

RİVAYET FORMÜLLERİ

Yrd. Doç. Dr. Ahmet DEMİRCİ

GİRİŞ :

Hadis ilminin metotlarıyla ilgili eserlerde görülen temel problemlerden birisi de peygambere isnat edilmiş olan bir sözün, gerçekten hadis olduğunun ve peygamberden itibaren ravileri arasında nasıl eda ve tahammül edildiğini gösteren bazı formüllerde olmasıdır. Peygambere isnat edilen bir sözün, bizzat hadis olduğunun bilinebilmesi için diğer bazı şartları olduğu gibi, bu tür formüllerin kullanılması da gereklidir. Ama yegane bir şart değildir, sadece belli bir şartın yerine gelmiş olması için onların kullanılmasının da zorunlu olduğu söylenebilir. Diğer şartlarına da haiz olduğu zaman öyie nakledilen bir habere sahih denebilir. Onların tatbik edilmediği haberler başka bir takım şartlarını daha taşısa bile sahih denemez. Bu formüllerin nazari değeri böyle telakki edilmiş olunca, akla gelen sorulardan birisi bu tabirlerin maddi fonksiyonlarının ne olduğu konusudur. Mesela, bir ravinin herhangi bir hadis için filandan duydum semi'tu demesi lügavi bir fiildir. Ama müessir bir amel değildir. Gerçek duyma fiili duyma olayının şekli olması gerekir. Duydum tabiri luğavi bir şey olarak, hem olumlu hem de olumsuz bir hadise için kullanılması mümkündür. Yani duydum sözü, bir olayı hem onu gerçekten duyan, hem de hiç duymayan birisi tarafından kullanılması mümkündür. Bir insanın herhangi bir olayı lisanla ifade etmesi olayın nitelikleri ile lafzın anlamının disiplinli bir şekilde aynı olmasını gerektirir, ama bir insanın niyetine göre aynı veya gayri olabilir. Bir lafızı hem bir hakikat hem de uydurma bir şey için kullanmak mümkündür. Bir kelimenin hakikata tatbiki kabil olduğu gibi bir yalanın ifade edilmesi için de kullanılması geçerlidir. Lisanın hakikata tatbikinin yeğane teminatı insanların din ve adalet duygularıdır. Bu iki kavram istisna edilirse, bir insan bir olayı duyduğu halde duymadım, duymadığı bir olayı da duydum diyerek, ifade edebilir. O halde, bir lafız için geçerli olan bu iki hale rağmen, kabul ettiğimiz şeylerin hakikat olduğunu nereden bilebiliyoruz. Bu iki halden birisine göre, nasıl

karar verebiliriz ? Bunun için diyebiliriz ki teorik olarak adalet duygusu pratik olarak şahadet ve kişisel müşahedelerimiz bir kişinin kullandığı bir tabirin ifade ettiği hakikati bulmada en önemli bilgi elemanlarıdır. Bu lafzın ifadesi ancak dini naslarda bizatihi bir hakikattir... hadisciler dini naslardan ve peygamberin tatbi-katından bir takım lafızlar sağlayıp, onları rivayet için teknik ta-birler olarak, kabul etmişlerdir. Bunun için rivayet halinin mukta-zasına uygun olan kelimeler kullanılmıştır.

Rivayet formülleri söz konusu olduğu zaman şu noktalar üze-rinde tartışma yapılabilir. Bir hakikat ifade etmesi cihetinden, rivayet tabirleri arasında birtakım dereceler var mıdır, çok değişik surette hadis tahammül etmek mümkün olduğuna göre, her çeşit rivayet için bu tabirler belirli rivayet şekillerine mahsus müdür ? Kıraatle rivayet için herhangi bir sema tabiri kullanılabilir mi ? Bir ravinin herhangi bir rivayet hali için tereddüt etmesine rağmen, bu tabirler hakiki ve katî bir rivayet için kullanılabilir mi ? Veya rivayetin kusurlarına göre daha az katî, daha sahih bir riva-yet için de daha güvenilir çok hususi tabirler de var mıdır ? Mün-ferit veya müşterek rivayet halleri için, ortak tabirler mi kullanı-lır, yoksa daha farklı bir takım tabirler de var mıdır ?

