⁶ Bunun genel bir tavır olup Şu'be'nin rivayetlerine has olmadığı diğer öğrencilerine de bu şekilde telkinlerde bulunmasından anlaşılabılır. Nitekim Cerîr b. Abdilhamîd (ö. 187), Mansûr'un elinde bir kâğıt gördüğünde kendisini "Benden hadis yazma" diyerek uyardığını

²⁴³ Zehebî, *Siyer*, 5/402.

²⁴⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/554.

²⁴⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/550.

²⁴⁶ Hatîb Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlim*, 60; Zehebî, *Siyer*, 5/405.

aktarmaktadır.²⁴⁷ Bu bağlamda, onun rivayetlerinin genellikle hafızadan aktarıldığı ve öğrencilerine de bu yöntemi öğrettiği düşünülebilir. Ancak Mansûr'un hadislerin okunmasını/arz edilmesini iyi bir yöntem olarak gördüğü de bilinmektedir.²⁴⁸

Mansûr'un örnek rivayet kümesinde yer alan hadisi, Hz. Peygamber'e bir kişinin gelerek kıyamet vaktini sormasıyla ilgilidir. Bu rivayeti Kûfeli bir râvi olan Sâlim b. Ebî Ca'd'dan nakletmiştir. Ondan ise Cerîr b. Abdilhamîd ve Şu'be tarafından çoklu isnad kümesiyle ve bir de tek tarikli isnadla aktarılır. Cerîr ve Şu'be kümelerinin kendi içinde lafız uyumu sağladığı ve sınırlı ifade farklılığı içerdiği görülür. Ancak genel olarak Mansûr'un metinlerinin hem kendi rivayetleri arasında hem de aynı tabakadaki diğer râvilerin rivayetleriyle mukayese edildiğinde yaygın terkip ve lafız farklılığı barındırdığı söylenebilir. Bu durum Mansûr'un hadisleri yazılı olarak kaydetmemesi ve hafızasına güvenerek rivayet etmesiyle ilişkilendirilebilir.

Yûnûs b. Ubeyd ise Basra'nın önemli hadis âlimlerinden biri olup Enes b. Mâlik'i görmesine rağmen ondan hadis rivayet etmemiştir.²⁴⁹ En fazla hadis aldığı hocası Hasan Basrî olup Hasan'ın rivayetlerinde en güvenilir râvi olarak kabul edilir.²⁵⁰ Yûnûs'un hadis alma yöntemi hafızaya dayalı bir rivayet anlayışına işaret eder. Nitekim İbn Sa'd onun "Kesinlikle hiçbir hadis yazmadım" dediğini nakleder.²⁵¹ Bir diğer rivayette ise beyaz üzerine siyah yazmadığını belirterek yazıya karşı olan mesafesini açıkça ortaya koymaktadır.²⁵² Buna karşılık meclisindeki yöntemine dair detaylı aktarımlar bulunmaz. Yalnızca hadislerin aktarımında son derece titiz olup derslerinin sonunda rivayet sırasında yanlış yapmış olma ihtimalinden dolayı istiğfarda bulunduğu kaydedilmektedir.²⁵³

Örnek rivayet kümesinde Yûnûs tarafından nakledilen iki hadis bulunur. İlk rivayette Yûnûs'un rivayet zincirinde tek kalması sebebiyle lafzın kesin olarak ona ait olduğunu söylemek mümkün değildir. İkinci hadis Sâbit el-Bünânî'den naklettiği ve içkinin haram kılınmasını içeren rivayettir. Bu hadis, Abdü Rabbihî b. Nâfi' (ö.

²⁴⁷ Zehebî, *Siyer*, 5/406.

²⁴⁸ Zehebî, *Siyer*, 5/406.

²⁴⁹ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 32/515.

²⁵⁰ Yunus'un Hasan ve diğer hocalarıyla ilgili rivayetleri için bk. Maden, *Hicri II. Asırda Hadis Halkaları*, 96.

²⁵¹ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 32/521.

²⁵² Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 32/522.

²⁵³ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 32/522.

172) tarafından çoklu isnad kümesiyle, Ahmed b. Hanbel tarafından ise tek tarikle nakledilmiştir. İki rivayet metni arasında ayırt edici yapısal farklılık gözlemlenmektedir. Ahmed b. Hanbel'in naklettiği metin, olay anlatısını içeren geniş bir rivayet niteliğindeyken çoklu isnad kümesinde yer alan metinlerde daha çok fikhî yönü öne çıkarılmıştır. Bu durum, rivayetin Abdü Rabbihî tarafından ihtisar edilmiş olabileceğini düşündürse de Yûnûs'un farklı meclislerde iki farklı şekilde rivayet etmesi de mümkündür. Yunus'un kendi tabakası yani Sâbit'ten nakleden diğer rivayet kümeleriyle arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur.

5. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri Tablo 7'de gösterilmektedir.

Tablo 7. 5. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri

Râvinin Adı	Naklettiği Hadisler	Kendi Tabakasındaki Farklılık	Öğrencileri Tabakasındaki Farklılık
Beyân b. Bişr	Hicab ayeti	Anlam Odaklı	Ayırt edici yapısal, yaygın terkip ve lafız
Şerîk b. Abdullah	Kıyamet vakti Yağmur duası	Anlam odaklı Anlam odaklı	Anlam odaklı Yaygın terkip ve lafız, ayırt edici yapısal
Humeyd et-Tavîl	İçki yasağı Kıyamet vakti Yağmur duası Hicab ayeti Mehir Miktarı	Anlam odaklı Anlam odaklı Anlam odaklı Anlam Odaklı	Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız
Mansûr b. Mu'temir	Kıyamet vakti	Yaygın terkip ve lafız	Yaygın terkip ve lafız
Yunus b. Ubeyd	İçki yasağı	Yaygın terkip ve lafız	Ayırt edici yapısal farklılık

1.5.2.2.2. Altıncı ve Yedinci Tabakada Yer Alan Râviler

Altıncı ve yedinci tabakalar hadis rivayet sürecinde sahâbîlerle doğrudan temasın tamamen kesildiği ancak tâbiîn neslinin büyüklerinden hadis naklinin devam ettiği bir dönemi temsil eder. Bu tabakalarda yer alan râviler sahâbîlerden doğrudan hadis alan büyük tâbiîlerin son öğrencileri olup rivayetlerini büyük ölçüde tâbiîn neslinden tahammül etmişlerdir. Bu durum hadis aktarımında yeni bir dönemin başladığını ve isnad yapısının değişmeye başladığını göstermektedir.

Altıncı tabakadaki râviler ilim tahsiline daha erken başlamış oldukları için yedinci tabakadaki râvilerin ulaşamadığı bazı tâbiîlerle doğrudan irtibat

kurabilmişlerdir. Bu durum onların hadis rivayetinde daha geniş bir isnad ağına sahip olmalarına olanak tanımıştır. Buna karşın yedinci tabakadaki râviler doğrudan tâbiîlerden hadis alan etbâu't-tâbiîn neslinin önde gelen isimleri arasında yer almaktadır. İki tabaka arasında net bir ayırım yapmak her zaman mümkün olmasa da altıncı tabakanın daha erken bir döneme ait olması onların hadis naklinde bazı büyük tâbiîlerden daha fazla yararlanmasına imkân sağlamıştır.²⁵⁴

Yedinci tabakada yer alan râviler ise genel olarak 90-100 senesi arasında doğmuş olup hadis tahammüllerini büyük ölçüde üçüncü tabakaya mensup râvilerden gerçekleştirmişlerdir. Söz konusu tabakadaki râvilerin vefat tarihleri ise genellikle 140-180 yılları arasına tekabül etmektedir.²⁵⁵ Bu durum hadis rivayeti faaliyetlerini büyük ölçüde etbâu't-tâbiîn nesli içinde sürdürmüş olmaları anlamına gelir. Bu dönemde hadis rivayet yöntemleri çeşitlenmeye başlamış ezberden rivayet devam etmekle birlikte yazılı kaynakların kullanımı da giderek artmıştır.

Örnek râvi kümesi içerisinde ve Saîd b. Ebî Arûbe ve Mübârek b. Fadâle altıncı tabakada yer alan râvilerdir. Yedinci tabakada ise Hişâm Destuvâî, Ma'mer, Evzâî, Şu'be, Süfyân-ı Sevrî (ö. 161), Hemmâm b. Yahya, Şeybân (ö. 164), Süleyman b. Muğîra (ö. 165), Züheyr b. Muâviye, Leys b. Sa'd ve Ebû Avâne (ö. 176) bulunur. Altıncı tabakada yer alan râvilerin sayıca az olması ayrıca dönem olarak iç içe geçmiş olmaları sebebiyle altıncı ve yedinci tabakaların birlikte değerlendirilmesi uygun görülmüştür.

Yazı ve Hafıza Birliğine Dayanan Rivayet Usulü

Ebû Avâne, Züheyr b. Muâviye, Şeybân b. Ferrûh, Hemmâm b. Yahyâ, Hişâm ed-Destuvâî ve Şu'be tahammül sürecinde yazılı kayıtlara sahip olmalarına rağmen hadisleri nakletme üslubu olarak büyük ölçüde hafızaya dayanan râvilerdir. Burada bahsedilen yazılı kayıt râvilerin kitaplarıdır. Ancak bu kitapların tasnif amacıyla telif edilmediği anlaşılmaktadır.

Katâde'nin önde gelen öğrencilerinden biri olan Basralı râvi Ebû Avâne²⁵⁶ hocasından hadis tahammülü sürecinde yazıyı doğrudan kullanmamıştır. Katâde'nin, Ebû Avâne'nin yazı kullanmasını engelleyerek ona "Ezberlemen senin için daha

²⁵⁴ Es'ad Teyyim, *İlmü tabakât*, 206-7.

²⁵⁵ Es'ad Teyyim, *İlmü tabakât*, 207-8.

²⁵⁶ Yahya b. Maîn, Ebû Avâne'yi, Katâde'nin ashâbı arasında zikreder. Yahyâ b. Maîn, *et-Târih* (Dârîmi Rivayeti), 49.

iyidir” dediği ve Ebû Avâne’nin bu sebeple yazmadığı kaydedilmektedir. Rivayetin devamında Ebû Avâne yazmadığını ve bu sebeple şüpheyi düşüğünde Saîd b. Ebî Arûbe’nin kitabına müracaat ettiğini belirtir.²⁵⁷ Bununla birlikte Katâde’nin genel olarak yazı karşıtlığı olmadığı hatta kendisinden bu konuda izin isteyen bazı öğrencilerine “Seni engelleyen nedir?” cevabını vermesinden hareketle bu durumun Ebû Avâne’ye has olduğu düşünülebilir. Nitekim Ebû Avâne’nin ümmî olup hadislerini başkalarına yazdırarak muhafaza ettiği kaydedilmektedir.²⁵⁸ Ancak Ebû Avâne’nin hadislerini tamamen hafızaya dayalı olarak mı naklettiği yoksa yazılı bir kaynağa mı dayandığı konusu tartışmalıdır. Ali b. Medînî’nin, Ebû Avâne’nin Katâde’den naklettiği rivayetlerde zayıf olduğunu söylemesi ve bu durumu kitabını kaybettikten sonra hadisleri Saîd b. Ebî Arûbe’nin kitabından ezberlemesiyle gerekçelendirmesi onun sonradan yazıya başvurması ihtimalini gündeme getirmektedir.²⁵⁹

Hadis nakli esnasında Ebû Avâne’nin hem kitabından hem de hafızasından rivayette bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Abdurrahman b. Mehdî’nin, Ebû Avâne’den bir hadis dinlediği sırada hadisin ona ait olmadığını söyleyerek itiraz etmesi üzerine Ebû Avâne’nin kitabına başvurması ve ardından İbn Mehdî’yi haklı bulması kaynaklarda yer almaktadır.²⁶⁰ Bu rivayet, onun zaman zaman hafızasından da nakil yaptığını göstermesi açısından önemlidir. Söz konusu sebebe binaen Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim ve Ebû Zûr’a, Ebû Avâne’nin kitabından rivayet ettiğinde güvenilir, hafızasından rivayet ettiğinde ise hataya açık olduğunu belirtmişlerdir.²⁶¹ Ayrıca Ebû Avâne ile Hüseyim b. Beşîr (ö. 183) arasında yapılan bir kıyaslamada, Hüseyim’in hadisleri ihtisar ettiği, buna karşılık Ebû Avâne’nin hadisleri uzun şekilde aktardığı belirtilmiştir. Ancak ömrünün sonlarına doğru başkalarının kitaplarından okuduğu ve bu nedenle hata yaptığı da ifade edilmektedir.²⁶²

Ebû Avâne’nin hadisleri arz etmeye sıcak bakmadığı da kaynaklarda zikredilmektedir. Behz (ö. 198), Hibbân ve Affân’ın (ö. 219) dinledikleri hadisleri kendisine arz etmek istemeleri üzerine Ebû Avâne’nin “Bunlar başa gelen beladan

²⁵⁷ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi’ li ahlâki’r-râvî*, 1/235.

²⁵⁸ Yahyâ b. Maîn, *et-Târih*, 1/118; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 9/41.

²⁵⁹ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 15/643.

²⁶⁰ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi’ li ahlâki’r-râvî*, 2/38.

²⁶¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 9/40.

²⁶² Fesevî, *Ma’rife*, 2/169.

başka bir şey değil! Hadisi işittiler, şimdi de arz etmek istiyorlar” diyerek bunu hoş karşılamadığı kaydedilmektedir.²⁶³

Örnek rivayet kümesinde Ebû Avâne’nin, Katâde’den naklettiği iki hadis bulunur. İlki Abdurrahman b. Avf’ın evlenmesi ve mehir miktarıyla ilgili olup üç tekli isnad zinciriyle nakledilmektedir. Rivayet son derece kısa olmasına rağmen metinler arasında yaygın terkip ve lafız farklılıkları gözlemlenmektedir. Hadisin tek tarikli isnadlarla naklediliyor olması metinlerdeki farklılıkların kimden kaynaklandığını kesin olarak tespit etmeyi zorlaştırır. Katâde’den naklettiği ikinci hadis, Hz. Peygamber’e kuraklıktan şikâyet edilmesi ve yağmur duası talebini içermekte olup yine üç tek tarikli isnad zinciriyle aktarılmış ve metinler arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı tespit edilmiştir. Söz konusu veriler, Ebû Avâne’nin yazılı kaynaklara sahip olması ve sık sık müracaat etmesinin aktarılan hadislerin temel çerçevesinde istikrar sağlamasına katkıda bulunduğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte hafızadan yapılan nakillerin, bazı durumlarda dil ve üslup açısından farklılıklara yol açtığı gözlemlenmektedir.

Benzer bir yöntemle sahip olan diğer râvi, Katâde’nin önde gelen ashabından Hemmâm b. Yahyâ’dır.²⁶⁴ Hemmâm’ın, hocalarından nasıl rivayet aldığına dair kayıtlar bulunmasa da ya ders esnasında ya da sonrasında hadislerini yazdığı bilinmektedir. Rivayet tahdîs üslubuna bakıldığında ise hem hafıza hem de kitaba dayandığı söylenebilir. Nitekim kendisinin Katâde’den naklettiği bir hadisten sonra “Kitabımda ‘ثوب’ ancak hafızamda ‘حلة’ olarak kalmış” demesi hafıza ve kitabı arasındaki farklılığı göstermesi açısından dikkate değerdir.²⁶⁵ Hemmâm’ın hem hafızasından hem kitabından naklediyor olması rivayet kalitesinde farklılık meydana getirmiş olmalı ki münekkit muhaddisler Hemmâm’ın kitabından naklettiği rivayetlerin daha sağlam olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Yezid b. Zürey’ (ö. 182), hafızasının kötü, kitabının iyi olduğunu ifade eder.²⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, Ebân b. Yezîd (ö. 160) ve Hemmâm arasında mukayese yaparak Hemmâm’ın kitabından naklettiğinde öncelenmesi gerektiğini hafızasından naklettiğinde ise hata ve

²⁶³ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi‘ li ahlâki’r-râvî*, 1/235.

²⁶⁴ Yahyâ b. Maîn, Katâde’nin rivayetleri söz konusu olduğunda Hemmâm’ın Ebû Avâne’den daha iyi olduğunu belirtir. Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, (Dârimi Rivayeti), 50.

²⁶⁵ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 219.

²⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 9/108.

doğrulukta eşit olduklarını kaydeder.²⁶⁷ Ahmed b. Hanbel'in nakilleri ise hafıza ve kitap rivayetinin ayırt edilebilmesine olanak sağladığı için önemlidir. Ahmed b. Hanbel, Hemmâm'ın ömrünün son dönemlerinde bir hastalığa yakalandığını ve bu sebep hadislerini kitabından okumasına binaen rivayetlerinin daha sağlam olduğunu altını çizer. Affân, Behz ve Hibbân'ın, Hemmâm'dan işittikleri rivayetlerin, Abdurrahman b. Mehdî'nin rivayetlerinden daha sahih olduğunu belirtmesi de bu yüzdendir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, Hemmâm'ın Abdurrahman'a hadisleri hafızasından rivayet ettiğini buna karşılık Behz, Affân ve Hibbân'a kitabından okuduğunu belirtir.²⁶⁸ Bu meyanda Affân'ın, Hemmâm'ın iki risale çıkararak onlardan kendisine yedi hadisi imla ettirdiğini dair sözü de Ahmed'in görüşünü destekler niteliktedir.²⁶⁹ Ayrıca yine Affân tarafından zikredildiğine göre Hemmâm bir gün kendilerine hadis naklettikten sonra gelen soru üzerine evine girmiş ve kitabını kontrol ettikten sonra "Ben hata yapıyormuşum ve fark etmiyormuşum" demiş ve bundan sonraki süreçte rivayetlerinde kitaplarına müracaat etmiştir.²⁷⁰

Örnek rivayet kümesi içerisinde Hemmâm'dan nakledilen bir rivayet bulunup bir kişinin gelerek Hz. Peygamber'e kıyamet vaktini sormasını içerir. Hemmâm'ın Katâde'dan naklettiği bu rivayeti ondan dört öğrencisi tek tarikli isnad zinciriyle aktarır. Bu rivayetlerin ikisi muhtasar olup yalnızca olayın ikinci bölümünü içerirken diğer iki rivayet ise uzun formatta olup olayın tamamını içerir. Uzun ve kısa metinler kendi içerisinde incelendiğinde çok büyük oranda lafız ittifakının sağlandığı dolayısıyla rivayetlerde sınırlı dil ve üslup farklı olduğu görülür. Ayrıca Müslim ve Ebû Avâne tarafından zikredilen muhtasar metinlerin takti'ye daha yakın olup uzun metin içerisinde aynıyla bulunduğu belirtilmelidir. Bu durum Hemmâm'ın muhtemelen hadisi iki farklı şekilde naklettiği ancak her iki durumda da kitabından naklettiği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim uzun metin Behz ve Affân'ın ortak rivayeti şeklinde aktarılırken muhtasar metin Affân tarafından rivayet edilmiştir. Bu rivayet Hemmâm'ın kendi tabakasındaki rivayetlerle mukayese edildiğinde uzun formatta yaygın terkip ve lafız farklılığı, kısa rivayetlerde ise ayırt edici yapısal farklılığın olduğu söylenebilir.

²⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/109.

²⁶⁸ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 335.

²⁶⁹ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 2/55.

²⁷⁰ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 335.

Zabt gücüyle ön plana çıkan ve hafızasına dayanmakla birlikte zaman zaman yazılı malzeme desteğiyle de rivayet eden râviler arasında Hişâm ed-Destuvâî bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in, Yahyâ b. Ebî Kesîr'in (ö. 130) ashâbı arasında Hişâm'ı zikretmesi ve kitabına döndüğünü belirtmesi yazılı kaynaklarının bulunduğuna işaret eder.²⁷¹ Ancak bu durumun Yahyâ b. Kesîr'in rivayetlerine özel olduğu düşünülebilir. Nitekim Hişâm ile diğer râviler arasında yapılan mukayeselerde bu yönüne vurgu yapılmaksızın hıfzı öne çıkarılır. Ahmed b. Hanbel'e, Şeybân ve Hişâm hakkında sorulduğunda Hişâm'ın daha üstün olduğunu, Hişâm'ın hafız, Şeybân'ın ise kitap sahibi olduğunu kaydetmektedir.²⁷² Benzer şekilde Saîd b. Ebî Arûbeyle arasında yaptığı mukayesede Hişâm hadislerinde ihtilafın daha az olduğunu ifade eder. Ayrıca Katâde'nin öğrencileri içerisinde zabtının güçlü olması ve ihtilaflarının azlığı sebebiyle Hişâm'ı öncelediği kaydedilmektedir.²⁷³ Hişâm'ın "Katâde'nin yanında oturur ve ondan hadis dinlerdik. O kalktığında ise birbirimizden hadis alırdık" sözü hatırlanacak olduğunda en azından Katâde rivayetleriyle hadisi işittiği sırada yazmadığı düşünülebilir.²⁷⁴ Bu hususta zikredilmesi gereken bir diğer husus, Muâz b. Hişâm'ın (ö. 200), İbrahim b. Ar'a'ra'ya (ö. 231) bir kitap uzatarak içerisinde babasından duyduğu hadisler olduğunu ifade etmesidir.²⁷⁵ Ancak bu bilgi mezkûr kitabın Muâz mı yoksa babası tarafından mı yazıldığını net bir şekilde ayırtmadığı için Hişâm'ın tahammül ya da edâsı hakkında fikir vermez. Bununla beraber bazı rivayetlerinin oğlunda yazılı kaynak olarak bulunduğunu haber vermesi açısından önemlidir.

Örnek rivayet kümesinde Hişâm'dan iki rivayet aktarılır. İlki Hz. Peygamber'e kıyamet vaktinin sorulduğu rivayet olup altı tek tarikli isnad kümesiyle aktarılmıştır. Söz konusu rivayetin metinleri arasında tam bir lafız ittifakı bulunmamakta, yaygın terkip ve lafız farklılıkları dikkat çekmektedir. Bu farklılıkların Hişâm'ın rivayet tarzından mı, öğrencilerinden mi ya da sonraki tabakalardan mı kaynaklandığı kesin olarak belirlenememektedir. Hişâm'ın rivayeti aynı tabakadaki diğer râvilerle karşılaştırıldığında da benzer şekilde yaygın terkip ve

²⁷¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/173.

²⁷² Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 10/374.

²⁷³ Ebû Zûr'a, *Târihu Ebî Zûr'a*, 452.

²⁷⁴ Ebû Zûr'a, *Târihu Ebî Zûr'a*, 469.

²⁷⁵ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 331.

lafız farklılıkları gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu durum hem hocalarından farklı işitme ihtimaline hem de mânâ ile aktarma eğilimine işaret eder.

Hişâm'ın ikinci rivayeti içki yasağına dairdir. Bu rivayet Müslim b. İbrahim (ö. 222) ve Muâz b. Hişâm tarafından çoklu isnad kümeleriyle nakledilmiştir. Her iki küme kendi içinde büyük oranda lafız ittifakı sağlamış ve sadece sınırlı ifade farklılığı göstermiştir. Ancak iki küme mukayese edildiğinde yaygın terkip ve lafız farklılıkları göze çarpar. Öğrencilerin kendi kümeleri içerisindeki lafız birliği, buna karşın kümeler arası farklılık, metinsel değişimin büyük ihtimalle Hişâm'ın hafızasından öğrencilerinin ise kitaptan nakil yahut arz yöntemiyle açıklanabilir. Nitekim Muâz'ın babasının rivayetlerini içeren kitabının olduğu bilgisi açıklamayı destekler niteliktedir.

Etbâu't-tâbiîn neslinin en önde gelen muhaddislerinden olan Şu'be b. Haccâc, hadis tahammül ve edâ sürecinde yazı ve hafızayı beraber kullanan râvilerdendir.

Şu'be'nin hadis tahammül sürecinde bazı durumlarda doğrudan yazılı şekilde hadis aldığı bazen ise ezberleyerek daha sonrasında yazıya geçirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Yezîd er-Rišk'in (ö. 130) Muâze bt. Abdullah el-Adeviyye'den (ö. 83) naklettiği rivayetleri içeren kitabını yazdığının belirtilmesi²⁷⁶, hocası Katâde'nin rivayetleriyle ilgili "Katâde'den hadis dinlerken ağzına bakardım. 'Haddesenâ' derse yazar, 'Haddese' derse yazmazdım" demesi²⁷⁷ doğrudan yazılı kaynaktan yahut ders esnasında yazdığını göstermesi açısından önemlidir. Yine bu minvalde Ma'mer'in; Şu'be, Sevrî ve İbn Cüreyc ile birlikte Talha b. Amr'dan (ö. 152) hadis dinlediklerini hocalarının hafızasından dört bin hadis imlâ ettirdiğini ve hadisleri yazanın Şu'be olduğunu söylemesi bu bilgiyi destekler mahiyettir.²⁷⁸ Ya'la' b. Atâ'nın (ö. 120), Şu'be'ye hadis yazdırmak istemesi ancak Şu'be'nin başlangıçta kabul etmeyerek ısrarı üzerine ondan iki hadis yazdığı söylemesi de bazı durumlarda yazarak hadis aldığına işaret etmesi açısından önemlidir.²⁷⁹ Ancak Şu'be'nin ellerini kenetlemiş bir halde İbn Avn'ın dersinden çıktıktan sonra kapıda bulunanlara "Benimle konuşmayın çünkü İbn Avn'dan on hadis ezberledim, onları unutmaktan korkuyorum" demesi

²⁷⁶ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 229.

²⁷⁷ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 363.

²⁷⁸ Sem'anî, *Edebü'l-İmlâ*, 13.

²⁷⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 74/196.

onun şifâhi yolla da hadis aldığına işaret etmektedir.²⁸⁰ Nitekim Ahmed b. Hanbel de Şu‘be’nin hadisleri ezberlediğini ve yazdığı rivayetlerin az olduğunu ifade eder.²⁸¹

Şu‘be’nin hadis tahammül yöntemiyle ilgili kullandığı bir diğer yöntem ise kıraattir. Şu‘be’nin kıraati, semâdan daha güvenilir gördüğünü kaydeden Abdurrahman b. Mehdî, “Mansûr b. Mu‘temir’e okudum, Urve b. Hişâm’a okudum” (قَرَأْتُ عَلَى مَنْصُورِ بْنِ الْمُعْتَمِرِ وَقَرَأْتُ عَلَى هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ) lafızlarıyla hadis rivayet ettiğini belirtmektedir.²⁸²

Hadis rivayet usulüne gelindiğinde ise ilk dikkat çeken husus genel olarak imlâ yoluyla nakletmeye sıcak bakmamasıdır. Nitekim Züheyr b. Muâviye (ö. 172), Şu‘be’ye gelerek kendisinde uzun bir hadisi yazdırmasını istemiş ancak Şu‘be buna karşı çıkmış ve tüm ısrarlarına rağmen kabul etmemiştir.²⁸³ Bireysel görüşmeler dışında Şu‘be’nin meclislerinde de bu usulü uyguladığı görülür. Yahyâ b. Maîn’in “Şu‘be yanındaki yamalı defterden okur, Bağdat ve Basra’da tek bir hadis bile imlâ etmezdi” tespiti, onun genel üslubunu özetlemektedir.²⁸⁴ Yahyâ b. Saîd el-Kattân da kendisine yöneltilen “Şu‘be’nin talebeleri hakkında ne dersiniz?” sorusuna “Onların çoğuna hadisleri bir adam yazdırırdı. Ancak Mu‘âz b. Mu‘âz ve Hâlid b. el-Hâris bundan istisna idi. Çünkü biz Şu‘be’nin yanından kalktığımızda Mu‘âz bir köşeye Hâlid ise başka bir köşeye oturur ve her biri ezberinden yazardı” cevabını verir.²⁸⁵ Bu durum meclisin bitiminde bazı öğrencilerini bireysel olarak hafızalarından yazdığını büyük kısmının ise meclise katılan biri tarafından kendilerine imlâ edilmesi yoluyla yazdıklarını gösterir. Her durumda öğrencilerinin işittikleri rivayetleri hafızalarından yazdıkları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Şu‘be’nin bazı istisnai durumlarda imlâ yolunu da kullandığı görülmektedir. Ahmed b. Hanbel de Şu‘be’nin Bağdatta kurduğu meclisle ilgili hadisleri okuduğunu ancak Âdem b. Ebî İyâs ve Ali en-Nesâî’nin dahil olduğu dört kişinin hadislerini yazdığını bildirir. Âdem b. Ebî İyâs

²⁸⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-el-Câmi‘ li ahlâki’r-râvî*, 1/238-39. Muhtemelen Şu‘be’nin ellerini kitlemesi işittiği hadis sayısınca olup yazıya aktarırken hatırlatıcı olması amacıyla. Muhaddislerin ders esnasında ezberlediği hadisleri unutmamak için yaptığı birçok davranıştan bahsedilir. Nitekim Mâlik, Zührî’nin derslerinde yanında bir ip bulundurduğunu ve hocasının naklettiği her bir hadis için bir düğüm attığını bildirmektedir.

²⁸¹ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 10/353.

²⁸² Hatîb Bağdâdî, *Kifâye*, 267, 275.

²⁸³ Zehebî, *Siyer*, 8/182-183.

²⁸⁴ Yahyâ b. Maîn, *Târih* (İbn Muhriz Rivayeti), 2/75.

²⁸⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/249; Fesevî, *Marife*, 2/202.

da bu durumu onaylayarak kendisinin hızlı yazabildiğini bu sebeple ders sonunda diğer öğrencilerin hadisleri ondan aldıklarını belirtir.²⁸⁶ Bir başka rivayette ise Âdem'in ayakta durarak hadisleri istimlâ ettiği ve yazdığı tasvir edilmektedir.²⁸⁷ Bu durum Şu'be'nin genel olarak imlâ usulüyle hadis nakletmediğini ancak bazı istisnai durumlarda izin verdiğini gösterir. Nitekim Şu'be'nin, "Bağdat'ta İbn Zürey' dışında kimseye imlâ etmedim, ona da 'Emiru'l-mü'minin bu hadisleri yazmamı emretti' diyerek beni zorladığı için imlâ ettim" demesi ve Bakiyye b. Velîd'e hadis yazdırması da bu bilgiyi destekler niteliktedir.²⁸⁸

Örnek rivayet kümesi içerisinde Şu'be tarafından nakledilen dört rivayet bulunur. İlk örnek Şu'be'nin, Sâbit el-Bünânî'den naklettiği ve yağmur duası hakkında olan hadistir. Oldukça geniş bir isnad grubuna sahip olan rivayet 8 tek tarikli 2 çoklu isnad kümesi olmak üzere toplam 15 metinle nakledilir. Söz konusu metinler oldukça kısa olup olay anlatısına yer verilmeksizin sadece Hz. Peygamber'in bir fiili nakledilir. Rivayet metinleri arasında kısa olmasının da etkisiyle sınırlı ifade farklılığı bulunur. Şu'be rivayetleriyle Sabî el-Bünânî'den nakleden diğer râvilerin metinleri arasında ayırt edici yapısal farklılık olduğu söylenebilir. Abdülazîz b. Süheyb'den naklettiği ikinci rivayet ise iki çoklu ve bir tek tarikli isnad zincirinde oluşmaktadır. Söz konusu metinler arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur. Bu rivayette Şu'be, Abdülazîz b. Süheyb'in tek öğrencisi olduğu için aynı tabakadaki diğer râvilerle mukayese imkanı bulunmaz. Katâde'den naklettiği üçüncü ve son hadis ise Hz. Peygamber'in birtakım nehiyleri içeren kavî hadistir. Mezkûr rivayet Şu'be'den üç çoklu isnad kümesiyle nakledilir. Her bir rivayet kümesinde görülen takdîm-te'hir ve ziyade bazı lafızlar sebebiyle Şu'be rivayetlerinde yaygın terkip ve lafız farklılığının görülmektedir. Zikri geçen üç rivayette görülen farklılıklar Şu'be'den nakledilen metinlerde lafzî istikrarın tam anlamda sağlanamadığını göstermekte olup bu durum Şu'be'nin rivayet üslubuyla ilişkilendirilebilir.

²⁸⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/268.

²⁸⁷ Sem'anî, *Edebü'l-İmlâ*, 15.

²⁸⁸ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 4/71.

Bir diğ er r avi Z uhey r b. Mu  viye ise hadisleri yazmadaki titizliğı ile bilinir. K  fe'nin önde gelen muhaddisleri arasında zikredilen Z uhey r, itkanıyla tanınmış ve S  fy  n-ı Sevr  'nin vefatından sonra onun yerine geçecek kişi olarak görülmüştür.²⁸⁹

Hadis tahammül yöntemi incelendiğinde Z uhey r'in yazılı rivayete büyük önem verdiğı görülmektedir. Nitekim ş u'be'den uzun bir hadis yazdırmasını istediğinde, ş u'be bunu reddederek ezberlemesini istemiş fakat Z uhey r yazının kendisini ş  phelerden koruyacağını söyleyerek ısrarcı olmuştur.²⁹⁰ Benzer şekilde Z uhey r'in, S  fy  n-ı Sevr  'den hadis alırken ona kitaplarını çıkarmasını istemesi de onun kitaptan rivayete yatkınlığını göstermektedir. S  fy  n ise hafızasının kitaplardan daha sağılam olduğunu belirterek yazdığı her şeyin hafızasından geldiğini ifade etmiştir.²⁹¹ Bu ifadeler, Z uhey r'in hadis öğrenme sürecinde yazılı metinleri ön planda tuttuğunu ve rivayetlerinin büyük ölçüde yazıya dayandığını göstermektedir. Ayrıca bir hadisi hocasından iki kez dinledikten sonra "tamamladım" diye not düşmesi, hadisleri kayıt altına alma konusundaki hassasiyetine işaret eder.²⁹² Z uhey r'in rivayet konusundaki titizliğıyle ilgili olarak kendisinin "Ben sadece sâlih bir niyetle hadis yazarım" dediğı ve Basra'da bulunduğı süre boyunca yalnızca bir hadis yazdığı da kaydedilmiştir.²⁹³ Hadis meclisi veya tahdîs usulüne dair doğırudan bir kayıt bulunmamakla birlikte rivayetlerinin genellikle kitaplarına dayandığı ve hafızadan nakletmediğı tahmininde bulunulabilir.

 rnek rivayet kümesinde Z uhey r tarafından nakledilen rivayet hicab âyetinin nazil oluşunu içermektedir. Z uhey r'in Kûfeli bir r avi Bey  n b. Biş r'den aktardığı hadis Z uhey r'den bir çoklu isnad grubu ve iki tek tarikli isnad zinciriyle nakledilmiştir. Z uhey r'in  ğrencilerinin rivayetlerinde lafız birliğı korunmuş olmakla birlikte Z uhey r'in Bey  n'dan hadis nakleden diğ er râvilerle karşılaştırıldığında ayırt edici bir yapısal farklılık içerdiği dikkat çekmektedir. Bey  n'dan gelen diğ er rivayetlerde olayın tamamı aktarılırken Z uhey r'in rivayetinde rivayetin başı zikredilmiştir. Bununla beraber rivayet edilen kısım lafız açısından diğ er râvilerin rivayetleriyle örtüşür. ş u durumda Z uhey r metinlerinde görülen lafız birliğı aynı

²⁸⁹  bn Hibb  n, *es-Sik  t*, 6/337.

²⁹⁰ Zeheb  , *S yer*, 8/182-3.

²⁹¹ Hatîb Bağıd  d  , *el-Kif  ye*, 240.

²⁹² Hatîb Bağıd  d  , *el-C  mi' li ahl  ki 'r-r  v  *, 1/274.

²⁹³ Zeheb  , *S yer*, 8/181.

zamanda ayırt edici yapısal farklılık onun hadisin hatırlatıcı bir bölümünü rivayet etmesi şeklinde düşünülebilir.

Benzer bir üsluba sahip Şeybân b. Ferrûh (ö. 245), asıl itibariyle Basralı olup Kûfe’de ikamet etmiş, bir süre sonra Bağdat’a taşınmıştır.²⁹⁴ Şeybân’ın hadis tahammül ve edâ üslubuna dair bilgiler sınırlı olsa da kitapları olduğu bilinmektedir. Nitekim Şeybân’ın sika olduğunu belirten muhaddisler hemen ardından kitap sahibi olduğuna dikkat çeker. Yahyâ b. Maîn, Şeybân’ın sika ve kitap sahibi bir râvi olduğu vurgularken²⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Ebî Kesîr’in rivayetlerinde Evzâî’den daha üstün ve sahih bir kitap sahibi olduğunu kaydeder. Başka bir rivayette ise Hişâm Destuvâî ve Şeybân arasında kıyaslama yaparak Hişâm’ın hafız ve daha üstün olduğunu buna karşılık Şeybân’ın kitap sahibi olduğunun altını çizer.²⁹⁶ Söz konusu bilgiler kitabının olduğunu teyit etse de rivayet edâ usulünün nasıl olduğuna dair bir veri içermez.

Örnek rivayet kümesinde Şeybân’ın Katâde’den naklettiği hadis, Hz. Peygamber’e kuraklıktan şikâyet edilmesini ve devamında gelişen olayları içermektedir. Üç tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen rivayet metnlerinin bir tanesinde hadisin belli bir kısmı zikredilerek devamını ifade etmek üzere (ذكر) (الحديث) denilmiştir. Diğer iki metinde ise olay örgüsü aynıyla takip edilmekle birlikte yaygın terkip ve lafız farkının olduğu gözlemlenebilir. Rivayetin tek tariklerle nakledilmesi sebebiyle farklılıkların kaynağı tam olarak tespit edilememekte olup Şeybân ya da isnaddaki herhangi bir râviden de kaynaklanması mümkündür. Şeybân’ın kendi tabakasındaki râvilerle arasında yine yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur.

Bu grupta yer alan Süleymân b. Muğîra (ö. 165), yazıya başvurduğuna dair işaretler bulunmasına rağmen özellikle uzun hadislerde hafızasına dayandığı görülen bir isim olarak dikkat çeker. Süleyman b. Muğîra’nın hadis alış yöntemine dair nakiller Humeyd b. Hilâl’den (ö. 120) olan rivayetlerine yoğunlaşır. Nitekim kendisine “Bu hadisleri Humeyd’den ne zaman yazdın?” sorusu yöneltilmiş ve “Tüm

²⁹⁴ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/374.

²⁹⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 4/355.

²⁹⁶ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/375.

zorluklara rağmen onu sık sık ziyaret ettiğim zamanlarda” cevabını vermiştir.²⁹⁷ Bir başka nakilde ise “Uzun hadisleri Humeyd b. Hilâl’den nasıl işittin?” sorusuna “Çamurlar içinde yürüyerek” cevabını verir. Süleyman’ın, Humeyd b. Hilâl rivayetleriyle ilgili bu derece sorgulanmasının nedeni bulunduğu tabaka içerisinde Humeyd’den rivayet alanların çok olmamasıyla açıklanabilir. Nitekim Süleyman’ın, Humeyd’in meclisinde bulunduğunu anlattığı bir anısında yanında Yunus b. Ubeyd ve Eyyûb es-Sahtiyânî bulunmaktadır.²⁹⁸ Her iki râvinin de İbn Hacer’in sistemine göre beşinci tabakada olduğu bilindiğinde Süleyman’ın oldukça erken bir dönemde Humeyd’in meclisine katıldığı anlaşılabılır.

Süleyman’ın tahdîs ve meclis usulüyle ilgili ise yine çok net kayıtların yer almaz. Vüheyb b. Hâlid (ö. 165), Süleyman’dan hadis almak üzere mescide gittiklerinde bir köşede babasının bir köşede Süleyman’ın hadis rivayet ettiğini belirtir.²⁹⁹ Bu pasajdan Süleyman’ın bir meclisinin olduğu anlaşılıyor ise de yöntemine dair bir çıkarım mümkün değildir. Konuyla ilgili olabilecek bir diğer kayıta ise Ahmed b. Hanbel, Süleyman’ın, Humeyd’den naklettiği uzun hadislerin kitabında bulunmadığını belirtir.³⁰⁰ Buradan hareketle Süleyman’ın, Humeyd’in bazı hadislerinde hafızasına dayandığı ancak bunun dışında bir kitaba sahip olduğu anlaşılabılır.

Örnek rivayet kümesi içerisinde Süleyman tarafından nakledilen iki rivayet vardır. İlk hadis hicâb ayetinin sebep-i vürûduna yer verir. Öncelikli olarak söz konusu rivayet kendi tabakasındaki Hammâd b. Zeyd metinleri ile karşılaştırıldığında Hammâd’ın metninin bir cümlelik çok muhtasar bir metin iken Süleymân metnlerinin oldukça uzun olay anlatısına sahip olduğu görülür. Süleymân’ın, Sâbit’ten aktardığı bu hadisi ondan bir çoklu isnad kümesi ve dört tek tarikli isnad zinciriyle aktarılır. Rivayet metinleri içerisinde yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur.

İkinci rivayet ise yine Sâbit’ten nakledilen ve Hz. Peygamber’in yağmur için dua etmesi ve devamında yaşananları içerir. Süleyman’dan dört tek tarikli isnadla nakledilen metinlerin birinde tüm metin zikredilmemiş olup musannif tarafından

²⁹⁷ Fesevî, *Ma’rife*, 3/157.

²⁹⁸ Fesevî, *Ma’rife*, 2/250.

²⁹⁹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 12/71.

³⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 3/401.

hazfedilmiştir. Diğer üç metnin mukayesesi sonucunda yaygın terkip ve lafız farklılığına sahip olduğu gözlemlenebilir. Süleyman'dan nakledilen rivayetlerde meydana gelen farklılıkların öğrencilerinden kaynaklanma ihtimali bulunsada Süleyman'ın da bazı zamanlar hafızasından naklettiği bilinmesi sebebiyle ondan kaynaklanma ihtimali de bulunur.

Tasnif ve Hafıza Birliğine Dayanan Rivayet Üslubu

Altıncı tabakadan itibaren ravilerin, hadislerini kaydettikleri kitaplarının yanı sıra çeşitli tasniflerle de tanındıkları görülür. Bu tasnifler, daha önce bahsedilen ravi kitaplarından farklı olarak, sadece rivayetleri hafızaya yardımcı unsurlar olarak kaydetme amacı gütmeyiz. Aksine bir eser ortaya koyma gayesiyle yazılmış çalışmalardır. Ancak bir ravinin tasnifinin olması, tüm rivayetlerini bu esere dayandırdığı veya doğrudan tasnifinden aktardığı anlamına gelmez. Nitekim bu türden taniflere sahip bazı râvilerin hafızalarından rivayet naklettikleri kaydedilmektedir. Altıncı ve yedinci tabakada hem tasnif sahibi olup hem de hafızadan rivayet eden raviler arasında Saîd b. Ebî Arûbe, Ma'mer b. Râşid ve Süfyân es-Sevrî yer alır.

İbn Hacer tarafından 6. tabakada zikredilen Saîd b. Ebî Arûbe, Katâde'nin en önde gelen öğrencilerinden biri olup hafızasıyla tanınmaktadır.³⁰¹ Hadis tahammül yöntemiyle ilgili en dikkat çekici nokta, hadisleri yazmadığını kesin bir dille vurgulamasıdır. Ahmed b. Hanbel, Saîd'in kitabının olmadığını ve hadisleri ezberlediğini belirtmiştir.³⁰² Bizzat kendisi de Katâde'nin tefsiri dışında hiçbir şeyi yazmadığını ifade etmiştir.³⁰³ Ahmed b. Hanbel'in, Saîd'in Katâde'nin *Tefsir*'ini ezberlediğini söylemesi de Saîd'in tefsiri asıl alış şeklinin yazılı olmadığını göstermesi açısından önemlidir.³⁰⁴

Yazıya dair bu tür açıklamalarına rağmen Saîd'in hadisleri yazdığı hatta çeşitli tasniflerinin olduğuna dair birçok nakil de bulunur. İbn Adî, Saîd'in birçok tasnifi bulunduğunu ve bunları ondan rivayet eden râviler arasında Abdüla'la es-Sâmi (ö. 184), Abde b. Süleyman (ö. 186), Şuayb b. İshâk (ö. 189) ve Abdülvehhâb

³⁰¹ Saîd b. Ebî Arûbe hakkında daha detaylı anlatı için bk. Eyüp Ceyhan, *Saîd b. Ebî Arûbe Özelinde 2./8. Asır Basra Hadisçiliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

³⁰² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/65.

³⁰³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/65.

³⁰⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 336.

el-Hifâf'ın (ö. 204) yer aldığını belirtmektedir.³⁰⁵ Zehebî, sünneti ilk tasnif edenin Saîd b. Ebî Arûbe olduğunu kaydeder.³⁰⁶ Moğultay ise Saîd'in *Kitâbu't-Talâk* isminde bir eserin bulunduğunu belirtmektedir.³⁰⁷ Ahmed b. Hanbel de Yezîd b. Zürey'in, Saîd'in tasniflerini ezberlediğini ifade etmiştir.³⁰⁸ Ayrıca Ahmed b. Hanbel, Saîd'in duyduğu her şeyi yazdığını ifade eder.³⁰⁹ Şu durumda Saîd'in hadisleri yazıp yazmaması ile ilgili problem her ne kadar hadisleri yazdığı tasniflere sahip ise de rivayetleri hafızasından naklettiği şeklinde anlaşılabilir. "Tefsîr dışında hiçbir şey yazmadım" sözü ise ders esnasında yazmaması şeklinde yorumlanabilirse de bu rivayetin hangi bağlamda söylendiğine dair bir kayıt yer almaz.³¹⁰

Saîd b. Ebî Arûbe'nin rivayet üslubunun da genel olarak hafızasına dayandığı kaydedilmektedir. Nitekim onun şakacı biri olduğu ve hadis rivayet ederken hafızasını beğendiğinde "Hadi havanla kalkaıl tohumlarını döv" dediği nakledilir.³¹¹ Ahmed b. Hanbel bu sözü Kûfe'de ve hafızasının kuvvetine atıf yapmak için söylediğini bildirir.³¹² Söz konusu deyim Arap dilindeki kullanımına bakıldığında karşısındaki birine yüklenmek, büyükmek anlamlarında olduğu görülür. Bu rivayet Saîd'in hafızasından naklettiğini bildirmesi açısından önemlidir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in isnadında hata olduğunu düşündüğü bir rivayetle ilgili "Bunun Saîd'in hafızasından kaynaklandığını düşünüyorum" demesi hafızasından nakletmekle bilindiğini gösteren bir diğer karinedir.³¹³ Saîd'in hafızasından nakletmekle birlikte hadis lafızları konusunda titiz davrandığı da rivayet yöntemiyle ilgili kaydedilmesi gereken bilgiler arasındadır. Nitekim Katâde lafzına en çok sadık kalarak rivayet eden öğrencisinin Saîd b. Ebî Arûbe olduğunu belirtir.³¹⁴ İbn Uleyye'nin, kendisi ve ashâbının Saîd'e gittiğini ve onlara hadisleri imla ettirdiğini,

³⁰⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/451.

³⁰⁶ Zehebî, *Siyer*, 6/413.

³⁰⁷ Moğultay, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, 5/331.

³⁰⁸ Zehebî, *Siyer*, 6/413.

³⁰⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *Min Kelâmi'l-İmâm Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel fî 'ileli'l-hadîs ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Subhi el-Bedrî es-Sâmerâî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1409), 43.

³¹⁰ Konuyla ilgili yorumlar için bk. Oral, "Tasnif ve Metin Açısından Saîd b. Ebî Arûbe'nin Menâsik'i", 521.

³¹¹ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 4/62.

³¹² Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 1/438.)

³¹³ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11/77.

³¹⁴ Fesevî, *el-Ma'rife*, 2/286.

bunu herkes için yapmadığını kaydetmesi³¹⁵ benzer şekilde Hâlid b. Hâris'in, İbn Ebî Arûbe'den semâsının imlâ yoluyla olduğu belirtmesi³¹⁶ Saîd'in hadisleri genel olarak imlâ ettirmediğini ancak bazı istisnası durumlarda uyguladığını gösterir.

Örnek rivayet kümesi içerisinde Saîd tarafından aktarılan iki rivayet bulunmaktadır. İçkinin haram kılınmasına dair rivayet üç tek tarikli isnadla nakledilmiş olup metinler arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı gözlemlenmektedir. Bu farklılık, Saîd'in hafızasından nakletmesiyle ilişkili olabileceği gibi öğrencilerinin mâna ile rivayet etmelerinden de kaynaklanabilir. Saîd'in, Katâde'den nakleden diğer râvilerin metinleriyle arasında da yaygın terkip ve lafız farklılığı vardır. Burada da yine iki ihtimal gündeme gelmekte olup Katâde yahut Saîd ve öğrencileri tarafından mâna ile rivayet edilme ihtimali açıktır.

Bir diğer rivayet ise Hz. Peygamber'e kuraklıktan şikâyet edilmesi ve devamında gelişen olaylar hakkındadır. Saîd'in Katâde'den aktardığı rivayet ondan Yezîd b. Zürey' ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân çoklu isnad kümeleri ile beş tek tarikli isnadla aktarılır. Tüm Katâde rivayetleri içerisinde Saîd hadisleri kıssanın tamamını aktarmaksızın Hz. Peygamber'in fiiline ve fikhî yönüne odaklanan muhtasar yapısıyla dikkat çeker. Bu açıdan aynı tabakada bulunduğu râviler arasında ayırt edici yapısal farklılık gözlemlenir. Hadisin format değişikliğiyle nakledilmesinde hocası Katâde'den bu şekilde işitmesinin ihtimal dahilinde olduğu gibi teferrüd etmesinden hareketle Saîd'in fakîh misyonunun etkili olduğu da düşünülebilir. Saîd'in öğrencileri tabakasında ise muhtemelen rivayetin tek cümleden oluşan muhtasar yapısına binaen sınırlı ifade farklılığı bulunmaktadır. Bununla beraber üç tek tekli tarikli nakledilen metinde diğerlerinde olan yan cümlenin eksikliği Saîd'in zamanlarda farklı şekillerde nakletmesiyle açıklanabilir.

Bu dönemde tasnif faaliyetleriyle öne çıkan isimlerden biri olan Ma'mer b. Râşid, hadis rivayet üslubunda hafıza ve yazılı kaynakları birlikte kullanan güçlü bir örnek sunmaktadır. Basra'da başlayan ilim hayatı, rihleleri sayesinde çeşitli ilim merkezlerine uzanmış nihayetinde Yemâme'de devam etmiştir.³¹⁷

Ma'mer'in tasnifleri rivayet anlayışını şekillendiren önemli bir faktör oluşturur. Hadisleri bablara göre tasnif eden ilk muhaddislerden sayılan Ma'mer'in

³¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah rivayeti), 2/353.

³¹⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/447.

³¹⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/257.

Câmi‘ adlı eseri günümüze ulaşırken siyer ve müsned türünde başka tasniflerinden de söz edilmektedir.³¹⁸

Ma‘mer’in hadisleri tahsil usulüne bakıldığında öncelikli olarak hafızaya dayalı bir sürecin varlığı dikkat çekmektedir. Katâde’nin meclisine küçük yaşta katılan Ma‘mer, “O sırada on dört yaşındaydım. Ondan işittiğim her hadis sanki göğsüme nakşedilmiş gibiydi” diyerek genç yaşta dinlediği hadisleri doğrudan hafızasına kaydettiğini ifade eder.³¹⁹ Ancak bir başka rivayette bu erken yaşın etkisiyle Katâde’nin isnadlarını ezberleyemediğini dile getirir.³²⁰ Bu ifadeler, Ma‘mer’in Katâde’den aldığı rivayetlerde hafızaya dayalı bir tahammül süreci yaşadığını ve yazılı kayıtla desteklenmemiş ilk öğrenimin izlerini taşımakta olduğunu göstermektedir.

Öte yandan, Zührî’ye hadisleri kıraat yoluyla arz etmesi onun rivayet tahsilinde okuma yöntemine de başvurduğunu ortaya koyar. Bu yönüyle Ma‘mer’in rivayet süreci, sözlü ve yazılı tahammül tekniklerinin birlikte kullanıldığı bir örnek teşkil eder. Katâde’nin, *Kitâbü’t-Tefsîr*’inin rivayet hakkını alması onun doğrudan yazılı kaynaklara dayandığını da göstermesi açısından önemlidir.³²¹ Ancak bu durum, kimi zaman eleştirilere de yol açmıştır. Nitekim Mâlik b. Enes’in “Katâde’den tefsir rivayeti olmasa Ma‘mer ne güzel adamdır” sözleri bu rivayet üzerindeki tereddütleri yansıtır.³²²

Ma‘mer’in rivayet ettiği hadisleri hem hafızasından hem de yazılı metinlerinden naklettiği anlaşılmaktadır. İsmail b. Uleyye’nin, Ma‘mer’in kendilerine hadisleri hafızasından aktardığını söylemesi³²³, Hişâm b. Yusûf’un, Ma‘mer’in yirmi yıl boyunca yanlarında kaldığını ve bu süre zarfında elinde kitap görmediklerini yani hafızasından naklettiğini belirtmesi³²⁴ hafızaya dayalı rivayet üslubunu gösteren önemli kayıtlardır. Bununla birlikte Abdullah b. Mübarek’in, Ma‘mer’e Katâde’nin *Tefsîr*’ini okuması ve Ma‘mer’in de ona okuması³²⁵,

³¹⁸ Günümüze ulaşan eserin Ma‘mer’e ait olup olmadığı tartışmalıdır. Bu konuda tartışmaların detaylarına dair bk. Demirci, Yemen’de Hadis Halkaları”, 95.

³¹⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/256.

³²⁰ İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu’l-Kebîr*, 1/327.

³²¹ Fesevî, *Marife*, 2/820.

³²² Fesevî, *Marife*, 2/820.

³²³ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 1/305.

³²⁴ Zehebî, *Siyer*, 7/8.

³²⁵ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 2/361.

Zem‘a’nın, Ziyâd’ın kitaplarını ücret karşılığında Ma‘mer’e arz etmesi³²⁶ yazılı metinlerin de rivayette payı olduğunu ortaya koyar. Ayrıca Ma‘mer’in, A‘meş’in hadislerini yazdığı sayfaları düşürdüğünü ve bu yüzden hatırladığı kadarını hafızasından naklettiğini bildirmesi³²⁷ annesini ziyaret için Basra’ya geldiği sırada yanında kitaplarının olmaması sebebiyle hafızasından nakletmesi ve bu sebeple bazı rivayetlerde hatalarını meydana gelmesi onun tasniflerinin yanında hafızaya dayalı rivayet usulünü açıklayan önemli bilgilerdir.³²⁸ Ahmed b. Hanbel ise Abdürrezzâk’ın, Ma‘mer’den naklettiği rivayetleri Basralılarınkine tercih ettiğini bildirdikten sonra bu durumu “Yemen’de kitaplarına döner, müracaat ederdi. (يتعاهد) Basra’da ise hatalı nakletti” diyerek gerekçelendirir.³²⁹ Ya‘kûb b. Şeybe (ö. 262) de Ma‘mer’in Basra’da hata etmesini kitaplarının yanında olmamasıyla açıklar.³³⁰ Bu durumda Ma‘mer, Yemen’de olduğu sürece de hafızasından nakletse de kitaplarının yakınında olması ve istediği zaman dönme imkanı bulunması onun hata yapmasına mani olmuştur. Bununla beraber hafızadan nakli bağlı olarak rivayetlerinde lafız farklılıklarının görünmesi muhtemeldir.

Örnek rivayet kümesinde içerisinde Ma‘mer’den nakledilen yalnızca bir rivayet çoklu isnad kümesiyle aktarılmak olup diğer rivayetler yalnızca Abdürrezzâk tarafından nakledilmektedir. Söz konusu rivayet Hz. Peygamber’in bazı nehiylerini içeren kavli hadis olup Ma‘mer hocası Zührî’den aktarmaktadır. Rivayeti Ma‘mer’den, Abdül‘alâ b. Abdül‘alâ (ö. 184) tekli isnad zinciriyle ve Abdürrezzâk çoklu isnad kümesiyle nakleder. Abdürrezzâk’tan nakledilen metinlerde ittifak sağlanamadığı için Abdül‘alâ metinleriyle mukayesesini net sonuçlara ulaşılmasını engeller ancak bu sonuç da Ma‘mer sonrasında da mâna rivayetinin devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Rivayette görülen farklılıklar ise kelime farklılıklarından ziyade sıralanan dört unsurun takdim ve te’hiri şeklinde gerçekleşmiştir.

Tasnife sahip olmasının yanında hafızası vurgulanan bir diğer râvi yedinci tabakada yer alan Süfyân-ı Sevrî’dir. İbn Hacer tarafından 7. tabakada zikredilen

³²⁶ Fesevî, *Marife*, 1/647.

³²⁷ Zehebî, *Siyer*, 7/11.

³²⁸ Zehebî, *Siyer*, 7/12.

³²⁹ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, 1/109.

³³⁰ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, 2/766.

Süfyân es-Sevrî, ömrünün büyük bir kısmını Kûfe’de geçirmiş ve burada hadis halkaları içinde yetişmiştir. Kaynaklarda, İbn Mes’ûd, Alkame ve İbrâhim en-Nehaî’nin meclisinin bulunduğu direğin dibinde ders verdiği aktarılmaktadır.³³¹ Ancak kendisine teklif edilen kâdılık görevini reddetmesi nedeniyle Kûfe’den ayrılmak zorunda kalmış ve ömrünün geri kalanını gizlenerek geçirmiştir.³³²

Hadis alış yöntemi hakkında doğrudan bir bilgi bulunmasa da çok sayıda kitaba sahip olduğu ve rivayetlerini yazılı kaynaklara dayandığı bilinmektedir. Süfyân’ın gizlenerek yaşamak zorunda kaldığı dönemde, Kûfe’deki kitaplarını getirtmek istemesi onun yazılı kaynaklara verdiği önemi gösteren bir veridir.³³³ Yine Yahyâ el-Kattân’ın, Şu‘be ve Sevrî’yi mukayese ederken kitaplarına müracaat etmesi sebebiyle Süfyân’ın hata yapma oranının daha düşük olduğunu kaydetmesi, kitaplarının rivayetleri üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir.³³⁴ Süfyân’ın meclisindeki usulüyle ilgili olarak ise hafızasından rivayet ettiği kaydedilmiştir. Nitekim Hüseyin b. Hafs (ö. 210) kendisine “Tüm bu kitapları Süfyân size kitabından mı nakletti?” sorusuna “Hayır, râviler babları yazarlardı. Süfyân’da hafızasından (bablarda yer alacak hadisleri) serdederdı” cevabını vermiştir.³³⁵ Tüm bu hususlar birlikte değerlendirildiğinde Süfyân’ın hadisleri kaydettiği bablara göre tasnif ettiği bir kitabı bulunduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber Süfyân hadis meclisinde rivayetleri kitabından okuyarak değil de ezberinden aktarmaktadır.

Süfyân’ın hafızasından nakilde bulunmasının bir sonucu olarak hadislerinde mâna ile rivayetin yer alması muhtemeldir. Nitekim kendisi bu durumu “Size işittiğim gibi naklediyorum dersem inanmayın, o mânadır” diyerek desteklemektedir.³³⁶ Ancak bu durum mutlak bir mâna ile rivayet anlayışına işaret etmeyebilir. Nitekim Şu‘be’nin, Sevrî’yle ilgili olarak “Sevrî bana birinden hadis rivayet ettiğinde, ne zaman tekrar sorsam onu bana ilk aktardığı gibi aynen

³³¹ Zehebî, *Siyer*, 11/124.

³³² Bu süre içerisinde bulunduğu şehirler ve görüştüğü muhaddislere dair bk. Akpınar, Ömer Faruk. “Süfyân Es-Sevrî’nin Hayatı Ve Eserleri”. *Usul İslam Araştırmaları* 22/22 (Aralık 2014), 115-167.

³³³ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/229-30.

³³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 3/238.

³³⁵ Sem’ânî, *Edebü’l-ımlâ*, 15.

³³⁶ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 209.

nakledirdi” dediği görülmektedir.³³⁷ Yine Abdürrezzâk’tan nakledildiğine göre ashâbından biri Süfyân’a “Bize işittiğin gibi aktar” demiş o ise bunun mümkün olmadığını ve aktardığının mâna olduğunu ifade etmiştir.³³⁸ Bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, her ne kadar Süfyân kendisinin mâna ile rivayet ettiğini ifade etse de kitaplarıyla olan sıkı bağı sebebiyle bu rivayetlerin hadisin genel anlamını ya da bütününe değiştirmedeği daha çok dil ve üslup düzeyinde küçük farklılıklar içerdiği söylenebilir. Nitekim bazen işittiği lafzın en küçük ayrıntısına kadar doğruluğu konusunda gösterdiği titizlik şu örnekte açıkça görülmektedir: Süfyân Zührî→ Enes b. Mâlik→ Hz. Peygamber isnadıyla kabak ve ziftle sıvanmış kaplarda içki yapılmasını yasakladığına dair “نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الدباء والمزفت أن” (Hz. Peygamber, kabak ve ziftle sıvanmış kaplarda içki yapılmasını yasakladı) şeklinde bir rivayet aktarmıştır. Ravilerden biri Süfyân’a bu ifadedeki fiilin “أن يُنْبَذَ فِيهِ” şeklinde (yani muzari sigasıyla) olup olmadığını sorduğunda o, “Hayır, Zührî bunu bize ‘يُنْبَذَ فِيهِ’ şeklinde (meçhul fiil yapıyla) aktardı” diyerek lafızdaki küçük bir farkı dahi dikkatle muhafaza ettiğini göstermiştir.³³⁹

Örnek rivayet kümesinde Süfyân tarafından aktarılan bir rivayet bulunur. Sevrî’nin, Humeyd’den naklettiği ve Abdurrahman b. Avf’ın verdiği mehir miktarını içeren hadis bir çoklu isnad kümesiyle üç tek tarikli isnad zincirinden oluşur. Rivayetler arasında bazı kelimelerin düşmesi sebebiyle yaşanan değişiklikler gözlemse de genel olarak sınırlı dil ve üslup farklılığı olduğu söylenebilir. Süfyân’ın rivayet üslubu hakkında nakledilen bilgilerle örnek rivayet incelemelerinden elde edilenler birlikte incelendiğinde Süfyân es-Sevrî’nin kitaplarının olması ve kitaplarına sık sık müracaatı sebebiyle rivayetlerinin genel yapı ve içerik olarak istikrar bulduğu bununla beraber hafızasından nakline bağlı olarak bazı dil ve üslup farklılıklarının meydana geldiği söylenebilir.

Kitab/Tasnif Ağırlıklı Rivayet Usulü

³³⁷ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/234.

³³⁸ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 210.

³³⁹ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 177.

Bir diğerk rivayet yöntemi ise râvinin kitaba/tasnife sahip olduğı ve özellikle hadisin edâsı sırasında bu kaynakların kullanıldığđ türdür. Evzâî (ö. 157) ve Leys b. Sa'd (ö. 175) bu yöntemle öne çıkarlar.

Yaşadığı dönemin önemli muhadislerinden olan Evzâî, Abdurrahman b. Mehdî ve Ebû Hafs el-Fellâs (ö. 249) tarafından Şam'ın imamı olmakla nitelendirilmiştir.³⁴⁰ Evzâî'nin hadis tahammül sürecinde büyük oranda yazılı kaynaklardan faydalandığı anlaşılmaktadır. Nitekim divan memuru olarak Yemâme'de bulunduğı dönemde hadis almış ve özellikle Yahyâ b. Ebî Kesîr'den (ö. 129) aldığđ rivayetleri yazılı hale getirerek on üç-on dört cüz halinde toplamıştır.³⁴¹ Ancak bu kitaplarının daha sonra yandığı kaydedilir. Bu sebeple olmalı ki Ahmed b. Hanbel, Yahyâ'dan olan rivayetlerinde ızdırabın bulunduğunu söyler.³⁴² Benzer şekilde Evzâî'nin, Zübeydî'den (ö. 148) Zührî'nin kitaplarını alması daha sonrasında ise bu hadisleri işitmesinden hareketle yazılı kaynakları olduğı bilinmektedir.³⁴³

Evzâî'nin hadisleri nakletme yöntemi incelendiğinde meclisinde arz metodunun öne çıktığı görülür. Nitekim kendisi “Benden nakledilenler arasında Velîd b. Mezîd'in kitaplarından daha doğru olan bir şey bana arz edilmedi” diyerek kendi rivayetleri içerisindeki en güvenilir metinlerin arz yoluyla kendisine okunanlar olduğunu vurgulamaktadır.³⁴⁴

Evzâî, aynı zamanda fakih kimliğiyle de ön plana çıkan bir isimdir. Bu minvalde Ebû İshâk Fezârî'nin (ö. 183), “Evzâî'ye hakkında eser olan bir soru sorulduğunda eseri olduğı gibi aktarırdı. Ne bir kelimeyi öne alır ne de geride bırakırdı” mülâhazası fakihliğinin rivayet üslubu üzerindeki etkisini göstermesi açısından son derece önemlidir.³⁴⁵

Örnek rivayet kümesi içerirse Evzâî tarafından nakledilen bir rivayet bulunur. Söz konusu hadiste Hz. Peygamber'e bir kişinin gelerek kuraklıktan şikâyet eder ve yağmur için dua ister. Evzâî'nin, İshâk b. Abdullah b. Ebî Talhâ'dan aktardığı rivayeti Abdullah b. Mübârek, Muâfa b. İmrân (ö. 184), Velîd b. Müslim (ö. 195) ve Velîd b. Mezîd (ö. 203) çoklu isnad kümeleri şeklinde naklederek. Muâfâ b. İmrân

³⁴⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/266-7; İbn Asâkîr, *Târîhu Dimeşk*, 35/181.

³⁴¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/121.

³⁴² Zehebî, *Siyer*, 7/113.

³⁴³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/267.

³⁴⁴ Zehebî, *Siyer*, 7/130.

³⁴⁵ İbn Asâkîr, *Târîhu Dimeşk*, 35/172.

rivayeti dışında her bir rivayet ilk tabakadan itibaren çoklu isnad grubu yapısına ulaşır. Ayrıca bu rivayetlerin sayıca çokluğu ve rivayetin uzunluğuna rağmen lafız birliğini sağlaması dikkat çeker. Bu açıdan söz konusu rivayetlerde sınırlı ifade farklılığı bulunur. Muâfâ b. İmrân rivayeti bir tabaka sonrasında çoklu rivayet kümesine dönüşür. Rivayet metni ise muhtasar ve hükme odaklanan muhtevasıyla Evzâî'den nakledilen diğer metinlerden farklılaşır ve bu yönüyle ayırt edici yapısal farklılık oluşturur. İshâk b. Abdullah'tan hadisi aktaran başka bir râvi bulunmadığı için Evzâî'yi kendi tabakasındaki bir râviyle mukayese etmek mümkün değildir. Son tahlilde Evzâî'nin kitaplara ve yazıya dayanan üslubu ile meclisinde arz metodunun da olması lafızlardaki istikrarı sağlamış görünmektedir. Muâfa rivayetindeki farklılığın ise daha sonra ayrıntılı inceleneceği üzere Muâfâ ya da hadisi ondan nakleden öğrencisinden kaynaklanması daha muhtemel görünmektedir.

Benzer bir yöntemle sahip Leys b. Sa'd, Mısırlı ve sika bir râvidir.³⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, hadislerinin sahih olduğunu ve ilminin oldukça geniş olduğunu belirtir.³⁴⁷ Leys'in rivayet tahammül yöntemi incelendiğinde en çok rivayette bulunduğu hocası Ukayl'in rivayetlerinin bulunduğu bir kitaba sahip olduğu ve bu kitabın aile içinde rivayet edildiği/nakledildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Abdülazîz b. İmrân (ö. 197), Leys'in kâtibi Ebû Sâlih'in (ö. 223) kendilerine Ukayl'in kitabını okuduğunu ve kitabın başında “bana babam, ona da dedem nakletti” yazısını görünce kitabın Abdülmelik b. Şuayb b. Leys b. Sa'd'a ait olduğunu anladığını haber verir.³⁴⁸ Ancak söz konusu hadisleri Ukayl'dan hangi şekilde aldığı tespit edilememiştir. Bununla birlikte genellikle arz metodunu tercih ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim hadis almak için Nâfi'ye (ö. 117) gittiğinde Nâfi' ona “İstediğin hadisi sor, sana nakledeyim” demiş ancak Leys'in hadisleri kendisine arz etmek istediğini görünce bu isteğini geri çevirmemiştir.³⁴⁹ Bu husus Leys'in yazılı metinleri merkeze alan rivayet yöntemini göstermesi açısından önemlidir.

Leys'in Mısır'da Amr b. Âs Camiinde çeşitli ilim halkalarının bulunduğu kaydedilmektedir. Gün içerisinde farklı amaçlarla dört meclis düzenleyen Leys'in

³⁴⁶ Leys b. Sa'd'ın halkasına dair detaylı bilgiler için bk. Baki Gönüllü, 2/8. *Asır Mısır Hadis Halkaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 80-103.

³⁴⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/179.

³⁴⁸ Ebû Zûr'a, *Suâlât* (Berzeî), 2/493.

³⁴⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 279.

hadis rivayeti ve insanların sorularına cevap vermek amacıyla fetva meclisi de düzenlediği nakledilir.³⁵⁰ Leys'in "Benim için arz (metnin bana okunması) dinlemekten (semâ) daha sağlamdır. Çünkü bana bir metin okunduğunda onu ezberleyebilirim ancak ben bir şey naklettiğimde bazen unutabilirim" demesi arz yöntemini semâdan daha sahih görmesi bakımından önemlidir.³⁵¹ Ashâbü'l-hadîs'e kitaptan hadis aktarması ve İsa b. Hammâd'ın "Bazen biz Leys'e bazen de o bize okuyordu"³⁵² sözü dikkate alındığında kurduğu hadis meclislerinde yer yer semâ yöntemini de tercih ettiği ancak bunun da yine yazılı metin üzerinden gerçekleştiği düşünülebilir. Bununla beraber Leys'e "Biz senden kitaplarında bulunmayan hadisler işitiyoruz" denildiğinde "Zihnimdeki tüm hadislerin kitaplarımda olduğunu mu düşünüyorsunuz? Eğer (zihnimdeki) tüm rivayetleri yazsaydım mürekkep yetmezdi"³⁵³ cevabını vermesi, onun bazı durumlarda kitaplarında olmayan rivayetlerini hafızasından naklettiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Örnek rivayet kümesi içerisinde Leys tarafından aktarılan iki hadis bulunur. İlk rivayeti Leys, Medineli hocası Ebû Saîd el-Makburî'den (ö. 100) nakleder ve içerik olarak bir bedevinin Hz. Peygamber'e gelerek kıyamet vaktini sormasını içerir. İlgili hadis Leys'ten üç tek tarikli isnad zinciriyle aktarılır. Rivayet metinlerinde lafız ittifakı çok büyük oranda sağlanmış olup sınırlı ifade farklılığı bulunur. Leys hocası Saîd'den tek kaldığı için kendi tabakasındaki rivayetlerinin mukayese edilebileceği kimse bulunmamaktadır.

Hicab ayetinin nâzil oluşunu içeren ikinci rivayeti ise kitabına da sahip olduğu hocası Ukayl'den nakleder. Bir çoklu isnad kümesi ve iki tek tarikli isnadla nakledilen Leys rivayeti toplamda beş metinden oluşmaktadır. Rivayetlerin hepsinde lafız birlikteliği sağlanmış olup sınırlı ifade farklılığı bulunur. Kendi tabakasındaki diğer râvilerin rivayetleriyle mukayesesi ise Leys'in hocası Ukayl'den tek râvi olması sebebiyle mümkün olmamıştır.

Her iki rivayet incelemesinde görülenler Leys'in kitaplarının ve arz üslubunun sıkça kullanılmasının mâna ile rivayeti neredeyse tamamen ortadan kaldırdığını gösterir.

³⁵⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/ 532.

³⁵¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 279.

³⁵² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 298.

³⁵³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/269.

Rivayet Usullerine Dair Kayıt Olmayan Râviler

Hadis rivayet sürecinde bazı râvilerin tahammül ve edâ yöntemlerine dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakta dolayısıyla rivayet üsluplarına dair doğrudan tespitler yapılamamaktadır. Bu gruba dâhil edilen Mübârek b. Fadâle (ö. 164) için mevcut veriler, rivayet tarzlarını net biçimde ortaya koymaya elverişli değildir. Ancak örnek rivayet kümesi ve dağınık bazı bilgiler, bu râvilerin rivayetlerinde meydana gelen farklılıkların muhtemel sebeplerine dair bazı çıkarımlara imkân tanımaktadır.

Basralı râviler arasında zikredilen Mübârek b. Fadâle'nin, cerh-ta'dîl değerlendirmelerinde farklı yorumlara konu olduğu görülür. Yahyâ b. Saîd'in övgüsüne rağmen Abdurrahman b. Mehdî'nin kendisinden hadis nakletmemesi dikkat çekicidir.³⁵⁴ Mübârek'in bir ilim halkası oluşturduğuna dair doğrudan bir veri bulunmamakla birlikte Süleyman b. Harb'in cuma günü yanına oturup hadis dinlediği ve bu hadisleri yazdığı kaydedilir.³⁵⁵ Ayrıca Yunus b. Ubeyd'in meclisinde de hadis naklettiği belirtilir.³⁵⁶ Ancak bu bilgiler, onun rivayet yöntemine dair genel bir kanaat oluşturmaya yeterli değildir.

Örnek rivayet kümesi içerisinde Mübârek b. Fadâle'nin, Hasan Basrî'den aktardığı bir rivayet yer alır. Bir bedevinin gelerek Hz. Peygamber'e kıyamet vaktini sormasını ihtiva eden hadis Hüdb'e b. Hâlid (ö. 235) çoklu isnad kümesi ile iki tek tarikli isnattan oluşur. İki tekli isnadla nakledilen rivayetlerin biri muhtasar olup diğeri kıssanın tamamını içerir. Ayrıca ortak zikredilen kısımda da lafız farklılıkları göze çarpar. Çoklu ve tek tarikli isnadla aktarılan metinler arasında yaygın terkip ve lafız farkının olduğu gözlemlenir.

6. ve 7. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri Tablo 8'de gösterilmektedir.

³⁵⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/339. Ahmed b. Hanbel'in, Mübârek'in hadislerini merfu olarak ve Hasan'ın ashabının nakletmediği şekilde rivayet ettiğini kaydetmesi, rivayet tarzına yönelik eleştiri olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Yahyâ b. Maîn ve Nesâî'nin zayıflık atfı, onun rivayet güvenilirliğine dair şüpheleri ortaya koyar. Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel, Mübârek'in Hasan Basrî'den aktardığı rivayetlerin delil olarak kullanılabileceğini belirtir. İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/23; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/282.

³⁵⁵ Fesevî, *Marife*, 3/146.

³⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/339.

Tablo 8. 6. ve 7. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri

Râvinin Adı	Naklettiği Hadisler	Kendi Tabakasındaki Farklılık	Öğrencileri Tabakasındaki Farklılık
Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 155)	İçki Yasağı Yağmur Duası	Yaygın terkip ve lafız Ayırt Edici Yapısal	Yaygın terkip ve lafız Sınırlı İfade
Hişâm Destuvâî (ö. 153)	Ahiret Hazırlığı İçki yasağı	Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız	Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız
Ma‘mer (ö. 153)	Haset etmeyin	Yaygın terkip ve lafız	Yaygın terkip ve lafız
Evzâî (ö. 157)	Yağmur duası	-	Sınırlı ifade, Ayırt edici yapısal
Şu‘be (ö. 160)	Yağmur duası Mehir Haset etmeyin	Anlam odaklı Yaygın terkip ve lafız -	Sınırlı ifade Yaygın terkip ve lafız Sınırlı ifade
Süfyân-ı Sevrî (ö. 161)	Mehir miktarı	Yaygın terkip ve lafız	Sınırlı ifade
Hemmâm b. Yahya (ö. 163)	Ahiret hazırlığı	Yaygın terkip ve lafız	Sınırlı ifade (2 farklı format var)
Şeybân (ö. 164)	Yağmur duası	Yaygın terkip ve lafız	Yaygın terkip ve lafız
Süleyman b. Muğîra (ö. 165)	Yağmur duası Hicab ayeti	Yaygın terkip ve lafız Ayırt edici farklılık	Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız
Mübârek b. Fadâle (ö. 166)	Ahiret hazırlığı	Ayırt edici farklılık	Yaygın terkip ve lafız
Züheyr b. Muâviye (ö. 172)	Hicab ayeti	Ayırt edici yapısal farklılık	Sınırlı ifade
Leys b. Sa‘d (ö. 176)	Ahiret hazırlığı Hicab ayeti	- -	Sınırlı ifade Sınırlı ifade
Ebû Avâne (ö. 176)	Mehir miktarı Yağmur duası	Yaygın Terkip ve Lafız Yaygın terkip ve lafız	Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız

1.5.2.2.3. Sekizinci Tabakada Yer Alan Râviler

Hadis rivayet sürecinde sekizinci tabaka etbâu’t-tâbiînin ortanca neslini oluşturan râvileri ihtiva etmektedir. Esad Teyyim bu tabakadaki râvilerin çoğunlukla hicri 100 senesinden sonra doğduklarını ve hadis tahammüllerini hicri 120-130 yılları arasında vefat eden râvilerden gerçekleştirdiklerini belirtir.³⁵⁷ Bu tabakada da râvilerin hadis tahammül ve edâ yöntemlerindeki çeşitlilik devam etmiş bazı râviler

³⁵⁷ Es‘ad Teyyim, *İlmü Tabakât*, 208-9.

hadisleri yazılı olarak muhafaza etmiş, tasnif faaliyetlerinde bulunmuş ve yazılı kaynaklara dayanarak hadis rivayet etmiş buna karşılık kimi râviler ise kitaplara sahip olmalarına rağmen hadis naklinde hafızalarını esas almışlardır. Örnek râvi kümesi içerisinde bu tabakada; Hammâd b. Seleme (ö. 167), Hammâd b. Zeyd (ö. 179), Mâlik b. Enes (ö. 179), Abdülvâris b. Saîd (ö. 179), İsmâil b. Ca'fer (ö. 180), İbnü'l-Mübârek (ö. 181), Yezîd b. Zürey' (ö. 182), İsmail b. Uleyye (ö. 193), Velîd b. Müslim (ö. 194) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198) yer alır.

Kitap/Tasnif ve Hafızanın Birlikteliğine Dayanan Rivayet Usulü

Bu rivayet üslubuna sahip râviler arasında hafızaya dayalı rivayet pratiği ön planda olmakla birlikte yazılı malzeme kullanımı da açıkça gözlemlenmektedir. Hadis tahammülünde yazıya başvuran bu râviler, edâ sürecinde ise genellikle hafızalarını merkeze almışlar ancak zaman zaman yazılı kaynaklara da müracaat etmişlerdir. Bununla birlikte hafıza ve kitap birlikteliğinden bahsedilen bazı râviler için râvinin hadisleri önce ezberleyip daha sonra ezberinden yazıya geçirmesi de olabilir. Nitekim Sâbit el-Bünânî'nin en güvenilir öğrencisi olarak bilinen Hammâd b. Seleme'nin³⁵⁸ hadis tahammülüne dair verdiği bilgiler doğrudan hafızasına dayandığını ve daha sonra yazıya geçtiğini ortaya koymaktadır. Kendisinin "Muhaddisleri gezerek on hadisten az yahut fazla dinlerdim. Onları ezberler daha sonra yazardım" sözü bu yöntemi açıkça ifade etmektedir.³⁵⁹ Rivayet edâsında ise hafızaya ağırlık verdiği anlaşılmaktadır. Ebû Dâvud'un, Kays b. Sa'd'ın (ö. 117) rivayetlerini içeren bir kitabı dışında kitabı bulunmadığını ve hadisleri hafızasından naklettiğini söylemesi bu durumu destekler niteliktedir. Ali b. Medîni, Mekke yolculuğu sırasında bu kitabın kaybolduğunu ve Hammâd'ın kitabını hafızasından yeniden yazdığını kaydetmiştir.³⁶⁰ Zehebî de Hammâd'ın hafızadan rivayet ettiğini ve bu sebeple zaman zaman yanıldığını belirtir.³⁶¹ Hammâd'ın hadis meclisine dair en önemli bilgi imlâ yöntemine sıcak bakmaması olmuştur. Nitekim Affân, bir sene

³⁵⁸ Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/140. Hammâd genel olarak sika bir râvi olarak nitelendirilmesine rağmen Buhârî'nin yalnızca bir rivayetini istişhâd için rivayet etmesi dikkat çeker. Ahmed b. Hanbel, bu durumu Hammâd'ın yaşlılığı ve buna bağlı olarak hâfızasının zayıflaması ile açıklar. Müslim'in de ihtilattan önce sadece Sâbit b. Eslem'den nakledilen rivayetlerini aldığını onun haricindeki on iki rivayete şahit olarak yer verdiği belirtilmiştir. (bk. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 3/1201)

³⁵⁹ Hatîb Bağdâdî, *Takyidü'l-îlim*, 111.

³⁶⁰ Fesevî, *Ma'rife*, 2/153.

³⁶¹ Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 4/345.

boyunca arkadaşlarıyla birlikte meclisinde bulunduklarını ve hiçbir şey yazmadıklarını söyler. Daha sonra yaşadıkları bir ihtilaf sebebiyle imlâ talebinde bulunmuşlar ancak Hammâd bunu hoş karşılamamıştır.³⁶² Öğrencilerinin ısrarı üzerine imlâ etmeye başlaması ise Hammâd'ın rivayet tarzında hafızanın esas olduğunu ancak istisnai durumlarda yazılı aktarımı da kabul ettiğini göstermektedir. Yine Affân'ın mecliste hadis dinledikten sonra evine giderek dinlediği hadisleri ona arz ettiği ifade edilmektedir.³⁶³ Hammâd'ın hadisleri bazen ihtisar ettiği ve mânâyı değiştirdiği İbnü'l-Mübârek tarafından belirtilmektedir.³⁶⁴

Örnek rivayet kümesi içerisinde Hammâd'tan nakledilen üç rivayet bulunur. İlk hadisi içki yasağıyla ilgili olup Humeyd ve Sâbit'ten birlikte nakleder. İki tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen metinler arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur.

İkinci hadis Sâbit el-Bünânî'den aktarılır ve Hz. Peygamber'in yağmur için dua etmesini içerir. Oldukça geniş bir kümeye sahip olan Hammâd rivayetleri iki çoklu isnad kümesi ve beş tek tarikli isnadla nakledilir. Yalnızca çoklu isnad grubundan biri Affân rivayetlerinde olayın tamamı aktarılırken diğer rivayetlerin hepsi muhtasar olup dua sırasında Hz. Peygamber'in ellerinin şekline yer verilir. Bu durum muhtemelen Hammâd'ın iki farklı şekilde naklettiğini yahut Affân'ın sık sık evine de gelmesinden dolayı mescid dışında bir yerde işitmesinden kaynaklanabilir. Hammâd rivayetinin kendi tabakasındaki râvilerin mukayesesinde ise diğerlerinde olmayan farklı bir metin olması dikkat çeker.

Bir diğer hadisi yine Sâbit'ten nakletmekte olup rivayet bir kişinin gelerek Hz. Peygamber'e kıyamet hakkında sormasını içerir. Yedi tekli isnad zinciri ve Affân çoklu isnad kümesi ile nakledilen rivayetlerde bir önceki hadisle benzer şekilde muhtasar ve mutavvel iki metin yer alır.

Örnek rivayetlerdeki farklılıkların kaynağı hem Hammâd hem de öğrencileri olabilir. Ancak bu rivayetler, onun hadisleri genellikle hafızasından naklettiğini ve ihtisar etmeye meyilli olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim bu iki özellik kaynaklarda sıklıkla vurgulanmaktadır. Dolayısıyla söz konusu farklılıkların

³⁶² Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ*, 11.

³⁶³ Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn* (Dûrî Rivayeti), 3/374.

³⁶⁴ Anbese, İbnü'l-Mübârek'e; "Hammâd'ın hadisi ihtisar etmek isteyip manasını değiştirdiğini gördün mü?" diye sormuş o da bunu onaylayarak "Sen gördün mü?" demiştir. Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 192.

öğrencilerden ziyade doğrudan Hammâd'ın rivayet tarzından kaynaklanmış olması daha güçlü bir ihtimal olarak değerlendirilebilir.

Benzer yöntemi kullanan bir diğer râvi Basra'nın önde gelen muhaddislerinden Hammâd b. Zeyd'dir.³⁶⁵ Hadis ilmindeki otoritesi ve güvenilirliği sebebiyle Sabit el-Bünânî'nin öğrencileri arasında Hammâd b. Seleme'den sonra en güvenilir râvi olarak nitelendirilmiştir.³⁶⁶

Hammâd'ın hadis tahammülü ve edâsı konusunda kaynaklarda farklı değerlendirmeler mevcuttur. Abdurrahman b. Mehdî onun hadisleri yazmayanlar arasında en güçlü hafızaya sahip olduğunu belirtirken Yahyâ b. Saîd'e ait bir cüz dışında kitabı olmadığını ifade etmiştir.³⁶⁷ Bu bilgi Süleyman b. Harb (ö. 222) tarafından da doğrulanır.³⁶⁸ Ahmed b. Hanbel de kitabının olmadığını ve hadislerinin hepsinin ezber olduğunu ifade etmektedir.³⁶⁹ Ancak Yahyâ b. Saîd, Hammâd'ın Eyyûb'dan duyduklarını onun vefatından sonra yazıya geçirdiğini belirtmektedir.³⁷⁰ Bu durum onun başlangıçta hafızasına dayandığını ancak daha sonraları bazı hadisleri yazıya aktarmış olabileceğini düşündürmektedir.

Hammâd'ın âmâ olması hadisleri ezberleyerek aktarmasında etkili bir faktör olarak öne çıkmaktadır. İbn Hibbân, Hammâd'ın âmâ olduğunu ve bu sebeple hadisleri ezberlediğini belirtirken³⁷¹ Zehebî onun sonradan âmâ olduğunu vurgular.³⁷² Nitekim İbn Hacer ve Moğultay da Hammâd'ın görme yetisini sonradan kaybettiğine işaret ederek Hammâd'ın yağmurlu bir günde yazı yazarken görüldüğü ve yazdıklarına üfleyerek kuruttuğunu içeren bir rivayeti aktarırlar.³⁷³ Bu bilgi, onun en azından âmâ olmadan önce yazıyı kullandığını ve yazılı kaynaklardan istifade edebildiğini göstermektedir. Kitabı olduğuna işaret eden bir diğer bilgi ise Abdurrahman b. Mehdi ile birlikte ondan hadis dinleyen bir öğrencisinin, nüshasını

³⁶⁵ Abdurrahman b. Mehdî, yaşadığı asırdaki hadis âlimlerini sayarken Kûfe'de Süfyân-ı Sevrî'yi, Basra'da Hammâd b. Zeyd'i, Medine'de İmâm Mâlik'i ve Şam'da Evzâî'yi öne çıkarmıştır. Zehebî, *Siyer*, 7/458.

³⁶⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/72.

³⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/137.

³⁶⁸ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 4/609.

³⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Mervezî Rivayeti), 162.

³⁷⁰ Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/140.

³⁷¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/218.

³⁷² Zehebî, *Siyer*, 7/459.

³⁷³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/11; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/141.

istemesi, Hammâd'ın bunu ilk başta reddetmesi ve ancak araya giren bir kabile reisinin aracılığıyla öğrencisinin kitabını istinsah etmesine izin vermesidir.³⁷⁴

Hammâd'ın hadisleri aktarma üslubuna bakıldığında, hafızasından naklettiği ve mâna ile rivayet ettiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple zaman zaman hadislerin lafızlarında değişiklik yaptığı belirtilir. Nitekim Kuteybe b. Saîd (ö. 245), Hammâd'ın mâna ile rivayette bulunduğunu ve aynı hadis kendisine farklı zamanlarda sorulduğunda farklı lafızlarla cevap verdiğini ifade eder.³⁷⁵

Örnek rivayet kümesinde Hammâd tarafından nakledilen dört rivayet bulunur. Bunlardan ilkinin Hammâd, Sabit el-Bünânî'den nakleder ve içkinin haram kılınışını içerir. Hammâb b. Zeyd rivayetleri iki çoklu isnad kümesi ve beş tek tarikli isnad zincirinden oluşur. Çoklu isnad kümelerinin kendi içerisinde lafız birliği sağlanmıştır. Bununla birlikte Hammâd rivayetlerinde genel olarak yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur. Söz konusu durum Hammâd'ın hadisi mâna ile nakletmesi ancak çoklu isnad kümesine sahip râvilerin lafızlarıyla aktarması şeklinde yorumlanabilir. Hammâd'ın kendi tabakasındaki râvilerle arasında ise yine yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur.

İkinci hadis de benzer şekilde Sâbit el-Bünânî'den nakledilmiş olup bir kişinin gelerek Hz. Peygamber'e kıyamet vaktini sormasını içerir. Hadis, Hammâd'dan iki çoklu isnad grubu ile üç tek tarikli isnad zinciriyle aktarılır. Rivayetler arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı yer almaktadır. Hammâd'ın kendi tabakasındaki râvilerle arasında ise yine yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur.

Bir diğer hadisi ise Eyyûb es-Sahtiyânî'den nakledilmekte ve hicâb ayetinin nâzil olduğu zamana dair bir olay anlatısına yer vermektedir. Rivayet, Hammâd'dan bir çoklu isnad kümesiyle iki tek tarikli rivayet zinciriyle nakledilir. Metinler arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur. Hammâd, Eyyûb'den rivayette tek kaldığı için aynı tabakadaki râvilerle mukayese imkânı bulunmamaktadır.

Son hadisi ise yine Sâbit el-Bünânî'den aktardığı ve Abdurrahman b. Avf'ın (r.a.) evlenmesini ve mehir miktarını içerir. Mezkûr hadiste oldukça geniş bir isnad kümesine sahip olan Hammâd rivayetleri üç çoklu isnad grubu ve dokuz tek tarikli

³⁷⁴ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 235.

³⁷⁵ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 210.

isnad zinciriyle nakledilir. Metinler arasından yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur.

Hammâd'dan nakledilen dört rivayet üzerinde yapılan analizlerde, yaygın terkip ve lafız farklılığına rastlanmaktadır. Bu durum rivayetlerin olay örgüsü ve ana çerçevesini genel anlamda muhafaza ettiği bununla birlikte özellikle dil ve üslup tarzına bağlı değişikliklerin meydana gelmesi şeklinde anlaşılabılır. Söz konusu farklılıklar öğrencilerinden kaynaklanabileceği gibi Hammâd'ın kendisinin mâna ile rivayet etmesi ve hafızasına dayanarak hadis nakletmesiyle de ilgili olduğu düşünülebilir.

Basralı muhaddis Abdülvâris b. Saîd (ö. 179) ise rivayetlerini hafızasından yazmakla dikkat çekmekte olup yaşadığı zamanın en iyi hadis hâfızlarından biri olarak tanınmaktadır.³⁷⁶ Özellikle Ebû't-Teyyâh künyesiyle bilinen Yezîd b. Humeyd'in (ö. 130) hadisleri konusundaki uzmanlığıyla öne çıkar. Nitekim Muâz b. Muâz (ö. 196), onun bu konudaki yetkinliğini, "Abdülvâris, Ebû't-Teyyâh'ın hadislerini sanki kalbinde yazılıymış gibi tahdis ediyordu" diyerek vurgulamıştır.³⁷⁷

Abdülvâris'in hadisleri nasıl tahammül ettiğine yani nasıl öğrendiğine dair sınırlı bilgiler bulunmaktadır. Kaynaklarda, onun Eyyûb es-Sahtiyânî'den tek bir hadis dahi yazmadığını belirttiği yer alır.³⁷⁸ Bu bilgi onun hadisleri alırken genellikle hafızasına dayandığını ve yazılı kaynaklardan istifade etmediğini düşündürmektedir. Ancak hadis öğrenme sürecinde yazıyı tamamen reddettiğini kesin olarak söylemek güçtür. Bununla birlikte Süleyman b. Harb, Abdülvâris'in vefatından sonra Eyyûb'un hadislerini hafızasından yazıya geçirdiğini ve bu süreçte bazı hataların ortaya çıkabileceğini ifade etmektedir.³⁷⁹ Yani Abdülvâris, hayattayken hocasının hadislerini yazmamış ancak daha sonra ezberine dayanarak kayda geçirmiştir. Bu tür bir aktarım şekli, zamanla hata ihtimalini artırabilecek bir durumdur. Nitekim Ali b. Medînî, Abdülvâris'in kitabında hatalar bulunduğunu belirtmiş, Ahmed b. Hanbel ise

³⁷⁶ Abdülvâris b. Saîd, döneminin dört büyük hadis hafızından biri olarak kabul edilmektedir. (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 210). Hadis ilmindeki konumu itibarıyla güçlü bir râvi olmasına rağmen Hammâd b. Zeyd'in öğrencilerini ondan hadis almaktan nehyettiği bilinmektedir. Ancak bu durum, onun zabtıyla ilgili bir eksiklikten ziyade kaderî görüşlere mensup olmasıyla açıklanmıştır. (Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/686-7.)

³⁷⁷ Mizzî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 18/481.

³⁷⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/687.

³⁷⁹ Fesevî, *Ma'rife*, 2/131.

bu hataların özellikle isnad ve râvi isimlerinde ortaya çıktığını ifade etmiştir.³⁸⁰ Bu eleştiriler, onun hadis öğrenme sürecinde yazıya dayanmaması ve ezberden yazıya geçirme sırasında yanlışlıkların oluşabilmesi ihtimalini destekler niteliktedir.

Hadisleri nakletme yöntemine bakıldığında, Abdülvâris'in bir meclisinin olduğu ve burada hadis rivayet ettiği bilinmektedir.³⁸¹ Rivayet yöntemiyle ilgili bildirilen husus, hadisleri hafızasından aktarmış olmasıdır. Muâz b. Muâz'ın, onun Ebû't-Teyyâh'ın hadislerini "sanki kalbinde yazılıymış gibi"³⁸² aktardığını söylemesi, Abdülvâris'in hadisleri ezberleyerek rivayet ettiğine işaret etmektedir. Ancak onun hadisleri sadece hafızasından naklettiğini kesin olarak söylemek de mümkün değildir. Çünkü yazılı kaynaklardan rivayet ettiğine dair bazı kayıtlar da bulunmaktadır. Buna örnek olarak Affân'ın rivayeti gösterilebilir. Affân, Abdülvâris'ten hadis almak için onun yanına geldiğinde kendisinden Muhammed b. Cühâde'nin (ö. 131) rivayetlerinin bulunduğu kitabı çıkarmasını ve bu hadisleri kendisine imlâ etmesini istemiştir. Rivayet sırasında Affân, metindeki bir ifadeye itiraz edince Abdülvâris kızarak elindeki kitabı fırlatmış ve "Size kitabımı çıkarıp rivayet ediyorum, bana hata ettin diyorsunuz" diyerek öfkesini dile getirmiştir.³⁸³ Bu olay, onun yazılı metinlerden rivayette bulunabildiğini göstermektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, bu yöntemin onun genel rivayet üslubu mu olduğu yoksa sadece Affân gibi talebelerinin özel talebiyle mi bu şekilde rivayet ettiği konusudur. Nitekim Affân, hocalardan ders meclisleri dışında da hadislerin kendisine imlâ edilmesini istemesiyle bilinen bir talebedir. Dolayısıyla bu olay Abdülvâris'in genel olarak kitaplara dayalı rivayet yaptığını değil belirli durumlarda yazılı kaynaklardan da istifade ettiğini düşündürmektedir. Bununla birlikte kaynaklarda onun hadisleri lafzen rivayet ettiğine dair ifadeler de bulunmaktadır.³⁸⁴ Lafzen rivayete yönelik yapılan bu değerlendirmeler, Abdülvâris'in rivayet üslubunun büyük ölçüde hafızaya dayanmasıyla ilişkilendirilebilir. Zira bir râvi hadisleri yazılı kaynaktan okuyarak aktarıyorsa onun lafızlara sadakati zaten doğal olarak sağlanmış

³⁸⁰ Ebâ Ahmed Hasan b. Abdullah b. Saîd Askeri, *Tashîfatü'l-muhaddisîn*, (Kahire: Matbaatü'l-Arabiyyeti'l-Hadîse, 1982), 1/46.

³⁸¹ Yezîd b. Zürey', onun kaderî mezhebine mensup olması sebebiyle, meclisine gidenlerin kendisine yaklaşmaması konusunda uyarılarda bulunmuştur. Zehebî, *Siyer*, 8/303.

³⁸² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/481.

³⁸³ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 1/437.

³⁸⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 210.

olur ve bu konuda ayrıca bir değerlendirme yapmaya gerek kalmaz. Ancak hafızadan rivayet eden bir râvinin hadisleri lafzen mi yoksa mânen mi aktardığı daha önemli bir mesele hâline gelir.

Örnek rivayet kümesi içinde Abdülvâris'ten nakledilen bir hadis yer almaktadır. Bu rivayet, Abdülazîz b. Suheyb'den gelen ve hicâb âyetinin nüzulünü anlatan bir hadistir. Rivayet zinciri üç farklı tarik ile aktarılmıştır. Bunlardan biri oldukça muhtasar bir metin içerirken diğer iki rivayet arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunmaktadır. Abdülvâris rivayeti kendi tabakasındaki Şu'be metinleri ile mukayese edildiğinde ayırt edici yapısal farklılığın bulunması dikkat çeker. Nitekim Şu'be hadisleri rivayetin sadece bir bölümüne yer verirken Abdülvâris rivayetin tamamını aktarmıştır.

Abdülvâris b. Saîd'in ardından Basra muhaddisleri arasında öne çıkan bir diğer isim Yezîd b. Zürey' (ö. 182)'dir. Basra'nın en güvenilir muhaddisleri arasında yer alan Yezîd b. Zürey', özellikle Saîd b. Ebî Arûbe'nin en güçlü talebesi olarak tanınır.³⁸⁵ Katâde'nin tefsiri hakkında “Eğer onu Yezîd b. Zürey'in, Saîd'den rivayetiyle yazarsan, başkasından yazmasan da önemli değildir” denilerek bu alandaki güvenilirliği vurgulanmıştır.³⁸⁶

Ahmed b. Hanbel'in, onun Saîd'in tasniflerini ezberlediğini bildirmesi Yezîd'in yazılı kaynaklara sahip olduğunu ve bunlardan faydalandığını gösterir.³⁸⁷ Bununla birlikte hadis tahammül yönteminin hem yazılı hem de hafızaya dayandığı görülür. Kaynaklarda, Hakem ve Hammâd'ın meselelerini Saîd'in kitabından kendisine imlâ ettirdiği belirtilmiştir.³⁸⁸ Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel'in şu ifadesi onun hafızasının da hadis tahammülünde etkili olduğunu düşündürür: “Yezîd, hadisleri ezberlemek için çokça tekrar ederdi.”³⁸⁹ Bu ifade, onun yazılı kaynakları destekleyici bir unsur olarak gördüğünü ve hadisleri hafızasına nakşetmek için yoğun bir çaba sarf etmesi şeklinde anlaşılabilir. Nitekim kendisine şüpheye düştüğü bir hadiste “Şüphe mi ettin?” sorusunun yöneltilmesi üzerine “Ben şüpheye düşerim ama hadisin sahibine şu kadar kez gidip onu tam anlamıyla öğrenmeden farklı bir

³⁸⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/263.

³⁸⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlâtı Ebî Dâvûd*, 347.

³⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah Rivayeti), 2/357.

³⁸⁸ Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 4/1500.

³⁸⁹ Fesevî, *Ma'rife*, 2/140.

şekilde rivayet etmem” demesi³⁹⁰ de hadisleri aldığı esnada kaydetmediği izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim eğer yazılı bir şekilde almış olsaydı birçok kere gitmesine gerek kalmazdı. Öte yandan, “Kitabımda bir hadisi iki kez görmem, bana iki dinardan daha sevimlidir” sözü, onun hadisleri yazıya geçirdiğini ve bir hadis kitabına sahip olduğunu gösterir.³⁹¹ Bahsi geçen rivayet Yezîd’in hadis tahammülündeki titizliğini göstermesi açısından da önemlidir. Konuyla ilgili bir başka rivayette ise “Bir hadisi iki şeyhten (hocalardan) işitmeyi severim böylece onlar iki şahit gibi olur”³⁹² dediği kaydedilmektedir.

Hadislerin edâsına dair Yezîd b. Zürey’in nasıl bir üslup benimsediği konusunda net kayıtlar bulunmamaktadır. Ancak “Ben ne bir elif eklerim ne de bir vav. Eyyûb es-Sahtiyânî hadisi kısaltırdı, fakat ben bunu hoş görmem”³⁹³ beyanı hadislerin lafızlarını olduğu gibi koruma eğiliminde olduğunu ve mâna ile rivayete mesafeli durduğunu göstermektedir.

Örnek rivayet kümesi içerisinde Yezîd’in, Saîd b. Ebî Arûbe’den aktardığı bir rivayet olup Hz. Peygamber’e kuraklıktan şikâyet edilerek yağmur duası talebinde bulunulmasını içerir. İki çoklu isnad grubu ve üç tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen rivayet metinleri arasında sınırlı ifade farklılığı bulunur. Yezîd metinleri ile hadisi Saîd b. Ebî Arûbe’den aktaran diğer râvilerin metinleri arasında da sınırlı ifade farklılığı bulunmaktadır. Bu durumda rivayet metinlerinin istikrara ulaştığı söylenebilir.

Bir diğer râvi İsmâil b. Uleyye, Basra’nın önde gelen hadis hafızlarından biri olarak ilim meclislerinde güçlü bir konuma sahip olmuştur. Onun rivayet usulü, hafızaya dayalı naklin ön planda olduğu ancak lafızlara bağlılık vurgusunun da dikkat çektiği bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Nitekim Kuteybe b. Saîd’in, “Hafızlar dört kişidir” diyerek onu zikretmesi, onun bu alandaki üstünlüğünü gösterir.³⁹⁴

İsmâil b. Uleyye’nin hadis tahsil süreci incelendiğinde hocalarına göre çeşitlilik arz ettiği görülebilir. Bu bağlamda Eyyûb’un meclisinde beş hadis naklettiğini, daha fazlasını istemediğini ifade etmesi, onun hadisleri ezberleyerek

³⁹⁰ Fesevî, *Ma’rife*, 2/140.

³⁹¹ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi’ li ahlâki’r-râvî*, 2/211.

³⁹² Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi’ li ahlâki’r-râvî*, 2/215.

³⁹³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 9/264.

³⁹⁴ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 3/28.

öğrenmeye yönelik bir tavır sergilediğini düşündürür.³⁹⁵ Bu durum, İsmâil'in ders sırasında ya da hemen sonrasında hadisleri yazmamasının bir sonucu olabilir. Nitekim Eyyûb'un vefatına kadar hadislerini yazmadığının nakledilmesi bu bilgiyi destekler niteliktedir.³⁹⁶ Mâlik b. Enes'in rivayetlerinde ise Mâlik'in hadis rivayet ederken diğer öğrencilerinin yazdığı, İbn Uleyye'nin ise ayakta hadisleri seslendirerek yazdığı (يستملي) ifadesi bazı durumlarda ders esnasında da yazdığını gösterir.³⁹⁷

İsmâil b. Uleyye, hadisleri rivayet ederken hafızasının baskın olduğu bir yöntem izler. Elinde hiç kitap görmediğini belirten Ali b. Medîni'nin bu ifadesi, İbn Uleyye'nin rivayetlerinde hafızasını esas aldığını açıkça göstermektedir.³⁹⁸ Ancak bu durum hadisleri tam lafızla nakletmeye özen göstermediği anlamına gelmemektedir. Aksine harfleri sayacak kadar lafızlara ihtimam gösterdiğine dair nakiller, onun hadisleri birebir muhafaza etmeye yönelik bir hassasiyet geliştirdiğini ortaya koymaktadır.³⁹⁹

Örnek rivayet kümesi içerisinde İsmâil b. Uleyye'den nakledilen iki rivayet bulunur. Humeyd'den naklettiği ilk rivayet Abdurrahman b. Avf'ın evlenmesini ve mehir miktarını içerir. Rivayet, İsmâil'den üç tek tarikli rivayet zinciri ile aktarılmaktadır. Söz konusu üç rivayetten ikisi neredeyse birebir aynı olup sınırlı dil ve üslup farklılığı yer alır. İshâk b. Râhûye (ö. 237) metni ise muhtasardır. Bu durumda muhtasar metnin öğrencisi İshâk b. Râhûye'den kaynaklandığı yorumu yapılabilir.

İkinci rivayet ise Abdülazîz b. Süheyb'den nakledilmekte olup hadis İsmâil'den iki tek tarikli isnadla aktarılır. İki metin arasında yaygın terkip ve lafız farklılığının bulunması dikkat çeker. Bu farklılık İsmâil'den kaynaklanıyor olduğu gibi öğrencileri tarafından da mâna ile nakledilmesi mümkündür. Her iki rivayette de İsmâil ile hocalarından nakleden diğer râvilerin metinleri arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur.

³⁹⁵ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 1/231.

³⁹⁶ Yahyâ b. Maîn, *et-Tarih* (İbn Muhriz), 2/237.

³⁹⁷ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 2/66.

³⁹⁸ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 7/201.

³⁹⁹ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 7/201; Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 210.

Bir diğ er muhaddis Süfyân b. Uyeyne tasnifleriyle bilinen bunun yanında yine rivayet üslubunda hafızanın etkin bir rol oynadığı râvidir. Süfyân b. Uyeyne'nin hadis ve tefsir alanlarıyla ilgili tasniflerinin⁴⁰⁰ bulunduğu kaydedilmekle birlikte rivayet tahammül ve edâsında hafıza ve ezberin ağırlıkta olduğunu söylemek mümkündür. Kûfe'de doğan ve bir süre sonra Mekke'ye yerleşen Süfyân b. Uyeyne, hadis tahsilinde hafızaya dayalı yöntemi benimsemiş ve “Ben hiçbir hadisi yazmadım. Biz muhaddisin yanına gelir, hadisi zaten ezberlemiş olurduk. Eğer o, hadise bir kelime eklerse bunu hemen fark ederdik. Biz sahafilerden değiliz” diyerek yazdığı her şeyi önce ezberlediğini de bizzat ifade eder.⁴⁰¹ Süfyân'ın en önemli hocalarından olan Amr b. D n r'a⁴⁰² bir Mekkelinin gelerek “Süfyân b. Uyeyne evine gidince senden işittiklerini yazıyor” denmesi  zerine Amr'ın mescitte ağlaması ve “Allah adına herkese söylüyorum, benden hiçbir şey yazmasınlar” demesi Süfyân'ın üslubunu ve yetiştiği ilim ortamını göstermesi açısından önemlidir.⁴⁰³

Hadis ed  üslubuyla ilgili olarak ise benzer şekilde hafızanın ağırlıkta olduğu söylenebilir. Nitekim Züheyr b. Muâviye'nin kendisine gelerek kitaplarını çıkarmasını istediğinde Süfyân, “Ezberim kitabımdan daha sağlamdır, kitabımı ezberimden yazdım” diyerek hafızasından nakletmek istemiştir.⁴⁰⁴ Ali b. Haşrem'in ( . 256), “ bn Uyeyne bize hadis rivayet ederdi. Ancak daha sonra aynı hadis hakkında kendisine sorulduğunda, ilk lafzıyla değil farklı bir lafızla rivayet ederdi ancak mâna aynı kalırdı.” rivayeti de Süfyân'ın hafızasından naklettiğini destekler bir mahiyettedir.⁴⁰⁵ çünkü eğer kitaplarından okuyor olsa idi bu şekilde bir lafız değişikliğine gitmeye gerek kalmazdı. Yine bir kişinin hadislerini okuyup ondan rivayet izni istemesi  zerine “Ben sana hadis rivayet etmedim, sen kendine hadisleri okudun”⁴⁰⁶ demesi arz metoduna karşı mesafeli durduğunu ortaya koymaktaysa da  bn Vehb'in, Süfyân'a hadislerini arz ettiği ve bu sırada uyukladığına yönelik tasvir arz metodunu geçerli görmesinin kişiye göre değiştiği şeklinde yorumlanabilir.⁴⁰⁷

⁴⁰⁰ Fesevî, *Marife*, 1/47; Fuat Karabulut, *Süfyân b. Uyeyne ve Hadis İlmindeki Yeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 82-9.

⁴⁰¹ Yahyâ b. Maîn, *Târih* ( bn Muhriz Rivayeti), 2/135.

⁴⁰² Fesevî, *Marife*, 2/22.

⁴⁰³ Fesevî, *Marife*, 2/22.

⁴⁰⁴ Hatîb, *el-Kifâye*, 240.

⁴⁰⁵ Hatîb, *el-Kifâye*, 210.

⁴⁰⁶ Hatîb, *el-Kifâye*, 281.

⁴⁰⁷ Yahyâ b. Maîn, *Târih* (D r  Rivayeti), 4/421.

Örnek rivayet kümesi içerisinde Süfyân b. Uyeyne'nin naklettiği üç rivayet yer alır. Zührî'den naklettiği ilk rivayet Hz. Peygamber'in bazı ikazlarına yer veren kavli bir hadistir. Süfyân'dan yedi tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen metinlerin hiçbiri birebir aynı olmayıp yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur. Zührî'den naklettiği bir diğer rivayet ise bir kişinin gelerek Hz. Peygamber'e kıyamet vaktini sormasını ihtiva eder. Süfyân'dan yedi tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen metinler arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı yer alır. Bir diğer rivayet ise Humeyd'den naklettiği ve Abdurrahman b. Avf'ın Medine'ye gelişi ve bir nevât mehir vererek evlenmesini içerir. Süfyân'dan dört tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen rivayetler arasından yaygın terkip ve lafız farklılığı görülür. Bu durum muhtemelen Süfyân'ın hafızasından nakline bağlı olarak rivayet metinlerinin genel çerçevesinin korunması ancak farklılıkların da sıklığı şeklinde anlaşılabilir.

Etbâ'u't-tâbiîn kuşağının en önemli muhaddislerinden biri olan Mâlik b. Enes, hadis tahammül ve edâ süreçlerinde hem hafızayı hem de yazılı kaynakları kullanan bir üslup benimsemiştir. İmam Mâlik'in özellikle en önemli hocalarından biri olan Zührî'den hadis alış sürecinde farklı yöntemler kullandığı görülebilir. Konuyla ilgili bazı nakiller şifâhi olarak hadis işittiğini daha sonra ise yazıya geçirdiğine işaret etmektedir. Nitekim bu minvalde "Ben, İbn Şihâb'ın meclisinde otururdum. Yanımda bir ip olurdu. O hadis rivayet ettikçe her hadis için bir düğüm atardım. Sonra eve döner, o düğümleri çözer ve (hadisleri) yazardım"⁴⁰⁸ demesi, başka bir rivayette ise Zührî'nin meclisinde otuz hadis naklettiği her bir hadis için düğüm atarak evine gelince yazdığı ancak bir gün birini unuttuğunu ifade etmesi⁴⁰⁹ yazılı olan bazı rivayetlerinin hafızasına dayandığını göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca Abdullah b. Ömer b. Hafs'ın (ö.171), Zührî'den işittiklerinin çoğunu Mâlik ile birlikte arz yoluyla işittiğini ve Mâlik'in okuduğunu haber vermesi⁴¹⁰, Mâlik'in ise Zührî'den işittiği rivayetlerin en azının arz olduğunu kaydetmesi⁴¹¹ Zührî'den sema dışında arz yöntemiyle de hadis aldığını ortaya koymaktadır.

Zührî dışındaki hocalarında da yine ilk aşamadan itibaren yazının olmadığı söylenebilir. Bu minvalde İmâm Mâlik'in, Nâfi'in gözlerini kaybetmesi sebebiyle

⁴⁰⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/135.

⁴⁰⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/135.

⁴¹⁰ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/133.

⁴¹¹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/133.

evinden mescide kadar elinden tutarak götürdüğü ve bu esnada Nafi'ye sorular sorduğu ve onun da hadis aktardığı kaydedilir.⁴¹² Yine onun “Saîd b. el-Müseyyeb, Urve b. Zübeyr (ö. 94), Kâsım b. Muhammed, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Humeyd, Sâlim ve daha birçok âlime giderdim. Onları tek tek dolaşırdım. Her birinden elli ila yüz hadis dinlerdim. Sonra (o gün) geri dönerdim ve bütününü ezberlemiş olurum. Üstelik hiçbirinin hadisini diğerine karıştırmazdım.”⁴¹³ sözünden bahsi geçen hocalarının rivayetlerini ezberlediği anlaşılmaktadır. Mâlik'in, Zeyd b. Ömer'e, Hz. Ömer'in Allah yolunda bir ata nasıl davrandığıyla ilgili ardına ardına sorular sorması ve bu sırada Zeyd b. Ömer'in sabırsız davranması şifâhi şekilde hadis aldığını destekleyen bir diğer bilgidir.⁴¹⁴ Nitekim bu ifade bir kitaptan okuma ya da yazmanın haricinde karşılıklı konuşma şeklinde gelişen bir meclis üslubunu ifade eder.

Bu minvalde eleştiri niteliğinde de olmasa İshâk b. İsâ et-Tabbâ'nın (ö. 215), Mâlik'e hadis okunduğunu ve bu sırada onun uyukladığını gördüğü zamandan beri kıraat metodunu hoş görmediğini belirtmesi⁴¹⁵ ayrıca İmâm Mâlik'in kızının kapının arkasında durarak kârî hata yapınca kapıyı çalarak babasını uyarması⁴¹⁶ meclis yöntemini açıklayan bilgilerdir. Yine Mâlik'in meclisinde öğrencilerin daha önceden temin ettikleri nüshalarla derse katıldıkları görülür. Nitekim Amr b. Ebî Seleme'nin (ö. 213) Medine'ye geldiğinde Mâlik ile görüşmesi ve İmam Mâlik'in “Yarın el-Müdebber ve el-Mukâteb kitaplarını getir. Çünkü bunlar birlikte okunacaklar” uyarısında bulunması ders öncesinden okunacak hadislerin belli olması ve öğrencilerin bunu bilerek nüshalarıyla katılmalarını açıklaması açısından önemlidir.⁴¹⁷ Bununla birlikte Yahya b. Saîd el-Kattân'ın, Mâlik'in dersinde hadis yazdığını belirtmesi, Mus'ab ez-Zübeyrî'nin (ö. 236), “Mâlik dersinde yazan insanları görünce engellemez ancak nüshalarını da kontrol etmezdi” sözü, Mâlik'in meclisinde ders esnasında yazımın mümkün olduğunu gösterir.⁴¹⁸ Ayrıca Yahyâ b.

⁴¹² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/132.

⁴¹³ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/134-5.

⁴¹⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/132.

⁴¹⁵ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 272.

⁴¹⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/117.

⁴¹⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, 2/75.

⁴¹⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, 2/28.

Bükeyr'in (ö. 208), *Muvatta*'yı birkaç defa sema yoluyla işittiğini belirtmesi⁴¹⁹ yine Yahyâ b. Yahyâ en-Nisâbüri'nin (ö. 226) *Muvatta*'yı önce Mâlik'e okuduğunun sonra da Mâlik'in kendisine okuduğunu ifade etmesi zaman zaman sema yöntemini kullandığını da gösterir.⁴²⁰

Mâlik'in ders meclislerindeki bu çeşitli yöntemlerin yanı sıra, rivayetlerinin bazen meclis dışında özel taleplerle de aktarıldığı görülmektedir. Bunun örneklerinden biri Yahya b. Saîd el-Ensârî'nin, Mâlik'ten özel olarak İbn Şihâb'ın belirli hadislerini (kazâ hadisleri veya seçilmiş yüz hadis) kendisi için yazmasını istemesidir. Bu nakillerde, Mâlik'in bu hadisleri mevcut bir yazılı kaynaktan kopyaladığına dair herhangi bir bilgi yer almaz. Bu da onun, istenen derlemeyi muhtemelen doğrudan kendi hafızasına dayanarak oluşturduğunu düşündürmektedir.⁴²¹

Mâlik'in rivayet anlayışı, mâna ile rivayete yaklaşımı açısından da önemli ipuçları sunar. Nitekim onun merfu hadislerde mâna ile rivayeti caiz görmediği mevkuflarda ise caiz olduğunu belirttiği ifade edilmektedir. Bununla beraber İbn Bükeyr'in onun hadisleri sabah başka akşam başka lafızlarla aktarması dikkat çekicidir.⁴²² Bu durum güncel çalışmalarda İbn Bükeyr'in bahsettiği hadislerin merfu olmadığı şeklinde açıklanmıştır.⁴²³

Örnek rivayet kümesi içerisinde Mâlik tarafından nakledilen dört rivayet bulunur. Bunlardan ilki hocası Zührî'den naklettiği ve Hz. Peygamber'in bazı nehiylerini içeren kavli hadistir. Söz konusu rivayet Mâlik'ten beş tek tarikli isnad zinciriyle nakledilmekte olup rivayet metinlerinde ittifak sağlanmıştır. Yalnızca iki tarikte bir kelimenin bulunmaması ile bir farklılık yaşanmış olup bu yönüyle rivayet kümesinde sınırlı ifade farklılığının yer aldığı söylenebilir. Mâlik ile aynı tabakada bulunan râvilerin rivayetleri arasında ise özellikle takdim-te'hire bağlı yaygın terkip ve lafız farklılığının bulunduğu gözlemlenebilir.

Bir diğer rivayet ise Humeyd'den naklettiği hadis olup Abdurrahman b. Avf'ın bir nevat mehir miktarınca evlenmesini konu edinir. Mâlik'ten altı tek tarikli

⁴¹⁹ Kadı İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, 2/27.

⁴²⁰ Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ*, 8.

⁴²¹ Fesevî, *el-Ma'rife*, 2/823- 24.

⁴²² Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 209.

⁴²³ Kenan Oral, *Muvatta'nın Oluşum Sürecinde Nüsha Farklılıkları ve Nedenleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 2020, 546.

isnad zinciriyle nakledilen rivayetle çok büyük oranda lafız birliği sağlanmış olup bazı metinlerde birkaç kelimenin farklılaştığı dikkat çeker. Bu noktada rivayet kümesinde sınırlı ifade farklılığının vuku bulduğu ifade edilebilir. Mâlik rivayetleri kendi tabakasinda bulunan Humeyd'in diğer öğrencileriyle mukayese edildiğinde ise ayırt edici yapısal farklılığa sahip olduğu söylenebilir. Nitekim diğer metinlerde genel olarak Abdurrahman b. Avf'ın Medine'ye gelmesinden itibaren başlayan olay anlatısı yer alırken Mâlik rivayetleri daha muhtasar olup doğrudan evlenmesi ve mehir miktarıyla ilgili kısma yer verir.

Şerîk b. Abdullah'tan naklettiği ve Hz. Peygamber'in yağmur duasını içeren rivayette de bir önceki örneğe benzer bir durum söz konusudur. Mâlik'ten yedi tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen metinlerdeki lafızlar büyük ölçüde uyumlu olup sınırlı ifade farklılığına sahiptir. Ancak Mâlik rivayetleri Şerik'ten nakleden diğer râvilerin metinlerinden olayla ilgili bazı kısım ve detaylara yer vermeyen muhtasar yapısıyla ayrışır. Bu noktada Mâlik rivayetlerinde ayırt edici yapısal farklılığın olduğu söylenebilir.

Mâlik'in, İshak b. Abdullah'tan naklettiği son hadis içkinin haram kılınmasını içerir. İlgili rivayet bir çoklu isnad kümesi ve dört tek tarikli rivayet zinciriyle aktarılmıştır. Çoklu isnad kümesinin kendi içerisinde lafız birliği sağlanmış bununla beraber tekli tariklerde zikredilen isimlerde takdîm-te'hirler meydana gelmiştir. Yine de söz konusu farklılığın yalnızca bu unsurda meydana gelmesi ve rivayetin devamının tüm rivayetlerde aynı olmasından hareketle sınırlı ifade farklılığı görüldüğü söylenebilir. Mâlik, bu rivayette İshâk b. Abdullah'tan nakleden tek râvi olduğu için aynı tabakadaki diğer râvilerle mukayese imkânı bulunmaz.

Sonuç olarak Mâlik b. Enes'in meclisinde takip ettiği ve genel olarak yazılı metinlerin okunması şeklinde gerçekleşen yöntem sebebiyle Mâlik'in öğrencilerinin metinlerinde genel olarak lafız ittifakının sağlandığı söylenebilir. Bununla beraber özellikle tahammül sürecinde zaman zaman hafızasından rivayet sebebiyle aynı hocadan naklettiği diğer râvilerin rivayetleri arasında ayırt edici farklılığın meydana geldiği görülmektedir.

Kitap/Tasnif Ağırlıklı Rivayet Usulü

Hadis rivayet sürecinde bazı râviler, hadisleri sadece hafızalarına değil aynı zamanda tasnif edilmiş yazılı eserlere de dayandırarak aktarmışlardır. Örnek rivayet

kümesi içerisinde mezkûr yöntemi kullanan râvilerin metinlerinde diğerlerine kıyasla çok daha az farklılığın olduğu söylenebilir. Sekizinci tabakada bu yöntemi İsmâil b. Ca'fer, İbnü'l-Mübârek ve Velîd b. Müslim'in kullandığı tahmin edilmektedir.

İlk olarak ele alınacak olan İsmâil b. Ca'fer, Medineli ve sika bir râvidir.⁴²⁴ Abbâsî Halifesi Mehdi'nin oğlunun eğitimi için Bağdat'a davet edilmesi üzerine ömrünün son yıllarını burada geçirmiş ve yine burada vefat etmiştir. Zehebî, İsmâil b. Ca'fer'in ilmini burada yaydığını belirtir.⁴²⁵ İsmâil'in, hadis tahammül yöntemi hakkında doğrudan bilgi bulunmasa da rivayet incelemelerinden elde edilen veriler ve Ali b. Hucr tarafından rivayet edilen hadis cüzü, İsmâil b. Ca'fer'in hadislerini yazdığı bir kitabının olduğunu ortaya koymaktadır.⁴²⁶ Dört bölümden oluşan bu eserin, hocalara göre tertip edildiği nakledilir.⁴²⁷

Bu bilgiler eserin hafızaya yardımcı bir kitaptan çok tasnif hüviyetine sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir. İbn Sa'd da bu cüzün beş yüz hadis içerdiğini ve insanların onu dinlediğini kaydeder.⁴²⁸ Bu rivayet aynı zamanda İsmail'in kitabını okuduğu şeklinde anlaşılabilir.

Örnek rivayet kümesi içerisinde İsmâil b. Ca'fer tarafından aktarılan dört hadis bulunmaktadır. Humeyd'den nakledilen ilk hadiste bir kişinin gelerek Hz. Peygamber'e kıyametin vakti hakkında sorması yer alır. Bir çoklu isnad grubu ve bir tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen üç metin arasında sınırlı ifade farklılığı görülür.

İsmail'in, Şerîk b. Abdullah'tan naklettiği ikinci hadis ise Hz. Peygamber'e kuraklıktan şikâyet edilerek yağmur yağması için dua istenmesini ihtiva eder. Bir çoklu isnad grubu ve üç tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen altı metinde sınırlı ifade farklılığı bulunur.

⁴²⁴ Yahyâ b. Maîn İsmail'i sika, me'mun ve hatası az olarak niteler. (Hatîb, *el-Kifâye*, 7/183). Ayrıca kıraat ilminde de bilgili olduğu bilinmektedir. Mâlik b. Enes ile aynı dönemde yaşamış ve birçok ortak hocadan ders almıştır. (Halîlî, *el-İrşâd*, 1/228.)

⁴²⁵ Zehebî, *Siyer*, 8/229.

⁴²⁶ İsmail b. Cafer, *Hadîsü Ali b. Hucr an İsmail b. Cafer el-Medenî*, nşr. Ömer b. Rafûd b. Refîd es-Süfyânî, Riyad, 1998. Kitabın tasnif ve rivayet özelliklerine dair bk. Seyit Ali Güşen, *İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivayetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali (Fiten Rivayetleri Örneğinde)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 66-69.

⁴²⁷ İbn Hacer *İsâbe* eserinde meclisin kefareti bölümünde "Bunu Ali b. Hucr'un naklettiği İsmail b. Cafer nüshasından rivayet ettik, o dört parçadır ve İsmail b. Cafer'in hocalarına göre tertip edilmiştir" demektedir. Bu ve nüshanın bahsedildiği diğer kaynaklar için bk. *Hadîsu Ali b. Hucr an İsmail b. Cafer*, 51.

⁴²⁸ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/330.

Humeyd'den nakledilen üçüncü hadis ise içkinin haram kılınması hakkındadır. Bu rivayet ise Humeyd'den üç tek tarikli isnadla nakledilmiş ve metinlerde lafız birliği sağlanmıştır. Yine Humeyd'den nakledilen son hadis ise Abdurrahman b. Avf'ın evlenmesini içerir. Bu hadis de dört tek tarikli isnad zinciriyle aktarılır. Biri muhtasar olan rivayetin dışındaki üç tarikte sınırlı ifade farklılığı bulunur. Her rivayetin kendi tabakasındaki râvilerle mukayesesinde ise yaygın terkip ve lafız farklılığı olduğu söylenebilir.

Nihayetinde İsmâil b. Ca'fer'den nakledilen tüm rivayetlerde öğrencilerinin ittifak ettiği ve lafız farklılığının yok denecek kadar az olduğu görülür. Bu durum İsmâil'in genel olarak kitabından hadis nakletmesi yahut kitabının nakledilmesi şeklinde yorumlanabilir.

İsmâil b. Ca'fer'in ardından bu grupta, hadis tasnif geleneğinin önemli isimlerinden biri olan İbnü'l-Mübârek yer almaktadır. Geniş ilim seyahatleri ve rihleleriyle farklı bölgelerde hadis tahsil eden İbnü'l-Mübârek, hadis tahammül yönteminde yazılı kaynağı merkeze alan bir yaklaşıma sahiptir. Nitekim o, Süfyân'dan hadisleri halkla birlikte dinledikten sonra özel olarak onun yanına gider, daha önceden yazmış olduğu hadisleri çıkararak bu rivayetleri dinlerdi. Bu durumun her gün bu şekilde devam ettiğini kaydedilmektedir.⁴²⁹ İbnü'l-Mübârek'in babasının ona "Kitaplarını bulursam yakacağım" dediği ve İbnü'l-Mübârek'in de cevap olarak "Bunu yapsan da zararı olmaz çünkü hepsi hafızamda" dediği nakledilmektedir.⁴³⁰ Söz konusu nakiller İbnü'l-Mübârek'in hadislerini yazdığı kitaplarının olmasının yanında tek dayanağının bu kitaplar olmadığı ve aynı zamanda ezberine de güvendiğini göstermesi açısından önemlidir. İbnü'l-Mübârek'in kitapları ile ilgili dikkat çeken bir diğer husus tasnife dönüşmesidir. Yahyâ b. Maîn, İbnü'l-Mübârek'in sağlam bir hadis bilgisine sahip olduğunu ve rivayette bulunduğu kitaplarının sayısının yirmi bin veya yirmi bir bin olduğunu belirtir.⁴³¹ İbn Sa'd'ın belirttiği üzere çeşitli ilimlere dair birçok eser tasnif etmiş ve bu yönüyle hadis tasnif geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olmuştur.⁴³² Bugün elimizde bulunan

⁴²⁹ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 3/483.

⁴³⁰ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11/404.

⁴³¹ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11/402-3.

⁴³² İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/376.

Kitâbü’z-Zühd adlı eseri, onun tasnif çalışmalarının ve hadis anlayışının bir yansımasıdır.⁴³³

İbnü’l-Mübârek’in hadisleri aktarma (edâ) yöntemine bakıldığında yazılı kaynakların kullanımının belirgin olduğu görülmektedir. Rivayetlerinde büyük oranda kitaba dayandığına dair çeşitli nakiller bulunmaktadır. Nuaym b. Hammâd, onun Rikâk adlı kitabını okuduğunda gözyaşlarına boğulduğunu, bu esnada kimsenin ona bir şey sormaya cesaret edemediğini ve sorulara cevap vermediğini kaydetmektedir.⁴³⁴ Ahmed b. Hanbel de kitaplarından hadis rivayet ettiğini belirtir.⁴³⁵

Örnek rivayet kümesi içerisinde İbnü’l-Mübârek’ten nakledilen üç rivayet bulunur. Süleyman b. Tarhân’dan nakledilen ilk rivayet içkinin haram kılınmasına dair olup İbnü’l-Mübârek’ten iki tek tarikli isnad zinciriyle aktarılır. Her iki metinde de lafız birliği çok büyük oranda sağlanmış olup sınırlı dil ve üslup farklılığı tespit edilmiştir. Ancak kendi tabakasındaki diğer râvilerle kıyaslandığında rivayetlerinde yaygın terkip ve lafız farklılığı olduğu görülür.

Bir diğer rivayet ise Şerîk b. Abdullah en-Nehaî’den aktardığı ve hicab ayetinin nazil oluşunu içeren rivayettir. Mezkûr rivayet de bir öncekine benzer şekilde iki tekli isnad zinciriyle aktarılır ve sınırlı dil ve üslup farklılığı bulunur. Bu rivayette İbnü’l-Mübârek, Şerîk’ten tek nakleden râvi olduğu için aynı tabakada mukayese edilebilecek başka bir râvi bulunmamaktadır.

Hiz. Peygamber’e kuraklıktan şikâyet edilmesine dair son rivayeti ise Evzâî’den nakleder. İki tek tarikle nakledilen rivayetlerden biri musannif tarafından taktî ile zikredildiği için iki metin arasında tam bir mukayese imkanı bulunmamaktadır. Ancak her iki metinde ortak olarak nakledilen lafızlar aynı olduğu gibi Evzâî’den nakleden diğer râvilerle İbnü’l-Mübârek’in tam haliyle nakledilen metni arasında da sınırlı ifade farklılığı bulunur.

Bu bulgular, İbnü’l-Mübârek’in rivayetlerinde mâna ile rivayet unsurunun yer almadığını ve rivayet metodolojisinde kitaptan nakletmenin ve tasnif faaliyetlerinin belirleyici olduğunu göstermektedir.

⁴³³ Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü’z-zühd ve’r-rekâik*, nşr. Habîburrahman el-A’zamî, Haydarâbad, 1386. Esere dair bilgiler için bk. Güşen, İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivayetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali, 75-7.

⁴³⁴ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/405.

⁴³⁵ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 16/16.

Şam'ın âlimi olarak bilinen Velîd b. Müslim, özellikle Evzâî'nin en meşhur öğrencilerinden biri olarak hadis ilmi içinde önemli bir konuma sahiptir.⁴³⁶ Onun hadis rivayetindeki güvenilirliği, “Evzâî'nin hadislerini Velîd b. Müslim'den yazarsan tek bir rivayet kaçırmazsın” ifadesiyle vurgulanmıştır.⁴³⁷ Velîd'in hadisleri nasıl öğrendiğine dair doğrudan bir anlatım bulunmamaktadır. Ancak Evzâî'nin en önemli hocası olması ve onun meclisinde kıraat ve arz yöntemlerinin ağırlıkta olduğu bilinmesi, Velîd'in de hadislerini bu şekilde aldığı yönünde güçlü bir ihtimal doğurmaktadır.

Velîd b. Müslim, eser telif eden ve hadisleri derleyen bir muhaddis olarak da bilinmektedir.⁴³⁸ Nitekim Fesevî, onun hadis, fıkıh, tefsir ve siyer gibi farklı alanlarda yetmişten fazla eser yazdığını bildirir.⁴³⁹ Hatta Velîd'in tasniflerini yazan birinin kadılık yapmaya ehil olacağı yönündeki ifadeler, onun derlediği eserlerin içeriği ve ilmi değeri hakkında fikir vermektedir.⁴⁴⁰ Bahsi geçen kitapların Velîd'in hadis edâsında da etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim Velîd b. Utbe'nin (ö. 240), Bâbü'l-Câbiye mescidinde Velîd b. Müslim'in musannefatını okuduğu kaydedilmiştir.⁴⁴¹ Velîd ile ilgili dikkat çeken bir husus Dımeşk dışında naklettiği rivayetlerde hata olmasına ihtimaline yapılan vurgudur. Nitekim Ahmed b. Hanbel, Velîd'in naklettiği bir rivayet hakkında “Velîd'in bu rivayetinin Evzâî'den mahfûz olmamasından korkmaktayım. Çünkü Velîd bu hadisi Hıms'da nakletti ve bu rivayet Şamlılarda bulunmuyor” diyerek bu duruma işaret eder.⁴⁴²

Örnek rivayet kümesi içerisinde Velîd'in hocası Evzâî'den naklettiği ve ondan da dört tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen bir rivayet bulunur. Hz. Peygamber'e kuraklıktan şikâyet edilerek yağmur duası talebinde bulunulması içeren rivayetin Velîd'den nakledilen rivayetlerinde neredeyse lafı birliği sağlanmış olup sınırlı dil ve üslup farklılığı vardır. Velîd ile Evzâî'den nakleden diğer râvilerinin rivayetlerinin de neredeyse birebir örtüştüğü ve aralarında sınırlı dil ve üslup farklılığının olduğu söylenebilir. Bu durumda gerek Evzâî'nin tasnife sahip olması ve

⁴³⁶ Fesevî, *Marîfe*, 1/46.

⁴³⁷ Ebû Zür'a, *Târîh*, 1/384.

⁴³⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/222.

⁴³⁹ Fesevî, *Marîfe*, 1/46.

⁴⁴⁰ Zehebî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/94.

⁴⁴¹ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 1/203.

⁴⁴² İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1/129.

meclisinde kıraat ve arzı kullanması, benzer şekilde öğrencisi Velîd'in de tasnife sahip olup bazı meclislerde bu tasniflerinin okunması rivayetin nispeten erken bir dönemde istikrar bulmasında etkili olmuş olmalıdır.

Sonuç olarak bu grupta yer alan râviler, hadisleri tahammül ve edâ süreçlerinde yazılı kaynakları merkeze almışlar ve muhtemelen bu sebeple örnek rivayet kümelerinde yer alan metinlerde büyük oranda istikrar sağlanarak lafız farklılıkları asgariye inmiştir. 8. Tabakada yer alan râviler ve rivayetlerindeki farklılıklar Tablo 9'da gösterilmektedir.

Tablo 9. 8. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri

Râvinin Adı	Naklettiği Hadisler	Kendi Tabakasındaki Farklılık	Öğrencileri Tabakasındaki Farklılık
Hammâd b. Seleme (ö. 167)	İçki yasağı Ahiret hazırlığı Yağmur duası Mehir Miktarı	Yaygın terkip ve lafız Ayırt edici farklılık Ayırt edici yapısal farklılık	Yaygın terkip ve lafız Sınırlı ifade Yaygın terkip ve lafız Sınırlı ifade - yaygın dil
Hammâd b. Zeyd (ö. 179)	İçki yasağı Ahiret hazırlığı Hicab ayeti Mehir Miktarı	Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız - Yaygın terkip ve lafız	Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız
Mâlik b. Enes (ö. 179)	İçki yasağı Yağmur duası Mehir Miktarı Haset etmeyin	- Ayırt edici yapısal Ayırt edici farklılık Yaygın terkipve lafız	Sınırlı ifade Sınırlı ifade Sınırlı ifade Sınırlı ifade
Abdülvâris b. Saîd (ö. 179)	Hicab hadisi	Ayırt edici yapısal farklılık	Yaygın terkip ve lafız
İsmâil b. Ca'fer (ö. 180)	Ahiret hazırlığı İçki yasağı Yağmur duası Mehir	Ayırt edici farklılık Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız	Sınırlı ifade Lafız birliği Sınırlı ifade Lafız birliği
İbnü'l-Mübârek (ö. 181)	İçki yasağı Hicab ayeti	Yaygın terkip ve lafız -	Sınırlı ifade Sınırlı ifade
Yezîd b. Zürey' (ö. 182)	Yağmur duası	Sınırlı ifade farklılığı	Sınırlı ifade
İsmail b. Uleyye (ö. 193)	İçki yasağı Mehir Miktarı	Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız	Yaygın terkip ve lafız Sınırlı dil ve üslup
Velîd b. Müslim (ö. 194)	Yağmur duası	Sınırlı ifade farklılığı	Sınırlı dil ve üslup

Tablo 9 (Devam). 8. Tabakada yer alan râviler rivayetleri

Süfyân b. Uyeyne (ö. 198)	Mehir Miktarı Ahiret hazırlığı Haset etmeyin	Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız	Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız

1.5.2.2.4. Dokuzuncu Tabakada Yer Alan Râviler

Dokuzuncu tabaka, etbâ'u't-tâbiîn neslinin küçüklerini barındırır. Bu tabakadaki bazı râviler, üçüncü ve dördüncü tabakadaki râvilere ulaşarak onlardan hadis alma imkânı bulabilmiştir. Es'ad Teyyim, dokuzuncu tabakayı kendi içinde üç gruba ayırır. İlk grubu, h. 110-120 yılları arasında doğmuş olan ve tabakanın büyük râvileri olarak nitelendirilen isimler oluşturur. Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Yezîd b. Hârûn bu grupta yer alır. İkinci grup, orta etbâ'u't-tâbiîn neslinden olan râvileri kapsar. Bu râviler h. 130 civarında doğmuş, h. 140'lı yıllarda hadis tahsiline başlamış ve tâbiîn neslinden ancak az sayıda râviye ulaşabilmişlerdir. Abdürrezzâk b. Hemmâm bu gruba örnek gösterilir. Üçüncü grup ise h. 130-140 yılları arasında doğan ve h. 150'li yıllarda ilim tahsiline başlayan râvilerden oluşur. Bu râviler, tâbiîn nesline mensup küçük râvilerden sınırlı ölçüde hadis rivayet edebilmişlerdir. Abdurrahman b. Mehdî bu grubun önde gelen isimlerindendir.⁴⁴³

Hadis tahammül ve nakil süreçlerindeki çeşitlilik dokuzuncu tabakada da devam etmiştir. Bununla beraber örnek râvi kümesi özelinde hadis alma ve nakletme süreçlerinde hafıza ve yazılı kaynakları birlikte kullanıldığı yöntemin ağırlıklı olduğu görülebilir. Mu'temir b. Süleyman (ö. 186), Cerîr b. Abdülhamîd (ö. 188), Gunder (ö. 193), Muâz b. Muâz (ö. 196), Yahya el-Kattân (ö. 198), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198), Yezîd b. Harun (ö. 206), Abdürrezzâk (ö. 211) ve Süleyman b. Harb (ö. 224) dokuzuncu tabakada yer alan râvilerdir.

Kitap ve Hafıza Birliğine Dayanan Rivayet Usulü

Tabaka râvilerinin çoğunluğu, hadisleri hem yazılı metinlerden hem de hafızalarından rivayet etmiş bu iki yöntemi birlikte kullanarak rivayetlerini aktarmışlardır.

Basralı bir râvi olan Mu'temir b. Süleyman, genel olarak sika kabul edilmekle birlikte hafızasıyla ilgili farklı değerlendirmelere konu olan bir isimdir. Yahyâ b.

⁴⁴³ Es'ad Teyyim, *İlmü Tabakât*, 209-10.

Sâid'in "Eğer Mu'temir b. Süleyman size bir hadis naklederse ondan yüz çevirin çünkü onun hafızası kötüdür" dediği kaydedilir.⁴⁴⁴ Buna karşılık Ahmed b. Hanbel, "Mu'temir ne kadar hafızası güçlü biriydi! Biz ona neredeyse hiçbir şey sormazdık ki onun bu konuda bir bilgisi bulunmasın" demektedir.⁴⁴⁵ Mu'temir hakkındaki bu bilgiler onun rivayet üslubunda hafızanın önemli bir payı olduğuna işaret etmesi açısından önemlidir.

Mu'temir'in hadis tahsil sürecine dair doğrudan bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak en önemli hocasının babası Süleymân et-Teymî olması ve tasniflere sahip olmasından hareketle en azından babasının kitaplarına erişimi olduğu söylenebilir. Yahyâ b. Maîn'in onun hakkında "Babası Süleymân'ın hadislerini en iyi bilen kişidir" demesi de bu kanıyı güçlendirmektedir.⁴⁴⁶

Mu'temir b. Süleyman'ın hem kitaplardan hem de hafızasından hadis naklettiği onun hakkında kaydedilen bilgiler arasındadır. Nitekim İbn Hirâş (ö. 283), "Mu'temir saduk bir râvidir ancak hafızasından rivayet ettiğinde hata yapar, kitabından rivayet ettiğinde ise sika olur"⁴⁴⁷ diyerek bu durumu ortaya koyar. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen şu pasaj da Mu'temir'in rivayet üslubu ve kaynaklarının anlaşılması açısından önemlidir:

İlk defa Mu'temir'in meclisine oturduğumuzda bize babasından ve başkalarından mürsel hadisler okuyordu. Fakat bunları ne anladık ne de yazdık. Daha sonra babasından, Mugîre kanalıyla naklettiği hadisleri okudu ve onun Kitâbü'l-Halk adlı eserinden birkaç sağlam hadisi kaydettim. Kehmes'in hadislerini ise yazdık ve bize okudu. Ancak bu rivayetlerin bazıları, kendi kitabından değil başka bir kitaptan da geliyordu. Fudayl b. Meysere'nin kitabından her mürsel hadisi kaydettik ancak yalnızca bir tane müsned hadis yazdık. Selm'in rivayetleri de bir kitaptandı. Mugîre'nin hadisleri ise yalnızca kendi kitabından aktarılıyordu. Mu'temir'in hafızası iyi değildi.⁴⁴⁸

Bu pasajda yer alanlar Mu'temir'in hafızasının iyi olmaması sebebiyle özellikle meclisinde kitaptan okumaya yönelmesi şeklinde anlaşılabilir.

Örnek rivayet kümesi içerisinde Mu'temir'den nakledilen üç rivayet bulunur. Bunlardan ilki babası Süleymân'dan naklettiği ve içkinin haram kılınışını içeren rivayettir. Mu'temir'den bir çoklu isnad kümesi ve iki tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen rivayetteki tek tariklerden birinin yalnızca ilk cümlesi zikredilmiştir.

⁴⁴⁴ Moğultay, İkmâlû Tehzîbi'l-Kemâl, 11/284.

⁴⁴⁵ Moğultay, İkmâlû Tehzîbi'l-Kemâl, 11/285.

⁴⁴⁶ Yahyâ b. Maîn, *et-Târih*, 1/116. (İbn Muhriz Rivayeti)

⁴⁴⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/117.

⁴⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah Rivayeti), 3/266.

Bunun dışındaki rivayetlerde sınırlı ifade farklılığını bulunur. Yine babasından naklettiği iki çoklu isnad kümesi ve beş tek tarikli hicab ayetinin nazil oluşuna dair olan rivayette ise sınırlı ifade farklılığı yer alır.

Bir diğer rivayeti ise Hz. Peygamber'e kuraklıktan şikâyet edilmesini içeren ve Ubeydullah b. Ömer'den naklettiği hadistir. İki çoklu isnad kümesi ve iki tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen metinler arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur. Mu'temir söz konusu hadiste Ubeydullah'ın tek râvisi olduğu için aynı tabakadaki diğer râvilerle mukayese imkanı bulunmaz.

Örnek rivayet kümesi üzerinde yapılan bu incelemeler, Mu'temir'in babasının rivayetlerinde muhtemelen yazılı bir kaynağa dayanması ve metinleri kitaptan aktarması sebebiyle büyük ölçüde istikrar sağlandığını göstermektedir. Buna karşılık diğer rivayette görülen çeşitliliğin fazlalığı, rivayet üslubundaki değişiklikten kaynaklanıyor olmalıdır.

Mu'temir'den sonra aynı dönemin önemli hadis hâfızlarından Yahyâ b. Saîd el-Kattân, rivayet sürecinde gösterdiği titizlik ve hadis öğrenme biçimiyle dikkat çeker. Yahyâ b. Saîd'in hadisleri tahsil etme sürecinde genel olarak ders esnasında değil de sonradan yazıya geçirdiği görülür. Nitekim Şu'be'nin meclisinde hadis yazımına izin vermemesinden dolayı ders bitiminde bazı râvilerin mescidin bir köşesine çekilerek Yahyâ'nın ise evine giderek işittiği hadisleri yazdığı kaydedilmektedir.⁴⁴⁹ Benzer bir durum İbn Avn'ın rivayetleri için de söz konusudur.⁴⁵⁰

Yahyâ'nın hadisleri edâ üslubunun ise genel olarak hafızasına dayandığı ancak bazı durumlarda kitabından da okuduğu görülmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel kendisine yöneltilen “Yahyâ size hafızasından mı rivayet ediyordu?” sorusuna “Onun elinde kitap görmedik. Hafızasından rivayet ederdi, uzun hadisleri ise kitabından okurdu” cevabını vermiştir.⁴⁵¹ Yine Ahmed b. Hanbel'in “Yahyâ bize Osman b. Gıyâs'ın (ö. 150-160) hadislerini nakletti. Sonra kitabını çıkararak imla ettirdi” sözünden bazı zamanlarda Yahyâ'nın kitabından imlâ ettirdiği ancak bunun genel tavrını yansıtmadığı söylenebilir.⁴⁵² Yahyâ'nın ihtilafın vuku bulması gibi

⁴⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Merrûzî Rivayeti), 44.

⁴⁵⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/150.

⁴⁵¹ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 16/210.

⁴⁵² Hatîb, *el-Câmi'li ahlâki'r-râvî*, 19/73.

ihtiyaç duyduğu zamanlarda kitaplarına döndüğünü belirten nakiller de genel olarak onun hafızasından naklettiğini kanıtlar mahiyettedir.⁴⁵³

Örnek rivayet kümesi içerisinde Yahyâ'nın hocası Saîd b. Ebî Arûbe'den naklettiği ve Hz. Peygamber'in yağmur duasını içeren bir rivayet bulunur. Mezkûr rivayet, Yahyâ'dan dört tek tarikli isnad zinciriyle nakledilmektedir. Rivayetler arasında genellikle dil ve üsluba bağlı küçük farklılıklar bulunmakla birlikte son derece kısa bir metne sahip olan dört rivayetten hiçbirinin birbiriyle tamamen aynı lafza sahip olmaması dikkat çeker. Bu durumda Yahyâ'nın hafızasından nakletmesinin etkisi olduğu gibi daha sonraki tabakalarda yer alan râvilerin de etkisinin olması muhtemeldir. Yahyâ rivayetleri ile Saîd b. Ebî Arûbe'den nakledilen diğer metinler arasında da yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur.

Bu dönemin önemli bir râvisi ve hadis rivayetinde yazmaktan çok ezberlemeye önem verdiği anlaşılan Abdurrahman b. Mehdî'dir. İbn Mehdî'nin rivayet alış üslubunun çeşitlilik arz ettiği söylenebilir. Nitekim Mâlik b. Enes'in derslerinde okunan hadisleri kendi kitabından takip ettiğini söylenmiştir.⁴⁵⁴ Bununla beraber bazı rivayetlerinde “قرأت على مالك” demesinden hareketle bazı durumlarda da hadisleri kendisinin okuduğu söylenebilir.⁴⁵⁵ Benzer şekilde Ebû Hâtim er-Râzî, Abdurrahman b. Mehdî'nin hadislerini Süfyân'a (?) arz ettiğini bildirir.⁴⁵⁶ Başka rivayette ise Abdurrahman'ın hadis dinlerken kitabının kolunun altında olduğu kaydedilmiştir.⁴⁵⁷ Hüseyim b. Beşîr'in (ö. 181) rivayetleriyle ilgili olarak ise tedlîs yapmadığından emin olmak için ders esnasında yazmayarak dikkatle dinlediği ders sonunda ise bir köşeye geçerek dinlediği hadisleri yazdığı belirtilir.⁴⁵⁸ Mezkûr rivayetler Abdurrahman b. Mehdî'nin hadis tahammülünde tek bir yönteminin olmayıp duruma ve hocalarına göre farklılaştığını ortaya koyar.

⁴⁵³ Affân şöyle dedi: Yahya b. Saîd ile Abdurrahman b. Mehdî bir hadis konusunda ihtilafa düştüler ve bana haber gönderdiler. Bunun üzerine Abdurrahman, "Ben bir şey söyleyeyim, sen de Affân'a sor" dedi. Yahya ise "Bana muhalefet etmesi en sevimsiz gelen kişi Affân'dır" dedi. Sonrasında onlara muhalefet ettim. Yahya defterine baktığında, mesele benim söylediğim gibi çıktı. Rivayet için bk. (Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 14/208). Bir diğer nakilde ise Yahyâ'nın hocası Süfyân-ı Sevrî'den işittiği bir hadiste hata olduğunu söylemesi üzerine kitabına döndüğü yer almaktadır. (Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 16/206).

⁴⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 2/321.

⁴⁵⁵ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 267.

⁴⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/290.

⁴⁵⁷ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11/518.

⁴⁵⁸ Fesevî, *Ma'rife*, 2/666.

Abdurrahman'ın her ne kadar hadislerini kaydettiği bir kitabı bulunsa da rivayet üslubunda hafızasının baskın olduğu söylenebilir. Nitekim Muhammed b. Yahyâ ez-Zühî (ö. 258), Abdurrahman b. Mehdî'nin elinde hiç kitap görmediğini ve ondan duyduğu her hadisi ezberinden naklettiğini söylerken⁴⁵⁹ Kavârîrî (ö. 235) de Abdurrahman'ın kendisine yirmi bin hadisi ezberinden yazdırdığını kaydetmiştir.⁴⁶⁰ Ancak bu Abdurrahman'ın kitabının rivayetlerinde bir rolü olmadığı anlamına gelmez. Nitekim Ahmed b. Hanbel, Vekî' ile Abdurrahman arasında yaptığı mukayesede, Abdurrahman'ın tercih etmiş gerekçe olarak da kitaplarına daha sık döndüğünü (أقرب عهدا بالكتاب) ifade etmiştir.⁴⁶¹ Ayrıca hadis metinleri konusunda titiz davrandığı ve lafızla rivayet etmeye özen gösterdiği belirtilir.⁴⁶²

Abdurrahman b. Mehdî'nin rivayet ve meclis üslubuyla ilgili dikkat çeken bir husus ise rivayet dışında müzakere meclislerinin olduğu ve bu meclislerde kendisinden hadis yazmamaları hususunda öğrencilerini uyarmasıdır.⁴⁶³

Örnek rivayet kümesi içerisinde Abdurrahman b. Mehdî'nin, Şu'be'den naklettiği ve Hz. Peygamber'in yağmur için dua etmesini içeren bir rivayet bulunur. İlgili rivayeti Abdurrahman'dan yalnızca Muhammed b. Beşşâr (ö. 252) nakleder. Sonrasında ise dört tek tarikli isnad zinciriyle aktararak çoklu isnad kümesine ulaşmıştır. Dolayısıyla mezkûr lafız Abdurrahman'a ait olabildiği gibi öğrencisi Muhammed b. Beşşâr'a da ait olabilir. Oldukça kısa bir metinden oluşan rivayetler arasında lafız birliği büyük oranda sağlanmış olup sınırlı dil ve üslup farklı bulunur. Ancak rivayetle ilgili asıl dikkat çeken nokta Şu'be'den nakleden diğer râvilerle mukayese edildiğinde hadisin anlamı açısından ayırt edici bir farklılığın bulunmasıdır. Söz konusu durumda Abdurrahman yahut öğrencisi İbn Beşşâr'ın hafızasından nakletmesinin etki olduğu tahmin edilebilir.

Vâsıtlı râvi Yezîd b. Hârûn ise güçlü hafızasıyla tanınmış ve bu özelliği onun hadis tahammül ve edâ süreçlerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Hafızasına olan güvenini sıkça vurgulayan Yezîd'in "Fetûn hadisini bir kere dinledim ve

⁴⁵⁹ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, 11/521.

⁴⁶⁰ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 4/1152.

⁴⁶¹ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, 11/517.

⁴⁶² Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, 11/515.

⁴⁶³ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 2/36.

ezberledim”⁴⁶⁴, “Yirmi beş bin isnadı ezberimde tutarım ve bunu övünmek için söylemiyorum, Hammâd b. Seleme’den rivayet edenlerin efendisiyim. Bunu da övünmek için söylemiyorum”⁴⁶⁵ demesi hafızasına olan güveninin yanında rivayet üslubunu göstermesi açısından önemlidir. Affân b. Müslim; Yezîd’in, Hammâd b. Seleme’den aldığı hadisleri ezberden aldığını kaydetmektedir. ⁴⁶⁶

Hadis tahdîs üslubuyla ilgili Yezîd’in iki dönemi olduğu söylenebilir. İlk dönemle ilgili olarak Ziyâd b. Eyyûb (ö. 252), Yezîd’i gözleri âmâ olmadan önce Vâsıt’ta gördüğünü ve elinde hiç zaman kitap olmayıp hafızasından rivayet ettiğini kaydeder.⁴⁶⁷ Ancak ilerleyen yaşlarında, özellikle gözlerinin âmâ olmasıyla birlikte hafızasına dayalı bu yöntemini sürdüremez hale gelmiş ve farklı bir rivayet yöntemi benimsemiştir. Bu dönemde cariyesine kitabını ezberlemesini emretmiş ve kendisine bilmediği bir hadis sorulduğunda cariyesinde rivayet etmesini istemiştir. Züheyr b. Harb bu sebeple Yezîd’in tenkit edildiğini bildirir.⁴⁶⁸ Yezîd’in tahdîs üslubuyla ilgili bir diğer önemli bilgi Hatîb Bağdâdî’nin imla meclisleri akdettiğini beyan etmesidir.⁴⁶⁹

Örnek rivayet kümesi içerisinde Yezîd’in, Humeyd’den naklettiği iki rivayet bulunur. Hicab ayetinin nazil oluşunu bildiren rivayet dört tek tarikli isnad zinciriyle nakledilir. Biri muhtasar olan rivayet haricinde diğer üç metinde yaygın terkip ve lafız farklılığı gözlemlenir. Abdurrahman b. Avf’ın Medine’ye gelişi ve üç nüvât mehir karşılığında evlenmesini içeren rivayet ise beş tek tarikli isnad kümesiyle aktarılır. Söz konusu rivayetlerden iki tanesi tam şekilde nakledilmiş olup diğer üç rivayette hadisim belirli kısımları zikredilmiştir. Ancak tüm rivayetlerin zikredilen kısımlarında lafız birliğinin büyük oranda sağlandığı görülür. Her iki rivayette de Yezîd rivayetleri ile Humeyd’den nakledilen diğer rivayetler arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur. Bu noktada özellikle ilk örnekten yola çıkarak Yezîd’in hafızasını önceleyen edâ usulünün rivayetlerinde meydana gelen lafız farklılıklarını anlaşılır kıldığı söylenebilir.

⁴⁶⁴ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 16/497.

⁴⁶⁵ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 16/496.

⁴⁶⁶ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 32/267.

⁴⁶⁷ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 16/497.

⁴⁶⁸ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 16/493.

⁴⁶⁹ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi’ li ahlâki’r-râvî*, 2/55.

Bir diğ er r avi S uleyman b. Harb'dir. S uleyman b. Harb'in hadis tahamm l yle ilgili hafızasının esas olduğu s oylenebilir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, S uleym n b. Harb'den, Hammâd b. Zeyd'in hadislerini kitabından aktarmasını istediğinde S uleyman buna itiraz etmiş ve bunun mümkün olmadığını çünkü kitaplarını hafızasından yazdığını ve hafızasının daha sağlam olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷⁰

S uleyman'ın hadisleri ed asında da hafızasının esas olduğu görülür. Nitekim Eb  Hâtim'in, S uleyman'ın Bağdat'taki meclisine dair verdiği ayrıntılı bilgilerde hangi hadis sorulursa sorulsun hafızasından naklettiğini kaydeder.⁴⁷¹ Yine Eb  Hâtim'in, S uleyman'ın elinde hiç kitap görmediğine dair verdiği bilgi hafızasından nakletmesi şeklinde yorumlanabilir.⁴⁷² Bu sebeple olmalı ki S uleyman b. Harb'ın hadisleri mâna ile rivayet ettiğine dikkat çekilmiştir. Eb  Dâvûd'un "S uleyman b. Harb bir hadis rivayet ederdi. Aynı hadisi ikinci kere naklettiğinde sanki ilk hadis değilmiş gibiydi" sözü mâna rivayetini ve boyutunu ortaya koyması açısından önemlidir. Hatîb Bağdâdî de söz konusu rivayetin sonunda S uleyman'ın mâna ile rivayet ettiğini ve lafızlarını değiştirdiğini ifade eder.⁴⁷³

 rnek rivayet kümesi içerisinde S uleyman b. Harb'in naklettiği    rivayet bulunur. Hammâd b. Zeyd'den naklettiği ve S uleyman'dan iki tek tarikli isnadla aktarılan ilk rivayet bir kişinin gelerek kıyamet vaktini sormasını içerir. İki metin arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur. Peygamber'in, Zeynep (r.anhâ) için verdiği düğün yemeğiyle ilgili hadis de iki tek tarikli isnadla aktarılır. (Eyyub-Hammad isnadı) Metinler arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur. ř 'be'den naklettiği ve Abdurrahman b. Av 'ın bir miktar altın mehirle evlenmesini içeren rivayet ise bir çoklu isnad kümesi ile iki tek tarikli isnad zincirinden oluşur. Mezkûr rivayet son derece kısa olmasına rağmen metinler arasında farklılıklar gözlemlenir. Dolayısıyla rivayet incelemelerinden elde edilen bulguların S uleyman b. Harb'in rivayet usulüyle ilgili nakledilen bilgileri destekler mahiyette olduğu gözlemlenebilir.

⁴⁷⁰ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 240.

⁴⁷¹ İbn Eb  Hâtim, *el-Cerh ve 't-ta 'dîl*, 4/108-9.

⁴⁷² İbn Eb  Hâtim, *el-Cerh ve 't-ta 'dîl*, 4/108.

⁴⁷³ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâdî*, 10/44.

Buraya kadar ele alınan râvilerin özellikle edâ üsluplarında hafızanın ağırlıklı olduğu söylenebilir. Ancak bu durum her zaman için böyle değildir. Nitekim bazı râviler hocalarının rivayet üsluplarından dolayı ders esnasında yazamayıp daha sonra hafızalarından yazmışlar ancak bundan sonraki süreçte kitaplarına ağırlık vermişlerdir.

Gunder lakabıyla tanınan ve Şu‘be’nin rivayetleriyle özdeşleşen Muhammed b. Cafer (ö. 192) kitabının ağırlıkta olduğu bir rivayet yöntemine sahiptir.

Gunder, hadis tahsilinde önce hadisleri işitmiş, sonra bunları yazarak hocalarına arz etmiştir. Kendisi, “Şu‘be’den hadisleri dinlerdim. Sonra bu hadisleri yazar, yazdıktan sonra da gidip ona arz ederdim” diyerek bu yöntemi açıkça ifade eder.⁴⁷⁴ Şu‘be’nin meclisinde ders sırasında yazmaya izin verilmediği göz önüne alındığında, Gunder’in hadisleri hafızasında tutarak daha sonra yazdığı ve doğrulamak için arz ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Gunder’in arz usulünü genel bir prensip olarak tercih ettiği görülebilir. Nitekim Saîd b. Ebî Arûbe’den dinlediği hadisler için de aynısını uyguladığı bilinmektedir.⁴⁷⁵ Ayrıca Yahyâ b. Maîn’in, “Gunder eğer bir hadisi işitip hocasına arz ettiyse ‘haddesenâ’ derdi. Eğer hadisi sadece işitmiş ve arz etmemişse ‘haddesana’ demez ‘filanca şöyle dedi’ diyerek aktarırdı” sözü Gunder’in arz yöntemini tüm hocaları için kullandığını destekler mahiyettedir.⁴⁷⁶ Bu sebeple olmalı ki Gunder’in kitabı özellikle Şu‘be’den olan rivayetler konusunda büyük bir itibar kazanmıştır. Nitekim İbnü’l-Mübârek insanların Şu‘be’nin hadislerinde ihtilaf ettiklerinde Gunder’in kitabına göre hükmettiklerini söylerken⁴⁷⁷ Abdurrahman b. Mehdî de Şu‘be hayatta iken bile Gunder’in kitaplarından istifade ettiklerini kaydeder.⁴⁷⁸

Gunder’in hadis naklindeki üslubu da genel olarak kitaplarına dayanmasıyla öne çıkmaktadır. Onun rivayetlerini doğrudan kitaplarından okuduğu ve öğrencilerinin de kitaplarını istinsah ettiği bilinmektedir. Bu minvalde Ahmed b. Hanbel ve Halef b. Salim’in (ö. 231) Gunder’in kitabını alarak kendileri için birer

⁴⁷⁴ Fesevî, *Ma‘rife*, 2/202.

⁴⁷⁵ Ahmed b. Hanbel şöyle söylemiştir: “Gunder, kitabında Saîd b. Ebî Arûbe’nin hadislerinin yanında ayn işareti olanları ‘haddesenâ Saîd’ diyerek nakleder ve ‘Saîd’den dinledim ve ona arz ettim’ derdi. Ayn işareti olmayanlarda ise ‘haddesenâ Saîd’ demezdi, bunlar için ‘Saîd’den dinledim’ derdi (Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 3/186).

⁴⁷⁶ Yahyâ b. Maîn, *Târîh*, 4/246.

⁴⁷⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 7/221.

⁴⁷⁸ Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, 25/7.

nüsha istinsah etmeleri ve sonradan hadisleri dinlemeleri dikkat çeker.⁴⁷⁹ Humeydî'den aktarılan bir rivayette ise Gunder'in etrafındaki kalabalığa kitabından hadis okuduğu, okumasını bitirip ayağa kalması üzerine yanındakilerin de hareketlenerek içlerinden birinin "Bu kitabı bana ver ki istinsah edeyim" demesi bir diğerrinin ise "Hayır, bana verilsin" diyerek itiraz etmesi nakledilmektedir.⁴⁸⁰ Bahsi geçen rivayetler öğrencilerinin Gunder'in kitabını alarak istinsah ettikleri ve Gunder'in meclisinde hadisleri kitaplarından okuduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.

Örnek rivayet kümesi içerisinde Gunder'in, Şu'be'den naklettiği iki rivayet bulunur. İlk rivayet bir kişinin gelerek Hz. Peygamber'e kıyamet vaktini sorması hakkındadır. Gunder'den dört tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen metinler arasında sınırlı ifade farklılığı bulunur. Hicab ayetinin nâzil oluşunu içeren ve üç tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen rivayetlerde ise lafız birliği sağlanmıştır. Bu durum, onun yazılı kaynaklara dayalı rivayet tarzının, hadis metinlerinde büyük oranda istikrar sağladığını göstermektedir. Her iki rivayette de Şu'be'den tek kalması sebebiyle aynı tabakada başka bir râviyle mukayesesi mümkün olmamıştır.

Basralı bir diğer muhaddis ve Şu'be'nin ashabından Muâz b. Muâz (ö. 196) da Gunder ile benzer bir yöntemle sahiptir. Hadis öğrenme yöntemi bakımından ders esnasında yazı kullanmamakta ancak hadisi işittikten hemen sonra yazıya geçirmektedir. Muâz b. Muâz'ın, Şu'be'nin yanından kalktıktan sonra mescidin bir köşesine çekilerek işittiği hadisleri yazdığını kaydedilir.⁴⁸¹ Bu yöntemi yalnızca Şu'be için değil Abdullah b. Avn'dan aldığı hadisler için de uyguladığı anlaşılmaktadır.⁴⁸² Mezkur yaklaşım, hadislerin işitildiği anda değil hemen sonrasında yazıya geçirildiğini gösterir. Ahmed b. Hanbel de Muâz'ın hadisleri ders sonrasında yazmasının bazı problemlere yol açtığını ifade etmiştir.⁴⁸³

Muâz'ın hadisleri nasıl naklettiğine dair doğrudan bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak rivayetleri incelendiğinde metinlerinde büyük oranda lafız birliği sağladığı görülmektedir. Örnek rivayet kümesi içerisinde hocası Humeyd et-Tavîl'den

⁴⁷⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hallâl, *es-Sünne*, nşr. Atiyye ez-Zehrânî (Riyad: Dâru'r-Râye, 1989), 3/506; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 14/198.

⁴⁸⁰ Fesevî, *Marîfe*, 3/48.

⁴⁸¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/249.

⁴⁸² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/150.

⁴⁸³ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Merrûzî Rivâyeti), 44.

aktardığı bir rivayet bulunur. Abdurrahman b. Avf'ın üç nevât altın mehir vererek evlenmesini içeren rivayet Muâz'dan dört tek tarikli isnad zinciriyle nakledilir. Rivayetin metinlerinde lafzî birlik sağlanmıştır. Humeyd'den nakleden diğer râvilerin rivayetleri ile Muâz rivayetleri arasında ise yaygın terkip ve lafız farklılığı gözlemlenir.

Bu grupta yer alan önemli isimlerden biri de Abdürrezzâk b. Hemmâm'dır. Onun rivayetleri edâ usulü daha çok kitabın ağırlıklı olduğu seyirdedir. Hadis tahammül süreciyle ilgili nakiller rivayetleri hem semâ hem de arz yoluyla aldığını ve her iki yöntemi de eşdeğer kabul ettiğini ortaya koymaktadır.⁴⁸⁴

Abdürrezzâk'ın en önemli hocalarından biri Ma'mer'dir. Ondan olan rivayetleriyle ilgili "Ma'mer'in kitabında şunu okudum" ve "Ma'mer'den on bin hadis yazdım" şeklindeki ifadeleri yazılı metinlerden doğrudan rivayette bulunduğunu gösterir.⁴⁸⁵ Benzer şekilde Süfyân-ı Sevrî'den hadis alış süreci de yazılı aktarımın önemini ortaya koymaktadır. Nitekim Abdürrezzâk, "Süfyân bize geldiğinde 'Bana güzel ve hızlı yazı yazan birini getirin' dedi. Bunun üzerine biz de ona Hişâm b. Yûsuf'u (ö. 199) getirdik. Hişâm yazıyordu, biz de yazılanlara bakıyorduk. Yazma işi bitince kitabı mühürlerdik ki kopya edene kadar bozulmasın" şeklinde yaşadığı süreci aktarmıştır.⁴⁸⁶ Bununla beraber söz konusu rivayet Abdürrezzâk'ın, Süfyân'dan Yemen'deki hadis tahammülünü gösterir. Mekke'de kendisinden aldığı rivayetlerin ise muzdarib olduğu söylenmiştir. Konuyla ilgili Ahmed b. Hanbel "Abdürrezzâk'ın, Süfyân'dan Mekke'de işittiği rivayetler muztaribtir. Ubeydullah → Süfyân isnadıyla münker haberler nakleder. Ancak Yemen'deki semâsı ve hadisleri sahihtir çünkü bu hadislerin yazıldığı kitabı zabdetti (ضبط الكتاب الذي كتب هناك)" görüşünde bulunur.⁴⁸⁷ Ayrıca Abdürrezzâk'ın, Süfyân'dan naklettiği bir rivayet kendisine sorulunca şiddetli bir şekilde inkâr ederek bunun Mekke'de işittiği rivayetlerden olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸⁸

Hadislerin edâ üslubuna bakıldığında ise Abdürrezzâk'ın genel eğiliminin kitaptan okumaya dayalı olduğu söylenebilir. Her ne kadar Ahmed b. Hanbel,

⁴⁸⁴ Yahyâ b. Maîn, *Târîh*, (Dûrî Rivayeti), 3/81.

⁴⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 1/48, 3/288.

⁴⁸⁶ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 238.

⁴⁸⁷ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 2/770.

⁴⁸⁸ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 2/771.

yalnızca Abdürrezzâk ile buluştukları ilk mecliste gece vakti yanına geldiklerinde hafızasından yetmiş hadis imlâ ettirdiğini kaydetmesi ⁴⁸⁹ hafızasından rivayet ettiğini gösterse de bu durumun yalnızca ilk gece bu şekilde olduğu vurgusu ezberden rivayetin istasnâi bir durum olduğu şeklinde anlaşılabilir.

Öte yandan Abdürrezzâk'ın görme yetisini kaybetmesi, rivayet sürecini doğrudan etkilemiştir. Ahmed b. Hanbel'in, âmâ olduktan sonra telkini kabul ettiği ve hicri 206 senesinde ondan yazanların rivayetlerinin zayıf olduğunu belirtmesi ⁴⁹⁰ bu durumu teyit etmektedir.

Örnek rivayet kümesi içerisinde Abdürrezzâk'ın hocası Ma'mer'den naklettiği üç rivayet bulunur. İlk rivayet içkinin haram kılınmasını içermekte olup Abdürrezzâk'tan dört tek tarikli isnad zinciriyle nakledilir. Söz konusu metinlerde neredeyse tamamen metin birliği sağlanmış olup sınırlı dil ve üslup farklılığı yer alır. Bu rivayette Abdürrezzâk, Ma'mer'in tek öğrencisi olduğu için aynı tabakadaki diğer râvilerin rivayetleriyle mukayese imkanı bulunmaz.

Bir diğer rivayet ise Hz. Peygamber'e gelen birinin kıyametin vaktini sorması ve devamında gelişen diyalogu içerir. Müslim ve Ahmed b. tarafından nakledilen rivayet Müslim tarafından rivayetin bir kısmının zikredilmesi sebebiyle mukayeseye çok elverişli değildir. Ancak *Musannef*^o de yer alan rivayetle Ahmed b. Hanbel metni ve Müslim tarafından bir kısmı zikredilen hadisin lafızlarının ittifak ettiği görülebilir. Bu rivayette de Abdürrezzâk, Ma'mer'den nakleden tek öğrencidir.

Abdürrezzâk'a ait son rivayet ise Hz. Peygamber'in bazı nehiylerini içeren kavî hadistir. 4 tek tarikle nakledilen rivayet ile *Musannef* de yer alan metin arasında bazı farklılıkların ve ziyade lafızların bulunması dikkat çekicidir. Söz konusu durum Abdürrezzâk'ın rivayeti hafızasından nakletmesiyle ilişkilendirilebilir.

Kitap/Tasnif Ağırlıklı Rivayet Üsulü

Bu tabakada yer alan bir diğer grupta ise rivayet süreçlerinde tasnif yahut kitabın ağırlıklı bir yer tuttuğu görülür. Söz konusu râvilerin ilki olarak değerlendirilebilecek Kûfeli râvi Cerîr b. Abdilhamîd (ö. 187), *Takrîb*'de yer almasına rağmen hangi tabakada yer aldığı belirtilmemiştir. Ancak hoca ve talebeleri dikkate alındığında dokuzuncu tabakaya yerleştirilmesi uygun görülmektedir.

⁴⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 1/48.

⁴⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Meâilü İmâm Ahmed b. Hanbel* (İbn Hâni rivayeti), 2/202; Zehebî, *Siyer*, 8/223.

Cerîr b. Abdilhamîd'in hadis tahammülüyle ilgili olarak rivayetleri yazılı almayı ve kitabından nakletmeyi uygun gördüğü söylenebilir. Nitekim Tayâlisî'nin, çeşitli hocalarından işittiği hadisleri naklettiği bir ortamda Cerîr b. Abdilhamîd beğendiği hadisleri Tayâlisî'den kendisi için yazmasını istemiş, Tayâlisî de yazdıktan sonra okuduğunu ifade etmiştir. Aynı diyalogda Cerîr; Mansûr ve Muğîra gibi hadis aldığı hocalarını zikretmiş, “Sen de bu rivayetlerini naklet” teklifi üzerine “Ezberimde yok, kitabımda yazılıdır” diyerek rivayetten kaçınmıştır.⁴⁹¹ Ayrıca Bağdat'ta bir mecliste hadis rivayet ederken dalgınlığa kapılıp uyukladığı, uyandığında ise kaldığı yerden okumaya devam ettiği bilgisi, onun hadisleri doğrudan kitaplarından naklettiğini destekleyen önemli bir rivayettir.⁴⁹²

Cerîr'in münavele yoluyla hadis naklettiği de bilinmektedir. Nitekim Süleymân b. Harb'a, Cerîr'in rivayetlerini ne zaman yazdığı sorulmuş o da Abdurrahman ve Şâzan ile Mekke'de oldukları bir zamanda Cerîr'in kitabını çıkararak Abdurrahman ile Şâzân'a verdiği, kendisinin de hadisleri bu kitaptan seçtiğini belirtmiştir.⁴⁹³ Dolayısıyla Cerîr'in rivayetlerinin büyük oranda kitaplarına dayandığı söylenebilir. Nitekim bu meyanda İbn Ammâr, kitaplarının sağlam olduğunu ifade ederken⁴⁹⁴, Osman b. Ebî Şeybe bazı kitaplarının telef olduğunu naklettiği rivayetlerin emanet nüshalardan olduğunu ve bu sebeple lafızlarının farklılık içerebileceğine dikkat çeker.⁴⁹⁵

Örnek rivayet kümesi içerisinde, Cerîr'in hocası Mansûr b. Mu'temir'den naklettiği ve bir kişinin Hz. Peygamber'e kıyamet vaktini sormasını içeren bir hadis bulunmaktadır. Bu rivayet üç tek tarikli isnad zinciriyle nakledilmiş olup, metinler arasında büyük oranda lafız ittifakı sağlanmış ve yalnızca sınırlı ifade farklılığı gözlemlenmiştir. Söz konusu durum, Cerîr'in hadisleri kitaplarından rivayet etmesinin lafız istikrarını sağladığına işaret edebilir. Aynı rivayette Cerîr ve hocası Mansûr'dan nakleden diğer râviler arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur.

Ârim, lakabıyla bilinen Muhammed b. Fazl (ö. 223) ise rivayet yöntemi bakımından daha karmaşık bir profil sergiler. Basralı bir muhaddis olan Ârim'in,

⁴⁹¹ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 8/188-9.

⁴⁹² Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 8/190.

⁴⁹³ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 8/191.

⁴⁹⁴ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 8/190.

⁴⁹⁵ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 8/184.

hadis tahammül sürecine dair ayrıntılı bilgiler sınırlıdır. Bununla birlikte Süleyman b. Harb ile birlikte Hammâd b. Seleme'den hadis işittiğine dair bir olay aktarılır. Bu olayda, Süleyman b. Harb'in elinde bir kitap bulunduğu, tashihler yaptığı ve diğerlerinin de bu tashihleri takip ettiği anlatılmaktadır.⁴⁹⁶ Ayrıca Ebû Hâtim, Ârim'in yanında bulunduğu sırada hadis okuduğunu ve kendisinin de yazıya geçirdiğini belirtmektedir.⁴⁹⁷ Bu bilgiler ışığında, Ârim'in hadisleri sürekli olarak yazılı metinden okuyup okumadığı ya da bunun onun genel bir üslubu olup olmadığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak aktarılan bilgiler hadis işitirken kitaptan takip ettiğini ve yine kitabından okumaya dayanan yöntemleri kullandığını gösterir.

Örnek rivayet kümesi içerisinde Ârim'in her ikisini de Hammâd b. Zeyd'den naklettiği iki rivayet bulunur. Hicab ayetinin nâzil oluşunu içeren rivayet iki tek tarikli isnad zinciriyle nakledilmiş olup metinler arasında sınırlı dil ve üslup farklılığı vardır. Bununla beraber Hammâd'dan nakleden diğer râvilerin metinleriyle mukayese edildiğinde yine yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur.. İçkinin haram kılınmasını içeren rivayet ise üç tek tarikli isnad zinciriyle aktarılır. Bir tanesi takti' ile nakledilen rivayet haricinde diğer iki metinde lafız birliği sağlanmış olup sınırlı ifade farklılığı bulunur. 9. Tabakada yer alan râviler ve rivayetlerinde görülen farklılık türleri Tablo 10'da gösterilmektedir.

Tablo 10. 9. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri

Râvinin Adı	Naklettiği Hadisler	Kendi Tabakasındaki Farklılık	Öğrencileri Tabakasındaki Farklılık
Mu'temir b. Süleyman (ö. 186)	İçki yasağı Yağmur duası Hicab ayeti	Yaygın terkip ve lafız Anlam odaklı? -	Sınırlı ifade Yaygın terkip ve lafız Sınırlı ifade
Cerîr b. Abdülhamîd (ö. 188)	Ahiret hazırlığı	Yaygın terkip ve lafız	Lafzî birlik
Gunder (ö. 193)	Ahiret Hazırlığı Hicab ayeti	Şu'be'den tek Şu'be'den tek	Sınırlı ifade Lafzî birlik
Muâz b. Muâz (ö. 196)	Mehir	Yaygın terkip ve lafız	Sınırlı ifade

⁴⁹⁶ Fesevî, *Ma'rife*, 2/669.

⁴⁹⁷ Hatîb, *el-Kifâye*, 67.

Tablo 10 (Devam). 9. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri

Yahya el-Kattân (ö. 198)	Yağmur duası	Yaygın terkip ve lafız	Yaygın terkip ve lafız
Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198)	Yağmur duası	Yaygın terkip ve lafız	-
Yezîd b. Harun (ö. 206)	Mehir miktarı Hicab ayeti	Yaygın terkip ve lafız	Sınırlı ifade Yaygın terkip ve lafız
Abdürrezzâk (ö. 211)	İçki yasağı Ahiret Hazırlığı “Haset etmeyin”	Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız	Sınırlı ifade Sınırlı ifade Yaygın terkip ve lafız
Ârim (ö. 214)	İçki yasağı Hicab ayeti	Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız	Sınırlı ifade Sınırlı ifade
Süleyman b. Harb (ö. 224)	Ahiret hazırlığı Hicab ayeti Mehir miktarı	Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız	Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız Yaygın terkip ve lafız

1.5.2.3. Metinsel İstikrar Dönemi

Mana ile rivayet uygulamasının tarihsel seyrinde ulaşılan son aşama metinsel istikrar dönemi olarak tanımlanmaktadır. Bu merhale çalışmanın örnek ravi grubu çerçevesinde 10. tabakayı kapsar. İbn Hacer'in tabaka sistematığında bu zümre, etbâu't-tâbiîn neslinden rivayette bulunan büyük râvilerden oluşur.⁴⁹⁸ 11. ve 12. tabakalar *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin de yer aldığı tabakalar olduğu ve bu dönemden sonra bir bütün olarak eserlerin nakline geçildiği için örneklem kümesi 10. tabakayı içermiş 11. ve 12. tabakaların bu şekilde incelenmesi mümkün olmamıştır. Söz konusu dönemin “istikrar” olarak adlandırılmasının başlıca nedeni hadis metinlerinde lafzî birliğin büyük ölçüde yerleşmiş olmasıdır. Zira bu dönemin genel karakteristiği, hemen her ravinin aktarımlarında sınırlı ifade farklılığının baskın biçimde gözlemlenmesidir. Sınırlı ifade farklılığı dışındaki diğer değişimlerin söz konusu

⁴⁹⁸ İbn Hacer'in tabakalandırmasında etbâu't-tâbiîn neslinden sonraki dönem, üç tabaka halinde ele alınır ve 10, 11 ve 12. tabakaları kapsar. Onuncu tabaka, biraz sonra ayrıntılı olarak açıklanacağı üzere etbâu't-tâbiîn neslinden rivayette bulunan büyük râvileri içermektedir. On birinci tabaka ise etbâu't-tâbiîn neslinden rivayet eden orta râvileri barındırır. Bu tabakada yer alan râvilerin büyükleri h. 180-190 yılları arasında doğmuş, h. 200 civarında hadis tahsiline başlamıştır. Muhammed b. Zühli, bu tabakayı temsil eden önemli bir isimdir. Bu tabakanın orta ve küçük râvileri arasında ise Müslim ve Ebû Dâvûd öne çıkmaktadır. On ikinci tabaka ise İbn Hacer tarafından, etbâu't-tâbiînden rivayette bulunan küçük râviler olarak tanımlanır. Es'ad Teyyim, bu tabakanın oldukça geniş ve sınırları belirsiz bir yapıya sahip olduğunu belirtir ve en büyük râvilerinin h. 210 civarında doğduğunu ifade eder. İbn Mâce, Tirmizî, Nesâî ve Abdullah b. Ahmed b. Hanbel bu tabakada yer alan önemli râvilerdendir. (Es'ad Teyyim, *İlmü Tabakât*, 212-14.)

dönem için genel bir özellikten ziyade münferit durumlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu vaziyetin, hadislerin tasnif edildiği ve kitaplardan nakil geleneğinin güçlendiği süreçle örtüştüğü söylenebilir.

Bu genel değerlendirmeyi takiben, metinsel istikrar döneminin tek tabakası olan 10. tabakadaki râvîler ve rivayetleri özelinde incelemeye yönelinebilir.

1.5.2.3.1. Onuncu Tabakada Yer Alan Râviler

İbn Hacer'in tasnifinde 10. tabaka, etbâu't-tâbiîn neslinden rivayet eden büyük râviler olarak tanımlanır. Bu tabakanın en büyük râvileri h. 140-150 yılları arasında doğmuş, vefat tarihleri ise çeşitlilik göstererek h. 240 sonrasına kadar uzanmıştır. Tabakanın orta grubu ise h. 155-165 yılları civarında doğmuş, hadis tahsiline ise h. 175-180 yıllarında başlamıştır. Ahmed b. Hanbel, bu grubun en önemli ve en güçlü temsilcilerinden biridir. Tabakanın en küçük râvileri ise h. 170 civarında doğmuş ve ilim tahsiline h. 190'lı yıllarda başlamıştır. Muhammed b. Beşşâr, bu grubun en meşhur ve öne çıkan râvileri arasında yer almaktadır.

Örnek râvi kümesi içerisinde Affan b. Müslim (ö. 219), Ebü'l-Yemân Hakem b. Nafi (ö. 222), Müsedded, Yahya b. Abdullah b. Bükeyr, Muhammed b. Beşşâr ve Abbas b. Velid b. Mezîd (ö. 270) yer alır. Bu tabakadaki ravi sayısının önceki tabakalara kıyasla belirgin şekilde azaldığı dikkat çeker. Bahsi geçen durum, isnad zincirlerinde, özellikle de musanniflerin hocalarının tabakasinda çoklu isnad kümelerinin daha az rastlanmasıyla da uyumlu bir bulgudur.

Kitap/Tasnif Ağırlıklı Rivayet Usulü

Bu grupta yer alan râviler, hadis rivayet sürecinde yazılı kaynaklara güçlü biçimde dayanan, tasnif ve kitap temelli bir rivayet usulü benimseyen isimlerdir. Rivayet ettikleri metinlerde genellikle lafız istikrarının sağlanması ve sınırlı ifade farklılıklarının bulunması, kitap kullanımının belirleyici etkisini göstermektedir.

İlk olarak Humuslu sika bir râvi olan Ebü'l-Yemân, sıklıkla Şuayb b. Ebî Hamza'nın kitabına sahip olmakla anılır. Ahmed b. Hanbel, söz konusu kitabı Şuayb'dan nasıl aldığını sorunca “Bazılarını ben ona okudum, bazılarını o bana okudu, bazı rivayetler için icazet verdi, bazıları ise münâvele” cevabını vermiştir.⁴⁹⁹ Ahmed b. Hanbel ise bu cevaptan hoşlanmayarak “Tüm bu rivayetler için ‘ahbarânâ’

⁴⁹⁹ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 7/150.

mı diyorsun!” cevabını verir.⁵⁰⁰ Ebû Zûr’a ise Şuayb’dan bir hadis işittiğini diğerlerinin icazet olduğunu kaydetmektedir.⁵⁰¹ Şuayb’ın oğlu ise Ebu’l Yemân’ın kendisine gelerek babasının kitaplarını aldığını ve daha sonra ‘ahbarana’ diyerek rivayet ettiğini belirtir.⁵⁰² Söz konusu rivayetleri Ebü’l-Yemân’ın nasıl aldığı tartışması bir tarafa bırakıldığında her türlü Şuayb’ın kitabına sahip olduğu söylenebilir. Bununla beraber edâ üslubuna dair bir bilgi tespit edilememiştir.

Örnek rivayet kümesi içerisinde Hakem’in, Şuayb’dan naklettiği ve Hz. Peygamber’in birtakım nehiylerini içeren kavî bir rivayet bulunur. Ebü’l-Yemân’dan bir çoklu isnad kümesi ve üç tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen metinler arasında büyük oranda lafız birliği sağlanmış olup sınırlı ifade farklılığı bulunur. Ebü’l-Yemân söz konusu rivayette Şuayb’ın tek râvisi olduğu için aynı tabakadaki diğer râvilerle mukayese imkânı bulunmaz.

Kitap temelli rivayet usulünün öne çıkan bir diğer ismi Müsedded b. Müserhed olmuştur. Basralı bir muhaddis olan Müsedded b. Müserhed’in hocalarından hadis tahsiline dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber Basra’da ilk *Müsned*’i tasnif eden kişi olduğu kaydedilmektedir.⁵⁰³ Ayrıca Zehebî, Müsedded’in iki *Müsned*’inin olduğunu bunlardan birini Muâz b. Müsennâ, küçük olanını ise Ebû Hâlife’nin rivayet ettiğini belirtir.⁵⁰⁴ Dolayısıyla Müsedded, tasnifleri ile öne çıkan bir râvidir.

Hadis rivayet üslubuyla ilgili bilgiler ise yok denecek kadar azdır. Hadis münekkidi İclî’nin hocası Müsedded’in kendisine usanıncaya kadar hadis yazdırdığı daha sonrasında da “Ebü’l-Hasen, şu hadisi de yaz” diyerek elli altmış civarında daha hadis yazdığını kaydeder.⁵⁰⁵

Örnek rivayet kümesi içerisinde Müsedded tarafından nakledilen üç rivayet bulunur. Hammâd b. Zeyd’den naklettiği ve ondan da üç tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen rivayet Hz. Peygamber’e kuraklıktan şikâyet edilmesini ve devamında gelişen olayları içerir. Rivayet metinlerinde büyük oranda ittifak sağlanmış olup

⁵⁰⁰ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 7/150.

⁵⁰¹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 7/150.

⁵⁰² Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 7/149. Bu konuda İbn Şuayb’ın, Hakem’in dayanağının Şuayb’ın ölüm döşegindeyken yanında bulunan topluluğa “Bunlar benim kitaplarım, benden rivayet edin” demesini dayanak olarak kabul etmiş olabileceğini bildirir. Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 322.

⁵⁰³ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Takrîb*, 1/935.

⁵⁰⁴ Zehebî, *Siyer*, 10/594.

⁵⁰⁵ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 27/443.

sınırlı ifade farklılığı bulunur. Bu rivayette Müsedded, Hammâd'dan nakleden tek râvi olduğu için aynı tabakadaki diğer râvilerle mukayese imkânı bulunmaz.

Bir diğer rivayet ise Mu'temir b. Süleyman'dan naklettiği ve kendisinden de iki tekli isnad zinciriyle nakledilen, içkinin haram kılınmasını ihtiva eden hadistir. İki metin arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur. Yahya b. Saîd el-Kattân'dan naklettiği ve Müsedded'den de iki tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen hicab ayetinin nazil oluşuyla ilgili rivayette de yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur. Bu durumda ya Müsedded her zaman kitaplarını esas almayıp zaman zaman hafızasından nakletmekte yahut da Müsedded'den rivayet eden öğrencileri sebebiyle farklılıklar meydana gelmektedir.

Yahyâ b. Bükeyr ise kıraat ve arz yöntemini ön plana çıkaran bir râvi olarak dikkat çeker. Mısırlı bir râvi olan Yahyâ b. Bükeyr'in cerh-ta'dîl durumunda ihtilaf edilmiştir. Ebû Hâtim hadislerinin yazılabileceğini ancak delil olamayacağını kaydederken, Nesâî ise zayıf olduğunu belirtmektedir.⁵⁰⁶ Ancak Zehebî bu duruma itiraz ederek Nesâî'nin bu görüşünün sebebini bilmediğini ve merdûd olduğunu nitekim Şeyhâyn'ın Yahyâ'dan hadis rivayet ettiklerini bildirir.⁵⁰⁷ Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr'in, Leys b. Sa'd'ın komşusu olduğunu bu sebeple ondan çok ve diğer insanlarda olmayan rivayetlerinin bulunduğu dikkat çekilmiştir.⁵⁰⁸ Ayrıca Leys'in nüshasını nakleden râvilerden olduğu belirtilmektedir.⁵⁰⁹

Rivayet üslubuna gelindiğinde ise kıraati (arız), semaya öncelediği anlaşılmaktadır. Nitekim kendisinden hadis dinlemek isteyen bir öğrencisinin ısrarına rağmen kabul etmemiş ve onun kendisine okumasını istemiş, hocası Mâlik, Leys ve İbn Lehîâ'nın (ö. 174) da bunu doğru bulduklarını ifade etmiştir.⁵¹⁰

Örnek rivayet kümesi içerisinde Yahyâ'nın, Leys b. Sa'd'dan naklettiği ve hicab ayetinin nazil oluşuyla ilgili bir rivayet bulunur. Üç tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen metinler arasında büyük oranda lafız uyumu sağlanmış olup sınırlı ifade farklılığı yer alır. Leys'den nakledilen diğer metinler mukayese edildiğinde yine sınırlı ifade farklılığını olduğu görülür.

⁵⁰⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 31/403.

⁵⁰⁷ Zehebî, *Siyer*, 10/614.

⁵⁰⁸ Moğultay b. Kılıç, *İkmâlû Tehzîbi'l-Kemâl*, 12/335.

⁵⁰⁹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/400.

⁵¹⁰ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 277.

Son olarak Abbâs b. Velîd b. Mezîd, babası Velîd b. Mezîd'in kitaplarına dayanarak rivayette bulunmuştur. Abbâs b. Velîd, Evzâî'nin önde gelen öğrencilerinden Velîd b. Mezîd'in oğludur. Hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Abbâs'ın babasından hadis dinlediğini ve arz ettiğini, arzı semadan daha sahih gördüğünü bildirir.⁵¹¹

Örnek rivayet kümesinde Abbâs b. Velîd'in babasından naklettiği bir rivayet bulunur. Hz. Peygamber'in yağmur duasını içeren hadis Abbâs'tan üç tek tarikli isnad zinciriyle aktarılır. Metinler arasında büyük oranda lafız uyumu sağlanmış olup sınırlı ifade farklılığı yer almaktadır. Mezkûr hadiste Abbâs b. Velîd babasından tek kaldığı için aynı tabakada kıyaslanabilecek başka bir râvi bulunmaz ancak söz konusu rivayette Evzâî'den nakledilen tüm metinlerde lafız uyumunun sağlanarak sınırlı ifade farklılığının yer aldığını söylemek mümkündür.

Kitap ve Hafızanın Birlikteliğine Dayanan Rivayet Usulü

Bu gruptaki râviler, hadis rivayetinde hem yazılı kaynaklardan hem de güçlü hafızalarından yararlanan, iki yöntemi birlikte kullanan bir rivayet üslubu sergilemiştir. Rivayetlerindeki metinsel çeşitlilik, bu çift yönlü yöntemin doğrudan sonucudur.

Basralı sika bir râvi olan Affân'ın hadis alış üslubuna dair çok kayıt yoktur. Bununla birlikte arkadaşıyla beraber bir yıl boyunca Hammâd b. Seleme'nin derslerine gitmiş ancak hiçbir şey yazmamışlar bu sebeple kendisinden imla ettirmesini istemişlerdir. Rivayetten anlaşıldığı üzere bu bir süre böyle devam etmiş ancak Hammâd, Affân ve arkadaşını eve çağırarak kendisine yük oldukları gerekçesiyle çıkışmıştır. Ancak Affân'ın ısrarından vazgeçmez ve imla dışında hadis almayacağını belirtir.⁵¹² Yine Affân'ın, Hammâd b. Seleme'den mescitte duyduğu her şeyi evine giderek arz ettiğini bildirir.⁵¹³ Affân'ın bir diğer meşhur hocası Şu'be'dir. Bu rivayetlerle ilgili olarak hem hadisleri hem de lafızlarını (tahdis sigaları) yazdıkları kaydedilmiştir⁵¹⁴ Ahmed b. Hanbel de Şu'be'nin öğrencileri içerisinde en fazla rivayet lafzı içeren kitabın Affân'ınki olduğunu belirtmiştir.⁵¹⁵

⁵¹¹ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 278.

⁵¹² Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 147204-5.

⁵¹³ Yahya b. Maîn, *Târih (Dûrî)*, 3/483

⁵¹⁴ Fesevî, *Marife*, 2/202.

⁵¹⁵ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 14/205.

Tüm bu bilgiler ayrıca Affân'ın, Şerîk dışında kimseden imlayla hadis almadıklarını belirtmesi onun hadis alış sürecinde yazıya yaptığı vurgu açısından önemlidir.⁵¹⁶

Affân'ın hadisleri tahammül yöntemiyle ilgili üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise arz yöntemidir. Nitekim onun “Kimseden bir hadis işitmedim ki onu ona geri arz etmemiş olayım. Ancak Şu‘be müstesna çünkü ona arz etmem mümkün olmadı” demesi ayrıca Ebû Avâne'ye hadisleri arz etmesinden hareketle bunun Affân'ın sürekli kullandığı bir yöntem olduğu söylenebilir.⁵¹⁷

Affân'ın tahdis üslubuyla ilgili bir bilgi tespit edilemese de öğrencilerini kendisinden dinleyip yazdıkları hadisleri kontrol ederek hatalarını düzeltmeleri hususunda teşvik ettiği kaydedilmiştir.⁵¹⁸

Örnek rivayet kümesi içerisinde Affân'ın, Hammâd b. Seleme'den naklettiği ve ondan da üç tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen bir rivayet bulunur. Söz konusu rivayet grubunda iki metin arasında lafız ittifakı sağlanmış olup metin muhtasar olarak nakledilmiştir. Bununla birlikte Affân rivayetleri Hammâd b. Seleme'den nakleden diğer râvilerin rivayetleriyle mukayese edildiğinde ayırt edici yapısal farklılık olması dikkat çeker. Diğer rivayetlerin her birinde Hz. Peygamber'in yağmur duası sırasında ellerinin şekli anlatılıp son derece kısa bir metin yer alırken Affân rivayetlerinde ilgili kısmın da yer aldığı uzun bir olay anlatısı bulunur. Söz konusu durumda Affân'ın, hocası Hammâd'ın evine giderek de rivayet almasının etkili olduğu düşünülebilir. Rivayetleri hafızasından naklettiği ifade edilen Hammâd'ın mecliste rivayetin kısa bir bölümünü zikredip evinde ise Affân'a bir bütün halinde nakletmesi mümkündür.

Benzer şekilde Muhammed b. Beşşâr, hafızasına yapılan vurguyla tanınır. Rıhleye çıkmayıp Basra'nın hadislerini topladığı için “Bündâr” olarak lakaplandırılan Muhammed b. Beşşâr'ın hadis tahammül yöntemi ile ilgili bir bilgi tespit edilememiştir.⁵¹⁹

Rivayetleri edâ üslubuna gelince kendisinin dışında başkalarının kitabından da rivayette bulunduğu kaydedilir. Ancak Hatîb, Bündâr'ın bu hadisleri ezbere

⁵¹⁶ Semâ'nî, *Edebü'l-İmlâ*, 16.

⁵¹⁷ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/206.

⁵¹⁸ Ebû Zûr'a ed-Dimaşkî, *Târîh*, 224-225; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/498; Hatîb el-Bağdâdî, *el-el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 1/277.

⁵¹⁹ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 24/511.

bilmesinden dolayı bir cerh sebebi olarak görmemiştir. Bu minvalde Bündâr'ın “Bir mecliste yerimi almadan önce rivayet ettiğim her şeyi ezberlemiş olurum” sözünü delil gösterir.⁵²⁰ Söz konusu rivayet Bündâr'ın hafızasından naklettiğini göstermesi açısından önemlidir. Nitekim İbn Hibbân da hadisleri ezberlediği ve ezberinden aktardığını ifade eder.⁵²¹

Örnek rivayet kümesi içerisinde Bündâr'ın, Abdurrahman b. Mehdî'den naklettiği ve Hz. Peygamber'in yağmur duasını içeren bir rivayet bulunur. Dört tek tarikle nakledilen rivayet metinlerinde lafız birliği sağlanmış olup sınırlı ifade farklılığı bulunur. Bununla beraber Abdurrahman b. Mehdî'den nakleden tek râvi olması sebebiyle aynı tabakadaki diğer râvilerle mukayese imkânı bulunmaz.

10. tabakada yer alan râviler ve rivayetlerinde görülen farklılıklar Tablo 11'de gösterilmektedir.

Tablo 11. 10. tabakada yer alan râviler ve rivayetleri

Ravinin Adı	Naklettiği Hadisler	Kendi Tabakasındaki Farklılık	Öğrencileri Tabakasındaki Farklılık
Affan b. Müslim (ö. 219)	Yağmur duası	Ayırt edici yapısal	Sınırlı ifade
Ebu'l-Yemân (Hakem b. Nafi ö. 222)	Haset etmeyin	-	Sınırlı ifade
Müsedded (ö. 228)	Yağmur duası	-	Sınırlı ifade
	İçki yasağı	Yaygın terkip ve lafız	Yaygın terkip ve lafız
	Hicab ayeti	-	Yaygın terkip ve lafız
Yahya b. Abdullah b. Bükeyr (ö. 231)	Hicab ayeti	Sınırlı ifade	Sınırlı ifade
Muhammed b. Beşşâr (ö. 252)	Yağmur duası	Sınırlı ifade	Sınırlı ifade
Abbas b. Velid b. Mezîd (ö. 270)	Yağmur duası	Sınırlı ifade	Sınırlı ifade

⁵²⁰ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/462.

⁵²¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/111; Zehebî, *Siyer*, 12/149.

1.6. Değerlendirme

Mâna ile rivayetin mahiyetini ve sınırlarını belirlemek, erken dönemdeki kullanımının esnekliğinden kaynaklanan önemli güçlükler barındırmaktadır. Zira bu olgu, mütekaddimîn dönemindeki pek çok kavram gibi ıstılah olmaktan ziyade, kelime anlamıyla kullanılır. Mütekaddimîn döneminde mâna ile rivayet, bir istisna olmaktan ziyade yaygın bir pratik olduğundan, hadisin temel anlamını ihlal etmediği sürece lafızlarda meydana gelen farklılıkların mânen rivayetten kaynaklandığının belirtilmesine gerek duyulmamıştır. Dolayısıyla bu dönemde belirli bir metnin mânen nakledildiğini açıkça ifade eden kayıtlara rastlamak oldukça nadirdir. Bununla birlikte mezkûr uygulamanın varlığına ve mahiyetine dair veriler, münferit hadislere yönelik açıklamalardan çok, râvîlerin genel rivayet metotlarını ve üsluplarını tasvir eden nakillerde bulunmaktadır. Bahsi geçen nakiller incelendiğinde ziyade-noksan, takdîm-tehir ve ihtisar gibi çeşitli metinsel tasarrufların mâna ile rivayet kapsamında değerlendirildiği söylenebilir. Bu tasarrufların somut uygulamalarını görmek için ise müteahhirîn dönem âlimlerinin, özellikle şerh literatüründeki değerlendirmeleri kritik bir önem taşır. Hadis şârihleri, rivayet metinlerindeki farklılıkları incelerken mâna ile rivayete açıkça atıfta bulunarak, erken dönemin pratiklerini teyit eden ve somutlaştıran değerlendirmeler yaparlar. Bununla birlikte onların açıklamaları her lafız değişikliğinin mâna ile rivayet şeklinde yorumlanmaması gerektiğini de göstermektedir. Nitekim tashîf, idrâc ve taktî'nin mâna ile rivayete dahil edildiğine dair herhangi bir açıklama ve örnek tespit edilememiştir. Mezkûr çerçevede klasik dönem müktesebatına dayalı olarak bir değişikliğin mâna ile rivayetin kapsamına dahil edilmesini belirleyen iki temel düzeyin varlığı tespit edilmiştir. Bunlardan ilki, değişikliğin mantığının metnin kendi iç bağlamından kolayca anlaşılabilirdiği “Açık Mâna ile Rivayet”tir. İkincisi ise değişikliğin ilk bakışta hadisin/kelimenin anlamından uzak olduğu ancak râvînin zihin dünyası, bildiği diğer rivayetler veya içinde bulunduğu kültürel çevre gibi haricî ipuçlarına başvurulduğunda anlam kazanan “Karîneye Dayalı Mâna ile Rivayet”tir. Söz konusu çerçevede mâna ile rivayetin kapsamına dahil olan değişimlerin sınırlarının anlaşılması açısından önemlidir.

Bir aktarım biçimi olarak mâna ile rivayet, hadis tarihindeki gelişmelerle doğrudan irtibatlı, dinamik bir yapıya sahiptir ve kapsamı tarihsel süreç içinde

dönüşüme uğramıştır. Dolayısıyla mâna ile rivayetin yapısındaki değişim ve dönüşümleri tam olarak takip edebilmek için metinlerdeki farklılıkların türünü ve sıklığını esas alan yeni bir kavramsal çerçeve oluşturulmuştur. Bu şekilde mâna ile rivayetin tarihsel süreci; metinlerde görülen farklılık türleri, râvî tabakaları ve rivayet usullerini birlikte değerlendiren bir yöntemle tahlil edilmiş ve hadis metinlerindeki değişikliklerin durumlarına göre üç döneme ayrılmıştır.

Bu dönemlerin ilki aynı zamanda mâna ile rivayet uygulamasının metinler üzerindeki etkisinin en yüksek düzeyde takip edildiği süre çalışmada “yoğun metinsel çeşitlilik dönemi” olarak isimlendirilmiştir. Bahsi geçen dönem örneklem kümesinde yer alan tâbiîn nesline ait 3. ve 4. tabakadaki râvîleri kapsar. 3. tabakada Hasan Basrî ve Sâlim b. Ebî Ca’d 4. tabakada ise Katâde, Sâbit, Zührî, Abdülazîz b. Suheyb ve Süleyman b. Tarhân yer alır. Söz konusu merhalenin karakteristik özelliği, bahsi geçen her bir râvinin aktardıkları metinlerin kendine özgü yapısal ve lafzî karakterler sergilemesidir. Bu sebeple aynı tabakadaki iki râvinin rivayetleri söz gelimi Katâde ve Sâbit’in rivayetleri mukayese edildiğinde anlam odaklı farklılığın olduğu görülmektedir. Bahsi geçen durumda tâbiî râvilerin hadisi nakletme üslubunun etkisi olduğu gibi özellikle bu dönem için Enes b. Mâlik’in de hadisi farklı zamanlarda farklı şekilde nakletme ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu dönemde her bir tâbiî râvinin rivayet kümesi içerisindeki yani öğrencilerinin metinleri mukayese edildiğinde ise oldukça düzensiz olduğu söylenebilir. Söz konusu çerçevede anlam odaklı farklılık, ayırt edici yapısal farklılık ve nadiren yaygın terkip ve lafız farklılığı yer alır. Rivayet kümesinin lafızlarının tamamen aynı olduğu veya çok az değişime sahip sınırlı ifade farklılığına bu dönem içerisinde rastlanmamıştır. Bu durum aynı zamanda bir tâbiîye ait hadis metninin tam olarak tespit edilmemesiyle sonuçlanmıştır. Nitekim özellikle birden fazla çoklu isnad kümeleri ve ferd isnatlardan oluşan geniş rivayet kümelerinde birebir lafız belirlemesi mümkün olmayıp metnin genel çerçevesi çizilebilmektedir. Tüm bu hususlar sebebiyle yoğun metinsel çeşitlilik dönemi bağlam, lafız ve terkip düzeyinde belirgin bir sabitleşmenin henüz oluşmadığı aksine esnekliğin ve çeşitliliğin hâkim olduğu bir aşama olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte bu genel eğilimin içinde dahi, bir sonraki dönemin habercisi sayılabilecek istisnai durumlar gözlemlenmektedir. Örneklem kümesinde yer alan Sâlim b. Ebî Ca’d ve

Süleyman b. Tarhân et-Teymî'nin rivayetleri, dönemin baskın karakteri olan anlam odaklı farklılık yerine daha düzenli bir yapıya işaret eden yaygın terkip ve lafız farklılığı sergiler. Bu durumun ardındaki özel sebepler, aslında metinsel istikrara giden yolun ipuçlarını vermektedir. Nitekim kaynaklarda Sâlim'in bir kitabının olduğu, Süleymân'ın ise meclisinde sadece beş hadis gibi az sayıda rivayette bulunduğu belirtilmektedir. Görüldüğü üzere yazı ve az sayıda rivayet gibi faktörler devreye girdiğinde en hareketli dönemde bile çeşitliliğin boyutu azalabilmektedir. Bu istisnalar, bir sonraki kısmî istikrar döneminde yaygınlaşacak olan metotların ilk örnekleri olması açısından önem taşır.

Bir sonraki aşama kısmî metinsel istikrar dönemi olarak isimlendirilmektedir. Bu dönem, İbn Hacer'in tabaka tasnifine göre tâbiîn neslinin beşinci tabakasını ve etbâu't-tâbiîn tabakasından altıncı, yedinci, sekizinci ve dokuzuncu tabakaları içine almaktadır. Dolayısıyla bu dönem hem zamansal hem de râvî sayısı açısından en geniş aralığa sahiptir. Hadis tarihi açısından isnadların genişleyip yayılarak meşhur hadis eserlerine dahil olmasından önceki aşamaya tekabül eder. Dönemin "kısmî istikrar" olarak nitelendirilmesinin temel nedeni bazı râvî ve rivayetlerde sınırlı ifade farklılığına ulaşılsa da lafzî mutabakatın henüz yaygın bir standart haline gelmemiş olmasıdır. Söz konusu dönem 5. tabakayla başlar. Bu tabakada yer alan Humeyd, Beyân b. Bişr ve Şerîk b. Abdullah tâbiîn neslinin küçüklerinden olup Enes b. Mâlik'ten az sayıda rivayetleri bulunur. Yine bu tabakada yer alan Yunus b. Ubeyd ve Mansur b. Mu'temir ise Enes b. Mâlik'e yetişmelerine rağmen ondan rivayetleri bulunmamakta olup genel olarak büyük ve orta tâbiîlerden nakilde bulunurlar.

Bahsi geçen dönemi bir öncekinden ayıran en temel husus rivayet metinlerinin ana hatlarıyla şekillenmiş olmasıdır. Yani (5. tabakaya ait tâbiî râviler hariçte tutulduğunda) bu dönemde rivayetler artık bir tâbiî râvinin rivayet kümesine dahil olmaktadır. Bu durumun bir sonucu olarak daha önceki dönemde Katâde- Zührî gibi aynı tabakadaki iki râvinin rivayetlerinin mukayesesinde görülen anlam odaklı farklılığın sıklığı azalarak ve yerini yaygın terkip ve lafız farklılığına bırakmıştır. Ayrıca bu dönemde sınırlı ifade farklılığı ve ayırt edici yapısal farklılık türleri de görülür. Bu çerçevede her bir farklılık türünün anlaşılması mâna ile rivayete ve tarihsel sürecine etki eden faktörleri göstermesi açısından önemlidir.

İlk farklılık türü olan yaygın terkip ve lafız farklılığı hatırlanacağı üzere hadis metninin büyük ölçüde yapı, lafız ve olay örgüsü sıralaması hususunda ittifak ettiği ancak cümlelerin kuruluşu, öğelerin sıralanması gibi daha ziyade semantik unsurların farklılaştığı ve bu farklılığın rivayet metninde yaygın bir şekilde görüldüğü farklılıktır. Rivayetlerinde yaygın terkip ve lafız farklılığının görüldüğü râvilerin ortak noktası hadislerin tahammül ve edâsında hem hafızalarını hem de kitaplarını kullanmalarıdır. Bu tür metinsel farklılıkların, hadislerin öğrenilmesi (tahammül) ve aktarılması (edâ) sürecindeki çeşitli uygulamalardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Örneğin, bir râvinin hadisleri kaydettiği kendi eseri olsa bile rivayeti hocasından ezber yoluyla alması, ezberlediklerini daha sonra yazıya dökmesi, ders sırasında metni hafızasından aktarması veya kitabından okusa dahi öğrencilerin o anda yazmasına izin vermemesi, farklı bir coğrafyada rivayette bulunması gibi etkenler bu farklılıkları doğurmaktadır. Bir önceki dönemde de (yoğun metinsel çeşitlilik dönemi) hem yazı hem de hafızayı bir arada kullanan râvilerin olduğu bilinmesine rağmen bu tabakada aynı yöntemi kullanan rivayetlerindeki farklılıkların daha az olduğu dikkat çeker. Söz konusu durum rivayet usulünde yazı ve kitabın etkisinin artmasıyla açıklanabilir. Şöyle ki her ne kadar hafızadan rivayet etkisini sürdürmekteyse de râvilerin yazılı not ve kitaplarına müracaatı muhtemelen bir önceki dönemle mukayese edildiğinde daha fazlaydı. Ezberinden nakleden râvilerin meclislerinin öncesinde kitabını tekrar etmesi, râvilerin zaman zaman kitaplarına döndüklerini ifade ederek rivayetlerindeki yanlışlıklara işaret etmeleri yahut hatırlayamadıkları bir rivayet sorulduğunda emin olmak için kitabına döndüğünü belirtmeleri söz konusu kanıyı destekler nitelikteki bilgilerdir.

6. ve 7. tabakada yer alan Saîd b. Ebî Arûbe, Hişâm ed-Destuvâî, Ma'mer, Şeybân, Süleyman b. Muğîra, Mübârek b. Fadâle ve Ebû Avâne ile Şu'be'nin görece uzun sayılabilecek rivayetlerinde de bu tür farklılık bulunur. Söz konusu râvilerin her birinin hadisi tahammül ve edâ yönteminde hafıza ve kitabı birlikte kullandıkları takip edilebilir. 8. tabakada öğrencilerinin rivayetlerinde yaygın terkip ve lafız farklılığı görülen Basralı muhaddisler Hammâd b. Zeyd, Abdülvâris b. Saîd ve Kûfeli muhaddis Süfyân b. Uyeyne'dir. Özellikle Hammâd b. Zeyd ve Süfyân b. Uyeyne'nin rivayetlerin edâsında hafızalarından naklettiği bilinmektedir. Abdülvâris'in ise hem hafıza hem de kitaptan naklettiğini gösteren bilgiler bulunur.

9. tabakada ise Basralı Süleymân b. Harb ve Yahya b. Sâid el-Kattân ve Vâsıtlı râvi Yezîd b. Hârun'dur. Süleymân b. Harb'in rivayet usulü hakkında söylenilen hadisleri hafızasından nakletmesi ve neredeyse aynı rivayet olamayacak kadar lafızları değiştirdiği ifade edilir. Bu durum rivayetlerinde görülen farklılığı açıklar mahiyettedir. Ancak burada dikkat çeken husus aslında lafızlardaki farklılığın en azından örnek rivayet kümesinde yaygın terkip ve lafız farklılığına tekabül etmesi, genellikle tâbiîn döneminde rastlanılan anlam odakları farklılık şeklinde cereyan etmemesidir. Bu ise mâna ile rivayetin kapsamındaki daralmaya işaret etmesi açısından önemlidir. Yahyâ b. Saîd ile ilgili ise rivayetleri genel olarak hafızasından aktardığı eğer hadis uzun ise kitabından okuduğu nakledilmiştir. Benzer şekilde Yezîd'in de özellikle gözlerinin âmâ olmasından önceki dönemde hafızasından naklettiği ve hafızasının güçlülüğü ile övündüğü dikkat çeker. Sonuç olarak 6. tabakadan 9. tabakaya kadar zikredilen birçok râvinin hadisleri naklederken hafızanın da dahil olması lafız ve terkip farklılıklarının temelini oluşturmaktadır.

Kısmî metinsel istikrar döneminde öne çıkan bir diğer farklılık türü ise sınırlı ifade farklılığıdır. Hatırlanacağı üzere bu farklılık rivayet metninin genel anlamda istikrar bulduğu ancak belirli kelime ve cümlelerdeki sınırlı sayıdaki minimal değişimlerdi. Bu türden bir farklılık mâna ile rivayet olabildiği gibi farklılığın durumuna göre nüshaya da hamledilebilir. Rivayetlerinde sınırlı ifade farklılığının görüldüğü râvilerin ortak özelliği ise kitap yahut tasnifin hadis tahammül ve rivayet sürecinde merkezî bir rol oynamasıdır. Nitekim bu râvilerin rivayetlerini ezber değil de kitaplarından nakletmeyi tercih ettiği bunun yanında meclislerinde hocaya arz/kıraat usulünün yaygın olduğu söylenebilir.

Sınırlı ifade farklılığı örneklem kümesi içerisinde ilk defa 6. tabakada Saîd b. Ebî Arûbe'nin oldukça kısa tek cümlelik bir rivayetinde görülmüştür. Ancak muhtemelen bu durum rivayetin kısalığıyla ilgilidir. Nitekim Saîd b. Ebî Arûbe'nin diğer rivayetlerinde yaygın terkip ve lafız farklılığı görülür. Bunun haricinde sınırlı ifade farklılığı ilk olarak 7. tabakada Şamlı muhaddis Evzâî, Kûfeli muhaddis Züheyr b. Muâviye ve Mısırlı râvi Leys b. Sa'd'ın rivayetlerinde görülür. Kûfenin meşhur muhaddislerinden olan Züheyr b. Muâviye hadisleri yazma konusundaki titizliğiyle bilinen râvilerdir. Nitekim onun öğrenme sürecinde Şu'be'ye gelerek hadis yazdırması konusunda ısrarcı olması benzer şekilde Süfyân-ı Sevrî'den hadis alırken

kitaplarını çıkarmasını istemesi yazıya olan ihtimamını göstermesi açısından önemlidir. Bu hususun ondan nakledilen metinlerde lafzî birliğin sağlanmasında etkisinin olduğu düşünülebilir. Evzâî genel olarak hadis tahammül sürecinde yazılı almayı tercih ettiği ve meclisinde de arz metodunun öne çıktığı görülür. Leys b. Sa'd'ın benzer şekilde hadisleri arz etmeyi tercih ettiği daha önce ifade edilmişti. Ayrıca Leys'in söz konusu hadisi naklettiği Ukayl'in hadislerinin yazılı olduğu bir kitaba sahip olduğu da hatırlanmalıdır. 8. tabakada râvinin öğrencilerini arasında lafzî birliğin sağlanarak sınırlı ifade farklılığının görüldüğü muhaddisler Mâlik b. Enes, İsmail b. Cafer, İbnü'l-Mübârek, Yezîd b. Zürey' ve Velîd b. Müslim'dir. Söz konusu râvilerin tahammül ve edâ yöntemleri incelendiğinde Medine'nin meşhur imamı Mâlik'in meclisindeki rivayet üslubunun genel olarak kitaptan okuma şeklinde gerçekleştiği yine Medineli bir râvi olan İsmail b. Ca'fer'in, Ali b. Hucr rivayetiyle günümüze ulaşan bir cüzünün olduğu ve İsmail'in bu eserinden hadis rivayet ettiği bilinmektedir. Söz konusu hususların rivayetlerindeki lafız birliğinin sağlanmasında önemli bir rolü olduğu düşünülebilir. Bu durum aynı zamanda Medine rivayet halkalarının üslubu hakkında da bilgi vermesi açısından önemlidir. Merv'de hadisleri tedvin eden ilk muhaddis oluşuyla öne çıkan İbnü'l-Mübârek'in de hadisleri mecliste dinlemesinin ardından yazdıklarını hocasına arz etmesi ayrıca kitabından rivayeti tercih etmesiyle metinlerinde lafzî istikrarın sağlandığı düşünülebilir. Şamlı muhaddis ve Evzâî'nin en meşhur öğrencilerinden biri olan Velîd b. Müslim de eser telif eden bir muhaddis olmasının yanında hocasının meclis üslubunu devam ettirerek kıraat ve arz yöntemlerini ağırlıklı biçimde kullanmasıyla dikkat çeker. Buraya kadar zikredilen râvilerin rivayetlerinde sınırlı ifade farklılığı görülmesinde meclislerinde kullandıkları kitaba dayalı kıraat ve arz yöntemlerinin önemli bir payı olduğu düşünülebilir. Sınırlı ifade farklılığının görüldüğü bir diğer râvi Basralı Yezîd b. Zürey'in kitapları olduğu ve hadisleri ezberlemek için çokça tekrar ettiği bilirse de meclis düzeni hakkında kayıtlar bulunmaz. Bunların beraber onun lafzî rivayeti tercih eden ve hadislere elif, ya gibi eklemeleri yapmayı hoş görmediğini ifade eden üslubunun katkısı olduğu düşünülebilir. 9. tabakada Kûfe'de yetişerek Re'ye intikal eden Cerîr b. Abdilhamîd, Basralı Gunder, Basralı Muâz b. Muâz ve yine Basralı muhaddis Ârim'in rivayetlerinin tümünde sınırlı ifade farklılığı görülmektedir. Söz konusu her bir râvi hadisleri kitaplarından nakletme tercihinde

ittifak ederler. Mu‘temir b. Süleyman ve Abdürrezzâk’ın metinlerinde ise hem yaygın terkip ve lafız hem sınırlı ifade farklılıkları görülür. Bu durum muhtemelen çeşitli edâ usullerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Mu‘temir’in hakkında zikredilen pasajlarda hem hafızasından hem kitabından naklettiği, Abdürrezzâk’ın ise genel olarak kitabından naklettiği ancak âma olduktan sonra bazı rivayetleri hafızasından aktardığı bilinmektedir. Özetle 6. tabakadan 9. tabakaya kadar olan süreçte, rivayetlerdeki sınırlı ifade farklılığının temel olarak hadislerin naklinde yazılı kaynakları, tasnifleri ve kitaba dayalı arz/kıraat gibi metotları merkeze alan râvilerde görülmesi, mâna ile rivayette yazının ve edâ usullerinin belirleyici rolünü açıkça ortaya koymaktadır.

Üçüncü farklılık türü olan ayırt edici yapısal farklılık ise hadis metninde görülen yapısal müdahale sebebiyle diğer iki farklılık türünden ayrılır. Dolayısıyla rivayetin genel seyri dışında nitelendirilebilecek bu tür farklılıkların anlaşılması mâna ile rivayete etki eden faktörlerin anlaşılması açısından önemlidir. Diğer farklılık türlerinde olduğu gibi ayırt edici farklılık da hem râvinin öğrencilerinin rivayetlerinde hem de râvinin aynı hocadan naklettiği diğer râvilerin mukayesesi sonucunda ortaya çıkabilir.

Bu noktada göze çarpan ilk husus özellikle uzun bir rivayetin içerisinden fıkıhla ilgili olan kısmı aktarmak şeklinde görülen ihtisarlardır. Nitekim Saîd b. Ebî Arûbe’nin, Katâde ve Hammâd b. Seleme aracılığıyla Sabit el-Bünânî’den naklettiği yağmur duasıyla ilgili hadiste yalnızca Hz. Peygamber’in dua esnasında ellerini nasıl kaldırdığını tasvir eden kısmı zikretmeleri bu durumla ilişkili olabilir.

Rivayet kümesinde ayırt edici yapısal farklılığının görülme sebeplerinden bir diğeri ise râvinin hadisi tahammül şekliyle ilgili olabilir. Bu durumun en spesifik örneklerinden biri Mâlik b. Enes’tir. Mâlik b. Enes’in muhtemelen meclisinde kıraat usulünün kullanılmasına bağlı olarak ondan nakilde bulunan öğrencilerinde çok büyük oranda lafız birliği sağlansa da aynı hocadan naklettiği rivayetlerde diğerlerine kıyasla daha muhtasar olan rivayetleri dikkat çeker. Nitekim Şerîk b. Abdullah’tan naklettiği yağmur duasıyla ilgili İsmail b. Cafer ve Süleyman b. Bilâl rivayetlerine kıyasla oldukça özettir. Ancak bu muhtasar rivayette sadece fikhî kısmın zikredilmesi gibi ayrı bir hususiyet bulunmayıp genel olarak olay örgüsündeki detayların hafzedildiği muhtasar bir metin aktarılır. Söz konusu durumlar Mâlik’in

hadis tahammül sürecinde bazı hadisleri önce ezberlemesi ve sonra yazıya geçirmesiyle ilişkilendirilebilir. Nitekim râvinin oldukça uzun sayılabilecek bir hadisi yazıya geçirirken bazı detayları atlayarak genel bir tarzda yazması mümkündür. Benzer bir durum Humeyd'den naklettiği ve Abdurrahman b. Avf'ın bir nevat altın mehri karşılığında evlenmesini konu edinen rivayette de görülür. Ancak burada ihtisar edilen kısım fikhî hükmü ihtiva eder.

Hadislerin tahammül süreciyle yapısal farklılığın ilişkilendirilebileceği bir diğer örnek Affân'ın, Hammâd b. Seleme'den naklettiği yağmur duasıyla ilgili rivayettir. Söz konusu metinlerde Hammâd'dan nakledilen metinlerin tümü muhtasar olup sadece fikhî hüküm kısmını içerirken Hammâd'dan nakledilen metinler son derece uzun olup olayın tamamına yer vermesiyle ayrışır. Bu durumda Affân'ın, Hammâd'ın meclislerine bir sene boyunca devam ederek hiçbir hadis yazmadığını ancak daha sonra evine gelerek kendisinden hadisleri imla ettirmesini istemesi gibi hadislerin meclis haricinde de farklı yer zamanlarda alınmış olmasının etkili olduğu düşünülebilir. Sonuç olarak hadis metnindeki ayırt edici yapısal farklılıklar râvilerin fikhî bir odakla metni bilinçli olarak kısaltması ya da tam aksine özel tahammül (öğrenme) koşulları nedeniyle olayı diğerlerinden çok daha uzun ve bütüncül aktarması gibi sebeplerle ortaya çıkar ve bu durum, söz konusu farklılığı rivayetteki genel değişim seyrinden ayırır.

Tüm bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda kısmî metinsel istikrar döneminin, rivayetlerin aktarımında yazının ve belirli edâ usullerinin daha etkin hale gelmesiyle birlikte tam metinsel istikrara doğru önemli adımların atıldığı bir geçiş evresi olduğu söylenebilir. Ancak söz konusu istikrar dönemin genelinde henüz tam anlamıyla yaygınlaşmamış olup râvilerin ve öğrencilerinin farklı rivayet yöntemleri nedeniyle çeşitlilikler hala belirgin bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte başlangıçta baskın desen olan yaygın terkip ve lafız farklılığının 5. tabakadan 9. tabakaya doğru ilerledikçe değişerek sınırlı ifade farklılığına yönelik artışın bulunduğu dikkat çeker.

Mâna ile rivayet uygulamasının tarihsel seyrindeki son aşama, İbn Hacer'in tabaka sistematığında etbâu't-tâbiîn neslinden rivayette bulunan büyük râvilerden oluşan 10. tabakayı kapsayan “metinsel istikrar dönemi” olarak tanımlanmaktadır. Bu dönemin “istikrar” olarak nitelendirilmesinin temel nedeni, hadis metnlerinde lafzî birliğin büyük ölçüde yerleşmiş olmasıdır. Zira bu evrenin genel karakteristiği,

aktarımlarda baskın olarak sınırlı ifade farklılığının görülmesidir. Diğer değişim türleri ise bu dönem için genel bir özellik olmaktan ziyade münferit vakalar olarak kalmıştır. Hadislerin tasnif edildiği ve kitaplardan nakil geleneğinin güçlendiği bir süreçle örtüşen bu lafzî istikrar, *Sahîhayn* müelliflerinin hocalarına denk gelen bu tabaka için makul bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Bu genel eğilimin tek istisnası olarak görülen Müsedded'in rivayetlerindeki farklılığın sebebi ise bir *Müsned*'i olduğu bilinmesine rağmen rivayet usulüne dair detaylı bilgilerin günümüze ulaşmaması nedeniyle tam olarak açıklanamamaktadır.

Daha önceki dönemlerde mâna ile rivayetin en belirgin tezahürlerinden biri olarak incelenen ve ayırt edici yapısal farklılık başlığında ele alınan ihtisar ise metinsel istikrar dönemine gelindiğinde önemli bir dönüşüm geçirir. Nitekim bu son evrede, râvînin metni kendi üslubuyla özetlediği bu yapısal müdahale türüne neredeyse hiç rastlanmaz. Bunun yerini özellikle *Kütüb-i Sitte* gibi tasnif eserlerinde görülen taktî' alır. İhtisar, anlamın korunarak metnin tümünde değişikliğe gidildiği bir aktarım biçimiymken taktî' istikrara ulaşmış bir metinden sadece ilgili bölümün lafızları değiştirilmeden alıntılanmasıdır ve mâna ile rivayet kapsamında değerlendirilmez. Dolayısıyla ihtisardan taktî'ye doğru yaşanan bu tarihsel dönüşüm, mâna ile rivayetin en bariz türü olan yapısal müdahalelerin yerini, metnin tümünü değiştirmeyen yalnızca gerekli görülen bölümü lafzına sadık kalarak nakletme pratiğine bırakmıştır.

Mâna ile rivayet olgusu, tâbiîn döneminden itibaren şekillenen yapısıyla tarihsel süreçte hem hadis aktarım üslupları hem de tedvin faaliyetleri bağlamında dikkate değer bir dönüşüm geçirmiştir. Erken dönemde aynı hocadan rivayette bulunan râvîler arasında anlam odaklı farklılıklar yaygınken, sonraki tabakalarda öğrenciler arasında daha çok yaygın terkip ve lafız farklılıkları yahut sınırlı ifade farklılıkları gözlemlenmiştir. Bu değişim, hadislerin yazıya geçirilmesi, kıraat ve arz gibi yöntemlerin yaygınlaşması ve meclislerde rivayet disiplininin artmasıyla doğrudan ilişkilidir. Tedvin sürecinin ve hadis rivayetinin sistematikleşmesi, özellikle tâbiîn dönemi sonrasında mâna ile rivayetin kapsamını daraltmış ancak bu sistematikleşme rivayet üsluplarında mutlak bir tek tipleşmeye yol açmamış, hafızadan rivayet râvîlerin rivayet usulleri ve coğrafi farklılıklar temelinde varlığını sürdürmüştür.

Hadis tarihindeki gelişimin yanında râvinin cerh-ta'dil durumu da hadis metnindeki lafızları etkilemektedir. Bu durum çalışma kapsamında özellikle ferd isnadla nakledilen rivayetlerde görünür hale gelir. Ferd isnadlarda lafız farklılığının hangi raviye ait olduğunun tespiti mümkün değildir. Ancak özellikle müsned ve mu'cem gibi sıhhat gayesi olmaksızın telif edilen eserlerde yer alan ve isnadında zayıf râvi bulunan ferd hadislerin metinlerinde lafız değişiminin daha çok olduğu görülebilir.

Tüm bu zikredilen süreç etkenler sebebiyle mâna ile rivayet, seçilen örneklem kümesi özelinde tarihsel gelişimi boyunca tadrîci bir şekilde azalan ve değişen bir mahiyetle yaklaşık olarak hicri 3. asrın ilk çeyreğine kadar devam etmiştir.⁵²²

⁵²² Mâna ile rivayeti hadis yazımı ve fıkıhla ilişkisi bağlamlarında tarihsel veriler üzerinden ele alarak tahlil eden Tatlı, mâna ile rivayetin fıkıh, fetva verme vb. amaçlarına matuf olarak küçük tâbiîn ve sonrasında da devam ettiğini ancak bunun haricinde hadisçilik misyonu ile rivayette tedvinin etkisiyle mânen rivayetin giderek azaldığını ifade etmektedir. (Tatlı, *Tâbiîn döneminde hadis rivayeti*, 426)

2. BÖLÜM MÂNA İLE RİVAYETİN TENKİDE KONU EDİLME SINIRLARI

Hadislerin rivayet süreci, özellikle hicrî ilk asırda mâna ile rivayetin ne denli yaygın olduğunu açıkça gösterir. Söz konusu uygulama hicrî ikinci asrın sonlarına hatta üçüncü asrın ilk çeyreğine kadar devam etmiş ancak zamanla kapsamı daralan bir mahiyet kazanmıştır.⁵²³ Bahsi geçen dönemde genel eğilim, mâna ile rivayeti zarurettten kaynaklanan bir kolaylık olarak görme yönündeydi. Bu sebeple anlamda bir sapma meydana gelmediği sürece mâna ile rivayet problemli bir uygulama olarak değerlendirilmemiştir. Nitekim ilk üç asra ait mâna ile rivayetle ilgili nakillerde anlamın korunması ilkesine yapılan vurgu oldukça yoğundur. Ancak bu durum, mâna ile rivayet edilen hadislerde anlamın gerçekten ne ölçüde muhafaza edilebildiği sorusunu gündeme getirmekte ve hadis ilmi açısından önemli bir sorgulama alanı oluşturmaktadır.

Söz konusu bağlamda mâna ile rivayetin aslında iki yönlü bir yapı arz ettiğini söylemek mümkündür. Birinci durumda, râvî hadisi kendi ifadeleriyle yani mânayla aktarmış ancak bu aktarım rivayetin anlamında olumsuz bir değişikliğe yol açmamıştır. Muhaddisler nezdinde makbul kabul edilen mâna ile rivayet biçimi budur. Buna karşılık, bazı durumlarda yapılan mâna ile rivayetin, hadisin anlamını bozduğu veya farklı rivayet yolları arasında açık bir çelişki oluşturduğu görülür. Hadislerin eleştiri konusu haline geldiği bu gibi durumlarda sergilenen yaklaşım, özellikle hadislerdeki gizli kusurları ele alan ilel literatürü içerisinde belirginleşir. Söz konusu literatürde tenkit çoğunlukla mâna ile rivayetin kendisi bir sebep olarak gösterilmeksizin, doğrudan metinde ortaya çıkan bozulma veya tutarsızlık üzerinden gerçekleştirilmiş ve ortaya çıkan kusuru tanımlamak için “hata”, “münker”, “teferrüd” ya da “muhalefet” gibi doğrudan sonucu niteleyen kavramların kullanılması tercih edilmiştir. Sonuç olarak mâna ile rivayet açıkça bir eleştiri sebebi olarak zikredilmese de kullanılan bu nitelemeler ve rivayetler arasındaki lafız farklılıkları incelendiğinde hadis alimlerinin bu konudaki eleştirel metodolojisinin izlerinin sürülebileceği anlaşılmaktadır.

⁵²³ Söz konusu daralma süreci birinci bölümde yer alan örneklem üzerinden takip edilebilir.

Bu bölümde mâna ile rivayetin olgusal yapısı göz önünde bulundurularak hadis tenkidi açısından bir inceleme gerçekleştirilmektedir. Birinci bölümde mâna ile rivayet hadis metinlerinin gelişim seyri ve râvilerin rivayet yöntemleri üzerinden takip edilmişti. Bu bölümde ise rivayetin gelişimi yanında rivayete ilişkin tenkit de dahil edilecek böylece rivayet ve tenkidin gelişimi eş zamanlı olarak takip edilecektir. Nitekim konuyu sadece rivayetin gelişimi üzerinden ele alan yaklaşımlarda, meselenin tüm boyutlarıyla incelenmemesi sebebiyle mâna ile rivayetin yaygın ve denetimsiz bir alan olduğu vurgusu hakimdir.⁵²⁴ Bu durum, hadis tarihi boyunca uydurma faaliyetlerinin varlığından bahsedip sahih hadisleri mevzûlardan ayıran tenkit mekanizmasını göz ardı etmeye benzer. Hadislerin mâna ile rivayeti, hadis tarihinin reddedilemez bir olgusudur ve rivayetlerin gelişim süreci bu gerçeği net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak mâna ile rivayet meselesinin tüm boyutlarıyla anlaşılabilmesi için rivayet süreçlerinin yanı sıra bu rivayetlere uygulanan tenkit sürecinin de eş zamanlı olarak incelenmesi zaruridir. Bu sebeple araştırmanın bu bölümünde “Muhaddisler, mâna ile rivayetten doğabilecek potansiyel sorunların farkında mıydı?” ve “Mâna ile rivayetten kaynaklanan hatalar tenkit edildi mi? sorularına cevap aranmıştır.

2.1. Mâna ile Rivayetin Hadis Tenkit Kavramlarıyla İlişkisi

Mâna ile rivayet uygulamasında râvînin lafzı değil anlamı aktarması normal şartlarda bir tenkit sebebi teşkil etmez. Ancak anlamın nakledilmesi sırasında metnin asli bağlamından sapması yahut diğer tariklerde yer alan lafızlarda açık bir çelişki oluşması durumunda, muhaddisler bu tür rivayetleri genellikle doğrudan “mâna ile rivayet” olarak nitelendirmektense ortaya çıkan bozulmaya odaklanarak değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede hata, vehim, teferrüd, mahfuz/gayr-ı mahfûz gibi sonuç odaklı kavramlar kullanılmıştır. Özellikle ihtilafın çok sayıda hadisi ilgilendirdiği rivayetlerde ise farklılıkların zikredilerek sahih lafzın vurgulandığı görülür. Dolayısıyla mâna ile rivayet sonucu ortaya çıkan anlam bozulmalarını ifade eden tek, sabit ya da doğrudan bu olguyu işaret eden bir kavramdan söz edilemez. Bu tür bozulmalar, genellikle illet literatüründe yer alan daha geniş kapsamlı kavramlarla tanımlanmış ve hangi kavramın tercih edilmesi, çoğu zaman metnin

⁵²⁴ Bu görüşlere dördüncü bölümde temas edilmektedir.

bağlamına ve muhaddisin yaklaşımına göre değişkenlik göstermiştir. Mâna ile rivayet uygulamasının hangi durumlarda bu tür kavramlarla ilişkilendirildiğini tespit etmek, münekkitt muhaddislere göre mâna ile rivayetin makbul sınırlarının nerede aşıldığını ve metnin anlam düzeyinde nasıl bir kırılma yaşandığında hadis tenkidine konu edildiğinin anlaşılması açısından önemlidir. Bu bağlamda mâna ile rivayet sonucu anlam düzeyinde bozulma meydana gelen bazı rivayetlerin, muhaddisler tarafından nasıl nitelendirildiğini ve hangi kavramlarla ilişkilendirildiğini örnekler üzerinden incelemek yerinde olacaktır.

Konuyla ilgili ilk örnekte râvînin hadisi hafızasından mâna ile aktarması sonucunda anlamda meydana gelen değişiklik “vehim” olarak nitelendirilmiştir. Muhammed b. Münkedir → Câbir b. Abdullah isnadıyla nakledilen rivayet, Hz. Peygamber’in yemek yeme ve ardından namaz kılma sürecine ilişkindir.

Rivayetin sahih ve tam metni, Muhammed b. Münkedir’den (ö. 130) hadisi nakleden İbn Cüreyc⁵²⁵, İbn Uyeyne⁵²⁶, Ravh b. Kâsım⁵²⁷ (ö. 141) ve Ma‘mer⁵²⁸ gibi güvenilir râvîlerin rivayetlerinde yer alır. Bu uzun ve eksiksiz versiyona göre Hz. Peygamber’e ekmek ve et getirildiği, bu yiyeceklerden bir kısmını yedikten sonra abdest alarak öğle namazını kıldığı, ardından yemeğin kalanlarını yiyip bu kez abdest almaksızın ikindi namazını kıldığı aktarılır. Ancak aynı hocadan (Muhammed b. Münkedir’den) hadisi rivayet eden Şuayb b. Ebî Hamza (ö. 162), bu olayı ihtisar ederek nakletmiş ve bu sırada anlamı değiştiren bir hata yapmıştır. Şuayb, hocasından duyduğu iki aşamalı olayın yalnızca ikinci kısmını aktararak rivayeti “Hz. Peygamber’in ekmek ve et yedikten sonra abdest almaksızın namaz kılması onun son uygulamalarındandı” (كان آخر الأمرين من رسول الله أنه أكل خبزاً ولحماً ثم صلى ولم) şeklinde ifade etmiştir.⁵²⁹ Şuayb’ın bu kısaltması, sadece bir bölümü aktarmakla kalmamış, eklediği “كان آخر الأمرين” ifadesiyle bu eylemin önceki uygulamaları kaldıran nihai bir hüküm olduğu gibi yanlış bir anlam da üretmiştir. Bu anlam ise hadisi aynı senedle nakleden diğer sika râvîlerin rivayetlerinde yer

⁵²⁵ Mâlik b. Enes, Muvattâ’, 2/37; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 73; İbn Hibbân, *Sahîh*, 6/406.

⁵²⁶ Tirmizî, “Tahâret”, 68.

⁵²⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, 6/407;

⁵²⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, 6/307;

⁵²⁹ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 73; Nesâî, “Tahâret”, 123; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/28;

almamaktadır. Söz konusu farklılık üzerine değerlendirme yapan Ebû Hâtîm, “Bu metin muzdarib bir hadistir. Doğrusu şudur: ‘Peygamber bir kürek kemiği yedi ve abdest almadı.’ Güvenilir râvîler, bu lafzı İbn Münkedir’den, o da Câbir’den bu şekilde nakleder. Muhtemelen Şuayb hadisi ezberinden rivayet etmiş ve vehme düşmüştür” diyerek hadisteki bozulmayı “vehim” olarak nitelendirmiştir.⁵³⁰ Bu durumda Şuayb’ın hafızasından ve mâna ile aktardığı bir hadisin anlamda meydana gelen değişim sebebiyle “vehim” olarak ifade edildiği görülür.

Vehim ile yakından ilişkili ve zaman zaman birbirlerinin yerine de kullanıldığı görülen bir diğer kavram “hata”dır.⁵³¹ Bu kavramın geçtiği bir örnek Zührî → Saîd b. Müseyyeb → Ebû Hüreyre isnadıyla nakledilen “Kameti duyduğunuzda namaza yürüyün. Üzerinize sükûnet ve vakar olsun, acele etmeyin. Yetiştığınız kısmı kılın, kaçırdığınızı ise tamamlayın” (إِذَا سَمِعْتُمُ الْإِقَامَةَ فَاَمْشُوا إِلَى) (الصلاة، وعليكم بالسكينة والوقار ولا تسرعوا، فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فاتموا) hadisidir. Rivayeti Zührî’den nakleden öğrencileri Ukayl (ö. 141)⁵³², Ma‘mer⁵³³, Yunus b. Yezîd (ö. 152)⁵³⁴, İbn Ebî Zi‘b (ö. 159)⁵³⁵ ve Şuayb b. Ebî Hamza⁵³⁶ rivayeti bu metinle naklederler. Süfyân b. Uyeyne ise zikri geçen râvîlerle esas olarak aynı metni nakletmekte ancak “Yetiştiginizi kılın, kaçırdığınızı ise kaza edin” (فما أدركتم فصلوا،) (وما فاتكم فاقضوا) lafzında muhalefet eder.⁵³⁷ Söz konusu lafızla ilgili olarak Müslim’in “Hadisi Zührî’den nakledenler arasında İbn Uyeyne dışında kimsenin ‘واقضوا ما فاتكم’ lafzıyla naklettiğini bilmiyorum. İbn Uyeyne bu lafızda hata etti” (أخطأ ابن عيينة في)

⁵³⁰ İbn Ebî Hâtîm, *el-İlel*, 2/7.

⁵³¹ Bir zabt kusuru olarak ve “vehim” ve bağlantılı olduğu diğer kavramlar hakkında yapılan doktora tezinde vehmin râvinin rivayette düştüğü her türlü hata için kullanıldığı ve bu meyanda “hata” ve “galat” kavramlarıyla kullanım ve anlam açısından bir farkın olmadığı tespit edilmiştir. Söz İlel literatüründe vehim olarak nitelendirilen bir nekâretin bir başka münekkit tarafından “galat” ile nitelendirildiği ifade edilmiştir. Zeynep Ekici, *Bir Zabıt Kusuru Olarak Vehim ve Diğer Zabıt Kusurlarıyla İlişkisi* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2024), 462-63.

⁵³² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/529.

⁵³³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/96; Tirmizî, “Salât”, 129.

⁵³⁴ Müslim, “Mesâcîd”, 28; Ebû Dâvûd, “Salât”, 55.

⁵³⁵ Buhârî, “Ezân”, 21.

⁵³⁶ Buhârî, “Cuma”, 12.

⁵³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/192, 13/97, 533; Nesâî, “İmâmet”, 5.

(هذه اللفظة) dediği nakledilmektedir.⁵³⁸ Rivayet hakkında müteahhirîn dönemde yapılan açıklama ve yorumlara bakıldığında “قضاء” ve “اتمام” kelimeleri arasındaki ilişkiye odaklandıldığı görülür. Nitekim Hattâbî bu minvalde bazı ayetlerden hareketle kazânın, edâ anlamına gelecebileceğini sonuç olarak hadisten “Edâ ederek tamamlayın” anlamının çıkarılmasının uygun olabileceğini ifade eder.⁵³⁹ Benzer yorumları Nevevî’de de görmek mümkündür.⁵⁴⁰ Söz konusu yorumlar her iki lafzın birbirinden çok uzak anlamda olmadığını ve Süfyân’ın hadisi mâna ile naklederek anlamı karşılamaya çalıştığını ortaya koymaktadır. Ancak Müslim gibi bazı muhaddisler lafızdaki farklılık sebebiyle İbn Uyeyne’nin hata ettiğini ifade eder. İbn Hacer de ilgili rivayetle ilgili Müslim’in görüşünü aktarmış ancak Müslim’in kullandığı “hata” lafzı yerine “vehm” kelimesini zikrederek (وَحَكَمَ مُسْلِمٌ فِي التَّمْيِيزِ عَلَيْهِ) (بِالْوَهْمِ فِي هَذِهِ اللَّفْظَةِ) iki kavramı birbirinin yerine kullanmıştır.⁵⁴¹ Nihayetinde ilgili örnek etrafında Müslim’in, İbn Uyeyne’nin mâna ile naklederek anlamda değişikliğe sebep olan lafzı hakkında “hata” kavramını kullandığı görülmektedir. İbn Hacer ise bu durumu “vehm” olarak ifade etmekte bir beis görmez. Bununla beraber gerek Müslim’in gerek Beyhakî’den nakledilen tenkidlerde Süfyân b. Uyeyne’nin teferrüd ettiğine/tek kaldığına dair bir vurgunun da olduğu gözlemlenmektedir.⁵⁴²

Hata kavramıyla ilişkili ve muhaddislerin birbirlerinin kullandığı diğer kavramlar “batıl” ve “münker”dir. Mâna ile rivayet sebebiyle meydana gelen bozulma sonucu bu kavramların kullanılması Hz. Âişe’nin Veda haccı esnasında yaşadığı durumu içeren rivayette görülebilir. Mekûr rivayette Hz. Âişe, Veda Haccı sırasında sadece umre niyetiyle ihrama girdiğini ancak hayız olduğu için umresini tamamlayamadığını belirtir. Resûlullah ona, saçını çözmesini ve taramasını, ardından hac için yeniden ihrama girmesini ve umreyi bırakmasını emreder.⁵⁴³ Bu hadiste yer alan “انقضي شعرك واغتسلي” ifadesini hadisi muhtasar şekilde nakletmek isteyen bazı râviler “انقضي عمرتك” lafzıyla nakletmişlerdir. Söz konusu lafızla ilgili Ahmed b.

⁵³⁸ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 4/417.

⁵³⁹ Hattâbî, *Meâlimü’s-sünen*, 1/163.

⁵⁴⁰ Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, 3/108-109.

⁵⁴¹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/118.

⁵⁴² Beyhakî’nin rivayetle ilgili tenkidi için bk. Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, 2/200.

⁵⁴³ İbn Mâce, “Teyemmüm”, 124.

Hanbel, bu lafzın hatalı olduğunu ve râvinin anladığı mâna ile naklettiğini (ورواه) ifade eder.⁵⁴⁴ Ahmed b. Hanbel'in aynı lafızla ilgili farklı zamanlarda “Bu batıldır”⁵⁴⁵ ve “Bu münkerdir”⁵⁴⁶ dediği kaydedilmektedir.

Mütekaddimîn dönem eserlerinde sıklıkla rastlanmayan bununla birlikte özellikle müteahhirîn dönemde karşılaşılan bir diğer kavram ise “tasarruf”tur. Muhaddislerin tasarruf kapsamında zikrettikleri hususlar hem isnad hem metni kapsayan çok geniş bir alanıdır. Ayrıca söz konusu kavram hem tenkide konu olmayan mâna ile rivayeti⁵⁴⁷ hem de mâna ile rivayet sonucu meydana gelen anlam sapmasını kapsayacak şekillerde kullanılabilir. ⁵⁴⁸ Bu bağlamda İbn Receb ve kavramı kullandığı rivayetler önemlidir. Müellif, Tirmizî'nin *el-İlelü's-sağîr*'ine yazdığı şerhinde, mâna ile rivayet bağlamında ele alınan ancak anlamda sapmaya yol açtığı için rivayetin hüviyetini değiştiren bazı örnekleri tenkit eder. Müellife göre bu tür rivayetlerde râvî, hadisten anladığını kendi yorumuyla aktarmış ve bu aktarım neticesinde metnin aslî bağlamı bozulmuştur. Nitekim Hz. Âişe'nin hacda iken hayızlı olmasıyla ilgili rivayette geçen “انْقَضَى رَأْسُكَ وَامْتَشَطِي” ifadesi, bazı râvîler tarafından bağlamından koparılmış ve “hayızdan temizlenme sonrası gusül” meselesine delil olarak kullanılmıştır. Oysa bu ifade, hayız hâlinde ihrama girmeye hazırlık olarak söylenmiştir. Bu sebeple rivayet Ahmed b. Hanbel tarafından tenkit edilmiştir. Aynı şekilde “İmam okuduğunda susun” hadisinde geçen “okuma” fiili

⁵⁴⁴ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 14/152.

⁵⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel (İbn Hâni Rivayeti)* (Mısır: el-Mektebetü'l-İslâmî, ty) 2/240.

⁵⁴⁶ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 1/476.

⁵⁴⁷ Tasarruf kavramını anlamda büyük değişimlerin meydana gelmediği dolayısıyla tenkid edilmeyen mâna ile rivayet için de kullanılmaktadır. Bu bağlamda özellikle İbn Hacer'in “râvî tasarrufta bulundu ve hadisi mâna ile nakletti” (تصرف فيه الراوي ورواه بالمعنى) kullanımı dikkat çeker. Bu türden kullanımın yer aldığı örnekler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/69, 124; İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, 141. Tasarruf kavramının İbn Hacer'de kullanım alanları için bk. İsmail Koç, *İbn Hacer'de Tasarruf Kavramı* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

⁵⁴⁸ Tasarruf teriminin kullanım alanları için bk. Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvî Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 22-23. Konu hakkındaki bir diğer çalışmada ise tasarruf teriminin râvinin kasıtlı müdahalelerini içerdiği bildirilmektedir. Ancak burada zikredilen bazı örnekleri muhaddislerin hata yahut vehimle nitelendirmesi terimin “râvinin kasıtlı müdahalesi” şeklinde tanımlanması hususunda soru işaretleri oluşturur. İlgili çalışma ve râvî tasarrufu örnekleri için bk. Bünyamin Erul, “Rivayet Metinlerinde Râvîlerin Tasarrufları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42/1-4 (2001), 173-212.

bazı rivayetlerde “ولا الضالين” ifadesiyle sınırlandırılmış, böylece sükûnun başlama zamanı anlam bakımından değiştirilmiştir. İbn Receb bu tür rivayetlerin tamamını “kötü tasarruf” olarak nitelendirir ve mâna ile rivayet izni çerçevesinin dışına çıktıklarını vurgular.⁵⁴⁹

2.2. Mâna ile Rivayet Kapsamında Değerlendirilmeyen Metin Hataları

Hadis metinlerinde görülen her hata, bir önceki bölümde incelenen “hatalı mâna ile rivayet” kapsamında değerlendirilemez. Her ne kadar hatalı mâna ile rivayet de nihayetinde bir zabt kusuruna dayansa da bu bölümde incelenecek olan hatalar, kusurun kaynağı ve niteliği bakımından farklıdır. Bir kusurun mâna ile rivayet çabasından kaynaklandığını söyleyebilmek için yapılan değişikliğin metnin aslî anlamıyla, tezin ilk bölümünde açıklanan “açık mâna ile rivayet” veya “karîneye dayalı mâna ile rivayet” düzeylerinde makul bir anlamsal ilişki kurulması gerekir. Yani hatanın râvinin metni anlama, zihninde işleme ve nakletme aşamasındaki yorumsal bir zabt kusuru olduğunu gösterir.

Bu bölümde incelenen ve mâna ile rivayete hamledilemeyecek hata türlerine dair zikredilebilecek ilk örneklerden biri, Enes b. Mâlik’ten nakledilen bir hadiste görülür. Rivayet Zührî’nin güvenilir öğrencileri Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143)⁵⁵⁰, Zübeydî (ö. 148)⁵⁵¹, İbn Cüreyc (ö. 150)⁵⁵² ve Şuayb (ö. 162)⁵⁵³ tarafından “Hz. Peygamber’in kızı Ümmü Gülsüm’ün (r.anhâ) üzerinde ipekten bir hırka gördüm” lafzıyla rivayet edilmiştir. Ancak Zührî’nin bir diğer sika öğrencisi olan Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153) rivayetinde, “Ümmü Gülsüm” yerine “Zeynep” isminin geçtiği görülür.⁵⁵⁴ Bu durum aynı hocadan gelen rivayetteki açık bir lafız farklılığını ortaya koyar. Cerh-ta’dîl alimlerinin Ma’mer’in rivayet usulü hakkında zikrettiği bilgiler söz konusu hatanın sebebine ışık tutar mahiyettedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel,

⁵⁴⁹ Zeynüddîn Abdurrahman b Ahmed b. Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, thk. Hemmâm Saîd (Ürdün: Mektebetü’l-Menâr, 1987), 1/427.

⁵⁵⁰ Yahya b. Saîd rivayeti için bk. Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 8/397.

⁵⁵¹ Zübeydî rivayetleri için bk. Ebû Dâvûd, “Libâs” 14; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 8/396; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 4/254; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 22/437..

⁵⁵² İbn Cüreyc rivayeti için bk. Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 8/396.

⁵⁵³ Şuayb rivayetleri için bk. Buhârî, “Libâs”, 29; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 8/396; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 4/254.

⁵⁵⁴ Ma’mer rivayetleri için bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 10/144; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/154; İbn Mâce, “Libâs”, 20; Nesâî, “Ziyet”, 24; Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, 6/277; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 4/254; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 22/437; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/49.

İsmail b. Uleyye ve Hişâm b. Yusuf'tan nakledilen bilgiler Ma'mer'in kitabından değil de hafızasından naklettiği konusunda birleşirler.⁵⁵⁵ Bu durum, söz konusu hadisteki isim değişikliğinin, büyük ihtimalle onun hafızasına dayalı bir rivayet sırasında meydana gelen bir yanılma olduğuna işaret etmektedir. Nitekim hadis münekkitleri de bu değerlendirmeyi teyit eder. Buhârî⁵⁵⁶, Nesâî⁵⁵⁷ ve Dârekutnî⁵⁵⁸ gibi otoriteler, Zührî'nin diğer öğrencilerinin ittifakla naklettiği "Ümmü Gülsüm" lafzının sahih olduğunu, Ma'mer'in ise "Zeynep" lafzıyla onlara muhalefet ettiğini belirtmişlerdir. Taberânî ise daha net bir teşhisle, Ma'mer'in bu rivayette vehme düştüğünü yani yanıldığını açıkça ifade eder.⁵⁵⁹ Sonuç olarak Ma'mer'in bu hatasının mâna ile rivayet kategorisinden ayrıldığı açıktır. Zira Ma'mer, rivayetteki şahsı belirsiz bırakmak veya bir vasfıyla nitelemek yerine, onu tam olarak isimlendirmeyi amaçlamıştır. Ancak lafzî kesinlik sağlamaya yönelik bu çabası sırasında hafızası onu yanıltmış ve Hz. Peygamber'in iki farklı kızını birbirine karıştırarak doğrudan bir zabt hatasına düşmüştür.

Mâna ile rivayetten kaynaklanmayan metin hatalarının bir diğer önemli örneğini, hadis usulünde idrâc olarak isimlendirilen sahâbe ya da râvinin sözünün yanlışlıkla Hz. Peygamber'in sözüne dahil edilmesi olgusu teşkil eder. Bu duruma verilebilecek en meşhur örneklerden biri, olgunlaşmadan önce meyvelerin satışının yasaklanmasına dair Enes b. Mâlik'ten gelen rivayettir. Hadisin, Abdullah b. Mübârek⁵⁶⁰, İsmâîl b. Ca'fer⁵⁶¹, ve Hüseyim b. Beşîr (ö. 183)⁵⁶² gibi birçok muhaddisin aktardığı yaygın ve doğru kabul edilen metninde Peygamber sözü ile

⁵⁵⁵ Ahmed b. Hanbel'e Yunus, Ukayl ve Ma'mer'in durumları sorulduğunda Yunus ve Ukayl'in kitaptan rivayet ettiğini Ma'mer'in ise hafızasından rivayet ederek bazı hadisleri hafızettiğini söyler. (Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (İbn Hânî' Rivayeti), 2/207; İbn Asâkîr, *Târîhu Dimeşk*, 59/396) Başka bir rivayette ise Ma'mer'in lafızları ezberlediğini ancak rivayet ederken lafızlara riayet etmediğine dikkat çekilmiştir. (Ahmed b. Hanbel, *Suâlâtü Ebî Dâvûd*, 269) İsmail b. Uleyye'de kendisine yöneltilen bir soru üzerine Ma'mer'in hafızasından rivayet ettiğini belirtir. (Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Abdullah rivayeti), 1/305) Ma'mer'in öğrencilerinden biri olan ve San'â'lı olduğu bilinen Hişâm b. Yusuf ise Ma'mer'in, San'â'da yirmi sene kaldığını ve bu süre içerisinde elinde kitap görmediklerini ve hafızasından rivayet ettiğini nakleder. (Zehebî, *Siyer*, 7/8)

⁵⁵⁶ Buhârî, *Târîhu'l-evsat*, 7/12.

⁵⁵⁷ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/396.

⁵⁵⁸ Dârekutnî, *el-İlel*, 12/188.

⁵⁵⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 22/437.

⁵⁶⁰ Buhârî, "Buyu'", 85.

⁵⁶¹ Buhârî, "Buyu'", 93; Müslim, "Müsâkât", 3.

⁵⁶² Buhârî, "Buyu'", 86.

sahâbe kavli birbirinden ayrılır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, meyveler olgunlaşmadan satışını yasaklamış (نَهَى عَنْ بَيْعِ الشَّمَارِ حَتَّى تَرْهَى), bunun üzerine Enes b. Mâlik de kendi yorumu olarak, “Söyle bana, eğer Allah meyveyi vermezse sizden biriniz kardeşinin malını ne hakla alır?” (أَرَأَيْتَ إِنْ مَنَعَ اللَّهُ الثَّمَرَ، بِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ؟) demiştir. Görüldüğü gibi bu rivayette Hz. Peygamber’in merfû sözü ile Enes b. Mâlik’in mevkûf yorumu açıkça birbirinden ayrılmıştır. Ancak İmam Mâlik, aynı hadisi rivayet ederken Enes’e ait olan bu yorum cümlesini de Hz. Peygamber’in sözünün bir devamıymış gibi tamamını merfû olarak nakletmiştir.⁵⁶³ Hadis münekkitleri, bu iki farklı rivayet biçimini inceleyerek İmam Mâlik’in rivayetinin hatalı olduğunu tespit etmişlerdir. Burada dikkat çeken ve tezin ana problemini destekleyen husus, münekkitlerin, bu hatayı (idrâcî) teşhis ederken dahi yine spesifik olmayan genel tenkit terimlerine başvurmalarıdır. Nitekim Dârekutnî, İmam Mâlik’in diğer sikalara muhalefet ettiğini ve rivayetinde teferrüd ettiğini belirtirken⁵⁶⁴, Ebû Hâtim ve Ebû Zür’a, Mâlik’in bu rivayetini net bir şekilde “hata” olarak nitelemişlerdir.⁵⁶⁵ Hâkim en-Nîsâbü’rî de Mâlik’in bu ziyade ile tek kaldığını vurgulayarak aynı noktaya işaret etmiştir.⁵⁶⁶ Münekkitlerin “hata” veya “muhalefet” gibi terimlerle nitelediği bu kusur, mâna ile rivayetten kaynaklanmaz. Zira hata, bir anlamı farklı lafızlarla aktarma çabası değil Enes b. Mâlik’in şahsî yorumunun sehven hadis metnine karıştırılmasıyla oluşan ve idrâc olarak bilinen yapısal bir zabt kusurudur.

Mâna ile rivayet olmayan hata türlerine bir diğer örnek, isnadda bir değişiklik olmaksızın sadece metin içerisindeki bir lafzın değiştirilmesiyle mevkuf bir rivayetin hatayla merfû hale getirilmesidir. Bu durum Humeyd’in, Enes b. Mâlik’ten aktardığı, öğle namazında A’lâ suresinin okunmasıyla ilgili rivayette açıkça görülür. Hadisi Humeyd’den nakleden Abdü Rabbihî (ö. 172) ve Hammâd b. Mes’ade (ö. 202) güvenilir râviler, olayı Enes b. Mâlik’in bir fiili olarak “(Enes’in) bu namazda A’lâ suresini okuduğunu” (أَنَّ صَلَّى خَلْفَ أَنَسٍ بْنِ مَالِكٍ الظُّهْرَ، فَكَانَ يَقْرَأُ فِيهَا بِـ {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ})

⁵⁶³ Mâlik b. Enes, *Muvatta’*, 4/893; Buhârî, “Buyu’”, 87; Nesâî, “Buyu’”, 29; İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/32.

⁵⁶⁴ Dârekutnî, *el-İlzâmât*, 359-61.

⁵⁶⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 3/610.

⁵⁶⁶ Hâkim, *Ma’rifet*, 134.

{الْأَعْلَى} şeklinde mevkuf olarak aktarırken⁵⁶⁷, aynı isnad zincirinde yer alan bir diğer râvi olan Süfyân b. Hüseyin (ö. ?) ise fiilin fâilini “Enes” yerine “Nebî” lafzıyla değiştirerek hadisi, “Nebî (s.a.v), öğle namazında A‘lâ suresini okurdu” (كَانَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الظُّهْرِ بِـ {سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى} şeklinde merfû olarak nakletmiştir.⁵⁶⁸ Ebû Hâtim er-Râzî, bu lafız değişikliğini inceleyerek Süfyân’ın rivayetini açıkça “hata” olarak nitelemiş ve doğru metnin, fiilin Enes’e atfedildiği metin olduğunu belirtmiştir. Ebû Hâtim’in bu görüşü, râvi Süfyân b. Hüseyin’in cerh ve ta’dîl profili incelendiğinde daha da anlam kazanmaktadır. Zira hakkındaki genel kanaat saduk bir râvi olup sık sık hata yaptığı yönündedir.⁵⁶⁹ Dolayısıyla bu örnek, yoruma dayalı bir mâna aktarımı değil zabtı kusurlu olduğu bilinen bir râvinin, metindeki fiilin fâilini değiştirmesi sonucu bir sahâbî fiilini Hz. Peygamber’e atfetmesinden kaynaklanan bir zabt hatasıdır.

Bu bölümde incelenen metin hatalarını, mâna ile rivayetten kaynaklanan kusurlardan ayıran temel özellik, yapılan hata ile râvinin anlamı aktarma niyeti arasında makul bir yorum köprüsünün kurulamamasıdır. Nitekim ister bir râvinin hafıza yanılmasıyla iki farklı şahsın ismini karıştırması (isim hatası), ister bir sahâbî sözünün metne dahil edilmesi (idrâc), isterse de metindeki lafız değişikliğiyle hadisin kaynağının değişmesi olsun, bu vakaların hiçbirinde râvinin, orijinal bir ifadenin anlamını koruyarak onu kendi lafızlarıyla yeniden aktarma çabası görülmemektedir. Aksine bu hataların kaynağı, hadisin manasını anlamadaki bir zafiyetten çok, râvinin dikkatsizliği ve unutkanlığı gibi doğrudan zabt kusurlarıdır. Bu nedenle, bu tür farklılıklar teknik anlamda bir mâna ile rivayet olgusu değil, rivayet sürecinde ortaya çıkan ve münekkitlerin genellikle “hata” veya “vehm” gibi genel terimlerle işaret ettiği diğer kusurlar kategorisinde değerlendirilebilir.

2.3. Örneklem Grubu ve Yöntem

Bu çalışmanın örneklem grubu, Enes b. Mâlik’ten nakledilen rivayetlerden oluşmaktadır. Bu rivayetlerin incelenmesinde temel kaynak olarak *el-Müsnedü’l-Musannefü’l-Mua’llet* adlı eser esas alınmıştır. Söz konusu eser; *Kütüb-i Sitte*,

⁵⁶⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/313; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, 1/242.

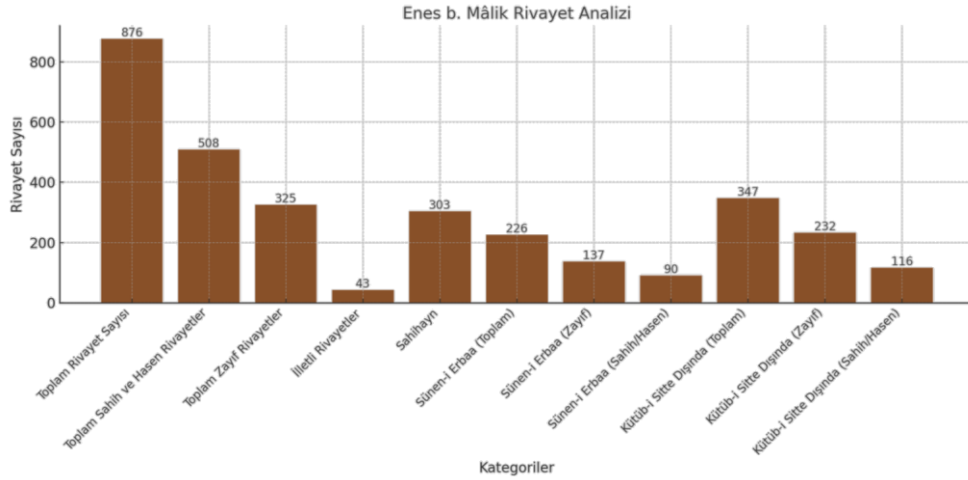
⁵⁶⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 2/287.

⁵⁶⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 4/107-8.

Musannefler, Muvattâ, Müsnedler (Ahmed b. Hanbel, Humeydî, Dârimî, Ebû Ya'lâ, Abd b. Humeyd), Sahîhler (İbn Hibbân ve İbn Huzeyme), Buhârî'nin *Edebü'l-müfred, Halku Efâli'l-İbâd, Ref'u'l-Yedeyn, el-Kırâatü halfe'l-İmâm* adlı eserleri, Ebû Dâvud'un *Merâsîl*'i, Tirmizî'nin *Şemâil*'i ve Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sı olmak üzere toplam yirmi üç hadis kitabını içermektedir. Çalışma hadisleri derlerken şu yöntemi benimsemiştir: Öncelikle eser mu'cem türünde olup her bir sahâbîye ait hadisler tek bir yerde toplanmış ardından her sahâbînin hadisleri konularına göre tasnif edilmiştir. Her bir hadisin zikredilmesinin ardından rivayetin farklı eserlerde geçen diğer tarikleri ayrıntılı bir şekilde sunulmuştur. Özellikle hadislerin mâna ile nakledilmesi, takti' ve ihtisar gibi durumlar göz önünde bulundurularak hadis lafızlarında görülen tüm farklılıkların detaylı bir şekilde zikredilmesine özen gösterilmiştir.⁵⁷⁰ Bu noktada bahsi geçen eser Enes b. Mâlik rivayetlerinin tespiti konusunda büyük bir kolaylık sağlamıştır.

el-Müsnedü'l-mua'llel eserinden hareketle yapılan bu çalışmada, Enes b. Mâlik'e nispet edilen tekrarsız 876 rivayet tespit edilmiştir. Mezkûr rivayetlerin 43 tanesinin lafzı hakkında tenkit bulunur. Söz konusu tenkitler “Açık bir sebep olarak mâna ile rivayet” ve “Karînelere dayanan mâna ile rivayet” türlerini kapsamaktadır. Rivayetlerle ilgili tenkitlerin tespitinde *el-Müsnedü'l-mua'llel* eseriyle sınırlı kalınmamış ağırlıkla ilel olmak üzere suâlât literatürü, cerh- ta'dil kitapları, şerh ve tahrîc eserlerinden de yararlanılmıştır. Rivayet sayılarını ve eserlerdeki dağılımını gösteren grafikler aşağıda yer almaktadır:

⁵⁷⁰ Eserin yöntemi hakkında bk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, es-Seyyid Ebu'l-Muâtî en-Nûrî vd, *el-Müsnedü'l-musannefü'l-mua'llel* (Beyrut: Dâru'l-Garb'il-İslâmî, 2013), 1/10-25.



Şekil 5. Enes b. Mâlik rivayetlerinin dağılımı

İlk aşamanın ardından ikinci aşamada muhaddislerin hangi durumlarda mâna rivayetini tenkit ettikleri sorusuna yanıt aranmış ve bu aşamada hakkında tenkit olan rivayetlere odaklanılmıştır. Bahsi geçen soru cevaplanırken mâna rivayetinin hadis anlamında meydana getirdiği değişiklikler ve bu değişikliklerin hadis ilmi ve rivayetle ilişkili diğer alanlarda yol açtığı tartışmalar, rivayet hakkında tenkitlerin bütüncül şekilde değerlendirilmesi gibi birçok değişken dikkate alınmıştır.

Muhaddislerin mâna rivayetine dair tenkitlerinin analizinde ilk dört asır muhaddisleriyle sınırlı kalmıştır. Bu sınırlamada etkili olan faktörler şu şekildedir:

İlk dört asır, rivayet sürecinin aktif bir şekilde devam ettiği dönemdir. Üçüncü asırda *Kütüb-i Sitte*'nin telifi ile hadis rivayetlerinin altın çağı yaşanmış dördüncü asırda da telif faaliyetleri belli bir düzeyde devam etmiştir. Özellikle İbn Huzeyme ve öğrencisi İbn Hibbân'ın eserlerinin bab başlıklarında zikrettikleri yönlendirmeler hadise yönelik tartışmaları ve müellifin değerlendirmelerini içermesi açısından son derece önemlidir. Ayrıca rivayetle birlikte hadis tenkidinde görülen gelişme ve ilerlemeler, özellikle ilel literatürünün zirve eseri olarak kabul edilen Dârekutnî'nin *İlel*'inin bu döneme tekabül etmesi sınırlamanın belirlenmesinde etkili olmuştur. Bu cümleden sayılabilecek en önemli etkenlerden biri de ilk dört asır muhaddislerinin, sonraki dönem muhaddislerine kıyasla rivayet değerlendirmelerinde hadis ilmi dışındaki ilimlerle daha az münasebetlerinin olmasıdır. Müteahhirîn dönemde, hadislere şerh yazan ya da rivayetlerle ilgili görüş belirten ulemanın muhaddis kimliklerinin yanında fakîh, mütekellim ve dil alimi gibi başka yönleri de

sahip olduğu görülmektedir. Bu kimliklerin ağırlığı, doğal olarak rivayete dair ortaya koydukları görüşleri etkiler. Ancak bu durum elbette mütekaddimîn dönem (ilk dört asır) muhaddislerinin diğer alanlardaki birikimlerini yok saymak anlamına gelmemektedir. Anlatılmak istenen mezkûr ulemanın rivayet süreci içerisinde aktif bir şekilde yer alma ve ilgi alanlarının esasını teşkil etmesi itibariyle muhaddis kimliklerinin daha baskın olduğudur.⁵⁷¹

Seçilen rivayetler ilk beş asırda telif edilen temel hadis kitaplarından incelenmiştir.⁵⁷² Bu sınırlandırmada rivayet döneminin devam ediyor oluşu diğer bir ifadeyle hadislerin doğrudan hocadan alınarak isnatlı bir şekilde aktarılması etkili olmuştur.⁵⁷³ Rivayetlerin incelenmesinde birinci bölümde mâna ile rivayetin tespiti başlığı altında ele alınan isnad-metin analizi uygulanmıştır. Bu yöntemle hadis metinleri, medâr ve fer'i medârlar esas alınarak mukayese edilmiş ve lafzî farklılıklar tespit edilmiştir. Elde edilen veriler ışığında problemlı lafız değişikliğinden sorumlu râviler belirlenmiştir. Bu râviler ve rivayetin medâr râvileri cerh-ta'dil açısından değerlendirilmiş; rivayet üslubu, lafızlara sadâkati, hafızadan veya kitaptan rivayet etme gibi mâna rivayetini doğrudan etkileyen hususlarda ayrıntılı bilgilere yer verilmiştir. Akabinde mâna rivayetinin doğurduğu problemler açıklanmış ve muhaddislerin bu problemlere yönelik görüşleri incelenmiştir. Her bir başlık altında konuyla ilgili çok sayıda örnek bulunmakla birlikte bu çalışmada yeknesaklığı sağlamak ve odağı dağıtmamak adına her kategori ileri sürülen argümanı somutlaştırmaya ve desteklemeye yetecek sayıda ve temsil gücü en yüksek olan örneklerle sınırlandırılmıştır.

2.4. Mâna ile Rivayetin Tenkit Edildiği Durumlar

Enes b. Mâlik'ten nakledilen ve tenkide konu olan rivayetler üzerine yapılan inceleme, muhaddislerin mâna ile rivayetten kaynaklanan lafız farklılıklarını

⁵⁷¹ Mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemdeki değişen münekkîd kimliğinin hadis tenkidindeki etkisinin incelenmesine dair bir örnek için bk. Çetin, Köktaş, "Mana Rivayeti Bağlamında Hadis Tenkidinin Gelişimi", *İlahiyat Tetkikleri*, 1-19.

⁵⁷² Bu eserler Kütüb-i Tis'a, Şerhu meânî'l-âsâr, Şerhu müşkilü'l-âsâr, Sahîh-i İbn Huzeyme, Sahîh-i İbn Hibbân, ve Sünen-i Beyhakî'dir. Bunun yanında rivayet şeması ve lafızların tespitinde gerekli görülen Sünen-i Dârimî, Müsned-i Bezzâr, Müsned-i Humeydi, vb. eserler de ele alınan rivayetin durumuna göre isnad şemasına dahil edilmiştir.

⁵⁷³ Yücel, *Hadis Tarihi*, 20.

rivayetin sıhhatine zarar veren bir unsur olarak görmelerinin ardındaki temel gerekçelerin beş başlıkta toplanabileceğini ortaya koymaktadır.

2.4.1. Mâna Rivayetinin Hadisten Çıkarılan Fıkhî Hükümü Etkilemesi

Mâna ile rivayet edilen hadislerin anlamında meydana gelen değişiklikler, bu hadisler üzerine bina edilen fıkhî hükümleri doğrudan etkileyebilir. Söz konusu durum, mâna ile rivayetin meşru sınırlarını aşarak hüküm istinbatında lafızların hassasiyetine dayanan bir metodoloji için probleme dönüşebilir. Hadis münekkitlerinin rivayete müdahalesi de tam olarak bu noktada devreye girmektedir. Nitekim bu çalışmada tenkide konu olan 43 rivayetin 23'ünün, fıkhî sonuçları sebebiyle eleştirildiği görülmektedir ki bu da muhaddislerin en çok bu alandaki lafız farklılıkları üzerine mesai harcadığını gösterir.

İncelenen örneklerde görüleceği üzere muhaddislerin fıkhî hükme etki eden lafız değişikliklerini tenkit ederken başvurduğu yöntem, metnin Kur'an'a, akla veya meşhur sünnete arz edilmesi gibi dışsal bir "muhteva tenkidi" değildir.⁵⁷⁴ Aksine burada söz konusu olan tenkit, aynı hadisin farklı rivayet yollarını (tariklerini) birbiriyle karşılaştırarak râvilerden kaynaklanan ve metnin anlamını bozan farklılıkları tespit etmeye dayalı "muâraza" yöntemidir.

Söz konusu rivayetler içerisinde tenkide konu olan hadislerin muhtevaları incelendiğinde mâna ile rivayetin fıkhî hükümü etkileme biçimlerinin belirli kategoriler altında toplanabildiği görülmektedir. İlk olarak, bir hükmün kimleri bağladığını, hangi şartlar altında geçerli olduğunu veya nasıl uygulanacağını değiştiren yani hükmün kapsamını ve şartlarını etkileyen rivayetler incelenecektir. İkinci olarak, bir olayın geçtiği zamanı veya bağlamı değiştiren ve böylece rivayeti farklı bir fıkhî tartışmanın merkezine taşıyan mânen rivayet örnekleri ele alınacaktır.

2.4.1.1. Hükümün Kapsam ve Şartlarını Etkileyen Mâna ile Rivayet

Bu başlık altında, mâna ile rivayetten kaynaklanan lafız değişikliklerinin, hadisten çıkarılan hükmün kapsamını ve şartlarını etkilemesi dört farklı örnek üzerinden incelenecektir. Mezkûr örneklerde, bir yasağın kapsamının genişletilmesi,

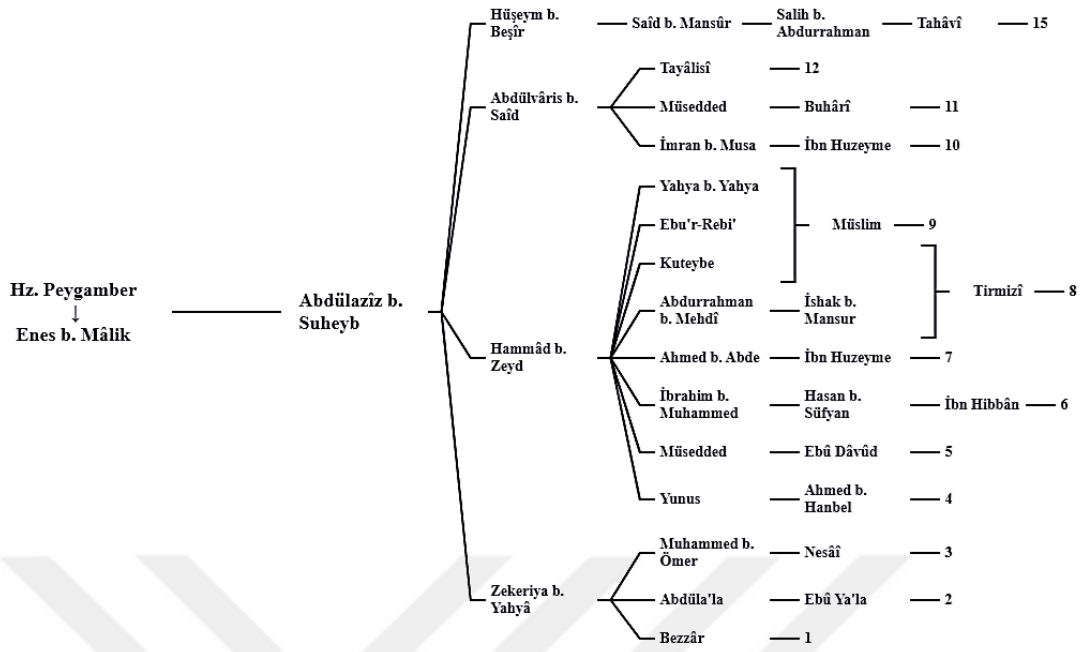
⁵⁷⁴ Metin ve muhteva (içerik) tenkidi kavramlarına dair bk. Salahattin Polat, Metin Tenkidi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2020), 292- 317.

genel bir kurala istisna getirilmesi, bir ibadetin niceliksel şartının değiştirilmesi ve bir fiilin uygulanış şekline dair bir detay eklenmesi gibi durumlar ele alınacaktır.

Zaferan Kullanılmasının Nehyi Hakkındaki Rivayet

Mânen rivayetin fikhî bir hükmün kapsamını genişletmesi Hz. Peygamber'in erkeklerin zaferan kullanmasını nehyetmesine dair Enes b. Mâlik rivayetinde görülebilir. Hadisin güvenilir rivayetlerinin çoğunda yasak “أَنْ يَتَزَعْفَرَ الرَّجُلُ” lafzıyla açıkça erkeklere tahsis edilmişken, bazı tarîklerde “الرجل” (erkek) kaydı düşürülerek “نَهَى عَنِ التَّزَعْفُرِ” şeklinde kadınları da kapsayan mutlak bir yasak ifadesi kullanılmıştır. Rivayet metinleri arasındaki bu farklılık, yasağın öznesini belirten bir kelimenin hazfedilmesine dayandığı için açık mâna ile rivayet düzeyinde bir değişikliktir.

Abdülazîz b. Suheyb (ö. 130) → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber isnadıyla nakledilen rivayet tâbiîn dönemi sonrasında Abdülvâris b. Saîd b. Zekvân (ö. 179), Hammâd b. Zeyd, Zekerîya b. Yahyâ b. Umâre (ö. 187) ve İsmail b. Uleyye tarafından aktarılır. İsmail b. Uleyye'nin rivayet kümesi diğerlerine kıyasla daha geniş bir yayılım göstermekte ve çeşitli lafız farklılıkları içermektedir. Bu sebeple ayrı bir rivayet şemasında olarak değerlendirilmesi daha uygun görülmektedir. Abdülazîz b. Suheyb'den rivayeti nakleden diğer râvilerin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 6. Abdülazîz b. Süheyb isnad şeması

Zekeriya b. Yahyâ'dan⁵⁷⁵ nakledilen metinlerin tamamı “Hz. Peygamber’in erkeklerin ciltlerine zaferan sürmelerini nehyettiği” (نَهَى رَسُولُ اللَّهِ أَنْ يُزَعْفَرَ الرَّجُلُ جِلْدَهُ) ifadesinde birleşmektedir. Rivayette yer alan “جلده” kelimesi hadisin medârı Abdülazîz b. Süheyb’den nakledilen diğer metinlerde bulunmaması nedeniyle dikkat çekicidir. Bu durum söz konusu ziyadenin kaynağının Zekeriya b. Yahyâ olabileceğini düşündürmektedir.

Hammâd b. Zeyd’den⁵⁷⁶ nakledilen metinlerin tamamı Hz. Peygamber’in erkekleri zaferan kullanmaktan nehyettiği konusunda hemfikir olmakla birlikte ifade farklılıkları göstermektedir. Nitekim 4 numaralı metinde “نَهَى رَسُولُ اللَّهِ الرَّجَالَ عَنِ” ifadesi kullanılmıştır. 6 numarada “أَنَّ النَّبِيَّ نَهَى أَنْ يَتَزَعْفَرَ الرَّجُلُ” denilirken 6 numarada “أَنَّ النَّبِيَّ نَهَى أَنْ يَتَزَعْفَرَ الرَّجُلُ” ifadesi kullanılmıştır.

⁵⁷⁵ Bezzâr, *el-Müsned*, 13/60; Nesâî, “Hâtemü’z-zeheb”, 73; Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, 7/26.

⁵⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/272; Müslim, “Libâs”, 23; Ebû Dâvûd, “Teraccül”, 7; Tirmizî, “Edeb”, 51; Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, 7/6; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/194; İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/129.

Abdülvâris b. Saîd'den⁵⁷⁷ nakledilen metinler ise “نَهَى أَنْ يَتَزَعَفَرَ الرَّجُلُ” lafzında ittifak etmektedir. Hüseyim b. Beşîr'den⁵⁷⁸ ferd isnala nakledilen metinde ise diğer Abdülazîz rivayetlerine muhalefet edilerek “نَهَى رَسُولُ اللَّهِ عَنْ التَّزَعْفَرِ” cümlesi yer alır.

Sonuç olarak Hüseyim'in mutlak lafzı içeren metni ve Zekerîyya b. Yahyâ rivayetlerinde yer alan “جلده” kelimesi haricinde üç rivayet kümesinde de dil ve üslup farklılıklarıyla aynı anlam ifade edilmektedir.

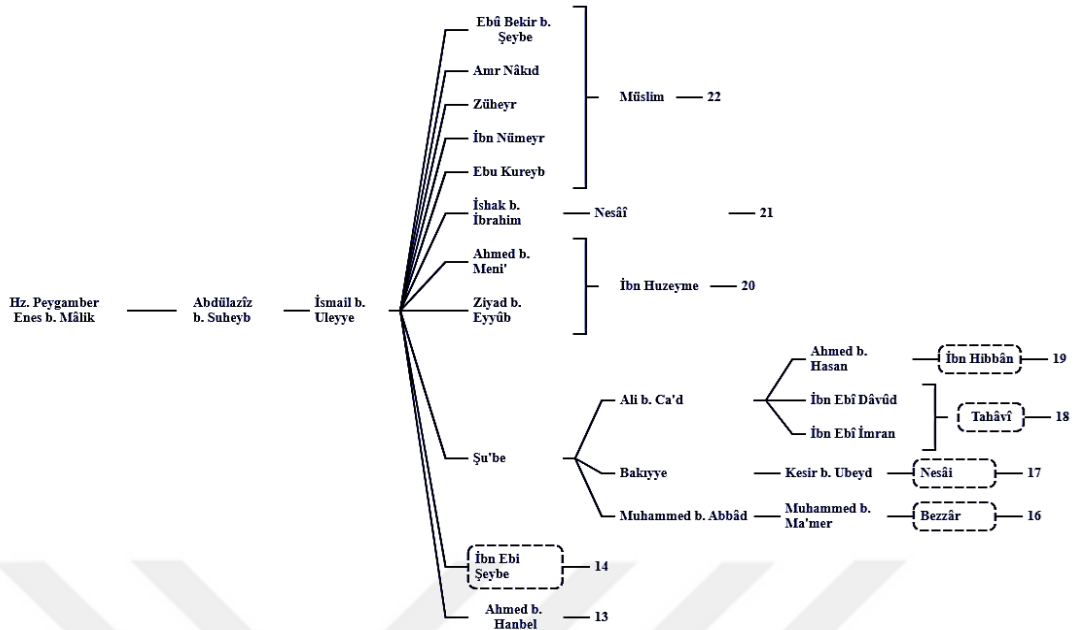
Rivayetin bir diğer önemli kümesi ise isnad şeması aşağıda yer alan İsmail b. Uleyye⁵⁷⁹ rivayetleridir. Bahsi geçen kümedeki lafız farklılığı, bazı metinlerde nehyin sadece erkeklere has kılınması buna karşılık diğerlerinde hem kadın hem erkeği kapsamından kaynaklanır. Buna göre İbn Ebî Şeybe (14), Hüseyim (14) ve Şu'be'den (16, 17, 18, 19) nakledilen metinlerde “نَهَى عَنِ التَّزَعْفَرِ” şeklinde mutlak bir ifade kullanılırken diğerlerinde birinci şemada zikredilen metinlerle uyumlu olacak şekilde yalnızca erkekler zikredilmiştir. Ancak İbn Ebî Şeybe'nin rivayeti “(ما قالوا في الخلق للرجال) “Erkeklerin zaferan kullanımı hakkında nakledilenler” başlığı altında zikretmesi rivayetle kastının yalnızca erkekler olmasına işaret açısında önemlidir.⁵⁸⁰

⁵⁷⁷ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/542; Buhârî, “Libâs”, 32; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/194. (Çalışmada kullanılan İbn Huzeyme'nin Mektebetü'l-İslâmî nüshasında Abdülvâris yerine Abdülvehhâb yazmaktadır. Ancak Dâru'l-Meymân ve diğer baskılarında Abdülvâris olduğu ifade edilir. bk. İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme* (Riyad: Dâru'l-Meymân, 2009), 4/339.)

⁵⁷⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/128.

⁵⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/40; Müslim, “Libâs”, 23; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/51; Nesâî, “Hâtemü'z-zeheb”, 73; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/128; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12/509; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/194; İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/128.

⁵⁸⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/50.



Şekil 6. Abdülazîz b. Süheyb İsnad Şeması (b)

Rivayetin yayılması açısından önemli râvilere bakıldığında hadisin medârı Abdülazîz b. Süheyb sika bir râvidir.⁵⁸¹ Fer'î medarlar Abdülvâris b. Saîd⁵⁸², Hammâd b. Zeyd ve İsmail b. Uleyye'nin sika olduğu konusunda da herhangi bir ihtilaf bulunmaz. Bununla beraber Hammâd b. Zeyd'in edâ usulüyle ilgili hadisleri hafızasından ve mâna ile naklettiği belirtilmektedir.⁵⁸³ Bu durum ona ait rivayet kümesindeki anlatım çeşitliliği daha anlaşılır kılar. İbn Uleyye'nin ise elinde hiç kitap görülmediği buna rağmen harfleri sayacak kadar lafızlara ihtimam gösterdiğine dikkat çekilir.⁵⁸⁴ Cilt üzerine zaferan sürülmesinin nehyedildiği rivayetin kaynağı olan Zekeriya b. Yahyâ, saduk ve şeyh sıfatlarıyla nitelenmekte olup rivayetlerinde

⁵⁸¹ Şu'be, Enes b. Mâlik'in rivayetlerinde Abdülazîz'in, Katâde'den daha iyi olduğunu ifade eder. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/149.

⁵⁸² Nitekim Yahyâ b. Mâin'in, Abdülvâris'i Basra'nın en güvenilir muhaddisleri arasında saydığı nakledilirken Yahyâ b. Saîd ihtilaf durumunda Abdülvâris'in rivayetini öncelediğini ifade eder. (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/482).

⁵⁸³ Abdurrahman b. Mehdî hadisleri yazmamasına rağmen bu kadar iyi hıfzeden kimseyi görmediğini belirtir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/138). Hammâd'ın mâna ile rivayet etmesi ve gün içerisinde bile hadis lafızlarını değiştirmesi onunla ilgili kaydedilen önemli bilgilerdendir. (Hatîb, *el-Kifâye*, 210.) Hammâd'ın hadis tahammül ve edâ usulüne dair daha detaylı bilgi için tezin 1. bölümüne müracaat edilebilir.

⁵⁸⁴ Hatîb, *Târihü Bağdâd*, 7/196.

bazı hatalar bulunduğu İbn Hibbân tarafından ifade edilmiştir.⁵⁸⁵ Zehebî de Zekeriya b. Yahyâ'nın rivayetlerinin delil olarak kullanılması konusunda ihtilaflar olduğunu belirtmektedir.⁵⁸⁶ Bu durumda "cild" ziyadesinin Zekeriyya tarafından hadisin mânasını netleştirmek adına ilave edildiği tahmininde bulunulabilir. Rivayeti kadın ve erkekleri kapsayacak şekilde rivayet eden Şu'be ve Huşeym'e gelindiğinde ise rivayet tahammül ve eda yöntemleri bu durumu açıklar niteliktedir. Nitekim Şu'be'nin hadis tahammül sürecinde bazı durumlarda doğrudan yazılı şekilde hadis aldığı bazen ise ezberleyerek daha sonrasında yazıya geçirdiği anlaşılmaktadır.⁵⁸⁷ Tahâvî de Şu'be'nin hatalı rivayet ettiğini düşündüğü bazı hadislerden sonra onun hafızasından rivayette bulunup kitabına dönmediğini, bununla birlikte lafzıyla değil de mânasıyla aktardığı ve fakîh ve olmadığı için hataya düştüğünü ifade eder.⁵⁸⁸

Huşeym b. Beşîr (ö. 183) de sika bir râvidir. Ancak zaman zaman rivayet semasında gösterdiği esnekliği sebebiyle eleştirilmiş bunun yanında mâna ile rivayet ettiği ifade edilmiştir.⁵⁸⁹

Hadiste yer alan lafız farklılıklarına gelindiğinde ise Şu'be rivayetindeki ihtilafın bizzat rivayeti kendisinden aldığı İbn Uleyye tarafından giderildiği görülür. Hadisi Şu'be'den rivayet eden Ali b. Ca'd (ö. 230), İsmail b. Uleyye ile görüştüğü sırada ona Şu'be'nin rivayetini bildirmiş İbn Uleyye de "Benim rivayetim bu şekilde değildi." diyerek diğer tariklere muvafık olan "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ نَهَى أَنْ يَتَرَعَفَرَ الرَّجُلُ" rivayetini nakletmiştir. Hadisi Ali b. Ca'd'dan nakleden İbn Ebî Umrân, İbn Uleyye'nin sözüyle ilgili "Bu şekilde Hz. Peygamber'in nehyinin erkeklere özel olduğunu kadınları kapsamadığını anlatmak istedi" açıklamasında bulunur.⁵⁹⁰ Kitabında öncelikli olarak muhtasar hadisi zikreden İbn Hibbân ise hemen ardından "Önceden Zikrettiğimiz Muhtasar Haberin Detayı" (ذكر الخبر المستقصي للفظ المختصرة) başlığı altında yalnızca erkekleri kapsayan rivayeti zikreder.⁵⁹¹ Hatîb Bağdâdî'nin yer verdiği bir diğer rivayete göre ise İsmail b. Uleyye "Şu'be,

⁵⁸⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/334.

⁵⁸⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/75.

⁵⁸⁷ Konu hakkındaki tüm rivayetler için bu tezin birinci bölümünde Şu'be'nin tahammül ve edâ yöntemini ele alan kısma müracaat edilebilir.

⁵⁸⁸ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 7/171.

⁵⁸⁹ Hatîb, *Târihü Bağdâd*, 16/130.

⁵⁹⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/128.

⁵⁹¹ İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, 3/129.

benden bir hadis rivayet etti onda da hata etti” diyerek bahse konu olan rivayeti zikretmektedir.⁵⁹² Bezzâr da hadisi rivayet ettikten sonra “Zaferan sürmekten nehyedilenler erkeklerdir. Şu‘be bu rivayette hata etti” der.⁵⁹³ Râmeihürmüzî ise Şu‘be’nin mânayı kastettiğini ve İsmail b. Uleyye’nin ifade ettiği mânanın farkına varamadığını söyler.⁵⁹⁴

Zekeriya b. Yahyâ tarafından nakledilen cilt üzerine zaferan sürülmeyle ilgili kısıtlamaya dair herhangi bir sarîh tenkit tespit edilemedi. Bununla birlikte hadisin özellikle Mâlikî fakihler tarafından zaferanlı elbise giymenin ihramlı olmayan erkekler için caiz olduğu görüşüne delil olarak gösterildiği belirtilmelidir. Şâfiî ve Hanefiler, Enes b. Mâlik hadisini delil göstererek zaferanla boyanmış elbise giymenin yasak olduğunu savunurken Mâlikîler bu görüşe karşı çıkmaktadır. Mâlikîlere göre Enes b. Mâlik hadisi her ne kadar erkeklerin her durumda ve zaferanın her türlü kullanımını yasaklıyor gibi görünse de bu yasak ihramlı erkekler veya zaferanın doğrudan cilde sürülmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Bu konudaki delilleri ise diğer sahabeden nakledilen rivayetler ve Zekeriya b. Yahyâ tarafından nakledilen cilt üzerine zaferan sürmeyi yasaklayan hadistir.⁵⁹⁵

Sonuç olarak Hz. Peygamber’in erkeklerin zaferan kullanmasını yasakladığına dair hadis, bazı rivayetlerde kadınları da kapsayacak şekilde genişletilerek aktarılmıştır. Hadisten istinbat edilecek hükümde farklılığa sebep olan bu değişim rivayetlerin yayıldığı dönemde de fark edilmiş ve bazı râvilerin bu konudaki hataları belirtilmiştir. Özellikle Şu‘be’nin rivayetindeki hatanın, hadisi kendisinden aldığı İsmail b. Uleyye tarafından düzeltilmesi önemlidir.

Abdest ve Gusûlde Kullanılan Su Miktarıyla İlgili Rivayet

Bu başlık altında incelenecek ikinci örnek, mâna ile nakledilen bir rivayetin, bir ibadetin niceliksel şartını nasıl değiştirdiğini göstermektedir. Söz konusu durum, Hz. Peygamber’in abdest ve gusûlde kullandığı su miktarına dair Enes b. Mâlik’ten nakledilen rivayetteki farklı lafızlarda görülmektedir. Rivayetin farklı târiklerinde su miktarı “müd”, “mekkûk” ve “sâ” gibi birimlerle ifade edilirken, Kûfeli râvi Şerîk b. Abdullah’ın rivayetinde “rıtl” biriminin kullanılması, fikhî açıdan farklı bir miktara

⁵⁹² Hatîb, *el-Kifâye*, 168.

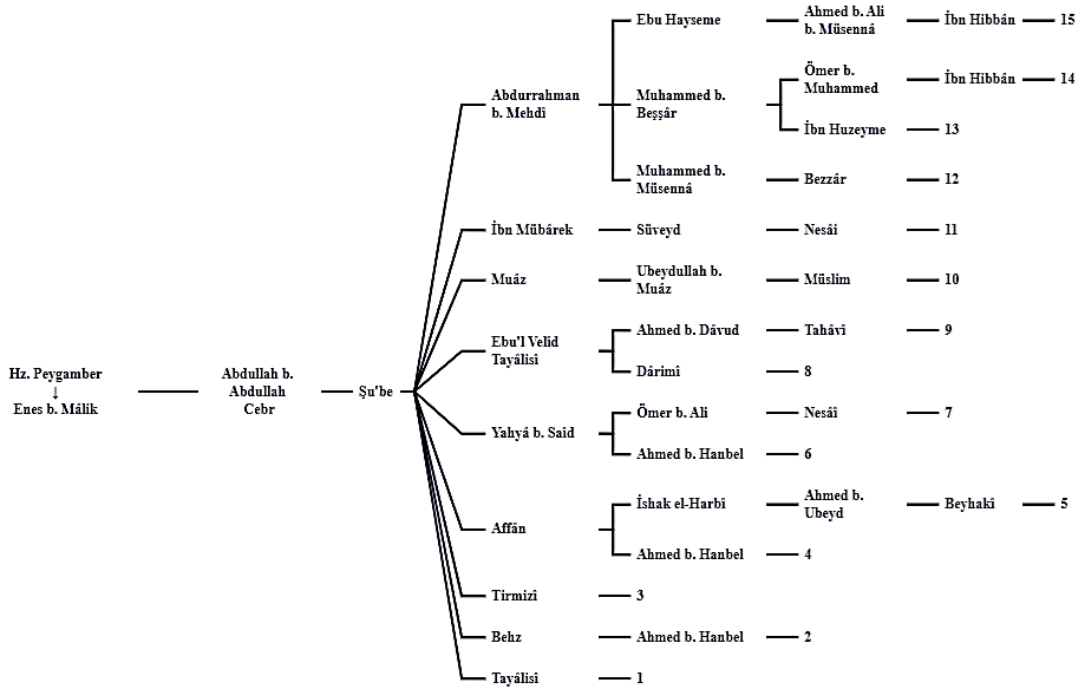
⁵⁹³ Bezzâr, *el-Müsneid*, 13/51.

⁵⁹⁴ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 402.

⁵⁹⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 9/119-20; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 10/304-5.

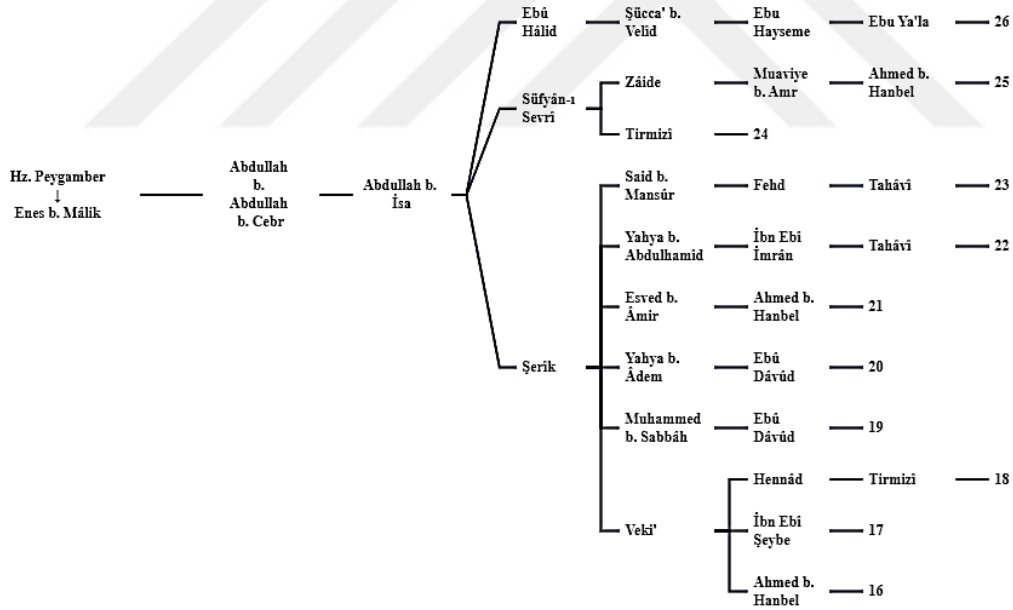
işaret ettiği için tenkit konusu olmuştur. Râvinin, hadisteki bir ölçü birimini kendi coğrafyasında daha yaygın olan başka bir birimle aktarması, aslî lafzı açıklama veya karşılığını verme çabasıdır. Mânen rivayet edilen lafız ile aslî lafız arasındaki bu doğrudan bağ, değişikliği açık mâna ile rivayet kategorisine yerleştirir.

Rivayet “Hz. Peygamber bir mekkûk ile abdest alır, beş mekkûk ile gusledirdi”, “Hz. Peygamber iki rıtl ile abdest alır, bir sâ’ ile gusledirdi” ve “Hz. Peygamber bir sâ’dan beş müdd’e kadar (su ile) yıkanır veya gusleder, bir müdd ile abdest alırdı” lafızları ile nakledilmektedir. Fıkhî açıdan rivayet lafızlarında problem oluşturan husus “rıtl” ölçü biriminin hadisin diğer tariklerinde kullanılan ölçü birimlerinden (müd/mük) farklı olmasıdır. Mezkûr hadis Enes b. Mâlik’ten; Abdullah b. Abdullah b. Cebr (ö. 120) ve Abdülkerim b. Ebi’l-Mühârik (ö. 127) vasıtasıyla nakledilir. Ancak Abdülkerim isnadı ferd olarak nakledilmiş olup rivayetin dağılımı diğer râvi aracılığıyla gerçekleşmiştir. Rivayeti Abdullah b. Abdullah b. Cebr’dan; Şu’be, Abdullah b. İsâ (ö. 135), Mis’ar b. Kidâm (ö. 155) ve Utbe b. Hakîm (ö.) nakleder. Utbe isnadı tek tarikli rivayet zinciri şeklinde ilerlerken diğer üç tarik geniş yayılım gösterir. Abdullah b. Cebr’dan nakledilen Şu’be rivayetleri şu şekildedir:



Şu‘be’den nakledilen tüm metinlerde Basra’ya ait bir ölçü birimi olan “مك” kullanılmış ve hadisin diğer tariklerinde yer alan “صاع”, “رطل” ve “مد” bu ölçü birimi üzerinden ifade edilerek “كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يَتَوَضَّأُ بِالْمَكُّوكِ، وَكَانَ يَغْتَسِلُ بِخَمْسِ مَكَاكِيٍّ” şeklinde rivayet edilmiştir.⁵⁹⁶ Bunun yanında metinlerde çok büyük oranda lafzî birlik sağlanmış olup dikkat çeken husus 6 numaralı Yahyâ b. Saîd tarikinde metnin aynı isnadla nakledilen diğer bir hadisle birleştirilerek “كَانَ رَسُولُ اللَّهِ وَالْمَرْأَةُ مِنْ نِسَائِهِ” denmesidir.⁵⁹⁷ Ayrıca abdest ve guslün takdîm-tehiri noktasında rivayet arasında ittifakın sağlanamadığı belirtilmelidir.

Bir diğer râvi kümesi Abdullah b. İsa’ya aittir. Bu noktada iki çoklu isnad kümesi ve bir tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen grup içerisinde lafız birliğinin sağlanmadığı ifade edilmelidir. Abdullah b. İsa rivayetlerinin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 8. Abdullah b. İsa rivayetleri isnad şeması

⁵⁹⁶ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/573; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/156, 201, 21/269, 411; Dârimî, *Sünen*, 1/541; Müslim, “Hayız”, 10; Tirmizî, “Sefer”, 39; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/47; Nesâî, “Taharet”, 59, 144; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/61; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/51; İbn Hibbân, *Sahîh*, 6/360, 7/216; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/98.

⁵⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/156.

Utbe b. Ebî Hakîm tarafından zikredilen rivayette (30) ise diyalog üslubu daha baskın olup Enes b. Mâlik'e bir kişiye yetecek abdest ve gusûl miktarı sorulmuş, o da Hz. Peygamber'in bir müd ile abdest aldığını ve bazen bunun fazla bile olduğunu, bir sa' miktarıyla suyla gusûl aldığını ifade etmiştir.⁶⁰² Enes b. Mâlik'ten ferd olarak nakledilen Abdülkerim rivayeti (31) ise "Hz. Peygamber iki rıtl (ağırlığında su içeren) bir müdd ile abdest alır, sekiz rıtl (ağırlığında su içeren) bir sâ' ile guslederdi" (كان رسول الله يتوضأ بمد رطلين ويغتسل بصاع ثمانية أرتال) lafzıyla nakledilmektedir.⁶⁰³

Lafız farklılıklarının ardından hadisin yayılmasında önemli rolü olan râvilere geçildiğinde Abdullah b. Abdullah b. Cebr⁶⁰⁴, Abdullah b. İsâ'nın⁶⁰⁵ ve Mis'âr b. Kidâm'ın⁶⁰⁶ sika râviler olduğu görülür. Tenkit edilen lafzın sahibi Şerîk⁶⁰⁷ hakkında ise hadisleri hafızasından naklederek kitabına dönmediği⁶⁰⁸ ve kâdılık görevine getirildikten sonra hafızasının bozulduğu⁶⁰⁹ şeklinde tenkitler bulunmaktadır. Bu bilgiler Şerîk'in lafızlarında meydana gelen farklılığın anlaşılması açısından önemlidir.

Hadisin gündeme gelmesine sebep olan fikhî bağlam ise söz konusu ölçü birimlerinin coğrafyaya göre farklılık arz etmesi ve buna bağlı olarak kullanılan su miktarının değişiklik göstermesidir. Ölçü birimleri özelinde yaşanan en büyük ihtilaf müd, sa' ve ritl arasındadır. İbn Kuteybe, müd ve sa'ın miktarları konusunda ihtilaf yaşandığını belirterek İbrahim Nehaî ve ona tâbi olan Iraklılara göre Hz. Peygamber'in sa'ının sekiz ritle, müdün ise iki ritle tekâbül ettiğini nakleder.⁶¹⁰ Şerîk b. Abdullah'ın ise sa'ın sekiz ritlden az yediden çok olduğu görüşünde olduğu

⁶⁰² Tahâvî, Şerhu meâni'l-âsâr, 2/50.

⁶⁰³ Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/91.

⁶⁰⁴ Medineli bir râvi olan Abdullah hakkındaki cerh-ta'dîl ulemasının genel kanaati sika olduğu yönündedir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/90. Ayrıca bu hadiste görüldüğü gibi Irak ehlinin Şu'be ve Mis'ar'ın ondan rivayette bulunduğu kaydedilir. (İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/29).

⁶⁰⁵ Abdullah b. İsâ'nın (ö. 135) ise sika bir râvi olduğu ve Şerîk'in kendisinden övgüyle bahsettiği ifade edilir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/126).

⁶⁰⁶ Kûfeli bir râvi olan Mis'âr b. Kidâm hıfz ve itkanıyla öne çıkmış olup Süfyân-ı Sevrî bir konuda ihtilaf ettiklerine Mis'ar'a sorduklarını belirtir. Bu yönüyle Şu'be, onu "Mushaf" olarak isimlendirdiklerini ifade etmiştir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/368).

⁶⁰⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/366

⁶⁰⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 10/384.

⁶⁰⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 10/385.

⁶¹⁰ İbn Kuteybe, *Garîbü'l-hadîs*, 1/162.

zikredilir.⁶¹¹ İshak b. Râhûye'ye göre sa'ın beş ritl ve sülüs, müdün ise sa'ın dörtte birine denk düştüğünü ifade edilmektedir. İbn Kuteybe'ye göre Iraklılar Hz. Peygamber'in bir sa' ile gusül aldığını, diğer bir hadiste ise sekiz ritl ile gusül aldığını işittikleri için vehme düşerek bir sa'ın sekiz ritl olduğunu zannetmişlerdir. Yine İbn Kuteybe bu konuda Medineliler arasında ihtilaf olmadığını fitır sadakası, toprak mahsullerinin zekatı, yemin kefareti gibi Müslümanların işlerinin bağlı olduğu uygulamalarda Medine ölçü biriminin esas alındığına belirterek müdün ritl ve sülüs, sa'ın beş ritl ve sülüs, yine sa'ın üç farak ve farakın on altı ritle denk düştüğünü belirtir.⁶¹² Ebû Dâvud'un nakline göre Ahmed b. Hanbel de sa'ın beş ritl olduğunu söyler. Ebû Dâvud bu görüşün aynı zamanda İbn Ebî Zi'b'e ait olduğunu söyleyerek kendisinin de katıldığını belirtmek üzere "Bu Peygamber'in sa'idir" dediği görülür.⁶¹³

Hadis lafızları içerisinde illetlendirilen lafız Şerîk b. Abdullah rivayetlerinde yer alan "ritl" lafzıdır. Nitekim Ebû Dâvûd söz konusu lafza dair doğrudan bir illetlendirme yapmasa da Şu'be rivayetine yer verdikten sonra "Ritleyni zikretmedi" (وَلَمْ يَذْكُرْ رَطْلَيْنِ) diyerek Şerîk lafzının problemliliğine dikkat çeker.⁶¹⁴ Tirmizî ise hadisi rivayet etmesinin hemen sonrasında "Bu garib bir hadistir, bu lafzın Şerîk dışında kimseden rivayet edildiğini bilmiyoruz" diyerek Şerîk lafzının teferrüdüne işaret eder. Bir sonraki hadiste ise Süfyân rivayetine yer veren müellif bu lafzın Şerîk lafzından daha sahih olduğunu kaydetmektedir.⁶¹⁵

Şerîk rivayetini illetli gören bir diğer muhaddis ise Dârekutnî'dir. Müellif, Şerîk'in hadisin isnadında isabet ettiğini ancak sâ'ın sekiz ritl olduğuna dair inancına dayanarak rivayet etmesinden dolayı lafzında vehme düştüğünü ifade eder. Dârekutnî'ye göre doğru lafız Ebû Hâlid ve Ammâr b. Ruzeyk'in tarafından nakledilen "Birinize abdest için bir müdd yeter" rivayetidir.⁶¹⁶ Beyhakî ise rivayete

⁶¹¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 622.

⁶¹² İbn Kuteybe, *Garîbü'l-hadîs*, 1/164.

⁶¹³ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 42.

⁶¹⁴ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 42.

⁶¹⁵ Tirmizî, "Sefer", 39.

⁶¹⁶ Dârekutnî, *İlel*, 12/117.

yer vermesinin ardından Ahmed b. Hanbel'in bir sa'ı, sekiz ritl olması görüşüne dair itirazını dile getirerek bir nevi Şerîk rivayetinin mahfûz olmadığını dile getir.⁶¹⁷

Nihâi olarak Hz. Peygamber'in abdest ve gusûl alırken kullandığı su miktarını ifade eden hadisi râvilerin yaşadıkları coğrafyada kullanılan ölçü birimini baz alarak naklettikleri görülür. Bu minvalde Basralı bir râvi olan Şu'be'nin rivayetlerinde "mük" ve "sa'", Kufeli râvi Şerîk'in rivayetinde "ritl" yine Kûfeli bir râvi Mis'ar'ın metinlerinde "müd" ve "sa'" lafızları yer alır. Müd ve mük ölçü biriminin birbirine eşit olması sebebiyle bu lafızda bir problem yaşanmamış ancak "ritl" lafzının yer aldığı rivayette bahsedilen su miktarı diğer rivayetlere muhalefet etmiştir. Bu sebeple söz konusu lafız muhaddisler tarafından tenkit edilerek Şerîk'in kendi anladığı şekilde rivayet ettiği vurgulanmıştır.

Uhud Şehitlerinin Cenaze Namazı Hakkındaki Rivayet

Bu başlık altında incelenecek üçüncü örnekte, mânen rivayetin, genel bir fikhî hükme istisna eklenerek kapsamının değiştiği görülmektedir. Bu durum, Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılınmamasıyla ilgili Enes b. Mâlik'ten gelen rivayette yer alır. Hadisin yaygın rivayetlerinde şehitlerin hiçbirinin namazının kılınmadığı ifade edilirken, Osman b. Ömer'in (ö. 207) rivayetinde metne "غيره" (onun dışındakiler) lafzı eklenerek Hz. Hamza bu genel hükümden istisna tutulmuştur. Râvinin bu istisnayı eklemesi, muhtemelen konuya dair diğer rivayetlerden (Hz. Hamza'nın namazının kılındığına dair diğer sahâbîlerden nakledilen hadisler) kaynaklanmaktadır. Bu durum, metinde gelen farklılığın diğer hadis metinleriyle ilişkili olması ihtimaline binaen karînelere dayalı mâna ile rivayet kategorisine dahil edilebilir. Hadisin çeşitli tarikleri arasında birçok farklılık bulunmakla birlikte hadisin genel anlatısı şu şekildedir:

Hz. Peygamber, Uhud günü Hz. Hamza'nın naaşına rastladı. Bazı organları kesilmiş, müsle yapılmıştı. Bunun üzerine şöyle buyurdu: "Safiye'yi üzmeyecek olsa Hamza'nın bedenini böylece bırakır vahşi hayvanların yemesine terk eder ve kıyamet günü karınlarından dirtilmesini isterdim." Ardından bir kumaşla onu kefenledi. Başını örttüğünde ayakları, ayaklarını örttüğünde başı açıkta kalıyordu. O da başını örttü. O gün şehitler çok, kıyafetler (kumaşlar) azdı. İki üç kişi bir elbiseyle kefenlendi ve bir mezara defnedildi. Hz. Hamza dışında şehitlerden hiçbirinin cenaze namazını kılmadı ve "Ben size kıyamet gününde şahitlik edeceğim." buyurdu.⁶¹⁸

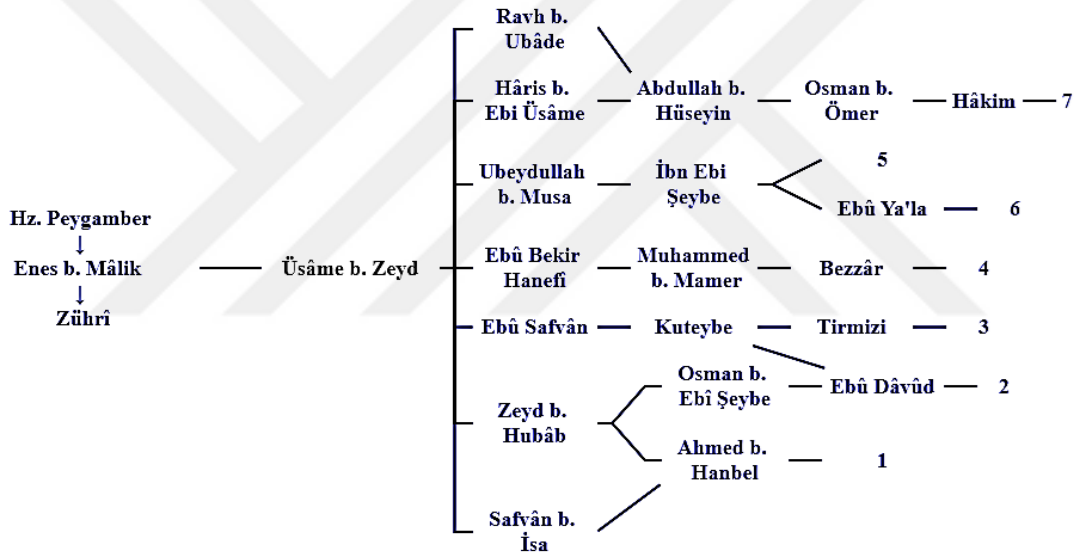
⁶¹⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/97.

⁶¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/312; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 31; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/366; Tirmizî, "Cenâiz", 31; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/37; Ebû Ya'la, *el-Müsned*, 5/313; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/519.

Rivayet metinlerinin mukayesesinde görüleceği üzere olayın tasvirinde birçok lafzî farklılık gözlemlenir. Ancak hadisin fıkıh açısından problem oluşturan ve illetlendirilen kısmı bazı metinlerde Hz. Peygamber'in şehitlerin cenaze namazını kılmadığının belirtilmesi buna karşılık diğerlerinde Hz. Hamza'nın istisna tutulmasıdır.

Üsâme b. Zeyd (ö. 153) → Zührî → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber isnadıyla nakledilen rivayet bu aşamadan sonra Safvân b. İsa (ö. 200), Ebû Bekir el-Hanefî (ö. 204), Ravh b. Ubâde (ö. 205), Ubeydullah b. Mûsâ (ö. 212) ve Hâris b. Ebî Üsâme'den (ö. 279) tek tarik zinciriyle; İbn Vehb (ö. 197), Zeyd b. Hubâb (ö. 203) ve Osman b. Ömer'den (ö. 207) çoklu isnad kümesiyle nakledilir.⁶¹⁹

Rivayetin tek tarikli isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 10. Üsâme'den b. Zeyd'den nakledilen ferd isnadlar

Şemada zikredilen tüm rivayetler ihtisar edilmeksizin olayın tamamını içerek şekilde uzun formda nakledilir.⁶²⁰ Bununla birlikte isnadda yer alan her tabakada tek

⁶¹⁹ Rivayetin isnadı Buhârî ve Tirmizî tarafından tenkit edilmektedir. Tirmizî, hadisin Enes b. Mâlik'ten rivayet edilmesi yönüyle garip olduğunu aynı hadisi Leys b. Sa'd'ın Zührî → Abdurrahman b. Ka'b b. Mâlik → Cabir b. Abdullah isnadıyla; Ma'mer'in ise Zührî → Abdullah b. Sa'lebe → Cabir isnadıyla rivayet ettiğini ifade eder. Buhârî'nin de Leys → İbn Şihâb → Abdurrahman b. Ka'b b. Mâlik → Cabir isnadını esah gördüğünü nakletmektedir. (Tirmizî, "Cenâiz", 31.) Dârekutnî de isnadla ilgili ihtilaflara detayla bir şekilde yer verir. bk. Dârekutnî, *İlel*, 12/173.

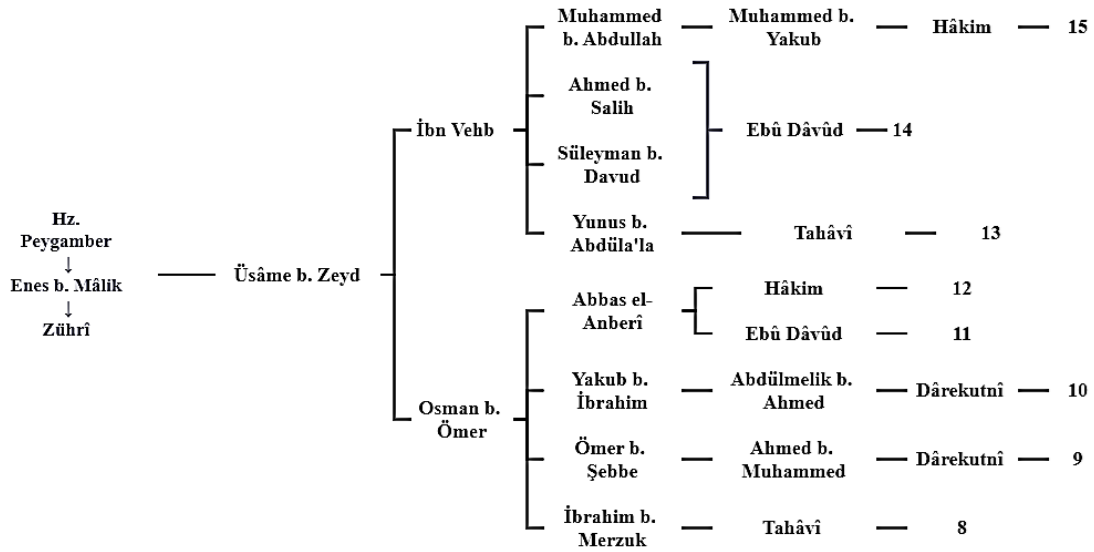
⁶²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/312; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 31; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/366; Tirmizî, "Cenâiz", 31; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/37; Ebû Ya'la, *el-Müsned*, 5/313; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/519.

bir râvi bulunması metinler arasında yer alan farklılıkların kaynağını tespit etmeyi olanaksız kılar. Rivayetlerin tümünde Hz. Peygamber'in Uhud günü Hz. Hamza'yı müslâ yapılmış şekilde bulduğu ve "Safiye'yi üzmeyecek olsa Hamza'nın bedenini böylece bırakır, vahşi hayvanların yemesine terk eder ve kıyamet günü karınlarından diriltilmesini isterdim." dediğine yer verilmiş ancak ifade biçimlerinde mânaya etki etmeyecek farklılıklar meydana gelmiştir. Söz gelimi vahşi hayvanlar için "العاهة، الطير، السباع" kelimelerinin kullandığı görülür. Hz. Peygamber'in Hamza'yı (r.a.) kefenlemek için bir elbise istemesi ve başını örttüklerinde ayaklarının, ayaklarını örttüklerinde başının açık kalması 2 ve 5 numaralı metinlerde zikredilmez. Hadiste anlatılan olayın devamında 1, 2, 3 ve 4 numaralı metinlerde o gün şehitlerin çok, elbisenin az olduğu bu sebeple Hz. Peygamber'in iki, üç kişiyi tek bir elbiseyle kefenlediği ve yine tek bir mezara defnettiği, defnederken hangisinin daha çok Kur'an bildiğini sorarak o kişiyi kibleye daha yakın şekilde defnettiği belirtilir. Bu bilgiler 5, 6 ve 7 numaralı metinlerde yer almamaktadır. 5 ve 7 numarada ise Hz. Peygamber'in şehitleri defnederken "Ben bugün size şahidim" (أنا شاهد عليكم اليوم) dediği nakledilir. Son olarak 1, 3, 4, 5 numaralı isnadlarda Hz. Peygamber'in şehitleri gömdüğü ve namazlarını kılmadığı ifade edilirken 7 numaralı metinde Hz. Hamza dışında kimsenin namazını kılmadığı (ولم يصل على أحد من الشهداء غيره) belirtilir. 2 ve 6 numaralı metinlerde ise cenaze namazına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Görülen bu farklılık hadisin medâr râvisi Üsâme b. Zeyd sonrasında da mâna rivayetinin devam ettiğini göstermektedir.

Çok tarikli rivayetler ise İbn Vehb⁶²¹ ve Osman b. Ömer'den⁶²² nakledilir.

⁶²¹ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 31; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/501; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/520; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/304.

⁶²² Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 31; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/502; Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/205-206; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/519.



Şekil 11. Üsâme b. Zeyd'den nakleden çoklu isnad kümeleri

İlk olarak İbn Vehb'den nakledilen metinler (13, 14, 15) incelendiğinde diğer metinlere kıyasla son derece muhtasar bir şekilde Uhud şehitlerinin yıkanmadığı, kanlarıyla defnedildiği ve namazlarının kılınmadığı (*أن شهداء أحد لم يغسلوا ودفنوا بدمائهم*) ifade edilir. Tüm metinlerde mutabakatın sağlanması ihtisarı, hadisin kısmî medârı İbn Vehb tarafından yapıldığını gösterir. Osman b. Ömer metinleri ise bu tabakada mâna rivayetinin hala devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir. 8, 9 ve 10 numaralı metinlerde Hz. Peygamber'in Uhud günü Hz. Hamza'yı müсле yapılmış şekilde bulmasına ve vahşi hayvanlara bırakmakla ilgili düşüncesine yer verilirken 11 ve 12 numaralı metinlerde bu kısım bulunmaz. Ayrıca 9 numaralı metinde ayaklarının izhir otu ile kapandığı bilgisi ve 8, 9, 10 numaralı metinlerde Hz. Peygamber'in şehitleri defnederken “Ben bugün size şahidim” (*أنا شاهد عليكم اليوم*) dediği nakledilir. Rivayetin sonunda tüm metinlerde Peygamber'in, Hz. Hamza dışında kimsenin cenaze namazını kılmadığı (*ولم يصل على أحد من الشهداء غيره*) ifade edilir. Üsâme b. Zeyd'den nakledilen tüm metinler içerisinde yalnızca Hâkim'de yer alan 7 numaralı metinde ve Osman b. Ömer rivayet kümesinde Hz. Hamza'nın istisna tutularak şehitlerin cenaze namazının kılınmadığını söylenmesi bu farklılığın

Osman b. Ömer'den kaynaklandığını gösterir.⁶²³ Hâkim'de yer alan rivayetin isnadında da Osman b. Ömer'in yer aldığının vurgulanması bu kanının teyit edilmesi adına önemlidir. Ayrıca yine bu rivayet kümesinde yer alan 11 ve 12 numaralı metinlerin aynı küme içerisindeki diğer rivayetlerden daha kısa yapısı Abbas el-Anberî'nin (ö. 240) rivayeti bu şekilde naklettiğini akla getirmektedir.

Hadis lafızlarının tetkikinin ardından rivayetin yayılmasında önemli rolü olan râvilerin incelenmesine geçildiğinde Üsâme b. Zeyd hakkındaki genel kanaat saduk ancak hata yapan bir râvi olduğudur.⁶²⁴ Bu hadis çerçevesinde incelendiğinde Tirmizî, şehitlerin namazının terkedilmesiyle ilgili hadisleri Buhârî'ye sorduğunu ve "Abdurrahman b. Ka'b → Câbir b. Abdullah" isnadıyla nakledilen hadisin hasen ancak Üsâme b. Zeyd → İbn Şihâb → Enes b. Mâlik" isnadıyla nakledilen rivayetin mahfuz olmadığını Üsâme b. Zeyd'in hata ettiğini söyler.⁶²⁵ Bezzâr da Üsâme'nin bu hadiste teferrüd ettiğini Zührî'nin bu hadisi Câbir'den rivayet ettiğini belirtir.⁶²⁶ Üsâme b. Zeyd'in kendinden sonraki lafız değişikliklerinden ne derece sorumlu olduğu tam olarak tespit edilmese de isnadda hatanın ondan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

⁶²³ Hadisin konu olduğu güncel bir araştırmada ise bu farklılığın isnadın medarı Üsâme b. Zeyd'den kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Yazar bu görüşe ulaşırken Osman b. Zeyd'in güvenilir Üsâme'nin ise onun kadar sika bir râvi olmamasından ve Hâkim ile Beyhâkî'nin naklettiği rivayeti Üsâme'den Osman b. Ömer'in rivayet etmemiş olmasından hareket eder. Ancak burada gözden çıkardığı husus rivayeti doğrudan Üsâme'den almasa da isnadın devamında yine Osman b. Ömer'in yer alıyor oluşudur. Bu durumda söz konusu ziyade Osman b. Ömer'den nakledilen çoklu isnad kümesi ve yine isnadında Osman b. Ömer'in bulunduğu tekli isnad zinciriyle nakledilen metinde bulunur. Müellif Ayrıca Buhârî'nin Üsâme'nin bu hadiste hata yaptığını ifade eden görüşünü zikreder. Ancak bu durum Üsâme'den rivayette bulunan 7 râvinin lafzında "غيره" kelimesinin yer almamasını açıklamaz. Bununla birlikte Buhârî'nin işaret ettiği hatanın hadisin isnadıyla ilgili olup Üsâme'nin hadisi Enes b. Mâlik'ten rivayet etmesini tenkit ettiği belirtilmelidir. Nitekim metnin ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere Dârekutnî, İbnü'l-Cevzî ve Aynî gibi muhaddisler ziyade lafızdan Osman b. Ömer'i sorumlu tutar. Güncel araştırma için bk. Muhammet Ali Asar, "İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları Bağlamında Şehidin Cenaze Namazının Kılınması ile İlgili Rivayetlerin Tahlili", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/7 (Nisan 2021), 211-234.

⁶²⁴ Yahya b. Maîn, Üsâme'nin sika olduğunu belirtir. (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/350). Ebû Hâtim hadislerinin yazılabileceğini ancak delil olarak kullanılmayacağını belirtir. Yine Ebû Hâtim tarafından kaydedilen bilgiye göre Yahya b. Saîd'in rivayet ettiği bir hadisten sonra Üsâme'nin hadislerini terk etmiştir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/284-5). İbn Hacer, İbn Hibbân'ın Sikât adlı eserinde onun hakkında "hata yapar ancak kitabı sahih ve rivayetleri doğrudur" dediğini nakletse de bugün elimizde bulunan Sikât nüshalarında yalnızca hata yaptığı söylenir. (İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/74; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/210). Abdullah, babası Ahmed b. Hanbel'e, Üsâme'yi sorduğunda "Onun rivayetlerine biraz bakarsan ızdırabı fark edersin" cevabını verdiği nakledilmektedir. (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/210).

⁶²⁵ Tirmizî, *el-İlelü'l-kebîr*, 145.

⁶²⁶ Bezzâr, *el-Müsne'd*, 13/37.

Mâna açısından lafızdaki en önemli farklılığın sahibi Osman b. Ömer hakkındaki genel görüş sika olduğudur. Hakkındaki tek olumsuz görüş Yahya b. Saîd'in hadislerinden razı olmadığı belirtilmesidir.⁶²⁷ Hadis tahammül ve edâ üslubuna dair ise herhangi bir kayıt bulunmaz. Ancak lafız incelemelerinde görüldüğü üzere Osman'ın öğrencilerinin rivayetleri farklılık göstermektedir.

Hadisin ve ihtilaflı lafzın ilişkilendirildiği fikhî bağlama bakıldığında şehitlerin cenaze namazının kılınmasıyla ilgili görüş ayrılıklarında sıkça mezkûr hadise atıf yapıldığı görülmektedir. Bu konu özellikle Hz. Hamza'nın cenaze namazının kılınıp kılınmadığı bağlamında tartışılmış rivayetin lafzında yer alan ihtilaf uygulamadaki çeşitliliği de beraberinde getirmiştir. Ancak burada ihtilafa konu olan hadisin yalnızca Enes b. Mâlik hadisi olmayıp Câbir b. Abdullah⁶²⁸, İbn Abbas,⁶²⁹ Abdullah b. Mes'ûd⁶³⁰ ve Ukbe b. Âmir'den⁶³¹ nakledilen hadislerin de tartışma bağlamında zikredildiği belirtilmelidir. Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'den nakledilenlere göre şehitlerin cenaze namazı kılınmazken Ebû Hanife kılınması gerektiği kanaatindedir. Bu mesele aynı zamanda İbn Ebî Şeybe'nin, Ebû Hanife'ye itiraz ettiği yüz yirmi beş meseleden biridir. Müellif, *Musannef*'inde Cabir b. Abdullah ve Enes b. Mâlik'ten nakledilen iki merfu rivayete yer vererek Ebû Hanife'nin söz konusu rivayetlere muhalefet ettiğini söyler.⁶³²

Osman b. Ömer'den nakledilen ve Hz. Hamza'nın hariçte tutulduğu lafız ise bu bağlam çerçevesinde bazı tenkitlere tabi olur. İlk olarak Buhârî ve Tirmizî'nin rivayeti isnad açısından problemliliği görüldükleri belirtilmelidir.⁶³³ Aynı kanaat Dârekutnî'de de vardır ancak buna rağmen rivayetin lafzıyla ilgili görüşünü belirtir. Hadisi *Sünen*'inde zikreden Dârekutnî “ولم يصل على أحد من الشهداء غيره” lafzını Osman

⁶²⁷ Nitekim Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn ve Ebû Hâtim sika olduğunu söyler. (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/463).

⁶²⁸ Buhârî, “Cenâiz”, 70.

⁶²⁹ İbn Mâce, “Cenâiz”, 28.

⁶³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/418.

⁶³¹ Buhârî, “Cenâiz”, 71.

⁶³² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/318.

⁶³³ Rivayetin isnadı Buhârî ve Tirmizî tarafından tenkit edilmektedir. Tirmizî, hadisin Enes b. Mâlik'ten rivayet edilmesi yönüyle garip olduğunu aynı hadisi Leys b. Sa'd'ın Zührî → Abdurrahman b. Ka'b b. Mâlik → Cabir b. Abdullah isnadıyla; Ma'mer'in ise Zührî → Abdullah b. Sa'lebe → Cabir isnadıyla rivayet ettiğini ifade eder. Buhârî'nin de Leys → İbn Şihâb → Abdurrahman b. Ka'b b. Mâlik → Cabir isnadını esah gördüğünü nakletmektedir. (Tirmizî, “Cenâiz”, 31.)

b. Ömer'den başkasının zikretmediğini ve bunun mahfuz olmayan bir ziyade olduğunu belirtir.⁶³⁴ Aynı rivayete *İlel*'in de yer veren müellif Hâtim b. İsmail, Ebû Üsâme, Abdullah b. Nafi', Süleyman b. Bilâl, Ubeydullah b. Musa ve İbn Vehb'in söz konusu ilaveyle ilgili olarak Osman b. Ömer'e muhalefet ettiklerini vurgular.⁶³⁵ Beyhakî de rivayetin hemen ardından Dârekutnî ve Buhârî'nin rivayet hakkındaki görüşlerini zikrederek isnad ve metinde vuku bulan hataya işaret etmektedir.⁶³⁶

Sonuç olarak Uhud savaşında şehit olan sahâbenin cenaze namazı ve definlerine dair bu hadisin mâna ile rivayet edildiği açıktır. Zira daha önce detaylandırıldığı gibi yakın anlamlı kelimelerin kullanımı (العاهة، الطير، السباع), İbn Vehb metinlerinin muhtasar yapısı, Hz. Hamza'nın ayaklarının izhir otuyla örtülmesi, Hz. Peygamber'in şehitlere şahit olduğunu söylemesi gibi ifadelerin bazı metinlerde yer alıp diğerlerinde yer almaması ve olayın anlatışındaki sıralama değişiklikleri türünden farklılıklar hadisin mâna ile aktarıldığını gösterir. Bu farklılıklar arasında özellikle Hz. Peygamber'in şehitlerin cenaze namazını kıldığını veya Hz. Hamza'nın istisna tutulduğunu belirten rivayetler dikkat çekmektedir. Muhaddisler, Hz. Hamza'nın istisna tutulmasına dair olan lafzı, fikhî anlamda hadisten çıkarılan hükmü etkilediği için tenkit edilmiş ve bu lafızdan sorumlu râvinin Osman b. Ömer olduğuna işaret edilmiştir.

Hz. Peygamber'in Hangi Eline Yüzük Taktığı Hakkındaki Rivayet

Bu başlık altında incelenecek dördüncü ve son örnek, mâna ile rivayetin fiilin keyfiyetine olan etkisini ele alır. Söz konusu değişikliğin en bariz örneklerinden biri Hz. Peygamber'in yüzük kullanımına dair rivayetlerdir. Hz. Peygamber'in farklı zamanlarda, farklı amaçlarla ve özelliklerde birden fazla yüzük edinmiş olması, bu konudaki rivayetler arasında lafzî ihtilafların ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Nitekim Beyhakî, bu ihtilafları gidermek amacıyla Hz. Peygamber'in yüzükleriyle ilgili rivayetleri toplayıp açıklığa kavuşturduğu *el-Câmi' fi'l-hâtem* isimli bir risale yazmıştır.⁶³⁷ Bu başlıkta Enes b. Mâlik'ten nakledilen "Resulullah sağ eline gümüşten bir yüzük takmıştı. Yüzüğün Habeşî bir taşı vardı ve taşını avucunun içine

⁶³⁴ Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/205.

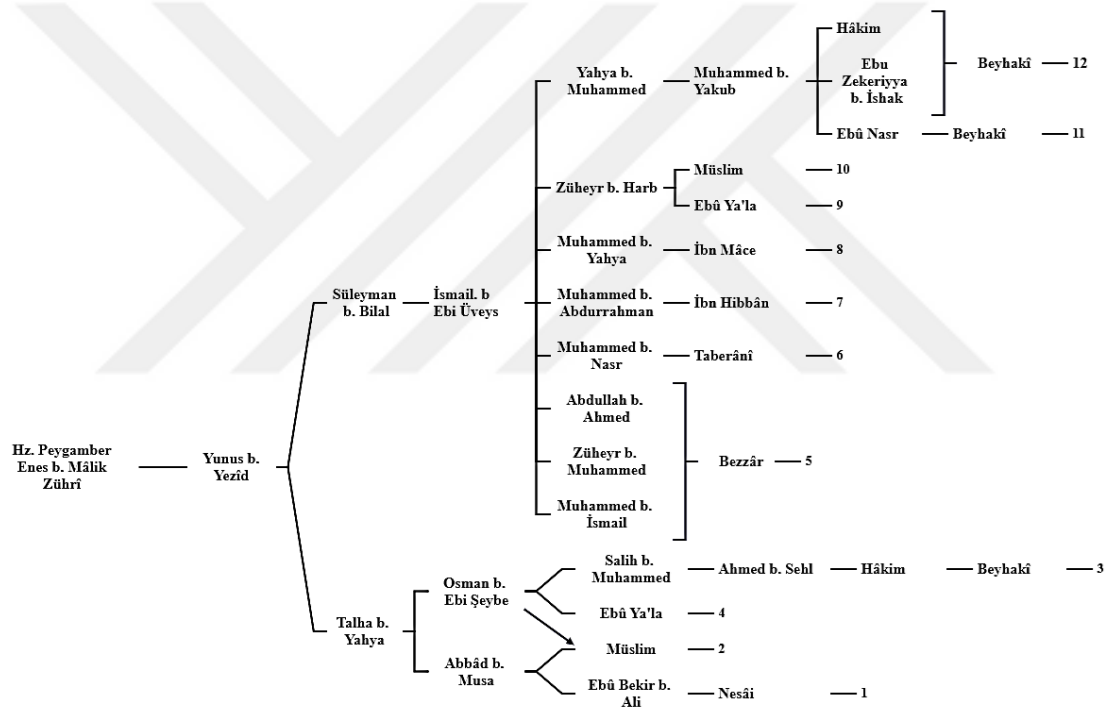
⁶³⁵ Dârekutnî, *el-İlel*, 12/173.

⁶³⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/305.

⁶³⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü'l-Câmi' fi'l-hâtem* (Hind: Dâru's-Selefiyye, 1987).

gelecek şekilde tutuyordu.” hadisi incelenecektir. Rivayetin tarîklerinin çoğunluğu sadece yüzüğün özelliklerini tasvir ederken, bazı rivayet kollarında metne “في يمينه” (sağ eline) lafzı eklenmiştir. Hadiste meydana gelen bu ziyadenin arka planında yine Hz. Peygamber’in yüzük kullanımına dair diğer rivayetler olabileceği gibi işlere sağdan başlama sünneti (teyemmün) de olabilir. Her halükârda söz konusu hadisin metinlerinde meydana gelen değişimlerin karineye dayalı mâna ile rivayet olduğu düşünülmektedir.

Rivayet Enes b. Mâlik’ten, Zührî → Yunus b. Yezîd (ö. 159) isnadıyla nakledilir. Buraya kadar ferd isnadla nakledilen hadis Yunus sonrasında beş râvi tarafından aktararak geniş bir isnad kümesine ulaşır.



Şekil 12. Yûnûs b. Yezîd rivayetleri isnad şeması

Rivayet lafızları incelendiğinde Talhâ b. Yahya’dan (ö. 180)⁶³⁸ nakledilen tüm metinlerde (1, 2, 3, 4) “Resulullah sağ eline taktığı, taşı Habeşî olan ve taşını avucuna gelecek şekilde tuttuğu bir gümüş yüzük kullanırdı” lafzının yer aldığı

⁶³⁸ Müslim, “Libâs”, 15; Nesâî, “Hâtemü’z-zeheb”, 47; Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, 6/276; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 8/211.

görülür. Bununla beraber anlamı ifade ediş şeklinde (كان لرسول) لبس خاتما، اتخذ خاتما، (الله خاتما) çeşitli farklılıklar bulunur.

Süleyman b. Bilâl → İsmail b. Üveys kanalıyla⁶³⁹ nakledilen metinlerde (6, 7, 8, 9, 10, 11, 12) de aynı anlam bulunur. Yalnızca 5 numaralı Bezzâr rivayeti son derece muhtasar bir yapı arz edip Hz. Peygamber'in sağ eline yüzük taktığı ifade edilmektedir. Bununla beraber metinler arasında mâna rivayetine işaret eden Hz. Peygamber'in tarif edilen özellikleri taşıyan bir yüzük edindiği (اتَّخَذَ النَّبِيُّ خَاتَمًا مِنْ) (كانَ لِرَسُولٍ) ya da mezkûr nitelikleri taşıyan bir yüzüğe sahip olduğu (فَضَّةٌ فِي يَمِينِهِ...) (كانَ يَجْعَلُ) (الله خاتم فضة يتختم...), yüzüğün taşını elinin içine gelecek şekilde takmasını (فَضَّةٌ مِمَّا يَلِي كَفَّهُ، كانَ يَجْعَلُ فَضَّةً بَاطِنَ كَفِّهِ) belirten unsurlar bulunmaktadır.

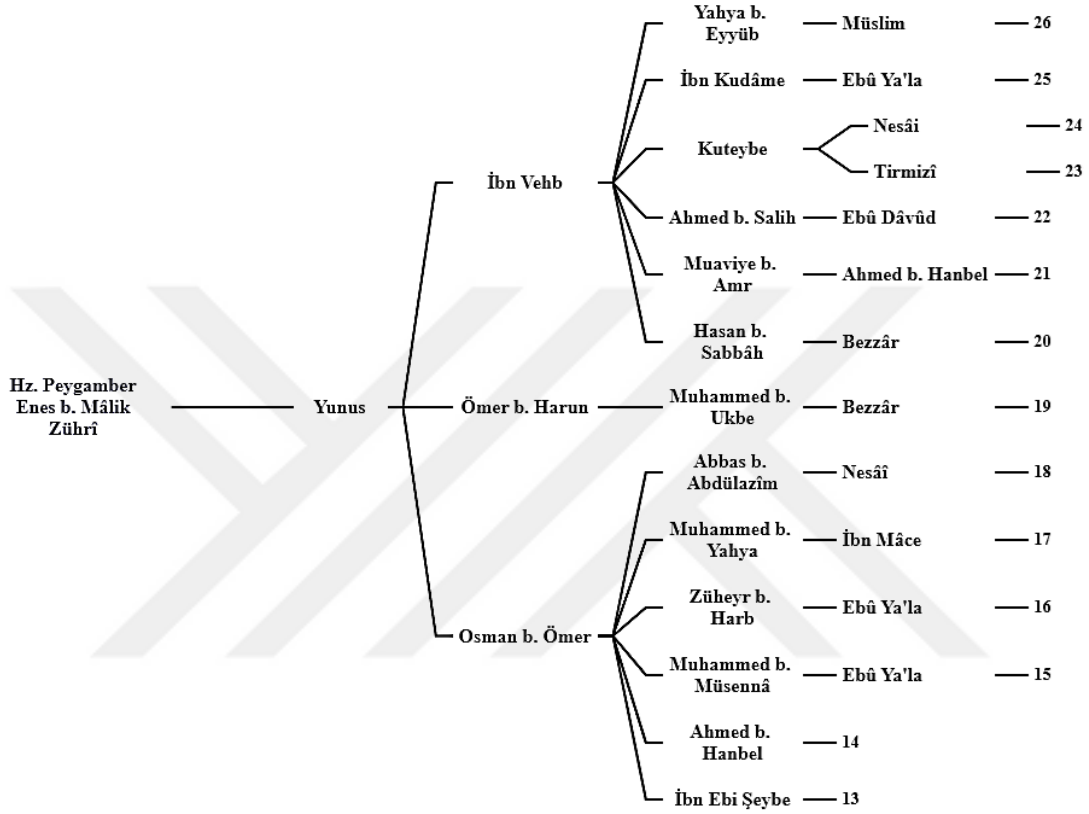
Yunus b. Yezîd'den nakledilen diğer rivayet kümeleri incelendiğinde, Osman b. Ömer⁶⁴⁰ (14, 14, 16, 17, 18) tarafından aktarılan metinlerin tamamında “Resulullah gümüşten bir yüzük edinmişti, taşı Habeşî idi ve üzerine ‘Muhammed Resulullah’ yazılıydı” (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ وَرَقٍ لَهُ فَصٌّ حَبَشِيٌّ وَنَقَشَهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ) ifadesinin ortak olduğu tespit edilmiştir. Ömer b. Hârun (19)⁶⁴¹ rivayetinde ise metin zikredilmemekte ancak Bezzâr, bir önceki hadisin metninin benzeri olduğunu (نحوه) ifade etmektedir. Osman b. Ömer rivayetleri içerisinde anlamı etkileyen farklılık farklılık İbn Ebî Şeybe'nin 13 numaralı rivayetinde Hz. Peygamber'in Habeş taşıyla süslü bir gümüş yüzüğünün bulunduğu bahsedilmesi ancak yüzüğü sağ eline taktığı bilgisinin yer almamasıdır. Osman b. Ömer'den nakledilen diğer metinlerin ittifak etmesi bu değişikliğin İbn Ebî Şeybe tarafından yapıldığını ortaya koyar.

⁶³⁹ Müslim, “Libâs”, 15; İbn Mâce, “Libâs”, 42; Bezzâr, *el-Müsned*; Ebû Ya'îlâ, *el-Müsned*, 13/19; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/312; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 5/273; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/211.

⁶⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/193; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/413; İbn Mâce, “Libâs”, 39; Nesâî, “Hâtemü'z-zeheb”, 78; Ebû Ya'îlâ, *el-Müsned*, 6/248.

⁶⁴¹ Bezzâr, *el-Müsned*, 13/16.

İbn Vehb'den (20, 21, 22, 23, 24, 25, 26)⁶⁴² nakledilen diğer metinler de İbn Ebî Şeybe metniyle benzerlik gösterir ve “Resulullah'ın yüzüğü gümüşten idi ve taşı Habeşî idi” (كَانَ خَاتَمُ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ وَرَقٍ، وَكَانَ فَصُّهُ حَبَشِيًّا) lafzı yer alır.



Şekil 12. Yûnûs b. Yezîd rivayetleri isnad şeması (b)

Nihayetinde tüm metinlerin Hz. Peygamber'in gümüşten ve taşı habeşî olan bir yüzüğü olduğu konusunda ittifak ettikleri görülür. Ayrışan unsurlar ise Talha b. Yahya ve Süleyman b. Bilâl metinlerinde yer alan yüzüğü sağ eline taktığının bildirilmesidir. Her iki râvinin de geniş bir isnad kümesine sahip olması bu lafızların her ikisinden de sabit olduğunu gösterir. Bu durum bir sonraki aşamaya taşınacak olursa her ikisinin de güvenilir râviler olması sebebiyle “sağa takma” lafzının Yunus ya da Zührî'ye ait olduğu düşünülebilir. İkinci olarak ayrışan husus ise Osman b. Ömer (ö. 207) metinlerinde yer alan yüzüğünün üstünde “Muhammed Resulullah”

⁶⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/67; Müslim, “Libâs”, 15; Ebû Dâvûd, “Hâtem”, 1; Tirmizî, “Libâs”, 14; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/16; Nesâî, “Hâtemü'z-zeheb”, 78; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 6/243.

yazmasıdır. Ferd olarak nakledilen Ömer b. Harun (ö. 194) metninde söz konusu lafzın yer alıp almadığı ise tam olarak tespit edilememiştir. Bununla birlikte Ömer b. Harun'un muhaddisler tarafından çok zayıf hatta kezzab olmakla nitelendirilmesi ve hadislerinin terk edilmesi⁶⁴³ yüzük üzerinde "Muhammed Resulullah yazıyordu" lafzının Yunus'a ait olması noktasında önemli bir engeldir. Bu durumda söz konusu lafzın Osman b. Ömer'e ait olduğu düşünülebilir.

Hadisin medâr râvileri incelendiğinde rivayeti Zührî'den nakleden Yunus b. Yezîd'in (ö. 159) sika bir râvi olduğu söylenmelidir. Bununla birlikte Yunus'un kitaplarından naklettiği rivayetler ile hafızasından nakilleri arasında ayrıma gidilmiştir. Nitekim İbnü'l-Mübârek'in, onun hakkında "Zührî'den, Ma'mer kadar hadis rivayet eden birini görmedim. Ancak Yunus isnadı daha iyi kavırıyordu çünkü o yazardı." dediği kaydedilirken İbn Mehdî de kitabının sahih olduğunu vurgulamıştır. Buna karşılık Veki', Yunus'un hafızasının kötü olduğunu belirtmektedir. Yunus ile Zührî'nin hadislerini müzakere ettiğini söyleyen Veki', onun bir hadisi dahi düzgün şekilde rivayet edemediğini haber verir.⁶⁴⁴ Ahmed b. Hanbel de Zührî'den bazı münker rivayetlerinin olduğuna dikkat çekmektedir.⁶⁴⁵ Şu durumda Yunus'un rivayeti kitabından nakletmeme ve bu sebeple hata etme ihtimali olduğu düşünülebilir. Ayrıca kitaptan nakletmiş olsa bile Yunus'tan nakledilen rivayet kümesinde yer alan ve fer'i medarlarla ilişkilendirilebilen ihtilaflı lafızlar mâna rivayetinin Yunus sonrasında da devam ettiğini ortaya koymaktadır.

"Yüzüğün üstünde "Muhammed Resulullah" yazılıydı" rivayetinin sahibi Osman b. Ömer ise daha önce de zikredildiği üzere sika bir râvidir. ⁶⁴⁶ Osman b. Ömer'in rivayet üslubuna yahut kitaplarının varlığına dair herhangi bir kayıt bulunmaması ondan nakledilen farklı lafızların sebebinin anlamayı güçleştirir.

⁶⁴³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/141.

⁶⁴⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/247.

⁶⁴⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/555.

⁶⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn ve Ebû Hâtim sika olduğunu söyler. Hakkındaki tek olumsuz görüş Yahya b. Saîd'in hadislerinden razı olmadığını belirtmesidir. (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 19/463).

Hız. Peygamber'in taşı Habeşı olan gümüş bir yüzüğe sahip olduğunu söyleyerek en muhtasar metni nakleden İbn Vehb de sika bir râvidir. Mısır ve Medine'nin rivayetleri toplaması ve tasnif etmesiyle bilinir.⁶⁴⁷

Hız. Peygamber'in yüzüğünün sıfatlarını ve kullanım şeklini içeren bu rivayetin fikhî bağlamı incelendiğinde yüzüğün hangi ele takılmasının daha efdal olduğu hususunda gündeme geldiği görülür. Hız. Peygamber'in yüzüğüne dair rivayetlerde vuku bulan ihtilaflar bazı ulemanın sağ, diğerlerinin ise solu müstehap görmesini beraberinde getirir.⁶⁴⁸ Ebû Dâvûd ihtilaflı rivayetlerin tümünü "Sağa ve sola yüzük takma" başlığı altında zikrederek ihtilafa işaret eder.⁶⁴⁹ İbn Hacer'in nakline göre İbn Ebî Hâtim, Ebû Zûr'a'ya bu konuda hadislerde yaşanan ihtilafi sorduğunda ne sağa ne sola taktığını haber veren rivayetlerin hiçbirinin sabit olmadığını ancak sağa taktığını söyleyen rivayetlerin sayıca daha çok olduğunu haber verir. Begavî, *Şerhu Sünne*'de önce sağ eline sonra sola taktığını ve bunun son fiili olduğunu ifade eder.⁶⁵⁰

Bu bağlam çerçevesinde rivayetin bazı tariklerinde yer alan ve Hız. Peygamber'in yüzüğünü sağ eline taktığını ifade eden lafzın muhaddisler nazarında sıhhati araştırıldığında ilk olarak Bezzâr'ın görüşüne rastlanır. Müellif rivayeti zikrettikten sonra bu hadisi Zührî'den Enes'e uzanan isnadla yalnızca Yunus'un, ondan da Süleyman b. Bilâl'in rivayet ettiğini belirterek hadisi teferrüdle illetlendirir.⁶⁵¹ Taberânî ise "Bu hadiste Enes'ten "sağ elinde" ifadesiyle rivayet eden yalnızca Yûnus'tur ve bu rivayeti Yûnus'tan sadece Süleyman b. Bilâl ve Talhâ b. Yahyâ el-Leysî nakletmiştir." diyerek "sağ" lafzını problemli görür.⁶⁵² Dârekutnî'nin tenkidi ise daha kapsamlıdır. Müellif; Abdullah b. Hâris, Haccâc, Ebû Âsım, Hişâm'ın İbn Cüreyc kanalıyla Zührî'den "Hız. Peygamber, altından bir yüzük edindi. İnsanlar da aynı şekilde yapmaya başlayınca çıkarıp attı ve 'Onu bir daha takmayacağım' dedi" hadisini rivayet ettiklerini ve bu lafzın İbn Cüreyc'den mahfuz ve sahih olduğunu belirtir. Aynı hadisin Yunus b. Yezîd → Zührî isnadıyla rivayet

⁶⁴⁷ İbn Vehb'in rivayeti alma esnasında mütesâhil davrandığına dair görüşler olmakla birlikte hadislerinin genel olarak sahih olduğu üzerinde durulmuştur. (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/72).

⁶⁴⁸ Konu hakkındaki görüşler için bkz. İz b. Abdüsselâm, *el-Gâye fi ihtisari'n-Nihâye*, 2/244; Nevevî, *Mecmu'*, 4/463-4; Aynî, *el-Binâye*, 12/117.

⁶⁴⁹ Ebû Dâvûd, "Kitâbu'l-hâtem", 5.

⁶⁵⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/327.

⁶⁵¹ Bezzâr, *el-Müsned*, 13/19.

⁶⁵² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 5/273.

edildiğinde lafzında ihtilafların olduğunu kaydeder. Süleyman b. Bilâl, Talhâ b. Yahyâ ve Yahyâ b. Nasr'ın "Hz. Peygamber'in taşı Habeşi olan ve taşını avcunun içine getirdiği, sağ eline taktığı gümüş bir yüzüğü vardı" lafzıyla rivayet ederken İbn Vehb, Osman b. Ömer ve Hârice b. Mus'ab'ın bu gruba muhalefet ederek "Hz. Peygamber'in taşı Habeşi olan gümüş bir yüzüğü vardı" lafzıyla rivayet ettiklerini ve "yüzüğünü sağa takardı" cümlesini zikretmediklerini vurgular.⁶⁵³ İbn Şâzân, *Meşhaya*'sında "Sağ eline gümüş bir yüzük takardı, taşının Habeşî olduğunu ve taşını avcunun içine gelecek şekilde tuttuğunu rivayet eden yalnızca İsmail'dir. Bu detayı, Zührî'nin diğer öğrencileri zikretmemiştir." diyerek Zührî rivayetinde yer alan "يمينه" lafzının sabit olmadığına dikkat çeker.⁶⁵⁴ Beyhakî ise Süleyman b. Bilâl isnadını zikrettikten sonra tüm rivayetler bir arada düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in gümüş yüzüğünü (قضة) sağ eline takmasının sabit olmadığını, bunun yine gümüşten (ورق) yaptırdığı ancak daha sonra attığı yüzük için geçerli olduğunu belirtir.⁶⁵⁵ Beyhakî'nin ikinci eleştirisi ise yine Zührî tarafından rivayet edilen "Hz. Peygamber'in elinde gümüş bir yüzük (ورق) görmesi ve insanların da aynı şekilde yüzük edinince çıkarıp atması" rivayetiyle ilgilidir. Beyhakî, Zührî hadisinde yer alan "ورق" lafzının onun diline yapışan (سبق إليه لسان الزهري) bir kelime olduğunu ve Peygamber'in attığı yüzüğün altından olduğunu ifade eder. Nitekim bu İbn Ömer rivayetiyle sabittir. Beyhakî, kendisinin bu görüşünde tek olmadığını ve cumhurun da Zührî'nin hadisi hatalı lafızla rivayet ettiği üzerine birleştiklerini ifade etmektedir.⁶⁵⁶ Dolayısıyla Beyhakî, Hz. Peygamber'in sağ eline taktığı yüzüğün daha sonra çıkarıp attığı altın yüzük olduğu kanaatindedir. Hz. Peygamber'in yüzük kullanımıyla ilgili rivayetler, yüzüğün hangi ele takıldığı ve özellikleri gibi detayları içermektedir. Ancak bu rivayetlerdeki farklılıklar, yüzüğün sağ mı yoksa sol ele mi takıldığı, üzerindeki yazının ne olduğu gibi konularda ihtilaf yaratmıştır. Fıkıhta bu durum tartışmalara sebep olmuş, hangi elin daha faziletli olduğu gibi konularda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Buna karşın muhaddisler, bu tür

⁶⁵³ Dârekutnî, *el-İlel*, 12/176.

⁶⁵⁴ İbn Şâzân, *Meşyahatü İbn Şâzân es-suğrâ*, 40.

⁶⁵⁵ Beyhakî, *el-Câmi' fi'l-hâtem*, 24.

⁶⁵⁶ Beyhakî, *el-Câmi' fi'l-hâtem*, 28-9.

hadislerdeki lafız farklılıklarını titizlikle incelemiş ve gerekli durumlarda eleştirilerde bulunmuşlardır.

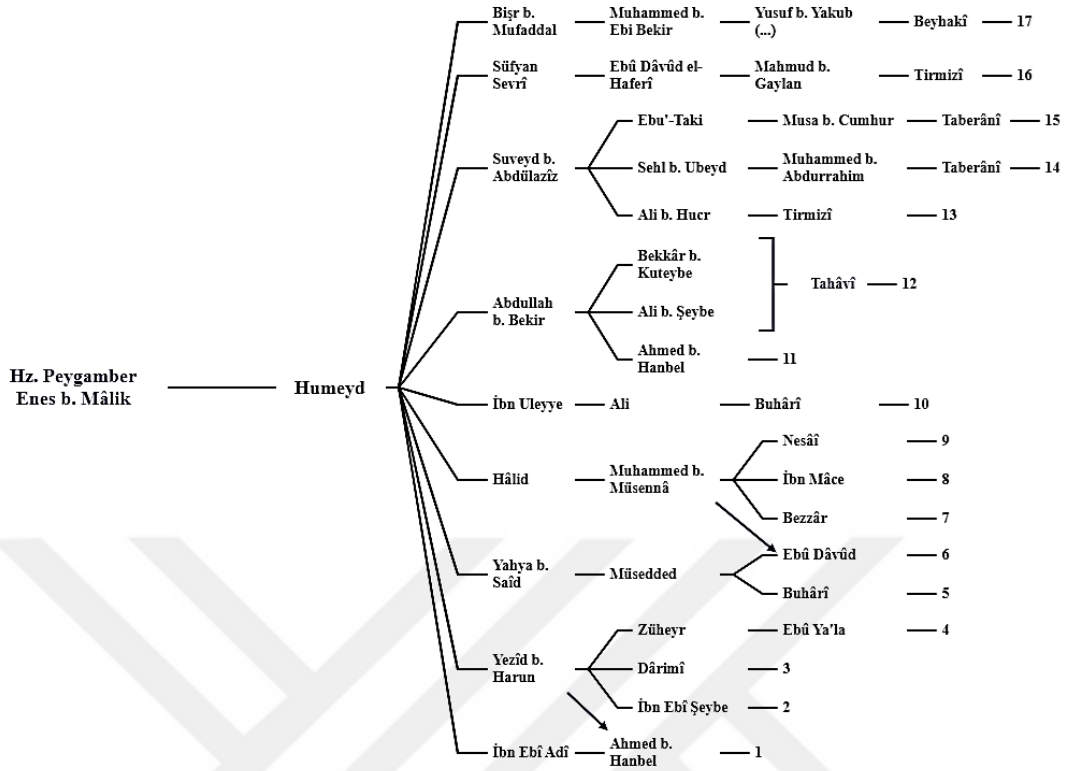
2.4.1.2. Hükümün Zaman ve Bağlamını Etkileyen Mâna ile Rivayet

Mânen rivayetin hadisin anlamında değişikliğe sebep olması nedeniyle illetlendirilen hadisler, kerâhiyyet ve haram kategorisinde değerlendirilen rivayetleri de kapsar. Bu tür hadisler doğrudan Hz. Peygamber'in nehyini içerebildiği gibi rivayette yer alan olay ya da hüküm fakihler tarafından da mekruh veya haram olarak değerlendirilebilir.

Hz. Peygamber'in Kırılan Kap Yerine Yenisini Vermesi Hakkındaki Rivayet

Mânen rivayetin hadisin bağlamını dolayısıyla rivayetten çıkarılan hükümü etkilemesi kapsamında zikredilebilecek ilk örnek Enes b. Mâlik'ten nakledilen ve Hz. Peygamber'e yemek hediye edilmesini ve yemeğin bulunduğu kabın kırılmasını içeren rivayettir. Rivayetin farklı tariklerinde yer alan lafızlar Hz. Peygamber'in kırılan kap yerine sağlam bir kap vermesinin hukuki niteliği (bir tazminat mı, cezai bir yaptırım mı, yoksa kişisel bir telafi mi olduğu) konusunda tartışmalara zemin hazırlamıştır. Ancak bu lafız farklılıkları arasında, Süveyd b. Abdülazîz'in (ö. 194) rivayeti, olayın bağlamını değiştirmesiyle diğerlerinden ayrılır. Süveyd, kırılan hediye kap olayını özetlerken, olayın ana hatlarını değiştirerek Hz. Peygamber'in bir kap ödünç aldığını, kabın kaybolduğunu ve bunun üzerine onu tazmin ettiğini nakleder. Râvinin hatalı bir ihtisarla rivayetin aslî bağlamını değiştirmesi, haricî bir karîneye ihtiyaç duyulmaksızın anlaşıldığı için bu değişiklik, açık mâna ile rivayet kapsamında değerlendirilir.

Rivayet tâbiîn neslinde Humeyd ve Sâbit el-Bünânî tarafından nakledilir. Bununla beraber rivayetin yayıldığı asıl tarik Humeyd isnadı olup Sâbit el-Bünânî rivayeti *Kütüb-i Tis'a* haricindeki kitaplarda yer alır. Humeyd isnadı şeması şu şekildedir:



Şekil 13. Humeyd rivayetleri isnad şeması

1 numaralı İbn Ebî Adî rivayeti şu lafızlarla rivayet edilir:

Hz. Peygamber eşlerinden birinin yanında bulunuyordu -zannedersem Hz. Âişe idimüminlerin annelerinden biri, bir hizmetçi ile içinde yemek bulunan bir tabak gönderdi. Diğer eşi, hizmetçinin eline vurdu ve tabak ikiye ayrılarak kırıldı. Bunun üzerine Resulullah; “Anneniz kışkandı.” dedi. Sonra kırılan parçaları bir araya getirip yemeği içine koydu ve “Yiyin” dedi. Onlar yediler. Resulullah, yemek bitene kadar kırık tabağı ve hizmetçiyi alıyordu. Daha sonra hizmetçiye başka bir tabak verdi ve kırık olanı yerinde bıraktı.⁶⁵⁷

Yahya b. Saîd (5, 6)⁶⁵⁸, Hâlid b. el-Hâris (7, 8, 9)⁶⁵⁹ İsmail b. Uleyye (10)⁶⁶⁰, Abdullah b. Bekir (11, 12)⁶⁶¹ ve Bişr b. Mufaddal’dan (17)⁶⁶² nakledilen metinler de aynı şekildedir. Ancak bu metinlerde Hz. Âişe’nin ismi yer almayarak “عِنْدَ بَعْضِ نِسَائِهِ” denilir. Ayrıca 10 numaralı metinde “قصعة” yerine “صفحة” kullanılmıştır.

⁶⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/84.

⁶⁵⁸ Buhârî, “Mezâlim”, 35; Ebû Dâvûd, “Buyu”, 91.

⁶⁵⁹ İbn Mâce, “Ahkâm”, 14; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/162; Nesâî, “İşretü’n-nisâ”, 4.

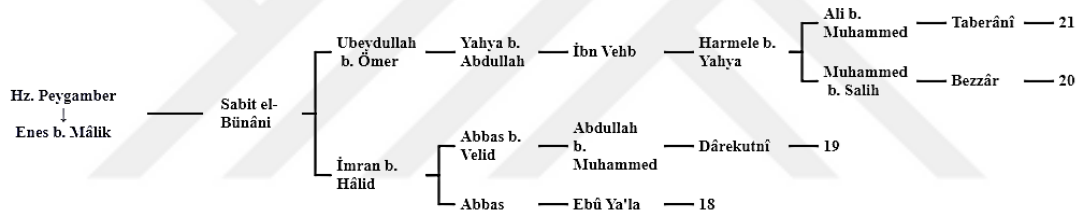
⁶⁶⁰ Buhârî, “Nikah”, 102.

⁶⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/297; Tahâvî, *Şerhu müşkilü’l-âsâr*, 8/424.

⁶⁶² Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 12/49.

Yezîd b. Hârûn'dan nakledilen metinlerde (2, 3, 4)⁶⁶³ ise yemeğin serid olduğu tasrih edilerek hediye olduğu vurgulanır. 16 numaralı Süfyân-ı Sevî⁶⁶⁴ metni ise diğerlerine kıyasla muhtasar olup bazı eşlerinin Hz. Peygamber'e bir kap içerisinde yemek hediye ettiği, Hz. Âişe'nin hizmetçinin eline vurarak yemeği döktüğü ve kabı kırdığı, bunun üzerine Hz. Peygamber'in "yemeğe karşılık yemek, kaba karşılık kap" buyurduğu nakledilmektedir. Süveyd b. Abdülazîz (13, 14, 15)⁶⁶⁵ rivayetleri ise kısa oluşu itibarıyla Süfyân rivayetine benzemekte ancak içerik itibarıyla tüm Humeyd metinlerinden farklılık göstermektedir. Bu metinlerde Hz. Peygamber'in bir kap ödünç aldığı ve kaybetmesi üzerine tazmin ettiği (اسْتَعَارَ النَّبِيُّ قَصْعَةً فَضَاعَتْ فَضَمِنَهَا لَهُمْ) beyan edilir.

Sâbit el-Bünânî⁶⁶⁶ rivayet kümesi ise daha az sayıda tarika sahip olmasına rağmen lafızlar açısından daha düzensiz bir yapı arz eder. Bu durumda hadisi nakleden râvilerin zabtlarının etkili olduğu düşünülmektedir.



Şekil 14. Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması

18 ve 19 numaralı metinlerde kısaca aynı şekilde rivayet edilir. Humeyd metinlerinden farklı olan kısmı Hz. Âişe'nin tasrih edilmesinin ve râvinin şüpheyle gönderenin Hz. Hafsa (ö. 45/665 [?]) olduğunun belirtmesidir. Rivayetin sonunda "Bu olaydan şu sonuç çıktı: Kim bir şeyi kırarsa o şey onun olur ve benzerini tazmin etmesi gerekir." (فصارت قضية من كسر شيئا فهو له، وعليه مثله) cümlesi yer alır. Diğer hiçbir metinde yer almayan bu cümlelerin hadisin râvisi İmrân b. Hâlid'in (ö. 180) rivayetle ilgili çıkarımı olduğunu söylemek mümkündür. 21 numaralı metinde ise

⁶⁶³ Dârimî, *el-Müsned*, 3/1692; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/301; Ebû Ya'la, *el-Müsned*, 6/455.

⁶⁶⁴ Tirmizî, "Ahkâm", 23.

⁶⁶⁵ Tirmizî, "Ahkâm", 23; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 7/162.

⁶⁶⁶ Bezzâr, *el-Müsned*, 13/162; Ebû Ya'la, *el-Müsned*, 6/85; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 4/275; Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/269.

kıssa aynı şekilde tekrar etmekte ancak Ümmü Seleme'nin evinden ekmek ve et gönderildiği belirtilmektedir. Aynı râviden nakledilen 20 numaralı metinde bu ayrıntıların hiçbiri bulunmamakta ve Humeyd rivayetleriyle uyum göstermektedir.

Rivayet metinleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde hadiste anlatılan olayın ana hatlarıyla aynı kaldığı gözlemlenir. Buna göre Hz. Peygamber'e eşlerinden biri hizmetçisi aracılığıyla hediye olarak yemek göndermiştir. O sırada yanında bulunan diğer bir eşi hizmetçinin eline vurarak hem yemeğin dökülmesine hem de kabın kırılmasına sebep olmuştur. Buraya kadarki kısımda meydana gelen farklılıklar kıssanın detaylarıyla ilgili olup yemeği gönderen eşi, kabın kırılmasına sebep olan eşi, yemeğin türü gibi hususlarla ilgilidir. Rivayetler Hz. Peygamber'in kırılan kabı telafi ettiği konusunda ittifak eder. Dikkate değer bir farklılık metinlerin genelinde Hz. Peygamber'in telafisinin detaylandırılması buna karşılık Süveyd b. Abdülazîz'den nakledilen metinde daha kapalı bir ifadeyle "tazmin ettiğinin" belirtilmesidir. Rivayetin ortak temasından ayrılan bir diğer metinde Hz. Peygamber'in bir kap ödünç aldığı ve kaybetmesi üzerine tazmin ettiği beyan edilmiştir.

Rivayetin medâr râvilerinin incelenmesine geçildiğinde Humeyd ve Sâbit'in daha önce de detaylı bir şekilde geçtiği üzere güvenilir râviler olduğu görülür.⁶⁶⁷ Önemli lafız değişikliğine sebep olan râvilere bakıldığında ise ilk olarak Hz. Peygamber'in bir kap ödünç alıp kaybetmesi üzerine tazmin ettiğini belirten lafzın sahibi Süveyd b. Abdülazîz'in incelenmesi gerekir. Muhaddisler nazarında çok zayıf bir râvi olarak görülen Süveyd'in hakkında Ahmed b. Hanbel "metrûku'l-hadîs" derken Yahyâ b. Maîn hadislerinin hiçbir şey ifade etmediğini (ليس بشيء) belirtir.⁶⁶⁸ Buhârî de münker rivayetleri olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶⁹ Bu durum Süveyd'in hadisteki önemli anlam kaybı ve değişimini açıklar niteliktedir.

İkinci olarak "yemeğe karşılık yemek, kaba karşılık kap" ziyadesinin sahibi olan Süfyân-ı Sevrî'ye bakıldığında sika olmasının yanında hadisleri ihtisar ettiği vurgulanır.⁶⁷⁰ Şu hâlde Enes b. Mâlik rivayetinin son derece muhtasar olmasının

⁶⁶⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/39.

⁶⁶⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/238.

⁶⁶⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/257.

⁶⁷⁰ Bu konuda Abdülazîz b. Ebân'ın, "Süfyân bize hadisi ihtisar etmeyi öğretti" dediği nakledilmektedir. (Hatîb, *el-Kifâye*, 193).

onun rivayet üslubuyla alakalı olduğu düşünülebilir. Ayrıca Süfyân'ın “Size işittığım gibi rivayet ediyorum dersem inanmayın, o ancak mânâdır” dediği kaydedilmektedir.⁶⁷¹ Süfyân'ın hadise bu ziyadeyi eklemesinin sebebi mânen rivayet etmekte bir beis görmemesinin yanında aynı rivayetin Hz. Âişe'den de nakledilmesi ve Süfyân'ın bu hadisin râvilerinden biri olmasıdır. Abdurrahman b. Mehdî → Süfyân-ı Sevrî → Fülejt → Cesra → Hz. Âişe'den nakledilen rivayet şöyledir:

Safıyye gibi yemek yapanı görmedim. Hz. Peygamber'e içinde yemek olan bir kap hediye etti. Kendimi tutamayıp o kabı kırdım ve dedim ki: “Ey Allah'ın Resulü, bunun kefareti nedir?” O da şöyle buyurdu: “Tabak tabak ile yemek yemek iledir” (إِنَاءٌ كِإِنَاءٍ، وَطَعَامٌ كَطَامٍ)⁶⁷²

Sâbit el-Bünânî rivayet kümesi içerisinde “Bu olaydan şu sonuç çıktı: Kim bir şeyi kırarsa o şey onun olur ve benzerini tazmin etmesi gerekir.” ziyadesinin sahibi İmrân b. Hâlid el-Huzâi ise zayıf bir râvidir.⁶⁷³ Râvilere dair yapılan bu inceleme hadiste ana temadan ayrışan farklılıkların muhaddisler nazarında son derece zayıf râvilerden kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Bu durumun tek istisnası Süfyân'dır. Ancak onun naklettiği lafız hadisteki genel anlatıda önemli bir sorun teşkil etmemiştir. Bununla beraber Süfyân'ın mânâ rivayeti daha özelde hadislerin ihtisarına dair üslubunun ve aynı hadisi başka sahabîden de nakletmesinin etkisiyle rivayet metninde diğer metinlere kıyasla birtakım değişikliklerin olduğu düşünülebilir.

Enes b. Mâlik'ten nakledilen bu rivayetin fıkıhta gündeme gelmesi genellikle tazmin ve tazminatın uygulanması ile ilgilidir. Bu bağlamda, Süveyd b. Abdülazîz rivayetinde, hediye olarak getirilen yemek ve kabın yerine Hz. Peygamber'in bir kap ödünç aldığını ve kaybettiğini söylemesi, muhaddisler tarafından eleştirilmiştir. Ebû Hâtim, hadisin bâtil olduğunu söyleyerek Süveyd'in vehme düştüğünü, hadisin doğru lafzının böyle olmadığını ve Süveyd'in lafzının “شبه كذب”⁶⁷⁴ olduğunu ifade ederek kıssanın tamamını zikreder.⁶⁷⁵ Rivayete hem *İlel'ül-kebîr*'de⁶⁷⁶ hem de *Sünen*'inde

⁶⁷¹ Hatîb, *el-Kifâye*, 209.

⁶⁷² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/79.

⁶⁷³ Zehebî'nin nakline göre Ebû Hâtim zayıf olduğunu İbn Hibbân ise garip hadisler rivayet ettiğini ve ihticacın caiz olmadığını ifade etmiştir. (Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/702).

⁶⁷⁴ “Kizb” kelimesinin yalan anlamının yanında hata anlamı içerdiği ve erken dönem metinlerinde bu manaya gelecek şekilde kullanıldığı bilinmektedir. Burada Ebû Hâtim'in kastının ne olduğundan tam emin olunmadığı için tercüme edilmedi. Ancak söz konusu ifadeleri neredeyse yalana yakın büyük bir hata olarak anlamak mümkündür.

⁶⁷⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 4/266-7.

⁶⁷⁶ Tirmizî, *İlel'ül-kebîr*, 208.

yer veren Tirmizî ise hadisin mahfuz olmadığını Süveyd’in, Süfyân’ın Humeyd’den rivayet ettiği daha sahih olan hadisi rivayet etmek istediğini belirtir.⁶⁷⁷ Rivayeti illetlendiren diğer bir görüş Taberânî’ye aittir. Ancak Taberânî’nin eleştirisi Süveyd hadisinde zikredilen “Peygamber, kabı tazmin etti” lafzına yöneliktir. Müellif hadisi serdetmesinin hemen ardından mezkûr hadisin Hz. Peygamber’den “فَضَمِنَهَا رَسُولُ اللَّهِ” lafzıyla rivayet edilmediğini ve Süveyd’in teferrüd ettiğini ifade eder.⁶⁷⁸ Bu konu ise rivayet çerçevesinde tartışılan önemli hususlardan biridir. Nitekim bazı ulema hem kırılan hem de getirilmesini istediği sağlam kabın da Peygamber’in malı olmasından hareketle bu yaptığının bir tazmin değil de suçluyu cezalandırmaya yönelik bir davranış olduğu fikrine yönelir. Bu sebeple Süveyd’in Hz. Peygamber’in ne yaptığını söylemeden sadece tazmin ettiğini söylemesi rivayetten çıkarılan fikhî hüküm için önemlidir.⁶⁷⁹

Süfyân-ı Sevrî ve İmrân b. Hâlid tarafından eklenen ziyadelere dair herhangi bir tenkid bulunmaz. Ancak bu değişikliklerin rivayeti ana eksen dışına taşımadığı dolayısıyla Süveyd rivayetinden farklı olduğu düşünülebilir.

Sonuç olarak hadislerin rivayet edilmesi sürecinde ortaya çıkan farklılıklar, özellikle lafızların ana eksenden sapması, fikhî açıdan farklı hükümlere yol açabilmektedir. Enes b. Mâlik’ten aktarılan ve Hz. Peygamber’e hediye olarak gönderilen yemeğin dökülmesi olayı bu problemleri açıkça göstermektedir. Hadiste fıkıh açıdan problem teşkil eden ve rivayetin ana ekseninden sapan lafızlar tenkit edilmiştir. Süfyân-ı Sevrî ve İmrân b. Hâlid rivayetlerinde yer alan farklı lafızlara dair ise herhangi bir tenkit bulunmamaktadır. Bu durum söz konusu farklılıkların önemli bir değişim meydana getirmemesi ve başka sahabeden gelen şahitlerle desteklenmesiyle açıklanabilir.

Hz. Peygamber’in Kıraati Hakkındaki Rivayet

Bu başlık altında incelenecek ikinci örnek, Hz. Peygamber’in genel bir davranışının, bir spesifik bir fiil üzerine tatbik edilmesi neticesinde hadisten çıkarılan hükmün bağlamında meydana gelen değişimi gösterir. Bu durum, Katâde’nin Enes b. Mâlik’e Hz. Peygamber’in kıraati hakkında sorması üzerine, Enes’in “Resulullah’ın

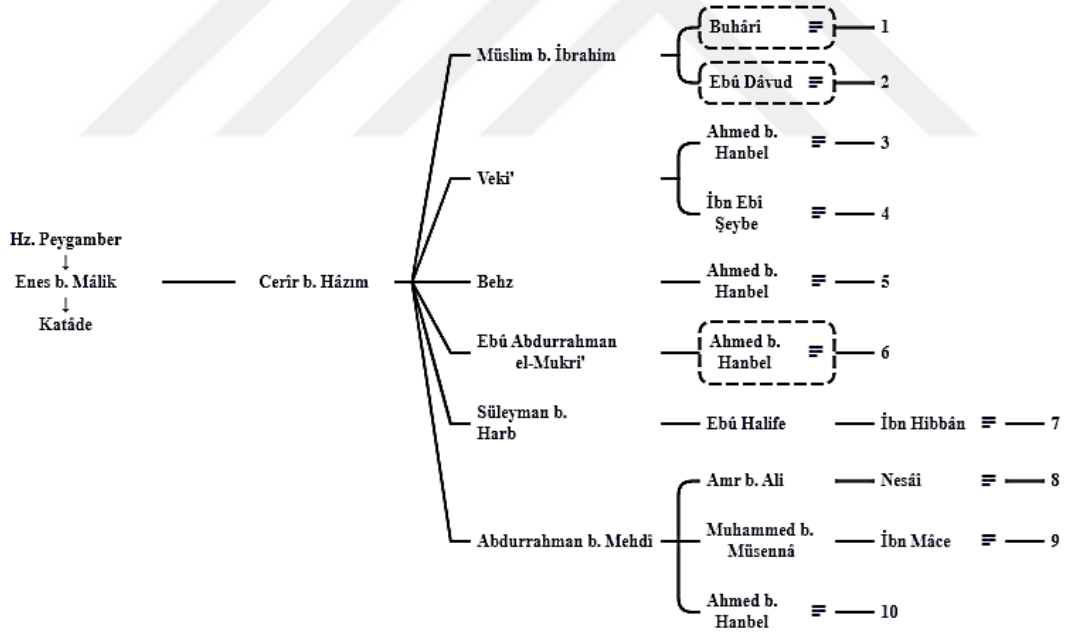
⁶⁷⁷ Tirmizî, “Buyu”, 29.

⁶⁷⁸ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 3/128.

⁶⁷⁹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 12/49.

kıraati medli idi (كَانَتْ مَدًّا)” şeklinde cevap verdiği rivayette görülür. Rivayetin bazı tariklerinde bu genel uygulama yer alırken, diğerlerinde kıraatinin “besmelenin” (Bismillâh, er-Rahmân, er-Rahîm) okunmasıyla örneklendirildiği bir ziyade yer almaktadır. Fıkî ihtilaf ise tam da bu noktada ortaya çıkar. Besmelenin yer almadığı rivayetler Hz. Peygamber’in genel Kur’an okuyuşuna olarak anlaşılırken, besmelenin yer aldığı metin, hadisi doğrudan namazda besmelenin cehren okunması gibi spesifik ve ihtilafli bir fıkî meselesinin deliline dönüşmüştür. Bir kaidenin pratik bir örnekle açıklanması şeklinde tezahür eden bu ilave, iki metin arasındaki ilişkinin haricî bir karîneye ihtiyaç duyulmadan anlaşılmasını sağladığı için açık mâna ile rivayet kapsamında değerlendirilebilir.

Rivayet isnad ve metin açısından incelendiğinde Katâde → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber isnadıyla kaydedildiği Katâde’den ise rivayeti Hemmâm b. Yahyâ (ö. 164) ve Cerîr b. Hâzım’ın naklettiği görmektedir. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 15. Cerîr b. Hâzım rivayetleri isnad şeması

İlk olarak Cerîr b. Hâzım⁶⁸⁰ tarikleri incelendiğinde rivayetlerin çoğunda Katâde'nin Enes b. Mâlik'e yönelttiği soruyla başladığı gözlemlenir. Enes b. Mâlik'in "sesini med ederek (uzatarak/yükselterek) okurdu" cevabı ise rivayetlerin kahir ekseriyetinde "كَانَ يَمْدُ بِهَا صَوْتَهُ مَدًّا" cümlesi ile nakledilmiştir. 1, 2 ve 6 numaralı metinlerde ise sesine değinilmeksizin "كَانَ يَمْدُ مَدًّا" ifadesi kullanılmıştır. Bu durumun anlam açısından çok büyük bir fark yaratmadığı ve Buhârî ile Ebû Dâvûd'un ortak rivayet ettiği hocası Müslim b. İbrahim (ö. 221)⁶⁸¹ ve Ahmed b. Hanbel'in şeyhi Ebû Abdurrahman el-Mukrî'den (ö. 213)⁶⁸² kaynaklandığı düşünülebilir. Terâcim kitaplarında her iki râviden de sika olarak bahsedilir. Hadisin ikinci kısmı yani beslemeyi okuyuşu bu rivayet kümesi içerisinde yer almaz.

Hemmâm b. Yahyâ'dan⁶⁸³ nakledilen tüm rivayetlerin isnadında Cerîr b. Hâzım da zikredilir. Bunun tek istisnası Buhârî'nin *Sahîh*'inde ve *Halku ef'ali'l-ibâd*'ında zikrettiği rivayet olup burada Amr b. Âsım yalnızca Hemmâm'dan rivayet eder.⁶⁸⁴ Amr b. Âsım'dan nakledilen metinlerin tümünde Enes b. Mâlik'in "medli idi" (كَانَتْ مَدًّا) cevabını verdiği ve hemen ardından bu sözünün uygulaması olarak besmeleyi zikrettiği (يَمْدُ بِإِسْمِ اللَّهِ، وَيَمْدُ بِالرَّحْمَنِ، وَيَمْدُ بِالرَّحِيمِ) görülür. Her ne kadar rivayet Cerîr ve Hemmâm'dan naklediliyor olsa da Cerîr rivayet kümesinde bahsi geçen besmele kısmının yer almaması ve Buhârî'nin zikrettiği rivayet, bu durumun Hemmâm ya da Amr b. Âsım'dan kaynaklandığını akla getirmektedir. Nihayetinde tüm metinler Hz. Peygamber'in Kur'an okuyuşunun vasfı üzerinde ittifak etmiş ancak okuyuş pratiğinin besmele üzerinde tatbik edilmesi hususunda ayrılmışlardır.

Hadisin yayılmasında önemli rol oynayan râviler incelendiğinde rivayeti Katâde'den nakleden Cerîr b. Hâzım⁶⁸⁵ ve Hemmâm b. Yahyâ'nın⁶⁸⁶ genel kabule göre sika râviler olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Cerîr b. Hâzım'ın kitap

⁶⁸⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/256; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/232, 300, 348, 20/308; Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 69; Ebû Dâvûd, "Fezâilü'l-Kur'an", 353; İbn Mâce, "İkâmetü's-salavât", 179; Nesâî, "İftitâh", 82; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/28.

⁶⁸¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/123.

⁶⁸² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/83.

⁶⁸³ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/77; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/28; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/358; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/415.

⁶⁸⁴ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 29; *Halku ef'ali'l-ibâd*, 74.

⁶⁸⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/505.

⁶⁸⁶ Hemmâm, Katâde'nin en güvenilir öğrencileri arasında zikredilmektedir. (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/69).

sahibi olduđu⁶⁸⁷ Hemmâm'ın ise hafızasının kötü ancak kitaplarının iyi olduğu belirtilir.⁶⁸⁸

Hemmâm b. Yahyâ rivayet kümesinin medârı olan ve besmele ziyadesinin kaynağı olma ihtimali bulunan Amr b. Âsım (ö. 213) hakkında ise Yahyâ b. Maîn saduk derken Ebû Dâvûd onun rivayetleri için özel bir ilgi duymadığını ifade eder.⁶⁸⁹ (لا أنشط لحديثه) Rical kitaplarında Hammâd b. Seleme'den birkaç on bin hadis yazdığına dair kayıtlar bulunsa da yine de bu durum tam olarak hadis tahammül ve edâ yönteminin anlaşılması açısından yeterli bilgi sağlamaz.⁶⁹⁰

İsnad incelemesinin ardından ziyadenin hadisin anlamına kattığı farklılıkların değerlendirilmesi rivayetin yorumlanması açısından büyük önem taşır. Cerîr b. Hâzım'dan nakledilen ve besmeleyle ilgili kısmın yer almadığı rivayet bazı muhaddisler tarafından genel olarak Hz. Peygamber'in Kur'an okuyuşunu tasvir eden bir rivayet bazıları tarafından ise Peygamber'in genel olarak namazdaki kıraatinin tasviri olarak değerlendirilmiştir. Nitekim mezkûr rivayeti Ebû Dâvûd ve Buhârî, "Kuran'ın Faziletleri"⁶⁹¹ kitabında zikrederken İbn Hibbân "Hz. Peygamber'in kıraatinin vasfı"⁶⁹² başlığı altında ele almış Tirmizî ise *Sünen*'ine almayarak *Şemâil* kitabında nakletmiştir.⁶⁹³ Buna karşılık İbn Mâce "İkâmetü's-salât"⁶⁹⁴, Nesâî "İftitâh"⁶⁹⁵ kitabında zikreder. Ancak Hemmâm b. Yahyâ rivayetinde yer alan ziyade rivayetin bağlamını daraltarak namazda besmelenin okunmasının keyfiyeti ile ilişkilendirilmesine yol açar. Bu bağlamda Dârekutnî ve Hâkim rivayete "Besmelenin cehrî okunması"⁶⁹⁶, Beyhakî'nin ise "Namazda kıraate besmeleyle başlamak ve Fâtiha cehrî okunuyor ise onu da cehrî okumak"⁶⁹⁷ başlıkları altında yer vermiştir ki hadisin ilişkilendirildiği bağlamı göstermesi açısından önemlidir. Bağlamda meydana gelen bu farklılığa binaen Dârekutnî, Âmr b. Âsım'ın hadisi "يمد

⁶⁸⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/505.

⁶⁸⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/108.

⁶⁸⁹ Hatîb Bağdâdî, *Târihü Bağdâd*, 14/109.

⁶⁹⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/59.

⁶⁹¹ Ebû Dâvûd, "Fezâilü'l-Kur'an", 7; Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 29.

⁶⁹² İbn Hibbân, *Sahih*, 6/195.

⁶⁹³ Tirmizî, *Şemâil*, 181.

⁶⁹⁴ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 179.

⁶⁹⁵ Nesâî, "İftitâh", 82.

⁶⁹⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/77; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/454.

⁶⁹⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/414.

”بسم الله الرحمن الرحيم، ويمد الرحمن، ويمد الرحيم“ ziyadesiyle rivayet ettiğini ve onun dışında hiç kimsenin bu ibareyle nakletmediğini ve hadise Buhârî’nin eserinde yer verdiğini ifade eder.⁶⁹⁸

Özetlenecek olursa Hz. Peygamber’in kıraatiyle ilgili nakledilen Enes b. Mâlik rivayeti, onun kıraatinin nasıl olduğu hakkında bilgi vermektedir. Rivayet lafızları incelendiğinde hadiste genel olarak “كَانَ يَمُدُّ مَدًّا / كَانَ يَمُدُّ صَوْتَهُ مَدًّا / كَانَتْ مَدًّا” gibi çeşitli lafız farklılıkları olduğu göze çarpar. Bu durum hadisin mâna ile rivayet edildiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte muhaddislerin tenkidine konu olan kısım besmele lafzıyla ilgilidir. Söz konusu ziyade, Hz. Peygamber’in genel bir davranışının namazda okuyuşuna tahsis edilmesi ve bununla ilgili olarak namazda besmelenin okunuş keyfiyetiyle ilişkilendirilmesine yol açmıştır. Buna karşılık muhaddisler, bu tür rivayetlerdeki lafız farklılıklarını titizlikle takip etmiş ve gerekli yerlerde eleştirilerde bulunmuşlardır.

Hz. Peygamber’in Ayakta Süt İçmesi Hakkındaki Rivayet

Bu başlık altında incelenecek üçüncü örnek, rivayette anlatılan fiile dair bir detay eklenmesi sonucunda hadisin bağlamında meydana gelen değişimi konu edinir. Bahsi geçen durum, Hz. Peygamber’in kendisine ikram edilen sütü meclisindekilerle paylaşmasını konu alan Enes b. Mâlik hadisinde görülebilir. Rivayetin genelinde Hz. Peygamber’in sütü nasıl içtiğine dair bir bilgi bulunmazken Miskîn b. Bükeyr’in (ö. 198) rivayetinde metne “ayakta olduğu” (وَهُوَ قَائِمٌ) kaydı eklenmiştir. Râvinin bu ilaveyi yapması, muhtemelen yine Enes b. Mâlik’ten nakledilen ve Hz. Peygamber’in onun evindeyken duvarda asılı bir kırbadan ayakta su içtiğini anlatan bir başka rivayet ile bu süt hadisini zihninde birleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Değişikliğin farklı bir rivayetle ilişkilendirilmesi sebebiyle söz konusu örneğin karîneye dayalı mâna ile rivayet kategorisine dahil olduğu düşünülebilir.

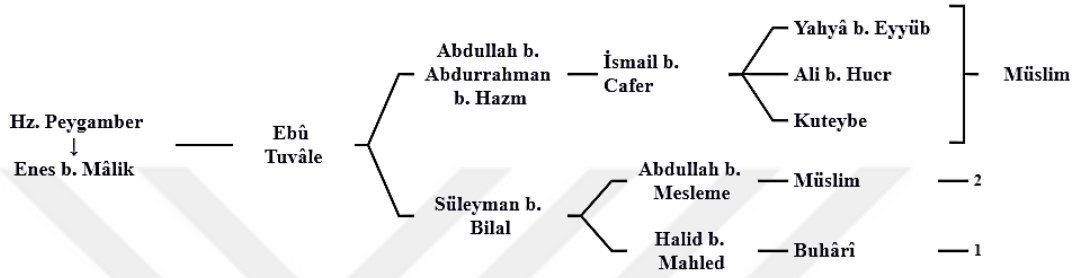
Enes b. Mâlik’ten Zührî ve Ebû Tuvâle künyesiyle meşhur olan Abdullah b. Abdurrahman (ö. 134) aracılığıyla nakledilen rivayetin metni ana hatlarıyla şu şekildedir:

Resûlullah’a su karıştırılmış süt getirildi. Sağında bir bedevi, solunda Hz. Ebû Bekir ve karşısında Hz. Ömer bulunuyordu. Resûlullah sütü içti ve kalanını bedeviye verdi.

⁶⁹⁸ Dârekutnî, *el-İlel*, 12/134.

Bu sırada Hz. Ömer süt kabını Hz. Ebû Bekir’e uzatmasını söyledi. Hz. Peygamber ise “sağındaki, sağındaki” buyurdu.⁶⁹⁹

Ebû Tuvâle⁷⁰⁰ isnad kümesi *Sahîhayn*’da yer almaktadır. Müslim rivayeti dört farklı râviden almakta ise de isnadları birleştirerek hadisin lafzının Abdullah b. Mesleme’ye ait olduğunu belirtir. Bu durumda Ebû Tuvâle’ye ait kümeden iki metni karşılaştırma imkânı doğar.



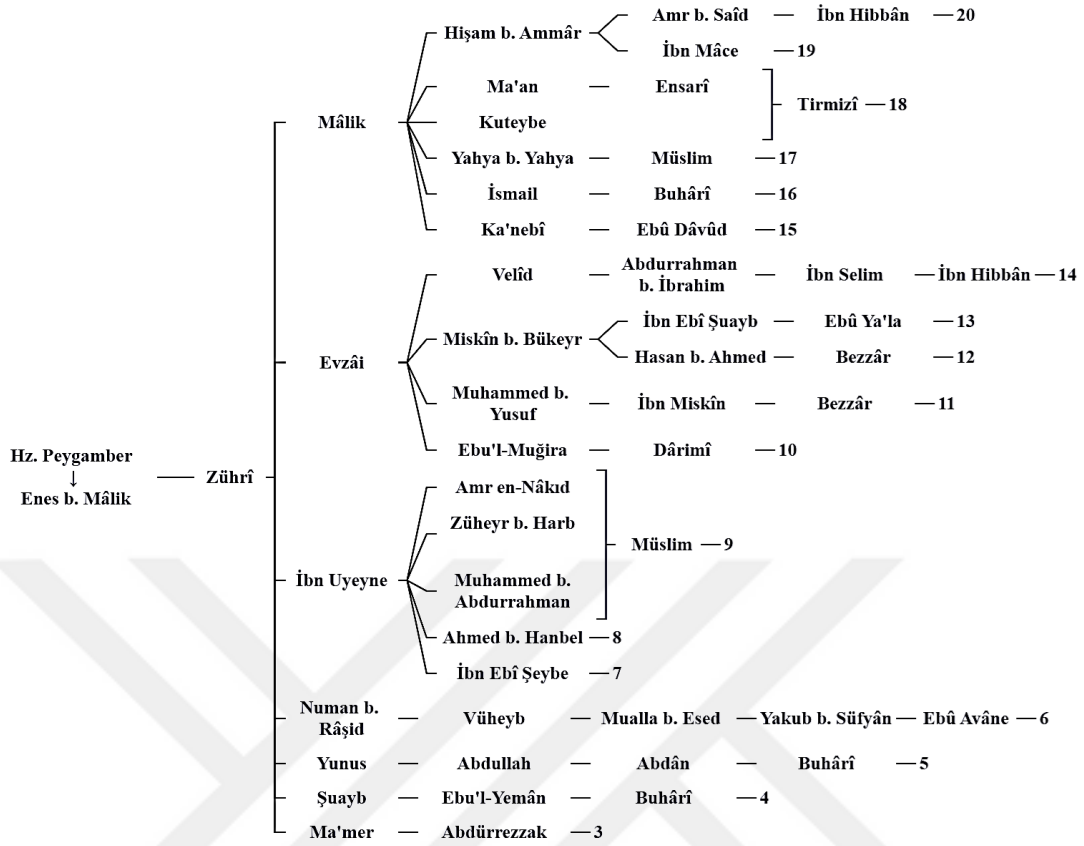
Şekil 16. Ebû Tuvâle rivayetleri isnad şeması

Rivayet metinlerinin karşılaştırılması sonucunda her iki metinde de Hz. Peygamber’in, Enes b. Mâlik’in evine ziyarete geldiği, Enes’in (r.a.) bir koyundan süt sağdığı ardından kuyudan su çekerek sütle karıştırdığı ve Peygamber’e ikram ettiği anlatılmaktadır. Bu esnada Hz. Peygamber’in sağında bir bedevi, solunda Hz. Ebû Bekir ve karşısında Hz. Ömer’in bulunduğu tasvir edilir. Hz. Peygamber sütü içtikten sonra Ömer (r.a.), Ebû Bekir’e (r.a.) vermesini istemiş ancak Resulullah bedeviye uzatarak “sağındaki” demiştir. Rivayetin sonunda Enes b. Mâlik’in bunun sünnet olduğunu söyleyerek üç kere tekrarladığı ifade edilir. Buhârî ve Müslim metinleri neredeyse birbirinin aynısıdır. Tek fark Buhârî metninde Hz. Peygamber’in sütü bedeviye verdiğinin (فأعطى الأعرابي) belirtilmesi buna karşılık Müslim’de bedeviye verip Ebû Bekir ve Ömer’e vermediğinin (فأعطى رسول الله الأعرابي وترك أبا بكر، وعمر) açıklanmasıdır.

Rivayetle ilgili önemli ihtilaf Zührî tariklerinde görülür. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:

⁶⁹⁹ Buhârî, “Hibe”, 4.

⁷⁰⁰ Buhârî, “Hibe”, 4; Müslim, “Eşribe”, 17.



Şekil 17. Zührî rivayetleri isnad şeması

Ma‘mer (3)⁷⁰¹, Şuayb (4)⁷⁰², Yunus (5)⁷⁰³ ve Numan b. Râşid’den (6)⁷⁰⁴ nakledilen rivayetler bir önceki Ebû Tuvâle metinleriyle benzer olup hikayenin tamamına yer verirler. Ancak Numân b. Râşid (6) metninde “Ömer” yerine “Abdurrahman b. Avf” denilmiştir. Bununla birlikte Ebû Tuvâle metnlerinde koyunu sağmasının anlatımında “فحلبن له شاة” Zührî tariklerinde “فحلبن له داجن” kullanılması gibi mâna rivayetinin izlerini gösteren birçok lafız bulunur.

Süfyân b. Uyeyne’nin⁷⁰⁵ rivayetlerinde (7, 8, 9) diğerlerinde bulunmayan şu giriş cümlesi mevcuttur: “Hz. Peygamber Medine’ye geldiğinde on, vefat ettiğinde yirmi yaşındaydım. Annem beni ona hizmet etmem için teşvik ederdi.” (قدم النبي)

⁷⁰¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 10/45.

⁷⁰² Buhârî, “Müsâkât”, 2.

⁷⁰³ Buhârî, “Eşribe”, 13.

⁷⁰⁴ Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 5/156.

⁷⁰⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/108; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 19/132; Müslim, “Eşribe”, 17.