İslam bilginleri, hadislerin mutlak olarak, muayyen tabirlerle nakledilmedikçe, kabul edilmeyecekleri noktasında kararlı olduk-larına göre, bir hakikatın tecellisinde bu lafızlar yeğane alameti farika değildir. Bilakis, isnat ve ravilerin hususi özelliklerine de bakılır. Onları bir emri ilahi olarak telakki edenler genellikle is-pat etmek için dini naslar ve peygamberin uygulamalarına irca etmişlerdir, ama uygulamada, bir takım beşeri icthadlara ihti-yaç gösterirler. Her ne olursa olsun, şunu ifade edebiliriz : Rivayet formülleri bir hakikatın tecellisinde yeğane bir ölçü olmasa bile, herhangi bir ravi, bu tabirlerden birisini kullanmakla, bir hadisi nasıl tahammül ettiğini münferit bir şahadetle belgelemiş olmak-tadır. Zaten, onların istimalinin amacı da, bir ravinin gerçekte bel-li bir hadisi kimden ve nasıl almış olduğunu göstermektir. Mesela, bir hadisin rivayeti için «haddesena» dendiği zaman, bize birisi fil-an hadisi nakletti demek olur ki burada iki ayrı hüküm teşhs edil-mektedir. Bunu kullanan bir ravinin ifadesinde sadık olup olma-ması onun din ve adaleti ile ilgilidir. Bu tabirlerin birer emri ila-hi olup olmadığına gelince, daha ilerde de görüleceği gibi, İslâm bilginlerinin, hem meşru sayılacak rivayet şekilleri, hem de bu şe-killerin sözle ifadesi olan rivayet formülleri hakkında bir takım deliller sıraladıklarını söyleyebiliriz.

Kısaca şunu belirtebiliriz ki, İslâm bilginlerinin peygamberin sözlerini tahammül etmede diğer bir çok şartları yanında, söz konusu lafzi formüllere fazlasıyla önem atfetmiş olmaları, fuzuli bir lafızcılık olarak nitelenemez. Çünkü insanların kullandıkları tabirlere karşı tereddüt ve çekimserlik etmek gerekse idi, bunun yerine neye gör hükmedilebilirdi ? denebilir. Yoksa, bir mesele hakkında hüküm verebilmek için sonsuza kadar bilgi toplamak icabederdi ki, bunun sonucu da, bir çeşit fasid daire olur. Buna düşmemek için hadisciler dini mesuliyete haiz ravilerin dediklerini kabul etmişlerdir. Pratikte, hukuki, idari ve özellikle adli konularda takip edilen usul de öyle olarak, denebilir ki ilk devirlerden beri müslümanların tatbik ettikleri birçok prensipler, bir takım özel ya da tüzel kurumlarda taklit edilmektedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, bu tabirlerden birisini kullanan bir ravi için mücerret bir kelâm onun belli bir hadisi gerçekten sema etmişliği için doğmatik (nas) bir belge olmayacağını ileri sürenler de vardır. İbn el-Kattan, mesela, haddesena tabiri onun kullanan bir ravinin mezkur lafza göre naklettiği bir haberi gerçekten sema etmişliği için bir nas değildir, der (1). Suyuti ise bu tabir hakkında şu izahatı nakleder : Sema tabirlerinden haddesena sözü Müslim'in naklettiği şu hadise göre ele alınmıştır : «Deccal'ın öldürmekte olduğu bir adam, ona, sen bize peygamberin tahdis ettiği (haddese) Deccal'sın, der. Suyuti buna şu izahı ilave eder: Burada mezkur olan bir adamla kastedilen, mikatı daha geç olacak olan birisidir. Haberde geçen peygamberin tahdis ettiği sözünün anlamı da, yani ümmetine tahdis etti demektir. O adam da, ümmeti arasında çıkacak olan birisidir. Buna karşılık Ma'mer de şunu ileri sürer : O adam Hızır da olabilir. Dolayısıyla haberi peygamber ondan sema etmiş olması da mümkündür (2).