Hikâyenin (المدينة وأنا ابن عشر ، ومات وأنا ابن عشرين ، وكن أمهاتي يحشطني على خدمته) devamı ise tüm rivayetlerde aynı şekilde aktarılmaktadır.

Evzâi⁷⁰⁶ tarikleri ise diğer metinlerde yer almayan ve fıkıh açısından problem oluşturan lafızları içermesi açısından önemlidir. 10 ve 14 numaralı metinlerde Hz. Peygamber'i sağında bir bedevi, solunda Hz. Ebû Bekir varken süt içtiği ve kalanını bedeviye vererek "sağındaki" dediği oldukça muhtasar bir şekilde nakledilmiştir. Bu rivayetlerde sütün suyla karıştırılması, Hz. Ömer'in içeceği önce Ebû Bekir'e (r.a.) verilmesine dair talebi gibi detaylar yer almaz. 11 ve 13 numaralı metinler çok daha muhtasar olup Hz. Peygamber'in ayakta süt içtiği (أَنَّ النَّبِيَّ شَرِبَ لَبَنًا وَهُوَ قَائِمٌ) söylenmiştir. 12 numaralı metinde ise olayın genel anlatısına yer verilmiş ancak 11 ve 13 numaralı metinlerde olduğu gibi Hz. Peygamber'in ayakta olduğu (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ شَرِبَ لَبَنًا وَهُوَ قَائِمٌ وَعَنْ يَمِينِهِ أَعْرَابِيٌّ ، وَعَنْ يَسَارِهِ أَبُو بَكْرٍ ، فَأَعْطَى الْأَعْرَابِيَّ فَضْلَهُ وَقَالَ: الْأَيْمَنَ فَلَا يَمَنَ) ilave edilmiştir. 12 ve 13 numaralı metinlerin her ikisinde de Peygamber'in ayakta içtiğinin belirtilmesi bu lafzın kaynağının Miskîn b. Bükeyr (ö. 198) olduğuna işaret eder. Aynı lafzın 11 numarada da bulunmasına İbn Miskîn (ö. 289) ya da Muhammed b. Yusuf'un (ö. 212) etkisiyle açıklanabilir. Bu ziyadeyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in ayakta içtiğini belirten diğer hadisler incelendiğinde yine Enes b. Mâlik'ten nakledilen ve içeriği itibariyle benzer olan başka bir rivayetin bulunduğu belirtilmesi gerekir. Bu hadiste Hz. Peygamber'in, Enes b. Mâlik'in annesi Ümmü Süleym'in evine geldiği, duvarda asılı olan kırıbayı alarak ayakta su içtiği nakledilmektedir.⁷⁰⁷ Râvilerin bu hadisin metniyle karıştırma ihtimali gündeme gelmekle birlikte Miskîn b. Bükeyr, oğlu veya Muhammed b. Yusuf'un günümüze ulaşan kaynaklarda ikinci Enes b. Mâlik hadisini rivayet ettiklerine yahut bildiklerine dair herhangi bir kanıt bulunmamaktadır.

İmâm Mâlik'ten⁷⁰⁸ nakledilen metinlerde (15-20) lafzî birlik sağlanmış olup sütün sağılması ve Hz. Ömer'in talebi dışında genel hikâyeye yer verilir. Hadisin tüm metinleri göz önünde bulundurulduğunda genel olarak ortak bir temada buluştukları

⁷⁰⁶ Dârimî, *el-Müsned*, 2/1345; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/29, 30; Ebû Ya'îlâ, *el-Müsned*, 6/260; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/269.

⁷⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/225.

⁷⁰⁸ Buhârî, "Eşribe", 17; Müslim, "Eşribe", 17; İbn Mâce, "Eşribe", 22; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 20; Tirmizî, "Eşribe", 19; İbn Hibbân, *Sahîh*, 2/317, 379.

görülür. Bu temanın dışında kalan unsurlar Süfyân b. Uyeyne metinlerinde bulunan Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber'e hizmetine dair verdiği bilgiler, Numân b. Râşid (6) metninde Hz. Ömer yerine Hz. Abdurrahman b. Avf denilmesi ve Hz. Peygamber'in sütü ayakta içtiğinin ifade edilmesidir.

Rivayetin medâr râvileri Ebû Tuvâle⁷⁰⁹ ve Zührî⁷¹⁰ sika ravilerdir. Rivayetinde diğer râvilerin metinlerinde bulunmayan bilgiler bulunan Süfyân b. Uyeyne ise kitabı olmasına rağmen hafızasından ve mânâyla nakletmesiyle bilinmektedir.⁷¹¹ Hz. Peygamber'in sütü ayakta içmesine dair rivayeti aktaran Miskîn b. Bükeyr, Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn tarafından güvenilir bulunsa da Ebû Dâvûd tarafından hata yapan bir râvi olarak değerlendirilmiş ve Ebû Ahmed el-Hâkim tarafından da birçok münker rivayetin olduğu belirtilmiştir.⁷¹² 11 numaralı metindeki farklıların kendilerinden kaynaklanma ihtimali bulunan Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî (ö. 212)⁷¹³ ve Muhammed b. Miskîn b. Bükeyr'in⁷¹⁴ (ö. 289) haklarında detaylı bilgi olmamakla birlikte sika olduğu belirtilen râvilerdir. Râvi tercemeleriyle ilgili söylenebilecek en açık husus Hz. Peygamber'in ayakta süt içmesi lafzını ilave eden Miskîn'in zaman zaman hata yaptığıının muhaddislerce belirtilmesidir.

Rivayetin yer aldığı fikhî bağlama bakıldığında ayakta olduğunu bildiren lafız haricinde rivayetin genellikle yeme içmenin adabı, sağdan başlamanın sünnet oluşu gibi konularda zikredildiği görülür. Bu konuda fikhî herhangi bir ihtilaf bulunmaz. Görüş ayrılıklarının başladığı nokta ayakta bir şeyler yiyip içmeyle yani teferrüd eden lafızla ilgilidir. Fakihler ayakta bir şey yiyip içme konusunda farklı görüşler ortaya koyarlar. Bir grup bunu mekruh olarak görürken diğerleri mübah olduğu kanaatindedir. Konuyla ilgili delil mahiyetinde birçok rivayet zikredilmekle birlikte

⁷⁰⁹ Medine kadısı Ebû Tuvâle'nin güvenilir bir râvi olduğu, Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn gibi otoriteler tarafından teyit edilmektedir. (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/219).

⁷¹⁰ Zührî'nin ise Enes b. Mâlik'in en iyi hafızaya sahip öğrencisi ve hadis metinlerini en doğru şekilde aktaran kişi olduğu belirtilmektedir. Zührî'nin tahammül ve edâ yöntemine dair detaylı bilgiler tezin 1. bölümünde bulunabilir. (Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/74; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/350).

⁷¹¹ Süfyân b. Uyeyne'nin tahammül ve edâ yöntemine dair ayrıntılı bilgiler tezin 1. bölümünde yer almaktadır. Ayrıca bk. (Hatîb, *Târihü Bağdâd*, 10/144).

⁷¹² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/121.

⁷¹³ Firyâbî'nin kitabının Kabîsa'nınkinden daha sağlam olduğunu kaydedilir. (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 27/52).

⁷¹⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/439-40.

bunlardan biri Hz. Peygamber'in Enes b. Mâlik'in evine gelerek asılı olan kırbadan ayakta su içmesidir.⁷¹⁵ Bu hadis aynı zamanda Peygamber'in fiilinin daha başka hadislerde yer alan nehyi nesh ettiği görüşü çerçevesinde dile getirilir.⁷¹⁶

Fıkhî bağlamın hadis lafızlarıyla ilişkisinin açıklanmasının ardından muhaddisler tarafında hadise karşı yöneltilen tenkitlere bakıldığında ilk olarak İbnü Sâid (ö. 318)'in yorumu dikkat çeker. İbn Asâkir'in naklettiği bilgiye göre İbnü Sâid "Bu hadisi Miskîn dışında kimse bu şekilde hıfzetmedi" demektedir.⁷¹⁷ İkinci olarak Dârekutnî, Miskîn rivayetinin vehm olduğunu Velîd b. Müslîm, Amr b. Abdülvâhîd ve Beşîr b. Bekir'in de Evzâî'den rivayet ettiğini ancak Miskîn'e muhalefet ederek "ayakta içtiğini" değil "süt içtiğini" söylediklerini belirtir.⁷¹⁸

Bu tenkitler haricinde rivayette bulunan diğer farklılıklarla ilgili Dârekutnî, İbn Uyeyne'nin diğer tariklerde bulunmayan bazı lafızlar eklediğini beyan ederken⁷¹⁹ İbn Abdilber de hadisi Mâlik'ten nakleden râvilerin aynı metin ve isnadda birleştiklerini ancak İbn Uyeyne'nin rivayetin bağlamını güzelleştirerek diğer râvilerin söylemediği bazı ziyadelerde bulunduğuna dikkat çeker.⁷²⁰ Numân b. Râşid (6) metninde Hz. Ömer yerine Abdurrahman b. Avf denilmesi de Dârekutnî tarafından eleştirilerek doğrusunun Ömer olduğu ancak Vüheyb'in vehmederek Abdurrahman b. Avf dediğini belirtilir.⁷²¹

Sonuç olarak Hz. Peygamber'e süt ikram edilmesi ve bu esnada yaşananları konu edinen Enes b. Mâlik rivayetinin incelenmesi, hadisin açık bir şekilde mâna ile rivayet edildiğini ortaya koymaktadır. Bununla beraber, lafız ihtilaflarına rağmen hadis metinlerinin ortak temalarda birleştiği söylenebilir. Söz konusu ortak temaların dışına çıkan ihtilaf, Hz. Peygamber'in sütü ayakta içtiğinin söylenmesidir. Bu farklılık, fıkıh açısından da önemli olduğu için münekkitler tarafından teferrüdle illetlendirilmiştir. Bununla birlikte yine ortak temaların dışına çıkan ve râvinin hatasının bariz olduğu bazı lafız ve hataların muhaddisler tarafından da vurgulandığı dikkat çekmektedir.

⁷¹⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/274.

⁷¹⁶ İbn Âbidîn, *Hâşiyetü İbn Âbidîn*, 1/129.

⁷¹⁷ İbn Asâkir, *Târîhü Dimeşk*, 16/58.

⁷¹⁸ Dârekutnî, *el-İlel*, 12/168.

⁷¹⁹ Dârekutnî, *el-İlel*, 12/168.

⁷²⁰ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 4/139.

⁷²¹ Dârekutnî, *el-İlel*, 12/168.

Kamet Getirildikten Sonra Konuşulması Hakkındaki Rivayet

Bu başlık altında incelenecek son örnek, mâna ile rivayet sonucu meydana gelen değişimin rivayetin zaman ve bağlamı hakkında değişikliğe sebep olmasını gösterir. Söz konusu etki Enes b. Mâlik'in, yatsı namazı için kamet getirildikten sonra bir kişinin Hz. Peygamber'i meşgul etmesini anlattığı hadiste görülür. Cerîr b. Hâzım (ö. 170) rivayetinde ise olayın yaşanma zamanı cuma namazı sonrasına taşınmıştır. Râvinin hadisi bu lafızla nakletmesi, muhtemelen hadis literatüründe Hz. Peygamber'e topluluk önünde bir talepte bulunma olaylarının genellikle cuma namazı öncesinde ya da sonrasında yaşanması arka planına dayanmaktadır. Nitekim yine Enes b. Mâlik'ten nakledilen ve bir kişinin gelerek Hz. Peygamber'e kuraklıktan şikâyet etmesi cuma hutbesi esnasındadır.⁷²² Hz. Peygamber'e bir kişinin gelerek kıyamet vaktini sormasını içeren Enes b. Mâlik rivayetinde de Hz. Peygamber'in Cuma günü hutbe okuduğu sırada sorulduğu bilgisi yer alır.⁷²³ Abdullah b. Mes'ûd'tan nakledilen ve liân ayetinin indirilmesini içeren rivayette de bir kişinin cuma akşamı mescide gelerek eşi hakkındaki durumu bildirdiği yer alır.⁷²⁴ Bu genel anlatı kalıbının, Cerîr'in zihninde bir karîne görevi gördüğü ve yatsı namazı esnasında yaşanan bu spesifik "talep" olayını, hadisi mâna ile nakletmesi esnasında daha alışkın olduğu Cuma günü ve hutbesi şeklinde aktardığı düşünülebilir.

Rivayet metinlerinde birçok farklılık olmakla beraber hadisteki genel olay anlatısı şu şekildedir:

"Bir defa yatsı namazı ikâme edilirken bir adam gelerek mescidin bir tarafında Hz. Peygamber ile yavaş yavaş konuşmaya başladı. Ashabtan bazıları uyuyuncaya kadar sözünü uzattı ve Hz. Peygamber namaza başlamadı".

Hadisin isnadına bakıldığında rivayetin Enes b. Mâlik'ten; Sâbit el-Bünânî, Abdülazîz b. Süheyb ve Humeyd et-Tavîl aracılığıyla nakledildiği görülür. Ancak Humeyd'in Enes b. Mâlik'ten yalnızca beş, başka bir nakilde yirmi dört hadis duyduğu diğerlerini ise Sâbit'ten işittiği göz önünde bulundurulduğunda bu hadisi de Enes b. Mâlik'ten değil de Sâbit'ten rivayet etmiş olma ihtimali mevcuttur.⁷²⁵ Nitekim Humeyd'in bu hadisi ayrıca Sâbit'ten de nakletmesi dikkat çekicidir.

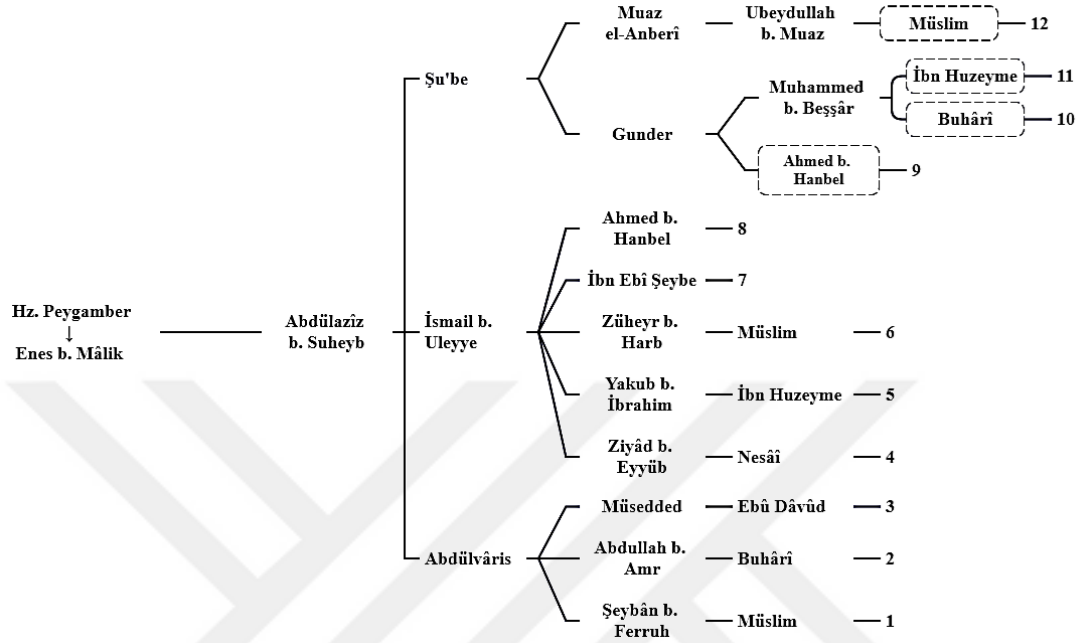
⁷²² Buhârî, "Cuma", 32.

⁷²³ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/149.

⁷²⁴ İbn Mâce, "Liân", 27.

⁷²⁵ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 7/360.

Abdülazîz b. Suheyb'den⁷²⁶ nakledilen isnad kümesi ve lafız değerlendirmesi şu şekildedir:

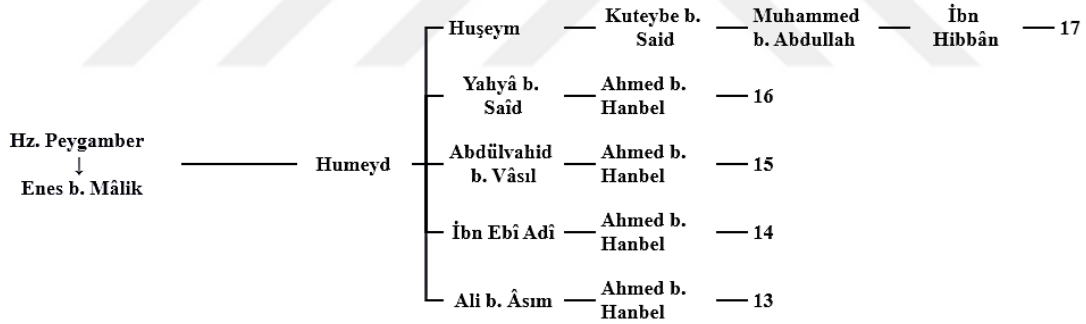


Şekil 18. Abdülazîz b. Süheyb isnad şeması

Abdülazîz b. Suheyb'den nakledilen tüm metinlerde namaz için kâmet getirildiği sırada bir kişinin gelerek Hz. Peygamber ile ashaptan bazıları uyuyuncaya kadar konuştuğu (أَقِيَمَتِ الصَّلَاةُ، وَالنَّبِيُّ يُنَاجِي رَجُلًا فِي جَانِبِ الْمَسْجِدِ، فَمَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ حَتَّى) ifade edilir. Rivayetlerde “نَجِيٌّ لِرَجُلٍ”, “يُنَاجِي الرَّجُلَ”, gibi mânaya etki etmeyecek düzeyde farklılıkların olduğu belirtilmelidir. Bununla beraber Şu'be'den nakledilen metinlerde (9, 10, 11, 12) bu konuşmanın ardından Hz. Peygamber'in namazı kıldırıldığı (ثُمَّ جَاءَ فَصَلَّى بِهِمْ) yer alır. Abdülazîz rivayetlerinin hiçbirinde hangi namazın kılındığı söylenmemekle birlikte ashabin uykusunun gelmesinden yatsı namazı olduğu anlaşılabilir.

⁷²⁶ Abdülvâris rivayetleri için bk. Buhârî, “Ezân”, 27; Müslim, “Hayız”, 33; Ebû Dâvûd, “Salât”, 46. İsmail b. Uleyye rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/46; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/363; Müslim, “Hayız”, 33; Nesâî, “İmâmet”, 13; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/15. Şu'be rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/325; Buhârî, “İsti'zan”, 48, Müslim, “Hayız”, 33; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 5/15.

İsnad şeması aşağıda gelen Humeyd'in⁷²⁷ Enes b. Mâlik'ten doğrudan rivayet ettiği metinlerin, Abdülazîz b. Suheyb rivayet kümesine kıyasla daha düzensiz bir yapı sergilediği görülmektedir. Bu kümede genel olarak namaz için kâmet getirilmesinden sonra birinin gelerek Hz. Peygamber'le uzun süre konuşması anlatılmakla birlikte 12 numarada ikâmeti getirenin Bilâl (r.a.) olduğu (أَقَامَ بِلَالٌ) ve konuşmanın sonunda Peygamber'in namazı kıldırıldığı (ثُمَّ جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ) (الصَّلَاةَ) ifade edilmektedir. 17 numaralı metinde ise adamın bir haceti için (فَعَرَضَ لِرَسُولِ اللَّهِ رَجُلٌ) Peygamber'i tuttuğu ve bunun gece yarısına kadar sürdürdüğü (فَكَلَّمَهُ فِي حَاجَةٍ لَهُ هُوِيًّا مِنَ اللَّيْلِ) kaydedilmektedir. Metinlerin genelinde ashabtan bazılarının uyuduğu söylenirken 15 numaralı metinde uyumak üzere (كَادَ بَعْضُ الْقَوْمِ أَنْ) oldukları, 16 numarada ise râvinin şüpheye düşerek uyuduklarını ya da uyumak üzere olduklarını (نَعَسَ أَوْ كَادَ يَنْعَسُ بَعْضُ الْقَوْمِ) belirttikleri görülür.

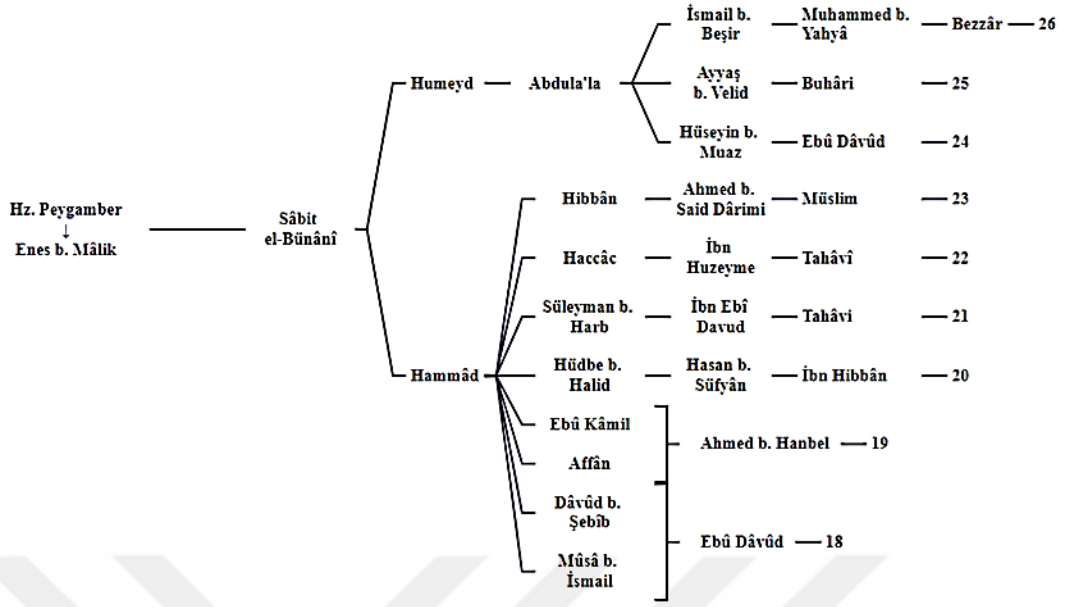


Şekil 19. Humeyd rivayetleri isnad şeması

Sâbit el-Bünânî⁷²⁸ rivayet kümesi ise Cerîr b. Hâzım (ö. 170), Humeyd ve Hammâd b. Seleme tarafından nakledilerek geniş bir yayılım göstermiştir. Bununla birlikte Cerîr b. Hâzım rivayetleri, içerdiği sorunlu ifadeler ve yaygınlığı nedeniyle ayrı bir isnad şemasında konusu olarak ele alınacaktır. Sâbit el-Bünânî'den Cerîr dışında nakledilen rivayetlerin isnad şeması şu şekildedir:

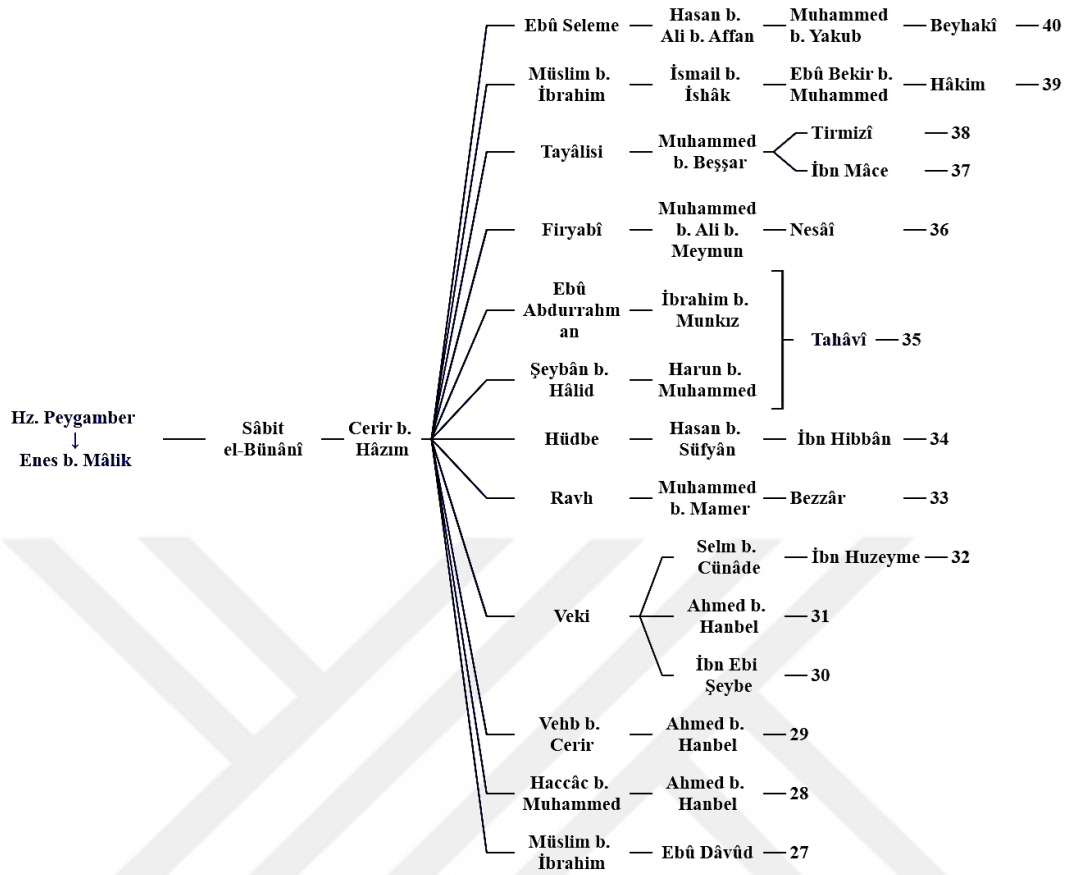
⁷²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/179, 20/353, 389, 21/109; İbn Hibbân, *Sahîh*, 6/341.

⁷²⁸ Hammâd rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/81; Müslim, “Hayız”, 33; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 77; Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, 9/64; İbn Hibbân, *Sahîh*, 6/638. Humeyd rivayetleri için bk. Buhârî, “Ezân”, 28; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/278; Ebû Dâvûd, “Salât”, 46.



Şekil 20. Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması

Humeyd'den nakledilen 24 ve 25 numaralı metinlerde Humeyd'in Sâbit'e namaz kâmet edildikten sonra konuşan adamı sorduğu ve Sâbit'in de mezkûr hadisi "أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَعَرَّضَ لِلنَّبِيِّ رَجُلٌ، فَحَبَسَهُ بَعْدَ مَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ" lafızlarıyla özet bir şekilde aktardığı görülmektedir. Bu rivayetler, daha önce zikredilen metinlerden farklı olarak ashaptan bazılarının uyumasına ve Hz. Peygamber'in namazı kıldırmasına değinmemektedir. 26 numaralı metinde ise Humeyd'in yönelttiği soru yer almamakla birlikte "حَتَّى يَنَامَ بَعْضُ الْقَوْمِ" (bazı insanlar uyuyana kadar) ziyadesi bulunmaktadır. Hammâd metinlerinde yer alan en karakteristik özelliği ise kılınan namazın yatsı namazı olduğunun (أُقِيمَتِ صَلَاةُ الْعِشَاءِ) tasrih etmesi ve "Enes b. Mâlik uyuyanların abdest aldığını söylemedi" (وَلَمْ يَذْكُرْ أَنَّهُمْ تَوَضَّؤُوا) açıklamasıdır. Hammâd'ın bu son sözü yalnızca 21 numaralı Müslim tarikinde yer almaz.



Şekil 21. Cerîr b. Hâzım rivayetleri isnad şeması

Sâbit el-Bünânî'den nakledilen diğer bir isnad grubu Cerîr b. Hâzım⁷²⁹ rivayetidir. Bu rivayet Enes b. Mâlik'ten nakledilen tüm tariklerden farklı olarak “Hz. Peygamber minberden indi, ezan için kâmet getirildi. Bir adam gelerek ona hacetini bildirdi. Peygamber adamın ihtiyacını giderdikten sonra namazı kıldırdı” *كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يَنْزِلُ مِنَ الْمِنْبَرِ، فَتَقَامُ الصَّلَاةُ، فَيَجِيءُ إِنْسَانٌ، فَيَكَلِّمُهُ فِي حَاجَةٍ، فَيَقُومُ مَعَهُ حَتَّى يَقْضِيَ (حَاجَتَهُ، ثُمَّ يَتَقَدَّمُ فَيُصَلِّي)* lafızlarıyla nakledilir. Metinlerin tümü bu esas üzerinde birleşmiş olup detaylarda bazı farklılıklar bulunmaktadır. Mesela şemada görüleceği üzere 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37 numaralı metinlerde cuma namazına işaret edilerek minberden indiği (يَنْزِلُ مِنَ الْمِنْبَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ) açıkça belirtilirken diğer tariklerde yalnızca

⁷²⁹ Tayâlisî; *el-Müsned*, 3/524; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 1/460; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/235, 20/144, 444; Ebû Dâvûd, “Ebvâbu'l-cum'a”, 240; İbn Mâce, “İkâmetü's-salavât”, 90; Tirmizî, “Cum'a”, 21; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/273; Nesâî, “Cum'a”, 36; Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, 9/434; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/169; İbn Hibbân, *Sahîh*, 6/337; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/427; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/373.

minberden indiği ifade edilir. Ancak minberden inmesi de namazın yatsı namazı olmadığına anlaşılmaması için yeterlidir. 39 numaralı Tahâvî metninde ise isnaddaki râvilerin Hz. Peygamber'in minberden inmesiyle ilgili birtakım teraddütler yaşadığı (رُبَّمَا نَزَلَ عَنِ الْمِنْبَرِ) görülmektedir. Cerîr b. Hâzım rivayetleri içerisindeki en farklı metin Tayâlisi ve ondan bir râvi aracılığıyla nakilde bulunan Tirmizî (38) ve İbn Mâce'ye (37) aittir. Özellikle Tayâlisî metninde (كَانَ يُكَلِّمُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِذَا نَزَلَ مِنَ الْمِنْبَرِ) bir kere yaşanan bir olayın Peygamber'in genelde yaptığı davranışmış gibi sunulması dikkat çeker. Ek olarak her ne kadar rivayetin anlamında değişiklik meydana gelmese de Tirmizî (كَانَ النَّبِيُّ يُكَلِّمُ بِالْحَاجَةِ إِذَا نَزَلَ عَنِ الْمِنْبَرِ) ve İbn Mâce (كَانَ يُكَلِّمُ فِي) (الْحَاجَةِ إِذَا نَزَلَ عَنِ الْمِنْبَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ) metinlerindeki farklılıklar telif sonrasında mâna ile rivayetin devamına işaret etmesi açısından önemlidir. Bu durumda muhtemelen Tayâlisî'nin hafızasından rivayet etmesi etkili olmuştur.⁷³⁰

Nihayetinde Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen hadis namaz için kâmet getirildikten sonra Hz. Peygamber'in bir kişiyle konuşması ve cemaatten bazılarının bu esnada uyuması olayını anlatır. Rivayetlerdeki en önemli fark, olayın cuma namazının hutbesinden sonra mı yoksa yatsı namazından sonra mı gerçekleştiği üzerinedir. Humeyd ve Hammâd rivayetlerinde yatsı namazından sonra olduğu belirtilirken, Cerîr b. Hâzım rivayetlerinde cuma namazının hutbesinden sonra olduğu ifade edilmektedir.

Hadisin yayılması açısından önemli râvilere bakıldığında rivayeti Enes b. Mâlik'ten nakleden Abdülazîz b. Süheyb⁷³¹, Sâbit el-Bünânî⁷³² ve Humeyd et-Tavîl'in⁷³³ güvenilir râviler olduğu görülür. Rivayette önemli anlam değişikliğinin kaynağı Cerîr b. Hâzım ise aynı şekilde sika bir râvidir. Bununla birlikte Yahyâ b. Maîn kitap sahibi⁷³⁴ olduğunu söylerken İbn Hibbân genellikle hafızasından rivayet

⁷³⁰ Nitekim Abdullah b. İmran el-İsfahânî, Tayâlisî'nin İsfahan'a geldiğini ve otuz bin hadisi hafızasından imla ettirdiğini belirtir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/112). Hatîb Bağdâdî de Tayâlisî'nin hadisleri ezberden rivayet ettiğini ve bu sebeple zaman zaman hata ettiğini ancak hatalarının, doğru ve sağlıklı rivayet ettiği hadislerin yanında çok az olduğunu ifade eder. (Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/489).

⁷³¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/149.

⁷³² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/348.

⁷³³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/39.

⁷³⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/504.

ettiği için hata ettiğini söyler.⁷³⁵ Cerîr hakkında yer alan bu bilgi rivayetteki hatanın/ihtilafın sebebinin anlaşılması noktasında önemlidir.

Enes b. Mâlik'ten nakledilen bu hadisin fıkhîta gündeme gelmesi kâmet ile namaza başlama tekbiri arasında geçen süre ve fiillerle ilgilidir. İbn Receb'in verdiği bilgilere göre beş vakit namazda kâmet ile iftitah tekbiri arasında konuşmakla ilgili herhangi bir ihtilaf yoktur. Konuyla ilgili asıl ihtilaf Cerîr b. Hâzım lafzıyla ilgilidir. Hadis şerhlerinde bu meseleyle ilgili Ebû Hanîfe'nin hutbe ile namaz arasında konuşulmasını kerih gördüğü beyan edilirken İbrahim Nehaî, Hammâd, Mâlik ve Şâfiî'nin bu konuda ruhsat verdiği nakledilmektedir.⁷³⁶ Bu minvalde İbn Cevzî'nin; Abdülazîz b. Suheyb ve Cerîr b. Hâzım rivayetlerini “Hutbenin öncesinde ve sonrasında konuşmanın mekruh olmayışı, Ebû Hanîfe göre mekruhtur” (مَسْأَلَةٌ لَا يُكْرَهُ) (الْكَلَامُ قَبْلَ الْإِبْتِدَاءِ بِالْخُطْبَةِ وَبَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْهَا وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ يُكْرَهُ) başlığı altında zikretmesi lafız farklılığının getirdiği ihtilafa işaret açısından önemlidir.⁷³⁷

Muhaddislerin söz konusu lafız farklılığını nasıl karşıladığına gelince rivayet döneminden itibaren Cerîr lafzına dair tenkitlerin bulunduğu gözlemlenir. İbn Receb'in, İbn Ebî Hayseme'den (ö. 279/892-93) aktardığı bir nakilde Yahya b. Mâin'e, Cerîr b. Hâzım'ın bu rivayeti sorulmuş ve hata ettiği cevabını vermiştir.⁷³⁸ Buhârî de Cerîr'in hata ettiğini ve doğrusunun Sâbit el-Bünânî → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber isnadıyla nakledilen “كان النبي إذا أقيمت الصلاة يتكلم مع الرجل، حتى” rivayeti olduğunu ifade etmektedir.⁷³⁹ Ebû Dâvûd ve Beyhakî rivayeti zikretmelerinin hemen ardından hadisin bu lafızla Sâbit'ten maruf olmadığını ve Cerîr'in teferrüd ettiğini olduğunu vurgularlar.⁷⁴⁰ Benzer bir tavır Tirmizî'de de görülür. Rivayete *Sünen*'inde yer veren müellif hadisin garîb olduğunu ve Cerîr dışında başka bir râvi tarafından rivayet edildiğinin bilinmediğine dikkat çekerek Buhârî'nin hadis ile ilgili görüşünü nakleder.⁷⁴¹ Dârekutnî de Cerîr'in hadiste

⁷³⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/145.

⁷³⁶ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 5/444.

⁷³⁷ İbn Cevzî, *et-Tahkîh*, 1/506.

⁷³⁸ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 5/444.

⁷³⁹ Tirmizî, *el-İlelû'l-kebîr*, 88.

⁷⁴⁰ Ebû Dâvûd, *Salât*, 240; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/373.

⁷⁴¹ Tirmizî, “Cum'a”, 21.

teferrüd ettiğini ifade etmektedir.⁷⁴² teferrüd ettiği dair görüşü kaynaklarda naklediliyorsa müellifin günümüze ulaşan eserlerinde sözü edilen tenkide ulaşamamıştır.

Sonuç olarak yatsı namazı sırasında Hz. Peygamber'in bir kişiyle uzun süre konuşmasını anlatan hadis, mâna ile rivayet edilmesi sebebiyle çeşitli lafız farklılıklarını barındırmaktadır. Bu farklılıklar arasında özellikle Cerîr b. Hâzım rivayetindeki değişiklikler münekkî muhaddislerin dikkatini çeker. Cerîr b. Hâzım'ın sika bir râvi olması ek olarak değişen lafzın farklı bir fikhî hükme yol açması rivayet döneminden itibaren söz konusu lafzın yoğun bir eleştiriye tabi tutulmasıyla sonuçlanmıştır.

2.4.2. Mâna Rivayetinin Akaidi İlgilendiren Bir Konuda Anlamı Etkilemesi

Hadislerin mâna ile rivayet edilmesi, bazı durumlarda akaidi ilgilendiren konularda anlam değişikliklerine yol açabilir. Bu bağlamda Enes b. Mâlik'in rivayetleri üzerinde yapılan taramalar neticesinde akaide etkisi sebebiyle tenkit edilen 4 hadis tespit edilmiştir. Söz konusu rivayetlere dair yapılan araştırmalar lafızların tenkit edilmesinde yahut hatalı lafza dikkat çekilmesine sebep olan farklı unsurların da olabileceğın gündeme getirir.⁷⁴³ Söz gelimi az sonra ele alınacak örnekte görüldüğü gibi rivayetın lafzında meydana gelen değişiklik içinde bulunulan asrın tartışma konularıyla çok yakından ilişkili olabilir. İkinci bir husus ise lafızları tenkit eden yahut ulemanın ilgi ve yetkinlik alanıdır.

Halku'l-Kur'an Konusuyla İlgili Mevkuf Bir Rivayet

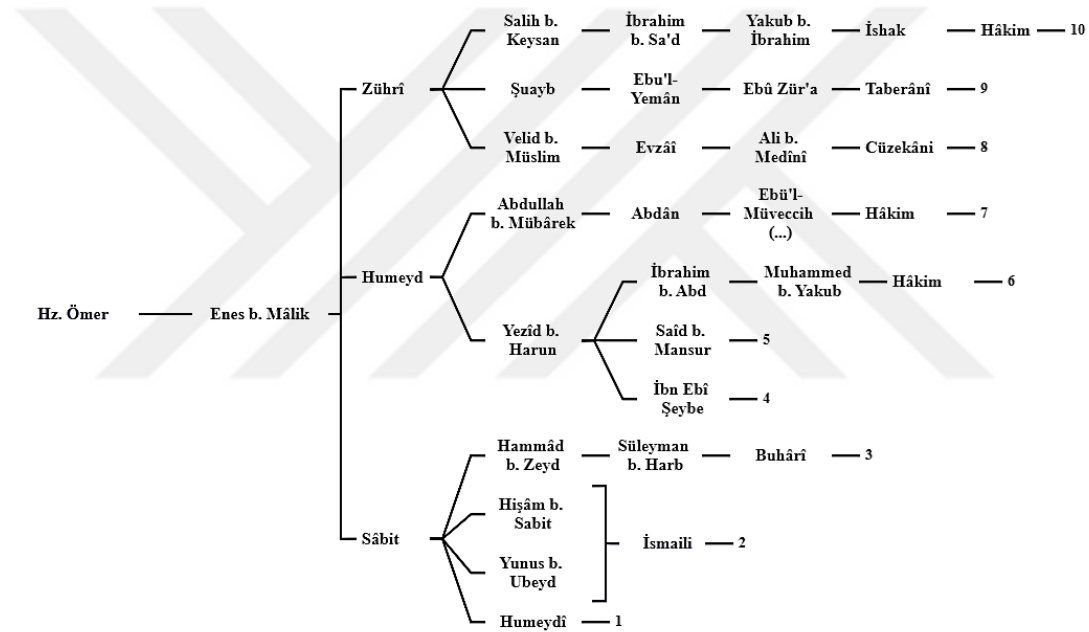
Konu bağlamında zikredilebilecek ilk örneğē bakıldığında Enes b. Mâlik'in Hz. Ömer'den naklettiğı mevkuf bir rivayet olduğu görülmektedir. Lafızlarındaki ihtilaflar göz ardı edildiğinde rivayet genel hatlarıyla şöyledir:

⁷⁴² İbnü'l-Kayserânî, *Etrâfu'l-garâib ve'l-etrâf*, 2/24.

⁷⁴³ Hadislerde yer alan akaid, itikad ya da bunlara dâhil edilebilecek gayb, cennet-cehennem vb. konularla ilgili lafızlar, mâna ile nakledildiğı ve anlamlarında değişim meydana geldiğı zaman her zaman tenkit edilmemiştir. Burada itikâdî bilgi ile fikhî bilginin türünden kaynaklanan bir fark olabilir. Hadisler haber-i vahid olduğu için, doğrudan tek bir rivayet üzerine itikâdî bir bilgi inşa edilmemektedir. Dolayısıyla itikâdî bir meselenin, mâna ile rivayet sonucu lafızlarının tenkit edilmesi, çoğu zaman o lafzın doğrudan bir inanç esasına hâlel getirmesinden ziyade, o günün kelimî tartışma konularıyla ilgili olmasından kaynaklanıyor olabilir. Bu konu, bu perspektiften araştırılmaya muhtaçtır.

H. Ömer ahabıyla otururken “ فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ غُلْبًا وَفَاكِهَةً ”⁷⁴⁴ ayetini okudu. Sonra kendi kendine ‘Burada geçenlerin hepsini biliyoruz peki «أَب» ne demek?’ diye sordu. Ardından elinde bulunan dal parçasını yere atarak ‘Vallahi bu tekellüftür (zorlamadır). Kitapta sizin için açıklanmış olanları takip edin bilemediklerinizi ise âlimine havale edin’’ dedi.⁷⁴⁵

Rivayet lafızlarında yer alan ihtilaf, bazı tariklerde “âlimine havale edin” (وَكَلِّوْهُ إِلَى خَالِقِهِ) cümlesinin yerine “yaratıcına havale edin” (وَكَلِّوْهُ إِلَى عَالِمِهِ) denilmesidir. Temel rivayet kitaplarında yaygın bir şekilde nakledilmediği dikkat çeken rivayet Humeyd, Sâbit ve Zührî aracılığıyla nakledilir. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 22. Zührî, Humeyd ve Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması

Sâbit el-Bünânî’den⁷⁴⁶ nakledilen rivayetlerin her birinde farklı bir rivayet ögesinin bulunuşu dikkat çeker. Rivayeti muhtasar şekilde “كنا عند عمر فقال نهينا عن”⁷⁴⁶ lafzıyla nakleden Buhârî metninin (3) en önemli özelliklerinden biri mevkuf

⁷⁴⁴ Abese, 26/31.

⁷⁴⁵ Buhârî, “İ’tisam”, 3.

⁷⁴⁶ Buhârî, “İ’tisam”, 3; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/271.

olan rivayete merfu bir hüviyet kazandıran “نهينا” ifadesidir.⁷⁴⁷ Söz konusu ifade Humeydî ve -İbn Hacer’in nakline göre- Hişâm b. Sâbit ve İsmâîlî’nin eserlerinde de yer almaktadır.⁷⁴⁸ Bununla birlikte her ikisinin de rivayetin uzun versiyonunu naklettikleri görülür. İsmâîlî’nin rivayetinde “نهينا عن التَّعَمُّقِ والتَّكَلُّفِ” denilerek diğer Enes b. Mâlik rivayetlerinde yer almayan “التعمق” ibaresi de nakledilmiştir.⁷⁴⁹

Humeyd’den⁷⁵⁰ nakledilen rivayet kümesi içerisinde yer alan Yezîd b. Hârûn nakillerinde (4, 5, 6) Hz. Ömer’in “أب” keyfiyeti hususunda meraka düştükten sonra kendi içerisinde tüm bunları tekellûf olarak gördüğünü ifade eden “لَعَمْرُكَ إِنَّ هَذَا لَهُوَ” demesine yer verilir.⁷⁵¹ Abdullah b. Mübârek’ten nakledilen metinde ise benzer anlama gelecek şekilde “دَعُونَا مِنْ هَذَا آمَنًا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبَّنَا” dediği nakledilmektedir.⁷⁵²

Zührî⁷⁵³ tariklerine gelindiğinde ise Şuayb’dan nakledilen metinde (9) Hz. Ömer diğer hadis metinlerinde olduğu gibi bunun bir tekellûf olduğunu ifade ettikten sonra ashabına Kuran’da açıklananları takip etmelerini ve bilmediklerini -Kuran’ın- âlimine havale etmelerini (اتَّبِعُوا مَا بَيْنَ لَكُمْ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ، وَمَا أَشْكَلَ عَلَيْكُمْ فَاكْلُوهُ إِلَىٰ عَالِمِهِ) tavsiye eder.⁷⁵⁴ Sâlih b. Keysân rivayetinde (10) ise yalnızca Kuran’da açıklananlara tabi olmaları söylenmiştir. Velîd b. Müslim → Evzâî → Ali b. Medîni isnadıyla nakledilen metinde Kuran’da açıklananlarına ittiba edilmesi ve bilinmeyenlerin Kuran’ın Rabb’ine havale edilmesi (فَاَعْمَلُوا بِهِ وَمَا لَمْ تَعْرِفُوهُ) (فَاكْلُوهُ إِلَىٰ رَبِّهِ) salık verilmiştir.⁷⁵⁵ Ali b. Medîni ise mezkûr rivayeti “فكلوه إلى خالقه” lafzıyla rivayet etmektedir.⁷⁵⁶

⁷⁴⁷ Buhârî, “İ’tisam”, 3.

⁷⁴⁸ Humeydî, *el-Müsned*, 1/132.

⁷⁴⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/271.

⁷⁵⁰ Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 1/181; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/136; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/559.

⁷⁵¹ Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 1/184; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/36; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/559.

⁷⁵² Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/318.

⁷⁵³ Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 4/156; Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/343; Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, 4/156.

⁷⁵⁴ Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 4/156.

⁷⁵⁵ Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, 2/354.

⁷⁵⁶ Hatîb Bağdâdî, *Târihü Bağdâd*, 11/465.

İhtilaflı lafzın kaynağı olarak görülen Velid b. Müslim (ö. 194) ve İbn Medîni'nin sika râviler olduğu söylenmelidir. Nitekim Velîd, Evzâi'nin rivayetleri konusunda uzmanlığıyla övülüp musannefâtının yetmiş kitap olduğu kaydedilir. Bunun yanında Velîd'in kimsenin rivayet etmediği bazı hadisler naklettiği de belirtilmektedir.⁷⁵⁷ En meşhur hadis alimlerinden biri olan ve ilele dair bilgisiyle tanınan Ali b. Medîni'nin kendi döneminin en önde gelen muhaddisleri Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Mâin'e dahi hadis imla ettirdiği kaydedilir.⁷⁵⁸ Bununla birlikte Mihne olayındaki tutumu muhaddisler tarafından şiddetle eleştirilmiştir. İbrahim b. İshâk el-Harbi, İbn Ebî Duâd'a hoş görünmek için hadise ziyade yaptığını belirtmiş, başka bir rivayette ise Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir hadis görünce İbn Ebî Duâd'a hoş görünmek için ismin üzerini çizdiğini ifade etmiştir.⁷⁵⁹ Ancak onun hadise ilave yaptığını kanıtlayan bir rivayet nakledilmez.⁷⁶⁰

Rivayet lafızlarında yer alan “خالقه” ve “ربه” kelimeleri doğrudan Kur'an'ın mahluk oluşu anlamını barındırdığı için özellikle Ahmed b. Hanbel tarafından şiddetli bir şekilde inkâr edilmiştir. Nitekim Ahmed b. Ali el-Mervezî (ö. 292/905) ona Ali b. Medîni'nin mezkûr hadisi “فكلوه إلى خالقه” lafzıyla rivayet ettiğini söylediğinde Ahmed b. Hanbel rivayeti yalanlamış ve kendisinin Velîd b. Müslim'den “فكلوه إلى عالمه” ibaresiyle yazdığını belirtmiştir.⁷⁶¹ Diğer bir nakilde ise hadisi Velîd b. Müslim'den iki kere dinlediği ifade edilir.⁷⁶² Muhammed b. Müsennâ'dan nakledilen bir bilgide ise İbnü'l-Müsennâ hac senesinde bu rivayeti kendi, Ali b. Medîni ve Ahmed b. Hanbel'in dahil olduğu bir cemaatle Evzâi → Zührî → Enes b. Mâlik → Ömer isnadıyla Velîd b. Müslim'den yazdıklarını ve Velîd'in “فكلوه إلى عالمه” dediğini Ali b. Medîni'nin ise “فكلوه إلى خالقه” lafzıyla

⁷⁵⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/153.

⁷⁵⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/353.

⁷⁵⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/29-30.

⁷⁶⁰ Ali b. Medîni'nin Mihne sürecindeki tavrı ve ilmi hayatına etkisine dair bk. Mehmet Angay, “Ali b. el-Medîni'nin *İlelû'l-Hadîs* ve *Ma'rîfetü'r-Ricâl* ve *t-Târih* Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi” (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020) 49-61; I Wen Su, “Ali b. Al-Madini (161-234/778849): A Critical Reconstruction of His Biography and Evaluation of His Contribution to Hadith Criticism”, *Journal of Islamic Studies*, 33/1 (2022), 1-34.

⁷⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, (Merrûzî rivayeti), 114.

⁷⁶² Hatîb Bağdâdî, *Târihû Bağdâd*, 11/466.

rivayet ettiğini belirtir.⁷⁶³ Konuyla ilgili diğer bir alıntıda ise Abbas el-Anberî, Ali b. Medîni'ye “فَكَلُّوهُ إِلَى خَالِقِهِ” lafzından dolayı bu hadisin inkâr edildiğini söylemiş Ali b. Medîni ise lafzın Velîd b. Müslim'e ait olduğunu anlatmak isteyerek Velîd'in hata ettiğini ifade etmiştir. Bu durumun Ahmed b. Hanbel'e söylenmesi üzerine kızarak Velîd'in hata ettiğini bilmesine rağmen niye hadisi hatalı şekilde rivayet ediyor diyerek çıkışır.⁷⁶⁴ Dârekutnî ise Ali b. Medîni'nin ismini zikretmeksizin hadisi “فَكَلُّوهُ إِلَى خَالِقِهِ” lafzıyla rivayet edenin vehmettiğini ehl-i hadis içinde bu rivayetin “فَكَلُّوهُ إِلَى عَالِمِهِ”, “كَلُّوا عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ” ve “فَدَعُوهُ” ifadeleriyle bilindiğini söyler.⁷⁶⁵

Sonuç olarak İbn Medîni'nin hadisi bu şekilde mi naklettiği yoksa Velîd b. Müslim'in mi hata yaptığı net olarak tespit edilememiştir. Ancak bu rivayet, itikadî konularda mânayla rivayet hassasiyetini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Aynı zamanda rivayetteki değişimin dönemin en sıcak tartışma konularından biri olan mihne olayına dair olması lafız farklılığının görünürlüğünü artırmıştır.

Allah'ın Kademini Cehenneme Koyması Hakkındaki Rivayet

Mâna rivayetinin akaidle ilgili bir hususta anlam değişikliğine sebep olması sebebiyle tenkit edilen diğer bir hadis Allah'ın ayağını (قدم) cehenneme koymasını içeren rivayettir. Hadis lafızlarında birtakım farklılıklar olmakla birlikte genel olarak şu metinle rivayet edilir:

Cehenneme atılmaya devam edilir ve o da “Daha var mı?” der. Nihayet Âlemlerin Rabbi oraya ayağını (قدم) koyar, bunun üzerine cehennem birbiri içine kapanır ve “Yeter, yeter! İzzetin ve keremin hakkı için!” der. Cennet ise sürekli genişler, nihayet Allah, cennet için yeni bir halk yaratır ve onları cennetin fazlalık kısmına yerleştirir.⁷⁶⁶

Hadisin lafızlarında problem oluşturan ve tenkit edilen kısım bazı rivayetlerde ayak (قدم) kelimesini yerine (رجل) sözcüğünün kullanılmasıdır. Bu iki kelime oldukça yakın anlama sahip olmakla birlikte aralarındaki fark “قدم” sözcüğünün daha

⁷⁶³ İbn Halfûn, el-Mu‘lim bi-esmâ‘i şuyûhi'l-Buhârî ve Müslim, 460.

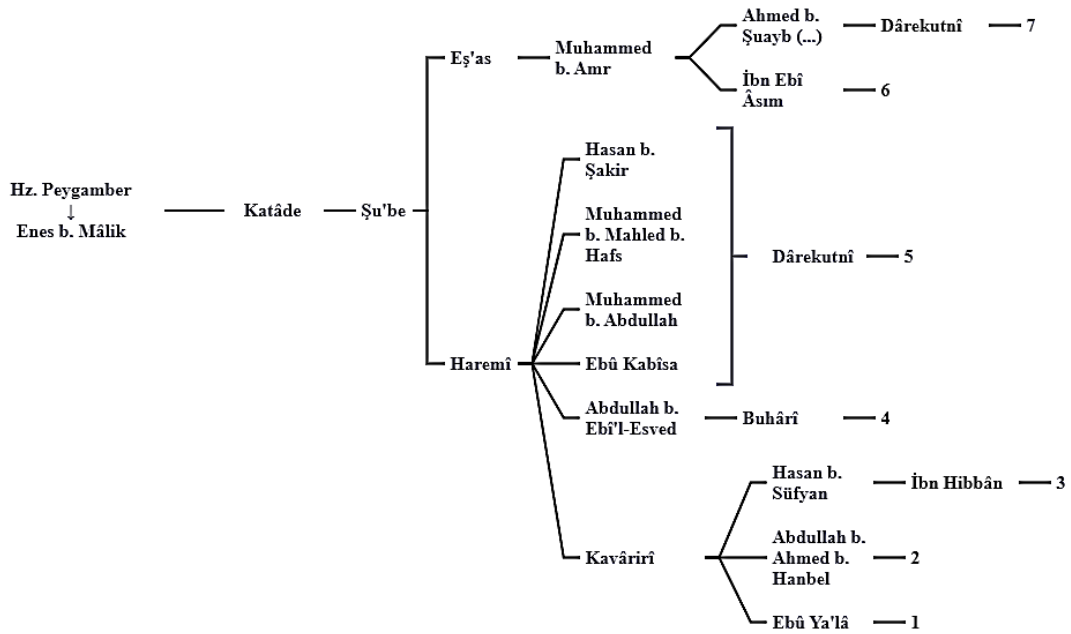
⁷⁶⁴ Hatîb Bağdâdî, *Târihü Bağdâd*, 11/466.

⁷⁶⁵ Dârekutnî, *el-İlel*, 2/220.

⁷⁶⁶ Buhârî, “Tevhid”, 7.

spesifik bir anlama sahip olup ayağın ön kısmını karşılaması buna karşılık “رجل”ın daha genel olup ayağın tümünü ifade etmesidir.⁷⁶⁷

Katâde → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber isnadıyla aktarılan rivayet tâbiîn döneminden sonra beş râvi tarafından nakledilerek geniş bir isnad ağına kavuşmuştur. Bu râviler arasında Şu‘be’den⁷⁶⁸ nakledilen tarikler, hem tüm rivayetlerin yarısını oluşturması hem de lafız farklılıkları açısından dikkate değer olması nedeniyle ayrıntılı olarak incelenecektir. Şu‘be’den nakledilen rivayetleri gösteren isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 23. Katâde rivayetleri isnad şeması (a)

Rivayet metinleri genel olarak birbiriyle mutabakat sağlarken, en belirgin farklılık 3 ve 24 numaralı rivayetler ile diğerleri arasındadır. Söz konusu iki rivayet “يلقي في النار وتقول هل من مزيد؟ حتى يضع قدمه فيقول: قط قط” lafızlarıyla rivayet

⁷⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 12/470. Bazı modern araştırmalarda “قدم” kelimesi “ayak”, “رجل” kelimesi ise “bacak” olarak tercüme edilmektedir. Bunun bir örneği için bk. Ali Kaya, *İlk Dönem Hadis Tartışmaları* (İstanbul: İFAV, 2018), 357, 361.

⁷⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/391; Buhârî, “Tefsir”, 333; Ebû Bekir b. Ebî Âsım, *es-Sünne*, thk. Muhammed Nâsirü'd-Dîn el-Elbânî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1400), 1/235; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 5/438; İbn Hibbân, *Sahîh*, 5/456.

edilmekte olup doğrudan “قدم” kelimesi yer alır. Diğer tariklerde ise râvinin “قدم” ve “يلقى في النار وتقول: هل من مزيد؟ حتى يضع قدمه” kelimeleri arasında şekke düşerek “أو رجله عليها وتقول: قط قط” lafzına yer verdiği görülür. Rivayeti Haremî’den sekiz, Eş’as’dan ise her iki râvinin de aynı şekilde nakletmesi bu şekkin Şu‘be’den kaynaklandığını gösterir. Bu noktada Şu‘be’nin rivayette bulunduğu hocasının da şekke düşme ihtimali akla gelse de Katâde’den nakledilen diğer metinlerde yer almaması bu durumun Şu‘be’den kaynaklandığı şeklinde yorumlanabilir. Rivayette vuku bulan şekkin Şu‘be’nin hadisin lafızlarında ihtiyatlı davranması ve emin olmadığı lafzı söylememesi olarak da yorumlanabilir. Bu durumda Buhârî ve İbn Hibbân’ın hadisi kendisinden aldığı şeyhlerinden biri mâna ile rivayet etmiş olur.⁷⁶⁹ Ancak Buhârî hadisin metnini hem isnad şemasında gösterilen râvi zinciriyle hem de Yezîd → Saîd → Katâde → Enes b. Mâlik isnadıyla zikreder. Buhârî aynı isnadı eserinin bir başka yerinde ise metniyle zikreder ki burada sabit olan lafız “قدم”dir.⁷⁷⁰ Dolayısıyla Buhârî’nin Şu‘be metninde meydana gelen şekki Katâde’den nakledilen diğer isnadlara dayanarak hazfetiği düşünülebilir. Rivayetler arasında vuku bulan diğer bir fark Allah’ın isimlendirilmesiyle ilgilidir. 4 numaralı metinde “رب” denilirken 3 numaralı metinde “الرب جل وعلى”, 1 numaralı metinde “تبارك وتعالى” denilir. 2, 5, 6 ve 7 numaralı rivayetlerde ise özne belirtilmeden “حتى يضع” denilmiştir.

Katâde’den nakledilen Saîd b. Ebî Arûbe,⁷⁷¹ Ebân b. Yezîd (ö. 160)⁷⁷², Şeybân (ö. 164)⁷⁷³, Saîd b. Ebî Arûbe rivayetlerimi gösteren isnad şeması aşağıda yer almaktadır.

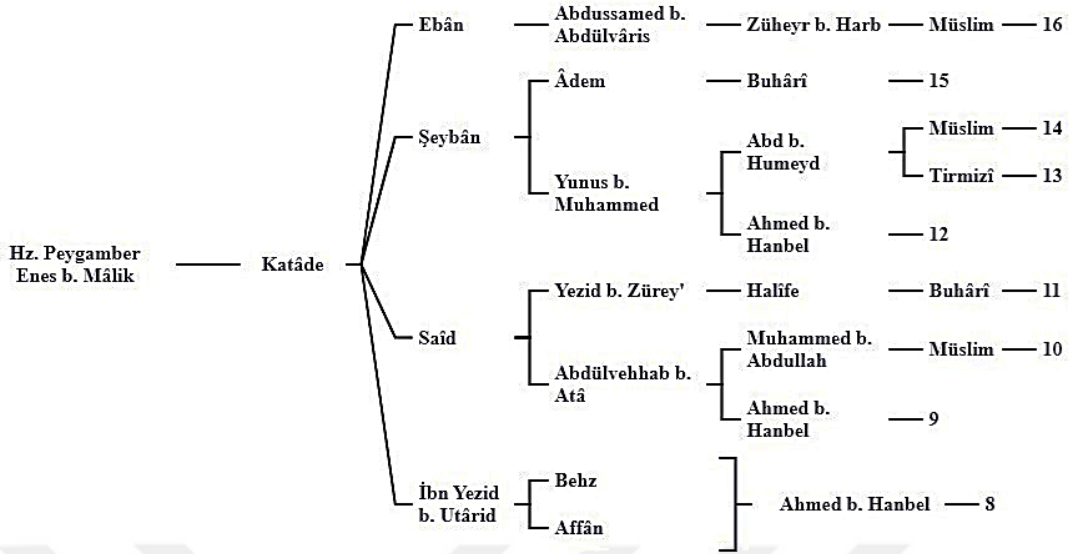
⁷⁶⁹ Buhârî’nin Ebu Zer nüshasında “رجله” kelimesinin yer aldığı da bazı kaynaklarda belirtilmektedir. İbn Kurkûl, *Metâliu’l-envâr*, 2/85; İbnü’d-Demâmî, *Mesâbihu’l-câmî*, 8/408.

⁷⁷⁰ Buhârî, “Tevhîd”, 7.

⁷⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/124; Buhârî, “Tevhîd”, 7; Müslim, “Cennet”, 13.

⁷⁷² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/373; Müslim, “Cennet”, 13.

⁷⁷³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/94; Abd b. Humeyd, *el-Müntekâ*, 2/221; Buhârî, “Eymân ve’nüzûr”, 11; Müslim, “Cennet”, 13; Tirmizî, “Tefsîr”, 50.



Şekil 24. Katâde Rivayetleri İsnad Şeması (b)

Söz konusu metinlerin her birinde “قدم” kelimesi yer almış olup bu konuda herhangi bir şüpheye rastlanmamıştır. Yalnızca 8 numaralı metinde Allah’ın ayağını cehenneme koyması (يضع رب العزة فيها قدمه) yerine ayağını cehenneme yaklaştırması (فيدلي فيها رب العالمين قدمه) şeklinde bir farklılık görülmektedir. Katâde’den nakledilen diğer tariklerde Şu‘be metinlerine ek olarak cehennemin dolarak birbirine çekilmesi “ويزوى بعضها إلى بعض” ifadesi de bulunur. Ebân (15, 16) ve Sâid b. Ebî Arûbe (9, 10, 11) metinlerinde ise cehennem kısmı benzer şekilde nakledilmekte olup “Cennet ise sürekli genişler, nihayet Allah, cennet için yeni bir halk yaratır ve onları cennetin fazlalık kısmına yerleştirir” (ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشئ الله لها خلقا فيسكنهم فضل) (الجنة) denilerek ayrıca cennetin durumundan da bahsedilmektedir.

Rivayetin tüm metinleri incelendiğinde Şu‘be’nin hadisi ihtisar ettiği aynı zamanda “قدم” ve “رجل” lafızlarıyla ilgili de şüpheye de düştüğü söylenebilir. Katâde’den nakledilen diğer tarikler “قدم” kelimesinde ittifak ettikleri gibi ziyade bazı bilgiler de barındırırlar. Şu‘be’nin rivayette şekke düşmesinin sebebi iki kelimenin yakın anlama gelmesinden kaynaklanacağı gibi hadisin şâhidi olan Ebû

Hureyre rivayeti de olabilir. Söz konusu bazı tariklerinde “رجل”⁷⁷⁴ bazılarında “قدم”⁷⁷⁵ sözcüğünün kullanılması dikkat çeker. Ancak rivayet Şu‘be tarafından nakledilmemiştir.

Bu hadis öteden beri itikadî tartışmaların odağında canlı bir şekilde yer alan rivayetlerdendir.⁷⁷⁶ Hadisin teşbihi akla getirmesi tevilinde büyük çaba harcanmasıyla sonuçlanır.⁷⁷⁷ Tevilin odağı ise “قدم” ve “رجل” lafızlarıdır. Ancak söz konusu lafızların nasıl tevil edildiği konuyla ilgili olmayıp buradaki esas mevzu “رجل” kelimesinin sıhhatine dair yapılan yorumlardır. Hicri ilk dört asırda tespit edilebilen en erken eleştiri İsmâîlî’den nakledilir. O doğrudan rivayetlerin sıhhatine dair bir hükümde bulunmasa da “قدم” ve “رجل” kelimeleri arasında vuku bulan şekkin bazı râvilerin kademin (قدم), riclsiz (رجل) olmayacağı ve riclin (رجل), kadem

⁷⁷⁴ Buhârî, “Tefsîr (Sûretü’l-Kâf)”, 1.

⁷⁷⁵ Buhârî, “Tefsîr (Sûretü’l-Kâf)”, 1.

⁷⁷⁶ Kaya, Hadis Tartışmaları, 357.

⁷⁷⁷ “قدم” kelimesiyle kastedilenin ne olduğu konusunda farklı yorumlar yapılmıştır. Bu bağlamda bazı âlimler, “kadem”in burada cehennemlik olan ve Allah Teâlâ’nın ilminde ehl-i nâr olarak takdir edilmiş kâfirleri ifade ettiğini belirtmişlerdir. Diğer bir yoruma göre ise “kadem”, Arap dilinde “önce gelen” anlamında kullanıldığından, buradaki “kadem” lafzı da “önde olma” ya da “ileride bulunma” anlamında değerlendirilmiş, bu doğrultuda “وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ” âyetindeki “kadem-i sıdk” ifadesi “doğrulukta öncülük” mânâsında yorumlanmıştır. İbnü’l-A‘râbî’ye göre, “kadem” kelimesi özel olarak şeref ve fazilette önde olmak anlamını taşır. Şairlerden biri “ربِّine namaz kıl ve bir kadem edin, bu seni zorluk ve sürçme gününde kurtarır” derken, bu ifadeyle kişinin Allah katında sahip olacağı bir fazileti kastetmiştir. Başka bir beyitte ise, bir kimsenin “fahra dair kademinin yitirmesiyle yükseklerden yere çakılması” ifade edilmiştir ki bu da, önceden sahip olunan şeref ve övünç sebebinin kaybı anlamına gelir. el-‘Accâc’ın bir beytinde geçen “melik zî kadem” ifadesi ise şeref ve hükümdarlıkta önce gelen kişi demektir. Bazı yorumcular, “kadem”in Allah’ın kıyamet günü yaratacağı bir mahlûk olduğunu, bunu “kadem” olarak isimlendireceğini ve cehenneme koyarak onun bu varlıkla dolacağını ileri sürmüşlerdir. Diğer bir görüşe göre ise, “kadem” burada Allah’tan olan bir fiilin mahlûka izafe edilmesi kabilindendir; nitekim “emir hırsız dövdü” denildiğinde dövme eylemi doğrudan değil emir ve tasarruf yoluyla ona nispet edilir. “Cebbâr” lafzına dair olarak da bazıları bunun, zorbalık sıfatıyla nitelendirilen yaratıklardan biri olabileceğini söylemişlerdir. Zira “cebbâr” kelimesi, Allah’a özgü olmayan, mahlûka da nispet edilebilecek müşterek bir sıfattır. Nitekim Kur’an’da “her inatçı zorbanın” (جبار عنيد) ifadesiyle kâfirler tanımlanmıştır. Bu durumda “el-Cebbâr” ile cehennemi dolduracak olan zorba kâfirler kastedilmiş olabilir. Bir diğer yoruma göre ise “el-Cebbâr” ifadesiyle İblîs ve taraftarları murad edilmiştir. Zira Kur’an’da İblîs Allah’a karşı ilk kibirlenen olarak tanıtılır ve cehennem onun ve taraftarlarıyla dolacaktır. Bu yorumlarda dikkat çeken husus, gerek “kadem” gerekse “cebbâr” kelimelerinin, Allah’a uzuv isnadı gibi tenzih ilkesine aykırı düşecek mânâlardan kaçınılarak, lafızların mecaz ve tasarruf imkânları çerçevesinde yorumlanmasıdır. Muhammed b. Hasan b. Fûrek, *Müşkili’l-hadîs ve beyânuhû* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1985), 125-29.

(قدم) anlamına geldiğini vehmetmesinden kaynaklandığını belirtir.⁷⁷⁸ Buradan anlaşılacağı üzere İsmâîlî için doğru lafız “قدم”dir. Benzer bir eleştiriyi Eş‘arî kelamcısı ve akaidle ilgili hadisleri açıklamak üzere *Müşkilü’l-hadîs ve beyânühû* eserini telif eden İbn Fûrek’e (ö. 406) aittir. Ancak İsmâîlî’nin eleştirisi Enes b. Mâlik özelindeyken İbn Fûrek’in görüşü “رجل” kelimesinin yer aldığı Ebû Hureyre rivayetini de kapsar. Müellif “قدم” kelimesinin hangi şekillerde tevil edilebileceğine dair uzun açıklamalar yaptıktan sonra “رجل” kelimesi ile nakledilmesinin nakil ehline göre sabit olmadığını, sabit olsa bile tevilinin “قدم” lafzının tevil ile ilgili zikrettiği seçeneklerden farklı olmayacağını ifade eder.⁷⁷⁹ İbn Fûrek ayrıca İbn Huzeyme’nin *Tevhid* adlı eserinde “باب ذكر إثبات الرجل لله عز وجل وإن رغمت أنوف المعطلة الجهمية، “الذين يكفرون بصفات خالقنا عز وجل التي أثبتنا لنفسه في محكم تنزيله Hureyre, Enes b. Mâlik ve Saîd el-Hudrî’den Allah’ın kademini/riclini cehenneme koymasına itiraz ederek mezkur rivayetlerin Allah’ın ricl sıfatını ispat etmek anlamına gelmediğini ve daha önce bahsettiği şekilde tevil edilmesi gerektiğini ifade eder. İbn Fûrek ayrıca az sayıda râvinin hadisi “حتى يضع رجله أو قدمه” ifadesiyle rivayet ettiğini, lafızlardaki bu karışıklığın ise râvilerin riclin kadem olmadan olmayacağı vehminden ileri geldiğini söyler. Ek olarak İbn Huzeyme’nin ilgili başlık altında şüphenin dile getirildiği “حتى يضع رجله أو قدمه” lafzından başka “قدم” lafzını içeren rivayetlere yer vermediğini, bu şekilde hakikatten saparak hatayı vehmettiğini vurgular.⁷⁸⁰

Hicri ilk dört asırda rivayet lafızlarıyla ilgili olarak hadise dair başka bir tenkit tespit edilmedi. Ancak bir sonraki asırda yaşayan İbnü’l- Cevzî de İsmâîlî ile benzer kanaattedir. “رجل” lafzını bazı râvilerin tahrifleri olarak niteleyen müellif bu durumu râvilerin “قدم” ve “رجل” in aynı anlama geldiğini zannetmesi ve bu zannı mucibince rivayet etmesiyle açıklar.⁷⁸¹

⁷⁷⁸ İbnü’l-Mülakkîn, *et-Tavdîh*, 2/280.

⁷⁷⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs ve beyânühû*, 129.

⁷⁸⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs ve beyânühû*, 386.

⁷⁸¹ İbnü’l-Cevzî, *Keşfü’l-müşkil*, 3/245.

Nihayetinde Allah'ın ayağını cehenneme koyması konusundaki rivayet, lafızlarındaki farklılıklar, bilhassa “قدم” ve “رجل” kelimelerinin kullanımı etrafında yoğunlaşan önemli bir tartışma konusu olmuştur. Metin boyunca görüldüğü gibi, rivayetlerin isnad ve metin tahlilleri, özellikle Şu'be gibi râvilerdeki şek durumlarını ortaya koymaktadır. Hicri ilk dört asırdan itibaren İsmailî gibi muhaddislerin bu lafızlar arasındaki farka dikkat çekerek doğru lafzın “قدم” olduğuna yönelik eğilimleri mevcuttur. Özellikle İbnü'l-Fûrek gibi sadece muhaddis değil aynı zamanda kelam ilmiyle de iştigal eden âlimler, bu rivayetlerin akaidî hassasiyetini göz önünde bulundurarak “râvilerin riclin kadem olmadan olmayacağı vehminden ileri geldiğini” düşünmeleri sebebiyle lafız farklılıklarına odaklanmışlardır. Bu kelimî kaygı, onların sadece Enes b. Mâlik rivayetini değil aynı şekilde “رجل” lafzını içeren Ebû Hüreyre rivayetini de tenkit sahasına dahil etmelerine sebep olmuştur.

2.4.3. Mâna Rivayetinin Hadisin Kaynağında Değişikliğe Sebep Olması

Mâna ile rivayet edilen hadislerin tenkit edilme sebeplerinden biri de rivayetin kaynağında meydana gelen değişikliklerdir. Bu değişiklikler genellikle Peygamber'e ait olan merfu bir rivayetin mevkuf hale gelmesi veya tam tersi bir durumun ortaya çıkması şeklinde görülmektedir. Söz konusu mesele ilk etapta isnadı ilgilendiren bir mesele gibi görünse de hadis metinlerinde yapılan bazı lafız değişiklikleri, eklemeler veya çıkarmaların, rivayetin kaynağında farklılıklara sebep olduğu gözlemlenmektedir.

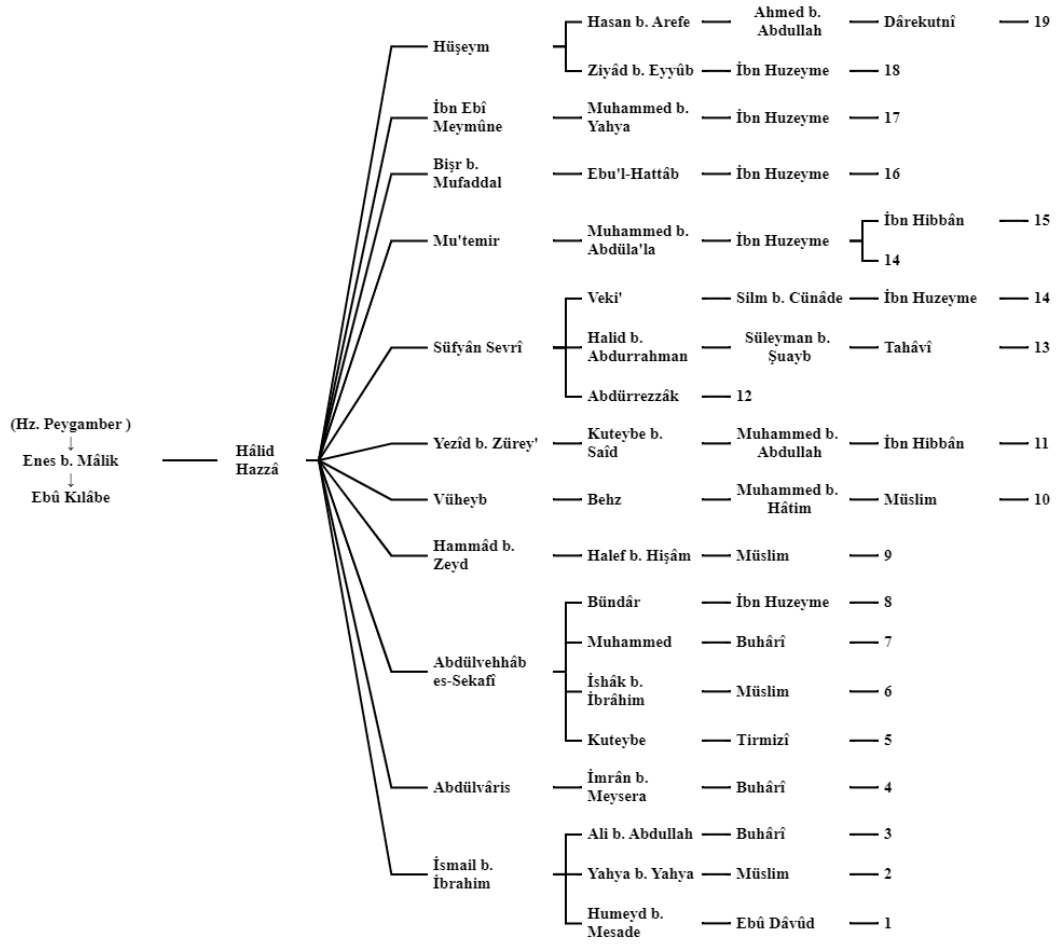
Ezân ve Kametin Okunuşu Hakkında Rivayet

Zikredilen bağlamda incelenecek ilk örnek ezân ve kâmetin okunuşuyla ilgilidir. Enes b. Mâlik'ten aktarılan rivayetin lafızları arasında birçok farklılık bulunmakla birlikte en yaygın şekilde nakledilen metin “Bilâl'e ezanı çift, kâmeti tek okuması emredildi” (أُمِرَ بِلَالُ أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ وَيُوتِرَ الْإِقَامَةَ) hadisidir. Rivayet lafızlarında meydana gelen problem hadisin merfu ve mevkuf olacak şekilde dört farklı metinle nakledilmesidir. Birinci tür rivayette Bilâl'e (r.a.) bu şekilde okumasını emreden Hz. Peygamber olduğu tasrih edilmiş (أُمِرَ رَسُولُ اللَّهِ) ikinci türde ezana duyulan ihtiyaç ve ortaya çıkışı uzun bir şekilde anlatılmış, üçüncü türde meçhul bir lafızla (أُمِرَ بِلَالًا)

Bilâl'e (r.a.) ezan okunması emredilmiş son türde ise emreden kişiden bahsedilmeksizin Bilâl'in ezanı çift, kâmeti tek okuduğu (كان بلال يثني الأذان ويوتر) ifade edilmiştir. Rivayetin kaynağını merfu ve mevkuf arasında değiştiren bu farklılıklar, harici bir karineye ihtiyaç duyulmaksızın, doğrudan lafızlar arasındaki anlam ilişkisinden anlaşıldığı için açık mana ile rivayet özelliği gösterir.

Ebû Kılâbe → Enes b. Mâlik isnadıyla nakledilen hadis bir sonraki tabakada Eyyûb es-Sahtiyânî ve Hâlid el-Hazzâ (ö. 142) tarafından rivayet edilir. Rivayet bu aşamadan sonra on yedi râvi tarafından aktarılmış ve geniş bir yayılım göstermiştir.

Hâlid el-Hazzâ'dan nakledilen rivayet kümesi incelendiğinde hadis metinlerinin uyumu hususunda son derece karmaşık bir yapı arz ettiği ve merfu-mevkufluğa işaret etmesi bakımından üç farklı metni içerdiği dikkat çeker. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 25. Hâlid el-Hazzâ rivayetleri isnad şeması

İsmail b. İbrahim⁷⁸² (1, 2, 3), Hammâd b. Zeyd⁷⁸³ (9) Süfyân-ı Sevrî⁷⁸⁴ (12, 14), Bişr b. Mufaddal⁷⁸⁵ (16) ve Hüseyim'den⁷⁸⁶ (18, 19) kaydedilen metinlerde Bilâl'in (r.a.) ezanı çift, kâmeti tek okumakla emrolunduğu (أَمَرَ بِلَالُ أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ وَيُوتِرَ) nakledilmiş ancak emrin sahibine dair açıklama yapılmayarak meçhul (أَمْرٌ) sîga kullanılmıştır.

⁷⁸² Buhârî, "Ezân", 2; Müslim, "Salât", 2; Ebû Dâvûd, "Salât", 29.

⁷⁸³ Müslim, "Salât", 2.

⁷⁸⁴ Abdürrezzâk, *el-Muannef*, 1/464; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/190.

⁷⁸⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/190

⁷⁸⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/221; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/448.

Abdülvâris⁷⁸⁷ (4), Abdülvehhâb⁷⁸⁸ (5, 6, 7, 8), Vüheyb⁷⁸⁹ (10), Mu‘temir⁷⁹⁰ (14, 15) ve İbn Ebî Meymîne’den⁷⁹¹ (17) rivayet edilen metinler ise diğer iki tür metnin (merfu ve mevkuf) kendinden ihtisar edildiği hissini uyandırır. Bu rivayetlerde ezana neden ihtiyaç duyulduğu ve nasıl ortaya çıktığı anlatıldıktan sonra Bilâl’e (r.a.) ezanı çift kâmeti tek okumasının emredildiği ifade edilir. Rivayetler birtakım küçük farklılıklar içerse de (لما كثر الناس ذكروا أن يعلموا وقت الصلاة بشيء) metninin (يعرفونه، فذكروا أن ينوروا نارا أو يضربوا ناقوسا، فأمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة) metninin genel anlatıyı ifade ettiği söylenebilir. Uzun versiyonun yer aldığı tüm metinlerde de Bilâl’e kimin emrettiğinin tasrih edilmediği ve “أمر بلال” lafzının yer aldığı belirtilmelidir.

Hâlid el-Hazzâ’dan nakledilen rivayetler içerisinde muhtevası itibariyle en farklı metin Yezîd b. Zürey⁷⁹² (11) isnadındadır. Bu isnadla nakledilen metinde Hz. Peygamber’in emri veren kişi olduğu (أمر رسول الله بلالا أن يشفع الأذان، ويوتر الإقامة) açık bir şekilde zikredilmektedir. Hâlid b. Abdurrahman → Süfyân-ı Sevrî isnadıyla (13) nakledilen metinde ise durum biraz farklıdır. Tahâvî’nin önceki metinle aynı olduğunu (نفسه) söyleyerek yalnızca isnadını zikretmekle yetindiği bu hadis hakkında Dârekutnî, merfu lafızla nakledildiği bilgisini kaydeder.⁷⁹³ Ancak hem Süfyân’dan nakledilen diğer rivayet kümeleri hem de Tahâvî’nin aynı dediği metinden hareketle, bu isnada ait metnin meçhul sigayla rivayet edildiğini söylemek daha doğru olabilir. Dolayısıyla Yezîd b. Zürey’ metni Hz. Peygamber’in tasrih edilmesi itibarıyla teferrüd eder.

Eyyûb es-Sahtiyânî’den nakledilen metinler de lafız uyumu bakımından düzensizdir. Bununla birlikte çoğunluk tarafından aktarılan metin meçhul sigayla (أمر) nakledilen rivayettir. Rivayetin isnad şeması şekilde gösterildiği gibidir:

⁷⁸⁷ Buhârî, “Ezân”, 1.

⁷⁸⁸ Buhârî, “Ezân”, 2; Müslim, “Salât”, 2; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/190.

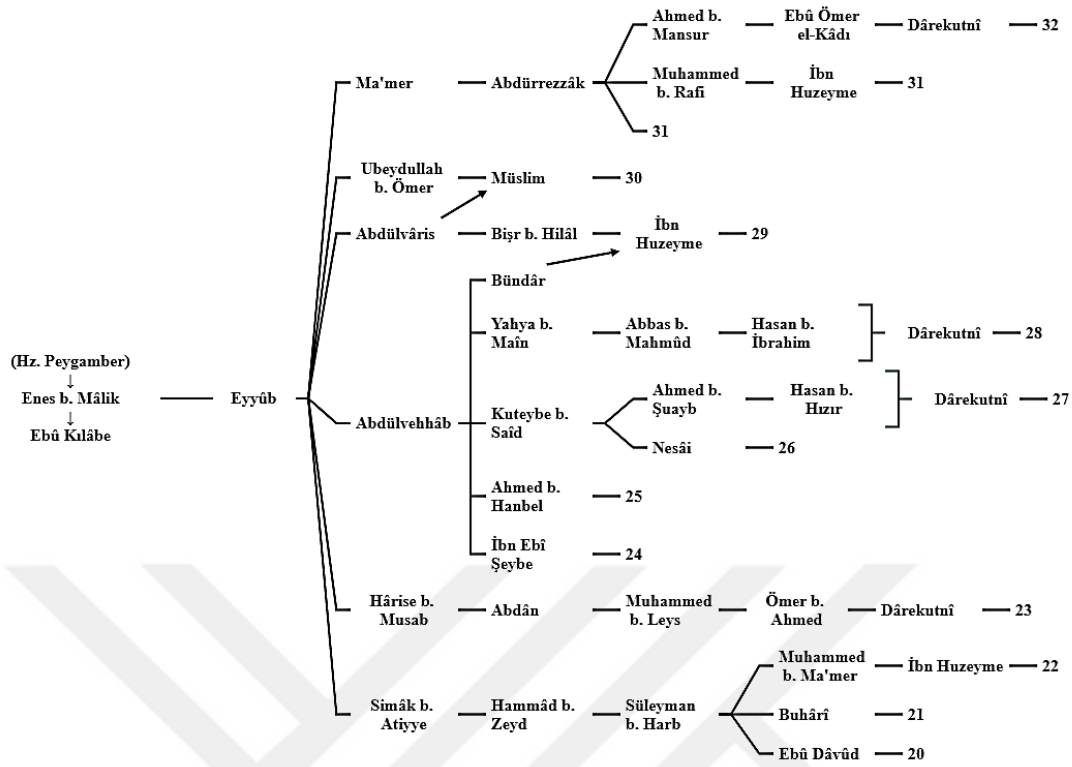
⁷⁸⁹ Müslim, “Salât”, 2.

⁷⁹⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/190; İbn Hibbân, *Sahîh*, 2/388.

⁷⁹¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/191.

⁷⁹² İbn Hibbân, *Sahîh*, 2/387.

⁷⁹³ Dârekutnî, *el-İlel*, 12/243-46.



Şekil 26. Eyyûb es-Sahtiyânî rivayetleri isnad şeması

Simâk b. Atiyye⁷⁹⁴ (20, 21, 22), Ubeydullah b. Ömer⁷⁹⁵ (30), Abdülvaris⁷⁹⁶ (29) ve Abdülvehhâb es-Sekafi'den rivayette bulunan Ahmed b. Hanbel⁷⁹⁷ (25) ve İbn Ebî Şeybe⁷⁹⁸ (24) tarikleri bu şekildedir.

Abdülvehhâb es-Sekafi'nin, Eyyûb'ten rivayetleri ise kendi içerisinde ihtilaflıdır. Kuteybe b. Saîd⁷⁹⁹ (26, 27) ve Yahyâ b. Maîn'den⁸⁰⁰ (28) nakledilen rivayetler merfu iken diğer tariklerinde Hz. Peygamber açık bir şekilde zikredilmez. Hârise b. Mus'ab rivayeti (23) de merfu olup Hz. Peygamber açıkça tasrih edilir.⁸⁰¹

⁷⁹⁴ Buhârî, "Ezân", 2; Ebû Dâvûd, "Salât", 29; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/914. Bu tarikle aktarılan metinlerde diğerlerinden farklı olarak "إِلَّا الْقَامَةَ" lafzı yer almaktadır. Bu rivayetten çıkarılan fikhî hükümde birtakım farklılıklara sebep olması sebebiyle tartışma ve tenkidlere konu olmuştur. Nitekim İbn Mende, bu lafzı Süleyman b. Harb'in metne idrac ettiğini onun dışındaki râvilerin hadisinde bulunmadığını belirtir. (Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 1/274.) Ancak bu tenkidlerin başlıkla ilgili olmaması sebebiyle ayrıntılı olarak incelenmeyecektir.

⁷⁹⁵ Müslim, "Salât", 1.

⁷⁹⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/190.

⁷⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/60.

⁷⁹⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/186.

⁷⁹⁹ Nesâî, "Salât", 2; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/448.

⁸⁰⁰ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/448.

⁸⁰¹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/449.

Eyyûb'e ait metin kümesi içerisinde hadisin en uzun versiyonu -ezana duyulan ihtiyacı anlatan rivayet- yer almaz. Bununla birlikte Hâlid el-Hazzâ rivayetlerinde bulunmayan ve fiilin doğrudan Bilâl'e (r.a.) nispet edildiği mevkuf rivayetlerin mevcudiyeti dikkat çeker. Ma'mer'den⁸⁰² nakledilen rivayetlerde (31, 32, 33) Bilâl'in (r.a.) ezanı çift, kâmeti tek okuduğu (كان بلال يثني الأذان ويوتر الإقامة إلا قوله قد قامت الصلاة) ifade edilmektedir.

Hâlid el-Hazzâ ve Eyyûb rivayet kümelerinin metin açısından sahip olduğu düzensizlik hangi lafzın hangi râviye ait olduğu tespitini zorlaştırır. Bununla birlikte Hâlid el-Hazzâ rivayet kümesi incelendiğinde sekiz metinde meçhul siganın (أَمْرٌ بِلَالٍ) yer almadığı on metinde ezana duyulan ihtiyacın anlatıldığı uzun versiyonun bulunduğu ve yalnızca Yezîd b. Zürey' isnadıyla nakledilen hadiste Hz. Peygamber'in tasrih edildiği görülür. Buradan hareketle Hâlid el-Hazzâ'nın rivayeti bazen uzun şekliyle bazen de ihtisar ederek naklettiğini düşünmek mümkündür. Hem merfu hem mevkuf ve hem de meçhul siganın yer aldığı Eyyûb rivayet kümesi ise çok daha karışık bir yapı arz eder. Bu kümeyle ilgili ilk göze çarpan husus mevkuf rivayette Ma'mer'in tek kalması dolayısıyla söz konusu lafzın Eyyûb'e değil de Ma'mer ya da ondan rivayette bulunan öğrencisi Abdürrezzâk'a ait oluşudur. Bu durumda Eyyûb'ün rivayeti ya merfu ya da meçhul sigayla nakletmiş olmalıdır. Mezkur iki lafızdan merfu olanı doğrudan Eyyub'den nakleden râvi Hârice b. Mus'ab'tır. (ö. 168) Muhaddisler nazarında son derece zayıf bir râvi olan Mus'ab ile ilgili olarak Ahmed b. Hanbel hadislerinin yazılmayacağını söylerken Yahya b. Maîn hadislerinin bir şey ifade etmediğini ve sika bir râvi olmadığını beyan eder.⁸⁰³ Dolayısıyla bu isnad, merfu lafzın Eyyûb'e aidiyeti hususunda bir karine olamaz. Abdülvehhâb'tan nakledilen metinlerde de ihtilafın varlığı dikkat çeker. Kuteybe b. Saîd (ö. 240) ve Yahya b. Maîn'den nakledilen metinlerde Hz. Peygamber'in tasrih edilip diğerlerinde edilmemesi ihtilafın Abdülvehhâb'tan kaynaklandığını düşündürmektedir. Bununla birlikte Kuteybe'nin, Hâlid el-Hazzâ kümesi içerisinde teferrüd eden merfu rivayetin isnadında da yer alması bu metindeki değişikliğin Kuteybe sebebiyle olabileceğini akla getirmektedir.

⁸⁰² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/464; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/194; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/448.

⁸⁰³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/375.

Hadisin yayılımı açısından önemli râviler incelendiğinde ilk olarak medâr râvi Ebû Kılâbe'nin sika bir râvi olduğu görülür. Rivayet usulüyle hakkında vefat ettiğinde bir deve yükü kitap bıraktığı kaydedilir.⁸⁰⁴ Ancak bu bilgi tek başına Ebû Kılâbe'nin rivayet üslubunun anlaşılması bakımından önemli bir veri sağlamaz. Ek olarak rivayet metinlerine dair yapılan inceleme mâna rivayetinin Ebû Kılâbe sonrasında da yaygın bir şekilde devam ettiğini ortaya koyar. İkinci olarak rivayetin fer'i medârı Hâlid el-Hazzâ incelendiğinde sika bir râvi olduğu görülür. Bununla birlikte Şu'be ve İbn Uleyye gibi bazı muhaddislerin Hâlid'in hadislerine itibar etmediği bildirilir. İbn Hacer bu durumun ya ömrünün sonlarında hafızasında meydana gelen değişiklikten ya da siyasilere kurduğu yakın ilişkilerden kaynaklandığını ifade etmektedir.⁸⁰⁵ Öte yandan teracim kitaplarında kaydedilen "Uzun bir hadis dışında hiçbir rivayeti yazmadım. O hadisi de ezberleyince sildim" sözü Hâlid'in rivayetlerinde hafızasının esas olmasını göstermesi açısından önemlidir.⁸⁰⁶ Diğer bir fer'i medâr Eyyûb es-Sahtiyânî ise Basra'nın önde gelen isimlerindendir.⁸⁰⁷ Mevkuf lafzın kaynağı olma ihtimali bulunan Ma'mer (ö. 150)⁸⁰⁸ ve Abdürrezzâk'ın (ö. 211)⁸⁰⁹ her biri güvenilir râvidir. Bununla birlikte Yahyâ b. Maîn, Ma'mer'in Kûfe ve Basralılardan naklettiği hadislerin zayıflığına vurgu yaparak sakınılması gerektiğini ifade eder.⁸¹⁰ Rivayetlerinde ihtilafın yaşandığı Abdülvehhab es-Sekafî ise sika bir râvidir.⁸¹¹ Ancak onun ömrünün sonlarında ihtilata uğradığı belirtilmiş ayrıca Ali b. Medîni'den nakledilen bir rivayette diğer râvilerin kitaplarından hadis rivayet ettiği ancak ezberlemediği kaydedilmiştir.⁸¹²

Rivayetin kaynağıyla ilgili meydana gelen farklılık, muhaddislerin de dikkatini çekmiş ve hadisin mevkuf mu yoksa merfu mu olduğu konusunda araştırmalara yol açmıştır. Yahya b. Maîn, hadisi İsmail ve Vühey'in de rivayet ettiğini ancak Abdülvehhâb dışında kimsenin merfu şekilde aktarmadığını ifade

⁸⁰⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/542.

⁸⁰⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/122.

⁸⁰⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/179.

⁸⁰⁷ İlmî konumundan dolayı Basra ve Hicaz'da birçok övgüye layık görülmüştür. Hasan el-Basrî onun Basralı gençlerin efendisi olduğunu belirtirken Şu'be de onu fakihliğine vurgu yapar. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/255).

⁸⁰⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/255.

⁸⁰⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/38.

⁸¹⁰ İbn Ebî Hayseme, *et-Târihu'l-kebîr*, 1/325.

⁸¹¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/450.

⁸¹² Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 12/273.

eder.⁸¹³ İbn Hibbân ve İbn Huzeyme meçhul (أمر) lafızla rivayet edilen hadisin de merfu olduğunu yani emredenin Hz. Peygamber olduğunu savunurlar. Nitekim İbn Huzeyme kıssa anlatımının yer aldığı rivayeti “Bilâl’e (r.a.) ezânı çift, kâmeti iki kere okumasını emredenin Hz. Peygamber olduğunun delili”⁸¹⁴ ve “Bazı cahillerin iddia ettiği gibi Bilâl’e (r.a.) ezânı çift, kâmeti tek okumasını emredenin Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir ya da Peygamber’den sonra olmadığı, Peygamber’in emrettiğinin delili” başlığı altında zikreder.⁸¹⁵ İbn Hibbân da hocasını takip ederek kıssanın yer aldığı rivayeti “Bilâl’e (r.a.) ezânı iki, kâmeti tek okumasını emredenin Hz. Peygamber’den başkası olmadığının delili” başlığı altında serdeder.⁸¹⁶ Benzer şekilde Hz. Peygamber’in Bilâl’e sarıhen emrettiği rivayeti ise “Enes b. Mâlik’in ‘Bilâl’e emredildi’ sözündeki kastın Hz. Peygamber’den başkası olmadığı” başlığı altında zikreder.⁸¹⁷ Dârekutnî de *İlel* kitabında rivayetin metniyle ilgili ihtilaflara çok detaylı bir şekilde yer verir ancak lafızlar konusunda bir tercihte bulunmayarak ihtilafları arz etmekle yetinir.⁸¹⁸ Beyhakî de kıssanın yer aldığı rivayetleri diğer rivayetlerin merfuluğuna işaret eden bir kanıt olarak görerek kıssaların bağlamının emredenin Hz. Peygamber olduğunu açık bir şekilde ortaya koyduğunu ifade eder.⁸¹⁹ *Hilâfiyyât* kitabında ise hadisin müsned olduğunu ve sahabenin “أمر، نهى من السنة” gibi tabirlerle rivayet ettikleri hadislerin müsned oluşunda ittifak edildiğini bu sebeple Buhârî ve Müslim’in rivayeti zikrettiklerini ifade eder.⁸²⁰ Buna karşılık Ebû Zür’a’nın mevkuf rivayeti, münker gördüğü nakledilmiştir. Zeylaî, fukaha ve usulcülerin mezhebine göre sahih olanın “أمر، أمرنا” gibi lafızların müsne de hamledilmesi olduğunu bununla birlikte hadisin merfu şekilde de nakledildiğini ancak Ebû Zür’a’nın merfu hadis için münker dediğini ifade eder.⁸²¹

Rivayet metninde yer alan bu tarz bir farklılık her ne kadar birinci derecede metnin isnadıyla ilgili bir durum olsa da fikhî tartışmalara da yansımaları vardır. Bu

⁸¹³ Yahyâ b. Maîn, *et-Târih*, (Dûrî Rivayeti), 4/269.

⁸¹⁴ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/190.

⁸¹⁵ İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/190.

⁸¹⁶ İbn Hibbân, *Sahih*, 2/388.

⁸¹⁷ İbn Hibbân, *Sahih*, 2/387.

⁸¹⁸ Dârekutnî, *el-İlel*, 12/243-46.

⁸¹⁹ Beyhakî, *Sünenü’l-kübrâ*, 3/164.

⁸²⁰ Beyhakî, *el-Hilâfiyyât*, 2/111.

⁸²¹ Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, 1/271.

yansıma Kudûrî'den (ö. 428/1037) şu şekilde takip edilebilir: Müellif, Hanefilere göre kâmeti ikişer, İmam Şâfiî'ye göre ise tek olduğunu ifade ettikten sonra her iki grubun delillerinin tartışmasına geçer. Mezkûr hadisin Şâfiilerin delil olarak zikrettiği bir hadis olduğunu ifade ettikten sonra cevap mahiyetinde rivayetin sahih lafzının meçhul siga (أَمْ) olup Hz. Peygamber'in sarîh olarak zikredilmediğini, Ebû Dâvûd ve diğerlerinin bu şekilde rivayet ettiğini söyler. Ardında emredenın zikredilmemesi durumunda Bilâl'e Hz. Peygamber'den sonra başkasının da emretme ihtimalinin bulunmasına binaen hadisin bu konu için delil olmayacağını ifade eder. Bilal'in Hz. Peygamber'in müezzini olduğu ve "emredildi" denildiği zaman emreden kişinin Hz. Peygamber olduğu itirazına ise Bilal'in, Hz. Peygamber'den sonra ezan okumaya devam etmesi, bunun sadece Hz. Peygamber'in emriyle ezan okuyan biri için geçerli olabileceği argümanı ile karşılık verir.⁸²²

Sonuç olarak ezanın çift, kâmetin tek olarak okunduğunu ifade eden Enes b. Mâlik rivayeti, metinlerden anlaşıldığı üzere mâna ile rivayet edilmiştir ve bu durum, lafızlardaki ihtilafı beraberinde getirmiştir. Bu ihtilaf, hadisin kaynağında değişikliklere yol açmış ve emreden kişinin kimliği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bazı rivayetler doğrudan Hz. Peygamber'in emrettiğini tasrih ederken bazıları ise emrin belirsiz bir şekilde Bilâl'e verildiğini ifade eder. Bunun dışında, Bilâl'in (r.a.), ezanı çift, kâmeti tek okuduğu da rivayet edilmiştir. Bahsi geçen durum, rivayetlerin metin uyumu bakımından oldukça karmaşık bir yapı arz etmesine neden olmuş ve muhaddislerin dikkatini çekmiştir. Eserlerinde bu rivayetlere yer veren müellifler, hadislerin metinlerindeki farklılıklara dikkat çekmiş hadis kaynakları dışında ilâ benzeri eserlerde bu rivayet lafızlarındaki ihtilaflara değinilmiştir.

Tesvîb Hakkındaki Rivayet

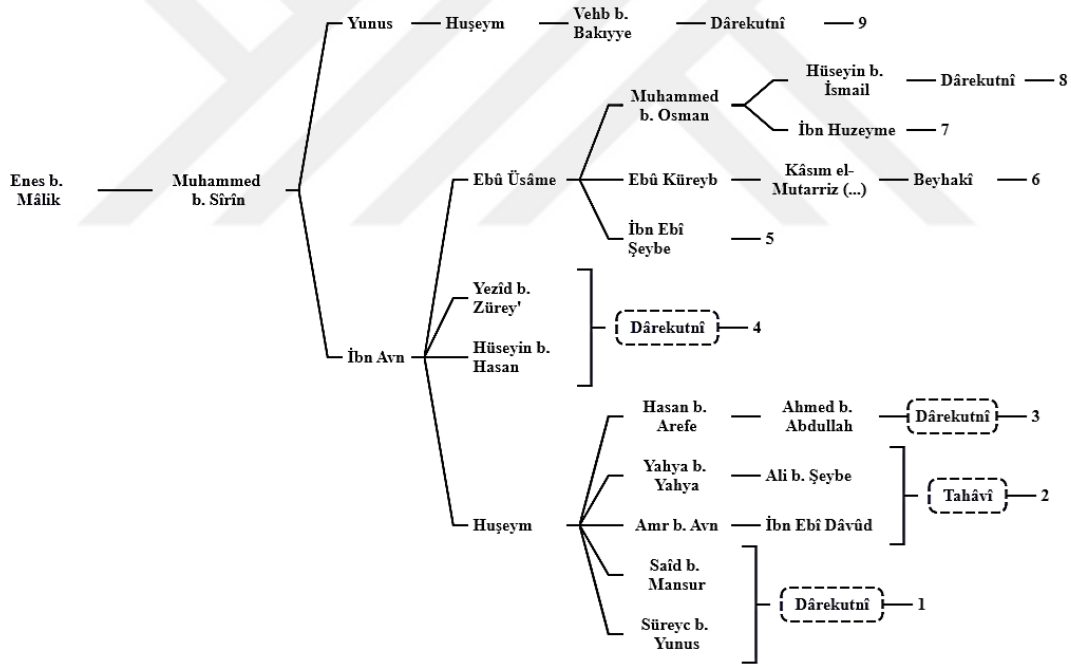
Konuyla ilgili incelenecek olan bir diğer örnek Enes b. Mâlik'ten nakledilen ve tesvîb⁸²³ uygulamasını anlatan bir rivayettir. Rivayet lafızlarında birtakım farklılıklar olmakla birlikte hadis genel olarak şu metinle rivayet edilir: "Tesvîb, müezzinin sabah namazında 'hayyâ ale'l-felâh' tan sonra iki kere 'es-salâtü hayrun

⁸²² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/418-19.

⁸²³ Sabah ezanında hayye ale'l-felâhtan sonra es-salâtü hayrûn mine'n-nevm sözünün iki defa tekrarlanması anlamında terim.

mine'n-nevm' demesiydi.” Hadisin lafızlarındaki problem, bazı rivayet metinlerinde mevkuf olarak doğrudan Enes'in (r.a.) adının zikredilmesi, diğer rivayetlerde ise “Sünnet olan tesvib” ve “Peygamber zamanındaki tesvib” gibi ifadelerle hadisin merfu veya hükmen merfu bir hadise dönüştürülmesidir. Rivayetin kaynağını merfu ve mevkuf arasında değiştiren bu farklılıklar, harici bir karineye ihtiyaç duyulmaksızın, doğrudan lafızlar arasındaki anlam ilişkisinden anlaşıldığı için açık mana ile rivayet özelliği gösterir.

Muhammed b. Sîrîn → Enes b. Mâlik isnadıyla nakledilen rivayeti İbn Sîrîn'den Yûnus b. Ubeyd (ö. 140) ve İbn Avn (ö. 152) nakletmektedir. Yunus'tan nakledilen isnad tek tarikli olup rivayet İbn Avn'ın öğrencileriyle yayılır. Buna rağmen rivayetin *Kütüb-i Tis'a*'da yer almadığı ifade edilmelidir. Hadisin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 27. İbn Sîrîn rivayetleri isnad şeması

İbn Avn'dan nakledilen Hüseyim (1, 2, 3), Hüseyin b. Hasan ve Yezîd b. Zürey' (4) isnadlarında hadis “كَانَ التَّوْبُ فِي صَلَاةِ الْعَدَاةِ إِذَا قَالَ الْمُؤَدُّنُ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ قَالَ:”

”الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ مَرَّتَيْنِ“ lafzıyla mevkuf olarak nakledilir.⁸²⁴ Ebû Üsâme metinlerinde ise sabah ezanında mezkûr lafızları söylemenin sünnet olduğu ifade edilerek “مِنَ السَّنَةِ” “إِذَا أَدَّنَ الْمُؤَذِّنُ فِي أَذَانِ الْفَجْرِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ قَالَ الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ” denilmiş dolayısıyla rivayet merfu bir kimlik kazanmıştır.⁸²⁵ Ebû Üsâme’den nakledilen metinler kendi içerisinde küçük de olsa birtakım farklılıklara sahiptir. 5 numaralı isnad muhtasar bir şekilde “من السنة أن يقول في صلاة الفجر: الصلاة خير من النوم” lafzıyla rivayet edilmiş 8 numarada tesvîbten sonra söylenen “الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله” lafızlarına da yer verilmiştir.⁸²⁶ Dârekutnî ve İbn Huzeyme isnadları Muhammed b. Osmân el-İclî’den (ö. 254) nakledilir. İbn Huzeyme rivayeti ondan direkt alırken Dârekutnî Hüseyin b. İsmail (ö. 330) aracılığıyla nakleder. Şu hâlde söz konusu ziyadenin İbn Huzeyme ve diğer tariklerde bulunmaması tasarruf sahibi râvinin uzun yıllar kâdılık yapan ve evinde tertip ettiği fıkıh meclisleriyle öne çıkan Hüseyin b. İsmail⁸²⁷ olduğunu ortaya koymaktadır. Muhammed b. Sîrîn’den nakledilen Yunus rivayetinin tam metnine ulaşamamakta ancak Dârekutnî “كان الثوب على عهد رسول الله” lafzıyla rivayet edildiğini belirtmektedir. Nihai olarak bakıldığında Ebû Üsâme (5, 6, 7, 8) ve Yunus’dan (9) nakledilen hadislerin merfu diğer metinlerin mevkuf olduğu dikkat çeker.

Hadisi nakleden önemli râviler incelendiğinde medar râvi Muhammed b. Sîrîn’in tâbiîn neslinde öne çıkan Basralı muhaddislerden olduğu söylenebilir. Güvenilirliği konusunda herhangi bir şüphe bulunmayan râvi, lafız rivayetine verdiği önem sebebiyle “ashâbu’l-hurûf” arasında sayılmaktadır. Nitekim İbn Sîrîn’in hadislerdeki dil hatalarını (lahn) bile düzeltmeyecek derecede lafızlara sadık kaldığı nakledilmektedir.⁸²⁸ Basralı diğer bir muhaddis İbn Avn (ö. 151) ise İbn Sîrîn’in en önde gelen öğrencilerinden olup lafız rivayeti konusunda hocasının yöntemini takip

⁸²⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 1/137; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/454; *el-İlel*, 12/210.

⁸²⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/446; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/202; Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen*, 2/264.

⁸²⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/454.

⁸²⁷ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 8/536

⁸²⁸ Hatîb, *el-Kifâye*, 186.

eder.⁸²⁹ Hadisi İbn Sîrîn'den nakleden Yunus b. Ubeyd (ö. 139) ise Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn tarafından sika olarak nitelendirilir. Bununla birlikte Yunus'un, İbn Sîrîn'in muasırı Hasan el-Basrî'nin ashabından olduğu vurgulanmaktadır.⁸³⁰ Bu durumda rivayetin yaklaşık olarak ikinci asrın yarısına kadar lafızlara bağlı kalmayı önemseyen râviler tarafından nakledildiği söylenebilir. Bir sonraki nesilde İbn Avn kümesi içerisinde rivayeti çoğunluktan farklı nakleden ve Ebû Üsâme künyesiyle meşhur olan Hammâd b. Üsâme b. Zeyd (ö. 200) muhaddisler nazarında sika bir râvidir. Nitekim Ahmed b. Hanbel neredeyse hiç hata yapmadığını kitabının sahih olduğunu ve hadisleri iyi bir şekilde zapt ettiğini ifade eder.⁸³¹ Veki' ise Ebû Üsâme'nin kitaplarını gömdüğünü bu sebeple diğer râvilerin kitaplarını takip ederek ödünç aldığını ve Ebû Üsâme'yi kitap ödünç almaktan nehyettiğini bildirmektedir.⁸³²

Rivayet lafızlarındaki ihtilaf konusunda Dârekutnî'nin mevkuf rivayeti tercih ettiği görülür. Müellif, *İlel* kitabında hadisi rivayet eden râvilerin Hüseyim'den (ö. 181) ihtilaf ettiğini ve Vehb b. Bakıyye'nin (ö. 239) “كان الثوب على عهد رسول الله” lafzıyla, Saîd b. Mansûr, Süreyc b. Yûnûs (ö. 234) ve Hasan b. Arefe'nin (ö. 252) ise Hüseyim'e muhalefet ederek Peygamber zamanına atıf yapmaksızın “كان الثوب” dediklerini ifade eder. Ardından Yezîd b. Zürey' ve Hüseyin b. Hasan'ın da İbn Avn'dan aynı lafızla nakilde bulunduklarını vurgular. Son olarak İbn Avn'dan rivayette bulunan Ebû Üsâme'nin “من السنة” lafzıyla rivayet ettiğine dikkat çekerek mahfûz lafzın mevkuf metin olduğunu beyan eder.⁸³³ İlel ve cerh ta'dîl sahasındaki yetkinliğiyle öne çıkan bir diğer muhaddis İbnü's-Seken'in (ö. 353) de bu lafzı tashih ettiği kaynaklarda yer almaktadır.⁸³⁴

Sonuç olarak Enes b. Mâlik'ten nakledilen ve tesvîb uygulamasını anlatan hadis, sabah namazında müezzinin “hayyâ ale'l-felâh'tan” sonra iki kez “es-salâtü hayrun mine'n-nevm” demesi şeklinde rivayet edilmiştir. Ancak hadisin lafızlarındaki farklılıklar, rivayetin mâna ile aktarılması sonucunda ortaya çıkan

⁸²⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/130. İbn Sîrîn hakasının lafız rivayeti konusundaki tavrı için bk. Maden, Hicri II. Asır Hadis Halkaları, 77.

⁸³⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/242.

⁸³¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/132-3.

⁸³² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/3.

⁸³³ Dârekutnî, *el-İlel*, 12/210.

⁸³⁴ İbn Hacer, *Telhîsu'l-habîr*, 1/501.

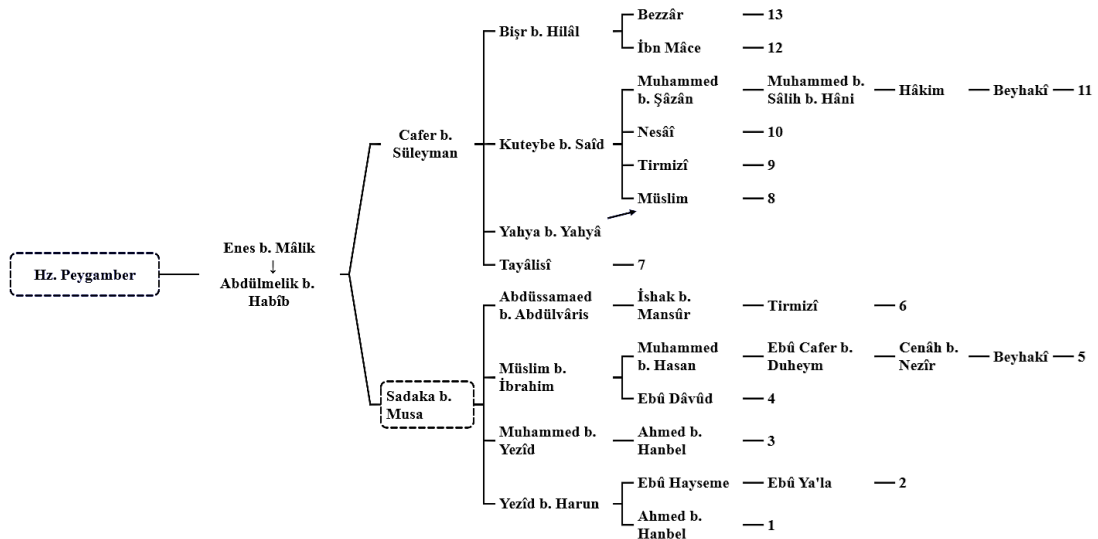
kaynak ihtilafına neden olmuştur. Bu ihtilaf, hadisin mevkuf veya merfu olarak değerlendirilmesi konusunda önemli bir tartışma yaratmıştır. Darekutnî ve İbnü's-Seken gibi önde gelen muhaddisler, hadisin metnini inceleyerek tenkitlerde bulunmuş ve mahfûz metnin mevkuf olduğu sonucuna varmışlardır.

Temizliğe Dair Bazı Davranışların Süresi Hakkındaki Rivayet

Bu başlık altında incelenecek son örnekte ise hadisin lafızlarında meydana gelen farklılık hadisin merfu olup olması hususunda bir tartışma yaratmıştır. Söz konusu rivayette Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber'in bıyıkların kısaltılması, kasık tıraşı, koltuk altı kıllarının yolunması ve tırnakların kesilmesi hususunda kırk gecedan fazla beklenmemesi için süre tayin ettiğini bildirmektedir. Rivayetlerin bazı lafızlarında ise vakti tayin edenin yani öznenin kim olduğu belirtilmeksizin “وَقَّتَ لَنَا” denildiği görülür. Rivayetin kaynağını merfu ve mevkuf arasında değiştiren bu farklılıklar, harici bir karineye ihtiyaç duyulmaksızın, doğrudan lafızlar arasındaki anlam ilişkisinden anlaşıldığı için açık mana ile rivayet özelliği gösterir.

Rivayet Enes b. Mâlik'ten Basralı bir râvi olan Abdülmelik b. Habîb (ö. 106) tarafından nakledilir. Bu aşamadan sonra ise Cafer b. Süleyman (ö. 178) ve Sadaka b. Mûsa (ö. 160) rivayet kümeleriyle aktarılmaktadır.

Rivayetlerin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 28. Abdülmelik b. Habîb rivayetleri isnad şeması

Sadaka b. Mûsa⁸³⁵ rivayetleri iki çoklu ve iki tekli isnad zinciriyle aktarılmaktadır. Rivayet metinleri incelendiğinde ise öncelikle tüm rivayetlerin vakti tayin edenin Hz. Peygamber olduğu hususunda (وقت لنا رسول الله) ittifak ettikleri görülür.⁸³⁶ Ayrıca Hz. Peygamber'in yapılmasını istediği hususların bıyıkların kısaltılması, tırnakların kesilmesi ve kasık tıraşı olduğu hususunda da ittifak sağlanmış Müslim b. İbrahim (4-5) rivayetlerinde bu üçüne ek olarak koltukaltı tüylerinin yolunması eklenmiştir. Söz konusu hususlar dışında rivayette çeşitli lafız farklılıkları da gözlemlenir. Nitekim her ikisi de Yezîd b. Harun'a ait olan rivayetlerden 1 numarada istenilen hususları kırk günde bir kere yapmaları söylenirken (في كل أربعين يوم مرة), 2 numaralı metinde kırk günü aşmamaları (ألا تترك) istenmiştir. Müslim b. İbrahim tariklerinde de zikredilen hususlarda takdim ve te'hir meydana gelmiş bunu yanında 4 numarada kırk günde bir kez yapılması (أربعين يوماً), 5 numarada ise sadece kırk gün takdir edildiği (أربعين ليلة) ifade edilmiştir. 6 numarada ise "kırk gün" yerine "kırk gece" (أربعين ليلة) kelimesi yer alır. Söz konusu lafız değişiklikleri ve metinler arasında görülen takdim-ve tehirler rivayetin Sadaka b. Musa sonrasında da mâna ile nakledildiğini ortaya koyar.

Cafer b. Süleyman⁸³⁷ rivayetleri ise Kuteybe b. Saîd ve Bişr b. Hilâl çoklu isnad kümesi ve Tayâlisî aracılığıyla aktarılır. Cafer rivayetlerinin, Sadaka b. Musa rivayetlerinden ayrıldığı en temel husus kırk gün takdirinin Hz. Peygamber tarafından olduğunun açık bir şekilde belirtilmemesi bunun yerine "وَقْتُ لَنَا" tabirinin kullanılmasıdır. Her bir metinde istenilen hususların bıyıkların kısaltılması, kasık

⁸³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/262, 21/251; Ebû Dâvûd, "Teraccül", 15; Tirmizî, "Edeb", 15; Ebû Ya'la, *el-Müsned*, 7/198; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/429.

⁸³⁶ Tirmizî (8) ve Nesâî'nin *Müctebâ*'sında (10) naklettiği metinlerde "وقت لنا رسول الله" lafzı yer almaktadır. Ancak bu durumun nüshadan kaynaklanan bir hata olduğu ve bazı el yazmalarında doğru lafzın yer aldığı ifade edilmiştir. Konuyla ilgili açıklamadan Kuteybe'den nakledilen diğer rivayetlerde "Resulullah" lafzının bulunmamasına dikkat çekilir. Nitekim Nesâî'nin rivayeti aynı tarikle zikrettiği Sünenü'l-Kübrâ'sında "وقت لنا" lafzı bulunmaktadır. Bunun yanında Mizzî de *Tuhfetü'l-Esrâf*'ta Nesâî'nin lafzının "وقت لنا" olduğunu ifade eder. Tirmizî rivayetiyle ilgili olarak ise zaten müellifin iki aynı metni vererek birini diğerinden daha sahih görmesi makul değildir. Ayrıca İbn Hacer de *en-Nüket'iz-zarâf* adlı eserinde Tirmizî'nin doğru lafzının "وقت لنا" olduğunu kaydeder. (Beşşâr Avvâd vd, *el-Müsnedü'l-musannefü'l-muallel*, 2/480)

⁸³⁷ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/600; Müslim, "Tahâret", 16; İbn Mâce, "Tahâret", 8; Ebû Dâvûd, "Teraccül", 15; Tirmizî, "Edeb", 15; Bezzâr, *el-Müsned*, 14/8; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/79; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/429.

tıraşı, koltuk altı kıllarının yolunması ve tırnakların kesilmesi olduğu konusunda ittifak edilmiş ancak bunların sıralanmasında takdim-te'hir meydana gelmiştir. Ayrıca Kuteybe b. Saîd rivayetlerinde “kırk günden fazla bırakılmaması” (أَنْ لَا تَتْرَكَ) ifadesi yer alırken 7 ve 13 numaralı rivayetlerde kırk gün tayin edildiği (أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعِينَ يَوْمًا) belirtilmektedir. Benzer şekilde kırk gün mü gece mi olduğu hususunda da farklılıklar gözlemlenir. Bahsi geçen hususlar mâna rivayetinin İsmail b. Cafer sonrasında da devam ettiğini gösterir niteliktedir.

Rivayetin yayılımı açısından önemli râvileri incelendiğinde ilk olarak Ebû İmrân künyesiyle meşhur olan hadisin medârı Abdûlmelik b. Habîb'in sika bir râvi olduğu görülür.⁸³⁸ Hadisin fer'i medarları ve kendilerinde ihtilafın yaşandığı diğer râviler ise Cafer b. Süleyman ve Sadaka b. Mûsa'dır. Meçhul sikayla nakledilen rivayetlerin kendisinden nakledildiği Cafer b. Süleyman hakkındaki genel kanaat sika olduğu yönündedir.⁸³⁹ Rivayeti merfu şekilde nakleden Sadaka b. Mûsa zayıf bir râvidir.⁸⁴⁰

Rivayet etrafındaki tenkitler ise merfu lafza yöneliktir. Bu minvalde tespit edilen ilk tenkit Şu'be'ye aittir. Ahmed b. Hanbel, kendisine Sadaka b. Mûsa hakkında sorulması üzerine münker hadislerinin olduğunu haber vermiştir. Bunun üzerine “O, Ebû İmrân el-Cevnî→ Enes b. Mâlik isnadıyla ‘Bize kasık tıraşı ve koltuk altı kıllarının yolunması için bir süre tayin edildi’ hadisini rivayet eden değil mi?” sorusu yöneltilmiş ve Ahmed b. Hanbel ise ikrar ederek Şu'be'nin bu hadisi “münker” gördüğünü ifade etmiştir. Bu rivayetteki problem Sadaka b. Musa'nın hadisi merfu olmasına rağmen zikredilen hadisteki lafzın meçhul sigayla ifade edilmesidir. Ancak bu durumun merfu/mevkuf olmasından bağımsız hadisi genel olarak hatırlatmak amacıyla olduğu düşünülebilir. Nitekim hemen sonraki rivayette

⁸³⁸ Nitekim Yahya b. Maîn sika olduğunu belirtirken, Ebû Hâtim salih olduğunu, Nesâi ise bir rivayetlerinde bir problem görmediğini (La be's bihi) ifade etmiştir. (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/299).

⁸³⁹ Basralı ve Şii bir râvi olduğu belirtilmiştir. Bununla beraber muhaddislerin genel kanaati sika olduğu yönündedir. Nitekim Yahya b. Maîn sika olduğunu belirtir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/481) İbn Hibbân ise rivayetlerinde itkan sahibi olduğunu aynı zamanda dâi olmadığı hadislerinin kabul edilebileceğini vurgulamıştır. Yahyâ b. Saîd'in ise zayıf gördüğü ve hadislerini yazmadığı kaydedilmiştir. (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/47).

⁸⁴⁰ Nitekim Yahyâ b Maîn hadislerinin hiçbir şey ifade etmediği söylerken (Leyse hadîsuhû bi şey) Ebû Hâtim ise hadislerinin yazılabileceğini ancak delillendirme için kullanılamayacağını belirtir. Ebû Dâvûd ve Nesâi de zayıf olduğu kanaatindedir. (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/299). İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 4/432.

Ahmed b. Hanbel'e Cafer b. Süleyman'ın meçhul lafızla naklettiği hadis sorulmuş o da Sadaka b. Mûsa'nın Hz. Peygamber'e ref ettiğini vurgulamıştır. Hemen ardından gelen "Bu hadis hakkında ne dersin?" sorusunu ise benzer şekilde "Şu'be münker görür ve aslının olmadığını söylerdi" şeklinde cevaplamıştır.⁸⁴¹ Sadaka b. Mûsa'nın, Şu'be'nin akranı olduğu düşünüldüğünde hadisteki yanlışlığın münekkittir muhaddisler tarafından rivayet edildiği dönemden itibaren fark edilerek tenkit edildiği söylenebilir. Rivayet etrafındaki tenkit ve tenbihler sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Bu minvalde Bezzâr, rivayeti Ebû İmrân el-Cevnî dışında hiç kimsenin Enes b. Mâlik'ten nakletmediğini belirttikten sonra Sadaka b. Yunus'un lafzına dikkat çeker.⁸⁴² Ebû Dâvûd da rivayetin hemen ardından Süleyman b. Cafer metnini zikrederek Hz. Peygamber demediğini bunun yerine "وَقَدْ لَنَا" lafzının yer aldığını belirtir ve Süleyman b. Cafer'in rivayetinin daha sahih olduğunu ifade eder.⁸⁴³ Benzer bir durum Tirmizî de görülmekte olup müellif öncelikli olarak Sadaka'nın merfu rivayetini nakletmiş ardından Süleyman b. Cafer'in metnini zikrederek bu rivayetin diğerinden daha sahih olduğunu ve Sadaka b. Mûsa'nın muhaddislerin genel kanaatine göre hafız olmadığını belirtmiştir.⁸⁴⁴

2.4.4. Mâna Rivayetinin Hadisin Merkezî Unsurunu Değiştirmesi

Mâna ile rivayet sonucu meydana gelen lafız farklılıklarının tenkide konu edilmesinin sebeplerinden bir diğeri, hadisin merkezî unsurlarından birini etkilemesidir. Özellikle olay örgünün yer aldığı kısma türündeki rivayetlerde hadisten çıkarılan fikhî hükmün, kaynağının ya da esas anlamının değişmediği durumlarda lafız ve detaylarda yer alan çeşitlilikler muhaddisler tarafından tenkit edilmez. Nitekim daha önce incelenen hadisler hatırlanacak olduğunda Uhud şehitlerinin cenaze namazının kılınmasıyla ilgili rivayette tekfin malzemesinin az olması sebebiyle şehitlerin ayak kısımlarının izhir otuyla örtülmesi, bir diğer rivayette Hz. Peygamber'in yatsı namazı sırasında birinin onu uzun süre oyalamasıyla sahâbenin uykudan başlarının düşmesi yahut Hz. Peygamber'e bir kap yemek hediye edilmesi

⁸⁴¹ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *el-Vukûf ve't-teraccül mine'l-câmi' li mesâilî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Seyyid Kesryu Hasan, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 142-43.

⁸⁴² Bezzâr, *el-Müsne'd*, 14/8.

⁸⁴³ Ebû Dâvûd, "Teraccül", 15.

⁸⁴⁴ Tirmizî, "Edeb", 15.

hadisinde görülen yemeğin türü gibi detaylandırmalar, bazı rivayetlerde bulunurken bazılarında eksik kalabilmektedir. Ancak bahsi geçen türdeki farklılıkların varlığı ya da yokluğuna dair bir tenkit bulunmaz. Ancak ravi, hadisi mânen naklederken olayın failini, fiilin kendisini veya hükmü tesis eden kilit şahsiyeti değiştirdiğinde tenkide konu edilmiştir. Nitekim bu türden bir değişiklik rivayetler arasında uzlaştırma imkanını ortadan kaldırarak olayın farklı bir olay (teaddüdül- kıssa) olarak anlaşılmasına sebep olabilir.

Kible Duvarında Görülen Tükürük Hakkındaki Rivayet

Mâna rivayetinin hadisin merkezî unsurunu etkilemesine dair bir örnek, Hz. Peygamber'in mescidin kible duvarında gördüğü tükürüğü temizlemesiyle ilgili Enes b. Mâlik rivayetinde karşımıza çıkar. Rivayetin genelinde Hz. Peygamber'in bu durumdan rahatsız olup bizzat tükürüğü temizlediği aktarılırken, tenkide konu olan tariklerde olayın faili değiştirilmiştir. Bu rivayetlerde, temizleme eylemi Ensarlı bir kadına nispet edilmiş ve anlatıya fazladan bir 'koku sürme' detayı eklenmiştir. Bu şekilde hadiste meydana gelen değişim detayların eklenmesi ya da üslup vb. farkların önüne geçerek olayın ana aktörünü ve fiilin mahiyetini değiştiren bir yapı kazanır.

Rivayette yer alan ziyade bilginin arka planı araştırıldığında aynı olayın Nafi → İbn Ömer → Hz. Peygamber isnadıyla da nakledildiğini ve söz konusu rivayetin bazı tariklerinde Hz. Peygamber'in tükürüğü temizledikten sonra o bölgeye "zaferan" veya "halûk" adı verilen bir koku sürdüğü bilgisi yer almaktadır.⁸⁴⁵ Bu durumda rivayeti tenkit edilen Âiz b. Hubeyb'in hadisin anlamını nakletmek istediği ancak tam olarak zabt edememesi sebebiyle hem Hz. Ömer rivayetiyle karıştırdığı hem de Hz. Peygamber'in davranışını Ensar'dan bir kadına nispet edildiği düşünülebilir. Bahsi geçen çerçevede hadis karineye dayalı mâna ile rivayet kategorisine dahil edilebilir.

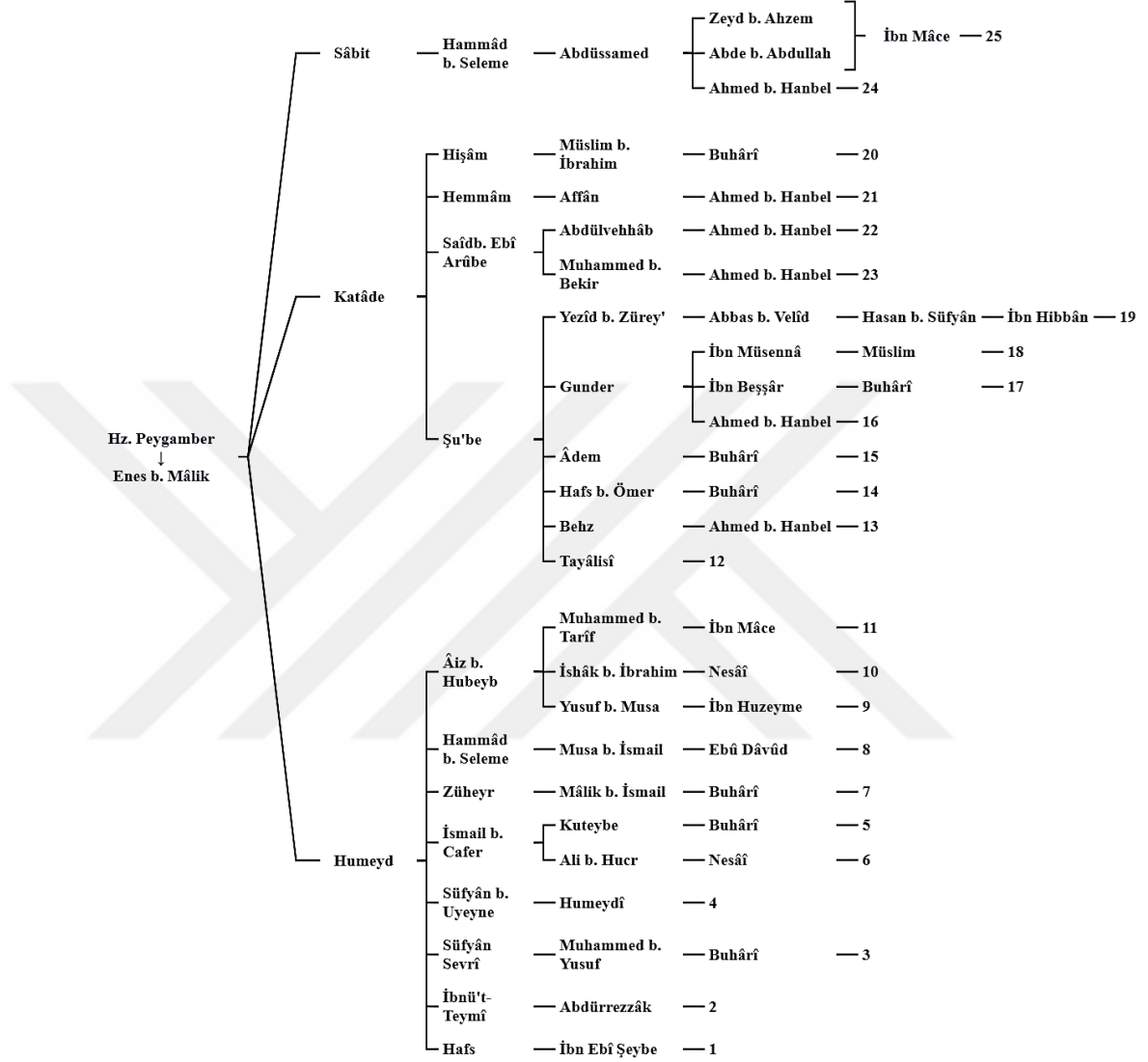
Hadis metnlerindeki farklılıklar bir tarafa bırakıldığında genel olarak şu şekildedir:

Hz. Peygamber mescidin kible tarafında tükürük gördü ve bu durum onu rahatsız etti. Hoşnutsuzluğu yüzünden belli oldu. Sonra kalkarak tükürüğü sildi ve "Sizden biri namaz kıldığında Rabbiyle konuşur ya da Rabbi onunla kible arasındadır. O halde hiçbiriniz kible yönüne tükürmesin fakat sol tarafına ya da ayaklarının altına tükürsün" dedi. Sonra cübbesinin ucunu alıp içine tükürdü ve bir kısmını diğerinin üzerine sürterek temizledi ve "Ya da böyle yapsın" dedi.⁸⁴⁶

⁸⁴⁵ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/430-31.

⁸⁴⁶ Buhârî, "Salât", 33.

Rivayet Enes b. Mâlik'ten; Sâbit el-Bünânî, Katâde ve Humeyd⁸⁴⁷ aracılığıyla nakledilir.



Şekil 29. Katâde, Humeyd ve Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması

Metin incelemesi esnasında rivayeti üç bölüme ayırarak tahlil etmek uygun olacaktır. Hadisin ilk kısmı bağlam bilgisine dair olup Hz. Peygamber'in kıblede tükürük görmesi ve bundan hoşlanmayarak temizlenmesini istediği aktarılır. İkinci

⁸⁴⁷ Hammâd b. Seleme'nin bu hadis özellikle bu hadis hakkında Humeyd'in, Sâbit'ten onun da Enes b. Mâlik'ten işittiğini ifade etmiştir. Bununla beraber Buhârî'nin de zikrettiği Saïd b. Ebî Meryem tarikinde Humeyd, "Enes b. Mâlik'ten işittim" diyerek semasını tasrih eder. Konu hakkındaki görüşler için bk. İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 3/106

kısım Hz. Peygamber'in ashabına uyarı niteliğindeki tavsiyelerini içerir. Üçüncü bölümde ise Hz. Peygamber'in konuya ilişkin tavsiyesini bizzat tatbik ederek göstermesi yer alır.

İlk olarak Humeyd⁸⁴⁸ rivayet kümesi incelendiğinde rivayeti nakleden çok sayıda öğrencisinin olması ve öğrencilerinin rivayetlerinin genel olarak tekli isnad kümesine şeklinde aktarılması dikkat çeker. Bu durumun bir sonucu olarak aktarılan metinler çeşitlilik gösterir. 1, 4, 5, 7 numaralı rivayetler bahsi geçen üç kısmın hepsini içerir. Bununla birlikte anlatım tarzına bağlı farklılıkların son derece yaygın olduğu görülebilir. Nitekim hadisin girişi 1 numarada “أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَبْصَرَ نُخَامَةً فِي الْمَسْجِدِ” 5, “رَأَى نُخَامَةً فِي قِبْلَةِ الْمَسْجِدِ فَحَكَّهَا” , ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ مُعْضَبًا” 4 numarada “أَنَّ النَّبِيَّ رَأَى نُخَامَةً فِي الْقِبْلَةِ , فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَيْهِ , حَتَّى رُئِيَ فِي وَجْهِهِ , فَقَامَ فَحَكَّهُ بِيَدِهِ” 5 numarada “أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى نُخَامَةً فِي الْقِبْلَةِ , فَحَكَّهَا بِيَدِهِ , ” ve son olarak 7 numarada “وَرُئِيَ مِنْهُ كَرَاهِيَّةٌ , أَوْ رُئِيَ كَرَاهِيَّتُهُ لِذَلِكَ , وَشَدَّتْهُ عَلَيْهِ” cümleleriyle ifade edilir. Hz. Peygamber'in kavlinin yer aldığı kısımda da benzer farklılıklar görülür. 4, 5, 7 numaralarda namaz kılan kişinin Rabbiyle konuştuğu ya da Rabbi'nin kibleyle kişi arasında bulunduğu (إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا قَامَ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّمَا يُوَاجِهُ رَبَّهُ , إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَامَ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّهُ) arasında bulunduğu (يُنَاجِي رَبَّهُ أَوْ إِنَّ رَبَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ , إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَامَ فِي صَلَاتِهِ , فَإِنَّمَا يُنَاجِي رَبَّهُ) yer alırken bu kısım 1, 2 numaralı metinlerde yer almaz ve doğrudan sol tarafa ya da ayağının ayağına tükürülmesi salık verilir. 3, 6 ve 8 numarada ise yalnızca Hz. Peygamber'in fiiline yer verilerek cübbesine tükürdüğü ve kumaşın bir tarafını diğerine sürterek temizlediği (بَرَقَ رَسُولُ اللَّهِ فِي ثَوْبِهِ , وَحَكَ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ / أَنَّ خَذَ طَرَفَ رِدَائِهِ فَبَصَقَ فِيهِ فَرَدَّ بَعْضَهُ) nakledilir. Âiz b. Hubeyb'den (9, 10, 11) nakledilen rivayetler ise Humeyd'den nakledilen diğer rivayetlere muhalefet eder. Nitekim bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in kiblede tükürük görmesi üzerine kızması ve Ensar'dan bir kadının gelerek temizlemesi ve koku sürmesi anlatılır.

⁸⁴⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/433; Humeydî, *el-Müsned*, 2/317; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/142; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/282, 335, Buhârî, “Mesâcîd”, 1, 7; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 138; Nesâî, “Tahâret”, 193. Âiz b. Habîb tarikleri için bk. İbn Mâce, “Mesâcîd”, 10; Nesâî, “Mesâcîd”, 35; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/270.

Özetlenecek olursa Humeyd rivayet grubu içerisinde 1, 4, 5 ve 7 numaralı metinlerde bahsi geçen üç unsurun yani rivayetin bağlamı, Hz. Peygamber'in kavli ve yapılmasını istediği fiilin uygulaması yer alır. Buna karşılık 2 numaralı Abdürrezzâk metninde ise duvarda tükürük görmesi ve bunu temizlemesi gibi bağlam bilgisi zikredilmeksizin doğrudan Hz. Peygamber'in kavli ve tavsiye ettiği uygulama yer almaktadır. 3, 6 ve 8 numarada ise yalnızca Peygamber'in yapılmasını tavsiye ettiği fiili yer alır. Âiz b. Hubeyb tariklerinde ise farklı bir bağlam bilgisi zikredilmekte olup bir kadın duvarda yer alan tükürüğü temizleyerek, koku (خلوق) sürmüş Hz. Peygamber' de bu durumdan hoşlanarak “Bu ne güzel” demiştir. Dolayısıyla diğer Humeyd tarikleriyle Hz. Peygamber'in duvarda tükürük görmesi ve bundan hoşlanmaması noktasında ittifak etse daha sonrasında ashabına yaptığı uyarı ve tavsiye ettiği fiil yer almaz. Humeyd rivayetlerinde yer alan bu farklılıklar mâna rivayetinin öğrencileri tabakasında aktif bir şekilde devam ettiğini gösterir.

Katâde⁸⁴⁹ rivayetlerinde ise bağlam bilgisi ve Hz. Peygamber'in uygulamalı fiiline yer verilmeksizin yalnızca kavli kısım zikredilir. Büyük çoğunluğunu Şu'be rivayetlerinin oluşturduğu kümede hadis metinlerinde dil ve üsluba bağlı farklılıklar (إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا كَانَ فِي الصَّلَاةِ إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاةٍ إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا كَانَ فِي صَلَاتِهِ) dikkat çeker. Farklılığın diğer bir örneği 12, 15 ve Gunder tariklerinde (16, 17, 18) “يُزَقِّن” buna karşılık 13,14 numaralarda eş anlamlı “يُتَفَلَّن” kelimesinin yer almasıdır. Ancak tek bir kelimeye odaklanan ve gruplarla eşleştirilebilen bu tür bir farklılığın öğrencilerinden ziyade Şu'be'nin farklı zamanlar farklı şekilde rivayet etmesinden kaynaklanmış olması da ihtimal dahilindedir. Katâde'den nakledilen diğer tariklerde de aynı tür farklılıklar yaşanmaktadır. Dil ve üsluba bağlı farklılıklarının yanında 20, 22 ve 23 numarada “يُتَفَلَّن”, 21 numarada “يُزَقِّن” kelimesi yer alır. Ayrıca İbn Beşşâr (17) ve Hemmâm'dan (21) nakledilen rivayetlerde “sol taraf ve sol ayağının altı” (شِمَالِهِ أَوْ تَحْتَ قَدَمِهِ الْيُسْرَى) lafzının bulunuşu dikkat çeker. Katâde'den nakledilen rivayetler öğrencilerinin tabakasında mâna rivayetinin devam ettiğini gösterir. Bu

⁸⁴⁹ Katâde'den nakledilen tekli tarikler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/302; Buhârî, “Mevâkîtü's-salât”, 7. Şu'be rivayetleri için bk. Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/476; Buhârî, “Mesâcîd”, 3, 4; İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/232; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/384, 468. Gunder rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/198; Buhârî, “Amel fi's-salât”, 12; Müslim, “Mesâcîd”, 13. Saîd b. Ebî Arûbe rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/119,

kümenin en önemli unsuru olan Şu‘be rivayetlerinde meydana gelen ihtilaflar da metin istikrarının Şu‘be’de sağlanamadığını küçük farklılıklar da olsa çeşitliliğin devam ederek 12 numarada Tayâlisî’nin *Müsned*’ine, 13, 14, 15 numaralarda ise musanniflere ulaşıncaya son bulunduğunu ortaya koyar.

Sâbit el-Bünânî’den (24, 25)⁸⁵⁰ nakledilen iki rivayet ise birbirinden farklıdır. Ahmed b. Hanbel rivayetinde sadece kavli kısım zikredilirken İbn Mâce rivayetinde sadece fiili kısım yer alır. Bu durumda Abdüssamed b. Abdülvâris’in (ö. 207) hadisi çeşitli zamanlarda çeşitli şekillerde aktarması mümkün olduğu gibi musannifler tarafından yapılan bir tasarruf olma ihtimali de mevcuttur.

Lafız değişikliklerinin en dikkat çekici örneklerinden biri, Basralı râvi Âiz b. Hubeyb (ö. 190) kanalıyla nakledilen metinlerde görülür. Âiz hakkındaki genel kanaat sika olduğudur.⁸⁵¹ Bununla beraber hadis tahammül ve edâ yöntemine dair herhangi bir kayıt olmaması rivayetteki değişikliğin sebebini açıklamayı zorlaştırmaktadır.

Lafız farklılıklarının rivayetin anlamına etkisiyle ilgili olarak hadisin ana mesajını ve amacını büyük ölçüde etkilemediği söylenebilir. Farklı rivayetlerdeki kelime ve cümle yapılarındaki değişiklikler, hadisin özü olan Hz. Peygamber’in kibleye doğru tükürmeyi yasaklamasını ve namazda Allah ile olan münasebetin ciddiyetini vurgulaması gibi temel noktaları değiştirmemektedir. Humeyd’den nakleden diğer râvilere açıkça muhalefet eden Âiz b. Hubeyb tarikindeki bağlam farklılığı ise bilhassa Hz. Peygamber’in fiilinin bir başkasına atfedilmesi nedeniyle, bu rivayetin farklı bir olayı mı yansıttığı yoksa aynı hadisenin hatalı bir tekrarı mı olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Bu duruma işaret edecek şekilde Ahmed b. Hanbel’e, Âiz’in rivayetini zikredilince garipsemesi ve “Çoğunluk bu hadisi bu şekilde rivayet etmez” demesi Âiz rivayetinin mütekaddimîn ulema nezdinde sabit olmadığına işaret eder.⁸⁵² Buhârî de söz konusu rivayetle ilgili olarak İsmail b. Cafer ve Hafs’ın da hadisi Humeyd’den naklettiği ve hiçbirinin “خلق” demediğini, Hz. Peygamber’in tükürüğü kendi eliyle temizlediğini bildiren rivayetin daha sahih

⁸⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/150; İbn Mâce, *İkâmetü’s-salavât*, 61.

⁸⁵¹ Yahyâ b. Maîn tarafından hem sika (güvenilir) hem de suveylih olarak nitelendirildiğine dair iki farklı görüş aktarılırken, Ahmed b. Hanbel tarafından ise övüldüğü kaydedilmiştir. Cûzekânî’nin ise Âiz’in “aşırıya giden bir sapkın” olarak nitelendirmesi Zeydî mezhebine mensup olmasıyla açıklanmaktadır. (Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 14/97; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 7/17).

⁸⁵² İbn Receb, *Fethu’l-bârî*, 3/108.

olduğunu ifade eder.⁸⁵³ Son olarak rivayete eserinde yer veren İbn Huzeyme de rivayeti zikretmesinin hemen ardında rivayetin son derece garip olduğunu (هذا حديث غريب) belirtir.⁸⁵⁴ Söz konusu tenkitler, mâna ile rivayetin hadisin aslî unsurlarını değiştirecek ve onun farklı bir olay olarak anlaşılmasına sebep olacak bir boyuta ulaştığı durumlarda tenkide konu edildiğini göstermesi açısından önemlidir.⁸⁵⁵

Hırsızlık Yapan Çocuğun Cezalandırılması Hakkında Rivayet

Bu başlık altında incelenecek ikinci örnek, Enes b. Mâlik'ten mevkuf olarak nakledilen ve buluş çağına ermemiş bir çocuğa hırsızlık cezasının uygulanmamasını konu edinen rivayettir. Rivayetin genelinde bu içtihadı uygulayan halifenin Hz. Ebû Bekir olduğu belirtilirken, tenkide konu olan tarikte olayın merkezindeki kilit şahsiyet değiştirilerek Hz. Ömer'e nispet edilmiştir. Değişiklik, basit bir lafız hatasının ötesinde, bir fikhî içtihadın kaynağını ve olayın tarihsel bağlamını doğrudan etkileyen, merkezî unsurda yapılmış bir değişikliktir.

Hz. Ebû Bekir isminin Hz. Ömer ile değiştirilmesi, ilk bakışta bir zabt (ezber/tespit) hatası gibi görünse de hatanın arka planı incelendiğinde, bunun karineye dayalı bir mâna aktarımı olma ihtimali güçlenmektedir. Hatayı yapan ravi herhangi bir sahabe ismini değil, özellikle Hz. Ömer'i zikretmiştir. İslam tarihinde Hz. Ömer, adalet ve fıkıh alanındaki uygulamaları ve fetvalarıyla şöhret bulmuş bir şahsiyettir. Hadisin kaynağı olan Enes b. Mâlik'in de Hz. Ömer'den pek çok fikhî görüş ve uygulama aktardığı bilinmektedir.⁸⁵⁶ Bu bağlamda, 'karine', Hz. Ömer'in zihinlerdeki 'hukuki otorite' imajının kendisidir. Ravi, ceza hukukuyla ilgili bir içtihadı rivayet ederken, hafızası onu yanıltmış ve olayı, bu tür kararlarla daha çok özdeşleşen Hz. Ömer'e atfetmiştir. Bu durum, ravinin rastgele bir isim zikretmediğini aksine zihnindeki güçlü bir çağrışıma dayanarak hatalı bir çıkarım yaptığını gösterebilir. Bu sebeple ilgili lafız değişikliği doğrudan bir zabt kusurundan

⁸⁵³ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 7/60.

⁸⁵⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/270.

⁸⁵⁵ Rivayette bağlam değişikliği yanında muhaddisler açısından dikkat çeken bir diğer yön “خلق” lafzı yani duvara kokunun sürülmesidir. Âiz rivayetinin Nesâî ve İbn Hibbân da “Mescitlere kokunun sürülmesi” (تخليق المساجيد/ تطيب المساجيد) başlığı altında yer alması ve Buhârî'nin tenkidinde yer alan vurgu hadisin fikhî hükmü ilgilendiren bir boyutu olduğunu da gösterir.

⁸⁵⁶ Bu fetva ve görüşlerin yer aldığı bazı rivayetler için bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/563, 5/437, 6/332, 395, 8/70, 181, 371, 10/165; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/123, 2/41, 62, 133, 153.

ziyade, meşhur bir bilgiye dayalı zihinsel bir yönelimle gerçekleşen, karineye dayalı mâna ile rivayet kategorisinde değerlendirilebilir.

Mevkuf olmasının etkisiyle hadis kitaplarında yaygın bir şekilde yer almayan rivayet Enes b. Mâlik'ten; Hammâd b. Seleme, İsmail b. Cafer ve Mervân b. Muâviye (ö. 193) tarafından nakletmektedir. Söz konusu tariklere ait her bir metinde hadisin mâna ile rivayet edildiği açık bir şekilde gözlemlenebilir. İsmail b. Cafer rivayeti “أَنَّ سَارِقًا أَتَى بِهِ أَبُو بَكْرٍ فَدَعَى بِالْمِقْدَارِ فَقَدَرَهُ فَوَجَدَهُ قَدْ نَقَصَ أُنْمَلَةً فَتَرَكَهُ فَسَمِيَ الْغُلَامُ بَعْدَ “ ذَلِكَ بِمُثْلَةٍ” lafzıyla nakledilmekte olup diğer tariklerden farklı olarak bu olaydan sonra çocuğun “müsle” olarak isimlendirildiği belirtilir.⁸⁵⁷ Mervân b. Muâviye metni de aynı anlamı içermekte birlikte hırsızın sıfatı ve Hz. Ebû Bekir'in fiilinin gerekçesi daha net ifade edilerek “أَنَّ أَبَا بَكْرٍ أَتَى بِغُلَامٍ قَدْ سَرَقَ، فَلَمْ يَتَبَيَّنْ أَحْتِلَامُهُ فَشَبَّرَهُ فَتَقَصَّ أُنْمَلَةً، “ فَتَرَكَهُ، فَلَمْ يَقْطَعْهُ” lafzıyla nakledilmiştir.⁸⁵⁸ Hammâd b. Seleme nakilleri ise rivayet kitaplarında tespit edilmemiş olup Ebû Hâtim tarafından zikredilir. Nitekim İbn Ebî Hâtim babasına Hammâd b. Seleme → Enes b. Mâlik isnadıyla nakledilen “Hz. Ömer döneminde bir çocuk hırsızlık yaptı ve halifeye getirildi. Hz. Ömer çocuğun boyunu ölçtü ve bir parmak boğumu kadar eksik olduğunu görünce elini kesmedi” (أَنَّ غُلَامًا سَرَقَ عَلَى عَهْدِ عُمَرَ، فَأُتِيَ بِهِ عُمَرُ، فَشَبَّرَ الْغُلَامَ، وَأَخَذَ مَقَاسِيَهُ، فَتَقَصَّ أُنْمَلَةً؛ فَلَمْ يَقْطَعْهُ) rivayetini sormuş Ebû Hâtim de bunun hata olduğunu söyledikten sonra Muhammed b. Abdullah b. Müsennâ'nın (ö. 218) da hadisi naklettiğini ancak Hz. Ömer yerine Ebû Bekir dediğini ve bunun daha sahih olduğunu belirtir.⁸⁵⁹

Nihayetinde Ebû Bekir'in fiilini anlatan Enes b. Mâlik rivayetleri, aynı anlama sahip olsalar da farklı kelime ve cümle yapılarıyla nakledilmiştir. Bu durum Humeyd sonrası dönemde de hadislerin mâna ile rivayet edildiğini göstermektedir. Söz konusu farklılıklar arasında özellikle Hz. Ebû Bekir yerine Hz. Ömer'in geçmesine yönelik tenkitler mâna ile rivayetin; fikhî bir içtihadın sahibi olan aslî şahsiyeti (halifeyi) değiştirecek ve olayı farklı bir tarihsel bağlama taşıyacak bir boyuta ulaştığında tenkide konu edildiğini göstermesi açısından önemlidir.

⁸⁵⁷ İsmail b. Ca'fer, Hadîsu Ali b. Hucr an İsmail b. Ca'fer, 203.

⁸⁵⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/480.

⁸⁵⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 4/182.

H. Peygamber'in Kızının Cenazesi Hakkındaki Rivayet

Mâna ile rivayet sırasında yapılan bir hatanın, hadisın merkezî unsurunu değıştirmesinin bir diğerk örneğı Hz. Peygamber'in kızının vefatını konu alan Enes b. Mâlik rivayetidir. Hadisin bir tarikinde vefat eden kişi için müphem bir ifadeyle “Hz. Peygamber'in bir kızı” denilirken, tenkide konu olan diğerk tarikte müphemlik giderilerek vefat edenin açıkça “Rukiyye” (r.anhâ) olduğı belirtilmiştir. Hz. Rukiyye'nin de Resûlullah'ın kızlarından biri olması sebebiyle, bu isimlendirmenin ilk bakışta rivayetler arasında bir çelişki oluşturmadığı düşünülebilir. Ancak bu ismin tarihsel verilerle karşılaştırılması, aslında vefat eden kişinin ve dolayısıyla olayın geçtiğı zamanın tamamen değıştirildiğı temel bir hata olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim muhaddisler, Hz. Peygamber'in kızı Rukiyye (r.anhâ) vefat ettiğinde Bedir Gazvesi'nde bulunduğunu ifade ederek “Rukiyye” lafzını tenkit ederler.

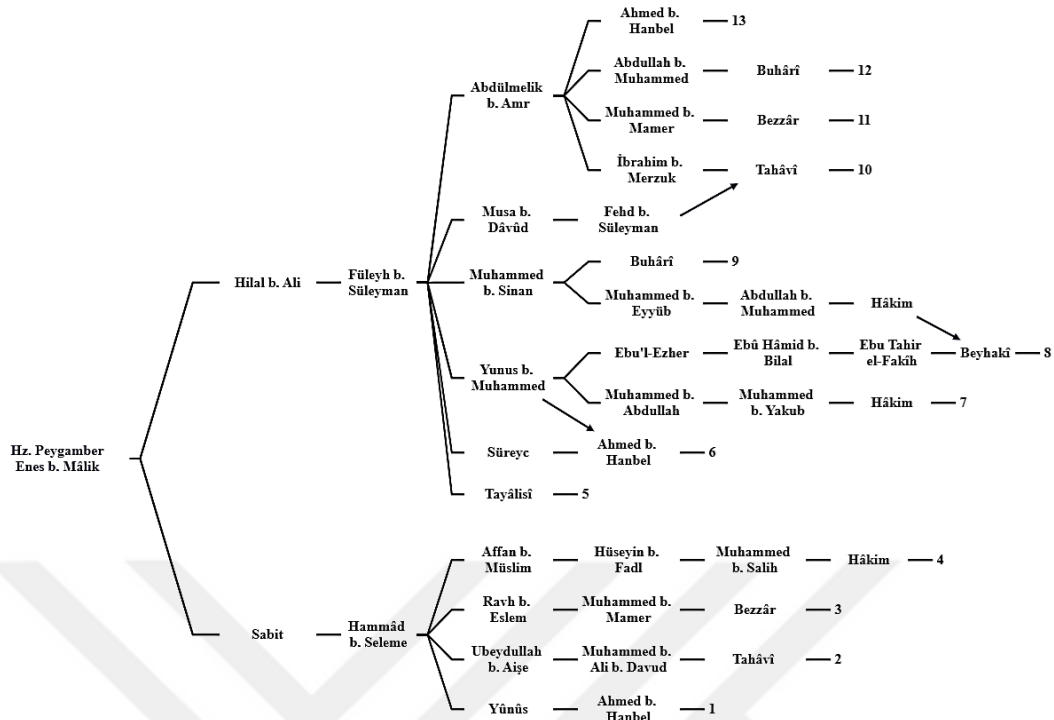
Rivayet, Enes b. Mâlik'ten şu şekilde aktarılmaktadır:

Biz Resulûllah'ın kızının cenazesinde hazır bulunduk. Hz. Peygamber ise kabrin yanında oturuyordu ve ben iki gözünden de yaşlar aktığını gördüm. Resulullah “Dün gece sizden mukârefe⁸⁶⁰ yapmayan var mı?” diye sordu. Ebû Talha “Ben” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Kabre sen gir” dedi ve Ebû Talha da kabre indi.⁸⁶¹

Enes b. Mâlik'ten, Hilâl b. Ali (ö. 110) ve Sâbit el-Bünânî tarafından rivayet edilen hadisın isnad şeması şu şekildedir:

⁸⁶⁰ Buhârî'de yer alan rivayete göre Fuleyh bu kelimenin anlamının “günah işlemek” olduğunu söyler. şerhlerde yer alan bilgiler ise söz konusu kelimenin cinsi münasebet anlamına geldiğini ifade etmektedir. (İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/281; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/172.)

⁸⁶¹ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/584; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/293, 21/84; Buhârî, “Cenâiz”, 32, 70; Bezzâr, *el-Müsned*, 12/343; Tahâvî, *şerhu müşkilü'l-âsâr*, 6/327; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/52.



Şekil 30. Hilâl b. Ali ve Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması

Hilâl b. Ali'den⁸⁶² nakledilen metinler oldukça benzerdir. Bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in kızlarından birinin cenaze namazına katılması ve Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber'in gözlerinin yaşardığına dair gözlemi anlatılır. Daha sonra Hz. Peygamber gece mukârefe yapmamış birinin olup olmadığını sorar ve cenazeyi kabre indirmesini ister. Ebû Talhâ cenazeyi kabre indirir. Bu metin kümesinde yer alan hadisler büyük oranda “ شَهِدْنَا بِنْتًا لِرَسُولِ اللَّهِ وَرَسُولُ اللَّهِ جَالِسٌ عَلَى الْقَبْرِ، فَرَأَيْتُ عَيْنَيْهِ تَدْمَعَانِ، “ فَتَنَزَّلَ فِي قَبْرِهَا ” فَقَالَ: هَلْ مِنْكُمْ رَجُلٌ لَمْ يُقَارِفِ اللَّيْلَةَ؟ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: أَنَا، قَالَ: فَانْزِلْ. قَالَ: فَتَنَزَّلَ فِي قَبْرِهَا ” üzerinde mutabakat sağlamıştır. Farklı olan husus ise 6, 7, 8, 11, 12, 13 numaralı rivayetlerde “ هَلْ مِنْكُمْ رَجُلٌ ” lafzının bulunması buna karşılık diğerlerinde metinlerde cinsiyet belirtilmeksizin “ هَلْ فِيكُمْ مِنْ أَحَدٍ لَمْ ” söz öbeğinin yer almasıdır. Tayâlisî'nin *Müsned*'inde yer alan metin ise diğer tüm tariklere kıyasla oldukça muhtasar olup

⁸⁶² Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/584; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/293, 21/84; Buhârî, “Cenâiz”, 32, 70; Bezzâr, *el-Müsned*, 12/343; Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, 6/327; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/52.

”رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ جَالِسًا عَلَى شَفِيرِ قَبْرِ ابْنَتِهِ وَهِيَ تُدْفَنُ ، فَرَأَيْتُ عَيْنَيْهِ تَدْمَعَانِ ، وَأَنْزَلَ أَبَا طَلْحَةَ فِي قَبْرِهَا“

lafzıyla rivayet edilmiştir.⁸⁶³

Sâbit el-Bünânî'den⁸⁶⁴ nakledilen metinlerde de lafız birliğinin büyük oranda sağlanmaktadır. Bu isnadla nakledilen metinlerin en temel özelliği Hilâl b. Ali metinlerinde mübhem bırakılan Hz. Peygamber'in kızının Rukıyye (r.anhâ) olduğunun belirtilmesidir. Ayrıca Hz. Peygamber'in gece mukârefe yapmış birinin kabre inmemesi talebinin üzerine Hz. Osman'ın inmediği belirtilmiş Ebû Talha'nın ismi zikredilmemiştir. Genel olarak metinler “ لَمَّا مَاتَتْ رُقِيَّةُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ لَا ” lafzı ile rivayet edilir. 2 numaralı Tahâvî metninde ise Hilâl b. Ali rivayetlerinde olduğu gibi Rukıyye'nin (r.anhâ) ismi zikredilmeyerek Peygamber'in kızlarından biri olduğu kaydedilir. Ek olarak bu metinde Hz. Osman'ın da isminin de yer almadığı ve “زوجها” denildiği belirtilmelidir.⁸⁶⁵

İsnadda yer alan ve öncelikli olarak araştırılması gereken râviler hadisi Enes b. Mâlik'ten nakleden Sâbit el-Bünânî ve Hilâl b. Ali'dir. Sâbit el-Bünânî araştırma boyunca birçok kez ifade edildiği üzere Enes b. Mâlik'in en güvenilir öğrencileri arasında zikredilir. Hilâl b. Ali'nin hakkında çok geniş bilgi kaydedilmemekle birlikte Enes b. Mâlik'ten rivayet ettiği bildirilmiştir. Ebû Hâtim, Hilâl b. Ali'nin hadislerinin yazılabileceğini bildirirken İbn Hibbân ve Dârekutnî sika olduğunu belirtirler.⁸⁶⁶ Dolayısıyla hadisi nakleden ilk tabaka râvileri güvenilir râvilerdir. Rivayetin her iki râviden de yine tek bir kişiyle nakledilmesi Fülejh b. Süleymân ve Hammâd b. Seleme'nin detaylı araştırılmasını gerekli kılar. Nitekim söz konusu lafızların onlara ait olması ihtimal dahilindedir. Fülejh b. Süleymân (ö. 168), Hilâl b. Ali'nin torunudur. Yahya b. Maîn ve Ebû Hâtim hıfz yönünden çok kuvvetli olmadığını (ليس بقوي) ifade ederler. İbn Maîn, hadislerinin delil olarak kullanılmayacağı kanaatindedir.⁸⁶⁷ Dârekutnî ve Sâcî ise hadislerinde itilaf olmakla

⁸⁶³ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/584.

⁸⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/92; Bezzâr, *el-Müsned*, 21/92; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/51; Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, 6/322.

⁸⁶⁵ Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, 6/322.

⁸⁶⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/82.

⁸⁶⁷ Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/84.

birlikte bir beis görmediklerini ifade etmişlerdir.⁸⁶⁸ Hammâd b. Seleme (ö. 167), muhaddisler nazarında sika olarak nitelendirilen bir râvidir. Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn onun Sâbit'in en güvenilir öğrencisi olduğunu belirtirler.⁸⁶⁹ Bununla birlikte Buhârî'nin, Hammâd'ın yalnızca bir rivayetini istişhâd için rivayet etmesi dikkat çeker. Ahmed b. Hanbel, bu durumu Hammâd'ın yaşlılığı ve buna bağlı olarak hâfızasının zayıflaması ile açıklar. Müslim'in de ihtilattan önce sadece Sâbit b. Eslem'den nakledilen rivayetlerini aldığını onun haricindeki on iki rivayete şahit olarak yer verdiği belirtilmiştir.⁸⁷⁰ Ebû Dâvûd, Kays b. Sa'd'ın rivayetlerini içeren bir kitabı dışında hiçbir kitabının bulunmadığını ve hafızasından rivayet ettiğini kaydeder. Zehebî bu görüşü tasdik ederek bu sebeple zaman zaman yanıldığını ifade etmektedir.⁸⁷¹ Hammâd'a dair zikredilen bu bilgiler rivayetteki hatanın sebebini açıklar mahiyettedir.

Sâbit el-Bünânî metinlerinde yer alan “Rukiyye” ismi muhaddislerin dikkatini çeker ve bunu doğru bulmazlar. Nitekim Buhârî, “Bu hadis ne bilmiyorum, Hz. Peygamber, Rukiyye'nin (r.anhâ) vefatında Bedir'deydi ve şahitlik etmedi” diyerek söz konusu lafzı iletlendirir.⁸⁷² Bezzâr ise rivayeti zikrettikten sonra muhaddislerinin genelinin bu hadisi rivayet etmediğini belirtmektedir.⁸⁷³ İbn Battâl'ın naklettiği bilgiye göre Taberânî, hadiste “Rukiyye” isminin zikredilmesini vehim olarak niteler.⁸⁷⁴ Ayrıca Taberî, *Tarih*'inde hicri dokuzuncu senede meydana gelen olaylar başlığı altında Ümmü Gülsüm'ün (r.anhâ) vefat ettiğini söyleyerek Enes b. Mâlik hadisini zikreder.⁸⁷⁵ İbn Abdilber de rivayetin hatalı olduğunu, Hammâd b. Seleme'nin hata ettiğini çünkü Hz. Peygamber'in kızı Rukiyye'nin (r.anhâ) defnine şahitlik etmediğini ve söz konusu kavlinin Ümmü Gülsüm'de vuku bulduğunu bildirir.⁸⁷⁶

Mâna ile rivayet edilen bu hadiste, fer'i medârların kendi içindeki farklılıkların yanı sıra Hilâl b. Ali ve Hammâd b. Seleme rivayet kümelerinde de

⁸⁶⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/403.

⁸⁶⁹ Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/140.

⁸⁷⁰ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 3/1201.

⁸⁷¹ Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 4/345.

⁸⁷² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/158.

⁸⁷³ Bezzâr, *el-Müsned*, 13/46.

⁸⁷⁴ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 3/328.

⁸⁷⁵ Taberî, *Târihu'r-rusûl*, 11/498.

⁸⁷⁶ İbn Abdilber, *el-İstiâb*, 4.

karakteristik lafız değişiklikleri gözlemlenir. Nitekim Hilâl b. Ali'nin aktarımında kabre inen kişi Ebû Talhâ olarak belirtilirken Hammâd'ın rivayetinde kim olduğu açıkça zikredilmeksizin Hz. Osman'ın kabre inmediği ifade edilir. Benzer şekilde Hilâl tariklerinde vefat eden kişi için mübhem bir ifadeyle “Hz. Peygamber'in kızı” denilirken Hammâd rivayetlerinde açıkça “Rukiyye” ismi geçer. Muhtemelen râvi, kabre inmeyen eşinden (Hz. Osman'dan) hareketle böyle bir yanlışmaya düşmüştür. Tüm bu tenkitler, mâna ile rivayet sonucu meydana gelen değişimlerin hadis metninde yer alan aslî unsurlardan birini değiştirmesi durumunda tenkit edildiğini ve tarihî vakıayla mutabakatın da bu bağlamda kullanılan araçlardan biri olduğunu ortaya koyar.⁸⁷⁷

2.4.5. Mâna Rivayetinin Hadis Tariklerinde Görünür Muhalefete Sebep Olması

Hadislerin mâna ile rivayeti esnasında, özellikle olay anlatımına dayalı rivayetlerde, olayın çeşitli unsurlarıyla ilgili bazı farklılıklar gözlemlenebilir. Eğer bu farklılıklar hadisin anlamında önemli bir değişiklik meydana getirmiyorsa -yani fikhî veya itikadî bir meseleyle doğrudan ilişkili değilse ya da tarihî verilere açıkça aykırılık arz etmiyorsa- bu tür lafız farklılıkları çoğu zaman tenkit konusu edilmemektedir. Bununla birlikte bazı durumlarda anlamı büyük oranda etkilemeyen yahut değiştirmeyen farkların da ciddi tenkitlere konu edildiği görölmektedir. Söz konusu durum genellikle rivayet metninde meydana gelen muhalefetin belirginliği ve râvinin ilmî konumuyla doğrudan ilişkilidir. Özellikle meşhur bir râvinin yine

⁸⁷⁷ Tarihi vakıaya muhalefet sebebiyle tenkit edilen bir diğer rivayet yine Enes b. Mâlik'ten nakledilen merfu olarak nakledilen “Kim kaçınabileceği halde haraca razı olursa Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti üzerine olsun. Allah ondan ne farz ne nafîle ibadet kabul etmez” (من أقرّ بالخراج وهو قادر على أن لا يقربه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا) hadisidir. Ahmet b. Hanbel söz konusu hadisi naklettikten sonra bu hadisi hiç kimseden duymadığını ve rivayetin münker olduğunu belirtir. Bu sözünün karinesi olarak da haracın ancak Hz. Ömer zamanında var olduğunu ifade eder. (Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü İmâm Ahmed b. Hanbel* (Ebu'l Fazl Salih rivayeti), 1/281). Bir diğer örnekte ise İbn Ebî Hâtım, babası Ebû Hâtım'e Kays b. Rebi' → A'meş → Talha b. Nafi → Hasan → Ümmü Hasan isnadıyla nakledilen şu rivayeti sorar: “Ümmü Habibe bt. Ebî Süfyân'ın yanına girdim. Bedenini tümüyle örten bir gömlekle başörtüyle namaz kılıyordu. Namazını bitirdiğinde bana; ey câriye, örtüyü getir dedi.” Ebû Hâtım bu rivayetin hatalı olduğunu ve muhtemelen hatanın A'meş'ten kaynaklandığını ifade eder. Ona göre bu rivayetin metnindeki Ümmü Habibe ismi yanlıştır. Bu isim yerine Ümmü Seleme isminin olması gerektiğini çünkü Hasan'ın annesinin Ümmü Seleme'nin hizmetçisi olduğunu ifade eder. Rivayet hadis kitaplarında incelendiğinde ekseriyetle “Ümmü Seleme” lafzının yer aldığı görölr. (İbn Ebî Hâtım, *İlel*, 2/291.)

kendisi gibi meşhur bir râvi olan hocasından naklettiği rivayette meydana gelen ve anlamı etkilemeyen bazı lafız farklılıklarının tenkit edildiği dikkat çeker. Ancak bu tür tenkitlerin sayısı oldukça azdır. Nitekim örneklem kümesi içerisinde yalnızca bir tane örneği olmakla birlikte Enes b. Mâlik haricindeki diğer sahâbilerin rivayetlerinde de benzer örnekler görüldüğü için ayrı bir başlık altında değerlendirilmesi uygun görüldü.⁸⁷⁸

İkinci Namazının Vakti ve “Kuba” Lafzı Hakkındaki Rivayet

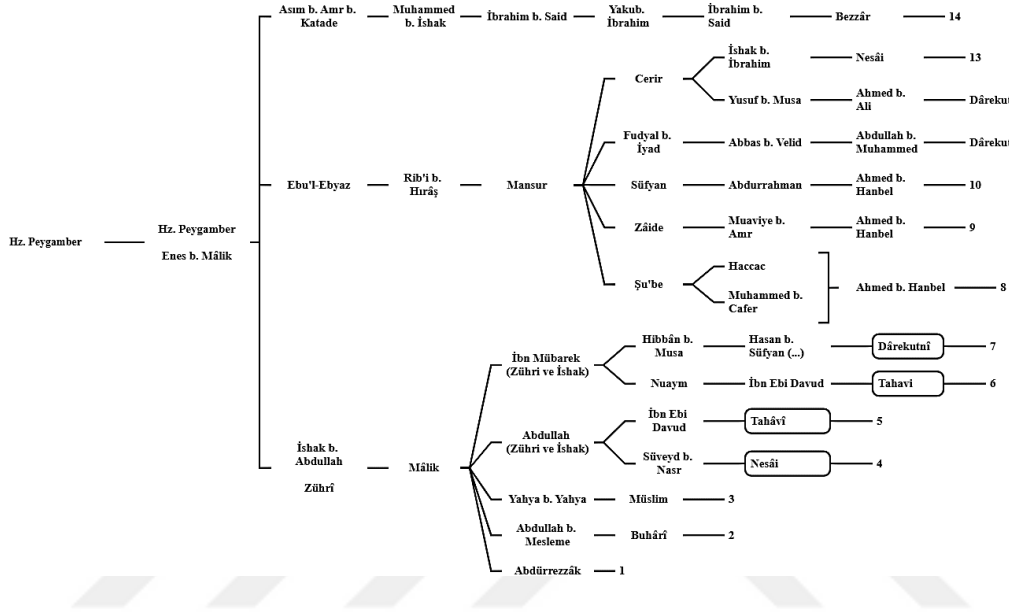
Konuyla ilgili zikredilebilecek ilk örnekte hatanın Mâlik b. Enes tarafından yapıldığı görülür. Enes b. Mâlik’ten nakledilen rivayetin birçok lafzı farklılık göstermekle birlikte genel olarak hadis şu metinle rivayet edilir: “Hz. Peygamberle ikinci namazını kılardık. Sonra bizden biri Avâli’ye/Benû Amr b. Avf yurduna gider ve onları ikinci namazını kılariken bulurdu.” Rivayetin bazı metinlerinde ise ashabtan ayrılan kişinin Avâli’ye ulaştığı sırada güneşin yüksek ve sıcak olduğu ifade edilmiştir. Rivayet lafızları içerisinde tenkit edilen husus İmâm Mâlik, “Avâli” kelimesinin yerine “Kuba”yı kullanmasıdır.

Rivayet Enes b. Mâlik’ten; İsâ Ebu’l-Ebyaz (ö. 188), Âsım b. Amr b. Katâde (ö. 120), İshâk b. Abdullah b. Ebî Talha, Zührî ve olmak üzere dört râvi aracılığıyla

⁸⁷⁸ “Sahihliğe zarar vermeyen illet” (العلة غير قاذحة) kategorisinde değerlendirilecek bu tür tenkitler râvinin ilmî konumu, münekkitin kimliği ve ilgi alanı, rivayetin yer aldığı eser vb. pek çok unsurun göz önünde bulundurulduğu müstakil çalışmalara ihtiyaç duymaktadır.

Enes b. Mâlik dışında Ebû Hüreyre’den nakledilen ve kıyamet günü arşın gölgesinde bulunacak olan yedi sınıf insanı anlatan rivayette de anlamı büyük oranda etkilemeyen ancak meşhur bir râvinin muhalefeti sebebiyle tenkit edilen bir lafız bulunur. Söz konusu hadiste yer alan yedi kişi; adil devlet başkanı, Rabbine kulluk ederek yetişen genç, kalbi mescitlere bağlı Müslüman, birbirini Allah için sevip Allah için buluşup ayrılan iki insan, güzel ve makam sahibi bir kadının davetini reddeden kişi, tenhada Allah için gözyaşı döken kul ve *sağ elinin verdiğini sol eli bilmeyecek* kadar gizli sadaka veren kimsedir. Rivayet metniyle ilgili tenkide konu olan husus Yahya b. Saîd el-Kattân’dan nakledilen bazı tariklerde “sağ” ve “sol” lafızlarının yerlerinin değiştirilerek “sol elinin verdiğini sağ elinin bilmemesi” (حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه) şeklinde yer almasıdır. Nitekim İbn Huzeyme rivayeti serdetmesinin hemen ardından Yahya b. Saîd’e muhalefet edildiğini ve hadisi nakleden diğer râvilerin “sağ elinin verdiğini sol elinin bilmemesi” (لا يعلم شماله ما ينفق يمينه) şeklinde naklettiklerini ifade eder. (İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/185). Bununla beraber Yahya b. Saîd’den nakleden öğrencilerinin de ilgili lafızlarda ihtilaf ettiği görülür. Buhârî ve İbn Huzeyme her ikisi de Muhammed b. Beşşâr → Yahya b. Saîd isnadıyla nakletmelerine rağmen Buhârî’de doğru lafız İbn Huzeyme’de maktûb lafız yer almıştır. (Buhârî, “el-Cemâa ve’l-İmâmet”, 8; (İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/185) Müslim’in Züheyr b. Muâviye ve Muhammed b. Müsennâ → Yahya b. Saîd isnadıyla naklettiği metinde de maktûb lafız bulunur. (Müslim, “Zekât”, 30) Tirmizî’nin Muhammed b. Müsennâ ve Sevvâr b. Abdullah → Yahya b. Saîd isnadıyla naklettiği rivayette ise tam metin verilmemiş olup bir önce zikredilen İbnü’l-Mübârek metniyle aynı manada olduğu ifade edilmiştir. (Tirmizî, “Zühd”, 47). Beyhakî ise rivayeti Yahya’nın öğrencileri arasında meydana gelen ihtilafa dikkat çekmiş ancak lafızlar hakkında herhangi bir tercihte bulunmamıştır. (Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 16/578.)

nakledilir. Ancak Âsım b. Amr isnadı başından sonuna kadar ferd şekilde ilerlediği ve zayıf râvilerden teşekkül ettiği için asıl olarak üç râvi aracılığıyla nakledildiğini düşünmek mümkündür. Zührî'den nakledilen rivayet kümesi son derece geniş olduğu için ona ait isnad şemasının ayrıca gösterilmesi uygun görüldü. Zührî haricinde Enes b. Mâlik'ten rivayette bulunan râvilerin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 31. Amr b. Âsım, Ebu'l- Ebyaz ve İshâk b. Abdullah rivayetleri isnad şeması

Rivayet kümesi içerisinde İmâm Mâlik'in⁸⁷⁹ isnadları incelendiğinde 1, 2 ve 3 numaranın yalnızca İshâk b. Abdullah b. Ebî Talha'dan diğerlerinin ise İshâk b. Abdullah ve Zührî'nin her ikisinden ortak nakledildiği görülür. İshâk b. Abdullah'tan nakledilen (1, 2, 3) metinler arasında birliktelik sağlanmış ve Hz. Peygamberle birlikte ikindi namazını kıldıkları ardından içlerinden ayrılan birinin Benû Amr b. Avf yurduna gittiği, onları namaz kılarken bulduğu (كُنَّا نُصَلِّي الْعَصْرَ، ثُمَّ يَخْرُجُ الْإِنْسَانُ إِلَى) ifade edilmiştir. Zührî ve Abdullah b. İshâk'tan ortak nakledilen metinlerde (4, 5, 6, 7) ise Hz. Peygamberle ikindi namazını kıldıktan sonra içlerinden birinin Kuba'ya gittiği söylenir. Rivayetin devamında ise İshâk b. Abdullah metninde ikindi namazını kılarak ayrılan kişinin kavmini namaz kılarken

⁸⁷⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/549; Mâlik b. Enes, *Muvattâ'*, 2/12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/88; Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 1/202; Müslim, "Mesâcîd", 34; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/190.

bulduğu Zührî metninde ayrılan kişinin kabilesinin yanına vardığında güneşin hala yüksek konumda olduğunu belirttiğini (أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي الْعَصْرَ ، ثُمَّ يَذْهَبُ الدَّاهِبُ إِلَى قُبَاءٍ فَقَالَ أَحَدُهُمَا: فَيَأْتِيهِمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ، وَقَالَ الْآخَرُ: وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ nakleder. Dolayısıyla Mâlik yalnızca İshak b. Abdullah'tan rivayet ettiği metinde cemaatten ayrılan kişinin Benû Amr b. Avf'a gittiğini söylerken her ikisinden naklettiği metinlerde Kuba'ya gittiğini ifade eder. İkinci bir fark ise -Nesâî ve Dârekutnî'nin de ifadelerinden anlaşıldığı üzere- İshâk b. Abdullah b. Ebî Talha tariklerinde Benû Amr b. Avf'a giden kişinin oradakileri ikindiye kılarken bulunduğunu söylemesi Zührî rivayetlerinde bu bilgi yerine güneşin yüksek olduğunun ifade edilmesidir.

Ebu'l-Ebyaz'dan⁸⁸⁰ nakledilen metinler ise daha detaylıdır. Bu rivayette hadisin anlatıcısı Hz. Peygamberle birlikte ikindi namazını kıldığını ardından Medine'nin etrafında (ناحية المدينة) bulunan kavminin yanına geldiğini bu sırada güneşin yüksek, canlı olduğunu belirtir. Kavminin hala namaz kılmamış olduğunu görmesi üzere “Niye oturuyorsunuz? Hz. Peygamber namazını kıldı, kalkın siz de kılın” ikazında bulunur. Bu küme içerisinde yer alan 8 ve 13 numaralı metinler ise muhtasar olup Hz. Peygamber'in güneş yüksek ve parlakken (وَالشَّمْسُ بَيَظَاءٌ مُحَلَّقَةٌ) ikindi namazını kıldığını ifade eder. Görüldüğü üzere bu metinde yer tayini daha muğlak bir şekilde dillendirilmiş (ناحية المدينة) buna karşılık İshak b. Abdullah ve Zührî metinlerinde ayrı ayrı bulunan iki husus birleştirilerek kavminin henüz namaz kılmadığı ve bu esnada güneşin yüksek olduğu beyan edilmiştir.

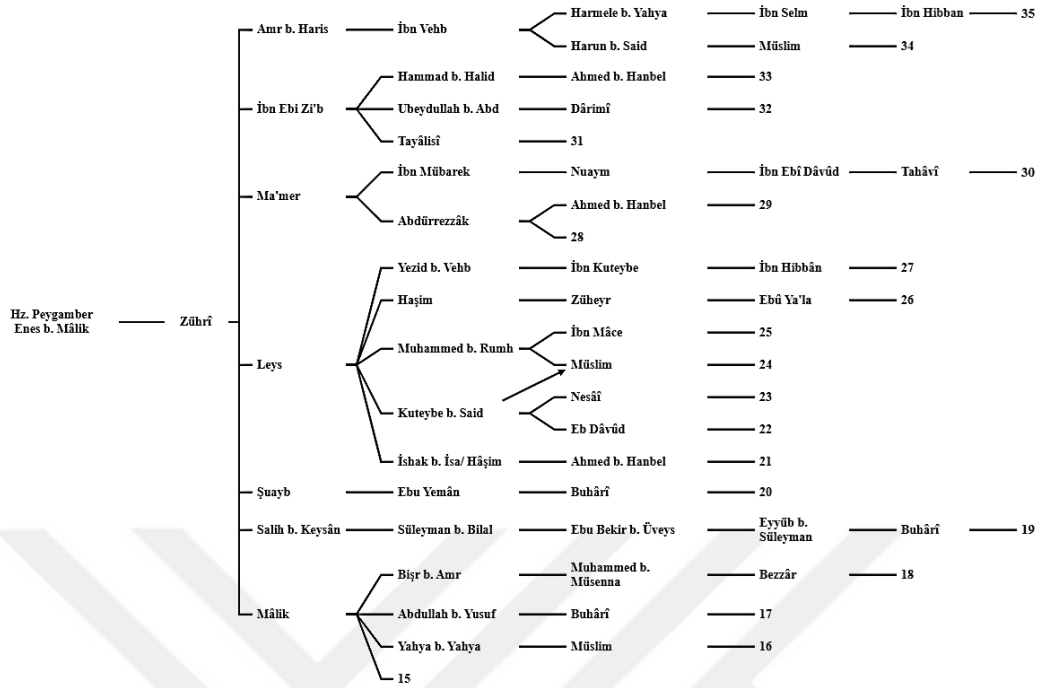
Âsım b. Amr metninde ise aynı tema farklı şekillerde ifade edilerek neresi olduğu belirtilmeksizin içlerinden birinin bir yere (موضع كذا) gittiği ve güneşin durumunun değişmediği (والشمس على حالها لم يتغير) ifade edilmiştir.⁸⁸¹

Zührî'den⁸⁸² nakledilen metinler de çok büyük oranda birbirine benzemektedir.

⁸⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/339, 20/143, 256

⁸⁸¹ Bezzâr, *el-Müsned*, 12/356.

⁸⁸² Mâlik rivayetleri için bk. Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, 2/12; Buhârî, “Mevâkîtü's-salât”, 12; Müslim, “Mesâcîd”, 34; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/5. Salîh b. Keysân rivayeti için bk. Buhârî, “İ'tisam”, 16. Şuayb rivayeti için bk. Şuayb rivayeti için bk. Buhârî, “Mevâkîtü's-salât”, 12. Leys rivayetleri için



Şekil 32. Zührî rivayetleri isnad şeması

Bu küme içerisinde yer alan en farklı ve muhtasar rivayet İmâm Mâlik'ten nakledilen (15, 16, 17, 18) ve Hz. Peygamberle ikindi namazı kılındıktan sonra ahabtan birinin Kuba'ya gitmesi oraya ulaştığı esnada güneşin hala yüksek olduğunun (كُنَّا نُصَلِّي الْعَصْرَ ثُمَّ يَذْهَبُ الدَّاهِبُ مِنَّا إِلَى قُبَاءٍ فَيَأْتِيهِمْ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةً) ifade edilmesidir. Diğer rivayet kümelerinde ise Hz. Peygamber'in güneş yüksekken ikindi namazını kıldırıldığı ardından içlerinden ayrılan birinin Avâli'ye ulaştığı ve bu esnada güneşin hala yüksekte olduğu (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يُصَلِّي الْعَصْرَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةً حِينَ يَذْهَبُ الدَّاهِبُ) (إِلَى الْعَوَالِي فَيَأْتِيهِمْ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةً) belirtilmektedir.

Hadis lafızları içerisinde tenkit edilen husus İmâm Mâlik'in, Zührî'den nakleden diğer râvilere muhalefet ederek “Avâli” yerine “Kuba” demesidir. “Avali”

bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/47; Müslim, “Mesâcîd”, 34; İbn Mâce, “Mevâkîf”, 5; Ebû Dâvûd, “Salât”, 5; Nesâî, “Mevâkîf”, 8; Ebû Ya'la, *el-Müsned*, 6/281; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/200, 7/520. Ma'mer rivayetleri için bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/547; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/87; Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, 1/190. İbn Ebî Z'îb rivayetleri için bk. Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/564; Dârimî, *el-Müsned*, 2/271; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/447, 21/7. Amr b. Hâris rivayetleri için bk. Müslim, “Mesâcîd”, 34; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/200.

ve “Kuba” kelimeleri arasındaki fark incelendiğinde Avali'nin Medine çevresindeki yerleşim yerlerinin genel adı olduğu ve en uzak noktasının Medine'ye sekiz mil, en yakın noktasının ise iki-üç mil mesafede olduğu anlaşılmaktadır. Kuba ise Avali'de bulunan köylerden biri olup Medine'ye en yakın olanıdır ve uzaklığı yaklaşık iki-üç mil kadardır. Bu durumda Kuba, esasen Avali bölgesi içinde yer alan bir yerleşim yerinin ismidir.

Kuba ile İshâk b. Abdullah isnadlarında zikredilen “Benû Amr b. Avf yurdu” arasında çok sıkı bir ilişki olup Amr b. Avf kabilesinin Kuba’da ikamet ettikleri bilinmektedir. Nitekim Sehl b. Sa’d’dan (r.a.) nakledilen rivayete göre Hz. Peygamber, Kuba’da mukîm bulunan Benû Amr b. Avf arasında vuku bulan kavgayı ıslah etmek amacıyla oraya gitmiş işinin uzun sürmesi sebebiyle namaz vaktine yetişememiş ve Hz. Ebû Bekir’in cemaate imamlık yapmıştır.⁸⁸³ Aynı olaydan bahseden bir diğer rivayette “Benû Amr b. Avf” yerine “Kubâ ehli” denilerek Hz. Peygamber’in aralarını düzeltmek amacıyla yola çıktığının aktarılması dikkat çeker.⁸⁸⁴ Ek olarak Hz. Peygamber’in hicret esnasında Medine’ye ulaşmadan önce Kuba’da konaklaması ve mescidi inşa etmesi “Benû Amr b. Avf’ın yurdu” lafzı ile nakledilmektedir.⁸⁸⁵ Dolayısıyla râvilerin “Kubâ” ve “Benû Amr b. Avf yurdu”nu birbirinin yerine kullandıkları ve her iki kelimeyle aynı mekânı kastettikleri açıktır. Nihayetinde Ebu’l Ebyaz metninde yer alan “ناحية المدينة” Zührî metinlerinde zikredilen Avâli olup Benû Amr b. Avf yurdu yani diğer ismiyle Kuba bu bölgenin içerisinde yer alır.

Rivayette meydana gelen farklılığın fıkıhta herhangi bir farklılık meydana getirip getirmediğini anlamak için öncelikli olarak rivayetin zikredildiği fikhî bağlama bakıldığında ikinci namazını ilk vaktinde kılmanın müstehab olduğu ileri sürenler tarafından gündeme getirildiği görülür. İmâm Mâlik de bu görüştedir. Şerhlerde yer alan bilgilere göre Benû Amr b. Avf’ın evleri Medine’ye iki mil uzaklıkta olup gün içinde tarla vb. işlerle uğraştıkları için işlerini bitirip namaza durmaları namaz vaktinin ilk girdiği ana değil de ortasına tekabül etmektedir.⁸⁸⁶ Bu durum göz önünde bulundurularak düşünüldüğünde Hz. Peygamber’in ikinci vaktini

⁸⁸³ Buhârî, “Amel fi’s-salât”, 16.

⁸⁸⁴ Buhârî, “Sulh”, 3; “Humus”, 11.

⁸⁸⁵ Buhârî, “Fezâilü’s-sahâbe”, 74.

⁸⁸⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, 5/122.

kıldırması ve cemaatten ayrılan kişinin Avâli'ye ulaşması ve güneşi hala yukarıda ve sıcakken bulması yahut Kuba'ya varması ve onları namaz kılar iken bulması Hz. Peygamber'in namazı ilk vaktinde ta'cil üzere kıldırması anlamına gelmektedir. Avali yerine Kuba dendiği zamanda mâna bu esas üzere kalıp herhangi bir değişiklik meydana gelmez. Şerhlerde de bu duruma dikkat çekilerek İmâm Mâlik'in Zührî'nin rivayetinde mücmel olarak zikredilen Avali kelimesini tefsir etmek istediği belirtilir.⁸⁸⁷ Mâliki fıkhnın kurucularından olan Sahnûn, İmâm Mâlik ve Leys b. Sa'd'ın lafızları arasında bir farkın olmadığını aksine İmâm Mâlik'in lafzının daha çok tahkik edilmiş olduğunu ifade etmektedir. Müellif ayrıca Şâfiî → Ebû Safvân İbn Saîd b. Abdülmelik b. Mervân → İbn Ebî Zi'b → Enes b. Mâlik isnadını zikrederek bu senedle nakledilen metnin İmâm Mâlik'in rivayeti için mütâbaât olduğuna dikkat çeker.⁸⁸⁸ İbn Abdilber de "Kuba" lafzının şüphesiz bir şekilde hata olduğunu ve nuhaddislere göre doğru lafzın "العوالي" olduğunu söyledikten sonra Kuba'nın, Avâli'nin içinde yer alması ve vakit genişliğinden dolayı aslında her iki lafzın manasının yakın olduğunu belirtir.⁸⁸⁹

Buna rağmen İmâm Mâlik'in rivayeti diğerlerine muhalefeti sebebiyle hatalı görülmüştür. İbn Battâl'ın şerhinde yer alan bilgiye göre Bezzâr sahih rivayetin cemaatin üzerinde ittifak ettiği rivayet olduğunu söyledikten sonra bunun İmâm Mâlik'in vehminden kaynaklandığını belirtir.⁸⁹⁰ Nesâî, Zührî'den rivayet eden hiç kimsenin İmâm Mâlik'i "إلى قباء" lafzında takip etmediğini ve maruf olanın "إلى العوالي" lafzı olduğunu belirtir. Benzer şekilde Dârekutnî de Zührî'den rivayette bulunanların isimlerini zikrederek İmâm Mâlik'in "إلى قباء" lafzıyla Zührî'nin cemaatine muhalefet ettiğini diğer râvilerinin tümünün "إلى العوالي" dediğini ve bu hadisin İmâm Mâlik'in hataları arasında zikredildiğini ifade eder.⁸⁹¹ Muvattâ'ya *el-*

⁸⁸⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, 5/122; Aynî, *Umde*, 5/37.

⁸⁸⁸ Bâcî, *el-Müntekâ*, 1/18.

⁸⁸⁹ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 4/161-2; *el-İstizkâr*, 1/153

⁸⁹⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2/173.

⁸⁹¹ Dârekutnî, *el-Ehâdis elletî hûlîfe fihâ İmâm Mâlik b. Enes*, 65; *İlzâmât ve'tetebbu'*, 308.

İlmâ ilâ etrâfi ehâdîsi kitâbi Muvatta isimli bir etrâf yazan Ahmed b. Ebî Tâhir ed-Dânî (ö. 532) de mahfuz lafzın “العوالي” olduğunu nakleder.⁸⁹²

Netice olarak bakıldığında İmâm Mâlik tarafından yapılan lafzın değişikliği yahut mekân tahsisi fikhî etkileyen bir değişiklik değildir. Bununla beraber onun kullandığı “Kuba” lafzının karşılığı “Benû Amr b. Avf” başka rivayetlerde nakledilmiş ayrıca “Avâli” yerine “nahiyetü’l-Medine” lafızları da kullanılmıştır. Ancak bunlar içerisinde yalnızca İmâm Mâlik tarafından rivayet edilen Kuba lafzına dair eleştiri bulunmaktadır. Bu durumda muhaddislerin Zührî rivayetlerin içerisinde açık bir şekilde bulunan muhalefeti giderme isteklerinin yanında İmam Mâlik’in hadis rivayetindeki meşhur konumunun mezkûr lafzın illetlendirilmesinde etkili olduğu düşünülebilir.

⁸⁹² Ahmed b. Ebî Tahir, el-İlmâ ilâ etrâfi ehâdîsi kitâbi Muvatta, 2/53.

3. MÂNA İLE RİVAYETİN TABİÎ SINIRLARI

Rivayet dönemi hadis geleneğinde mâna ile rivayet, çoğunlukla “anlamın korunması” esasına bağlı olarak ortaya çıkan lafız farklılıkları biçiminde değerlendirilmiştir. Birinci bölümde bu çerçevede yapılan incelemelerde ise, mâna ile rivayetin sadece kelime eşdeğerliğiyle sınırlı kalmadığı; ziyade ve noksan ifadeler, takdîm-te’hîr, ihtisar, cümle içi öge kaymaları ile dil ve üslup farklarına dayalı çok boyutlu tasarruf biçimlerini de kapsadığı ortaya konmuştur. İkinci bölümde ise bu rivayet farklılıklarının hadis tenkidi içerisinde ne zaman ve hangi koşullarda gündeme geldiği sorusu merkezî hâle gelmiş özellikle mâna ile rivayetin ne zaman problemli sayıldığı ve muhaddislerin bu husustaki farkındalık ve yöntemleri incelenmiştir. Neticede muhaddislerin bazı hadislerde mâna rivayetinden kaynaklanan farklılıkları beş ana durumda illet olarak değerlendirdiği tespit edilmiştir.

Bu bölümde ise dikkatler mâna ile rivayetin muhaddisler tarafından tabîi yani problemli görülmeyen formlarına yöneltilmektedir. Söz konusu çerçevede mâna rivayeti kapsamında değerlendirilebilecek tasarruflar kavli, fiili ve kıssa anlatımına yer veren farklı hadis yapıları üzerinde incelenmektedir. Bu minvalde hadis usulü literatüründe sıkça tekrar edilen “anlamın değişmemesi” ilkesinin mahiyeti araştırılmakta ve mezkûr ifadeyle kastedilenin uygulamadaki karşılığı takip edilmektedir. Bir bakıma önceki bölümde ortaya konan negatif sınırlara karşılık, burada mâna ile rivayetin hangi ölçüde kabul gördüğü ve bu kabulün hangi sınırlar içinde gerçekleştiği araştırılmaktadır.

İlgili çerçevede yapılan rivayet incelemeleri, râvîlerin çoğu durumda lafzın sabitliğinden ziyade anlam dinamizmine öncelik verdiğini göstermektedir. Daha açık bir ifadeyle mâna ile rivayet uygulaması çoğu zaman kapalı veya belirsiz kalan bir anlamın daha açık ve anlaşılır bir ifade ile aktarılmasına, rivayetin sunulduğu bağlama göre vurgunun değişmesine veya özellikle kıssa tarzı rivayetlerde ihtisara bağlı olarak bazı detayların eksiltilmesine ya da açıklığa kavuşturulmasına yol açmaktadır. Ancak incelenen örneklerde dikkat çeken husus, bu tür tasarrufların rivayetin temel anlamını, mesajını veya amacını bozacak ölçüde bir değişime neden olmamasıdır.

Bu bölümün ikinci amacı ise ikinci bölümde ortaya konan hipotezin tersinden sınanmasıdır. Önceki bölümde muhaddislerin mâna ile rivayet edilen hadisleri belirli şartlar altında tenkit edildiği ileri sürülmüştü. Ancak bu çıkarım, yalnızca problemli kabul edilen rivayetler üzerinden geliştirildiği için sınırlı bir perspektife dayanıyor olabilir. Bu nedenle bu bölümde hipotez genişletilmiş ve hakkında herhangi bir açık tenkit bulunmayan rivayetler üzerinden yeniden değerlendirilmiştir. Böylece mâna ile rivayetin hangi ölçüde “doğal” karşılandığına dair daha dengeli bir sonuca ulaşmak hedeflenmiştir.

3.1. Örneklem Grubu ve Yöntem

Belirlenen hedefler doğrultusunda mâna ile rivayetin tabii sınırlarının belirlenmesi adına seçmeci ve tikel örnekler yerine geniş bir çeşitlilik ve temsil kabiliyeti yüksek bir küme oluşturulması esas alınarak *Sahih-i Buhârî*’de yer alan ve Enes b. Malik tarafından rivayet edilen ilk otuz hadis örneklem olarak seçilmiştir. Bu kümenin avantajı kavli, fiili, kıssa anlatımı gibi çeşitli yapıda olan hadis rivayetlerini içermesi bunun yanında konu çeşitliliğine sahip olmasıdır. Bu minvalde örneklem kümesindeki her bir rivayet Câmiu Hâdimi’l-Haremeyn programında yer alan temel hadis kaynaklarından da incelenerek isnad semaları çizilmiş ve rivayet metinleri birinci bölümde geniş bir şekilde bahsedilen muâraza yöntemiyle incelenmiştir. İnceleme esnasında mâna ile rivayetin hangi tasarruf türlerini kapsayabileceği, bu farklılıkların râvi ve rivayet yöntemiyle ilişkisi, lafızlarda meydana gelen değişimlerin anlama olan etkisi incelenmiştir. İnceleme sonucunda, otuz rivayetten 4 tanesinde mâna ile rivayetin muhaddislerin tenkidine dahil olduğu bu sebeple ikinci bölümde ele alındığı görülmüştür. Kalan 24 rivayette hadisin mâna ile rivayet sebebiyle tenkid edilmesine sebep olacak bir unsurun meydana gelmediği ve bu rivayetlerle ilgili ilk dört asırda herhangi bir tenkidin bulunmadığı görülür. 2 rivayetle ilgili ise lafızlarında fikhî ihtilaflarla ilişkilendirilebilecek farklılıklar olduğu belirlenmiş ancak bu durum muhaddisler tarafından açık bir tenkite konu edilmemiştir. Söz konusu husus özellikle ikinci bölümde ortaya konan hipotez açısından önemlidir. Bu bağlamda, hakkında tenkit bulunmayan iki hadis üzerinde ayrıca durulmuş ve bu hadislerdeki lafzî farklılıkların muhaddisler tarafından nasıl

değerlendirildiği araştırılmıştır. Ayrıca muhaddislerin bu hadislerde açık bir tenkit yapmama tercihleri ve bunun olası sebepleri de ele alınmıştır.

Sonuç olarak belirlenen rivayet kümesinin hem yapısal hem de ikinci bölümün test edilmesine olanak sağlayan tenkit çeşitliliği açısından uygun bir örneklem olduğu söylenebilir. Rivayet yapıları açısından, 26 rivayetin 10'u kavli, 5'inin fiilî ve 11'inin olay anlatımı içeren metinlerden oluşmaktadır. Bu farklılık mâna ile rivayetin çeşitli rivayet formlarında nasıl tezahür ettiğini karşılaştırmalı olarak inceleme imkânı sunar. Öte yandan hadis tenkidi açısından bakıldığında, söz konusu rivayetlerin 4'ü hakkında açık bir illet tespiti bulunmakta 24'ü herhangi bir tenkide konu olmamaktadır. Geriye kalan 2 rivayette ise lafız farklılıkları fikhî ihtilaflara konu olabilecek nitelikte görülse de muhaddisler tarafından açık bir şekilde tenkit edilmemiştir. Tüm bu özellikler dikkate alındığında seçilen örneklem grubunun hem rivayet türlerinin yapısal dağılımını yansıtmaması hem de hadis tenkidi bağlamında çeşitli değerlendirme örneklerine yer vermesi bakımından temsil kabiliyeti yüksek ve analize elverişli bir nitelik taşıdığı söylenebilir.

3.2. Mâna ile Rivayet Edilen Hadislerin Tenkide Konu Olmadığı Durumlar

Bu başlık altında ele alınan rivayetler, mâna ile rivayet edilmiş olmalarına rağmen ilk dört asır muhaddisleri tarafından herhangi bir tenkide konu edilmemiştir. İlgili rivayetler, yapı bakımından kavli, fiilî ve kıssa anlatımı içeren metinlerden oluşmakta olup bu üç tür ayrı alt başlıklarda değerlendirilecektir. Bu türsel ayrım yalnızca metnin biçimsel yapısına değil, aynı zamanda mâna ile rivayet uygulamasının hangi bağlamlarda ve ne ölçüde gerçekleştiğine dair ipuçları sunmaktadır. Zira hadisin uzunluğu ya da kısalığı, detay yoğunluğu ve olay örgüsünün genişliği gibi unsurlar, râvînin rivayet esnasındaki tasarruf alanını doğrudan etkiler. Bu nedenle rivayet türü ile mâna ile rivayet arasındaki ilişki, sadece içerikle değil aynı zamanda râvînin üslubu, tercihleri ve rivayet pratiğiyle birlikte düşünülmelidir. Dolayısıyla farklı türdeki hadislerde mâna ile rivayet uygulamasının niteliği hakkında farklılıkların bulunması muhtemeldir. Çalışmada söz konusu farkları daha yakından tespit edebilmek amacıyla tür bir ayrıma gidilmiştir.

3.2.1. Kavli Hadislerde Mâna ile Rivayet

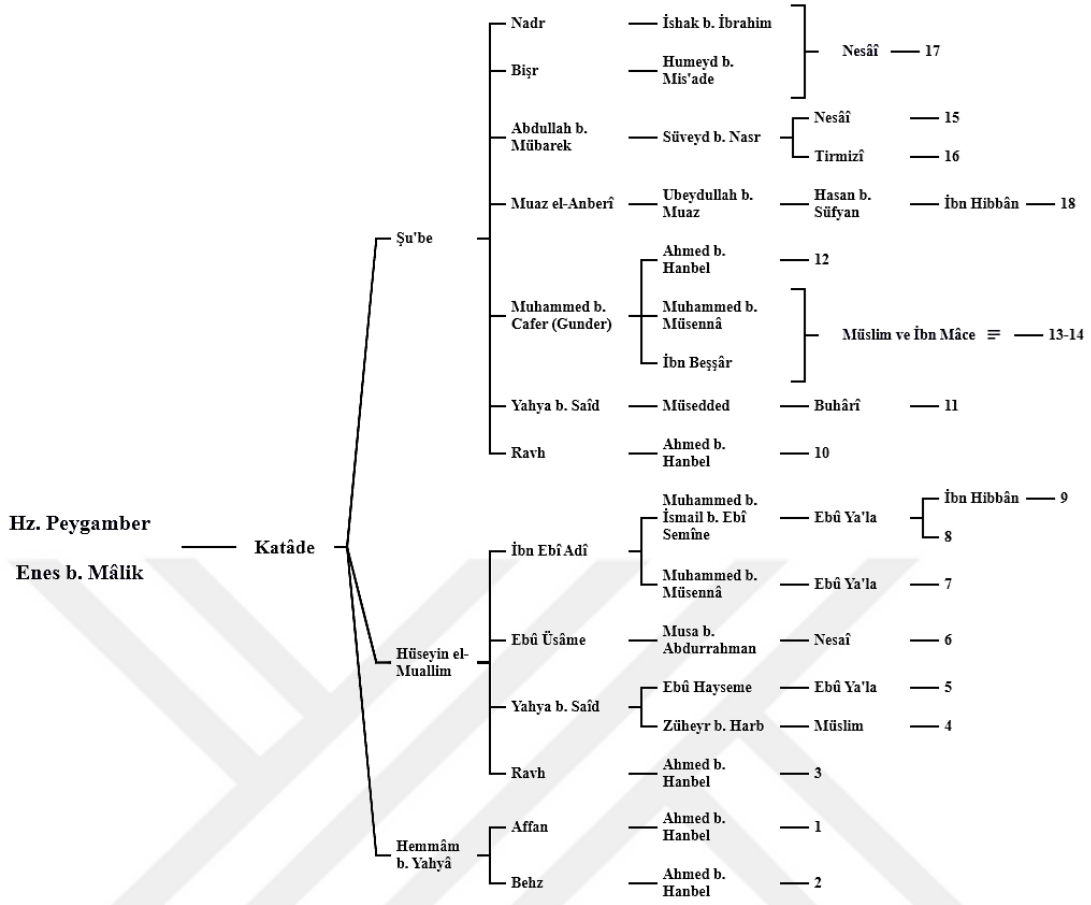
Kavli hadisler, Hz. Peygamber'e doğrudan atfedilen sözleri içerdiği için mâna ile rivayet uygulamasında lafza dair hassasiyetin en yüksek olduğu rivayet türü olarak kabul edilir. Buna rağmen, anlam bütünlüğünü bozmayan kelime tercihleri, ifade farklılıkları veya üsluba dair tasarruflar kavli hadislerde de yer almıştır. Bu bölümde mâna ile rivayet edilen ve ilk dört asır muhaddisleri tarafından herhangi bir tenkide konu edilmeyen kavli hadis örnekleri incelenecek ve lafız farklılıklarının anlam üzerindeki etkisi ile bu durumun muhaddislerce nasıl değerlendirildiği ele alınacaktır.

Hiçbiriniz Kendisi İçin İsteddiğini Kardeşi İçin İstemedikçe İman Etmiş Olmaz

Enes b. Mâlik'ten nakledilen ilk rivayet “Hiçbiriniz kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz” (لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ)⁸⁹³ hadisidir. Rivayet tabîin neslinde Katâde tarafından nakledilmiş ve bir tabaka sonra genişleyerek Hüseyin el-Muallim (ö. 145), Şu‘be ve Hemmâm b. Yahyâ (ö. 163) tarafından aktarılmıştır.⁸⁹⁴ Hadisin isnad şeması aşağıda yer almaktadır.

⁸⁹³ Buhârî, “İmân”, 7.

⁸⁹⁴ Taberânî'nin *Mu‘cemü’s-sağır*’inde rivayet Katâde → Hasan Basrî → Enes b. Mâlik isnadıyla nakledilmektedir. Ancak söz konusu isnadın çoğunluk tarafından nakledilen rivayete muhalefet etmesi ayrıca müellif tarafından da söz konusu isnadın teferrüd ile nitelendirilmesinden hareketle sabit olmadığını söylemek mümkündür. Rivayet için bk. Taberânî, *el-Mu‘cemü’s-sağır*, 2/18.



Şekil 33. Katâde rivayetleri isnad şeması

Şemada yer alan isnadlarla nakledilen rivayet metinleri, genel olarak birbirine oldukça benzerlik göstermektedir. Özellikle Katâde rivayetlerindeki güvenilirliğiyle öne çıkan Hemmâm b. Yahyâ⁸⁹⁵ rivayet kümesinde lafzî birlik sağlanmış olup tüm metinler “لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ الْمُسْلِمِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ مِنَ الْخَيْرِ” lafızlarıyla aktarılır.

Yalnızca 1 numaralı Affan metninde “المسلم” kelimesi yer almamaktadır.

Muhaddislerin genel kanaatine göre sika bir ravi olan Hüseyin el-Muallim'den⁸⁹⁶ (ö. 145) nakledilen metinlerde de lafzî birliktelik açısından benzer

⁸⁹⁵ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/497; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/228, 461; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 5/268. Yahyâ b. Maîn, Hemmâm'ın Katâde'den naklettiği rivayetlerde Saîd b. Ebî Arûbe ve diğerlerinden daha iyi olduğunu ifade eder. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/109.

⁸⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/394; Müslim, “İman”, 17; İbn Mâce, “Sünnet”, 9; Nesâî, “İman”, 19; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 5/339, 5/444, 459; İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/466. Hüseyin el-Muallimî hakkında İbn Maîn, Ebû Hâtim ve Nesâî sika olduğunu ifade ederler. Bununla birlikten râvinin rivayet üslubuna dair herhangi bir kayıt bulunmaz. (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/338) Ukaylî,

bir durum söz konusudur. Bu rivayetlerde dikkat çeken önemli bir farklılık, hadisin başında yer alan yemin cümlesidir. Yemin ifadesi, diğer Katâde rivayetlerinde yer almaz ve bu durum, ifadenin Hüseyin el-Muallim kümesi için ayırt edici farklılık oluşturur. Buna ek olarak, bu yemin cümlesinin anlama etki etmeyecek küçük farklılıklarla (وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ veya وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ) aktarılması, mâna ile rivayetin bu kümede de etkili olduğunu göstermektedir. Hüseyin el-Muallim'den nakledilen metinler arasında, lafızlar açısından iki dikkat çekici farklılık bulunmaktadır. Bunlardan biri, Yahyâ b. Saîd'den (4,5) gelen rivayetlerde yer alan ve ravinin “kardeş” veya “komşu” ifadesi arasında tereddüt ederek “لِجَارِهِ أَوْ لِأَخِيهِ” şeklinde aktarmasıdır. Diğer bir farklılık ise Ebû Ya‘la ve İbn Hibbân metinlerinde görülmektedir. Bu rivayetlerde, kişinin kendisi için istediğini başkaları için istemesi gerektiği ifade edilir ve bu durum, hadisin “imanın hakikatine ulaşma” (لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ) vurgusuyla desteklenir. İbn Hibbân, bu lafzı rivayet genelini açıklayıcı bir unsur olarak değerlendirir ve hadisin iman kavramına yönelik derinlemesine bir yorum içerdiğini belirtir. Söz gelimi müellif ilk olarak “iman etmiş olmayacağını” (لَا يَزَالُ يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ) belirten lafzı zikreder. Hemen ardından “Kendisi için arzu ettiğini kardeşi için arzu etmeyeninin imanına dair olan inkarın, imanın kendisi olmayıp hakikatiyle ilgili olduğunun beyanı” başlığını zikreder ve İbn Ebî Adî metnini zikreder. Söz konusu farklılığın genel olarak Hüseyin el-Muallim, özel olarak İbn Ebî Adî'den nakledilen Muhammed b. Müsennâ metninde yer almaması bu lafzın sika bir ravi olarak nitelendirilen Muhammed b. İsmail b. Ebî Semîne'ye⁸⁹⁷ (ö. 230) ait olduğunu ortaya koyar. Ziyâeddin el-Makdisî (ö. 643) de bu duruma dikkat çekerek “ذَكَرُ حَقِيقَةَ” lafzının *Sahîhayn*'da zikredilen metinlerde bulunmadığını ifade eder.⁸⁹⁸

Hüseyin el-Muallim'in zayıf ve hadislerinde ızdırabın olduğunu beyan etmişse de Zehebî bu görüşün herhangi bir dayanağı olmadığını ifade etmiştir. (Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 3/847)

⁸⁹⁷ İbn Ebî Semîne hakkındaki genel kanaat sika olduğu yönündedir. Ebû Hâtim, önde gelen sikalardan olduğunu ifade ederken Ebû Dâvûd cesaretli olduğuna vurgu yapar. Bununla beraber râvinin hakkında geniş bilgi olmayıp rivayet üslubu, var ise kitabı vs hususlarda yeterli kayıt yer almaz. (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/59)

⁸⁹⁸ Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâre*, 7/106.

Şu‘be⁸⁹⁹ rivayet kümesinde ise bazı istisnalar dışında lafzî bütünlük büyük ölçüde korunmuştur. Rivayetler, genellikle “لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ” metniyle aktarılmıştır. Bununla birlikte, Muhammed b. Ca‘fer rivayetlerinde görülen “لَا يُحِبُّ لِحَارِهِ” ifadesi dikkat çekicidir.. Müslim ve İbn Mâce’nin bir râvi, Ahmed b. Hanbel’in doğrudan Gunder’den naklettiği rivayette vuku bulan bu tereddüt Muhammed b. Cafer’e ait olmalıdır. Bununla beraber rivayetlerde yer alan bu tarz şekk yahut tereddütleri râvinin lafız rivayeti konusundaki titizliği olarak düşünmek mümkündür. Genel olarak kitabından rivayet ettiği belirtilen ve ahkâma dair kitap telif ettiği kaydedilen Ravh b. Ubâde (ö. 205) ise “وَحَتَّى يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا” ziyadesi ile Katâde rivayetleri arasında teferrüd eder.

Sonuç olarak, hadisin kısa ve kavli bir metin olması, rivayetler arasında yüksek düzeyde lafzî birlik sağlanmasına olanak tanımıştır. Bununla birlikte, Katâde’den nakledilen üç rivayet kümesi de kendine özgü bazı özellikler barındırmaktadır. Nitekim Şu‘be kümesinde “خير” lafzının yer almazken, Hüseyin el-Muallim kümesinde “وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ” cümlesi bulunur. Hemmâm kümesinde ise lafzî birlik korunmuştur. Bu durumda Katâde rivayeti farklı zamanlarda farklı şekillerde aktarmış yahut öğrencileri mâna ile rivayet etmişlerdir. Ek olarak Hüseyin el-Muallimî rivayet kümesinde yer alan “حقيقة الإيمان” ziyadesi sebebiyle Muhammed b. İsmail b. Ebî Semîne (ö. 230) ve benzer şekilde Ravh b. Ubâde’ye (ö. 205)⁹⁰⁰ ait olan “وَحَتَّى يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ” ziyadesi üçüncü ve dördüncü tabakalarda yer alan ravilerin de mânen rivayet ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Hadisin farklı tariklerinde ortaya çıkan ve mâna ile aktarılan temel unsurlar şunlardır: “أحدكم” yerine “عبد” gibi yakın anlamlı ifadelerin kullanılması, bazı rivayet

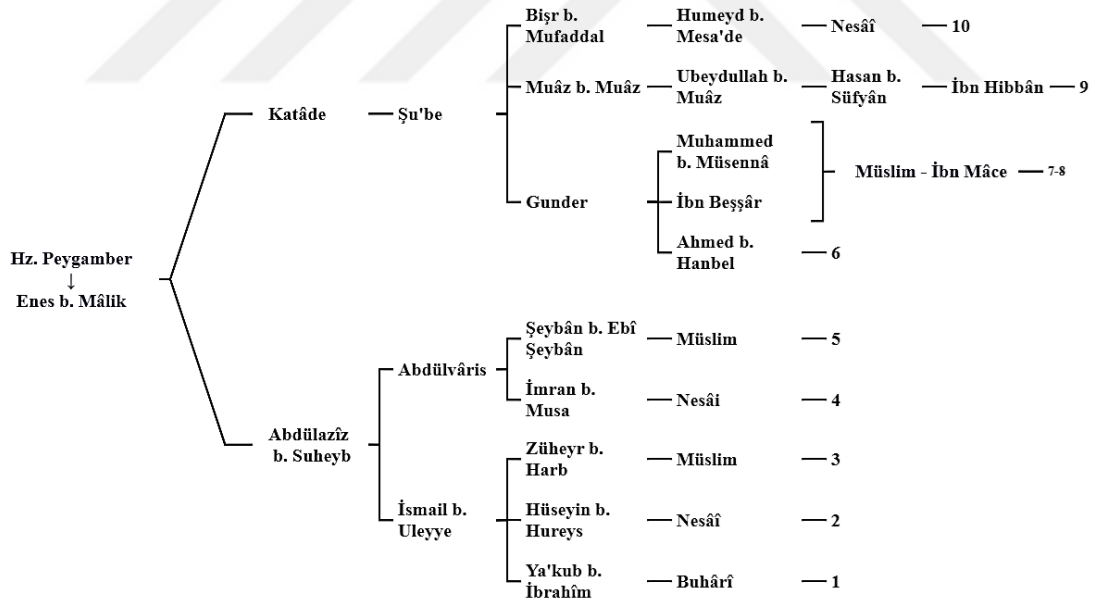
⁸⁹⁹ İbn Mübârek, *ez-Zühed ve'r-rekâik*, 236; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/193, 21/353, 387, 389; Dârimî, *el-Müsned*, 3/1801; Buhârî, “İmân”, 6; Müslim, “İmân”, 17; Tirmizî, “Sıfatü'l-kıyâmet”, 17; Nesâî, “İmân”, 19; Ebû Ya‘lâ, *el-Müsned*, 5/327, 5/458, 6/23; İbn Hibbân, *Sahih*, 1/466,

⁹⁰⁰ Muhaddislerin genel kanaati sika olduğu yönündedir. Ahmed b. Hanbel’e, Ravh ve Ebû Asım’dan hangisini tercih ettiğini sorduklarında Ravh’ın kitabından hadis naklettiğini buna karşılık Ebû Âsım’ın takdim, tehir, ziyade, noksan yaparak (يشج الحديث) mâna ile rivayet ettiğini söyler. (Ebû Dâvûd, *Suâlâtı Ebî Dâvûd*, 347)

kümelerinde yer alan ve hadisin anlamını daha açık hale getiren “حقيقة”, “خير”, “مسلم” ziyadeleri ve Ravh b. Ubâde’nin nispeten daha geç tabakada bulunan ve teferrüd eden “وَحَتَّى يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ” ziyadesi. Bu lafız farklılıkları, hadisin anlamını ve temel mesajını değiştirmemiş aksine ifade edilen anlamı daha açıklayıcı ve pekiştirici bir boyut katmıştır. Bu nedenle muhaddisler tarafından bu lafızlara dair herhangi bir tenkidin bulunmadığı görülür.

Sizden biriniz beni ehlerinden, malından ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe iman etmiş olmaz

Konu itibariyle çok benzer olan bir diğer hadiste ise Hz. Peygamber, “Sizden biriniz beni ehlinde, malından ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe iman etmiş olmaz”⁹⁰¹ buyurmuştur. Rivayet tâbiîn neslinde Katâde ve Abdülazîz b. Suheyb olmak üzere iki ravi tarafından nakledilmiştir. Hadisin isnad şeması aşağıda sunulmuştur.



Şekil 34. Katâde ve Abdülazîz b. Süheyb rivayetleri isnad şeması

⁹⁰¹ Buhârî, “İmân”, 8.

Rivayet metinleri incelendiğinde Katâde⁹⁰² ve Abdülazîz b. Suheyb⁹⁰³ isnad kümelerinin neredeyse tamamen aynı lafızlarla nakledildiği söylenebilir. Bununla beraber iki kümeyi birbirinden ayırtıran lafızlar “وَلَدِهِ وَوَالِدِهِ” ve “أَهْلِهِ وَمَالِهِ” kelime gruplarıdır. Şu‘be’den nakledilen rivayetlerde (6, 7, 8, 9, 10) kişinin, Hz. Peygamber’i anne- baba, çoluk çocuğu (وَلَدِهِ وَوَالِدِهِ) ve tüm insanlardan daha çok sevmedikçe iman etmiş olmayacağı ifade edilmiştir. Buna karşılık Abdülazîz b. Suheyb rivayetlerinde (1, 2, 3, 4, 5) ehlinden, malından (أَهْلِهِ وَمَالِهِ) ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe iman etmeyeceği vurgulanır. Şu‘be’den rivayet kümesinde “لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَلَدِهِ وَوَالِدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ” lafzı üzerinde tam bir ittifak sağlanmıştır. Bu rivayet kümesi özelinde hadis metninin Katade ya da Şu‘be’den itibaren istikrara kavuştuğunu söylemek mümkündür. Abdülazîz b. Suheyb kümesinde de genel olarak lafzî birlik sağlanmıştır. Bununla birlikte İsmail b. Uleyye’nin “لَا يُؤْمِنُ الرَّجُلُ” lafzı ile Abdülvâris b. Saîd’in (ö. 179) “لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ” ifadeleri dikkat çekmektedir. Bu durum Abdülazîz b. Suheyb’in rivayeti her iki lafızla da aktardığını veya öğrencilerinin mâna ile rivayet aktardığını göstermektedir.

Bu rivayet özelinde mana ile aktarılan temel farklılıklar, hadisin başlangıcındaki “أَحَدُكُمْ” yerine “عبد” veya “الرجل” gibi yakın anlamlı kelime tercihleri ile “وَلَدِهِ وَوَالِدِهِ” ile “أَهْلِهِ وَمَالِهِ” arasındaki farklı vurgulara sahip kelime gruplarıdır. Bu değişiklikler, hadisin ana mesajı olan “Hz. Peygamber’i en çok sevmek” ilkesini değiştirmemiş ancak kapsamını farklı hayat alanları üzerinden ifade ederek pekiştirici bir boyut katmıştır. Söz konusu farklılıklar hadisin anlam bütünlüğünü bozmadığı için muhaddisler tarafından herhangi bir tenkide uğramamıştır.

Üç haslet vardır ki bunlar kimde bulunursa o imanın tadını alır

Muhtevası itibariyle imana dair bir konuyu ele alan hadisin metni şöyledir:

⁹⁰² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/366; Müslim, “İman”, 16; İbn Mâce, “Sünnet”, 9; Nesâî, “İmân”, 19; İbn Hibbân, *Sahîh*, 5/129.

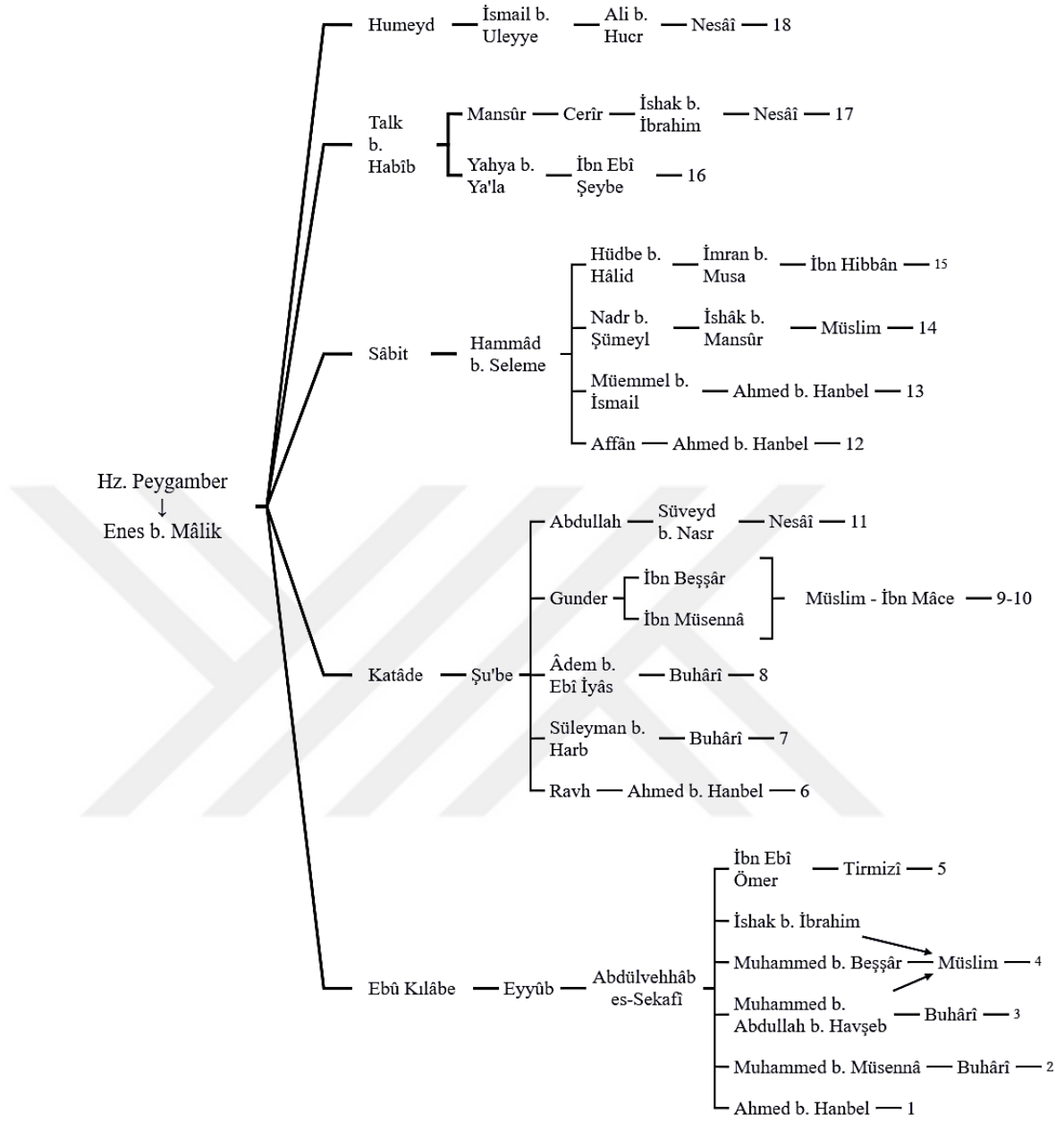
⁹⁰³ Müslim, “İman”, 16; Nesâî, “İmân”, 19.

“Üç özellik vardır. Bunlar kimde bulunursa o iman tadını alır: Allah ve Resulünü herkesten fazla sevmek, sevdiğini Allah için sevmek, Allah’ın kendisini küfürden kurtardıktan sonra yeniden küfre dönmeyi ateşe atılmak gibi kerih görmek.”⁹⁰⁴

Hadisin dört bölümden oluştuğu mülahaza edilebilir: Birinci bölümde iman tadına varılmasını sağlayacak üç özellikten bahsedilir. İlk kısım iman tadına varmayı sağlayacak üç özelliği tanıtır. Bu kısım genellikle “ثلاث من كن فيه وجد حلاوة” cümlesiyle ifade edilmiştir. Diğer bölümler ise söz konusu üç özellikten oluşur. İkinci bölümde, Allah ve Resulünü herkesten fazla sevmek özelliği vurgulanır. Bu “أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما” lafzıyla aktarılmıştır. Üçüncü özellik, sevdiğini yalnızca Allah için sevmektir. Bu ise “أن يحب المرء لا يحبه إلا الله” şeklinde ifade edilmiştir. Son olarak Allah’ın kişiyi küfürden kurtarmasından sonra yeniden küfre dönmeyi ateşe atılmak gibi kerih görme özelliği açıklanmıştır. Bu da “أن يكره أن يعود في الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن ينقذ في النار” lafzıyla belirtilmiştir.

Araştırma çerçevesinde esas alınarak yapılan taramaya göre rivayet 17 isnâdla kaydedilmiştir. Rivayet, birinci tabakada Enes b. Mâlik’ten Talk b. Habîb (ö. 91-100), Katâde, Sâbit, Humeyd ve Ebû Kılâbe tarafından aktarılmıştır. Hadisin isnad şeması şu şekildedir:

⁹⁰⁴ Buhârî, “İmân”, 9, 14, “İkrâh”, 1.



Şekil 35. Humeyd, Talk b. Habîb, Sâbit, Katâde, Ebû Kılâbe rivayetleri isnad şeması

Ebû Kılâbe⁹⁰⁵ isnad grubunda yer alan rivayetler, Abdülvehhâb'tan itibaren dallanarak (1-5) beş ravi tarafından rivayet nakledilmiştir. Bu grubun birinci bölümü 1, 4 ve 5 numaralı metinlerde “ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ بِهِنَّ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ” lafızlarıyla aktarılmıştır. 2 ve 3 numaralı metinlerde genel olarak bu lafza mutabakat sağlamış

⁹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/61; Buhârî, “İmân”, 8, “İkrâh”, 93; Müslim, “İmân”, 15; Tirmizî, “İmân”, 41.

ancak “بِهِنَّ” kelimesinin bulunmaması noktasında ayrılmıştır. Ayrıca 5 numaralı metinde “حَلَاوَةٌ” sözcüğünün yerine benzer mânâda “طَعْمٌ” kelimesinin kullanılması dikkat çeker.

İkinci bölüm 1, 2 ve 3 numaralı metinlerde “أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا” “من كان” cümlesiyle nakledilmişken 4 ve 5 numaralı metinlerde bu cümle ifadesiyle başlamış ve küçük bir lafzî farklılık oluşturmuştur. Üçüncü bölüm her bir rivayette “وَأَنْ يُكْرَهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ مِنْهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقَذَفَ” lafzıyla aktarılmıştır. Dördüncü bölüm ise 1, 4 ve 5 numaralı metinlerde “وَأَنْ يُكْرَهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ مِنْهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقَذَفَ” cümlesiyle ifade edilmiştir. Ancak 2 ve 3 numaralı metinlerde “بَعْدَ أَنْ أَنْقَذَهُ” cümlesiyle ifade edilmiştir. Ancak 2 ve 3 numaralı metinlerde “اللَّهُ مِنْهُ” söz öbeğinin yer almaması bu iki metni diğerlerinden ayırmaktadır. Ayrıca 1 numaralı metinde “أَنْ يُقَذَفَ لَهُ نَارٌ” şeklinde bir ziyade bulunmaktadır. Nihai olarak Ebû Kılâbe isnâd grubunda metinlerin ana formlarını koruduğu ancak cümle yapısı ve yakın anlamlı kelime kullanımına bağlı yaygın terkipve lafız farklılıklarının olduğu söylenebilir.

Katâde isnad grubuna geçildiğinde, özellikle Şu‘be’den nakledilen metinlerin birçok farklılık barındırdığı görülmektedir. Birinci bölüm, 7, 9, 10 ve 11 numaralı metinlerde “ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ” lafzıyla aktarılmıştır. Ancak aynı ravidan gelen 9 ve 10 numaralı metinlerde, “طَعْمٌ” kelimesi yerine “حَلَاوَةٌ” kelimesi yer almaktadır. Bu durum, aynı hadis içerisindeki anlam birliğini bozmasa da farklı bir kelime tercihinin işaret etmektedir. Buna ek olarak 8 numaralı metinde mânâ açısından bir değişiklik oluşturmaya da daha farklı bir cümle yapısı kullanılmıştır. Bu metinde, “لَا يَجِدُ أَحَدٌ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى” ifadesi kullanılmıştır. 6 numaralı metinde mânâ farklılığını da içeren “لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى” cümlesinin bulunuşu dikkat çeker.

İkinci bölüm, “اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا” lafzıyla rivayet edilmiştir. Metinlerin genelinde bu ifadede mutabakat sağlanmıştır. Ancak bazı metinlerde, ifadelerin sıralaması değiştirilmiş ve takdim-tehir yapılmıştır. Örneğin, 8 numaralı metinde bu bölüm rivayetin sonunda yer alırken, 9, 10 ve 11 numaralı metinlerde üçüncü cümle olarak aktarılmıştır.

Üçüncü bölüm, her metinde farklı lafızlarla ifade edilmiş olmasına rağmen mânâ birliği korunmuştur. 7 numarada “وَمَنْ أَحَبَّ عَبْدًا لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ”, 8’de “يُحِبُّ الْمَرْءَ لَا مَنْ أَحَبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّ الْمَرْءَ إِلَّا اللَّهُ”, 9 ve 10 “يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ”, 11 numara ise “وَلَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ” lafızlarıyla şeklinde ifade edilmiştir. 6 numarada ise “أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَلَدِهِ وَوَالِدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ” denilerek anlama etki edecek ziyade unsurlar eklenmiştir.

Dördüncü kısım 7 numara haricinde “وَمَنْ كَانَ أَنْ يُقَذَّفَ فِي النَّارِ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَرْجَعَ إِلَى الْكُفْرِ بَعْدَ أَنْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ” lafızlarıyla rivayet edilir. Ancak 6, 8 ve 11 numaralarda “يُقَذَّفَ فِي النَّارِ” yerine “يُلْقَى فِي النَّارِ” ifadesi kullanılmıştır.. 7 numaralı metin ise yapı ve anlam itibarıyla Ebû Kılâbe isnad grubuyla benzerlik göstermekte ve “وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ” eklinde ifade edilmiştir.

Katâde→ Şu‘be⁹⁰⁶ isnad zinciriyle nakledilen metinlerin, tema ve lafız bütünlüğü açısından genel olarak birbiriyle uyumlu olduğu söylenebilir. Bahsi geçen farklılıklar, anlamı değiştirecek düzeyde değildir. Ancak 6 numaralı metin, bu durumun bir istisnasıdır. Bu metinde geçen “وَلَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَلَدِهِ” cümlesi dikkat çekicidir. Bu ifadeler, Enes b. Mâlik’ten yine Katâde ve Şu‘be aracılığıyla nakledilen müstakil bir diğer hadise aittir. Değişikliğin sahibi olan Ravh b. Ubâde’nin (ö. 205), bu iki hadisi karıştırarak nakletmiş olabileceği düşünülmektedir. Ayrıca Ravh’ın söz konusu metinde teferrüd ederek bu hadisin bir parçası olan “وَحَتَّىٰ يُحِبُّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ” lafzıyla beraber nakletmesi bu ihtimali güçlendiren bir kanıttır. Her ne kadar Ravh’ın kitabından rivayet ettiği ve kitabı ile hafızasından rivayet ettiği hadislerin aynı olduğu belirtilse de bu hadisin mezkûr kayıt için bir istisna olduğu belirtilmelidir.

Katâde rivayet kümesindeki diğer ufak farklılıklar Süleyman b. Harb ve Âdem b. Ebî İyâs’tan (ö. 220) kaynaklanır. Âdem b. Ebî İyâs, tüm tariklerde bulunan ve “(ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ) “Şu üç haslet kimde olursa iman tadını bulur”

⁹⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/167, 397, 21/214; Buhârî, “İmân”, 12, “Edeb”, 42; Müslim, “İmân”, 15; İbn Mâce, “Fiten”, 23; Nesâî, “İmân”, 3.

(يَرْجِعَ إِلَى الْكُفْرِ) şeklinde ifade edilen anlamın “Ateşe atılmayı Yahudi ve Hıristiyanlığa dönmekten daha iyi görmek” (أَنْ يُقْذَفَ فِي النَّارِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَرْجِعَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا) olarak ifade edilmesidir. Ancak, Müemmel b. İsmail’in (13 numara) naklettiği metinde bu lafız yerine “İslam’dan dönmek” (أَنْ يَرْجِعَ عَنِ الْإِسْلَامِ) ifadesi yer almıştır. Bu durumda, Yahudi ve Hıristiyanlığa dönmekten bahseden metin ya Hammâd b. Seleme’ye ya da Sâbit el-Bünânî’ye ait olmalıdır. Hammâd b. Seleme, daha önce de geçtiği üzere Sâbit’in en iyi öğrencisi olarak kaydedilmekte bunun yanında Ebû Dâvûd, Kays b. Sa’d’ın rivayetlerini içeren bir kitabı dışında hiçbir kitabının bulunmadığını ve hafızasından rivayet ettiğini belirtmektedir. Zehebî bu görüşü tasdik ederek bu sebeple zaman zaman yanıldığını ifade etmektedir.⁹¹¹ Rivayet kümesi içerisinde teferrüd eden lafzın ise Müemmel’e ait olduğu düşünülebilir. Nitekim, muhaddisler tarafından saduk olarak nitelendirilen râvinin birlikte kitaplarını gömerek hafızasından naklettiği ve çok hata yaptığı kaydedilmektedir.⁹¹²

Talk b. Habîb’den (ö. 91)⁹¹³ nakledilen iki metin (16 ve 17 numaralı rivayetler), diğer rivayet kümelerinden ayrılan iki temel lafız barındırmaktadır. Bunlardan ilki, diğer rivayet kümelerinde yer alan “Kişinin sevdiğini yalnızca Allah için sevmesi” cümlesine ek olarak “Kızdığında Allah için kızması” (أَنْ يُغَضَّ فِي اللَّهِ) ifadesinin bulunmasıdır. Bu ekleme, metni anlam açısından zenginleştiren bir detay olarak dikkat çekmektedir. İkinci fark ise diğer metinlerde geçen “Ateşe atılmayı küfre dönmekten daha iyi görmek” ifadesinin yerine “Büyük bir ateşe atılmayı Allah’a şirk koştuktan daha iyi görmek” (وَأَنْ تُوقَدَ نَارٌ عَظِيمَةٌ فَيَقَعَ فِيهَا أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يُشْرَكَ بِاللَّهِ شَيْئًا) ifadesinin yer almasıdır. Bu kısım İbn Ebî Şeybe (16) tarafından ihtisar edilerek “Şirki zikrettiği” (ذَكَرَ الشَّرْكَ) şeklinde kaydedilmiştir. Humeyd’den tek tarikla nakledilen rivayet Humeyd’den tek tarikla nakledilen rivayet, Ebû Kılâbe isnad grubuyla genel anlamda uyumlu olmasına rağmen, “حلاوة الإيمان” yerine “حلاوة” ifadesini barındırmaktadır. Bu lafzın tüm rivayet metinleri içerisinde tek kaldığı belirtilmelidir.

⁹¹¹ Zehebî, *Târihu’l-İslam*, 4/345.

⁹¹² Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/178.

⁹¹³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/164, 7/134; Nesâî, “İmân”, 457.

Hadis metinlerinde gözlemlenen lafız farklılıklarının tarihi ve anlam üzerindeki etkisi açısından şu sonuçlara ulaşılabilir:

Ebû Kılâbe isnad grubu Abdülvehhâb es-Sekafî'ye (ö. 194) kadar her tabakada tek râvi ile nakledilir. Bu noktadan sonraki metinlerde hadisin formu ve anlamı itibarıyla bütünlük yakalansa da “طعم، حلاوة” gibi yakın anlamlı kelimelerin kullanımı yahut bazı tariklerde bulunan “بعد إذ أنقذ الله منه” tarzında anlamda açıklığı arttıran ziyadelerle mâna ile rivayetin devam ettiği görülür. Bu durum Abdülvehhâb ya da öğrencilerinden kaynaklanıyor olmalıdır. Abdülvehhâb es-Sekafî muhaddislerin genel kanaatine göre sika bir ravi olsa da Abdurrahman b. Mehdî, başka ravilerin kitaplarından hadis nakletmesi sebebiyle gerektiği gibi ezberleyemediğini belirtir. Bu durumda farklılıkların ondan kaynaklanması daha muhtemel olabilir. Bir sonraki tabakada İbn Ebî Ömer (ö. 243) ve Ahmed b. Hanbel metinlerinde görülen farklılıklar⁹¹⁴ ise Ebû Kılâbe rivayetlerinin küçük kelime farklarıyla da olsa musanniflere kadar mâna ile rivayet edildiğini ortaya koyar.

Katâde isnad grubunda, metinler arasında belirgin lafız farklılıkları bulunmakla birlikte özellikle Şu'be rivayetlerinde bu farklılıkların belirgin olduğu görülmektedir. Ancak Ebû Kılâbe rivayet kümesinde sınırlı ifade farklılığı söz konusu iken Şu'be rivayetlerinde ise neredeyse her bir tarikte ve rivayetin her cümlesinde farklılıklar sebebiyle yaygın terkipve lafız farklılıklarının varlığı dikkat çeker. Yalnızca 6 numarada rivayetteki farklılığın Şu'be'nin öğrencisi Ravh'tan kaynaklandığı açıktır. Dolayısıyla Şu'be'den sonra bir ravi aracılığıyla musanniflere ulaşılan 6, 7 ve 8 numaralı isnadlarda mâna rivayeti telifi dahil oluncaya kadar devam etmiştir. İki ravi aracılığıyla musanniflere ulaşılan 9, 10 ve 11 numaralı isnadlarda ise mâna rivayetin telifi dahil olmasıyla mı yoksa yaklaşık olarak h. 250'lere uzanan bir önceki tabakada mı son bulduğunun tespiti mümkün değildir.

Hammâd b. Seleme aracılığıyla nakledilen Sâbit el-Bünânî rivayet kümesinde de metin birliğinden söz etmek mümkün değildir. Bu durumda ya Hammâd ya da rivayeti ondan nakleden öğrencileri mânen rivayet etmiş olabilir. Neredeyse her bir cümlede meydana gelen farklılıklar sebebiyle mâna rivayetin; Hammâd ile

⁹¹⁴ Bahsedilen farklılıklar ise İbn Ebî Ömer rivayetinde “طعم الإيمان”, Ahmed b. Hanbel metinlerinde ise “أن يوقد له نار” ifadelerinin yer almasıdır.

musannif arasında bir ravi bulunan 12 ve 13 numarada esere dahil olmasıyla son bulduğu söylenebilirken iki ravi bulunan 14 ve 15 numaralı tariklerde musannifler de mi yoksa bir önceki tabakada (yaklaşık olarak h. 250) mı bittiği tespit edilememiştir.

Biri muhtasar ve diğeri mutavvel iki tarikten oluşan Talk b. Habib rivayetleri için metnin tamamına dair kesin bir yargıya ulaşılmaya da ortak zikredilen kısımlarda “طعم الإيمان”, “حلاوة الإيمان وطعمه”, benzeri ihtilafların olduğu gözlemlenir.

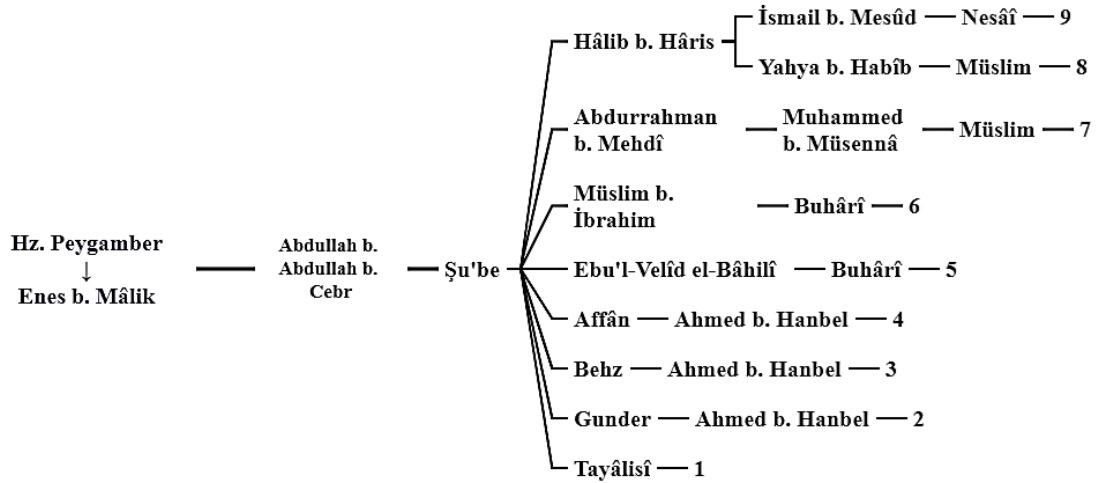
Nihai olarak söz konusu rivayetin farklı tariklerinde “طعم/حلاوة”, “كفر/يودي”, “بعد إذ أنقذ الله منه” gibi yakın anlamlı kelime tercihleri “نصاري” ziyadeler ile takdim-te’hir ve dil ve üslup değişiklikleri mâna ile rivayet içine dahil edilebilecek unsurlardır. Bu farklılıklar hadisin temel mesajını değiştirmemesi sebebiyle tenkide uğramamıştır.⁹¹⁵

İmanın alameti Ensâr’ı sevmek, münafıklığın alameti ise onlara kin duymaktır

Dördüncü olarak incelenen hadis; “İmanın alameti Ensâr’ı sevmek, münafıklığın alameti ise onlara kin duymaktır” (آيَةُ الْإِيمَانِ حُبُّ الْأَنْصَارِ، وَآيَةُ النِّفَاقِ بُغْضُ) (الْأَنْصَارِ)⁹¹⁶ rivayetidir. Hadis, Şu‘be’ye kadar tek tarikte aktarılmış bir sonraki tabakada sekiz ravi tarafından nakledilmiştir. İsnad şeması şu şekildedir:

⁹¹⁵ Rivayeti lafızları açısından inceleyen ve anlam açısından önemli farklılıkların meydana gelmediğini ifade eden bir başka çalışma için bk. Ali Kuzudişli, “‘Halâvetü’l-İman’ Terkinin Yer Aldığı Rivayetlerin Yapısal Analizi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/35 (2012), 167-196.

⁹¹⁶ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/572; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/326; Buhârî, “İmân”, 9, “Fezâilü’s-sahâbe”, 24; Müslim, “İmân”, 33; Nesâî, “İmân”, 19.



Şekil 36. Abdullah b. Abdullah b. Cebr rivayetleri isnad şeması

Hadis metinlerinin büyük çoğunluğu aynı lafızlarla aktarılmıştır. Ancak bazı rivayetlerde cümlelerin sıralanışı, yani takdim ve tehir açısından farklılıklar gözlemlenmektedir. Örneğin, 2, 5 ve 6 numaralı tariklerde, önce imanın alameti, ardından münafıklığın alameti (آيَةُ الْإِيمَانِ حُبُّ الْأَنْصَارِ، وَآيَةُ النِّفَاقِ بُغْضُ الْأَنْصَارِ) zikredilmiştir. Buna karşın, 3, 4 ve 7 numaralı metinlerde tam tersi bir sıralama yapılmış; önce münafıklığın alameti, sonra imanın alameti (آيَةُ النِّفَاقِ بُغْضُ الْأَنْصَارِ، وَآيَةُ الْإِيمَانِ حُبُّ الْأَنْصَارِ) ifade edilmiştir. Hâlid b. Hâris'ten (ö. 186) nakledilen 8 ve 9 numaralı metinlerde ise aynı cümle içerisinde takdim-tehir vuku bulmuş ve Ensâr sevgisinin iman alameti, nefretinin ise nifak alameti (حُبُّ الْأَنْصَارِ آيَةُ الْإِيمَانِ، وَبُغْضُ الْأَنْصَارِ آيَةُ النِّفَاقِ) olduğu ifade edilmiştir. Bu durum muhtemelen rivayeti Şu'be'den nakleden Hâlid b. Hâris'ten kaynaklanmaktadır. Nitekim Hâlid ve Muâz'ın, Şu'be'nin meclisinden kalktıktan sonra mescidin bir köşesine çekilerek dinledikleri rivayetleri hafızlarından yazdıkları belirtilmiştir.⁹¹⁷

Tüm rivayetler içerisinde en farklı metin Tayâlisî'den nakledilmektedir. Tayâlisî'nin rivayeti, mânaya etki eden bir değişiklik içermemekle birlikte, anlatım biçimi ve vurgu açısından diğerlerinden farklılık göstermektedir. Bu metinde Ensâr sevgisi ve nefretinin iman ve nifak alametleri olduğu belirtilmiş, bu özelliklerin sadece mü'minlerde ve münafıklarda görüleceği vurgulanmıştır: “الْأَنْصَارُ آيَةُ الْمُؤْمِنِ وَآيَةُ

⁹¹⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/325.

”الْمُنَافِقُ، لَا يُجِبُّهُمْ إِلَّا مُؤْمِنٌ، وَلَا يَبْغِضُهُمْ إِلَّا مُنَافِقٌ” Tayâlisî’nin bu şekilde bir farklılık ortaya koyması, müsned sahibi bir ravi için ilk etapta garip karşılanabilir. Ancak onun rivayetleri genellikle hafızasından aktardığı bilinmektedir. Nitekim Abdullah b. İmran el-İsfahânî, Tayâlisî’nin İsfahan’a geldiğini ve otuz bin hadisi hafızasından imlâ ettirdiğini belirtir.⁹¹⁸ Hatîb Bağdâdî de Tayâlisî’nin hadisleri ezberden rivayet ettiğini ve bu sebeple zaman zaman hata ettiğini ancak hatalarının, doğru ve sağlıklı rivayet ettiği hadislerin yanında çok az olduğunu ifade eder.⁹¹⁹ Tayâlisî’nin bu rivayeti, herhangi bir anlam değişikliği içermese de hafıza rivayetinin izlerini göstermesi açısından önemlidir.

Hadis metinlerinde görülen mâna ile rivayet türü daha çok bir cümlelerin içerisindeki kelimelerin takdim-tehiri ve rivayet metnindeki cümlelerin takdim-tehiridir. Rivayet metninin kelimeleri ve cümle yapılarında ittifak sağlanmıştır. Söz konusu farklılıklar rivayetin Şu‘be ya da öğrencileri tarafından mâna ile rivayet edildiğini ortaya koyar. Şu‘be’nin öğrencileri tabakasında yer alan Hâlid el-Hâris’ten nakledilen farklılıklar ise bu rivayet özelinde Şu‘be sonrasına mânen rivayetin devamını göstermesi açısından önemlidir. Bunun yanında bahsi geçen farklılıklar, hadisin temel mesajını yani Ensâr sevgisinin iman alameti, nefretinin ise nifak alameti olduğu anlamını değiştirmedikleri için muhaddisler tarafından tenkit edilmemiştir.

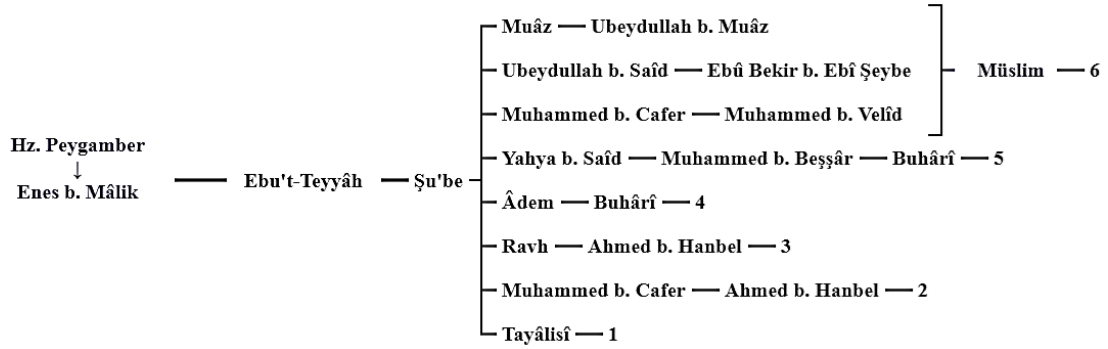
Kolaylaştırın, zorlaştırmayın, yatıştırın, nefret ettirmeyin

Enes b. Mâlik’ten nakledilen diğer bir kavli hadis “Kolaylaştırın, zorlaştırmayın, yatıştırın, nefret ettirmeyin” (يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَسَكِّنُوا وَلَا تُنْفِرُوا) rivayetidir.⁹²⁰ Tâbiîn tabakasında yalnızca Ebu’t-Teyyâh (ö. 128) tarafından nakledilen hadisin isnad şeması şu şekildedir:

⁹¹⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 4/112.

⁹¹⁹ Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 7/489.

⁹²⁰ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/560; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/341, 20/409; Buhârî, “İlim”, 11, Edeb”, 80; Müslim, “Lukata”, 3.



Şekil 37. Ebu't-Teyyâh rivayetleri isnad şeması

Rivayet metinleri incelendiğinde hepsinin “يَسْرُوا وَلَا تَعْسُرُوا، وَسَكُنُوا وَلَا تَتَفَرُّوا” metni üzerinde ittifak ettiği görülmektedir. Yalnızca 5 numaralı isnadın metninde “yatıştırın” (سكنوا) kelimesinin yerine “müjdeleyin” (بشروا) lafzının varlığı dikkat çeker. Bu lafız Enes b. Mâlik rivayetleri içerisinde teferrüd etse de Ebû Mûsa el-Eş‘arî’den (r.a.) nakledilen rivayetlerin tümünde yer almaktadır.⁹²¹

Nihâi olarak rivayet metinlerinin Şu'be tabakasından itibaren istikrarlı olduğunu söylemek mümkündür. Lafızlar konusundaki yegâne fark Yahyâ b. Saîd tarikinde yaşanmaktadır. Ahmed b. Hanbel tarafından verilen bilgiye göre Yahyâ b. Saîd, Şu'be'nin meclisinde hadis yazmayıp daha sonrasında eve giderek yazmakta bu sebepler rivayetlerin eksik lafızlar yer alabilmektedir.⁹²² Bu bilgi muvacehesinde Yahya b. Saîd rivayetinde meydana gelen farklılık daha anlaşılır hale gelir. Söz konusu rivayette mâna ile rivayet bir kelimenin yerine başka bir kelimenin kullanılması şeklinde cereyan etmiştir. Bununla beraber kullanılan kelimelerin aslında anlam olarak birbirlerini karşıladıkları söylenemez. Ancak muhtemelen hadisin temel mesajının değişmemesi ve farklı sahâbeden nakledilen bir metinde de geçiyor olmasından hareketle muhaddisler tarafından tenkit edilmemiştir.

Kıyamet Alametlerine Dair Rivayet

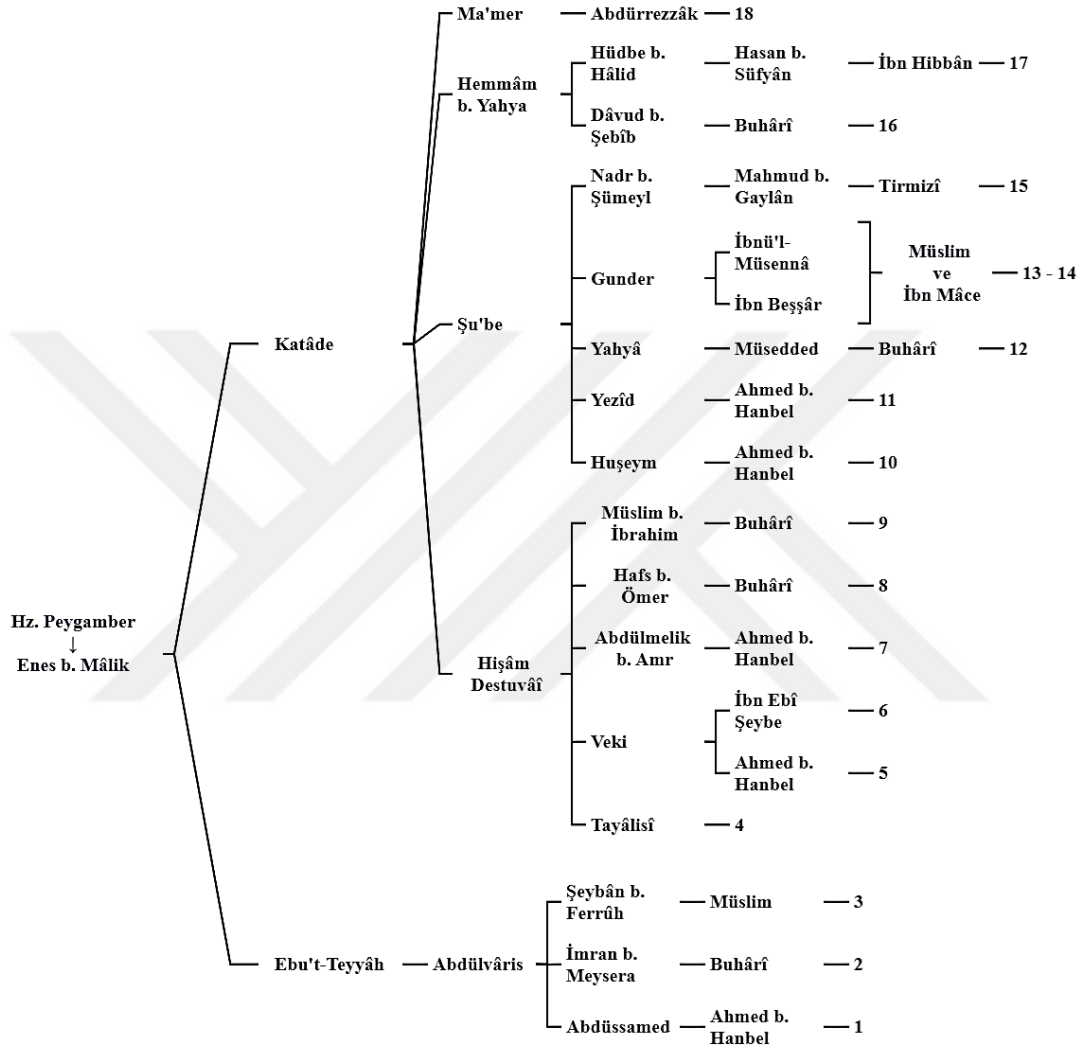
Enes b. Mâlik'ten nakledilen bir diğer hadis, kıyamet alametleri hakkında bilgi veren şu rivayettir: “Şüphesiz kıyametin alametlerinden biri, ilmin ortadan kalkması, cehaletin artması, zinanın çoğalması, içkinin yaygınlaşması, erkeklerin

⁹²¹ Buhârî, “Cihâd ve Siyer”, 161.

⁹²² Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Merrûzî Rivayeti), 44.

azalması ve kadınların çoğalmasındır. Öyle ki elli kadına bir tek erkek (veli) kalacaktır.”⁹²³

Tâbiûn tabakasında iki ravi aracılığıyla nakledilen rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 38. Katâde ve Ebu't-Teyyâh rivayetleri isnad şeması

Ebu't-Teyyâh (ö. 128)⁹²⁴ rivayetleri Katâde rivayetlerine kıyasla çok daha sınırlı bir isnad ağına sahiptir. Bu kümede yer alan rivayetler (1, 2, 3) “Kıyametin alametlerinden biri, ilmin kalkması, cehaletin yaygınlaşması, içkinin içilmesi ve zinanın yaygınlaşmasıdır” (مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُرْفَعَ الْعِلْمُ، وَيَثْبُتَ الْجَهْلُ، وَيَشْرَبَ الْخَمْرُ، وَيَظْهَرَ)

⁹²³ Buhârî, “İlim”, 21, “Nikah”, 108.

⁹²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/7; Buhârî, “İlim”, 21; Müslim, “İlim”, 5.

(الرَّزَا) metni üzerinde ittifak eder. Lafızlar arasındaki yegâne farklılık diğer tariklerde “تَشْرَبُ الْخَمْرَ” olarak geçen ibarenin Abdüssamed rivayetinde “يَشْرَبُ الْخَمْرَ” şeklinde yer almasıdır.⁹²⁵ Bu denli küçük bir farklılık mâna rivayetine hamledileceği gibi nüsha yahut müstensih tasarrufuna da dayandırılabilir.

Katâde’nin rivayet kümesi, geniş bir yayılım ağına sahip olduğu için daha fazla farklılık barındırır. Bununla birlikte metinlerin genel yapısında birlik sağlanmıştır. Katâde rivayetlerinde; Enes b. Mâlik, yanındakilere Hz. Peygamber’den duyduğu ve ondan başka kimseden duyamayacakları bir hadisi paylaşacağını bildirir. Bu bilgi yalnızca Şu‘be’den nakledilen 10, 11 numaralı rivayetlerde yer almaz. Katâde rivayetlerini Ebu’t-Teyyâh’tan ayıran önemli bir özellik metinlerin sonunda “Erkekler azalıp, kadınlar artacak. Öyle ki her elli kadına bir erkek düşecek” (وَيَقِلُّ الرَّجَالُ وَتَكْثُرُ النِّسَاءُ، حَتَّى يَكُونَ قِيمَ خَمْسِينَ امْرَأَةً رَجُلًا وَاحِدًا) ifadesidir.

Hişâm ed-Destuvâi⁹²⁶ rivayetlerinde “وَيُظْهِرُ الْعِلْمُ، وَيُظْهِرُ الْجَهْلُ، وَيُشْرَبُ الْخَمْرُ وَيُظْهِرُ الرَّزَا، وَيَقِلُّ الرَّجَالُ، وَيَكْثُرُ النِّسَاءُ، حَتَّى يَكُونَ فِي خَمْسِينَ امْرَأَةً الْقِيَمُ الْوَاحِدُ” gibi ifadelerde farklı lafızlar göze çarpar. Bununla birlikte 8 ve 9 numaralı metinlerde bu lafızlar yerine benzer kelimeler kullanılır. Söz gelimi 8 numarada diğer tariklerden farklı olarak “يَكْثُرُ الْجَهْلُ”, “يَكْثُرُ الزَّنا” ve “يَكْثُرُ شَرْبُ الْخَمْرِ”, 9 numarada ise “يَقِلُّ الْعِلْمُ” ifadeleri yer alır. Veki‘den nakledilen metinler ise diğerlerine göre daha muhtasar bir yapı arz etmekte olup Enes b. Mâlik’in kendisinden sonra kimsenin rivayet etmeyeceği bir hadisi paylaşılacağı haber verilir ve her elli kadına bir erkek düşmedikçe kıyametin kopmayacağı ifade edilir. Görüldüğü üzere Veki‘ rivayetleri yalnızca ihtisar edilmiş olmayıp diğer metinlerde bulunan “من أشرط الساعة” ifadesinin yerine yakın anlamlı “لا تقوم الساعة” vb. tabirinin kullanılması açısından da ayrışır.

⁹²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/7.

⁹²⁶ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/483; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/502; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/242; 20/445; Buhârî, “Nikâh”, 109, “Talak”, 77.

Bir diğer önemli alt küme olan Şu‘be’den⁹²⁷ rivayetlerinde dil ve üslup tarzına bağlı lafız farklılıklarının daha çok olduğu dikkat çeker. 12, 13, 14 ve 15 numaralar Enes b. Mâlik’in kimseden duyamayacakları bir hadis rivayet edeceğine dair cümleyle başlarken 11 ve 12 numarada bu kısım yer almayarak doğrudan rivayete geçiş yapılır. 11 numarada “(...) kıyametin alametlerindendir” (من أشراط) (لا تقوم الساعة) ifadesi yer alırken 12 numarada ise “... kıyamet kopmaz” (لا تقوم الساعة) ibaresi bulunur. Bu kümedeki metinler “وَيَفْشُوْهُ وَيُظْهَرُ الْجَهْلُ، وَيَقْلُ الرِّجَالُ وَيَكْثُرُ النِّسَاءُ حَتَّى يَكُوْنَ قِيَمٌ خَمْسِينَ امْرَأَةً رَجُلًا الزَّيْنَاءُ، وَيُشْرَبُ الْخَمْرُ، وَيُظْهَرُ الزَّيْنَاءُ، وَيَقْلُ الرِّجَالُ وَيَكْثُرُ النِّسَاءُ حَتَّى يَكُوْنَ قِيَمٌ خَمْسِينَ امْرَأَةً رَجُلًا وَاحِدًا”. Bununla birlikte 12 numarada genelden farklı olarak “يقل العلم”، “يظهر الزنا”، aynı isnad zinciriyle nakledilen 13 ve 14 numaralarda “يذهب الرجال وتبقى النساء” ifadeleri yer alır. 12 ve 10 numarada “تشرّب الخمر”، 10 numarada “يفشوا الزنا” ögeleri bulunmamaktadır

Hemmâm b. Yahyâ’dan⁹²⁸ nakledilen iki rivayet Hişâm tarikleriyle benzerdir. Bu iki metinde “من أشراط الساعة” ve “من شرائط الساعة”، “يظهر الجهل” ve “يكثر الجهل”، “القيم الواحد” ve “قيم واحد” ifadelerinde farklılık gözlemlenir. Tek tarikile nakledilen Ma‘mer tarikinde de diğer metinlerde bahsedilen altı unsurun her biri yer alır bunu beraber üslup farkına bazı farklılıklar göze çarpar.

Sonuç olarak rivayette meydana gelen lafız farklılıklarının tarihsel açıdan izi takip edildiğinde Ebu’t-Teyyâh rivayetlerinde yer alan lafzî birlik Abdülvâris b. Abdüssamed (ö. 179) yahut öğrencileri tabakasında mâna rivayetinin son bulunduğunu gösterir. Bu durumda Abdülvâris’in, Ebu’t-Teyyâh rivayetleri konusundaki uzmanlığının etkisi olduğunu da düşünmek mümkündür. Nitekim Şu‘be’nin Yahyâ b. Saîd’e; Ebu’t-Teyyâh’ın rivayetlerini Abdüssamed’den daha iyi bilen kimsenin olmadığı söylediği ve bunun üzerine Yahyâ b. Saîd’in Abdülvâris’ten rivayetlerini dinleyerek “kalbinde yazılı gibi aktardı” demesi son derece önemlidir.⁹²⁹ Hişâm ed-Destuvâî rivayet kümesinde görülen farklılıklar mâna rivayetinin yaklaşık olarak h.

⁹²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/196, 21/357; Buhârî, “İlim”, 61; Müslim, “İlim”, 5; İbn Mâce, “Fiten”, 25; Tirmizi, “Fiten”, 34.

⁹²⁸ Buhârî, “Muhâribîn”, 5; İbn Hibbân, *Sahîh*, 6/84.

⁹²⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 1/146.

180'lere kadar ulaşabildiğini ortaya koyar. Nitekim Veki'den nakledilen rivayetin hem kendi içerisinde hem de Katâde rivayetleri içerisinde farklılaşması bu anlama gelir. Vekî' b. Cerrâh'ın mecliste dinledikleri hadisleri ders esnasında yazmayıp daha sonra ezberlerinden yazdığı kaydedilmektedir.⁹³⁰ Şu'be rivayetlerinde meydana gelen farklılıklar ise Şu'be ya da öğrencilerinin mânâ ile rivayet ettiğini ortaya koyar. Bununla beraber Gunder'den nakledilen iki rivayetin tamamen aynı lafza sahip olması Gunder yahut öğrencilerinde rivayet metninin istikrara ulaştığı kanaati oluşturur.

Lafız farklılıkları incelendiğinde mânâ ile kapsamında değerlendirilebilecek unsurların birkaç türde olduğu söylenebilir. Katâde ve Ebu't-Teyyâh rivayet grupları arasındaki temel farklılık Katâde kümesinde kıyamet alameti olarak 6 özellik (ilmin yitirilmesi, cehaletin yaygınlaşması, içki tüketiminin artması, zinanın çoğalması, kadın nüfusunun erkek nüfusuna göre fazlalığı ve her elli kadına bir erkek düşmesi) zikredilirken Ebu't-Teyyâh tarafından aktarılan metinlerde ilk dört öğeye yer verilir. Yine Kâtâde'ye atfedilen metinlerde Enes b. Malik'in, rivayetin başında kendisinden başka hiç kimsenin bu bilgilere sahip olmadığı yönünde bilgi verdiği vermektedir. Özellikle Katâde rivayetinde yer alan bağlam bilgisinde yola çıkılarak Enes b. Mâlik'in hadisi farklı zamanlarda farklı şekillerde aktarmış olması mümkünse de bu durum Ebu't-Teyyâh ya da Abdülvâris'in bazı hususları eksik aktarmasından da kaynaklanıyor olabilir. Bir sonraki tabakaya dair incelemelerde, Şu'be, Hişâm Destuvâi ve Hemmâm b. Yahya gibi ravilere ait rivayet kümelerinde anlamın farklı kelimelerle ifade edilmesi suretiyle meydana gelen değişiklikler görülebilir. Ayrıca bazı ravilerin rivayetleri özetleyerek tüm alametleri zikretmedikleri gözlemlenmiştir.

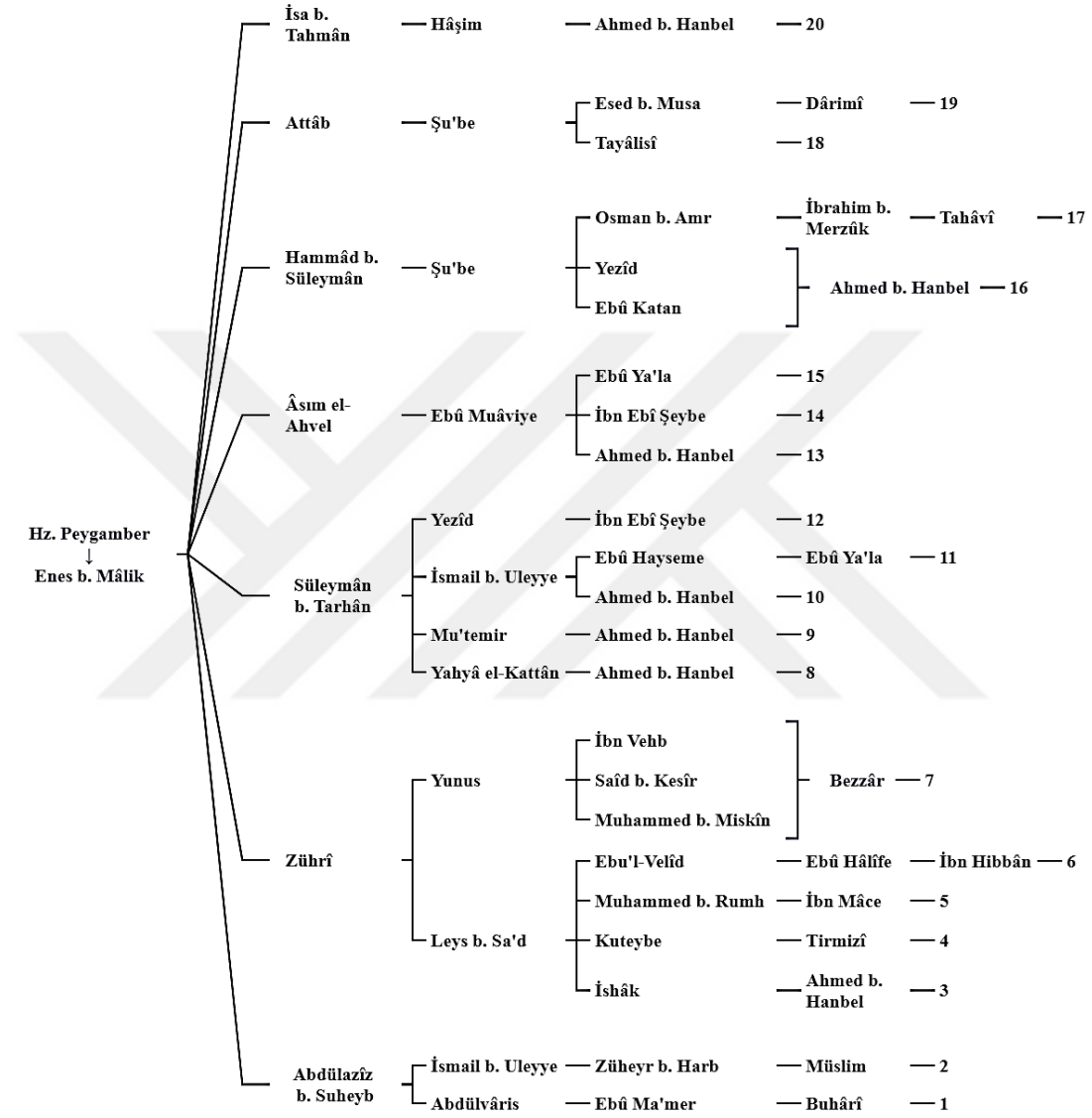
Kim benim adıma kasıtlı olarak yalan söylerse cehennemdeki yerini hazırlasın

Enes b. Mâlik rivayetleri kapsamında incelenecek olan bir diğer rivayet hadis usulünde lafzî mütevatir olmakla meşhur olan “Kim benim adıma bilerek yalan söylerse cehennemdeki yerini hazırlasın” (مَنْ تَعَمَّدَ عَلَيَّ كَذِبًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ) rivayetidir.⁹³¹ Birçok sahabî tarafından nakledilen rivayetler içerisinde Enes b. Mâlik'ten aktarılan

⁹³⁰ Fesevî, *Marife*, 1/716-7; Yahyâ b. Maîn, *Târih (Dûri)*, 3/564.

⁹³¹ Buhârî, “İlim”, 38.

rivayetler önemli bir yer tutar.⁹³² Sınırlandırılan kaynaklar çerçevesinde yirmi tarike ulaşan rivayetin tâbiûn tabakasında yedi ravi tarafından aktarıldığı görülür. Hadisin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 39. Abdülazîz b. Süheyb, Zührî ve diğer râvilerin rivayetlerini gösteren isnad şeması

⁹³² Rivayetin Enes b. Mâlik ve diğer sahabilerden aktarılan metinlerini inceleyen çalışma için bk. Bekir Kuzudişli, "Men Kezebe Aleyye' Hadisi ve Lâfzen Mütevatir Meselesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 7/1 (Mayıs 2007), 137-166.

Rivayet metinlerinin çoğunluğu “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ” lafızla rivayet edilmektedir. Bun lafız dışında nakledilen metinlerin de oldukça yakın olduğu ve genellikle “متعمدا” kelimesinin bulunuşu ile ilgili bir farklılığın yaşandığı gözlemlenir. Abdülazîz b. Suheyb’den⁹³³ nakledilen (1, 2) metinlerde Enes b. Mâlik çok hadis rivayet etmemesinin sebebi olarak söz konusu rivayeti (إِنَّهُ لَيَمْنَعُنِي أَنْ أُحَدِّثَكُمْ) gösterir. Bu rivayetlerde diğerlerine kıyasla takdim-tehir açısından bir farklılık yaşanmış ve “مَنْ تَعَمَّدَ عَلَيَّ كَذِبًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ” denilmiştir.

Zühri’den, Leys b. Sa’d⁹³⁴ aracılığıyla nakledilenlerde (3, 4, 5) ise “متعمدا” kelimesiyle ilgili ravi tereddüte düşerek “حَسْبَتْهُ قَالَ مُتَعَمِّدًا” der. Bu durumun istisnası Ebu’l- Velîd’den (6) aktarılır. Leys rivayet kümesi içerisinde tek kalan bu rivayetin Ebu’l-Velîd ya da Ebû Halîfe’den kaynaklandığı düşünülebilir. Bezzâr’ın, Yunus aracılığıyla naklettiği metinlerde (7) ise tereddüte işaret eden “حسبته قال متعمدا” lafzı yer almaz. Bu durum tereddütün sahibinin Leys b. Sa’d olduğunu akla getirmekte ise de Yunus rivayetlerinin yalnızca Bezzâr tarafından rivayet edilmesi tereddütün Leys ya da Zühri’ye ait olması hususunda ihtiyatlı olmayı gerekli kılar.

Süleyman b. Tarhân et-Teymî’den⁹³⁵ nakledilen 9 ve 12 numaralı metinlerde “متعمدا” lafzı yer alır.⁹³⁶ Diğerlerinde ise öncelikli olarak mezkûr kelimenin bulunmadığı lafız zikredilir. Ardından râvinin bu hadisi üç kere rivayet ettiği, iki kerede “متعمدا” lafzı olmadan bir kere de söz konusu lafızla rivayet ettiği belirtilir.⁹³⁷ Bu ifadenin Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve İsmail b. Uleyye tarafından zikrediliyor oluşu Süleymân b. Tarhân’ın hadisi üç kere rivayet ettiği izlenimini uyandırıyor da bu ifadenin Süleymân’a ait olup Enes b. Mâlik için söylemiş olması da muhtemeldir. Bu durumda Enes b. Mâlik’ten nakledilen bazı rivayetlerde “متعمدا” lafzının bulunup diğerlerinde bulunmaması da açığa kavuşmuş olur. Âsım el-Ahvel (13, 14, 15),

⁹³³ Buhârî, “İlim”, 38; Müslim, “Mukaddime”, 2.

⁹³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/47; Tirmizî, “İlim”, 8; İbn Mâce, “Sünnet”, 4; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/36; İbn Hibbân, *Sahih*, 3/492.

⁹³⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/296; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/192, 21/387; Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, 7/115.

⁹³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/127; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/296.

⁹³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/200; Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, 7/121.

Hammâd b. Süleymân (16, 17), Attâb (18, 19) ve İsa b. Tahmân'dan (20) nakledilen rivayetlerin tümü “مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ” metni üzerinde ittifak eder. Bu durumun tek istisnası Ahmed b. Hanbel tarafından telfik yapılan aktarılan hadisten (16) sonra müellifin, Ebû Katan rivayetinde “متعمدا” lafzının olmadığını belirtmesidir.⁹³⁸ Dârimî rivayetinde ise Abdülazîz b. Suheyb metnine benzer olarak Enes b. Mâlik'in hata yapmaktan korkmasa daha çok hadis rivayet edeceği ifadesi yer alır.⁹³⁹

Hadisin farklı tariklerinde yapılan metin incelemelerde Abdülazîz b. Suheyb ve Âsım el-Ahvel⁹⁴⁰ tariklerinde tüm metinlerin aynı olduğu ve bu ravilerden itibaren lafzen rivayet edildiği söylenmelidir. Diğer tariklerden⁹⁴¹ ise yaşanan farklılık genel anlamda “متعمدا” kelimesiyle ilgilidir. Ancak bu kelimeyle ilgili olarak bazı tariklerde rivayetin râvi tarafından birden çok kere -kimin zaman mezkûr lafzı içeren kimi zaman ise içermeyen şekilde- tahdis edildiğinin belirtilmesi, bir başka tarikte ise yine söz konusu kelimeyle ilgili olarak râvinin tereddütünü izhar etmesi lafız farklılığının sebebini tespit etmeyi olanaksız kılar. Bunun yanında gerek bu kelime gerekse takdîm-te'hir gibi farklılıkların hadisin anlamını büyük oranda etkilemediği görülür. Ek olarak söz konusu kelimenin ekseriyetle metinlerde bulunduğu ifade edilmelidir.

Allah her bir rahime bir meleği vekil kıldı

Enes b. Mâlik'ten nakledilen bir diğer kavli hadis kudsi olup insanın yaratılış aşamalarıyla hakkında bilgiler sunmaktadır. Hadisin metni şu şekildedir:

Allah Teâlâ her rahim için bir meleği vekil kılar. Melek: “Ya Rabbi, bir nutfe (sperm) yarattın. Ya Rabbi, donmuş kan (alaka) yarattın. Ya Rabbi, bir parça et (mudga) yarattın” der. Allah, rahimdeki bebeğin yaşamasını istediği zaman melek, onun kız mı erkek mi, şakî mi saîd mi olacağını, ne kadar rızıklandırılacağını ve yaşayacağını sorar. Bütün bunlar anne rahminde belirlenmiş olur.⁹⁴²

⁹³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/373.

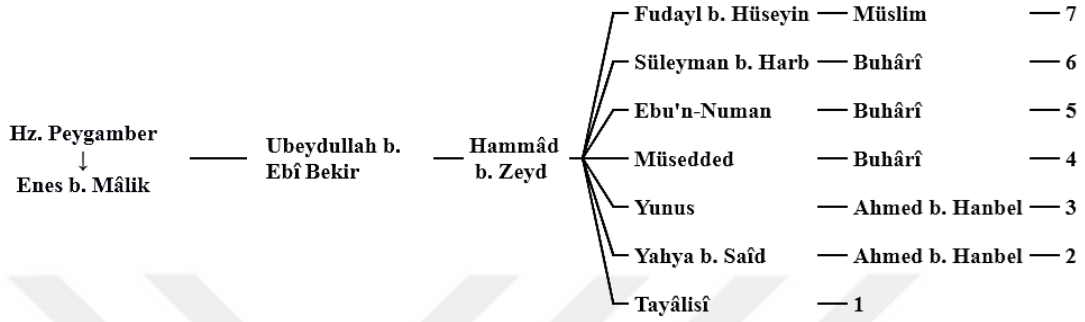
⁹³⁹ Dârimî, *el-Müsned*, 1/305.

⁹⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/295; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/163; Ebû Ya'la, *el-Müsned*, 7/90.

⁹⁴¹ Hammâd b. Süleymân rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/373; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/363. Attâb el-Basrî rivayetleri için bk. Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/557; Dârimî, *el-Müsned*, 1/305. İsa b. Tahmân rivayeti için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/400.

⁹⁴² Buhârî, “Hayız”, 17.

Enes b. Mâlik'ten torunu Ubeydullah b. Ebî Bekir (ö. 131-140) tarafından nakledilen hadis Hammâd b. Zeyd'e kadar tek tarikle nakledilir. Rivayetin nispeten geç dönem sayılabilecek bir tarihe kadar tek tarikle nakledilmesinin etkisi olarak metinler arasındaki lafız farklılıkların çok az olduğu söylenebilir. Hadisin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 40. Ubeydullah b. Ebî Bekir rivayetleri isnad şeması

Hadis metnlerinin tamamı, “إِنَّ اللَّهَ وَكَّلَ فِي الرَّحِمِ مَلَكًا” cümlesi üzerinde ittifak etmektedir. Bununla birlikte, Süleyman b. Harb'den nakledilen rivayette takdîmte'hir meydana gelerek ifade “وَكَّلَ اللَّهُ بِالرَّحِمِ مَلَكًا” şeklinde aktarılmıştır. Buna benzer bir farklılık Allah'ın rahimdeki bebeğin yaşamasını murad etmesini anlatan ifadelerde meydana gelmiştir. Genel olarak “فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْضِيَ خَلْقَهَا” lafızlarıyla ifade edilen bu anlam Tayâlisî rivayetinde “فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُتِمَّ خَلْقَهَا”⁹⁴³, Yahya b. Saîd'de “فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَهَا”⁹⁴⁴ ve Ebu'n-Numan tarikinde “فَإِذَا قَضَى الرَّبُّ خَلْقَهَا”⁹⁴⁵ ifadeleriyle aktarılmıştır. Son olarak, Tayâlisî metninde diğer rivayetlerde bulunan “فَمَا الرُّزْقُ، وَمَا الْأَجَلُ” kelimelerinin yer almaması dikkat çeker.

Rivayet metnlerinde yer alan farklılıklar Hammâd b. Zeyd ya da öğrencilerinin mânen rivayet ettiğini ortaya koyar. Daha önce yer aldığı üzere Hammâd b. Zeyd hafızasından nakille bilinen bir râvidir. Bununla birlikte en farklı rivayet metni Tayâlisî'ye aittir. Benzer şekilde daha önce belirtildiği üzere Tayâlisî de hafızasından rivayet eden bir râvidir. Bu durumla ilgili olarak daha önce de

⁹⁴³ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/548.

⁹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/201.

⁹⁴⁵ Buhârî, “Ehâdisü'l-enbiyâ”, 2.

zikredildiği üzere Tayâlisî'nin hafızasından rivayet etiği akla gelir. Rivayette meydana gelen farklılıklar ise genellikle bir anlamın aynı anlamı karşılayan başka kelimelerle ifade edilmesi suretiyledir. Dolayısıyla hadisin mâna ve mesajını etkilememektedir.

Bu hadis metninde mâna ile rivayet edilen temel farklılıklar, cümle içi takdîm ve te'hirler ("وَكَلَّ فِي الرَّحِمِ مَلَكًا" yerine "وَكَلَّ اللَّهُ بِالرَّحِمِ مَلَكًا") ve aynı anlama gelen farklı fiil veya kelime gruplarının kullanılmasıdır. ("فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْضِيَ خَلْقَهَا" yerine "فَإِذَا" "فَمَا الرِّزْقُ" "فَإِذَا قَضَى الرَّبُّ خَلْقَهَا" veya "أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُتِمَّ خَلْقَهَا"). Ayrıca Tayâlisî rivayetinde " وَمَا الْأَجَلُ" kelimelerinin yer almaması gibi bazı unsurların atlanması da söz konusudur. Bahsi geçen farklılık hadisin anlamı üzerinde köklü bir değişime sebep olmamış bu nedenle muhaddisler tarafından herhangi bir tenkide uğramamıştır.

Kelime-i Şehadet Getirinceye Kadar İnsanlarla Savaşmakla Emrolundum

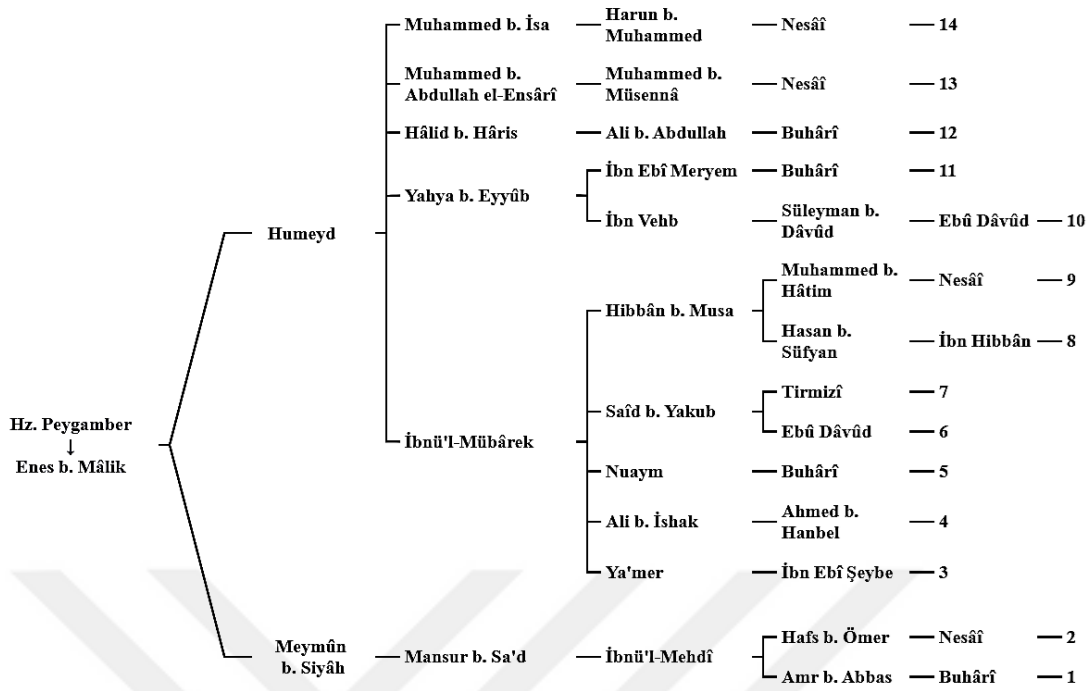
Araştırmaya konu edinilen bir diğer rivayet savaş hukukuna dair önemli hususları içeren ve muhteva itibarıyla birçok unsurdan oluşan şu hadistir:

Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik edinceye kadar insanlarla savaşmam emredildi. Bunun için şahitlik ettiklerinde, kiblemize yöneldiklerinde, kestiklerimizden yediklerinde ve namazlarımızı kıldıklarında, kanları ve malları -haklı bir sebep olmadıkça- haram kılınmıştır. Müslümanlar hangi haklara sahipse onlar da ona sahiptir. Müslümanların üzerinde ne gibi yükümlülükler varsa onların üzerinde de aynı yükümlülükler vardır.⁹⁴⁶

Rivayet, tabiîn tabakasında Meymûn b. Siyâh (ö. 120)⁹⁴⁷ ve Humeyd aracılığıyla nakledilir. Humeyd tariklerinde yer alan "سَأَلَ مَيْمُونُ بْنُ سِيَاهٍ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ" lafzı her ikisinin de hadisi Enes b. Mâlik'ten aynı mecliste işittikleri şeklinde anlaşılabilir. Hadisin isnad şeması şu şekildedir:

⁹⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 20/349.

⁹⁴⁷ Basra'nın zâhitlerinden olduğu belirtilen Meymûn b. Siyâh, muhaddislerin genel kanaatine göre saduk ve hata yapan bir ravidir. Yahya b. Maîn zayıf olduğunu belirtirken Ahmed b. Hanbel sika olduğunu ifade eder. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/233.



Şekil 41. Humeyd ve Meymûn b. Siyâh rivayetleri isnad şeması

Meymûn b. Siyâh'tan⁹⁴⁸ nakledilen iki rivayet (1, 2) birinin muhtasar olmasıyla diğerinden ayrılır. Uzun rivayet (1) “Kim bizim namazımızı kılar, kiblemize yönelir ve kesimimizden et yerse, o kişi Allah'ın ve O'nun Elçisi'nin güvencesi altındadır. Allah'ın ona verdiği güvenceye ihanet etmeyin” (مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا، وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا، فَذَلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ، فَلَا تُخْفِرُوا اللَّهَ فِي ذِمَّتِهِ) şeklindedir. Daha muhtasar olan Nesâi rivayetinde (2) “ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ، فَلَا ” “تُخْفِرُوا اللَّهَ فِي ذِمَّتِهِ” kısmı hazfedilmiştir.

Humeyd⁹⁴⁹ rivayetlerinde iki tip metnin olduğu söylenebilir. İlk grup, Abdullah b. Mübarek'in rivayetleri ile 10 ve 14 numaralı tariklerdir. Bu rivayetler, Meymûn'un metinlerinden farklı olarak, “Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik edinceye kadar insanlarla savaşmam emredildi” (أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) lafzıyla başlar ve kan ile

⁹⁴⁸ Buhârî, “Kıble”, 1; Nesâî, “İmân”, 9.

⁹⁴⁹ İbn Mübarek rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 21/59; Buhârî, “Kıble”, 1; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 104; Tirmizî, “İmân”, 2; Nesâî, “Tahrîmü'd-dem”, 1; İbn Hibbân, Sahîh, 4/139. Yahya b. Eyyûb rivayetleri için bk. Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 103; Buhârî, “Kıble”, 1. Tek tarikli rivayetler için bk. Buhârî, “Kıble”, 1; Nesâî, “Tahrîmü'd-dem”, 1.

malın Müslümanlara haram kılınmasının üç unsura dayandığını belirtir. Bunlar; kibleye yönelmek, kestiklerinden yemek ve namaz kılmaktır.

Humeyd rivayetlerinin önemli bir alt kümesi olan Abdullah b. Mübarek rivayetlerinde bahsedilen dört unsurun her biri zikredilmiş bununla birlikte takdîm-te’hir ve dil ve üslup kaynaklı birtakım farklılıklar meydana gelmiştir. 3 numaralı İbn Ebî Şeybe metni son derece muhtasar olup “أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” cümlesiyle iktifa edilir. 5 numaralı metinde ise “لَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ” cümlesinin yerine “حِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ” ifadesi yer almaktadır. Bu durum muhtemelen Buhârî’nin hocası Nuaym b. Hammâd’dan (ö. 227) kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu lafızla ilgili zikredilmesi gereken bir diğer husus hadisin Ebû Hureyre⁹⁵⁰, Câbir⁹⁵¹ ve İbn Ömer’den⁹⁵² nakledilen metinlerinde yer aldığıdır. İbnü’l- Mübârek haricinde Humeyd’den nakledilen 10 ve 14 numarada ise “أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ” yerine “أَنْ أُقَاتِلَ الْمُشْرِكِينَ” denildiği görülür.

İkinci grup, 12 ve 13 numaralı metinlerden oluşur. Bu metinlerde Humeyd, Meymûn b. Siyah’ın, Enes b. Mâlik’e “Ey Ebû Hamza, insanların canlarını ve mallarını ne haram kılar?” diye sorduğunu ve sorusunu Enes’in (r.a.) “Kim Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğuna şahitlik eder, kiblemize yönelir, namazımızı kılar ve kesimimizden et yerse, o bir Müslümandır. Onun, diğer Müslümanlara ne hakları varsa aynı haklar vardır ve üzerine, diğer Müslümanlar üzerine ne yükümlülükler varsa aynı yükümlülükler vardır” cevabını verdiğini nakleder. Bu metinde dikkat çeken husus rivayetin mevkuf olmasıdır. Nitekim bu hususa dikkat çekmek isteyen Buhârî rivayetin hemen ardından İbn Ebî Meryem → Yahya b. Eyyûb → Humeyd rivayetini ta’lik olarak zikrederek Hz. Peygamber’e ref’edildiğini bildirir.

Sonuç olarak rivayet metinlerindeki farklılıklar ravi tabakaları bazında incelendiğinde Meymûn b. Siyah’tan nakledilen iki metnin ihtisar edilmeyen kısımlarında lafzî birliğin sağlandığı görülür. Bu durumda mâna rivayeti Abdurrahman b. Mehdî ya da bir önceki tabakada sona ermiş olmalıdır. Humeyd

⁹⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/229.

⁹⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/46.

⁹⁵² Buhârî, “İmân”, 17.

rivayetlerinin ise genel olarak merfu ve mevkuf olmak üzere iki farklı şekilde nakledildiği görülür. Mezkûr rivayet kümesinin ekseriyetini oluşturan İbnü'l-Mübârek rivayetlerinin tümü merfudur. Bununla beraber metinlerden meydana gelen farklılıklar mâna rivayetinin yaklaşık h. 220'lere kadar uzanan bir sonraki tabakada devam ettiği ve musanniflere ulaşmasıyla sona erdiğini ortaya koyar. Humeyd'den tek tarikla nakledilen 12, 13 ve 14 numaralı isnadların metinleriyle ilgili olarak Humeyd sonrasında da bir süre mâna rivayetinin devam ettiği açıksa da bunun daha sonraki tabakada devam edip etmediğinin tespiti mümkün görünmemektedir.

Bu hadis metinlerinde mâna ile rivayet edilen başlıca değişiklikler; rivayetin ihtisar edilmesi veya bazı kısımlarının hazfedilmesi (Meymûn b. Siyâh'ın muhtasar rivayeti, İbn Ebî Şeybe'nin son derece muhtasar metni), farklı vurgularla içeriğin genişletilmesi (Meymûn'un uzun rivayetinde yer alan "Allah'ın ve O'nun Elçisi'nin güvencesi" kısmı) ve yakın anlamlı kelime veya ifade gruplarının kullanılması ("أَنَّ لَهُمْ مَا" yerine "أَنَّ أَقَاتِلَ الْمُشْرِكِينَ" türünde kendini göstermiştir. Ayrıca "لَهُمْ مَا" yerine "حِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ" gibi aynı anlamda olmayan bununla beraber hadisin anlamının dışına çıkmayan rivayetin başka sahâbe tariklerinde bulunan farklı lafızların ikamesi de söz konusudur. Bu farklılıklar, hadisin temel mesajını değiştirmemiş bu sebeple muhaddisler tarafından tenkit edilmemiştir.

Lafızlarda meydana gelen farklılıklar Humeyd rivayetlerinin bir bölümünün merfu bir bölümünün ise mevkuf şekilde aktarılması ise isnadın kaynağı açısından önemli bir değişimdir. Bu hususla ilgili illel bilgisiyle öne plana çıkan muhaddislerin birtakım değerlendirmeleri bulunur.. İbn Ebî Hâtim, babasına İbnü'l-Mübârek → Humeyd → Enes b. Mâlik isnadıyla gelen bu rivayeti sorduğunu ve onun da şu cevabı verdiğini nakleder: "Bu hadisi İbnü'l-Mübârek, Yahyâ b. Eyyûb ve Muhammed b. İsa b. Sümei' dışında kimse merfu olarak nakletmez."⁹⁵³ Dârekutnî de benzer bir değerlendirmede bulunarak hadisin Yahya b. Eyyûb, İbnü'l-Mübârek ve Muhammed b. İsa b. Sümei tarafından merfu olarak rivayet edildiğini belirtir. Bununla birlikte Ali b. Medînî de rivayetin bu şekilde merfu olarak nakledilmesini vehim olarak değerlendirir. Ona göre doğru olan isnad Humeyd → Hasan Basrî

⁹⁵³ İbn Ebî Hâtim, *el-İllel*, 5/257.

isnadıyla mürsel şekilde aktarılır. Dârekutnî, Ali b. Medinî'nin bu görüşüne katılmadığını ve sika bir ravi olan Muâz b. Muâz el-Anberî'nin Humeyd → Meymûn b. Siyah → Enes b. Mâlik isnadıyla mevkuf olarak naklettiğini ve doğrusunun bu olduğunu ifade eder.⁹⁵⁴

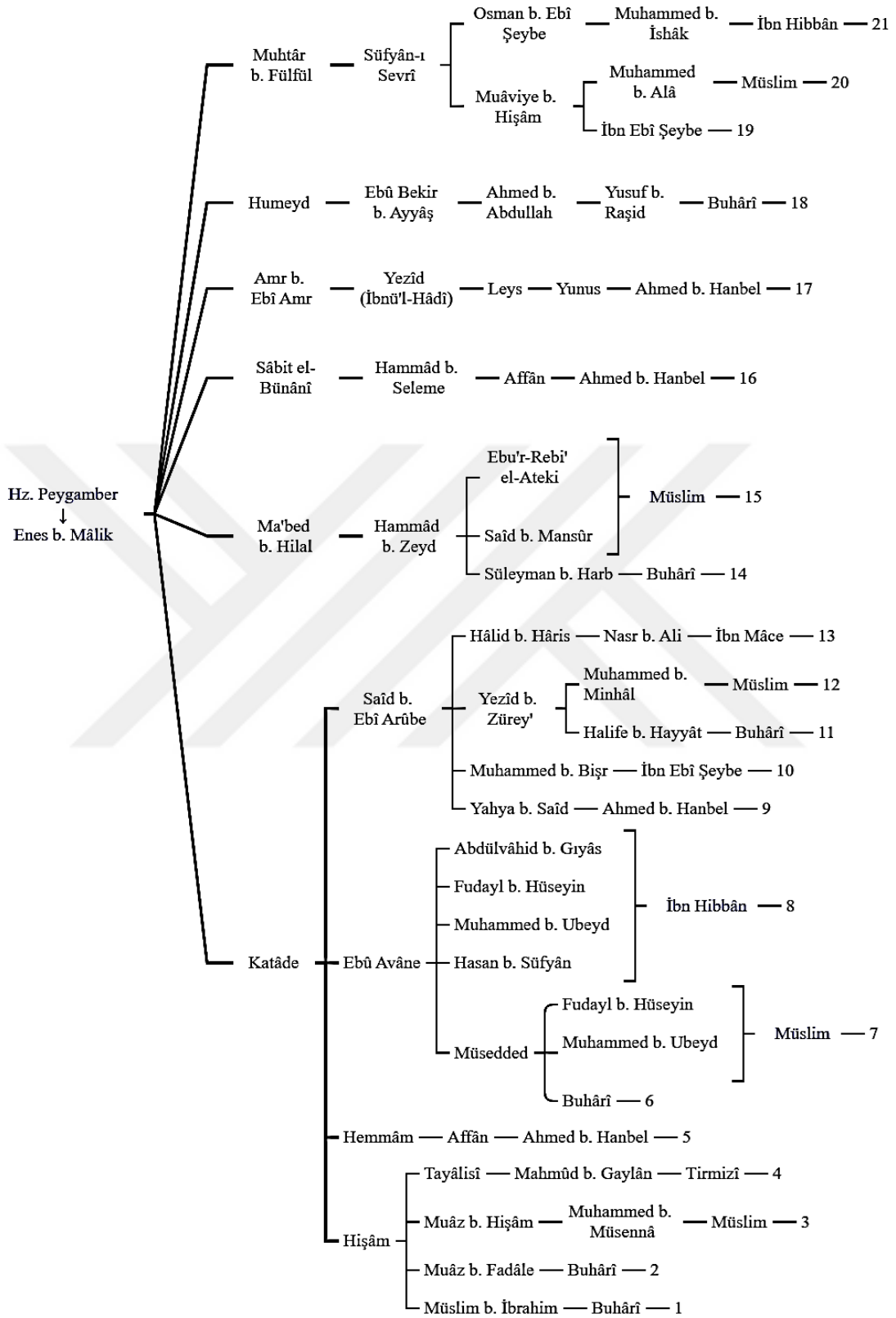
Şefaât Hadisi

Seçilen örneklem bağlamında incelenecek olan son hadis şefaât hadisi olarak bilinen kıyamet günü Hz. Peygamber'in ümmeti için şefaâtçi olmasını ihtiva eden rivayettir. Hadis konusu itibariyle olay anlatımını içerse de söz konusu durumu sahâbenin gözlemle imkânı olmaması dolayısıyla Hz. Peygamber'den işitmiş olmaları sebebiyle kavli hadisler başlığına dahil edilmesi uygun görüldü.

Şefaât hadisi tâbiîn tabakasından itibaren altı ravi tarafından nakledilerek geniş bir rivayet kümesine ulaşır. Bu durumda şefaât konusunun birinci asırda yaygın olarak tartışılan itikâdî meselelerden biri olması ve özellikle Hâriciler tarafında reddedilmesinin etkisi olduğunu düşünmek mümkündür. Nitekim Ma'bed b. Hilâl (ö. 131) tariklerinde yer alan sebab-i irâd bilgisi de bu durumu destekler niteliktedir.⁹⁵⁵ Söz konusu tarikler içerisinde Katâde'den nakledilenler en geniş rivayet kümesini oluşturması bakımından ayrıcalıklıdır. Sâbit el-Bünâni, Amr b. Ebî Amr (ö. 144) ve Humeyd isnadlarının ise belirlenen kaynaklar çerçevesinde tek tarikle nakledildiği belirtilmelidir. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:

⁹⁵⁴ Dârekutnî, *el-İlel*, 12/60.

⁹⁵⁵ Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 151.



Şekil 42. Katâde ve diğer râvilerin rivayetlerini gösteren isnad şeması

Son derece uzun bir metne sahip olan rivayetin metinleriyle ilgili olarak belirtilmesi gereken husus önemli bir bölümünün ihtisar yahut takti'ye yapılarak naklediliyor oluşudur. Rivayet metinleri arasında çeşitli şekillerde farklılıklar meydana gelmekle birlikte en kapsamlı ve diğerlerinin kendisine mukayese edileceği metin Saîd b. Ebî Arûbe'den nakledilmekte olup şu şekildedir:

Müminler kıyamet günü toplanırlar ve kendilerine bu ilham edilir. Derler ki: “Rabbimize şefaet etsek de bizi şu bulunduğumuz yerden kurtarsa.” Bunun üzerine Âdem'e gelirler ve derler ki: “Ey Âdem! Sen insanlığın babasısın, Allah seni kendi eliyle yarattı, meleklerine sana secde ettirdi ve sana her şeyin isimlerini öğretti. Rabbimize bizim için şefaet et de bizi bu durumumuzdan kurtarsın.” Âdem onlara şöyle der: “Ben bu görevde değilim.” İşlediği günahı hatırlayarak Rabbi karşısında utanır ve der ki: “Fakat Nuh'a gidin. O, Allah'ın yeryüzündeki insanlara gönderdiği ilk peygamberdir.” Nuh'a gelirler, Nuh da onlara şöyle der: “Ben bu görevde değilim.” Onlara yaptığı hatayı, yani Rabbi hakkında bilgisi olmayan bir konuda soru sorduğunu hatırlatır ve Rabbi karşısında utanır. Der ki: “Fakat İbrahim'e gidin. O, Rahman'ın dostudur.” İbrahim'e gelirler, İbrahim de onlara şöyle der: “Ben bu görevde değilim. Fakat Musa'ya gidin.” O, Allah'ın kendisiyle konuştuğu ve ona Tevrat'ı verdiği bir kuldur. Musa'ya gelirler, Musa da onlara şöyle der: “Ben bu görevde değilim.” Ve haksız yere bir cana kıydığını hatırlatır, Rabbi karşısında utanır. Der ki: “Fakat İsa'ya gidin. O, Allah'ın kulu, peygamberi, O'nun kelimesi ve ruhudur.” İsa'ya gelirler, İsa da onlara şöyle der: “Ben bu görevde değilim. Fakat Muhammed'e gidin.” O, Allah'ın geçmiş ve gelecek günahlarını bağışladığı bir kuldur. Bunun üzerine bana gelirler.

Hasan şöyle dedi: “Ben kalkarım ve müminlerden oluşan iki saf arasında yürürüm.” Enes dedi ki: “Rabbime izin isterim ve bana izin verilir.” Rabbimi gördüğümde secdeye kapanırım ve Rabbim beni istediği kadar bırakır. Sonra denir ki: “Kalk Muhammed! Söyle, dinlenirsin. Dile, verilir. Şefaet et, şefaatin kabul edilir.” Başımı kaldırıyorum ve bana öğrettiği şekilde O'nu överim. Sonra şefaet ederim ve Rabbim bana bir sınır belirler, ben de onları cennete sokarım. Sonra tekrar Rabbime dönerim ve O'nu gördüğümde yine secdeye kapanırım. Rabbim beni istediği kadar bırakır. Sonra yine denir ki: “Kalk Muhammed! Söyle, dinlenirsin. Dile, verilir. Şefaet et, şefaatin kabul edilir.” Başımı kaldırıyorum ve bana öğrettiği şekilde O'nu överim. Sonra tekrar şefaet ederim ve Rabbim bana bir sınır belirler, ben de onları cennete sokarım. Sonra üçüncü defa Rabbime dönerim ve O'nu gördüğümde yine secdeye kapanırım. Rabbim beni istediği kadar bırakır. Sonra yine denir ki: “Kalk Muhammed! Söyle, dinlenirsin. Dile, verilir. Şefaet et, şefaatin kabul edilir.” Başımı kaldırıyorum ve bana öğrettiği şekilde O'nu överim. Sonra şefaet ederim ve Rabbim bana bir sınır belirler, ben de onları cennete sokarım. Dördüncü defa Rabbime dönerim ve derim ki: “Ya Rab, artık sadece Kur'an'ın alıkoyduğu kişiler kaldı.” Enes bin Mâlik bize şöyle haber verdi: Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: “Cehennemden, kalbinde arpa tanesi kadar hayır bulunan, ‘Lâ ilâhe illallah’ diyen kişiler çıkarılacak. Sonra buğday tanesi kadar hayır bulunanlar çıkarılacak. Sonra zerre kadar hayır bulunanlar çıkarılacak.”⁹⁵⁶

İlk olarak Katâde'den nakledilen rivayetler incelendiğinde kendi içerisinde birden çok rivayet kümesine sahip olduğu görülür. Bu kümelerden biri olan Hişâm ed-Destuvâi⁹⁵⁷ kümesi beş isnad kümesinden oluşur. Söz konusu rivayetler içerisinde

⁹⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/196.

⁹⁵⁷ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/469; Buhârî, “İmân”, 32, “Tevhîd”, 19; Müslim, “İmân”, 48; Tirmizî, “Sıfatü'l-cehennem”, 9”.

yalnızca Muâz b. Fadâle'den (2) nakledilen metin tam olup diğerleri musannefler tarafından takti' ve ihtisar yapılmıştır. Söz konusu metinde Âdem Peygamber'in insanlığın babası olduğu (أنت أبو البشر), Peygamberlerin günahından dolayı Rabb'lerinden haya etmesi (يستحيي ربه) ve Nuh (a.s) ile Musa'nın (a.s) günahları (سؤاله ربه ما ليس له به علم، النفس التي قتل بغير نفس) zikredilmez. Bununla birlikte girişte yer verilen metinden farklı olarak Muâz b. Fadâle rivayetinin sonunda şu ilavenin bulunur:

Sonra tekrar Rabbime dönerim. “Ey Rabbim! Artık cehennemde sadece Kur'an'ın hapsettiği ve ebedî kalması gereken kimseler kaldı” derim. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: “Cehennemden, kalbinde bir arpa ağırlığı kadar hayır olan ve 'Lâ ilâhe illallah' diyen kimse çıkar. Sonra kalbinde bir buğday tanesi ağırlığı kadar hayır olan ve 'Lâ ilâhe illallah' diyen kimse çıkar. Sonra kalbinde bir zerre ağırlığı kadar hayır olan ve 'Lâ ilâhe illallah' diyen kimse cehennemden çıkar.”⁹⁵⁸

Hişâm'dan nakledilen rivayetler içerisinde Müslim b. İbrahim (1) ve Tayâlisî (4) isnadlarında yalnızca metnin son kısmına yer verilirken yine muhtasar olan Muâz b. Hişâm tarikinde (3) “Dördüncü defa döndüm ve ‘Ey Rabbim! Cehennemde sadece Kur'an'ın hapsettiği yani ebedî olarak orada kalması gereken kimseler kaldı’ dedim” kısmı zikredilir.

Hemmâm'dan⁹⁵⁹ nakledilen metin (5) ise yapı ve sıralama bakımından Hişâm tarikleriyle benzerdir. Bununla birlikte dikkat çeken husus her bir peygamberin günahının (أَكَلَهُ مِنَ الشَّجَرَةِ وَقَدْ نُهِيَ عَنْهَا، سَأَلَهُ رَبَّهُ بِغَيْرِ عِلْمٍ، أَصَابَ ثَلَاثَ كَذِبَاتٍ كَذَبَهُنَّ: قَوْلُهُ إِنِّي قَتَلْتُ الرَّجُلَ سَقِيمًا، وَقَوْلُهُ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا، وَأَتَى عَلَى جَبَّارٍ مُتْرَفٍ وَمَعَهُ امْرَأَتُهُ، قَتَلَهُ الرَّجُلَ) açık bir şekilde beyan edilmesidir. Ayrıca rivayetın sonunda Hz. Peygamber'in dördüncü kez dönerek cehennemde yalnızca Kur'an'ın hapsettiği yani ebedi olarak orada bulunacak kimselerin kaldığı nakledilmiş kişinin kalpteki iman miktarına göre cehennemden çıkacağıyla ilgili bölüme yer verilmemiştir.

Üç rivayetten oluşan Ebû Avâne⁹⁶⁰ metinleri (6, 7, 8) de ana eksen itibariyle Hişâm ve Hemmâm metinleriyle aynıdır. Ancak ilave bazı bilgiler ve ifade tarzındaki farklılıklar hususunda ayrışır. Diğerlerinden farklı olarak her üç tarikte de Âdem Peygamber'e Allah'ın kendi ruhundan üflediği (نفخ فيك من روحه) belirtilir.

⁹⁵⁸ Buhârî, “Tevhîd”, 19.

⁹⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/185.

⁹⁶⁰ Buhârî, “Rikâk”, 51; Müslim, “İmân”, 84; İbn Hibbân, *Sahîh*, 6/225.

Peygamberlerin günahlarının ne olduğuna dair herhangi bir açıklamada bulunulmaz. Hemmâm tariklerinde olduğu gibi Peygamber'in üçüncü ya da dördüncü kere döndüğünde cehennemde yalnızca Kur'an'ın hapsettiği kişilerin kaldığı ifade edilir. Bu tariklerde yer alan önemli bir husus diğerlerinde de yer alan "Kur'an hapsettiği yani ebedi olarak cehennemde kalacaklar" (من حبسه القرآن يعني وجب عليه خلود) cümlesiyle ilgili yapılan bilgilendirme değildir. Raviler hadisin aslî metninin "من حبسه" olup "القرآن" olup "وجب عليه خلود" cümlesinin Katâde'nin lafza dair açıklaması olduğunu ifade ederler.⁹⁶¹

Saîd b. Ebî Arûbe⁹⁶² rivayet kümesi ise metinlerinin arasındaki büyük benzerlikle dikkat çeker. Söz konusu rivayetler genel olarak girişte zikredildiği şekilde nakledilir. Lafızlar arasındaki farklılıklar son derece az ve küçüktür. Söz gelimi 9, 10 ve 13 numaralı rivayetlerde Allah'ın insanlara ilham ettiği (فيلهمون ذلك) belirtilirken bu ziyade diğer Saîd nakillerinde bulunmaz. Benzer şekilde Katâde tariklerinde bulunan Allah'ın Hz. Âdem'e kendi ruhundan üflemesi (نفخ فيك من روحه) yalnızca 10 numarada yer alır. Saîd b. Ebî Arûbe rivayetlerinden edinilen önemli bir bilgi, Hişâm'dan nakledilen bazı tariklerde (2, 4) yer alan -kalpteki hayır miktarına göre cehennemden çıkışı- ifadenin, Katâde'nin rivayet sonunda zikrettiği ayrı bir hadis olduğudur. Yani söz konusu kısım rivayetten ayrı ancak rivayetten hemen sonra rivayet edilmesi sebebiyle bazı tariklerde hadisin devamı gibi görünürken bazılarında muhtemelen ayrı bir hadis olması sebebiyle zikredilmemiştir. Nitekim Müslim tarafından nakledilen Saîd⁹⁶³ (12) ve Buhârî tarafından zikredilen Humeyd rivayetinde (18) yalnızca bu kısma yer verilir.⁹⁶⁴

Ma'bed b. Hilâl'den⁹⁶⁵ nakledilen rivayetler (14, 15) ise zikrettiği bağlam bilgisi açısından önemlidir. Bu rivayette Basralı bir grubun Sâbit el-Bünânî'yi de yanlarına alarak Enes b. Mâlik'e gittikleri ve Sâbit'e "Şefa'at hadisini sormadan önce

⁹⁶¹ Müslim, "İman", 84.

⁹⁶² İbn Ebî Şeybe, el-Musannef, 6/309; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 19/196; Buhârî, "Tefsîr (Bakara Sûresi)", 3; Müslim, "İmân", 84; İbn Mâce, "Züh'd", 37.

⁹⁶³ Müslim, "İman", 84.

⁹⁶⁴ Buhârî, "Tevhîd", 32.

⁹⁶⁵ Buhârî, "Tevhîd", 36; Müslim, "İman", 84.

hiçbir şey sorma” diyerek tenbihte bulundukları dikkat çeker.⁹⁶⁶ Enes b. Mâlik’ten işittikleri metin ise diğer tariklerden nakledilenlerle benzer muhtevaya sahiptir. Ancak Katâde tariklerinde Peygamber’in Rabbiyle her bir görüşmesinde belli sayıda kişiye şefaati için izin verdiği söylenip (يحد لي حدا) kişilerin kalpteki hayır miktarına göre cehennemden çıkacakları müstakil bir rivayet olarak zikredilirken Ma‘bed metinlerinde iç içe girmiş bir şekilde nakledilir. Şöyle ki Hz. Peygamber, Rabbiyle ilk defa görüştüğünde kalbinde arpa tanesi kadar iman bulunanların şefaati için izin verilir. İkinci defada hardal tanesi ve son olarak hardal tanesinden de daha az imanı bulunan kimselerin cehennemden çıkması için izin verilir. Ma‘bed’den nakledilen iki tarikte imanın boyutuna dair ifadeler de farklılık göstermekte olup 14 numarada sırasıyla “شعيرة، مثقال ذرة أو خردلة، أدنى أدنى أدنى مثقال حبة خردل” denilirken 15 numarada “حبة من برة أو شعيرة، حبة من خردل، أدنى أدنى أدنى مثقال حبة خردل” lafızları yer alır. Ma‘bed rivayetlerindeki bir diğer farklılık ise Peygamberlerin sıralamasında görülmekte olup Hz. İbrahim, Hz. Âdem’in hemen sonrasında zikredilir. Bu rivayet kümesinde bulunup diğerlerinde bulunmayan özel bir durum ise ravilerin Enes b. Mâlik’ten sonra Hasan Basrî’ye giderek rivayeti ondan da dinlemek istemeleridir. Hasan Basrî söz konusu rivayeti Enes b. Mâlik’ten kendisinin de işittiğini ve Allah’ın Peygamber’e “La ilâhe illallah” diyenlerin de cehennemden çıkması için izin verdiği ancak Enes b. Mâlik’in unutmaması yahut karşısındakiler buna güvenirler diye son kısmını nakletmediğini haber verir.

Sâbit el-Bünânî’nin⁹⁶⁷ rivayeti de Ma‘bed rivayetlerine benzemekle birlikte onun metninde Ma‘bed’de bulunmayan bazı ziyadeler mevcuttur. Âdem (a.s.) ile ilgili diyalogda “seni cennetine yerleştirdi” (أسكنك في جنته) ifadesi yer alırken, Nuh (a.s.) hakkında “peygamberlerin ilki olduğu” (رأس النبيين) belirtilir. Ayrıca İsa (a.s.)’nın Hz. Muhammed (s.a.v.) ile ilgili olarak, “Eğer bir eşya bir kap içinde mühürlenmişse, mühür açılmadan içindeki eşyaya ulaşılabilir mi?” sorusunu yönelttiği ve onların “Hayır cevabı üzerine İsa’nın, “İşte Muhammed (s.a.v.) peygamberlerin mührüdür” dediği nakledilmektedir. Bunu takiben, Hz. Peygamber’in

⁹⁶⁶ Buhârî, “Tevhîd”, 36; Müslim, “İman”, 84.

⁹⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/213.

cennetin kapısını çaldığı ve izin verilmesi üzerine içeri girerek secdeye kapandığı anlatılır.

Amr b. Ebî Amr⁹⁶⁸ metni ise başlangıcı itibariyle diğer tüm metinlerden ayrılarak adeta farklı bir hadis izlenimi uyandırır. Ancak başlangıç kısmından sonra metnin Ma'bed metnlerinin muhteva ve lafızlarıyla nakledildiğini söylemek mümkündür. Amr tarikinde bulunup diğerlerinde yer almayan lafızlar şunlardır:

Ben, kıyamet gününde yeryüzünün ilk olarak başımdan yarılacağı (kabrin yarıldığı ve ilk diriltilecek) kişiyim ve bunda övünç yoktur. Hamd sancağı bana verilecek ve bunda övünç yoktur. Kıyamet gününde insanların efendisi olacağım ve bunda övünç yoktur. Kıyamet gününde cennete ilk girecek kişi ben olacağım ve bunda övünç yoktur. Cennetin kapısına geleceğim, kapının halkasını tutacağım ve "Bu kim?" diye soracaklar. Ben, "Muhammed'im" diyeceğim, kapıyı açacaklar ve içeri gireceğim. Orada, Cebbar (azze ve celle) beni karşılayacak ve ben O'na secde edeceğim.⁹⁶⁹

Muhtar b. Fülful'den⁹⁷⁰ nakledilen tek cümlelik muhtasar rivayetlerin ise Amr rivayetiyle aynı olduğu görülür. Nitekim bu hadislerde Hz. Peygamber'in kıyamet günü en çok ümmete sahip olan ve cennetin kapısını ilk çalacak kişi olduğu nakledilir.

Rivayetler arasındaki lafız farklılıkları tabaka bazında incelendiğinde ilk olarak Katâde tarikleri ele alınmalıdır. Hişâm ed-Destuvâi'den (ö. 151)⁹⁷¹ nakledilen rivayetlerden yola çıkarak Hişâm'ın ya da öğrencilerinin mâna ile naklettiği söylenebilir. Her ne kadar bu kümede yalnızca bir rivayet uzun şekliyle nakledilmiş diğerleri muhtasar olarak zikredilmişse de muhtasar rivayetlerde ortak olarak zikredilen metinlerde de mâna rivayetine işaret eden (وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ شَعِيرَةً) (وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ شَعِيرَةٍ مِنَ الْخَيْرِ، farklılıkların bulunduğu belirtilmelidir.

Katâde kümesinde yer alan bir diğer alt isnad grubu Ebû Avâne rivayetlerinde benzer bir durum söz konusudur. Gerek Müsedded'den nakledilen iki tarihte gerekse bu kümede yer alan tüm rivayetler mukayese edildiğinde kullanılan kelimeler ve olay örgüsü bakımından çok benzer olsa da mâna rivayetine işaret eden küçük farklılıklar (أَنْتَ الَّذِي خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ/ أَنْتَ أَبُو الْخَلْقِ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ/ أَنْتَ آدَمُ الَّذِي خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ)

⁹⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/451.

⁹⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/451.

⁹⁷⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/325; Müslim, "İmân", 85; İbn Hibbân, *Sahih*, 6/223.

⁹⁷¹ Hişâm ed-Destuvâi, muhaddisler nazarında son derece sika bir ravi olup "Emîri'l-mü'minîn fi'l-hadis" olarak bilinmektedir. Şu'be Katâde'nin rivayetleri hususunda Hişâm'ın kendisinden daha hafız olduğunu ve daha çok meclise katıldığını belirtir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/59.

bulunur. Bu durum Ebû Avâne'nin öğrencileri tabakasında devam ederek bir sonraki tabakada musannif muhaddislere ulaşmasıyla son bulmuş olmalıdır. Saîd b. Ebî Arûbe tarikleri de birbirine çok yakın metinlerden oluşur. Bununla beraber ifade ediş tarzına bağlı bazı küçük farklılıklar sebebiyle mâna rivayetinin 9 ve 10 numaralı isnadlarda Saîd'in öğrencilerinde devam ederek bir sonraki tabakada esere dahil olmasıyla sona erdiği söylenebilir. 11, 12 ve 13 numaralarda ise Saîd'in öğrencilerinin tabakasında devam ettiği tespit edilse de mâna rivayetinin bir sonraki tabaka da mı yoksa musanniflere ulaşınca mı son bulduğu net değildir.

Ma'bed b. Hilâl tarikiyle ilgili Hammâd b. Zeyd sonrasında da mâna rivayetinin devam ettiği görülür. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus rivayetin başında Ma'bed'in bir grupla Enes b. Mâlik'e gitmesini anlatan sebeb-i irâd bilgisindeki lafız farklılığı ile hadis metni arasında önemli bir üslup farkı dikkat çeker. İrâd bilgisine yer verilen pasajlarda lafza bağlı kalmaya dair bir çaba görünmeyip oldukça serbest bir üslupla aynı olay anlatılır. Ancak hadisin merfu kısmına gelindiğinde önemli ölçüde lafza sadakatin gözetildiği ve oldukça küçük farkların (اشفع لنا لى ربك، اشفع لذريتك) meydana geldiği görülmektedir. Bu durumda mâna rivayetinin yaklaşık olarak h. 220 devam ettiği ve esere dahil olunca son bulduğu söylenebilir.

Muhtar b. Fülful'den nakledilen metinler son derece kısa olmakla beraber burada göze çarpan husus daha çok ihtisardır. Bunun dışında ravilerin ortak rivayet ettikleri “أَنَا أَوَّلُ مَنْ يَقْرَعُ بَابَ الْجَنَّةِ” cümlesinde ederler.

Amr b. Ebî Amr, Medineli ve saduk olarak nitelendirilen bir ravidir.⁹⁷² Muhtar b. Fülful'ün ise benzer şekilde ve Kufeli olduğu nakledilmektedir. Rivayet lafızlarında yer alan bu farklılığın diğer Basralı ravilerden farklı bir zamanda Enes b. Mâlik'ten bu şekilde dinlediklerini düşünmek mümkündür.

Şefaât hadisinin metninin oldukça uzun olması ve olay anlatısı nedeniyle mâna ile rivayet edilen değişikliklerin oldukça çeşitli olduğu görülebilir. Başlıca farklılıklar, bazı rivayetlerin, Peygamberlerin günahlarına detayların bazı metinlerde açıkça belirtilip bazılarında üstü kapalı geçilmesi gibi bilgi detaylarının farklı seviyelerde aktarılması, Peygamber sıralamasındaki değişiklikler (Hz. İbrahim'in Hz.

⁹⁷² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/252; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/168.

Âdem'den hemen sonra zikredilmesi vs) ve kalpteki iman miktarına göre cehennemden çıkış detaylarının kimi zaman ana hadis metnine dahil edilmesi, kimi zaman ayrı bir rivayet olarak zikredilmesi şeklinde kendini göstermiştir. Ayrıca rivayetin başında yer alan sebeb-i irad bilgilerinin oldukça serbest bir üslupla -farklı kelime ve cümle yapıları- nakledildiği de görülebilir.

Bu farklılıklar, metnin anlamına ve ana eksenine etkileri açısından incelendiğinde, temel mesajın ve ana konunun büyük ölçüde korunduğu görülmektedir. Şefaathadisinin ana eksenini, Hz. Peygamber'in kıyamet gününde ümmetine şefaathad edecek ve günahkâr müminlerin sonunda cehennemden çıkarılarak cennete girecekleridir. Bununla beraber metinde yer alan ekleme ve çıkarmalarla özellikle Peygamberlerin zelleleri vb hususlarda zaman anlamının genişlediği yahut noksanlıklarla daraldığı görülebilir. Bununla beraber muhaddisler tarafından herhangi bir tenkide konu olmamıştır.

3.2.2. Fiilî Hadislerde Mâna ile Rivayet

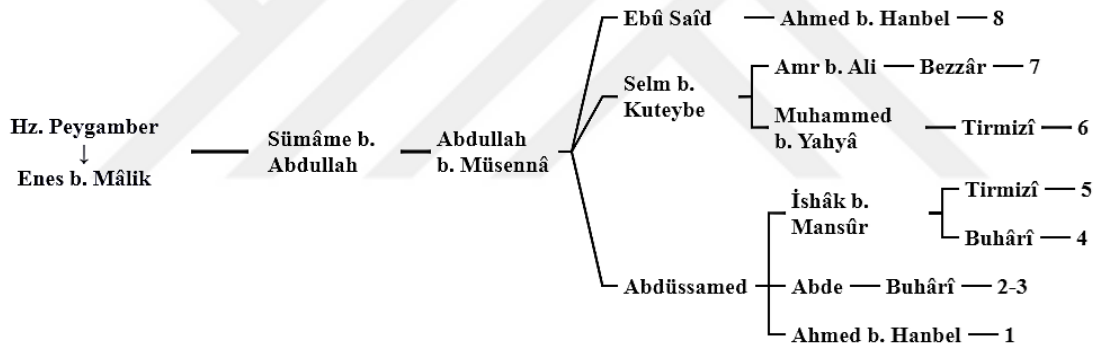
Fiilî hadisler, Hz. Peygamber'in davranışlarını, uygulamalarını ve takrirlerini aktaran rivayetlerdir. Mâna ile rivayet bağlamında bu hadislerin kendine özgü bir niteliği bulunmaktadır. Özellikle farklı sahâbîlerden aktarılan fiilî rivayetlerde, her bir sahâbînin olayı kendi gözlem ve anlama biçimiyle ifade etmesi, mâna ile rivayetin tespitini güçleştiren bir faktör olarak öne çıkar. Zira bu tür farklılıklar çoğu zaman lafzî tasarruftan ziyade farklı gözlem açılarından kaynaklanabilir. Ancak tek bir sahâbîden nakledilen fiilî rivayetlerde, anlatımın onun dilsel tercihleriyle şekillenmesi ve bu ifadenin zamanla kavli bir forma bürünmesi, mâna ile rivayet açısından daha somut bir değerlendirme imkânı sunar. Söz konusu çerçevede sahâbînin Hz. Peygamber'in fiilini kendi cümleleriyle aktardığı andan itibaren, fiilî hadisler de bir nevi kavli bir aktarım mahiyeti kazanır. Bununla birlikte kavli hadislerdeki lafzî sadakat beklentisinin, fiilî hadislerin kavlileşmesi sonucu ortaya çıkan lafız sadakati beklentisinden daha yüksek olduğu düşünülebilir. Bunun temel nedeni, kavli hadislerde lafzın anlamın taşıyıcısı olması ve her bir kelimenin anlam üzerinde belirleyici bir etkisinin bulunmasıdır. Buna karşılık fiilî rivayetlerde önemli olan, fiilin mahiyetini ve sonuçlarını doğru bir şekilde yansıtmaktır. Bu nedenle lafzın aynılığına verilen önem görece daha sınırlıdır. Zira anlatımda sahâbînin dilsel

ifadesi ve yorum gücü daha belirgin bir rol oynar. Bu bölümde mâna ile rivayetin tâbiî sınırları çerçevesinde, lafız farklılıklarının fiilî hadislerde ne şekilde ortaya çıktığı ve ne tür bir yoğunlukla yer aldığı analiz edilecektir.

Hiz. Peygamber konuştuğu zaman anlaşılması için bir kelimeyi u kere tekrar ederdi

Enes b. Mâlik’ten nakledilen fiili hadisler bağlamında incelenecek ilk hadis Hiz. Peygamber’in konuşması ve selam vermesin dair şu rivayettir: “Hiz. Peygamber konuştuğu zaman anlaşılması için bir kelimeyi u kere tekrar ederdi. Bir kavme geldiğinde ise u kere selam verirdi.” (وَإِذَا)⁹⁷³ (أَتَى عَلَى قَوْمٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ سَلَامٌ عَلَيْهِمْ ثَلَاثًا

Hadis, tâbiîn tabakasında Enes b. Mâlik’in torunu Sümâme b. Abdullah (ö. 110) tarafından nakledilir. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 43. Sümâme b. Abdullah rivayetleri isnad şeması

Hadis rivayeti metinler açısından incelendiğinde bilgi ya da anlam düzeyinde olmamakla birlikte genelde ifade ediliş tarzı ve detaylandırmaya dair birtakım farklılıkların meydana geldiği söylenebilir. İlk olarak Abdüssamed b. Abdűlvâris (ö. 207)⁹⁷⁴ kümesindeki metinlerde incelendiğinde Hiz. Peygamber’in selam verdiğinde ve konuştuğuunda u kere tekrar ettiği belirtilir ve “كَانَ إِذَا سَلَّمَ سَلَامٌ ثَلَاثًا وَإِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ” lafızları ile nakledilir. 4 ve 5 numaralı metinler ile Buhârî’nin tamamen

⁹⁷³ Buhârî, “İlim”, 30.

⁹⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, “20/438”; Buhârî, “İlim”, 30, “İsti’zân”, 13; Tirmizî, “İsti’zan”, 28.

aynı isnadla aktardığı iki metnin biri de bu şekildedir.⁹⁷⁵ Buhârî'nin diğer metninde muhataplarının anlaması için konuştuklarını üç kere tekrarlandığına işaret etmek üzere “حَتَّى تُفْهَمَ” kelimeleri yer alır.⁹⁷⁶ Yine bu metin ve Ahmed b. Hanbel'in zikrettiği metinde selamını bir kavme geldiğinde üç kere tekrarladığı “إِذَا أَتَى قَوْمًا” ziyadesi yer alır.⁹⁷⁷

Selm b. Kuteybe'den (ö. 201)⁹⁷⁸ nakledilen metinler de farklılıklar barındırır. 6 numarada Hz. Peygamber'in akledilmesi için kelimelerini üç kere tekrarladığı (يُعِيدُ) ifade edilip selama değinilmezken 7 numarada her ikisinden (كَانَ) (إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ رَدَّهَا ثَلَاثًا، وَإِذَا أَتَى قَوْمًا فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ سَلَامٌ عَلَيْهِمْ ثَلَاثًا) bahsedilmektedir.⁹⁷⁹ Ebû Saîd künyesiyle bilinen Abdurrahman b. Abdurrahman b. Ubeyd'den (ö. 197) aktarılan metinde ise Enes b. Mâlik ve Hz. Peygamber'in konuştuğu zaman üç kere tekrarladığı (أَنَّ أَنَسًا كَانَ إِذَا تَكَلَّمَ تَكَلَّمَ ثَلَاثًا، وَيَذْكُرُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا تَكَلَّمَ) ifade edilmektedir.⁹⁸⁰

Sonuç olarak lafız farklılıklarının ravi tabakalarıyla ilişkisine bakıldığında öncelikli olarak nispeten geç bir tarihte yer alan medar ravi Abdullah b. Müsennâ'dan (ö. 180)⁹⁸¹ sonra da metinlerde farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu durumda ya Abdullah'ın öğrencileri yahut da kendisi mânen rivayet etmiş olmalıdır. Abdüssâmed'den nakledilen metinlerde meydana gerek takdim-tehir gerekse ziyade noksan (ردھا، أعادھا) kullanımı ve (إِذَا أَتَى، حَتَّى تُفْهَمَ) ve yakın anlamlı kelimelerin (كثير الخطأ) dikkat çeker. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/235.

⁹⁷⁵ Buhârî, “İlim”, 30; Tirmizî, “İsti'zan”, 28.

⁹⁷⁶ Buhârî, “İlim”, 30.

⁹⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/438.

⁹⁷⁸ Tirmizî, “Menâkıb”, 6; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/99. Selm b. Kuteybe muhaddislerinin genel kanaati saduk olduğu yönündedir. Ebû Zür'a ve Ebû Dâvûd sika olduğunu söylerken Ebû Hâtim hatalarının çok olduğuna (كثير الخطأ) dikkat çeker. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/235.

⁹⁷⁹ Tirmizî, “Menâkıb”, 12; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/499.

⁹⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/21.

⁹⁸¹ Bu ravi hakkında alimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Maîn, Ebû Züra ve Ebû Hâtim onu "salih" olarak değerlendirirken, Nesâî "güçlü değil" demiştir. İbn Hibbân ise onu güvenilir raviler arasında zikretmiş, ancak bazen hata yaptığını belirtmiştir. Ebû Dâvûd, hadislerini rivayet etmediğini söylemiş, ancak diğer bazı alimler, rivayetlerinde zayıflık ve garip hadisler olduğunu ifade etmişlerdir. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/388.

rivayetleri için de aynı durum söz konusu iken Ebû Sâid tarikiyle ilgili olarak ferd olarak nakledilmesi sebebiyle bir tespit yapmak mümkün değildir.

Bu hadis metninde mâna ile rivayet edilen farklılıklar, genellikle ifade edilmiş tarzı ve detaylandırmaya dair değişiklikler olarak ortaya çıkmıştır. Başlıca örnekler arasında cümlenin öğelerinde meydana gelen takdîm ve te'hirler, açıklayıcı ziyadeler veya eksiklikler ("حَتَّى تُفْهِمَ" ve "إِذَا أَتَى قَوْمًا" ziyadelerinin bazı rivayetlerde bulunup bazılarında bulunmaması) ve yakın anlamlı kelimelerin kullanımı ("ردھا" yerine "أعادھا" gibi) yer almaktadır. Ayrıca bir rivayette sadece Hz. Peygamber'in kelime tekrarı belirtilirken, diğerinde hem kelime tekrarı hem de selam tekrarına değinilmesi gibi içerik kısaltmaları da görülmüştür. Bu farklılıklar, hadisin temel mesajı olan "Hz. Peygamber'in konuşma ve selamlaşmadaki tekrarlayıcı ve anlaşılır üslubunu" değiştirmemi; aksine, bu üslubun farklı detaylarını ve bağlamalarını açıklayıcı ve vurgulayıcı bir şekilde aktarmış ve hadisin anlam bütünlüğünü bozmadığı için muhaddisler tarafından herhangi bir tenkide uğramamıştır.

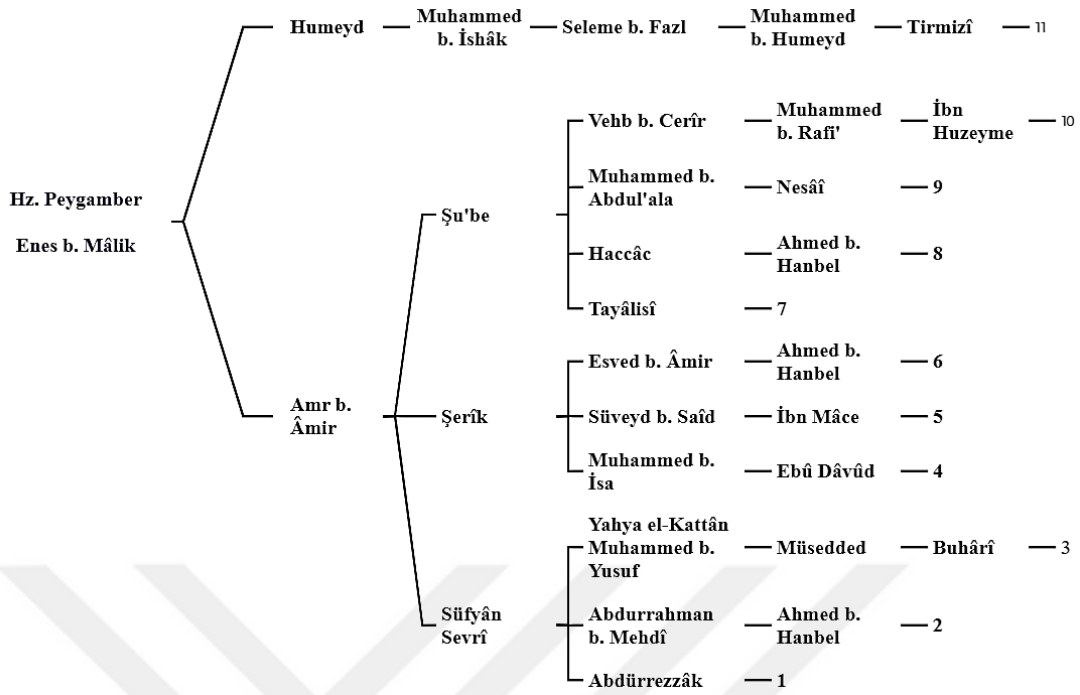
Hz. Peygamber her namaz vakti abdest alırdı

Hz. Peygamber'in fiili hadisleri bağlamında incelenecek bir diğer rivayet her namaz vaktinde abdest almasını içerir. Enes b. Mâlik'e sorulan bir soru üzerine verilen cevaptan oluşan hadis metni şu şekildedir: "Hz. Peygamber her namaz için abdest alırdı. Kendisine 'Siz nasıl yapıyordunuz?' diye sorduk. 'Bozulmadığı sürece tek abdest yeterdi' cevabını verdi. (كَانَ النَّبِيُّ يَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ ، قُلْتُ: كَيْفَ كُنْتُمْ)⁹⁸² تَصْنَعُونَ؟ قَالَ: يُجْزَى أَحَدَنَا الْوُضُوءُ مَا لَمْ يُحْدِثْ

Rivayet tâbiîn tabakasında Amr b. Âmir (ö. ?) ve Humeyd tarafından nakledilmektedir. Bununla birlikte Humeyd isnadı sınırlandırılan kaynaklar çerçevesinde ferd olarak nakledilir. Rivayete yer veren Tirmizî de Humeyd isnadının garib olduğunu belirterek meşhur rivayetin Amr b. Âmir rivayeti olduğunu ifade eder.⁹⁸³ Hadisin isnad kümesi şu şekilde gösterilebilir:

⁹⁸² Buhârî, "Vudu", 56.

⁹⁸³ Tirmizî, "Tahâret", 47.



Şekil 44. Humeyd ve Amr b. Âmir rivayetleri isnad şeması

Rivayet metinleri incelendiğinde, genel temanın sabit olduğu, ancak detaylar ve bağlama dair bazı farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Amr b. Âmir rivayet kümesinde bulunan Süfyân-ı Sevrî⁹⁸⁴ rivayetleri içerisinde en farklı metin Abdürrezzâk'a aittir. Diğer iki tarikte (2, 3) Enes ile Amr'ın konuşmaları zikredilirken muhtasar olan bu metinde “Bizden biri bozulmadığı sürece tek abdestle yetinirdi” (كَانَ أَحَدَنَا يَكْفِيهِ الْوُضُوءُ مَا لَمْ يُحْدِثْ) ifadesi bulunur.

Şerîk b. Abdullah⁹⁸⁵ rivayetleri Enes b. Mâlik'e yöneltilen sorular ve cevaplar açısından Süfyân rivayetleriyle aynıdır. Ancak 5 numaralı metinde soru kısmına yer verilmezken diğer iki tarikte anlatım tarzı (سألت أنس عن) سألناه عن الوضوء عند كل صلاة، سألت أنس عن (الوضوء؛ يتوضأ عند كل صلاة، يتوضأ لكل صلاة وضوء، طهور) kullanımına dayalı farklılıklar bulunur.

⁹⁸⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/56; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/350, 354; Buhârî, “Vudu”, 53.

⁹⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/31; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 64; İbn Mâce, “Tahâret”, 72.

Şu‘be (8, 9, 10)⁹⁸⁶ rivayetlerinde diğer kümelerde bulunmayan “Hz. Peygamber’e küçük bir kapta su getirildi ve ondan abdest aldı” (أَتِيَ بِإِنَاءٍ صَغِيرٍ فَتَوَضَّأَ) cümlesi bulunur. Bu bilgi üzerine Âmir, Enes b. Mâlik’e sorularını yöneltmiştir. Tayâlisî’nin rivayeti (7), bu bağlam bilgisini ve sahâbenin abdestine dair kısımları hafzederek yalnızca Hz. Peygamber’in her namaz vaktinde abdest aldığını aktarır.

Humeyd’in⁹⁸⁷ tek kaldığı metinde ise aynı bağlam ve temayla aktarılmakta olup yalnızca Hz. Peygamber’in abdestli olsun ya da olmasın her namaz vaktinde abdest aldığı (كَانَ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ طَاهِرًا أَوْ غَيْرَ طَاهِرٍ) ziyadesi bulunur.

Sonuç olarak rivayet metinlerinde yer alan lafız farklılıkları hadisi Âmr b. Âmir’den rivayet eden Süfyân-ı Sevrî, Şu‘be ve Şerîk b. Abdullah’ın mâna ile rivayet ettiğini ortaya koymaktadır. Bununla beraber bahsi geçen her bir kümenin kendi içerisinde yer alan inceleme rivayeti bu üç hocadan nakleden birinci tabaka ravilerinin de mâna ile aktardığını ortaya koyar. Dolayısıyla bu rivayet özelinde metinlerdeki mâna rivayetin sona ermesi 1 ve 7 numaralarda Abdürrezzâk ve Tayâlisî’ye ulaşmasıyla 2, 4, 5, 6, 9 numaralarda bir sonraki tabakada meydana gelir. 10 ve 11 numaralı metinlerde ise Amr’dan rivayette bulunan ilk tabakada mı yoksa daha sonraki tabalarda mı sona erdiğinin tespiti mümkün görünmemektedir.

Rivayet metinlerinde mâna ile rivayet edilen başlıca farklılıklar; rivayetin ihtisar edilmesi (Abdürrezzâk’ın muhtasar metni), anlatım tarzında ve bağlam bilgisinde değişiklikler (Enes ile Amr arasındaki diyalogların farklı aktarımı “Hz. Peygamber’e küçük bir kapta su getirildi” bağlamının bazı rivayetlerde yer alması) ve yakın anlamlı kelime tercihleri (طهور yerine وضوء) şeklinde kendini göstermiştir. Ayrıca Humeyd’in rivayetinde anlamı pekiştirici bir ziyade (طَاهِرًا أَوْ غَيْرَ طَاهِرٍ) bulunmaktadır. Bahsi geçen farklılıklar, hadisin temel mesajı olan “Hz. Peygamber’in her namaz için abdest alması” ve “sahâbenin abdestleri bozulmadığı sürece tek abdestle yetinmesi” hükmünü değiştirmemiş bu fiilin detaylarını ve bağlamını farklı açılardan açıklayıcı veya pekiştirici bir şekilde aktarmıştır. Hadisin anlam bütünlüğü

⁹⁸⁶ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/585; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/321; Nesâî, “Tahâret”, 101; İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/366.

⁹⁸⁷ Tirmizî, “Tahâret”, 44.

açısından olumsuz bir etkisi bulunmayan bu lafızlar muhaddisler tarafından herhangi bir tenkide uğramaz.

Hz. Peygamber eşlerini, tek gecede bir gusülle dolaşırdı

Hz. Peygamber'in fiilî hadislerinden biri olan bu rivayet, metinlerdeki birçok farklılıkla nakledilir. Hadisin en kapsamlı metni, "Hz. Peygamber eşlerini, tek bir gecede, tek bir gusülle dolaşırdı" şeklindedir.⁹⁸⁸

Oldukça geniş bir isnad şemasına sahip olan rivayet Enes b. Mâlik'ten; Katâde, Sâbit, Humeyd ve Hişâm b. Zeyd aracılığıyla nakledilir.

Metin incelemesine geçildiğinde Katâde rivayet kümesinin Hişâm, Ma'mer ve Saîd b. Ebî Arûbe alt kümelerinden oluştuğu görülür. Hişâm'dan nakledilen rivayetlerde Hz. Peygamber'in on bir eşini gece ve gündüzden bir saatte saatte dolaştığı (كَانَ يَدُورُ عَلَى نِسَائِهِ فِي السَّاعَةِ الْوَاحِدَةِ مِنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَهُنَّ إِحْدَى عَشْرَةَ) belirtilir. 2 numaralı metinde ise "Bir gusül" (بِغَسْلٍ وَاحِدٍ) ziyadesi yer almakta olup diğerlerinde olmaması sebebiyle muhtemelen bu ziyade Muhammed b. Mansur'dan kaynaklanır. Ma'mer tarikinin karakteristik yapısı ise sayı belirtmeksizin "tek bir gusülle" eşlerini dolaşmasıdır (كَانَ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ فِي غُسْلٍ وَاحِدٍ). Tüm Ma'mer tarikleri bu lafız üzerine ittifak eder. Saîd tarikinde ise 9 eşini tek bir gecede dolaştığı (كَانَ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ فِي) belirtilir. Bu açıdan Saîd b. Ebî Arûbe metinleri Hişâm rivayetiyle ittifak etmiş olup sayı cihetinden farklılaşmıştır. Bu farklılık Yezid'den

⁹⁸⁸ Hüseyin Akgün, rivayeti incelediği bir çalışmada râvî tasarruflarının rivayetlerin bağlamını etkileyebileceğini ve bu nedenle bazı rivayetlerin ait oldukları orijinal bağlamdan farklı bir çerçevede değerlendirilmiş olabileceğini ileri sürmektedir. Yazar çalışmada kronolojik bir okuma yaptığını ifade eder. Bu bağlamda, rivayetin Abdürrezzâk'ta yer alan erken formunun "يطوف على نسائه في غسل واحد" lafzı olduğunu belirtir ve bunun aynı zamanda dört râvî tarafından nakledilen en sahih şekli olduğunu vurgular. Ancak yazarın şemada yer verdiği Ebû Dâvûd metni "طَافَ ذَاتَ يَوْمٍ عَلَى نِسَائِهِ فِي غُسْلٍ وَاحِدٍ" şeklindedir ve burada bir gece içinde gerçekleştiğine dair bir ifade yer almaktadır. Bu lafız, yalnızca Ebû Dâvûd'da değil, ondan daha erken döneme ait olan İbn Ebî Şeybe ve Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerinde de "فِي لَيْلَةٍ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ" şeklinde bulunmaktadır. Dolayısıyla makalede kronolojik bir yöntem izlendiği belirtilmesine rağmen, bu tür örneklerin göz ardı edilmesi yöntemin uygulanabilirliği konusunda bazı sorular doğurmaktadır. Akgün ayrıca daha sonraki kaynaklarda "بِغَسْلٍ وَاحِدٍ" ifadesi yerine "بِلَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ" lafzının geldiğini ifade eder. Ancak bu ifade sadece geç dönem metinlerde değil, Humeyd'den gelen rivayetlerin tamamında yer almakta; bunun yanı sıra, Sâbit el-Bünânî tarikiyle gelen Hammâd b. Seleme ve Ma'mer rivayetlerinde olduğu gibi Hişâm b. Zeyd tarikiyle gelen rivayetlerde de mevcuttur.. bk. Hüseyin Akgün, "Ravi Tasarruflarının Rivayete Etkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/22 (Temmuz- Aralık 2013), 43-65.

kaynaklanmış olabilir çünkü Said'den nakleden Ahmed b. Hanbel tarikinde sayı bulunmaz. Nihayetinde Katâde tariklerinde ittifak edilen husus Hz. Peygamber'in eşlerini tek bir gecede dolaşmasıdır.

Sâbit el-Bünânî rivayetleri içerisinde de baskın küme Hammâd b. Seleme nakilleridir. Bu metinlerde Hz. Peygamber'in tüm eşlerini bir gecede dolaştığı (طَافَ) ifade edilir. Ma'mer ve Süfyân rivayetlerinde ise tek bir gusülle dolaştığı belirtilmektedir.

Humeyd rivayet kümesindeki tüm metinler ise “ كَانِ يَطُوفُ عَلَى جَمِيعِ نِسَائِهِ فِي لَيْلَةٍ ” üzerinde ittifak eder. Bununla birlikte fiilin mazi-muzarî kullanımına dair küçük farklılıkları olduğu belirtilmelidir.

Hişâm b. Zeyd rivayetlerinde ise eşlerini tek gusülle dolaştığı (كَانِ يَطُوفُ عَلَى) aktarılır. (نِسَائِهِ يَغُسِّلُ وَاحِدٍ)

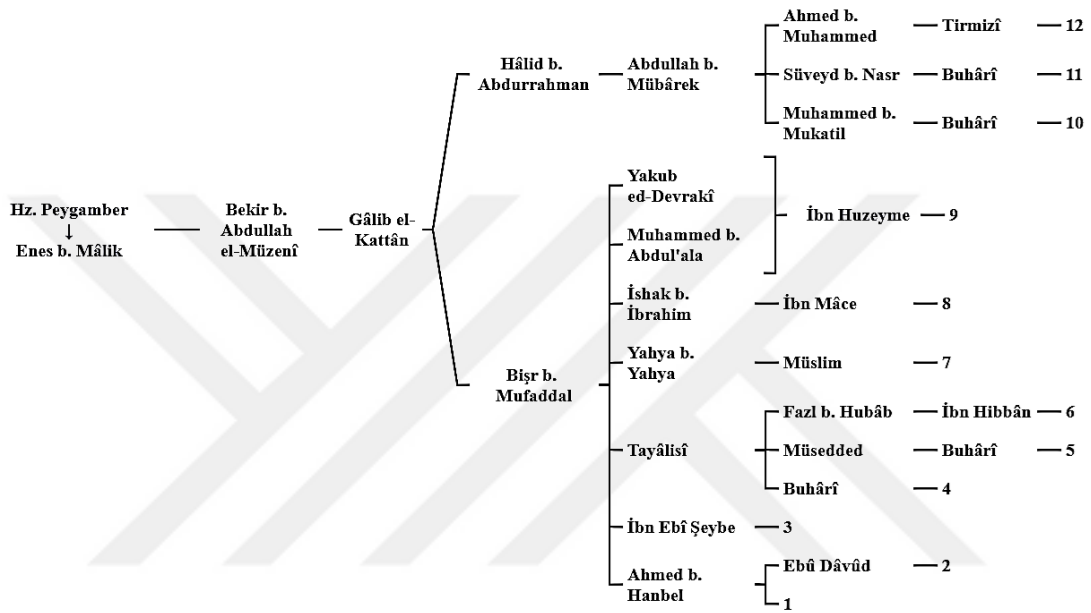
Sonuç olarak bakıldığında tüm rivayetlerin Hz. Peygamber'in bir fiili olarak tüm eşlerini bir gecede ve tek bir gusülle dolaştığı konusunda ittifak edilmiştir. Bununla birlikte bazı tariklerde ek olarak eşlerinin sayısı zikredilmiş ancak bu hususta ittifak edilmeyerek 9 ya da 11 olduğu ifade edilmiştir. Hişâm ed-Destuvâî rivayet kümesinde ise Hz. Peygamber'e otuz erkek gücünün verildiği bilgisi yer almakta olup bu rivayette teferrüd ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu bilginin aktarım şekli dikkat çekicidir. Zira bu ifade hadisin bir parçası ya da merfû bir söz olarak değil Enes b. Mâlik'in hadisi aktardıktan sonra kendisine yöneltilen soru ve tepkilere verdiği açıklama mahiyetinde nakledilmiştir.

Sıcaktan korunmak için elbisenin secde yerine konulması

Hz. Peygamber'in fiillerine dair ele alınacak bir diğer hadis hükmen merfu kategorisinde olup doğrudan Hz. Peygamber'in fiili yerine sahâbenin Hz. Peygamber ile birlikte yaptığı bir davranış yer alır. Hadis metni şu şekildedir: “Biz, şiddetli sıcaklarda Peygamber Efendimiz ile birlikte namaz kılardık. İçimizden biri yüzünü yere koyamayacak kadar (sıcaktan) zorluk çektiğinde elbisesini serer ve onun üzerine

كُنَّا نُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ ، فَإِذَا لَمْ يَسْتَطِعْ أَحَدُنَا أَنْ يُمَكِّنَ وَجْهَهُ مِنَ الْأَرْضِ) (secde ederdi) (بَسَطَ ثَوْبَهُ فَسَجَدَ عَلَيْهِ)⁹⁸⁹

Rivayet Enes b. Mâlik'ten tâbiîn tabakasında Bekir b. Abdullah el-Müzenî (ö. 106) tarafından nakledilmekte, sika bir ravi olan Gâlib el-Kattân (ö. 150)⁹⁹⁰ sonrasında ise dallara ayrılmaktadır. Hadisin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 45. Bekir b. Abdullah rivayetleri isnad şeması

Şemada görüldüğü üzere rivayetlerin kahir ekseriyeti Bişr b. Mufaddal (ö. 186)⁹⁹¹ aracılığıyla nakledilir. Bu rivayet kümesinin tümü “كُنَّا نُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ، فَإِذَا لَمْ يَسْتَطِعْ أَحَدُنَا أَنْ يُمَكِّنَ وَجْهَهُ مِنَ الْأَرْضِ بَسَطَ ثَوْبَهُ، فَسَجَدَ عَلَيْهِ” metniyle nakledilir. Yalnızca Buhârî'nin doğrudan Tayâlisî'den naklettiği metin hem ifade ediliş tarzı hem de kullanılan bazı ifadeler açısından farklıdır. “كُنَّا نُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ، فَيَضَعُ أَحَدُنَا طَرَفَ” “الثَّوْبِ مِنْ شِدَّةِ الْحَرِّ فِي مَكَانِ السُّجُودِ” lafızlarıyla nakledilen bu metinde elbise yerine elbiselerinin bir tarafı denmesi dikkat çekmektedir. Bu kısım özellikle yere serilmesi

⁹⁸⁹ Buhârî, “Amel fi's-salât”, 9.

⁹⁹⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/373

⁹⁹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/241; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/386; Buhârî, “Salât fi's-siyâb”, 22, “Tatavvu”, 9; Müslim, “Mesâcîd”, 33; Ebû Dâvûd, “Salât”, 93; İbn Mâce, “İkâmetü's-salavât”, 65 İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/376; İbn Hibbân, *Sahih*, 6/624.

caiz olanın müstakil bir elbise mi olduğu yoksa üzerlerindeki elbisenin mi bir kısmı olduğu konusunda gündeme gelir.⁹⁹²

Bişr b. Mufaddal rivayetlerine nispetle daha az daha yayılım gösteren Hâlid b. Abdurrahman (ö. ?)⁹⁹³ metinleri ise muhteva itibariyle aynı içeriğe sahip olup ifade tarzında birtakım farklılıkların olduğu görülür. Söz konusu metin kümesi içerisinde ittifak sağlamış olup “Biz, öğle vakitlerinde Resulullah’ın arkasında namaz kıldığımızda, sıcağın şiddetinden korunmak için elbiselerimizin üzerine secde ederdik.” (كُنَّا إِذَا صَلَّيْنَا خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ بِالْظُّهَائِرِ، فَسَجَدْنَا عَلَى ثِيَابِنَا اتِّقَاءَ الْحَرِّ) lafızları ile nakledilir.

Hadis metinlerinde yer alan farklılıklar tabaka bazlı incelendiğinde Gâlib el-Kattân’ın öğrencileri Bişr el-Mufaddal⁹⁹⁴ ve Hâlid b. Abdurrahman⁹⁹⁵ tabakasında mâna rivayetinin câri olduğu görülür. Nitekim her birinden nakledilen rivayetler içerik olarak aynı olsa da üslup açısından farklıdır. Bununla birlikte söz konusu iki raviye ait alt kümelerde sağlanan lafız birliği onların öğrencilerinin yer aldığı tabakada mâna rivayetinin son bularak metinlerin istikrar sağladığını gösterir. Bu durumun tek istisnası 4 numaralı isnaddır.

Hadisin rivayet metninde görülen mâna ile rivayet, temel olarak ifade ediliş tarzı ve detaylandırmaya dair ziyadeler şeklinde kendini göstermiştir. Özellikle “elbiseyi sermek” fiilinin “elbisenin bir tarafını sermek” olarak aktarılması gibi fiili detaylandıran kelime tercihleri ve “Biz, şiddetli sıcaklarda Peygamber Efendimiz ile birlikte namaz kılardık” ifadesinin “Biz, öğle vakitlerinde Resulullah’ın arkasında namaz kılar, sıcağın şiddetinden korunmak için elbiselerimizin üzerine secde

⁹⁹² Bu konunun tartışılmasının asıl sebebi Enes b. Mâlik rivayeti olmayıp Habbâb’dan nakledilen şu rivayettir: “Sıcak kumlarda namaz kılmayı Resulullah’a şikâyet ettik fakat bize bir çözüm sunmadı”. İbn Receb bu rivayetten hareketle bazılarının elbise üzerine secde etmenin caiz olmadığını sonucuna ulaştığını nakleder. Müellif bu çelişkiye çözüm olarak öncelikle rivayetin isnadını inceler ve ihtilafın ve meçhul ravilerin olduğunu belirtir. İkinci olarak yine rivayetin farklı tariklerinden hareketle Hz. Peygamber’den istenenin elbise üzerine secde değil de namazı vaktinden daha geç kılma (İbrâd) olduğunu belirtir. Müellifin devamında bu konuyla ilgili zikredilebilecek itirazlara verdiği cevap için bk. İbn Receb, *Fethu’l-bârî*, 3/36.

⁹⁹³ Buhârî, “Mevâkîtü’s-salât”, 10; Tirmizî, “Sefer”, 21.

⁹⁹⁴ Bişr b. Mufaddal muhaddislerin kanaatine göre son derece güvenilir bir ravidir. Ahmed b. Hanbel güvenilirlikte son nokta olduğunu (إليه المنتهى في الثبوت بالبصرة) belirtir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/366.

⁹⁹⁵ Hâlid b. Abdurrahman saduk ve hata yapan bir ravidir. Buhârî yalnızca burada zikredilen rivayetine yer vermiştir. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 3/341.

ederdik” şeklinde farklı bir üslupla ve ek bağlam bilgisiyle aktarılması gibi çeşitlilikler mevcuttur. Bu lafzî farklılıklar, hadisin temel mesajı olan “şiddetli sıcaklarda elbise üzerine secde etmenin caiz oluşu” hükmünü değiştirmemiş aksine bu fiilin farklı ifade biçimleriyle ziyade detaylarla aktarılmasına olanak tanımıştır. Dolayısıyla hadisin anlam bütünlüğü ve istinbat edilen fikhî hükmü bozmadığı için muhaddisler tarafından herhangi bir tenkide uğramaz.

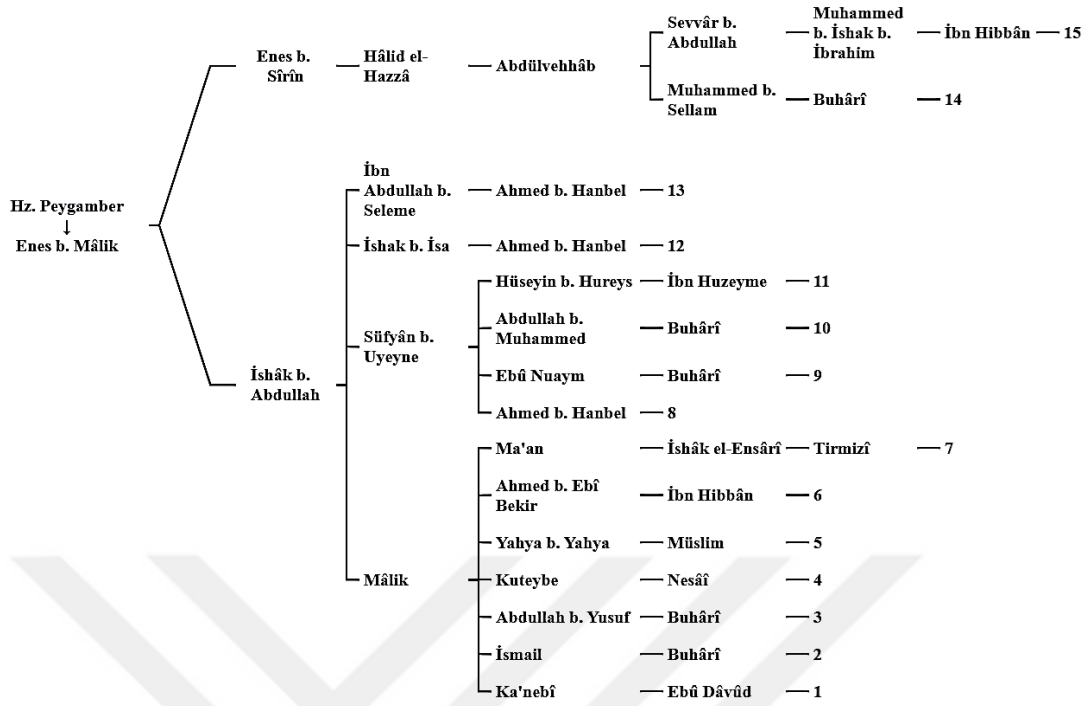
Hız. Peygamber’in, Müleyke’nin evinde namaz kıldırması

Hız. Peygamber’in fiili hadisleri bağlamında incelenecek son rivayet diğerlerine kıyasla daha uzun olup Hız. Peygamber’in, Enes b. Mâlik’in ananesi Müleyke’nin evinde namaz kılmasını ihtiva eder. Rivayette olay anlatısı yer alsa da Hız. Peygamber’in kavli bulunmaksızın yalnızca fiillerine yer verdiği için bu başlık altında ele alındı. Söz konusu rivayetin metni şu şekildedir:

Ananem Müleyke, Hız. Peygamber’i hazırladığı bir yemeğe davet etti. O da bu yemekten yedi, ardından şöyle dedi: ‘Kalkın, size namaz kıldırayım.’ Enes dedi ki: Kalkıp uzun süre kullanıldığından kararmış olan hasırımızı aldım ve üzerine su serptim. Ardından Hız. Peygamber kalktı, yetimle birlikte ben de arkasında saf tuttum, yaşlı kadın ise arkamızda durdu. Resulullah bize iki rekât namaz kıldırđı, sonra namazı bitirip ayrıldı.⁹⁹⁶

Rivayet, Enes b. Mâlik’ten, İshâk b. Abdullah b. Ebî Talhâ ve Enes b. Sîrîn (ö. 118) aracılığıyla nakledilir. Ancak hadisin en yaygın ve etkili şekilde aktarıldığı râvî kolu, İshâk b. Ebî Talhâ rivayetlerdir. Hadisin isnad şeması şu şekildedir:

⁹⁹⁶ Mâlik b. Enes, *Muvatta’*, 2/213.



Şekil 46. Enes b. Sîrîn ve İshâk b. Abdullah rivayetleri isnad şeması

İshâk b. Ebî Talhâ⁹⁹⁷ metinleri açısından incelendiğine bünyesinde yer alan alt kümelerin birbiriyle uyumlu bir yapı arz ettiği görülür. İmam Mâlik kanalıyla nakledilen rivayetlerde (1-7) lafız birliği sağlanmış olup yukarıda tercümesi zikredilen metinle nakledilir. Bu durumun tek istisnası 2 numaralı tarik olup bu metinde “ثم انصرف” ve “وراءه” lafızları yer almaz. Ancak bu durumun metnin anlamına herhangi bir etkisinin olmadığı söylenmelidir. İshâk b. İsa’dan (12) rivayeti de bu şekilde rivayet edilmiştir. Süfyân b. Uyeyne metinleri (8-11)⁹⁹⁸ ise çok daha muhtasar bir yapıya sahip olup “Ben ve yetim bir çocuk Hz. Peygamber’in arkasında bizim evimizde namaz kıldık. Annem Ümmü Süleym’de arkamızda kaldı” (صَلَّيْتُ أَنَا وَيَتِيمٌ فِي بَيْتِنَا، خَلَفَ النَّبِيَّ وَأُمِّي أُمَّ سَلِيمٍ خَلَفْنَا) lafızıyla rivayet edilir. Bu noktada Süfyân metinlerinde ayırt edici yapısal farklılığın meydana geldiği söylenebilir. İbn Abdullah b. Seleme’den (13) nakleden rivayet ise muhteva açısından aynı olayı anlatmakla beraber zikredilen detaylar ve ifade şekilleri hususunda farklılık

⁹⁹⁷ Buhârî, “Salât fi’s-siyâb”, 19, “Sıfetu’s-salât”, 77; Müslim, “Mesâcîd”, 48; Ebû Dâvûd, “Salât”, 71; Tirmizî, “Salât”, 59; Nesâî, “İmâmet”, 19; İbn Hibbân, *Sahîh*, 2/140.

⁹⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/136; Buhârî, “Cemaât”, 49, “Sıfetu’s-salât”, 80; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3/19.

صَلَّىٰ بِنَا رَسُولُ اللَّهِ فِي بَيْتِ أُمِّ سُلَيْمٍ عَلَى حَصِيرٍ قَدِيمٍ قَدْ تَغَيَّرَ مِنَ الْقِدَمِ قَالَ: وَنَضَحَتْهُ “ göstererek ” بِشَيْءٍ مِنْ مَاءٍ فَسَجَدَ عَلَيْهِ” lafzıyla nakledilir.

Abdülvehhâb es-Sekafiye’ye (ö. 194) kadar ferd şekilde nakledilen Enes b. Sîrîn⁹⁹⁹ rivayeti ise yalnızca Buhârî ve İbn Hibbân tarafından zikredilmesiyle dikkat çeker. Bu metinlerde Hz. Peygamber’in Ensar’dan bir aileyi ziyaret ederek onlarla beraber yemek yediği, çıkmak istediğinde evin bir köşesinde duran hasırın üzerine su serpilmesini emrederek orada namaz kıldığı (أَنْ رَسُولَ اللَّهِ زَارَ أَهْلَ بَيْتٍ فِي الْأَنْصَارِ فَطَعِمَ) (عِنْدَهُمْ طَعَامًا فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ أَمَرَ بِمَكَانٍ مِنَ الْبَيْتِ ، فَنَضَحَ لَهُ عَلَى بَسَاطٍ فَصَلَّى عَلَيْهِ وَدَعَا لَهُمْ belirtilmiştir. Söz konusu metinde Hz. Peygamber’in kimin evini ziyarette bulunduğu, Enes b. Mâlik ve diğerlerinin Hz. Peygamber’in arkasında namaz kılması hususu vb. hususların yer almadığı dikkat çeker. Muhtemelen bu tarz bilgilerin yer almaması söz konusu metnin çok daha az sayıyla nakledilmesi ve asıl yayılan tarikin İshâk b. Abdullah metni olmasıdır.

Nihai olarak lafız farklılıklarından hareketle mâna rivayetinin izi sürüldüğünde İshâk b. Abdullah ve Enes b. Sîrîn rivayet kümelerine ait metinlerin kendilerine has birtakım özellikleri olduğu dikkat çeker. Bir sonraki tabakaya geçildiğinde ise Mâlik’ten nakledilen rivayetlerin biri hariç hepsinin aynı metinle nakledildiği görülür. Muhtemelen İmam Mâlik’in birinci bölümde ele alınan rivayet üslubu sebebiyle mâna rivayeti bu tabakada durmuştur. Bununla birlikte İshâk b. Abdullah’tan nakledilen diğer tariklerde mâna rivayeti devam eder. Süfyân b. Uyeyne’den nakledilen muhtasar rivayetler arasında ise küçük farklılıklar bulunur. Ancak bu farklılıklar Süfyân b. Uyeyne’nin mâna ile rivayeti ve genel olarak meclisinde hafızasından naklettiği göz önünde bulundurulduğunda öğrencilerinden değil de Süfyân’dan kaynaklanması muhtemeldir. Nitekim 8 numaralı tarikte Süfyân’ın hadisi iki kere rivayet ettiği ve bu rivayetlerinde kullandığı lafız farklılıklarına dikkat çekilir. Enes b. Sîrîn’den nakledilen iki metinde de ittifak sağlanmıştır. Bu durum rivayetin kendisine kadar tek tarikle nakledildiği Abdülvehhâb es-Sekafi’de mâna rivayetinin sona erdiğini ve öğrencilerinin lafzen naklettiğini ortaya koyar.

⁹⁹⁹ Buhârî, “Edeb”, 65; İbn Hibbân, *Sahîh*, 6/314.

Rivayet metinlerinde mâna ile rivayet edilen başlıca farklılıklar; rivayetlerin uzunluk ve detay seviyesindeki değişiklikler (İmam Mâlik kanalının uzun, Süfyân b. Uyeyne'nin ise muhtasar metinleri), konu ve şahıs odaklı vurgu farklılıkları (Enes b. Sîrîn rivayetlerinde ziyaret edilen evin ve kişilerin belirsizliği) ve cümle yapısındaki küçük oynamalar (ثم انصرف وراه) lafızlarının bazen yer almaması) şeklinde kendini göstermiştir. Söz konusu farklılıklar, hadisin ana mesajını, yani "Hz. Peygamber'in Müleyke'nin evinde namaz kıldırması" fiilini ve bu olayın genel çerçevesini değiştirmemektedir. Nitekim, Enes b. Sîrîn rivayetinde Müleyke'nin adının yerine "Ensâr'dan bir aile" ifadesinin kullanılması, olayı muğlaklaştırmakla birlikte, farklı bir olaymış gibi algılanmasına yol açmamaktadır. Zira rivayetin devamında anlatılan olayın aynı olduğu ve Müleyke'nin de Ensâr'dan bir aileye mensup olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda, mana ile rivayet bu hadiste herhangi bir tenkide konu olmamıştır.

3.2.3. Kıssa İçerikli Hadislerde Mâna ile Rivayet

Kıssa anlatımına yer veren hadisler, mâna ile rivayet bağlamında kendine özgü bir kategori oluşturur ve bu yönüyle doğrudan Hz. Peygamber'in fiillerini aktaran rivayetlerden ayrılır. Bu ayrımın temel nedeni, söz konusu rivayetlerin sadece Hz. Peygamber'in davranışlarını değil olay örgüsüne dayanan genel bir anlatısal çerçeveyi içermesidir. Dolayısıyla, bu tür hadisler hem olay anlatımını hem de olay içerisinde geçen Hz. Peygamber'in kavli ifadelerini barındırır. Ayrıca hacim itibarıyla genellikle daha uzun metinler olmaları, mana ile rivayetin işleyişini daha da karmaşık hale getirir.

Bu başlık altında, kıssa içerikli hadislerde mana ile rivayetin nasıl vuku bulduğu, yani anlatısal kısımlardaki lafız tasarruflarıyla Hz. Peygamber'in doğrudan sözlerine yönelik lafız sadakati beklentisi arasında muhaddisler tarafından farklı bir hassasiyet veya ayrım gözetilip gözetilmediği hususu derinlemesine incelenecektir. Özellikle, metin uzunluğu ve anlatısal unsurların varlığı, muhaddislerin lafız kritiği yaklaşımını nasıl etkilediği ve Hz. Peygamber'in kendi sözlerinin kıssa içerisindeki konumu ile genel anlatısal dilin mana ile rivayet edilmesindeki esneklik arasındaki farklar somut örnekler üzerinden analiz edilecektir."

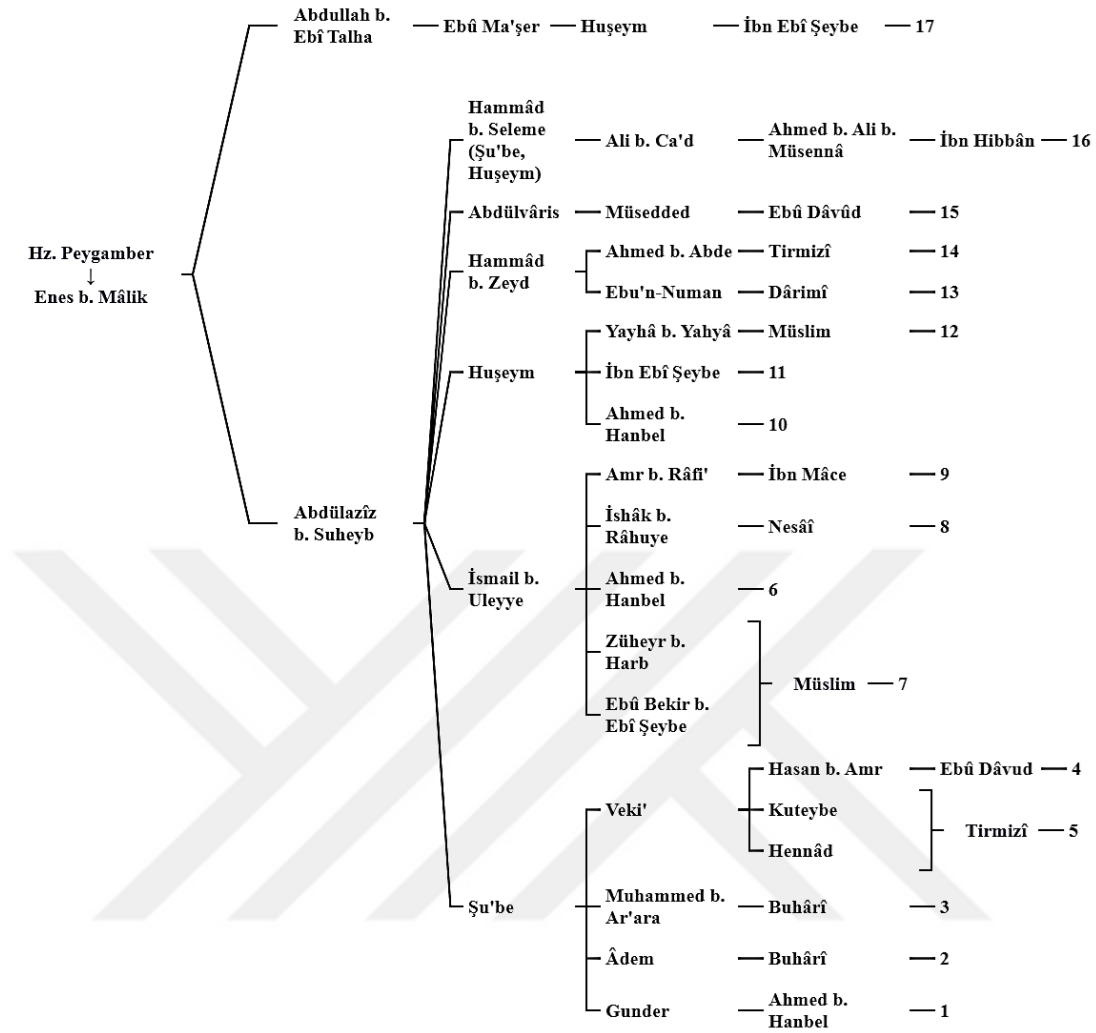
Tuvalete Girerken Okunacak Dua

Kıssa anlatımına yer veren rivayetler başlığı altında incelenecek ilk rivayet Hz. Peygamber'in tuvalete girmeden önce okuduğu duayı içermektedir. Rivayet, ilk bakışta kavli hadislerin incelendiği bir başlık altında ele alınabilecek gibi görölse de dua metni dışında Hz. Peygamber'in fiilinin tasviri ve bu tasvirdeki farklılıklar nedeniyle hem kavli hem de fiili boyutu birleştiren bu başlık altında incelenmiştir. Hadis, "Hz. Peygamber, tuvalete geldiğinde 'اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ' derdi" metni ile nakledilmektedir.¹⁰⁰⁰

Sınırlandırılan kaynaklar çerçevesinde rivayeti Enes b. Mâlik'ten nakleden iki râvi bulunduğu görölmektedir. Ancak hadisin şöhret bulması ve yayılması, Abdülazîz b. Suheyb rivayeti aracılığıyla olmuş, Abdullah b. Ebî Talha (ö. 87) rivayeti ise ferd olarak nakledilmiştir.¹⁰⁰¹ Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:

¹⁰⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/410.

¹⁰⁰¹ *Musannef*'te yer alan bu isnadla ilgili Ebû Zür'a, Abdullah b. Ebî Talha yerine Hafs b. Ömer b. Abdullah b. Ebî Talha olması gerektiği kanaatindedir. Dârekutnî de rivayetin isnadında Ebû Ma'ser'den kaynaklanan bir ihtilaf yaşandığını Huşeym'in Ebû Ma'ser → Abdullah b. Ebî Talha, Ebu'r- Rebi' ez-Zehrânî'nin ise Ebû Ma'ser → Hafs b. Ömer b. Abdullah b. Ebî Talha isnadıyla zikrettiğini ve Hafs b. Ömer b. Abdullah isnadının sahih olduğunu belirtir. (İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 1/644; Dârekutnî, *el-İlel*, 12/118)



Şekil 47. Abdülazîz b. Süheyb ve Abdullah b. Ebî Talha rivayetleri isnad şeması

İlk olarak Abdülazîz b. Süheyb'den¹⁰⁰² nakledilen metinler incelendiğinde rivayetin iki kısımdan oluştuğu görülmektedir. İlk bölüm Hz. Peygamber'in "tuvaletе girmek istediğinde" dua okuduğunu ifade eder. İkinci kısımda okuduğu duaya yer verilir.

Birinci bölümde yer alan lafızlar anlamı büyük oranda değiştirmese de muhtemelen duanın nerede okunduğunun tayini açısından muhaddislerin dikkatini

¹⁰⁰² Şu'be rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/410; Buhârî, "Deavât", 14; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 3; Tirmizî, "Tahâret", 4. İsmâil b. Uleyye rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/44; Müslim, "Hayız", 32; İbn Mâce, "Tahâret", 9; Nesâî, "Tahâret", 18. Huşeym b. Beşîr rivayetleri için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/13; Müslim, "Hayız", 32. Hammâd b. Zeyd rivayetleri için bk. Hammâd b. Zeyd rivayetleri için bk. Dârimî, *el-Müsned*, 1/530; Tirmizî, "Tahâret", 4.

çeker. Nitekim Buhârî “إذا دخل الخلاء” lafzına yer verdikten sonra bu kelime grubunun İbnü’l-Ar’ara rivayetinde de aynı olduğunu buna karşılık Gunder → Şu‘be rivayetinde “إذا أتى الخلاء”, Musa → Hammâd rivayetinde “إذا دخل”, Saïd b. Zeyd → Abdülazîz rivayetinde ise “إذا أراد أن يدخل” lafızlarının yer aldığı belirtir.¹⁰⁰³ Buhârî tarafından vurgulananlar haricinde araştırmada sınırlandırılan kaynaklar çerçevesinde tüm tariklerde ya söz konusu kısım zikredilmeyerek doğrudan dua metninin yer aldığı yahut “إذا دخل الخلاء” lafzının yer aldığı dikkat çeker. Rivayetin ikinci kısmında ise Hz. Peygamber’in okuduğu dua bulunmakta olup on tarik (2, 3, 5, 8, 10, 12, 13, 14, 16, 17) “اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ” lafzıyla nakledilir. Diğer beş metinde yaşanan farklılık ise “اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ” sözcük öbeğinin yerine “أَعُوذُ بِاللَّهِ” ve “الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ” yerine “الْخُبْثِ وَالْخَبِيثِ” denilmesidir. Bu farklılıklarla ilgili olarak Şu‘be tariklerinde Abdülazîz b. Suheyb ya da Enes b. Mâlik’in rivayeti farklı zamanlarda her iki lafzı da kullanarak rivayet ettikleri kaydedilmektedir.¹⁰⁰⁴

Abdullah b. Ebî Talhâ’dan ferd olarak nakledilen rivayet ise Abdülazîz b. Suheyb’den nakledilen rivayetlerle aynıdır. Bu durumun tek istisnası dua cümlesinin başında “بِسْمِ اللَّهِ” lafzının ve “الخلاء” yerine “الكنيف”in yer almasıdır.¹⁰⁰⁵ Abdullah b. Ebî Talhâ, Enes b. Mâlik’in üvey kardeşidir. Sika bir ravi olduğu belirtilen Abdullah’ın hadislerinin az olduğu kaydedilmiştir.¹⁰⁰⁶ Ancak ilâ alimlerinin belirttiği üzere isnadda olması gereken ravi Hafs b. Ömer b. Abdullah b. Ebî Talhâ’dır.¹⁰⁰⁷ Ebû Ma‘şer muhaddisler nazarında “sika” mertebesine ulaşamayan bir ravidir. Ebû Dâvûd ve Nesâî tarafından zayıf olduğu belirtilen râvinin zühd ve rikak konularındaki rivayetlerinin yazılabileceği ifade edilmiştir.¹⁰⁰⁸ Dolayısıyla Ebû Ma‘şer’in teferrüd ettiği ve içerisinde dua metnine ziyade olan bir rivayetin

¹⁰⁰³ Buhârî, “Abdest”, 9. Saïd b. Zeyd rivayeti için bz. Buhârî, *el-Ebedü’l-müfred*, 240.

¹⁰⁰⁴ Tirmizî, “Tahâret”, 4.

¹⁰⁰⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/11.

¹⁰⁰⁶ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 5/133.

¹⁰⁰⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 1/644; Dârekutnî, *el-İlel*, 12/118.

¹⁰⁰⁸ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/322.

muhaddisler nezdinde makbul olmayacağı açıktır.¹⁰⁰⁹ Nitekim *Kütüb-i Sitte* musanneflerinin hiçbiri de rivayeti eserine almaz.

Lafızlarda yer alan farklılıkları ravilerin ait oldukları tabakalar göz önünde bulundurularak incelemek ve buna bağlı olarak mâna rivayetinin izini sürmek bu hadis özelinde zordur. Bu durumun temel sebebi özellikle dua cümlesinde yer alan farklılıkların rivayetin -Abdülazîz ya da Enes b. Mâlik tarafından farklı zamanlarda farklı şekillerde nakletmesinden kaynaklanıyor oluşudur. Konuyla ilgili çıkarım yapılabilecek farklılık rivayetin başında yer alan “إذا دخل الخلاء، إذا أتى الخلاء وإذا أراد” “أن يدخل الخلاء” lafızlarıdır. Bu kelime gruplarından hareketle mâna rivayetinin Abdülazîz b. Suheyb’in öğrencilerinin yer aldığı tabakada devam ettiği söylenebilse de nerede son bulduğunu tespiti mümkün görünmemektedir.

Hadis metinlerinde mâna ile rivayet sonucu ortaya çıkan farklılıklar üç temel biçimde gözlemlenir: İlki fiilin zamanlamasına dair lafız çeşitlilikleridir. Bunlar arasında “tuvaletе girmek istediğinde”, “tuvaletе geldiğinde” ve “tuvaletе girdiğinde” şeklindeki ifadeler yer alır. İkinci olarak dua metinlerinde geçen kelimelerdeki değişiklikler dikkat çeker. Örneğin “اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ” yerine “الْخُبْثِ” “أَعُوذُ بِاللَّهِ”، “الْخُبْثِ” kullanımı söz konusudur. Üçüncü farklılık biçimi ise bazı rivayetlerde görülen besmele ziyadesidir. Fiilin vuku buluş anına dair lafızlardaki çeşitlilik fikhî bir konuyu ilgilendirmesi açısından Buhârî gibi muhaddislerin dikkatini çekmiş ve farklı râvîlerin aktardığı lafızlara eserlerinde yer verilmiştir. Dua metinlerindeki değişikliklere dair benzer bir dikkat, “الخبث” ve “الخبائث” ifadelerinin râvî tarafından iki ayrı şekilde aktarıldığının belirtilmesinden anlaşılabilir. Ebû Ma’ser’in rivayetinde geçen besmele ziyadesi ise diğerlerinden ayrılır. Ebû Ma’ser’in zayıf râvî olarak değerlendirilmesi ve bu ziyadenin *Kütüb-i Sitte* gibi sahih rivayetleri esas alan kaynaklarda yer almaması, bu farkın örtük bir tenkide konu edildiğini veya rivayetin genel kabul görmediğini düşündürmektedir.

¹⁰⁰⁹ İbrahim el-Cenâyîni tarafından kaleme alınan bir çalışmada haklarında “Rikaka dair rivayetleri yazılabilir” denilen yalnızca beş ravi olduğu tespit edilmiştir. Bu raviler ve Ebû Ma’ser hakkındaki detaylı açıklamalar için bz. İbrahim Muhammed Hasan el-Cenâyîni, “Nüzhetü’l-müştâk fimen kile fihim yüktebü hadisuhû fi’r-rikâk”, *Mecelletü Külliyyeti’d-Dirâsât el-İslâmiyye ve’l-Arabiyye li’l-Benât*, 3/39 (Eylül 2023), 667-764.

Dımâm b. Sa'lebe Hadisi

Hiz. Peygamber'den nakledilen ve kıssa türüne ait olan hadislerden bir diğeri, “Dımâm b. Sa'lebe rivayeti” olarak bilinen hadistir. Peygamber ile mescide gelen bir yabancı arasında gerçekleşen bu diyalog sahâbe üzerinde derin etkiler bırakmıştır. İbn Abbas, Resulullah'a gelen elçiler arasında Dımâm'dan daha etkileyici birini görmediğini belirtirken, Hiz. Ömer de onun sorularının vecizliğine vurgu yapmıştır.¹⁰¹⁰ Rivayetin Buhârî'de yer alan metni şu şekildedir:

Biz, Hiz. Peygamber ile mescitte oturuyorduk. Bu sırada bir adam bir deve üzerinde gelip mescide girdi. Deveyi mescitte durdurdu ve bağladı. Sonra, 'Muhammed hanginiz?' diye sordu. Hiz. Peygamber ashabının arasında yaslanmış vaziyetteydi. Biz ona, “İşte bu beyaz elbiseli yaslanmış adam” dedik. Adam, “Ey Abdülmuttalib oğlu” dedi. Hiz. Peygamber, “Sana cevap verdim” dedi. Adam, “Sana sorular soracağım, sorularım sert olacak, buna alınma” dedi. Hiz. Peygamber, “Dilediğini sor” dedi. Adam, “Seni ve senin öncesindekilerin Rabbi adına yemin ederim, Allah seni tüm insanlara mı gönderdi?” diye sordu. Hiz. Peygamber, “Evet” dedi. Adam, “Allah adına yemin ederim, Allah sana günde beş vakit namaz kılmamızı mı emretti?” diye sordu. Hiz. Peygamber, “Evet” dedi. Adam, “Allah adına yemin ederim, Allah sana zenginlerimizden alınacak sadakayı fakirlerimize dağıtmanı mı emretti?” diye sordu. Hiz. Peygamber, “Evet” dedi. Adam, “Senin getirdiklerine inandım. Ben kavmimden gelen bir elçiyim, adım Dımâm bin Sa'lebe, Sa'd b. Hakem'in kardeşiyim” dedi.¹⁰¹¹

Dımâm b. Sa'lebe rivayeti tâbiîn tabakasında Enes b. Mâlik'in iki öğrencisi Sâbit el-Bünânî ve Şerîk b. Abdullah b. Ebî Nemir tarafından nakledilmiştir. Bu iki ravinin isnad zincirleri birbirine yakın bir yayılım gösterir. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:

¹⁰¹⁰ Ali Yardım, “Dımâm b. Sa'lebe”, *DİA*, 9/273.

¹⁰¹¹ Buhârî, “İlim”, 6.

”نفسك“ lafzı 3 numarada ”فلا تأخذن في نفسك علي“ lafızlarıyla ifade edilmektedir. Benzer şekilde adamın sorularında sert olacağının ifadesi genellikle ”فمشدد“ kelimesi ile gösterilirken İbn Huzeyme tarikinde ”فمشدد مسألتك“ denilmiştir.6 numaralı Ebû Dâvûd rivayeti ise muhtasardır. Söz konusu farklılıklardan hareketle Ebû Saîd el-Makburî kümesinde sınırlı ifade farklılığının bulunduğu söylenebilir.

Sâbit el-Bünânî’nin rivayetleri ise olayın bağlamına dair ek detaylar ve Hz. Peygamber’e yöneltilen sorularda bazı farklılıklar içermektedir. Bu rivayet kümesiyle nakledilen metinler genel olarak şu şekildedir:

Hz. Peygamber’e soru sormaktan nehyedildik. Bu yüzden bir bedevi gelip ona bir şey sorması ve bizim de işitmemizden memnun olurduk. Bir bedevi geldi ve dedi ki: ”Ey Muhammed, senin elçin bize geldi ve senin Allah tarafından gönderildiğini iddia ettiğini söyledi.“ Peygamber: ”Doğru söyledi“ dedi. Adam, ”Gökyüzünü kim yarattı?“ diye sordu. Peygamber: ”Allah“ dedi. Adam, ”Yeri kim yarattı?“ diye sordu. Peygamber: ”Allah“ dedi. Adam, ”Bu dağları kim dikti?“ sordu. Peygamber: ”Allah“ dedi. Adam, ”Gökyüzünü yaratan, yeri yaratan ve bu dağları diken Allah mı seni gönderdi?“ dedi. Peygamber: ”Evet“ dedi. Adam, ”Elçin bize günde ve gecede beş vakit namaz kılmamız gerektiğini söyledi“ dedi. Peygamber: ”Doğru söyledi“ dedi. Adam, ”Seni gönderen Allah bunu emretti mi?“ dedi. Peygamber: ”Evet“ dedi. Adam, ”Elçin, mallarımızda zekât olduğunu söyledi“ dedi. Peygamber: ”Doğru söyledi“ dedi. Adam, ”Seni gönderen Allah bunu emretti mi?“ dedi. Peygamber: ”Evet“ dedi. Adam, ”Elçin, yılda bir kez Ramazan ayında oruç tutmamız gerektiğini söyledi“ dedi. Peygamber: ”Doğru söyledi“ dedi. Adam, ”Seni gönderen Allah bunu emretti mi?“ dedi. Peygamber: ”Evet“ dedi. Adam, ”Elçin, gücü yetenin Beytullah’a hac yapması gerektiğini söyledi“ dedi. Peygamber: ”Doğru söyledi“ dedi. Adam, ”Seni hak ile gönderen Allah’a yemin ederim ki bunlara ne ekleme yapacağım ne de eksilteceğim“ dedi ve gitti. Peygamber, ”Eğer doğru söylüyorsa mutlaka cennete girecektir“ dedi.¹⁰¹³

Sâbit el-Bünânî rivayet kümesindeki metinler de sorularda yer alan temalar ve bu temaların sıralanışı hususunda birbiriyle ittifak eder. Bununla beraber bazı cümlelerin ifade ediliş tarzı ve detaylara dair ilaveler hususunda farklılıkların meydana geldiği görülür. Ancak söz konusu farklılıkların anlama önemli bir etkisinden bahsedilemez. Bu cümleden sayılabilecek ihtilaflar arasında ilki sahabenin Hz. Peygamber’e soru sorma yasağıdır. Behz (11) ve Ebû Âmir el-Akadî’den (13, 14) nakledilen metinlerde ”Kur’an’da Hz. Peygamber’e soru sormaktan nehyedildikleri“ (كُنَّا نُهَيَّا فِي الْقُرْآنِ أَنْ نَسْأَلَ) ifade edilirken diğer tariklerde Kur’an’a değinilmeksizin Peygamber’e soru sormaktan nehyedildikleri (كُنَّا نُهَيَّا أَنْ نَسْأَلَ) belirtilir. Ayrıca bu ifade Ali b. Abdülhamid’den (15) nakledilen metinde

¹⁰¹³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/158; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/441, 20/312; Müslim, ”İmân”, 3; Tirmizî, ”Zekât”, 2; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/322; Nesâî, ”Sıyâm”, 1; İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/554.

bulunmayıp doğrudan bir bedevinin gelip Hz. Peygamber'e soru sormasından duydukları memnuniyet (كُنَّا نَتَمَنَّى أَنْ يُتَدَيَّ الْأَعْرَابِيُّ الْعَاقِلُ فَيَسْأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) dile getirilmiştir. Bir diğer farklılık göklerin, yerlerin ve dağların yaratılması ile ilgili soruda yaşanır. Metinlerin tümünde bu sorular ayrı ayrı yöneltirken Ali b. Abdülhamid metninde soru olmaksızın doğrudan “Seni, gökyüzünü yükselten, yeri seren ve dağları diken Allah mı gönderdi?” (فَبِالَّذِي رَفَعَ) (السَّمَاءَ وَبَسَطَ الْأَرْضَ وَنَصَبَ الْجِبَالَ، أَلَلَهُ أَرْسَلَكَ؟) cümlesi yer almaktadır. Metinlerin tümünde bedevinin Hz. Peygamber'e sorduğu her bir sorudan sonra “Seni gönderenin adıyla, Allah mı bunu emrediyor?” (فَبِالَّذِي أَرْسَلَكَ، أَلَلَهُ أَمَرَكَ بِهِذَا ؟) diyerek tasdik ettirmek istediği görülür. Bu cümle Şebâbe'den (10) nakledilen rivayette “Gökleri ve yeri yaratan, dağları dikenin adıyla, Allah mı emrediyor?” (فَبِالَّذِي خَلَقَ) (السَّمَاءَ وَخَلَقَ الْأَرْضَ وَنَصَبَ الْجِبَالَ، أَلَلَهُ أَمَرَكَ بِهِذَا) şeklinde ifade edilmektedir.

Rivayette vuku bulan lafız farklılıkları tabaka bazlı incelendiğinde ilk olarak Sâbit ve Şerîk rivayet kümelerine ait metinlerin birbirinden karakteristik olarak ayrılmasından hareketle bu tabakada mâna rivayetinin olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum Şerîk kümesinin Medine; Sâbit rivayetlerinin Basra'da yayıldığı göz önünde bulundurulduğunda oldukça tâbii olup Enes b. Mâlik'in farklı şekillerde rivayetini de gündeme getirir. Ancak rivayetlerin hem Sâbit hem de Şerîk'ten tek bir râvi aracılığıyla naklediyor oluşu söz konusu lafızların hem onlara hem de Ebû Saîd el-Makbûrî ve Süleyman b. Muğîra'ya ait olma ihtimallerini de gündeme getirir. Ebû Saîd el-Makbûrî'nin (ö. 125)¹⁰¹⁴ rivayetleri incelendiğinde ise farklılıkların son derece az ve genellikle aynı kökten kelimenin farklı bir çekiminin kullanıldığı dikkat çeker. Bu sebeple sınırlı ifade farklılığı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla söz konusu farklılıkların mâna rivayeti olma ihtimali bâkî olduğu gibi bu denli uzun bir metinle meydana gelen bu tarz farklılıklar nüsha farklılığı yahut müstensih tasarrufuna hamledilebilir.

¹⁰¹⁴ Saîd el-Makbûrî'nin vefatından dört sene önce ihtilata uğradığı bununla birlikte ihtilattan sonra kimsenin ondan rivayette bulunmadığı nakledilir. (Zehebî, *Siyer*, 5/216) Ravinin rivayetleri hafızasından mı yoksa kitaba mı sahip olduğuna dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

Sâbit el-Bünânî rivayet kümesine gelindiğinde ise mâna rivayetinin Basra'nın önde gelen hadis hafızları arasında zikredilen Süleymân b. Muğîra'nın (ö. 165)¹⁰¹⁵ öğrencilerinin tabakasinda da devam ettiği söylenebilir. Bu durumun en çok hissedildiği metin Tirmizî'nin, Buhârî aracılığıyla zikrettiği ancak Buhârî'de yer almayan Ali b. Abdülhamid (15) tarikidir. Daha alt tabakadaki Hâşim b. Kâsım'a (ö. 205)¹⁰¹⁶ ait iki metnin (8-9) aynı olmasından hareketle bu tabakada metnin istikrara ulaştığı görülür. Diğer tarikler tek tarikli ya da muhtasar olarak nakledildiği için hangi tabakaya kadar ulaştığının tespiti mümkün görünmemektedir.

Dımâm b. Sa'lebe hadisinde mâna ile rivayet edilen farklılıklar üç temel şekilde ortaya çıkar: Yakın anlamlı kelime kullanımı (نشدتك yerine أسألك gibi), kissanın bağlamsal detaylarında yahut cümle içerisinde yer alan eklemeler veya eksiltmeler (sahâbenin soru sorma yasağından bahsedilmesi gibi), cümle içerisinde kelimelerin yer değişimi (هذا الأبيض، الرجل المتكى ve هذا الرجل الأبيض المتكى). Bu hususlar hadisin genel anlam ve olay bütünlüğünü değiştirmez. Ancak özellikle Sâbit rivayetlerinde bulunan detaylarla hadisin daha net bir anlama sahip olduğu görülür. Rivayette vuku bulan değişiklikler içerisinde önemli olabilecek husus doğrudan Hz. Peygamber'in kavlini ilgilendirmesi bakımından Sâbit metinlerinde bulunup Şerîk rivayetlerinde yer almayan hac ibadetidir. Hadisin şahidi olan İbn Abbas¹⁰¹⁷ ve Ebû Hureyre¹⁰¹⁸ rivayetlerinde ise hac zikredilmektedir. Bu durumda şu üç ihtimal söz konusudur: Enes b. Mâlik, rivayeti Basra ve Medine'de farklı şekilde nakletmiştir. Yahut Şerîk b. Abdullah ya da Ebû Saîd el-Makburî bu lafzı zikretmemiştir.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/143.

¹⁰¹⁶ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/97.

¹⁰¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/118.

¹⁰¹⁸ Nesâî, "Sıyâm", 1.