Ebu Hanife'nin telakki tarzına gelince, o da, daha ilerde mu-fassal olarak, ele alınacağı gibi hadislerin bir şeyhe arz usulunu bir dokuman ve vesika olarak gördüğüne dair bilgiler aktarılmıştır.

HADİS SEMASININ USUL VE NİTELİKLERİ :

Bilginlerin çoğunluğu nezdinde, en aziz rivayet formülü olarak, sema tabiri kabul edildiği söylenebilir. Sema bir ravinin bir şeyi bazan imla ederek, bazan da imlasız olarak, hadis dinlemesidir. Sema halinde, hadisi eda eden şeyhin durumuna gelince, o da,

1. El-Suyuti, Tedrib el-Rabi, II, 9.
2. a.y.

bazan ezberinden, bazan da yazmalarından itibaren eda etmiş olması mümkündür. Daha ilerde de görüleceği gibi, Kadı İyaz'a göre, makbul olan sema tabirleri şöyle sıralanabilir : Haddesena, ahberena, enbeena, semi'tu, kale lena ve zekere lena vs. bunun için bu tabirler arasında hiç bir fark mülâhaza edilemez (5).

Mezkur görüşe rağmen, İbn Salah bu konularda bir takım icthadlar olduğunu ifade ederek, sema ameli bakımından, ravi ile şeyhin alakasına göre, birtakım dereceleri olduğunu söyler. Bir haberin, bizzat şeyhin sedasına göre tahammülünün zabtı ile dolaylı bir tahammülün zabtı arasında bazı farklar gözetilmiş olabileceğini ifade eder (6).

Çoğunluğun telakki tarzına rağmen, İbn salah haddese ve ahbere tabirlerini semi'tu sözüne tercih eder. Çünkü semi'tu tabirinde şeyhin hitap ve niyeti diğerlerinde olduğu kadar açık ve net değildir. Nitekim kalabalık sema meclislerinde şeyhin sedasını direk yolla idrak edemeyip, aradaki birisinin vasıtasıyla duyabilenler keyfiyeti izhar etmek üzere haddesena yerine semi'tu tabirini kullandıkları olmuştur (7). Çoğunluğun fikri olarak da beyan edilebileceği gibi, Hatib el-Bağdadi de semi'tu ve haddesena tabirini tercih etmiştir. Özellikle, sema tabiri hakkında hiç bir tenkid unsuru zikredilmemiştir. Buna rağmen, bazıları dinlemiş olmadıkları müdellës haberler veya mükatebe ve icazetle almış oldukları haberler için, haddesena demiş olmaları mümkün iken semi'tu dedikleri varit olmamıştır. Filhakika, el-Hasen bize Ebu Hureyre tahdis etti demiş, ama, gerçekte ona tahdis eden Ebu Hureyre değil, bazı Medine'li ravilerdir. el-Hasen bazı Medine'lilerden kınaye olarak, Ebu Hureyre tahdis etti demiştir. Yine de, İbn Salah'a göre bazı tetkikçiler el-Hasen'in Ebu Hureyre'den hadis sema etmiş olabileceğini ileri sürmüşlerdir (8).