¹⁰¹⁹ Konuyla ilgili İbnü't-Tîn'in "Haccı zikretmedi çünkü o esnada henüz farz kılınmış değildi" açıklamasında bulunsu da bu yorum İbn Hacer tarafından isabetli bulunmaz. İbn Hacer'e göre İbnü't-Tîn'i bu şekilde düşünmeye sevk eden Vâkıdî ve Muhammed b. Habîb'in, Dımâm b. Sa'lebe'nin ziyaretini kesin bir şekilde hicretin beşinci yılında yani hac farz kılınmadan önce olduğunu söylemeleridir. Ancak bu durum İbn Hacer'e göre birkaç açıdan hatalıdır. İlkine göre Sâbit el-Bünânî tariklerinde bahsedilen Hz. Peygamber'e soru sormanın yasak oluşu Mâide suresinde yer almaktadır ve bu ayet oldukça geç bir dönemde nazil olmuştur. İkinci olarak Sâbit rivayetlerinden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber öncelikle bu kavme bir elçi göndermiştir. İslam tarihinde elçilerin gönderilmesi Hudeybiye'den sonra başlamış ve Mekke'nin fethinden sonra devam etmiştir. Dolayısıyla bu da haccın farz kılınmasından sonra gerçekleştiğine dair bir diğer karinedir. Bedrettin Zerkeşi tarafından dile getirilen ve "Söz konusu kavmin zaten İbrahimî olması sebebiyle hac ibadetinden haberdar olmaları, bu sebeple zikredilmeye gerek duyulmaması ise İbn Hacer tarafından dikkatsizlik olarak nitelendirilerek Müslim rivayetinden haberdar olmaması

Bununla beraber mütekaddimîn dönemde rivayetin lafızlarıyla ilgili herhangi bir tenkit bulunmamasından hareketle muhaddisler için mâna rivayetinin kabul edilebilir sınırları içerisinde değerlendirildiği düşünülebilir. Zira hadisin ana konuları olan namaz, oruç ve zekât gibi temel farzların tutarlılıkla aktarılmış olması, genel anlam bütünlüğünün korunduğunu göstermektedir. Bu tür eksiklikler Nevevî'nin de belirttiği üzere diğer mutabık rivayetler aracılığıyla tamamlanarak hadisin bütünsel bir perspektifi sunulur.¹⁰²⁰

Hz. Peygamber'e Cennet ve Cehennem'in Gösterilmesi

Enes b. Mâlik'ten nakledilen ve olay anlatımını içeren bir diğer hadis, muhtevası itibariyle barındırdığı birden fazla unsurla dikkat çekmektedir. Hadisin geniş kapsamı, Ma'mer tarikiyle nakledilen şu metinde gözlemlenir:

Rasûlullah (s.a.v) güneş zeval vaktine geldiğinde dışarı çıktı ve öğle namazını kıldı. Selam verince minbere çıktı ve kıyametten bahsetti. Öncesinde büyük olayların yaşanacağını söyledi. Sonra şöyle dedi: "Kim bir şey sormak isterse sorsun, Allah'a yemin ederim ki bu makamda olduğum sürece bana ne sorarsanız size haber veririm." Hz. Peygamber'in bu sözlerini işiten insanlar çokça ağladılar. Rasûlullah ise sürekli "Bana sorun" diyordu. Bir adam kalkıp "Ey Allah'ın Rasûlü! Girişim nereye?" diye sordu. Hz. Peygamber, "Cehennem" buyurdu. Abdullah bin Huzâfe kalkıp "Ey Allah'ın Rasûlü! Babam kim?" diye sordu. Hz. Peygamber, "Baban Huzâfe'dir" dedi. Sonra yine "Bana sorun" demeye devam etti. O sırada Ömer (r.a.) dizleri üzerine çöktü ve şöyle dedi: "Allah'tan Rab olarak, İslam'dan din olarak, Muhammed'den peygamber olarak razı olduk". Hz. Peygamber bu sözleri işitince sustu. Sonra şöyle dedi: "Nefsimi elinde tutan Allah'a yemin ederim ki namaz kılarken cennet ve cehennem şu duvarın arkasında bana gösterildi. Bugünkü kadar hayır ve şer görmedim".¹⁰²¹

Hadis metninin uzun olması sebebiyle rivayet altı temaya ayrılabilir. Bu temalar; Güneş zeval vaktine ulaşınca kılınan öğle namazı, Hz. Peygamber'in minbere çıkması ve kıyamete dair bilgiler zikredilmesi, cemaate soru sorma fırsatının verilmesi, sahâbenin soruları, Hz. Ömer'in müdahalesi, cennet ve cehennem'in arz edilmesidir.

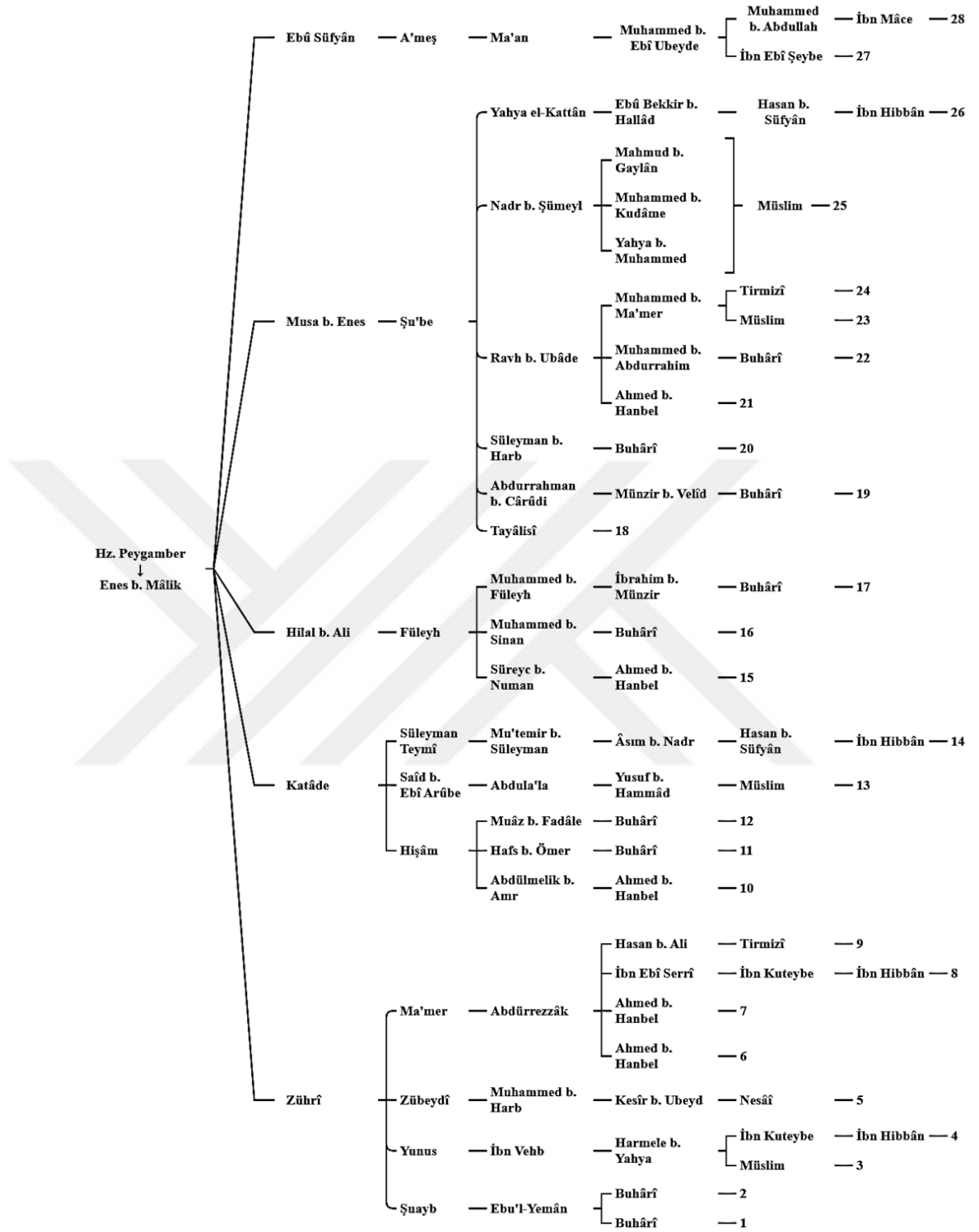
eleştirilir. (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/152) Nevevî ise konu açısından bağlantılı başka bir hadisin şerhinde hadislerin bazılarında hac bazılarında oruç bazılarında zekâtın zikredilmediğini ve bunun Hz. Peygamber'den değil ravilerin hafıza ve zabtından kaynaklanan bir durum olduğunun altını çizerek. Kâdî İyâz ve diğer ulemanın da bu kanaate sahip olduğunu ifade eden müellif bazı ravilerin hadisi tamamını zikrettiğinin bazılarının ise unutarak ya da çeşitli sebeplerle bir kısmını yetinmekle zikrettiklerini belirtir. Bu gibi durumlarda bir ravinin iktisâr ederek aktardığı metinlerin hadisin tümü olduğu izlenimi uyandıracak olursa bu durum güvenilir diğer ravilerin aktardığı ziyadelerle bertaraf edileceğini ifade eder. (Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim*, 1/184, 17/220.)

¹⁰²⁰ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Müslim*, 1/184, 17/220

¹⁰²¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 10/395.

Söz konusu rivayet tâbiîn tabakasından itibaren geniş bir yayılım göstererek beş ravi aracılığıyla nakledilir. Bu isnadlar içerisinde yalnızca Ebû Süfyân rivayeti dört nesil boyunca tek tarikle nakledilir. Diğer isnadların her birinin geniş bir rivayet ağına sahip olduğu söylenmelidir. Hadisin isnad şeması isnad şemaları ise detaylı bir yapı sunmaktadır:





Şekil 49. Zührî ve diğer râvilerin rivayetlerini gösteren isnad şeması

Zührî'den¹⁰²² nakledilen rivayetler, kendi içerisinde ve zikredilen metinle büyük oranda mutabakat halindedir. Rivayetin uzun haline yer veren 2, 3, 4 ve 7 numaralı tarikler bahsi geçen altı temanın her birini zikredilen rivayette olduğu şekliyle ihtiva eder. Bununla beraber sahâbe soruları kısmında farklılık bulunur. Ma'mer rivayetlerinde (Abdürrezzâk ve 7) biri babasını ve biri de akıbetini soran iki sahâbe olduğu halde Şuayb (1, 2) ve Yûnûs (3, 4) metinlerinde yalnızca babasını soran kişi zikredilmektedir. Bunun dışındaki bir diğer fark Hz. Peygamber'in minbere çıktığında söyledikleriyle ilgilidir. Şuayb tarikinde (2) kıyamet günü yaşanacak büyük olayları (ذكر أن فيها أمورا عظيما) anlattığı ifade edilirken Yunus (3, 4) ve Ma'mer (7) metinlerinde "kıyamet öncesi" (ذكر أن قبلها) (أمورا عظيما) lafzı yer alır. Zührî rivayet kümesindeki son bir fark ise Hz. Ömer'in sözüyle ilgilidir. Şuayb rivayetinde (1, 2) "Muhammed'den (s.a.v) nebi olarak razı olduk" (وبمحمد نبيا) denilirken diğer tariklerde "Resul olarak razı olduk" (وبمحمد رسولاً) ifadesi yer alır. 5, 6, 8 ve 9 numaralı tarikler ise muhtasar olup muhtemelen rivayetin fıkıhla ilgili kısmı olmasına binaen yalnızca birinci temayı barındırır ve Hz. Peygamber'in güneş zeval vaktinde iken çıkarak öğle namazını kıldırıldığı belirtilir.¹⁰²³

Katâde'den¹⁰²⁴ nakledilen metinler, hadisin uzun formuna yer verir ve lafızlar açısından oldukça benzerdir. Bu rivayet kümesinde Hz. Peygamber'in güneşin zevale ermesinden sonra namaz kıldırmasıyla ilgili ilk tema yer almaz. Bunun yerine şu bağlam bilgisi yer almaktadır:

İnsanlar Hz. Peygamber'e o kadar çok soru sordular ki onu bunalttılar. Rasûlullah kızarak minbere çıktı ve şöyle dedi: "Bana ne sorarsanız, size açıklayacağım." Bu

¹⁰²² Şuayb rivayetleri için bk. Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 10, "İ'tisam", 3. Yûnûs rivayetleri için bk. Müslim, "Fezâil", 37; İbn Hibbân, *Sahîh*, 5/271. Zübeydî rivayeti için bk. Nesâî, "Mevâkî", 2. Ma'mer rivayetleri için bk. Abdürrezzâk, el-Musannef, 1/541; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 20/87; Tirmizî, "Salât", 4; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/198.

¹⁰²³ Abdürrezzâk rivayetin hem kısa hem uzun versiyonuna yer vermiş olup ondan nakilde bulunan Ahmed b. Hanbel hem kısa hem uzun rivayeti naklederken İbn Hibbân ve Tirmizî yalnızca kısa versiyonu naklediler.

¹⁰²⁴ Ahmed b. Hanbel, el-Müsne'd, 20/206; Buhârî, "Deavât", 34, "Fiten", 15 Müslim, "Fezâil", 37; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 4/46.

sırada sağıma ve soluma baktım. İnsanlar başlarını elbiseleriyle örtmüş ağlıyordu.¹⁰²⁵
(Başlarına gerçekleşecek bir olayın gelmesinden korktular)¹⁰²⁶

Rivayetin devamındaki temalar Zühri tarikleri ile aynıdır. Ashabtan birinin kalkarak babasının kim olduğunu sorduğu, Hz. Ömer'in müdahalesi ve Hz. Peygamber'in cennet ve cehennemin gösterilmesine dair sözleri nakledilir. Bu kısımlarla ilgili yaşanan ilk farklılık Hz. Ömer'in sözüyle ilgili olup Zührî tariklerinde bulunmayan “نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ شَرِّ الْفِتَنِ” ziyadesidir. Söz konusu lafız Katâde tariklerinin hepsinde yer almakta ancak farklı lafızlarla (نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْفِتَنِ، نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ سُوءِ الْفِتَنِ، عَائِدًا بِاللّٰهِ مِنْ سُوءِ الْفِتَنِ) ifade edilmektedir. Zührî tariklerinde cennet ve cehennemin gösterilmesinde kullanılan “عرض علي” kelimesinin yerine Katâde rivayetlerinde “صَوَّرَ لِي” fiili kullanılmaktadır. Rivayetin merfu kısmına dahil olmamakla birlikte Hişâm'dan nakledilen tariklerde (11, 12) “Kâtâde bu hadis zikredildiğinde şu ayeti hatırlatırdı: ‘Ey iman edenler! Size açıklandığında hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın.’”¹⁰²⁷ bilgisi yer almaktadır.

Hilâl b. Ali (ö. 141)¹⁰²⁸ tarihiyle gelen rivayetler daha kısa olup yalnızca Hz. Peygamber'in minbere çıkışıyla cennet ve cehennemin arzına dair bilgilere yer verilmiştir. Bu rivayetlerin çoğunda lafız birliği büyük ölçüde korunmuş, yalnızca 15 ve 16 numaralı yollarda Hz. Peygamber'in sözlerini üç kez tekrarladığı belirtilmiş, 17 numaralı rivayette ise bu ayrıntıya yer verilmemiştir.

Mûsa b. Enes (ö. 100'den sonra) rivayeti¹⁰²⁹ Enes b. Mâlik'ten nakledilen en geniş rivayet kümesidir. Bununla birlikte yalnızca iki tarikte (19, 25) rivayetin uzun versiyonu zikredilir. Bu versiyonlar da diğer Enes b. Mâlik rivayetleriyle mukayese edildiğinde yalnızca Hz. Peygamber'in hutbe irad ettiği ve ashabının çok etkilenerak ağladığı ardından içlerinden birinin babası hakkında sorduğu nakledilir. Bu rivayet kümesi içerisinde yer alıp diğerlerinde bulunmayan iki husus dikkat çeker. İlki Hz.

¹⁰²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/206; Buhârî, “Deavât”, 35; “Fiten”, 15; Müslim, “Fezâil”, 37; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 4/46.

¹⁰²⁶ Bu ifade yalnızca Müslim ve İbn Hibbân'da yer almaktadır.

¹⁰²⁷ Mâide, 5/101.

¹⁰²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/270; Buhârî, “Sıfatü's-salât”, 9, “Rikâk”, 18.

¹⁰²⁹ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/547; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/417, 21/333, Buhârî, “Tefsîr”, 119, “Rikâk”, 27; Müslim, “Fezâil”, 37; Tirmizî, “Tefsîr (Sûretü'l-Mâide)”, 6; İbn Hibbân, *Sahîh*, 2/351.

Peygamber'in hutbede "Siz benim bildiklerimi bilseydiniz az güler, çok ağladınız" (لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلًا ، وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا) demesidir. Nitekim Tayâlisî (18), Süleyman b. Harb (20) ve Yahyâ el-Kattân (26) rivayetin sadece bu cümlesini nakletmektedir. İkinci husus ise "Size açıklandığında hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın" ayetinin Abdullah b. Huzâfe'nin babası hakkında sorması üzerine nazil olduğunun belirtilmesidir. Hatırlanacağı üzere daha önceki bazı rivayetlerde Katâde'nin hadisten sonra bahsi geçen ayeti okuduğu geçmişti. Ancak burada doğrudan bu âyetin Abdullah b. Huzâfe'nin babası hakkında soru sorması üzerine nâzil olduğu belirtilmektedir. Rivayet kümesi içerisindeki uzun versiyonlar lafız uyumu açısından incelendiğinde ise Ravh b. Ubâde tariklerinin son derece uyumlu olduğu ve neredeyse aynı lafızlarla rivayet edildiği söylenebilir. Bunun dışında uzun olarak nakledilen 19 ve 25 numaralı metinler ise aynı temaları içermekte ancak takdîm-te'hir noktasında farklılık göstermektedir. Bu durumda Müslim'in rivayeti üç farklı hocadan tek metinle nakletmesinin etkisi olduğu düşünülebilir

Son olarak Ebû Süfyân Talha b. Nafi' (ö. 120)¹⁰³⁰ tarafından nakledilen metinde de Hz. Peygamber'in hutbeye kızgın olarak çıkması, sahâbenin soruları, Hz. Ömer'in müdahalesi ve cennet ile cehennem arzı temaları yer alır. Ancak bu metinde diğer de diğer Enes b. Mâlik tariklerinde bulunmayan ziyadelerin varlığı dikkat çeker. Bunlardan ilki Hz. Peygamber'e yöneltilen sorularla ilgilidir. Diğer tariklerde belirtilen iki sorunun yanında üçüncü bir kişi Hz. Peygamber'e haccın her yıl farz olup olmadığını sorar. Hz. Peygamber'de "evet" cevabını verseydi farz olacağını ancak buna güç yetiremeyecekleri için azaba uğrayacaklarını (فَقَامَ إِلَيْهِ آخَرُ) فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَعَلَيْنَا الْحَجُّ فِي كُلِّ عَامٍ؟ قَالَ: لَوْ قُلْتُمْهَا لَوَجَبَتْ، وَلَوْ وَجَبَتْ مَا قُمْتُمْ بِهَا، وَلَوْ لَمْ تَقُومُوا بِهَا لَعَذَّبْتُمْ) haber verir. Bir diğer farklılık ise Hz. Ömer'in sözünde yer alan "Biz henüz cahiliye döneminden yeni çıktık. Bizim ayıplarımızı ortaya çıkarma, gizli yönlerimizi ifşa etme ve bize Allah'ın bağışladığı gibi sen de bağışla" (كُنَّا حَدِيثِي عَهْدٍ) cümlesidir. Ebû Süfyân'dan nakledilen muhtasar tarikte (28) ise yalnızca hac ile ilgili kısım yer alır.

¹⁰³⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/322; İbn Mâce, "Menâsik", 2.

Rivayet metinlerindeki lafız farklılıkları, ravi kuşakları esas alınarak analiz edildiğinde özellikle Enes b. Mâlik'ten nakledilen her bir rivayet kümesinin kendine has karakteristik özelliklerle ayrıştığı dolayısıyla anlam odaklı farklılığa sahip olduğu gözlemlenir. Bu aynı zamanda mâna rivayetinin en büyük ölçekte rivayeti sahâbeden nakleden tâbiîn tabasında vuku bulduğunu göstermesi açısından önemlidir. Her bir kümenin incelenmesine geçildiğinde Zührî rivayetlerinde yer alan farklılıklar Şuayb, Yunus ve Ma'mer rivayetlerinin küçük farklılıklarla birbirinden ayrıldığını göstermektedir. Bu tabakadan sonra ise mâna rivayetinin durumunu tespit etmek hayli zordur. Nitekim Şuayb → Ebu'l-Yemân isnadıyla biri muhtasar biri mutavvel iki metin zikredilmiştir. Her iki metin de Buhârî'ye aittir. Bu durumda metnin ortak nakledilen kısımlarında yer alan tasarrufların müellife ait olduğu düşünülebilir. Yûnûs → İbn Vehb → Harmele isnadıyla nakledilen metinlerde ise yalnızca “والذي نفسي بيده، والذي محمد بيده”، “أخبرتكم، حدثكم” lafızlarında farklılık bulunur. Burada mâna rivayetinin çok küçük çaplı devam etmesi söz konusu olabileceği gibi müstensih tasarrufu ihtimali de gündeme alınmalıdır. Ma'mer'den nakledilen rivayet ise yalnızca Abdürrezzâk tarafından nakledilir.

Benzer şekilde Katâde rivayet kümesine geçildiğinde ise Süleymân et-Teymî (ö. 143), Hişâm ed-Destuvâî (ö. 151) ve Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156) metnlerinin taktîm-te'hir (سَأَلُوا النَّبِيَّ حَتَّى أَحْفَوْهُ بِالْمَسْأَلَةِ، أَنَّ النَّاسَ سَأَلُوا نَبِيَّ اللَّهِ حَتَّى أَحْفَوْهُ بِالْمَسْأَلَةِ، أَنَّ) (وَرَهَبُوا أَنْ يَكُونَ بَيْنَ يَدَيْ أَمْرٍ قَدْ حَضَرَ) (النَّبِيِّ سُلِّ حَتَّى أَحْفَوْهُ بِالْمَسْأَلَةِ) ve yakın anlamlı (عَائِدًا بِاللَّهِ مِنْ سُوءِ الْفِتَنِ، نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ سُوءِ الْفِتَنِ، نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ الْفِتَنِ) kelimelerin kullanılması hususunda birden çok lafızda farklılık gösterirler. Dolayısıyla Katâde'nin öğrencilerinde mâna rivayetinin câri olduğu söylenebilir. Bir sonraki tabakayla ilgili olarak ise Saîd ve Süleymân et-Teymî isnadları ferd olarak nakledildiği için kesin bir bilgiye ulaşılamaz. Ancak Hişâm rivayet kümesindeki metinlerde belli farklılıkları barındırdığı (12 numarada “لاف”، 11’de “أنشأ رجل” kelimelerinin zikredilmemesi, 11 numarada “غضب” ziyadesi, 10 ve 12’de bulunan “دون الحائط” ifadesi yerine “وراء الحائط” kelimesinin yer alması) ve mâna rivayetinin öğrencileri tabakasında da devam ederek bir sonraki tabakada musanniflere ulaşmasıyla son bulduğu gözlemlenebilir.

Diğer yandan Hilâl b. Ali'den nakledilen ve diğer tariklere göre muhtasar olarak rivayetler birbiriyle mutabıktır. Dolayısıyla Hilal b. Ali (ö. 110) yahut daha ondan nakleden ve saduk olup çok hata yapan biri olarak nitelenen Fülejh (ö. 168)¹⁰³¹ tabakasında mâna rivayeti son bulmuş olmalıdır.

Mûsa b. Enes rivayet kümesindeki en önemli fark ise rivayetlerin farklı uzunlukta zikrediliyor oluşudur. Burada üç tarikte rivayetin yalnızca bir cümle olarak nakledilmesinden hareketle Musa b. Enes ya da Şu'be'nin rivayeti farklı zamanlarda farklı uzunluklarda naklettiği düşünülebilir. Tek tarikle nakledilen ve farklı uzunlukta olan rivayetler için mâna rivayetinin hangi tabakaya uzandığının tespiti mümkün değildir. Bununla birlikte isnad kümesi olarak bulunan Ravh b. Ubâde (ö. 205) metnlerinin tümünün ittifak ettiği ve Ravh' da metnin istikrara ulaştığı söylenebilir.

Rivayette bulunan lafız farklılıklarının hadisin anlamına etkisi incelendiğinde ise lafzi farklılıkların bulunmasına rağmen hadisin ana temalarının ve mesajının büyük ölçüde korunduğu görülmektedir. Sahâbenin Hz. Peygamber'e soru sorması, Hz. Ömer'in müdahalesi, cennet ve cehennem gösterilmesi gibi ana unsurlar tüm rivayetlerde mevcuttur. Mâna rivayetinin câri olduğu bazı raviler arasında takdîm-te'hir, ziyâde-noksan ve yakın anlamlı kelimelerin kullanımı gibi değişiklikler olsa da bu farklılıklar hadisin temel anlamını etkilememiştir. Hadis metnlerinde gözlenen bu küçük farklılıklar, ravilerin ifadelerindeki üslup farklılıklarından kaynaklanmış ve hadisin özünü değiştirmemiştir. Bu sebeple muhaddisler tarafından tenkide uğramaz.

Sizden Biriniz Gücü Yettiği Sürece Namaz Kılsın

Enes b. Mâlik'ten aktarılan ve olay anlatısıyla beraber Hz. Peygamber'in de kavlini içeren bir diğer rivayet şu şekilde nakledilmiştir:

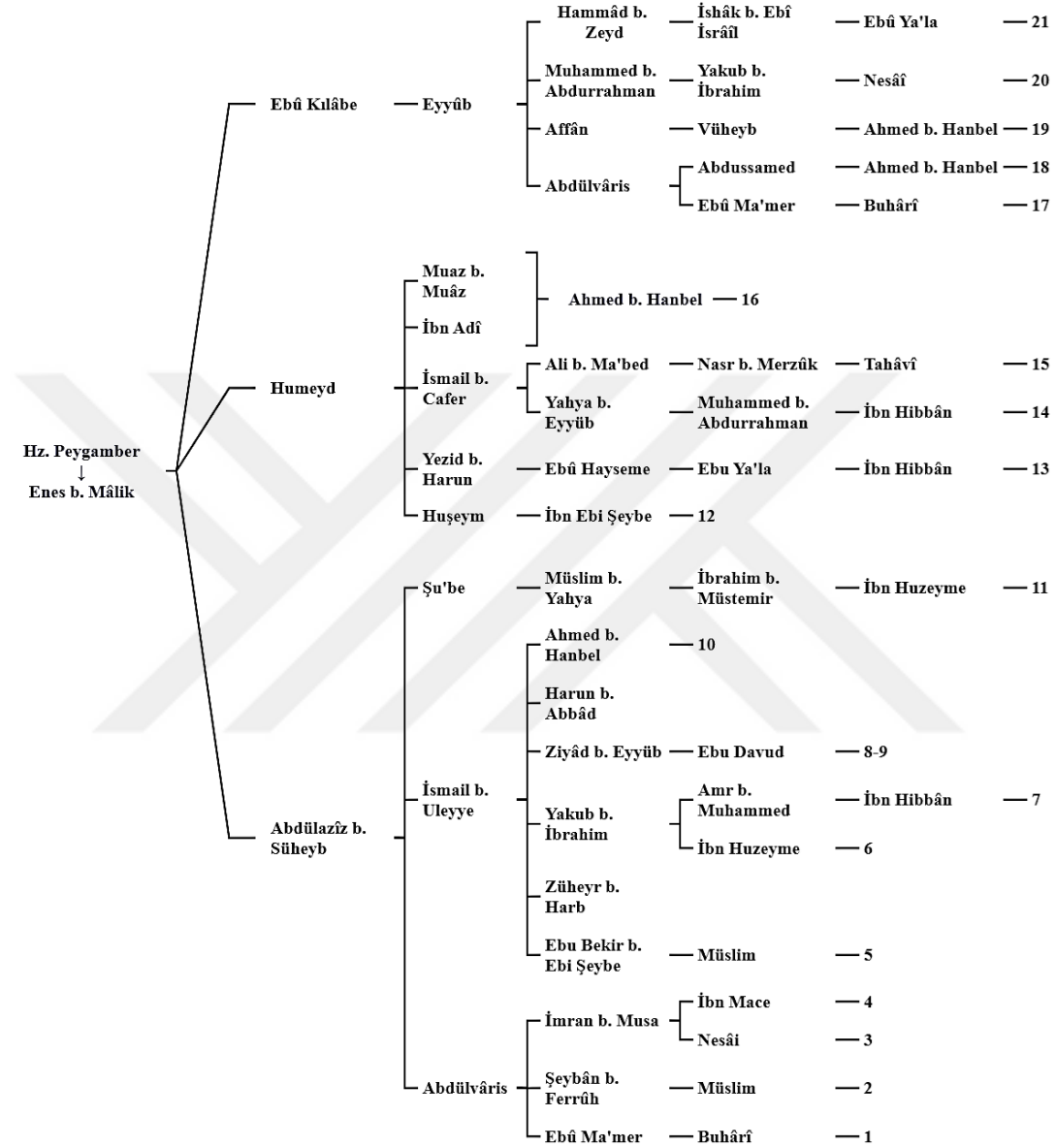
Hz. Peygamber içeri girdi; iki direk arasında gerilmiş bir ip gördü. "Bu ip nedir?" diye sordu. Dediler ki: "Bu, Zeynep'in ipidir; yorulduğunda ona tutunur." Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Hayır, onu çözün. Sizden biri canlı ve istekli olduğu sürece namaz kılsın; yorulduğunda ise otursun."¹⁰³²

Rivayet, tâbiîn neslinde Ebû Kılâbe, Abdülazîz b. Suheyb ve Humeyd tarafından nakledilmektedir. Belirlenen kaynaklar çerçevesinde Ebû Kılâbe haricindeki her iki rivayet kümesinin birbirine yakın derecede yayılım gösterdiği

¹⁰³¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/84.

¹⁰³² Buhârî, "Tevhîd", 18.

gözlemlense de Abdülazîz rivayetleri *Kütüb-i Sitte* gibi daha muteber hadis kaynaklarında yer almasıyla öne çıkar. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 50. Humeyd, Ebû Kılâbe ve Abdülazîz b. Süheyb rivayetleri isnad şeması

Abdülazîz b. Süheyb rivayetleri Abdülvâris b. Abdüssamed ve İsmail b. Uleyye isnad kümeleri ise Şu'be ferid isnadından oluşur. Her iki rivayet kümesiyle ilgili göze çarpan husus çok büyük oranda metinsel birliğin olmasıdır. Abdülazîz metinleri genel olarak yukarıda tercümesi zikredilen metinle nakledilir. Rivayetlerde

yer alan farklılıklar ise açıklanacağı üzere çok küçük olup anlamı değiştirecek herhangi bir etkisi söz konusu değildir.

Abdülvâris¹⁰³³ rivayetlerinden 1 numarada Hz. Peygamber'in nereye girdiği belirtilmezken diğer isnadla nakledilen metinlerde (2, 3, 4) mescide girdiği ifade edilir. Hz. Zeynep'in yorulunca ipe yaslandığı ifade etmek için 2 numarada “فَإِذَا” “فَإِذَا فَتَرْت تَعَلَّقْتَ بِهِ” denilirken diğer metinlerde “كَسَلْتَ أَوْ فَتَرْتَ أَمْسَكَتَ بِهِ” alır.

İsmail b. Uleyye¹⁰³⁴ isnad kümesindeki rivayetlerde de genel bir ittifak bulunmakla birlikte 8-9 numaralı Hârûn b. Abbâd (ö. 231) rivayetinde “Zeynep” yerine “Hamne bt. Cahş” denildiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in namaz kılmayla ilgili buyruğu da bazı tariklerde “لِيُصَلَّ أَحَدُكُمْ نَشَاطَهُ، فَإِذَا فَتَرَ فَلْيَقْعُدْ” şeklinde ifade edilirken Hârûn rivayetinde “لِيُصَلَّ مَا أَطَاقَتْ، فَإِذَا أَعْيَتْ فَلْتَجْلِسْ” cümlesi yer almaktadır.

Abdülazîz rivayetleri içerisinde Şu'be'den¹⁰³⁵ ferd isnadla nakledilen metin ise (11) aynı anlamı ifade etmekle beraber “Zeynep” yerine “Meymune bt. Hâris” denilmesiyle ayrışır.

Humeyd¹⁰³⁶ rivayetlerinde de olayın akışı aynı şekilde gerçekleşir. Bu rivayet kümesi metinlerinin tümünde yer alıp Enes b. Mâlik'in diğer öğrencilerinde bulunmayan karakteristik özelliği rivayette bahsedilen ipin kime ait olduğu zikredilmeksizin “فُلَانَةٌ تُصَلِّي” denmesidir. Bunun yanında Abdülazîz b. Suheyb rivayetinde Hz. Peygamber güç yetirilebildiği sürece namaz kılmayı ve yorulunca oturmayı emrederken (لِيُصَلَّ أَحَدُكُمْ نَشَاطَهُ، فَإِذَا كَسَلَ أَوْ فَتَرَ فَلْيَقْعُدْ) Humeyd rivayetlerinde idraki açık olduğu sürece namaz kılması, uyku galip geldiğinde ise uyumasını (لِيُصَلِّيَ) emreder. Humeyd metinlerinde genel olay anlatısı ve lafızların çoğunda mutabakat sağlanır. Bununla birlikte her bir tarikte diğerlerinde yer almayan ancak anlamı değiştirmeyen bazı kelimeler ve takdîm-te'hir (دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ذَاتَ يَوْمٍ، أَنْ)

¹⁰³³ Buhârî, “Tehecçüd”, 18; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 35; Nesâî, “Kıyâmü'l-leyl”, 17; İbn Mâce, “İkâmetü's-salavât”, 184.

¹⁰³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 19/45; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 31; Ebû Dâvûd, “Salât”, 306; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/200; İbn Hibbân, *Sahîh*, 2/286.

¹⁰³⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/200.

¹⁰³⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/297; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 20/383; Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, 9/60; İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/237, 6/439.

(رَسُولُ اللَّهِ دَخَلَ الْمَسْجِدَ، أَنَّ النَّبِيَّ مَرَّ بِحَبْلٍ مَمْدُودًا، أَنَّ النَّبِيَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَرَأَى حَبْلًا مَمْدُودًا فَإِذَا غَلَبَتْ تَعَلَّقَتْ بِهِ، فَإِذَا خَشِيتُ) aynı anlamın başka kelimelerle ifade edildiğini gösteren (أَنَّ تَغْلَبَ أَخَذَتْ بِهِ، فَإِذَا أَعْيَتْ تَعَلَّقَتْ بِهِ، فَإِذَا أَعْيَتْ اسْتَرَاخَتْ عَلَى هَذَا الْحَبْلِ aldığı görülür. Bu yönüyle Humeyd rivayetlerinde yaygın terkip ve lafız farklılığı görülebilir.

Ebû Kılâbe¹⁰³⁷ tarikleri olay anlatısını içermeyen ve sadece Hz. Peygamber'in kavlini nakleden son derece muhtasar metinlerden oluşmaktadır. Bu sebeple Enes b. Mâlik'ten nakleden diğer râvilerle arasında ayırt edici yapısal farklılık bulunur. Söz konusu rivayetler “Biriniz namazda uyuklarsa, ne okuduğunu anlayıncaya kadar uyusun” lafızlarıyla nakledilmektedir. Ayrıca küme içindeki metinlerde de yaygın terkipve lafız farklılıkları bulunduğu (17. إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَنْمَ حَتَّى يَعْلَمَ مَا يَقْرَأُ،) 18. إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ يُصَلِّي فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَنْمَ حَتَّى يَعْلَمَ مَا يَقُولُ، 19. إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَنْمَ، 20. إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ، فَلْيَنْصَرِفْ، وَلْيَرْقُدْ، 21. إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَنْمَ حَتَّى يَعْقِلَ مَا يَقُولُ) gözlemlenir. Bu kümedeki bir diğer farklılık ise numaralı Hammâd b. Zeyd metninde “Bize Ebû Kılâbe'nin kitabı okundu” diyerek Eyyûb'un hadisi Ebû Kılâbe'nin kitabından naklettiğini belirtmesi ayrıca hadisin Hz. Peygamber'e isnad edilmeden mevkuf bir şekilde naklidir.¹⁰³⁸ Fesevî tarafından nakledilen Hammâd rivayetinde ise Eyyûb'un “Ebû Kılâbe'nin kitabında (şunu) buldum” (وجدت في كتاب أبي قلابه) diyerek yine mevkuf şekilde naklettiği görülmektedir.¹⁰³⁹

Nihai olarak rivayetteki lafız farklılıkları, ravi tabakaları esas alınarak değerlendirildiğinde en temel ayrışmanın Enes b. Mâlik'in öğrencilerinin tabasında gerçekleştiği görülür. Bu farklılıklar aynı zamanda isnad kümelerinin karakteristik özelliklerini oluşturur. Bir sonraki tabakaya gelindiğinde yine birtakım lafız farklılıklarının yaşanmakta olduğu dikkat çeker. Ancak söz konusu farklılıklar daha düzensizdir. İlk olarak Abdülazîz b. Suheyb'in bir alt kümesi olan Abdülvâris (ö. 179) metinleri incelendiğinde yalnızca bir tarik ya da belli kelimelerle sınırlı

¹⁰³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/432, 497, 21/221; Buhârî, “Vudu”, 52; Nesâî, “Gusûl”, 29; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 5/186.

¹⁰³⁸ Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 5/186.

¹⁰³⁹ Fesevî, Ma'rife, 2/88.

kalmayan yayhın dil ve üslup farklılıkları mâna rivayetinin Abdülvâris'in öğrencileri tabakasında da devam ettiğini ve bir sonraki tabakada musanniflerin eserlerine dahil olmasıyla son bulduğunu ortaya koyar. Yine bu rivayet kümesinde yer alan İsmail b. Uleyye rivayetlerinde tüm öğrencilerinin ittifakından hareketle metnin İsmail b. Uleyye'de istikrara ulaştığı söylenebilir. Nitekim İsmail b. Uleyye daha önce de zikredildiği üzere lafzen rivayet etmekle öne çıkan bir ravidir. Bu rivayet kümesindeki tek farklılık hakkında çok sınırlı bilgiye sahip olunan ve İbn Hacer tarafından makbul olarak nitelendirilen Hârûn b. Abbad'a (ö. 231)¹⁰⁴⁰ aittir. Söz konusu sebebe binaen genel olarak İsmail ve öğrencilerinin hadisi lafzıyla naklettiği ancak Hârûn'un hala mâna rivayetine devam ettiği belirtilmelidir. Ferd olarak nakledilen Şu'be rivayeti de Abdülazîz sonrasındaki mâna rivayetine işaret etmesi açısından önemlidir.

Humeyd rivayetlerine geçildiğinde bahsi geçen farklılıklar yaklaşık h. 180-200'lere kadar uzanan öğrencilerinin tabakasında da mâna rivayetinin devam ettiğini ortaya koyar. Bu durum 12 numarada musannife ulaşmasıyla son bulmuştur. 14 ve 15 numaralı metnin aynı olmasında hareketle İsmail b. Cafer (ö. 180) ile birlikte metnin istikrara ulaştığı söylenebilir. Bu durumda İsmail b. Cafer'in günümüze ulaşan cüzü ve rivayet yönteminin kitabından okumasının etkili olduğu düşünülebilir. Tek tarikla nakledilen diğer metinlerde ise sınırlandırılan kaynaklar çerçevesinde mâna rivayetinin tespiti mümkün görünmemektedir.

Ebû Kılâbe rivayet kümesinde yer alan dört metinde oldukça kısa olmasına rağmen yaygın terkip ve lafız farklılıklarının görülmesi ya da öğrencilerinde mâna rivayetinin devam ettiğinin göstergesidir. Ayrıca söz konusu hadisin Ebû Kılâbe'nin kitabından yer aldığı bilinmesine rağmen görülen bu farklılıklar ya Eyyûb'un rivayeti hafızasından farklı şekillerde nakletmesi ya da öğrencilerinin mâna ile nakletmesi ile açıklanabilir.

Mâna ile rivayet, bu hadiste dört temel türde ortaya çıkar. İlk olarak kelime ve cümle düzeyinde ziyâde ve noksanlıklar göze çarpar. Misal olarak Hz. Peygamber'in nereye girdiğinin bazı Abdülvâris rivayetlerinde belirtilmemesi yahut Ebû Kılâbe tariklerindeki olay anlatısının yer almaması bu duruma örnektir. İkinci olarak kelime veya ifade sıralamalarındaki değişiklikler görülür; “دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ذَاتَ يَوْمٍ” ve “أَنَّ رَسُولَ

¹⁰⁴⁰ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1014.

”الله دَخَلَ الْمَسْجِدَ” gibi aynı anlamı farklı söz dizimiyle aktaran yapılar buna işarettir. Üçüncü olarak “أَمَسَكَ بِهِ” ve “تَعَلَّقَ بِهِ” örneklerinde olduğu gibi yakın anlamlı kelime tercihleri dikkat çeker. Bir diğer farklılık türü ise anlam odaklı farklılık türünde açıklandığı üzere yakın anlamlı olmayan ancak aynı maksadı ifade eden kelimelerdir. Hz. Peygamber’in yorgunluk durumunda namaza ara verilmesi anlatan cümlelerin aynı rivayetin farklı tariklerinde “uyusun” (فَلْتَمَّ / فَاْليرقد) ve “otursun” (فَلْتَجْلِسْ / فَلْيَقْعُدْ) fiilleri, ile bu durumun ne zamana kadar süreceğini ifade etmek üzere “Ne dediğini bilinceye kadar” (حتى يعلم ما يقول), “ne okuduğunu bilinceye kadar” (حتى يعلم ما يقرأ), “Akli başında olduğu sürece” (فالتصل ما عقلت) eylemi farklı kelimelerle ifade etse de temel maksadı aynıdır. Bu mâna ile rivayet çeşitleri, hadisin ana mesajını ve fikhî hükmünü (Peygamber’in dinçken namaza devam etme, yorgunken ara verme ilkesi) temelden değiştirmemektedir. Söz konusu lafız farklılıkları, olayın detaylarına dair bilgiler ihtiva etmekte yahut anlatımı farklı vurgularla sunmaktadır. Bu sebeple muhaddisler chetinden herhangi tenkide tabi tutulmaz. Ancak Ebû Kılâbe rivayetlerinde hadisin merfu veya mevkuf olarak aktarılması rivayetin kaynağının tespiti açısından önemli bir husustur. Bu durumla ilgili Dârekutnî’nin gibi muhaddis otoritelerince üzerinde durularak mevkuf lafzın mahfuz kabul edilmesi tercih edilmiştir.¹⁰⁴¹

Bedevinin Mescide Bevletmesi

İçeriği itibariyle olay anlatımı ve Hz. Peygamber’in kavlini içeren bir diğer rivayette bir bedevinin mescide bevletmesi ve sonrasında yaşananlar anlatılmaktadır.¹⁰⁴² Rivayetin en detaylı metni şu şekildedir:

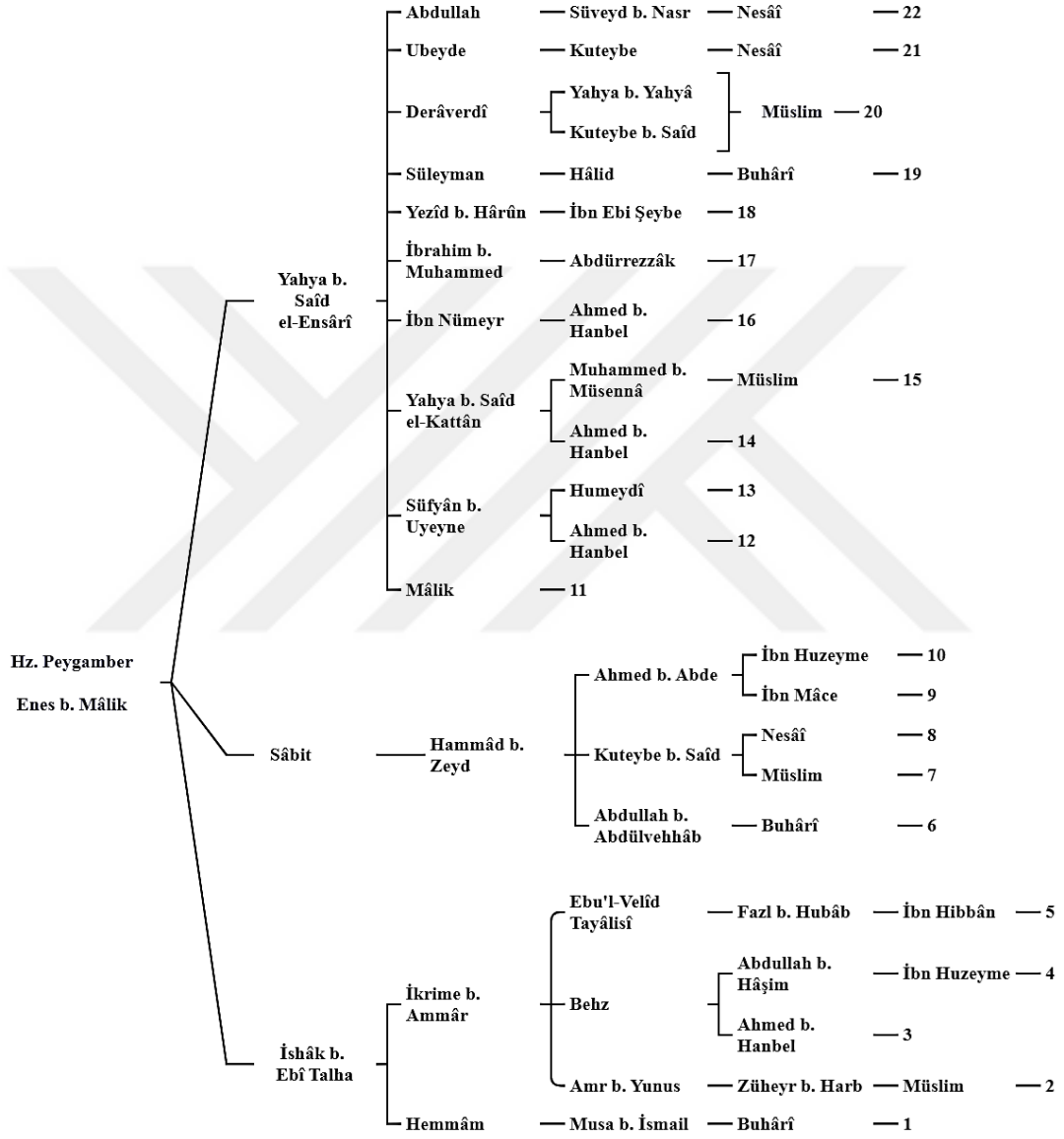
Biz mescitte Hz. Peygamber ile birlikte otururken bir bedevi geldi ve mescidin içinde ayakta idrar yapmaya başladı. Resulullah’ın sahâbeleri “Dur, dur!” diyerek müdahale etmek istediler. Fakat Hz. Peygamber “Ona engel olmayın, bırakın!” buyurdu. Sahâbeler onu durdurmazlar ve bedevi idrarını bitirdi. Ardından Resulullah onu yanına çağırdı ve ona şöyle dedi: “Bu mescitler, idrar veya pislik için uygun değildir. Onlar sadece Allah’ı zikretmek, namaz kılmak ve Kur’an okumak için inşa edilmiştir.” Daha sonra Hz. Peygamber bir kova su getirilmesini emretti ve suyu oraya döktü.¹⁰⁴³

¹⁰⁴¹ Dârekutnî, *el-İlel*, 12/243.

¹⁰⁴² Bu konuda kaleme alınan bir çalışma için bk. Ali Kuzudişli, “Bir Bedevînin Mescide Bevletmesiyle İlgili Rivayetlerin Yapısal Formlarına Genel Bakış”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Aralık 2014), 1-18

¹⁰⁴³ Müslim, “Tahâret”, 30.

Rivayet, Enes b. Mâlik'ten; İshâk b. Abdullah, Sâbit el-Bünânî ve Yahyâ b. Yahyâ el-Ensârî (ö. 144) aracılığıyla nakledilmiştir. Oldukça geniş bir isnad kümesine sahip rivayetin şeması şu şekilde gösterilebilir:



Şekil 51. Yahyâ b. Saïd, Sâit el-Bünânî ve İshâk b. Abdullah b. Ebî Talha rivayetleri isnad şeması

İshâk b. Abdullah¹⁰⁴⁴ rivayet kümesi incelendiğinde yukarıda tercümesine zikredilen metinle aktarıldığı söylenmelidir. Bu kümenin neredeyse tamamını ümmî olmakla birlikte güçlü bir hafızaya sahip olduğu belirtilen İkrime b. Ammâr (ö. 160)¹⁰⁴⁵ metinlerinden oluşur. Söz konusu küme içerisinde yaygın terkip ve lafız farklılığının bulunduğu söylenebilir. Söz gelimi 3, 4 ve 5 numaralı metinler “كان” “الْقَدَرِ وَالْبَوْلِ” diye başlarken Amr b. Yunus rivayeti “بينما نحن” ile başlamaktadır. 3 numarada Hz. Peygamber’in mescitlerin pislik, idrar ve tuvalet ihtiyacı (وَالْخَلَاءِ) için uygun olduğu belirtirken 2 ve 4 numarada “الخلاء”, 5 numarada “البول” kelimesi bulunmaz. Hemmâm rivayeti ise muhtasar olup “أَنَّ النَّبِيَّ رَأَى أَعْرَابِيًّا يَبُولُ فِي” “الْمَسْجِدِ فَقَالَ دَعُوهُ حَتَّى إِذَا فَرَغَ دَعَا بِمَاءٍ فَصَبَّهُ عَلَيْهِ” lafızlarıyla nakledilir. İshâk b. Abdullah rivayetlerinin önemli bir özelliği, Hz. Peygamber’in mescitlerin amacına dair vurgularını detaylıca aktarmasıdır.

Sâbit el-Bünânî’den¹⁰⁴⁶ aktarılan metinlerde büyük oranla lafzî birlik sağlanmıştır. İshâk b. Abdullah rivayetlerine kıyasla daha kısa bir aktarıma sahip olan bu rivayet kümesinde bedevinin gelip mescide bevletmesi ve Hz. Peygamber’in ahabına onu rahatsız etmemelerini emrederek sonrasında bir kova su dökülmesini emretmesi (أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي الْمَسْجِدِ ، فَقَامَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْقَوْمِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: دَعُوهُ، وَلَا تُزْرِمُوهُ،) anlatılır. Lafız farklılıklarına gelince Kuteybe b. Saîd rivayetlerinde diğerlerinde bulunmayan “دعوه”, Ahmed b. Abde (9, 10) tariklerinde ise diğer metinlerde “فقام إليه بعض القوم” şeklinde karşılık bulan cümle yerine “وثب إليه بعض القوم” denilmesi dikkat çeker.

Yahyâ b. Saîd¹⁰⁴⁷ rivayet kümesi Enes b. Mâlik rivayetlerinin yarısından çoğunu oluşturması açısından son derece önemlidir. Bu durumun bir getirisi olarak

¹⁰⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/297; Buhârî, “Vudû”, 56 Müslim, “Tahâret”, 30; İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/148; İbn Hibbân, *Sahih*, 7/206.

¹⁰⁴⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/10.

¹⁰⁴⁶ Buhârî, “Edeb”, 35; Müslim, “Tahâret”, 30; İbn Mâce, “Tahâret”, 78; Nesâî, “Tahâret”, 45, “Miyâh”, 2; İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/150.

¹⁰⁴⁷ Mâlik, *Muvattâ*, 2/87; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/176; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/424; Humeydî, *el-Müsned*, 2/307; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/136, 181, 20/132; Buhârî, “Vudu”, 58; Müslim, “Tahâret”, 30; Nesâî, “Tahâret”, 45.

da lafızlardaki farklılıkların çok daha fazla olduğu dikkat çeker. Nitekim bu küme içerisinde bulunan alt rivayet kümeleri dahi (12-13, 14-15) birebir aynı lafızla nakledilmemiştir. Buna rağmen söz konusu farklılıkların anlama etki etmeyen üslup farklılıkları “جاء أعرابي إلى المسجد فبال” (22), “بال أعرابي في المسجد” (21, 18, 13), “أن” (19), “جاء أعرابي فبال في طائفة المسجد” (20, 15), “أعرابي قام إلى ناحية المسجد فبال فيها أن أعرابيا أتى رسول الله فقضى” (17), “رسول الله في المسجد إذ دخل أعرابي في ناحية المسجد دخل أعرابي المسجد فكشف عن” (14), “دخل أعرابي المسجد على عهد رسول الله” (16), “حاجته” (11) olduğu görülür. Bu tarz farklılıklar neredeyse bu kümede yer alan rivayetlerin her bir cümlesinde görülmekte olup dolayısıyla yaygın terkip ve lafız farklılığını bulunduğu söylenebilir. Ancak buna rağmen anlamda herhangi bir farklılık bulunmayıp bedevinin mescide gelerek bevletmesi, ashabın tepki vermesi, Hz. Peygamber’in onları engellemesi ve daha sonra bir kova sunun idrarın üzerine dökülerek temizlendiği anlatılmaktadır. Rivayet kitaplarında tespit edilmeyen ancak ilâ kitaplarında yer alan bilgilere göre Abdülcebbâr b. Alâ, rivayeti Süfyân b. Uyeyne → Yahyâ b. Saîd el-Ensârî → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber aracılığıyla “(احفروا مكانه وأهريقوا عليه ذنوبا من ماء)” lafzıyla nakletmiştir. Bu metinde diğerlerinde farklı olarak toprağı kazma fiili yer alır. Anlama ve fikhî hükme etkisi bulunan mezkûr lafız Dârekutnî ve Beyhakî tarafından tenkîd edilerek Abdülcebbâr’ın vehme düştüğünü nitekim Süfyân’dan ve Yahyâ b. Sâd’dan rivayette bulunan sika ravilerin bu şekilde rivayet etmediğini ve bu lafzın Tâvus’un mürsel olarak naklettiği rivayetlerde bulunduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁴⁸ İbn Hibbân ise hadisi zikrettiği babın başlığında bu hadisin Iraklıların idrarın bulunduğu yerin kazılması görüşüne karşı çıktığını belirterek zımnî bir tercihle ziyadenin yer aldığı rivayeti doğru bulmadığını belirtir.¹⁰⁴⁹

Rivayetin lafızlarındaki değişiklikler, ravi tabakaları göz önünde bulundurularak incelendiğinde daha geniş kapsamlı değişikliklerin Enes b. Mâlik’in öğrencileri tabakasında yaşandığı görülür.

¹⁰⁴⁸ Dârekutnî’nin görüşü birçok kaynakta görülse de onun eserlerinde tespit edilemedi. Beyhakî, *el-Hilâfiyyât*, 3/269; İbnü’l-Cevzî, *et-Tahkik*, 1/78; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, 1/212.

¹⁰⁴⁹ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 1/183.

İshak b. Abdullah'tan tek tarikile nakledilen rivayet kümesi muhtasardır. Ancak rivayetin tek tarikile naklediliyor oluşu söz konusu ihtisarin kaynağının musannif mi yoksa daha üst tabakadaki biri mi olduğunun tespitini engeller. Çoklu isnad kümesi olarak nakledilen İkrime b. Ammar rivayetleri ise metnin çok büyük oranda istikrara ulaştığını ancak sınırlı ifade farklılıklarının olduğunu ortaya koyar. Dört rivayetin her birinde farklı bir kelime ya da cümlede meydana gelen değişikliklerden hareketle mâna rivayetinin İkrime ya da öğrencileri tarafından da devam ettirildiği söylenebilir.

Sâbit el-Bünânî rivayetlerinde meydana gelen ve ve alt isnad kümeleriyle uyumlu olan lafız farklılıkları ise Hammâd b. Zeyd sonrasında da oldukça az bir açıyla da olsa mâna rivayetinin devam ederek musanniflerde son bulduğunu ortaya koyar.

Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'nin rivayetleri, en fazla lafız farklılığının görüldüğü rivayetlerdendir. Bunun olası nedenlerinden biri hadisin Sâbit ve İshâk b. Abdullah'tan tek bir öğrenci aracılığıyla aktarılması, buna karşılık Yahya b. Said'den on farklı öğrencinin bu rivayeti nakletmesidir. Özellikle Yahyâ b. Saîd'in öğrencilerine hadisleri imla ettirmediği ve hocalarından dinleyerek ezberledikleri, meclisten ayrılınca yazıya geçirdikleri göz önünde bulundurulduğunda farklılıklar daha anlaşılır hale gelir. Bu durum aynı zamanda Yahyâ'nın öğrencilerinin tabakasında mâna rivayetinin devam ettiğini ortaya koyar. Şu halde 11, 12, 13, 14, 16, 17 ve 18 numaralı isnadlarda mâna rivayeti bir musannifin eserine ulaşınca son bulmuş olup musanniflerle Yahyâ b. Saîd arasından birden çok ravi tabakası bulunun diğer tariklerde hangi tabakada son bulduğu tespit edilmemiştir. Yahya b. Saîd'in hadisi olduğu gibi rivayet ettiği belirtilmektedir.¹⁰⁵⁰

Mâna ile rivayet, bu hadiste üç ana türde kendini göstermektedir. İlk olarak ziyâde ve noksanlıklar dikkat çeker. Nitekim İshâk b. Abdullah rivayetlerinde Hz. Peygamber'in nereye girdiği belirsiz bırakılırken diğer rivayetlerde “mescide” girdiği ifade edilir. Ayrıca mescitlerin uygun olmadığı belirtilen hususlarda bazen “الْقَدَرِ” (pislik, idrar ve tuvalet ihtiyacı) denirken bazen sadece “الخلاء” veya “البول” kelimesinin bulunmaması rivayet metnindeki lafızsal eksiklik olarak

¹⁰⁵⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/355.

düşünülebilir. İkinci olarak yakın anlamlı kelime tercihleri görülür. Bu minvalde bedevinin idrar yapmasına müdahale etmek isteyen sahâbelerin eylemi “فقام إليه بعض” yerine “وثب إليه بعض القوم” gibi benzer anlamlı fiillerle ifade edilir. Son olarak lafızların yaklaşık olarak aynı kaldığı ancak cümle içi semantik ögelerin farklılaştığı görülmektedir. Bu durumun en sık görüldüğü kısım Yahyâ b. Saîd rivayetleri olup olayın başlangıcını betimleyen “جاء أعرابي إلى المسجد فبال” ile “أن أعرابي قام إلى ناحية” gibi çeşitli cümle kalıpları, olayın aynı olmasına rağmen farklı üsluplarla aktarımını gösterir.

Bahsi geçen farklılıklar, hadisin ana mesajını ve fikhî hükmünü (mescidin temizliği, idrarın üzerine su dökülerek temizlenmesi ve insanlara kolaylık gösterilmesi) temelden değiştirmemektedir. Farklılıklar, olayın detaylarını zenginleştirmekte, bağlamı çeşitlendirmekte veya anlatımı farklı vurgularla sunmakta ancak hadisin özünü ve hükmünü bozmamaktadır. Bu nedenle muhaddisler tarafından anlamı bozmayan mâna rivayeti kapsamında değerlendirilmiş ve tenkit edilmemiştir. Ancak bu durumun tek istisnası, ilel ve hilâfiyyât literatüründe belirtilen ve fikhî hükme doğrudan etki etmesi sebebiyle muhaddislerin dikkatini çeken Abdülcebbâr b. Alâ tarafından nakledilen “Orayı kazın” şeklindeki ziyadedir. Bu lafız, diğer sika raviler tarafından desteklenmediği için vehmedildiği belirtilerek tenkit konusu olmuştur.

Hiz. Peygamber koyun ağullarında namaz kılar

Kıssa anlatımının yer aldığı bir başka hadiste Hiz. Peygamber’in hicret sonunda Medine’ye varışı ve sonrasında gelişen bir dizi olaydan bahsedilir. Rivayet aynı zamanda Hiz. Peygamber’in kavline ve yine onun tarafından inşa edilen bir beyite yer vermesi bakımından dikkat çeker. Hadisin en detaylı metni şu şekildedir:

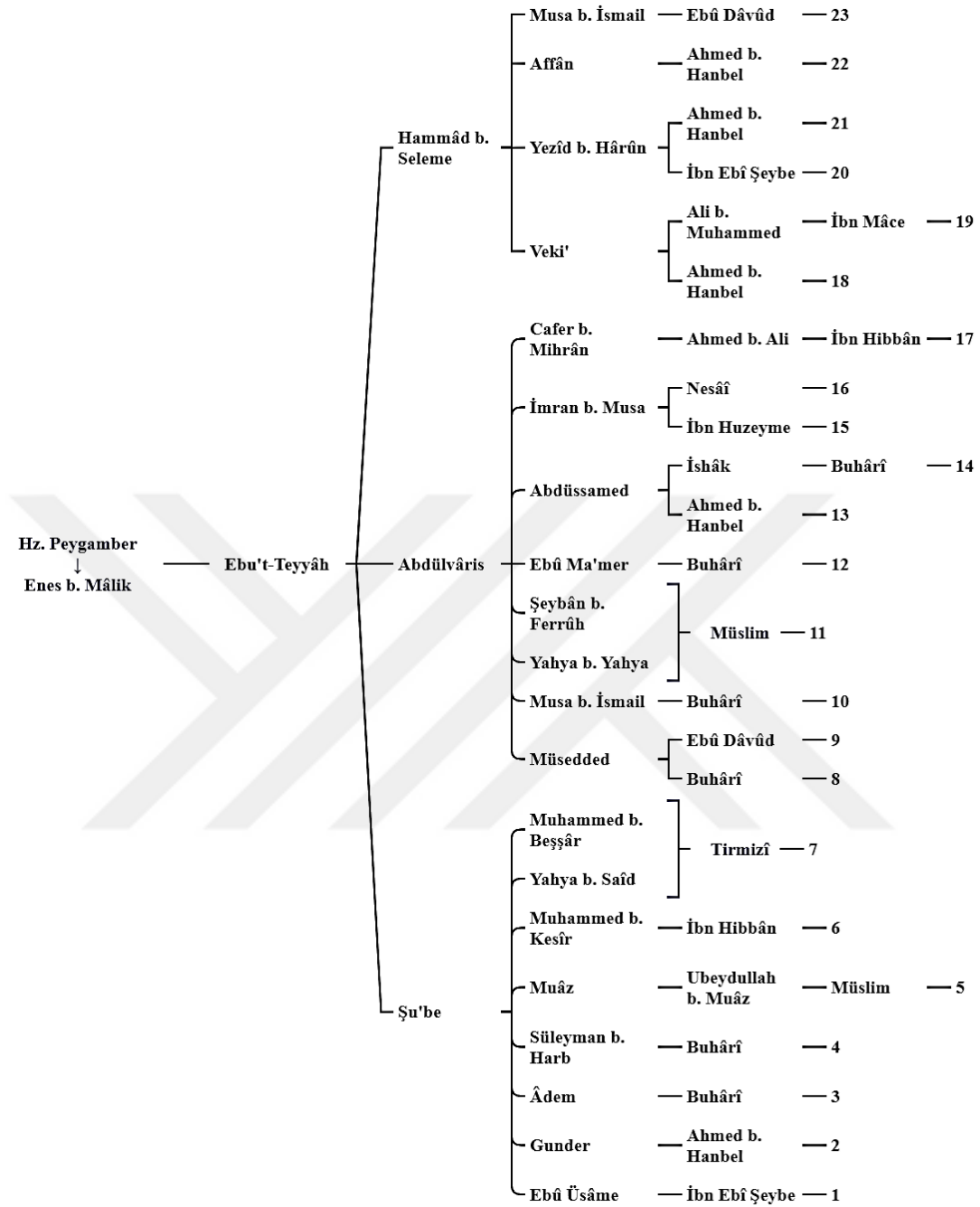
Hiz. Peygamber, Medine’ye geldiğinde şehrin üst tarafında bulunan Benû Amr b. Avf kabilesinin mahallesine indi ve onlarda on dört gece kaldı. Sonra Benû Neccâr’a haber gönderdi ve kılıçlarını kuşanarak geldiler. Sanki Hiz. Peygamber’i binek üzerinde, Ebû Bekir’i arkasında otururken ve Benû Neccâr’ın ileri gelenlerinin etrafında toplandığını görür gibi oluyorum. Nihayet Hiz. Peygamber, Ebû Eyyûb’un avlusuna kadar geldi. Resûlullah, namaz kılma vakti geldiğinde nerede olursa orada namaz kılmayı severdi ve koyun ağullarında da namaz kılar. Sonra mescidin inşa edilmesini emretti ve Benû Neccâr’ın ileri gelenlerine, “Ey Benû Neccâr! Bu bahçenizi bana satın” dedi. Onlar, “Hayır, vallahi biz bunun karşılığını sadece Allah’tan bekleriz, başka bir bedel istemeyiz” dediler. Enes (r.a.) dedi ki: “Orada müşriklerin kabirleri, harabeler ve hurma ağaçları vardı. Hiz. Peygamber, müşriklerin kabirlerinin kazılıp çıkarılmasını, harabelerin düzeltilmesini ve hurma ağaçlarının kesilmesini emretti. Hurma ağaçları

mescidin kiblesine doğru sıralandı ve kapı direkleri taşlardan yapıldı. Taşlar taşırken şiirler söyleniyordu. Hz. Peygamber’de onlarla birlikteydi ve şöyle diyordu: “Allah’ım, asıl hayır ahiret hayrındır, Ensar ve Muhacirlere mağfiret eyle.”¹⁰⁵¹

Rivayet, Enes b. Mâlik’ten, Ebu’t-Teyyâh künyesiyle bilinen Yezîd b. Humeyd (ö. 128) aracılığıyla nakledilir. Bir sonraki tabakada ise çoklu isnad kümesi hüviyetine ulaşarak Şu‘be, Abdülvâris b. Saîd ve Hammâd b. Seleme tarafından aktarılır. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



¹⁰⁵¹ Buhârî, “Salât”, 48.



Şekil 52. Ebu't-Teyyâh rivayetleri isnad şeması

Şu'be¹⁰⁵² rivayetleri, hadisin en muhtasar şekilde nakledildiği gruptur. “Hz. Peygamber mescit inşa edilmeden önce koyun ağlarında namaz kıldırıldı” (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يُصَلِّي فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ قَبْلَ أَنْ يُبْنَى الْمَسْجِدُ) lafzı ile nakledilir. 6 ve 7 numaralı

¹⁰⁵² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/338; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/343; Buhârî, “Vudu”, 66, “Mesâcîd”, 17; Müslim, “Mesâcîd”, 1; Tirmizî, “Salât”, 137; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/231.

metinlerde ise mescidin binasından önce olduğu belirtilmeksizin koyun ağıllarında namaz kıldığı ifade edilmektedir. Süleyman b. Harb (4) ise Şu‘be’den önce “Hz. Peygamberde koyun ağıllarında namaz kıldardı” metnini işittiğini daha sonra dinlediğinde ise “mescidin inşasından önce” lafzını da eklediğini belirtir. Bu durumda rivayetteki lafız farklılıkları büyük ihtimalle Şu‘be’den kaynaklanmış ve son olarak Hz. Peygamber’in mescit inşa edilmeden önce koyun ağıllarında namaz kıldığını rivayet etmiştir.

Abdülvâris’ten¹⁰⁵³ nakledilen rivayetler kıssanın en detaylı şekilde aktarıldığı rivayetler olması yönüyle öne çıkar. Bununla birlikte 10, 12, 14 numaralı metinler musannefler tarafından takti‘ yapılarak zikredilmiştir. Rivayetin uzun şekli ise yukarıda tercümesi zikredilen metin minvalinde olup çok büyük oranda lafzî birlik sağlanmıştır. İsnad kümesi olarak nakledilen rivayetlerden yalnızca Müsedded rivayetlerinde iki metnin de uzun şekliyle nakledildiği görülür. Söz konusu iki metin neredeyse tamamen aynıdır. Nüsha farklılığından kaynaklanabilecek farklılıklar çıkarıldığında en önemli farklılığın 8 numarada “فَاعْفِرْ لِلْأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرَةِ” cümlesinin yerine 9 numarada “فَانْصُرِ الْأَنْصَارَ وَالْمُهَاجِرَةَ” denilmesi olduğu söylenebilir. Beyitle ilgili nakledilen lafızlar genel olarak Abdülvâris tarikleri içerisinde en çok farklılığın yaşandığı kısımdır. Müsedded’den nakledilen metinlerde (8, 9) Peygamber’in söz konusu beyitleri inşa ettiği görülürken 11, 13, 16, 17 numaralı isnadlarla nakledilen rivayetlerde mescidin inşası sırasında orada bulunanlarla beraber beyitleri okuduğu ifade edilir. Ayrıca beyitler arasında da harfî cer ve kelime düzeyinde farklılıklar dikkat çeker. 11 ve 13 numaralarda “اللَّهُمَّ إِنَّهُ لَا خَيْرَ إِلَّا خَيْرُ الْآخِرَةِ فَاَنْصُرِ الْأَنْصَارَ” ve 17 numarada “اللَّهُمَّ لَا خَيْرَ إِلَّا خَيْرُ الْآخِرَةِ فَاعْفِرْ لِلْأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرَةِ”, 16’da ise “وَالْمُهَاجِرَةِ اللَّهُمَّ لَا خَيْرَ إِلَّا خَيْرُ الْآخِرَةِ فَاَنْصُرِ الْأَنْصَارَ” denilmektedir.¹⁰⁵⁴

¹⁰⁵³ Buhârî, “Mesâcîd”, 16, “Fezâilü’l-Medîne”, 1, 75, “Buyu”, 41; Müslim, “Mesâcîd”, 1; Ebû Dâvûd, “Salât”, 12; Nesâî, “Mesâcîd,” 12; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/5; İbn Hibbân, *Sahîh*, 6/589.

¹⁰⁵⁴ Bu rivayet Hz. Peygamber’in Kur’anla karışmaması için hiçbir zaman tam bir beyit yazmadığı yazdığında ise vezinde bazı problemlerin meydana gelerek iyi bir beyit ortaya koyamadığı görüşlerinin incelendiği güncel bir çalışmada ele alınmıştır. Hamza el-Bekri tarafından kaleme alınan makalede hadis rivayetleri taranarak Hz. Peygamber’e nispet edilen beyitler toplanmış ardından söz konusu rivayetler lafız farklılıkları açısından titizlikle incelenmiştir. Bu bağlamda Enes b. Mâlik rivayetine değinen müellif Abdülvâris rivayetlerinde vuku bulan bu ihtilafla ilgili doğru lafzın “فانصر” olduğu kanaatindedir. Hamzeh Al-Bakri, “Hz. Peygamber’in Lisaniyla Şiir: Hadislerdeki Olayların Tasavvurunda Rivayetlerin Tümevarımsal Olarak İncelenmemesi

Hammâd b. Seleme¹⁰⁵⁵ rivayetleri kendi içerisinde en çok ihtilaf eden rivayet grubudur. Abdülvâris rivayetlerine kıyasla daha muhtasar olan bu rivayette, Hz. Peygamber'in Medine'ye varışı ve Benû Amr b. Avf mahallesine gelişi gibi ayrıntılara yer verilmez. Bunun yerine doğrudan mescidin yerinin Benû Neccâr'a ait olduğu, Hz. Peygamber'in burayı satın almak istediği, arazide müşrik kabirleri, hurma ağaçları ve ekili alanlar bulunduğu, Hz. Peygamber'in hurma ağaçlarını kestikten, ekili alanları düzelttikten ve müşrik kabirlerini çıkarttıktan sonra buraya mescit inşa ettiği aktarılır; ayrıca daha önce namaz vakti geldiğinde koyun ağıllarında namaz kıldığı ve mescidin yapımı sırasında okunan beyite yer verilir. Hammâd kümesinde yer alan alt isnad kümeleri incelendiğinde Veki'den nakledilen iki metin (18, 19) birbiriyle tamamen uyumludur. Yezîd b. Hârûn'dan nakledilen iki metinde ise hem cümlelerin hem de cümle içindeki kelimelerin sıralanışı konusunda farklılıklar (وَكَانَ فِيهِ نَخْلٌ وَحَرْتُ وَقُبُورٌ مِنَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ فِيهِ قُبُورٌ مِنَ قُبُورِ الْمُشْرِكِينَ وَنَخْلٌ) gözlemlenir. Ayrıca yakın anlama gelecek farklı kelimelerin kullanılması (لَا نَلْتَمِسُ بِهِ ثَمَنًا، لَا نَبْتَغِي بِهِ ثَمَنًا) da görülür. Bu yönüyle Yezîd b. Hârûn rivayet kümesinde yaygın terkip ve lafız farklılığının bulunduğu söylenebilir. İbn Ebî Şeybe rivayetinde beytin yer almaması dikkat çeker. Tekli tarikler nakledilen rivayetlerde de anlatım tarzına bağlı ancak anlama etki etmeyen çeşitli farklılık, takdîm-te'hir (وَكَانَ فِيهِ نَخْلٌ وَمَقَابِرُ لِلْمُشْرِكِينَ، وَكَانَ فِيهِ حَرْتُ وَنَخْلٌ وَقُبُورُ الْمُشْرِكِينَ، وَكَانَ فِيهِ نَخْلٌ وَحَرْتُ وَقُبُورٌ) (قَطَعَ النَّخْلَ وَسَوَّى الْحَرْتَ وَنَبَشَ قُبُورَ الْمُشْرِكِينَ) ve ziyade cümlelerin (مِنْ قُبُورِ الْجَاهِلِيَّةِ) bulunduğu ifade edilmelidir. Tüm beyitlerde beyiti söyleyenin Hz. Peygamber olduğu üzerine ittifak edilirken beyit metni farklılaşır. 18, 19 numaralarda “أَلَا إِنَّ اللَّهَ إِنْ الْخَيْرَ” lafzı yer alırken 21 numarada “الْعَيْشَ عَيْشُ الْآخِرَةِ فَاعْفِرْ لِلْأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرَةِ” denilmiş diğer tariklerde ise zikredilmemiştir.

Sonuç olarak rivayetlerde vuku bulan lafız farklılıkları ravi tabakalarına göre incelendiğinde son derece muhtasar olan Şu'be tariklerinde görülen farklılık Süleyman b. Harb rivayetinde bildirildiği üzere Şu'be'nin iki farklı şekilde

Problemine Dair Eleştirel Bir Araştırma”. *Tasavvur*: Tekirdağ İlahiyat Dergisi 7/1 (Haziran 2021), 447.

¹⁰⁵⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/60; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/217, 269, 21/185; İbn Mâce, “Mesâcîd”, 3; Ebû Dâvûd, “Salât”, 12.

aktarmasından kaynaklanır. Dolayısıyla Şu‘be’den sonraki tabakada metnin istikrara ulaştığı söylenmelidir.

Abdülvâris b. Saîd rivayetleri ise Enes b. Mâlik’ten nakledilen rivayetler içersinde en uzun ve detaylı olanıdır. Buna rağmen metinlerde sınırlı ifade farklılığının bulunduğu söylenebilir. Söz konusu durum Abdülvâris’in, Ebu’t-Teyyâh rivayetleri konusundaki uzmanlığıyla daha anlaşılır hala gelir. Nitekim daha önce de zikredildiği üzere Abdülvâris’in bu rivayetleri kalbinde yazıyormuşçasına naklettiği belirtilmektedir.¹⁰⁵⁶

En çok farklılığın yaşandığı Hammâd b. Seleme rivayet kümesinde her bir tarikte bulunan ve spesifik kelimelere odaklanmayan lafız ihtilaflarından hareketle Hammâd’ın öğrencilerinin tabakasında da mâna rivayetinin devam ettiği söylenebilir. Özellikle Yezîd b. Hârûn rivayetlerinde görülen yaygın terkip ve lafız farklılıkları Yezîd’in hafızasından nakletmekle öne çıkan bir râvi olduğu düşünüldüğünde oldukça anlaşılabilir. Hammâd b. Seleme rivayet kümesi için Veki‘ rivayetleri haricindeki diğer metinlerdeki istikrarın musanniflere ulaşılmasıyla sağlandığı söylenebilir.

Ele alınan hadiste mâna rivayeti; ihtisar, kelime ve cümle düzeyinde ziyâdeler, yakın ve eş anlamlı kelime kullanımı ve takdim-te’hir şekillerinde kendini gösterir. Ayrıca özellikle Abdülvâris tariklerinde en çok farklılığın Hz. Peygamber’in inşa ettiği beyitte olması dikkat çeker. Tüm bu farklılıkların olayın tasviri hususunda anlamı ilgilendiren etkilerinin bulunduğu müsellemler olmakla birlikte hadisin temel hükmünü veya ana olay örgüsünü değiştirecek türden olmadıkları görülür. Bu sebeple muhaddisler tarafından herhangi bir tenkide konu olmamıştır.

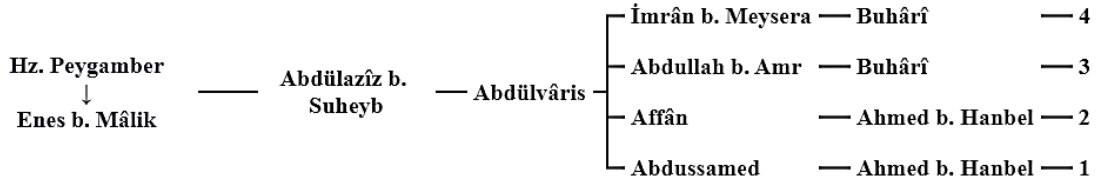
Suretili örtünün kaldırılması dair rivayet

Kıssa anlatımının yer aldığı bir başka rivayet Hz. Peygamber ile Âişe arasında geçen bir olaya yer vermektedir: Rivayet metni ana hatlarıyla şu şekildedir: “Hz. Âişe’nin bir perde parçası vardı ve onunla evinin bir tarafını örtmüştü. Peygamber (s.a.v.) ona şöyle dedi: “Bu perdeyi bizden uzaklaştır çünkü üzerindeki resimler namaz kılarken sürekli gözümün önüne geliyor.”¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 1/146.

¹⁰⁵⁷ Buhârî, “Salât”, 15.

Enes b. Mâlik'ten (r.a.), Abdülazîz b. Suheyb aracılığıyla nakledilen rivayet şemada da görüleceği üzere Abdülvâris b. Saîd'e (ö. 180) gelinceye kadar ferd olarak ilerler.



Şekil 53. Abdülazîz b. Süheyb rivayetleri isnad şeması

Oldukça az yayılım gösteren rivayet metinleri incelendiğinde metinler arasındaki farklılıkların neredeyse yok denecek kadar az olduğu görülür. Nitekim yegâne fark 1 ve 4 numarada “أَمِيطِي عَنِّي” denilirken 2 ve 3 numarada “أَمِيطِي قَرَامَكَ هَذَا” denilmesidir. Rivayetin anlamını etkilemeyen bu farklılıkla ilgili muhaddislerin bir tenkidi bulunmaz.

Kadir Gecesinde Vaktine Dair

Kıssa anlatımının yer aldığı rivayetler başlığında incelenecek bir diğer hadis Hz. Peygamber'in Kadir gecesinin haber vermek için çıkması ve bu sırada gördüğü bir olayı anlatır. Bu rivayeti daha öncekilerden ayıran husus Enes b. Mâlik'in doğrudan Hz. Peygamber'den değil de teyzesi Ümmü Harâm bt. Milhân'ın (ö. 28) eşi Ubâde b. Sâmit'ten (ö. 34) aktarmasıdır. Enes b. Mâlik ve Ubâde b. Sâmit'in hakkında zikredilen bilgilerden hareketle Enes b. Mâlik'in rivayeti Medine'de iken işittiği ve Basra'da naklettiği sonucuna ulaşılabilir.¹⁰⁵⁸

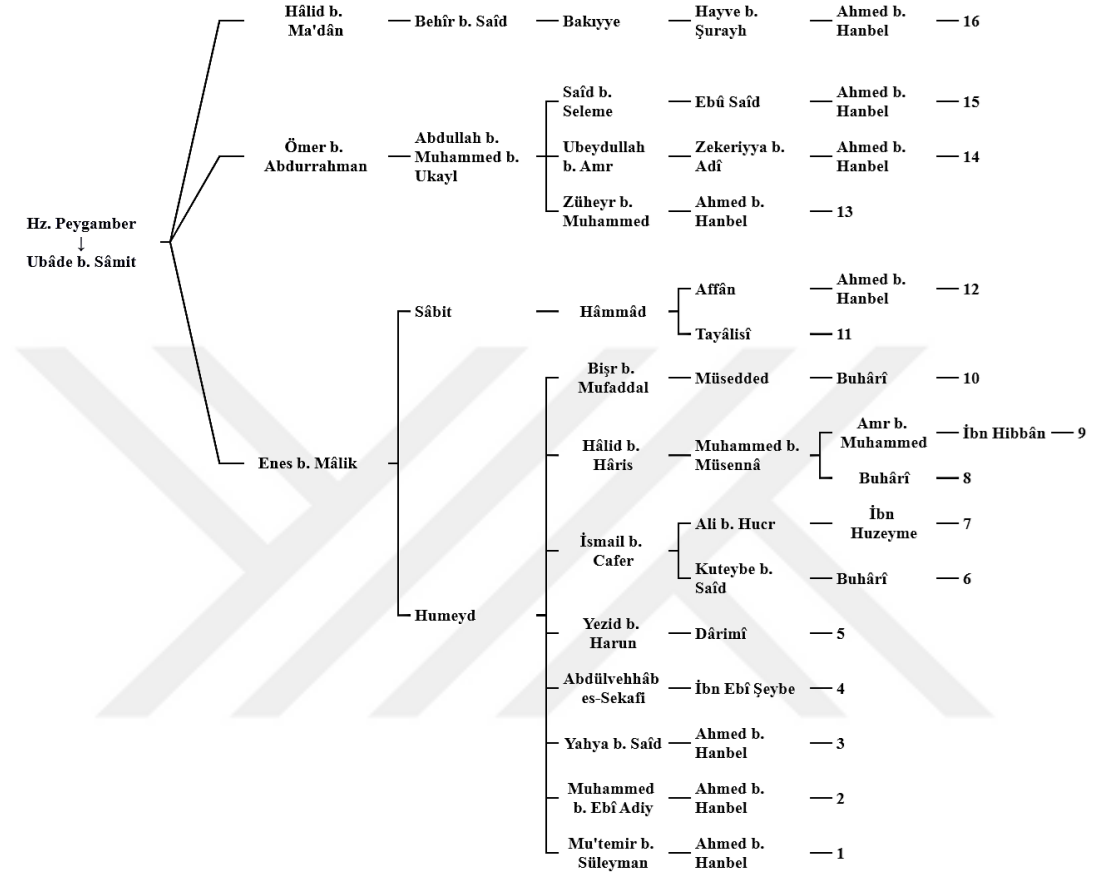
Rivayet genel olarak şu metinle nakledilir:

Hz. Peygamber Kadir Gecesi'ni bildirmek üzere dışarı çıktığında iki Müslüman'ın tartıştığını gördü ve şöyle dedi: “Sizlere Kadir Gecesi'ni bildirmek için çıktım ancak şu iki kişi tartıştı, bu yüzden (bu bilgi) kaldırıldı. Umulur ki sizin için hayırlı olur. Kadir gecesini (Ramazan'ın) dokuz, yedi ve beşinci gecesinde arayın.”¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁸ Yaşar Kandemir, “Ubâde b. Sâmit”, *DİA*, XLII/13.

¹⁰⁵⁹ Buhârî, “İmân”, 37.

Rivayet, Ubâde b. Sâmit'ten, Ömer b. Abdurrahman (ö. ?)¹⁰⁶⁰, Hâlid b. Ma'dân (ö.) ve Enes b. Mâlik'ten aracılığıyla nakledilir. Hadisin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 54. Ubâde b. Sâmit rivayetleri isnad şeması

İlk olarak Enes b. Mâlik rivayetleri incelendiğinde Humeyd'den¹⁰⁶¹ nakledilen on metnin büyük oranda metinsel birliği sağladığı ve yukarıda zikredilen anlatıyla nakledildiği görülür. Bununla beraber kelime ve cümle bazında küçük farklılıklar bulunur. Yezîd b. Hârûn'dan nakledilen rivayette (5) Hz. Peygamber, Kadir gecesini son on günde; beşinci, yedinci ve dokuzuncu günlerde aramalarını

¹⁰⁶⁰ Amr b. Abdurrahman hakkında kaynaklarda detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Yalnızca Hicazlı olduğu Ubâde b. Sâmit'ten rivayet ettiği ve ondan da Abdullah b. Muhammed b. Ukayl'ın naklettiği belirtilmektedir. (bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/120; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/151) Câmiu el-Hâdimu'l-Haremeyn programında yapılan taramada yalnızca bu rivayeti tespit edilmiştir.

¹⁰⁶¹ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, 3/461; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/251; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/340, 346, 393; Dârimî, *el-Müsned*, 2/1118; Buhârî, "İmân", 35, "Salâtü't-terâvih", 5, "Kitâbü'l-Edeb", 44; İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/334; İbn Hibbân, *Sahih*, 5/181.

(فَالْتَمِسُوهَا فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ، فِي الْخَامِسَةِ وَالسَّابِعَةِ وَالتَّاسِعَةِ) tavsiye eder. Diğer tariklerde ise “son on gün” (العشر الأواخر) ziyadesinin yer almadığı ve doğrudan dokuzuncu, yedinci ve beşinci günlerde aranmasının salık verildiği (فَالْتَمِسُوهَا فِي التَّاسِعَةِ وَالسَّابِعَةِ وَالْخَامِسَةِ) görülmektedir. 6 numaralı Kuteybe b. Saîd metninde ise sayıların takdîm ve te’hiri hususunda bir farklılık yaşanarak “yedi, dokuz ve beşinci” günlerde aranması ifade edilir. Söz konusu farklılık Buhârî ya da hadisi kendisinden rivayet ettiği hocası Kuteybe b. Saîd’den kaynaklanmış olmalıdır. Humeyd rivayet kümesindeki zikredilmesi gereken son farklılık Mu’temir b. Süleyman (1) tarikindedir. Bu rivayette olay anlatısı zikredilmeyerek yalnızca Hz. Peygamber’in “Kadir gecesini dokuz, yedi ve beşinci gecelerde arayın” (الْتَمِسُوهَا فِي تَاسِعَةٍ، وَسَابِعَةٍ، وَخَامِسَةٍ) sözü nakledilir. Söz konusu durumun Mu’temir b. Süleyman’dan kaynaklandığı düşünülebilir.

Hammâd b. Seleme’nin¹⁰⁶², Humeyd ve Sâbit’ten naklettiği metin ise iki farklı tarikle nakledilir. Tayâlisî (11) tarafından rivayet edilen metin olay anlatısı bakımından Humeyd tarikleriyle örtüşmekle birlikte Kadir gecesinin “son on günde; kalan yedi, kalan dokuz ve kalan beş günde aranması” (فَاطْلُبُوهَا فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ، فِي) (سَابِعَةٍ تَبْقَى، أَوْ تَاسِعَةٍ تَبْقَى، أَوْ خَامِسَةٍ تَبْقَى) hususunda ayrışır. Bu durumda Kadir gecesini son on günde 23., 21. ve 25. gecelere denk gelmektedir. Hammâd’dan nakledilen bir diğer tarikte ise Humeyd metinleriyle benzer şekilde “son on günde; dokuz, yedi ve beşinci günlerde aranması” (فَاطْلُبُوهَا فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ فِي تَاسِعَةٍ، أَوْ سَابِعَةٍ، أَوْ خَامِسَةٍ) yer alır.

Rivayeti Ubâde’den nakleden bir diğer râvî Ömer b. Abdurrahman (13, 14, 15) metinleri ise benzer anlama sahip olmakla beraber şu şekilde nakledilir:

“Ey Allah’ın Resûlü, Bize Kadir gecesinden haber ver” dedik. Hz. Peygamber: “Kadir gecesini Ramazan ayındadır. Onu son on günde arayın. 21, 23, 25, 27, 29 ya da son gün. Kim bu geceyi inanarak ve karşılığını Allah’tan bekleyerek ihya ederse geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlanır.”¹⁰⁶³

Bu tarikle nakledilen metinlerin hadisin girişi haricinde lafzî birliği sağladığı söylenebilir. Giriş cümlesi ise 13 numara “يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَخْبِرْنَا عَنْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ”، 14’de

¹⁰⁶² Tayâlisî, *el-Müsneid*, 1/470; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 37/349.

¹⁰⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 37/406.

”أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ عَنْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ ve 15 numarada ”أَخْبَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ عَنْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ cümleleriyle ifade edilmektedir.

Ubâde'den nakleden son râvi Hâlid b. Ma'dân'dan nakledilen metinde de benzer şekilde Kadir gecesinin Ramazan'ın son gününde ve tek 29., 27., 25., 23. ve 21. günlerinde olabileceği haber verilerek bu geceyi ihya edenin günahlarının bağışlanacağı müjdesi verilmiştir.¹⁰⁶⁴

Rivayetlerde yer alan lafız farklılıkları tabaka bazlı incelendiğinde hadisi Ubâde b. Sâmî'ten nakleden üç râvinin mâna ile rivayet ettiği açıkça görülmektedir. Özel olarak Enes b. Mâlik rivayetleri incelendiğinde ise en çok yayılım gösteren Humeyd metnlerinde lafzî birliğin çok büyük oranda sağlandığı söylenebilir. Söz konusu sekiz rivayetin altısı aynı metinde ittifak etmiş olup Yezîd ve Mu'temir rivayetleri ihtisar olması ve barındırdıkları bazı ziyadelerle ayrışır. Bu durumda metnin Humeyd tabakasında istikrara ulaştığı ve söz konusu iki metnin istisna olduğu ifade edilebilir. Sâbit'ten aktarılan iki metnin farklı olmasından hareketle ise Hammâd sonrasında ancak musanniflere ulaştığında mâna rivayetinin nihayete erdiği söylenebilir.

Bu hadiste mana ile rivayet üç ana türde kendini gösterir. İlk olarak, rivayet metnlerinde ziyade ve noksanlıklar dikkat çeker. Misal olarak Yezîd b. Hârûn rivayetinde “son on gün” (العشر الأواخر) ifadesi yer alırken, diğer tariklerde sadece Kadir Gecesi'nin aranması gereken dokuz, yedi ve beşinci gecelerin doğrudan verilmesi veya Mu'temir b. Süleyman tarikinde olay anlatısının tamamen atlanması zikredilebilir. İkinci olarak, hadisin ana mesajını değiştirmeden anlatıma çeşitlilik katan yakın anlamlı kelime tercihleri ve eylemin ifade biçimleri mevcuttur. Kadir Gecesi'ni arama eylemi için ”فَالْتَمِسُوهَا“ (arayın) ve ”فَاطْلُبُوهَا“ (isteyin/araştırın) gibi fiillerin kullanılması buna örnektir. Son olarak hadiste belirtilen gecelerin sırasının değiştiği veya hangi günlere denk geldiğine dair ek açıklamaların yapıldığı sayısal ifadelerin takdîm-te'hiri ve açıklanması görülür. Kuteybe b. Saîd metninde Kadir Gecesi'nin “yedi, dokuz ve beşinci” günlerde aranması, diğer rivayetlerdeki sıralamadan farklı bir takdîm-te'hire işaret ederken, Hammâd b. Seleme'nin “kalan

¹⁰⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/425.

yedi, kalan dokuz ve kalan beş günde aranması” ifadesi gecelerin Ramazan'ın hangi günlerine denk geldiğine dair bir açıklama niteliğindedir.

Rivayetlerde yer alan lafız farklılıklarının hadisin anlamına etkisi incelendiğinde ise en önemli farkın Humeyd kümesinin genelinde Kadir gecesinin Ramazan'ın 5, 7 ve 9 buna karşılık Hammâd'ın, Sâbit ve Humeyd'den naklettiği metinler ile Ubeyde b. Sâmit'ten (r.a.) nakledilen diğer metinlerde ise son on günün içerisinde yer alan tek sayılı 29, 27, 25, 23 ve 21. günlerde aranması söylenmiştir. Diğer sahâbeden nakledilen rivayetler de bu minvaldedir.¹⁰⁶⁵ Dolayısıyla şerhlerde de kastedildiği üzere rivayette kastedilen yirmi beş, yirmi yedi ve yirmi dokuzuncu günlerdir. Nitekim hadisten kastedilen günlerden kastın son on gün olduğuna dair işaretler Humeyd rivayet kümesi içerisinde yer alan Yezîd b. Hârûn ve Hammâd'tan nakleden Tayâlisî metinlerinde de yer alır. Bununla beraber Tayâlisî metninde yer alan ifadenin ise yirmi bir, yirmi üç ve yirmi beşinci günlere denk geldiği dolayısıyla hem Humeyd'den nakledilen rivayetlere hem de Affân'a muhalefet ettiği görülür. Ancak her iki tariklerde yer alan metnin Ramazan'ın son on gününe denk gelmesi sebebiyle illete konu olmadığı düşünülebilir. Bununla birlikte Tayâlisî tarafından nakledilen metnin İbn Abbas'tan aynı lafızla (لَيْلَةُ الْعَشْرِ الْآخِرِ مِنْ رَمَضَانَ ، لَيْلَةُ الْقَدْرِ فِي تَاسِعَةِ تَبَقَى ، فِي سَابِعَةِ تَبَقَى ، فِي خَامِسَةِ تَبَقَى) nakledildiği ifade edilmelidir.¹⁰⁶⁶ Bu durumda muhtemelen Tayâlisî hafızasından nakletmekle meşhur olduğu için sahâbeye ait metinleri karıştırmış yahut anlam ortaklığına binaen bu şekilde rivayet etmekte bir beis görmemiştir. Bu tür farklılıklar hadisin temel mesajı olan Kadir Gecesi'nin vakti ve önemi konusunda anlamsal bir değişiklik yaratmaz. Farklılıklar daha çok anlatımın detaylarında, üslup seçimlerinde ve bazı bilgilerin vurgulanış biçimlerinde ortaya çıkar. Hadisin özüne dokunmadığı ve fıkhi hükümlere doğrudan bir etki yaratmadığı için bu tür lafız farklılıkları, hadis usulü açısından tenkide tabi tutulmaz. Ayrıca rivayette Ramazan'ın son on günü içinde yer alan tek sayılı gecelerdeki arayışın farklı sayılarla ifade edilmesi, şerhlerde kastedilen günlerin (yirmi beş, yirmi yedi, yirmi dokuz) açıklığa kavuşturulmasını gerektirse de bu

¹⁰⁶⁵ Konu hakkında sahâbeden nakledilen lafızları inleyen bir çalışma için bk. Abdürrahîm b. Samâyl el-Sülemî, *Leyletü'l-Kadr* (Suudi Arabistan: Vakfu Menârâtü'l-İlim, 2025), 54-83.

¹⁰⁶⁶ Buhârî, “Fezâilü leyleti'l-kadr”, 3.

durum, hadisin anlamında bir çelişki oluşturmaz ve Ubâde b. Sâmit'ten aktarımda yer alan daha spesifik ifadelerle hadisin genel mesajı pekişir.

Muâz b. Cebel Hadisi

Kıssa muhtevasına sahip rivayetler çerçevesinde incelenecek bir diğer rivayet de önceki rivayet gibi olup Enes b. Mâlik, Muâz b. Cebel'den (r.a.) nakleder. Söz konusu rivayeti Muâz'ın (r.a.) vefatından hemen önce Hz. Peygamber'den öğrendiği bir bilgiyi saklamanın günahından kaçınmak amacıyla naklettiği ifade edilmektedir. Muâz b. Cebel'in, Şam'da vefat ettiği ve bu sırada Enes b. Mâlik'in Medine'de olduğu bilindiğine göre Enes'in (r.a.) bu hadisi doğrudan Muâz b. Cebel'den alma ihtimali de mümkün görünmemektedir.¹⁰⁶⁷ Ayrıca Enes b. Mâlik'ten nakledilen bazı tariklerde “ذکر لي” ifadesinin bulunması onun hadisi doğrudan Muâz'dan (r.a.) almadığına dair bir işaret olarak okunabilir.¹⁰⁶⁸ Bununla beraber konuyla ilgili çelişkilere sebep olan husus metin incelemesi esnasında da görüleceği üzere Ebû Süfyân künyesiyle bilinen Talhâ b. Nafi'nin aktardığı rivayette Enes b. Mâlik'in, Muâz b. Cebel'e gelerek “Bize Hz. Peygamber'in garib hadislerinden birini söyle” demesidir.¹⁰⁶⁹ Hadisin metinlerinde çeşitli boyutlarla farklılıklar olmakla birlikte genel olarak şu lafızlarla nakledilir:

Bir gün ben, Nebi ile birlikte onun terkindeydim. Aramızda sadece bindiğimiz bineğin arka kısmı vardı. Hz. Peygamber “Ey Muâz!” dedi. Ben de “Buyur ya Resûlallah, emrine amadeyim” dedim. Bir süre ilerledikten sonra yine “Ey Muâz!” dedi. Ben yine “Buyur ya Resûlallah, emrine amadeyim” dedim. Yine biraz ilerledikten sonra üçüncü kez “Ey Muâz!” dedi. Ben yine “Buyur ya Resûlallah, emrine amadeyim” dedim. Sonra Peygamber şöyle buyurdu: “Allah'ın kulları üzerindeki hakkının ne olduğunu biliyor musun?” Ben de “Allah ve Resûlü daha iyi bilir” dedim. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Allah'ın kulları üzerindeki hakkı, O'na ibadet etmeleri ve hiçbir şeyi O'na ortak koşmamalarıdır.” Bir süre daha ilerledikten sonra yine “Ey Muâz!” dedi. Ben de “Buyur ya Resûlallah, emrine amadeyim” dedim. Resûlullah buyurdu ki: “Kullar bunu yaptıklarında, Allah'ın onların üzerindeki hakkının ne olduğunu biliyor musun?” Ben de “Allah ve Resûlü daha iyi bilir” dedim. Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Kulların Allah üzerindeki hakkı, onlara azap etmemesidir.”¹⁰⁷⁰

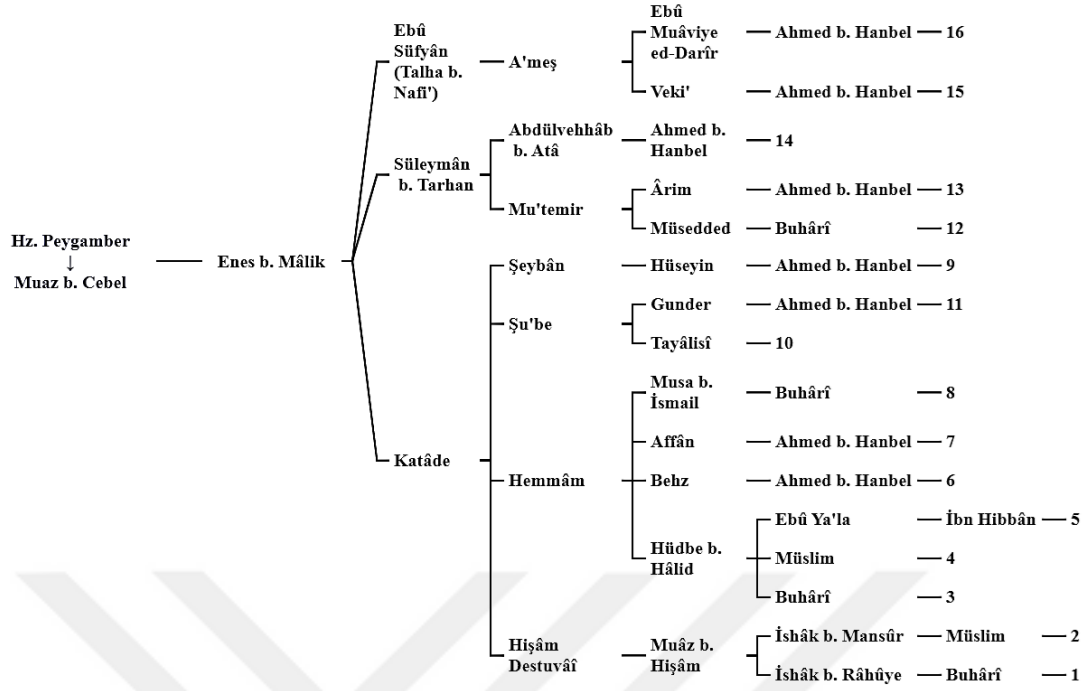
Söz konusu rivayet Enes b. Mâlik'ten Katâde, Süleymân et-Teymî ve Ebû Süfyân künyesiyle bilinen Talha b. Nafi' (ö. 120) olmak üzere üç öğrencisi tarafından aktarılır. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:

¹⁰⁶⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/227.

¹⁰⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/55.

¹⁰⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/319.

¹⁰⁷⁰ Buhârî, “Libâs”, 101.



Şekil 55. Muâz b. Cebel rivayetleri isnad şeması (a)

En geniş isnad kümesine sahip olan Katâde rivayet kümesinde birçok farklılık olmakla beraber muhteva açısından benzer temalara sahip olan üç metin türünden bahsedilebilir. Hişâm ed-Destuvâî¹⁰⁷¹ tariklerinde görülen birinci tür metinde (1, 2) Muâz'ın Hz. Peygamber'in redifi olduğu ve bu sırada Hz. Peygamber'in “Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna kalbiyle samimi olarak inanan kimse için Allah cehennemi haram kılar” (مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) (وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صِدْقًا مِنْ قَلْبِهِ إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَى النَّارِ dediği görülmektedir. Rivayet Muâz'ın bu hadisi insanlara haber verme istediğine dair sorusu ve Hz. Peygamber'in cevabı ile son bulur.

İkinci tür metin Hemmâm¹⁰⁷² tariklerinde (3-8) görülmektedir. Bu metinlerde hadisin bağlamı aynı kalmakla beraber Hz. Peygamber, Muâz'a Allah'ın kulları üzerindeki hakkının ona şirk koşmamaları ve ibadet etmeleri, bunu yapmaları durumunda ise kulların Allah üzerindeki haklarının onlara azap etmemesi olduğunu bildirir. Hemmâm tarikleri bu lafız üzerine ittifak eder. Bu durumun istisnası Behz

¹⁰⁷¹ Buhârî, “İlim”, 49; Müslim, “İmân”, 10.

¹⁰⁷² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/155, 414; Buhârî, “Libâs”, 99, “İsti'zan”, 30; Müslim, “İmân”, 10; İbn Hibbân, *Sahih*, 5/154.

rivayetidir. Söz konusu metinde Allah'ın birliği üzerine şehadet eden ve bu şekilde vefat eden kişinin cennete gireceği (إِلَّا دَخَلَ) (الْجَنَّةِ) nakledilmektedir. Aynı zamanda diğer Hemmâm tariklerinde yer almayan Muâz'ın (r.a.) hadisi diğer insanlara haber vermesiyle ilgili iznine de değinilir. Şeybân'ın¹⁰⁷³ Katâde'den naklettiği rivayet (9) de Hemmâm metinleriyle mutabakat gösterir.

Üçüncü tür metin ise Şu'be¹⁰⁷⁴ tarikleridir. Hadisin bağlamının zikredilmeyerek yalnızca merfu kısmın nakledildiği ve diğerlerine oranla son derece muhtasar olan metinde (10, 11) Hz. Peygamber'in Muâz'a (r.a.) “Bil ki ‘Allah'tan başka ilah yoktur ve ben Allah'ın elçisiyim’ diyerek ölen kimse cennete girer” (اعْلَمْ أَنَّهُ مَنْ مَاتَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ ، أُدْخِلَ الْجَنَّةَ) dediği zikredilir. Bununla beraber iki metnin anlam açısından ittifak etse de lafızlarda bazı ziyadeler barındırdığı söylenmelidir. Tayâlisî rivayeti “اعْلَمْ أَنَّهُ مَنْ مَاتَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” ile nakledilirken Gunder rivayetinde “اعْلَمْ أَنَّهُ مَنْ مَاتَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ ، أُدْخِلَ الْجَنَّةَ” denilmektedir.

Hemmâm'dan nakledilen rivayetler ise kendi içerisinde farklılık gösterir. Hüdbe b. Hâlid'den (ö. 235) aktarılan rivayetlerde yukarıda zikredildiği gibi Allah'ın ve kulun haklarına değinilerek kulun Allah'a ibadet etmesi ve şirk koşmaması durumunda Allah'ın ona azap etmeyeceği ifade edilmektedir. Affân (7) ve Mûsa b. İsmail'den (8) nakledilen metinler de bu içeriğe sahiptir ancak Hz. Peygamber'le Muâz'ın diyalogundaki bazı kısımların tekrar edilmesi yerine tekrar edildiğinin belirtilmesi (مثله ثلاثا) tercih edilmiş bu yönüyle daha muhtasar bir hale gelmiştir. Behz (6) rivayetinde ise “Bir kul ‘Allah'tan başka ilah yoktur’ diyerek şahitlik eder ve bu inanç üzerine ölürse cennete girer” (اعْلَمْ أَنَّهُ مَنْ مَاتَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ يَمُوتُ عَلَى ذَلِكَ ، (إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ) lafzı yer alır. Hemmâm'dan nakledilen metinler içerisinde yalnızca Behz rivayetinde Muâz'ın (r.a.) hadisi insanlara müjdelemesine dair sorusu bulunmaktadır. Sonuç olarak Katâde'den aktarılan metinlerde “Allah ve Resûlüne

¹⁰⁷³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/281.

¹⁰⁷⁴ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/469; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/339.

samimiyetle inananlara ateşin haram kılınacağı”, “Allah’a şirk koşturmayan ve ibadet edenlerin azaba uğramayacağı” ve “Allah’tan başka ilah olmadığına şahitlik edenlerin cennete gireceği” belirtilir.

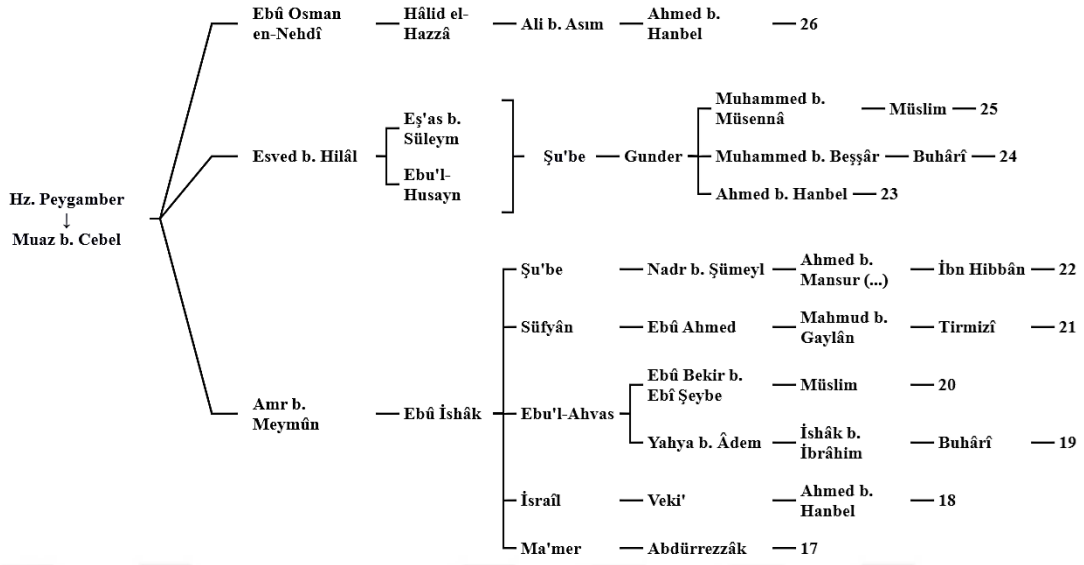
Süleymân et-Teymî’den¹⁰⁷⁵ (12, 13, 14) nakledilen üç metnin merfu kısmında metin birliği sağlanmış olup “Kim Allah ile O’na şirk koşturmadan buluşursa cennete girer” (مَنْ لَقِيَ اللَّهَ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ) ifadesi yer alır. Bu metnin içerik itibarıyla Şu‘be’den aktarılan metinlerle benzerlik gösterdiği söylenebilir. Rivayet kümesindeki farklılık ise Abdülvehhâb b. Atâ (ö. 204) rivayetinde Muâz’ın rivayeti nakletmekle ilgili izne yer verilmesidir.

Ebû Süfyân’dan¹⁰⁷⁶ aktarılan metinlerde diğerlerinde farklı olarak ilk dikkat çeken husus Enes b. Mâlik’in, Muâz b. Cebel’e gelerek “Bize Hz. Peygamber’den duyduğunuz garip bir hadisi anlat” (أَتَيْنَا مُعَاذَ بْنِ جَبَلٍ فَقُلْنَا حَدِّثْنَا مِنْ غَرَائِبِ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ) demesidir. Rivayetin devamında Hüdbe metinleriyle benzer şekilde Allah ve kul hakkından bahsedilerek kulların Allah’a ibadet ederek şirk koşturmamaları durumunda azaba uğramayacakları müjdelennmiştir.

Rivayeti Muâz b. Cebel’den nakleden iki üç ravi daha bulunur. Amr b. Meymûn (ö. 76) ve Esved b. Hilâl (ö. 84) rivayetleri sınırlandırılan kaynaklar çerçevesinde çok tarikli isnad kümesiyle nakledilirken Ebû Osman en-Nehdî (ö. 81) rivayeti ferddir. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:

¹⁰⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/55, 21/184; Buhârî, “İlim”, 49.

¹⁰⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/319, 380.



Şekil 56. Muâz b. Cebel rivayetleri isnad şeması (b)

Amr b. Meymûn ve Esved b. Hilâl rivayetleri Hz. Peygamber'in, Allah'ın ve kulun Allah üzerindeki hakkını sorarak "Allah'a şirk koşturamaz ve ibadet ederlerse onlara azab etmez" metni (أَتَدْرِي يَا مُعَاذُ مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى النَّاسِ؟ " قَالَ : قُلْتُ : اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ) " قَالَ : " حَقُّهُ عَلَيْهِمْ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ، أَتَدْرِي يَا مُعَاذُ مَا حَقُّ النَّاسِ عَلَى اللَّهِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ ؟) " قَالَ : قُلْتُ : اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ ، قَالَ : " فَإِنَّ حَقَّ النَّاسِ عَلَى اللَّهِ أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ) üzerinde muttefiklerdir. Ebû Osman rivayeti de aynı minvalde olup "azab etmez" kelimesi yerine Katâde rivayetlerinde de yer alan "cennete sokar" ifadesi yer alır.

Sonuç olarak Katâde'den nakledilen rivayet kümesinde yer alan ve alt isnad gruplarıyla eşleştirilebilecek farklılıklar mâna rivayetinin öğrencilerinin tabakasında da devam ettiğini ortaya koyar. Nitekim Hişâm, Hemmâm ve Şu'be rivayet kümelerine ait metinlerin belli karakteristik yapılar sahip olduğu dikkat çeker. Bir sonraki tabakada ise yani söz konusu üç râvinin öğrencilerinde metinlerin istikrara ulaştığı söylenebilir. Bu durumun istisnası Hemmâm rivayet kümesinde yer alan Behz'dir. Şu'be'den rivayet edilen iki metin ise Tayâlisî ya da Gunder'in mâna ile rivayet ettiğini gösterir. Hem biyografisinde yer alan hem de şu ana kadar ki rivayet incelemelerinde ulaşılan sonuçlardan hareketle bunun Tayâlisî olduğunu söylemek mümkündür.

Hadiste gözlemlenen ve mâna ile rivayet etrafında gelişen lafız farklılıkları üç ana kategoriye ayrılabilir: Öncelikle ziyade ve noksanlıklar ve hadis metninin ihtisar

edildiği görülür. Nitekim Katâde rivayet kümesindeki Hişâm ed-Destuvâî tariklerinde Hz. Peygamber'in "Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna kalbiyle samimi olarak inanan kimse için Allah cehennemi haram kılar" gibi ifadelerle Allah'ın kullar üzerindeki hakkına ilişkin bir müjdeye yer verilirken bazı rivayetlerde olay anlatımının hiç zikredilmemesi veya Muâz'ın insanlara haber verme izniyle ilgili kısımların eksik olması bu kategoriye girer. İkinci olarak, yakın anlamlı kelime tercihleri görülür.

Son olarak aynı anlamın farklı dil ve üslup tercihleriyle anlatıldığı söylenebilir. Allah'ın birliğine şهادet etme ve bu inanç üzerine ölme sonucunda cennete girme mesajı, Hemmâm tariklerinde "لَا يَشْهَدُ عَبْدٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ يَمُوتُ عَلَى" اَعْلَمَ أَنَّهُ مَنْ مَاتَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ, وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ" şeklinde benzer lafız ancak farklı cümle şekliyle sunulur.

Lafız farklılıkları ve anlama etkisiyle ilgili Enes b. Mâlik'in bu rivayetiyle ilgili iki meselenin olduğu görülebilir. Bunlardan ilki rivayetin muhtevassından bağımsız Enes b. Mâlik'in hadisi Muâz'dan (r.a.) mı duyduğu yoksa mürsel olarak mı naklettiğidir. Rivayetlerde yer alan bilgiler her ikisinin de olduğunu ortaya koyar. İkinci mesele ise rivayet metinlerinde üç farklı temanın var oluşudur. Metinlerdeki lafız farklılıkları, hadisin genel anlamını ve mesajını değiştirecek bir etkiye sahip görünmemektedir. Ana temaya bakıldığında tüm rivayetlerde vurgulanan temel mesaj, Allah'ın kulları üzerindeki hakkı olan ibadet ve şirk koşturma yükümlülüğü ile bu yükümlülüğü yerine getiren kulların cehennem azabından kurtulacaklarıdır. Bu mesaj, rivayetlerde yer alan çeşitli lafız farklılıklarına rağmen tutarlılığını korumaktadır. Söz gelimi Hemmâm tarikiyle aktarılan metinlerde kulların Allah'a ibadet etmeleri ve şirk koşturmaları durumunda azap görmeyecekleri belirtilirken Behz rivayetinde Allah'ın birliğine şهادet eden kimsenin cennete gireceği ifade edilmektedir. Bu iki farklı lafız, temelde aynı inanç ve davranış biçimini teşvik etmekte dolayısıyla hadisin mesajında bir değişiklik meydana getirmemektedir. Aynı şekilde Şu'be tarikinde geçen "Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik ederek ölen kimsenin cennete gireceği" ifadesi de diğer metinlerdeki Allah'ın kullar üzerindeki hakkı ve azaptan muafiyet temasıyla

uyumludur. Bu sebeple muhaddisler tarafından herhangi bir tenkitle karşılaşmamıştır.

3.3. Tenkit Edilme Potansiyeline Sahip Olmasına Rağmen Tenkide Konu Edilmeyen Rivayetler

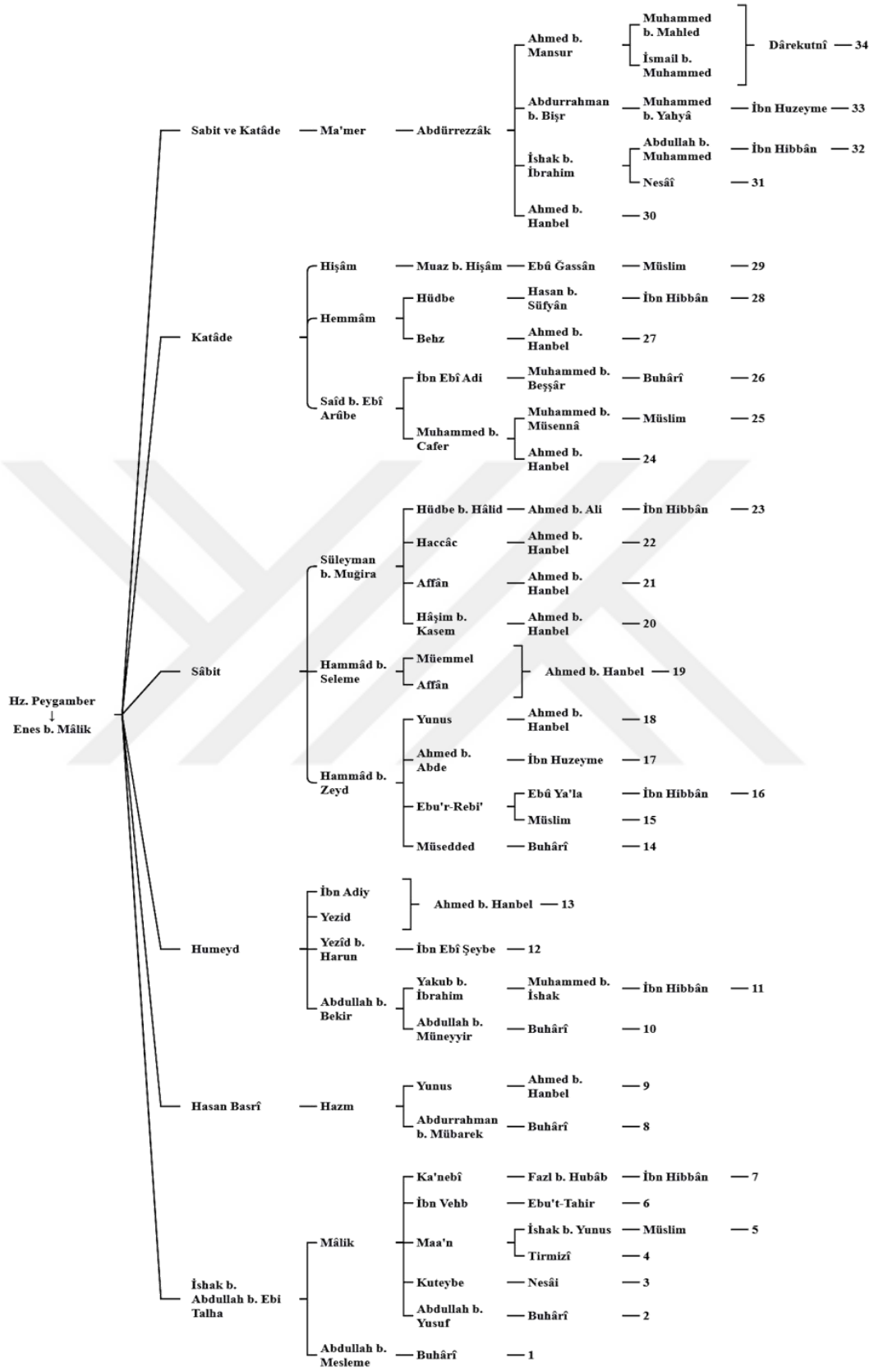
Araştırmaya konu olan otuz rivayet içerisinde iki örnekte bazı lafızların hadisin mânasında değişikliğe sebep olduğu ve buna rağmen hicri ilk dört asır içerisinde söz konusu lafızlarla ilgili sarîh bir tenkit tespit edilemedi. Bu örneklerin ilki Hz. Peygamber'in abdest almak için su istemesini ve getirilen az suyla çok sayıda kişinin abdest almasına dair Hz. Peygamber'in bir mucizesini içerir. İkinci rivayet ise Hayber'in fethedilmesini anlatan rivayettir.

Abdest Suyunun Çoğaltması ve Besmele Rivayeti

Hz. Peygamber'in ahabının abdest alması için az miktardaki suyu çoğaltması hem Hz. Peygamber'in bir mucizesini ihtiva etmesi hem de abdeste dair bazı fikhî hükümleri barındırması açısından önemli bir rivayettir. Geniş bir rivayet kümesine sahip olan rivayet muhtevasının bir olayı içermesinin de etkisiyle gerek anlatım tarzı gerekse anlatının birtakım unsurlarına dair pek çok farklılık barındırır. Bu farklılıklar mekân, abdest alan kişilerin sayısı, abdest kabının fiziki durumu gibi özelliklerdir. Söz konusu ihtilaflar özellikle müteahhirîn dönem ulemasını Enes b. Mâlik'ten bu konu hakkında aktarılan rivayetlerin aynı olay mı yoksa aynı olayın birden çok kere mi yaşandığı (teaddüdü'l-hâdis veya teaddüdü'l-kıssa) konusunda araştırma ve görüş belirtmeye sevk eder. Bununla birlikte rivayeti fikhî bir mesele haline getiren ve aynı zamanda bu başlık altında incelenmesini sağlayan farklılık Ma'mer tarikinde yer alan besmele lafzıdır. Metin farklılıklarına geçilmeden önce bahse konu olan hadis genel olarak şu şekilde rivayet edilir:

İkinci vaktinin geldiği sırada Hz. Peygamber'i gördüm. Abdest almak için su aradılar ama bulamadılar. Sonra Resulullah'a abdest suyu getirildi. Hz. Peygamber elini su kabının üzerine koydu ve insanlara oradan abdest almalarını emretti. Suyun parmaklarının altından kaynadığını gördüm. En sondaki kişiye kadar orada bulunan herkes abdest aldı.

Tâbiîn tabakasında Enes b. Mâlik'in beş öğrencisi tarafından nakledilen rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 57. Katâde, Humeyd ve diğer râvilerin rivayetlerini gösteren isnad şeması

İshâk b. Abdullah b. Ebî Talhâ'dan¹⁰⁷⁷ nakledilen rivayet yukarıdan tercümesi zikredilen metindir. Bu rivayette çeşitli detaylara girilmeksizin olayın genel olarak anlatılması dikkat çeker. İshâk b. Abdullah rivayet kümesinde (1-7) yer alan tüm isnadlar bu metinle rivayet edilmiştir.

Hasan Basrî'den¹⁰⁷⁸ (8, 9) nakledilen ve daha detaylı olan rivayetlerde Hz. Peygamber'in seferlerinin birinde ashâbından bir grup insanla yola çıktığı ve yürüyerek ilerlerken namaz vaktinin geldiği (خَرَجَ النَّبِيُّ فِي بَعْضِ مَخَارِجِهِ وَمَعَهُ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِهِ فَأَنْطَلَقُوا يَسِيرُونَ فَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ) ifade edilir. Hz. Peygamber'e getirilen suyun az bir miktarda olduğu ve yaklaşık yetmiş kişinin bu sudan abdest aldığı da belirtilmektedir. Bununla birlikte rivayet kümesindeki metinler mukayese edildiğinde Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'in aynı hocadan nakletmelerine rağmen Ahmed b. Hanbel tarikinde “هلموا فتوضؤوا”, Buhârî tarikinde “قوموا فتوضؤوا” denildiği ayrıca Ahmed b. Hanbel'de cümle bazında ziyadelerin olduğu da belirtilmelidir.

Humeyd'den¹⁰⁷⁹ nakledilen rivayetlerde de aynı olay anlatılır. Bunun yanında yer bilgisi zikredilmeksizin namaz vakti geldiğinde evi yakın olanların evine döndüğü bilgisinden hareketle seferde olmadığı çıkarımı yapılabilir. Ayrıca Peygamber'e getirilen sudan abdest alanların sayısının seksen (10, 13) ve seksenden fazla (11, 12) olduğu ifade edilir. Sayıya dair farklılık dışında Humeyd rivayetlerinde metin birliği sağlanmıştır.

Sâbit el-Bünânî rivayet kümesi en geniş yayılım gösteren isnad grubu olup iki büyük rivayet kümesini barındırır. Daha muhtasar olan Hammâd b. Zeyd¹⁰⁸⁰ (14, 15, 16, 17, 18) rivayetlerinde Hz. Peygamber'in bir kap su istediği, kendisine içinde biraz su bulunan geniş bir kâse (رحراح) getirildiği ve bu sudan yetmiş ile seksen arasında kişinin abdest aldığı ifade edilir. Hammâd b. Seleme¹⁰⁸¹ rivayetlerinde ise namaz vaktinin gelmesi üzerine mescide yakın oturanların evlerine gittiği ve

¹⁰⁷⁷ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, 2/43; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/352; Buhârî, “Vudû”, 31; Müslim, “Fezâil”, 3; Tirmizî, “Fazlu'n-Nebî”, 7; Nesâî, “Tahâret”, 61; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/570.

¹⁰⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/453; Buhârî, “Menâkıb”, 22.

¹⁰⁷⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/316; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/90; Buhârî, “Vudû”, 44; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/572

¹⁰⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/480; Buhârî, “Vudû”, 45; Müslim, “Fezâil”, 3; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/65; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/573

¹⁰⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/188.

muhacirlerden yetmiş seksen arasında kişinin kaldığı belirtilir. Bu yönüyle Humeyd rivayet kümesiyle son derece yakın olduğu gözlemlenebilir. Süleyman b. Muğîra¹⁰⁸² metinlerinde ise diğer tariklerden farklı olarak Sâbit el-Bünânî'nin, Enes b. Mâlik'e "Senden başka kimseden duyamayacağımız şahit olduğun olağanüstü olaylardan birini anlat" dediği belirtilir. Ancak Süleyman (20, 21, 22, 23) rivayetlerinde olayın tasviri son derece detaylı olup Hz. Peygamber'in öğle namazını kılıp Cebrâil'in geldiği mekânda oturduğu (صلى رسول الله صلاة الظهر يوما، ثم انطلق حتى قعد على المقاعد)، (فجاء بلال فناداه بالعصر)، Bilâl'in (r.a.) ikinci ezanını okuduğu (التي كان يأتيه عليها جبريل وبقي رجال من)، kalan kişilerin muhacirler olup Medine'de ailelerinin bulunmadığı (المهاجرين ليس لهم أهالي بالمدينة)، getirilen kabın Hz. Peygamber'in elini içine alacak kadar büyük olmadığı (فوضع رسول الله كفه في الإناء فما وسع الإناء كف رسول الله كلها) gibi detaylar yer alır. Dolayısıyla Sâbit el-Bünânî sonrasında mâna rivayeti aktif bir şekilde devam etmektedir.

Katâde¹⁰⁸³ rivayetlerinde de olayın anlatımı aynı şekildedir. Ancak bu rivayet kümesini diğerlerinden farklı kılan özelliği Hz. Peygamber'in Zevrâ'da ve abdest alanların sayısının üç yüz (24) yahut üç yüze yakın (26, 27, 28) olduğunun belirtilmesidir. Hişâm (29) rivayetinde ise sayı belirtilmeksizin ashabın tümünün abdest aldığı ifade edilir. Rivayetteki sayı ve mekâna dair farklılık muhaddis ve hadis şârihlerini rivayeti iki farklı olay olarak yorumlamaya iter. İlk olarak İbn Hibbân'da¹⁰⁸⁴ tespit edilen ve Beyhakî tarafından takip edilen görüşe göre Katâde rivayeti dışındakiler aynı olaydan bahsetmekte olup bunun Kuba'ya giderken yaşanma ihtimali yüksektir. Katâde rivayeti ise diğerlerinden farklı bir zamanda yaşanan olaya aittir.¹⁰⁸⁵ Hadis metninde olay yeri olarak zikredilen "Zevrâ" kelimesi de bu görüşü destekler. Nevevî¹⁰⁸⁶, Kirmânî¹⁰⁸⁷, İbn Hacer¹⁰⁸⁸, ve Aynî¹⁰⁸⁹ de bu görüştedir.

¹⁰⁸² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/404, 405, 20/43; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/573.

¹⁰⁸³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/154, 21/461; Buhârî, "Menâkıb", 22; Müslîm, "Fezâil", 3; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/573.

¹⁰⁸⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/574.

¹⁰⁸⁵ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 4/124.

¹⁰⁸⁶ Nevevî, *Şerhu Müslim*, 15/40.

¹⁰⁸⁷ Kirmânî, *el-Kevâkıbü'd-derârî*, 3/48.

¹⁰⁸⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/585.

Ma‘mer¹⁰⁹⁰ tarafından Sâbit ve Katâde’den nakledilen rivayette yer belirtilmeksizin yaklaşık yetmiş kişinin abdest aldığı belirtilir. Bu durum Katâde rivayetlerinde belirtilen sayısının üç yüz olması sebebiyle birtakım soru işaretleri oluştursa da râvinin Sabîr rivayetini tercih etmesi olarak yorumlanabilir. Ma‘mer rivayet kümesindeki esas tartışmalı husus Hz. Peygamber’in “Abdest alın, bismillah” (تَوَضَّؤُوا بِسْمِ اللَّهِ) diyerek abdestine başlamasıdır. Bu lafız Katâde ve Sâbit’ten nakledilen her iki rivayet kümesinde de yer almaz. Ayrıca bu lafzın yer almadığı rivayetler genel olarak nübüvvet, menakıb gibi fıkıh dışındaki konularla ilişkilendirilirken Ma‘mer lafzının ise abdestte besmele konusuyla ilgili olarak fıkıh bablarına dahil edildiği görülür. Nitekim Nesâî, İbn Huzeyme ve Dârekutnî ilgili rivayete “Abdest alırken besmelenin çekilmesi” başlığında yer verirken İbn Hibbân da ise “Daha önce bahsettiğimiz abdestte Hz. Peygamber’in besmele çektiğinin beyanı” başlığı altında zikreder. Dolayısıyla bu durum rivayetin fıkıhla ilişkili bir konu haline geldiği ve illetlendirilmesi gerektiğini fikrini aklını getirir. Nitekim bir önceki bölümde rivayetlerde meydana gelen ve hadisten çıkarılan fikhî hükmü değiştiren lafızların açık bir şekilde illetlendirildiği görülmüştü. Konuyla ilgili olarak incelenmesi gereken ilk husus rivayetteki hususun fikhî tartışmalara nasıl yansımadağının tespitidir. Abdest öncesinde besmele çekmekle ilgili temel olarak iki görüş bulunur.¹⁰⁹¹ İlk görüş sünnet olduğunu söyler ki cumhur ulema ve dört mezhep bu görüş üzerinde ittifak eder.¹⁰⁹² Bu konudaki ilk delillerin abdest ayetinde besmelenin zikredilmiyor oluşudur. İkinci ve tartışmalı görüş ise Zâhirî mezhebine ait olup besmelenin farz olduğu yönündedir. Bu görüşün temel dayanaklarını ise başta Ebû Hureyre’den nakledilen “Allah’ın isminin anılmadığı abdest yoktur” (لَا يَكُونُ الْوُضُوءُ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ) olmak üzere çeşitli hadis rivayetleridir.

Besmelenin abdestteki hükmünün sünnet olduğunun ittifak edilmesi sebebiyle muhaddislerin özellikle farz olduğunu ifade eden rivayetlere odaklandığı

¹⁰⁸⁹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 16/119.

¹⁰⁹⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 10/306; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/121; Nesâî, “Tahâret”, 62; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/74; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/572.

¹⁰⁹¹ Konu hakkındaki görüşleri de delillerini detaylı bir şekilde ele alan çalışma için bk. Mustafa Mekki Hüseyin, “et-Tesmiye fi’l-vudu’ dirâse fikiyye mukârene”, *Mecelletü Câmîatü’l-İrâkiyye*, 1/48 (Şubat, 2021), 126-150.

¹⁰⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/55; Şâfiî, *el-Ümm*, 1/31; Derdîr, *eş-Şerhu’l-Kebîr*, 1/103; İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fikhı İbn Hanbel*, 1/24.

görülmektedir. Söz gelimi Ahmed b. Hanbel'in bu konuda isnadı sahih bir hadis bilmediğini söylediği nakledilmektedir.¹⁰⁹³ Buhârî'nin ise konu hakkındaki en iyi rivayetin Ribâh b. Abdurrahman (ö. 132) hadisi olduğunu ifade ederken Tirmizî ise Ribâh'ın çok iyi bilinmeyen bir ravi olmakla beraber mezkûr hadisin de mürsel olduğunu belirtir.¹⁰⁹⁴ Ma'mer nakledilen rivayet ise besmelenin farz ya da sünnet oluşuna dair herhangi bir hüküm bildirmemektedir. Daha da önemlisi rivayeti doğrudan hocası Ma'mer'den aktaran Abdürrezzâk'ın hadisi abdestle ilgili babların değil de "Nübüvvet" babının içerisinde yer veriyor oluşu Ma'mer ya da Abdürrezzâk'ın zihinlerinde meselenin fıkıhla ilişkilendirilmediğinin tespiti için önemli bir mülâhazadır. Rivayeti fıkıhla ilişkilendiren Nesâî, İbn Hibbân, İbn Huzeyme ve Dârekutnî'nin ise farz ya da sünnet oluşuna dair herhangi bir görüş belirtmedikleri göz önünde bulundurulmalıdır. Buna rağmen hicri üçüncü asır müelliflerinde Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin rivayete yer vermemeleri Ma'mer rivayeti için örtük bir tenkid olarak düşünülebilir. Aslında genel olarak bakıldığında cerh-ta'dîl alimleri Ma'mer'in, Katâde'nin rivayetlerini iyi ezberleyemediklerine dikkat çekerler. Nitekim Dârekutnî; "Ma'mer, Katâde ve A'meş'in hadislerini rivayet etmede zayıf hafızaya sahiptir" demektedir. Ma'mer kendisi de bu durumu itiraf ederek Katâde'den hadis işittiğinde küçük olduğunu belirtir.¹⁰⁹⁵

Dördüncü asır sonrasında ise rivayetle ilgili daha sarîh görüşler belirtilir. Eserinde "Abdestte besmelenin hükmü" başlığı açan Beyhakî de konu hakkındaki rivayetleri serdettikten sonra her birinin zayıf olduğunu söyleyerek sebebine dair açıklamada bulunur. Ma'mer rivayetiyle ilgili olarak ise besmele rivayetleri içerisinde en sahih olanının bu rivayet olduğunu belirtir.¹⁰⁹⁶ Ancak Beyhakî'nin bu sözünden onun Ma'mer rivayetini sahih gördüğü anlaşılmamalıdır. Bilakis bağlamdan da anlaşıldığı üzere müellif zayıf rivayetlerin içerisinde en iyi derecede

¹⁰⁹³ Ebû Dâvûd, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed* (Ebû Dâvûd Rivayeti), 11; Tirmizî, "Tahâret", 20.

¹⁰⁹⁴ Tirmizî, *el-İlelû'l-kebîr*, 31.

¹⁰⁹⁵ Yahya b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn* (Dûrî Rivayeti), 4. Ma'mer'den bu görüşün tam zıddı bir görüş de nakledilmektedir. Bu görüşe göre Ma'mer, Katâde'den on dört yaşında sanki kalbine nakşeder gibi hadis dinlediğini nakleder. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/256). Ancak bu rivayeti nakleden ravi Muhammed b. Kesîr es-San'anî'nin özellikle Ma'mer'in rivayetlerinde zayıf bir ravi olduğu belirtilir. (Buhârî, *el-İlelû't-Tirmizî el-Kebîr*, 324.)

¹⁰⁹⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/134.

olanın Enes rivayetini olduğuna dikkat çeker. Konuyla ilgili en spesifik görüş İbn Abdilber'e ait olup besmele lafzının Ma'mer tarafından eklendiğini belirtir.¹⁰⁹⁷

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in abdest almak için su istemesi ve az miktardaki suyun çoğalmasına dair bir mucizesini içeren lafız farklılığının fikhî hükümle ilişkilendirilebileceği buna karşılık ilk dört asırda lafız farklılıklarına dair tenkit bulunmayan önemli bir örnektir. Bu noktada tenkit bulunmamasının sebepleri hakkında düşünüldüğünce ilk olarak lafız farklılığının gerçekten fikhî bir hükmü değiştirip değiştirmediği gündeme gelir. Nitekim Ma'mer'in "bismillah" lafzı her ne kadar hatalı olsa da abdestin başında besmele çekmenin sünnet olduğuna dair diğer rivayetlerle ve dolayısıyla cumhur görüşüyle örtüşmektedir. Ayrıca Ma'mer'in, *el-Câmi'*ini içeren Abdürrezzak'ın rivayete besmeleyle ilgili fikhî bir babda değil de Hz. Peygamber'in mucizesi bağlamında yer vermeleri Abdürrezzâk ve ziyadenin sahibi hocasının rivayeti hangi konuyla ilişkilendirdiklerini göstermesi açısından önemlidir. Bunun yanında rivayet özelinde olmasa da muhaddislerin Ma'mer'in, Katâde'den rivayetlerini küçük yaşta işitmiş olmasına binaen sağlam bulmadıkları bilinmektedir. Ayrıca Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Ebû Davûd gibi önemli *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin besmelenin sünnet oluşuyla ilgili bab içerisinde Ma'mer rivayetine yer vermemeleri örtük bir tenkit olarak değerlendirilebilir. Son olarak dördüncü asırdan sonra İbn Abdilber'in besmelenin Ma'mer'in ziyadesi olduğunu açık bir şekilde tasrih etmesi bu durumun farkında olduklarını göstermesi açısından önemlidir.

Hayber'in Fethi ile İlgili Rivayet

Rivayet lafızlarında meydana gelen farklılığın fikhî hükümle ilişkilendirildiği bununla beraber ilk dört asırda söz konusu lafız hakkında sarîh bir tenkid bulunmayan bir diğer rivayet Hz. Peygamber'in Hayber'e girişi, Hz. Safiyye (r.anhâ) ile evlenmesi, ehil eşek etinin haram kılınması gibi birçok fikhî hükmü içeren hadistir. Bu meseleler içerisinde mâna ile rivayet çerçevesinde ele alınacak husus uyluğun avretten sayılıp sayılmamasıdır. Rivayet lafızlarında birçok farklılık yer almakla beraber "حسر الإزار" (elbisesini sıvadı) ve "انحسر الإزار" (elbisesi sınıandı) farklılığı hadisin lafızlarıyla ilgili tartışmanın esasını oluşturur. Bu sebeple öncelikle rivayet lafızları incelenecek ardından mezheplerin görüşleri ve delillendirmeleri

¹⁰⁹⁷ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1/428.

ortaya konularak rivayet lafızları hakkında ilk dört asır muhaddislerinin tenkitte bulunmamasının sebepleri araştırılacaktır.

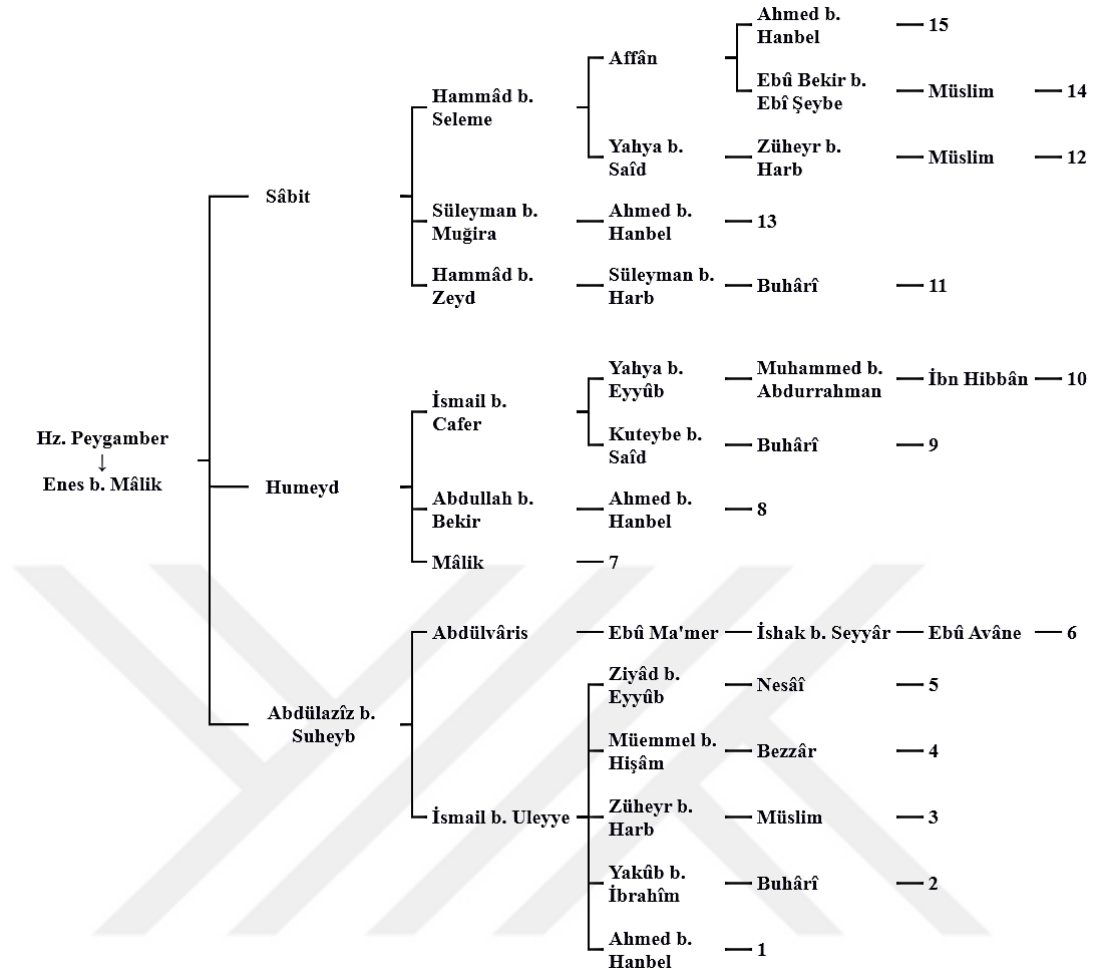
Enes b. Mâlik rivayeti lafızları açısından incelendiği ilk dikkat çeken husus hadisin uzunluğu ve içerisinde birçok olayı barındırması sebebiyle müellifler tarafından takti‘ ve ihtisar edilerek zikredilmesidir. Meseleye delil teşkil eden ve Hz. Peygamber’in Hayber’e girişini anlatan kısım rivayetlerde şu şekilde yer alır:

Hz. Peygamber Hayber’e gaza etti. Orada sabah namazını alaca karanlıkta kıldık. Sonra Hz. Peygamber hayvanına bindi, Ebû Talha da bindi. Ben Ebû Talha'nın atının terkisindeydim. Hz. Peygamber bineğini Hayber'in sokağında koşturdu. Dizlerim uyluğuna değiyordu. İzârını uyluğunun üzerinden kaldırdı, uyluğunun beyazlığını görüyordum. Şehre girince “Allah en büyüktür, Hayber harap olmuştur. Biz bir kavmin sahasına indiğimiz zaman artık uyarılanların sabahı kötü olur!” buyurdu ve bunu üç kere tekrarladı.¹⁰⁹⁸

Bahsi geçen rivayet Abdülazîz b. Süheyb, Humeyd ve Sâbit el-Bünânî aracılığıyla nakledilir.¹⁰⁹⁹ Fukahânın işaret ettiği lafzî farklılık Abdülazîz b. Süheyb’den nakledilen rivayet kümesinde vuku bulur. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:

¹⁰⁹⁸ Buhârî, “Salât”, 12.

¹⁰⁹⁹ Hayber savaşı bu esnada yaşanan olayları konu edinen rivayetlerin oldukça geniş bir isnad kümesi vardır. Ancak bu başlık altında konunun dağılmaması adına ilgili olayın yer aldığı rivayetlerin incelenmesi tercih edilmiştir.



Şekil 58. Sâbit, Humeyd ve Abdülazîz b. Süheyb rivayetlerini gösteren isnad şeması

Rivayetler incelendiğinde konuya medar teşkil eden lafızlarla ilgili İsmail b. Uleyye'nin¹¹⁰⁰ öğrencileri arasında ihtilaf edildiği görülür. Nitekim ondan rivayet edilen 1 ve 3 numaralı metinlerde “انحسر الإزار”, 2 ve 4 numaralı metinlerde ise “حسر الإزار” lafzı yer almıştır. Tabloda yer almayan diğer bir tarik ise İbn Hacer'in İsmâilî'den naklettiği rivayettir. Kasım b. Zekerıyyâ → Yakûb b. İbrahim → İsmail b. Uleyye isnadıyla rivayette bulunan İsmâilî kendi nüshasında “فَأَجْرَى نَبِيُّ اللَّهِ فِي رُقَاقٍ” lafzının yer aldığını ve eğer bu lafız doğru ise Buhârî'nin bab başlığında zikrettiği konu için delil olamayacağını eğer Buhârî'nin lafzı doğru ise

¹¹⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/50; Buhârî, “Salât fi's-siyâb”, 11; Müslim, “Nikâh”, 14, “Cihâd ve Siyer”, 43; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/52; Nesâî, “Nikâh”, 79; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 3/54.

görülmektedir.¹¹⁰⁸ Konu hakkındaki ihtilaf sebepleri incelendiğinde her iki grubunda birçok rivayeti kullandıkları görülür. Ancak söz konusu rivayetler içerisinde en çok öne çıkarılan deliller Enes b. Mâlik ve Cerhed el-Eslemî'den (ö. 61) hadislerdir.¹¹⁰⁹

Uyluğu avrete dahil etmeyenlerin kullandıkları delillerden biri yukarıda zikredilen ve Hz. Peygamber'in izârını uyluğunun üzerinden kaldırdığını bildiren (حسر الإزار) Enes b. Mâlik metnidir. İbn Hazm mezkûr rivayeti zikrettikten sonra Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risalet lafızlarına rağmen elbisesini sıyıarak ne Enes'in ne de başka bir kimsenin uyluğuna görmesine müsaade etmeyeceği çıkarımında bulunur. Nitekim Allah Teâla'nın nübüvvet öncesinde Hz. Peygamber'in avret mahalinin görülmesine müsaade etmediğini söyleyerek bu konuda Cabir'den (r.a.) nakledilen Kabe'de taş taşınması esnasında yaşananları delil gösterir.¹¹¹⁰ İkinci bir delil ise Hz. Âişe¹¹¹¹ ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den¹¹¹² nakledilen Hz. Peygamber'in uyluğu görünecek bir şekilde otururken Ebû Bekir (r.a.) ve Ömer'e (r.a.) yanına girmeleri izin vermesi, Osman (r.a.) geldiğinde ise elbisesini örtmesidir.

Uyluğu avret kabul eden cumhurun bu görüşe üç hadisle karşılık verdiği görülür. Bunlar arasında en meşhuru, Hz. Peygamber'in Suffe ashabından biri olan Cerhed'in yanına oturup ona "Uyluğun avret olduğunu bilmiyor musun?" diye sorduğunu aktaran rivayettir.¹¹¹³ Bu grubun delil olarak kullandığı diğer rivayetlerde ise İbn Abbas¹¹¹⁴, Muhammed b. Ceyş¹¹¹⁵ ve Ali (r.anhüm)¹¹¹⁶ yoluyla Hz. Peygamber'in uyluğun avret olduğunu sarîh bir şekilde ifade ettiği görülür.

Her bir grup karşı tarafın delillerine sıhhat ve metin yönünden çeşitli açıklamalar getirir. Burada konuyla bağlantısı açısından dikkat çeken ve önemli olan husus Enes b. Mâlik hadisinin lafzıyla ilgilidir. Söz gelimi uyluğun avrete dahil

¹¹⁰⁸ İbn Kudâme, *Muğnî*, 2/286 (ط. التركي); İbn Kudâme, *el-Kâfî fî fikhi'l-İmâm Ahmed*, 1/226; Makdisî, *el-Udde fî şerhi'l-Umde*, 68

¹¹⁰⁹ Ali b. Zekerîyya el-Menbici, *Lübâb fî'l-cemî' beyne's-sünneti ve'l-kitâb*, 1/214; İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukaddemât el-Mümejhedât*, 1/184, İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müçtehid*, 1/122.

¹¹¹⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/242.

¹¹¹¹ Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 3;

¹¹¹² Buhârî, "Fezâlü's-sahâbe", 8.

¹¹¹³ Mâlik, *Muvatta'*, 1/103.

¹¹¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/295.

¹¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/165

¹¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/405.

olduğu kanaatine sahip Beyhakî¹¹¹⁷, Ebû Ya‘la el-Ferrâ¹¹¹⁸, İbnü’l- Kattân el-Mağribî¹¹¹⁹, Nevevî¹¹²⁰ ve Aynî¹¹²¹ Hz. Peygamber’in elbisesini çekmesi sonucu uyluğunun görünmesini (حسر الإزار) ihtiyar yahut kasıtlı olmayan bir davranış olarak açıklama yoluna giderler. Nitekim Beyhakî bu durumun sokağın dar olması sebebiyle zarureten kaynaklanmış olabileceğini ifade ederken diğerleri hata sonucu elbisenin kendiliğinden sıyrılıp açıldığını beyan ederler. Görüşlerinin dayanağı ise hadisin diğer tarikinde “Peygamber îzârını kaldırdı/sıyırdı” (حسر الإزار) yerine “îzârı sıyrıldı/kalktı” anlamına gelen (انحسر الإزار) lafzının kullanılmasıdır. Ek olarak Beyhaki, Humeyd’in de Enes’ten aynı hadisi rivayet ettiğini ve bu nakillerde yalnızca “وإن ركبتى لتمس ركة النبي” kısmının zikredilip uyluğunun görülmesinin yer almadığına dikkat çeker.¹¹²² İbnü’l-Kattân ise Hz. Peygamber’in insanların en sakınanı olmasına rağmen uyluğunu kasıtlı bir şekilde açmasını etrafındakiler tarafından görülmesini makul görmez. Bu sebeple “حَسَرَ الإِزَارَ” lafzının meçhul olduğunu “حُسِرَ الإِزَارُ” yani bunun kasıtlı bir davranış olmadığını beyan ederek Peygamber’in irade dışı davranışlarında masumluk aranmasını yanlış bulur.¹¹²³ Ancak bu görüş İbn Hacer tarafından kabul görmez.¹¹²⁴

Bu hadis özelinde tartışmada gündeme gelen bir diğer farklı lafız Enes b. Mâlik’in ayaklarının/dizlerinin Hz. Peygamber’in uyluğuna değmesidir. İbn Hacer’in naklettiği bilgilere göre önemli Şâfiî fakihlerinden biri olan İstahrî, Abdülazîz b. Süheyb metinlerinde yer alan “dizlerinin Hz. Peygamber’in uyluğuna değmesini” eğer uyluk avretten sayılsaydı değmesi caiz olmazdı diyerek delil olarak kullanır.¹¹²⁵ Ancak İstahrî diğer tariklerde yer alan ve farklı manaya gelen lafızları göz önünde bulundurmaz. Onun dışında İbn Receb, Buhârî’nin Enes b. Mâlik hadisini irad etmesinden kastın uyluğun avretten sayılmadığını belirtmek olduğunu söyler.

¹¹¹⁷ Beyhakî, *el-Hilâfîyyât*, 3/49.

¹¹¹⁸ Ebû Ya‘la el-Ferrâ, *et-Ta‘likatü’l-kebîra*, 1/138

¹¹¹⁹ İbnü’l-Kattân, *İhkâmü’n-nazar fî ahkâmî’n-nazar*, 134.

¹¹²⁰ Nevevî, *el-Mecmu‘*, 3/170.

¹¹²¹ Aynî, *Binâye*, 12/145.

¹¹²² Beyhakî, *el-Hilâfîyyât*, 3/49.

¹¹²³ İbnü’l-Kattân, *İhkâmü’n-nazar fî ahkâmî’n-nazar*, 134.

¹¹²⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/480.

¹¹²⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/481.

Görüşünün iki argümanı olduğunu söyleyen İbn Receb için birinci delil Enes b. Mâlik'in dizlerinin Hz. Peygamber'in uyluğuna değmesi ve Peygamber'in bunu inkâr etmemesidir. Çünkü eğer avret sayılıydı Peygamber'in buna karşı çıkmaması düşünülemezdi.¹¹²⁶

Buraya kadar zikredilen hususlar müteahhirîn dönemde rivayet lafızlarının sıkça gündeme alındığını gösterir.

Muhaddisler açısından bakıldığında ise ilk dört asırda bu farklılığa dair açık bir kanaat beyanında bulunan herhangi bir isme rastlanmaz. Ancak rivayete “Uyluk hakkında zikredilenler” bâbında yer veren Buhârî öncelikli olarak her iki grubun rivayetlerini talik olarak zikretmiş ve Enes b. Mâlik hadisinin daha müsned (muttasıl), Cerhed hadisinin ise ihtiyatlı olunması adına daha uygun olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte dördüncü asırdan itibaren özellikle şerh literatürü içerisinde muhaddisler de bazı görüşlerde bulunur. Bunlar içerisinde en sarîh şekilde görüşünü ifade eden Beyhakî'dir. Müellif, *Sünen-i Kübrâ* da rivayetin hemen ardından bunun kasıtlı olmadığını ifade eder.¹¹²⁷ İbnü'l-Mülakkın da bunun kasıtlı olmadığını hatta Enes b. Malik'in de kasıtlı bakmadığını bir anlık hata sonucu gördüğünü söyler.¹¹²⁸ İbnü'd- Demâminî (ö. 827), Zerkeşi'nin “حسر” lafzının meçhul siga ile “حُسِرَ” ile okunması gerektiğini ve bu duruma Müslim rivayetini delil gösterdiğini nakleder.¹¹²⁹ Şemseddin Birmâvî (ö. 831) de bu görüştedir.¹¹³⁰

Bu durumda rivayetin lafızlarında gözlemlenen farklılıklara rağmen ilk dört asır muhaddislerinin neden açık bir tenkitte bulunmadıkları meselesi ayrı bir değerlendirmeyi gerektirmektedir. Mezkûr soruya sağlıklı bir yanıt verebilmek için öncelikle ihtilafın temel dinamiklerini ve tartışmanın hangi deliller etrafında şekillendiğini tespit etmek gerekmektedir. Yani mesele esas itibarıyla Enes b. Mâlik rivayetindeki lafız farklılıklarından mı kaynaklanmaktadır yoksa konuya dair diğer delillerin kendi aralarındaki tearuzundan mı doğar? Mezheplerin görüşleri ve delillendirmeleri incelendiğinde öncelikle meselenin Kur'ân çerçevesinde ele alındığı görülür. Nitekim bazı âlimler, Kur'an'daki “sev'e” (tenasül uzuvları) kelimesinin

¹¹²⁶ İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 2/410.

¹¹²⁷ Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 4/207.

¹¹²⁸ İbnü'l-Mülakkîn, *et-Tavdîh*, 5/321.

¹¹²⁹ İbnü'd-Demâminî, *Mesâbihü'l-câmî*, 2/93.

¹¹³⁰ Şemseddin Birmâvî, *el-Lâmi'u's-sabîh 'ale'l-Câmi'i's-sahîh*, 3/97.

avret sınırlarını belirlediğini savunarak doğrudan ayetle amel etmeyi tercih etmişlerdir.

İkinci olarak Cerhed, İbn Abbâs, Âişe ve Ali (r.anhüm) gibi birçok sahâbeden gelen ve konuya dair farklı yönleri ortaya koyan rivayetlerin değerlendirmede önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayetler arasında zaman zaman zâhiren bir tenakuzun bulunduğu da görülmektedir. Enes b. Mâlik’e nispet edilen rivayetteki lafızlar ise mezheplerin meseleye yaklaşımlarında genellikle üçüncü derecede bir konumda değerlendirilmiştir. Bu noktada, “حسر” ve “انحسر” lafızlarının iki görüşü destekleyen farklı anlamlar taşıdığı düşünülebilir. Ancak bu ayrım, mezhebi tercihi tek başına belirleyecek düzeyde değildir. Nitekim karşı görüşü savunan İbn Hazm, Hz. Peygamber’in elbisesini kasıtlı olarak sıyırdığı yorumunu reddetmiş hatta risalet ve nübüvvet sıfatlarına sahip bir peygamberin, yanlışlıkla dahi olsa avretini başkasına göstermesinin mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla bu bağlamda “حسر” ve “انحسر” lafızları arasındaki farkın, anlam üzerinde doğrudan ve kesin bir etki oluşturduğunu söylemek kolay değildir.

Konuya dair göz önünde bulundurulması gereken bir diğer önemli husus, metindeki lafız farklılıklarının tevil yoluyla makul şekilde açıklanabilir oluşudur. Özellikle müteahhirîn döneminde yaygınlaşan bu yaklaşımda, muhaddislerden Zerkeşî ve İbnü’l-Demâminî, “حسر” lafzının meçhul sigasıyla “حُسِرَ” şeklinde okunmasını önermiş, böylece “حسر” ile “انحسر” fiili aynı anlama gelerek hadiste geçen fiilin Hz. Peygamber’in kasıtlı bir eylemi olmadığını vurgulamışlardır. Aynı şekilde İbnü’l-Mülakkın da bu olayın sehven gerçekleştiğini dolayısıyla Hz. Peygamber’in sahâbe nezdindeki otoritesini sarsacak bir durum taşımadığını ifade etmiştir.

Bu tür teviller, metinlerdeki lafzî farklılıkların rivayetin anlam bütünlüğünü bozmadığını düşündüren yorumlar sunmakta ve muhaddislerin bu farklılıkları illetlendirmemelerini izah eden gerekçeleri desteklemektedir. Benzer şekilde mütekaddimîn döneminde Buhârî’nin ilgili hadisi, Cerhed hadisiyle birlikte ve mukayeseli biçimde zikretmesi, konuyla ilgili ihtilafların farkında olduğunu ancak yukarıda belirtilen sebeplerle bu farklılığın açıkça tenkit edilmediğini düşündürmektedir.

3.4. Değerlendirme

Mâna ile rivayetin tabî sınırlarını ve bu kapsamda “anlamda değişim olmaması” prensibinin uygulamadaki karşılığının araştırıldığı bu bölümde, mâna ile rivayetin hadis metinlerinde tek bir kategoride tezahür etmediği net bir şekilde ortaya konmuştur. Kelime düzeyindeki değişimler incelendiğinde, eş anlamlı, yakın anlamlı veya anlamsal olarak uzak olsa da aynı maksadı ifade eden kelimelerin kullanımı dikkat çekmekte, bazen aynı anlamın birden çok kelime veya terkiplerle ifade edilmektedir. Yapısal tasarruflar olan ziyâdeler ve ihtisarlar ise hem kelime düzeyinde hem de daha büyük hacimlerde ortaya çıkmaktadır. Özellikle hadisin ihtisar edilmesi veya kıssa formundaki rivayetlerde, cümlelerin eklenmesi veya çıkarılması yaygın bir pratik olarak gözlemlenmiştir. Takdîm ve te’hîr durumu, özellikle kıyamet alametleri gibi birçok unsurun sıralandığı uzun metinlerde veya cümle içindeki ögeler arasında meydana gelen kaymalar şeklinde görülmektedir. Son olarak dil ve üslup farklılıkları, aynı veya yakın kökten kelimelerle ifade edilmiş olsa bile cümlenin semantik yapısının, edat kullanımının veya genel kuruluş şeklinin değişmesiyle ortaya çıkan bir türdür.

Tüm bu mâna ile rivayet biçimleri, “anlamda değişiklik” kapsamında değerlendirildiğinde muhaddislerin pratik uygulamasında “anlamın birebir aynı kalması” şeklinde tezahür etmediği sonucuna ulaşılmıştır. Aksine bu ilke hadisin esas amacının ve temel mesajının korunması esasına dayanmaktadır. Bu bağlamda, anlamın bazı lafızlarla daha açık hale geldiği durumlar (لا يبلغه لا يؤمن أحدكم) yerine لا يبلغه لا يؤمن أحدكم kullanılması gibi), anlamı daraltmasına veya eksiltmesine rağmen hadisin esas anlamını ortadan kaldırmayan değişimler (Hz. Peygamber’in Enes b. Mâlik’in ananesi Müleyke’nin evinde namaz kılmasıyla ilgili bazı rivayetlerde ismin zikredilmeksizin “Ensar’dan bir aile” denmesi gibi), kıssa anlatısı içeren rivayetlerde zikredilen veya zikredilmeyen bazı detayların varlığı (Şefaât hadisinde Peygamberlerin zellelerinin zikredilmesi veya ihtisarı) ile hadisin hangi soruya cevap olarak zikredildiği gibi bağlam bilgilerinin eklenmesi veya çıkarılması gibi durumlar, rivayetin anlaşılmasını çeşitli şekillerde etkilese de esas amaç korunduğu sürece herhangi bir tenkide konu olmamıştır. Hatta bazı durumlarda maksadı karşılayan ancak anlamsal açıdan uzak kelimeler kullanılsa dahi diğer sahâbîden gelen

rivayetlerde aynı lafzın yer alması ve hadisin temel mesajının değişmemesi nedeniyle tenkit edilmez. (“سكنوا” yerine “بشروا” örneğinde olduğu gibi).

Buraya kadar ortaya konulan bulgular, tezin ikinci bölümünde mâna rivayetinin beş durumda tenkide konu olduğunu ortaya koyan tespiti teyit etmesi açısından da önemlidir. Nitekim örneklem kümesinde yer alan dört rivayet tenkit kısmında incelendiği için bu bölüme dahil edilmemiştir. Bunun dışında, analiz edilen yirmi dört rivayette bahsi geçen durumlardan herhangi birinin meydana gelmediği ve bu sebeple bir tenkide maruz kalmadığı tespit edilmiştir. Öte yandan mâna ile rivayetin tabîî sınırlarının dışına çıkan ve fikhî hükmü veya ana vurguyu doğrudan etkileyen durumlar muhaddislerce tenkit edilmiştir. Nitekim bir bedevinin mescitte bevletmesi rivayetinde Hz. Peygamber’in “kazın ve bir kova su dökün” lafzındaki ziyadenin fikhî hükmü doğrudan etkilediği için tenkit edildiği görülmektedir. Benzer şekilde Hz. Peygamber’in tuvalete girerken okuduğu duayı içeren rivayette, duanın ne zaman okunduğu ile ilgili lafızlarda Buhârî’nin gösterdiği hassasiyet de bu duruma örnek teşkil eder. Bu bağlamda dikkat çekilmesi gereken hususlardan biri de muhaddislerin örtük tenkit yöntemleridir. Bazı lafızlar hakkında açık bir tenkit bulunmamakla birlikte isnad zinciri diğer târiklere göre oldukça sınırlı olup, raviler tarafından sıklıkla tercih edilmemiştir. Ayrıca Buhârî ve Müslim gibi sıhhati birinci derecede önemseyen eserler tarafından da bu tür rivayetler tercih edilmemiş daha çok müsned veya mu’cem gibi rivayetleri derleme amacıyla olan eserlerde kendisine yer bulmuştur.

Hadis türleri arasındaki mâna ile rivayet dinamikleri incelendiğinde, farklı hassasiyet alanları ortaya çıkmaktadır. Kavli hadisler, Hz. Peygamber’in doğrudan sarf ettiği sözleri içermesi hasebiyle mâna ile rivayet uygulamasında lafzî hassasiyetin en yüksek beklendiği alanlardan biri olarak kabul edilir. Ancak yapılan incelemeler, kavli hadislerde mâna ile rivayetin sanıldığından daha yaygın ve çeşitli şekillerde tezahür ettiğini ortaya koymaktadır. Her ne kadar bu hadisler hacim açısından genellikle daha sınırlı olsa da mana ile rivayetin sadece eş anlamlı kelime tercihleriyle sınırlı kalmadığı, kelime değişimleri, eş-yakın anlamlı kullanımlar, cümle yapısı ve üslup farklılıkları, ziyade-noksan, takdîm-te’hir gibi farklı düzeylerdeki tasarruf biçimlerinin bu rivayetlerde de belirgin bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Bu durum, metinsel hacminin küçüklüğüne rağmen kavli hadislerin

mâna ile rivayet açısından çeşitli boyutlarda farklılıklar sergileyebildiğini göstermektedir.

Hız. Peygamber'in doğrudan fiillerini, uygulamalarını ve takrîrlerini aktaran rivayetler olan fiilî hadisler ise kavî hadislerle karşılaştırıldığında, mâna ile rivayet uygulaması açısından kendine özgü bir alan sunmaktadır. Mâna ile rivayetin fiilî hadislerdeki başlıca tezahür biçimleri arasında, bir fiilin bazı rivayetlerde daha detaylı ve açıklayıcı bir şekilde aktarılmasına karşın diğer rivayetlerde daha muhtasar bir şekilde sunulmasıyla ortaya çıkan detay ve kapsam farklılıkları öne çıkmaktadır. Bu durum, fiilin ana çerçevesi korunsun da fiile eşlik eden ikincil unsurların aktarımında mâna rivayetinin yaygın olduğuna işaret eder. Son olarak, fiilin icra ediliş biçimine dair nüanslardaki kelime, fiil veya edat tercihlerinin değişmesiyle oluşan cümle yapısı ve küçük lafzî oynamalar, fiilin temel mahiyetini bozmasa da ravinin dilsel seçimlerini yansıtmaktadır.

Kıssa içerikli hadislerde mâna ile rivayetın sıklığı ve görünürlüğü, bu rivayetlerin hacimlerinin uzunluğu ve çok katmanlı yapısı nedeniyle oldukça yüksektir. Mâna rivayetinin kıssa içerikli hadislerdeki başlıca şekilleri arasında anlatısal detay ve kapsam farklılıkları göze çarpmaktadır. Bir olayın geçtiğı yere dair mekân tasvirleri, kişiler arası diyaloglar gibi unsurlar kıssa rivayetlerinde mâna ile rivayetın en çok görüldüğü alanlardır. Özellikle "Dımâm b. Sa'lebe Hadisi" ve "Mescitte Beveden Bedevî" hadislerinde, olay örgüsündeki detayların eklenmesi veya çıkarılması, bazı rivayetlerde daha fazla açıklama bulunurken bazılarının daha muhtasar olması gibi durumlar sıklıkla gözlemlenmiştir. İkinci olarak hadis dışı unsurlardan sayılabilecek irâd bilgisi ya da hadisin nakledildiğı mecliste geçen olaylar yahut râvinin hadisi tahdis üslubuna dair bazı bilgiler de mâna ile rivayetın oldukça esnek bir şekilde görüldüğü alanlardır. Üçüncü olarak ve özellikle önemli bir nokta olarak, kıssa içerisinde yer alan Hız. Peygamber'in doğrudan kavî ifadelerine yönelik hassasiyet dikkat çekmektedir. Yapılan incelemelerde, kıssanın genel anlatısal kısımlarındaki (olay örgüsü, betimlemeler, diğer kişilerin diyalogları) lafız tasarruflarına kıyasla, Hız. Peygamber'in sözlerinde daha yüksek lafzî uyum görüldüğü söylenebilir. Ancak bu tamamen lafzen rivayet anlamında olmayıp var olan farklılıkların rivayetın kalan kısımlarına kıyasla daha az olduğudur.

Bu incelemeler, muhaddislerin “anlamın değişmemesi” ilkesini katı bir lafız sadakatiyle değil anlam dinamizmini önceleyen bir yaklaşımla ele aldıklarını göstermektedir. Söz konusu çerçevede rivayetlerde kullanılan ifadeler zaman zaman metni daha açık ve anlaşılır hâle getirmiş, esas anlam ve amacı korunduğu sürece çeşitli dilsel ve yapısal tasarruflara müsamaha gösterilmiştir. Bununla birlikte bu yaklaşım sınırsız bir serbestliğe dayanmaz bilakis, rivayetin ana hükmünü veya temel mesajını zedeleyen durumlar muhaddisler tarafından tenkit edilmiştir.



4. MÂNEN RİVAYET ÜZERİNE DEĞERLENDİRME BİÇİMLERİ: KLASİK HADİS USÛLÜ GELENEĞİNDEN MODERN YORUMLARA

Mana ile rivayet olgusu, her ne kadar bir hadis aktarım pratiği olarak ağırlıklı biçimde rivayet dönemiyle özdeşleşse de bu pratiğe dair farklı yaklaşım ve düşünsel yönelimler tarihi süreç boyunca varlığını sürdürmüş, dönemsel olarak farklı bağlamlarda ele alınmıştır. Söz konusu mâna ile rivayet pratiği, bilhassa sahâbe ve tabiîn devirlerinde öne çıkan bir yöntem olarak görülmektedir. Ancak bu dönemde hadisleri lafzen nakletmeyi tercih eden ve mâna ile rivayete sıcak bakmayan isimlerin de bulunduğu bilinmektedir. Tedvin faaliyetlerinin başlamasıyla birlikte mâna ile rivayet pratiğine dair tanım ve uygulama alanında bir daralma yaşanmış olsa da bu yöntemin hicrî üçüncü asrın başlarına kadar devam ettiği önceki analizlerde belirtilmişti. Bu süreçte mâna ile rivayet, hadis naklinde bizatihi bir reddetme veya zayıflık gerekçesi olmaktan ziyade anlamda herhangi bir bozulma veya esaslı bir değişiklik meydana geldiği takdirde tenkit konusu haline gelmiştir. Söz konusu bağlamda, rivayet döneminin özellikle ilk iki asrı, mâna ile rivayetin temelde râvinin hadis metnini aktarma biçimiyle ilgili bir mesele olarak ele alındığı bir dönemdir. Ancak rivayet faaliyetlerinin nispeten durağanlaşmaya başladığı ve hadislerin tasnif edilerek ilmi disiplinlerin olduğu dönemlerde mâna ile rivayet konusu hadis ve fıkıh usûlü külliyatı içerisinde belirli şartlar ve sınırlarla formüle edilen teorik bir tartışma başlığına dönüşmüştür. Modern düşüncenin etkilerinin hissedilmeye başlandığı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise klasik mâna ile rivayet etrafındaki tartışmaların ivme kazandığı ve yeni birçok entelektüel ve metodolojik bağlamda ele alındığı gözlemlenebilir. Bu durum, on dokuzuncu yüzyılı, mâna ile rivayete yönelik yaklaşımlar açısından kayda değer bir kırılma ve dönüşüm noktası kılmaktadır.

Daha önceki bölümlerde mâna ile rivayetin bizatihi pratiği ve rivayet dönemi içerisindeki seyri tahlil edilmişken çalışmanın bu kısmında söz konusu olguya dair farklı dönemlerde ortaya çıkan ilmî yaklaşımlar ve değerlendirme biçimleri incelenecektir. Konuya dair kronolojik ve metodolojik farklılıklar dikkate alınarak yapılandırılan bu bölüm iki ana kısımdan oluşmaktadır. Öncelikle hicri 2. asırdan 18. asra kadar uzanan süreçte klasik hadis usûlü geleneğinde mâna ile rivayet konusunun

nasıl konumlandığı, hangi esaslara bağlandığı ve bu konudaki temel görüşlerin nasıl evrildiği bir şekilde ele alınacaktır. Ardından on dokuzuncu yüzyıl ve sonrasında modern düşünce akımlarının da etkisiyle mâna ile rivayet olgusuna dair yaklaşımlar tahlil edilecek, bu konunun hangi yeni bağlamlarda ve ne tür yorumlarla tartışıldığı ortaya konulacaktır.

4.1. Klasik Dönemde Mâna ile Rivayet

Hadis külliyatının tedvin ve tasnif sürecinin büyük ölçüde tamamlanmasını takiben teşekkül eden hadis usulü ilminin temel konularından biri mâna ile rivayet olmuştur. Bu olgu, zamanla rivayet yöntemi olmanın ötesine geçerek usûl alimleri tarafından giderek gelişen teorik bir mesele haline gelmiştir. Söz konusu gelişim sürecinde mâna ile rivayet, bu yöntemin caiz olup olmadığına dair farklı görüşler, tarafların delilleri, râvinin ehliyeti gibi çeşitli boyutlarıyla ele alınmış böylece etrafında geniş bir tartışma çerçevesi oluşmuştur. Mezkûr tartışmalar hadis usulü literatüründe mâna ile rivayetin tanımı, şartları, sınırları ve sonuçları gibi pek çok alt başlığı barındıran detaylı bir yapıyı ortaya koymuştur. Bu başlıkta hicrî II. yüzyıldan başlayarak XVIII. yüzyıla kadar uzanan klasik dönem boyunca mâna ile rivayet olgusunun geçirdiği dönüşüm ile bu dönüşüme etki eden başlıca temsilcilerin görüşleri ve konuya yaklaşım biçimleri kapsamlı bir şekilde incelenecektir.

4.1.1. Mana ile Rivayet Tartışmalarının Başlangıcı: Uygulama Temelli Yaklaşımlar

Klasik dönemde mâna ile rivayet meselesine dair usulî tartışmaların kaynağını râvilerin hadis aktarım pratiklerinde görülen farklılıklar oluşturur. Bu minvalde İmam Şâfiî (ö. 204/820) henüz rivayet döneminin etkilerinin sürdüğü bir dönemde kaleme aldığı *Risâle* adlı eserinde mâna ile rivayete değinir. Müellifin mâna ile rivayeti ele alması teşehhüd rivayetleri bağlamında kendisine yöneltilen bir soruyla şekillenir. Şâfiî, sahâbeden nakledilen farklı teşehhüd metinlerini mukayese ettiğinde bu metinlerde lafzî bir çeşitliliğin bulunduğunu ancak söz konusu farklılıkların anlamı zedelediğini tespit eder. Bu lafzî farklılıkların sebebini sahâbenin hadisleri ezberinden nakletmesiyle açıklayan müellif, dua metninde meydana gelen değişikliklere rağmen anlamın korunduğunu belirtir ve Hz.

Peygamber'in ashabına teşehhüdü öğretirken anlamı bozmayan lafzî farklılıklara müsaade ettiğini savunur. Zira farklı lafızlarla nakledilen teşehhüd metnlerinin ortak noktasının Allah'ı yüceltme ve temel inanç esaslarını ikrar etme olduğu sürece lafızlar arasındaki bu tür değişikliklerin hoşgörüsüyle karşılanabileceği ifade edilmiştir. Şâfiî, görüşünü desteklemek amacıyla Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesi hadisini öne sürer. Ona göre Allah'ın, kendi Kitabı'nın farklı kıraatlerle okunmasına ruhsat vermesi, anlamı korumak şartıyla lafzî farklılıklara müsamaha gösterilmesinin meşrûiyetini ortaya koyar. Şayet Kur'an gibi lafzı mu'ciz ve ilahi koruma altında olan bir metinde dahi böyle bir kolaylık tanınmışsa hadislerdeki lafzî farklılıklara müsamaha göstermek evleviyetle mümkündür. Sonuç itibarıyla Şâfiî, mânâ ile rivayet meselesini anlamın sabitliği ve lafzın esnekliği prensipleri temelinde değerlendirir. Müellif, mânâ ile rivayeti tabii bir durum olarak kabul etmekle birlikte bu farklılıkların hüküm ve inanç esaslarını bozmadığı sürece caiz olduğu olduğunu ifade eder.¹¹³¹

Şâfiî'nin mânâ ile rivayetin usulî zeminde ele alınmasına öncülük eden bu yaklaşımı, sonraki nesil muhaddisler tarafından farklı boyutlarıyla değerlendirilmiştir. Nitekim Tirmizî, *İlelû's-sağîr* adlı eserinde mânâ ile rivayet konusuna râvilerin cerh-ta'dîl durumları çerçevesinde ele alır. Müellife göre lafzın farklılaşması, mânânın korunması şartıyla ilim ehli nezdinde makbuldür. Bu görüşünün temeli, mânâ ile rivayet pratiğinin sahâbe sonrası nesillerde de devam ettiğini gösteren nakillerdir. Muhammed b. Sîrîn'in farklı râvîlerden aynı hadisi farklı lafızlarla duyması, İbrahîm en-Nehâî, Hasan el-Basrî ve Şa'bî gibi büyük tâbiîn âlimlerinin hadisi mânâ ile aktarmaları bu durumu destekleyen vakıalar arasında yer alır. Bununla birlikte Kâsım b. Muhammed ve Muhammed b. Sîrîn gibi bazı muhaddislerin ise lafzı korumaya özel bir dikkat gösterdikleri aktarılır. Böylece Tirmizî, erken rivayet pratiğinde mânâ ile rivayet ve lafza bağlılık eğilimlerinin bir arada bulunduğunu ve bunun doğal bir çeşitlilik teşkil ettiğini vurgular.¹¹³² Tirmizî'nin bu tahlilleri ve ortaya koyduğu tarihî örnekler, erken dönem muhaddislerinin mânâ ile rivayet olgusuna yaklaşımının temel karakteristiğini yansıtır. Bu karakteristiğin merkezinde, mânâ ile rivayetin bizatihi bir tenkit

¹¹³¹ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mustafa el-Bâbî, 1938), 267-276.

¹¹³² Tirmizî, *el-İlelû's-sağîr*, 746-48.

kategorisinden ziyade râvinin zabtıyla bağlantılı bir mesele olarak görülmesi yer alır. Müellifin dikkat çektiği bir diğer husus ise büyük muhaddislerin bile zaman zaman hata ettiği ve ilim ehlinin zabt ve itkanlarına göre farklı seviyelerde bulunduğu. Hadis naklinin devam ettiği dönemde mânâ ile rivayet hem pratik bir kolaylık hem de anlamın korunması şartına bağlı kontrollü bir esneklik olarak kabul edilmiştir. Tirmizî'nin yaklaşımı, hadis rivayet sürecinde hem lafzî hem de mânâ merkezli bir denge gözetildiğini, mânâ ile rivayetin şifahi kültürün doğasına uygun bir esneklik sağladığını fakat hafıza ve itkan gibi temel kriterlerin göz ardı edilmediğini ortaya koyar.¹¹³³

Erken dönem usul kaynaklarındaki bu tema, Dârimî'nin (ö. 255/869) *Mukaddime*'sinde de benzer bir çizgiyle takip edilmektedir. Dârimî, mânâ ile rivayet konusunu sahâbe ve tâbiîn uygulamaları üzerinden temellendirir. Müellif, "Anlamda İsabet Şartıyla Mânâ Rivayetine Ruhsat Verenler" başlığı altında Vâsile b. Eski, Hasan Basrî ve İbrahim en-Nehâî gibi birçok sahâbe ve tâbiîn'in mânâ ile rivayet ettiğine dair nakiller zikreder.¹¹³⁴ Ayrıca Muhammed b. Sîrîn ve Kasım b. Muhammed gibi lafza ittibayı gerekli gören râvîlerin bulunduğunu da ifade eder. Şu halde Dârimî'nin, mânâ ile rivayet etrafındaki tartışmayı ilk nesillerin rivayet tercihleri üzerinden sürdürdüğü gözlemlenebilir.

Henüz hadis rivayetinin devam ettiği dönemi kapsayan ve Şâfiî, Tirmizî, Dârimî gibi muhaddislerin görüşleriyle şekillenen hicri II. ve III. asırda mânâ ile rivayetin genel olarak râvinin zabtı ve anlamın muhafazası temaları ekseninde ele alındığı görülebilir. Hadis usulünün ilk metinleri olarak kabul edilebilecek bu eserlerde mânâ ile rivayet, bir vakıa olarak ele alınmış ve râvîlerin edâ tarzındaki farklılıklarına işaret eden bir rivayet yöntemi olarak değerlendirilmiştir. Anlamın korunması temel şart olarak vurgulanmakla birlikte râvî kimlikleri, fıkıh yetkinliği ve rivayet içerikleriyle ilişkisine dair daha kapsamlı bir tartışma veya detaylı delillendirme bu aşamada henüz belirginleşmemiştir.

¹¹³³ Tirmizî, *el-İlelû's-sağîr*, 746-48.

¹¹³⁴ Dârimî, *el-Müsned*, 347-49.

4.1.2. Rivayet Pratiğinden Teorik Zemine: Mâna ile Rivayet Tartışmalarının Yeni Çerçevesi

İlk hadis usûlü metinlerinde mâna ile rivayetin râvîlerin rivayet yöntemleriyle ilişkili olarak ele alınmasının ardında hicrî IV. asırdan itibaren konunun usûlî ve teorik bir zemin üzerinde tartışılmaya başlandığı bir geçiş süreci yaşanmıştır. Bu dönemde yazılan eserlerde mesele artık sadece bir rivayet pratiği olmanın ötesine geçerek dil, anlam, râvî ehliyeti ve mâna rivayetinin caiz olup olmadığına dair görüşlerin delillendirmesi gibi unsurlar çerçevesinde ele alınmış böylece mâna ile rivayet tartışmaları, hadis usûlü ilminin teorik çerçevesi çizilmeye başlanan temel konularından biri hâline gelmiştir. Bu geçiş sürecinin önde gelen isimleri arasında Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), İbn Hibbân, Râmeşürmüzî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi müellifler yer alır.

Bu dönemde konuyu ele alan ilk isimlerden biri mâna ile rivayete kendine özgü bir yaklaşımla, “sır” ve “hikmet” bağlamında yaklaşan Hakîm et-Tirmizî’dir. Müellif, *Nevâdiru’l-usûl* adlı eserinde yer alan “Fî Sırrı Rivâyeti’l-Hadîsi bi’l-Ma’nâ” (Hadisin Mâna ile Rivayetinin Sırrı Hakkında) başlıklı bölümde mâna ile rivayet meselesini açıkça olumlayan bir yaklaşıma sahiptir. Nitekim söz konusu başlık müellifin konuya teknik bir cevaz meselesi olarak değil arka planında hikmete dayalı bir sır ve derinlik bulunduğu kabulüyle yaklaştığını gösterir. “Allah, bizden bir hadis işitip de onu duyduğu gibi başkasına ulaştıran kimsenin yüzünü nurlandırsın” mealindeki meşhur hadis, Tirmizî’nin başlıca delilidir. Bu rivayet onun nezdinde hadis naklinde esas olanın lafzî ayniyetten ziyade anlamın doğru ve eksiksiz korunması olduğunu savunmasının ve hadis aktarımının meşruiyetini buna dayandırmasının aslî kanıtıdır. Müellif ayrıca sahâbe ve tâbiîn uygulamalarından örnekler getirerek hadisin mânâ ile aktarılması durumunda lafızda kaçınılmaz olarak farklılıklar oluşabileceğini ancak mânâ bozulmadığı sürece bu durumun tenkit konusu yapılmadığını ortaya koyar. Nitekim Vâsile b. el-Eska’ ve Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerden nakledilen rivayetler, onların Hz. Peygamber’den duydukları hadisleri aktarırken lafızda değişiklik yaptıklarını fakat bu değişikliklerin mânâyı bozmadığı sürece ilim ehli nezdinde makbul kabul edildiğini göstermektedir. Bununla birlikte Tirmizî, mânâ ile rivayeti mutlak bir serbestlik veya kontrolsüz bir alan olarak görmez. Lafzî korumanın mümkün olmadığı veya anlam kayması riskinin bulunduğu

durumlarda devreye, onun tabiriyle “hikmet ehli” girer. Müellife göre hadislerin yalnızca lafzî yapısı değil içerdiği mânâ da dikkate alınmalı anlamdaki muhtemel değişimleri fark edebilecek ilim ve basiret sahipleri, rivayetlerin sıhhatinin değerlendirilmesinde belirleyici bir role sahip olmalıdır. Bu yaklaşım, Hakîm et-Tirmizî'nin hadis metnini anlama ve yorumlama pratiğine verdiği önemi ve anlam temelli bir rivayet kontrolünü savunduğunu açıkça göstermektedir. Sonuç olarak müellif, mânâ ile rivayeti meşru ve gereklilik olarak kabul etmekle birlikte bu meşruiyeti hikmete dayalı bir kavrayış ve ilmi ehliyetle sınırlandırır. Böylece o mânâ ile rivayeti bir yandan sahâbe uygulamalarıyla temellendirirken bir yandan da bu rivayetlerin içerik analizinde ve değerlendirmesinde hikmet ehline özel bir murakabe sorumluluğu yükler. Onun yaklaşımında hem râvînin aktarım niyeti hem de metnin taşıdığı mânâ hadis ilminde dikkate alınması gereken temel unsurlar olarak belirginleşir.¹¹³⁵

Hakîm et-Tirmizî'nin, mânâya ve ilmi ehliyetle getirdiği bu yaklaşımın yanı sıra aynı dönemde râvî yeterliliği meselesini daha farklı bir zeminde ele alan önemli isimlerden biri de İbn Hibbân'dır. Geçiş sürecinin önemli figürlerinden biri olan İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn* adlı eserinin mukaddimesi, mânâ ile rivayet meselesini rivayet ehliyetine dair daha teorik bir çerçeveye ilişkilendirerek konuya yeni bir boyut getirir. Mezkûr eser her ne kadar doğrudan bir hadis usûlü eseri olmasa da erken dönemde usûl konularına temas etmesi açısından önemlidir. Bu mukaddimede mânâ ile rivayete dair müstakil bir başlık bulunmamakla birlikte müellifin “zabt ve fıkıh yeterliliği bakımından râvîlerin güvenilirliğini sınırlandıran unsurlar” çerçevesinde yaptığı tasnif konuyla yakından ilişkilidir. Söz konusu başlıkta İbn Hibbân, fakîh olmayan hâfız râvî ile fakîh râvî arasında bir ayrıma gider. Her iki durumda da söz konusu râvîlerin hadisleri ezberden rivayet ettiklerinde ortaya çıkabilecek mânâ tahrifine dikkat çeker. Fakîh olmayan bir râvî hadisi ezberden naklettiğinde lafızların anlamını, aralarındaki nüansları ve fikhî sonuçlarını ayırt edemediği için farkında olmadan anlamı değiştirebilir. Benzer şekilde, fakîh bir râvî de ezberinden naklettiğinde metne aşırı odaklanmasından dolayı hadisin senedinde hataya düşebilir, isnadı ters çevirebilir veya mürsel olanı mevsûl gibi aktarabilir. Bu sebeple İbn

¹¹³⁵ Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî, *Nevâdiri'l-usûl fî ehâdisi'r-rasûl* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ty), 117-23.

Hibbân, yazılı metinden rivayet eden yahut güvenilir râvîlerle mutabık olan kişilerin rivayetlerini daha geçerli sayma eğilimindedir.¹¹³⁶ Müellifin bu yaklaşımı, mânâ ile rivayet meselesini râvinin zabt ve fıkıh yetkinliği gibi teorik ehliyet kriterleri üzerinden ele alarak sonraki usûl tartışmalarına zemin hazırladığını göstermektedir.

Râvi ehliyeti üzerinden mânâ ile rivayete teorik bir boyut kazandırma çabalarına ek olarak aynı dönemde meselenin delillerine de değinilmesi dikkat çeker. Bahsedilen bağlamda dikkat çeken ve aynı zamanda ilk hadis usulü eserinin de sahibi Râmeihürmüzî mânâ ile rivayete “Dil Hatalarının (Lahn) Düzeltilmesi” başlığı altında giriş yapar. Ona göre hadis rivayetinde bazen râvîler, Arapça irâb kurallarını hatalı uygularlar ve bu hatalar metnin anlamını değiştirecek kadar ciddi olabilir. Özellikle fâil ve mefûl konumlarını değiştiren hatalar, hükmü tamamen tersine çevirebilir. Bu sebeple bir râvinin lafzındaki hata fark edildiğinde doğru olan lafızla düzeltme yapılması gerekir, hatalı lafız aynen aktarılacak zorunda değildir. Ancak Râmeihürmüzî, her dil hatasının anlamı bozmadığını da belirtir. Bazı hatalar yalnızca şekilsel farklılıklar doğurur ve metnin temel anlamına zarar vermez. Bu durumda hata dil bilgisi açısından kötü görülse de rivayetin sıhhati korunabilir ve makbul sayılabilir.¹¹³⁷

Müellif dil hataları konusundan hareketle mânâ ile rivayet meselesinin hadis râvîleri arasında ihtilaflı bir konu olduğunu ifade eder ve bu ihtilafı “Anlamı İsbet Ettirmekle Yetinip Lafza Bağlılık Gerekli Görmeyenler” ile “Lafza İttibayı Gerekli Görenler” başlıkları altında ele alır. Râmeihürmüzî, her başlığı sahâbe ve tâbiîn râvîlerinin rivayet üslupları ile temellendirmektedir. İmam Şâfiî’nin görüşü de bu tartışmada önemli bir yer tutar. Müellif, Şâfiî’nin lafzın aynen aktarılmasını gerekli görmediğini ancak Arap dili ve ifade tarzlarına vâkıf, anlam bilgisinde derinleşmiş râvîlerin anlamı değiştirmemek şartıyla lafızda değişiklik yapabileceklerini ifade ettiğini aktarır. Böyle bir yeterliliğe sahip olmayanların ise işittikleri lafzı değiştirmeksizin nakletmeleri gerektiğini vurgular.¹¹³⁸

Râmeihürmüzî, mânâ ile rivayeti meşru görenlerin ve lafza bağlılıkta ısrar edenlerin delillerine de yer vererek tartışmayı daha da genişletir. Mânâ ile rivayetin

¹¹³⁶ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn*, thk. Abdülmecîs es-Selefi (Riyad: Dâru’s-Samîi’, 2000), 1/86-87.

¹¹³⁷ İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddisu’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâî*, thk. Ebû Zeyd (Mısır: Dâru’z-Zehâîr, 2016), 540-47.

¹¹³⁸ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisu’l-fâsıl*, 547.

mümkün ve meşru olduğunu savunanların ilk delili, bizzat Hasan-ı Basrî'den nakledilen ve Kur'an'daki kıssa anlatımlarına dayanan görüştür. Buna göre Allah Teâlâ'nın aynı olayı farklı sûrelerde farklı lafızlarla aktarması ancak anlamı koruması, lafzî değişiklikle de mânâ aktarımının mümkün olduğunu ortaya koyar. Ayrıca aynı olayın farklı sahâbeler tarafından farklı lafızlarla aktarılması da bu görüşte olanların delillerindendir. Lafza ittibanın gerekli olduğu kanısında olanların delili ise Hz. Peygamber'in "Allah sözümü işittiği gibi başkasına ulaştırmanı nurlandırın" hadisi ve Berâ b. Âzib'e öğrettiği duada "Resûl" ve "Nebî" kelimelerinin değiştirilmesine müsaade etmemesidir.¹¹³⁹

Rânehürmüzî'nin mânâ ile rivayet konusunu hem teorik tartışmaları hem de sahâbe ve tâbiîn uygulamalarını birlikte ele alması, bu meselenin artık yalnızca rivayet pratiğine dair bir gözlem olmaktan çıkıp usûl literatüründe yer bulan bilinçli bir konu hâline gelmeye başladığını göstermektedir. Müellifin, lafız-anlam ilişkisini dil hataları, râvinin ehliyeti şartı ve tarafların delilleri çerçevesinde tartışması, IV. asır itibarıyla hadis usûlü düşüncesinde kavramsal bir genişlemenin başladığına işaret eder.

Geçiş döneminin bazı müelliflerinin ise mânâ ile rivayet meselesine daha sınırlı veya dolaylı bir şekilde temas ettikleri görülür. Bu isimlerden biri olan Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014), *Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadîs* adlı eserinde bu konuya özel bir başlık ayırmamakla birlikte bazı rivayetlerde görülen fikhî ziyadelere işaret ederek anlam merkezli aktarımın varlığının farkında olduğunu gösterir.¹¹⁴⁰ Benzer şekilde İbn Abdilber (ö. 463/1071) de lafız ve mânâ önceliği meselesini sahâbe ve tâbiîn pratikleri üzerinden tartışır ancak meseleyi teorik bir düzlemde derinlemesine ele almaktan ziyade uygulama boyutuyla sınırlı kalır.¹¹⁴¹

Bahsi geçen isimlerin konuya kısmî veya dolaylı yaklaşımlarının aksine geçiş döneminde mânâ ile rivayet meselesini en kapsamlı ve sistematik biçimde ele alan müellif Hatîb el-Bağdâdî olmuştur. Müellif, mânâ ile rivayet konusunu "Hadisi Lafzen Rivayet Etme ve Bunu Vacip Görenler" başlığı altında ele alır ve ardından meseleyi daha da ayrıntılandırarak birçok özel alt başlık altında işler. Onun tasnifi

¹¹³⁹ Rânehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 547-50.

¹¹⁴⁰ Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1977), 130-35.

¹¹⁴¹ Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihî* (Suûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994), 1/339-54.

incelendiğinde mânâ ile rivayet meselesini yalnızca lafzın değiştirilip değiştirilebileceği sorusuyla sınırlı tutmadığı lafzın bütün unsurlarına – kelime dizilimi, harf değişimi, lafızların hafifletilmesi veya ağırlaştırılması, gramer hataları gibi – geniş bir şekilde temas ettiği görülür.¹¹⁴² Bununla birlikte Hatîb’in verdiği bilgiler büyük ölçüde râvîlerin uygulamalarına ve konuyla ilgili rivayetlere dayanmaktadır.

Hatîb, bu detaylı tasnifinin ardından mânâ ile rivayete dair farklı yöntemlerin dayanağı olan rivayetleri inceler. Özellikle “Kim benim sözümü işittiği gibi başkasına aktarırsa...” hadisini lafzî bağıllık görüşünün temel delili olarak sunması ve Berâ’ hadisini de lafzın lafızla değiştirilmesini caiz görmeyenlerin delili olarak zikretmesi mânâ ile rivayetin sadece bireysel tercihlere dayalı bir mesele değil zamanla teorik bir tartışma eksenine de kaymaya başladığını açıkça göstermektedir.¹¹⁴³

Hatîb el-Bağdâdî’nin mânâ ile rivayet konusuna dair değerlendirmesi kendisinden önceki hadis usulü müelliflerine kıyasla hem içerik hem de yöntem açısından kayda değer bir ilerlemeyi temsil eder. Onun eserinde mânâ ile rivayet artık râvîlerin aktarım tarzlarını tasvir eden bir mesele olmaktan çıkarılmış bu aktarımların ayrıntılı biçimde incelendiği, mânâ ile rivayetin hangi şartlarda câiz görülüp hangi durumlarda sakıncalı sayıldığına dair râvî ehliyeti temelli kapsamlı bir teorik tartışmanın yürütüldüğü bir zemine taşınmıştır.

Bu bölümdeki tahliller hicrî IV. asır itibarıyla mânâ ile rivayet meselesinin hadis usulü literatüründe geçirdiği dönüşümü açıkça ortaya koymaktadır. Hakîm et-Tirmizî’nin, mânâ ile rivayetin sırrına yönelik yaklaşımından, İbn Hibbân’ın râvinin kimliğine üzerine analizlerine, Râmezhürmüzî’nin râvî ve delil eksenli incelemelerine kadar farklı boyutlar bu süreçte ele alınmıştır. Her ne kadar Hâkim en-Nisâbûrî ve İbn Abdilber gibi bazı müelliflerde konuya yaklaşım hala kısmi veya dolaylı olsa da genel eğilim meselenin teorik prensipler, râvî ehliyeti ve metin analiz kriterleri üzerinden tartışılması yönündedir. Bu geçiş süreci, Hatîb el-Bağdâdî’nin eserinde mânâ ile rivayetin dayanakları ve şartlarıyla bir usûl konusu olarak formüle edilmesiyle en üst noktasına ulaşmıştır. Söz konusu dönemde mânâ ile rivayet

¹¹⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 171-88.

¹¹⁴³ Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye*, 194-98.

giderek rivayet uygulamasından çok hadis usûlü ilminde yöntem tartışmalarına konu edilen teorik bir mesele hüviyetine bürünmüştür.

4.1.3. Teorik Çerçevenin Olgunlaşması: Mâna ile Rivayete Dair Yerleşik Tartışmalar

Hadis rivayetinin merkezde olduğu ilk beş asrın ardından artık mütekaddimîn dönem sona ermiş ve hadis ilminin genel tüm konularını içeren hadis usulü eserlerinin telif edilmeye başlandığı yeni bir evreye girilmiştir. Bu dönemde önceki asırlarda dağınık biçimde ele alınan birçok mesele artık sistematik başlıklar altında toplanmakta hadis ilimlerine dair kavramlar ve tartışma alanları daha net bir çerçeveye oturtulmaktadır. Mâna ile rivayet olgusu da bu gelişimden bağımsız kalmamış yalnızca râvîlerin rivayet tercihlerine bağlı kolaylık yahut bireysel bir üslup farklılığı olarak değil sınırları belirlenmiş bir usul meselesi olarak ele alınmaya başlanmıştır. Özellikle râvî ehliyeti, lafız-anlam ilişkisi, delillendirme biçimleri ve fıkıh usulüyle kurulan temaslar üzerinden mesele teorik bir derinlik kazanmış ve klasik hadis usulü anlayışı içerisinde kendine daha belirgin bir yer edinmiştir. Bu teorik derinliğin ilk önemli yansımalarından biri İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) da kendini gösterir. Müellif mâna ile rivayet konusunu “Hadisin semâ - tahammül yönteminin bilinmesi ve zabtının keyfiyeti” başlığı içerisinde fer'i bir mesele olarak zikreder.¹¹⁴⁴ Bu konumlandırma İbnü's-Salâh'ın mâna ile rivayeti hadis öğrenimi ve aktarımının meselelerinden biri olarak konumlandığını gösterir. Müellif, mâna ile rivayeti râvînin yetkinliği üzerinden ikiye ayırır. Eğer râvî lafızların anlamlarını, maksatlarını, lafızlar arası farkları ve bu farkların anlam üzerindeki etkisini bilmeyen ehliyetsiz biri ise hadisi lafızlarıyla aktarmadı gerektiğinde görüş birliği olduğunu söyler. Ancak râvî bu konularda yetkin ise burada görüş ayrılıkları ortaya çıkar. İbnü's-Salâh, çoğunluğun mâna ile rivayeti caiz gördüğünü ancak bazı muhaddis, fakîh ve usûlcülerin ise caiz görmediğini ifade eder. Onun verdiği bu bilgiler, ihtilaf eden tarafların netleştirilmesi adına önemli olduğu gibi fıkıh ve usûl âlimlerinin bu meseledeki yerini vurgulaması açısından da önemlidir. İbnü's-Salâh'ın konu

¹¹⁴⁴ Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetü envâi ilmi'l hadîs*, thk. Mâhir Yâsin Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 322.

hakkındaki kendi görüşü ise râvînin yeterli vasıflara sahip olması durumunda mâna ile rivayetin caiz olduğudur.¹¹⁴⁵

Müellifin mâna ile rivayet bağlamında getirdiği önemli açılımlardan biri de tartışmanın sınırlarını belirlemesidir. Ona göre mâna ile rivayet meselesindeki ihtilaf sadece sözlü rivayetlere mahsus olup yazılı metinler için geçerli değildir. Nitekim müellif, kendisinin bu konuda bir ihtilaf görmediği gibi selefin de bu bağlamda böyle bir tartışma yaşamadığını vurgular.¹¹⁴⁶ Neticede İbnü's-Salâh'ın eserinde görülen yaklaşımıyla mâna ile rivayet konusunu pratik uygulamadan ayrılarak teorik bir düzleme taşıdığı gözlemlenebilir. Mütেকaddimîn döneminde genellikle râvîlerin rivayet üslupları üzerinden sürdürülen tartışmaların, onun yaklaşımıyla birlikte usûlî çerçevelere dayalı bir konu hâline geldiği görülmektedir.

İbnü's-Salâh'ın getirdiği bu çerçeve sonraki nesil âlimler tarafından da benimsenmiş ve eserlerinde tekrar edilmiştir. Örneğin Nevevî (ö. 676/1277) ve Bedreddin İbn Cemâa (ö. 733/1333), *Mukaddime* üzerine yazdıkları ihtisarda, Irâkî (ö. 806/1404) ise yine *Mukaddime* üzerine yazdığı şerhte İbnü's-Salâh'ın mâna ile rivayete dair görüşlerini yaklaşık olarak tekrar ederler.¹¹⁴⁷

İbnü's-Salâh geleneğini sürdürmekle birlikte meseleye dil ve semantik boyutuyla yaklaşan isimlerden biri Tîbî'dir (ö. 743/1342). Müellif önceki âlimlerin görüşlerini özetledikten sonra kendi tercihini ortaya koyarak Resûlullah'ın lafızlarının en fasîh ve anlam bakımından en yoğun ifadeler olduğunu, bu nedenle lafzın korunmasının mânâyı da muhafaza etmek için zorunlu olduğunu savunur.¹¹⁴⁸ Her kelimenin bağlamındaki işlevine, lafızlar arası farklara ve bu farkların semantik etkilerine vurgu yapar.¹¹⁴⁹ Özellikle kelimeler arasındaki tertibin, takdîm-tehirin, vurgunun ve eş anlamlılar arasındaki tercihlerin anlamı nasıl şekillendirdiğini örneklerle açıklaması, konuyu sadece fikhî veya usûlî bir tartışma olarak değil aynı zamanda belâgat temelli bir mesele olarak değerlendirdiğini gösterir. İbnü's-Salâh

¹¹⁴⁵ İbnü's-Salâh, *Ma'rife*, 322.

¹¹⁴⁶ İbnü's-Salâh, *Ma'rife*, 323.

¹¹⁴⁷ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâik*, thk. Fethullah es-Selefî (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1987), 464-67; Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillâh b. Cemâa, *el-Menhelü'r-revî fî muhtasari Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Muhyiddîn Abdurrahman (Dimeşk: Dâru'l-Fikir, 1406), 100; Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1979), 227.

¹¹⁴⁸ Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l-hadîs* (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2009), 139.

¹¹⁴⁹ Tîbî, *el-Hulâsa*, 140.

meseleyi râvînin yetkinliği temelinde ele almış ve yeterli şartlara sahip râvîlerin mâna ile rivayet edebileceğini savunmuştur. Tîbî ise bu görüşe kısmen katılmakla birlikte lafzın yerini tutabilecek mânânın zannedildiği kadar açık ve güvenilir olmadığını zira her lafzın taşıdığı özgün anlam katmanlarının sadece dilsel değil anlam inşası açısından da belirleyici olduğunu vurgular. Ayrıca “Benden bir hadisi işittiği aktarının Allah yüzünü ağartsın” hadisiyle ilgili yaptığı açıklama da müellifin hitabet ve beyan yönüyle lafızlara gösterdiği hassasiyeti yansıtır.¹¹⁵⁰ Böylece Tîbî, mâna ile rivayet tartışmalarına lafızların semantik etkilerini de dahil eder. Müellifin bu bakış açısında muhaddis kimliğinin yanı sıra dil ve edebiyat konusundaki ilgisi ve Çârperdî (ö. 746) gibi dil alimlerinden ders almış olmasının etkili olduğu düşünülebilir.¹¹⁵¹

Tîbî’nin lafız-mânâ ilişkisinde semantik boyutu öne çıkardığı yaklaşımının ardından mâna ile rivayet meselesine doğrudan vakıadan hareketle yaklaşan bir diğer isim ise İbn Kesîr’dir (ö. 774/1373). Müellif eserinde İbnü’s-Salâh’ın görüşlerini nakleder ancak söz konusu nakillerle yetinmeyerek hadis tarihine atıfla sahih hadislerde aynı olayın farklı lafızlarla aktarıldığını belirtir. Böylece mânâ ile rivayetin caiz olup olmadığı yönündeki tartışmaların ötesinde bu durumun fiilen gerçekleşmiş bir vakıa olduğunu vurgular. Bununla birlikte İbn Kesîr, mâna ile rivayet pratiğinin doğurabileceği sakıncalara da dikkat çeker. Bazı fakîh ve muhaddislerin lafızların değişmesiyle metnin orijinalliğinin zedelenebileceği endişelerini aktararak bu yaklaşımın haklı bir tedbir içerdiğini kabul eder ve bunun “olması gereken” tutum olduğunu ifade eder.¹¹⁵² İbn Kesîr, mânâ ile rivayetin sınırlandırılmasını ideal bir tutum olarak görse de tarihî süreçte bunun uygulanmadığını belirtir. Bu yönüyle onun yaklaşımında, teori ile uygulama arasındaki fark açıkça hissedilir. Neticede müellif, İbnü’s-Salâh gibi râvînin ilmî ehliyetini esas alır ancak meseleyi daha çok vakıaya dayanarak değerlendirir.

Hadis usulü birikiminin derinleşmeye devam ettiği bu süreçte Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) mâna ile rivayet tartışmalarını hem önceki literatürü gözden geçirerek hem de yeni görüşlerle besleyerek yeniden ele alır. Müellif meseleyi

¹¹⁵⁰ Tîbî, *el-Hulâsa*, 141.

¹¹⁵¹ Halit Özkan, “Tîbî”, 41/125-27.

¹¹⁵² Ebu’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bâisü’l-hasîs fî ihtisâri Ulûmu’l-hadîs*, thk. Ahmet Muhammet Şakir (Beyrut: Dârü’l-Kütüb’il-İlmiyye, ty), 141-44.

öncelikle mâna ile rivayetin ne ölçüde meşru sayılabileceği bağlamında ele alır. Konuya dair ilk olarak İbn Mende tarafından rivayet edilen ve Hz. Peygamber'in mâna ile rivayete sınırlı da olsa cevaz verdiği kabul edilen hadise yer verir. Bu hadis bazı âlimlerce delil alınmış, Hasan el-Basrî gibi isimler de bu rivayeti mâna ile rivayeti meşrulaştırıcı bir temel olarak değerlendirmiştir. Ancak Zerkeşî bu rivayetin güvenilirliği hususunda farklı yaklaşımlara işaret eder: Bazı âlimler hadisi sened ve lafız ihtilafı sebebiyle reddetmiş, Cüzekânî ise bu rivayeti mevzu sayarak metnin güvenilmezliğini vurgulamıştır.¹¹⁵³

Zerkeşî'nin en dikkat çekici katkısı, İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sinde yer vermediği üç ayrı görüşü kaydetmesidir. Bunlardan ilki, mâna ile rivayetin yalnızca sahâbîye caiz olduğu görüşüdür ve bu fikri Mâverdî nakletmiştir. İkinci görüş, bu ruhsatın sahâbî ve tâbî ile sınırlı olduğu ve onlardan sonrakiler için geçerli olamayacağıdır. Bu görüş Kadı Ebû Bekir'in torunu tarafından dile getirilmiş ve isnada bağlanmış bir hadisin lafzının değiştirilmesinin yalan ve tahrif ihtimalini doğuracağı belirtilmiştir. Üçüncü görüş ise râvînin hadisi lafzen ezberlemiş olması durumunda, mâna ile rivayet etmesinin caiz olmayacağını savunur.¹¹⁵⁴

Zerkeşî, bu görüşleri kaydederken yalnızca önceki literatürde yer almayan bazı yaklaşımları sisteme dâhil etmekle kalmaz aynı zamanda rivayet olarak aktarılan hadisin sened ve lafzındaki ihtilaflara ve kimi muhaddislerce mevzû kabul edilmesine dikkat çekerek mâna ile rivayet konusunda daha ihtiyatlı bir tutum sergiler.

İbn Receb el-Hanbelî, mâna ile rivayet konusuna dair tartışmaların usûl metinlerinde olgunlaştığı bu dönemde meseleyi tenki edilen örnekler üzerinden ele almasıyla özgün bir duruş ortaya koyar. Müellif, *Şerhu İleli't-Tirmizî* adlı eserinde mâna ile rivayet meselesine dair yaptığı değerlendirmede öncelikle Tirmizî'nin bu konuya dair tavrını aktarır. Daha önce zikredildiği üzere Tirmizî, mâna ile rivayeti râvî yöntemleri üzerinden temellendirmişti. Bu noktada İbn Receb, Tirmizî'nin mâna rivayetini üzerinde icma varmış gibi sunmasına itiraz ederek lafzen rivayet etmeyi tercih eden râvileri zikreder.¹¹⁵⁵

¹¹⁵³ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimetü İbni's-Salâh* (Riyad: Advâu's-Selef, 1998), 3/609-10.

¹¹⁵⁴ Zerkeşî, *en-Nüket*, 3/610-11.

¹¹⁵⁵ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1/425-27.

Konunun bu kısmında İbn Receb'in müstakil katkıları daha da belirginleşir. Özellikle "Mânayı bozan rivayet örnekleri" başlığı altında verdiği misaller, onun bu alandaki ihtiyatlı tutumunu ortaya koyar. Nitekim Nitekim, Hz. Peygamber'in, Hz. Âişe'ye hayız hâlinde iken ihrama girme bağlamında söylediği sözün lafzen değil manen aktarılacak hayızdan sonra gusülle ilgiliymiş gibi başka bir babta rivayet edilmesi, bağlamın ve buna bağlı olarak anlamın değişmesi sebebiyle İbn Receb tarafından tenkit edilmiştir. Benzer şekilde "İmam okuyunca susun" hadisini lafzıyla değil de mânaya göre yorumlanarak imamın "وَلَا الضَّالِّينَ" ayetini bitirdiğinde susulması gerektiği şeklinde rivayet edilmesi, lafzın ifade ettiği başlangıç vurgusunu sonlanma anlamına dönüştürdüğü için tenkide konu olmuştur. Bu tür örnekler, mâna ile rivayetin anlam kaymalarına yol açabileceğini ve özellikle bağlamdan kopan yorumların, İbn Receb gibi muhaddisler tarafından açık biçimde tenkit edildiğini göstermektedir.¹¹⁵⁶ Bir sonraki aşamada müellif, müttekaddimîn dönem râvilerinin yöntemlerinden hareketle mâna ile rivayet etmeyi caiz görenleri ve onlar tarafından sunulan bazı deliller ile yine mâna rivayetini caiz görmeyenleri zikreder.¹¹⁵⁷

İbn Receb'in, literatüre olan bir diğer katkısı İbn Hibbân'a yönelttiği eleştiriler üzerinden gelişir. Nitekim İbn Hibbân'a göre muhaddisler genellikle isnadlara yoğunlaşır, metinleri eksiksiz ezberleyemez ve bu nedenle lafızlarda tahrifat meydana gelebilir. Râvînin fakih olması durumunda ise onun daha çok metne odaklandığını ama sened bilgisinde zayıf olabileceğini ifade eder ve bu durumda da yazılı rivayet yöntemine başvurulması gerektiğini savunur. İbn Receb ise bu yaklaşımı eleştirir. Ona göre İbn Hibbân'ın görüşü bir zandan ibaret olup bununla bir râvînin haberi reddedilemez. Çünkü bu yaklaşımın kabul edilmesi hâlinde yalnız başına rivayette bulunan birçok meşhur muhaddisin (örneğin A' meş) rivayetleri geçersiz sayılır ki böyle bir iddiayı savunan kimse bulunmamaktadır. Bu düşüncelerini, eserinin sonunda "mukarrer kaideler" başlığı altında özetleyen İbn Receb, özellikle fıkıh meşgalesiyle yoğun biçimde uğraşan râvîlerin genelde hadis rivayetinde zaaf gösterdiğini, metinleri fikhî dille aktarma ve isnadları zayıf tutma eğiliminde olduklarını bildirir. Şerîk, Süleyman b. Mûsâ, Hammâd b. Ebî Süleymân

¹¹⁵⁶ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1/427-28.

¹¹⁵⁷ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1/427-430.

gibi râviler hakkında zikrettiği bilgiler müellifin görüşlerinin dayanağını teşkil etmektedir.¹¹⁵⁸

Neticede İbn Receb el-Hanbelî'nin mâna ile rivayet konusundaki yaklaşımı, teorik tartışmalar ile uygulamayı birleştiren önemli bir kaynaktır. Müellifin ilmindeki derinliği, mâna rivayetinin pratikte doğurabileceği zaafı somut örneklerle ortaya koymasına imkân tanımış, bu sayede dikkatli ve ihtiyatlı bir perspektif geliştirmiştir. Ancak bu ihtiyat, rivayet sistemini toptan reddetmeye değil rivayet sürecinde râvî kimliği ve ilmî ehliyet gibi hususlarda tenkit mekanizmasının işletilmesi gerektiğine işaret eder. Ayrıca müellifin hem İbnü's-Salâh'a hem de İbn Hibbân'a yönelttiği eleştiriler usûl literatürünün gelişmeye devam ettiğini göstermesi açısından dikkat çeker.

Uygulama temelli örneklerin öne çıktığı İbn Receb'in ardından İbn Hacer el-Askalânî mâna ile rivayet meselesine hem önceki birikimi derleyerek hem de daha önceki eserlerde nakledilmeyen bazı ilaveler ve temkinli bir yaklaşımla dâhil olur. Konu hakkındaki ihtilafın meşhur olduğunu ifade eden müellif, cumhurun görüşünün mâna ile rivayetin cevazı olduğunu belirterek bu konuda zikredilen delillere yer verir. İbn Hacer'in dikkat çekici yönü, fıkıh usulü eserlerinde yer alan ancak daha önceki hadis usulü eserlerinde yer almayan bazı ilave görüşleri nakletmesidir. Bu minvalde mâna ile rivayetin yalnızca müfred yapılarda, lafzî zihninde hazır olup üzerinde tasarrufta bulunabilecek kimseler tarafından ve lafzî unutulup mânâsı zihninde kalan durumlarda hüküm elde etmek amacıyla mümkün görüldüğünü bildirir. Ancak müellife göre en güvenilir ve tercihe şayan olan, herhangi bir tasarrufa başvurmaksızın hadisin lafızlarıyla olduğu gibi rivayet edilmesidir. Bu yaklaşımını desteklemek üzere Kâdî İyâz'dan aktardığı bir görüşte, ilmi açıdan yeterli olmayan kimselerin kendilerini yetkin zannetmeleri sonucu doğabilecek sakıncalara dikkat çeker ve bu nedenle mâna ile rivayet kapısının tümüyle kapatılması gerektiği ifade eder.¹¹⁵⁹

Müteahhirîn döneminde mâna ile rivayet tartışmalarını hadis usulü eserlerindeki birikim üzerinden en geniş ve sistematik çerçevede değerlendirmeye tâbi tutan isim ise Sehâvî'dir (ö. 902/1497). Müellif, Irâkî'nin eserine yazdığı şerhe

¹¹⁵⁸ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 2/833- 37.

¹¹⁵⁹ Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdihi Nuhbetü'l-fiker*, thk. Nurettin İtır (Dimeşk: Matbaatü's-Sabâh, 2000), 97.

meseleyi üç ana düzlemde inceler. Birincisi, râvînin zihinsel ve ilmî yeterliliğiyle ilgilidir. İkincisi, sahâbe ve tâbiîn dönemindeki rivayet uygulamalarının tarihî delil olarak kullanılmasıdır. Üçüncü düzlem ise usûlî ve fikhî ilkeler üzerinden yapılan teorik bir temellendirmeye dayanır. Sehâvî bu yapıyı oluştururken Şâfiî, Mâverdî (ö. 450/1058), İbn Hazm (ö. 456/1064), Hatîb el-Bağdâdî, Rûyânî (ö. 502/1109), İbnü's-Salâh, İbn Dakîku'l-İyd (ö. 702/1302), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) gibi daha önceki âlimlerin görüşlerini aktarır ve mukayeseli bir biçimde tartışır. Bu çerçeve hem erken dönem hadis uygulamasını hem de sonraki dönemde oluşan teorik çerçeveyi aynı anda tahlil eden bir yönteme sahiptir.

İlk düzlemde Sehâvî, mânâ ile rivayet edebilmenin temel şartı olarak râvînin lafzın anlamını bozabilecek ihtimalleri fark edebilecek bir zihne ve dilsel kavrayışa sahip olmasını şart koşar. Bu noktada İmam Şâfiî'nin görüşüne yer verir ve lafzın anlamını değiştirebilecek tüm unsurları ayırt edebilecek zihinsel yeterliliği bulunmayan râvîlerin mânâ ile rivayette bulunmaması gerektiğini ifade ettiğini aktarır. Sehâvî, Şâfiî'nin bu görüşüne bağlı olarak Mâverdî ve Rûyânî'nin açıklamalarına da yer verir. Onlara göre hadisin mânâyla aktarılması ancak yeni lafzın, orijinal lafızla açıklık ve kapalılık bakımından eşdeğer olması hâlinde caizdir. Aksi durumda, örneğin “لا طلاق في إغلاق” hadisinin “إغلاق” lafzının yerine “إكراه” kullanılarak “ikrah hâlinde boşanma yoktur” şeklinde aktarılması doğru değildir zira şâri‘ bu lafzı belli bir maksatla kullanmış, anlamın çıkarımını fakihlere bırakmıştır. Mâverdî ve Rûyânî, bu şartın emir ve nehiy ifadeleri dışındaki hadisler için geçerli olduğunu, emir ve nehiylerde ise “öldürün” veya “satmayın” gibi ifadelerin doğrudan “emretti” ya da “yasakladı” şeklinde aktarılabilceğini belirtir. Ancak İsnâvî bu görüşe itiraz eder çünkü ona göre “emir” ve “nehiy” lafızları teknik anlamlar içerdiğinden doğrudan fiil kipleriyle karşılanamaz. Sehâvî ise bu itirazın zayıf olduğunu çünkü fiil kiplerinin zaten söz konusu anlamları açıkça ifade ettiğini savunur.¹¹⁶⁰ Bunun karşısında mânâ ile rivayete şiddetle karşı çıkan bir grup âlimin görüşlerine de yer verir. Müellife göre bu yaklaşımın temsilcileri anlam değişmesi bile kelimeler arası yer değişimini dahi caiz görmemiştir. Söz konusu görüşü Kurtubî'nin, Mâlikî mezhebinin sahih görüşü olarak aktardığını belirtir. Müellif,

¹¹⁶⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfîyyeti'l-hadîs li'l-Irâkî*, thk. Ali Hüseyin (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003), 3/138- 140.

Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye* adlı eserinde bu görüşü ayrıntılı biçimde temellendirdiğini ve bu katı tutumun, Hz. Peygamber'e ait olmayan bir lafzın ona isnat edilmesi ihtimaline karşı duyulan hassasiyetten kaynaklandığını aktarır. Özellikle cevâmi'u'l-kelim vasfı nedeniyle Resûlullah'ın sözlerinin kısa ama derin anlamlar barındırdığını, bu yüzden başka hiçbir ifadenin onun lafzının yerini tutamayacağını belirten yorumları da nakleder.¹¹⁶¹

İkinci düzlemde Sehâvî, mânâ ile rivayetin meşruiyetini sahâbe ve tâbiîn uygulamalarıyla destekler. Huzeyfe b. Yemân'ın "Biz Araplarız, hadis aktarırken takdim ve tehir yaparız" sözü, İbn Sîrîn'in bir hadisi on farklı kişiden dinleyip mânâsının aynı kalmasına rağmen lafızların farklı olduğunu gözlemlemesi ve Übey b. Ka'b'ın sûreleri doğrudan isimleriyle değil mânâlarıyla anması, Sehâvî'nin bu konudaki temel tarihî delilleridir. Vâsile b. Eska'nın "Kur'an'ı bile eksiksiz ezberleyemiyoruz, nasıl olur da Resûlullah'tan sadece bir kez duyduğumuz hadisleri lafzıyla aktarırız" anlamındaki ifadesi mânâ ile rivayetin sadece bir ruhsat değil, tarihsel ve insani bir zorunluluk olduğunu ortaya koyar. Sehâvî, bu deliller üzerinden mânâ ile rivayetin ilk nesillerde yerleşik ve tabîî bir yöntem olduğunu ileri sürer. Bu durumu teyiden İbn Kesîr'in, lafzî aktarımın ideal olanı yansıttığını ancak uygulamanın bu yönde gelişmediğini ifade ettiğini aktarır.¹¹⁶²

Üçüncü düzlemde mesele fikhî ve usûlî temeller üzerinden ele alınır. Sehâvî, tekbir, teşehhüd, ezan ve şehadet gibi ibadetlerde kullanılan lafızların hem lafız hem mânâ açısından birlikte kastedildiği konusunda bir icmâ olduğunu belirtir. Ancak hadislerin bu tevkîfî lafızlarla aynı hükümde değerlendirilmesinin mümkün olmadığını vurgular. Bu bağlamda mânâ ile rivayet anlam bozulmadıkça caiz görülür. Sehâvî, bu görüşünü Hatîb el-Bağdâdî'nin, şeriatın başka dillere aktarılmasının caiz olduğu yönündeki ifadesine dayandırır. İbnü'l-Hâcib'in de buna benzer şekilde düşündüğünü ifade eder. Müellif ayrıca mânâ ile rivayetin caiz olduğuna dair rivayet edilen hadislerin zayıflığını ve isnad sorunlarını da belirtir. Buna rağmen asıl olanın lafzın değil mânânın korunması olduğu vurgusunu sürdürür. Ayrıca yazılı metinlerde mânâ ile rivayetin caiz olmadığını savunan İbnü's-Salâh'ın

¹¹⁶¹ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3/137- 140.

¹¹⁶² Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3/140-45.

görüşünü aktarır. Buna karşılık doğrudan rivayet edilmeyen kısımlarda lafzî değişikliğe müsaade eden İbn Dakîku'l-İd'in görüşünü de zikreder zikreder.¹¹⁶³

Nihayetinde Sehâvî'ye göre mânâ ile rivayet yalnızca teknik bir kolaylık değil tarihsel bir gerçeklik, ilmî bir dikkat ve usûlî bir hassasiyetle dengelenmesi gereken bir yöntemdir. Onun yaklaşımı, klasik dönemdeki mânâ ile rivayet tartışmalarının ulaştığı çerçeveyi ortaya koyması açısından önemlidir.

İrâkî'nin eserine üzerine yazılan bir diğer şerhin sahibi Suyûtî ise temel esaslarda Sehâvî ile örtüşür. Her ikisi de mânâ ile rivayetin dil ve anlayış yeterliliğine sahip râvîlere sunulmuş bir imkân olduğu kanaatindedirler. Ancak Suyûtî meseleyi daha çok caiz gören ve görmeyenlerin delillendirmeleri üzerinden işlerken Sehâvî bunu tarihsel bağlam ve kavramsal ayrıntılarla daha geniş bir çerçevede ele alır. Bu yönüyle Suyûtî'nin açıklamaları, Sehâvî'nin ortaya koyduğu çerçeveye ek bir katkı sunmaktan ziyade onu özetleyen ve yeniden dile getiren bir nitelik taşır.¹¹⁶⁴

Bu bölümde incelenen müelliflerin yaklaşımları, hadis usulü ilminin teşekkülüyle birlikte mânâ ile rivayet meselesinin kazandığı teorik derinliği gözler önüne sermektedir. İbnü's-Salâh'ın konuyu usulî bir alt başlık olarak konumlandırması ve râvî ehliyeti temelinde ayrıştırmasıyla başlayan bu süreç, Tîbî'nin semantik tahlilleri, İbn Kesîr'in vakıa vurgusu, İbn Receb'in illeti içeren uygulama örnekleri, İbn Hacer ve Sehâvî'nin fıkıh usulüne dair katkılarıyla zenginleşmiştir. Bu yönüyle söz konusu dönem, râvî pratiğinden kopmadan ancak meseleyi dilsel, mantıksal, fikhî ve ehliyet temelli teorik prensiplerle açıklama, sınırlandırma ve temellendirme çabalarının yoğunlaştığı evredir.

4.1.4. Klasik Tartışmaların Derlemesi ve Standardizasyonu

Mânâ ile rivayet meselesi, hicri XI. yüzyıla gelindiğinde artık tartışma çerçevesi büyük oranda belirlenmiş, klasik kaynaklarda yer alan yaklaşımlar belli ölçüde tasnif edilmiş ve meseleye dair teorik zemin olgunlaşmıştır. Söz konusu dönemde kaleme alınan hadis usulü metinlerinde konuya dair yeni teorik

¹¹⁶³ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3/145-47.

¹¹⁶⁴ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîb'in-Nevevî* (Riyad: Dâru't-Tîbe, ty), 1/532-39.

açılımlardan ziyade önceki görüşlerin derleme ve değerlendirmesinin yapıldığı gözlemlenir.

Bu genel eğilimin yansımaları, müteahhirin dönemin farklı müelliflerinin yaklaşımlarında görülebilir. Söz konusu isimlerden biri olan Ali el-Kârî (ö. 1014/1606), meseleyi dar bir tanım çerçevesinde ele alarak ihtiyat vurgusunu öne çıkarır. Müellif, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* adlı eserinde mâna ile rivayeti, lafzın anlamda eşdeğer bir başka kelimeyle değiştirilmesi şeklinde tanımlar. Bu tanım, mâna ile rivayetin uygulanış yöntemindeki çeşitliliğin son derece dar bir çerçeveye hapsedilmesi açısından dikkat çekicidir. Ali el-Kârî tartışmayı önce ilgili meseledeki farklı görüşleri zikrederek başlatır. Hadis, fıkıh ve usul ulemasının çoğunluğunun mâna ile rivayete belli şartlar altında cevaz verdiğini belirtir. Özellikle şeriat hükümlerinin farklı dillerde açıklanabilmesini örnek göstererek, lafzın değil mânânın asli unsur olduğu fikrinin bu hükme dayanak teşkil ettiğini aktarır. Ancak el-Kârî bu görüşlere mesafeli yaklaşır ve kendi değerlendirmesinde mâna ile rivayetin yalnızca zaruret halinde caiz olabileceğini vurgular. Müellifin konu hakkındaki değerlendirmeleri genellikle caiz olduğuna dair dile getirilen delillerin tartışması etrafında ilerler. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in haramı helal yapmadıkça mâna rivayetinde bir beis olmadığını ifade eden hadis ile ilgili zaruret şartını, aynı olayın farklı lafızlarla aktarılmasını ise mâna ile rivayet haricinde teaddüdü'l-hâdis (olayın birden fazla gerçekleşmesi) ile açıklaması dikkat çeker.¹¹⁶⁵ Bu yönleriyle Ali el-Kârî'nin, mâna ile rivayetin caizliğini büyük ölçüde zaruret şartına bağlayarak normatif bir düzlemde, rivayet pratiğinin muhtemel sakıncalarına karşı koruyucu sınırlar çizme çabasıyla konuyu ele aldığı söylenebilir.

Nüzhetü'n-nazar üzerine yazılan bir başka şerhin sahibi İbrâhîm b. İbrâhîm el-Lekânî (ö. 1041/1632) ise konuyu önceki usûl müelliflerinin görüşleri bağlamında ele alarak daha tasvirî bir üslup benimser. Nitekim müellif konuyu İbnü's-Salâh, Irâkî ve İbn Dakîk el-İd gibi önde gelen usul âlimlerinin görüşleri çerçevesinde ele almaktadır.¹¹⁶⁶ Genel olarak Lekânî'nin yaklaşımının hem teorik bir zemine dayandığını hem de ağırlıklı olarak tasviri olduğu gözlemlenebilir. Bu yönüyle o,

¹¹⁶⁵ Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, thk. Muhammed Nizar et-Temîm (Lübnan: Dâru'l-Erkâm, ty), 493-502.

¹¹⁶⁶ Burhânüddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî, *Gatâu'l-vatar fî Nüzhetü'n-Nazar fî tavidhi Nuhbeti'l-Fiker fî mustalahi ehli'l-eser* (Ammân: ed-Dâru'l-Eseriyye, 2010), 3/1141-47.

mâna ile rivayeti tarihsel rivayet pratiğinden ziyade usul geleneği içerisindeki tartışmalar doğrultusunda anlamlandırır.

Meseleye önceki görüşlerle büyük ölçüde örtüşecek şekilde fakat lafzın korunmasını esas alan yaklaşımı daha vurgulu biçimde sürdüren müelliflerden biri de Muhammed Ekrem es-Sindî (ö. 1158/1745)'dir. Müellifin, mâna ile rivayet olgusuna dair değerlendirmesi daha çok teorik ve normatif bir zeminedir. Özellikle Ali el-Kârî'nin *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*'indeki görüşleriyle büyük ölçüde örtüşen bu metin, lafzın muhafazasını esas alan, mâna ile rivayete ise yalnızca zaruret durumunda izin veren bir tutum sergiler. es-Sindî'nin görüşleri, lafzî sadakati ön planda tutan muhaddis geleneğin devamı niteliğindedir. Ancak bu yaklaşımda öne çıkan önemli bir fark, lafız değişiminin Kur'an kıraatleriyle kıyaslanamayacağına yapılan özel vurgudur. es-Sindî, kıraat farklılıklarının vahiy kaynaklı olduğu ve bu nedenle teşrî bir temele dayandığını, buna karşın mâna ile rivayetin bireysel içtihatlarla açık olduğunu belirterek bu iki alanın karıştırılmasının usûl açısından doğru olmadığını ifade eder.¹¹⁶⁷

Bu dönemin son müellifi Emîr es-San'ânî'nin (ö. 1182/1768) mâna ile rivayet konusuna yaklaşımı, meseleyi yeniden tartışmaya açmak yerine önceki görüşleri derleyip tasnif eden özetleyici bir tutum sergiler. Müellifin metni doğrudan "mâna ile hadis rivayeti hakkındaki âlimlerin görüşleri" başlığını taşımakta ve bu durum meseleyi ilmî açıdan tartışmanın olduğunu bir bahis olarak değerlendirdiğini gösterir. Ancak bu başlığa rağmen içerikte herhangi bir özgün tartışmaya girilmemekte İbnü's-Salâh ve Sehâvî gibi önceki otoritelerin kanaatleri aktarılmakla yetinilmektedir. Bu durum, müellifin konuyu daha çok mevcut görüşleri tasnif eden kısa bir özet mahiyetinde değerlendirdiğini göstermektedir.¹¹⁶⁸

Bu bölümde incelenen müelliflerin yaklaşımları, müteahhirîn dönemde mâna ile rivayet meselesinin ilmi literatürdeki seyrini açıkça ortaya koymaktadır. Önceki asırlarda oluşmuş olan teorik çerçevenin büyük ölçüde belirlendiği bu evrede konuya dair tamamen yeni teorik açılımlardan ziyade mevcut görüşlerin derlenmesi, tasnifi ve farklı vurgularla yeniden işlenmesi temel eğilimdir. Ali el-Kârî ve es-Sindî gibi

¹¹⁶⁷ Muhammed Ekrem es-Sindî, *İm 'ânü'n-nazar fî şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Gulâm Mustafa el-Fâsî (Manchester: Dâru'l-Müttekîn, ty), 165-68.

¹¹⁶⁸ İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, ty), 2/223-4.

isimler ihtiyat, zaruret ve lafza bağıllık gibi belirli prensipleri öne çıkarırken, Lekânî ve Emîr es-San‘ânî gibi müellifler mevcut usûlî birikimin tasvirine odaklanmıştır. Sonuç olarak hicri XI. asır, mâna ile rivayet tartışmalarının usûl zemininin pekiştiği farklı görüşlerin standardize edildiği ve konunun sınırlarının klasik hadis usulü külliyyatında yerleşik hale geldiği bir evredir.

4.2. Modernleşme Sürecinde Mâna ile Rivayet

Modernleşme süreci, İslam dünyasında yalnızca toplumsal ve siyasal yapıları dönüştürmekle kalmamış, aynı zamanda dinî bilgiye dair temel yaklaşımlarda da köklü değişimlere yol açmıştır. Bu dönüşümden en çok etkilenen alanlardan biri, hadislerin anlaşılması ve değerlendirilmesidir. Klasik dönemde teknik bir nakil biçimi olarak değerlendirilen mâna ile rivayet, modern dönemde hadislerin metinsel sabitliği, lafzî güvenilirliği ve delil değeri gibi tartışmaların merkezinde yer almaya başlamıştır. Artık mâna ile rivayet, yalnızca bir aktarım biçimi değil; metnin yorumlanabilirliği ve dinî hüküm üretimindeki geçerliliği açısından da sorgulanan çok katmanlı bir olgu hâline gelmiştir. Bu bölümde, modernleşme ile şekillenen düşünsel ortamda mâna ile rivayet anlayışının nasıl değiştiği, bu değişimin hadis algısına ne tür etkiler doğurduğu ve çağdaş düşünürlerin bu bağlamda nasıl konumlandığı incelenecektir.

4.2.1. Hadislerin Delil Değeri Bağlamında Mâna ile Rivayet Olgusu

Sünnetin delil değerinin reddedilerek dinin tek kaynağının Kur’an olduğuna dair tartışmaların hicri II. yüzyıldan itibaren varlığı bilinse de klasik dönemdeki bu tartışmaların sistematik bir Kur’ancılık söylemine sahip olmadığı ifade edilebilir.¹¹⁶⁹ Modern döneme gelindiğinde ise başta Kur’aniyyûn olmak üzere hadislerin hücciyetini reddeden, aynı zamanda İslam geleneğinde yer alan her türlü uygulama ve düşünceyi hesaba çeken çeşitli düşünce akımları görülür.¹¹⁷⁰ Bu bağlamda mâna ile rivayet olgusu önemli bir sorun ve tenkit alanı olarak öne çıkar. Hadislerin büyük oranda lafzen değil mâna ile nakledilmiş olması bazı düşünürler tarafından metinlerin doğruluğunu sorgulamak için bir gerekçe olarak kullanılmıştır. Özellikle

¹¹⁶⁹ Mustafa Öztürk, “Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur’an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı”, ed. Cengiz Kallek (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2010), 27.

¹¹⁷⁰ Öztürk, “Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur’an ile Sınırlandırma Eğilimi”, 14.

Kur'an merkezli düşünceyi esas alan bazı çevreler, bu gerekçeyle hadislerin dinî delil olamayacağı görüşünü savunmuş ve mâna ile rivayet olgusunu bu reddiyeci yaklaşımın önemli bir sebebi haline getirmiştir. Bu bölümde mâna ile rivayetin hadislerin delil değeriyle ilişkilendirilmesi ve bu bağlamda ortaya çıkan düşünsel yönelimler ele alınacaktır.

Söz konusu yönelimin erken dönem temsilcilerinden biri Seyyid Ahmed Han'dır (ö. 1898). Seyyid Ahmed Han, mâna ile rivayet olgusunu merkeze alarak hadislerin lafzî sabitliğini ve bu sabitliğin delil üretmedeki yeterliliğini sorgulamıştır. Müellife göre hadislerin büyük kısmı Hz. Peygamber'in sağlığında başlayan sözlü aktarım sürecinin bir sonucu olarak bize ulaşmıştır. Nitekim ona göre hadislerin intikal sürecinde sahâbîler, çoğu zaman hadisleri lafzen değil mâna ile aktarmak zorunda kalmıştır. Çünkü sözlü kültürde esas olan lafzın değil anlamın korunmasıdır.¹¹⁷¹ Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise İslâm'a giren ve Arap olmayan topluluklar, Kur'an'ı anlayabilmek için hadislere yönelmiş ancak bu kişiler Peygamber'in sözlerini ezberlemekten ziyade anlamlarını kavrayarak kendi dillerinde ve anlayışlarında aktarmışlardır. Bu aktarım sürecine bireysel yorumlar da dâhil olmuş hadislerde kelime değişiklikleri ve anlam kaymaları ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bugün elimizde bulunan hadisler, aslında son râvîlerin cümlelerinden ibarettir.¹¹⁷² Bu sebeple Ahmed Han, birçok hadisin orijinal anlamını yitirdiğini savunur ve söz konusu rivayetlerden teşekkül eden hadis literatürünü de güvenilirmez bulur.¹¹⁷³

Hadislerin lafzî sabitliğine dair bu şüphe, Ahmed Han'ı aynı konuyu ele alan hadislerin farklı şekillerde aktarılmış olmasını sözlü kültürün doğal bir sonucu görmeye ve hadis metinlerindeki bazı problemlerin kaynağını mâna ile rivayete bağlamaya iter. Ayrıca hadislerin bir kısmının Kur'an'a aykırı ya da aklen problemli görünmesinin temel sebebini, mâna ile rivayet edilmiş olmalarıyla açıklar.¹¹⁷⁴ Bu yönüyle Ahmed Han, William Muir'in rivayetlerdeki tutarsızlıklarına dair tenkitlerini dolaylı olarak kabul eder. Nitekim "Peygamber gerçekten bu kelimeleri söylemiş

¹¹⁷¹ Seyyid Ahmed Han, *Makâlât-ı Seyyid Ahmed* (Lahor: Matbaayı Nezir Ahmed, 1881), 1-2.

¹¹⁷² Seyyid Ahmed Han, *Makâlât*, 284.

¹¹⁷³ Seyyid Ahmed Han, *Makâlât*, 266.

¹¹⁷⁴ Seyyid Ahmed Han, *Makâlât*, 284.

midir emin değiliz” ifadesi, Ahmed Han’ın hadis lafzına ihtiyatla yaklaşımını gösterir.¹¹⁷⁵

Hadis metinlerinin lafzî sabitliğine duyulan bu ihtiyat, Ahmed Han’ın fikhî hadislerle ilgili düşüncelerine de yansımıştır. Müellif, mâna ile rivayetin fikhî açıdan doğurduğu sorunlara değinir ve hadislerde geçen kelimeler üzerinden doğrudan hüküm bina etmenin doğru olmadığını belirtir. Zira hadisler mâna ile aktarılmış ve lafızlar sabit kalmamıştır. Bu durum, fıkıh açısından son derece sakıncalıdır çünkü fıkıh usulü lafızlara dayanır.¹¹⁷⁶ Söz konusu lafzî istikrarsızlık, bir sonuç olarak da fikhî hükümlerde mezhep ayrılıklarına yol açmıştır. Ahmed Han’ın bu konuyla ilgili zikrettiği örneklerden biri köpeğin sebep olduğu necasetin temizlenmesiyle ilgilidir. Müellif rivayetlerde zikredilen “ilk yıkama toprakla”, “son yıkama toprakla” gibi lafzî farklılıkların, mezhepler arasında yorum farklarını doğurduğunu belirtir. Nitekim Hanefî mezhebi bu hadisi yalnızca su ile temizlik yeterlidir şeklinde yorumlarken, Şâfiî mezhebi toprakla yıkamayı farz kabul eder. Ahmed Han, bu tür rivayetlerin bir kısmının sened yönünden zayıf kabul edildiğini ancak burada asıl meselenin lafzın tutarlılığı olduğuna dikkat çeker.¹¹⁷⁷

Rivayet lafızlarının yol açtığı problemler ve anlam kaymaları sadece fikhî hadislerle sınırlı kalmaz. Bu minvalde Ahmed Han, “Toprak yedi tabakadır. Hz. Âdem (a.s) topraktan yaratılmıştır. Bazı tabakaları siyah, bazıları kırmızı, bazıları sarı, bazıları beyazdır” hadisini zikreder.¹¹⁷⁸ Söz konusu rivayetin metninde yer alan farklılıklar, râvilerin rivayeti kendi anlayışları doğrultusunda aktardığının açık bir göstergesidir. Bir diğer örnek ise Hz. Peygamber’e cinlerden bir ifritin musallat olmasıyla ilgilidir. Ahmed Han’a göre bu rivayetlerin farklı versiyonlarında yer alan “meşale ile yakmak”, “direğe bağlamak” ya da sadece “rahatsız etti” gibi değişken ifadeler, söz konusu olayın râviler tarafından farklı biçimlerde anlaşılmış ve aktarılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu tür rivayetlerde bazı sahâbîler olayı mecazî bir dille yorumlayıp öyle nakletmiş, bazıları ise lafzî ifadelerle doğrudan aktarmayı tercih etmiştir. Söz konusu durum aynı hadisin birden çok lafzî

¹¹⁷⁵ Seyyid Ahmed Han, *Makâlât*, 266.

¹¹⁷⁶ Seyyid Ahmed Han, *Life of Muhammad*, 272; Christian Troll, *Sayyid Ahmad Han a Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi: Dhawan Printing Works, 1978), 139.

¹¹⁷⁷ Seyyid Ahmed Han, *Makâlât*, 278-79.

¹¹⁷⁸ Seyyid Ahmed Han, *Makâlât*, 277-8.

varyantının ortaya çıkmasına ve metinler arasında tutarsızlık oluşmasına yol açmıştır. Ahmed Han'a göre bu rivayetlerin lafzî sabitliği olmadığı gibi içerdikleri bilgiler aklen ve Kur'anî açıdan sorunludur. Kur'an, cinlerin insanlara görünmeyen varlıklar olduğunu ve fiziksel etkileşimin mümkün olmadığını belirtirken ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber'in cinle boğuştuğu, onu yere serdiği ya da zincire vurduğu gibi anlatımlar yer almaktadır. Bu durum, metnin zahirine göre değil mânâ düzeyinde ve Kur'an'la uyumlu bir şekilde değerlendirilmesini zorunlu kılar. Müellif bu tür rivayetlerin ancak mecazî yorumlarla anlamlandırılabilceğini eğer bu da mümkün değilse açık şekilde akla ve Kur'an'a aykırı olanların reddedilmesi gerektiğini savunur.¹¹⁷⁹

Tespit ettiği bu tür lafzî tutarsızlıklar ve anlamsal problemlerden hareketle Ahmed Han, uydurma hadislerin çoğunun da mânâ ile rivayet yöntemiyle oluşturulduğunu savunur. Bu rivayetler, genellikle Hz. Peygamber'i yüceltme, toplumsal etki yaratma veya mezhebî görüşleri destekleme gibi amaçlarla kelimesi kelimesine değil anlamı itibarıyla aktarılmıştır.¹¹⁸⁰ Her ne kadar Ahmed Han, Muir'in hadis musanniflere yönelik ağır ithamlarına katılmayıp uydurmaların çoğunun kasıtlı olmayıp mânâyı koruma gayretiyle yapıldığını söylese de hadislerin oluşum sürecini toplumsal ihtiyaçlar bağlamında açıklaması Muir'le yaklaşım benzerliği taşıdığını gösterir. Nitekim her iki isim de hadis külliyatının güvenilirliğine dair ciddi kuşklar barındırmaktadır.

Sonuç olarak Ahmed Han, mânâ ile rivayeti değerlendirme çerçevesi ve hadislerin delil değeri konusundaki eleştirisiyle klasik hadis usulü yaklaşımından farklılaşır. Hadislerin sened açısından sahih olup olmaması müellif için tali bir mesele olup asıl sorun, metnin lafzî sabitliği ve anlam tutarlılığıdır. Farklı râvîlerin farklı lafızlarla aktarması, mânâ ile rivayetin bir sonucu olarak metin sabitliğini zayıflatmıştır. Ahmed Han, lafzın tutarlılığına dayanmayan bir rivayet sisteminin fıkıh açısından güven problemi doğuracağını savunur.¹¹⁸¹ Son olarak müellif, hadis usulünün yalnızca râvî güvenilirliğine odaklanmasını da eleştirir. Ona göre hadis metinlerinin anlam yönünden tenkidi, lafzî güvenilirlikten çok daha önemlidir. Bu

¹¹⁷⁹ Seyyid Ahmed Han, *Makâlât*, 300-2.

¹¹⁸⁰ Seyyid Ahmed Han, *Makâlât*, 13-4; Salih Kalkan, *Oryantalizm ve Sömürgecilik Bağlamında Modernist Dini Düşüncenin Teşekkülü: Hindistan'da Sir Seyyid Ahmed Han Örneği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 280.

¹¹⁸¹ Seyyid Ahmed Han, *Makâlât*, 276.

yönüyle mânâ ile rivayet meselesi yalnızca bir nakil biçimi değil hadislerin dinî anlamı, bağlayıcılığı ve uygulanabilirliği üzerinde doğrudan etkisi olan temel bir sorun alanıdır.¹¹⁸²

Ahmed Han'ın mânâ ile rivayete dair eleştirel yaklaşımını farklı bir düzlemde sürdüren isimlerden biri de Çerağ Ali'dir. Hadislerin sözlü aktarım sürecine dair görüşleriyle öne çıkan Çerağ Ali, bu konuda Seyyid Ahmed Han'ın izinden gitmiş ve sahâbe ile tâbiîn dönemlerinde hadislerin sistemli biçimde toplanmadığını belirtmiştir. Ona göre daha sonraki dönemlerde bazı hadisçilerin Peygamber'in söz ve talimatlarını yazıya geçirmeye yönlendirilmesi, siyasilerin zorlamasıyla gerçekleşmiştir.¹¹⁸³ Bu süreçte hadislerin çoğunlukla mânâ ile rivayet edilmiş olması orijinal anlamların kaybolmasıyla sonuçlanmıştır. Bu nedenle Çerağ Ali, bir rivayetin Hz. Peygamber'den izler taşımasının gerçekten o sözü söylediğini kanıtlamaya yetmeyeceğini savunur.¹¹⁸⁴ Dolayısıyla mevcut literatür içerisinden yalnızca ahlâkî ve manevî içerikli olanların çağdaş Müslümanlar tarafından referans alınabilir. Ayrıca Peygamber'in söz ve fiillerini dinî ve dünyevî olmak üzere ikiye ayırarak özellikle dünyevî meselelerle ilgili hadislerin dinî bağlayıcılık taşımadığını ileri sürmektedir.¹¹⁸⁵

Hind Alt Kıtası'nda başlayan, hadislerin mânâ ile rivayetine yönelik eleştirel yaklaşımların XX. yüzyılın başlarında Mısır'da da etkileri görülmüş ve bu bağlamda dikkat çeken isimlerden biri Muhammed Tefvik Sıdkî (ö. 1920) olmuştur.

Modernleşme sürecinin başladığı bir dönemde İslâm'ın yalnızca Kur'an'dan ibaret olduğu söylemini geliştirerek hadis ve sünnetin delil değerini açıkça sorgulaması, Tefvik Sıdkî'nin bu konudaki düşünsel yönelimini ortaya koyar. Müellif, Menâr dergisinde yayımladığı bazı makalelerde İslâm'ın tek kaynağının Kur'an olduğunu savunmuş hatta namazın rekatları gibi temel ibadetlerin dahi yalnızca Kur'an'dan tespit edilebileceğini ileri sürmüştür.¹¹⁸⁶ Söz konusu itirazlarıyla Sıdkî'nin, Ehl-i Kur'an çizgisine yakın bir tutum sergilediği gözlemlenebilir.

¹¹⁸² Seyyid Ahmed Han, *Makâlât*, 171-72.

¹¹⁸³ İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları* (İstanbul: İz Yayınları, 2015) 99.

¹¹⁸⁴ Cheragh Ali, *Rasâil*, 99.

¹¹⁸⁵ Hatipoğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, 134.

¹¹⁸⁶ Muhammed Tefvik Sıdkî, "el-İslâm hüve'l-Kur'an vahdehu", *Menâr*, 9/906. Tefvik Sıdkî'nin görüşleriyle ilgili bk. Muammer Bayraktutar, "Modernleşme Sürecinde Sünnete/Hadise İtirazlar: Tefvik Sıdkî Örneği," *GIİAS Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet*

Müellifin mâna ile rivayet meselesine doğrudan temas ederek hadislerin lafzî güvenilirliğine dair temel itirazlarını dile getirdiği metinlerden biri “el-İslâm hüve’l-Kur’an vahdehu” başlıklı makalesidir. Ona göre hadislerin Hz. Peygamber döneminde yazıya geçirilmemesi, sahâbenin bunları bir kitapta toplamaması ve halk arasında tevatürle yayılmaması ciddi bir boşluk doğurmuştur. Bu eksiklik râvîlerin ezber konusundaki yetersizlikleriyle birleşince hadislerin lafız ve mâna düzeyinde ihtilaflı hale gelmesine yol açmıştır.¹¹⁸⁷ Dahası râvîlerin güvenilirlikleri konusunda da mutlak bir kanaatin mümkün olmadığını, bazı râvîlerin sâlih ve sika görülmelerine rağmen hata yapabileceklerini ya da bilinçli biçimde yanıltıcı davranabileceklerini ifade etmiştir. Bu durumun sünnetin tahrife açık hale gelmesine ve şekil itibarıyla Ehl-i Kitap’ın kitaplarına benzemesine neden olduğunu ileri sürer.¹¹⁸⁸

Sıdkî, mâna ile rivayetin doğurduğu bu problemlere aynı dergide neşredilen ikinci makalesindeki haber-i vâhid değerlendirmeleri bağlamında yeniden dikkat çeker. Ona göre râvî güvenilir olsa bile mâna ile rivayetin câiz görülmesi nedeniyle duyduğu ifadeyi kendi anladığı biçimde aktarmış olabilir. Bu tür rivayetlerde râvî, anladığını doğru zannederek aktarabilir ancak bu aktarım metnin anlamını dönüştürebilir.¹¹⁸⁹ Söz konusu çerçevede ele aldığı örneklerden biri Buhârî’nin, Ebû Hüreyre’den rivayet ettiği “Sizden birinizin kabına sinek düşerse onu iyice batırsın. Zira onun bir kanadında şifa bir diğerinde hastalık vardır” hadisidir. Sıdkî, bu rivayeti bilimsel verilerle çeliştiği gerekçesiyle tenkit etmiş ve söz konusu hadisten dinî hüküm çıkarılmasına karşı çıkmıştır. Her ne kadar sened sahih görünse de mezkûr rivayetin başka sahih rivayetlerle (sütün içerisine düşen fare) çeliştiğini belirtmiş, mâna ile rivayete dikkat çekerek bu tür rivayetlerde kullanılan lafızların Hz. Peygamber’e ait olmayabileceğini, râvînin anlamı doğru kavrayıp aktaramamış olabileceğini savunmuştur. Bu minvalde müellif hadislerin lafızlarına dayanarak hüküm vermeyi usûl açısından sakıncalı bulur.¹¹⁹⁰

Algısı Bildiriler Kitabı, ed. Tevhit Ayengin (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2021), s. 320-336.

¹¹⁸⁷ Muhammed Tevfik Sıdkî, “el-İslâm hüve’l-Kur’an vahdehu”, *Menâr*, 9/906.

¹¹⁸⁸ Muhammed Tevfik Sıdkî, “el-İslâm hüve’l-Kur’an vahdehu”, *Menâr*, 9/906.

¹¹⁸⁹ Muhammed Tevfik Sıdkî, “Sünen ve’l-ehâdisi’n-nebeviyye”, *Menâr*, 11/688.

¹¹⁹⁰ Muhammed Tevfik Sıdkî, “Muhâdârât İlmiyye Tıbbiyye”, *Menâr*, 18/433.

Sıdkî'nin, mâna ile rivayet olgusunu doğrudan incelemese de konunun zeminine dair önemli değerlendirmelerde bulunduğu bir diğer makalesi “Kelimat fi'n-nesh ve't-tevâtür ve ahbârü'l-âhâd ve's-sünne”dir. Müellif, hadislerin çoğunun hem sened hem metin açısından zannî bilgi içerdiğini ve râvîlerin çoğu zaman hadisleri lafzen değil mânen aktardığını bu durumun da sahâbe döneminden itibaren bu şekilde devam ettiğini ifade eder. Böylece rivayetlerdeki anlam râvînin zihinsel arka planına, kavrayış biçimine ve hatırlama gücüne bağlı olarak şekillenmiştir. Mâna ile rivayetin yeterince sorgulanmaması neticesinde hadisler bağlamlarından ve vürûd sebeplerinden koparılarak dinî hükümlere mesned kılınmış bu şekilde Kur'an'a aykırı birçok hüküm ve sonuç meydana gelmiştir.¹¹⁹¹ Nihayetinde Sıdkî, mâna ile rivayet olgusunu dinî bilginin güvenilirliğini etkileyen temel sorunlardan biri olarak görmüş, hadis metinlerinde görülen lafız farklılıklarını büyük ölçüde anlam sapmaları ve bağlamdan kopuk genellemelerle ilişkilendirmiştir.

Mısır'daki mâna ile rivayet ve modern dönem hadis tartışmalarının önde gelen isimlerinden Ebû Reyze (ö. 1970) bu konuya en geniş yer ayıran ve değerlendirmeleriyle sonraki literatürde en fazla atıf alan müelliflerden biridir. Mâna ile rivayet, onun hadislerin güvenilirliğine yönelik eleştirilerinde merkezi bir yer tutar. Bununla beraber Ebû Reyze'nin bu bağlamda kullandığı veriler çoğunlukla Tâhir el-Cezâirî'nin *Tevcihu'n-Nazar* adlı eserinden alınmıştır. Ancak söz konusu bilgiler Tâhir el-Cezâirî'de daha nötr bir usul tartışması iken Ebû Reyze'de eleştirel bir bağlamda kullanılır.

Ebû Reyze, hadislerin lafzen değil mâna ile nakledildiği tezini temellendirirken, rivayetlerin kelimesi kelimesine Hz. Peygamber'den geldiği inancını reddeder. Bu inancın, râvîlere atfedilen olağanüstü hafıza varsayımına dayandığını belirtir. Oysa sahâbe ve tâbiûn nesli gibi ilk dönem râvîleri, hadisleri çoğu zaman yazıya geçirmeden ve tekrar dinleme imkânı bulamadan yıllar sonra aktarmışlardır.¹¹⁹² Ebû Reyze bu tespiti sonrası Tâhir el-Cezâirî'ye dayanarak konuya dair farklı yaklaşımları zikreder.¹¹⁹³

Ebû Reyze, mâna ile rivayetin hadis metinlerine verdiği zararları örneklerle temellendirir. İlk olarak teşehhüd duasının metinlerindeki lafız farklılıklarını ele alır.

¹¹⁹¹ Muhammed Tefkî Sıdkî, “Kelimât fi'n-nesh, ve't-tevâtür ve'l-âhâd”, *Menâr*, 11/688-96.

¹¹⁹² Mahmûd Ebû Reyze, *Advâ' ala's-sünneti'l-muhammediyye* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ty), 49.

¹¹⁹³ Ebû Reyze, *Advâ' ala's-sünneti'l-muhammediyye*, 50-55.

Farklı sahâbîlerden nakledilen teşehhüdlerin detaylı lafız farklılıkları, müellife göre mâna ile rivayet uygulamasının doğrudan bir sonucudur. Teşehhüd gibi sıkça tekrar edilen sabit bir ibadetin metnindeki bu derece lafzî çeşitlilik, hadis lafızlarının korunmadığını ve mâna ile rivayetin ciddi tahriflere yol açtığını göstermektedir.¹¹⁹⁴

“İslam ve iman” hadisi olarak bilinen rivayetler de Ebû Reyze’nin mâna ile rivayetin metinlerde yol açtığı farklılıkları ve zararları göstermek için başvurduğu bir diğer örnektir. Bu hadislerde, farklı sahâbîlerden gelen benzer içerikli nakillerde ibadet sayısı, sıralaması, bağlam ve kelime seçimi bakımından önemli değişiklikler bulunur. Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656), Ebû Hüreyre ve Ebû Eyyûb el-Ensârî’den (ö. 49/669) nakledilen rivayetlerde hac, zekât veya orucun bazen anılmaması; silâ-i rahim veya “Allah’a ortak koşmamak” gibi ifadelerin eklenmesi ya da çıkarılması gibi farklılıklar mevcuttur. Aynı zamanda “cennete girme” ile ilgili sonuç cümleleri de “أفلق إن صدق”, “أفلق إن صدق”, “أفلق إن صدق” ya da “دخل الجنة” şeklinde farklılaşmaktadır. Ebû Reyze bu rivayette vuku bulan farklılıklarla ilgili olarak İbnü’s-Salâh’ın lafız değişikliklerini râvilerin zabtlarıyla ilişkilendiren görüşünü öne çıkarır.¹¹⁹⁵

Ebû Reyze ardından bir kadının kendini Hz. Peygamber’e hibe etmesi hadisini inceler. Rivayetlerde Hz. Peygamber’in, kadını kendisine nikahlamak isteyen sahâbeye verdiği cevap “قد”, “أنكحتكها على ما معك”, “أمكنّاكها” ve “ملكتكها بما معك” gibi çeşitli ifadelerde yer alır. Ebû Reyze, Hz. Peygamber’in tüm bu ifadeleri aynı anda söylemediğini, dolayısıyla birinin orijinal olup diğerlerinin ise râviler tarafından mâna ile nakledildiğini ifade eder.¹¹⁹⁶ Bu rivayeti, Hz. Peygamber’in Benû Kurayza’da kıldığı namazı içeren hadis izler. Müellif, Buhârî ve Müslim’in hadisi aynı râvi zinciriyle nakletmiş olmalarına rağmen metinde yer alan namaz vaktinin Buhârî’de “ikindi” Müslim’de ise “öğle” olduğunu belirtir. Ebû Reyze, İbn Hacer’in hadis hakkındaki yorumuna dayanarak lafız ve anlam farklarını mâna ile rivayetle açıklar ve bu farklara rağmen hadislerin sahih sayılmasını usûl açısından eleştirir.¹¹⁹⁷

¹¹⁹⁴ Ebû Reyze, Advâ’ ala’s-sünneti’l-muhammediyye, 55-59.

¹¹⁹⁵ Ebû Reyze, Advâ’ ala’s-sünneti’l-muhammediyye, 62-64.

¹¹⁹⁶ Ebû Reyze, Advâ’ ala’s-sünneti’l-muhammediyye, 64.

¹¹⁹⁷ Ebû Reyze, Advâ’ ala’s-sünneti’l-muhammediyye, 65, 66.

Ebû Reyve, mâna ile rivayetin hadis metinlerinde yol açtığı lafız farklılıklarını göstermek amacıyla hurma ağaçlarının aşılması (تأبير النخل) hadisini de ele alır. Bu olayın çeşitli sahâbîler tarafından aktarıldığını ve her bir rivayette Hz. Peygamber'in kullandığı ifade tarzının farklı olduğunu belirtir. Aktardığı rivayetler arasında “ ما أظن يغني ذلك شيئاً ”, “لو لم تفعلوا لصلح ”, “إنما هو ظن، فلا تؤاخذوني بالظن ”, “ ” gibi farklı ibareler yer alır. Ebû Reyve, bu ifadelerin Hz. Peygamber tarafından ayrı olaylarda söylendiği iddiasının makul olmadığını ima eder ve farklılığın hadislerin mâna ile rivayet edilmiş olmasının bir sonucu olduğunu belirtir.¹¹⁹⁸

Hiz. Ali'nin sahifesiyle ilgili rivayet, Ebû Reyve'nin mâna ile aktarımın yaygınlığını ve etkilerini gösterdiği diğer örnektir. Bu sahifede yazılı olduğu belirtilen hadislerin rivayetlere göre değişiklik göstermesi bununla birlikte ortak olarak zikredilen rivayetlerde de “esirlerin serbest bırakılması” gibi ifadelerin farklılık göstermesi vurgulanarak mâna ile rivayetin hem metnin lafzında hem de otoritesinde bulanıklığa neden olduğu şeklinde yorumlanır. Söz konusu rivayetlerin sıhhati konusunda duyduğu tereddüdü açıkça dile getiren Ebû Reyve, Hiz. Ali'nin gerçekten dinî fayda taşıyan bilgileri kayda geçirmek istemesi durumunda, küçük bir sahife ile yetinmesinin mümkün olmayacağını belirtir. Ancak bu rivayetlerin en önemli yönü, mâna ile rivayetin metin yapısı, dil ve otorite üzerindeki etkilerini somut biçimde gözler önüne sermesidir. Müellife göre söz konusu örnek, mâna ile rivayetin hadis külliyyatında yaygın bir uygulama olduğunu ve ciddi sonuçlar doğurduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Ebû Reyve, hadis tarihindeki fiilî durumun mâna ile rivayetin yaygınlığına işaret ettiğini vurgular. Ona göre bu yöntem neredeyse tüm hadis kitaplarında gözlemlenebilecek kadar genel bir uygulamadır ve hadislerin dilsel tutarlılığı ile epistemolojik güvenirliliği üzerinde derin etkiler bırakmıştır.¹¹⁹⁹

Ebû Reyve, mâna ile rivayetin zararlarını göstermek üzere serdettiği örneklerin ardından Batalyevsî olarak bilinen Endülüslü dil ve edebiyat âlimi İbnü's-

¹¹⁹⁸ Ebû Reyve, Advâ' ala's-sünneti'l-muhammediyye, 66.

¹¹⁹⁹ Ebû Reyve, Advâ' ala's-sünneti'l-muhammediyye, 67-70.

Sîd el-Batalyevsî'den (ö. 521/1127)¹²⁰⁰ nakillerde bulunur. Batalyevsî ulemânın dini konularda ihtilafa düşmelerinin sebeplerini ele aldığı *el-İnsâf* eserinin beşinci bölümünü rivayetten kaynaklanan ihtilafları incelemeye hasreder. Burada isnadın bozuk olması, hadisin mânâyla aktarılması, i'râb hataları, yazım yanlışları ve tashîf, anlamı tamamlanmayan bir kısmın eksik bırakılması, vürûd sebebinin ve bağlamının atlanması, hadisin sadece bir bölümünün duyulması ve hadisi hocadan değil de yazılı metinden alması olmak üzere sekiz sebep yer alır.¹²⁰¹ Mâna ile rivayetle ilgili bölüm Batalyevsî'nin eserinde oldukça geniş olmasına rağmen Ebû Reyeye'nin nakilleri, eserin özet ve teorik kısmına odaklanmıştır.

Mâna ile rivayet başlığındaki temel sav, râvîlerin hadisin mânâsını kendi kelimeleriyle aktarmaları sebebiyle Hz. Peygamber'in kastettiği anlamın zamanla değişebileceği yönündedir. Muhaddislerin çoğu Hz. Peygamber'in lafızlarını birebir muhafaza etmeye özen göstermemiş, bunun yerine mânâyı farklı kelimelerle ve üsluplarla ifade etmişlerdir. Bu yöntemi problemlili kılan asıl husus, insanların algı farklılıklarıdır. Söz konusu durum, râvîlerin anlamı yanlış kurgulayıp aktarmasına ve özellikle çok anlamlı kelimelerde beklenmedik anlam kaymalarına sebep olabilir. Örneğin “قصوا الشارب واعفوا للحي” hadisi bu durumu açıklar.¹²⁰²

Ebû Reyeye, mâna ile rivayetin doğurduğu zararları aktarırken, Tâhir el-Cezâirî'nin değerlendirmelerine de yer verir. Cezâirî, mâna ile rivayetin yalnızca hadis değil, ilmî aktarımların tamamında ciddi sorunlara yol açabileceğini belirtir. Bu görüşünü desteklemek amacıyla, fikhî ve kelâmî metinlerin aktarımındaki anlam kaymalarına dair uyarılar içeren Hanbelî âlimi Necmüddîn Ahmed b. Hamdân el-Harrânî'nin eserine atıfta bulunur. Müellif bu örneği, mâna ile rivayetin dinî bilgi birikiminin tüm aktarım süreçlerinde ciddi anlam sorunları doğurabileceği yönündeki genel eleştirel çerçevesini güçlendirmek için kullanır.¹²⁰³

Bölümün sonlarına doğru müellif, Hz. Peygamber'in “بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ” hadisi bağlamında rivayet lafızlarının değişimini tartışır. Ebû Reyeye'ye göre hadisler

¹²⁰⁰ Batalyevsî ve eserleri için bk. Mehmet Reşit Özbalkıç, “Batalyevsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 5/138-39.

¹²⁰¹ Eserde sekiz sebebin her biri geniş bir şekilde ele alınmıştır ancak burada konuda sapma yaşanmaması adına yalnızca mâna ile rivayetle ve kapsadığı hususlar zikredilecektir. Ebû Reyeye, *Advâ' ala's-sünneti'l-muhammediyye*, 70-78.

¹²⁰² Ebû Reyeye, *Advâ' ala's-sünneti'l-muhammediyye*, 72-73.

¹²⁰³ Ebû Reyeye, *Advâ' ala's-sünneti'l-muhammediyye*, 77.

lafzen korunmuş olsaydı gözlemlenen anlam ve lafız çeşitliliği bu denli geniş olmazdı. Müellif, bu görüşünü desteklemek üzere Veda Hutbesi'ni örnek gösterir. Yüz bini aşkın sahâbîye hitaben irad edilmesine rağmen hadis kaynaklarında parçalı ve farklı lafızlarla yer almasını metinlerin yazıya geçirilmemesi ve mâna ile rivayet geleneğinin hâkimiyetiyle açıklar.¹²⁰⁴ Bu durum da ona göre lafız farklılıklarının sistemsel bir zafiyetin sonucu olduğuna işaret eder. Ebû Reyeye ayrıca günümüzde camilerde kullanılan “أَوْ كَمَا قَالَ” (veya Peygamber böyle demiştir) ifadesinin, râvîlerin lafızlara sadakat konusundaki belirsizliğini yansıttığını ve mâna ile rivayetin zımnen kabul edildiğinin bir işareti olduğunu savunur.¹²⁰⁵

Ebû Reyeye'nin mâna ile rivayetın zararlarıyla ilişkilendirdiğı bir diğerk önemli husus da dil ve belâgat yönüdür. Ona göre Hz. Peygamber'in sözleri yüksek bir ifade gücüne sahip olup mâna ile aktarım sadece anlamı değil üslup ve edebî derinliğı de zedelemiştir. Ayrıca rivayetlerin yazıya geçirilmemesi ve râvîlerin yaptığı lahn (dil hatası) sebebiyle hadisler nahiv ve belâgat ilimlerinde delil olarak kullanılmamış, bu da Arap diline ciddi zarar vermiştir.¹²⁰⁶ Ebû Reyeye, lahn ile rivayet edilen hadislerde yapılan düzeltme girişimlerinin dahi metnin orijinalliğini zedelediğini belirtir. Ancak burada Ebû Reyeye'ye göre asıl sorun, mâna ile rivayetın serbestliğidir. Bu durum, Hz. Peygamber'in sözlerinin orijinal dilsel yapısının korunamamasına ve zamanla edebî ve fikhî anlam kaymalarına yol açmıştır.¹²⁰⁷

Mâna ile rivayet meselesi Mısır merkezli tartışmalarda metinsel güvenilirlik ve rivayet usulleri üzerinden değerlendirilirken Suriye coğrafyasına geçildiğinde bu olguya yöneltlen bakışın daha siyasal ve ideolojik bir eleştiri çerçevesine yerleştirildiğı görölmektedir. Bu bağlamda Niyazi İzzeddin'in *Dînu's-Sultân* adlı eserinde mâna ile rivayet, bir aktarım sorunu olmanın ötesinde iktidar ve dinî söylem arasındaki ilişkinin sorgulandığı bir araç olarak konumlandırılmıştır.

Müellifin temel amacı hadislerin mevcut şekliyle sabit ve sahih bilgi taşıyıp taşımadığını tartışmak değil bu hadislerin hem râviler aracılığıyla hem de siyasî otoritenin müdahalesiyle anlam kaymalarına ve bilinçli manipölasyonlara maruz kaldığını göstermek ve bu yolla siyasî otoritenin din üzerindeki tasarrufunu ifşa

¹²⁰⁴ Ebû Reyeye, *Advâ' ala's-sünneti'l-muhammediyye*, 79-80.

¹²⁰⁵ Ebû Reyeye, *Advâ' ala's-sünneti'l-muhammediyye*, 80.

¹²⁰⁶ Ebû Reyeye, *Advâ' ala's-sünneti'l-muhammediyye*, 80-81.

¹²⁰⁷ Ebû Reyeye, *Advâ' ala's-sünneti'l-muhammediyye*, 81-82.

etmektedir.¹²⁰⁸ İzzeddin, sultanın müellif muhaddislere on binlerce dirhem atâ verdiğini ve bu sebeple muhaddislerin özellikle Hz. Peygamber'in eşleriyle ilgili hadisler uydurma konusunda birbiriyle yarıştıklarını ifade eder.¹²⁰⁹ Bu bağlamda Niyazi İzzeddin, özellikle sahih hadis kaynakları olarak kabul edilen *Sahîhayn*'a yönelttiği eleştirilerde, hadislerin sahihliği iddiasının rivayet zinciri uzunluğu, sözlü hafızaya dayalı aktarım, râviler arası mesafe ve nihayetinde insan faktörüne olan bağımlılığına dikkat çeker. Ona göre bir hadisin yedi ya da sekiz nesil boyunca şifâhî olarak aktarılması metnin hem lafzî hem de mânevî bütünlüğünün korunmasını imkânsız hâle getirmektedir. Bu çerçevede mâna ile rivayet, müellif açısından teknik bir ruhsat olmaktan ziyade bizzat hadis literatürünün güvenilirliğini sarsan bir zaafa işaret eder. Vâsile b. Eskâ'dan nakledilen rivayet bu yaklaşımın bir temsili niteliğindedir. Söz konusu rivayette sahâbe nesline mensup bir râvî, hadis aktarımı sırasında hataya düşülebileceğini açıkça kabul etmekte hatta Kur'an'ın yazılı olmasına rağmen kıraat sırasında hataların meydana geldiğini hatırlatarak Resûlullah'tan duyulan sözlerin hafızalarda tamamen korunmuş olmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Bu örnekten yola çıkan müellif, lafzın sabitliği iddiasını dolayısıyla da hadislerin güvenilirliğini ve geçerliliğini reddetmektedir.¹²¹⁰ Zira ona göre hafıza yanılabilir, anlam aktarımı sübjektiftir ve sözlü gelenek zamanla değişime uğramaya açıktır. Dolayısıyla Niyazi İzzeddin'in mâna ile rivayete yaklaşımı klasik hadis usulü değerlendirmelerinden çok uzaktır. O mâna ile rivayeti, sözlü kültürün kaçınılmaz ürünü ve aynı zamanda tarihsel bozulmanın önemli bir sebebi olarak görmektedir. Bu görüş, onu yalnızca bireysel râvî hatalarına değil aynı zamanda hadis yazım sürecinin tamamına şüpheyile bakmaya yöneltmiştir. Neticede müellife göre hadis literatürü siyasi otoritenin doğrudan veya dolaylı müdahalelerine maruz kalmış, yeniden kurgulanmış bir gelenektir.¹²¹¹ *Dînu's-Sultân*, bu müdahalelerin izlerini sürmekte hadislerin derlenme, sınıflandırılma ve kabul edilme süreçlerini sorgulamakta ve bu sürecin, özellikle sultanın lehine olan söylemleri önceleyen bir yapıya büründüğünü

¹²⁰⁸ Eser hakkında yazılmış bir çalışma için bk. Yasir Mohammed Ali al-Mashhadani, "A Sound Refutation of Niyazi's Claim about Sahih Muslim Containing False Hadiths: Explanation and Critique", *Journal Usuluddin* 52/1 (2024), 97-118.

¹²⁰⁹ Niyazi İzzeddin, *Dînu's-sultân*, (Suriye: el-Ehâlî li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, 1997), 95.

¹²¹⁰ Niyazi İzzeddin, *Dînu's-Sultân*, 75-6.

¹²¹¹ Eser içerisinde bu durumu ifade eden birçok pasaj bulunur. İzzeddin, *Dînu's-Sultân*, 19, 25, 77, 78, 79, 95.

iddia etmektedir. Tüm bu sebeplerle Niyazi İzzeddîn, hadislerin dinî hüküm koymada asli kaynak olarak kullanılmasına karşı çıkar. Bu çerçevede hadislerin hem hukuki referans hem de Kur'an'ın açıklayıcısı olarak kullanılmaları mümkün değildir.¹²¹²

Sonuç olarak mâna ile rivayete yönelik eleştiriler, modernleşme süreciyle şekillenen düşünsel zeminlerde farklı yönelimlerle ortaya çıkmıştır. Seyyid Ahmed Han, mâna ile rivayeti lafzî sabitliği zedeleyen ve hadislerin dinî delil olma niteliğini tartışmalı hâle getiren bir aktarım biçimi olarak değerlendirmiş, özellikle fikhî hüküm istinbâtında yol açtığı sorunlara dikkat çekmiştir. Çerağ Ali, bu yaklaşımı daha ileri taşıyarak mâna ile aktarılan rivayetlerin tarihsel bağlamdan koparıldığını ve yalnızca ahlâkî yönüyle değerlendirilebileceğini savunur. Tevfik Sıdkî, mâna ile rivayeti hem anlam hem bağlam düzeyinde zayıflatıcı bir unsur olarak görerek hadislerin Kur'an'a alternatif olamayacağını ileri sürer. Ebû Reyze ise mâna ile rivayeti, metin otoritesini zayıflatan sistemsal bir sorun olarak ele alır ve lafız farklılıkları üzerinden metinlerin güvenilirliğini temelden sarsan bir eleştiri getirir. Niyazi İzzeddin ise bu tartışmaları daha da radikal bir zemine taşıyarak mâna ile rivayeti doğrudan siyasi manipülasyonun aracı olarak konumlandırmış ve hadislerin iktidar eliyle yeniden üretildiğini ileri sürmüştür. Böylece modern dönemde mâna ile rivayet, dinî bilginin güvenilirliği, delil değeri ve bağlayıcılığına dair soruların öne çıktığı yeni bir tartışma düzlemine taşınmıştır.

4.2.2. Hadislerin Güvenilirliğinin Sınırları Bağlamında Mâna ile Rivayet Olgusu

Bu bölümde ele alınan çağdaş düşünürler, hadislerin delil değerini ilkesel olarak reddetmemekle birlikte mâna ile rivayetin metin sabitliği ve lafzî güvenilirlik üzerindeki etkisine dikkat çekmiş bu durumun rivayetlerin bağlayıcılığı üzerinde sınırlandırıcı sonuçlar doğurabileceğini savunmuşlardır.

Söz konusu yaklaşımın en önemli temsilcilerinden biri Menâr ekolünün de kurucu isimlerinden Reşîd Rıza'dır. Reşîd Rızâ, modern dönemde hadisler etrafında şekillenen tartışmalarda hem klasik hadis usûlünü bütünüyle benimsemeyen hem de hadisleri toptan reddetmeyen tutumuyla dikkat çeken bir isimdir. Müellif hadislerin

¹²¹² Niyazi İzzeddîn, *Dînu's-sultân*, 8.

hücciyeti meselesine dair yaklaşımında amelî sünneti dinî delil olarak vazgeçilmez bir kaynak kabul eder. Bu meyanda sünnetin bağlayıcılığını savunurken kavli hadisler konusunda ise daha ihtiyatlı ve seçici bir tavır sergiler.¹²¹³ Rızâ'nın düşüncesinde sünnetin delil değeri, özellikle sünnet-i ameliyye üzerinden temellendirilmiştir. Müslümanların nesiller boyunca mütevâtir biçimde aktarıp uyguladıkları pratik sünnetler, onun için tartışma dışı kabul edilir. Ancak kavli sünnetin delil olabilmesi için onun hem Hz. Peygamber'e aidiyetinin sabit olması hem de aklî, ilmî ve itikadî ilkelerle çelişmemesi gerekir.¹²¹⁴ Bu bağlamda hadislerin sened açısından sahih olması tek başına yeterli görülmemekte metin açısından problemli bulunan rivayetler, itikadî esaslar ve aklî deliller çerçevesinde yeniden değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

Rızâ'nın bu yaklaşımı onun hadislerle ilgili olarak Tevfik Sıdkî gibi radikal tutumlara karşı kaleme aldığı yazılarda da açık biçimde görülür. Sıdkî'nin, *Menâr* dergisinde yayımladığı “el-İslâm hüve'l-Kur'an vahdehu” başlıklı yazısına cevap olarak kaleme aldığı “el-İslâm hüve'l-Kur'an ve's-Sünne” ve “Bâbu'l-Münâzara ve'l-Murâsele” adlı yazılarında hadisleri Kur'an'dan tamamen bağımsız bir kaynak olarak görmenin yanlışlığını vurgular. Bu yazılarda, Rızâ'nın hem sünneti İslam'ın ikinci temel kaynağı olarak gördüğü hem de bu sünnetin güvenilirliğini sağlamak için akıl ve sahih bilgi ölçütlerini devreye sokmaya çalıştığı açıkça görülmektedir.

Reşîd Rızâ, hadislerin delil oluşuna dair genel olarak müspet bir yaklaşım sergilemekle birlikte, mâna ile rivayeti rivayet sisteminin tamamını geçersiz kılan yapısal bir kusur olarak görmez. Ancak özellikle bazı rivayetlerde gözlenen lafız ve anlam farklılıklarını mâna ile rivayet süreciyle ilişkilendirerek bu farkların rivayetlerin güvenilirliği üzerinde sınırlayıcı etkiler doğurduğunu ifade eder. Bu bağlamda Rızâ, sahâbîlerin az hadis rivayet etmelerini, onların rivayeti hafife aldıkları şeklinde değil Hz. Peygamber'in sözlerini lafzen aktarma konusunda gösterdikleri titizlik ve takva çerçevesinde değerlendirir. Ancak bu dikkatli tutum, zamanla râvîlerin anlamı kendi kavrayışlarına göre aktardığı ve mâna ile rivayetin yaygınlaştığı bir pratiğe dönüşmüştür. Rızâ'ya göre bu durum, rivayetlere şahsî

¹²¹³ Mustafa Aydın, *Neo-Selefilik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşîd Rızâ Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2018), s. 111.

¹²¹⁴ Aydın, Reşîd Rızâ Örneği, 112.

eklemelerin ve açıklayıcı ifadelerin dâhil olmasına, böylece metinlerin asli yapısının bozulmasına ve ilahî gerçeklikle çelişebilecek unsurların hadis literatürüne sızmasına sebebiyet vermiştir. Özellikle gaybî haberlerde, mâna ile rivayet uygulamasının anlam sapmalarına ve idrâca yol açtığı kanaatindedir.¹²¹⁵ Bu minvalde müellifin mâna ile rivayete değindiği örneklerden biri *Menâr* dergisinde yayımladığı ve sahâbe kerametlerini konu edinen bir yazısında yer alır. Söz konusu çerçevede *Sahîhayn*'da yer alan ve Ebû Bekir'in bereketiyle yemeğin çoğalmasını anlatan rivayeti değerlendirir. Hadiste, Ebû Bekir'in oğlu Abdurrahman'ın, "Allah'a yemin olsun ki biz tabaktan bir lokma aldıkça onun altından daha fazlası meydana geliyordu. Nihayet doyana kadar yedik ve yemek başlangıçtaki hâlimden üç kat daha fazla hale geldi" şeklindeki ifadesi aktarılmaktadır. Rızâ, bu rivayette kullanılan lafzın mecazî bir dilden uzaklaştığını ve hakikate yaklaşan bir anlatıma dönüştüğünü belirtir. Ancak bu noktada rivayetin diline ve aktarım sürecine dair önemli bir kaygı dile getirir: Rivayetlerin çoğunlukla mâna ile nakledildiğini hatırlatarak bu ifadelerin gerçekten Abdurrahman'a ait olup olmadığının kesin olarak bilinemeyeceğini ifade eder. Bu yaklaşım, onun rivayetlerdeki lafzî sabitliğe dair şüphelerini ve mâna ile rivayet sürecine duyduğu temkinli yaklaşımı yansıtır.¹²¹⁶

Mâna ile rivayetin metinlerdeki lafız ve anlam çeşitliliğe yol açtığını gösteren bir diğer örnek de Reşîd Rızâ'nın, Mirâc hadislerine dair değerlendirmeleridir. Bu hadislerde Nil ve Fırat nehirlerinin Sidretü'l-Müntehâ'dan çıktığı ve cennetten oldukları bildirilmekte ancak rivayetler arasında ciddi lafız farklılıkları ve çelişkiler dikkat çekmektedir. Kimisinde bu nehirlerin Sidre'nin kökünden çıktığı, bazılarında sadece orada görüldüğü, bazılarında ise Sidre'nin semada mı yoksa yerde mi olduğu yönünde farklı bilgiler yer almaktadır. Rızâ bu çelişkili anlatımların temel sebebini, râvîlerin hadisleri mâna ile aktarmış olmalarında görür. Ona göre bu farklar râvîlerin anlama ve aktarma süreçlerinde yorumlama yoluna gitmeleriyle açıklanabilir. Bu metinlerdeki tutarsızlık ancak mirâcın fizikî değil rüyada ya da ruhsal bir tecrübe şeklinde yaşanmış olması ihtimaliyle anlamlandırılabilir. Zira böyle bir durumda

¹²¹⁵ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1990), 9/422.

¹²¹⁶ Reşîd Rıza, "el-Kerâmâtü'l-me'sûre", *Menâr*, 2/545.

anlatılanlar hakikî ve maddî bir gözlem değil temsîlî ve mânevî bir anlatı olarak değerlendirilmelidir.¹²¹⁷

Reşîd Rızâ'nın mâna ile rivayet konusundaki dikkat çekici yaklaşımlarından biri bilimsel gelişmelerin hadis yorumuna etkisi bağlamında ortaya çıkar. Kur'an'daki "Güneş'in akışı" ifadesiyle ilgili yöneltlen bir soruya cevap verirken sadece astronomik açıklamalarla yetinmeyip Ebû Zer rivayetinde yer alan "Güneşin Arş'ın altında secde etmesi" gibi ifadeleri de ele alır. Rızâ, bu rivayetin bazı tariklerinde geçen "secde etme" ve "izin isteme" gibi ifadelerin zâhiren problemliliğini, söz konusu lafzı nakleden râvî sayısının az ve lafızların çelişkili olduğunu vurgular. Bu noktada hadisin mâna ile rivayet edilmiş olabileceğini râvînin anlamı tam kavrayamayıp kendi yorumuyla lafza dökmüş olabileceğini belirtir. Böylece metinlerdeki zahirî çelişkilerin bir kısmının mâna ile rivayetin sınırlarının aşılması sebebiyle ortaya çıkabileceğine dikkat çeker.¹²¹⁸ Ayrıca Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih hakkındaki değerlendirmelerine yöneltlen eleştirileri cevapladığı bir yazısında da aynı rivayete döner. Bu metinde bazı hadis metinlerinde görülen çelişkileri ve akla aykırılıkları mâna ile rivayet olgusuyla açıklar. Özellikle "Güneş'in Arş'ın altında secde etmesi" gibi anlatıların, Hz. Peygamber'den duyulan lafızlar değil râvîlerin anlamı yorumlayarak aktardığı ifadeler olduğunu savunur. Ona göre bu tür metinlerdeki sorunlar ya râvînin mâna aktarımında yaşadığı kavrayış eksikliğinden ya da İsrâiliyat gibi dış kaynaklı bilgilerin sahih rivayetlerle iç içe geçmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple ya senedin dikkatle tenkit edilmesi ya da mâna ile rivayetin doğurduğu anlam kaymalarının tespit edilmesi gerektiğini ifade eder.¹²¹⁹

Reşîd Rızâ'nın mâna ile rivayete dikkat çektiği bir diğer örnek, Deccâl hakkındaki rivayetlerdir. Ona göre bu tür haberlerde geçen bazı rivayetler, metinleriyle ilgili herhangi bir problem görmeyen kimseler tarafından sahih kabul edilebilir. Ancak metnin içeriğinde aklî, ilmî veya inançsal açıdan sorun gören yahut bu rivayetlere yönelik dışarıdan yöneltlen itirazlara muhatap olan kimseler, söz konusu rivayetleri mâna ile nakledilmiş olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak değerlendirmelidir. Rızâ'ya göre bu yaklaşım, rivayetlerin bizzat

¹²¹⁷ Reşîd Rıza, "Fetâva'l-Menâr", *Menar*, 22/260.

¹²¹⁸ Reşîd Rıza, "Hareketü'l-Arz ve Cereyânü's-Şems li- Müstekarrin Lehâ", *Menar*, 24/669.

¹²¹⁹ Reşîd Rıza, "Butlâni'd-difa' an cerhi Ka'bi'l-ahbâr", *Menar*, 27/610.

sıhhatiyle ilgili kesin hükümler vermekten ziyade Hz. Peygamber'e atfedilen ifadelerin aklı ve kalbî düzeyde ikna edici bir şekilde anlaşılmasını amaçlamaktadır. Bu durumda râvînin maksadı tam kavrayamamış olabileceği dikkate alınarak metindeki muhtemel problemler, lafzın değil anlamın aktarılmış olması ihtimaliyle açıklanabilir. Rızâ'nın bu yöntemi, özellikle zihinleri meşgul eden sahih rivayetlerdeki anlam zorluklarını, lafzî değil mânevî aktarım bağlamında yeniden değerlendirme çabası olarak dikkat çeker.¹²²⁰

Reşîd Rızâ'nın mâna ile rivayete dikkat çektiği bir diğer mesele, Ay'ın ikiye ayrılması hadisi bağlamında gündeme gelir. Bu konuda kendisine yöneltilen eleştirilerde, söz konusu rivayetin hem *Sahîhayn*'da hem de tarih kitaplarında yer aldığı dolayısıyla rivayetin lafızlarındaki ihtilafın mâna düzeyinde inkârı gerektirmeyeceği ifade edilmiştir. Rızâ, te'vil sınırlarını fazlasıyla geniş tuttuğu ve Arap dilinin kullanım sınırları dışında anlamlar yüklediği eleştirilerine karşı hadislerin te'vili konusunda daha esnek bir yaklaşımın gerekli olduğunu savunmuştur. Ona göre bu esneklik, hadislerin çoğunun mâna ile rivayet edilmesinden ve lafzen mütevâtir olanların sınırlı olmasından kaynaklıdır.¹²²¹

Sonuç olarak Reşîd Rızâ mâna ile rivayeti rivayet sistemini toptan geçersiz kılan bir kusur olarak değil özellikle gaybî ve itikadî içerikli rivayetlerde metin güvenilirliğini zedeleyebilecek sınırlı bir sorun alanı olarak değerlendirmiştir.

Öte yandan hadislerin çok sonraları yazıya geçirildiğini ve bu nedenle uydurma rivayetler içerdiğini düşünen Cemâl el-Bennâ (ö. 2013) mâna ile rivayeti hadislerin güvenilirliğini sarsan bir unsur olarak değerlendirmiştir.¹²²² Müellifin *Nahve Fıkhin Cedîd* adlı eserinin *es-Sünnetü ve Devruhâ fî Fıkhî'l-Cedîd* başlıklı ikinci cildi, hadis ve sünnet meselesini günümüz fıkıh anlayışı bağlamında ele alan eleştirel bir yaklaşım sunmaktadır. el-Bennâ bu eserinde, klasik muhaddislerin hadis kabul kriterlerinin artık geçerliliğini yitirdiğini ve bu kriterlere dayalı olarak sahih

¹²²⁰ Reşîd Rıza, "Ehâdisü'd-Deccâl ve İntikâdü Ba'zı Necdiyyîn", *Menâr*, 28/474.

¹²²¹ Reşîd Rıza, "el-İntikâd ala'l-Menâr", *Menâr*, 31/63. Konu hakkındaki rivayetleri değerlendirmesini içeren bir çalışma bk. Mustafa Aydın, "Reşîd Rızâ'nın Mucize Anlayışı Bağlamında İnşikâku'l-kamer Konusundaki Rivâyetleri Tahlil ve Tenkidi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/62 (2019), 1704-1709.

¹²²² Cemâl el-Bennâ'nın fikirleri ve hadis hakkındaki metotları için bk. Mehmet Çelik, Buhârî'nin Metin Tenkidine Tabi Tutulan Hadisleri (Cemâl el-Benna Örneği), (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 4-28.

kabul edilen birçok hadisin bugün geçersiz sayılması gerektiğini savunur.¹²²³ Müellif, yaşadığı dönemde İslam dünyasında iki baskın yaklaşımın öne çıktığını tespit eder. İlki Ezher gibi kurumlar tarafından temsil edilen geleneksel selefi çizgi, ikincisi ise sadece Kur'an'ı esas alarak hadisleri toptan reddeden modernist eğilimdir. Kendisini bu iki yaklaşım arasında bir yerde konumlandıran el-Bennâ, her iki uç anlayışı da eleştirir. Ona göre sünnet, bütünüyle reddedilecek bir kaynak olmamakla birlikte geleneksel hadis anlayışında yer alan birçok rivayet günümüz aklı, ilmi ve değerleriyle bağdaşmamaktadır. Bu nedenle sünnetin yeniden değerlendirilmesi ve ayıklanması gereklidir.¹²²⁴

Cemâl el-Bennâ'nın mâna ile rivayete değindiği kısım, İsmâil Mansûr'un görüşlerini ele aldığı bölümdür. Dolayısıyla burada zikredilecek olan görüşler asıl itibariyle İsmail Mansur'a ait olup Cemal el-Bennâ tarafından da kabul edilmiştir.¹²²⁵ Bu çerçevede İsmail Mansûr, mâna ile rivayetin İslam'ın erken döneminde yaygın biçimde benimsendiğini ve hadislerin naklinde temel yöntem olarak kabul edildiğini ifade eder. Ona göre selef ulemâsının büyük bir kısmı, râvînin lafzın anlam ve maksadını tam olarak kavraması şartıyla bu yöntemi câiz görmüştür. Bununla birlikte klasik hadis usulü, rivayetlerin sıhhatini belirlemede lafzî mutabakattan çok râvî güvenilirliğini esas aldığı ve râvîlerin değerlendirmesinde çoğunlukla hüsni zanla hareket edildiği için eleştirilmektedir. Nitekim İsmail Mansûr ve Cemâl el-Bennâ, hadis ilminin epistemolojik temelini metinlerin doğruluğundan ziyade râvîlerin doğruluğuna dayalı bir güven sistemine yaslandığını savunurlar. Bunun en belirgin örneği, lafızlarında farklılık bulunan rivayetlerin yalnızca isnadlarına bakılarak sahih kabul edilmesidir.¹²²⁶ Her iki müellif de bu yaklaşıma dayanarak mâna ile rivayetin metin güvenilirliğini etkilediği hâlde hadislerin sıhhat değerlendirmesinde yeterince dikkate alınmadığını eleştirmektedir.

İsmail Mansûr, mâna ile rivayetin tarihsel konumunu değerlendirirken, bu yöntemin sahâbe ve tâbiîn nesilleri arasında aslî bir rivayet biçimi olduğunu belirtir. Ancak hadis âlimleri bu durumu açık biçimde ifade etmekten kaçınarak asıl olanı fer

¹²²³ Cemâl el-Bennâ, *es-Sünnetü ve devruhâ fi'l-fikhi'l-cedid* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, ty) 118-264.

¹²²⁴ Cemâl el-Bennâ, *es-Sünnetü ve devruhâ*, 161.

¹²²⁵ İsmail Mansur'un bahsi geçen eseri *Tabsîri'l-ümme bi-tahkîki's-sünne*'dir. Ancak eserin kendisine ulaşamadı.

¹²²⁶ Cemâl el-Bennâ, *es-Sünnetü ve devruhâ*, 51-56.

gibi göstermiş dolayısıyla gerçeği yumuşatmışlardır. Bu tutum, halkın dinî hükümleri mânâ ile rivayet edilen metinler yoluyla nesiller boyunca öğreniyor olmasından dolayı zihnî bir sarsıntı veya şüphe yaşamamaları amacıyladır.¹²²⁷ Bu bağlamda İmam Şâfiî'nin mânâ ile rivayeti şeriatın usulleri arasında sayması ve Kur'an'ın yedi harf üzerine indirildiğini ifade eden hadisi delil göstermesini dikkat çekici bulur. Şâfiî'ye göre Kur'an Allah'ın kelâmı olmasına rağmen bu tür bir ihtilafla câiz olması, hadislerin mânâ ile nakledilmesini daha evlâ kılar. Ancak İsmâil Mansûr, Şâfiî'nin kıraat farklılıklarını mânâ ile hadis rivayetine kıyaslamasını metodolojik bir hata olarak değerlendirmektedir. Cemâl el-Bennâ da bu eleştiriyi destekler. Bu kıyasın sorunlu bulunmasının temel nedeni Kur'an ve hadis metinlerinin rivayet süreçleri bakımından taşıdığı farkların göz ardı edilmesidir. Zira Kur'an, lafzî ve mânâsıyla doğrudan vahiydir farklı kıraatler de yine vahiy aracılığıyla Hz. Peygamber'e öğretilmiş, kontrollü bir vahiy sürecinin parçası olarak aktarılmıştır. Oysa hadisler özellikle mânâ ile rivayet edilenler, râvîlerin yorum, kıyas ve içtihatlarına dayalı olarak şekillenmiş ve zaman içinde beşerî etkilerle çeşitlenmiştir. Bu nedenle Şâfiî'nin kıraat çeşitliliğini mânâ ile rivayetin meşruiyetine delil göstermesi iki farklı rivayet düzlemi arasında yanlış bir benzerlik kurmak anlamına gelir.¹²²⁸

İsmâil Mansûr'a göre mânâ ile rivayet zorunludur hatta hadislerin yazılı nakledilmesi bile rivayetlerdeki bozulmaların önüne geçemezdi. Çünkü hadislerin yazımı, Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık yüz yıl sonra gerçekleşmiştir. Bu sürede yaşanan fırtınalı olaylardan sonra hâlâ nasların aynen korunmuş olması düşünülemez. Söz konusu ortamda karışıklık ve ihtilaflar artmış, Allah Teâlâ da bu rivayetlerin korunmasını garanti etmemiştir. Dolayısıyla kişinin bu tür rivayetlere karşı itminan duymaması tabiidir. İsmâil Mansûr'a göre bir rivayetin metni ne kadar sahih kaynaklarda yer alsa da hata ya da tahrif ihtimalinden dolayı hadisin özü hakkında şüphe vardır. Bu sebeple hadisler –isterse sahih kitaplarda yer alsın– mutlaka Kur'an'a arz edilmelidir. Çünkü Kur'an, bâtılın önünden ve ardından ulaşamayacağı sağlam bir zikirdir. Bu nedenle hakem olarak elimizde sadece Kur'an-

¹²²⁷ Cemâl el-Bennâ, *es-Sünnetü ve devruhâ*, 58.

¹²²⁸ Cemâl el-Bennâ, *es-Sünnetü ve devruhâ*, 60.

1 Kerîm kalmaktadır. Dolayısıyla hadisler arasında ayıklama yaparken sadece Kur'an'a arz yöntemi benimsenmelidir.¹²²⁹

Sonuç olarak İsmâil Mansûr'un mâna ile rivayete dair yaklaşımı, bu yöntemi hem tarihsel bir zorunluluk hem de rivayetlerin delil değerini sorgulayan bir eleştiri zemini olarak konumlandırır. Cemâl el-Bennâ ise bu görüşleri büyük ölçüde benimser, mâna ile rivayeti sistemsal bir kusur olarak değil hadislerin geçirdiği tarihsel dönüşümün bir parçası olarak değerlendirir. Bununla birlikte el-Bennâ, hadislerin tamamını bağlayıcılıktan muaf kılmaz. Böylece mâna ile rivayet olgusunu, hadislerin toptan reddine değil, metinlerin bağlamı, maksadı ve Kur'an ile uyumu çerçevesinde yeniden değerlendirilmesini gerekli kılan bir unsur olarak ele alır ve bu yönüyle rivayetlerin güvenilirliğini belirli ölçütler dâhilinde sınırlandırır.

Bu bağlamda mâna ile rivayet meselesine temas eden düşünürlerden biri de Hüseyin el-Hâc Hasan'dır. Müellif, doktora tezine dayanan *Nakdü'l-Hadîs fî İlmi'r-Rivâye ve İlmi'd-Dirâye* adlı eserinde mâna ile rivayet konusunu ele alır. Oldukça ayrıntılı bir şekilde işlediği bu bölümde büyük ölçüde Tâhir el-Cezâîrî'ye dayanır. Bu çerçevede, mâna ile rivayetin doğurduğu bazı zararları vurgulamakta ve Batalyevsî'nin sekizli tasnifine yer vermektedir. Hüseyin el-Hâc Hasan'ın yaklaşımı, mâna ile rivayet meselesine ilişkin olarak açık bir eleştiri getirmekten ziyade, nötr ve betimleyici bir anlatım sergilemektedir.¹²³⁰

Mâna ile rivayet, yalnızca hadis usulü bağlamında değil, dil ve beyân ilimleri açısından da önemli etkiler doğurmuştur. Bu yönüyle modern dönemde Ahmed Emin (ö. 1954) gibi edebiyat ve dil odaklı düşünürler, hadislerin lafız yapısını mâna rivayeti ekseninde tartışırlar. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* adlı eserinde sahâbe, tâbiîn ve onları takip eden nesillerin bir kısmının Hz. Peygamber'in sözlerini lafzen değil, mâna ile naklettiklerini ve bunun da rivayetlerdeki lafzî çeşitliliği doğurduğunu belirtir. Nikâh hadisinin “خذها بما معك من القرآن”, “زوجتكها”, “ملككتها” gibi farklı ifadelerle aktarılması buna örnek gösterilir. Ona göre râvîler, metni kelimesi kelimesine ezberlemek yerine anlamı koruyarak kendi ifadeleriyle nakletmişlerdir. Bu durum özellikle dil bilginleri nezdinde hadisin güvenilirliğini sınırlamıştır.

¹²²⁹ Cemâl el-Bennâ, *es-Sünnetü ve devruhâ*, 60-61.

¹²³⁰ Hüseyin el-Hâc Hasan, *Nakdü'l-hadîs fî ilmi'r-rivâye ve ilmi'd-dirâye*, (Lübnan: Kadîs Yusuf Üniversitesi, Arap Edebiyatı Bölümü, Doktora Tezi, 1975) 163-179. Eserin kitap olarak basılmış hali bulunsa da temin edilmemiştir.

Nitekim Ahmed Emin, Sîbeveyhi (ö. 180/796) gibi nahiv imamlarının hadisleri dil kuralı için delil olarak kullanmaktan kaçınmalarını mâna ile rivayet uygulamasına bağlar. Zira dilciler için sahih dil verisi ancak lafız temelli aktarım ile mümkündür. Ahmed Emin ayrıca Arap olmayan râvîlerin hatalarının hadis metinlerine yansıdığını ve bu sebeple Hz. Peygamber'in sözlerinin fesâhatini tam olarak korunamadığını vurgular. Ona göre râvîlerin çoğunluğu ancak anlamı muhafaza edebilmiş, lafzı ise nadiren koruyabilmiştir.¹²³¹ Bu tespit Ahmed Emin'i hadis metinlerinin dilsel güvenilirliği konusunda temkinli bir yaklaşım benimsemeye sevk etmiştir.

Benzer şekilde Hüseyin el-Hâc Hasan (ö. ?) da hadislerin Hz. Peygamber döneminde sınırlı ölçüde yazıya geçirildiğine, esasen Ömer b. Abdülazîz döneminde tedvin sürecinin başladığına dikkat çeker. Bu tarihî süreç içerisinde râvîlerin hadis metinlerinde lafız ekleme, çıkarma, takdim, tehir ve değiştirme gibi tasarruflarda bulunduklarını ifade eder. Bu yüzden Basra, Kûfe ve Bağdat gibi merkezlerdeki dil âlimleri, hadis metinlerini Arap dili açısından mutlak delil olarak kabul etmekten imtina etmişlerdir. Çünkü bu rivayetler, çoğunlukla Hz. Peygamber'in birebir ifadeleriyle değil, mâna korunarak nakledilmiştir.¹²³²

4.2.3. Hadislerin Anlaşılması ve Yeni Metodoloji Önerileri Bağlamında Mâna ile Rivayet

XX. yüzyılın sonlarına doğru mâna ile rivayet etrafındaki tartışmalar, hadislerin sıhhati meselesinden ziyade onların nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği yönüne kayar. Bu dönemde, yalnızca hadisler özelinde değil genel olarak dinî nassların yorumlanmasında metodoloji sorunu bulunduğu, düşünürler tarafından sıkça dile getirilmiştir. Söz konusu sorunun üstesinden gelmek amacıyla nassların hem kendi içlerindeki hiyerarşisi hem de aralarındaki irtibatın dikkate alınması gerektiği vurgulanmış, ilmî çalışmaların odağı yeni metodoloji arayışlarına yönelmiştir. Bu bağlamda hadislerin anlaşılmasında mâna ile rivayet uygulamasının yol açtığı problemlere dikkat çekilmiş ve bu sorunların önerilen farklı yöntemlerle aşılması hedeflenmiştir. Bahsi geçen dönemde müellifleri yeni metodoloji arayışına

¹²³¹ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Mısır, Müessesetü Hindâvî, 2012), 484-85.

¹²³² Hüseyin el-Hâc Hasan, *Edebü'l-Arab fî sadri'l-İslâm* (Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât, 1992), 93.

sevk eden pek çok problem olmakla birlikte mâna rivayetinin bunlardan biri olduğu ifade edilmelidir.

Hadislerin anlaşılması ve yeni metodoloji arayışları bağlamında tarihselcilik fikriyle ortaya çıkan ve İslam dünyasında birçok tartışmaya sebep olan düşünür Nasr Hâmid Ebû Zeyd (ö. 2010)'dir. Müellif, *Nakdû'l-Hitâb ed-Dînî* adlı eserinde hadisler ve daha genel anlamda dinî metinlerle ilişki kurarken yeni bir metodoloji geliştirilmesi gerektiğini savunur. Ona göre nass (Kur'an ve Sünnet metinleri) tarih içinde bir ideoloji hâline getirilmiş, bir iktidar aracı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Oysa nass ne mutlak bir ideoloji ne de değişmez bir söylemdir.¹²³³ Ebû Zeyd'in çözüm önerisi nassı kutsallaştıran ve onu sabit bir yorumla sınırlayan zihniyet yapısının aşılması ve dinî düşüncenin yeniden yapılandırılmasıdır. Bu amaçla klasik dilbilimsel yaklaşımları aşarak metinlerin üslup, bağlam ve tarihî-kültürel arka planlarını esas alan bir analiz yöntemini teklif eder.¹²³⁴

Ebû Zeyd, nassı anlamada iki yaklaşım arasından ikincisini savunur: Dilbilimin yalnızca cümle düzeyinde yaptığı analizlerin ötesine geçilerek, metnin tarihî oluşum süreci ve bağlamı dikkate alınmalıdır. Nassı durağan bir mutlak gerçeklik değil, insanî, tarihî ve kültürel etkileşimlerin bir ürünü olarak görür. Bu bağlamda, hadislerin de şifahi kültür içerisinde oluşmuş metinler olmaları sebebiyle sabitlik iddiasından uzak yapılar taşıdığını belirtir. Özellikle mana ile rivayet olgusu, bu yaklaşımın merkezinde yer alır. Ebû Zeyd'e göre, Nebvî hadislerin şifahi yolla aktarılması hem lafız hem de mâna düzeyinde değişkenliğe ve yoruma açık çok katmanlı yapılara yol açmıştır. Mâna ile rivayet, bu açıdan sadece teknik bir rivayet biçimi değil aynı zamanda metnin sabit bir anlama sahip olmaktan çıkıp içtihadî bir düzlemde yeniden inşa edilmesine vesile olan bir süreçtir.¹²³⁵

Müellife göre hadislerin doğasında bulunan lafız ve mâna farklılıkları, onların yorum gerektiren dinamik metinler hâline gelmesine yol açmıştır. Böylece hadisler tek bir anlamı sabitleyen değil anlamı bağlama göre açığa çıkaran canlı metinler olarak değerlendirilmektedir. Ebû Zeyd, mâna ile rivayet olgusunu hadislerin sabit

¹²³³ Tuğrul Çağrı Türkcan, *Nassı Anlamada Bir Yöntem Teklifi: Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), s. 71-72.

¹²³⁴ Türkcan, *Nassı Anlamada Bir Yöntem Teklifi*, 178; Muhammed Furkan Cinisli, *Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Ulûmu'l-Kur'an Eleştirisi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 56-108.

¹²³⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Nakdû'l-hitâb ed-dînî* (Kahire: Sînâ Li'n-Neşr, 1994), 117-19.

anlamlara sahip olmamasıyla ilişkilendirirken bu durumun modern dini düşüncede içtihadı zorunlu kıldığını savunur. Hadislerin aktarımı sırasında ortaya çıkan lafız ve mâna farklılıkları, onların doğrudan hükümler veren katı metinler olmadığını aksine yorum ve içtihat kapılarını sürekli açık bırakan metinler olduklarını gösterir. Özellikle fer‘î konularda görülen ihtilaflar da insanın doğası, dilin yapısı ve hayatın sürekli değişimiyle doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla Ebû Zeyd’e göre ihtilafı bütünüyle ortadan kaldırmaya çalışmak, insanı ve dili ortadan kaldırmaya çalışmakla eşdeğerdir.¹²³⁶

Sonuç olarak Nasr Hâmid Ebû Zeyd, mâna ile rivayet olgusunu hadislerin anlaşılması bağlamında sabit lafzî yapılar yerine tarihî, kültürel ve beşerî gerçeklik içerisinde yorumlanması gereken canlı metinler olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer. Böylelikle hadislerin anlaşılması ve yeni metodoloji arayışlarında mâna ile rivayet, yorum imkânı sağlayan temel bir açılım olarak değerlendirilir.

Hadislerin yorumlanabilirliğini ve tarihselliğini merkeze alan bu yaklaşımın yanında, mâna ile rivayet olgusunu hadis ile Kur’an arasındaki aktarım farklarını temellendirmek üzere ele alan Tâha Câbir el-Ulvânî (ö. 2016) dikkat çeker. Varlık, kâinat ve dinin anlaşılmasında bütüncül bir yöntem olarak makâsıdı teklif eden Ulvânî, bu çerçevede yeni bir dinî düşünce inşasına zemin hazırlamayı hedefler.¹²³⁷ Ulvânî’ye göre Müslüman toplumların sünneti anlama ve bu çerçevede İslâmî hayatı yeniden inşa etme noktasında karşılaştıkları temel sorunlar ancak kapsamlı bir yöntem değişimiyle aşılabılır. Bu düşüncelerini temellendirdiği *İşkâliyyetü’t-Tea ‘âmül mea ‘a’s-Sünneti’n-Nebeviyye* adlı eser, sünnetin Kur’an ile ilişkisini doğru bir zeminde yeniden kurmayı amaçlar.¹²³⁸

Sünnet, Ulvânî’ye göre Kur’an’ın pratik hayata yansması ve ilk nesiller tarafından anlaşılması bakımından vazgeçilmez bir delildir. Sünnetin delil oluşu dinî bir zorunluluk seviyesinde kabul edilir. Bu konuda Müslümanlar arasında ihtilaf yoktur. Ancak Ulvânî esas problemin sünnetin haber yoluyla aktarılan kısmının doğrudan delil olup olmadığı meselesi etrafında düğümlendiğini belirtir.¹²³⁹ Özellikle

¹²³⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Nakdû’l-hitâb ed-dînî*, 126-29.

¹²³⁷ <https://www.ide.org.tr/TR/listmenu/uslvmaksid/detail/birmetodolojiolarakmakasidmehmetgormez?id=36876>, 11.05.2025, 22.11.

¹²³⁸ Tâha Câbir el-Ulvânî, *İşkâliyyetü’t-Tea ‘âmu’l-mea ‘a’s-Sünneti’n-Nebeviyye* (Virginia: el-Ma‘hedî’l-Âlemî li’l-Fikri’l-İslâmî, 2014), 13-14.

¹²³⁹ Tâha Câbir, *İşkâliyyetü’t-Tea ‘âmu’l*, 281.

rivayetlerin güvenilirliği râvînin hata, unutma gibi eylemleri sonucunda metinlerde ortaya çıkan problemler sünnetin anlaşılmasında metodik tartışmalara yol açmıştır. Müellife göre hadislerin nakil sürecindeki bu tür zayıflıklar, metinlerde çelişkilerin, anlam sapmalarının doğmasına neden olmuş bu durum da mâna ile rivayet meselesini merkeze yerleştirmiştir.¹²⁴⁰ Ulvânî'nin rivayet süreci değerlendirmelerinde sahâbe ve tâbiûn döneminde hadislerin ağırlıklı olarak mânayla aktarıldığı tespiti öne çıkar. Söz konusu durumun tabîi bir sonucu olarak lafız farklılıkları kaçınılmaz hale gelmiştir. Bununla birlikte Ulvânî klasik hadis usulü kaynaklarındaki mâna ile rivayet tartışmalarını anlatırken daha çok betimleyici bir yöntem izler.¹²⁴¹ Söz konusu çerçevede İmam Şâfiî'nin mâna ile rivayeti Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiği hadisine dayandırarak meşrulaştırma çabasına itiraz eden Ulvânî, hadisler ile Kur'an arasında lafzî sabitlik ve ilâhî koruma açısından köklü farklar bulunduğunu belirtir. Şâfiî'nin yedi harf hadisini, hadislerdeki lafız farklılıklarına kıyasla uygulaması ona göre isabetsiz bir çıkarımdır; zira bu yaklaşım, Kur'an'ın ilâhî koruma altındaki yapısıyla hadislerin beşerî aktarım süreci arasındaki temel epistemolojik farkı göz ardı etmektedir.¹²⁴²

Nihayetinde Tâha Cabir Ulvânî mâna ile rivayet meselesini, sünnetin aktarımındaki sorunlar ve Kur'an-hadis ayrımı çerçevesinde ele alır. Mâna ile rivayet onun düşüncesinde merkezi bir konu değildir. Daha çok Kur'an sünnet ilişkisindeki metodik hataları göstermeye yarayan bir araçtır. Bu olgu Ulvânî'ye göre dinî bilginin güvenilirliğini değerlendirirken dikkat edilmesi gereken bir problem alanıdır.

Mâna ile rivayet konusuna modern dönemde değinen isimlerden biri de Mehmet Görmez'dir. Müellif, bu meseleyi hadislerin anlaşılması ve yorumlanması bağlamında ciddi metodolojik sonuçlar doğuran bir konu olarak değerlendirir. Görmez'in incelemesine göre hadis mirasının zenginliği zaman zaman asıl mesajın anlaşılmasını güçleştirebilmektedir. Zira Hz. Peygamber'in hayatını aktaran eserlerde ve hadis kaynaklarında insan faktöründen kaynaklanan eksiklikler metinleşme sürecinde metodolojik sorunlara ve yanlış anlamalara yol açmıştır.¹²⁴³ Ancak bu

¹²⁴⁰ Tâhâ Câbir, *İşkâliyyetü't-Tea'âmu'l*, 282-285.

¹²⁴¹ Tâhâ Câbir, *İşkâliyyetü't-Tea'âmu'l*, 360-63

¹²⁴² Tâhâ Câbir, *İşkâliyyetü't-Tea'âmu'l*, 364-65.

¹²⁴³ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: OTTO Yayınları, 2014), 11, 12.

durum hadislerin tümüyle güvenilirmez olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine asıl sorun hadis mirasını değerlendirme yöntemlerinin mesajın doğru anlaşılmasına engel teşkil edebilmesidir. Bu bağlamda Görmez, oryantalist iddiaların aksine bir sünnet ve hadis meşruiyet krizinin yaşanmadığını vurgular. Çünkü hadisler tarih boyunca İslam toplumları için dinin ikinci temel kaynağı olmuş ve İslam kültürünün inşasında belirleyici bir rol oynamıştır. Ancak hadislerin anlaşılması sürekli bir sorun alanı olmaya devam etmiştir. Görmez'e göre İslam dünyasında mevzu hadislerin Kur'an'ın önüne geçmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Temel sorun Kur'an'ı getiren hakikati ve onu açıklayan sünneti doğru kavramadaki idrak zorluklarıdır. Dolayısıyla hadislerin anlaşılmasındaki güçlük Hz. Peygamber'in sünnetini ve örnek davranışlarını kavrama düzeyinde kendini göstermektedir.¹²⁴⁴

Bu temel tespitlerin ardından Görmez dini naslara ulaşmada sadece lafzi yorumun yetersiz olduğunu belirtir. Çünkü şâriin gaye ve maksadını tespit etmek metinlerin salt dil bilgisi kurallarıyla yorumlanmasından daha derin bir anlayış gerektirir. Bu nedenle hadisler sadece lafız düzeyinde değil anlam ve amaç odaklı bir yaklaşımla ele alınmalıdır.¹²⁴⁵

Hadis ilimleri tarihinde isnadın merkezi bir öneme sahip olduğunu ifade eden Görmez hadislerin hem isnad hem de metin açısından birlikte değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Ancak tarihi süreçte dirayet ilimlerinin zayıflaması hadisin sadece rivayet yönüyle ele alınmasına neden olmuştur. Ali b. el-Medîni'nin isnad ve metni hadis ilminin iki yarısı olarak tanımlamasına rağmen tarih boyunca dirayet ilimlerinin ikinci planda kalması hadislerin anlamı ve amacı üzerine derinlikli bir metodolojinin gelişmesini engellemiştir.¹²⁴⁶

Bu çerçevede Görmez, hadis ilimlerinin bağımsız bir anlama ve yorumlama yöntemi geliştiremediği için hadisleri anlamak amacıyla büyük ölçüde usûl-i fikhın yöntemlerine başvurulduğunu ifade eder. Usûl-i fikhın İslam ilimleri içinde dil mantık kelam ve hadis gibi farklı disiplinleri bir araya getiren kapsamlı bir metodoloji olması hadis yorumunda etkili olmuştur. Ancak bu yöntemin doğrudan hadislere uygulanması bazı sorunlara yol açmıştır.¹²⁴⁷

¹²⁴⁴ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 13.

¹²⁴⁵ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 27.

¹²⁴⁶ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 29-30.

¹²⁴⁷ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 30-31.

Görmez'e göre usul-i fikhın yapısı esasen şer'î amelî hükümleri çıkarmaya yönelik olduğundan her hadis metni doğrudan şer'î bir hüküm ortaya koymadığı için bu yöntemin hadisler üzerinde uygulanması her zaman sağlıklı sonuçlar vermemiştir. Ayrıca usul-i fikhın lafzi delalet yollarına dayanması hadislerin orijinal lafızlarının korunmadığı bir ortamda ciddi metodolojik sorunlar doğurmuştur. Zira hadislerin büyük çoğunluğunun mâna ile rivayet edilmesi lafzî bir yorum sistemini tamamen geçersiz kılmasa da önemli bir sınırlama getirmekte bu da hadislerin kanun metinleri gibi lafız merkezli bir yaklaşımla ele alınmasını zorlaştırmaktadır.¹²⁴⁸

Mâna ile rivayet konusuna doğrudan değinen Görmez, bu durumu özellikle usûl-i fikhın hadislere uygulanmasını zorlaştıran faktörlerden biri olarak değerlendirir. Çünkü rivayet zincirlerindeki çok sayıda râvi zamanla lafızlarda ve anlamlarda değişikliklere neden olmuştur. Özellikle sahâbe sonrası dönemde hadislerin orijinal lafızlarının korunup korunmadığı önemli bir tartışma konusu olmuş ve mâna ile rivayet edilen hadislerin anlamlarının ne ölçüde korunduğu sorusu gündeme gelmiştir.¹²⁴⁹

Görmez, râvilerin dil bilgisi eksikliğinin hadis rivayeti üzerindeki etkisini de vurgular. Sahâbe sonrası râviler arasında Arap dilinin inceliklerine vâkıf olmayanların artması hadis metinlerinde anlam kaymalarına yol açmıştır. Özellikle garîbü'l-hadîs eserlerinde tespit edilen bu tür dil hataları mâna ile rivayetin doğurduğu riskleri göstermektedir. Hadislerin yazıya geçirilmeden önce farklı kişiler tarafından aktarılması anlam kaymalarını kaçınılmaz kılmıştır bu durum rivayetlerin güvenilirliğini tamamen zedelemeyen lafzî tahlil yöntemleri için uygun bir zemin oluşturmamıştır. Hz. Peygamber'in mâna ile rivayete izin verdiğine dair rivayetleri aktaran Görmez sahâbe arasında bu konuda farklı yaklaşımlar olduğunu belirtir. Bazı sahabiler hadisleri lafzen korumaya özen gösterirken diğerleri mânaya uygun olduğu sürece lafız değişikliğine müsamaha göstermiştir. Ancak mâna ile rivayete izin verilirken anlamın doğru korunmasına her zaman büyük özen gösterilmiştir.¹²⁵⁰ Sahâbe sonrasında tabîîn ve etbâu't-tâbiîn dönemlerinde mâna ile rivayetin daha yaygın hale geldiği ancak lafzî sadakatin zamanla zorlaştığı görülmektedir. Süfyân b. Uyeyne gibi âlimlerin doğrudan mâna ile rivayet yaptıklarını belirtmeleri bu eğilimin

¹²⁴⁸ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 31-32.

¹²⁴⁹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 230.

¹²⁵⁰ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 235-39.

sonraki nesillerde yaygınlaştığını gösterir. Hadislerin yazıya geçirilmesiyle bu farklılıklar kaydedilmiş olsa da metinlerin orijinal lafızlarına tam olarak sadık kalınamadığı gerçeği devam etmiştir. Buhârî ve Müslim gibi önemli hadis imamlarının bile hadisleri tam lafızlarıyla rivayet edemediklerine dair rivayetlere değinen Görmez hadis ilimlerindeki lafız merkezli anlayışın zemin kaybettiğini ifade eder. Buna rağmen ilim ehlinin çoğunluğu mana ile rivayeti caiz görmüş ancak bu izin râvilerin Arap dili bilgisi ve fıkhi birikimi gibi ciddi şartlara bağlanmıştır.¹²⁵¹

Sonuç olarak Mehmet Görmez mâna ile rivayetin hadis ilimlerinde tarihi bir gerçeklik olduğunu ve bu gerçeğin anlama ve yorumlama yöntemlerinde dikkate alınması gerektiğini savunur. Hadislerin lafız merkezli değil anlam merkezli bir yaklaşımla değerlendirilmesinin gerekliliğini vurgular. Ona göre mâna ile rivayetin varlığı hadis metinlerinin anlama ve yorumlama yöntemlerinde yeni bir bilinç ve dikkat geliştirmeyi zorunlu kılmaktadır. Lafzî mutlakiyetin mümkün olmadığı bir rivayet mirasında metodolojinin de buna uygun olarak şekillendirilmesi gerektiği görüşündedir.

Hadislerin anlaşılması ve yeni metodolojilerin geliştirilmesi bağlamında mâna ile rivayet meselesi Mehmet Emin Özafşar tarafından metin inşasına yönelik bir perspektifle ele alınmıştır. Yazar rivayet ilimlerinin temel sorununu “sağlam metin” ekseninde tanımlar. Ona göre hadis ilimleri içerisinde geliştirilen isnad sistemi, görünürde râvilerin doğruluğunu kontrol etmeye yönelik gibi dursa da gerçekte metni koruma amacı taşır. Ancak hadis ilminde isnadın bu derece merkeze alınması metnin korunması ve tahlil çabasının geri planda kalmasına sebep olmuştur.¹²⁵²

Bu çerçevede Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* adlı çalışmasında fikhî hadislerin değerlendirilmesi ve bu hadislerde tespit edilen sorunlardan hareketle fikhî hadisleri anlamaya yönelik bir yöntem ortaya koymayı hedeflemiştir. Söz konusu yöntem üç aşamadan oluşur: Öncelikle metin inşası, ardından metin tahlili, son olarak ise çevre ve bağlam tahlili. Bu yöntem, hadis

¹²⁵¹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 239-43.

¹²⁵² Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 224.

metinlerinin sadece lafzî bütünlüğünü değil aynı zamanda içerik ve maksat tutarlılığını da göz önünde bulunduran bütüncül bir yaklaşımı ifade eder.¹²⁵³

Özaşar, mâna ile rivayeti, metin inşasını zorunlu kılan metodolojik sebeplerden biri olarak konumlandırır. Râvilerin irade ve bilinçle metinleri aktarması mâna ile rivayeti, tabîî bir rivayet süreci olmaktan çıkararak yöntemsel bir mesele hâline getirmiştir. Bu nedenle mâna ile rivayet, çalışmada sadece tarihî bir olgu olarak değil doğrudan metin tahlilini gerektiren yapısal bir problem olarak ele alınır. Rivayetlerin mâna odaklı aktarımı, lafızlar arasında ciddi farklara yol açmış, dolayısıyla metinlerin yeniden bütünleştirilmesini yani bir metin inşası sürecini zorunlu kılmıştır.¹²⁵⁴

Çalışmanın uygulamaya dayalı bölümünde ise fikhın asıl ve kaidelerine dair rivayetler incelenmiş, fikhî hadislerin metinleri lafızları açısından tetkik edilmiştir. Bu inceleme sırasında birçok haberin, râvi tarafından kendi fikhî anlayışı doğrultusunda formüle edildiğine ve rivayetlerin zamanla farklı hukukî çerçevelere büründüğüne dikkat çekilmiştir. Özaşar, özellikle metinle ilgili şu önemli tespitte bulunur: Metinle ilgili problemler çok daha girift bir yapı arz eder. Hemen hemen bütün versiyonlardaki haber metinlerinin birbirinden farklılık göstermesi, takdim-tehir ve ziyadelerin bulunması, bazı rivayetlerde Peygamber'e izafe edilen ifadelerin gerçekte râvîlerin sözleri olması gibi durumlar, metnin doğrudan doğruya tahlil edilmesini zorunlu hâle getiren başlıca sorunlardır.¹²⁵⁵

Özaşar'ın mâna ile rivayet konusuna yaklaşımının tarihsel sürece dayanan bir yönü de vardır. İlk nesillerde yani sahâbe ve tâbiûn döneminde, rivayetlerin büyük ölçüde mâna ile aktarıldığını, lafzî sadakatin ise sınırlı olduğunu vurgular. Müellife göre tasnif ve tedvin dönemlerinden itibaren mana ile rivayet tartışmaları daha sistematik hâle gelmiş, bu süreçte özellikle İmam Şâfiî gibi isimler lafzı korumayı ön plana çıkarmıştır.¹²⁵⁶ Şâfiî'nin, özellikle hüküm içeren rivayetlerde lafzın korunmasını zaruri gördüğünü, mâna rivayetini ise ancak Arap dilinin bütün inceliklerine vakıf kimseler için caiz saydığını vurgulayan Özaşar, bu yaklaşımın

¹²⁵³ Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 227, 269, 332.

¹²⁵⁴ Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 240-69.

¹²⁵⁵ Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 131-93.

¹²⁵⁶ Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 240-44.

hadis metinlerine yönelik lafzî sabitlik beklentisini kurumsallaştırdığını belirtir.¹²⁵⁷ Bununla birlikte, Tirmizî ve İbn Receb gibi âlimlerin değerlendirmeleri üzerinden mâna ile rivayetin sahâbe ve tâbiûn arasında oldukça yaygın bir uygulama olduğunu da ortaya koyar. İbn Receb'in özellikle fakihlerin rivayetlerinde ortaya çıkan anlam kaymalarını ve re'y katkılarını vurgulaması, Özafşar'ın mana ile rivayetin boyutlarını daha netleştirmesine imkân tanır.¹²⁵⁸ Özafşar ayrıca Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-Usûl* adlı eserinde mâna rivayeti hakkında yapılan tartışmalardan hareketle konunun hicri üçüncü asırda da canlı bir mesele olduğunu ifade eder. Mâna ile rivayet tartışmalarının hicri dördüncü ve beşinci asırlarda da devam ettiğini belirten müellif, Râmezhürmüzî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi hadis usulcülerinin bu konuda ortaya koyduğu görüşleri aktarır. Mezkûr ulema mâna rivayetini doğal bir durum olarak görmüş ancak anlam isabetini sağlama şartını esaslı bir kriter olarak vurgulamışlardır. Kâdî İyâz ve İbn Arabî gibi müteahhirîn âlimler ise sahâbe nesli için mâna rivayetini mümkün görmekle beraber sonraki nesiller için bu imkânı daraltmışlardır.¹²⁵⁹ Müellif, mâna ile rivayet tartışmalarının tarihi seyrini aktardıktan sonra hadisçilerin konu hakkındaki tartışmalarının, tarihi gerçekliği değiştirmediklerini bilakis onların da hadislerin çoğunlukla mâna ile nakledildiği kanaatini taşıdıkları izlenimini verdikleri sonucuna ulaşır.¹²⁶⁰

Nihayetinde Özafşar mana ile rivayetin, tedvin ve tasnif dönemlerinde giderek hakim olmaya başlayan lafzî sabitlik anlayışına rağmen özellikle ilk üç nesilde kaçınılmaz bir yöntem olarak uygulandığını beyan etmektedir. Ona göre hadis metinlerinin anlaşılıp yorumlanmasında mâna ve maksat merkezli bir yaklaşım benimsenmeli, lafzî sabitlik beklentisiyle rivayet gerçeği arasındaki mesafe doğru kavranmalıdır. Özafşar'ın önerdiği "metin inşası" ve "bağlam tahlili" yöntemleri, hadislerin hem içerik hem de maksat açısından derinlikli bir biçimde yeniden değerlendirilmesini hedeflemektedir.

Bu bölümde ele alınan Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Tâha Câbir el-Ulvânî, Mehmet Görmez ve Mehmet Emin Özafşar gibi modern dönem düşünürlerinin hadislerin anlaşılmasına yönelik yeni metodoloji arayışları, mâna ile rivayet olgusunu kapsayan

¹²⁵⁷ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 243.

¹²⁵⁸ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 241-43.

¹²⁵⁹ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 248-49.

¹²⁶⁰ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 250.

bir yapıya sahiptir. Hadislerin sıhhatinden ziyade anlama ve yorumlama sorunlarına odaklanan bu yaklaşımlar, mâna ile rivayetin teknik bir aktarım biçimi olmadığını, aynı zamanda hadis metinlerinin lafzî sabitlikten uzak, dinamik ve yoruma açık yapılar taşıdığının önemli bir göstergesi olduğunu ortaya koymuştur. ^Mezkur düşünürler, geleneksel isnad merkezli veya salt lafzî yorum yöntemlerinin hadislerin bütün katmanlarını kavramada yetersiz kaldığını belirterek, metinlerin tarihsel, kültürel ve bağlamsal arka planlarını, amaçlarını ve Kur'an ile olan bütüncül ilişkilerini gözetken metodolojiler önermişlerdir. Nihayetinde mâna ile rivayetin hadis tarihindeki yaygınlığının tespiti, modern hadis çalışmalarında hadislerin bağlamıyla birlikte ele alınması gereken metinler olduğu anlayışını pekiştirmiş ve anlama/yorumlama süreçlerinin lafız ötesi boyutlarını vurgulayarak yeni metodolojik arayışları şekillendirmiştir.

4.2.4. Klasik Hadis Usûlü Geleneğini Sürdüren Perspektiften Mâna ile Rivayet Olgusu

Mâna ile rivayet olgusu, modern dönemde yalnızca yeni tartışmalar ekseninde değil klasik hadis usûlü geleneğini sürdüren bazı yaklaşımlar çerçevesinde de ele alınır. Bu bölüm, klasik usûl anlayışının 19. ve 20. yüzyıldaki izlerini, hangi kaynaklara dayanılarak sürdürüldüğünü ve bu sürekliliğin mâna ile rivayet meselesine nasıl yansıdığını ortaya koyar. Söz konusu çerçevede zikredilen müelliflerin tamamının her yönüyle klasik hadis usulü çizgisini benimsediği iddia edilmemektedir. Nitekim bu isimlerin bir kısmı Selefi ya da farklı modern yönelimlere mensup olup düşünce yapıları çeşitlidir. Ancak yapılan bu taksim, onların özellikle mâna ile rivayet meselesini ele alış biçimlerine odaklanır. Bu bakımdan söz konusu âlimlerin, mâna ile rivayeti değerlendirirken klasik hadis usûlü anlayışına tâbi oldukları veya onu sürdürme eğiliminde oldukları söylenebilir. Bahsi geçen düzlemde konunun iki ayrı başlık altında ele alınması tercih edilmiştir. Bunlardan ilki, mâna ile rivayet konusuna doğrudan hadis usûlü eserleri içinde yer veren metinleri kapsar. İkinci başlık ise mâna ile rivayet meselesinin tartışma ve eleştiri konusu olduğu durumlarda verilen klasik çizgideki tepkileri ele alır.

4.2.4.1. Genel Nitelikli Hadis Usûlü Eserlerinde Mâna ile Rivayet Olgusu

Klasik hadis usûlü geleneğini sürdüren yaklaşımların ilk örnekleri, doğrudan bir tartışmaya cevap üretmekten ziyade, genel hadis usulü birikimini devam ettirme amacı güden eserlerde görülür. Bu tür metinler, mâna ile rivayet meselesini klasik dönem usul kaynaklarına dayalı olarak işler. Meseleyi teorik, tarihî ve kavramsal yönleriyle ele alırken tartışmadan ziyade derleme ve sistemleştirme amacı güder. Modern dönemde kaleme alınmış olmalarına rağmen bu eserler, çoğu zaman klasik çizginin metodolojik ilkelerine bağlı kalır ve mâna ile rivayet olgusunu lafzî sadakat, anlam isabeti ve râvî yeterliliği çerçevesinde ele alır.

Bu çerçevede ilk olarak Hindistan merkezli ilmî faaliyetleriyle öne çıkan Abdülhay el-Leknevî (ö. 1886) zikredilebilir. Müellif, İngiliz idaresinin Hint alt kıtasını işgalinin en yoğun yaşandığı dönemde dinin temel kaynaklarına dönüş hareketine büyük önem vermiştir. Bu yaklaşımı halkın kendisine olan güvenini artırmış ve Seyyid Ahmed Han öncülüğünde sürdürülen İngiliz yanlısı çabaların halk nezdindeki etkisinin zayıflamasında önemli rol oynamıştır.¹²⁶¹ Müellif, mâna ile rivayet konusuna, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *el-Muhtasar fî Usûli'l-Hadîs* adlı eserine yazdığı şerh vesilesiyle temas eder. Leknevî'nin konu hakkındaki görüşleri, klasik hadis usûlü çizgisinin devamı niteliğindedir. Bu minvalde mâna ile rivayette esas olanın râvinin lafızların anlamını ve maksadını bilmesi gerektiğini vurgular. Aksi hâlde mâna ile rivayeti câiz görmez. Sahâbe arasında meydana gelen lafız farklılıklarını ise mâna ile rivayetin cevazına dair bir delil olarak kullanır.¹²⁶² Nihayetinde Leknevî'nin bu konudaki görüş ve yönteminin, büyük ölçüde önceki hadis usulü eserlerinde yer alan görüşlerin bir derlemesi mahiyetinde olduğu söylenebilir.

Benzer şekilde Arap dünyasında klasik çizgiyi sürdürerek mâna ile rivayet konusunu değerlendiren bir diğer müellif ise Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914)'dir. Dimaşk kökenli bir ilim adamı olan Kâsımî, İslâmî esasların açıklanması ve yorumlanmasında içtihadın önemine vurgu yapmış, bu yönüyle Takıyyüddin İbn

¹²⁶¹ İbrahim Hatiboğlu, "Leknevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27/133.

¹²⁶² Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *Zaferü'l-emânî fî şerhi Muhtasarı es-Seyyid Şerîf el-Cürcânî fî mustalahi'l-hadîs*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1412), 490-92.

Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yolunu benimsemiştir.¹²⁶³ Müellif, mâna ile rivayet konusunu *Kavâ'idü't-Tahdîs* adlı hadis usulü kitabında, "Rivayetlerde Karşılaşılan Durumlar" başlığı altında ele alır. Bu bağlamda özellikle klasik dönemdeki yaklaşımları özetleyici bir yöntemle sunar. Meseleyi hem teorik boyutlarıyla hem de sahâbe ve tâbiîn dönemine ait rivayet pratikleriyle birlikte değerlendiren müellif, özellikle meşhur râvîlerin mâna ile rivayet konusundaki uygulamalarına genişçe yer verir ve bu uygulamaların tarihsel meşruiyetine dikkat çeker. Mâna ile rivayetin câiz oluşunu savunan görüşleri öncelikli olarak aktarır. Bu çerçevede lafzın değil mânânın korunmasının esas olduğu anlayışını temellendiren yaklaşımlara yer verir. Fıkıh, usûl ve hadis ilimlerinden birçok otoritenin görüşlerine atıfta bulunan Kâsımî, ağırlıklı olarak mâna ile rivayete cevaz veren görüşleri ve bu doğrultudaki uygulamaları desteklemektedir.¹²⁶⁴ Kâsımî'nin yaklaşımı, hadis rivayetinde lafzî sadakatin her zaman zorunlu olmadığını ancak anlamın isabetle aktarılmasının esas olduğunu savunan geleneksel çizgiyle örtüşür.

Osmanlı coğrafyasında ise benzer bir geleneği sürdüren ve modern dönemde hadis usûlü üzerine kaleme alınan en etkili metinlerden birine imza atan isim Babânzade Ahmed Naim (ö. 1934)'dir. Türkiye'de Cumhuriyet dönemi hadis usulü çalışmalarının öncü isimlerinden olan Bâbanzâde Ahmed Naim de *Tecrîd-i Sarîh Tercüme ve Şerhi*'ne yazdığı mukaddimede mâna ile rivayet konusuna temas eder. Müellif meseleyi hem usûlî hem de rivayet uygulamalarından hareketle geniş bir perspektiften ele alır. Konuyu değerlendirirken şahsî kanaatleri haricinde önceki literatürü, fakihlerin ve muhaddislerin görüş ayrılıklarını dikkate alarak İbn Hazm ve Zâhirî ulemanın mâna ile rivayete cevaz görmediğini ifade ederek delillerini zikreder.¹²⁶⁵ Babanzâde mâna ile rivayetin üç şekilde meydana gelebileceğini ifade eder: Bunlardan ilki, bir kelimenin yerine tam eş anlamlısını kullanmaktır ki bu, oy birliğiyle caizdir. İkincisi, kullanılan kelimenin orijinaliyle aynı anlama geldiği kesin olmayan bir kelime ikamesidir ve bu caiz görülmemiştir. Üçüncü ve alimlerce tartışmalı olan şekil ise, ravinin hadisin anlamını bütünüyle kavrayıp, bunu kendi ifadeleriyle (anlamın tam olarak korunduğundan emin olarak) aktarmasıdır ki bu son

¹²⁶³ Ali Turgut, "Cemâleddîn el-Kâsımî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7/311-12.

¹²⁶⁴ Cemâleddîn el-Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, ty), 221-26.

¹²⁶⁵ Babanzâde Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercüme ve Şerhi*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019)1/397-99.

şekil, çoğunluk tarafından (anlamın kesin olarak yansımaları şartıyla) caiz sayılmıştır.¹²⁶⁶ Babanzâde, mâna ile rivayetin caiz olduğu durumları tartıştığı sekiz farklı görüşü aktardıktan sonra, özellikle ravinin hadisin lafzını unutup yalnızca anlamını hatırladığı gibi durumlara odaklanır. Bu yorumlarıyla, mâna ile rivayetin ideal olmadığını veya bazı potansiyel problemler (anlamın değişmesi riski gibi) barındırdığını kabul ettiğini göstermektedir.¹²⁶⁷ Ancak metinden anlaşıldığı kadarıyla müellif, tarihi şartlarda ortaya çıkan zaruret hallerinde (özellikle hadisten elde edilen önemli bir hükmün kaybolması riskinin olduğu durumlarda) mâna ile rivayete cevaz vermenin daha faydalı olduğunu düşünmektedir. Ona göre bilginin veya hükmün tamamen kaybolmasıyla ortaya çıkacak zarar (mefsedet), mâna ile rivayet sonucunda oluşabilecek olası anlam kayması zararından daha büyüktür.¹²⁶⁸ Mâna rivayetinin câiz olup olmadığına dair sekiz farklı görüşü aktarması, meselenin hem tarihî hem de teorik boyutlarına hâkim olduğunu gösterir.

Mâna ile rivayet meselesini klasik hadis usulü çerçevesinde ele alanlar arasında, Arap entelektüel uyanış hareketinin Şam bölgesindeki öncülerinden kabul edilen ve Selefi bir bakış açısına sahip olan Tâhir el-Cezâirî'nin özel bir yeri vardır.¹²⁶⁹ Bunun ilk sebebi, müellifin mâna ile rivayet konusunu oldukça ayrıntılı biçimde incelemesi ve bu çerçevede özellikle fıkıh usulü âlimlerinden önemli ölçüde yararlanmış olmasıdır. Zengin içeriği sebebiyle daha sonraki dönemlerde Ebû Reyeye, Hüseyin el-Hâc gibi müellifler tarafından da temel kaynak olarak kullanılmıştır. Söz konusu eseri dikkat çekici kılan bir diğer özellik ise müellifin genel olarak klasik usûlden ayrılmayan tasvirî üslubunun yanı sıra mâna ile rivayetin zararlarına da işaret eden tenkitler barındırmasıdır. Tâhir el-Cezâirî, bu meseleyi işlerken oldukça geniş bir literatüre başvurur. Hem fıkıh hem de hadis usulü çevrelerinden birçok otoritenin görüşlerini bir araya getirir. Nakilde bulunduğu isimler arasında Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin *el-Luma* ' adlı eseri temel kaynak olarak öne çıkar. Ardından İmam Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*, Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mahsûl*, Karâfî'nin *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, İbn Hazm'ın *el-İhkâm* ve el-Mâverî'nin *el-Hâvî* adlı eserleri yer alır. Hadis usulü bağlamında ise İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nuhbetü'l-Fiker* şerhi,

¹²⁶⁶ Babanzâde Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 1/403.

¹²⁶⁷ Babanzâde Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 1/403-406.

¹²⁶⁸ Babanzâde Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 406-7.

¹²⁶⁹ Abdullah Emin Çimen, "Tâhir el-Cezâirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39/395.

İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'si, Tîbî'nin *el-Hulâsa* adlı eseri ve Cemâleddîn es-Süyûtî'nin *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv* adlı eseri zikredilir.¹²⁷⁰ Bu sonuncu eser aracılığıyla Cezâirî, tartışmayı yalnızca fıkıh ve hadis usulüyle sınırlı tutmaz meseleye dil ve nahiv gibi alanları da dahil eder. Cezâirî'nin bu yönüyle klasik usûl eserlerinden ayrıldığı dikkat çekicidir. Zira mâna ile rivayet konusunu sadece fıkıh ve hadis usulü bağlamında değil; aynı zamanda dilsel güvenilirlik, lafzın yapısal değeri ve Arapçanın kurucu ilkeleriyle ilişkisi çerçevesinde de tartışmaya açar. Özellikle hadislerin kelime dizimi, lafzî varyasyonları ve dil içi düzenin delil değeri taşıyıp taşımadığı gibi sorulara odaklanması, onu usul geleneğinden farklı bir boyuta taşır. Bu yönüyle, yalnızca mâna ile rivayetin cevazını değil bu cevazın dilsel etkilerini ve gramer otoritesi açısından doğurabileceği sonuçları da analiz eder.¹²⁷¹

4.2.4.2. Tartışma ve Tenkit Merkezli Eserlerde Mâna ile Rivayet Olgusu

Modern dönemde klasik hadis usulü geleneğini sürdüren bazı eserler, özellikle Ebû Reyve'nin görüşlerine yönelik eleştiriler etrafında şekillenen bir tenkit anlayışıyla kaleme alınmaktadır. Bununla birlikte bu metinlerin genel sistematığı incelendiğinde eleştirilerin yalnızca Ebû Reyve gibi bireysel figürlerle sınırlı kalmadığı aynı zamanda onun beslendiği oryantalist literatür ve modern şüphecî düşünce çevrelerine de yöneldiği söylenebilir. Söz konusu çerçevede mâna ile rivayet hadis tarihi, cerh-ta'dilin güvenilirliği, sünnetin muhafazası gibi daha geniş başlıklarla iç içe geçer. Bu türde eser kaleme alan müelliflerin ortak noktası, tartışma zemini ve ileri sürdükleri argümanlarında çoğu zaman klasik hadis usul birikimine yaslanmalarıdır. Selefî düşünceye sahip, fıkıhta sahih delili ve Selef yorumunu önceleyen Muallim Yemânî'nin (ö. 1966), Ebû Reyve'ye yönelttiği eleştiriler, tam da bu klasik birikime yaslanan tenkit geleneğinin önemli bir örneğini teşkil eder.¹²⁷² Muallimî, Ebû Reyve'nin hadislerin mâna ile rivayeti ve sünnetin sıhhati konularındaki çeşitli görüşlerine karşı, hadis usulünün yerleşik prensiplerini ve tarihsel bağlamı merkeze alan detaylı argümanlar sunar. Mâna ile rivayeti reddedenlerin bu tutumlarının kendi dönemleriyle sınırlı olduğunu, geçmiş nesillerin bu çerçevede yargılanamayacağını ifade eder. Lafza riayet eden bir râvî ile mâna ile

¹²⁷⁰ Tahir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, 673-700.

¹²⁷¹ Tahir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, 700-750.

¹²⁷² Ahmet Özel, "Muallimî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, EK-2/280.

rivayet eden arasında çelişki varsa lafza öncelik verilmesini makul bulur. Ancak bu durumun genelleyici bir cerh sebebi haline getirilmesini eleştirir. Usûlî bir dikkatle mânâyı bozmadıkça lafız farklılıklarının muteber kabul edildiğini, hadis otoritelerinin râvîleri farklı rivayetlerine göre değerlendirdiğini ve anlamı çarpıtan rivayetlerde cerh uygulandığını vurgular. İbn Sîrîn örneğini kullanarak, lafızları farklı aktaran râvîlerin mânâda isabet ettiklerini gösterir. Böylece Muallim Yemânî, mânâ ile rivayeti sistematik hadis tenkidi ilkeleri çerçevesinde ele alır, tarihsel uygulamaları göz önünde bulundurur ve anlamı muhafaza ettiği sürece bu yöntemi meşru sayar.¹²⁷³

Muallimî, genel rivayet prensipleri konusundaki bu duruşunu Ebû Reyze'nin zikrettiği somut örnekler üzerinden detaylandırır. Özellikle teşehhüd lafızlarındaki farklılıkları ele alırken Ebû Reyze'nin bu durumu sahâbenin ezberleyememesine veya mânâ ile rivayete bağlamasını kesin bir dille reddeder. Bu tür farklılıkların, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı farklı kıraatlerle öğrettiği gibi teşehhüdü de bilinçli olarak çeşitli lafızlarla sahâbeye öğretmesinden kaynaklandığını savunur. Günde defalarca tekrar edilen bir ibadet olan teşehhüdün sahâbe tarafından ezberlenemediğini düşünmenin hatalı olduğunu belirten Yemânî, Hz. Peygamber'in bu konuda titizlik gösterdiğini vurgulayarak farklı teşehhüd lafızlarının tamamının geçerli olduğunu ve bu konuda âlimler arasında icma bulunduğunu ifade eder.¹²⁷⁴

Aynı şekilde İslam ve iman hadislerindeki farklılıkları mânâ ile rivayet hatasına bağlayan Ebû Reyze'ye karşı çıkan Yemânî, bu tür farklılıkların rivayet tekniğiyle değil olayın yaşandığı dönemin dinî hükümlerinin durumu veya râvîlerin sadece hatırladıkları kısmı aktarması gibi faktörlerle açıklanması gerektiğini savunur. Özellikle Cebail hadisinin diğerlerinden bağımsız bir olay olduğunu ve iman orada dinin esaslarını bütüncül öğretme amacıyla zikredildiğini ifade eder. Diğer rivayetlerde iman açıkça geçmemesini ise soran kişinin zaten bilgili olmasına veya imanı içeren başka unsur ya da ibadetlerin varlığına bağlar. Bazı rükünlerin hadislerde eksik zikredilmesini, o hükümlerin henüz farz kılınmamış olma ihtimaliyle temellendiren Yemânî, hac ve oruç gibi ibadetlerin farklı zamanlarda farz kılınmasına dikkat çeker. Sıla-i rahim veya humus gibi unsurların temel rükün

¹²⁷³ Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, *el-Envârü'l-kâşife limâ fi Advâ ala's-Sünneti mine'z-zelel ve't-tadlil ve'l-mücâzeze* (Mekke: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, ty), 110-11.

¹²⁷⁴ Yemânî, *el-Envârü'l-kâşife*, 112-13.

olmayışı nedeniyle her rivayette geçmesinin beklenemeyeceğini belirtir. Bu tür farklılıkların mânâ ile rivayet hatası değil râvînin unutması gibi nedenlerden kaynaklanan kısmî eksiklikler olduğunu savunan Yemânî, dinî metinlerde bilgilerin farklı yerlerde tamamlanmasının olağan karşılandığını vurgular. Böylece hadis metinlerindeki farklılıkların sünnetin güvenilirliğini zedelediğini, rivayetlerin sistemli bir bütünlük içinde anlaşılması gerektiğini ifade eder.¹²⁷⁵

Yemânî'nin bazı durumlarda mânâ ile rivayeti bir açıklama olarak kabul ettiği de görülmektedir. Mehîr hadisinin sekiz farklı lafızla rivayet edilmesini mânâ ile rivayetin doğal bir sonucu olarak kabul eden müellif, bu farklılıkların hadisin anlamını veya fikhî hükmünü değiştirmedığını vurgular. Rivayetlerin hepsinin sahih olmadığını belirten Yemânî, sahih olanların ise anlamda birleştiğini ve cumhurun da aynı görüşte olduğunu aktarır. Bazı lafızların tercih edilmesini metinlere dayalı tercihler olarak değerlendiren Yemânî, hadisin ana mesajı olan “Kur'an öğretimi karşılığında nikâh” anlamının tüm sahih rivayetlerde korunduğunu vurgular. Bu durumda anlamı değiştirmeyen ve usulüne uygun yapılan mânâ ile rivayeti sakıncalı görmez.¹²⁷⁶

Farklı lafızlarla rivayet edilen hadisler konusuna bir başka örnekle devam eden müellif, Benî Kurayza'da namaz hadisindeki “öğle” ve “ikindi” lafız farklılıklarından doğan şüpheyi isnad temelli teknik nedenlerle açıklar. Bu farkın râvîler arasındaki aktarımdan, özellikle Cüveyriye b. Esmâ'dan rivayet eden farklı isnadlarda ortaya çıktığını detaylandırır. İbn Hacer'in sunduğu iki ihtimali (aynı râvînin iki farklı lafızla rivayet etmesi veya râvîlerin yazım/ezber tercihi) aktaran Yemânî, Buhârî'nin “ikindi” lafzını isnad kontrolüne dayanarak tercih ettiğini belirtir. Buhârî'nin istisnai bir hata yapmış olma ihtimali dahi kabul edilse bunun onun binlerce sahih rivayeti içeren külliyyatının güvenilirliğini gölgelemeyeceğini savunur. Bu şekilde Yemânî, lafız farklılıklarını rivayet tekniğiyle açıklayarak, metinler arası çelişki iddiasını isnad analizi ve hadis tenkidi prensipleriyle geçersiz kılar.¹²⁷⁷

Yemânî, mânâ ile rivayetin sadece anlamı koruma yönünü değil aynı zamanda dilsel etkilerini de değerlendirir. Mâna ile rivayetin dil ve belâgat açısından

¹²⁷⁵ Yemânî, *el-Envârü 'l-kâşife*, 113-14.

¹²⁷⁶ Yemânî, *el-Envârü 'l-kâşife*, 115.

¹²⁷⁷ Yemânî, *el-Envârü 'l-kâşife*, 115-16.

zarara yol açtığı yönündeki iddiaları reddeden Yemânî, hadislerin dilsel yapısının lafzın kaynağını (Peygamberimiz, sahâbe, tâbiîn) ayırt etmeyi mümkün kıldığını belirtir. Metinlerdeki üslup farklarından kaynağın tespit edilebildiğini ve bu sayede hadislerin Arap dili açısından hala değerli olduğunu savunur. Ayrıca dil ve belâgat için yeterli malzemenin Kur'an'da fazlasıyla bulunduğunu dolayısıyla hadislerdeki lafız farklılıklarının bu açıdan bir eksiklik yaratmadığını vurgular. Yemânî'ye göre, mânâ ile rivayet, metinlerin taşıdığı dilsel ipuçları dikkate alındığında ilmî kıymetini yitirmez ve bu tartışma dilsel ölçütlerle sınırlı rasyonel bir zeminde ele alınmalıdır.¹²⁷⁸

Son olarak Muallim Yemânî, sahâbenin hadis rivayetindeki rolünü ve metodunu netleştirir. Sahâbenin hadisleri genellikle mânâ ile rivayet ettiği şeklindeki yaygın kanıya karşı çıkarak, hadis rivayetinin farklı türleri olduğunu belirtir. Tartışmanın sadece Hz. Peygamber'e doğrudan atfedilen sözlü rivayetlerde geçtiğini; fiilî hadisler veya sahâbenin genel aktarımlarında mânâ ile rivayet konusunun olmadığını ifade eder. Sözlü rivayetlerdeki küçük lafız farklılıklarının sahâbenin ihmalinden değil, lafzı koruma çabası içindeki bilinçli tercihlerden kaynaklandığını savunur. Bu farklılıkların (kelime yer değiştirmesi, eş anlamlı kullanımı gibi) anlamı bozmadığını vurgular. Özellikle dört halife gibi önde gelen sahâbîlerin lafzı korumada çok titiz davrandığını, lafzı tam aktaramayanların ise mânâyı doğru yansıttığı sürece güvenilirliğinin devam ettiğini belirtir. Yemânî, sahâbenin genel rivayet anlayışının lafzı mümkün olduğunca korumak ve mânâyı mutlaka muhafaza etmek üzerine kurulu olduğunu, bu dönemin rivayet sisteminin bilinçli ve düzenli işlediğini ortaya koyar.¹²⁷⁹

Nihayetinde Muallim Yemânî, Ebû Reyze'nin mânâ ile rivayet konusundaki görüşlerine yaptığı eleştirilerde tarihsel bağlamı merkeze alarak hadis ilminin kendi iç tutarlılığına dayalı bir yöntem izler. Meseleye doğrudan usûlî kaideler ve rivayet pratiğinin tarihi seyri üzerinden yaklaşarak hadislerin sahâbe ve tâbiîn dönemindeki aktarım biçimlerini, râvîlerin rivayet tercihlerindeki gerekçeleri ve metinler arası farkların doğasını dikkate alır. Hadislerin lafzen değil çoğu zaman mânâyı muhafaza edecek şekilde nakledildiğini, bunun ise sahâbenin bilinçli içtihatlarının bir sonucu

¹²⁷⁸ Yemânî, *el-Envârü 'l-kâşife*, 118.

¹²⁷⁹ Yemânî, *el-Envârü 'l-kâşife*, 41-4.

olduğunu vurgular. Rivayetlerdeki farklılıkları isnad temelli açıklamalarla gerekçelendirir, metinlerdeki lafız çeşitliliğini fikhî hükme ya da anlam bütünlüğüne zarar vermediği sürece muteber kabul eder. Farklı rivayetlerin sahihliğini, onların tarihî bağlamları, râvîlerin rivayet tekniği ve hadislerin aktarıldığı ortamlar üzerinden açıklar. Özellikle örnek hadisler üzerinden yaptığı açıklamalarda, rivayet farklılıklarının teknik veya pedagojik sebeplerle ortaya çıktığını göstermek için metin içi kıyaslamalara başvurur. Bu yönüyle Muallim Yemânî'nin yöntemi, teorik bir çerçeveden çok rivayetlerin tarihî işleyişini esas alan vakıa merkezli ve iç tutarlılığa dayalı bir yaklaşıma dayanır.

Muallim Yemânî'nin mâna ile rivayet konusundaki eleştirilere karşı tarihsel ve vakıa merkezli yaklaşımının yanı sıra Ebû Reyze'nin görüşlerine yönelik bir başka önemli eleştiri Mısırlı Selefî âlim Abdürrezzâk b. Hamza'nın (ö. 1972) *Zulûmâtı Ebî Reyze Emâme Edvâ'i's-sünneti'l-Muhammediyye* adlı kapsamlı reddiyesinde ortaya konulur. Abdürrezzâk, çalışmasının mânen rivayet konusundaki ilgili bölümünde Ebû Reyze'nin hadislerdeki lafzî çeşitliliğe dayanarak metin ve isnad güvenilirliğinin sorgulanması gerektiği yönündeki yaklaşımına kapsamlı bir şekilde itiraz etmektedir. Tenkidinin merkezinde, Ebû Reyze'nin sahâbe tasavvurunu hatalı bulması yer alır. Müellife göre Ebû Reyze rivayetlerin güvenilirliğini sorgularken sahâbeyi sıradan bir insan topluluğu gibi değerlendirmekte, zabt, dirâyet ve adâlet gibi hadis usûlünün temel ilkeleri bağlamında onlara yönelik özel konumu göz ardı etmektedir. Oysa sahâbe yalnızca Resûlullah'a yakınlıklarıyla değil aynı zamanda Allah tarafından seçilmiş olmalarıyla da güvenilirliği tescillenmiş bir nesildir. Hafıza, dikkat, doğruyu yanlıştan ayırt edebilme gibi kabiliyetler açısından sıradan insanlardan ayrılan bu nesil, ümmetin dinî mirasının korunmasında aslî bir rol üstlenmiştir. Abdürrezzâk, sahâbenin yalnızca ahlâkî değil bilgi aktarımı noktasında da üstün bir zümre olduğunu savunur. Ona göre bu güven zedelendiği takdirde dinin tamamının muhafazası imkânsız hâle gelir.¹²⁸⁰ Bu bağlamda yazarın teorik çerçevesi, dinin bütünlüğünü koruma prensibine dayanır. Müellif, hadislerin lafzen değil mânen rivayet edilmiş olmasının doğrudan delil olma vasfına zarar vermeyeceğini savunur ve Ebû Reyze'nin lafız farklılıklarını aşırı vurgulayarak

¹²⁸⁰ Muhammed Abdürrezzâk Hamza, *Zulûmât-ı Ebî Reyze emâme advâ'i's-sünneti'l-Muhammediyye* (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1378), 71-78

sünnetin tarihsel süreçte bozulduğuna dair bir kanaat oluşturmamasını eleştirir. Ona göre bu durum, sünnetin korunmuşluğunu ve Resûlullah sonrası tebliğ zincirinin güvenilirliğini zedelemektedir. Abdürrezzâk, Ebû Reyze'nin bu yaklaşımını indirgemeci, usûlî (metodolojik) bağlamdan kopuk, parçacı ve maksadı aşan bir tutum olarak değerlendirir.¹²⁸¹

Ebû Reyze tarafından zikredilen örnekler üzerinden ilerleyen müellif, teşehhüd hadisindeki lafız farklılıklarının bir zapt sorunu olarak görülmesine karşılık bu çeşitliliği Hz. Peygamber'in bilinçli uygulamaları ve ümmete tanınan rahmet çerçevesinde yorumlar. İbadetlerdeki (ezan, teşehhüd, dua vb.) bu tür çeşitlilikleri açıklarken İbn Teymiyye'nin görüşlerine atıfta bulunur.¹²⁸² Bu bağlamda müellifin rivayet incelemelerinde kullandığı metodun, isnad ve metin tenkidinin teknik detaylarına derinlemesine girmekten ziyade sahâbenin adaletini temel alan bir yaklaşıma dayandığı söylenebilir.

Abdürrezzâk, “bir hadisin farklı lafızlarla rivayet edilmesinin” metnin doğruluğuna veya sıhhatine gölge düşüreceği yönündeki Ebû Reyze'nin iddiasına, ikinci bir örnek olarak İslâm ve iman hadisleri üzerinden cevap verir. Ebû Reyze'nin özellikle Cibrîl hadisi, Talhâ hadisi ve bedevînin sorusu gibi metinleri farklı varyantlarıyla zikredip bunlardaki lafız farklarını eleştirmesi karşısında bu farkların çeşitli sebeplerle ortaya çıkabileceğini savunur. Ona göre rivayetlerdeki farklılıklar bazen bağlamla bazen de râvînin hâfızasıyla ilişkilidir ve her farklılık hadislerin sıhhatine zarar vermez. Bu noktada Abdürrezzâk Hamza çoklu anlam ve maksadın korunması gibi ilkelerle metinler arasındaki tenâkuza değil de tamamlayıcılığa dikkat çekilmesi gerektiği kanaatindedir.¹²⁸³

Ebû Reyze'nin mehirle ilgili hadis üzerinden getirdiği eleştirilere ise Kur'an'da aynı anlamı karşılayan farklı lafızların bulunmasını hatırlatarak cevap verir. Ona göre lafız farklılıkları metnin anlamını bozmaz hatta zenginlik kazandırır. Benî Kurayza Gazvesi bağlamında geçen “İkindi namazını Benî Kurayza'da kılınız” hadisine dair lafız farklılıklarını da rivayet güvenilirliğini zedeleyen bir unsur olarak görmez. Müslim'deki “öğle” ve Buhârî'deki “ikindi” lafzı arasındaki farkın metnin aslında bozulduğu anlamına gelmediğini savunur. Bu farkı râvîlerin tercihleri veya

¹²⁸¹ Abdürrezzâk Hamza, *Zulûmât-ı Ebî Reyze*, 71-78

¹²⁸² Abdürrezzâk Hamza, *Zulûmât-ı Ebî Reyze*, 77-81.

¹²⁸³ Abdürrezzâk Hamza, *Zulûmât-ı Ebî Reyze*, 84-5.

nüsha farklılıkları gibi sebeplerle açıklar. Yazar, Buhârî'nin bu lafzı kendi ezberinden aktarmış olabileceği ihtimalini dile getirirken bunun onun rivayet güvenilirliğine gölge düşürmediğini özellikle vurgular. Ona göre bu tür lafzî farklar, hadislerin hücciyetine zarar vermez aksine râvîlerin rivayet sürecinde bağlama ve ezbere dayalı tercihlerde bulunmalarının doğal bir sonucudur.¹²⁸⁴

Abdürrezzâk, Ebû Reyze'nin mâna ile rivayet ve hadislerin lafzî güvenilirliğine ilişkin ileri sürdüğü tenkitleri yalnızca akademik bir sorgulama olarak değil geleneksel hadis anlayışını hedef alan sistematik bir tahrip çabası olarak algılar. Ebû Reyze'nin görüşlerini, ilmî bir temelden ziyade oryantalist etkilerle beslenmiş bir önyargının tezahürü olarak nitelendirir. Dolayısıyla Abdürrezzâk'ın yaklaşımı, sadece Ebû Reyze'nin argümanlarının içeriğini düzeltme amacı gütmekle kalmaz aynı zamanda geleneksel hadis ilmi geleneğini savunma ve koruma refleksiyle biçimlenir.

Sonuç olarak Abdürrezzâk Hamza, Ebû Reyze'nin mâna ile rivayet konusundaki eleştirilerine karşı, geleneksel hadis usulü ilkelerine dayalı bir savunma sistemi kurar. Bu sistemin epistemolojik temeli, sahâbenin adâleti ve rivayet güvenilirliğidir zira sahâbeyi hem ahlâkî hem de bilgi aktarımı açısından seçkin bir nesil olarak konumlandırır. Abdürrezzâk, rivayetlerdeki lafzî çeşitliliği bir zayıflık değil Hz. Peygamber'in esnek öğretiminin veya râvîlerin “mânanın muhafazası” ve “maksadın korunması” gibi klasik prensipler çerçevesindeki içtihatlarının bir sonucu olarak açıklar. Bu bağlamda Abdürrezzâk'ın çalışması, mâna ile rivayet bağlamındaki modern sorgulamalara karşı geliştirilen reddiyelerin önemli bir örneğini teşkil eder.

Abdürrezzâk Hamza'nın ardından, Ebû Reyze'nin hadis ilmine yönelik eleştirilerine karşı çıkan bir diğer önemli âlim de Mısır coğrafyasından Ebû Şuhbe'dir (ö. 1983). Müellif, *Difâ' 'ani's-sünneti'l-Muhammediyye* adlı hacimli eserinde Ebû Reyze'nin hadis ilmine yönelik eleştirilerine cevap verir. Bu bağlamda mâna ile rivayet, üzerinde durduğu konulardan biridir.

¹²⁸⁴ Abdürrezzâk Hamza, *Zulümât-ı Ebî Reyze*, 85-7.

Müellife göre Ebû Reyye'nin eleştirilerinin temelinde oryantalist ve misyoner etkiler yatmaktadır.¹²⁸⁵ Bu sebeple metin tenkidi vb. birçok konuda yönelttiği eleştirilerde hadis usulünü çarpıtmıştır. Söz konusu bağlamda Ebû Şehbe, hadis tenkidinin râvilerin yanı sıra metinlerdeki illetleri de tespit etmeye yönelik bir sistemi olduğunu vurgular.¹²⁸⁶ Konuyla ilişkili olarak Ebû Şuhbe, Ebû Reyye'nin hadislerin tamamının mânâ ile rivayet edildiği ve lafzî ifadeleri yansıtmadığı yönündeki iddiasının da aşırı genellemeci olduğunu ifade eder. Ona göre rivayetlerin büyük kısmı lafzen aktarılmış mânâ ile rivayet ise ancak belli durumlarda, sınırlı şartlarla ve ihtiyaca binaen caiz görülmüştür. Müellif rivayet metinlerinde lafız farklılıklarının olduğunu kabul etmekle birlikte birçok rivayette, özellikle kısa ve özlü olanlarda lafzın korunduğunu savunur.¹²⁸⁷ Ayrıca Ebû Reyye'nin hadislerin mânâ ile rivayet sonucu uydurulmuş metinler olduğu iddiasına karşı çıkararak bunun sahâbe ve tâbiîn neslinin güvenilirliğini yok sayarak sünneti itibarsızlaştırma amacına matuf olduğunun altını çizer. Rivayetlerin güvenilirliğinin râvilerin, adaleti ve zabtı üzerine bina edildiğini ifade eden müellife göre mânâ ile rivayet, lafzın unutulması gibi zaruri durumlarda ehil kişiler tarafından gerçekleştirilmiştir. Sonuç olarak Ebû Şuhbe, rivayet pratiğini ifsat etmeyen mânâ ile nakli meşru görmekle birlikte, lafzın korunmasına gösterilen hassasiyeti savunur ve Ebû Reyye'nin yaklaşımını indirgemeci bularak ilmî ve tarihî açıdan eleştirir.¹²⁸⁸

Ebû Şuhbe, Ebû Reyye tarafından zikredilen örneklerin her birine ayrı ayrı cevap verir. Teşehhüd hadisindeki lafız farklılıklarını, Ebû Reyye'nin hatalı bir şekilde aynı olaya aitmiş gibi kıyaslamasına karşı Hz. Peygamber'in farklı zaman ve bağlamlarda kolaylık amacıyla öğrettiği pedagojik bir tercih olarak açıklar. Bu çeşitliliğin klasik fakihler ve muhaddislerce (Ahmed b. Hanbel gibi) kıraat farklılıklarına benzetilerek geçerli kabul edildiğini belirtir. Metinler arasındaki küçük farkların (kelime dizilişi, eklemeler) anlamı bozmadığını ve dilin zenginliği içinde doğal olduğunu vurgulayan Ebû Şuhbe, bunların hadislerin sıhhatine zarar

¹²⁸⁵ Ebû Şuhbe, *Difa' ani's-sünne ve reddi şübehi'l-müsteşrikîn ve'l-küttâbi'l-muâsirîn* (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1989), 36.

¹²⁸⁶ Ebû Şuhbe, *Difa' ani's-sünne*, 36.

¹²⁸⁷ Ebû Şuhbe, *Difa' ani's-sünne*, 46-7.

¹²⁸⁸ Ebû Şuhbe, *Difa' ani's-sünne*, 55-7.

vermediğini ve bizzat Hz. Peygamber tarafından da ruhsat verildiğini zikrettikten sonra İbn Kudâme, Tirmizî ve Şâfiî gibi otoritelerin de bu görüşte olduğunu ekler.¹²⁸⁹

Ebû Şuhbe'ye göre farklı bağlamlar göz ardı edilerek yapılan bir diğer yanlış değerlendirme iman ve İslâm hadisi için de geçerlidir. Söz konusu rivayet müellife göre tarihî bağlamları, muhatapları ve içerikleri farklı ayrı ayrı olaylara aittir. İbn Hacer gibi otoritelerin de bu ayrımı açıkça ortaya koyduğunu belirten Ebû Şuhbe, bu hadisler arasındaki lafız farklarının bir çelişki değil, farklı bağlamlara yönelik cevapların doğal sonucu olduğunu vurgular. Rivayetlerin tarihsel zeminine dikkat edilmeden yapılan içerik karşılaştırmalarının sağlıklı bir metin tenkidi olmadığını belirterek hadisler arası karşılaştırmaların olayların bütünlüğü, isnad farklılıkları ve içerik amaçları dikkate alınarak yapılması gerektiğini vurgular.¹²⁹⁰

Mehir hadisinin sekiz farklı lafızla nakledilmesiyle ilgili olarak ise zikredilen lafızların anlamı bozmadığını belirtir. Bu farklılıkların üslup çeşitliliği olduğunu savunan Ebû Şuhbe, muhaddislerin lafızlar arasında tercih yaparken râvî güvenilirliği ve sayısı gibi nesnel ölçütlere dayandığını bunun sonucunda “زَوْجَتُهَا” lafzının daha sağlam kabul edildiğini açıklar.¹²⁹¹ Ebû Reyze'nin Hz. Peygamber'in, Benû Kurayza'da kıldığı namazın Buhârî ve Müslim'de farklı olmasına dayanarak tüm rivayet geleneğinin güvenilirliğini sorgulamasını ise tahrifkâr bir okuma olarak değerlendirerek yazarın, İbn Hacer'in konu hakkındaki açıklamalarını kasıtlı olarak eksik aktardığına dikkat çeker. Lafız farklılığının râvînin hafızası ya da farklı muhatap gruplarına hitap etmesi gibi çeşitli sebeplerle ortaya çıkabileceğini belirterek İbn Hacer'in de bu ihtimalleri tartıştığını ifade eder. Söz konusu ihtilafın hadisin anlamını veya fikhî hükmünü değiştirmedeğini vurgulayan Ebû Şuhbe, bunun “mâna ile rivayet dine zarar vermiştir” tezini çürüttüğünü savunur.¹²⁹²

Ebû Şuhbe, tüm bu teknik ve örneklere dayalı açıklamalarının yanı sıra, Ebû Reyze'nin genel tavrını ve hadis ilmine bakış açısını da keskin bir dille eleştirerek savunmasını tamamlar. Ebû Reyze'nin muhaddisleri alaya alan ve onları ilmî titizlikten uzak göstermeye çalışan üslubunu ağır bir şekilde eleştirir. Ebû Reyze'nin hadislerdeki lisanî farklılıkları abartarak sünneti itibarsızlaştırma çabasını ilmî

¹²⁸⁹ Ebû Şuhbe, *Difa' ani's-sünne*, 58-9.

¹²⁹⁰ Ebû Şuhbe, *Difa' ani's-sünne*, 59, 60.

¹²⁹¹ Ebû Şuhbe, *Difa' ani's-sünne*, 61-2.

¹²⁹² Ebû Şuhbe, *Difa' ani's-sünne*, 61-2.

ciddiyetten uzak bulur. Muhaddislerin, fazilet hadislerinde dahi kolaycı davrandığı yönündeki genellemesini reddederek, Buhârî gibi âlimlerin titizliğini hatırlatır ve zayıf rivayetlerin ancak "belli şartlar çerçevesinde, sınırlı bağlamlarda ve büyük bir ihtiyatla" aktarıldığını belirtir. Ebû Şuhbe, klasik ilim çevrelerinde mânâ ile rivayetin asıl yöntem olarak kabul edilmediğini, sadece ihtiyaç hâlinde sınırlı olarak caiz görüldüğünü, bunun da lafızların anlamlarına tam hâkim, dilin inceliklerini bilen, yetkin râvîler tarafından ve yalnızca sözlü rivayet devri için geçerli olduğunu vurgular. Hadislerin korunmasının râvîlerin yüksek dinî sorumluluk bilinci, ahlâkları ve ilmî ferasetleriyle sağlandığını ifade eder. Hadislerin büyük çoğunluğunun lafzen korunduğunu, mânâ ile aktarılan kısmın ise mânâyı bozmadığını ve bu tür örneklerin hadis tenkit literatüründe incelendiğini belirtir. Bu tenkit sürecinin isnad disiplini, lafız takibi gibi birçok bilimsel mekanizmayla sağlandığını vurgulayarak, Ebû Reyne'nin genellemeci eleştirilerine cevap verir ve hadis usulünün eleştiri ve muhafaza kapasitesini ortaya koyar.¹²⁹³

4.3. Değerlendirme

Klasik dönem hadis ilmi geleneğinde mânâ ile rivayet olgusu, başlangıçta daha çok râvîlerin hadis metinlerini aktarımındaki yöntem farklılığı şeklinde tezahür eder. Bu dönem aynı zamanda hadis rivayetinin fiilen devam ettiği bir sürece tekabül etmektedir. Hadislerin tedvin ve tasnif faaliyetleriyle birlikte rivayet dönemi büyük ölçüde sona ermiş, hadis usulü ilimleri de şekillenmeye başlamıştır. Bu çerçevede mânâ ile rivayet etrafında gelişen tartışmalar da giderek genişlemiş ve “caiz midir değil midir?” düzeyinin ötesine geçerek tarafların delilleri, delillerin değerlendirilmesi, mânâ ile rivayetin gerçekleşme biçimleri ve sınırları gibi çok yönlü meseleleri kapsayan bir usûl tartışması hâline gelmiştir.

İlk bakışta “sona ermiş” bir uygulamanın teorik düzlemde tartışılması gibi görünen bu çaba, bazı yorumcular tarafından anakronistik olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşıma göre klasik dönem tartışmaları pratik bir ihtiyaca dönük olup çağdaş anlamda bilgi üretiminin örneği değildir. Ancak burada göz ardı edilen husus, özellikle hicrî IV. asırdan itibaren hadis usulü literatüründe gözlemlenen metodolojik gelişmedir. Hakîm et-Tirmizî'den itibaren mesele yalnızca rivayet tekniği

¹²⁹³ Ebû Şuhbe, *Difa' ani's-sünne*, 62-3.

bağlamında değil, dilsel yeterlilik, râvî ehliyeti ve kontrol mekanizması gibi normatif kriterlerle birlikte düşünülmüş, bu da mâna ile rivayet konusunun giderek bilgi güvenilirliği ve ilmî geçerlilik açısından daha geniş kapsamlı bir meseleye dönüştüğünü göstermiştir. Özellikle İbnü's-Salâh sonrasında telif edilen hadis usulü eserleri çoğunlukla şerh, haşiye ve ihtisar türünde kaleme alınmış, her yeni metin kendisinden öncekini yalnızca aktarmakla kalmamış, aynı zamanda açıklama, yeniden yorumlama ve kimi zaman da eleştirme amacıyla yazılmıştır. Bu şerh geleneğinde müellifler sadece nakledici değil aynı zamanda kendi ilmî pozisyonunu belirginleştiren müellifler olarak karşımıza çıkar. Nitekim Zerkeşî gibi müelliflerin önceki tasnifleri aşarak yeni sınıflamalar yapması, Sehâvî'nin önceki kaynaklarda yer alan tartışmaları yeniden yorumlaması, metinlerin salt aktarım değil aktif bir ilmî müdahale nesnesi olduğunu açıkça ortaya koyar. Bu itibarla, mâna ile rivayet etrafındaki klasik tartışmaları sadece geriye dönük bir hüküm koyma çabası olarak değil, hadis ilminin bilgi üretim süreçlerini, otorite ilişkilerini ve lafız-mânâ gerilimini yeniden düşünmeye yönelik teorik gayretler olarak değerlendirilebilir. Klasik döneme ilişkin can alıcı sorulardan biri de mâna ile rivayetin ulemanın zihninde nasıl konumlandığıdır. Mevcut literatür, ulemanın mâna ile rivayetten doğabilecek muhtemel risklerin farkında olduğunu ve bu sebeple konuyu ihtiyatla ele aldığını göstermektedir. Bu ihtiyat, özellikle râvînin ilmî ehliyeti, rivayet metninin mahiyeti ve bağlamsal şartlara göre konuyu sınırlandırma çabalarıyla belirginleşir. Bununla birlikte, mâna ile rivayet klasik âlimlerin zihninde genelleştirici biçimde rivayetin sıhhatine doğrudan zarar veren bir unsur olarak görülmemiştir. Aksine mesele çoğunlukla râvînin zabtı ve ehliyetiyle ilişkilendirilmiş, lafzî farklılıklar ise anlamın bozulmaması ve bağlama uygunluk gibi kriterler doğrultusunda değerlendirilmiştir.

Söz konusu yaklaşımlar göstermektedir ki klasik hadis usulü düşüncesinde mâna ile rivayet bütünüyle dışlanan ya da koşulsuz kabul edilen bir pratik değildir. Bilakis, anlamın muhafazası, râvî güvenilirliği ve bağlamsal uygunluk gibi temel kriterlerle çerçevelenmiş, kontrollü bir esneklik alanı olarak konumlandırılmıştır. Bu durum mâna ile etrafında gelişen hadis usulü tartışmalarının metne sadakat ve anlamın korunmasına yönelik ilmî denge üzerine kurulu olduğunu ortaya koyar.

Klasik dönemin mâna ile rivayet olgusuna yönelik bu anlayışının ardından, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaklaşımlarda belirgin bir değişim yaşanmıştır. Bu dönemle birlikte mâna ile rivayete doğrudan olumsuz bir anlam yüklenmiş ve bu yaklaşım koşulsuz biçimde hadislerin güvenilirliğini zedeleyen bir unsur olarak konumlandırılmıştır. Söz konusu radikal değişim karşısında sorulması gereken temel soru şudur: Mâna ile rivayete yönelik bu keskin eleştiri, hadis geleneğinin kendi iç dinamiklerinin doğal bir sonucu mudur yoksa Batı bilimsel metodolojisinin veya akademik oryantalizmin etkisiyle dışarıdan ithal edilen bir paradigmanın ürünü müdür? Bu soru, mâna ile rivayetin klasik dönemde de tartışmalı bir alan olduğunu ve bu konuya ilişkin uyarıların ve kısıtlamaların klasik literatürde zaten mevcut olduğunu göz ardı etmemiz gerektiği anlamına gelmez. Ancak bu soruya verilecek cevap, klasik geleneğin sistem içi, ıslah edici ve tikel eleştirileri ile modern dönemin sistemi temelden sorgulayan ve çoğu zaman toptan reddeden eleştirisi arasındaki niteliksel farkı ortaya koymaktadır. Bu dönüşümle birlikte mâna ile rivayetin ele alınış çerçevesi, incelenen metodolojiler ve ilişkilendirildiği temel sorunlar neredeyse tümüyle farklılaşmıştır. Nitekim modern literatürde bu konunun hareket noktası, çoğu zaman hadislerin yazılıp yazılmadığı meselesidir. Akademik oryantalizmin temel argümanlarından biri olan ve hadis geleneğinin başlangıç itibarıyla büyük ölçüde sözlü olduğu varsayımına dayanan bu yaklaşım, mâna ile rivayeti sözlü aktarımın doğal bir sonucu ve aynı zamanda otantikliği bozan birincil etken olarak sunar. Bu bakış açısı, hadis rivayetlerini kaynağından itibaren potansiyel olarak suistimale ve güvensizliğe açık ilan etmesi açısından Müslüman dünyada da karşılık bulmuştur. Söz konusu çerçevede mâna ile rivayet, varsayılan sözlü (dolayısıyla güvensiz) aktarım sürecine eklenen ve bu güvensizlik algısını daha da pekiştiren bir faktör olarak konumlandırılır. Dahası modern dönem düşünürlerinde göre cerh ve ta'dil gibi klasik hadis tenkidi mekanizmalarının sübjektifliği ve metnin içeriğinden ziyade râviye odaklanması, mâna ile rivayet yoluyla rivayetlerin metinsel doğruluğunda meydana gelebilecek değişimleri kontrol etmekte yetersiz kalmıştır. Şu halde mâna ile rivayet, rivayetlerin içerik ve anlamını doğrudan etkileyen ancak klasik sistemin kontrol altına almadığı ve bilakis onayladığı bir olgu olarak resmedilir.

Bu bağlamda, modern dönemin mâna ile rivayet algısı ve eleştirisinin en dikkat çekici eksikliklerinden biri klasik hadis geleneğinin bu olguyu kontrol altına almak ve düzenlemek için ortaya koyduğu kendi içsel çabalarını ve tartışmalarını yeterince dikkate almamasıdır. Modern eleştiri, bir yandan rivayetlerin mâna ile aktarım nedeniyle yeterince kontrol altında olmadığını ve potansiyel olarak bozulmaya açık olduğunu iddia ederken, diğer yandan klasik sistemin bu sorunlara karşı geliştirdiği kontrol mekanizmalarını çoğu zaman toptan reddetme eğilimi gösterir. Bu durum paradoksal bir çelişki yaratmaktadır. Modern dönem müelliflerinin rivayet örneklerini ele alış biçimleri incelendiğinde genellikle cerh ve ta'dil sisteminin güvenilir olmadığına dair bir ön kabulden hareket ettikleri ve klasik hadis tenkit geleneğinin mâna ile rivayet özelindeki tartışmalarını ve belirlediği kriterleri yeterince derinlemesine inceleme çabası göstermedikleri dikkat çekmektedir. Bunun kaçınılmaz sonucu, klasik sistemde mâna ile rivayetin ne zaman makbul sayıldığı, ne zaman tenkidin konusu olduğu ve hangi sınırları taşıdığı gibi kritik hususlarda kapsamlı bir araştırma ve anlama gayretinin eksik kalmasıdır. Nitekim özellikle Ebû Reyze gibi yazarların, hadisler arasındaki anlam farkı yaratmayan değişimleri yahut farklı iki olaya ait rivayetleri bu minvalde zikretmesi, klasik sistemin bu tür farklılıklara yaklaşımını göz ardı etmenin bir sonucudur.

Modern dönemin kaynaklara yaklaşım ve kullanma biçimine yönelik eleştirilebilecek bir diğer yönü, özellikle mâna ile rivayetin klasik sistemdeki yaygınlığını veya kontrolsüzlüğünü kanıtlamak amacıyla seçici rivayet örneklerini sık sık delil olarak zikretmeleridir. Zaman zaman Vâsile b. Eski' hadisi gibi örnekler gündeme getirilerek mâna ile rivayetin kontrolsüz bir serbestlik alanı yarattığı iddia edilir. Oysa bu yaklaşım, hadis tenkit sisteminin tespit ettiği verileri kullanıp, aynı sistemin bu verilerle işaret edilen sorunları (mâna ile rivayetin potansiyel risklerini) fark etmediğini veya kontrol edemediğini iddia etmek gibi ciddi bir çelişki barındırır. Ek olarak bu dönem düşünürlerinin özellikle Tahir el-Cezairi gibi fıkıh ve hadis usulü bilgisi yoğun ancak rivayet tenkid uygulamasından uzak ikincil kaynakları esas almaları, rivayet dönemindeki mâna ile rivayet olgusunun tüm boyutlarıyla kavrayamamalarına yol açmıştır. Rivayetlerin fiili uygulamalarını ve özellikle ile literatürünün rivayet metinlerine yönelik tenkitlerini ihmal etmek, mâna ile rivayetin

salt bir problem olduğu şeklinde indirgemeci bir tasavvurun gelişmesine sebep olmuştur.

Modern eleştirinin bu niteliğı aynı zamanda dönemin entelektüel iklimi ve özgüven sorunlarıyla da yakından ilişkilidir. Batı'nın bilimsel ve teknolojik üstünlüğü karşısında hissedilen geri kalmışlık duygusu, bazı Müslüman müellifleri bu durumun nedenlerini kendi geleneklerinde aramaya sevk eder. Bu arayış sırasında, İslâmî rivayet sistemini sorgulayan müelliflerin bir kısmının, geleneğin kendi içindeki tenkit yöntemlerine vakıf olmak yerine çoğu zaman yeterli ilmî temellendirme sunmaksızın, buna karşılık oryantalist literatürdeki varsayımları ve metodolojileri büyük ölçüde sorgusuz kabul ettikleri gözlemlenebilir. Bu durum, geleneğin kendi içinde asırlar boyunca geliştirdiğı tenkit sistemlerinin çoğu zaman göz ardı edilmesine, buna mukabil oryantalist teori ve metodolojinin adeta yegane otoriteye dönüştürülmesine yol açmıştır. Nihayetinde eleştirel bakış açısı neredeyse münhasıran İslâm geleneğine yönelmiş, dışarıdan ithal edilen bilgi biçimleri ve varsayımlar ise çoğu zaman kendi içinde herhangi bir eleştirel sorgulamanın dışında kalmıştır.

Modern dönem mâna ile rivayet tartışmalarındaki belirgin yönetsel hatalardan biri, tekil ve çoğu zaman istisnai örneklerden yola çıkarak genel geçer sonuçlara ulaşmalarıdır ki bu durum, vardıkları hükümlerin geçerliliğini ve objektifliğini ciddi biçimde zedelemektedir. Nitekim bu tartışmalarda sistematik, objektif kriterlere dayalı ve geleneğin bütününe temsil kabiliyetine sahip bir örneklem üzerinden inceleme yapılmamakta, bunun yerine genellikle müelliflerin kendi düşünce sistemleri veya önyargıları doğrultusunda problemli gördükleri rivayetlere (mucizeler, akla aykırı görünenler vb.) yönelindiğı yahut zaten eleştirilere konu edilmiş belirli rivayetlerin sıkça tekrar edildiğı göze çarpmaktadır. Dolayısıyla modern dönemde oluşan mâna ile rivayet tasavvuru, ya tamamen teorik iddialar üzerine temellenen ya da hangi kriterlere göre seçildiğı belirsiz, sayıca yetersiz ve temsil kabiliyetinden uzak bir grup rivayet üzerine bina edilen temelsiz bir yapı arz eder.

Mâna ile rivayeti, hadislerin delil değeri bağlamında değerlendiren düşünürlerle ilgili bir diğer husus hadis rivayet tarihine ve klasik hadis usulünün temel amacına dair tasavvurlarıdır. Söz konusu düşüncede olan müelliflerin, hadis

ilminin doğduğu tarihsel ve kültürel bağlamı göz ardı ederek, başlangıçtan itibaren günümüzün metin koruma kriterlerine uygun bir kesinlik bekleme, anakronik bir okuma olarak değerlendirilebilir. Ek olarak hadis rivayetlerinin doğruluk açısından mutlak yüzde yüz doğru bilgi sağlamadığı gerekçesiyle eleştirilmesi, klasik hadis geleneğinin rivayetler içerisinde kurduğu hiyerarşiyi ve bu hiyerarşinin amacını anlamamakla ilişkilidir. Oysa klasik sistemin kuruluş amacı, hadis metinlerine dair mutlak ve yanılmaz bir kesinlik elde etmek değil amel edilebilir, dinî hükümlere esas teşkil edebilecek güvenilir (sahih zan düzeyinde) bilgiye ulaşmaktır. Bu açıdan klasik hadis usulü, yalnızca isnad zincirini takip eden edilgen bir nakil sistemi değil aynı zamanda bu rivayetleri doğrulayan, metinleri çok yönlü tahlil eden, farklı rivayetleri karşılaştıran ve onları amele uygunluğuna göre derecelendiren çok katmanlı, aktif bir yapıya sahiptir. Nitekim sahih, hasen, zayıf gibi hadis tasnifleri, sadece tarihsel sıhhati tespit etmekle kalmaz, aynı zamanda o rivayetin amelî değerini de belirlemeye yöneliktir. “Yuhteccü bih” veya “lâ yuhtaccü bih” gibi ıstılahlar, rivayetlerin sadece aktarılmadığını, aynı zamanda fikhî ve hukukî bir değerlendirme süzgecinden geçirildiğini gösterir. Hadislerin “itibar için yazılması” gibi kavramlar da bu amaçlı kullanımı destekler. Dolayısıyla hadis sisteminin nihai amacının, mutlak ve yanılmaz bir doğruluk değil, amel edilebilir ve güvenilir bilgiye ulaşma ve var olan bilgileri bu doğrultuda sınıflandırma olduğu söylenebilir. Bu sebeple, klasik sistemin ürünlerini sadece tarihsel bilgi düzeyinde değerlendirmek, bu sistemin maksadını ve işleyiş mantığını ciddi biçimde göz ardı etmektir. Söz konusu bağlamda, mâna ile rivayet doğrudan Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı lafzıyla aktarılmasa da bu durum her zaman rivayetin normatif etkisini veya kullanılabilirliğini ortadan kaldırmaz. Klasik dönemde mâna ile rivayetin dönemin şartlarına göre işleyen pragmatik bir yöntem olduğu kabul edilse bile bugün bu yöntemle oluşan hadis birikiminin delil olma güvenilirliğinin zayıfladığı ve bu rivayetlerin dinin bağlayıcı delilleri olamayacağı şeklindeki itiraz, ilk bakışta hadislerin tarihsel aktarım yöntemleri ile modern bağlayıcılık ihtiyaçları arasında makul bir kopukluk öneriyor gibi görünse de aslında çok daha derin bir epistemolojik tartışmayı gündeme getirir. Burada hadis tenkit sisteminin rivayetlerin doğruluğunu tespitinin yanında, onların amel edilebilir kategorisini de belirleme rolü es geçilmekte dolayısıyla hadis rivayet sisteminin kuruluş amaçlarından biri göz ardı edilmektedir.

Nitekim hadis rivayeti, Müslümanlar için Hz. Peygamber'in hayatından günümüze kadar sadece bir tarihsel veri olmanın ötesinde, Müslüman hayatını şekillendirme potansiyeli ve yetkisi olan bir bilgi türü olarak nitelendirilmiş ve rivayetlerin nakli ile tenkidi bu amaca matuf olarak şekillenmiştir.

Modern dönemin mâna ile rivayet olgusuna yönelik eleştirileri karşısında, klasik hadis geleneği anlayışını sürdüren düşünürler tarafından kaleme alınan, özellikle reddiye tarzındaki eserlerin meselenin modern tartışmalar zemininde yeniden ele alınmasına önemli katkıları olmuştur. Ancak söz konusu eserlerin genellikle savunmacı bir refleksle hareket etmeleri ve hızlı, ikna edici cevaplar sunma önceliği, meseleye bakış üsluplarını ve kullandıkları yöntemleri de etkilemiştir. Bu yaklaşımın bir tezahürü olarak, ilk olarak mâna ile rivayet olgusunun klasik literatürdeki kendi iç dinamiklerinin, potansiyel muğlaklıklarının, farklı tanımlarının ve kapsamının detaylı bir şekilde kavramsal ve tarihsel bir araştırmaya tabi tutulmadığı ve daha çok polemik zeminine odaklandığı gözlemlenebilir. Eleştirilere yanıt verme önceliğiyle söz konusu müellifler mâna ile rivayet meselesini ele alırken bir örneklem inşa edip bunun üzerinden konuyu işlemeyi tercih etmemişlerdir. Bunun yerine çoğu zaman muhalifleri tarafından zikredilen ve genellikle problemli olduğu iddia edilen rivayet örnekleri üzerine odaklanırlar. Bu durum verilen cevapların da tekil (tikel) nitelikte kalmasına ve klasik hadis sisteminin mâna ile rivayeti kendi bütünselliği içinde nasıl yönettiğini gösterme potansiyelinin zayıflamasına yol açar. Mâna ile rivayet meselesini ele alış tarzları ise genellikle klasik hadis usulü eserlerinde yer alan teorik çerçeve etrafında şekillenmiştir. Bu müelliflerin referans verdiği isimler ve kullandığı kaynaklar büyük ölçüde hadis usulü metinleridir. Ancak hadis usulü geleneğinin zamanla giderek teorikleşen bir seyir izlediği düşünüldüğünde, bu odaklanma özellikle ilel gibi uygulamaya dayalı ilimlerin rolünün yeterince anlaşılmaması ve tartışmalara dahil edilmemesiyle sonuçlanmıştır. Mâna ile rivayetten kaynaklanabilecek problemler doğrudan uygulama ve tenkidle ilgili ilimlerin sahasına girmesine rağmen zikredilen örneklerle verilen cevapların, daha çok hadis usulü kaidelerine yönelen yapısı cevapların teorik olmasıyla sonuçlanmıştır. Bununla birlikte, Ebû Şuhbe gibi bazı isimlerde hadislerin fiili tenkidine yönelik dikkatin bir miktar daha fazla olduğu da ifade edilmelidir. Nihayetinde mâna ile rivayetin bu savunmacı üslupla savunulması,

geleneğin kendi içinde bu problemi nasıl yönettiğini ortaya koymaktan ziyade, karşı tarafın zayıflık olarak iddia ettiği spesifik hususlara yönelmiştir. Bu bağlamda örneğin rivayetlerin erken dönemde yazılması meselesi üzerinde oldukça sık durulmakta ve hadis sisteminin genel güvenilirliği buradan temellendirilmeye çalışılmaktadır. Söz konusu yaklaşım, modern eleştirinin mâna ile rivayeti büyük ölçüde sözlü ve dolayısıyla güvensiz olduğu varsayılan bir sistemin zaafı olarak sunmasına karşılık yazının varlığını vurgulayarak bu temel varsayımı çürütmeyi hedeflemiştir. Yine bu durumun başka bir örneği, Abdürrezzâk b. Hamza'nın savunusunu sahâbenin adaleti üzerine bina etmesidir.

Bu değerlendirmeler ışığında, mâna ile rivayet meselesine dair klasik ve modern yaklaşımlar arasındaki temel farklar ortaya çıkmaktadır. Klasik dönem hadis usulü, bu olguyu rivayetlerin güvenilirliği için bir tehditten ziyade, râvînin zabtı ve anlamın korunması gibi sıkı kriterlerle yönetilen, kontrollü bir esneklik alanı olarak ele almıştır. Buna karşılık modern dönem eleştirileri, konuya genellikle hadis geleneğinin aktarım yöntemlerine dair genel bir güvensizlik perspektifinden yaklaşmakta ve klasik sistemin kendi içindeki çözüm ve kontrol mekanizmalarını yeterince dikkate almamaktadır. Modern dönemdeki savunmacı yaklaşımların da zaman zaman bu karmaşık konunun tüm boyutlarını ele almakta yetersiz kaldığı görülmektedir. Dolayısıyla mâna ile rivayet olgusunun doğru anlaşılması, hadis ilminin tarihsel gelişimini, metodolojik derinliğini ve bilgiye yaklaşımındaki incelikleri göz önünde bulunduran daha bütüncül ve uygulamalı bir bakış açısını gerektirmektedir.

5. SONUÇ

Bu çalışma, hadislerin nakil sürecinde önemli bir yer tutan mânâ ile rivayet olgusunu, modern literatürdeki teorik yaklaşımların ötesine taşıyarak uygulama bağlamında incelemeyi amaçlamıştır. Modern dönemde mânâ ile rivayet genellikle, hadislerin güvenilirliğini etkileyen problematik bir alan olarak değerlendirilmiş ancak klasik dönemde bu uygulamanın nasıl sınırlandırıldığı, ne ölçüde eleştirildiği ve hangi ilkeler çerçevesinde kabul gördüğü konusunda literatürde önemli bir boşluk oluşmuştur. Bu boşluğu gidermeye yönelik olarak araştırma, ilk dört asır münekkitlerinin mânâ ile rivayete dair yaklaşımlarını ve bu eleştirilerin kavramsal dayanaklarını ortaya koymayı hedeflemiştir. Ayrıca “anlamanın değişmemesi” ilkesinin pratikteki yansıması ve bu ilkenin mânâ ile rivayetin geçerliliğini nasıl etkilediği, örnek rivayetler aracılığıyla analiz edilmiştir. Araştırma, öncelikle mânâ ile rivayetin kavramsal sınırlarını üzerinde durmuş mütekaddimîn döneme dair nakiller ve müteahhirîn dönemine ait uygulamalar çerçevesinde kapsamına dair tahlillerde bulunmuştur. Tarihsel sürece ilişkin olarak tedvinle birlikte hadis rivayetinin sistematikleşmesi ve mânâ ile rivayet anlayışının geçirdiği değişim yalnızca râvî merkezli bilgilerle değil aynı zamanda rivayet metinlerinden elde edilen içerik çözümlemeleriyle desteklenmiştir. Bu incelemelerin sonucunda klasik uygulamalar ile modern dönem eleştirileri karşılaştırılmış ve her iki yaklaşım arasında tenkit anlayışı bakımından ne tür süreklilikler ya da kırılmalar bulunduğu değerlendirilmiştir.

Araştırmanın birinci bölümünde mânâ ile rivayetin kavramsal çerçevesi ve tarihi süreci detaylı bir şekilde ele alınmış olup bu incelemeden elde edilen temel bulgular şöyle sıralanabilir:

Mânâ ile rivayetin sınırlarını ve kapsamını tayin etme çabası, özellikle mütekaddimîn dönemine ait verilerin mahiyeti sebebiyle ciddi güçlükler barındırır. Bu zorluğun, olgunun o dönemde henüz ıstılahlaşmamış olması ve aynı zamanda yaygın bir uygulama niteliği taşımasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Mânâ ile rivayetin olağan kabul edildiği bu bağlamda, anlamı bozmayacak lafız değişikliklerinin ayrıca kayda geçirilmesine ihtiyaç duyulmamıştır. Bu durum, doğrudan “mânen rivayet edildi” ifadesine rastlanmasını nadir hâle getirirken,

meselenin izleri daha çok râvîlerin rivayet tarzlarını tasvir eden nakillerde görünür olmuştur. Müteahhirîn döneminde, özellikle şerh literatüründe görülen uygulamalı örnekler ise mâna ile rivayetin kapsamını daha somut bir çerçevede belirginleştirmiştir. Bu bağlamda mâna ile rivayetin kapsamını tayin eden iki düzeyden söz edilebilir. İlki, metnin bağlamından hareketle kolayca anlaşılabilen ve lafız değişikliğinin anlamı bozmadığı *açık mâna* ile rivayettir. İkincisi ise ancak râvînin zihinsel arka planı, sahip olduğu diğer rivayetler veya içinde bulunduğu kültürel çevre gibi haricî karîneler aracılığıyla anlam kazanan *karîneye dayalı mâna ile rivayettir*.

Bir aktarım biçimi olarak mâna ile rivayetin dinamik yapısı, hadis tarihindeki gelişmelerle doğrudan irtibatlı olup kapsamı tarihsel süreç içerisinde sürekli bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşümün izlenebilmesi, rivayet metinlerinde görülen farklılıkların tür ve yoğunluğunu esas alan analitik bir çerçeveye mümkün olmuştur. Bu çerçeve sayesinde mâna ile rivayet, yalnızca metin farklılıkları üzerinden değil, aynı zamanda râvî tabakaları ve rivayet usullerinin etkileşimi üzerinden de incelenmiş ve böylece hadis metnindeki değişiklikler tarihsel seyrine uygun biçimde dönemlendirilerek değerlendirilmiştir.

Mâna ile rivayetin metinler üzerindeki etkisinin en belirgin biçimde takip edilebildiği ilk safha, “yoğun metinsel çeşitlilik dönemi” olarak tanımlanabilir. Bu safha, tâbiîn neslinin 3. ve 4. tabakalarındaki râvîleri kapsamaktadır. Hasan Basrî, Sâlim b. Ebî Ca’d, Katâde, Sâbit, Zührî, Abdülazîz b. Suheyb ve Süleyman et-Tarhân gibi isimlerin rivayetleri bu dönemin örneklerini teşkil eder. İncelemeler, aynı tabakaya mensup râvîler arasında anlam odaklı farklılıkların, ayırt edici yapısal değişikliklerin ve yer yer yaygın terkip ve lafız farklılıklarının görüldüğünü; buna karşılık tam lafız birliğine neredeyse hiç rastlanmadığını ortaya koymaktadır. Bu çeşitliliğin, tâbiî râvîlerin tahammül ve edâ yöntemlerinden beslendiği gibi Enes b. Mâlik’in hadisleri farklı zamanlarda farklı biçimlerde aktarma ihtimalinden de kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Sâlim b. Ebî Ca’d ve Süleyman et-Teymî örneklerinde olduğu gibi yazıya başvurma yahut mecliste nakledilen rivayet sayısını sınırlı tutma gibi faktörler, bu rivayet metnindeki farklılıkları azaltarak daha düzenli bir aktarım sağlamıştır. Söz konusu istisnalar, “kismî istikrar” döneminde yaygınlık kazanacak metotların ilk işaretleri olması bakımından dikkat çekicidir.

Bir sonraki safha, “kismî metinsel istikrar dönemi” olarak tanımlanabilir. İbn Hacer’in tabaka tasnifine göre tâbiîn neslinin beşinci tabakasından başlayarak etbâu’t-tâbiîn dokuzuncu tabakasına kadar uzanan bu dönem, hem zamansal hem de râvî sayısı bakımından en geniş aralığı kapsamaktadır. Hadis tarihi açısından, isnadların genişleyerek meşhur hadis eserlerine dahil olmasından önceki aşamaya tekabül etmektedir. Bu dönemi önceki safhadan ayıran en temel özellik, rivayet metinlerinin artık ana hatlarıyla daha düzenli bir aktarım kazanmış olmasıdır. Yani (5. tabakaya ait tâbiî râviler hariç tutulduğunda) rivayetler belirgin biçimde bir tâbiî râvinin rivayet kümesine dâhil olmaktadır. Bu çerçevede önceki dönemde yoğun biçimde görülen anlam odaklı farklılıklar büyük ölçüde azalırken, yerini daha düzenli bir aktarımı yansıtan yaygın terkip ve lafız farklılıkları almıştır. Bununla birlikte, metinlerde sınırlı ifade farklılığı ve zaman zaman ayırt edici yapısal farklılıklar da gözlemlenmiştir. Bu tablo, mâna ile rivayetin seyrinde, çeşitlilikten istikrara doğru tedricî bir geçişin işaretlerini ortaya koymaktadır.

Söz konusu çerçevede her bir farklılık türlerinin çözümlenmesi ve anlaşılması mâna ile rivayete ve tarihsel sürecine etki eden faktörleri görünür kılmıştır. İlk farklılık türü olan yaygın terkip ve lafız farklılığı, hadis metinlerinin yapı, lafız ve olay örgüsü bakımından genel bir birlik göstermesine rağmen cümle kuruluşu ve öge sıralaması gibi semantik unsurlarda ortaya çıkan değişikliklerle karakterize edilmektedir. Metinler arasında gözlenen çeşitlilik, râvilerin hadislerin tahammül ve edâsında hafıza ile yazıyı birleştiren karma yöntemler benimsemesiyle açıklanabilir. Nitekim hadisi hocadan ezberleyip sonradan yazıya dökme veya mecliste hafızadan aktarma gibi pratikler bu durumun en temel nedenleridir. Bununla beraber bir önceki döneme göre rivayet tarihinde görülen daha düzenli hadis halkaları, yazı kullanımının ve kitaba müracaatın artması vb. durumlar metinlerdeki lafız çeşitliliğinin azalmasında etkili olmuştur. Söz konusu seyir, örneklem kümesinde yer alan; 6. ve 7. tabakadan Saîd b. Ebî Arûbe, Hişâm ed-Destuvâî, Ma‘mer ve Şu‘be; 8. tabakadan Hammâd b. Zeyd, Abdülvâris b. Saîd, Süfyân b. Uyeyne; 9. tabakadan ise Süleymân b. Harb, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Yezîd b. Hârûn’un rivayetlerinde takip edilebilir.

Kismî Metinsel İstikrar Döneminde öne çıkan bir diğer farklılık türü, genel metin yapısının büyük ölçüde sabitlendiği ancak belirli kelime ve cümlelerde

minimal düzeyde değişimlerin yaşandığı ‘sınırlı ifade farklılığı’dır. Araştırmanın temel bulgularından biri, bu farklılık türünün doğrudan doğruya hadis rivayetlerini yazılı kaynaklara ve kitaba dayalı metotlara dayandıran râvîlerin metodolojisiyle ilişkili olmasıdır. Bu durum, 7. tabakadan Evzâî ve Leys b. Sa’d; 8. tabakadan Mâlik b. Enes ve İbnü’l-Mübârek; 9. tabakadan ise Gunder ve Mu’âz b. Mu’âz gibi önde gelen muhaddislerin rivayetlerinde gözlemlenmektedir. Dolayısıyla bu farklılık türünün yaygınlaşması, mâna ile rivayet pratiğinin artık serbest hafızanın etkili olduğu aktarımdan uzaklaştığını ve rivayet metinlerinin istikrar bulunduğunu gösterir.

Üçüncü farklılık türü olan ayırt edici yapısal farklılık, metne yönelik bilinçli bir yapısal müdahaleyi ifade eder ve bu yönüyle diğere farklılık türlerinden ayrılır. Hadis metninin ihtisar edilmesi yahut genellikle muhtasar nakledilen bir rivayetin bu kez mufassal şekilde aktarılması bu kapsamdadır. Bu farklılık yalnızca “kısmî metinsel istikrar” dönemine özgü olmayıp “yoğun metinsel çeşitlilik” döneminde de görülmektedir. İncelenen örnekleme bu tür farklılıkların iki ana dinamikten kaynaklandığı anlaşılmaktadır: ya râvînin belirli bir fikhî hükmü öne çıkarmak amacıyla metni bilinçli biçimde kısaltması (ihtisar) ya da öğrencinin hocasıyla meclis dışında farklı zaman ve yöntemlerle hadis alması, yani özel tahammül ve edâ koşulları. Bu durum, Saîd b. Ebî Arûbe’nin fikhî odaklı ihtisatlarında, ayrıca Mâlik b. Enes ve Affân b. Müslim’in hocalarından hadis alma süreçlerindeki özelliklerin yol açtığı muhtasar yahut mufassal rivayetlerde takip edilebilir.

Nihayetinde “Kısmî Metinsel İstikrar” olarak adlandırılan dönem hadis nakil tarihinin durağan bir evresi değil, kendi içinde belirgin bir evrim barındıran dinamik bir geçiş sürecidir. Bu süreçte, yazının ve kitaba dayalı nakil metotlarının artan etkisi metinleri istikrara doğru çekerken, râvîlerin ve öğrencilerinin hafızaya dayalı farklı rivayet yöntemlerini sürdürmesi çeşitliliği canlı tutmuştur. Bu tedriciliğin en net göstergesi ise, dönemin başlarında baskın olan “yaygın terkip ve lafız farklılığının” 5. tabakadan 9. tabakaya doğru yerini giderek artan bir şekilde, daha kontrollü bir yapıya işaret eden “sınırlı ifade farklılığına” bırakmasıdır.

Mâna ile rivayetin tarihsel seyrindeki son aşama, bu tezde ‘Metinsel İstikrar Dönemi’ olarak tanımlanan ve *Sahîhayn* müelliflerinin hocalarını kapsayan 10. tabaka ile başlayan evredir. Bu dönemin temel karakteristiği, lafzî birliğin yaygın bir standart haline gelmesi ve metinsel çeşitliliğin baskın olarak ‘sınırlı ifade farklılığı’

düzeyinde kalmasıdır. Hadislerin tasnif edildiği ve kitaplardan nakil geleneğinin güçlendiği bir süreçle örtüşen bu durum, metinsel sabitleşmeye doğru yaşanan tarihsel sürecin ileri bir aşamasını yansıtmaktadır. Bu genel eğilimin örneklem içerisindeki tek istisnası ise Müsedded'in rivayetleridir.

Metinsel istikrarın en somut kanıtlarından biri ise mâna ile rivayetin en görünür türü olan yapısal müdahalelerin geçirdiği işlevsel farklılaşmadır. Önceki dönemlerde râvînin metni kendi üslubuyla özetlediği ihtisar uygulaması, bu dönemde metin istikrara kavuştuktan sonra yalnızca ilgili bölümün lafızları değiştirilmeden aktarılması şeklinde ortaya çıkan ve mâna ile rivayet kapsamında değerlendirilmeyen taktî'e dönüşmüştür. Bu değişim, metinlerin istikrar kazanmasında önemli bir dönüm noktası olarak, lafza bağlılığın güçlendiğini göstermektedir.

Bu araştırmada yapılan tarihsel inceleme mâna ile rivayetin tâbiîn döneminden itibaren açıkça gözlemlenebilen bir değişim seyri izlediği sonucuna varmıştır. Erken dönemde râvîler arasında görülen anlam odaklı farklılıklar, tedvin sürecinin ilerlemesi, yazının ve kontrollü edâ usullerinin yaygınlaşmasıyla birlikte yerini tadrîcen daha sınırlı lafız ve terkip farklılıklarına bırakmıştır. Bununla birlikte, bu tarihsel değişim mâna ile rivayetin tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Hadis rivayetindeki sistematikleşme, uygulamanın kapsamını daraltmış olsa da, hafızadan rivayet geleneği ve bölgesel aktarım üslupları gibi faktörler, niteliği değişmiş bir çeşitliliğin hicri 3. asrın başlarına dek sürmesini sağlamıştır.

Çalışmanın bu bölüm üzerinde literatüre sağladığı önemli katkılardan biri mâna ile rivayet olgusunun tâbiîn döneminden başlayarak hem hadis aktarım üslupları hem de tedvin faaliyetleri açısından önemli bir dönüşüm geçirdiğini uygulamalı şekilde ortaya koymasıdır. Başlangıçta râvîler arasında anlam odaklı farklılıklar yaygınken, sonraki dönemlerde hadislerin yazıya geçirilmesi, kıraat ve arz gibi yöntemlerin yaygınlaşmasıyla birlikte yaygın terkip ve lafız farklılıkları veya sınırlı ifade farklılıkları gözlemlenmiştir. Bu sistematikleşme, mâna ile rivayetin kapsamını daraltmış olsa da râvîlerin farklı tahammül ve edâ üslupları ve coğrafi farklılıklar nedeniyle tam bir tektipleşme sağlanmamıştır. Nitekim mâna ile rivayet örneklem kümesi özelinde gelişim süreci boyunca rivayet metnine etkisi bakımından tadrîci bir şekilde daralarak 3. asrın ilk çeyreğine kadar devam eden dinamik bir olgu

şeklinde var olmuştur. Söz konusu çerçevede araştırmada üretilen kavramlar kullanılarak coğrafya yahut farklı özellikte râvi grupları örnekleminde yapılacak çalışmalar tarihsel sürecin netleşmesi ve yeni bulguların tespit edilmesi adına önemlidir.

İlk bölümdeki tarihsel serüven ve aktarım üsluplarına dair bulguların ardından mâna ile rivayetin tabii sınırları ve tenkide konu olduğu durumlar incelenmiştir. Bu minvalde mâna ile rivayetin hadis metinlerinde tekil bir biçimde tezahür etmediği kelime değişimleri, yapısal tasarruflar (ziyade, ihtisar), takdîm-te'hîr uygulamaları ve dil-üslup farklılıkları gibi çok çeşitli düzeylerde işlediği gözlemlenmiştir.

Söz konusu farklılıklar neticesinde “anlamın korunması” ilkesi uygulamada her zaman anlamın bire bir aynı kalması şeklinde tezahür etmez. Bu doğrultuda mâna ile rivayet sonucu hadisin anlamının daha açık hale gelebildiği yahut daha kapalı ve mübhem bir yapıya büründüğü de görülmektedir. Bu minvalde uygulamadan elde edilen sonuçlar özellikle ilk iki asırda lafzî sadakatten ziyade anlam dinamizmini esas alan bir nakil sürecinin işlediğini gösterir. Ayrıca mâna ile rivayet biçimlerinin hadis türlerine göre farklılık göstermesi de dikkate değerdir. Kavli hadislerde lafzî duyarlılık daha yüksek iken, fiilî hadislerde detay farklılıkları ve anlatım bağlamları öne çıkmakta, kıssa içerikli rivayetlerde ise anlatsal serbestlik artmakta ancak Hz. Peygamber'in doğrudan ifadelerinde görece daha yüksek lafzî sadakat korunmaktadır.

Mâna ile rivayetin özellikle hicrî ilk iki asırda hem yoğun hem de yaygın bir biçimde uygulanmasına rağmen bu dönemin muhaddislerinin anlamın korunması hususunda hassasiyet gösterdikleri söylenebilir. Söz konusu çerçevede mâna ile rivayetin hadisin fikhî hükmünü, akâidî anlamı, hadisin merkezî unsurunu veya rivayetin kaynağını doğrudan etkilediği durumlarda muhaddislerin tenkit mekanizmasını açıkça devreye soktukları görülmüştür. Araştırmada incelenen tekrarsız 876 Enes b. Mâlik rivayetinden yalnızca 43'ü hakkında açık tenkit kaydı bulunması, mâna ile rivayet sonucu ortaya çıkan anlam değişikliklerinin muhaddislerce tenkide konu edildiğini göstermektedir. Bu durum sadece mâna ile rivayetin hataya açık yönlerinin tespit edildiği bir tenkit mekanizmasının varlığına işaret etmekle kalmaz aynı zamanda eleştirilen rivayetlerin toplam içinde yaklaşık %5'lik bir orana tekabül etmesiyle mâna ile rivayetin hadislerin sıhhatini tehdit eden

yaygın bir sorun olmadığını da ortaya koyar. Söz konusu bulgu, mevcut literatürde sıkça karşılaşılan belli başlı örnekler üzerinden yapılan sınırlı değerlendirmelere kıyasla daha genel ve ölçülebilir bir perspektif oluşturmakta mâna ile rivayetin yaygınlığı, sınırları ve tenkide konu oluş biçimleri hakkında yeni bir veri temeli oluşturmaktadır.

Mâna ile rivayete dair klasik hadis usulü ve modern dönemde gündeme gelen değerlendirme biçimleriyle ilgili ulaşılan sonuçlardan ilki, mâna ile rivayetin klasik hadis geleneğinde sadece bir aktarım yöntemi olarak değil ilmî yeterlilik, anlam muhafazası gibi çeşitli kriterlerle sınırlandırılmış giderek teorikleşen ve gelişen bir mesele haline dönüştüğüdür. Bu noktada mâna ile rivayet literatürde yer alan geçerliliği kalmamış bir mesele hakkındaki anakronik yorumlar yerine hadis usulü literatürünün kendine has yapısı içerisinde değerlendirilebilir. Ancak bu yapının, uygulamayı kurallara dönüştüren ilkesel yönü, zaman zaman meseleyi fazlasıyla normatifleştirerek pratikle örtüşmeyen değerlendirmelere zemin hazırladığı da göz ardı edilmemelidir. Bu noktada bir parantez açılarak mâna ile rivayete dair çalışmaların uygulamalı yapısının ağır basması gerektiği vurgulanabilir. Tüm bunların yanında klasik hadis usulü literatüründe incelendiğinde, ulemanın mâna ile rivayeti ihtiyatlı bir esneklik alanı olarak gördükleri söylenebilir. Tartışmalar çoğunlukla râvînin zabtı, dil ve anlayış yeterliliği üzerinden şekillenmiş, lafzî değişikliklerin ise anlamı zedeleyip zedelediğine göre değerlendirildiği bir sistem inşa edilmiştir. Böylece mâna ile rivayet, klasik dönemde kontrollü bir esneklik alanı olarak meşruiyet kazanmış, söz konusu sınırlar aşıldığında ise eleştirinin ve reddin konusu olmuştur. Buna karşılık modern dönemde özellikle 19. yüzyıl sonrasında mâna ile rivayete ilişkin yaklaşımlarda belirgin bir paradigma değişimi yaşanmıştır. Özellikle hadislerin delil değerini tamamıyla reddederek mâna ile rivayeti bu tavır için önemli bir gerekçe olarak gösteren değişim, klasik sistemin içsel ve metodolojik yönlerinden çok, dış paradigma ve metodolojilerin etkisiyle şekillenmiş, mâna ile rivayet, çoğu zaman hadislerin otantikliğini bozan ve güvenilirliği zedeleyen bir unsur olarak sunulmuştur. Söz konusu yaklaşım, klasik sistemin mâna ile rivayet üzerindeki denetim araçlarını ya görmezden gelmiş ya da yetersiz ilan etmiştir. Bunun haricinde mâna ile rivayetin çeşitli düşünce akımlarının etkisiyle hadislerin belli konulardaki güvenilirliğini sınırlayan bir unsura dönüştüğü de mülâhaza

edilmektedir. Bu konudaki bir diğer yönelim ise mânâ ile rivayet olgusunun genellikle dinî nasların anlaşılması ve yorumlanması üzerindeki olumsuz etkisi bağlamında ele alınması ve metodoloji tartışmalarının bir parçası hâline getirilmesidir. Bahsi geçen tartışmalarda genellikle fıkıh ve mânâ ile rivayet arasındaki ilişkiye temas edilir. Bu araştırmada konu muhaddisler perspektifinden ele alınmış olsa da özellikle metodolojik yaklaşımların daha sağlıklı değerlendirilebilmesi için fukahânın mânâ ile rivayet edilen hadisleri nasıl ele aldığını kapsamlı biçimde inceleyen müstakil çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Modern eleştirinin en belirgin zaaflarından biri, klasik hadis geleneğinde mânâ ile rivayet konusunda geliştirilen içsel denetim mekanizmalarını dikkate almamak, rivayetin gelişim sürecine odaklanarak tenkit boyutunu göz ardı etmek ve bunun sonucunda mânâ ile rivayeti kontrolsüz ve serbest bir alan gibi sunmaktır. Bu ihmal çoğu zaman istisnâî rivayet örneklerinin genelleştirilmesine ve klasik sistemin bütüncül yapısının göz ardı edilmesine yol açmıştır. Öte yandan bu dönemde geliştirilen savunmacı söylemler de çoğu zaman bu eleştirilerle hesaplaşmaktan çok onları hızlı biçimde bertaraf etmeyi öncelemiş bu nedenle mânâ ile rivayet meselesi bütün yönleriyle, sistemin kendi iç tutarlılığı çerçevesinde ele alınamamıştır. Dolayısıyla bu bölümün ortaya koyduğu temel katkılardan biri, mânâ ile rivayet olgusunun ne klasik dönemde mutlak bir meşruiyete sahip olduğu ne de modern dönemde iddia edildiği gibi tümüyle güvensiz ve kontrolsüz bir aktarım biçimi olduğudur.

Bu çalışma, mânâ ile rivayet olgusunu Enes b. Mâlik'e nispet edilen rivayetler üzerinden ele alarak sınırlı fakat temsili bir örneklem kümesine odaklanmıştır. Ancak mânâ ile rivayetin mahiyetini daha geniş bir düzlemde anlamlandırabilmek için müksirûn sahâbeden diğer isimlerin rivayetlerini esas alan benzer çalışmaların yapılması elzemdir. Böyle bir genişleme çalışmanın bulgularının teyit edilmesi yahut yanlışlanması adına önemli olduğu gibi aynı zamanda mânâ ile rivayet olgusunun farklı râvî çevrelerinde, coğrafi bölgelerde ve tarihsel bağlamlarda nasıl şekillendiğini ortaya koymaya da imkân sağlayacaktır. Zira rivayet sürecine etki eden kültürel, ilmî ve pedagojik etkenler, zaman ve mekâna bağlı olarak değişebilmekte bu da mânâ ile rivayetin işleyişinde çeşitli yönelimlerin ve uygulama biçimlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî. *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*. thk. Mustafa el-Adevî. 2 Cilt. Londra: Dâru'l-Belensiye, 2002.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Câmiu fî'l- ilel ve ma'rîfeti'r-ricâl li-Ahmed b. Hanbel*. (Merrûzî Rivayeti). Hind: ed-Dâru's-Selefiyye, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-İlel ve ma'rîfeti'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah Muhammed. 3 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1444
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Min kelâmi Ahmed b. Hanbel fî ileli'l-hadîs ve ma'rîfeti'r-ricâl*. (Abdullah Rivayeti) thk. Subhi Bedrî Samirî.. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1409.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Min suâlâtı Ebî Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hânî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2004.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *Mesâilü'l- İmâm Ahmed b. Hanbel* (İbn Hânî Rivayeti). 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü'l-İslâmî, ty.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvût, Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed Naim, Babanzâde. *Tecrîd-i Sarîh Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Akgün, Hüseyin. "Ravi Tasarruflarının Rivayete Etkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11/22 (Temmuz- Aralık 2013), 43-65.
- Akpınar, Ömer Faruk. "Süfyân es-Sevrî'nin Hayatı ve Eserleri". *Usul İslam Araştırmaları* 22/22 (Aralık 2014), 115-167.
- Al-Bakri, Hamzeh. "Hz. Peygamber'in Lisaniyla Şiir: Hadislerdeki Olayların Tasavvurunda Rivayetlerin Tümevarımsal Olarak İncelenmemesi Problemine Dair Eleştirel Bir Araştırma". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 447.
- Ali al-Mashhadani, Yasir Mohammed. "A Sound Refutation of Niyazi's Claim about Sahih Muslim Containing False Hadiths: Explanation and Critique". *Journal Usuluddin* 52/1 (2024), 97-118.

- Ali b. el-Medîni, Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh. *el-İlel*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l- İslâmiyye, 1980.
- Ali el-Kârî, Nûrûddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*. thk. Muhammed Nizar et-Temîm. Lübnan: Dâru'l-Erkâm, ty.
- Angay, Mehmet. *Ali b. el-Medîni'nin İlelü'l-Hadis ve Ma'rifetü'r-Ricâl ve't-Târîh Adli Eserinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Asar, Muhammet Ali. "İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları Bağlamında Şehidin Cenaze Namazının Kılınması ile İlgili Rivayetlerin Tahlili", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/7 (Nisan 2021), 211-234.
- Askerî, Ebu Ahmed Hasan b. Abdullah b. Saîd. *Tashîfatü'l-muhaddisîn*. Kahire: Matbaatü'l-Arabiyyeti'l-Hadîse, 1982.
- Aslan, Muhammet İkbâl. *Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'i ve Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Aşıkkutlu, Emin. "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/32 (2007). 5-18.
- Atan, Abdullah Hikmet. *Mâna ile Hadis Rivâyeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Aydın, Mustafa. "Reşîd Rızâ'nın Mucize Anlayışı Bağlamında İnşikâku'l-kamer Konusundaki Rivâyetleri Tahlil ve Tenkidi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 12/62 (2019), 1704-1709.
- Aydın, Mustafa. *Neo-Selefîlik Ekolünün Hadis-Sünnet Anlayışı (Reşîd Rızâ Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2018.
- Aynî, Bedrûddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l- Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 2000.
- Aynî, Bedrûddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.
- Bâcî, Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *el-Müntekâ*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saâdet, 1332.
- Başaran, Selman. "Hadislerde Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3 (1991), 51-64.
- Başaran, Selman. "Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3 (1991) 65-76.

- Bayraktutar, Muammer. “Modernleşme Sürecinde Sünnete/Hadise İtirazlar: Tevfik Sıdkî Örneği”. *GİİAS Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı Bildiriler Kitabı*. ed. Tevhit Ayengin. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Bayram, Abdülmecîd. *er-Rivâye bi'l-ma'nâ fi'l-hadîsi'n-nebevî ve eseruhâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-hikem; Dimaşk: Dâru'l-ulûm ve'l-hikem, 1424/2004.
- Bekrî, Yahyâ b. Abdullah. “Turuku Hadîsi Enes b. Mâlik radiyallu anhu fi'l-besmele fi's-salât”. *Mecelletü't-Türâsi'n-Nevevî* 4/7 (Muharrem -Receb 1442), 79-161.
- Belhîr Hudbi, *Rivâyetü'l-hadîs bi'l-ma'na ve eseruhâ fi'l-merviyyât ve'l-hukmî ala'r-ruvvât*. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, ty.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Hilâfiyyât beyne'l- İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve ashâbihi*. 8 Cilt. Kahire: er- Ravza Li'n- Neşr, 2015.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *el-Kirâtü halfe'l-imâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 1405.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Kitâbü'l-Câmi' fi'l-hâtem*. Hind: Dâru's-Selefiyye, 1987.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifeti ahvâli ashâbi's-şerîa*. thk. Abdülmü'tî Kalaçî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Medhal ilâ Süneni'l-kübrâ. thk. Muhammed Avvâme*. Kahire: Dâru'l-Yüsr, 2017.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l- kebîr. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî*. 24 Cilt. Kahire: Merkezü'l-Hicr, 2011.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kala'çî. 15 Cilt. Dimaşk Dâru'l-Va'î, 1991.
- Beyler, Muhammet. “Son Dönem İlim Adamlarının Mâna İle Rivayet Konusuna Yaklaşımları: Muhammet Avvâme Örneği”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Ocak 2020), 279-296.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Müsned*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 2009.
- Birmâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ. *el-Lâmi'u's-sabîh bi şerhi'l- Câmiî's- Sahîh*. 18 Cilt. Suriye: Dâru'n- Nevâdir 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Edebü'l-Müfred*. thk. Fuâd Abdülbâkî. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1379.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-Kebîr*. thk. el-Muallimî el-Yemânî. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ty.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Edîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.^
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Halku ef'âilil'l-ibâd*. Riyad: Dâru'l-Meârif, ty.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî*. thk. Saîd Bektaş. Dâru'l- Beşâiri'l-İslâmî, 2010.
- Ceyhan, Eyüp. *Saîd b. Ebî Arûbe Özelinde 2./8. Asır Basra Hadisçiliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Christian Troll, *Sayyid Ahmad Han a Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi: Dhawan Printing Works, 1978.
- Cinislî, Muhammed Furkan. *Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Ulûmu'l-Kur'an Eleştirisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Cûzekânî, Hüseyin b. İbrâhîm b. Hüseyin el-Hemedânî. *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*. Riyad: Dâru's- Samî, 2002.
- Çelik, Mehmet. *Buhârî'nin Metin Tenkidine Tabi Tutulan Hadisleri (Cemâl el-Benna Örneği)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Çetin, Büşra Çetin. Köktaş, Yavuz. “Mana Rivayeti Bağlamında Hadis Tenkîdinin Gelişimi: Besmele Rivayeti Özelinde Bir İnceleme”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 64/1 (Ağustos 2025), 1-19.
- Çamur, Fatma. *Anlatıbilim ve Hadis*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024.
- Çimen, Abdullah Emin. “Tâhir el-Cezâirî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/395-398. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-Ehâdis elletî hûlîfe fihâ İmâm Mâlik b. Enes*. Riyad: Mektebetü'r- Rüşd, 1997.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-İlzâmât ve'tetebbu'*. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l- İlmiyye, 1985.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Suâlâtı Hâkim li'd-Dârekutnî*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1948.

- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1433.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl. *Sünenü'd-Dârimî (Müsnedü'd-Dârimî)*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Daston, Lorraine ve Galison, Peter. *Objectivity*. New York: Zone Books. 2007.
- Dayhan, Ahmet Tahir. "İlk Dönem Hadis Tarihinde "Mânâ ile Rivâyet" Meselesi". *İslâmî Araştırmalar*, 13/1 (2000) 93-100.
- Demirci, Hatice. *Hicri İkinci Asırda Yemen'de Hadis*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Doğanay, Süleyman. *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- Düzenli, Muhittin. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hadislerin Yazım Serüveni*. Ankara: TDV Yayınları, 2024.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *el-Müsnedü'l-müstahrec a'lâ Sahîhi Müslim*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Ebû Avâne, Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî. *el-Müsnedü'l-muhrec 'alâ kitâbi Müslim b. el-Haccâc*. thk. Eymen b. Ârif. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.
- Ebû Bekir b. Ebî Âsım, Ahmed b. Amr b. Dahhâk. *es-Sünne*. thk. Nâsırüddîn el-Albânî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Suâlâtü Ebî Dâvûd li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fî cerhi'r-ruvvât ve ta'dîlihîm*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve Hikem, 1414.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût, Kâmil Karabelli. 5 Cilt. Lübnan: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Reyye, Mahmûd. *Advâ' ala's-sünneti'l-muhammediyye*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ty.
- Ebû Şuhbe, *Difa' ani's-sünne ve reddi şübehi'l-müsteşrikîn ve'l-küttâbi'l-muâsirîn*. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1989.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Kitâbü'l-emvâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ty.
- Ebû Ya'la, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selim Esed.

- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Nakdû'l-hitâb ed-dînî*. Kahire: Sînâ Li'n-Neşr, 1994.
- Ebû Zür'a, Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî. *Târîhu Ebî Zür'a ed-Dımeşkî*. Dımeşk: Mecme'u Lugâti'l-Arabiiyye, ty.
- ed-Duhrî, Abdurrahman. "Eseru rivâyeti'l-hadîs bi'l-ma'nâ fî takrîri'l-ahkâmî's-şer'iiyye: keyfiyyetü salâti'l-mesbûk un-mûzecen". *Mecelletü'l-Hicâzi'l-âlemiyyeti'l-muhakkeme li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiiyye* 9 (1436/2014), 1-36.
- Ekici, Zeynep. *Bir Zabt Kusuru Olarak Vehim ve Diğer Zabt Kusurlarıyla İlişkisi*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2024.
- el-Bekrî, Hamza. *Teaddüdü'l-hâdise fî rivâyâti'l-hadîsi'n-nebevî*. Katar: Vüzâratü'l-Evkâf eş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2013.
- el-Bennâ, Cemâl. *es-Sünnetü ve devruhâ fî'l-fıkhi'l-cedîd*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, ty.
- el-Bertî, Ebu'l- Abbas Ahmed b. Muhammed b. İsâ. *Müsnedü Abdurrahman b. Avf. thk. Salâh b. Âyız*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1414.
- el-Berzaî, Ebû Osmân Saîd b. Amr b. Ammâr el-Ezdî. *Ecvibeti Ebî Zür'atü'r- Râzî li- es'ileti'l-Berzaî. thk. Sa'dî b. Mehdî el-Hâşimî*. Medine: 'İmâdetü'-Bahsi'l- İlmî, 1982.
- el-Câsim, Abdülazîz Ahmed. "Hükmü rivâyeti'l-hadîsi'n-nebevî bi'l-ma'nâ". *Mecelletü Merkezi Buhûsi's-Sünne ve's-Sîre*, 10 (1422/2001) 531-569.
- el-Cenâyinî, İbrahim Muhammed Hasan "Nüzhetü'l-müştâk fîmen kîle fihim yüktebü hadîsuhû fi'r-rikâk". *Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâsât el-İslâmiyye ve'l-Arabiiyye li'l-Benât*, 3/39 (Eylül 2023), 667-764.
- el-Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmîyye, 1983.
- el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *et-Ta'liki'l-kebîr fî'l-mesâili'l-hilâfiyye beyne'l- eimme. (Mine's-salât li'l-cenâiz)*. 4 Cilt. Dımeşk: Dâru'n- Nevâdir, 2014.
- el-Halîlî, Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed. *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâil'l-hadîs. thk. Muhammed Saîd Ömer*. 3 Cilt. Riyaz: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- el-Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn. *el-Vukûf ve't-teraccül mine'l-câmi' li mesâili'l-İmâm Ahmed b. Hanbel. thk. Seyyid Kesryu Hasan*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1995.
- el-Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun. *es-Sünne*, thk. Atiyye ez-Zehrânî. Riyad: Dâru'r-Râye, 1989.

- el-Hâşimî, Ali b. Ca'd. *el-Müsned*, thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990.
- el-Hatîb, Abdülkerîm. *Rivâyetü'l-hadîs bi'l-ma'nâ ve eseruhâ fî'l-fikh*, Kahire: Kahire Üniversitesi, Doktora Tezi,, 2004.
- el-İrâkî, Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdîrrahmân. *et-Takyîd ve'l-îzâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1979.
- el-Kâsımî, Cemâleddîn. *Kavâidü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, ty.
- el-Kasrâvî, Dua Halil Ahmed. *er-Rivâye bi'l-ma'nâ: Dirâsetün te'sîliyyetün mukârinetün*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi, ed-Dirâsâtî'l-Ulyâ, Doktora Tezi, 2020.
- el-Kudât, Emîn Muhammed. "Hükmü rivâyeti'l-hadîs bi'l-ma'nâ", *Dirâsât*. 11/3 (1984), 9-24.
- el-Kudât, Şeref. el-Kudât. *Esbâbü teaddüdü'r-rivâyât fî mütunu'l-hadîs'n-nebevî*. Ammân: Dâru'l-Furkân, 1999.
- el-Lekânî, Burhânüddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen. *Gatâu'l-vatar fî Nüzheti'n-Nazar fî tadvîhi Nuhbeti'l-Fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. Ammân: ed-Dâru'l-Eseriyye, 2010.
- el-Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *Zaferü'l-emânî fî şerhi Muhtasari es-Seyyid Şerîf el-Cürcânî fî mustalahi'l-hadîs*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1412.
- el-Menbici, Ali b. Zekerîyya. *Lübâb fî'l-cemi' beyne's-sünneti ve'l-kitâb*. 2 Cilt. Suriye: Dâru'l-Kalem, 1994.
- el-Mutarriî, Adil b. Sa'. "Rivâyeti Ma'mer fî'l-Basrâ: Dirâsetün fî akvâli'n-nukkâd". *Mecelletü Külliyyeti Dirâsâtî'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-Benât* 6/1 (2021), 445-498.
- el-Sülemî, Abdürrahîm b. Samâyıl. *Leyletü'l-Kadr*. Suudî Arabistan: Vakfu Menârâtü'l-İlim, 2025.
- el-Ulvânî, Tâha Câbir. *İşkâliyyetü't-Tea'âmu'l-mea'a's-Sünneti'n-Nebeviyye*. Virginia: el-Ma'hedi'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2014.
- el-Uteybî, Nâyif b. Kuseyyân. "Akvâlü'l-ulemâ' fî hükmi rivâyeti'l-hadîs bi'l-ma'nâ". *Mecelletü Buhûsi Külliyyeti'l-âdâb*, 34 (1998) 3-31.
- el-Yemânî, Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. *el-Envârü'l-kâşife limâ fî Advâ ala's-Sünneti mine'z-zelel ve't-tadlîl ve'l-mücâze'fe*. Mekke: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, ty.

- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Mısır, Müessesetü Hindâvî, 2012.
- en-Nevevî, Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *İrşâdü tullâbi'l-hakâik*. thk. Fethullah es-Selefi. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1987.
- er-Râmhürmüzî, İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd. *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk. Ebû Zeyd. Mısır: Dârü'z-Zehâir, 2016.
- er-Ruveytî, Hâlid b. Müsâid b. Muhammed. “Rivâyetü'l-hadîs ve'l-eser bi'l-ma'nâ dirâse nazariyye tatbikiyye”. *Mecelletü'l-Cem'iyeti'l-fikhiyyeti's-Suûdiyye*, 23 (1436/2015). 101-246.
- Erul, Bünyamin. “Rivayet Metinlerinde Râvilerin Tasarrufları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1-4 (2001), 173-212.
- es-San'ânî, İzzüddîn Muhammed. *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, ty.
- es-Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. thk. Ali Hüseyin. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981.
- es-Sindî, Muhammed Ekrem. *İm'ânü'n-nazar fî şerhi Nuhbeti'l-Fiker*. thk. Gulâm Mustafa el-Fâsî. Manchester: Dârü'l-Müttekîn, ty.
- es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîb'in-Nevevî*. Riyad: Dârü't-Tîbe, ty.
- eş-Şâfîî, Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Müsnedü's-Şâfîî (Sancar Tertîbi)*. 4 Cilt. Kuveyt: Şirketü'l-Ğurâs, 2004.
- eş-Şâfîî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mustafa el-Bâbî, 1938.
- et-Tayâlisî, Ebû Dâvûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dârü'l-Hicr, 1999.
- et-Tîbî. Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Hulâsa fî ma'rifeti'l-hadîs*. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2009.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *İlelû't- Tirmizî'l- kebîr*. thk. Subhî es-Sâmîrî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409.
- et-Tirmizî, Muhammed b. Alî b. Hasen. *Nevâdiri'l-usûl fî ehâdisi'r-rasûl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ty.

- et-Tirmizî, Muhammed b. Alî b. Hasen. *Nevâdiri'l-usûl fî ehâdisi'r-rasûl*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ty.
- ez-Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Riyad: Advâu's-Selef, 1998.
- Ferhât İbrâhîm, Hamdî Abdülazîm. "Rivâyetü'l-hadîs bi'l-ma'nâ inde'l-muhaddisîn dirâse te'siliyye". *Mecelletü'd-Dirâsâtî'l-Arabîyye*, 3/26 (2012): 1437- 1493.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kub b. Süfyân b. Cüvvân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. 3 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l- İrşâd, 1974.
- Fuat Karabulut, "Şâfiî'nin er-Risâlesi ile Humeydî'nin el-Müsned'indeki Rivayetlerin Ortak Kaynakları Bağlamında Değerlendirilmesi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), 16/1, 105-129.
- Futsi, Ali Fuat. "İbn Şihâb ez-Zührî ve Sahîh-i Buhârî'de Yer Alan Enes b. Mâlik Rivayetleri". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 3/2 (2017), 95-112.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. trc. Joel Weinsheimer – Donald G. Marshall. New York: Continuum, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mi'yâru'l- ilim fî fenni'l- mantık*. Mısır: Daru'l- Meârif, 1961.
- Gönüllü, Baki. 2/8. *Asır Mısır Hadis Halkaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2014.
- Güşen, Seyit Ali. *İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivayetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali (Fiten Rivayetleri Örneğinde)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, 1977.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, 1990.
- Hamza, Muhammed Abdürrezzâk. *Zulümât-ı Ebî Reyze emâme advâi's-sünneti'l-Muhammediyye*. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1378.
- Harââtî, Ebû Bekir Cafer b. Muhammed. *Mekârimü'l-ahlâk*. thk. Eymen Abdülcâbir. Kahire: Dâru'l- Âfak, 1999.
- Hâris b. Ebî Üsâme, Ebû Muhammed. *Avâli'l-Hâris b. Ebî Üsâme*. thk. Ebû Abdullah el-Azîz b. Abdullah. 1411.

- Hasan, Hüseyin el-Hâc. *Nakdû'l-hadîs fî ilmi'r-rivâye ve ilmi'd-dirâye*. Lübnan: Kadîs Yusuf Üniversitesi, Arap Edebiyatı Bölümü, Doktora Tezi, 1975.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. 2 Cilt. thk. Mahmûd Tahhân. Riyâd: Mektebetü'l-meârif, ty.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Haydarâbâd: Cemiyeti Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1357.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Takyîdü'l- ilim*. thk. Ebû Hemmâm Muhammed b. Ali. Riyad: Mektebetü'r- Rüsd, 2020.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Takyîdü'l- ilim*. Beyrut: İhyâu's-Sünneti'n- Nebeviyye, ty.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. thk. Mehmet Saîd Hatipoğlu. Ankara: Dâru İhyâi's-Sünneti'n- Nebeviyye, ty.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l- İslâmî, 2002.
- Hatîb, Mücîr. *Ma'rifetü medâri'l-isnâd ve mekânnetuhu fî ilmi ileli'l-hadîs*. Riyad: Dâru'l-Meymân, ty.
- Hatiboğlu, İbrahim. “Leknevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/133-136. Ankara: TDV Yayınları, 2023.
- Hatiboğlu, İbrahim. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*. İstanbul: İz Yayınları, 2015.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Meâ'limü's- Sünen*. 8 Cilt. Haleb: Matbaatü'l- İlmiyye, 1932.
- Hoşab, Fahri. “Sahâbî Sahîfelerinin Lâfzen Rivâyet Açısından Değeri”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/2 (Aralık2018), 93-105.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr. *el-Müsned*. thk. Hasan Selim Esed. 2 Cilt. Dimeşk: Dârus-Sakâ, 1996.
- Hüseyin, Mustafa Mekkî. “et-Tesmiye fi'l-vudu' dirâse fıkhiyye mukârene”. *Mecelletü Câmiatü'l-İrâkiyye*. 1/48 (Şubat, 2021), 126-150.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Suudiyye: Dâru İbni'-Cevz 1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l- esânîd fî hadisi Resûlillâh*. thk. Beşşâr Avvâd. 17 Cilt. Müessesetü'l- Furkan li't- türâsi'l-İslâmî, 2017.

- İbn Abdilhâdî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Tenkîhu't-Tahkîk*. thk. Sâmi b. Muhammed b. Ca'd. 5 Cilt. Riyad: Advâu's-Selef, 2007.
- İbn Abdisselâm, İzzeddîn. *el-Gâye fî ihtisari'n-Nihâye*. thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ'. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'n- Nevâdir, 2016.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Hâşiyetü Reddû'l- Muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Fikir, 1966.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. thk. Abdülfettâh Ebû Sünne. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 1997.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed. 8 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l- İlmiyye, 1997.
- İbn Asâkîr, Ebû'l-Kasım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin. *Târîhu Medîneti Dimeşk*. 80 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikir, 1995.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Yasîr b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Cemâa, Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillâh. *el-Menhelü'r-revî fî muhtasari Ulûmu'l-Hadîs*. thk. Muhyiddîn Abdurrahman. Dimeşk: Dâru'l-Fikir, 1406.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 7 Cilt. thk. Saîd b. Abdullah el-Humeydî. Suudi Arabistan: Matbaatü el-Hamîdî, 2006.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme Züheyr b. Harb en-Nesâî. *Târîhu İbn Ebî Hayseme (es-Sifru's- sâlis)*. Kahire: el-Fârûku'l-hadîsiyye, 2004.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Lübnan: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd b. Süfyân b. Kays. *el-Matar ve'r-ra'd ve'l- berk*. thk. Târik Muhammed. Suudiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1997.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuhû*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hacer Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî*. 8 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Tahkîh, 1996.
- İbn Hacer Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hind: Matbaatü Dâru'l-Meârif, 1362.

- İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Telhîsu'l-habîr fî tahrîci hadîsi'r- Râfîi'l-kebîr*. 4 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 1989.
- İbn Hacer el-Askalânî. Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nazar fî tavlîhi Nuhbetü'l-fiker*. thk. Nurettin İtir. Dimeşk: Matbaatü's-Sabâh, 2000.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l- Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevi's-sultânî'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981.
- İbn Halfûn, Muhammed b. İsmâîl b. Muhammed el-Ezdî. *el-Mu'lim bi-esmâ'i şuyûhi'l-Buhârî ve Müslim*. thk. Ebû Abdurrahman Âdl b. Sa'd. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, ty.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm. *el-Muhallâ bi'l- âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Fikir, ty.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Müsne'dü's-sahîh a'le't-tekâsîm ve'l-envâ'*. thk. Muhammed Ali Sönmez, Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmüîd Han. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârîfi'l-Osmâniyye, 1937.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Abdülmecîs es-Selefi. Riyad: Dâru's-Samî', 2000.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1431.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bâisü'l-hasîs fî ihtisâri Ulûmu'l-hadîs*. thk. Ahmet Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- İbn Kudâme, Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî. *el-Kâfi fî fikhı'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kurkûl, İbrâhîm b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Vehrânî. *Metâliu'l-envâr*. 6 Cilt. Katar: Vüzâretü'l- Evkâf, 2012.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Garîbü'l-hadîs*. 3 Cilt. Bağdat: Matbbatü'l-Ânî, 1397.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût, Âdil Mürşid. 5 Cilt. Lübnan: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerrem b. Alî b. Ahmed. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's- Sadır, 1414.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân. *Fethu'l-bârî*. 8 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Gurabâ, 1996.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Hacî. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l- İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Mukaddemât el-Mümejhedât*. thk. Muhammed Hacî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l- İslâmî, 1988.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Şâzân, Ebû Alî el-Hasen b. Ahmed b. İbrâhîm b. el-Hasen el-Bezzâz. *Meşyâhatü İbn Şâzân es-Suğrâ*. thk. İsmâ Musa Hâdî. Medine: Mektebetü'l- Gurabâi'l-Eseriyye, 1998.
- İbn Ubâde, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebî Tahir. *el-İlmâ ilâ etrâfi ehâdisi kitâbi'l-Muvatta*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l- Meârif, 2003.
- İbn Vehb, Abdullah. *Muvatta*. thk. Mustafa Hasan Hüseyin. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1431.
- İbnü'd- Demâminî, Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Mahzûmî. *Mesâbihu'l-câmî*. 10 Cilt. Suriye: Dâru'n- Nevâdir, 2009.
- İbnü'l- Kattân, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutâmî el-Fâsî. *Beyânü'l-vehm fî kitâbi'l-Ahkâm*. 6 Cilt. Riyad: Dâru't-Tîbe, 1997.
- İbnü'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Alî b. el-Cârûd. *el-Müntekâ*. thk. Abdullah Ömer. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's- Sahîhayn*. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l- Vatan, ty.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *et-Tahkîk fî ehâdisi'l-hilâf*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1994.
- İbnü'l-Kattân, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutâmî. *İhkâmü'n-nazar fî ahkâmî'n-nazar bi hâssati'l- basar*. thk. İdris es-Samedî. Suriye: Dâru'l- Kalem, 2012.

- İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî. *Etrâfu'l-garâib ve'l-etrâf min hadisi Resûlullah li'l- İmâm ed-Dârekutnî*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1998.
- İbnü'l-Mübârek, Abdullah. *ez-Zühed ve'r-rekâik*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Hindistan: Meclisü İhyâu'l-Meârif, 1431.
- İbnü'l-Mülakkîn, Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *et-Tavdîh li- şerhi'l-Câmi's- Sahîh*. 36 Cilt. Dimeşk: Dâru'n- Nevâdir, 2008.
- İbnü's- Salâh, Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü envâi ilmi'l hadîs*. thk. Mâhir Yâsin Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, 2002.
- İsmail b. Ca'fer, Ebu'l-Kesîr. *Hadîsu Ali b. Hucr es-Sa'dî an İsmail b. Ca'fer el-Medenî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- İzzeddîn, Niyazi. *Dînu's-sultân*. Suriye: el-Ehâlî li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1997.
- Kadı Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî. *el-Maûne ala mezhebi âlimü'l-medîne*. 3 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't- Ticâriyye Mustafa Ahmed Bâz, ty.
- Kadî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. 8 Cilt. Mağrib: Matbaatü Fazâle, ty.
- Kalkan, Salih. *Oryantalizm ve Sömürgecilik Bağlamında Modernist Dini Düşüncenin Teşekkülü: Hindistan'da Sir Seyyid Ahmed Han Örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Kandemir, Yaşar. "Ubâde b. Sâmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/13-14. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Karabulut, Fuat. *Süfyân b. Uyeyne ve Hadis İlmindeki Yeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kaya, Ali. *İlk Dönem Hadis Tartışmaları*. İstanbul: İFAV, 2018.
- Kirmânî, Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibü'd- Derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.
- Koç, İsmail. *İbn Hacer'de Tasarruf Kavramı*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Kudûrî, Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. 12 Cilt. Kahire: Dârü's- Selâm, 2006.
- Kurtubî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahîm. *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi kitâb-i Müslim*. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1996.

- Kuzudişli, Ali. “Bir Bedevînin Mescide Bevletmesiyle İlgili Rivayetlerin Yapısal Formlarına Genel Bakış”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Aralık 2014), 1-18.
- Kuzudişli, Ali. “Halâvetü’l-İman’ Terkibinin Yer Aldığı Rivayetlerin Yapısal Analizi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/35 (2012) 167-196.
- Kuzudişli, Bekir. “Men Kezebe Aleyye’ Hadisi ve Lâfzen Mütevatir Meselesi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (Mayıs 2007), 137-166.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebü îrâdi’l-hadîs*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019.
- Kuzudişli, Bekir. *Aile İsnadları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Ma‘bût, Ahmed. “Eseru rivâyeti’l-hadîsi’n-nebevî bi’l-ma’nâ fî isbâti’l-luga ve kavâidihâ”. *Mecelletü’s-Sırât*, 13/23 (1432/2011), 141-168.
- Ma‘rûf, Beşşâr Avvâd vd. *el-Müsnedü’l-musannefi’l- muallel*. Tunus: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2013.
- Maden, Ömer Faruk Maden. *Hicri II. Asır Ehl-i Hadîs Halkaları (Basra Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Makdisî, Ebü’l-Hasan Alâeddin Ali b. İbrâhim b. Dâvûd. *el-Udde fî şerhi’l-Umde fî ehâdisil’l- ahkâm*. 3 Cilt. Lübnan: Dâru’l- Beşâiri’l- İslâmiyye, 2006.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah. *el-Muvatta (Ebû Mus‘ab Ez-Zührî rivayeti)*. thk. Beşşâr Avvâd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1991.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah. *el-Muvatta (Yahya b. Yahya rivayeti)*. thk. Mustafa A‘zamî. 8 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyd b. Sultân Âli Nehyân Li’l-A‘mali’l-Hayriyye, 2004.
- Maverdi, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvî’l-kebîr fî fikhı mezhebi’l-İmam eş-Şâfiî*. thk. Adil Ahmed Abdüşmevcûd. Beyrut: Dâru’l- Kütübî’l-İlmiyye, 1999.
- Melibârî, Hamza. *Nazarâtün cedide fî ulûmi’l-hadîs*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Merginânî, Ebü’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti’l-Mübtedî*. thk. Talâl Yusûf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ty.

- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâî'r-Ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *el-İ'lâm bi-sünnetihî Aleyhi's-selâm*. thk. Ahmed b. İbrahim b. Ebu'l-Ayneyn. 5 Cilt. Mısır: Dâru İbn Abbâs, 2007.
- Muhammed Mansûr. "Hükmü rivâyeti'l-hadîs bi'l-ma'nâ inde'l-usûliyyîn". *Dirâsât*, 29/1 (1423/2002) 49-77.
- Muhammed Tevfik Sıdkî. "Kelîmât fî'n-nesh, ve't-tevâtür ve'l-âhâd". *Menâr*. 11/688-96.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *et-Temyîz*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Suudiyye: Mektebetü'l-Kevser, 1410.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Amelü'l- yevm ve'l-leyle*. thk. Fâruk Himâde. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1406.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *el-Müctebâ*. 8 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1930.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmu' şerhu'l- Mühezzeb*. 9 Cilt. Kahire: İdâretü't-Tıbbî'l- Müneyriyye, 1347.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't- Türâsi'l- Arabî, 1392.
- Oral, Kenan. "Tasnif ve Metin Açısından İbn Ebî Arûbe'nin Kitâbü'l- Menâsik'i". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022), 513-540.
- Oral, Kenan. *Muvatta'nın Oluşum Sürecinde Nüsha Farklılıkları ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Özer, Salih. "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi Ya Da Hadiste Metinlerarasılık Ve Metinlerarası Okuma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 8/4 (Ağustos 2008), 305-350.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.

- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. “Batalyevsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/ 138-139. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Özel, Ahmet. “Muallimî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-2/280. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Özkan, Halit. “Tîbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/125-127. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. “Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur’an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı”. ed. Cengiz Kallek. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Polanyi, Michael. *The Tacit Dimension*. New York: Doubleday, 1966.
- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Ranke, Leopold Von. *The Secret of World History*. trc. Roger Wines. New York: Fordham University Press, 1981.
- Rıza, Reşid. “Butlâni’ d-difa’ an cerhi Ka’bi’l-ahbâr”. *Menâr*. 27/610.
- Rıza, Reşid. “Ehâdîsü’ d-Deccâl ve İntikâdü Ba’zı Necdiyyîn ”. *Menâr*. 28/474.
- Rıza, Reşid. “el-İntikâd ala’l-Menâr”. *Menâr*. 31/63.
- Rıza, Reşid. “el-Kerâmâtî’l-me’sûre”. *Menâr*. 2/545
- Rıza, Reşid. “Fetâva’l-Menâr”. *Menâr*. 22/260
- Rıza, Reşid. “Hareketü’l-Arz ve Cereyânü’ş-Şems li- Müstekarrin Lehâ”. *Menâr*. 24/669.
- Rızâ, Reşîd. *Tefsîrû’l-Menâr*. Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyye, 1990.
- Rûyânî, Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed. *Bahru’l-mezheb*. thk. Târık Fethi es-Seyyid. 14. Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009.
- Sâid b. Mansûr, Ebû Osman. *Sünenü Saîd b. Mansûr*. thk. Habîburrahman el-A‘zamî. 12 Cilt. Hind: ed-Dâru’s-Selefiyye, 1982.
- Sari, Adem. *Hicri II. Asır Şam Bölgesinde Ehl-i Hadîs Halkaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Mısır: Matbaatü’s- Saâdet, ty.
- Seyyid Ahmed Han. *Makâlât-ı Seyyid Ahmed*. Lahor: Matbaayı Nezir Ahmed, 1881.
- Sibt İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî. *Mirâtü’z-zamân fî tevârîhi’l-âyân*. 23 Cilt. Dimeşk: Dâru’r-Risâleti’l- Âlemiyye, 2013.

- Sıdkî, Muhammed Tefvîk. “el-İslâm hüve'l-Kur'an vahdehu”, *Menâr*. 9/906.
- Sıdkî, Muhammed Tefvîk. “Muhâdârât İlmiyye Tıbbiyye”. *Menâr*. 18/433.
- Sıdkî, Muhammed Tefvîk. “Sünen ve'l-ehâdisi'n-nebeviyye”. *Menâr*. 11/688
- Snober, Ahmed. “Medinetu rivayetun lâ medinete fikhin ve amelin mütevâris: Dirâsetun fî eser-i Enes İbn Mâlik radiyallahu anhu el-hadîsî ve'l-fakihî fî'l-Basra”. *Tasavvur* 6/2 (Aralık/2020), 1502.
- Snobar, Ahmad. “Merhaletü't-tedvîni'r-resmî”, Recep *Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20 (Aralık 2021), 195-225.
- Snobar, Ahmed. *Mine'n- Nebî ile'l- Buhârî Dirâsetün fî Hareketi Rivâyeti'l- Hadîsi ve Nakdihi fî'l- Kurûni's- Selâseti'l- Ülâ*. Amman: Dâru'l- Feth, 2021.
- Su, Wen. “Ali b. Al-Madini (161-234/778849): A Critical Reconstruction of His Biography and Evaluation of His Contribution to Hadîth Criticism”. *Journal of Islamic Studies*, 33/1 (2022), 1-34.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 8. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1983.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü's-sağîr*. thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emîr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1985.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvazullah vd. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Hamdi b. Abdilmecîd es-Selefi. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1948.
- Taberî, Abdülkadir b. Muhammed. *Târihu'r-rasûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû Fazl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1494.
- Tatlı, Mustafa. *Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti*. Ankara: TDV Yayınları, 2023.

- Teyyim, Es'ad Sâlim. *İlmü Tabakâti'l-muhaddisîn Ehemmiyyetehû ve Fevâidihî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ty.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmiu'l-Kebîr* (Sünenü't-Tirmizî). thk. Beşşâr Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mağribi'l-İslâmî, 1996.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *eş- Şemâil*. Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l- Arabî, 1431.
- Topgöl, Enes. *İsnadı Okumak Hadis Tarihinin Anlaşılmasında İsnâdın Rolü*. İstanbul: İFAV, 2022.
- Turgut, Ali. "Cemâleddîn el-Kâsımî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/311-312. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Türkcan, Tuğrul Çağrı. *Nassı Anlamada Bir Yöntem Teklifi: Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*. 12 Cilt. Londra: Müessesetü'l- Furkan, 2012.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Duafâü'l- kebîr*. thk. Abdülmu'tî Emîn Kala'cî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1948.
- Yahya b. Mâin, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî. *et-Târîh* (İbn Muhriz Rivayeti). 2 Cilt. Dimeşk. Mecmeu'l- Lugati'l-Arabiyyeti, 1985.
- Yahya b. Mâin, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî. *et-Târîh* (Osman ed-Dârimî Rivayeti).. Dimeşk. Dâru'l-Me'mûn li't- Türâs, ty.
- Yahya b. Mâin, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî. *et-Târîh* (ed-Dûrî Rivayeti). 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l- Bahsi'l- İlmî, 1979.
- Yakut el-Hamevî, Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Garbî'l-İslâmî, 1993.
- Yardım, Ali. "Dımâm b. Sa'lebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/273. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yatkın, Nihat. *Hadislerin Mâna ile Rivayeti ve Neticeleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Yıldırım, Enbiya. "Hadislerin Mana ile Rivayeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996) 279-314.
- Yücedağ, Rıdvan Talha. 2./8. *Asır Medine Hadis Halkaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Yücel, Ahmet. “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999) 91-121.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, Altmış Birinci Basım, 2021.

Yüsrî Sa‘d Abdullah, “er-Rivâye bi’l-ma‘nâ: eseruhâ ve tatbîkâtuhâ inde’l-muhaddisîn”. *Mecelletü Ma‘hedi buhûs ve dirâsâti’l-âlemi’l-İslâmî*, 9 (2012), 193-226.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ’*. 25 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu’l- İslâm ve vefeyâtü’l- meşâhîr ve’l- a‘lam*. thk. Beşşâr Avvâd el-Ma‘rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2003.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü’r-râye li-tahrîci ehâdîsi’l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü’- Riyân, 1997.

EKLER

Ek-1. Hz. Peygamber'in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

Mâna rivayeti bağlamındaki farklılık kategorileri, çeşitli türleri kapsayıcı nitelikte olduğundan bir bedevinin Hz. Peygamber'e yağmur yağması için dua talebinde bulunması ve bu talep üzerine gelişen olayları aktaran rivayet üzerinden incelenecektir. Rivayet metinlerinde birtakım farklılıklar görülmekle birlikte en detaylı aktarımlardan biri şu şekildedir:

Bir adam, cuma günü Dârü'l-Kaza tarafındaki bir kapıdan mescide girdi. Hz. Peygamber ayakta hutbe veriyordu. Adam da ayakta durarak Allah Resulü'ne yöneldi ve şöyle dedi: "Ey Allah'ın Resulü! Mallar helak oldu, yollar kesildi. Allah'a bize yağmur yağdırması için duada bulun." Bunun üzerine Hz. Peygamber ellerini kaldırdı ve üç kez şöyle dedi: "Allah'ım! Bize yağmur yağdır". Enes şöyle dedi: Vallahi, gökyüzünde ne bir bulut ne de bir parçacık görüyorduk. Sel Dağı ile aramızda bir ev ya da bina yoktu. Arkadan bir bulut çıktı, kalkan gibi göründü. Gökyüzünün ortasına geldiğinde yayıldı ve yağmur yağmaya başladı. Vallahi, altı gün boyunca güneşi göremedik." Sonra yine cuma günü, aynı kapıdan bir adam mescide girdi. Hz. Peygamber, ayakta hutbe veriyordu. Adam tekrar ayakta durarak Allah Resulü'ne yöneldi ve şöyle dedi: "Ey Allah'ın Resulü! Mallar helak oldu, yollar kesildi. Allah'tan yağmurun kesilmesi için dua etmesini iste." Bunun üzerine Hz. Peygamber, ellerini kaldırdı ve şöyle dua etti: "Allah'ım! Yağmuru üzerimize değil, etrafımıza yağdır; tepelere, dağlara, vadi yataklarına ve ağaçların bitip yetiştiği yerlere yağdır." Enes dedi ki: "Yağmur dindi ve güneş açtı. Artık yürüyerek güneşin altında dolaşabiliyorduk."

Söz konusu rivayetin oldukça uzun olması sebebiyle ögelerine ayrılarak incelenmesi uygun görüldü. Bu minvalde rivayetin şu on bölümden oluştuğu tespit edilmiştir:

1. Kıtlığın ve şikâyetin başlangıcı
2. Hz. Peygamber'in duasının öncesinde gökyüzünün durumu
3. Hz. Peygamber'in yağmur yağması için ettiği dua
4. Yağmur duası sırasında ellerini kaldırması

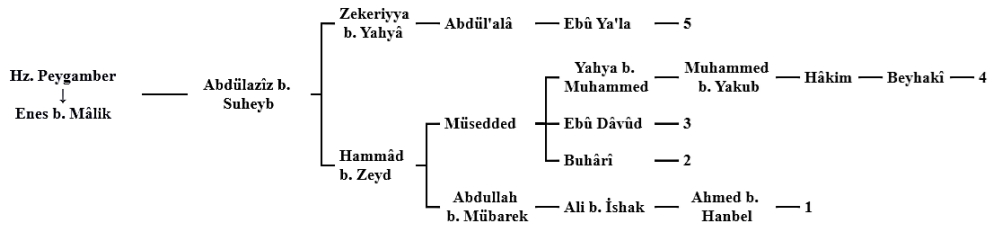
Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber'in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

5. Yağmurun başlangıcı ve sonucu
6. Yağmurun süresi
7. Yağmurun durması için gelen talep
8. Yağmurun durması için edilen dua
9. Dua sonrasında Medine'nin tasviri
10. (Bazı metinlerde bulunan ilave bilgiler)

Söz konusu rivayet Enes b. Mâlik'ten Abdülazîz b. Süheyb, Humeyd, İshâk b. Abdullah b. Ebî Talha, Şerîk b. Abdullah, Katâde ve Sâbit el-Bünânî aracılığıyla nakledilir.

Abdülazîz b. Süheyb Rivayet Kümesi

Abdülazîz b. Süheyb kümesi, Hammâd b. Zeyd¹²⁹⁴ isnad grubu ile Zekeriyya b. Yahya'dan¹²⁹⁵ ferd olarak nakledilen rivayetten oluşur. Hammâd b. Zeyd rivayeti ise tek tarikle nakledilen Abdullah b. Mübarek ve çoklu isnad kümesi olarak nakledilen Müsedded rivayetlerinden teşekkül eder. İbnü'l Mübârek rivayetinin tek ve aynı zamanda yalnızca başının zikredilmesi Müsedded rivayet kümesini Hammâd rivayetlerini değerlendirmede yegâne unsur kılar. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 58. Abdülazîz b. Süheyb rivayetleri isnad şeması

Müsedded rivayet grubu ile Zekeriya b. Yahya'dan nakledilen metinler incelendiğinde her ikisinin de Medine'de yaşanan kuraklık hadisesine binaen Peygamber'den öncelikle yağmur yağması için ardından da yağmurun kesilmesi için

¹²⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/262; Buhârî, "Menâkıb", 24; Ebû Dâvûd, "Sufûf", 258; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/104.

¹²⁹⁵ Ebû Ya'alâ, *el-Müsned*, 7/28.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber'in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

dua istemelerini içerdiği görülür. Bu noktada olayın anlam bütünlüğü korunmuş ancak farklı lafzî ve bağlamsal nüanslarla aktarılmışlardır.

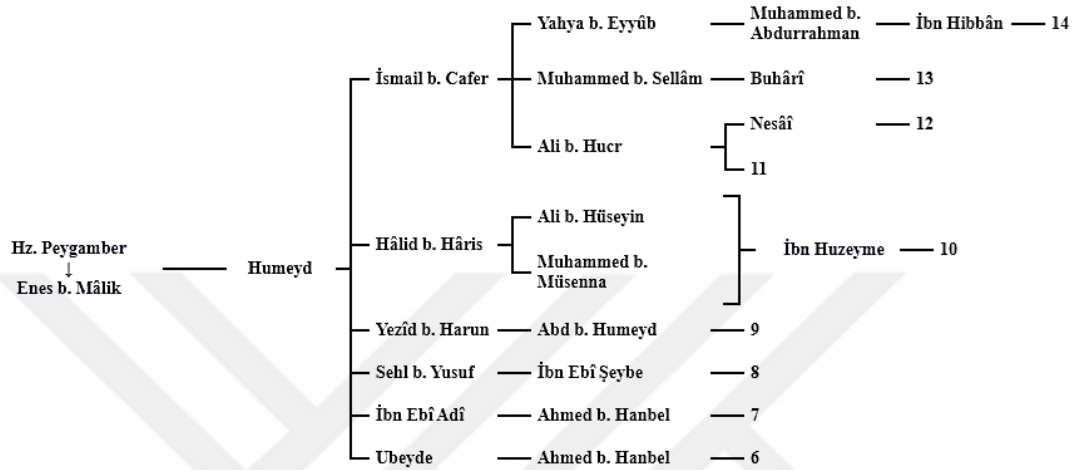
Müsedded rivayetinde bir kişi kalkarak Hz. Peygamber'e durumu ifade ederken (فَقَامَ النَّاسُ) Zekeriya rivayetinde insanların kalktığı (فَقَامَ رَجُلٌ) bağlamsal bir farklılık meydana gelir. Bu rivayetlerde sıkça görülen bir diğer farklılık ise dilseldir. Söz gelimi kuraklıktan şikâyet edilmesi Müsedded rivayetlerinde “otlak ve koyunların tükenmesi” (هَلَكْتَ الْكُرَاعُ هَلَكْتَ الشَّاءُ) lafzı ile ifade edilirken Zekeriya rivayetinde “fiyatların yükselmesi ve yağmurun kesilmesi” (غَلَّتِ الْأَسْعَارُ وَاحْتَبَسَتْ الْأَمْطَارُ) sözcükleri ile anlatılır. Bu iki rivayette genel olarak olay ve durumların tasvirindeki lafız esnekliği de fark edilen bir durumdur. Nitekim Müsedded rivayetlerinde Hz. Peygamber'in duasından önce gökyüzünün cam gibi parlak olduğu (وَإِنَّ السَّمَاءَ لَمِثْلُ الرُّجَاجَةِ) ifade edilirken Zekeriya rivayetinde gökyüzünde hiç bulut görmedikleri (وَمَا نَرَى فِي السَّمَاءِ سَحَابَةً) söylenmektedir. Çok yağmurun sonucunun ifade edilmesi de aynı şekilde lafız esnekliği ve vurgu farklılığını (تَهَدَّمَتِ الْبُيُوتُ/ انْهَدَمَ الْبُنْيَانُ) gösterir niteliktedir. Sonuç olarak Müsedded ve Zekeriya rivayetleri anlamı bozmayan fakat lafız, üslup ve bağlam düzeyinde farklılıklar taşıyan örnekler olarak anlam odaklı farklılık kategorisine dahil edilmektedir.

Müsedded'den nakledilen üç rivayetin kendi içerisinde mukayesesi ise sınırlı ifade farklılığına sahip olduğunu gösterir. Nitekim bu kümede olayın akışı, dil ve üslup konusunda birlik sağlanmış bununla çok az sayıda kelimedeki kip ve kişi kullanıma bağlı farklılıklar (هَلَكْتَ الْكُرَاعُ/هَلِكَ الْكُرَاعُ، هُوَ يَخْطُبُ/ هُوَ يَخْطُبُنَا، فَلَمْ يَزَلْ) oluşmuştur. Bu türden ve az sayıdaki farklılığı mâna rivayetinin yanında nâsîh yahut nüsha farklılığı ile de ilişkilendirmek mümkündür.

Humeyd Rivayet Kümesii

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber’in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

Humeyd rivayet kümesi isnad şemasında da görüleceği üzere çoğu tek tarikli rivayetlerden teşekkül eder.¹²⁹⁶ Bu rivayet grubu içerisinde isnad grubu olarak nakledilen rivayetler yalnızca İsmail b. Cafer’e aittir.¹²⁹⁷



Şekil 59. Humeyd rivayetleri isnad şeması

Humeyd rivayet kümesinin her biri olay örgüsü ve temel lafızlar (Humeyd kümesine ait karakteristik farklılıklar) açısından ittifak eder. Bununla beraber özellikle dil ve üslup düzeyinde küçük farklılıklar meydana gelir. Söz konusu farklılıkların belirli cümle ve kelimelere hasredilmeksizin rivayet metinlerinin geneline yayılıyor oluşu dikkat çeker. Bu noktada Humeyd’den tek tarikile nakledilen rivayetlerin hiçbirinin birebir aynı lafızla nakledilmediğini aksine anlamın korunduğu ancak çeşitli açılardan farklılıkların bulunduğu beş ayrı metin söz konudur.

Humeyd rivayetleri Enes b. Mâlik’e Hz. Peygamber’in dua ederken ellerini kaldırması dair bir soru yöneltilmesi ile başlar.

¹²⁹⁶ Tek tarikli rivayetler için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/318; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/76, 20/277; Abd b. Humeyd, *el-Müntehab*, 2/330; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/867.

¹²⁹⁷ Ali b. Hucr, *Hadîsu Ali b. Hucr an İsmail b. Cafer*, 11; Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, 214; Nesâî, “İstiska”, 17; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/119.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber’in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

7, 8 ve 10 numaralı metinlerde “سئل أنس هل كان النبي يرفع يديه” cümlesiyle ifade edilen anlama 9 numarada “إذا دعا” kelimeleri eklenmiş 6 numarada ise daha farklı bir üslupla “سئل أنس بن مالك عن رفع الأيدي” denilmiştir.

Devamında Cuma günü bazı Müslümanların (قَامَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (يَوْمَ الْجُمُعَةِ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ) yahut insanların şikayette bulunduğu (شَكَاَ إِلَيْهِ النَّاسُ ذَاتَ جُمُعَةٍ) (قِيلَ لَهُ يَوْمَ جُمُعَةٍ) yahut kim olduğu belirtilmeksizin meçhul bir şekilde söylendiği dikkat çeker. Rivayetlerin tümünde Hz. Peygamber’in duasının öncesinde sahabenin gökyüzünde bir bulut dahi görmedikleri (وَمَا نَرَى فِي السَّمَاءِ سَحَابَةً) yer alırken 8 numarada bulut kümesi (فَرَعَةُ سَحَابٍ) görmedikleri ifade edilmiştir. Namazın eda edilmesi ve duanın ardında yağmurun şiddeti sebebiyle evi yakın olan genç kişilerin bile dönmeye niyet etmesinden bahsedilir ki genç olması 6 numarada yer almamakta olup ayrıca cümleler de gerek eş anlamlı kelimelerin kullanımı gerek de üslup açısından çeşitli şekillerde (فَمَا قَضَيْنَا الصَّلَاةَ حَتَّىٰ إِنَّ قَرِيبَ الدَّارِ الشَّابَّ لِيَهُمُّهُ الرُّجُوعُ إِلَىٰ أَهْلِهِ / فَمَا صَلَّيْنَا حَتَّىٰ إِنَّ الشَّابَّ الْقَوِيَّ الْقَرِيبَ الْمَنْزِلَ لِيَهُمُّهُ الرُّجُوعُ إِلَىٰ مَنْزِلِهِ / فَمَا قَضَى الصَّلَاةَ حَتَّىٰ إِنَّ الشَّابَّ الْقَرِيبَ الدَّارِ الشَّابَّ لِيَهُمُّهُ الرُّجُوعُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مِنْ شِدَّةِ الْمَطَرِ) serdedilmiştir. Bu hal üzere bir hafta geçmesi (فَمَكْنَثْنَا سَبْعًا / فَلَمَّا كَانَتْ الْجُمُعَةُ الَّتِي تَلِيهَا / فَدَامَتْ عَلَيْنَا جُمُعَةٌ / فَدَامَتْ جُمُعَةٌ) aynı anlama gelen farklı cümlelerle anlatılır. Rivayetin sonunda Hz. Peygamber’in duası sonrasında Medine’den bulutların dağılmasını ifade eden yakın anlamlı üç ifadenin (فَتَكَشَّفَتْ عَنِ الْمَدِينَةِ / فَكَشَطَتْ عَنِ الْمَدِينَةِ / فَأُصْحَتِ السَّمَاءُ) kullanıldığı da belirtilmelidir.

Söz konusu farklılıkların yanında Hz. Peygamber’in dua esnasında koltuk altının beyazlığı görünecek kadar ellerini kaldırması (فَرَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّىٰ رَأَيْتُ بَيَاضَ إِبْطَيْهِ) dua sonunda yağmurun kesilip, toprak kuruması ve malların helak olması (قَحَطَ الْمَطَرُ) (وَأَجْدَبَتِ الْأَرْضُ وَهَلَكَ الْمَالُ),

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber’in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

Hz. Peygamber’in duası sonrasında devam eden yağmurun evlerin yıkılmasına ve yolcuların yolda kalmasına sebep olması (تَهَدَّمَتِ الدُّوْرُ وَاحْتَبَسَ الرُّكْبَانُ), Hz. Peygamber’in “Allah’ın etrafımıza, üzerimize değil” (اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا) duası tüm metinlerde ortak olan lafızlardır.

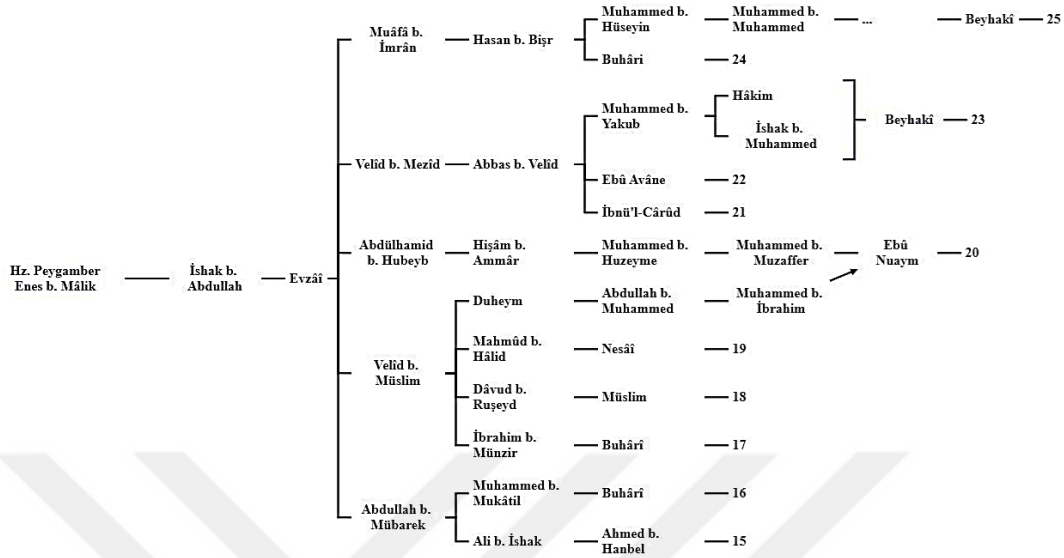
İsmail b. Cafer rivayet kümesine gelindiğinde ise kendi içerisinde neredeyse tamamen lafzî birliği sağlamış olması dikkat çeker. Yalnızca tüm tariklerde “وما نرى” olan cümle 13 numarada kişi farklılığıyla “وما يرى” şeklindedir. Medine’nin üzerinden bulutların çekilmesini ifade eden kelime 14 numarada “تكشفت”, diğer üç tarikte ise Ali b. “تكشطت” kelimesi ise anlatılır. İsmail b. Cafer’i diğer Humeyd rivayetlerinden ayıran husus Enes b. Mâlik’e yöneltilen sorunun yer almadan doğrudan olay anlatımına başlanmasıdır. Bu eksikliğin İsmail b. Cafer kümesi için ayırt edici farklılık oluşturduğu gözlemlenebilir. Bunun dışında diğer tariklerle benzer şekilde dil, üslup, yakın kelime kullanımına bağlı farklılıklar gözlemlenmektedir.

Nihayetinde Humeyd kümesinde yer alan farklılıkların yaygın terkip ve lafız farklılığı olduğu söylenirken İsmail b. Cafer rivayet kümesinde lafzî birliğin sağlandığı ve soru cümlesinin yer almaması hususuyla Humeyd rivayetleri içerisinde ayırt edici farklılığa sahip olduğu meydana geldiği görülür.

İshak b. Abdullah b. Ebî Talha Rivayet Kümesi

İshak b. Abdullah b. Ebî Talha rivayeti yalnızca Evzâî aracılığıyla nakledilir. Dolayısıyla bu küme içerisinde meydana gelen farklılıklar yalnızca Evzâî rivayetiyle ilgili olup İshâk b. Abdullah’ın rivayet tarzına dair bir bilgi vermemektedir.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber’in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi



Şekil 60. Evzâî rivayetleri isnad şeması

Evzâî rivayetleri olayların teması, anlatım sırası, genel ve temel lafızlar açısından son derece uyumludur. Söz konusu farklılıkların genellikle dil ve üslup kullanımına bağlı küçük değişiklikler olduğu ve metinlerin hacimleri göz önünde bulundurulduğunda oldukça sınırlı olduğu dikkat çeker.

İbnü'l-Mübârek'ten¹²⁹⁸ nakledilen iki metinden biri (15) tam olmayıp Ahmed b. Hanbel metnin bir kısmını zikrettikten sonra “فذكر الحديث” diyerek kalanına yer vermez. Ancak zikredilen kısımlardaki yegâne farklılık zamir değişikliğine bağlı olup “رأيت المطر” ve “رأينا المطر” kelimeleri arasındadır. Bu yönüyle İbn Mübârek rivayetlerinde sınırlı ifade farklılığı olduğu söylenebilir.

Velid b. Müslim¹²⁹⁹ rivayetleri lafızları açısından son derece benzer olup farklılıklar birkaç cümle ve yapıya hastır. 17 ve 19 numaralı metinler tam şekliyle nakledilirken 18 numara muhtsardır. Bununla beraber zikredilen kısımlarda da yaşanan farklılık minimal boyuttadır.

¹²⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/258; Buhârî, “İstiska 23.

¹²⁹⁹ Buhârî, “Cuma”, 35; Müslim, “İstiska”, 2; Nesâî, “İstiska”, 2; Ebû Nuaym, *el-Müstahrec*, 2/482.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber’in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

Söz konusu değişiklikler 19 numarada “فادع الله لنا” 18, 19 numarada vadi isminin “الوادي قناة” ziyadesi ile yakın anlamlı ve farklı vezinde kelimelerin (ثار (سحاب/مارت السحاب، أخير/حديث، انفجرت/تفرجت kullanılmasıdır. Dolayısıyla bu kümede sınırlı ifade farklılığı olduğu görülebilir.

Velîd b. Mezîd¹³⁰⁰ kümesinde değişiklikler aynı seyirde devam etmiş olup yakın anlamlı kelime kullanımı (قام/أتاه، تفرجت/تمزقت، رجل/أحد) ve gramatik farklılığa (ثار/ثارت، تفرجت/انفجرت) bağlı değişimler gözlemlenir. Ayrıca diğer tariklerde de ihtilaf konusu olan vadinin ismi 21 numarada “قناة” 22, 23 numarada “مناة” olarak verilmiştir. Ancak söz konusu iki kelimenin yazımının birbirine oldukça yakın olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu durumu mâna rivayetinden ziyade tashîfe hamletmek daha olasıdır. Velîd b. Mezîd kümesinin karakteristik özelliği diğer tariklerde “وَلَمْ يَجِيءَ أَحَدٌ مِنْ نَاحِيَةٍ إِلَّا حَدَّثَ بِالْجَوْدِ عَنِ الْوَلِيِّ” cümlesinin bu kümede “وَلَمْ يَجِيءَ أَحَدٌ مِنْ نَاحِيَةٍ إِلَّا حَدَّثَ بِالْجَوْدِ” şeklinde yer alışıdır. Velîd b. Mezîd kümesinde yer alan farklılıkları sınırlı ifade farklılığı olarak isimlendirmek mümkündür.

Muâfa b. İmrân¹³⁰¹ nakledilen metin ise diğerlerinden farklı olup “Bir adam, malların telef olduğunu ve ailesinin zorluk çektiğini Hz. Peygamber’e şikâyet etti. Peygamber Allah’a dua etti ve yağmur yağdı. Ancak ne ridâsını çevirdiği ne de kibleye yöneldiği zikredilmedi.” lafızlarıyla nakledilir. Söz konusu rivayetin genel olay anlatısı, anlatım ve bağlam farklılığı, metnin vurgusu açısından oldukça farklı bir yerde durduğu açıktır. Bu yönüyle ayırt edici yapısal farklılığa sahiptir. Muâfa b. İmrân güvenilir bir ravidir. Süfyân-ı Sevrî tarafından “Yakutu’l-ulema” olarak isimlendirilir. Yahya b. Maîn de sika olduğunu ifade eder.¹³⁰²

¹³⁰⁰ İbnü’l- Cârûd, *el-Müntekâ*, 105; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 2/112; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 6/363.

¹³⁰¹ Buhârî, “İstiska”, 10; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/97.

¹³⁰² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/399.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber'in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

Muâfâ'nın Aynı zamanda fıkıh bilgisiyle öne çıktığı ve Süfyân-ı Sevrî'nin meclislerinde fakihlik kazandığı belirtilir. Muafâ'nın zühd, sünnet, fitneler, edep ve diğer konularda tasniflerinin olduğu¹³⁰³ ayrıca Muâfâ'nın mesâil ve hadisleri ezbere bildiği kaydedilir.¹³⁰⁴

Hadisi ondan nakleden ravi Hasan b. Bişr (ö. 221) ise saduk ve hata yapan bir ravi olarak kaydedilir.¹³⁰⁵

Rivayetin başı ve burada kullanılan lafızlar bakımından İshâk b. Abdullah rivayetleriyle uyumludur. Ancak son derece muhtasar olmasının yanında eklenen yeni bir cümle vardır. Tüm bunlar Muâfa b. İmran kümesiyle diğerleri arasında ayırt edici yapısal farklılık olduğunu gösterir. Kendi içerisinde de sınırlı ifade farklılığı bulunur.

İshak b. Abdullah b. Ebî Talha rivayetleri arasındaki değişiklikler, genellikle dil ve üslup kullanımına bağlı minimal farklardan ibaret olup rivayetlerin temel anlam ve temasıyla tamamen uyumludur. Bu farklılıklar, metinlerin her alanına dağılmamış, belirli ifadeler ve kelime tercihleriyle sınırlı kalmıştır. Yakın anlamlı kelimeler, gramatik farklılıklar ve küçük lafız eklemeleri gibi unsurlar, bu değişikliklerin sınırlı ifade farklılığı olarak değerlendirilmesini sağlamaktadır.

Şerîk b. Abdullah Rivayet Kümesi

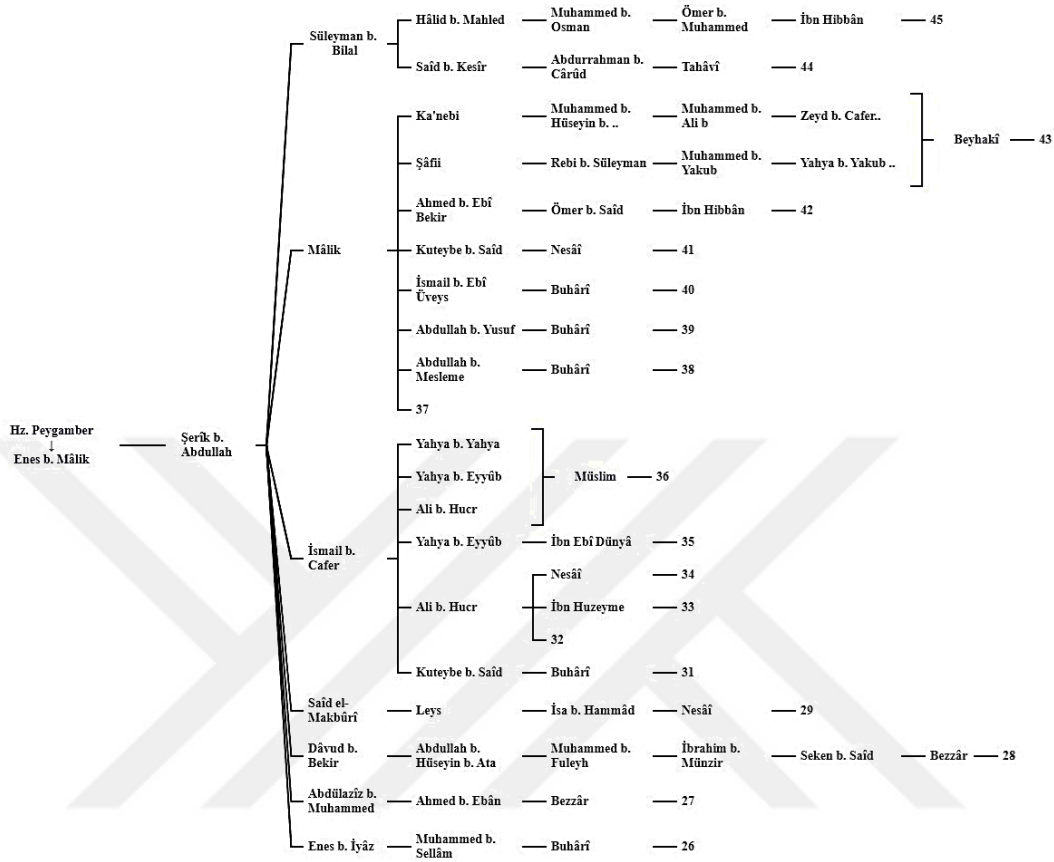
Şerîk b. Abdullah kümesi dört tek tarikli, üçü çoklu isnad grubuna sahip rivayetlerden oluşur. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:

¹³⁰³ Mizzî, *Tehzîbü 'l-Kemâl*, 28/151.

¹³⁰⁴ Mizzî, *Tehzîbü 'l-Kemâl*, 28/147.

¹³⁰⁵ İbn Hacer, *Takrîbü 't-Tehzîb*, 1/234.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber’in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi



Şekil 61. Şerîk b. Abdullah rivayetleri isnad şeması

Bu kümedeki rivayetler incelendiğinde temel konu ve olay akışı, detaylandırılan unsurlar, dua lafızlarında ittifak edildiği görülür. Dil ve üslup, detay düzeyi ise rivayetlerde farklılık gösteren hususlardır.

Şerîk'ten nakledilen dört tek tarikli¹³⁰⁶ rivayet metinlerinde yer alan farklılıklar incelendiğinde 26 ve 27 numaralı metinlerin gerek kendi içlerinde gerekse çoklu isnad kümelerinin rivayetleriyle mukayese edildiğinde genellikle dil, üslup ve yakın anlamlı kelime kullanımına bağlı değişimlerin olduğu söylenebilir. Ayrıca söz konusu farklılıklar metinlerde sıklıkla görülür. Söz gelimi Şerîk rivayetlerinin karakteristik özelliklerinden biri olan “Bir adam, cuma günü minberin karşısında bulunan bir kapıdan içeri girdi.

¹³⁰⁶ Buhârî, “İstiska”, 5; Bezzâr, *el-Müsneid*, 12/325, 12/328; Nesâî, *İstiska*, 9.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber'in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

O sırada Allah Resülü ayakta hutbe veriyordu. Adam da ayakta durarak Allah Resülü'ne yöneldi.” (*وَرَسُولُ اللَّهِ قَائِمٌ يَخْطُبُ،*) (*فَاسْتَقْبَلَ رَسُولَ اللَّهِ قَائِمًا*)
يَنِمًا رَسُولُ اللَّهِ “ aynı anlama gelen ancak takdim-tehir gibi birçok farklılığın yer aldığı “ *يَخْطُبُ يَوْمًا* ” cümlesi ile anlatılmaktadır. Mescide giren adamın kuraklığı tasvir ettiği kelimeler (*هَلَكْتَ الْمَوَاشِي/ هَلَكْتَ الْأَمْوَالُ*) ile Hz. Peygamber'in yağmurun kesilmesi için ettiği duanın bir bölümü de (*اللَّهُمَّ عَلَى الْأَكَامِ وَالْظَّرَابِ وَبُطُونِ الْأَوْدِيَةِ وَمَنَابِتِ الشَّجَرِ اللَّهُمَّ عَلَى الْأَكَامِ وَالْجِبَالِ وَالْأَجَامِ وَالْظَّرَابِ ، وَالْأَوْدِيَةِ*) rivayet metinleri arasında farklılık gösteren hususlardandır. Ayrıca yakın anlamlı (*فَادْعُ اللَّهَ يُمَسِّكَهَا/ فَادْعُ اللَّهَ يُقْلِعُهَا عَنَّا، فَأَقْلَعْتُ وَخَرَجْنَا/ فَأَنْقَطَعْتُ وَخَرَجْنَا*) ve gramatik farklılıklara (*نَرَى/يَرَى*) bağlı değişimlerin olduğunu da gözlemlemek mümkündür.

29 numaralı rivayette ise farklılık düzeyi artarak yalnızca bu isnadla nakledilen metinde Hz. Peygamber minberden inmeden yağmura kavuşmaları, ikinci duası sonrasında ise gökyüzündeki bulutun parçalanması gibi diğer Şerîk rivayetlerinde yer almayan tasvirlere bulunur.

Şerîk b. Abdullah'ın önemli rivayet kümelerinden biri İsmail b. Cafer¹³⁰⁷ rivayetleridir. İsmail b. Cafer kümesinin önemli bir kısmı Ali b. Hucr'dan (32, 33, 34)¹³⁰⁸ nakledilen metinlerdir. Mezkûr rivayetler ana hatları itibariyle İsmail b. Cafer ve Şerîk'ten tek tarikli nakledilen metinlerle son derece benzerdir. Bunun yanında Ali b. Hucr kümesinin kendi içerisinde de küçük kelime değişiklikleri dışında bütünlüğü sağladığı gözlemlenebilir. 32 ve 33 numarada bir adamın Dâru'l-kazâ tarafından mescidi girdiği belirtilirken bu bilgi 34 numarada bulunmaz.

¹³⁰⁷ Ali b. Hucr, *Hadîsu Ali b. Hucr an İsmail b. Cafer*, 448; Buhârî, “İstiska”, 6; Müslim, “Salâtü'l-İstiska”, 2; İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Matar ve'ra'd ve'l-berk*, 95; Nesâî, “İstiska”, 10; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/866.

¹³⁰⁸ Ali b. Hucr, *Hadîsu Ali b. Hucr an İsmail b. Cafer*, 448; Nesâî, “İstiska”, 10; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/866.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber'in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

Bir diğer fark 32 ve 34 numarada cumartesi günü (فَلَا وَاللَّهِ مَا رَأَيْنَا الشَّمْسَ سَبْتًا) 33 numarada ise yedi gün boyunca (فَلَا وَاللَّهِ مَا رَأَيْنَا الشَّمْسَ سَبْعًا) güneşi görmediklerinin belirtilmesidir. Söz konusu iki kelimenin yazılış benzerliği bunun mâna rivayetinden ziyade tashîf olduğu kanaatini uyandırmaktadır.¹³⁰⁹ Dolayısıyla Ali b. Hucr metin grubundaki farklılıkların sınırlı ifade farklılığı olduğu söylenebilir.

İsmail b. Cafer rivayet kümesinde tekli isnadla nakledilen rivayetler ise son derece küçük çaplıdır. 35 numarada adamın Dâru'l-kaza yönündeki kapıdan girdiği yer almaz. 31 numarada altı gün boyunca (مَا رَأَيْنَا الشَّمْسَ سِتًّا), 35 ve 36 numarada cumartesi günü güneşi görmedikleri (لَا وَاللَّهِ مَا رَأَيْنَا الشَّمْسَ سَبْتًا) belirtilir. Gerek Ali b. Hucr rivayetleri gerekse tek tarikla nakledilen rivayetler göz önünde bulundurulduğunda İsmail b. Cafer rivayet kümesinde yer alan değişimlerin sınırlı ifade farklılığı olduğu söylenmelidir.

Süleyman b. Bilal'den¹³¹⁰ nakledilen iki rivayet de diğer tariklerde görülen türde farklı üsluplar ve detaylar içermektedir. 44 numaralı rivayette “mallar helak oldu ve yollar kesildi” (هَلَكَتِ الْأَمْوَالُ وَانْقَطَعَتِ السُّبُلُ) ifadeleriyle genel bir ekonomik sıkıntıdan bahsedilirken 45 numaralı rivayette “hayvanlar helak oldu ve yollar kesildi” (هَلَكَتِ الْمَوَاشِي وَانْقَطَعَتِ السُّبُلُ) denilir. Yağmur duasının tekrar edilme şekli de rivayetler arasında bir diğer farktır. 44 numaralı rivayette dua yalnızca bir kez “اللَّهُمَّ اسْقِنَا” şeklinde geçerken 45 numaralı rivayette aynı dua üç kez tekrarlanır. İkinci talepte, yağmurun durdurulması için yapılan duanın içeriği de iki rivayette farklılık arz etmektedir. 44 numaralı rivayette dua “اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا، اللَّهُمَّ عَلَى الْآكَامِ وَالظَّرَابِ” ifadeleriyle sınırlıyken, 45 numaralı rivayette bu ifadeler detaylandırılmış ve “وَالْأُودِيَةِ” eklenmesi yapılmıştır.

¹³⁰⁹ Hadisin bağlamı düşünüldüğünde doğru kelimenin “سبعا” olduğu düşünülebilir. Nitekim rivayetin devamında bir sonraki hafta Cuma günü yaşananlar yer alır.

¹³¹⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/321; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/400.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber’in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

Son olarak güneşin görünmemesi süresiyle ilgili ifadelerde de bir farklılık bulunmaktadır. 44 numaralı rivayette, güneşin “cumartesi günü” (سَبْتًا) 45 numaralı rivayette ise “altı gün boyunca” (سِتًّا) görülmeyeceği aktarılır.

Süleyman b. Bilal kümesinde görülen lafız farklılıklarının az sayıda ve küçük çaplı değişimler olması sınırlı ifade farklılığı olarak isimlendirilmesini mümkün kılar. Mâlik rivayet kümesine¹³¹¹ gelindiğinde ise son derece öz ve kısa bir metin dikkat çeker. Rivayette bir adamın Hz. Peygamber’e gelerek “hayvanlar helak oldu, yollar kesildi” (هَلَكَتِ الْمَوَاشِي وَتَقَطَّعَتِ السُّبُلُ) şeklinde talepte bulunduğu belirtilir. Yağmurun “bir cuma gününden diğerine kadar” (مِنْ الْجُمُعَةِ إِلَى الْجُمُعَةِ) sürdüğü ifade edilmiş, ikinci talepte ise “evler yıkıldı, hayvanlar helak oldu” (تَهَدَّمَتِ الْبُيُوتُ وَهَلَكَتِ الْمَوَاشِي) gibi ifadeler kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in duasında “ظُهُورِ الْجِبَالِ وَالْأَكَامِ وَبُطُونِ” ifadeleri geçmiştir. Buraya kadar ki lafız ve bilgilerin tümü daha geniş şekliyle Şerîk’ten nakledilen diğer rivayetlerinde yer alır. Ancak Mâlik rivayetinin sonunda bulunan yağmurun durmasının, elbisenin çekip çıkarılmasına dair benzetme (انْجِيَابَ الثَّوْبِ) yalnızca bu kümede yer almaktadır.

Mâlik b. Enes kümesi kendi içerisinde değerlendirildiğinde büyük oranda lafzî ittifakın sağlandığı görülebilir. Göze çarpan farklılık Hz. Peygamber’in duasının 29, 37 numaralı tariklerde “اللَّهُمَّ عَلَى ظُهُورِ الْجِبَالِ”, 40, 41, 42, 43 “اللَّهُمَّ عَلَى رُؤُوسِ الْجِبَالِ” lafzıyla ifade edilmesidir. Bir diğer farklılık ise 37, 38, 39 ve 42’de “تَقَطَّعَتْ”, 40, 41’de “انْقَطَعَتْ” denilmesidir. Aynı unsurun grup şeklinde farklılaşmasının Mâlik’ten kaynaklandığı ihtimalini güçlendirir. Bu durumda Mâlik’in kendi içerisinde yer alan farklılıklar sınırlı ifade farklılığı olarak görülebilirken Mâlik ile diğer Şerîk rivayetleri arasındaki farklılık ayırt edici yapısal farklılık olarak görülebilir.

Katâde Rivayet Kümesi

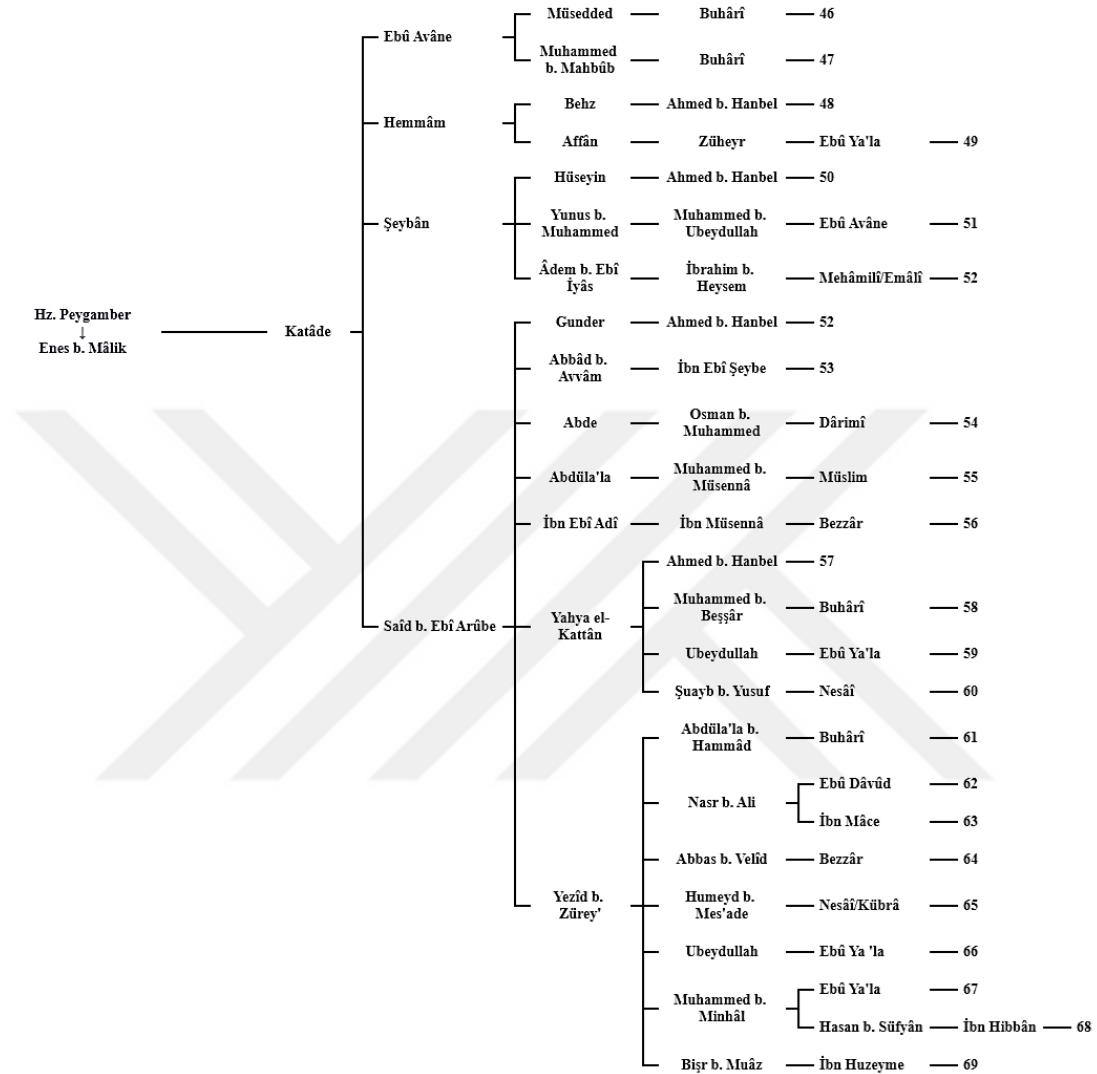
¹³¹¹ İmâm Mâlik, *Muvattâ*, 2/266; Buhârî, “İstiska”, 8, 9, 11; Nesâî, “İstiska”, 1; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/118; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/96.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber'in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

Katâde rivayet kümesi dört isnad grubundan oluşur. Ebû Avâne, Hemmâm ve Şeybân rivayetleri az sayıda isnaddan oluşmakla beraber metin itibariyle olay anlatısının tümüne yer verir. Saîd b. Ebî Arûbe isnad grubu ise hem yayılımının genişliği hem de metinleri açısından ayrışır.



Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber’in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi



Şekil 62. Katâde rivayetleri isnad şeması

Ebû Avâne'den¹³¹² nakledilen iki metinde yakın ifade kullanımı (إِذْ جَاءَ رَجُلٌ) فَمَا كِدْنَا أَنْ نَصِلَ إِلَى مَنْزِلِنَا ، فَمَا زِلْنَا) (فَقَالَ / فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ ، نُمَطِّرُ إِلَى الْجُمُعَةِ الْمُقْبِلَةِ / مَطَرْنَا حَتَّى مَا كَادَ الرَّجُلُ يَصِلُ إِلَى مَنْزِلِهِ ، فَلَمْ تَزَلْ تَمَطِّرُ إِلَى الْجُمُعَةِ الْمُقْبِلَةِ) ve detaylandırmaya yönelik bazı cümle ve kelimelerin eklenmesi hususunda farklılıklar dikkati çeker.

¹³¹² Halife b. Hayyât, *el-Müsne'd*, 13; Buhârî, “Edeb”, 68; “Dua”, 24, “İstiskâ”, 7.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber’in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

Nitekim 46 numarada gelen kişi sebep belirterek (فَحَطَّ الْمَطَرُ فَادْعُ اللَّهَ أَنْ يَسْقِيَنَا) Hz. Peygamber’den yağmur için dua etmesini isterken 47 numarada yalnızca dua etmesini (ادع الله أن يسقينا), 47 numarada dua sonrasında gökyüzünün bulutlandığı (فتغيمت السماء) belirtilir. Hz. Peygamber’in ikinci duası sonrasında meydana gelen durum ise 46 numarada daha detaylı (فجعل السحاب يتقطع حول المدينة ولا يمطر أهل) şeklinde ifade edilmektedir. Şöz konusu değışimler sebebiyle Ebû Avâne rivayetlerinde yaygın terkip ve lafız farklılığı olduğunu söylemem mümkündür.

Hemmâm’dan¹³¹³ nakledilen iki rivayette lafızlar büyük oranda ittifak etmiştir. Yalnızca iki yerde ziyade ve yakın anlamlı kelime kullanıma bağı değışimler gözlenir. Bunların ilki 48 numarada bulunan “yağmur durmaksızın devam etti” (فَمَا جَعَلَتْ تُقْلَعُ) cümlesinin, 49 numarada detaylandırılarak “yağmur iki tepe de doluncaya kadar devam etti” (فَمُطَرْنَا فَمَا جَعَلَتْ تُقْلَعُ إِلَّا وَلَا بَنَاهَا تُمَطِرُ) denmesidir. İkinci farklılıkta ise “bulutların açılması” (السَّحَابُ يُسْفِرُ يَمِينًا وَشِمَالًا) ve “bulutların yarılmaması” (السَّحَابُ يَنْشَقُّ شِمَالًا وَيَمِينًا) şeklinde görünür. Şöz konusu lafız değışimlerine binaen Hemmâm rivayetlerinde sınırlı ifade farklılığı olduğunu söylenebiler.

Şeybân’dan nakledilen üç metinden 51 numaranın yalnızca bir bölümü zikredilerek devamını ifade etmek üzere (ذكر الحديث) denilmiştir. Bu kısımlarda küçük dil ve üslup farklılıkları mevcuttur. 50 ve 52 numarada ise olay örgüsü aynıyle takip edilmesine rağmen 50 numarada daha detaylı ve diğerlerinde olmayan bazı cümlelerin (فَنَظَرَ النَّبِيُّ إِلَى السَّمَاءِ جَعَلَ السَّحَابُ يَتَصَدَّعُ عَنِ الْمَدِينَةِ يَمِينًا وَشِمَالًا ، يُمَطِرُ مَا حَوْلَهَا) varlığı dikkat çeker.

¹³¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/190; Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, 5/416.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber’in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

Ayrıca anlatım detayı ve tasvir (فَنَشَأَ السَّحَابُ بَعْضُهُ إِلَى بَعْضٍ ، ثُمَّ مَطَرُوا حَتَّى سَالَتْ)
مَتَاعِبُ الْمَدِينَةِ وَاضْطَرَدَّتْ طُرُقُهَا أَنْهَارًا/ فما رجعنا إلى أهلنا حتى سالت المئاعب فاطردت طرق المدينة
(فَاسْتَسْقَى لَنَا رَبُّكَ / فَادَعَ اللَّهُ أَنْ يَسْقِينَا) ile dil ve üsluba bağlı farklılık dalatınası dikkat çeker.
Şeybân kümesinde yer alan lafız değışiklikleri ve yoğunluğu sebebiyle yaygın terkip ve lafız farklılığı olarak kategorilendirilmesi uygundur.

Katâde kümesinde yer alan Ebû Avâne, Hemmâm ve Şeybân rivayet gruplarında anlatılan olay örgüsü birbiriyle uyur. Bununla beraber özellikle tasvir ve detaylanmada her grubu birbirinden ayıran çok sayıda farklılık bulunur. Dolayısıyla bu üç kümenin birbiriyle mukayesesi tema birliğini ortaya koysa da lafız birliği açısından zayıftır. Nihayetinde Katâde rivayetinin alt kümelerinde anlam odaklı farklılık olduğunu söylemek mümkündür.

Saîd b. Ebî Arûbe rivayet kümesi beş tekli, ikisi çoklu isnad grubundan oluşur. Bu rivayet kümeleri diğer Katâde rivayetlerinden gerek bağlam, üslup, detaylandırma gibi pek çok hususta ayrır. Saîd b. Ebî Arûbe rivayetleri genel olarak “Hz. Peygamber yalnızca yağmur duası sırasında ellerini kaldırır ve bu esnada koltuk altlarının beyazlığı görünürdü.” nakledilir. Katâde’den nakledilen diğer rivayetlerde Hz. Peygamber’in yağmur duasında ellerini kaldırdığına dair açık bir ifadenin yer almaması, Saîd’in rivayeti ile diğer Katâde rivayetleri arasındaki tema bütünlüğünden söz etmeyi zorlaştırır.

Tek tarikile¹³¹⁴ nakledilen rivayetlerin ikisi (55, 52) Hz. Peygamber’in yağmur duası dışında ellerini kaldırmadığını ifade ederken, bu esnada koltuk altlarının beyazlığının görüldüğünü (حَتَّى يُرَى بَيَاضُ إِبْطَيْهِ) belirtir. Diğer üç tarikte ise bu cümle yer almaz. Bunun haricinde üslup farklılığından kaynaklı küçük farklılıklar (أَنْ النَّبِيِّ) çarpar. (كَانَ لَا يَرْفَعُ / كَانَ رَسُولُ اللَّهِ لَا يَرْفَعُ)

¹³¹⁴ Tek tarikli rivayet kümeleri için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/231; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/413; Dârimî, *el-Müsned*, 2/961; Müslim, “İstiska”, 1; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/391.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber'in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

Yahyâ b. Saîd el-Kattân¹³¹⁵ ve Yezîd b. Zürey¹³¹⁶ rivayetlerinin tümünde (57-69) - Hz. Peygamber'in yağmur duası dışında ellerini kaldırmadığı ve bu esnada koltuk altlarının beyazlığının görüldüğü belirtilir. Bu rivayet kümelerinde söz konusu olan değişimler üslup farklılığına bağlı (لم يكن رسول الله يرفع/ كان النبي لا يرفع) türünde değişikliklerdir. Dolayısıyla her iki rivayet kümesinde de sınırlı ifade farklılığı olduğu söylenebilir.

Katâde kümesinde yer alan Ömer b. Nebhân¹³¹⁷ rivayeti ise “Hz. Peygamber'i bu şekilde dua ederken gördüm; ellerinin hem iç kısmını hem de dış kısmını kullanıyordu.” (رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْعُو هَكَذَا بِيَاطِنٍ كَفَيْهِ ، وَظَاهِرِهِمَا) lafzıyla nakledilir.¹³¹⁸ Söz konusu metin Katâde rivayetleri içerisinde hem mana hem de lafız açısından herhangi bir birlik bulunmaz. Bununla birlikte münekkitler tarafından da garipsenmiştir. Buhârî, Ömer b. Nebhân'ın tercemesinde mezkûr rivayeti zikrederek hadislerinin mütabisi olmadığını ifade etmiştir.¹³¹⁹ Ukaylî ve İbn Adî de söz konusu rivayeti zikrederek Ömer'in münker rivayetlerinden olduğunu belirtirler.¹³²⁰

Sâbit el-Bünânî Rivayet Kümesi

Sâbit el-Bünânî rivayet kümesi Ubeydullah b. Ömer, Şu'be, Süleyman b. Muğîra, Hammâd b. Seleme çoklu isnad gruplarından oluşur. Bunlar içinde Ubeydullah b. Ömer'den yalnızca Mu'temir b. Süleyman nakleder. Bu sebeple söz konusu lafzın Ubeydullah'a yoksa öğrencisi Mu'temir'e mi ait olduğu tespit edilememiştir. Dolayısıyla metin içerisinde Mu'temir b. Süleyman rivayetleri olarak isimlendirilecektir. Sâbit el-Bünânî rivayetlerini gösteren isnad şeması şu şekildedir:

¹³¹⁵ Yahya b. Saîd el-Kattân rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/231; Buhârî, “İstiska”, 21; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 5/399; Nesâî, “İstiska”, 9.

¹³¹⁶ Yezîd rivayetleri için bk. Buhârî, “Menâkıb”, 22; Ebû Dâvûd, “Salât”, 259; İbn Mâce, “İkâmetü's-salavât”, 118; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/376; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/320; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 5/311, 399; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/175.

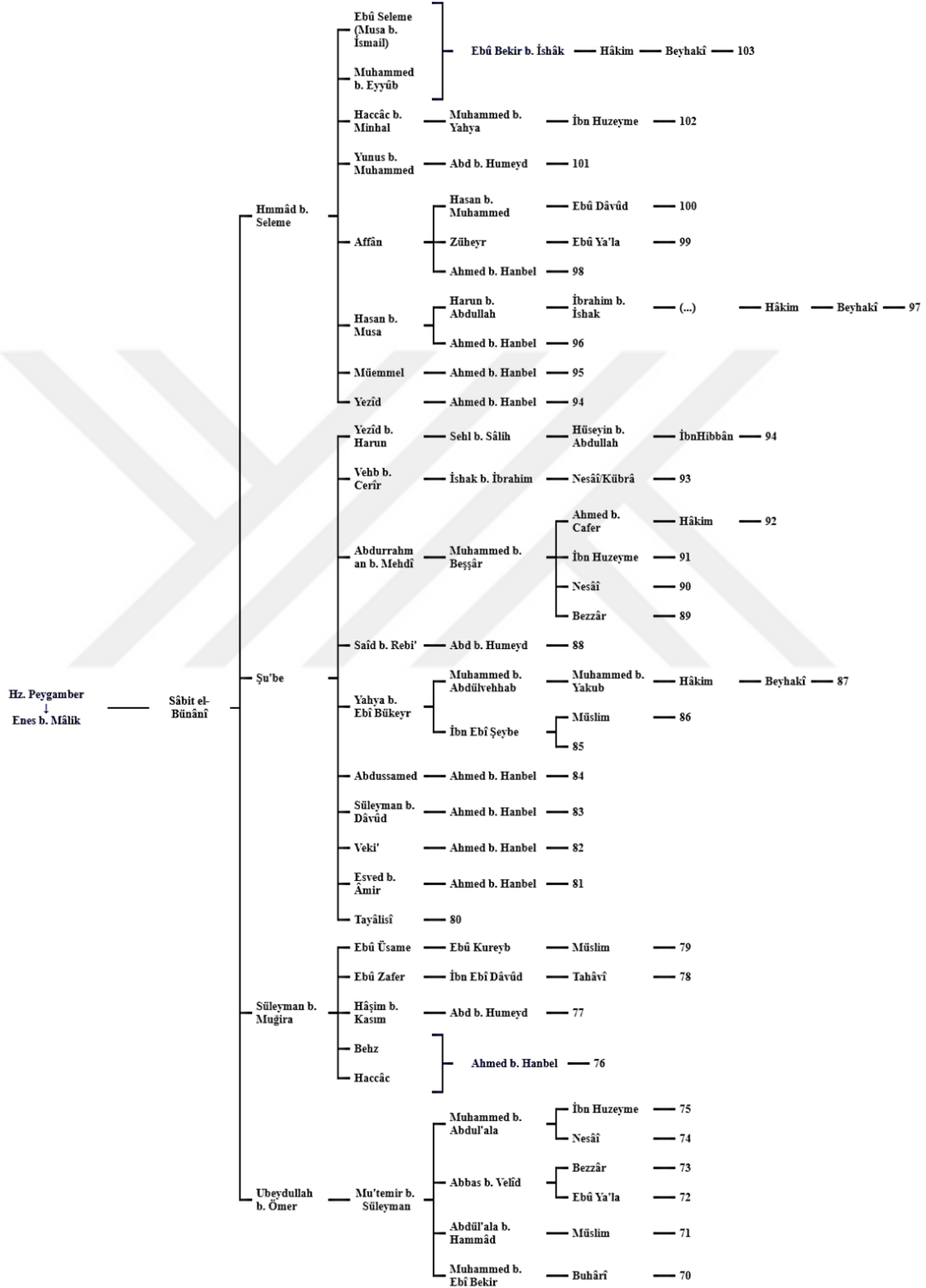
¹³¹⁷ Ebû Dâvûd, “Fezâilü'l-Kur'an”, 356; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 5/290.

¹³¹⁸ Ebû Dâvûd, “Fezâilü'l-Kur'an”, 356; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 5/290.

¹³¹⁹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 6/203.

¹³²⁰ Ukaylî, *ed-Duafâül'l-kebîr*, 3/93; İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/61.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber'in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi



Şekil 63. Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber'in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

Mu'temir¹³²¹ rivayetleri ikisi tekli ikisi çoklu toplam altı rivayetten oluşurlar. Bu küme içerisinde yer alan rivayetlerde kıssa uzun şekliyle anlatılmış olup muhtasar değildir. Yalnızca Müslim tarafından zikredilen rivayetin müellif tarafından başı ve sonu zikredilmiş ortası ise "وساق الحديث" denilerek hazfedilmiştir.¹³²² Muhammed b. Abdüla'la tarafından nakledilen iki metin (74, 75) neredeyse tamamen aynıdır. Ayırışan hususlar diğer Mu'temir tariklerinde de bulunan "احمر الشجر" cümlesinin 74 numarada yer almamasıdır. Diğer fark ise çok daha küçük çaplı olup "صاحوا" kelimesinin 74 numarada harf-i cer ile (صاحوا إليه) kullanılmasıdır. Bu farklılıkların haricinde metinlerin ittifak etmesi sebebiyle Mu'temir sınırlı ifade farklılığı olduğu söylenebilir.

Buhârî tarafından tekli isnad zinciriyle nakledilen Muhammed b. Ebî Bekir rivayeti de Muhammed b. Abdüla'la rivayetleriyle son derece benzerdik. Bu iki rivayet kümesi arasındaki farklılıklar genel olarak dil ve üslup kullanımından kaynaklanır. Abdül'la rivayetlerinde Hz. Peygamber'in "اللَّهُمَّ اسْقِنَا، اللَّهُمَّ" şeklinde dua ederken bu durum Buhârî rivayetinde "İki kere 'Allahümme iskınâ' dedi" (اللَّهُمَّ اسْقِنَا) cümlesiyle ifade edilir. Yine yakın anlamlı kelime ve farklı siga kullanımına bağlı olarak yaşanan "الْجُمُعَةُ الَّتِي تَلِيهَا/ الجمعة الأخرى", "فكشطت المدينة/ فتقشعت عن", "الْجُمُعَةُ الَّتِي تَلِيهَا/ الجمعة الأخرى", "فكشطت المدينة/ فتقشعت عن", "الْجُمُعَةُ الَّتِي تَلِيهَا/ الجمعة الأخرى", "فكشطت المدينة/ فتقشعت عن" ihtilafları dikkat çeker. 74 numarada Hz. Peygamber'in namazını kılmasının ardından insanların ayrıldığı (فَصَلَّى وَأَنْصَرَفَ النَّاسُ) söylenirken 70 numarada Hz. Peygamber namazını kılar ve ayrılır (فَصَلَّى ، فَلَمَّا) (فَصَلَّى وَأَنْصَرَفَ النَّاسُ). Son olarak "ثم إنها" ara cümlesi Buhârî'de yer almaz.

¹³²¹ Tek tarikli isnadla nakledilen rivayetler için bk. Buhârî, "İstiska", 13; Müslim, "Salâtü'l-İstiskâ", 2. Abbâs b. Velîd rivayetleri için bk. Bezzâr, *el-Müsned*, 13/336; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 6/82. Muhammed b. Abdüla'la rivayetleri için bk. Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/321; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/338.

¹³²² Müslim, "Salâtü'l-istiskâ", 2.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber'in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

Yaşanan bu farklılıklar Muhammed b. Ebî Bekir ve Muhammed b. Abdüla'la kümeleri arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı olduğunu gösterir.

Diğer bir çoklu isnad kümesi Abbas b. Velîd'den nakledilen iki metinse genel yapı olarak oldukça benzemekle birlikte detay birçok hususta ayrışır. Bunlardan bazıları yakın anlamlı kelime kullanımı “ فقام إليه الناس/فثار إليه الناس، قالوا/صاحوا به، ” şeklindedir. Bunların haricinde Ebû Ya'la rivayetinde olup Bezzâr'da olmayan (اللَّهُمَّ اسْقِنَا، وَنَزَلَ نَبِيُّ فَصَلَّى وَأَنْصَرَفَ، فَظَرْتُ إِلَى) (المَدِينَةِ وَإِنَّهَا لَفِي مِثْلِ الْإِكْلِيلِ) ve tam tersi (جَهِدَتِ الْأَنْفُسُ) (جَهِدَتِ الْأَنْفُسُ) durumunda olan lafızlar da bulunur. Bu açılardan Abbas b. Velîd rivayet kümesinde yaygın terkip ve lafız farklılığı olduğu söylenebilir.

Ebû Ya'la tarafından nakledilen (72) metin Mu'temir'den nakledilen diğer metinlerle özellikle Muhammed b. Abdül'la metniyle son derece benzerdir. Yalnızca aynı kelimenin farklı sigada tercih edilmesi (تقطعت/انقطعت، مطرت/أمطرت) ile Nesâî metninde Hz. Peygamber'in tebessüm ettiğinin yer almaması hususunda ayrışır. Bu sebeple aralarında sınırlı ifade farklılığı olduğu düşünülebilir.

Abbas b. Velîd'e ait Ebû Ya'la rivayeti ile Muhammed b. Abdül'la rivayeti arasında sınırlı ifade farklılığı, Bezzâr rivayetiyle yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur.

Süleyman b. Muğîra¹³²³ rivayet kümesine gelindiğinde dört tek tarikli rivayetten oluştuğu görülür. Bunlar içerisinde Müslim tarafından zikredilen metnin öncesi hazfedilerek yalnızca bir bölümü zikredilmiştir. Bu sebeple metin mukayesesi için elverişli değildir. 76, 77 ve 78 numaralı metinler, yağmur duası hadisini aktaran rivayetler arasında yer alır ve içerik bakımından benzer olmakla birlikte, lafız ve üslup düzeyinde farklılıklar taşırlar. 76. metinde, olay anlatıcının oturur pozisyonda olduğunu ifade eden “إِنِّي لَقَاعِدٌ” lafzıyla başlarken, 77 ve 78. metinlerde bu ifade “إِنِّي” olarak geçmekte ve anlatıcının ayakta bulunduğu belirtilmektedir.

¹³²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/319; Abd b. Humejd, *el-Müntehab*, 2/273; Müslim, “Salâtü'l-İstiskâ”, 2; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/322.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber'in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

Ancak bu durumun mâna rivayetinden ziyade “ع” ve “ء” harflerinin benzerliğinden kaynaklı tashîf olduğunu düşünmek mümkündür. Diğer bir farklılık, yağmurun gelişini tasvir eden ifadelerde gözlemlenmektedir. 76. metinde, “فَأَلْفَ بَيْنَ” cümlesiyle yağmurun meydana gelişi edilgen bir yapı ile aktarılırken 77 ve 78. metinlerde “فَأَلْفَ اللَّهُ تَعَالَى بَيْنَ السَّحَابِ” ifadesiyle Allah'ın bu fiili gerçekleştirdiği açıkça belirtilmiştir. Bu farklılık Ahmed b. Hanbel'i belirttiği üzere Behz'den kaynaklanma olup Haccâc'ın edilgen yapıyı tercih etmediği görülür. Metinler arasındaki bir diğer farklılık yakın anlamlı kelime kullanımından (بعض أهل) kaynaklanır. Süleyman b. Muğîra rivayetleri içerisinde Ayrıca Tahâvî rivayetinde “حبس السفار” cümlesi yer almamaktadır. Ayrıca, yağmurun etkilerine ilişkin detaylar, 77 ve 78. metinlerde daha ayrıntılı bir şekilde verilmiştir. Örneğin, 77. metin, yağmurun yedi gün boyunca kesilmediğini “لَا تُقْلِعُ” cümlesiyle vurgularken, 76. metin bu bilgiyi içermemektedir. 78. metin ise bu durumu aktarırken benzer ifadeler kullanmış ancak “فَوَلَّكْنَا” gibi farklı kelimeler tercih ederek metne özgün bir üslup kazandırmıştır. Metinler arasında yaşanan bu farklılığın yaygın oluşu Süleyman b. Muğîra rivayetlerinde yaygın terkip ve lafız farklılığı yaşandığını gösterir.

Sâbit el-Bünânî içerisinde önemli yer tutan kümelerden biri Şu'be¹³²⁴ rivayetleridir. Bu rivayetlerden aynı zamanda son derece muhtasar bir yapıya sahip olup “Hz. Peygamber dua ederken koltuk altlarının beyazı görününceye kadar ellerini kaldırırdı” (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي الدُّعَاءِ حَتَّى يُرَى بَيَاضُ إِبْطَيْهِ) metniyle nakledilir. Söz konusu rivayetin ilk bakışta tüm dua için genel olduğu düşünülse de 79, 82, 83, 87, 92 numaralı tariklerde Şu'be'nin rivayeti Ali b. Zeyd'e naklettiği ve onun da “Bu istiska içindir” (إِنَّمَا ذَلِكَ فِي الْإِسْتِسْقَاءِ) dediği nakledilmektedir.

¹³²⁴ Tek tarikte nakledilen rivayetler için bk. Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/528; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/415, 458, 21/273; Abd b. Humeyd, *el-Müntehab*, 2/284; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/169; İbn Hibbân, *Sahih*, 7/453. Yahya b. Bükeyr rivayetleri için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/86; Müslim, “İstiska”, 1; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/105.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber’in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

86 numarada ise Ali b. Zeyd ile olan diyaloga değinilmeksizin “يعني في” denilerek rivayetin yağmur duasına has olduğu belirtilir. Şu‘be rivayetlerinde genel farklılık genellikle rivayetin başlangıcında görülen ve üslup farklılığına bağlı “كان النبي يرفع يديه/ أن رسول الله كان يرفع يديه/ رأيت رسول الله يرفع يديه” farklılıktır. Bu açıdan metnin oldukça kısa olmasına bağlı olarak söz konusu farklılığı sınırlı ifade farklılığı olarak isimlendirmek mümkündür.

Şu‘be rivayetleri içinde Muhammed b. Beşşâr → Abdurrahman b. Mehdî¹³²⁵ isnadıyla nakledilen metinler (88, 89, 90, 91) dikkat çeker. Söz konusu metinler yapı olarak benziyor olsa da anlam açısından nüans farkı oluşturan “Hz. Peygamber yağmur duası dışındaki dualarında ellerini kaldırmazdı” (كان النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي شَيْءٍ مِنْ دُعَائِهِ إِلَّا فِي الْإِسْتِسْقَاءِ) metni ile nakledilir. Rivayetin genel Şu‘be rivayetlerine göre daha muhtasar olduğu ve “koltuk altlarının beyazının görülmesi” kısmına yer vermediği görülür. Ayrıca anlamda meydana gelen farklılık istisna edatının cümleye dahil olarak ellerini kaldırmasının yalnızca yağmur duasına hasredilmesidir. Bu yapı Enes b. Mâlik’ten nakledilen rivayetlerde yalnızca Saîd b. Ebî Arûbe → Katâde isnadıyla nakledilen metinlerde görülür. Burada söz konusu metnin ravilerinden birinin de Muhammed b. Beşşâr olması önemlidir. Nitekim Sabîr rivayetlerine gelindiğinde Muhammed b. Beşşâr → Abdurrahman b. Mehdî isnadıyla nakledildiği görülür. Abdurrahman b. Mehdî’den rivayeti nakledinin yalnızca Muhammed b. Beşşâr olması söz konusu lafzın ona mı Abdurrahman’a mı ait olduğunu belirlemeyi zorlaştırır. Burada metinlerin benzerliği sebebiyle Muhammed b. Beşşâr’ın Saîd b. Ebî Arûbe metnini nakletmesi ihtimal dahilindedir.

Şu‘be rivayet kümesindeki farklılıkların sınırlı ifade farklılığı, bunlar içerisinde Abdurrahman b. Mehdî kümesinin karakteristik yapısal farklılığı olduğunu söylemek mümkündür.

Hammâd b. Seleme rivayetleri ise gerek yapı gerekse muhteva açısından Sabîr’ten nakledilen diğer metinlerden oldukça farklıdır.

¹³²⁵ Bezzâr, *el-Müsneid*, 13/281; Nesâî, “Kıyâmü'l-leyl ve't-tatavvu” 52; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/333; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/474.

Ek-1 (Devam). Hz. Peygamber’in yağmur için dua etmesine dair rivayetin analizi

Ondan nakledilen Affân dışındaki metinlerde “Hz. Peygamber dua ettiğinde ellerinin dış kısmını yüzüne, iç kısmını ise yere gelecek şekilde tutardı” lafzı yer alır. İlk bakışta bu rivayet söz konusu olaydan bağımsız ayrı bir rivayet gibi düşünülse de Affân’dan nakledilen metinlerde Hz. Peygamber cuma günü minberde iken birini gelerek kuraklıktan şikâyet ettiği Hz. Peygamber’in avuçlarının içleri yere gelecek şekilde dua ettiği bu sırada gökyüzünde hiçbir bulutun olmadığı ve aniden yağmur yağmaya başladığı ve bir dahaki cumaya kadar devam ettiği, o hafta bu sefer çok yağmurdan şikâyet ederek durması için dua etmesini istemeleri anlatır. Bu durum Hammâd’ın da aynı hadisi naklettiğini gösterir. Bu açıdan Hammâd b. Seleme tüm Sâbit rivayetleri içerisinde ayırt edici yapısal farklılığı sahiptir. Hammâd’dan rivayet kümesi içerisinde de ise Affân metinleri uzun rivayete (98-99) yer vererek diğerlerinden ayırt edici yapısal farklılıkla ayrılır.¹³²⁶ Affân’dan nakledilen iki rivayet uzun olmasına rağmen tüm lafızlarında ittifak eder. Hammâd’dan nakledilen diğer rivayet kümelerinde özellikle dil ve üslup kullanımına bağlı farklılıklar görülür.¹³²⁷ 101, 102, 103 numaralı metinlerde Hammâd’ın hareketi tasvir edilerek (فَدَعَا هَكَذَا وَبَسَطَ يَدَيْهِ) avuçları yere gelecek şekilde dua ettiği ifade edilirken 94, 95, 96 ve 97 numarada hareketin tasviri olmaksızın anlatımın ön planda olduğu bir üslup yer alır. Söz konusu metinler içerisinde de (أَنَّ), (كَانَ إِذَا دَعَا جَعَلَ ظَاهِرَ كَفِّهِ مِمَّا يَلِي وَجْهَهُ), (رَأَيْتُ النَّبِيَّ يَسْتَسْقِي ؛ فَبَسَطَ يَدَيْهِ فَجَعَلَ ظَاهِرَهُمَا مِمَّا), (رَسُولَ اللَّهِ اسْتَسْقَى فَأَشَارَ بِظَهْرِ كَفِّهِ إِلَى السَّمَاءِ يَلِي السَّمَاءِ) yaygın terkip ve lafız farklılığı yer alır.

Rivayeti Sâbit el-Bünânî’den nakleden Ubeydullah b. Ömer, Süleyman b. Muğîra ve Şu‘be rivayetlerinde anlam odaklı farklılık , Hammâd b. Seleme rivayetlerinde ise ayırt edici yapısal farklılık bulunur.

¹³²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/348; Ebû Dâvûd, “Salât”, 259; Ebû Ya‘lâ, *el-Müsned*, 6/225.

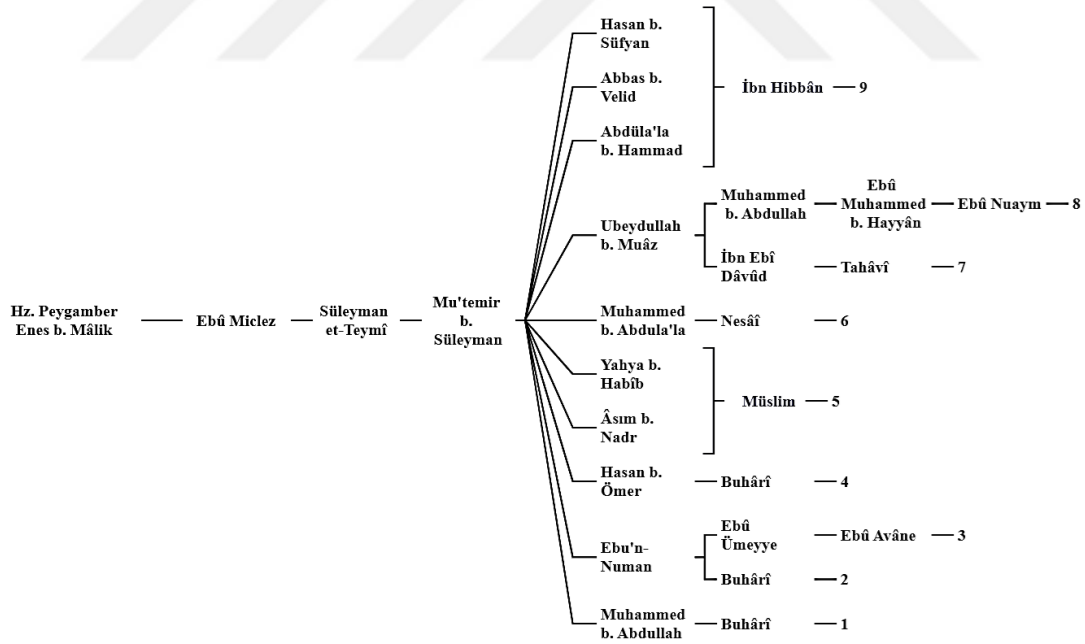
¹³²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/268, 20/25, 21/170; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/106; Abd b. Humeyd, *el-Müntehab*, 2/281; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/334; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/106.

Ek-2. Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

Bu başlık altında ele alınacak rivayette, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Caḥş ile evlendiği gün davet ettiği misafirlerin yemek sonrasında evde kalmaya devam etmeleri, Resûlullah'ın bu durum karşısındaki rahatsızlığı ve evine dönmek istediğinde misafirlerin hâlâ dağılmamış olmaları anlatılmaktadır. Bu olay sonrasında hicâb ayeti nâzil olur. Rivayet Enes b. Mâlik'ten; Ebû Miclez (ö. 106), Ebû Kılâbe, Abdülazîz b. Süheyb, Humeyd, Zührî ve Sâbit el-Bünânî vw Beyân b. Bişr (ö. 131) tarafından nakledilmektedir.

Ebû Miclez Rivayeti

Ebû Miclez'in rivayeti incelendiğinde, isnadın ancak Mu'temir b. Süleyman ile birlikte rivayet kümesi niteliği kazandığı ancak bu aşamadan önce Süleyman et-Teymî tabakasında tek bir raviyle sınırlı kaldığı görülmektedir. Bu durum, Ebû Miclez veya Süleyman et-Teymî'nin rivayet metni hakkında kapsamlı bilgi edinilmesini zorlaştırır. Diğer bir ifadeyle, Ebû Miclez tabakasında gerçekleştirilecek metin analizleri, esasen Mu'temir b. Süleyman'ın oluşturduğu rivayet kümesiyle sınırlı kalacaktır. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 64. Mu'temir b. Süleyman rivayetleri isnad şeması

Bu kümede yer alan rivayetlerde genel olarak şu metin yer alır:

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

Hiz. Peygamber, Zeyneb bint Cahş ile evlendiğinde insanları yemeğe davet etti. Yemek yedikten sonra oturmaya devam edip sohbet ettiler. Hiz. Peygamber kalkacakmış gibidavrandı ancak misafirler kalkmadı. Resulullah onların kalkmadığını görünce kalktı. Bunun üzerine bazı misafirler de kalktı. Ancak üç kişi sohbete devam etti. Hiz. Peygamber, evine girmek üzere geri döndüğünde misafirlerin hâlâ oturduklarını gördü. Nihayet, onlar da kalkıp gittiler. Hiz. Peygamber'e gelerek gittiklerini haber verdim. Bunun üzerine Peygamberimiz içeri girdi. Ben de içeri girmek istedim fakat o benimle kendi arasına bir perde koydu. Olayın ardından şu ayet nâzil oldu: "Ey iman edenler! Peygamber'in evlerine, yemeğe davet edilmeden, yemeğin hazırlanmasını bekleyerek girmeyin..."¹³²⁸ (Ahzâb Suresi, "... Şüphesiz bu, Allah katında büyük bir günahdır." kısmına kadar indirilmiştir.¹³²⁹

Mu'temir b. Süleyman'dan nakledilen rivayetler 5 tek tarikli, 2 çoklu isnad kümelerinden teşekkül eder.

Çok tarikli isnad kümelerinden biri Ebu'nu-Nu'man'a¹³³⁰ aittir. Bu kümedeki farklılıklar genellikle birinde bulunup diğerinde bulunmayan tamamlayıcı kelimelerdendir. Söz gelimi 2 numarada "Zeynep" denilirken 3 numaralı metinde "Zeynep bt. Cahş" denilmiştir. Bir diğer farklılık ise farklı kelimelerin aynı anlama gelecek şekilde kullanılmasıdır. Nitekim 2 numarada "دَخَلَ الْقَوْمَ فَطَعَمُوا" cümlesi 3 numara "دَعَا الْقَوْمَ فَطَعَمُوا" şeklindedir. Bu metinlerdeki son farklılık 2 numara "وَقَعْدَ" cümlesinin 3 numarada daha ayrıntılı biçimde "وَقَعْدَ ثَلَاثَةِ نَفَرٍ" ifade edilmesidir. Söz konusu farklılıkların metnin uyumlu kısımlarına kıyasla çok az bir hacme sahip olmasından dolayı sınırlı ifade farklılığı olarak isimlendirilmesi mümkündür.

Ubeydullah b. Muâz¹³³¹ rivayetleri ise bir diğer çok tarikli isnad kümesidir. Bu metinlerde yer alan farklılıklar genel olarak açıklayıcı bazı cümlelerin 8 numarada bulunup 7'de yer almamasından kaynaklanır. Söz gelimi Enes b. Mâlik'in Hiz. Peygamber'in yanına girme istediğini ve bu sırada aralarında hicabın konulmasını ifade eden "فَذَهَبْتُ أَدْخُلُ فَأَلْقَى الْحِجَابَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ" cümlesi 7 numarada yer almaz.

¹³²⁸ (Ahzâb Suresi, 33:53)

¹³²⁹ Buhârî, "Tefsîr" (Ahzâb), 8; "İsti'zan", 10, 33; Müslim, "Nikah", 15; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/225; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/334; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 5/224; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 3/58; Ebû Nuaym, *el-Müstahrec*, 4/96.

¹³³⁰ Buhârî, "İsti'zan", 10; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 3/58.

¹³³¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/334; Ebû Nuaym, *el-Müstahrec*, 4/96.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

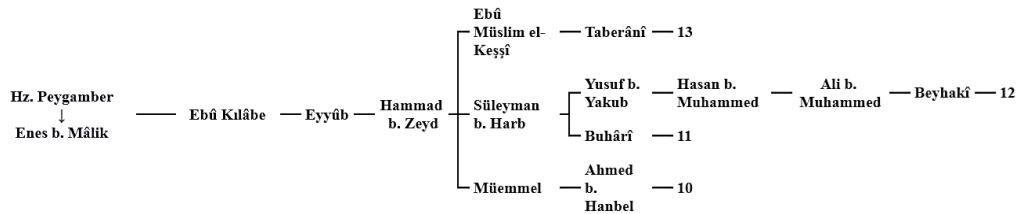
Benzer şekilde nâzil olan ayetlerin, {عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا} ayetine kadar olduğu da bildirilmemiştir. Bahsi geçen farklılıklar dışında muvafakatın sağlanması sebebiyle Ubeydullah b. Muâz kümesinde sınırlı ifade farklılığı olduğu söylenebilir.

Mu'temir b. Süleyman'dan tek tarikla¹³³² nakledilen 1, 4, 6 ve 9 numaralı isnadlarla nakledilen metinlerin de gerek kendi aralarında gerek de Ubeydullah b. Muâz (7,8) ve Ebu'n-Nu'man (2,3) metinleriyle son derece uyumlu olduğu görülebilir. Bahse konu olan farklılıklar içerisinde en belirgin 3, 5, 6, 8 ve 9 numaralı ayetlerde {إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا} kısma kadar nâzil olduğu belirtilirken diğer tariklerde bu kısmının yer almayarak sadece ilk ayetin nâzil olduğunun söylenmesi ile yetinilmesidir. Bir diğer fark metinlerinde tümünde “فَأَلْقَى الْحِجَابَ” şeklinde ifade edilen anlamın 4 numaralı farklı bir kelime “فَأَرَخَى الْحِجَابَ” ile dile getirilmesidir.

Sonuç olarak, Mu'temir b. Süleyman'ın rivayet kümesindeki metinlerin büyük ölçüde istikrara kavuştuğu ve mevcut farklılıkların sınırlı ifade farklılığı olarak adlandırılabilir.

Ebû Kılâbe Rivayeti

Ebû Kılâbe'nin rivayeti, isnad zincirinde bir sonraki tabakada yalnızca Eyyûb es-Sahtiyânî tarafından aktarılmış ancak bu tabakanın ardından Hammâd b. Zeyd'den itibaren rivayetler dallanarak farklı bir yapı kazanmıştır. Bu durum, rivayetlerin değerlendirilmesinde metinler arasındaki farklılıkların esasen Hammâd b. Zeyd'in oluşturduğu rivayet kümesine odaklanılmasını zorunlu kılar. Bu küme ikisi tek tarikli biri çoklu olmak üzere dört metinden oluşur. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 65. Hammâd b. Zeyd rivayetleri isnad şeması

¹³³² Buhârî, “Tefsir (Ahzâb)”, 8, “İsti’zan”, 33; Müslim, “Nikah”, 15; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/225; İbn Hibbân, *Sahîh*, 5/224.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

Hammâd b. Zeyd tariklerinde kelime ve cümle düzeyinde çeşitli farklılıklar bulunmakla birlikte genel olarak şu anlatıyla nakledilir:

Bu ayet hakkında insanların en bilgisi benim. Zeyneb (r.anhâ), Hz. Peygamber'e nikâhı kıyılıp takdim edildiğinde onunla birlikte evdeydi ve bir yemek hazırlamıştı. İnsanlar geldiler ve evde oturdular. Bunun üzerine Resûlullah dışarı çıktı, insanlar yerlerinde kaldılar. Sonra tekrar içeri döndüğünde onların hâlâ oturmakta olduklarını gördü. Bunun üzerine şu ayet indirildi: “Ey iman edenler! Peygamber'in evlerine, yemeğe davet edilmeden ve yemeğin hazırlanmasını bekleyerek girmeyin. Ancak çağrıldığınızda girin...” Bu ayeti, “... Onlardan bir şey istediğinizde, perde arkasından isteyin.” kısmına kadar okudu. Sonra Peygamberimiz bir perde çekti ve insanlar dağıldılar.¹³³³

Süleyman b. Harb'den¹³³⁴ nakledilen iki metin arasında belirgin farklılıklar bulunur. 11 numaralı metinde, ayetin “Âyetü'l-Hicâb” olarak adlandırıldığını açıkça ifade edilirken (أَنَا أَعْلَمُ النَّاسَ بِهَذِهِ الْآيَةِ آيَةِ الْحِجَابِ) 11'de bu ifade yer almamaktadır. Bir başka değişiklik ise aynı anlamın biraz daha detaylandırılması ve bu sırada meydana gelen üslup farklılığından kaynaklanır. Söz gelimi 11 numarada, Resûlullah'ın misafirlerin gitmemesi üzerine evden çıkıp tekrar döndüğü daha detaylı bir şekilde (فَجَعَلَ النَّبِيُّ يَخْرُجُ ثُمَّ يَرْجِعُ وَهُمْ قُعُودٌ يَتَحَدَّثُونَ) ifade edilirken 12'de bu durumu daha kısa bir şekilde (فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ يَخْرُجُ وَالْقَوْمُ مَكَانَهُمْ، ثُمَّ يَرْجِعُ وَهُمْ قُعُودٌ) yer alır. 11 numaralı metinde ayetin başlangıcından “مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ” kısmına kadar indiğini belirtirken, 12 numarada ayetin daha uzun zikredilmesi “فَاسْأَلُوهُمْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ” ayrıca bu ayete kadar okuduğunun belirtilmesi (قوله) dikkat çeker. Süleyman b. Harb'den nakledilen rivayetlerde neredeyse her bir bölüm ve cümlede meydana gelen farklılıklar rivayetler arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı olduğunu söylemeyi mümkün kılar.

10 numaralı Müemmel¹³³⁵ rivayetine geçildiğinde yine birçok değişiklikle karşılaşılır. Bunlardan önemli bir kısmı Hammâd'dan nakledilen diğer iki tarikte yer almayan ek bilgilerdir.

¹³³³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/171.

¹³³⁴ Buhârî, “Tefsîr (Ahzâb)”, 9; Beyhakî, *Şua 'bü'l-imân*, 10/218.

¹³³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/171.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

Hz. Peygamber'in, Zeynep (r.anhâ) ile evlendiğinde koyun kestiği (فَذَبَحَ شَاةً), ashabının misafirliği sırasında Hz. Zeynep'in evin bir köşesinde oturduğu (وَزَيْنَبُ) Hz. Peygamber'in misafirlere bir şey söylemekten çekinmesi (فَاعِدَّةٌ فِي نَاحِيَةِ الْبَيْتِ), bu minvalde işaret edilmesi gereken farklılıklardır. Ayrıca yakın anlamlı kelime kullanımı (تَزَوَّجَ النَّبِيُّ زَيْنَبَ/ أَهْدَيْتَ زَيْنَبَ إِلَى) ve üslup farklılığına bağlı değişimlerin (فِيمَكْتُ مَا شَاءَ) (رسول الله، دعا القوم/ دعا أصحابه) (اللَّهُ وَيَرْجِعُ وَهُمْ قُعُودٌ/ ثُمَّ يَرْجِعُ وَهُمْ قُعُودٌ يَتَحَدَّثُونَ) izleri de metinde takip edilebilir.

Ebû Müslim el-Keşî¹³³⁶ rivayetinde (13) ise ziyade bilgi yer almaz. En dikkat çeken değişiklik nâzil olan ayetlerin tamamının zikredilmesidir. Bunun dışındaki farklılıklar dil kullanımına bağlı olarak (وَجَعَلَ النَّبِيُّ يَخْرُجُ وَيَدْخُلُ وَهُمْ قُعُودٌ/ فَجَعَلَ يَخْرُجُ ثُمَّ يَرْجِعُ وَهُمْ قُعُودٌ يَتَحَدَّثُونَ/ فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ يَخْرُجُ وَالْقَوْمُ مَكَانَهُمْ وَيَرْجِعُ وَالْقَوْمُ قُعُودٌ) yaşanır.

Sonuç olarak Hammâd b. Zeyd kümesindeki metinler incelendiğinde metnin büyük oranda mutabakatın sağlandığı görülür. Anlatılmak istenilenler genellikle aynı lafızlar kullanılarak yapılmıştır. Bununla beraber dil ve üslup kullanımına bağlı farklılıklar ve bunların yoğunluğu Hammâd kümesindeki lafız değişimlerinin esasını oluşturur. O sebeple Hammâd b. Zeyd kümesinde yaygın terkip ve lafız farklılığının yaşandığı söylenebilir. Hammâd tarikleri içerisinde yaygın terkip ve lafız rivayetini aşan lafız Müemmel b. İsmail (ö. 206) tarikine aittir. Müemmel'in kitaplarını gömdüğü bu sebeple hafızasından naklettiği ve hatasının çoğaldığı belirtilir.¹³³⁷

Abdülazîz b. Suheyb Rivayeti

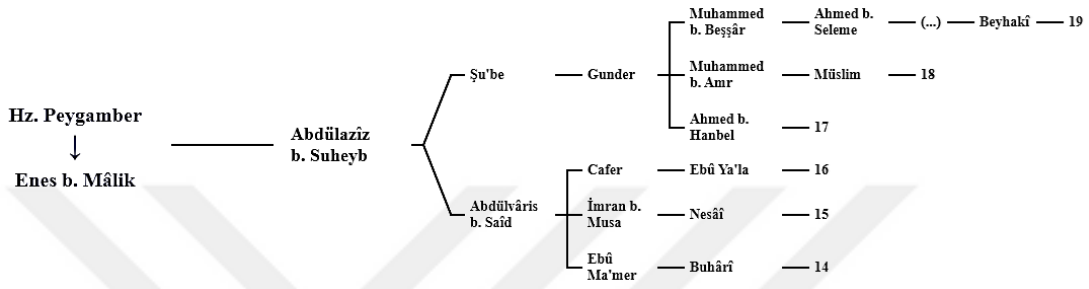
Abdülazîz rivayetleri Abdülvâris ve Şu'be rivayet kümelerinden oluşur. Söz konusu iki metin içerik itibarıyla ilintili ancak form olarak uzaktır.

¹³³⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 24/48.

¹³³⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/176.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

Abdülvâris'ten nakledilen üç rivayette Hz. Peygamber'in yemek daveti ve sonrasında yaşananlar üzerine hicâb ayetinin nazil olmasını oldukça uzun bir kıssa şeklinde aktarırken ve bu metindeki odak ayetin nazil oluşuyken Şu'be rivayeti daha kısa olup Hz. Peygamber'in, Zeynep (r.anhâ) için verdiği düğün yemeğine odaklanır ve ayetin nazil oluşundan bahsedilmez. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 66. Abdülazîz b. Süheyb rivayetleri isnad şeması

Abdülvâris Rivayeti

Abdülvâris b. Saîd¹³³⁸ kümesinde yer alan üç metin genel olarak olay örgüsünde ittifak etmiş hadisin aktarımında genel olarak aynı kelimeler kullanılmıştır. Bununla beraber metinler arasında bir metinde olmayıp diğerinde olan bilgiler, aynı anlamın başka kelimelerle karşılanması ve zamir, cümle içerisindeki takdim-tehir gibi dile bağlı unsurlardan kaynaklanan farklılıklar dikkat çeker.

Abdülvâris metinleri genel olarak şu metinle aktarılmıştır:

Hz. Peygamber, Zeyneb bint Cahş ile evlendiğinde düğün yemeği olarak ekmek ve et ikram etti. Yemek için insanları davet etmek üzere görevlendirildim. İnsanlar geliyor, yiyor ve ayrılıyorlardı. Ardından başka bir grup geliyor, yiyor ve ayrılıyordu. Çağırarak kimse bulamayınca kadar insanları davet etmeye devam ettim. Bunun üzerine “Ey Allah’ın Peygamberi! Artık davet edecek kimse bulamıyorum” dedim. O da “Yemeği kaldırın” buyurdu. Evde üç kişi kaldı ve konuşmaya devam ettiler. Hz. Peygamber dışarı çıktı ve Âişe’nin odasına yöneldi. Oraya varınca “Selamünaleyküm ey ev halkı, Allah’ın rahmeti üzerinize olsun” dedi. Âişe validemiz, “Ve aleyküm selam ve rahmetullah. Eşini nasıl buldun? Allah sana bereket versin” diye cevap verdi. Peygamberimiz diğer hanımlarının odalarını da ziyaret etti ve hepsine aynı sözleri söyledi. Onlar da Âişe validemizin söylediği gibi cevap verdiler. Daha sonra Hz. Peygamber geri döndü ve evde üç kişinin hâlâ konuşmakta olduğunu gördü ve tekrar Âişe’nin odasına yöneldi. O sırada, onların çıkıp çıkmadığını ya ben haber verdim ya da başka biri haber verdi. Peygamberimiz geri döndü.

¹³³⁸ Buhârî, “Tefsîr” (Ahzâb), 8; Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 9/110; Ebû Ya’la, *el-Müsned*, 7/21.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

Tam kapının eşiğine bir ayağını içeride diğerini dışarıda koyduğunda, benimle kendisi arasına bir perde çekti. Bunun ardından hicap ayeti indirildi.¹³³⁹

14 ve 16 numaralı metinler, 15 numaralı metinden daha fazla ayrıntıya yer vermektedir. 14 ve 16 numaralı metinler ikram edilen yemeğin ekmek ve et (خَبْزًا) olduğunu belirtirken 15 numaralı metin bu detayı içermez. Ayrıca 16 numaralı metin, Hz. Zeyneb'in davet esnasında evin bir köşesinde oturduğunu (وَإِنَّ زَيْنَبَ لَجَالِسَةً) belirtir ve “O, güzellik verilmiş bir kadındı” (وَكَانَتْ امْرَأَةً قَدْ أُعْطِيَتْ) (فِي جَانِبِ الْبَيْتِ) denilerek güzelliğine vurgu yapar. Bu bilgiler 14 ve 15 numaralı metinlerde bulunmamaktadır. Ayrıca 16 numaralı metinde selamlaşma sırasında diğerlerinde olmayan “nasıl oldunuz?” (كَيْفَ أَصْبَحْتُ؟) ifadelerin eklenmesiyle dikkat çeker.

Metinler arasında meydana gelen ikinci bir tür farklılık yakın kelime ve kelime gruplarının kullanılmasından kaynaklanır. Söz gelimi misafirlerin davet edilmesi her metinde farklı şekilde ifade edilmiştir. 14 numaralı metin “yemek için davetçi olarak gönderildim” (فَأُرْسِلْتُ عَلَى الطَّعَامِ دَاعِيًا) ifadesini kullanırken 15 numaralı metinde bu anlam “وَبُعِثْتُ دَاعِيًا عَلَى الطَّعَامِ”, lafızlarıyla karşılanır. 16 numarada ise “gönderildim, yemek örtüldü ve insanları davet ettim” (فَأُرْسِلْتُ، وَأُعْطِيَ عَلَى الطَّعَامِ ،) (فَدَعَوْتُ) ifadesiyle detaylandırılmıştır. Benzer şekilde misafirlerin gelişi ve gidişi 14 ve 16 numaralı metinlerde tekrar eden yapılarla “ardından başkaları geliyor” (ثُمَّ يَجِيءُ) anlatılırken 15 numaralı metin bunu daha öz bir şekilde “ardından çıkıyor” (ثُمَّ) (الْقَوْمُ) ifadesiyle aktarır. Ayrıca Hz. Peygamber'in Âişe'nin (r.anhâ) odasına yönelmesi her metinde farklı ifadelerle nakledilmiştir: 14 numaralı metinde “hareket ederek Âişe'nin odasına yöneldi” (فَخَرَجَ مُنْطَلِقًا نَحْوَ حُجْرَةِ عَائِشَةَ) denilirken 15 numaralı metinde daha ayrıntılı bir şekilde “Hz. Peygamber çıktı ve hareket ederek Âişe'nin odasına gitti (وَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ مُنْطَلِقًا إِلَى حُجْرَةِ عَائِشَةَ) ifadesini kullanılır.

¹³³⁹ Buhârî, “Tefsîr” (Ahzâb), 8.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

16 numaralı metinde ise daha öz bir anlatımla “Âişe’nin odasına yöneldi” (فَانْطَلَقَ نَحْوَ حُجْرَةِ عَائِشَةَ) denilmektedir.

Dilsel tercih ve yapısal farklılıklar da metinlerde belirgindir. Selamlaşma ifadesi, 14 ve 16 numaralı metinlerde “ev halkına selam ve rahmet olsun” şeklinde aktarılırken (السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله), 15 numaralı metin (السلام عليكم أهل) “evlere selam olsun” ifadesini kullanmaktadır. Misafirlerin çıkışı ile ilgili olarak 14 numaralı metinde “veya misafirlerin çıktığı bildirildi” (أَوْ أُخْبِرَ أَنَّ الْقَوْمَ خَرَجُوا) şeklinde bir yapı kullanırken 16 numaralı metin aynı durumu “misafirlerin çıktığı bildirildi” (أَنَّ الْقَوْمَ قَدْ خَرَجُوا) şeklinde daha öz bir ifadeyle aktarır.

Sonuç olarak Abdülvâris kümesinde yer alan farklılıkların içerik ve yoğunlukları göz önünde bulundurulduğunda yaygın terkip ve lafız farklılığı olarak isimlendirilmesi mümkün görünmektedir.

Şu‘be Rivayeti

Hadis Şu‘be’den yalnızca Gunder¹³⁴⁰ aracılığıyla nakledilir. Ebû Avâne metin zikretmeksizin Muâz b. Muâz’ın da hadisi Şu‘be’den rivayet ettiğini söylese de bu tarik günümüze ulaşan kaynaklarda tespit edilmedi.¹³⁴¹ Dolayısıyla buradaki değerlendirmenin kaynağı bir nevi Gunder metinleri olacaktır.

Şu‘be’den nakledilen metnin son derece muhtasar olup “Hz. Peygamber hanımlarından hiçbirinin düğününde Zeyneb’in düğünündeki kadar büyük ve üstün bir ziyafet vermemiştir” metniyle nakledilir.¹³⁴² Rivayetin sonunda Sâbit el-Bünânî’nin, Enes b. Mâlik’e “Ne ikram etti” diye sorduğu ve Enes’in (r.a.) “doyuncaya kadar et ve ekmek ikram etti” cevabını verdiği görülür. Bu sorudan hareketle Abdülazîz ve Sâbit el-Bünânî’nin aynı mecliste olduğu düşünülebilir. Nitekim aynı metin daha sonra geleceği üzere Sâbit’ten de aktarılır.

Gunder’den nakledilen her üç metin de (17, 18, 19) “مَا أَوْلَمَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى امْرَأَةٍ” (مِنْ نِسَائِهِ أَكْثَرَ أَوْ أَفْضَلَ مِمَّا أَوْلَمَ عَلَى زَيْنَبَ)

¹³⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/163; Müslim, “Nikah”, 15; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/422.

¹³⁴¹ Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 3/51.

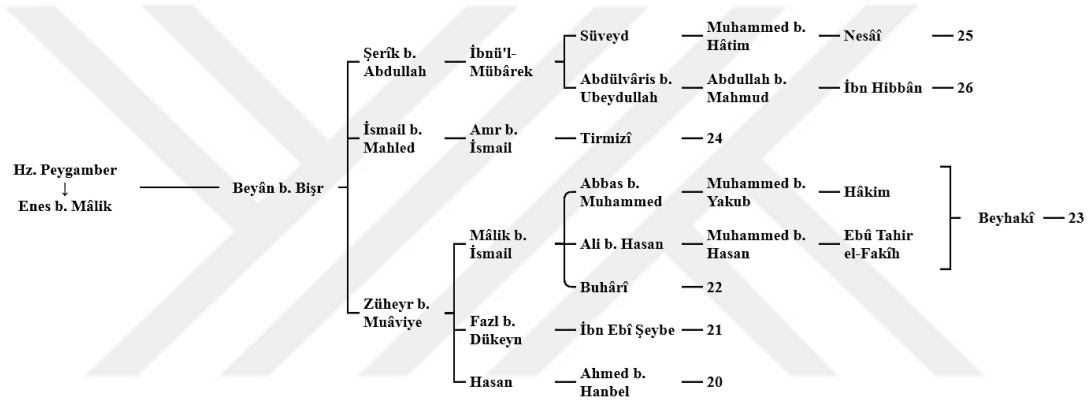
¹³⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/163; Müslim, “Nikah”, 15; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 7/422. Verilen metin Müslim’e aittir.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

Metinler arasında yegâne fark yemeğin niteliğine dair olup 17 ve 18 numara “أَكْثَرُ أَوْ أَفْضَلُ” denilirken 19 numarada “أَكْثَرُ وَأَفْضَلُ” denilmesidir. Dolayısıyla burada sınırlı dil ve üslup farklılığı olduğu söylenebilir.

Beyân b. Bişr Rivayeti

Beyân b. Bişr rivayeti Züheyr b. Muâviye (ö. 100), Şerîk b. Abdullah en-Nehaî (ö. 177) ve İsmail b. Mahled (Mücâlid) (ö. 181) tarafından aktarılır. İlk ikisi çoklu isnad kümesi iken İsmail rivayeti tek tarikile nakledilmiştir. Rivayetleri gösteren isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 67. Beyân b. Bişr rivayetleri isnad şeması

Züheyr b. Muâviye

Züheyr b. Muâviye¹³⁴³ rivayetleri oldukça muhtasar bir yapıya sahip olup “Hz. Peygamber bir hanımla evlendi ve beni göndererek ashabını/erkekleri yemeğe davet etmemi istedi” (بَنَى النَّبِيُّ بِامْرَأَةٍ فَأَرْسَلَنِي فَدَعَوْتُ رَجُلًا إِلَى الطَّعَامِ) cümlesiyle nakledilir.¹³⁴⁴ 21, 22 ve 23 numaralı metinlerde tam bir muvafakat sağlanmasına rağmen 20 numarada Hz. Peygamber’in görevlendirmesine değinilmeksizin “Hz. Peygamber bir hanımla evlendi ve erkekleri yemeğe davet etti” (بَنَى رَسُولُ بِامْرَأَةٍ فَدَعَا رَجُلًا عَلَى الطَّعَامِ) denilmiştir.¹³⁴⁵

¹³⁴³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/561; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/151. Mâlik b. İsmail rivayetleri için bk. Buhârî, “Nikâh”, 69; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/424.

¹³⁴⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/561; Buhârî, “Nikah”, 22; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/424.

¹³⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/151.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

Diğer metinlerin aynı olmasından hareketle bu durumun hadisin ravisi Hasan b. Musa (ö. 208) yahut müelliften kaynaklandığı söylenebilir. Sonuç olarak Züheyr rivayetlerinde sınırlı ifade farklılığı bulunur.

Beyân b. Bişr'den nakledilen diğer metinler uzun formata sahip olup Hz. Peygamber'in, Zeynep (r.anhâ) ile evlenmesi ve sonrasında yaşananlar neticesinde hicab ayetinin nâzil olması anlatılır. Ancak bu metinlerde dikkat çeken Hz. Peygamber'in, Hz. Aişe'nin evine gitmesi ve burada iki kişiyle karşılaşması üzerine âyetin nazil olmasıdır.

İbnü'l-Mübârek'ten nakledilen rivayetler (25, 26) şu metinle aktarılmıştır:

Enes b. Mâlik'in şu ayet hakkında şöyle dediğini işittim: "Ey iman edenler! Peygamber'in evlerine, size izin verilmedikçe girmeyin...". Enes dedi ki: 'Allah'ın Peygamberi hanımlarından biriyle evlendi ve bir yemek hazırladılar. Ardından, beni göndererek erkekleri yemeğe davet etmemi istediler. Ben de onları davet ettim, onlar gelip yemeği yediler. Daha sonra Peygamber kalktı ve dışarı çıktı. Âişe'nin evine yöneldi ve ben de onu takip ettim. Eve girdi ve orada iki adam buldu. Onları görünce geri döndü ve onlarla konuşmadı. Adamlar kalkıp dışarı çıktılar. Bunun üzerine şu hicap ayeti indi: "Ey iman edenler! Peygamber'in evlerine, size izin verilmedikçe girmeyin..."¹³⁴⁶

İbnü'l-Mübârek'ten nakledilen iki metin lafız açısından aynıdır. Yalnızca kullanılan fiilin öznesine bağlı bir farklılık yaşanmakta olup 25 numarada “فَصْنَعُوا” kullanılırken 26 numarada “فَصَنَعَ طَعَامًا فَأَرْسَلَنِي” denilir. Sonuç olarak İbnü'l-Mübârek metinlerinde sınırlı ifade farklılığı olduğu söylenebilir.

İsmail b. Mücâlid metni ise muhteva açısından İbnü'l-Mübârek metinleriyle örtüşür.¹³⁴⁷ Bununla beraber ifade ve dil özellikleri bakımından belirgin farklılıklar bulunur. İsmail rivayetinde doğrudan olay anlatımına geçilirken İbnü'l-Mübârek rivayetlerinde ayet esas olup Enes b. Mâlik'in ayet hakkındaki bahsettikleri yer alır. İbnü'l-Mübârek metinlerinde bulunan eşlerinin yemek pişirmesi (فَصْنَعُوا طَعَامًا), Enes b. Mâlik'in, Peygamber'i takip etmesi (فَاتَتْ بَيْتَ عَائِشَةَ وَتَبِعَتْهُ), Resûlullah'ın Hz. Âişe'nin evinde gördüğü kişilerle konuşmaması (فَلَمْ يَكَلِّمَهُمَا) detayları İsmail rivayetinde bulunmamaktadır.

¹³⁴⁶ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/224; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 5/224. Verilen metin Nesâî'de yer almaktadır.

¹³⁴⁷ Tirmizî, “Tefsîri'l-Kur'an”, 34.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

Yakın anlamlı kelime kullanımına gelince 24 numaralı metin, misafirlerin varlığını “İki kişinin oturduğunu gördü” (فَرَأَى رَجُلَيْنِ جَالِسَيْنِ) şeklinde aktarırken İbnü'l-Mübarek¹³⁴⁸ metni “Evin içinde iki kişi buldu” (فَوَجَدَ فِي بَيْتِهَا رَجُلَيْنِ) lafzıyla aktarır. 24 numaralı metin “Beni gönderdi, ben de bir topluluğu yemeğe davet ettim”, (فَأَرْسَلَنِي فَدَعَوْتُ قَوْمًا إِلَى الطَّعَامِ) ifadesiyle görevlendirme eylemini açıkça ifade edip aynı zamanda “kavim” kelimesine yer verirken, İbnü'l-Mübarek metni “Onlar gönderdi, ben de erkekleri davet ettim” (فَأَرْسَلُوا، فَدَعَوْتُ رِجَالًا) şeklinde çoğul bir özneye vurgu yapar. Benzer şekilde, Hz. Peygamber’in Âişe’nin evine yönelmesi, 24 numaralı metinde (قَامَ... مُنْطَلِقًا قَبْلَ بَيْتِ عَائِشَةَ) “Kalkıp Âişe’nin evine yöneldi” şeklinde aktarılırken İbnü'l-Mübarek metni bunu “Âişe’nin evine geldi” (فَأَتَى بَيْتَ عَائِشَةَ) ifadesiyle sonuca odaklanarak ve yakın anlamlı kelimeler kullanarak ifade etmektedir.

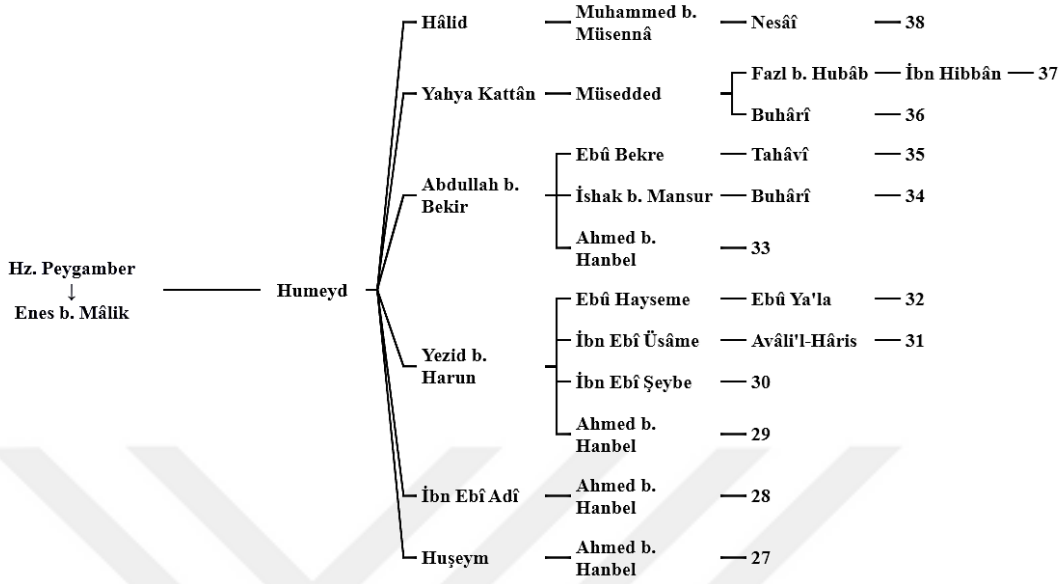
Sonuç olarak İsmail b. Mücâlid ve İbnü'l-Mübârek metinleri arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı olduğu gözlemlenebilir. Züheyr rivayetleri ise farklı formuyla ayırt edici yapısal farklılık olarak isimlendirilebilir.

Humeyd Rivayeti

Humeyd rivayet kümesi üç çoklu isnad kümesi ve üç tek tarikli rivayet olmak üzere toplam on iki metinden teşekkül eder. Rivayetin isnad şeması şekildeki gibidir:

¹³⁴⁸ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/224; İbn Hibbân, *Sahih*, 5/224.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi



Şekil 68. Humeyd rivayetleri isnad şeması

Tek tarikle nakledilen metinlerin her biri çeşitli açılardan farklıdır. En kısa metin Huşeym (27) tarafından nakledilmekte olup “Hz. Peygamber, Zeyneb bint Cahş ile evlendiğinde bir düğün ziyafeti verdi. Bize ekmek ve et ikram etti.” metniyle nakledilir.¹³⁴⁹ Hâlid b. Hâris rivayetinde ise daha fazla detaya yer verilmiş ve şu metinle nakledilmiştir:

“Hz. Peygamber, Zeyneb ile evlendiğinde ziyafet verdi. Müslümanları et ve ekmekle doyurdu. Daha sonra müminlerin annelerinin yanına gitti, onlara selam verdi ve onlar için dua etti. Onlar da karşılık verdiler. Hz. Peygamber, evlendiği sabah bu davranışı gerçekleştirdi.”¹³⁵⁰

İbn Adî tarafından nakledilen rivayet ise her iki rivayetten de daha kapsamlı olup Hz. Peygamber’in eşlerinin evinden döndükten sonra yaşadıkları ve hicab ayetinin nâzil olması anlatılır. Söz konusu rivayetin metni şu şekildedir:

Hz. Peygamber’in, Zeyneb bint Cahş ile evlendiği sabah verilen düğün ziyafetine Müslümanları davet ettim. Resulullah, Müslümanları ekmek ve etle doyurdu. Daha sonra her zamanki gibi hanımlarının odalarını ziyaret etti, onlara selam verdi ve onlar da onun için dua ettiler. Ardından ben de onunla evine döndüm. Eve vardığımızda, evin bir köşesinde iki adamın konuşmakta olduğunu gördü. Onları görünce geri dönüp evden uzaklaştı. İki adam, Peygamber’in evden ayrıldığını görünce hızlıca kalkıp evden çıktılar.

¹³⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/19.

¹³⁵⁰ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/314.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

Bu durumu Peygamber'e ya ben haber verdim ya da bir başkası ona bildirdi. Daha sonra Hz. Peygamber, evine döndü ve benimle kendisi arasına bir perde çekti. Bunun üzerine hicab ayeti indirildi.¹³⁵¹

Rivayetlerden anlaşıldığı üzere Humeyd'den nakledilen üç tek tarikli rivayetin her biri muhteva açısından farklıdır. Ancak birlikte anlatımda kullanılan ifadelerin, olay örgüsünün genel hatlarıyla aynı olduğu görülür. Bu durum Humeyd'den nakledilen terk tarikli rivayetler arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı olduğunu ortaya koyar.

Yezîd b. Hârûn rivayet kümesi ise dört metinden oluşmaktadır. Bunlardan İbn Ebî rivayeti muhtasar olup “Hz. Peygamber, Zeyneb ile evlendiğinde bir düğün ziyafeti verdi ve Müslümanları ekmek ve etle doyurdu.”¹³⁵² cümlesiyle nakledilir. Diğer üç tarikte uzun olay anlatısı bulunmaktadır.¹³⁵³ Bu rivayetlerde detaylara dair bazı ifadelerin eklenmesi, ifade tercihlerindeki varyasyonlar ve dilsel yapılardan kaynaklanan birtakım farklılıklar gözlemlenir. Öncelikle, 31 numaralı metin, Hz. Peygamber'in hanımlarıyla olan etkileşiminde selamlaşma kısmını aktarırken dua ifadesine yer vermez (سَلَّمَ عَلَيْهِنَّ وَسَلَّمْنَ عَلَيْهِ وَدَعَوْنَ) ancak 29 ve 32 numaralı metinlerde dua kısmı açıkça belirtilir (فَسَلَّمَ عَلَيْهِنَّ وَيَدْعُو لَهُنَّ وَيُسَلَّمْنَ عَلَيْهِ وَيَدْعُونَ لَهُ).

Ayrıca 32 numaralı metin, evdeki adamların yerini “evin içinde” ifadesiyle (فَإِذَا فِي الْبَيْتِ رَجُلَانِ قَدْ جَرَى بِهِمَا الْحَدِيثُ) daha somut bir şekilde tanımlar. Oysa 29 ve 31 numaralı metinlerde bu ifade (فَإِذَا رَجُلَانِ قَدْ جَرَى بَيْنَهُمَا الْحَدِيثُ) daha geneldir. 31 numaralı metin Hz. Peygamber'in Enes'e dönmesini içeren ve özneye vurgu yapan detaya (ثُمَّ رَجَعَ إِلَيَّ وَأَنَا مَعَهُ) sahipken bu ifade diğer metinlerde yer almaz.

¹³⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/80.

¹³⁵² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/561.

¹³⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/359; İbn Ebî Üsâme, *Avâli 'l-Hâris*, 16; Ebû Ya'la, *el-Müsned*, 6/461. Verilen metin Ahmed b. Hanbel'in, *Müsned*'inde yer almaktadır.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

Yakın anlamlı kelime kullanımı hususuyla ilgili olarak 29 numaralı metin Hz. Peygamber'in eve dönüşünü “انصرفت” kelimesiyle ifade ederken 31 ve 32 numaralı metinler bunu daha doğrudan “رجع” fiili yer alır. Dilsel yapılar açısından 32 numaralı metin, Hz. Peygamber'in haber alması konusundaki şüpheyi (فَلَا أَدْرِي مَنْ أَخْبَرَهُ أَنَا) (أَخْبَرْتُهُ أَوْ غَيْرِي) daha detaylı bir ifadeyle aktarır. Oysa 29 ve 31 numaralı metinlerde bu ifade (فَلَا أَدْرِي أَنَا أَخْبَرْتُهُ أَوْ مَنْ أَخْبَرَهُ) daha kısadır. Söz konusu farklılıklar Yezîd b. Hârûn rivayetinde yaygın terkip ve lafız farklılığı olduğunu ortaya koymaktadır.

Bir diğer çoklu isnad kümesi Abdullah b. Bekîr es-Sehmî rivayetleridir. Toplam üç metinden oluşan kümede 33 ve 34 numaralı metinlerin neredeyse birebir aynı olduğu gözlemlenebilir.¹³⁵⁴ 35 numaralı metin ise olayları daha kısa ve öz şekilde aktarır. 33 ve 34 numaralı metinler, Hz. Peygamber'in düğün ziyafetinde insanları doyurduğunu (فَأَشْبَعَ النَّاسَ خُبْرًا وَلَحْمًا), hanımlarına selam verip dua ettiğini ve onların da kendisi için dua ettiğini detaylı bir şekilde aktarır. 35 numaralı metin ise bu ayrıntılara yer vermez ve daha kısa bir anlatımı tercih eder.¹³⁵⁵ Ayrıca 33 ve 34 numaralı metinlerde erkeklerin konuşması “aralarında bir konuşma geçmişti” (جَرَى) şeklinde aktarılırken, 35 numaralı metin bunu “konuşmaları uzamıştı” (بَيْنَهُمَا الْحَدِيثُ) ifadesiyle aktarır. Dilsel tercihler açısından, 33 ve 34 numaralı metinler, Hz. Peygamber'in evden uzaklaşmasını “evden uzaklaştı” (رَجَعَ عَنْ بَيْتِهِ) ifadesiyle belirtirken 35 numaralı metin bu durumu daha sade bir şekilde “geri döndü” (فَرَجَعَ) olarak ifade eder. Ayrıca Hz. Peygamber'e birinin haber vermesi (فَمَا) (أَدْرِي أَنَا أَخْبَرْتُهُ بِخُرُوجِهِمَا أَمْ أُخْبِرَ) 35 numarada yer almamaktadır. Abdullah b. Bekir kümesindeki iki metnin neredeyse birebir olması asıl olarak bu kümede sınırlı ifade farklılığı olduğunu 35 numarada yaşanan farklılıkların ise müellif ya da Ebû Bekre tarafından yapıldığını ortaya koyar.

¹³⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/296; Buhârî, “Tefsîr” (Ahzâb), 8. Verilen rivayet Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almaktadır.

¹³⁵⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/333.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

Yahyâ el-Kattân'dan rivayeti nakleden yalnızca Müsedded olup ondan da iki ravi tarafından nakledilir. Bu rivayetlerden Buhârî'de yer alanda daha genel ve kısa bir üslup görülürken Fazl b. Hubâb rivayeti daha açıklayıcı ve ayrıntılı bir yapıya sahiptir. 37 numaralı metin, düğün ziyafetinin detaylarına (فَأَوْسَعَ الْمُسْلِمِينَ خُبْرًا وَلَحْمًا) yer verirken 36 numaralı metin daha genel bir ifade kullanır ve yalnızca hayırdan (فَأَوْسَعَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا) bahseder.¹³⁵⁶ Benzer şekilde 37 numaralı metin Hz. Peygamber'in hanımlarına selam verdiğini (فَسَلَّمَ عَلَيْهِنَّ) açıkça ifade ederken 36 numaralı metin bu detayı atlayarak yalnızca dua etmelerinden (يَدْعُو وَيَدْعُونَ) söz eder. Adamların evdeki davranışları da metinlerde farklılık göstermektedir. 37 numaralı metin, adamların aralarında bir şey konuştuğunu belirtirken (يَذْكُرَانِ بَيْنَهُمَا الْحَدِيثَ) 36 numaralı metin bu duruma dair bir detay vermez. Ayrıca 37 numarada hicab ayetinin indiğini açıkça belirtirken (وَأَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ الْحِجَابِ) 36 numaralı metin bu bilgiyi içermez. Dilsel farklılıklar açısından 36 numaralı metin Hz. Peygamber'in dönüşünü “رجع” kelimesi ile ifade ederken 37 numarada “انصرف” sözcüğü yer alır. Müsedded'den ortak nakledilen kısımlarda da tam bir lafzî birliğin sağlanmaması ve farklılıkların sayıca fazla olması sebebiyle yaygın terkip ve lafız farklılığı olduğu söylenebilir.

Zührî Rivayeti

Zührî rivayetleri Ukayl, Salih b. Keysân ve Yunus çoklu isnad kümelerinden oluşur. Bununla beraber yalnızca Yunus rivayetinde rivayet ondan itibaren dallara ayrılmakta olup Ukayl rivayetinde Leys, Salih b. Keysan rivayetlerinde ise Ya'kub b. İbrahim'den itibaren çoklu rivayet kümesi hüviyetine kavuşur. Bu durumda söz konusu rivayetlere dair yapılacak incelemenin büyük oranda Yakub b. İbrahim ve Leys'e ait olacağını söylemem mümkündür.

¹³⁵⁶ Burada “خبرًا” ve “خيرًا” kelimelerinde tashîf olması da son derece muhtemeldir.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

Yahya b. Bükeyr'den nakledilen üç metin gerek kurgu gerek kullanılan lafızlar açısından son derece benzerdir. Ancak 41 numarada diğerlerinde yer alan “Ben Resulullah Medine’ye geldiğinde on yaşındaydım. Annelerim beni Resulullah’a hizmet etmeye teşvik ederdi ve on yıl boyunca ona hizmet ettim. Resulullah vefat ettiğinde yirmi yaşındaydım” kısmı yer almayarak doğrudan ayetin sebep-i vürudu zikredilir. (أَنَّهُ كَانَ ابْنُ عَشْرِ سِنِينَ مَقْدَمَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ ، فَكَانَ أُمّهَاتِي يُوَاطِّئُنِي عَلَى خِدْمَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَخَدَمْتُهُ عَشْرَ سِنِينَ ، وَتُوِّفِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا ابْنُ عَشْرِينَ سَنَةً) ifadelerine yer verilmiştir. Bunun yanı sıra, 40. ve 42. metinlerde Peygamber’in misafirlerin ayrılmasını beklerken dışarı çıkıp geri dönmesi ayrıntılı şekilde anlatılırken, 41. metinde bu durumda çok daha özet bir şekilde (فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَرَجَ ، وَخَرَجْتُ مَعَهُ ... ثُمَّ ظَنَنْتُ أَنَّهُمْ خَرَجُوا فَرَجَعْتُ وَرَجَعْتُ مَعَهُ) özetlenmiştir. Bir diğer farklılık yakın anlamda kelimelerin kullanılmasından kaynaklanır. 40 ve 41 numarada Hz. Peygamber’in, Enes ile arasına örtüyü atması “بينى وبينه بالستر” ile ifade edilirken 42 numarada “بينى وبينه الحجاب” denilir. Tüm bu farklılıklar ve özellikle 40-42 numaralı metinlerin benzerlikleri göz önünde bulundurulduğunda Yahya b. Bükeyr kümesinde sınırlı dil ve üslup farklılığı olduğunu söylemek mümkündür.

Leys b. Sa’dan tek tarikle nakledilen Haccâc b. Muhammed¹³⁵⁸ rivayetleri gerek kendi aralarında gerekse Yahya b. Bükeyr metinleriyle oldukça benzerdir. Meydana gelen farklılıklar genel olarak detayların sunumu, kelime tercihleri ve birtakım dilsel unsurlardan kaynaklanır. Hz. Peygamber’in Zeynep (r.anhâ) ile evlendiği gün 39. metinde “إِبْتَنَى”، 40 numarada “فِي مَبْتَنَى” ile ifade edilir. Dilsel farklılıklar açısından, 39. metin, Resûlullah’ın misafirlerin kalkmasını sağlamak için dışarı çıktığı sırada Enes’in yanında olduğunu belirtmek için çoğul zamir (فَمَشَى رَسُولٌ) kullanmıştır. Buna karşılık 40. metin bu durumu tekil zamirle ifade etmiş (وَمَشَيْنَا مَعَهُ) ve anlatımı daha kişisel bir hale getirmiştir.

¹³⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/136.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

Ayrıca 39. metin, Resûlullah'ın perde çekme fiili için “بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ” ifadesini kullanırken 40. metin “بَيْنِي وَبَيْنَهُ” ifadesine yer vermiştir. 43. numaralı Abdullah b. Sâlih metninde ise Enes b. Malik'in Resûlullah'a hizmet etmeye nasıl teşvik edildiğine ve bu süreçteki yaşına dair bilgiler yer almaz. Bundan sonraki kısım ise diğer metinlerle ise ittifak eder.

Sonuç olarak Leys b. Sa'd rivayetlerinde sınırlı dil ve üslup farklılığı bulunduğu görülebilir.

Salih b. Keysân Rivayeti

Salih b. Keysân → İbrahim b. Sa'd → Yakub b. İbrahim isnadıyla nakledilen küme ise dört metinden (44, 45, 46, 47) oluşur.¹³⁵⁹ Bu metinlerin her birinde neredeyse ittifak vardır. Yalnızca diğer metinlerde “باب حجرة عائشة” rivayeti 44 numaralı metinde “حجرة عائشة” şeklindedir. Bir diğer farklılık ise “İnsanlar arasında hicap ayeti konusunda en bilgili kişi benim. Übey b. Ka'b bu konuda bana sorular sorardı” (أَنَا عَلِمُ النَّاسَ بِالْحِجَابِ كَانَ أَبِي بْنُ كَعْبٍ يَسْأَلُنِي عَنْهُ) cümlesinin 47 numarada bulunmamasıdır. Bu açıdan Ya'kub b. İbrahim rivayetlerinde sınırlı ifade farklılığı olduğu gözlemlenebilir.

Yunus Rivayeti

Yunus rivayeti İbnü'l-Vehb ve Hasan b. İbrahim tarafından aktarılır. Hasan rivayeti tek tarikli olarak nakledilirken İbn Vehb rivayetinin Yahya b. Süleyman ile birlikte çoklu isnad kümesine dönüştüğü görülür.

Yahya b. Süleyman'dan üç metin nakledilir. Ancak 49 numaralı metnin yalnızca ilk cümlesi zikredilmiş ve kalanının Salih b. Keysân rivayeti gibi olduğu belirtilmiştir.¹³⁶⁰ 48 ve 50 numaralı metinler ise lafızlar açısından büyük oranda benzer.¹³⁶¹ Bununla birlikte 50. metin, Enes b. Malik'in Resûlullah'a hizmet etmeye nasıl teşvik edildiğini (فَكُنْ أُمَّهَاتِي يُحَرِّصُنِّي عَلَى خِدْمَةِ رَسُولِ اللَّهِ) detaylı bir şekilde aktarır.

¹³⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/134; Buhârî, “Et'ime”, 60; Müslim, “Nikah”, 60; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/210. Verilen metin Buhârî'ye aittir.

¹³⁶⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 24/49.

¹³⁶¹ Buhârî, “İsti'zan”, 8/53; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 7/331. Verilen metin Buhârî'ye aittir.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

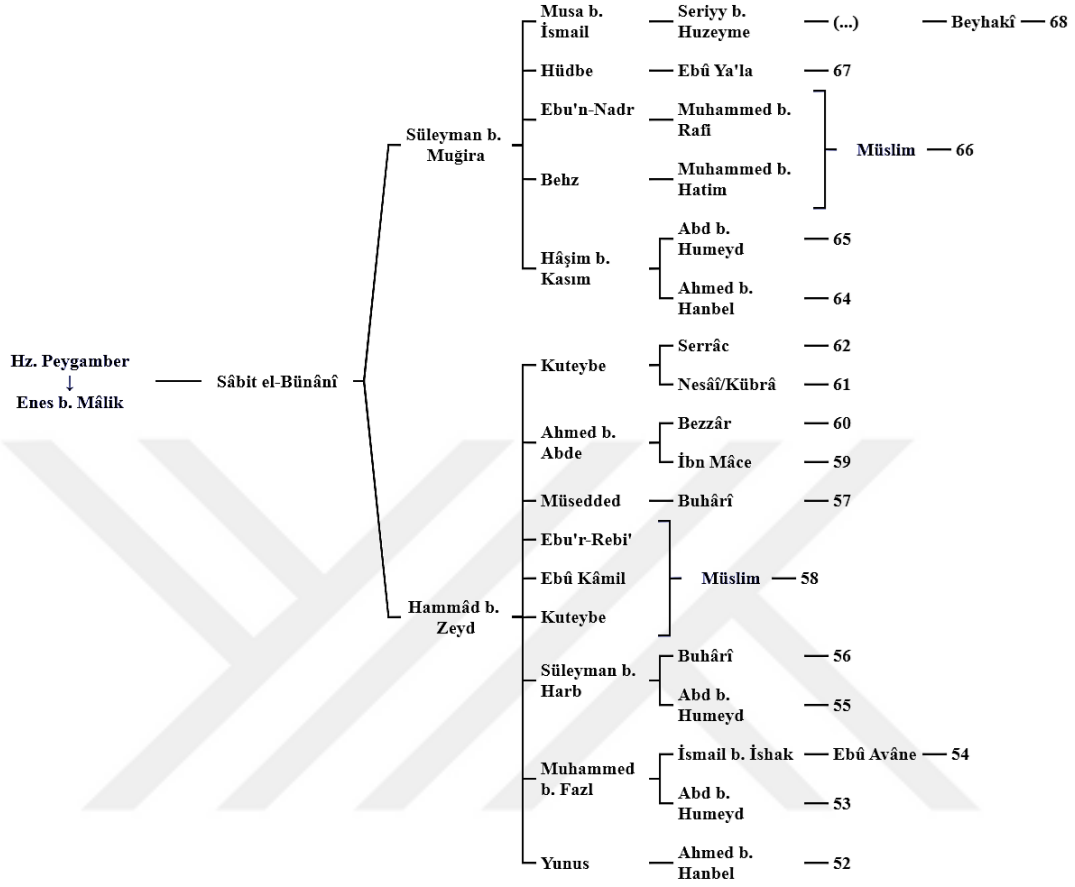
Bu detay, 48. metinde yer almamaktadır. 48. metinde Hz. Peygamber'in, Enes (r.a.) arasına perde çekmesi “بَيْنِي وَبَيْنَهُ” şeklinde aktarılırken 50. metinde daha genel bir vurgu yapılarak “بَيْنَهُمْ وَبَيْنَهُ” ifadesi tercih edilmiştir. Sonuç olarak Yahya b. Süleyman rivayetlerinde sınırlı ifade farklılığı olduğu söylenebilir. Hasan b. İbrahim ve İbn Vehb metinleri içerik ve üslup açısından benzerlik gösterse de kullanılan ifadeler ve üslup tercihlerinde farklılıklar gözlenir.¹³⁶² Enes b. Malik'in annelerinin kendisini Resûlullah'a hizmet etmeye teşvik ettiğini 50. Metin “فَكُنْ أُمَّهَاتِي يُحَرِّضَنِي” ifadesiyle, 51 numaralı metin “وَكَانَ أُمَّهَاتِي تُوَاطِبُنِي” şeklinde anlatır. Aynı şekilde, hicap ayetinin indirilişi 50. metinde “فَأَنْزَلَ الْحِجَابُ” şeklinde geçerken, 51. metin “وَأَنْزَلَتْ آيَةُ الْحِجَابِ” ifadesini kullanır. Ayrıca, Resûlullah'ın perde çekmesi, 50. metinde “فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَهُ سِتْرًا” (onlarla kendisi arasına perde çekti) ifadesiyle aktarılırken, 51. metin “فَضْرَبَ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ” (benimle onların arasına perde çekildi) ifadesini tercih etmiştir. Nihayetinde Yunus rivayet kümesinde sınırlı ifade farklılığı olduğu söylenebilir.

Sâbit el-Bünânî Rivayeti

Sâbit el-Bünânî rivayeti Hammâd b. Zeyd ve Süleyman b. Muğîra çoklu rivayet kümelerinden oluşur. Her iki metin kümesinde ayırt edici yapısal farklılığın bulunduğu rivayetin isnad şeması şu şekildedir:

¹³⁶² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 8/191.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi



Şekil 70. Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması

Hammâd b. Zeyd Rivayeti

Hammad b. Zeyd kümesi dördü çok isnadlı, üçü tek tarikli olmak üzere on bir metinden oluşur. Bununla beraber metinler son derece muhtasar olup “Hz. Peygamber’in hanımlarından hiçbirine Zeyneb bt Cahş’a yaptığı kadar düğün yemeği verdiğini görmedim. Bir koyun ikram etti veya bir koyun kesti” lafızları ile nakledilmektedir.¹³⁶³ Bu yapı daha önce Abdülazîz rivayetinde de geçmiş olup orada Sâbit’in ne ikram edildiğini sorduğu belirtilmekteydi. Bu durumda Abdülazîz ve Sâbit’in söz konusu rivayeti aynı mecliste Enes b. Mâlik’ten dinledikleri düşünülebilir.

¹³⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/80; Abd b. Humeyd, *el-Müntehab*, 2/309, 363; Buhârî, “Nikah”, 69; Müslim, “Nikah”, 15; İbn Mâce, “Nikah”, 24; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/287; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6/205; Serrâc, *Hadîsu Serrâc*, 2/86. Verilen metin Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde yer almaktadır.

Ek-2 (Devam). Hicâb ayetinin nâzil oluşuyla ilgili rivayet incelemesi

Hammâd'dan nakledilen Kuteybe ve Muhammed b. Fazl çoklu isnad kümelerinin kendi içlerinde lafzî birliktelik sağlanmıştır. Bununla beraber Muhammed b. Fazl rivayetleri diğer hiçbir Hammâd rivayetinde olmayan “Zeyneb bt Cahş hakkında şu ayet inmiştir: ‘Sen içinde Allah’ın açığa çıkaracağı bir şeyi gizliyordun’” cümlesinin eklenmesiyle ayrışır. Süleyman b. Harb rivayetleri ise aynı bilgiyi sunmakla birlikte ifade farklılıkları (مَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ أُؤْلِمَ / مَا أَوْلَمَ النَّبِيَّ) ile birbirinden ayrılır. Ahmed b. Abde kümesinde görülen ifade farklılığı ise genel olarak tüm Hammâd b. Zeyd kümesindedir. 52, 53, 54, 58, 61,62 numaralı metinlerde (أَوْلَمَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ) , 55, 56, 59 numaralı rivayetlerde (أَوْلَمَ عَلَى امْرَأَةٍ مِنْ نِسَائِهِ) , 57, 60 numaralı metinlerde (أَوْلَمَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ نِسَائِهِ) ifadesi kullanılır. Bir unsur üzerinde ve birden çok gruba yayılan görülen bu farklılığın Hammâd b. Zeyd'den kaynaklandığını düşünmek mümkündür.

Tüm bu farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda Hammâd rivayetlerinin genelinde sınırlı ifade farklılığı Muhammed b. Fazl rivayetinde ise ayırt edici farklılık olduğu gözlemlenebilir.

Süleyman b. Muğîra rivayeti

Süleyman b. Muğîra rivayetleri, şu ana kadar incelenen rivayetlerden farklı olarak Zeyneb bint Cahş'ın iddetinin bitiminden sonra Resûlullah'ın, Zeyd'e Zeyneb'i kendisi için istemesini emretmesiyle başlar. Bu rivayetler, Zeyd'in, Zeyneb'e gidip durumu iletmesi, Zeyneb'in Rabbine danışması ve ardından vahyin inmesiyle Resûlullah'ın Zeyneb'in yanına girişi gibi detaylara odaklanır. İkinci kısımda ise Enes b. Mâlik'in, Zeynep bt. Cahş için verilen düğün yemeğine katılması ve hicab ayetinin nâzil oluşu ele alınır. Rivayetler genel hatları ile şu şekilde nakledilir:

Allah Resûlü, Zeyneb'le evlendiğinde bize ekme ve et ikram etti. Gün uzayınca kadar yemek yedik. İnsanlar dağıldı ama bir grup yemekten sonra evde konuşmaya devam etti. Hz. Peygamber çıktı ve ben de onu takip ettim. Hanımlarının odalarına uğrayıp onlara selam verdi ve hanımları, “Ey Allah Resûlü, eşini nasıl buldunuz?” diye sordular. Ben mi insanlara çıktıklarını haber verdim yoksa ona mı haber verildi bilmiyorum. Resûlullah eve gidene kadar ilerledi. İnsanların evden çıktığını görünce içeri girdi, ben de onunla birlikte girmek istedim. Ama benimle onun arasına bir perde çekti ve hicab ayeti nazil oldu. Şu ayetle insanlar uyarıldılar; “Ey iman edenler!

Ek- 3. “Haset Etmeyin” rivayetinin incelenmesi

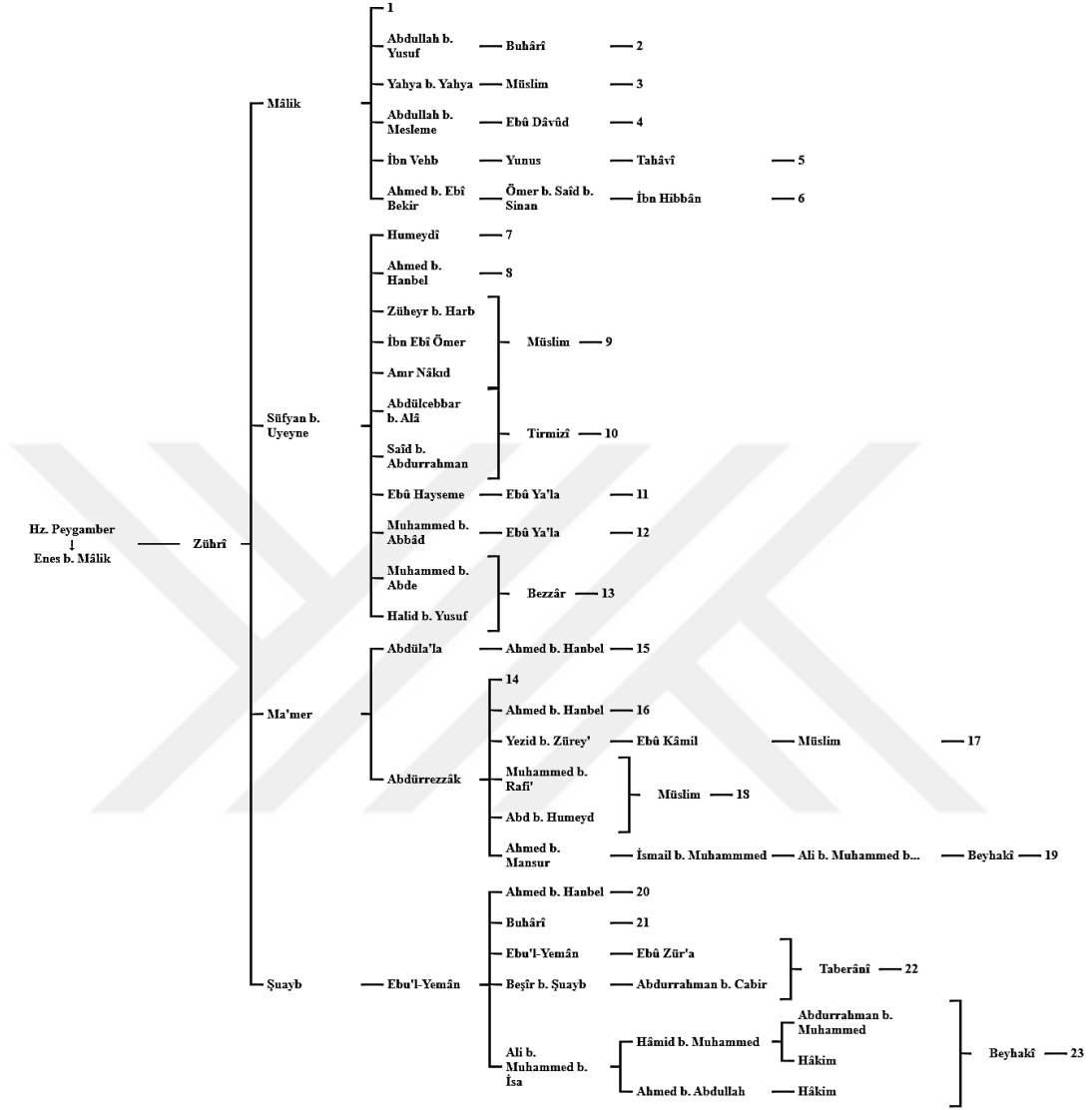
Mâna rivayetinin tespiti ve dereceleri, kavli bir hadis üzerinden de incelenecektir. Bu tür hadislerde dikkat çekilmesi gereken ilk husus, mâna rivayetinin veya lafız farklılıklarının kıssa türündeki hadislerle oranla daha sınırlı olmasıdır. Kıssa türü hadislerde olay anlatımına dayalı geniş bir ifade çeşitliliği gözlemlenirken kavli hadisler genellikle doğrudan bir hüküm veya açıklama içerdiğinden bu hadislerde lafız ve mâna açısından daha büyük bir sabitlik göze çarpmaktadır. İncelenen hadiste de görüleceği üzere cümle yapısı ve içeriği genel hatlarıyla korunmuş, farklılıklar ise sınırlı bir düzeyde kalmıştır. Bu farklılıklar, bazı rivayet gruplarında cümle ya da kelime düzeyinde ziyade (ekleme) yahut ihtisar (kısaltma) şeklinde kendini göstermektedir.

Söz konusu rivayet Enes b. Mâlik’ten; Zührî, Katâde ve Süleyman b. Tarhân aracılığıyla nakledilmektedir.

Zührî Rivayet Kümesi

Enes b. Mâlik’ten nakledilen rivayetler arasında en geniş yayılım ağına sahip râvî olarak Zührî öne çıkmaktadır. Zührî’nin rivayetleri, dört çoklu isnad grubu ve yedi tek tarikli rivayet şeklinde aktarılır. Bu rivayetlerden fer‘î medarlara ait olan kümeler, her biri kendine özgü ayırt edici özellikler taşımaktadır. Tek tarikli rivayetler ise metin itibarıyla daha düzensiz bir yapı arz eder.

Ek- 3 (Devam). “Haset Etmeyin” rivayetinin incelenmesi



Şekil 71. Zührî rivayetleri isnad şeması

Bu küme içerisinde ilk olarak İmam Mâlik’in rivayetleri incelenecektir.¹³⁶⁵ Beş metinden oluşan bu küme “Birbirinize buğz etmeyin, birbirinize haset etmeyin, birbirinizden yüz çevirmeyin. Allah’ın kulları olarak kardeşler olun.

¹³⁶⁵ Mâlik b. Enes, *Muvatta’*, 5/1333; Buhârî, “Hicret”, 62; Müslim, “Birr”, 7; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 54; Tahâvî, *Şerhu müşkilü’l-âsâr*, ; İbn Hibbân, *Sahih*, 3/60.

Ek- 3 (Devam). “Haset Etmeyin” rivayetinin incelenmesi

Bir Müslümanın, din kardeşini üç günden fazla terk etmesi helal değildir” (لَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَحَاسَدُوا، وَلَا تَدَابَرُوا، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا. وَلَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ) ifadesiyle nakledilmektedir. Bu metinler arasında dikkat çeken fark, 3 ve 6 numaralı rivayetlerde “ليال” kelimesinin zikredilmemiş olmasıdır. Bu açıdan Mâlik rivayetlerinde sınırlı dil ve üslup farklılığının olduğu söylenebilir.

Zührî’den nakledilen rivayet kümesi içerisinde yer alan bir diğer fer‘î medâr râvî grubu, Süfyân b. Uyeyne’nin rivayetleridir.¹³⁶⁶ Yedi metinden oluşan bu rivayetler, “Birbirinizle ilişkilerinizi kesmeyin, birbirinize buğz etmeyin, birbirinize haset etmeyin, birbirinizden yüz çevirmeyin, Allah’ın kulları olarak kardeşler olun. Bir Müslümanın, din kardeşini üç günden fazla terk etmesi helal değildir.” lafzıyla aktarılmaktadır. Bununla birlikte her bir unsurun sıralamasında takdîm-tehir açısından farklılıklar bulunmakta olup, yedi metnin hiçbiri birbirinin aynısı değildir. Ancak kullanılan lafızlar arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Bu açıdan kümede yer alan farklılıkları yaygın terkip ve lafız farklılığı olarak isimlendirmek mümkündür.

Süfyân b. Uyeyne rivayet kümesini, Zührî rivayetleri açısından ayırt edici kılan husus “لا تقاطعوا” (Birbirinizle ilişkilerinizi kesmeyin) ziyadesidir. Söz konusu ziyadeyle Hz. Peygamber’in yapılmamasını öğütlediği üç husus, bu kümede dörde yükselmiş olur.

Ma‘mer rivayet kümesi, Abdürrezzâk ve Abdül‘la’nın rivayetlerinden oluşmaktadır. Ancak bu kümenin asıl yayılımı Abdürrezzâk yolu üzerinden gerçekleşir. Abdül‘la’dan nakledilen rivayet, Süfyân b. Uyeyne’nin rivayetleriyle benzerlik göstermekte olup, “Birbirinize buğz etmeyin, birbirinizle ilişkilerinizi kesmeyin, birbirinizden yüz çevirmeyin, birbirinize haset etmeyin, Allah’ın kulları olarak kardeşler olun. Bir Müslümanın, din kardeşini üç günden fazla terk etmesi helal değildir.” lafzıyla aktarılmaktadır.

Abdürrezzâk’tan nakledilen rivayetlerde ise yazılı bir metin bulunmasına rağmen ihtilafın ortaya çıkması dikkat çekicidir.

¹³⁶⁶ Humeydî, *el-Müsned*, 2/302; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/128; Müslim, “Birr, 7”; Tirmizî, “Birr”, 24; Ebû Ya‘lâ, *el-Müsned*, 6/251-52, Bezzâr, *el-Müsned*, 12/362.

Ek- 3 (Devam). “Haset Etmeyin” rivayetinin incelenmesi

el-Musannef’te yer alan metinde “Birbirinize haset etmeyin, birbirinizden yüz çevirmeyin. Allah’ın kulları olarak kardeşler olun. Bir Müslümanın, din kardeşini üç günden fazla terk etmesi helal değildir” denilerek yalnızca iki unsurdan bahsedilmektedir. Buna karşılık, 16, 18 ve

19. rivayetlerde “Birbirinizle ilişkilerinizi kesmeyin” ifadesi eklenerek üç unsur zikredilmiştir. 17 numaralı rivayet ise tam olarak zikredilmemekle birlikte Müslim bu rivayet için “Süfyân’ın hadisi gibi dört hasleti zikretti” ifadesini kullanmaktadır. Bu durumda Yezîd b. Zürey’in metninde “Birbirinize buğz etmeyin” ifadesinin de yer aldığı anlaşılmaktadır.

Bir diğer fer‘î medâr, Şuayb’dır. Rivayetleri yalnızca Ebu’l-Yemân aracılığıyla nakledilmiş ve bu tabakadan sonra dallanarak dört metinden oluşan bir yapıya ulaşmıştır.¹³⁶⁷ Bu kümedeki rivayetlerin, genel hatlarıyla Mâlik b. Enes kümesiyle örtüştüğü görülmektedir. Ancak Süfyân ve bazı Ma‘mer tariklerinde yer alan “لا تقاطعوا” (Birbirinizle ilişkilerinizi kesmeyin) ifadesi, Şuayb’ın rivayetlerinde bulunmamaktadır. Bunun yanı sıra, Ebu’l-Yemân rivayetlerinin sonunda “Karşılaşırlar, bu yüz çevirir, o da yüz çevirir; ama en hayırlıları, selama ilk başlayandır” cümlesinin yer alması, bu metinlerin özgün bir özelliğidir. Söz konusu ziyade, diğer Zührî tariklerinde görülmez ve yalnızca Ebu’l-Yemân metinlerinde tespit edilmiştir. Ayrıca bu ilave 21 numaralı isnadla nakledilen Buhârî rivayetinde de bulunmamaktadır.

Bir başka önemli husus, bu ziyadenin, Zührî’nin, Atâ b. Yezîd → Ebû Eyyûb el-Ensârî isnadıyla nakledilen rivayetlerinde yer almasıdır. Buna karşın, Enes b. Mâlik’ten gelen rivayetlerin hiçbirinde bu cümleye rastlanmamaktadır. Bu durum, ziyadenin aslında Ebû Eyyûb rivayetine ait olduğu ancak Şuayb ya da Ebu’l-Yemân tarafından Enes b. Mâlik’e isnad edilmiş olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Buhârî’nin bu ziyadeyi metninden çıkararak yalnızca tüm tariklerde ortak olan kısmı aktarmasının da bu bağlamda değerlendirilmesi mümkündür.

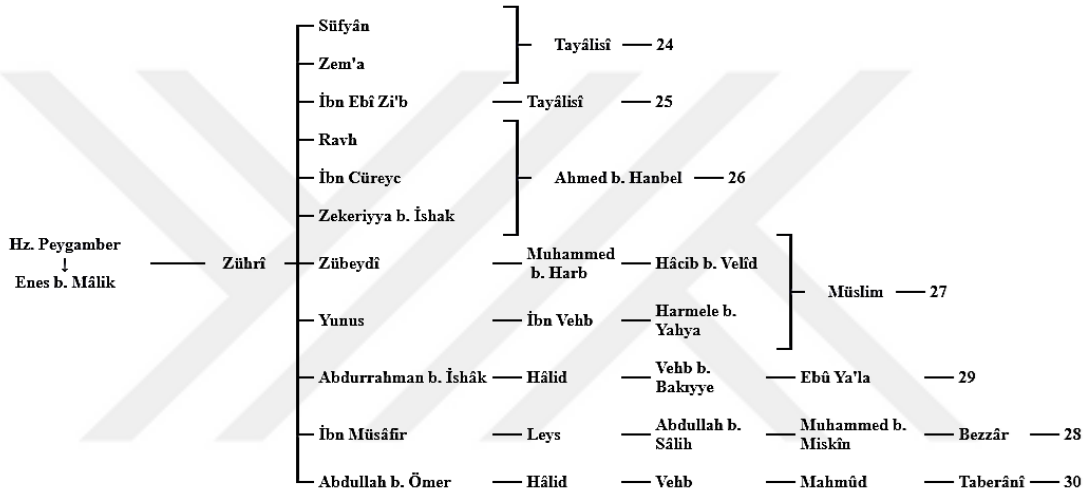
Ebu’l-Yemân rivayetlerinde yer alan diğer farklılıklar ise daha çok ifade çeşitliliğiyle ilgilidir.

¹³⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/64; Buhârî, “Edeb”, 57; Taberânî, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*, 4/151; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 21/170.

Ek- 3 (Devam). “Haset Etmeyin” rivayetinin incelenmesi

Örneğin 20 ve 23 numaralı metinlerde “ثلاث ليال” (üç gece) ifadesi geçerken, 21 numaralı metinde bu ifade “ثلاثة الأيام” (üç gün) olarak yer almıştır. 22 numaralı metinde ise sadece “ثلاث” (üç) denilerek yetinilmiştir. Bu durum Ebu’l-Yemân rivayet kümesinde sınırlı ifade farklılığı bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Zühri’den tek tarikle nakledilen altı rivayet, metinleri açısından düzensiz bir yapı seyrederek.¹³⁶⁸



Şekil 72. Zühri rivayetleri isnad şeması

25 ve 28 numaralı metinler muhtasar olup “لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ” kısmı yer alır. 24 numaralı metinde ise dört nehiy yer alıp Müslüman kardeşini terk etmekle ilgili ikinci kısım bulunmaz. 27 numaralı metinlerde Mâlik rivayetiyle aynı olduğu söylenmiş metin zikredilmemiştir. 29 numarada ise “ولا تقاطعوا” yerine “ولا تنافسوا” bulunur. 30 numarada ise “وَالَّذِي يَبْدَأُ بِالسَّلَامِ يَسْبِقُ إِلَى الْجَنَّةِ” ziyadesi bulunur. Söz konusu cümleyle ilgili Taberânî, Abdullah b. Ömer’in bu lafızla teferrüd ettiğine dikkat çeker.¹³⁶⁹ Dolayısıyla Zühri’den tek tarikle nakledilen rivayetlerde yaygın terkip ve lafız farklılığını olduğu gözlemlenebilir.

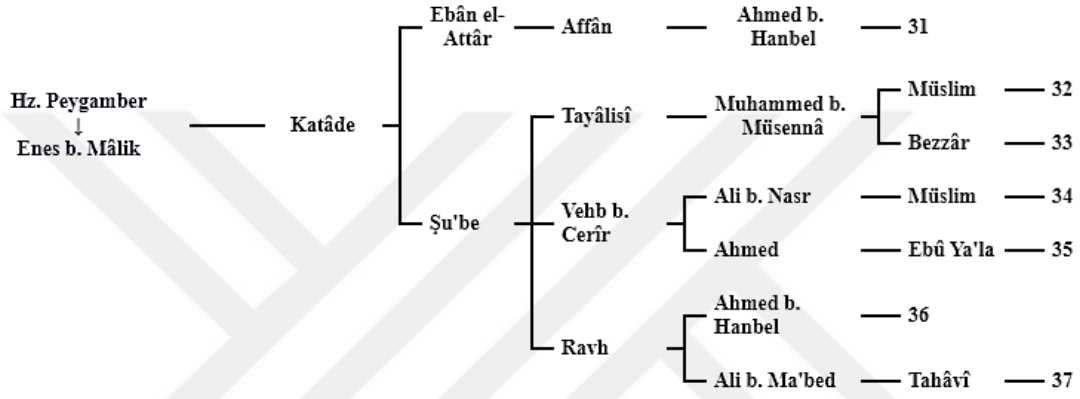
¹³⁶⁸ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/563-4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/412; Bezzâr, *el-Müsned*, 12/362; Ebû Ya'la, *el-Müsned*, 6/294; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 8/33.

¹³⁶⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 8/33.

Ek- 3 (Devam). “Haset Etmeyin” rivayetinin incelenmesi

Katâde Rivayet Kümesi

Katâde isnad grubu, biri tek tarikli rivayet ve Şu‘be rivayet kümesinden oluşmaktadır. Genel olarak Katâde’den nakledilen rivayetlerin, Zührî’nin rivayetlerine kıyasla daha kısa metinlere sahip olduğu ve üç günden fazla küs kalmanın haram olduğunu bildiren ikinci kısmın bu rivayetlerde yer almadığı gözlemlenmektedir.



Şekil 73. Katâde rivayetleri isnad şeması

Ferd olarak nakledilen 31 numaralı rivayet, “Birbirinizden yüz çevirmeyin, birbirinize buğz etmeyin, birbirinize haset etmeyin ve Allah’ın kulları olarak kardeşler olun” ifadesiyle aktarılmaktadır (لَا تَدَابَرُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَحَاسَدُوا، وَكُونُوا) (عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا). Bu rivayet, üç temel unsur içermekte olup “لا تقاطعوا” (Birbirinizle ilişkilerinizi kesmeyin) lafzını içermemektedir. Mezkûr kelime aynı zamanda Şu‘be rivayetleriyle arasındaki temel farktır.

Şu‘be’ye dayandırılan rivayetler ise üç alt kümeye ayrılmaktadır. Vehb b. Cerîr’in naklettiği iki rivayet, kendi içerisinde takdîm-tehir (ifade sırasının değiştirilmesi) açısından farklılık göstermekte ve her iki metinde de diğer rivayetlerde bulunmayan “كما أمركم الله” (Allah’ın size emrettiği gibi) ziyadesi yer almaktadır.

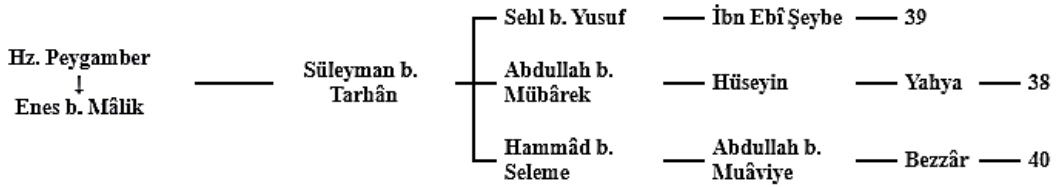
Ek- 3 (Devam). “Haset Etmeyin” rivayetinin incelenmesi

Muhammed b. Müsennâ’nın aktardığı rivayetler, kelime sıralaması açısından büyük ölçüde ittifak etmekle birlikte, 33 numaralı metinde “لا تقاطعوا” ifadesi zikredilmemiştir. Buna karşın, Ravh rivayetleri birebir aynı olup hiçbir farklılık içermemektedir.

Şu‘be’ye dayanan rivayetlerin genel yapısı incelendiğinde, bu rivayetlerin genellikle “تقاطع، تباض، تحاسد” (ilişkileri kesmek, buğz etmek, haset etmek) unsurlarından oluştuğu söylenebilir. Ancak Vehb b. Cerîr’in rivayetleri, “كما أمركم الله” ziyadesiyle diğer Şu‘be rivayetlerinden ayrılmakta ve bu küme içinde ayırt edici bir özellik taşımaktadır. Ayrıca, bu rivayetlerdeki takdîm-tehirden dolayı sınırlı bir ifade farklılığı olduğu görülmektedir. Ravh rivayetlerinde herhangi bir farklılık bulunmamakta, Muhammed b. Müsennâ’nın rivayet kümesinde ise yine sınırlı düzeyde ifade farklılıkları tespit edilmektedir.

Süleyman b. Tarhân Rivayet Kümesi

Süleyman b. Tarhân rivayetleri, Enes b. Mâlik’e isnad edilen rivayetler arasında en sınırlı yayılım alanına sahiptir.¹³⁷⁰



Şekil 74. Süleyman b. Tarhan rivayetleri isnad şeması

Bu kümede yer alan üç rivayet de tek tarikli isnad yoluyla aktarılmaktadır. Süleyman b. Tarhân rivayetlerinde dikkat çeken ilk husus, lafızların merfu (Hz. Peygamber’e nispet edilen) veya mevkuf (bir sahabeye dayandırılan) olması konusundaki ihtilafıdır. 39 numaralı rivayet mevkuf olarak aktarılırken, 40 numaralı rivayet merfu şekilde nakledilmiştir.

¹³⁷⁰ İbnü’l-Mübârek, *Zühd ve’r-rekâik*, 253; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 14/140; Bezzâr, *el-Müsneid*, 13/126.

Ek- 3 (Devam). “Haset Etmeyin” rivayetinin incelenmesi

Öte yandan, 38 numaralı rivayette râvinin, Hz. Peygamber’e nispet edilip edilmemesi konusunda şüpheyne düştüğü (شك في رفعه إلى النبي) açıkça ifade edilmiştir.

Süleyman b. Tarhân rivayetlerinde Zührî ve Katâde rivayetlerinde yer alan ilk kısım yer almayarak doğrudan üç günden fazla küsmenin helal olamayacağını belirten ikinci kısım zikredilir.

Ancak bu bölüm de diğerleriyle aynı olmayıp “Müslümanlar arasında üçten fazla küslük yoktur” (لَا هِجْرَةَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فَوْقَ ثَلَاثٍ) lafzıyla nakledilir. 40 numaralı rivayet daha muhtasar olup yalnızca “لَا هِجْرَةَ فَوْقَ ثَلَاثٍ” (Üç günden fazla küsme yoktur) lafzıyla nakledilmektedir. 38 numaralı metinde ise “فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ” (Üç günden fazla) ziyadesi yer almakta ve râvinin “üç gün” ile “üç gece” (ثَلَاثَ أَيَّامٍ أَوْ لَيَالٍ) arasında şüpheyne düştüğü belirtilmektedir.

Bu bağlamda, Süleyman b. Tarhân rivayetlerinde yaygın terkip ve lafız farklılıklarının bulunduğu gözlemlenmektedir. Ayrıca metinlerin daha kısa olması ve cümle yapısındaki değışiklikler nedeniyle, Enes b. Mâlik’ten nakledilen diğer iki rivayetle arasında anlam odaklı farklılıklar olduğu söylenebilir.

Ek-4. İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

Örnekleme kümesinde incelenecek bir diğer rivayet içkinin haram kılınışına dair olay anlatısı içerir. Metinlerde biraz sonra inceleneceği üzere çeşitli düzeylerde farklılıklar bulunmakta birlikte genel olarak anlatılan olay şu şekildedir:

“Ben, Ebû Talha’nın evinde (toplanan) bir topluluğa içki sunan (sâkî) idim. O gün onların içkisi 'fazîh' (hurma şirasından yapılmış mayalanmış bir içki) idi. Resûlullah - sallallâhu aleyhi ve sellem- bir münâdî göndererek şöyle ilan ettirdi: ‘Dikkat edin! Şüphesiz içki haram kılınmıştır.’ Bunun üzerine Ebû Talha bana şöyle dedi: ‘Çık ve (içkileri) dök.’ Ben de çıktım ve onları döktüm. İçkiler Medîne sokaklarında akıp gitti. Topluluktan bazıları şöyle dedi: ‘(İçki haram kılınmadan önce) içki içmişken ölen bazı kimseler var. Onlar şimdi ne olacak?’ Bunun üzerine Allah Teâlâ şu âyeti indirdi: ‘İman edip salih amel işleyenlere, tükettikleri (şeyler) konusunda bir günah yoktur...’ (el-Mâide, 5/93)¹³⁷¹

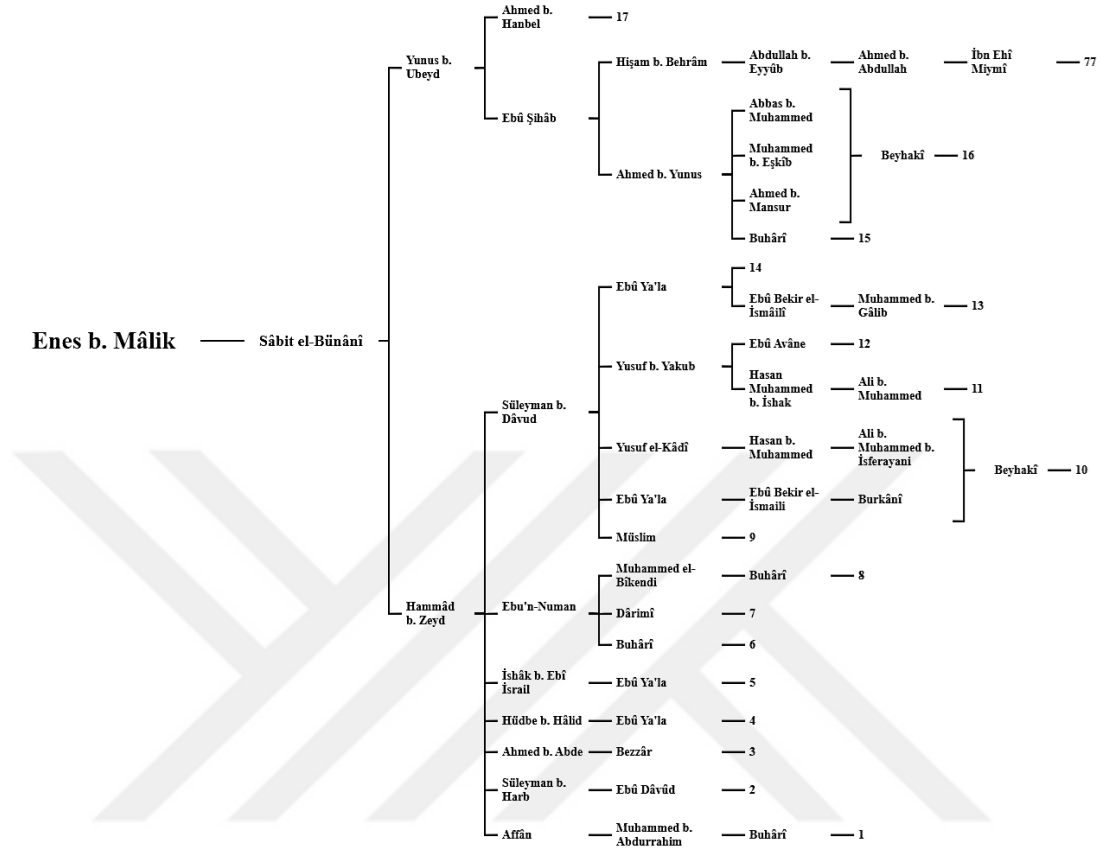
Hadis Enes b. Mâlik’ten; Sâbit el-Bünânî, Abdülazîz b. Süheyb, İshâk b. Abdullah b. Ebî Talha, Katâde, Süleyman b. Tarhân, Humeyd, Hasan Basrî aracılığıyla nakledilir.

Sâbit el-Bünânî Rivayet Kümesi

Rivayet Sâbit el-Bünânî’den, Hammâd b. Zeyd ve Yunus b. Ubeyd aracılığıyla nakledilmektedir. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:

¹³⁷¹ Buhârî, “Mezâlim”, 22.

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi



Şekil 75. Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması

Hammâd b. Zeyd'den nakledilen tek tarikli isnatlara ait metinler incelendiğinde ilk cümleden itibaren bilgi ve ifade ediş düzeyi tarzında farklılıkların olduğu göze çarpar. 2 ve 5 numaralı metinlerde Enes b. Mâlik, içkinin haram kılındığı gün Ebû Talha'nın evinde bir grup insana içki sunduğunu (كُنْتُ سَاقِيَ الْقَوْمِ) belirtir.¹³⁷² 1 numarada ise "حيث حرمت الخمر"ara cümlesi yer almaz.¹³⁷³

¹³⁷² Ebû Dâvûd, "el-Eş'ribe", 1; Ebû Ya'la, *el-Müsne'd*, 6/178.

¹³⁷³ Buhârî, "Mezâlim", 22.

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

4 numarada Ebû Talha'nın evi olduğu belirtilmeksizin Ebû Ubeyde, Ebû Talha, Übey b. Ka'b, Simâk b. Hareşe ve Süheyl b. Beyzâ'ya içki sunduğunu (كُنْتُ (أَسْقِي أَبَا عُبَيْدَةَ ، وَأَبَا طَلْحَةَ ، وَأُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ ، وَسِمَاكَ بْنَ خَرِشَةَ ، وَسُهَيْلَ بْنَ بَيْضَاءَ ifade etmektedir.¹³⁷⁴ 3 numarada ise Mâlik'in Ebû Talha'nın evinde olduğunu ve bu esnada yanında Hz. Peygamber'in ashabından başkalarının da bulunduğunu (كُنْتُ فِي (بَيْتِ أَبِي طَلْحَةَ وَذَكَرَ رَهْطًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ يَوْمَ حُرْمَتِ الْخَمْرِ zikreder.¹³⁷⁵

Enes b. Mâlik'in o zamanki içki türlerine dair bilgi verdiği ikinci cümle de tekli tariklerin her birinde ifade ediliş tarzı ve açıklama bakımından farklılık gösterir. 1 numarada o zamanki içkilerinin fadîh olduğu söylenirken (وَكَانَ خَمْرُهُمْ يَوْمَئِذٍ الْفَضِيخُ), 2 numarada tahsise gidilerek içkilerinin yalnızca fadîh olduğu (وَمَا شَرَابُنَا يَوْمَئِذٍ إِلَّا (الْفَضِيخُ belirtilir. Benzer bir durum birtakım ziyadelerle 3 ve 5 numaralı metinlerde de görülür. 5 numarada o zamanki içkilerinin olgunlaşmamış sert hurma (بَسْر) ve olgunlaşmış kuru hurmadan (تَمْر) yapılan fadîh olduğu (وَكَانَ شَرَابُهُمْ يَوْمَئِذٍ الْفَضِيخُ الْبَسْرُ) beyan edilirken 5 numarada istisna vurgusuyla içeceklerinin büsr ve temrden elde edilen fadîh olduğu (وَمَا شَرَابُهُمْ يَوْمَئِذٍ إِلَّا الْفَضِيخُ الْبَسْرُ وَالتَّمْرُ) söylenmektedir. 4 numaralı metinde ise Enes b. Mâlik'in sunduğu içkinin temr ve büsr karışımı olduğu (خَلِيطَ التَّمْرِ وَالْبَسْرِ) ifade edilir. Dört rivayette o günkü içeceklerini vurgulamak için “كان خمرهم” kelimesi kullanılırken Buhârî tarafından nakledilen metinde “وما شرابهم” sözcüğü yer alır.

Rivayetin bir sonraki kısmında ise içkinin haram kılınması haberinin kendilerine ulaşması anlatılır. Bu konuda Hammâd tariklerinde vârid olan mâna birbirine yakın olmakla birlikte lafız ve anlam açısından bazı farklılıklar barındırır.

¹³⁷⁴ Ebû Ya'la, *el-Müsne'd*, 6/100.

¹³⁷⁵ Bezzâr, *el-Müsne'd*, 13/289.

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

5 numarada dışarıdan seslenen birini duyarlar ve Ebû Talhâ, Enes b. Mâlik'e bu sesin ne olduğunu anlaması için dışarı çıkmasını (اَخْرَجَ فَاَنْظُرْ ،) فَنَادَى مُنَادٍ فَقَالَ لِي: (فَخَرَجْتُ فَإِذَا مُنَادٍ يُنَادِي: إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَ) söyler. 4 numarada daha muhtasar şekilde bir adamın içkinin haram kılındığını bağırarak geçtiği (مَرَّ رَجُلٌ يُنَادِي: أَلَا إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ) anlatılmaktadır. 3 numarada toplulukta yer alan bazı sahabîler Enes b. Mâlik'ten dışarı çıkıp ne olduğuna bakmasını isterler ve Enes'in (r.a.) Hz. Peygamber'in münadisinin içkinin haram kılındığını duyurmasına (اَخْرَجَ) فَنَادَى مُنَادٍ فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: (فَخَرَجْتُ، فَإِذَا مُنَادٍ رَسُولُ اللَّهِ يُنَادِي: إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ) şahit olur. 1 numarada Hz. Peygamber, münadisine içkinin haram kılındığını insanlara duyurmasını emrederken (أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُنَادِيًا يُنَادِي أَلَا إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ) 2 numarada bir adam Enes b. Mâlik'in olduğu cemaatin yanına gelmiş ve içkinin haram kılındığını haber vermiş bu sırada cemaat Hz. Peygamber'in münadisinin de aynı haberi duyurduğunu (دَخَلَ عَلَيْنَا رَجُلٌ، فَقَالَ إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ، وَنَادَى مُنَادٍ رَسُولُ اللَّهِ) (فَقُلْنَا: هَذَا مُنَادِي رَسُولِ اللَّهِ) işitmişlerdir.

İçki yasağının ulaşması sonrasında meydana gelenleri ifade eden cümlelerde mânada ittifak etmekle birlikte üslup açısından çeşitli farklılıklar barındırır. 1 numarada Ebû Talha, Enes b. Mâlik'e mevcut içkileri dökmesini söyler ve Enes b. Mâlik'de döktüğünü ve Medine'nin sokaklarında aktığını (اَخْرَجَ) فَقَالَ لِي أَبُو طَلْحَةَ: (فَأَهْرِقْهَا ، فَخَرَجْتُ فَهَرَقْتُهَا ، فَجَرَتْ فِي سِكَكِ الْمَدِينَةِ) belirtir. 3 ve 5 numarada da benzer ifadeler (فَقُلْتُ لِأَبِي طَلْحَةَ: مَا تَقُولُ ؟ قَالَ: أَهْرِقْهَا، فَأَهْرِقْتُهَا) kullanılır. 4 numarada Enes b. Mâlik'e şarabı dökmesini toplulukta bulunanlar söylerler. Ek olarak Enes'in haberin işitildiği andan itibaren sahabenin bu yasağa olan teslimiyetine ve kararlılığına vurgu yapan ifadeleri (فَقَالُوا يَا أُنْسُ اكْفَأْ إِنَاءَكَ ، فَوَاللَّهِ مَا انتَظَرُوا أَنْ يَعْلَمُوا أَصَادِقٌ هُوَ أَمْ كَاذِبٌ ، فَوَاللَّهِ) (مَا رَجَعْتُ إِلَى رُؤُوسِهِمْ حَتَّى لَقُوا اللَّهَ) yer alır.

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

1 ve 5 numaralı metinlerde cemaatten bazı kişilerin içki yasağı sonrasında savaşlarda öldürülen bazı sahabenin karınlarında hala içki olduğunu söyleyerek endişeye düştükleri ve bunun üzerine “İman eden ve salih ameller işleyenlere, tattıkları şeylerden dolayı bir günah yoktur” ayetinin nazil olduğu bildirilir. 3 numarada da bu ziyade yer almakla birlikte Hammâd’ın “Bilemiyorum, bu (ifade) hadisin bir parçası mı yoksa bunu (bu sözleri) Sâbit mi söyledi” cümlesinin yer alması dikkat çeker.

Hammâd b. Zeyd’den nakledilen çoklu isnad kümeleri Ârim ismiyle bilinen Ebu’n-Numan Muhammed b. Fazl (ö.224) ve Süleyman b. Dâvûd (Ebu’r-Rebi‘ ez-Zehrânî) (ö. 234) isnadları çoklu rivayet kümesi ile aktarılırlar.

Muhammed b. Fazl kümesi üç isnaddan oluşur. Bunlardan biri muhtasar olup dökülen içkinin türünün fadîh olduğunu (أَنَّ الْخَمْرَ الَّتِي أُهْرِيقَتْ الْفَضِيحُ) ifade eder.¹³⁷⁶ Dârimî ve Buhârî tarafından nakledilen metinlerse ise lafız ittifakı sağlanmıştır.¹³⁷⁷ Muhammed el-Bîkendî tarafından aktarılan ise tamamen aynı şu iki metinden oluşur: Ebu’n-Numân metinleri anlam açısından diğer Hammâd metinleriyle aynı olup eksik ya da fazla herhangi bir bilgi bulunmaz. Bu yönüyle Ebu’n-Numan metinlerinde sınırlı ifade farklılığı yer alır.

Diğer bir rivayet kümesi olan Süleyman b. Dâvud’un metinleri de birbiriyle ittifak halindedir. Bu yönüyle küme içerisinde sınırlı ifade farklılığı bulunur. Yalnızca 14 numaralı Ebû Ya‘la rivayetinde Enes b. Mâlik’i ne olup bittiğini anlaması için dışarı göndermesi yer almaz.¹³⁷⁸ Süleyman b. Dâvud rivayetleri, Hammâd b. Zeyd’den nakledilen diğer metinlerle mukayese edildiğinde muhteva açısından aynı maddeleri içerirler ancak diğer Hammâd tarikleri içerisinde birebir uyduğu metin yer almaz.¹³⁷⁹ Bu yönüyle aynı tabakadaki diğer rivayetlerle yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur.

Hammâd b. Zeyd’den nakledilen tüm tariklere bakıldığında bahsedilen farklılıklara binaen yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunduğu görülmektedir.

Yunus b. Ubeyd İsnad Grubu

¹³⁷⁶ Buhârî, “Mâide”, 11.

¹³⁷⁷ Buhârî, “Mâide”, 11; Dârimî, *el-Müsneid*, 2/1327.

¹³⁷⁸ Ebû Ya‘la, *el-Müsneid*, 6/101.

¹³⁷⁹ Müslim, “Eşribe”, 1; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 5/94; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 17/384.

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

Yunus b. Ubeyd rivayet kümesi Hammâd b. Zeyd'e göre daha az yayılım göstererek Ebû Şihâb (ö. 172) ve Ahmed b. Hanbel tarafından aktarılır. Ebû

Şihâb'tan (15, 16, 77) aktarılan metin son derece muhtasar olup “Şarap haram kılındığında, bize de haram kılındı. Medine’de üzüm şarabı çok az vardı. Bizim içkimizin çoğunluğu büsr (olgunlaşmamış hurma) ve temrden (olgun hurma) yapıldı” lafızlarıyla nakledilir.¹³⁸⁰ Ebû Şihâb'tan aktarılan üç rivayet tamamen aynıdır. Bu rivayette Hammâd b. Zeyd metinlerinden farklı olarak üzüm şarabının Medine’de yaygın olmayan bir içki türü olduğu kaydedilir. Bu yönüyle sınırlı ifade farklılığı bulunur.

Ahmed b. Hanbel’in aktardığı metin ise uzun olup genel olarak rivayet düzeni ve lafızlar açısından Hammâd metinleriyle benzerdir.¹³⁸¹ Metinde Enes b. Mâlik’in Ebû Talha’nın evinde bir grup sahabeye içki dağıttığı bu sıradan dışarıdan bir ses duyarak içkinin haram kılındığını öğrendikleri ve Ebû Talha’nın talebiyle ellerindeki içkiyi döktükleri anlatılır. Rivayetin devamında toplulukta bulunan birilerinin “Süheyl b. Beyzâ öldürüldüğü esnada karnında içki vardı” dediği ve bunun üzerine Mâide sûresi 29. Ayetin nâzil olduğu haber verilir. Bu kısım genel olarak Hammâd tariklerinde yer alsa da onlarda Süheyl b. Beyzâ ismi yer almamakta olup meçhul “بعض القوم” denildiği görülür. Daha sonraki rivayetlerde ise Süheyl b. Beyza, Enes b. Mâlik’in şarap sunduğu kişiler arasında zikredilir. Bu yönüyle Yunus rivayetinin teferrüd ettiği söylenebilir. Rivayetin sonunda Enes b. Mâlik, o günkü içkilerinin büsr ve temr karışımıyla elde edilen fadîh olduğunu bildirir. Bu kısım Yunus’tan nakledilen muhtasar tarikin metnine tekabül eder. Ancak görüldüğü üzere aralarında hem lafız hem mâna açısından birtakım farklılıklar bulunur. Şu hâlde iki ihtimal gündeme gelir. Ya Yunus rivayeti muhtasar ve mutavvel olarak farklı şekilde ve farklı lafızlarla aktarmıştır yahut rivayeti Ebû Şihâb ihtisar etmiştir.

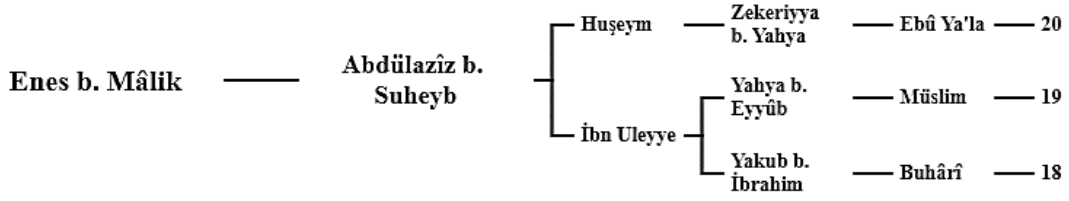
Abdülazîz b. Suheyb Rivayet Kümesi

Abdülazîz rivayetleri az yayılım gösteren kümelerden olup iki ravi aracılığıyla nakledilir. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:

¹³⁸⁰ Buhârî, “Eşribe”, 2; İbn Ehî Mîmî, *Fevâidü İbn Ehî Mîmî el-Dekkâk*, 217; Beyhakî, *es-Sünenü l-Kübrâ*, 17/399.

¹³⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/79.

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi



Şekil 76. Abdülazîz b. Süheyb rivayetleri isnad şeması

Bu ravilerden biri olan İsmail b. Uleyye (ö. 194) rivayeti de benzer şekilde Yakub b. İbrahim (ö. 252) ve Yahya b. Eyyûb (ö. 233) tarafından aktarılmaktadır. Söz konusu iki rivayet metni birbirine çok benziyor ise de tamamen mutabık olduğu söylenemez. Yahyâ b. Eyyûb metninde (19) bağlam bilgisine değinilerek Enes b. Mâlik’e fadihten sorulması üzerine (سَأَلُوا أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنِ الْفَضِيخِ فَقَالَ) söz konusu hadisi nakletmesi dikkat çeker.¹³⁸² Yakub b. İbrahim rivayetinde (18) ise bu cümle yer almaksızın doğrudan hadis nakledilir.¹³⁸³ Diğer bir farklılık Enes b. Mâlik’in içki sunduğu isimlerdedir. 18 numaralı metinde “Ebû Talha ve falanca ve falanca” (فَانِي) denilerek isimler belirtilmezken 19 numarada “Ebû Talha, Ebû Eyyûb ve Hz. Peygamber’in ashabından bazı kişiler” (إِنِّي لَقَائِمٌ أُسْقِيهَا أَبَا) denilir. Bir diğer farklılık rivayette yer alan diyalogdadır. 18 numara “Size haber ulaştı mı?” sorusuna “Ne haberi” (وما ذاك) cümlesiyle cevap verilirken 19 numarada “Hayır” (لا) cevabı yer alır. Enes b. Mâlik’e yöneltilen içki dökme emrinin fiilinin öznesi de farklıdır. Bir rivayette emrin sahibi Ebû Talha iken diğerinde toplulukta bulunan diğer sahâbelerdir. Son olarak içki yasağı konusu sahabenin kararlılığını gösteren son cümlede de takdim ve tehirin (فَمَا رَاجِعُوهَا وَلَا سَأَلُوا عَنْهَا، فَمَا سَأَلُوا عَنْهَا وَلَا رَاجِعُوهَا) vuku bulduğu görülebilir. Bu durumda İsmail b. Uleyye rivayetlerinde yaygın terkip ve lafız farklılıkları gözlemlenir.

¹³⁸² Müslim, “Eşribe”, 1.

¹³⁸³ Buhârî, “Mâide”, 10.

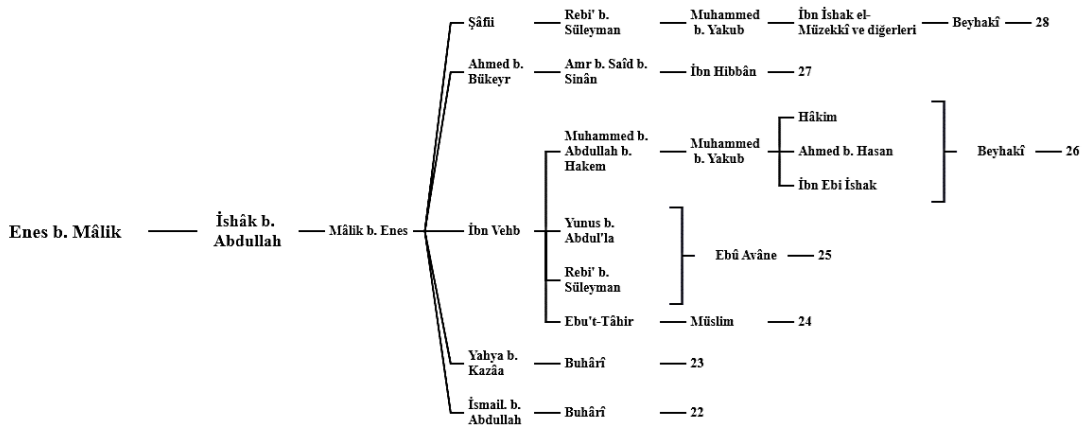
Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

Huşeym b. Beşîr (ö. 183) tarafından aktarılan rivayet olayın ana teması, anlatıcı, içkinin türü, haberin ulaşma şekli, sahâbelerin tepkisi, Enes b. Mâlik’e verilen emir ve olayın geçtiği ortam açılarından İsmail b. Uleyye rivayetleriyle uyum içerisindedir. Bununla beraber özellikle olayın akışı, detaylar, üslup ve anlatım farklılarıyla İsmail b. Uleyye rivayetlerinden ayrışır. Bu metinde şu ana kadar incelenen hiçbir metinde yer almayan bir biçimde Enes b. Mâlik, Ebû Talhâ’nın evinde amcalarına içki sunduğunu belirtir. Rivayetin sonunda bu kişilerin Ebû Talhâ, Süheyl b. Beyzâ ve Hz. Peygamber’in ashabından bazı kişiler olduğu açıklanır. İçkinin türü ise “الفضيح البسر” olarak zikredilir. Hadisi Huşeym’dan Zekeriyâ b. Yahya dışında başka bir râvinin nakletmemesi bu metinle ilgili mâna rivayetinin tespitini olanaksız kılar.

İsmail b. Uleyye ve Huşeym b. Beşîr rivayetlerinde aynı olay yer alsa da ifade ediş tarzı olay örgüsünün sıralaması, kullanılan kelimeler gibi sebeplerden dolayı anlam odaklı farklılık bulunur.

İshâk b. Abdullah b. Ebî Talha Rivayet Kümesi

İshâk b. Adullah rivayeti yalnızca Mâlik b. Enes tarafından nakledilir. Bu aynı zamanda rivayetin Basra haricinde yayılım gösteren tek rivayet kümesidir. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 77. Mâlik b. Enes rivayetleri isnad şeması

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

Mâlik b. Enes rivayetleri olay örgüsü açısından şu ana kadar nakledilen rivayetlerle son derece benzerdir. Bununla birlikte detaylara dair bazı hususlar ve üslup açısından farklılaşır. *Muvattâ*'da yer alan hadis şu lafızla nakledilmektedir:

Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Ebû Talha ve Übeyy b. Ka'b'a fadîh ve temr içkisi dağıtıyordum. Bu sırada biri geldi ve "Hamr, haram kılındı" dedi. Ebû Talha: "Enes, kalk ve şu testileri kır" dedi. Kalktım, değirmen taşını alarak testilerin alt kısmına vurdum ve parçaladılar.¹³⁸⁴

Metinden de anlaşılacağı üzere İshâk b. Abdullah rivayetini metinlerden ayıran birtakım hususiyetler bulunur. İlk aşamada göze çarpan Ebû Talhâ'nın şarapların dökülmesini değil testilerin kırılmasını emretmesi ve Enes b. Mâlik'in de değirmen taşını kullanarak bu emri uygulamasıdır. Enes b. Mâlik'in o günün içkisinin (خمر) fadîh olduğunu belirtmesi, Mâide suresi 29. Ayetin nüzul sebebi gibi hususlar yer almaz. Enes b. Mâlik'in içki ikramında bulunduğu sahâbe ise Hammâd b. Zeyd'den nakledilen tariklerle (4) örtüşür.

Mâlik'ten nakledilen rivayet kümesi incelendiğinde kendi içerisinde çok büyük oranda bir benzerlik yakaladığı görülür. Bununla birlikte özellikle bazı lafızlara odaklanan küçük lafız farklılıklarının bulunduğu da ifade edilmelidir. Mâlik'ten nakledilen rivayetler içerisinde en farklı olan metin İsmail b. Ebî Üveys'e (ö. 227) aittir. Bu rivayette Ebû Talhâ'nın, Enes'e elindeki içkiyi dökmesini emrettiği ve Enes'in de döktüğü (فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: قُمْ يَا أَنَسُ فَأَهْرِقْهَا، فَأَهْرِقْتُهَا) nakledilmektedir. Ayrıca içkinin tasvirinde de "فَضِيخٌ زَهُوٌّ وَتَمْرٌ" yerine "فَضِيخٌ وَتَمْرٌ" söz grubu yer alır. Bu hususla ilgili benzer farklılık diğer tariklerde de yaşanmakta olup 23 numarada "فَضِيخٌ، وَهُوَ تَمْرٌ", 27 numarada "فَضِيخٌ" denilir. Yine bu iki tarikte zikredilen sahâbe isimlerinin takdim ve tehire uğradığı (أَبَا طَلْحَةَ الْأَنْصَارِيِّ وَأَبَا عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ وَأَبِي بَنٍ كَعْبٍ) (أَبَا طَلْحَةَ الْأَنْصَارِيِّ) görülmektedir. Bahsi geçen farklılıklar dışında Mâlik b. Enes rivayetleri aynı lafızlarla nakledilmiştir. İbn Vehb'den nakledilen metinlerde (24, 25, 26) birbirinin aynısı olup aynı zamanda *Câmi* metni ile de muvafakat halindedir.¹³⁸⁵ Bu hususlar İbn Vehb ve Mâlik rivayet kümesinde sınırlı ifade farklılığının olduğunu ortaya koyar.

¹³⁸⁴ Mâlik b. Enes, *Muvatta*' (Rivayetü Yahya b. Yahyâ), 5/1240. (thk. Azami)

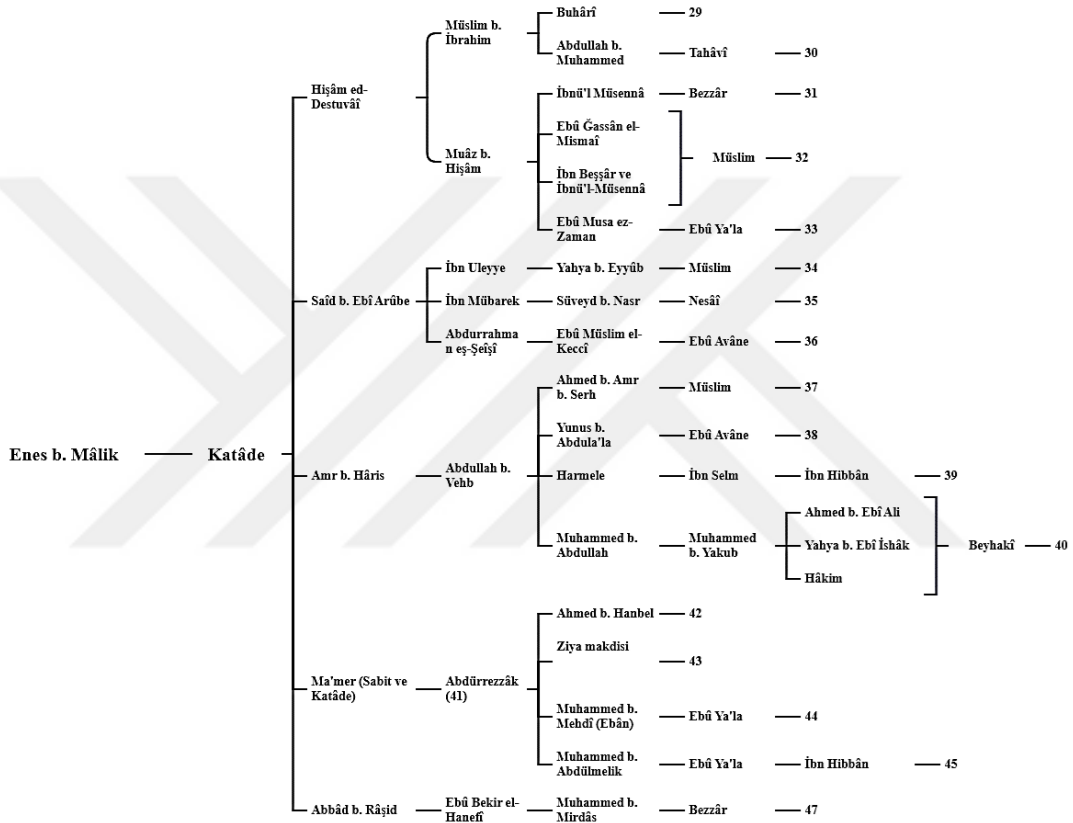
¹³⁸⁵ İbn Vehb, *el-Câmi*, 48; Müslim, "Eşribe", 1; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 12/66.

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

İshak b. Abdullah'tan Mâlik dışında herhangi bir ravi bulunmaması testilerin kırılması gibi özellikle diğer Enes b. Mâlik tariklerinden farklılaşan hususların İshâk'a mı Mâlik'e mi ait olduğunun tespitini olanaksız kılar.

Katâde Rivayet Kümesi

Katâde rivayetleri dört isnad kümesi ve iki tekli rivayetten teşekkül etmektedir. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 78. Katâde Rivayetleri İsnad Şeması

Hişâm es-Destuvâî (ö. 152) ve Saîd b. Arûbe isnad kümeleri bu ravilerden itibaren bir küme oluştururken Amr b. Hâris ve Ma'mer isnadlarında bir sonraki tabakadan itibaren kümenin oluştuğu görülür.

Hişâm es-Destuvâî İsnad Grubu

İlk olarak Hişâm ed-Destuvâî grubu incelendiğinde iki alt isnad grubuyla karşılaşılr. Bu durumda orantılı olarak iki farklı karakteristik metnin bulunduğu söylenmelidir. Muâz b. Hişâm'dan nakledilen 31 ve 33 numaralı metinler aynı olup şu lafızlarla aktarılır:

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

“Ben içerisinde olgunlaşmış ve olgunlaşmamış hurma karışımı (خليط البسر) bulunan bir kapla Ebû Talha, Ebû Dücâne ve Süheyl b. Beyzâ’ya içki dağıtıyordum. Bu sırada içeri biri geldi ve ‘Bugün bir şey oldu’ dedi. ‘Ne oldu?’ dedik. ‘İçki haram kılındı’ cevabını verdi biz de içkileri döktük. O zamanlar bu içeceği içki (hamr) sayıyorduk.”¹³⁸⁶

Müslim’in üç hocasından ortak naklettiği metin ise muhtasardır. Müellif, diğer Muâz rivayetleriyle de uyumlu olan ilk cümleyi zikrettikten sonra kalanının Saîd b. Ebî Arûbe rivayetine benzediğini ifade eder.¹³⁸⁷

Müslim b. İbrahim’den nakledilen rivayetler (29, 30) aynı muhtevaya sahip olmakla birlikte daha kısa bir yapı arz eder. Bir habercinin gelmesi detayına girilmeden doğrudan içkinin haram kılındığı söylenir. Ayrıca Enes o gün kendisinin o topluluğun en küçüğü olduğunu da bildirmektedir.¹³⁸⁸ Müslim b. İbrahim’den nakledilen iki metin neredeyse tamamen aynıdır. Yalnızca 29 numarada içkiyi fırlattığı (إِذْ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ فَقَذَفْتُهَا), 30 numarada ise döktüğü (إِذْ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ، فَأَرَقَّتْهَا) belirtilir.

Hişâm tariklerinin karakteristik özelliklerinden biri daha önceki rivayetlerde “فضيح” olarak zikredilen içki türünün “خليط بسر وتمر” denilmesidir. Ancak bu durumda aynı anlamı karşılar. Bir diğer özelliği ise içki sunulan kişiler arasında Ebû Dücâne’nin zikredilmesidir.

Hişâm’dan nakledilen metinler incelendiğinde kendi içlerinde uyumlu ancak birbirinden ayrılan iki metin türünün olduğu görülür. Bu ya Hişâm’ın hadisi farklı zamanlarda farklı şekilde naklettiğini yahut öğrencilerinin mâna ile rivayet ettiğini ortaya koyar. Ancak öğrencilerinin rivayetlerinde yaşanan lafzî birlik Hişâm’ın mâna ile rivayet etmiş olma ihtimalini güçlendirir.

Saîd b. Ebî Arûbe Rivayet Kümesi

Saîd b. Ebî Arûbe’den tek tarikli isnad zinciriyle muhteva itibariyle oldukça benzer metin nakledilir.

¹³⁸⁶ Bezzâr, *el-Müsned*, 13/431; Ebû Ya‘la, *el-Müsned*, 4/637.

¹³⁸⁷ Müslim, “Eşribe”, 1.

¹³⁸⁸ Buhârî, “Eşribe”, 11; Tahâvî, *Şerhu meâni l-âsâr*, 4/214.

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

Her bir metin Enes b. Mâlik'in bir sahabe grubuna içki ikram ederken haram kılındığı haberini alması ve içkiyi dökmelerini teması ve olayı anlatan cümlelerin sıralaması konusunda müttefiktir. Bununla beraber anlatım tarzı ve detaylara dair bazı farklılıklarla her üç metnin birbirinden ayrıştığı ifade edilmelidir. İbnü'l-Mübârek (35) ve Abdurrahman eş-Şei'şî (36) metinlerinde Enes

b. Mâlik'in içki sunduğu sahâbîler -isimler arasında takdim-tehirle birlikte- Ebû Talha, Ebû Dücâne ve Übey b. Ka'b'dır. İsmail b. Uleyye (34) rivayetinde ise Übey b. Ka'b yerine Muaz b. Cebel yer alır. Dökülen içkinin ne olduğu 34 numarada “وَأَنهَا

وَهِيَ يَوْمَئِذٍ خَلِيطٌ “ ve 36’da ” وَمَا هِيَ يَوْمَئِذٍ إِلَّا الْفُضَيْخُ: خَلِيطُ الْبُسْرِ وَالْتَمَرُ “ 35’de, ”لَخَلِيطُ الْبُسْرِ وَالْتَمَرُ“ cümleleriyle ifade edilir. Bu cümleyle ilişkili olarak rivayetin sonunda

Enes b. Mâlik'in o günkü içkilerinin ne olduğunu belirten ifadelerinde de farklılık yaşanmış ve “وَإِنَّ عَامَّةَ خُمُورِهِمْ يَوْمَئِذٍ الْفَضِيخُ”, “وَكَانَتْ عَامَّةُ خُمُورِهِمْ يَوْمَئِذٍ خَلِيطَ الْبُسْرِ وَالْتَّمْرِ”

“دخل علينا داخل”, Bunların dışında anlatımı yer almıştır. “وإنَّ عامة خمرهم الفضيخ”

“كفأناها يومئذ”، “كفأنا” ve “دخل علينا رجل” gibi yakın anlamlı kelimelerin kullanımı

konusunda da değişimler gözlenir. Bu farklılıklar Saîd b. Ebî Arûbe kümesinde yaygın terkip ve lafız farklılığının olduğunu gösterir.

Amr b. Hâris İsnad Grubu

Katâde'den nakledilen diğ er bir isnad grubu Amr b. H aris ( . 149) rivayetidir. Ancak bu rivayet Abdullah b. Vehb sonrasında çoklu rivayet k umesine d on   r. Bu durumda rivayet lafızlarının Abdullah b. Vehb mi yoksa hocası Amr b. H aris'e mi ait olduğ unun tespiti mümkün değildir. İbn Vehb'den nakledilen dört metin şu lafızlar üzerinde ittifak eder: “Allah Res  l , hurma ile yaş hurmanın (koruk) karıştırılıp içilmesini yasakladı. İçkinin haram kılınığı gün, bu onların içkilerinin  oğ unu oluşturuyordu.” (إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ نَهَى أَنْ يُخْلَطَ التَّمْرُ وَالزَّهْوُ ثُمَّ يُشْرَبَ، وَإِنَّ ذَلِكَ كَانَ عَامَّةَ خُمُورِهِمْ) ¹³⁸⁹ (يَوْمَ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ

Amr b. Hâris'ten nakledilen lafızlar şu ana kadar incelenen tüm rivayetlerden farklıdır.

¹³⁸⁹ Müslim, “Eşribe”, 1; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 5/93; İbn Hibbân, *es-Sahih*, 3/54; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 8/534. (t. İlmiyye)

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

Daha öncesinde daha uzun ve detaylı bir olay anlatımına sahip olan rivayet formatı burada Hz. Peygamber'in kavli bir nehyine dönüşmektedir. Bu yönüyle Amr b. Haris rivayetleri Katâde kümesi içerisinde ayırt edici farklılığa sahiptir.

Mamer İsnad Grubu

Ma'mer'den nakledilen rivayet ilk olarak yalnızca Abdürrezzâk tarafından nakledilmiş daha sonra yayılım göstermiştir. Bu durum Amr b. Hâris rivayetinde olduğu gibi söz konusu lafzın Ma'mer'e mi Abdürrezzâk'a mı ait olduğunun tespitini olanaksız kılar.

Ma'mer tarikleriyle ilgili diğer bir husus Katâde, Sâbit ve Ebân'dan zikredilmesi, ravilerin lafızlarına ayrıca yer verilmemesidir. Bu durumun bir sonucu olarak Ma'mer'in rivayetinin kendisinin de içerisinde olduğu Katâde rivayet kümesi içerisindeki diğer rivayetler ve Sâbit tariklerinden farklı bir çok hususu içerdiği dikkat çeker. Bununla birlikte muhtemelen tasnifin etkisiyle Abdürrezzâk'tan nakledilen dört rivayet tamamen aynı olup *Musannef*'teki metinle birebir örtüşmektedir. Yalnızca 45 numaralı isnadla nakledilen metinde “الشُّحُومُ” yerine aynı anlama gelen “الثُّرُوبُ” kelimesinin yer alması dikkat çeker.¹³⁹⁰ Bu noktada Abdürrezzâk kümesinde sınırlı ifade farklılığının olduğu gözlemlenebilir.

Abdürrezzâk rivayetleri şu metinle nakledilmektedir:

İçki yasaklandığında ben on bir kişiye içki veriyordum. Elimdeki içkileri dökmem emredildi, insanlar da aynı şekilde döktü. Öyle ki sokaklar neredeyse kokularından dolayı geçilmez hale geldi. O gün onların içkisi yaş ve kuru hurma karışımıydı. Sonra bir adam Hz. Peygamber'e geldi ve “Bende bir yetimin malı vardı. Onunla içki satın aldım. İçkiyi satarak yetime malını geri verebilir miyim?” Hz. Peygamber şöyle dedi: “Allah, Yahudilere lanet etsin. Onlara yağlar haram kılındığında sattılar ve parasını yediler.” Hz. Peygamber içkiyi satmamıza izin vermedi.¹³⁹¹

Ma'mer rivayetinde ilk göze çarpan husus iki farklı olayın yer alışıdır. Diğer rivayetlerde de yer alan ilk olay içkinin haram kılınmasını anlatır. Bu kısım ile ilgili diğer rivayetlerden farklı olan Hz. Enes'in içki sunduğu sahâbenin adları zikredilmeksizin on bir kişi olduğunun belirtilmesidir. Diğer bazı rivayetlerde içkinin sokaklara döküldüğü ve aktığı zikredilse de kokusuyla ilgili rahatsızlık bu tarıklere özgüdür.

¹³⁹⁰ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 3/14.

¹³⁹¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 9/211.

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

Rivayette aktarılan ikinci olaya gelindiğinde günümüze ulaşan hadis kaynakları içerisinde Sâbit, Katâde ya da Ebân tarikiyle nakledilen ve söz konusu olay anlatısının yer aldığı bir rivayet tespit edilemedi. Ancak kaynaklarda Kûfeli sika bir ravi olan Yahyâ b. Abbâd'ın (ö. 120) Enes'ten (r.a.) aktardığı şu rivayet yer alır: İçki haram kılınca Ebû Talha, Hz. Peygamber'e yetimlerin miras olarak aldıkları içki hakkında sordu. Hz. Peygamber; "Onu dök" dedi. Ebû Talha, 'Onu sirkeye çeviremez miyim?' diye sordu ve Hz. Peygamber, "hayır" cevabını verdi.¹³⁹²

Bahsi geçen rivayet ile Ma'mer tarafından nakledilen rivayet olay açısından benzer olsa da sonu farklı olup Hz. Peygamber'in Yahudilerle ilgili sözü bulunmaz. Bu sözün ise Enes b. Mâlik haricinde Ebû Hureyre, Ömer, Abdullah b. Amr b. Âs ve Câbir b. Abdullah'den (r.anhüm) nakledilen rivayetlerde bulunuşu dikkat çeker. Özellikle Câbir¹³⁹³ ve Abdullah b. Amr b. Âs¹³⁹⁴ (r.anhüm) rivayetinde Mekke'nin fethi sırasında bir kişinin gelerek Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın Elçisi, ölü hayvanın yağları hakkında ne dersiniz? Bunlarla gemiler boyanır, deriler yağlanır ve insanlar bunlarla aydınlatma yapar." demesi üzerine Hz. Peygamber; "Hayır, bu haramdır. Allah, Yahudilere lanet etsin. Haram kılınmasına rağmen onlar yağları eritip sattılar ve parasını yediler" cevabını vermiştir. Mekke'nin fethi hicretin sekizinci yılında, içkinin haram kılınmasının ise hicretin altıncı yılında gerçekleştiği göz önünde bulundurulduğunda ya Hz. Peygamber'in söz konusu bir kere söylediği ve Ma'mer yahut Abdürrezzâk'ın hata ederek Enes hadisiyle birleştirdiği ya da Hz. Peygamber'in birden çok söylediği ihtimalleri ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle Ma'mer rivayeti, Katâdee rivayetleri içerisinde ayırt edici farklılığa sahiptir.

Süleyman b. Tarhan Rivayet Kümesi

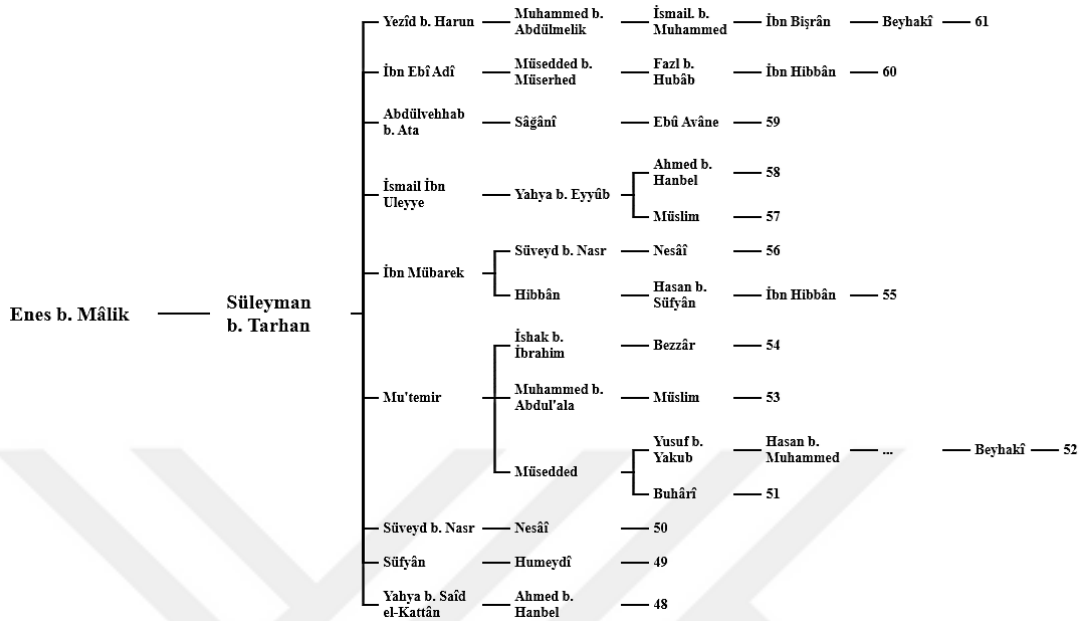
Oldukça geniş bir yayılım gösteren Süleyman b. Tarhan rivayeti altı tekli, üç çoklu isnad kümesinden oluşur. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:

¹³⁹² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 20/236; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/226; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 3.

¹³⁹³ Buhârî, *Buyu'*, 109.

¹³⁹⁴ İbn Vehb, *el-Muvatta'*, 27.

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi



Şekil 79. Süleyman b. Tarhan rivayetleri isnad şeması

Bu rivayet kümesinin metinleriyle ilgili söylenmesi gereken husus meydana gelen ihtilafların genellikle kip/kişi ve üslup farkına bağlı çok küçük farklılıklar olduğu görülmektedir. Söz konusu metinlerin her biri ana olay ve cümlelerin tertibinde ittifak eder. Ayrıca Süleyman b. Tarhan rivayetlerinin genelinde dikkat çeken husus rivayetin Enes b. Mâlik'ten dinlenildiği mescitte neler olduğuna dair bazı tasvirlerin yer almasıdır. Söz konusu küme içerisinde en geniş kümlelerinden biri olan Mu'temir b. Süleyman rivayeti şu şekilde nakledilir:

Amcalarıma içki/fadîh sunuyordum. Aralarında yaşça en küçük olan bendim. Bir adam geldi ve “İçki haram kılındı” dedi. Bana “Enes onları dök” dediler. Ben de döktüm. Enes’e “İçtikleri neydi” diye soruldu. “Yaş ve kuru hurmaydı” dedi. Enes orada olup bu olaya şahitlik ederken Ebû Bekir b. Enes; “O zaman içkileri buydu” dedi ve Enes b. Mâlik buna itiraz etmedi. Bana bazı arkadaşlarımın anlattığına göre Enes b. Mâlik’in “O gün içkileri buydu” dediğini duymuşlar.¹³⁹⁵

Müsedded'den nakledilen iki rivayet birbiriyle çok benzerdir.

¹³⁹⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6/504.

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

Ancak 52 numaralı metinde “جاء رجل” cümlesi ile “يومئذ، سن” kelimeleri yer almamakta olup bazı kip/kişi ve üslup farklılıkları (حرمت الخمر / قلت لأنس/ قيل لأنس، حرمت الخمر) (إن الخمر قد حرمت dikkat çeker.

Bu yönüyle Müsedded rivayetlerinde yaygın terkip ve lafız farklılıkları gözlemlenir. 54 numaralı metin ise Mu‘temir’den nakledilmemesine rağmen 52 numarayla özdeştir. Müslim metninin ise yalnızca başı zikredilmiş geri kalanının İbn Uleyye metninin aynısı (مثله) olduğu yalnızca sonunda Ebû Bekir b. Enes’in sözüyle ilgili kısmın olduğuna dikkat çekilir.¹³⁹⁶

Bir diğer rivayet kümesi olan İbnü’l-Mübârek’ten nakledilen iki metin (55, 56) ise tamamen aynıdır. Söz konusu metinler Mu‘temir metni ile de muvafık olup ilk cümlelerindeki farklılık (إِذْ جَاءَ كُنْتُ قَائِمًا) أَنَا قَائِمٌ عَلَى الْحَيِّ وَأَنَا أَصْغَرُهُمْ سِنًا عَلَى عُمُومَتِي ، dikkati çeker.¹³⁹⁷ Diğer farklılık ise Enes b. Malik tarikleri genelinde fadîhin ne olduğunun cevabı olarak “بسر ورطب” derken İbnü’l-Mübârek kümesinde “بسر وتمر” denilmektedir. Bu yönüyle İbn Mübârek’in öğrencileri arasında sınırlı ifade farklılıkları bulunur.

Yahya b. Eyyûb → İsmail b. Uleyye isnadıyla nakledilen rivayetlerde (57, 58) benzer durum söz konusudur.¹³⁹⁸ Her iki rivayette genel hatlarıyla aynı olup Ahmed b. Hanbel rivayeti “على عموميتي، أصغرهم سنا” ifadelerinin yer almaması itibarıyla daha muhtasar bir yapı arz eder.¹³⁹⁹ Her iki rivayette sınırlı ifade farkı gözlemlenir.

Süleyman b. Tarhân’dan tekli olarak nakledilen rivayet kümeleri (48, 50, 59, 60) de rivayetlerin geneliyle uyumludur. Söz konusu metinlerin hiçbirisi birbiriyle tamamen aynı lafız ve düzenle nakledilmezler. Ancak var olan farklılıklar diğer rivayetlerde meydana geldiği şekliyle kip/kişi ve üslup farklılıklarıdır.

¹³⁹⁶ Müslim, “Eşribe”, 1.

¹³⁹⁷ Nesâî, “Eşribe”, 2; İbn Hibbân, *es-Sahih*, 3/55.

¹³⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/289; Müslim, “Eşribe”, 1.

¹³⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/289.

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

Hiçbir rivayette genel rivayet kümesinin dışına çıkacak farklı bir lafız bulunmaz. Bu yönüyle yaygın terkipve lafız farklılıkları gözlemlenir. Ancak Süfyân b. Uyeyne (49) ve Yezîd b. Hârûn tarafından nakledilen iki rivayette durum biraz farklıdır.

Söz konusu metinlerde anlamı değiştirmese de genel yapıdan farklı ve ravilerin etkisini daha çok hissettirecek bazı ifadeler bulunur. Nitekim Süfyân b. Uyeyne'den nakledilen rivayet şu şekildedir:

Ensar'dan amcalarıma şarap sunuyordum. Bir adam, Hz. Peygamber tarafından korkmuş bir halde yanımıza geldi. “Ne oldu?” diye sorduk. O da “Şarap yasaklandı” dedi. Bunun üzerine bana, “Ey Enes, onu dök” dediler. Ben de onu döktüm. Nadr b. Enes, “O gün onların şarabı buydu” dedi.¹⁴⁰⁰

Enes b. Mâlik'in şarap sunduğu amcalarının Ensar olması (عُمُومَةٍ لِي مِنْ) فَأَتَانَا رَجُلٌ مِنْ قَبْلِ (الْأَنْصَارِ), gelen kişinin ruh hali ve Hz. Peygamber tarafından gelmesi (النَّبِيِّ مَدْعُورًا قُلْنَا) yalnızca bu rivayette yer alan detaylardır. Ayrıca o günkü şaraplarına dair eklemeyi yapan tüm Süleyman b. Tarhan rivayetlerinde Ebû Bekir b. Enes iken Süfyân rivayetinde Nadr b. Enes (فَقَالَ النَّضْرُ بْنُ أَنَسٍ) olduğu dikkat çeker. Son olarak fadîhin, büsr ve rutabtan oluştuğuna dair açıklama da zikredilmemektedir. Tüm bu hususlar Süfyân'ın rivayeti mâna ile rivayet ettiğini ortaya koyar.

Lafızların açısından bu tür farklılığın gözlemlendiği diğer bir metin Yezîd b. Hârûn'dan nakledilir. Söz konusu rivayet şu şekildedir:

Amcalarımın yanıdaydım ve onlara içecek sunuyordum; o gün kendilerine ait bir içecek içiyorlardı. Derken bir adam içeri girdi ve şöyle dedi: “Haberiniz yok mu? Şarap haram kılındı!”. Bunun üzerine onlar, “Ey Enes, onu dök” dediler. Ben de onu döktüm. Vallahi, Allah'a kavuşuncaya kadar bir daha ona geri dönmediler. (Ravi) dedi ki: “Peki, onların içeceği neydi?” Şöyle cevap verildi: “Olgunlaşmamış hurma (büsr) ve kuru hurma (temr).” Bunun üzerine Ebû Bekr b. Enes, bir halkada Enes (b. Malik) de bulunuyorken, şöyle dedi: “O gün onların şarabı buydu.” Enes de bunu inkâr etmedi.¹⁴⁰¹

Yezîd b. Hârûn rivayetinde yer alan sahabelerin içki yasağına gösterdiği teslimiyet daha önce incelenen Abdülazîz b. Suheyb nakillerinde de yer almaktaydı. Ancak söz konusu cümle Süleyman b. Tarhân rivayetleri içerisinde teferrüd eder.

¹⁴⁰⁰ Humeydî, *el-Müsned*, 2/314.

¹⁴⁰¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 8/503.

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

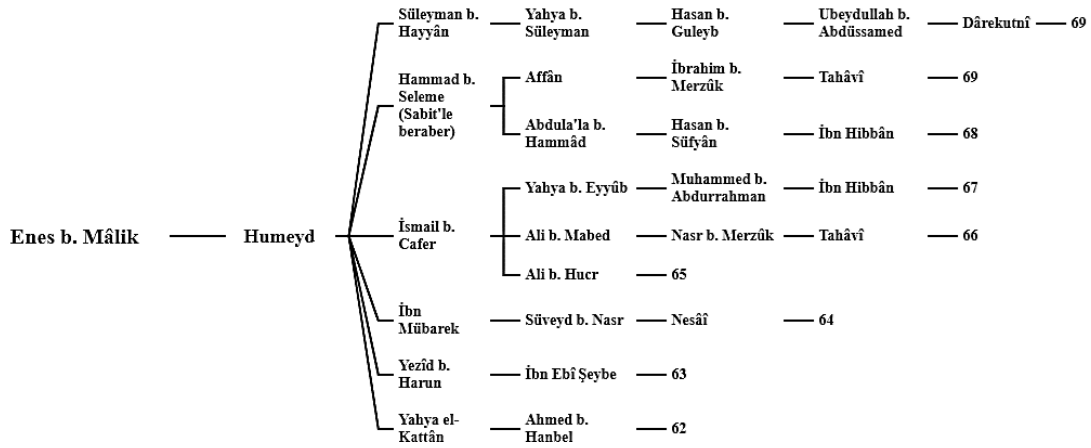
Bunun yanında Enes b. Mâlik'in topluluktakilere fadîh yerine kendi içtikleri türden bir içecek ikram ettiğini söylemesi (هُمْ يَشْرَبُونَ يَوْمَئِذٍ شَرَابًا لَهُمْ), gelen kişinin içkinin haram kıldığını belirtme üslubu (أَلَا هَلْ عَلِمْتُمْ أَنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ), rivayetlerinde çoğunda yaş ve kuru hurmayı ifade etmek için kullanılan “بسر ورطب” yerine “بسر” lafzının yer alması hadisin mâna ile rivayet edildiğini ortaya koyar.

Bu durum hadisi doğrudan Süleyman b. Tarhân'dan nakleden Yezîd b. Hârûn'dan kaynaklandığı gibi isnaddaki bir ravi tarafından da yapılmış olabilir.

Sonuç olarak Süleyman b. Tarhan rivayet kümesinde bulunan farklılıklarının genel hatlarıyla olay örgüsünün, sıralamasının, kullanılan kelimelerin büyük ölçüde istikrar bulduğu bir yapıya sahiptir. Bu açıdan öğrencileri arasından yaygın terkip ve lafız farklılığının olduğu söylenebilir.

Humeyd İsnad Kümesi

Humeyd rivayetleri iki çoklu isnad kümesi ve dört tekli rivayet kümesinden oluşur. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 80. Humeyd rivayetleri isnad şeması

Humeyd metinleriyle ilgili göze çarpan ilk husus mâna rivayetinin belirgin olmasıdır. Bu küme içerisinde İsmail b. Ca'fer rivayetleri en geniş yayılım gösteren küme olup lafız olarak birbiriyle tamamen örtüşen üç rivayetten teşekkül eder.

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

Yalnızca 65 ve 66 numarada “أَلقَ” olan lafız 67 numarada yakın anlamlısı olan “اكْفَأَ” kelimesi ile değiştirilmiştir. Bu yönüyle sınırlı ifade farklılığı bulunur.

İsmail b. Cafer rivayetler şu metinle aktarılmaktadır:

Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Süheyl b. Beyzâ ve Übey b. Ka'b, Ebû Talha'nın yanındaydılar. Ben de onlara içecek sunuyordum. (İçki) onlara etki etmek üzereydi. Derken Müslümanlardan biri yanımdan geçti ve şöyle seslendi: “Duydunuz mu, şarap haram kılındı!” Vallahi, bana “Kaptaki içeceği dök!” demeleri için beklemediler bile. Ben de döktüm. Allah'a kavuşuncaya kadar bir daha ona dönmediler. O içecek yaş ve kuru hurmadan yapılan bir içecekti ve o gün bizim şarabımız oydu.¹⁴⁰²

Bu rivayet kümesini şu ana kadar incelenen tüm Enes rivayetlerinden farklı kılan husus içkinin sahâbeye etki etmek üzere oluşudur

Bir diğer çoklu isnad kümesi Hammâd b. Seleme'den (68, 69) aktarılır. Hammâd, rivayeti Humeyd ve Sâbit'ten naklettiğini söyler ancak lafızlarına dair herhangi bir ayrıma gitmez. Hammâd b. Seleme'den nakledilen iki metinde ilk cümleden itibaren mâna rivayetinin izleri takip edilebilir. Her iki metin de aynı şekilde başlamakta ancak devamında zikredilen isimler ve sıralamasında farklılıklar tehir (أَبَا طَلْحَةَ وَأَبَا عُبَيْدَةَ وَكَعْبًا وَسَهَيْلَ بْنَ بَيْضَاءَ / أَبَا طَلْحَةَ، وَسَهَيْلَ بْنَ بَيْضَاءَ، وَأَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الْجَرَّاحِ،) نَبِيذٌ “Enes b. Mâlik'in sunduğu içki 68 numarada “خليط البسر والتمر” kelimeleri ile ifade edilirken 69'da “مَا رَجَعْتُ إِلَى رُؤُوسِهِمْ / فَلَمْ يَرْجِعْ إِلَى (فَنَادَى رَجُلٌ / فَإِذَا مُنَادٍ يُنَادِي، أَكْفَىٰ إِنَاءَكَ يَا أَنَسُ / اكْفَأُ يَا أَنَسُ) bulunur. Bu yönüyle rivayetler arasında yaygın terkip ve lafız farklılığı bulunur.

Humeyd'den nakledilen tekli rivayet kümelerinin (62, 63, 64, 69) her birinin ana teması aynıdır. Bununla birlikte hiçbir metin birebir aynı olmayıp çeşitli kelime ve düzeylerde farklılıklar barındırır. 64 numaralı metin muhtasar olup “Şarap haram kılındı, o günkü içecekleri yaş ve kuru hurmadan yapılmaktaydı” (حُرِّمَتِ الْخَمْرُ حِينَ) حُرِّمَتْ وَإِنَّهُ لَشَرَابُهُمُ الْبُسْرُ وَالْتَمَرُ lafızıyla aktarılır. 62, 63 ve 69 numarada ilk cümlede zikredilen her birinin sıralaması farklıdır.

¹⁴⁰² Ali b. Hucr, Hadîsu Ali b. Hucr an İsmail b. Ca'fer, 165; Tahâvî, Şerhu meâni'l-âsâr, 4/213; İbn Hibbân, es-Sahîh, 2/452.

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi

69 numarada diğerlerinde yer alan Ebû Ubeyde zikredilmez.¹⁴⁰³ Rivayetin devamında 62 ve 69 numarada İsmail b. Cafer metinleriyle benzer şekilde Enes b. Mâlik'in onlara içki ikram ettiği ve etki etmek üzere olduğu (وَأَنَا أَسْقِيهِمْ حَتَّى كَادَ الشَّرَابُ) belirtilir. Bu kısım 63 numarada yer almaz. Bir habercinin gelerek içkinin haram kıldığını haber vermesi de söz konusu üç tarikte farklı şekillerde (فَأَتَى آتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَقَالَ: أَوْ مَا شَعَرْتُمْ أَنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ¹⁴⁰⁴ / إِذْ نَادَى مُنَادٍ: أَلَا إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ¹⁴⁰⁵ / فَمَرَّ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَقَالَ: أَلَا هَلْ عَلِمْتُمْ أَنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ¹⁴⁰⁶) tasvir edilir. Sahabenin içki yasağına gösterdikleri teslimiyetin betimlenmesi (فَمَا قَالُوا: حَتَّى نَنْظُرَ وَنَسْأَلَ¹⁴⁰⁷ / فَوَاللَّهِ مَا نَظَرُوا أَصْدَقَ أَوْ كَذَبَ¹⁴⁰⁸ / وَمَا قَالُوا: حَتَّى نَتَبَيَّنَ¹⁴⁰⁹) de farklıdır. O günkü içkilerinin bu olduğu cümlesi ise 63 ve 69 numaralı metinlerde yer almamaktadır. Tüm bu bahsi geçen farklılıklar Humeyd rivayetlerinde yaygın terkip ve lafız farklılığını olduğunu gösterir.

Sonuç olarak Humeyd metnlerinin mâna rivayetinin olduğu son derece açıktır. Rivayetlerin çoğunun tek tarikli olması bu durumun Humeyd'den mi öğrencilerinden mi kaynaklandığının tespitini engeller. Bununla birlikte çoklu isnad grubu şeklinde nakledilen İsmail b. Cafer rivayetlerinin aynı şekilde, Hammâd b. Seleme rivayetlerinin ise farklı şekillerde olması hem Humeyd hem de öğrencilerinden kaynaklanma ihtimalinin yüksek olduğunu ortaya koyar.

Hasan Basrî Isnâd Kümesi

Kütüb-i Sitte gibi temel hadis kaynaklarında yer almayan Hasan Basrî rivayeti Eş'as b. Abdülmelik (ö. 146) ve Sâlim b. Abdullah (ö. 141-150) aracılığıyla tek tarikli zinciriyle nakledilmektedir. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:

¹⁴⁰³ Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/273.

¹⁴⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/234.

¹⁴⁰⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/94.

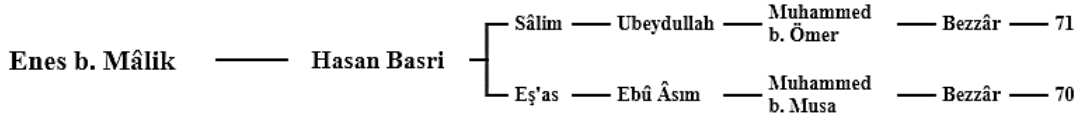
¹⁴⁰⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/273.

¹⁴⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/234.

¹⁴⁰⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/94.

¹⁴⁰⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/273.

Ek-4 (Devam). İçkinin haram kılınması rivayetinin incelenmesi



Şekil 81. Hasan Basrî rivayetleri isnad şeması

Eş'as'tan (70) nakledilen metin son derece muhtasar olup “İçki haram kılındığı gün içecekleri yaş ve kuru hurmaydı” (حُرِّمَتِ الْخَمْرُ يَوْمَ حُرِّمَتْ وَمَا شَرَابُهُمْ يَوْمَئِذٍ) (إِلَّا الْبُسْرُ وَالتَّمْرُ) lafızları ile nakledilir.¹⁴¹⁰ Sâlim (71) rivayeti ise “Amcalarıma yaş ve kuru hurma suyu ikram ediyordum. O sırada bir münâdi ‘İçki haram kılındı’ diye seslendi ve içekleri döktük” (كُنْتُ أَسْقِي عُمُومِي مِنْ شَرَابِ الْبُسْرِ وَالتَّمْرِ، حَتَّى نَادَى مُنَادِي رَسُولٍ) (اللَّهُ أَنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ، قَالَ: فَأَكْفَأْنَاهَا) metniyle nakledilir. Rivayeti zikreden Bezzâr metinde ihtisar ettiği bir bölümün olduğunu söyleyerek hadisin isnadının teferrüd ettiğine dikkat çeker.¹⁴¹¹ Muhtasar metin dolaylı olarak diğerinin içerisinde bulunsa da her iki metnin zikredilen kısmıyla ilgili lafız birliği bulunmaz. Dolayısıyla rivayetler arasında *ayırt edici yapısal farklılık* bulunur.

¹⁴¹⁰ Bezzâr, *el-Müsne'd*, 13/201.

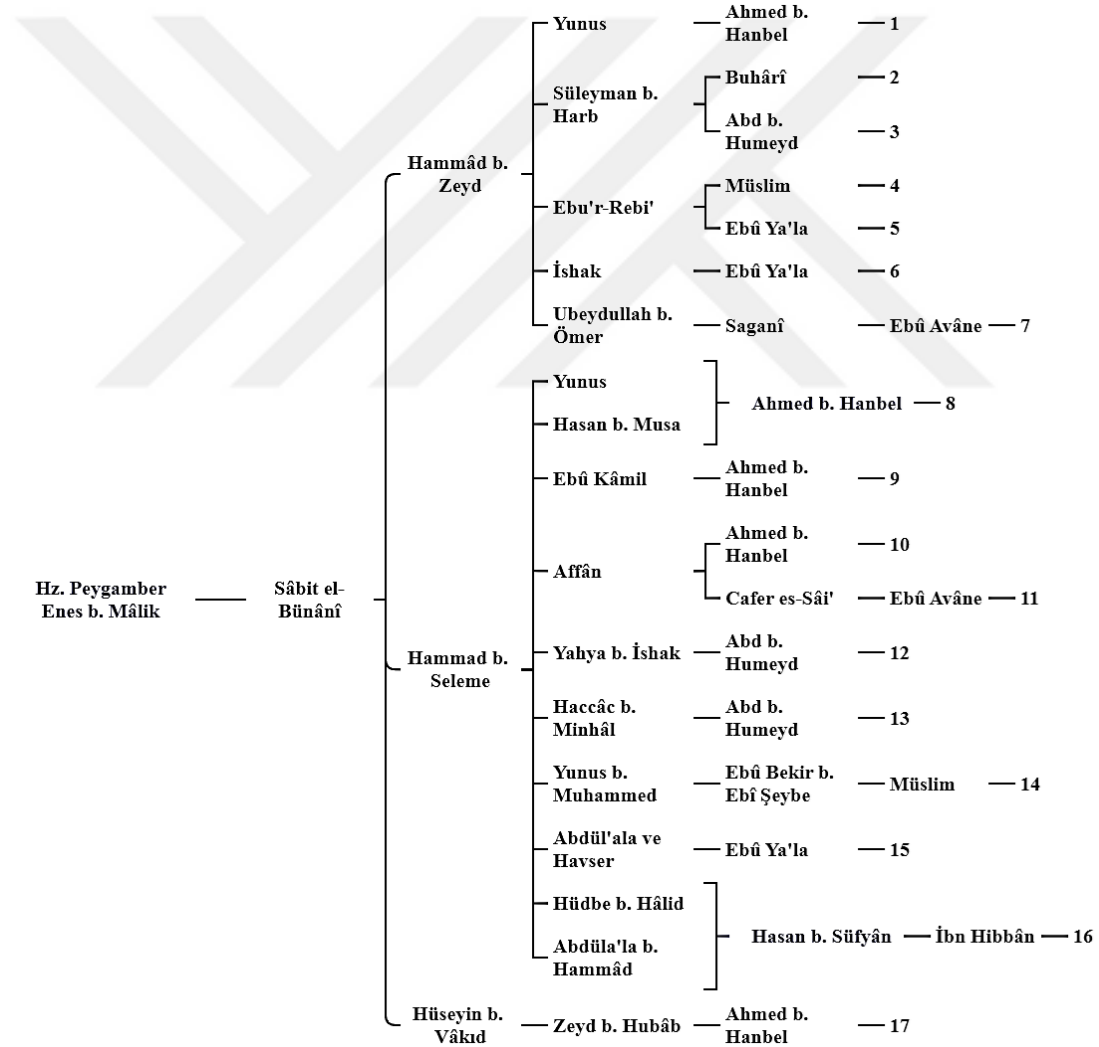
¹⁴¹¹ Bezzâr, *el-Müsne'd*, 13/215.

Ek-5. Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi

Örneklem kümesinde incelenecek bir diğer rivayet Hz. Peygamber'e bir kişinin gelerek kıyamet vaktini sorması ve Resulullah'ın ona verdiği cevap yer almaktadır. Hadis Enes b. Mâlik'ten; Sâbit el-Bünânî, Katâde, Zührî, Humeyd, Sâlim b. Ebî Ca'd, Şerîk b. Abdullah ve Hasan Basrî tarafından nakledilmektedir.

Sabit el-Bünânî Rivayet Kümesi

Sâbit el-Bünânî rivayetleri; Hammâd b. Zeyd, Hammâd b. Seleme ve Yunus b. Ubeyd tarafından aktarılan çoklu isnad kümeleri ile iki tek tarikli isnad zincirine sahip rivayetten teşekkül eder. Rivayetleri gösteren isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 82. Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad kümesi

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi

Hammâd b. Zeyd İsnad Kütmesi

Hammâd b. Zeyd rivayetleri Süleyman b. Harb (2- 3) ve Ebu'r- Rebi' çoklu isnad kümeleri ve üç tek tarikla nakledilen rivayetten oluşur. Söz konusu yedi metnin hepsi aynı temayı işlemekte olup lafız açısından da birbirine son derece yakındır. Rivayet merfu kısım ve Enes b. Mâlik'in olayla ilgili sözünü içeren şu lafızla nakledilir:

Bir adam, "Ey Allah'ın Resulü, kıyamet ne zaman kopacak?" dedi. Hz. Peygamber, "Onun için ne hazırladın?" diye sordu. Adam, "Hiçbir şey. Ancak ben Allah'ı ve Resulünü seviyorum" cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Sen sevdiklerinle berabersin" buyurdu. Enes b. Mâlik, "İslam'dan sonra hiçbir şeye Hz. Peygamber'in 'Sen sevdiklerinle berabersin' sözü kadar sevinmedik. Ben Allah Resulünü, Ebû Bekir ve Ömer'i seviyorum. Her ne kadar amellerini yapmasam da onlara olan sevgim nedeniyle birlikte olmayı ümit ediyorum" dedi.¹⁴¹²

Süleyman b. Harb'den (2-3) nakledilen rivayetlerde birden çok farklılık bulunur. Buhârî rivayetinde bir adamın Hz. Peygamber'e kıyamet hakkında sorarak "kıyamet ne zaman" (رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ عَنِ السَّاعَةِ، فَقَالَ مَتَى السَّاعَةُ؟) dediği bildirilirken Abd b. Humeyd rivayetinde daha muhtasar bir üslupla bir adamın Hz. Peygamber'e "kıyamet ne zaman" (أَنْ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ مَتَى السَّاعَةُ) diye sorduğu ifade edilmektedir.¹⁴¹³ Hz. Peygamber'in ahiret için ne hazırladığı sorusu da (مَاذَا أَعَدَدْتُ/مَا أَعَدَدْتُ) farklı edatlarla ifade edilir. Son olarak Hz. Peygamber'in cevabı yakın anlama gelen kelimelerin kullanımı (الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ/ أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحَبَّ) yönüyle farklılaşmaktadır. Bu yönüyle bu iki metinde yaygın terkip ve lafız farklılığının bulunduğu söylenebilir.

Ebu'r-Rebi'den nakledilen metinler (4, 5), Süleyman rivayetlerinde farklı olarak "جاء رجل" cümlesiyle başlar. Yine diğer tariklerde soruyu soran kişinin cevabında yer alan "لأ، لا شيء" ifadesi bu isnad kümesinde zikredilmez. Söz konusu farklılıklar haricinde Ebu'r-Rebi'den nakledilen iki metin kendi içerisinde örtüşür. Ancak Ebû Ya'la (5) rivayetinde Enes b. Mâlik'in sözü muhtasar olup yalnızca Hz. Peygamber'i sevdiğini ifade eder.¹⁴¹⁴

¹⁴¹² Ahmed b. Hanbel, *el- Müsned*, 21/76; Ebû Ya'la, *el-Müsned*, 6/180.

¹⁴¹³ Buhârî, "Fezâilü's-sahâbe", 7; Abd b. Humeyd, *el-Müntehab*, 2/308.

¹⁴¹⁴ Müslim, "el-Birr", 50; Ebû Ya'la, *el-Müsned*, 6/36.

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi

Hammâd'dan tek tarikle nakledilen rivayetlere gelinde rivayetlerin genelinde “جاء رجل” şeklinde yer alan ifadenin 7 numarada “أتى رجل” olduğu ve yine diğer metinlerde yer alan “يَحْبِي إِيَّاهُمْ” lafzının bu rivayette yer almadığı görülür.¹⁴¹⁵ Son farklılık ise 1 numarada tekil olan “بعمالهم” kelimesinin diğerlerinde çoğul “بأعمالهم” kullanımıdır.

Sonuç olarak Hammâd b. Zeyd kümesinde eş anlamlı (أتى/ جاء), yakın anlamlı (المرء/ أنت، ما/ماذا), tekil-çoğul (عملهم/أعمالهم) ve ifade ediş üslubunun değişikliğinden kaynaklanan birden çok farklılık görülür. Bu yönüyle Hammâd b. Zeyd'den nakledilen tüm metinlerin kendi içinde mukayesesi sonucu yaygın terkip ve lafız farklılığının olduğu söylenebilir.

Hammâd b. Seleme İsnad Kümesi

Hammâd b. Seleme rivayetleri 7 tek tarikli isnad zinciriyle nakledilen metin ile Affân çoklu isnad grubunu ihtiva etmektedir.

Hammâd b. Seleme rivayetlerinde birbiriyle ilişkili olduğu anlaşılan ve Hammâd b. Zeyd rivayetlerinde yer almayan ziyade bazı olay ve ayrıntıların varlığı dikkat çeker. Birden fazla metnin üzerinde ittifak ettiği anlatı ise şu şekildedir:

Bir adam Hz. Peygamber'e kıyametten sordu. O sırada kamet getirildi. Namazdan sonra Hz. Peygamber, “Kıyametten soran kişi nerede?” buyurdu. Adam, “İşte buradayım Allah'ın Resulü” cevabını verdi. Hz. Peygamber, “Yaklaşmakta olan kıyamet için ne hazırladın?” diye sordu. Adam, “Onun için büyük amellerim yok ancak Allah ve Resulünü seviyorum” cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Sen, sevdiklerinle berabersin” buyurdu. Enes b. Mâlik, “Müslümanlar, İslam'dan sonra hiçbir şey için bu kadar çok sevinmediler” dedi.¹⁴¹⁶

Affân'dan nakledilen iki metin yapısal olarak birbirinden farklıdır. 10 numarada olayın tamamına yer verilirken 11 numara yalnızca bir bölümü nakledilmiş ancak bu takti' yani metnin bir yerinin kesilerek nakledilmesi şeklinde değil de râvinn olayı kendi uygun gördüğü şekilde ihtisar etmesi yoluyla gerçekleşmiştir. Ancak rivayetin yalnızca iki tarikten oluşması sebebiyle söz konusu tasarrufun Affân mı yoksa ondan nakleden öğrencisi Cafer es-Sâî mi olduğu konusunda net bir hükme ulaşmak mümkün değildir.

¹⁴¹⁵ Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 20/166.

¹⁴¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 20/135; 21/86, 340.

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi

8 ve 9 numaralı isnadlarla nakledilen metinde lafız bakımından tamamen aynıdır. Affân'dan nakledilen iki tarikten birinde (10) de yine bu metin nakledilmekte olup yakın kelime (هَذَا / أَنَا) kullanımı ve üslup farklılığına bağlı dilsel değişimler (أَشَدَّ مِمَّا فَرِحُوا بِهِ / مَا فَرِحُوا بِهِ هَذَا الْحَدِيثِ) gözlemlenir. Ayrıca bu metinde Enes b. Mâlik'in sözünde "Biz de Allah'ı ve Resulünü seviyoruz" (فَنَحْنُ نُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) ziyadesi yer alır.

Yahya b. İshâk (ö.?) tarafından nakledilen rivayette (12) ise ziyade bağlam bilgisi yer alır. Buna göre bir adam gelerek kıyamet hakkında sormuş ve etrafındakiler onu çekiştirerek oturtmuşlardır. Bu fiil iki defa tekrarlanmış üçüncü defa sorduğunda ise Hz. Peygamber, "Yazıklar olsun, ona ne hazırladın?" diye sormuştur. Adamın "Allah ve Resulünün sevgisi" cevabını vermesi üzerine Hz. Peygamber, "Otur, sen sevdiklerinle berabersin" buyurur. Rivayetin sonunda Enes b. Mâlik'in, Hammâd b. Zeyd tariklerine benzer şekilde "Ben de onların amellerinden eksik kalsam da sevgim sebebiyle Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer'le olmayı diliyorum" cümlesi yer alır.¹⁴¹⁷

Affân'dan nakledilen bir diğer tarikte (11) ve Müslim rivayetinde ise Hz. Peygamber'in aynı soruya karşılık farklı bir cevap verdiği dikkat çeker. Rivayet; "Bir adam Hz. Peygamber'e, 'Kıyamet ne zaman?' diye sordu. Bu sırada yanında Ensar'dan Muhammed isminde bir çocuk vardı. Hz. Peygamber, 'Eğer bu çocuk yaşarsa umulur ki kıyamet kopmadan yaşlılığına erişir' cevabını verdi" lafzıyla nakledilmektedir.¹⁴¹⁸ Bu iki metin lafızları itibariyle ittifak halindedir.

Söz konusu iki rivayet farklı iki kıssadan bahsediyormuş gibi görünse de Ebû Ya'â ve İbn Hibbân tarafından zikredilen metinlerde tek bir olaydan bahsettiği görülür.¹⁴¹⁹ Her iki musannif de rivayetin rivayeti Hammâd'ın öğrencileri tabakasında iki ravi aracılığıyla nakletmesi iki hadisin metinlerinin telfik edilmesi ihtimalini akla getirirse de Ebû Ya'lâ, rivayetin Abdüla'nın nüshasından olduğunu belirtir. Abdüla'la'nın her iki rivayetinde de ortak ravisi olması telfik ihtimalini ortadan kaldırır.

¹⁴¹⁷ Abd b. Humeyd, *el-Müntehab*, 2/98.

¹⁴¹⁸ Müslim, "Fiten", 27; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 22/261.

¹⁴¹⁹ Ebû Ya'la, *el-Müsne'd*, 6/34; İbn Hibbân, *es-Sahih*, 5/79.

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi

Bu iki metin mukayese edildiğinde ise anlama etki etmeyen ancak mânâ rivayetine işaret eden unsurların bulunduğu gözlemlenir. 15 numarada “وَأُقِيمَتِ الصَّلَاةُ” cümlesi bulunmaz. Soru soran kişinin yanındaki 15 numarada “çocuk” (غلام), 16 numarada “adam” (رجل) kelimeleriyle ifade edilir.

Sonuç olarak bakıldığında Hammâd b. Seleme rivayetlerinde hadisin muhtasar ve tam haliyle nakledilmesi farklılığın yaşandığı görülür. Ortak nakledilen rivayetlerdeki lafız farklılığı ise yok denecek kadar azdır.

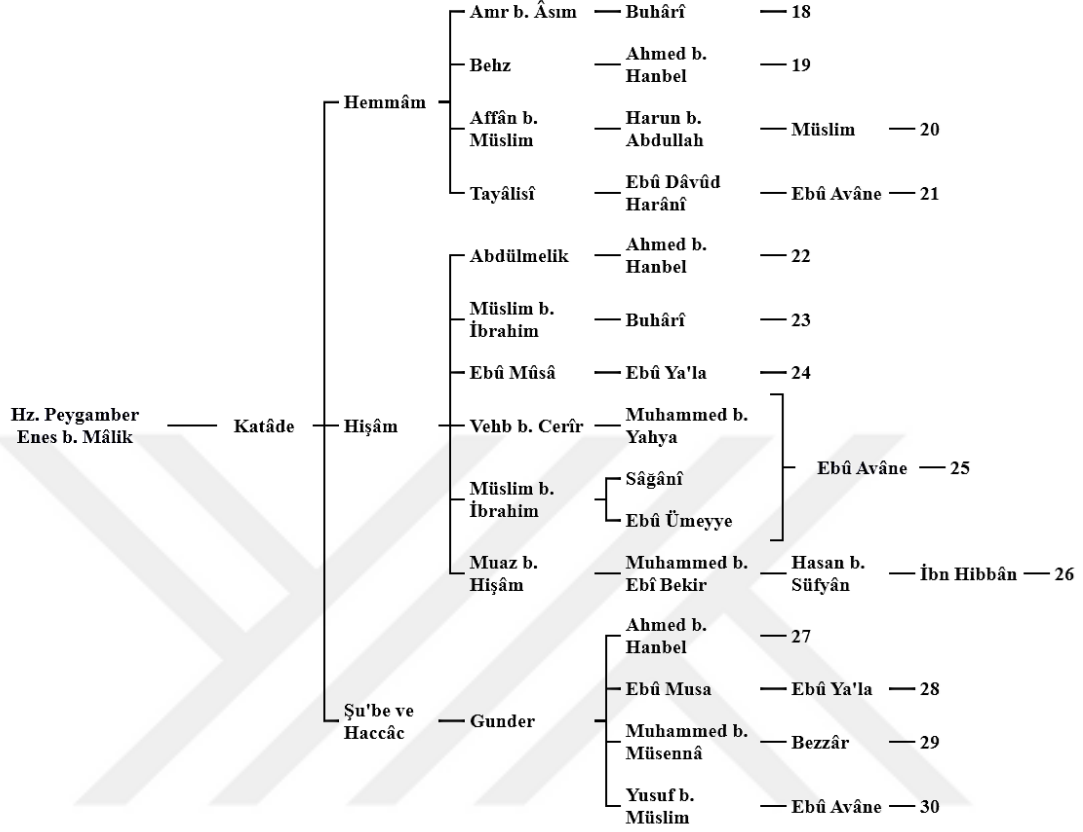
Sâbit el-Bünânî’den tek tarikle nakledilen Hüseyin b. Vâkîd rivayetinde ise bir adamanın gelerek kıyametten sorması ve Allah ile Resulünü sevdiğini söylemesi cevap olarak Hz. Peygamber’in “Sen sevdiklerinle berabersin” demesi nakledilir.¹⁴²⁰

Katâde Rivayet Kümesi

Katâde rivayet kümesi Hemmâm, Hişâm ve Şu‘be isnad kümelerinden teşekkül eder. Rivayetleri gösteren isnad şeması şekildeki gibidir:

¹⁴²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/343.

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi



Şekil 83. Katâde rivayetleri isnad şeması

Hemmâm'dan nakledilen dört rivayetin ikisi muhtasar (20, 21) ikisi ise muhtasar metinleri de kapsayacak şekilde uzun haliyle (18, 19) nakledilir. Uzun metin şu lafızlarla aktarılır:

Bir bedevi adam, Hz. Peygamber'e (Allah ona salât ve selâm etsin) geldi ve dedi ki: "Ey Allah'ın Elçisi, kıyamet ne zaman kopacak?" Hz. Peygamber: "Vay haline! Onun için ne hazırladın?" dedi. Adam, "Onun için sadece Allah'a ve O'nun Resulüne olan sevgim dışında bir şey hazırlamadım" dedi. Bunun üzerine Peygamber, "Sevdiğinle beraber olacaksın" cevabını verdi. Biz, "Peki ya biz de öyle mi?" dedik. O, "Evet" dedi ve o gün çok sevindik. Sonra Muğire'nin çocuklarından biri geçti. O benim akranlarımdan biriydi. Hz. Peygamber, "Eğer bu çocuk geciktirilirse, kıyamet kopana kadar yaşanmayacak" buyurdu.¹⁴²¹

¹⁴²¹ Buhârî, Edeb, 10.

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi

Rivayetler arasındaki lafız farklılıklarına gelindiğinde ise genel olarak olay örgüsü, cümle sıralamaları ve kullanılan lafızlar konusunda istikrardan bahsedilebilir. 19 numaralı metinde “مَتَى السَّاعَةُ” (Kıyamet ne zaman?) sorusu daha doğrudan ve kısa şekilde ifade edilirken 18. rivayet bu soruyu biraz daha ayrıntılı (مَتَى السَّاعَةُ قَائِمَةً) verir. Bir diğer fark anlatıcıda meydana gelen değişimdir. 18 numaralı metinde rivayetin yarısından sonra birinci çoğul kişi (قلنا، فرحنا) kullanılırken 19 numarada üçüncü çoğul kişi anlatımına (قال أصحابه، فرحوا) yer verilir.¹⁴²²

20 ve 21 numaralı metinler muhtasar olup Muğîra b. Şu‘be’nin çocuklarından birinin geçmesi ve bunun üzerine Hz. Peygamber’in söylediği kavli içerirler.¹⁴²³ Her iki metin lafız olarak birbiriyle örtüşmesinin yanında uzun metinlerde yer alan yapıyla da birlik göstermektedir. Muhtasar tarikler arasında görülen yegâne lafız farklılığı 21. rivayette ek olarak Peygamber’in çocuğu çağırıldığının (فدعاه النبي) belirtilmesidir.

Hemmâm isnad kümesinin analizi, rivayetler arasında lafız farklılıklarının sınırlı ifade farklılığına sahip olduğunu gösterir. Ayrıca muhtasar metinler göz önünde bulundurulduğunda ayırt edici yapısal farklılık da bulunur. 18 ve 19 numaralı metinler, rivayetin daha uzun versiyonunu sunarken, daha kısa olan 20 ve 21 numaralı metinler esas olayın özünü aktarır. İki uzun metin arasında, sorunun ifade biçimi ve anlatıcı değişikliği gibi küçük farklılıklar bulunmaktadır.

Hişâm ed-Destuvâî’den nakledilen beş rivayetin her biri içerdiği tema bakımından ortak olup şu metinle nakledilirler:

Bir adam ya da bir bedevi Hz. Peygamber’e gelerek “Ey Allah’ın Resulü, kıyamet ne zaman?” dedi. Hz. Peygamber, “Onun için ne hazırladın?” diye sordu. Adam, “Bir şey hazırlamadım ancak Allah ve Resulünü seviyorum” cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Sen sevdiklerinsin” buyurdu. (Rivayeti aktaran) Enes b. Mâlik, “İslam’dan sonra Müslümanların o günkü kadar sevindiklerini görmedim” der.¹⁴²⁴

Hişâm’dan nakledilen rivayetler içerik bakımından ittifak etmekle birlikte lafız açısından ayrıştığı bazı durumlar meydana gelir. Bunlardan ilki rivayetin ilk cümlesinde yer alan ve Hz. Peygamber’e soru soran kişinin kimliğiyle ilgilidir.

¹⁴²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/303.

¹⁴²³ Müslim, “Fiten”, 67; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 2/262.

¹⁴²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/208.

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi

23 numarada bir adam (رجل), 24 numarada bâdiye ehlinde biri (رجلا من أهل) (البادية), 25 ve 26 numarada ise bedevi (أعرابيا) olduğu söylenir. Söz konusu lafızların her biri aynı anlama gelse de mâna rivayetine işaret etmesi açısından önemlidir. Benzer şekilde 24 ve 26 numaralı tariklerde soran kişinin bedevi olduğu ifade edildikten sonra “Onlar, ashabına kıyasla soru sormaya daha uygundular” (وَكَانُوا هُمْ) (أَجْدَرَ أَنْ يَسْأَلُوهُ مِنْ أَصْحَابِهِ) cümlesi yer alır. Bu cümle diğer üç tarikte bulunmaz. Metinlerde vuku bulan diğer farklılıklar üslup ve ifade ediş tarzına bağlı küçük farklılıklar olup genellikle bedevinin cevaplarındadır (مَا أَعَدَدْتُ مِنْ كَبِيرٍ / مَا أَعَدَدْتُ لَهَا). Hz. Peygamber’in kavli ise yalnızca 23 numaralı metinde “المرء مع من أحب” (لا شيء) şeklinde olup diğer tariklerde “أنت مع من أحببت / فإنك مع من أحب” cümleleri ile ifade edilir.

Hişâm tarafından nakledilen rivayetlerde görülen lafzî farklılıklar, rivayetlerin mana ile aktarıldığını göstermektedir; ancak bu farklılıkların özünde büyük bir değişiklik yaratmadığı dikkat çekicidir. Bu rivayetler, Hz. Peygamber’e yöneltilen soru ve verilen cevaplar gibi ana temaları korurken, soru soran kişinin kimliği veya Hz. Peygamber’in cevabının ifade şekli gibi detaylarda küçük değişiklikler içermektedir.

Şu‘be rivayet kümesi Gunder aracılığıyla nakledilen üç kümeden oluşur. Ahmed b. Hanbel (27) ve Ebû Avâne (30) rivayetlerinde Şu‘be ve Haccâc’dan birlikte zikredilirken diğer tariklerde yalnız Şu‘be’nin adı zikredilmektedir. Şu‘be’den nakledilen metinlerin hepsinde bir bedevinin gelerek Hz. Peygamber’e kıyamet vaktini sorması ve hazırlık olarak Allah ile Resûlünü sevgisini zikretmesinin üzerine Hz. Peygamber’in “Sen sevdiklerinle berabersin” (جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ فَقَالَ: مَتَى ؟ قَالَ : مَا أَعَدَدْتُ لَهَا ؟ قَالَ : أَحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، قَالَ: أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحَبَّيْتَ (السَّاعَةُ ؟ قَالَ : مَا أَعَدَدْتُ لَهَا ؟ قَالَ : أَحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، قَالَ: أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحَبَّيْتَ) buyurduğu nakledilir.¹⁴²⁵ Şu‘be rivayetlerinde konunun yanında lafız birliği de sağlanmıştır.

¹⁴²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/372; Ebû Ya‘la, *el-Müsned*, 4/644; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 20/170.

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi

Yalnızca Bezzâr rivayetinde (30) ziyade olarak Enes b. Mâlik'in bu sözle ilgili sevincini ifade eden cümlesi yer alır.¹⁴²⁶

Zühri Rivayet Kümesi

Zühri rivayetleri Süfyân b. Uyeyne ve Ma'mer çoklu isnad kümeleriyle iki tek tarikli rivayet zincirinden teşekkül etmektedir.

Süfyân b. Uyeyne Rivayetleri

Süfyân b. Uyeyne rivayetleri 7 tek tarikli rivayet zincirinden oluşmaktadır.¹⁴²⁷

Tüm metinler konu bütünlüğü açısından aynı hususları ihtiva etmekte olup “Bir adam Hz. Peygamber’e kıyametin vaktini sordu. Resulullah ‘Onun için ne hazırladın’ dedi. Adam çok bir amelinin olmadığını ancak Allah ve Resulünü sevdiğini söyledi. Hz. Peygamber ‘Sen sevdiğinle berabersin’ cevabını verdi” metniyle nakledilir. Ancak lafızlar açısından hiçbir metin birbirinin tamamen aynısı olmayıp çeşitli farklılıklar içerirler. 35, 36, 39 ve 40 numaralı metinler “أَنْ رَجُلٌ سَأَلَ” lafzıyla başlarken 37 numara “جاء رجل”، 38 numara “قال رجل” denilmektedir. Yine Hz. Peygamber’e sorunun yöneltilmesi de üslup ve lafız farklılıklarını barındırır. 35, 36, 37, 39, 40 ve 41 numaralı tariklerde hikâye üslubuyla “سأل عن الساعة” denilirken 38 numarada soru cümlesi nakledilerek “يا رسول الله متى الساعة” denilmiştir. Hz. Peygamber’in sorusu tüm metinlerde aynı olup “ما أعددت لها” şeklindedir. Adamın cevabında çeşitli farklılıklar barındırır. 35, 36, 37, 38, 39, 41 numaralarda fiil formunda “أحب الله” denilirken 40 numaralarda isim formunda “حب الله ورسوله” lafzı yer alır. Ayrıca 36, 37, 38, 39 numaralarda hazırlığının olmadığı çok anlamında (ما أعددت لهل) ziyadeler bulunur. Hz. Peygamber’in sözü tüm Süfyân tariklerinde “أنت مع من أحب” iken 35 numara “المرء مع من أحب” şeklindedir. Bu durumda Süfyân b. Uyeyne rivayetlerinde yaygın terkîp ve lafız farklılığı bulunduğu söylenebilir.

¹⁴²⁶ Bezzâr, *el-Müsned*, 13/421.

¹⁴²⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/352; Humeydî, *el-Müsned*, 2/305; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/131; Müslim, “el-Birr”, 50; Bezzâr, *el-Müsned*, 12/362; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l- âsâr*, 1/414; İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/468;

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi

Ma‘mer Rivayetleri

Ma‘mer rivayeti öğrencisi Abdürrezzâk tarafından nakledilmekte olup bir sonraki tabakada Müslim ve Ahmed b. Hanbel tarafından aktararak çoklu hadis kümesi hüviyetine kavuşmuş olur.¹⁴²⁸ Bu rivayet Süfyân b. Uyeyne tarafından nakledilen rivayetlerle konu açısından tamamen aynıdır. Yalnızca Hz. Peygamber’e soruyu yönelten kişinin bedevi olduğu ziyadesi (أَن رَجُلًا مِنَ الْأَعْرَابِ) yer alır.

Abdürrezzak ve Ahmed b. Hanbel’in naklettiği metin arasında lafızlar açısından tam bir uyuma görülür. Müslim ise rivayetin ilk cümlesini nakletmiş olup bir önceki metnin benzeri olduğunu (مثله) ifade etmiştir.

Zührî’den nakledilen iki ferd tarik¹⁴²⁹ mukayese edildiğinde metin bütünlüğü korunmakla birlikte bazı dikkat çekici lafız farklılıkları ortaya çıkmaktadır. 45 numaralı rivayette olay doğrudan “أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَرَضَ لَهُ أَعْرَابِيٌّ” ifadesiyle aktarılırken, 46 numaralı rivayette giriş kısmı “خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ فَعَرَضَ لَهُ” şeklinde olup Hz. Peygamber’in çıkışı özellikle vurgulanmıştır. Ayrıca 45 numaralı rivayette bedevînin cevabında “مَا أَعَدَدْتُ لَهَا مِنْ كَبِيرٍ خَيْرٍ” ifadesi yer almakta, yani büyük bir hayır hazırlığı bulunmadığı belirtilmektedir. Buna karşılık 46 numaralı rivayette “مَا أَعَدَدْتُ لَهَا مِنْ خَيْرٍ أَحْمَدُ عَلَيْهِ نَفْسِي” denilmekte, yani kendisini övünebileceği bir hayır hazırlığı olmadığı ifade edilmektedir. Böylece birinde niceliksel büyüklük (“كبير خير”), diğesinde ise niteliksel değer (“خير أحمد عليه نفسي”) öne çıkarılmıştır. Bunun dışında rivayetlerin devamında “غَيْرَ أَنِّي أَحَبُّ اللَّهُ وَرَسُولُهُ” ve “فَأَنْتَ مَعَ مَنْ أَحَبَّ” ifadeleri aynen muhafaza edilmiştir.

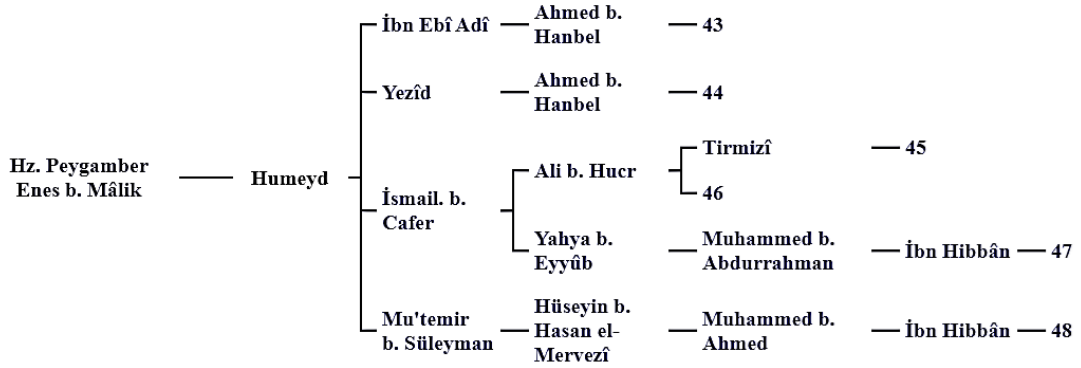
Humeyd Rivayet Kümesi

Humeyd rivayet kümesi İsmail b. Cafer çoklu isnad kümesi ile üç tek tarikla nakledilen metinden oluşur. Rivayet metinlerini gösteren isnad şeması şu şekildedir:

¹⁴²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/120; Müslim, “el-Birr”, 49.

¹⁴²⁹ Bezzâr, *el-Müsned*, 12/363; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l- evsat*, 1/131.

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi



Şekil 84. Humeyd rivayetleri isnad şeması

3 metinden oluşan İsmail b. Cafer rivayetleri şu metinle nakledilir:

Bir adam Resûlullah'a gelerek kıyametin ne zaman kopacağını sordu. Hz. Peygamber soruya hemen cevap vermedi, kalkıp namaza yöneldi. Namazı bitirdikten sonra cemaate dönerek, "Kıyametin ne zaman kopacağını soran nerede?" diye sordu. Adam, "Benim ey Allah'ın Resûlü" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Onun için ne hazırladın?" diye sordu. Adam, "Seni hak ile gönderen Allah'a yemin ederim ki, onun için çokça namaz ya da oruç hazırlamadım. Ancak Allah'ı ve Resûlünü seviyorum" dedi. Hz. Peygamber ona, "Kişi sevdiğiyle beraberdir. Sen de sevdiğinle berabersin" buyurdu. Enes b. Mâlik der ki: Müslümanların, İslam'a girdiklerinden bu yana hiçbir şeye bu söz kadar sevindiklerini görmedim.

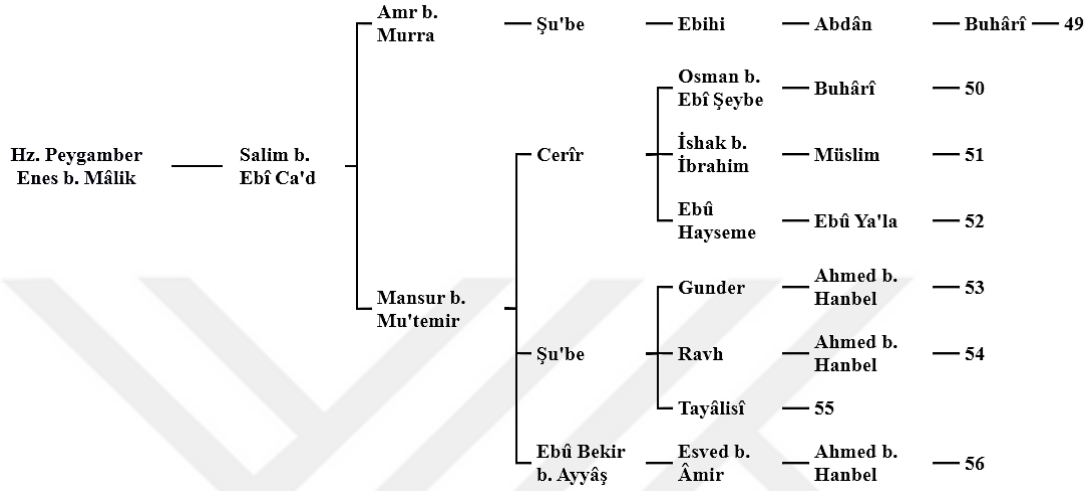
Metinlerin arasında lafız birliği neredeyse tamamen sağlanmıştır. Bununla birlikte Ali b. Hucr (45-46) rivayetlerinde "يَنْ السَّائِلُ عَنْ قِيَامِ السَّاعَةِ" sorusu Yahya b. Eyyûb rivayetinde "أَيَّنَ السَّائِلُ عَنْ الْقِيَامَةِ" cümlesiyle ifade edilir. Ayrıca Enes b. Mâlik'in sözünde de cümle yapısında "رَأَيْتُ الْمُسْلِمِينَ فَرَحُوا بِشَيْءٍ/مَا رَأَيْتُ الْمُسْلِمِينَ فَرَحُوا" "رَأَيْتُ الْمُسْلِمِينَ فَرَحُوا بِشَيْءٍ" değişikliği gözlenir. Bu yönüyle İsmail b. Cafer'in öğrencilerinin metinlerinde sınırlı ifade farklılığı gözlemlenir.

Tek tarikla nakledilen 43 ve 44 numaralı metinlerde İsmail rivayetlerinden farklı olarak "Bir bedevinin gelerek Hz. Peygamber'e sorular sorması hoşumuza giderdi" ziyadesi yer alır. Cümlelerin terkinde de takdim-tehir gibi bir çok farklılık "إِنْ كَانَ لَيُعْجِبُنَا الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ", "كَانَ يُعْجِبُنَا أَنْ يَجِيءَ الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ فَيَسْأَلُ رَسُولَ اللَّهِ", "يَجِيءُ فَيَسْأَلُ رَسُولَ اللَّهِ" gözlemlenir. Bu yönüyle gerek tek tarikli kümelerin kendi içerisinde mukayesesi gerek de İsmail b. Cafer mukayesesi sonucu Humeyd rivayet kümesinde yaygın ifade farklılığı gözlemlenebilir.

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi

Sâlim b. Ebî Ca'd Rivayet Kümesi

Sâlim b. Ebî Ca'd rivayetleri Mansur b. Mu'temir çoklu isnad grubu ile bir tek tarikla nakledilen metinden oluşur. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 85. Sâlim b. Ebî Ca'd rivayetleri isnad şeması

Mansur b. Mu'temir rivayetleri Cerîr b. Abdilhamîd ve Şu'be çoklu isnad kümeleriyle bir tek tarikli rivayetten oluşur. Cerîr rivayetleri şu metinle nakledilebilir:

Ben ve Hz. Peygamber mescitten dışarı çıkarken, mescidin giriş kısmında bir adamla karşılaştık. Adam, “Ey Allah’ın Resûlü, kıyamet ne zaman kopacak?” diye sordu. Peygamber Efendimiz, “Onun için ne hazırladın?” buyurdu. Adam bu soru karşısında mahcup olmuş gibi bir hâl aldı, ardından şöyle dedi: “Ey Allah’ın Resûlü! Ne çokça oruç ne çokça namaz, ne de çokça sadaka hazırladım. Ama ben Allah’ı ve Resûlünü seviyorum.” Bunun üzerine Peygamber Efendimiz şöyle buyurdu: “Sen sevdiğinle berabersin.”¹⁴³⁰

Cerîr’den nakledilen üç metinde bu lafız üzerine ittifak etmiş olup yalnızca 50 ve 51 numarada yer alan “سَكَّانَ” lafzı yerine 52 numarada “أَمْسَكْ” kelimesi yer almıştır. Bu yönüyle Cerîr b. Abdilhamîd metinlerinde *sınırlı ifade farklılığı* bulunur.

Şu'be'den nakledilen üç metin ise Cerîr rivayetiyle kıyaslandığında daha muhtasar bir yapıya sahip Cerîr rivayetlerinde bulunan mescitten çıkınca karşılaşılmaması gibi bağlama dair bazı detaylar yer almaz. Söz konusu rivayetlerde “Bir adam Hz. Peygamber’e ‘Kıyamet ne zaman?’ diye sordu.

¹⁴³⁰ Buhârî, “Ahkâm”, 10; Müslim, “Birr ve Sıla”, 50; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 6/313.

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi

Hiz. Peygamber, ‘Onun için ne hazırladın?’ diye sorunca ‘ok miktarda oruç, sadaka ve namaz hazırlamadım ancak Allah ve Resulünü seviyorum’ cevabını verdi. Hiz. Peygamber,

‘Sen sevdiklerinlesin’ buyurdu” metniyle nakledilir. Rivayetlerin hepsi bu metinde ittifak etmiş ancak “sadaka, namaz ve oruç” kelimelerinin her üç metinde de takdim ve tehire uğrayarak farklı şekillerde nakledilmiştir.¹⁴³¹ Bu durumda Şu‘be rivayetlerinde *sınırlı ifade farklılığının* görüldüğü söylenebilir.

Mansur’dan ferd isnadla nakledilen Ebû Bekir b. Ayyâş (56) rivayetinde ise metnin başında “أَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ يَمْشِي حَتَّى انْتَهَى إِلَى الْمَسْجِدِ قَرِيبًا مِنْهُ، أَنَا هُ شَيْخٌ – أَوْ رَجُلٌ” (Resûlullah - yürüyerek mescide kadar geldi ve mescide yaklaştığında, yanına yaşlı bir adam veya bir adam geldi.) cümlesi yer alır. Rivayetin devamı Şu‘be olay örgüsü devamından aynı olmakla birlikte yaşlı adamın verdiği cevapta diğerk tariklerde yer almayan “وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ” ziyadesi yer alır.¹⁴³²

Bahsi geçen bu farklılıklar Mansur rivayet kümesinde *yaygın terkip ve lafız farklılığının* meydana geldiğini gösterir.

Sâlim’den tek tarikile nakledilen metinde (49) ise “Bir adam Peygamber Efendimiz’e “Ey Allah’ın Resûlü, kıyamet ne zaman kopacak?” diye sordu. Peygamber Efendimiz, “Onun için ne hazırladın?” buyurdu. Adam, “oka namaz, oruç veya sadaka hazırlamadım ama Allah’ı ve Resûlünü seviyorum” dedi. Peygamber Efendimiz, “Sen sevdiğinle berabersin” buyurdu.” denilmekte olup Mansur rivayetleriyle son derece benzerdir.¹⁴³³

Sâlim b. Ebî Ca’d’dan nakledilen rivayetlerin tümünde aynı olay aktarılmış diğerk rivayet kümelerinde görüldüğü üzere metnin muhtasar ya da mutavvel olması yönünde bir farklılık görülmemiştir. Ayrıca olayın aktarım sırası ve kullanılan lafızlar oldukça benzerdir.

¹⁴³¹ Tayâlisî, *el-Müsneğ*, 3/594; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneğ*; 20/165, 405.

¹⁴³² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneğ*; 20/399.

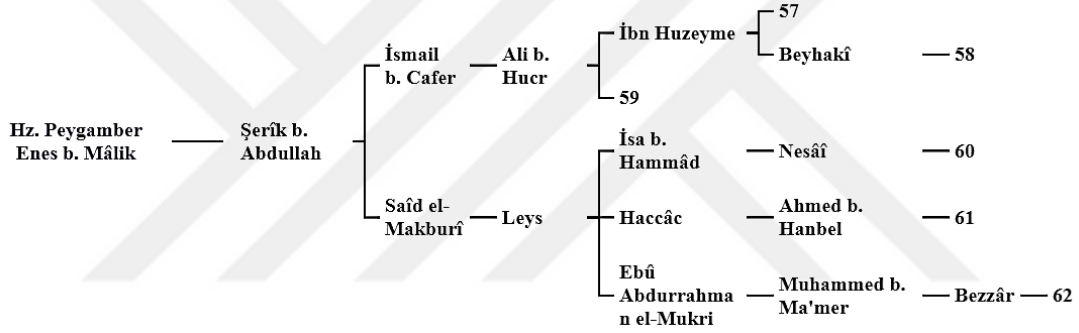
¹⁴³³ Buhârî, “Edeb”, 96.

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi

Bununla birlikte “أَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ يَمْشِي حَتَّى انْتَهَى إِلَى الْمَسْجِدِ قَرِيبًا مِنْهُ” ve “بَيْنَمَا أَنَا “” cümlelerinde olduğu gibi cümle içi unsur ve kelime değişimlerinin yer aldığı yaygın terkipve lafız farklılığı görülebilir.

Şerîk b. Abdullah Rivayet Kümesi

Şerîk b. Abdullah rivayetleri İsmail b. Cafer ve Saîd el-Makburî çoklu isnad kümelerinden oluşmaktadır. Her iki kümesinin de bir sonraki tabakada yani Ali b. Hucr ve Leys b. Sa'd ile çoklu isnad kümesi hüviyetine ulaştıkları görülür. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 86. Şerîk b. Abdullah rivayetleri isnad şeması

Ali b. Hucr'un metni şu şekildedir:

Bir adam mescide girdiğinde Resûlullah cuma günü minberdeydi. Adam, “Ey Allah’ın Resûlü! Kıyamet ne zaman kopacak?” diye sordu. Cemaat eliyle susmasını işaret etti. Adam bu soruyu üç defa sordu, her seferinde insanlar ona susmasını işaret ettiler. Üçüncü defada Resûlullah ona şöyle dedi: “Yazık sana! Kıyamet için ne hazırladın?” Adam, “Allah’ı ve Resûlünün sevgisini” diye cevap verdi. Hz. Peygamber, “Sen sevdiğinle berabersin” buyurdu. Sonra bir süre sustu. Ardından oradan yürüyerek geçen bir çocuk gördü. Enes b. Mâlik diyor ki: “Bu çocuk benim yaştlarımdandı, ergenlik çağına ulaşmıştı ya da yaklaşmıştı.” Peygamber Efendimiz, “Kıyameti soran kişi nerede?” diye sordu. “İşte burada” denilince şöyle buyurdu: “Eğer bu çocuk ömrünü tamamlarsa, kıyametin âlâmetlerini mutlaka görmeden ölmeyecektir.”¹⁴³⁴

¹⁴³⁴ Ali b. Hucr, Hadîsu Ali b. Hucr an İsmail b. Cafer, 388.

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi

Rivayeti Ali b. Hucr'dan nakleden İbn Huzeyme'de de muhtemelen tasnifin etkisiyle tamamen aynı metin görülür. İbn Huzeyme'den nakledilen Beyhakî metni ise takti' ile dir.¹⁴³⁵

Leys b. Sa'd rivayetleri ise hadisin yalnızca ilk bölümünün nakledilmesiyle Ali b. Hucr rivayetlerinden ayrışır. Bununla beraber Leys'ten nakdilen üç metinde lafız birliği sağlanmış yalnızca 60 numara “فحدث” kelimesi 61 ve 62 numarada “فحذر” ile ifade edilmiştir. Kelimenin şekline bakıldığında bu durumun mâna rivayetinden ziyade tashîf olması da mümkündür. Leys rivayetleri şu metinle nakledilir:

Hz. Peygamber kalkıp insanlara kıyametle ilgili bir uyarıda bulundu. O sırada bir adam ayağa kalkarak, “Ey Allah'ın Resûlü! Kıyamet ne zaman kopacak?” diye sordu. Peygamber Efendimiz bu soruya öfkeleni ve yüzünü buruşturdu. Biz de adama, “Otur, çünkü Resûlullah'ın hoşlanmadığı bir şeyi sordun” dedik. Adam ikinci kez ayağa kalkıp aynı soruyu tekrar sordu. Hz. Peygamber bu kez daha da sert bir şekilde yüzünü buruşturdu ve biz yine o adamı oturttuk. Adam üçüncü kez kalkarak aynı soruyu bir kez daha sordu. Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurdu: “Yazık sana! Kıyamet için ne hazırladın?” Adam, “Allah'ı ve Resûlünü sevmeyi hazırladım” dedi. Peygamber Efendimiz de ona, “Otur. Çünkü sen sevdiğinle berabersin” buyurdu.¹⁴³⁶

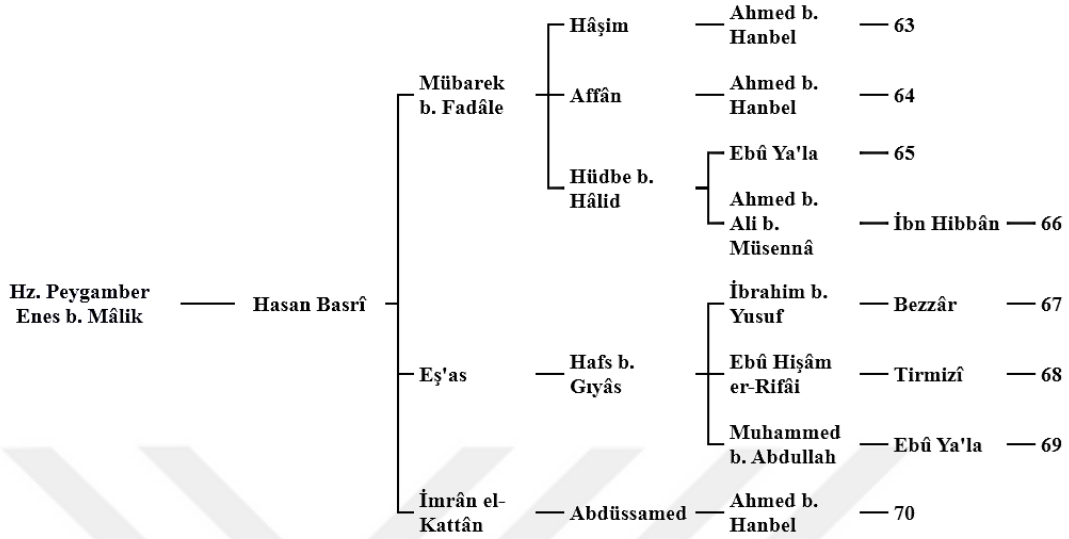
Hasan Basri Rivayet Kümesi

Hasan Basrî rivayet kümesi Mübârek b. Fadâle ve Eş'as çoklu isnad kümeleri ile bir tek tarikile nakledilen rivayetten oluşur. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:

¹⁴³⁵ İbn Huzeyme, *Sahih*, 3/149; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/363.

¹⁴³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/128; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/376; Bezzâr, *el-Müsned*, 12/326.

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi



Şekil 87. Hasan Basrî rivayetleri isnad şeması

Öncelikle olarak Mübârek b. Fadâle rivayet kümesi incelendiğinde Hüdbe b. Hâlid çoklu isnad kümesi ile Affân ve Hâşim ferd isnadlarından oluştuğu görülebilir. Hüdbe'den nakledilen Ahmed b. Ali b. Müsennâ (66) rivayeti muhtasar olup bir kişinin gelerek Hz. Peygamber'e kıyametin vaktini sorması ve Hz. Peygamber'in cevabını içerir.¹⁴³⁷ Ebû Ya'lâ metni ise uzun formata sahip olup rivayetin devamında Hz. Peygamber'in, o gün yeryüzünde bulunan herkesin üzerinden yüz yıl geçmeden öleceğini ifade ettiğine, ardından kıyameti soran kişinin tekrar getirilmesini isteyerek Devs kabilesinden Sa'd adındaki bir çocuğu gösterip "Bu çocuk yaşarsa yaşlanmadan kıyamet kopacaktır" dediğine yer verilmektedir.¹⁴³⁸ Bu noktada Hüdbe b. Hâlid'in metni iki farklı şekilde nakletme ihtimali olduğu gibi öğrencilerinin de farklı şekillerde nakletme ihtimali bulunur. Her iki metinde ortak nakledilen kısımlarda ise *sınırlı ifade farklılığı* bulunur. Mübârek b. Fadâle'den nakledilen Affân (64) rivayeti ise Ebû Ya'la metni gibi uzun formattadır.¹⁴³⁹ Bununla beraber iki uzun metin arasında çeşitli farklılıklar görülür.

¹⁴³⁷ Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 5/144.

¹⁴³⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/468.

¹⁴³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/416.

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi

65 numaralı metin “رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ مَتَى السَّاعَةُ” cümlesiyle başlarken 64 numara “كُنْتُ” cümlesiyle başlar. 65 numarada yer alan ve yeryüzünde yaşayan hiçbir canlının yüzyıl sonra yaşamayacağı kısmı 64 numarada bulunmaz. Ayrıca “فَجِيءَ بِالرَّجُلِ تُرْعَدُ فَرَائِصُهُ - فَأَتَى بِالرَّجُلِ” ve “فَنَظَرَ” cümlelerinde olduğu gibi terkip ve lafız düzeyinde metnin büyük bir kısmına dağılan farklılıkların olduğu görülür. Mübârek b. Fadâle’den nakledilen bir diğer ferd tarik (63) ise muhtasar olup Hz. Peygamber’e bir kişinin gelerek kıyamet vaktini sormasını ve cevabı içerir.¹⁴⁴⁰ Bu açılardan Mübârek b. Fadâle rivayet kümesinin kendi içerisinde mukayesesi biri uzun biri muhtasar iki rivayet türünün olduğunu gösterir. Ancak rivayetlerin öğrenciler mi Mübârek b. Fadâle tarafından mı ihtisar edildiği tespit edilememiştir. Bununla birlikte rivayetlerin ortak nakledilen kısımlarında yaygın terkip ve lafız farklılığı görülür. Mübârek b. Fadâle metinlerinde hadisin merfu kısmı “فَإِنَّكَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ، وَلَكَ مَا احْتَسَبْتَ” cümlesidir.

Eş’as rivayeti ise ilk tabakada yalnızca Hafs b. Gıyâs tarafından nakledilmekte olup ondan sonra üç râvi aracılığıyla aktarılır. Söz konusu 3 metnin her biri metin yapısı ve bazı lafızlar açısından birbirinden farklıdır. İbrahim b. Yusuf (67) rivayetinde Hz. Peygamber’e bir kişinin gelerek kıyamet vaktini sorduğu ve Hz. Peygamber’in “الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ وَلَهُ مَا اكْتَسَبَ” cevabını vermesi hikâye şeklinde anlatılır.¹⁴⁴¹ 68 numaralı rivayette ise olay anlatımı olmaksızın yalnızca “الْمَرْءُ مَعَ مَنْ” kavli yer alır.¹⁴⁴² 69 numarada da yalnızca Hz. Peygamber’in sözü bulunmakla birlikte “وَلَهُ مَا اكْتَسَبَ” kısmı yer almamaktadır.¹⁴⁴³

Eş’as ve Mübârek b. Fadâle rivayetleri incelendiğinde muhtasar ve mutavvel olmak üzere iki farklı rivayet formatının olduğu görülür.

¹⁴⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/70.

¹⁴⁴¹ Bezzâr, *el-Müsned*, 13/198.

¹⁴⁴² Tirmizî, “Zühd”, 55.

¹⁴⁴³ Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, 5/163.

Ek-5 (Devam). Ahiret hazırlığıyla ilgili rivayetin incelemesi

Bununla beraber her iki rivayet kümesinin kendi içerisinde de lafız birliğinin sağlanamadığı dikkat çeker. Ayrıca Mübârek b. Fadâle “وَلَكَ مَا “ فَإِنَّكَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ، وَلَكَ مَا “ فَإِنَّكَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ” lafızlarıyla nakledilen merfu kısmın Eş‘as rivayetlerinde yakın lafızlarla “الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ وَلَهُ مَا اكْتَسَبَ” aktarıldığı ifade edilmelidir.

Hasan Basrî’den nakledilen bir diğer tarik İmrân el-Kattân’a (70) ait olup ferd şeklinde aktarılmıştır.¹⁴⁴⁴ Bu metinde bir bedevinin gelerek Hz. Peygamber’e kıyameti sorduğu ve Hz. Peygamber’in “الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ” cevabını verdiği görülür. Rivayetin devamında ise Mübârek metinlerine benzer şekilde soruyu soran kişiyi çağırdığı ve orada bulunan bir çocuğu işaret ederek “Eğer bu çocuk yaşarsa Eğer bu çocuk yaşarsa, yaşlanmadan kıyamet kopacaktır” dediğine yer verilmektedir. Ancak çocuğun kim olduğu, olayın Hz. Peygamber’in evinde yaşandığı gibi ayrıntılar yer almamakta olup ayrıca terkib ve “فَنَظَرَ رَسُولُ اللَّهِ إِلَى غُلَامٍ مِنْ دَوْسٍ -وَتَمَّ غُلَامٌ” ve “إِنْ يَعْشُ” “إِنْ يَعْشُ هَذَا فَلَنْ يَبْلُغَ الْهَرَمَ - هَذَا لَا يَهْرَمُ” şeklinde lafız düzeyinde de farklılıklar gözlemlenir.

¹⁴⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/441.

Ek-6. Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

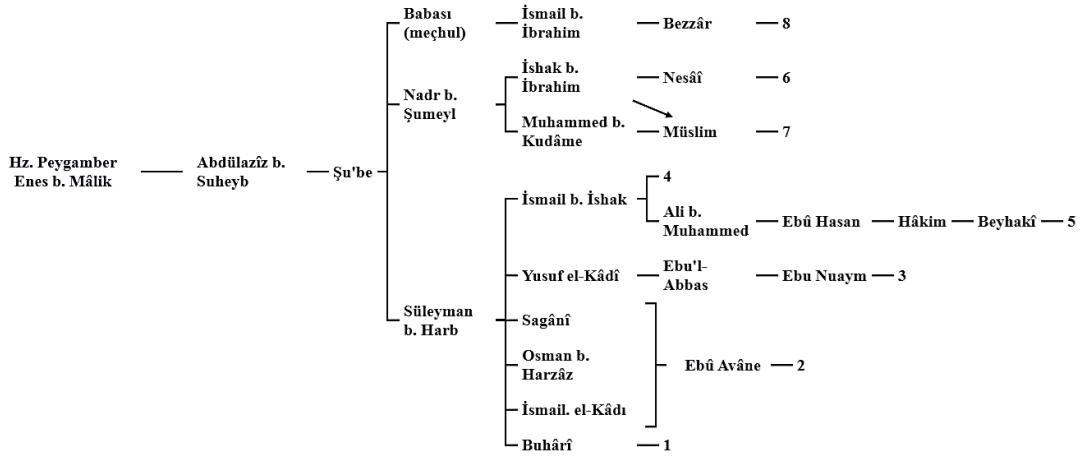
Örneklem kümesinde yer alan bir diğer rivayyet Abdurrahman b. Avf'ın Medineye gelmesi daha sonrasında bir nevat altın mukabilinde mehir vererek evlenmesidir. Söz konusu olay anlatısı, bölümleri ve detayları hususunda incelemede de görüleceği üzere birçok farklılık bulunur. Ancak hadisin en kapsamlı metinlerinden biri şu şekildedir:

Abdurrahman b. Avf Medine'ye geldiğinde Hz. Peygamber onu Sa'd b. Rebî' ile kardeş yaptı. Sa'd ona, "Malımın yarısını seninle paylaşayım. İki eşim var. Birini boşayayım. İddeti sona erdiğinde onunla evlenirsin" dedi. Abdurrahman ise, "Allah ailene ve malına bereket versin. Bana çarşının yolunu gösterin" dedi. Ona yol gösterildi. Gidip ticaret yaptı. Geri döndüğünde beraberinde kurutulmuş yoğurt ve yağ getirmişti. Daha sonra Resûlullah -onun üzerinde zaferan olduğunu gördü. "Ne oldu?" diye sordu. O da "Ensardan bir kadınla evlendim" dedi. Peygamber, "Mehir olarak ne verdin?" diye sordu. "Bir hurma çekirdeği (nevat) kadar altın verdim" dedi. Hz. Peygamber "Bir koyunla da olsa düğün yemeği ver" buyurdu.

Rivayet Enes b. Mâlik'ten; Abdülazîz b. Süheyb, Katâde, Humeyd ve Sâbit el-Bünânî aracılığıyla nakledilir.

Abdülazîz b. Süheyb Rivayet Kümesi

Abdülazîz b. Süheyb rivayetleri yalnızca Şu'be aracılığıyla nakledilmekte olup isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 88. Şu'be rivayetleri isnad şeması

Abdülazîz b. Süheyb rivayetlerinde Enes b. Mâlik, "قال عبد الرحمن" diyerek rivayeti Abdurrahman'dan işittiğini belirtir. Bu rivayetler yalnızca Şu'be tarafından aktarılır.

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

Metinler ana yapı ve şekil itibariyle aynı olmakla beraber kelime bazında bazı nüans farklılıkları yer alır. Şu'be rivayetleri ana karakter olarak şu metinle nakledilir:

Abdurrahman b. Avf (r.a.), Ensar'dan bir kadınla bir nevât (hurma çekirdek) ağırlığında altın mehri mukabilinde evlendi. Hz. Peygamber onun üzerinde düğün sevinci gördü ve ona sordu. Abdurrahman şöyle dedi: "Ensar'dan bir kadınla bir nevât ağırlığında altın karşılığında evlendim."¹⁴⁴⁵

Süleyman b. Harb kümesindeki rivayetler genel üslup ve sıralama açısından aynıdır. Rivayetlerdeki en önemli fark 2, 4 ve 6 numarada mehri miktarını belirtmek üzere "وزن نواة من ذهب" denilirken 1 ve 3 numarada altın olduğu belirtilmeksizin "وزن نواة" lafzının yer almasıdır. Söz konusu kelimenin iki tarikte bulunup ikisinde olmamasından hareketle Süleyman b. Harb'in rivayeti iki farklı şekilde naklettiği düşünülebilir.¹⁴⁴⁶ Bunun dışında 1 numarada Abdurrahman b. Avf'ın evlendiği kişinin Ensar'dan olduğu zikredilmez. Bu yönüyle rivayette sınırlı ifade farklılığı bulunur.

Nadr b. Şümeyl rivayetlerinde (6, 7) de ana tema korunur. Ancak ondan nakledilen iki rivayeti Süleyman b. Harb rivayetlerinden ayıran iki husus vardır. Bunlardan ilki başlangıç cümlesindeki üslup farklı olup "Abdurrahman b. Avf şöyle dedi: 'Resûlullah (s.a.v.) beni düğün sevinci üzerimdeyken gördü. Ben de ona, 'Ensar'dan bir kadınla evlendim' dedim" şeklinde başlamasıdır.¹⁴⁴⁷ İkincisi ise hadisin devamında Hz. Peygamber'in, Abdurrahman'a ne kadar mehri verdiğini (كم أصدقته) sormasıdır. Mehri tasvir konusundaki farklılık Nadr rivayetlerinde de yaşanmakta olup 6 numarada "زينة نواة من ذهب", 7'de "نواة" denilmektedir. Nadr b. Şümeyl metinlerinin kendi içerisindeki mukayyesinde sınırlı ifade farklılığı görülür.

¹⁴⁴⁵ Buhârî, "Nikah", 50; Ali b. Ca'd, *Müsned-i Ali b. Ca'd*, 217; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, Ebû Nuaym, *el-Müstahrec*, 4/92; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 14/493.

¹⁴⁴⁶ Süleyman b. Tarhan'ın rivayeti söz konusu olduğunda İsmail b. İshak'tan nakledilen iki tarik bir tane olarak kabul edilmelidir.

¹⁴⁴⁷ Müslim, "Nikah", 13; Nesâî, "Nikah", 67.

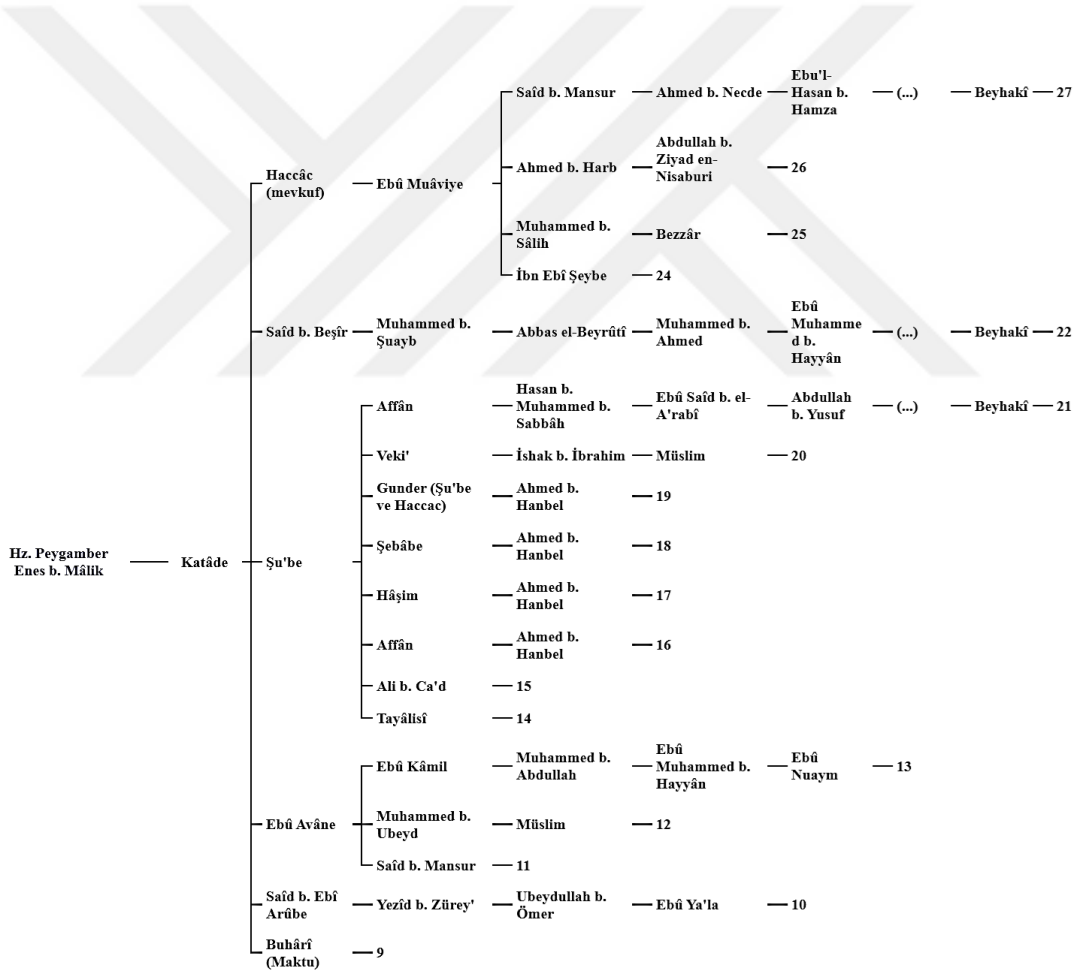
Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

Şu‘be’den tekli olarak nakledilen 8 numaralı metin son derece muhtasar olup Hz. Peygamber’le gerçekleşen diyalogdan bahsedilmeksizin “Ensardan bir kadınla bir nevât altın mehri mukabilinde evlendim” lafzıyla rivayet edilir.¹⁴⁴⁸

Söz konusu farklılık göz önünde bulundurulduğunda Şu‘be rivayet kümesinde yaygın terkipve lafız farklılığının görüldüğü söylenebilir.

Katâde Rivayetleri

Katâde rivayetleri Şu‘be, Ebû Avâne ve Haccâc çoklu isnad kümeleri ile iki tane tekli isnad rivayetinden teşekkül etmektedir. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:



Şekil 89. Katâde rivayetleri isnad şeması

Ebû Avâne İsnad Grubu

¹⁴⁴⁸ Bezzâr, *el-Müsne'd*, 3/216.

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

Ebû Avâne'den nakledilen 12 ve 13 numaralı rivayetler “Abdurrahman b. Avf, Hz. Peygamber zamanında bir nevât ağırlığında altın mehriyle evlendi.

Bunun üzerine Resulullah ‘Bir koyunla da olsa düğün yemeği ver’ dedi.” lafzıyla aktarılmaktadır.¹⁴⁴⁹ Bahse geçen rivayetler arasındaki farklılık ilk cümlede mehir miktarı ve Hz. Peygamber’in zamanında yaşandığını takdim-tehirle verilmesidir. (تَزَوَّجَ عَلَى وَزْنِ نَوَآةٍ مِنْ ذَهَبٍ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ / تَزَوَّجَ عَلَى عَهْدِ رَسُولٍ عَلَى وَزْنِ نَوَآةٍ) Saîd b. Mansur rivayeti ise ihtisar edilmiş olup Abdurrahman b. Avf’ın bir nevât ağırlığında altın mehriyle bir kadınla evlendiğini içerir. Söz konusu metin olayın zamanına vurgu yapılmaması ve Hz. Peygamber’in tavsiyesinin yer almaması sebebiyle mevkuftur.¹⁴⁵⁰ Rivayet metninin oldukça kısa olmasına rağmen görülen bu farklılıklar yaygın terkip ve lafız olarak isimlendirilebilir. Ebû Avâne rivayetlerini gerek daha önce incelenen Abdülazîz b. Suheyb gerekse Katâde rivayetleri içinde farklı kılan husus “أولم ولو بشاة” ziyadesidir. Bu yönüyle Katâde’nin diğer öğrencileri içerisinde ayırt edici farklılığa sahip olur.

Şu‘be İsnad Grubu

Şu‘be rivayetlerine geçildiğinde oldukça muhtasar bir rivayet görülür. Bu kümedeki rivayetlerin çoğunluğu (14, 16, 17, 19, 21) “Abdurrahman b. Avf, Ensar’dan bir kadınla bir nevât ağırlığında altın (mehir) karşılığında evlendi ve bu caiz oldu.” (أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ عَلَى وَزْنِ نَوَآةٍ مِنْ ذَهَبٍ فَجَازَ ذَلِكَ) lafzıyla nakledilir. Bu metni diğer Şu‘be rivayetlerinden farklı kılan husus Hz. Peygamber’in takrîrini vurgulayan “فجاز ذلك” kelimeleridir. Diğer tarikler de aynı metinle nakledilmekle beraber mezkûr kelime yer almaz. Bunun dışındaki bir diğer farklılık 15, 18 ve 19 numaralarda Abdurrahman b. Avf’ın evlendiği kişinin daha muğlak bırakılarak Ensar’dan olduğunun zikredilmemesidir.¹⁴⁵¹ Veki‘ rivayeti (20) ise “أولم ولو بشاة” ziyadesiyle Şu‘be tarikleri içerisinde tek kalır.¹⁴⁵²

¹⁴⁴⁹ Müslim, “Nikah”, 13; Ebû Nuaym, *el-Müstahrec*, 4/91.

¹⁴⁵⁰ Saîd b. Mansûr, *el-Müsneid*, 11.

¹⁴⁵¹ Ali b. Ca’d, *el-Müsneid*, 148; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 21/338, 363.

¹⁴⁵² Müslim, “Nikah”, 13.

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

Bu durum muhtemelen Veki'nin Humeyd ve Katâde'den naklettiğini söyleyerek lafızlar arasında bir ayrıma gitmemesinden kaynaklanır. Nitekim söz konusu ziyade Humeyd tariklerinde mevcuttur. Ebû Avâne tarikleri ile benzerlik gösterir.

Bu durumun Veki' ya da isnadda yer alan herhangi bir ravi tarafından yapılmış olması muhtemeldir. Bununla beraber özellikle “فجاز ذلك” kelimesinin bir grup rivayette yer alıp diğerlerinde yer alması grup bazlı unsur varyasyonu oluşturması sebebiyle Şu'be'nin rivayeti farklı iki şekilde tahdîs ettiği ihtimalini aklı getirmektedir. Bu yönüyle Şu'be rivayetlerinde yaygın terkipve lafız farklılığı bulunur.

Haccâc Rivayet Grubu

Haccâc → Ebû Muâviye rivayet kümesi de yapı itibariyle diğer oldukça benzerdir. Bununla birlikte bir nevât ağırlığının ne kadar olduğunun beyan edilmesi hususunda diğerlerinden ayrışır. 24 ve 26 numaralı metinler “Abdurrahman b. Avf, bir nevât ağırlığınca altın mehriyle evlendi. Bu üç dirhem ve üçte birine tekabül etmekteydi” (تَزَوَّجَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ عَلَى وَزْنِ نَوَاطٍ مِنْ ذَهَبٍ قُومَتِ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ وَثُلُثًا) lafzıyla aktarılmaktadır.¹⁴⁵³ Ancak Ahmed b. Harb (24) rivayetinde “üç dirhem ve üçte biri” yerine “üç dirhem” denilmektedir. 25 numaralı metinde ise ek olarak Hz. Peygamber zamanından evlendiği belirtilir.¹⁴⁵⁴ Beyhakî'nin Saîd b. Mansur tarikiyle aktardığı rivayet de yalnızca mehir miktarının ölçü birimi olarak neye takabil ettiğini bildirmesi (قُومَتِ يَعْني النِّوَاةُ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ وَثُلُثًا) ile ayrışır.¹⁴⁵⁵ Söz konusu farklılıklara binaen Ebû Muâviye'den nakledilen metinlerde yaygın terkip ve lafız farklılığı görülür.

Tek Tarikli Rivayetler

Katâde'den tek tarikle nakledilen Saîd b. Ebî Arûbe rivayeti “Abdurrahman b. Avf, nevât ağırlığınca altın mehriyle bir kadınla evlendi” metniyle nakledilir.¹⁴⁵⁶

¹⁴⁵³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/289; Abdullah b. Ziyâd en-Nîsâbü'rî, *Ziyâdât ala kitâbi'l-Müzenî*, 523.

¹⁴⁵⁴ Bezzâr, *el-Müsned*, 13/480.

¹⁴⁵⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/495.

¹⁴⁵⁶ Ebû Ya'la, *el-Müsned*, 10.

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

Rivayet bu haliyle “فجاز ذلك” cümlesinin yer almadığı Şu‘be lafızlarıyla uyumludur. Bu lafız aynı zamanda Buhârî’nin muallak olarak zikrettiği metindir.¹⁴⁵⁷

Saîd b. Beşîr’in ravisi olduğu bir diğer tek tarikli metin ise nevât ağırlığının beş dirheme tekabül ettiğinin belirtilmesi ile ayrışır.¹⁴⁵⁸

Genel olarak Katâde rivayetlerine bakıldığında, rivayetlerde belirli ekleme ve açıklamalarla farklı grupların ortaya çıktığı görülmektedir. Ebû Avâne rivayetlerinde düğün yemeğiyle ilgili Hz. Peygamber’in tavsiyesi, Şu‘be rivayetlerinde Hz. Peygamber’in onayını ifade eden “فجاز ذلك” ifadesi ve Haccâc rivayetlerinde mehir miktarının üç dirhem ve üçte bir olarak belirtilmesi gibi farklılıklar, her ravi grubunun kendine özgü eklemeler yaptığını ve hadis metinlerine özgün özellikler kattığını göstermektedir. Katâde kümesi genel olarak ana yapı itibarıyla benzerlik taşımakla birlikte, bu tür ayrıcı ifadeler her bir ravi grubunu belirgin kılmaktadır.

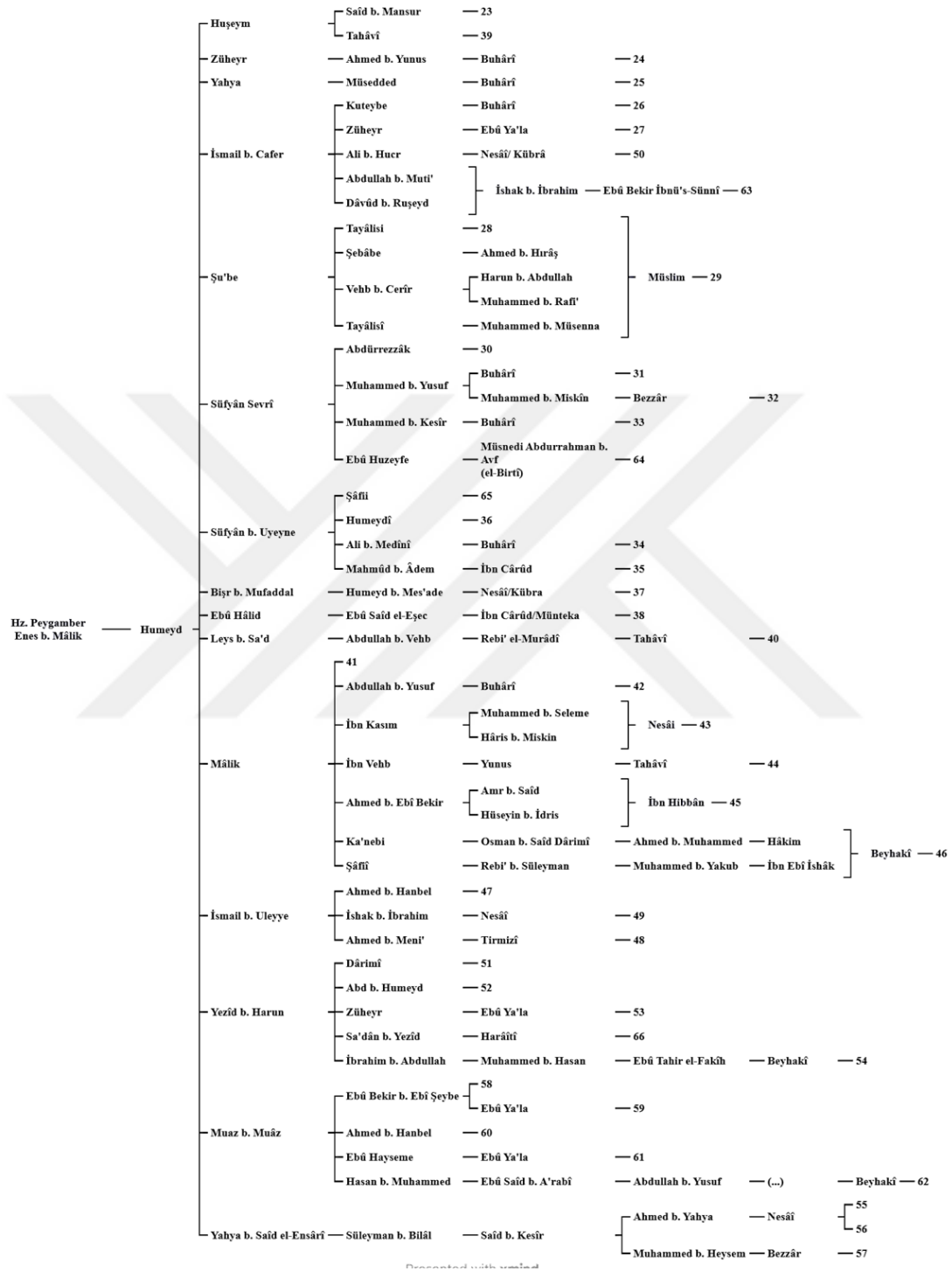
Humeyd Rivayetleri

Humeyd rivayetleri (22-62) Enes b. Mâlik rivayetleri içerisinde en çok yayılan grup olup neredeyse tüm rivayetlerin yarısını oluşturur. Söz konusu rivayetlerin çoğunluğu çoklu isnad kümesi şeklindedir. Humeyd rivayetlerini gösteren isnad şeması şu şekildedir:

¹⁴⁵⁷ Buhârî, “Nikah”, 50.

¹⁴⁵⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 14/495. Bu ölçü Beyhakî tarafından daha doğru görülmüştür.

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi



Şekil 90. Humeyd rivayetleri isnad şeması

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

Humeyd rivayetlerinin geneli Abdurrahman b. Avf'ın evlenmesine özel olmayıp Medine'ye gelişi, Hz. Peygamber'in onu Sa'd b. Rebi' ile kardeş yapması gibi bir dizi olayı içerir.

İsmail b. Cafer İsnad Grubu

İsmail b. Cafer rivayetleri (26, 27, 63) metnin tümünü aktarması konusunda farklılık gösterirler. Buhârî tarafından aktarılan ve en uzun metin şu şekildedir:

Abdurrahman b. Avf Medine'ye geldi. Hz. Peygamber onu Ensar'dan Sa'd b. Rebi' ile kardeş yaptı. Sa'd çok malı olan biriydi ve "Ensar benim en zenginlerinden olduğumu bilir. Malımı ikiye böleceğim. İki eşim var. Bunlardan hangisi hoşuna giderse boşayayım, iddeti dolunca evlenirsin" dedi. O da "Allah, ailene ve malına bereket versin" cevabını verdi. O gün çarşıya gitti ve biraz tereyağı ve peynir kazanarak geri döndü. Kısa bir süre sonra Hz. Peygamber'in yanına geldi. Üzerinde zaferandan kaynaklanan sarılıklar vardı. Hz. Peygamber: "Ne oldu?" dedi. Abdurrahman, "Ey Allah'ın Resulü, Ensar'dan bir kadınla evlendim" cevabını verdi. Hz. Peygamber, "Ona ne verdin?" diye sordu. Abdurrahman, "Bir nevât altın ya da bir nevât ağırlığında altın verdim" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Bir koyunla da olsa düğün yemeği ver" buyurdu.¹⁴⁵⁹

Ebû Bekir İbnü's-Sünnî tarafından zikredilen rivayette (63) çarşıdan dönmesine kadar olan kısım zikredilir.¹⁴⁶⁰ Bu iki metin karşılaştırıldığında birebir uyduğu gözlemlenir. Bu durum rivayetin İsmail b. Cafer'den ve öğrencileri tarafından lafızla nakledildiğini göstermesi açısından önemlidir. Züheyr rivayetinde ise Abdurrahman'ın (r.a.) bir nevat mehir mukabilinde evlenmesi ve Hz. Peygamber'in bir koyun da olsa düğün yemeği vermesini tavsiye etmesi yer alır.¹⁴⁶¹

Şu'be İsnad Grubu

Şu'be rivayet zinciri dört raviden teşekkül eden bir rivayet kümesi olmakla beraber metinlerin karşılaştırılması hususunda çok büyük fayda sağlamayacaktır. Bunun sebebi Müslim'in pek çok isnadı birleştirerek tek metin zikretmesidir. Bu metin muhtasar olup yalnızca Abdurrahman b. Avf'ın evliliği ile ilgili bölümü içererek "Abdurrahman b. Avf bir nevât mehir mukabilinde evlendi. Hz. Peygamber ona 'bir koyun da olsa düğün yemeği ver' dedi."¹⁴⁶² metniyle nakledilir.

¹⁴⁵⁹ Buhârî, "Kefâle", 5.

¹⁴⁶⁰ İbnü's-Sünnî, Amelü'l-yevm ve'l-leyle, 63.

¹⁴⁶¹ Ebû Ya'la, *el-Müsned*, 6/475.

¹⁴⁶² Müslim, "Nikah", 13.

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

Bununla birlikte Müslim, Vehb b. Cerîr metnindeki kip farklılığına dikkat çekerek “قال عبد الرحمن تزوجت امرأة” lafzının yer aldığını belirtir.

Süfyân-ı Sevrî İsnad Grubu

Süfyân-ı Sevrî’den nakledilen rivayetler uzun formattadır. Bu rivayetlerde Abdurrahman b. Avf’ın Medine’ye gelmesinden evlenmesine kadar ki süreç şu lafızlarla aktarılmaktadır:

Abdurrahman b. Avf, Medine’ye geldiğinde Hz. Peygamber onu Sa’d b. Rebi‘ el-Ensârî ile kardeş yaptı. Sa’d, malının ve ehlinin yarısını ona vermeyi teklif etti, onun iki eşi vardı. Abdurrahman, “Allah, malını ve ehlini bereketlendirsün, bana çarşının yolunu göster” dedi. Çarşıya gitti ve biraz tereyağı ve peynir kazandı. Birkaç gün sonra Hz. Peygamber onu üzerinde zaferandan kaynaklanan sarılıklarla gördü ve “Ne oldu Abdurrahman?” dedi. Abdurrahman, “Ensar’dan bir kadınla evlendim” cevabını verdi. Hz. Peygamber, “Ona ne verdin?” diye sordu. Abdurrahman, bir nevât ağırlığında altın olduğunu söyledi. Resulullah, “bir koyun da olsa düğün yemeği ver” buyurdu.¹⁴⁶³

Süfyân-ı Sevrî rivayet kümesindeki metinler nereyse tamamen ittifak halindedir. İçerik bütünlüğünün ötesinde her bir cümlelerin form ve üslubunda da bütünlük vardır. Bununla birlikte nadir olarak metinlerde eksik bırakılan yahut benzeriyle ifade edilen lafızlar yer alır. 31 ve 33 numarada ilk cümledeki “Medine” kelimesi ile 31 ve 32 numarada Ensârî’nin iki eşi olduğu belirten “وكان له امرأتان” cümlesi yer almaz. Hz. Peygamber’in mehir olarak ne verdiği sorusu tariklerin tümünde “فما سقت إليها، فيها” ile ifade edilirken 32 numarada “ما أمهرتها” cümlesiyle karşılık bulur. Ancak bu farklılığın Muhammed b. Miskîn’den kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Nitekim metinde başka kelimelerle ilgili şüphe duyduğunu ortaya koyan “أحسبه قال” cümlesi yer alır. Son farklılık ise Abdurrahman’ın evlendiği kişinin tasviriyle ilgilidir. Metinlerin tümünde “امرأة من الأنصار” söz öbeği yer alırken 33 numarada aynı anlama gelecek şekilde “أنصارية” denildiği dikkat çeker. Söz konusu farklılıklar bu rivayet kümesinde yer alan metinlerin kendi arasında sınırlı ifade farklılığına sahip olduğunu gösterir.

Süfyân b. Uyeyne İsnad Grubu

¹⁴⁶³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/252; Buhârî, “Menâkibü’l-ensâr”, 38, “Nikah”, 7; Bezzâr, *el-Müsneid*, 13/147.

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

Süfyân b. Uyeyne rivayetleri mâna rivayetinin görünürlüğü açısından dikkat çekicidir. Bununla birlikte Humeydî (36) ve Şâfiî (65) rivayetlerinin birebir uyuştugu söylenmelidir. Söz konusu iki metin şu lafızlarla nakledilir:

Hiz. Peygamber, Medine'ye geldiğinde insanlar arasında evler taksim edildi ve Abdurrahman b. Avf'a, Sa'd b. Rebi'nin evi düştü. Sa'd ona, "Gel, malımı seninle paylaşayım. İki eşimden hangisini istersen onu boşayayım. Senin için işlerini üstleneyim" dedi. Buna karşılık Abdurrahman, "Allah, ailene ve malına bereket versin, bana çarşının yolunu göster" cevabını verdi. Abdurrahman, çarşıya gitti. Orada bir şeyler kazandı ve ardından bir kadınla nişanlanarak evlendi. Hiz. Peygamber, "Ne kadara evlendin/(mehir verdin)?" diye sordu. Abdurrahman bir nevât altın ağırlığında olduğunu söyledi. Hiz. Peygamber, "Bir koyun bile olsa düğün yemeği ver" buyurdu.¹⁴⁶⁴

Ali b. Medîni (34) rivayetinde olay örgüsü evlenme ve mehir miktarından başlayıp daha sonra Medine'ye gelişini aktarma yönünde ilerler. Mahmûd b. Âdem rivayeti (65) ise yalnızca mehirle ilgili kısma yer verir. Humeydî ve Şâfiî metinleri lafız ittifakından dolayı tek bir metin olarak kabul edildiğinde Süfyân'dan nakledilen her üç rivayetin muhteva açısından ittifak ettikleri kısımlarda lafız olarak belli oranda ayrışması dikkat çeker.

34 ve 35 numaralı metinlerde ilk cümle Abdurrahman b. Avf'ın Ensar'dan bir kadınla evlendiği ve Hiz. Peygamber'in "Ne kadar mehir verdin?" demesiyle başlar.¹⁴⁶⁵ Her iki cümle aynı anlamda olsa da lafız itibariyle cümle öğelerinde takdim- tehir yaşandığı (سَأَلَ النَّبِيُّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَتَزَوَّجَ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ / تَزَوَّجَ عَبْدُ) görölür. Hiz. Peygamber'in mehir miktarına yönelik sorusu bu iki metinde "كَمْ أَصَدَقْتَهَا" lafzı ile ifade ederken 65, 36 numaralı rivayetlerde "كَمْ تَزَوَّجْتَهَا يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ" denilmekteydi. Cevabı 65, 36 ve 35 numara "نواة من ذهب" iken 34'te "وزن نواة من ذهب" dir. Buhârî rivayeti burada sanki ikinci bir hadismişçesine olayın başından başlar ve Enes b. Mâlik, muhacirlerin Medine'ye geldiklerinde Ensar'ın evlerinde konuk olduğunu ve Abdurrahman b. Avf'ın, Sa'd b. Rebi'ye gittiği (لَمَّا قَدِمُوا الْمَدِينَةَ نَزَلَ الْمُهَاجِرُونَ عَلَى الْأَنْصَارِ، فَتَزَلَّ عَبْدُ الرَّحْمَنِ) belirtilir. (بْنُ عَوْفٍ عَلَى سَعْدِ بْنِ الرَّيِّعِ)

¹⁴⁶⁴ Şâfiî, *el-Müsned*, 246; Humeydî, *el-Müsned*, 2/316.

¹⁴⁶⁵ Buhârî, "Nikah", 69; İbn Cârûd, *el-Münteka*, 265. (t. Huveynî)

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

Bu cümle Humeyd-Şâfiî metinlerinde “Hz. Peygamber, Medine’ye geldiğinde insanları evlere bölüştürdü ve Abdurrahman b. Avf’ın nasibine Sa’d b. Rebi’ düştü” (أَنَّ رَسُولَ لَمَّا قَدِمَ الْمَدِينَةَ أَسْهَمَ النَّاسُ الْمَنَازِلَ، فَطَارَ سَهْمُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ عَلَى سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ) şeklinde ifade edilir.

Sa’d’ın, Abdurrahman (r.anhüm) ile malını ve ailesini paylaşma teklifi ve aldığı karşılık hemen hemen aynı lafızlarla anlatılır. Devamında 34 numara Abdurrahman’ın çarşıya giderek bir şeyler satıp aldığı ve tereyağı ile peynir kazandığı ardından evlendiği ve Hz. Peygamber’in düğün yemeğine dair tavsiyesi (فَخَرَجَ إِلَى السُّوقِ فَبَاعَ وَاشْتَرَى، فَأَصَابَ شَيْئًا مِنْ أَقِطٍ وَسَمْنٍ، فَتَزَوَّجَ فَقَالَ النَّبِيُّ أَوْلَمْ وَلَوْ بِشَاءٍ) bulunmaktadır. Mehirle ilgili kısım rivayetin başında zikredildiği için burada tekrar yer verilmeyerek doğrudan düğün yemeğiyle ilgili kısma geçilir. Humeyd ve Şâfiî metinlerinde ise çarşı gidip bir şeyler kazanması daha muhtasar geçilmiş (فَخَرَجَ) ardından Ensar’dan bir kadınla nişanlanıp, sonra evlenmesi ve Hz. Peygamber’e haber veriş (فَخَطَبَ امْرَأَةً فَتَزَوَّجَهَا فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى كَمْ تَزَوَّجَهَا؟ قَالَ: عَلَى) yakın bir üslupla anlatılmıştır.

Burada zikredilen farklılıklar mâna rivayetini çok net bir şekilde ortaya koyar. Humeyd ve Şâfiî’nin metinlerinin aynı olma sebebi ise muhtemelen Süfyân’ın Câmî’nden yani yazılı bir metinden naklediyor olmalarıdır.¹⁴⁶⁶

Mâlik b. Enes İsnad Grubu

Mâlik b. Enes’ten nakledilen rivayetlerde Abdurrahman b. Avf’ın Medine’ye gelişi zikredilmeden doğrudan evlenmesi ve mehir miktarı ile ilgili kısma yer yerilir. Bununla birlikte rivayet Şu’be tarikleri gibi muhtasar ve haber formatında olmakta ziyade Abdülazîz b. Suheyb rivayetleriyle benzer olup kıssa şeklinde anlatım daha ağır basar. *Muvattâ*’da yer alan metin şu şekildedir:

Abdurrahman b. Avf, üzerinde zaferandan kaynaklanan sarılıklar olduğu halde Hz. Peygamber’e geldi. Hz. Peygamber ona ne olduğunu sordu ve evlendiğini söyledi. Resûlullah “Ne kadar mehir verdin?” diye sordu. Abdurrahman, “bir nevât ağırlığında altın” cevabını verdi. Hz. Peygamber, “Bir koyun dahi olsa düğün yemeği ver” buyurdu.¹⁴⁶⁷

¹⁴⁶⁶ Konuyla ilgili bz. Fuat Karabulut, “Şâfiî’nin er-Risâlesi ile Humeydî’nin el-Müsned’indeki Rivayetlerin Ortak Kaynakları Bağlamında Değerlendirilmesi”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2012), 16/1, 105-129.

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

Mâlik'ten nakledilen rivayetlerinin tümünün aynı metinde ittifak ettiği görülür. Yalnızca “امرأة من الأنصار” kelimeleri *Muvatta*'nın Mus'ab ez-Zührî rivayetinde bulunup diğerlerinde yer almaz.¹⁴⁶⁸ Bu yönüyle İmâm Mâlik'in öğrencilerinden nakledilen rivayetlerde sınırlı ifade farklılığı olduğu söylenebilir.

İsmail b. Uleyye İsnad Grubu

İsmail b. Uleyye rivayet kümesi üç metinden oluşur. Bunlardan Ahmed b. Hanbel ve Ahmed b. Meni' tarafında aktarılan rivayet uzun formata sahip olup şu lafızla nakledilir:

Abdurrahman b. Avf, Medine'ye geldiğinde Hz. Peygamber onu Sa'd b. Rebi' ile kardeş yaptı. Sa'd, “Malımı iki bölceğim, iki tane eşim var. Onlardan birini boşayayım, iddeti dolunca sen evlenirsin” dedi. Abdurrahman, “Allah malına ve ehline bereket versin, bana çarşığı göster” cevabını verir. Çarşıya gitti ve tereyağı ile peynir kazanmış olarak döndü. Daha sonra Hz. Peygamber onu gördü. Üzerinde sarılıklar vardı. “Ne oldu?” diye sordu. Abdurrahman, Ensar'dan bir kadınla evlendiğini söyledi.¹⁴⁶⁹

Bahsi geçen iki metin arasındaki yegane fark 47 numarada Sa'd'ın mallarını bölüşme isteğini ifade eden cümlede “هَلَمَّ” ve çarşıdan döndüğünü ifadede “يومئذ” kelimelerinin yer almamasıdır. Bu yönüyle sınırlı ifade farklılığı olduğu söylenebilir. İshâk b. İbrahim'den nakledilen metin ise son derece muhtasar olup Abdurrahman b. Avf'ın Hz. Peygamber'e Ensar'dan bir kadınla evlendiğini haber verdiği ve Hz. Peygamber'in de bir koyun bile olsa düğün yemeği vermesini tembihlediği yer alır. Mehir miktarının yer almaması dikkat çeken hususlardan biridir.¹⁴⁷⁰

Yezîd b. Harun İsnad Grubu

Yezîd b. Harun rivayetleri ikisi uzun, üçü muhtasar beş metinden teşekkül eder. Uzun formatla nakledilen rivayetler lafız açısından ittifak etmekte olup şu metinle nakledilir:

¹⁴⁶⁷ Mâlik b. Enes, *Muvatta*', (thk. Âzamî), 3/783; Buhârî, “Nikah”, 56; Nesâî, “Nikah”, 67; Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, 8/22; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 2/232; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 14/560.

¹⁴⁶⁸ İmâm Mâlik, *Muvatta*' (Ebû Mus'ab ez-Zührî Rivayeti), 1/648.

¹⁴⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/290; Tirmizî, “Birr”, 22.

¹⁴⁷⁰ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/203.

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

Abdurrahman b. Avf, Hz. Peygamber'e hicret etti. Resulullah onu Sa'd b. Rebi' ile kardeş yaptı. Sa'd, "Ben, Ensar içerisinde en çok malı olanıyım. Malımı ikiye böleceğim. İki eşim var, bunlardan birini boşayacağım. İddeti bitince evlenirsin" dedi. Buna karşılık Abdurrahman, "Allah malını ve ehlini bereketlendirsün, bana çarşının yolunu göster" cevabını verdi. Çarşının yolunu gösterdi ve o gün Abdurrahman tereyağı ve peynir kazanmadan eve dönmedi. Birkaç gün sonra Hz. Peygamber'e uğradı. Allah Resulü ondaki zaferan sarılıklarını görünce ne olduğunu sordu. Abdurrahman, "Evlendim" dedi. Hz. Peygamber, "Kim" diye sordu. Abdurrahman, "Ensar'dan bir kadın" cevabını verdi. Hz. Peygamber, "Ne kadar mehir verdin?" dedi. Abdurrahman, "Bir nevât ya da bir nevât ağırlığında altın" olduğunu söyledi. Hz. Peygamber, "Bir koyun bile olsa düğün yemeği ver" buyurdu.¹⁴⁷¹

Yezîd b. Hârûn'dan nakledilen iki uzun metinde yalnızca "مقاسمك/أقاسمك،" "مطلق/أطلق" kelimelerinin kullanımı hususunda farklılık gösterir. Söz konusu farklılık sınırlı ifade farklılığı olarak isimlendirilebilir.

Muhtasar tariklerin verdiği her bir bilginin oranı ise farklılık gösterir. Söz gelimi en kısa metne sahip olan Dârimî metninde "Hz. Peygamber, Abdurrahman'ın üzerindeki sarılıkları görerek 'Ne oldu?' diye sordu." Abdurrahman'ın 'evlendim' demesi üzerine 'Bir koyun da olsa yemek ver' kısmı yer almaktadır.¹⁴⁷² Bu metin cümle yapılarındaki çeşitlilik ve üslup farklılıkları açısından uzun metinden farklılık gösterir. Sa'dân b. Yezîd, tarafından nakledilen rivayette ise hadisin başından itibaren Abdurrahman'ın çarşının yolunu göstermelerini istemesine kadar aktarılır.¹⁴⁷³ Buraya kadar olan metin lafızların tümü uzun metinle ittifak halindedir. Dolayısıyla bu rivayet muhtasardan ziyade taktî yapılmış ihtimalini akla getirmektedir. (Bu şekilde olması kitabın konusuyla irtibatlı). İbrahim b. Abdullah rivayetinde ise Abdurrahman'ın (r.a.) Medine'ye hicret ettiği ve Hz. Peygamber'in onunla Sa'd b. Rebi'yi kardeş yaptığı nakledilmektedir.¹⁴⁷⁴

Muâz b. Muâz İsnad Grubu

Muâz b. Muâz rivayetleri beş metinden oluşur. Bunlar içerisinde İbn Ebî Şeybe tarafından nakledilen rivayet taktî'ye uğrayarak üç bölüm halinde aktarılır. Kalan diğer rivayetlerin tümü rivayetin uzun şekline yer verir ve şu lafızla aktarılır:

¹⁴⁷¹ Abd b. Humeyd, *el-Müntehab*, (thk. Adevî), 2/318; Ebû Ya'la, *el-Müsne'd*, 6/442.

¹⁴⁷² Dârimî, *el-Müsne'd*, (thk. Hüseyin Esed), 2/1311.

¹⁴⁷³ Harâîfî, *Mekârimü'l-ahlâk*, 191.

¹⁴⁷⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 12/597.

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

Abdurrahman b. Avf, muhacir olarak geldiğinde Hz. Peygamber onu ve Sa'd b. Rebi'yi kardeş yaptı. Sa'd, "Benim mallarım var, yarısı senindir. İki eşim var, hangisini beğenirsen boşayayım. İddeti dolunca evlenirsin" dedi. Buna karşılık Abdurrahman, "Allah malını ve ehlini bereketlendirsün. Sen bana çarşının yolunu göster" cevabını verdi. O gün çarşıdan bir şeyler kazanmadan geri dönmedi. Birkaç gün Hz. Peygamber'le görüşmedi. Geldiğinde üzerinde zaferan izleriyle geldi. Hz. Peygamber, "Ne oldu?" diye sordu. Abdurrahman, "Ensar'dan bir kadınla evlendim" cevabını verdi. Hz. Peygamber, "Mehir olarak ne verdi?" dedi. Abdurrahman, bir nevât ya da bir nevât ağırlığında altın olduğunu söyledi. Hz. Peygamber, "Bir koyun bile olsa düğün yemeği ver" buyurdu.¹⁴⁷⁵

Muâz b. Muâz'dan nakledilen uzun verisyonlu metinlerin her biri lafızların tamamında ittifak ederler. Bununla birlikte 61 numaralı tarikla nakledilen rivayette "فَمَا رَجَعَ يَوْمَئِذٍ حَتَّى رَجَعَ بِشَيْءٍ قَدْ أَصَابَهُ مِنَ السُّوقِ" cümlesi yer almaz. Bir diğer farklılık Sa'd'ın, Abdurrahman'a (r.anhüm) istediği eşinden birini boşamasıyla ilgili cümlededir. Bu ifadelerde 59 numarada "أَيُّهُمَا أَحَبُّ إِلَيْكَ", 60 ve 61'de "أَحَبُّهُمَا إِلَيْكَ", 62'de "أَيُّتَهُمَا أَحَبُّ إِلَيْكَ" denilmektedir. Muhtasar olan tarikleri ise İbn Ebî Şeybe'nin takti' yaparak konuyla ilgili başlıklarda ayrı ayrı zikrettiği görülmektedir. Nitekim söz konusu metni Ebû Ya'la *Müsned*'inde tek parça ve uzun formatta İbn Ebî Şeybe'den aktarır.

Nihayetinde Muâz b. Muâz rivayetinde lafız birliğinin söz konusu farklılıklar sınırlı ifade farklılığı olarak isimlendirilebilir.

Huşeym İsnağ Grubu

Huşeym isnadları Saîd b. Mansûr ve Tahâvî tarafından nakledilir. Her iki metin de diyalogdan ziyade haber üslubuna yakın olup Abdurrahman b. Avf'ın bir nevât altın ağırlığında mehirle evlendiğini ve Hz. Peygamber'in bir koyun da olsa düğün yemeği vermesini tavsiye ettiğini içerir.¹⁴⁷⁶ Rivayetler lafızları itibariyle oldukça benzerdir. Yalnızca Tahâvî metninde "امرأة من الأنصار" denilirken Sa'd'da "امرأة" denilir.

¹⁴⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/384; Ebû Ya'la, *el-Müsned*, 6/415, Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 440; 14/493.

¹⁴⁷⁶ Saîd b. Mansûr, *el-Müsned*, 1/198; Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âsâr*, 13/53.

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

Tek Tarikli İsnadlar

Züheyr b. Muâviye (20), Leys b. Sa'd (40) ve Bişr b. Mufaddal (37) tarafından nakledilen metinlerin her biri uzun formatta olup Abdurrahman b. Avf'ın Medine'ye gelmesinden ve evlenmesine kadar olan süreci aktarırlar. Bu rivayetler içerisinde lafızlar açısından birebir örtüşen hiçbir metin bulunmaz. Özellikle Leys b. Sa'd tarafından aktarılan metin yer verdiği bazı detaylar ve üslup farklılığı ile tüm Humeyd rivayetleri içerisinde farklı konuma sahiptir. Bu rivayette Abdurrahman b. Avf'ın, Sa'd b. Rebi'nin evine gece geldiği ve akşam orada kaldığı ifade edilir. Sabah olunca Sa'd, Abdurrahman'a (r.anhüm) İki eşininden birini onun için boşayabileceğini bu hususta kavminin ona muhalet etmeyeceğini söyler.

Rivayetlerde genel olarak müphem bırakılan mal ise burada bahçe olarak tayin edilmiş ve Sa'd daha verimli olan alttaki iki bahçeyi almasını, üstteki diğer iki bahçeyi ona kendisine bırakmasını teklif etmiştir. Devamında Abdurrahman'ın o gün çarşıya giderek yarım müd kazanç elde ettiği, birkaç gün içerisinde bunu arttırarak bir nevât altına dönüştürdüğü ve bunu mehir kılarak evlendiği anlatılır.¹⁴⁷⁷

Züheyr b. Muâviye (20)¹⁴⁷⁸ ve Bişr b. Mufaddal (37)¹⁴⁷⁹ rivayetlerinde ise diğer Humeyd tariklerinde fazla bir bilgi bulunmaz. Ancak bu iki metinde özellikle kip/kişi çekimlerinde (قَدَمَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ الْمَدِينَةَ، وَكَانَ) kip/kişi çekimlerinde (سَعْدٌ ذَا غَنًى / فَقَالَ لَهُ سَعْدٌ: إِنِّي مِنْ أَكْثَرِ الْأَنْصَارِ مَا لَا فَمَا رَجَعَ حَتَّى اسْتَفْضَلَ أَقِطًا وَسَمْنًا ، فَأَتَى بِهِ أَهْلَ مَنْزِلِهِ/ فَمَا رَجَعَ مِنْ يَوْمِهِ مِنَ السُّوقِ حَتَّى) farklılık (اسْتَفْضَلَ رِبْحًا مِنْ أَقِطٍ وَسَمْنٍ ، فَجَاءَ بِهِ إِلَى الْمَنْزِلِ) gösterirler.

Sâbit el-Bünânî Rivayetleri

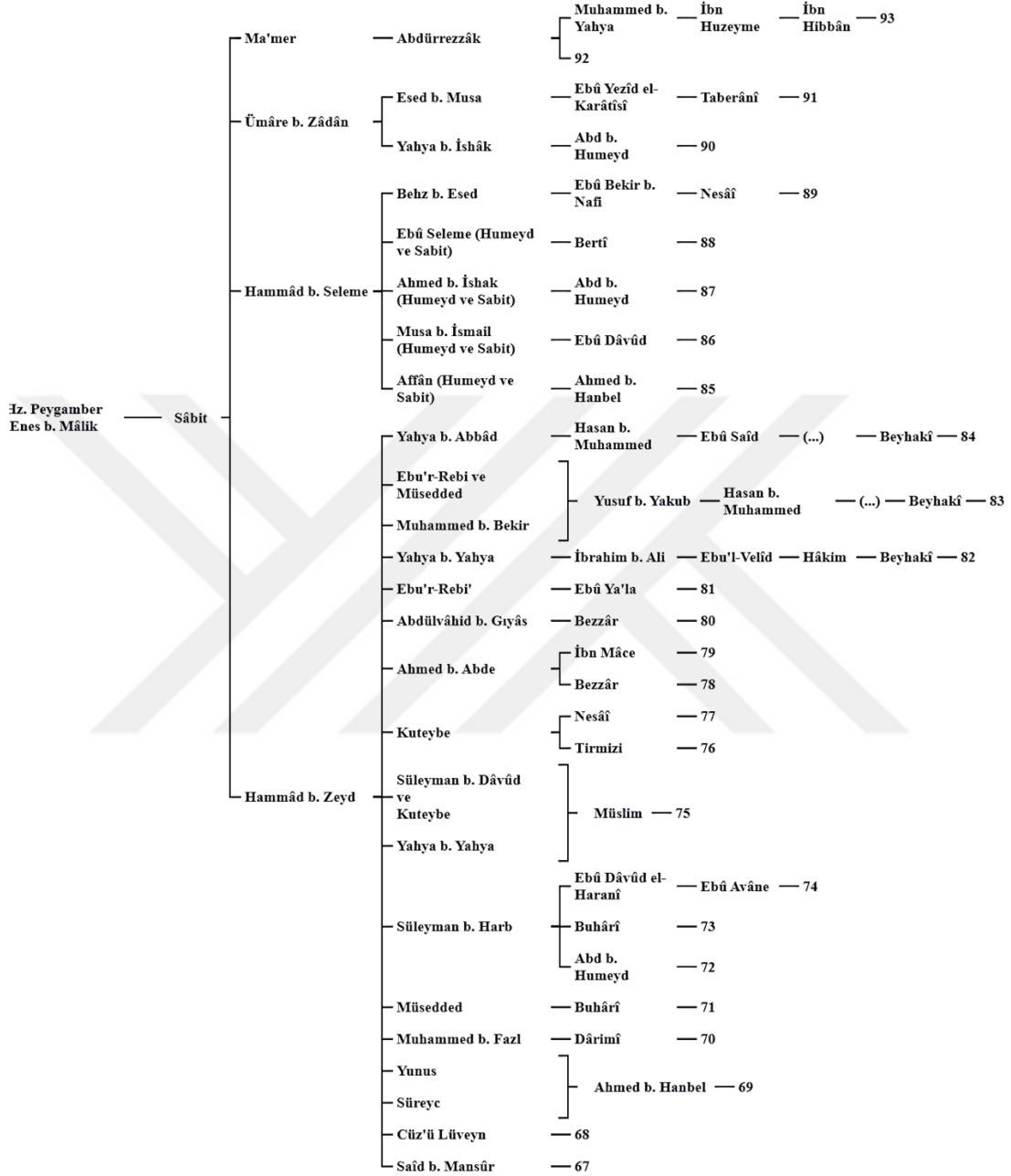
Sabî el-Bünânî rivayetleri Hammâd b. Zeyd, Hammâd b. Seleme ve Ma'mer isnad kümelerinden oluşur. Rivayetin isnad şeması şu şekildedir:

¹⁴⁷⁷ Tahâvî, Şerhu müşkilü'l-âsâr, 15/277.

¹⁴⁷⁸ Buhârî, "Buyu", 1.

¹⁴⁷⁹ Nesâî, Amelü'l-yevm, 224.

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi



Şekil 91. Sâbit el-Bünânî rivayetleri isnad şeması

Hammâd b. Zeyd İsnad Grubu

Hammâd b. Zeyd rivayetleri Sabî el-Bünânî'den nakledilenler içerisinde en geniş yayılım ağına sahip olup on sekiz ravi tarafından aktarılır. Hammâd b. Zeyd tariklerinin hepsi aynı muhtevaya sahip olup şu metinle nakledilir:

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

Hiz. Peygamber, Abdurrahman b. Avf'ın üzerinde zaferan izleri gördü ve “Ne oldu? diye sordu. Abdurrahman, “Bir nevât altın ağırlığındaki mehir mukabilinde evlendim” cevabını verdi. Hiz. Peygamber, “Allah mübarek eylesin, bir koyun bile olsa düğün yemeği ver” buyurdu.¹⁴⁸⁰

Rivayet metinlerinde meydana gelen farklılıklar genel olarak üsluba bağlı küçük dil farklılıklarıdır. Nitekim 67, 68 ve Süleyman b. Tarhan'dan nakledilen 72, 73 ve 73 numaralı metinlerde rivayet fiil cümlesiyle (رأى رسول الله) ile başlar.¹⁴⁸¹ Bunun dışında kalan diğer tarikler ise isim cümlesiyle (أن النبي رأى) başlamaktadır. Hiz. Peygamber'in Abdurrahman b. Avf'ın üzerinde zaferan mı zaferan izi mi gördüğü de metinler arasında göze çarpan farklılıklardan biridir. 69, 71, (72, 73, 74), 75, (76, 77), (78,79), 81 numaralı rivayetlerde zaferan izi/lekesi (أثر الصفرة) gördüğü haber verilirken diğerlerinde zaferan (صفرة) gördüğü ifade edilmiştir. Hiz. Peygamber'in zaferan ya da zaferan izini gördüğünde ne olduğu soruş şekli rivayetler arasında farklılık gösteren bir diğer husustur. Metinler arasında en çok mütedâvil olan ve 67, 68, 69, (72, 73, 74), 75, (76, 77), 81, 82 tariklerinde yer alan “ما هذا” cümlesidir. 78 ve 79 numarada “ما هذا أو مه”, 71 ve 83 numarada “مهيم، أو مه”, 70 numarada ise “ما هذه الصفرة” dediği yer alır.

Bahsi geçen farklılıkların belli unsurlarda meydana gelmesi ve en az iki tarikte vuku bulması farklılığın Hammâd'dan kaynaklandığı ihtimalini akla getirmektedir. Bunun dışında yalnızca tek bir metinde görülen lafız farklılığı 83 numarada Hiz. Peygamber'in “على كم” diyerek Abdurrahman'a (r.a.) ne kadar mehirle evlendiğini sormasıdır.¹⁴⁸² Diğer metinlerin tümünde Hiz. Peygamber'in sorusu yer almaksızın Abdurrahman b. Avf'ın verdiği mehir miktarını zikrettiği görülür. Tek kalan diğer farklılık Abdülvâhid b. Gıyâs (80) tarafından aktarılan metinde

¹⁴⁸⁰ Saîd b. Mansûr, *el-Müsne'd*, 67; Ebû Cafer Muhammed b. Süleyman el-Mıssîsî, *Cüz'ü Lüveyn*, 91; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 21/75; Dârimî, *es-Sünen*, 3/1414; Buhârî, “Dua”, 53, “Nikah”, 57; Abd b. Humeyd, *el-Müntehab*, 2/308; Ebû Avâne, *el-Müstahrec*, 3/48; Müslim, “Nikah”, 13; Tirmizî, “Nikah”, 10; Nesâî, “Nikah”, 74; Bezzâr, *el-Müsne'd*, 13/287; İbn Mâce, “Velîme”, 34; Ebû Ya'la, *el-Müsne'd*, 6/92; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 14/213, 492, 560.

¹⁴⁸¹ Rivayetlerde “Resûlullâh” ve “Nebîyullâh” kelimelerinin kullanımından kaynaklı farklılıklar da bulunur.

¹⁴⁸² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 14/492.

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

Abdurrahman b. Avf'ın Medine'ye gelişinden başlanarak evlenmesinin ele alınmasıdır.¹⁴⁸³ Hammâd b. Zeyd rivayetleri içerisinde tek kalan bu metin muhtemelen isnad zincirinde yer alan bir râvinin başkasından duyduğu metin ile Hammâd metnini karıştırarak ona nispet etmesinden kaynaklanır.

Hammâd b. Seleme İsnad Grubu

Hammâd b. Seleme'den nakledilen rivayetler hangi lafzın kime ait olduğu konusunda ayırım yapılmaksızın Sâbit ve Humeyd'den birlikte nakledilmektedir. Hammâd b. Seleme isnad grubu beş rivayetten meydana gelir. Bunların üçü uzun formatta iken ikisi muhtasardır. Uzun formattaki rivayetler lafız itibarıyla son derece benzer olup şu şekilde nakledilirler:

Abdurrahman b. Avf, Medine'ye geldi. Hz. Peygamber onu Sa'd b. Rebi' ile kardeş yaptı. Sa'd ona, "Kardeşim, ben Medineliler içinde en çok mala sahip olanım. Bunlara bak ve yarısını al. İki tane eşim var. Hangisini beğenirsen onu boşarım" dedi. Abdurrahman cevaben "Allah malını ve ehlini bereketlendirsın, bana çarşının yolunu göster" dedi. Yolu gösterdiler. Çarşıya gitti ve satış yaparak kâr elde etti. Biraz tereyağı ve peynir ile geri döndü. Sonra Allah'ın dilediği kadar bir süre geçti ve Abdurrahman üzerinde zaferan izlerinin bulunduğu bir halde Hz. Peygamber'e geldi. Resûlullah, "Ne oldu?" diye sordu. Abdurrahman, "Evlendim ey Allah'ın Resûlü" cevabını verdi. Hz. Peygamber, "Mehir olarak ne verdin?" diye sordu. Abdurrahman, "Bir nevât ağırlığında altın" dedi. Resûlullâh, "bir koyun da olsa düğün yemeği ver" buyurdu. Abdurrahman, "Beni görseydin bir taş kaldırsam altın ya da gümüş bulmayı arzu ederdim" dedi.¹⁴⁸⁴

Uzun metinlerden Affân (85) ve Ebû Seleme (88) aracılığıyla nakledilen metinler birebir örtüşür. Ahmed b. İshak tarafından nakledilen metinde ise oldukça küçük dil ve üslup farklılıkları (عندي امرأتاني/ تحتي امرأتاني، يا أخي/أي أخي) yer alır. Bu yönüyle sınırlı ifade farklılığı gözlemlenir.

Ebû Dâvûd (86)¹⁴⁸⁵ ve Nesâî (89)¹⁴⁸⁶ tarafından zikredilen muhtasar metinlerde ise Hz. Peygamber'in Abdurrahman'ın üzerinde zaferan izi görmesinden sonuna kadar ki kısım anlatılır. Bu iki rivayetin ilk cümlesinde üslup farklılığı bulunmakla beraber kalan kısımlar gerek uzun metinlerle gerekse kendi aralarında ittifak eder.

¹⁴⁸³ Bezzâr, *el-Müsne'd*, 13/288.

¹⁴⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 21/346; Abd b. Humeyd, *el-Müntehab*, 2/295; Bertî, *Müsne'd-i Abdurrahman b. Avf*, 42.

¹⁴⁸⁵ Ebû Dâvûd, "Nikah", 30.

¹⁴⁸⁶ Nesâî, "Nikah", 75.

Ek-6 (Devam). Mehirle ilgili rivayetin incelenmesi

Ma‘mer İsnadı

Ma‘mer rivayeti yalnızca Abdürrezzâk tarafından nakledilmesi sebebiyle öğrencileri arasında mukayese imkanı bulunmaz. Ancak Abdüzerrâk’ta yer alan metin ile ondan İbn Hibbân tarafından nakledilen metin lafız açısından birlik sağlamıştır.¹⁴⁸⁷



¹⁴⁸⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/177; İbn Hibbân, *Sahih*, 6/635.