5. Ebu Amr Osman b. Abdurrahman el-Şhrazuri İbn el-Salah, Ulum el-Hadis, 118, 1966, Halep, Hatib el-Bağdadi de bu tabirler arasında fark gözetmediğini ifade eder. Sema halinde ravinin semi'tu, haddesena, ahberena ve enbeena gibi tabirlerden birisini kullanmakta serbest olduğunu söyler. Yine de Hatib için semi'tu tabiri diğerlerinden daha üstün bir ibare olup, diğer bazı tabirlerde olduğu gibi bu söz kitabet veya icazet için kullanılmamıştır. Mesela, çok nadir de olsa, haddesena sözü de icazet ve kitabette kullanıldığı olmuştur (Koçyiğit T. Hadis İstılahları, 25, 395, Ank. 1980).
6. İbn Salah a.g.e., 118.
7. a.g.e., 121
8. a.g.e., 119, el-Suyuti, Tedrib el-Ravi II, 9.

Rivayet tabirleri arasında, «eşhedu» tabiri'nin kullanıldığı da görülmektedir. Ebu Said'in peygamber hakkında şahadet ederim ki o nebiz yapmak üzere kullanılan kapları yasaklamıştı» diye tasrih ettiği ve Cabir b. Abdullah'ın peygamber hakkında şahadet ederim ki o insanlarla mukatele etmek üzere emrolundum, demişti, diye- rek naklettiği bir haberinde aynen bu tabiri kullanmıştı (9).

«Yurva, yuzkeru, yukalu, ruviye, zukire, hukiye ve an» filan gibi, arizi rivayet formları hakkında İbn salah şöyle der : Bu tabir- ler rivayet edilen haberlerin peygambere isnadını teyid edemezler. Çünkü bazan, gerçekten sahih haberler, bazan da, mana olarak nakledilen haberler için kullanıldığı söylenebilir (10). Bu tabirleri kullanan ravilerin onları birtakım hususi gaylerle kullanmış olma- ları da mümkündür. Hatta bir ravi kendi sıhhat şartlarına uyma- yan haberler temin ettiği zaman onları bu tabirlerle zabtederek, söz konusu hadislerin durumuna işaret edilmek istendiği de mü- şahede edilmiştir. Bunu beyan sâdedinde rasladığımız misallerden birisi için, şu açıklamalar verilir : Ata b. El-Saib'ten zikredilir (yuz- keru) ki bir sabah namazında Peygamber Mü'minin suresini oku- du, Musa ve Harun'un zikrinc gelince, onu öksürük tuttu bu ne- denle hemen ruku etti «bu haberi müslim tahric etmiştir (11). Bu- hari ise, bazı ravilerini beğenmediği için onu terketmiştir (12). Bu tür tabirlerin kullanılma gerekçelerinden birisi de, icma vs. gi- bi bazı harici faktörlerle teyid edilmeyen zayıf hadislerin zabtını teşhis amacı güdülmüş olması olabilir. Ayrıca, kısmı sahih olduğu halde, bazı ifadeleri zayıf olan bir kısım haberlerin durumunun ibraz edilmesi fikri akla gelmektedir. Çünkü cezim sığaları bir ha- berin her bakımdan sahih olduğunu düşündürür (13).

Müzakere tabiri olarak kullanılmasına rağmen, kale lena ve zekere lena gibi tabirleride haddesena gibi telakki edildiği varittir, ama bu tabirlerin peşinde kullanılan zamirlerin ihmal edilmesi önemli bir tereddüt ifade eder.

Kale lena tabiri sema edilen haberler için kullanıldığı gibi, mü- zakere fiili için de tatbik edildiği görülmüştür. Buhari'de bu tabir muallak haberler için kullanılmış olduğu ifade edilir. Fakat o, bu tür haberleri gerçek sahih hadisler için şahid fonksiyonu görmesi

9. a.g.e., II, 22.

10. a.g.e., I, 120, 121.

11. a.g.e., 121.

12. a.g.e., 121.

13. a.g.e., 121.

için almıştır, denir. Buna karşılık, İbn Salah, Buhari'nin mezkur formu arz ve münavele amelîne göre almış olduğu hadîsler için kullanmış olduğunu ifade eder. Bu tabirin özelliklerinden birisi, sonunda zikredilen Lena zamiri kullanılmadığı zaman onun zayıf bir ibare olarak addedilmesidir. Çünkü mücerred bir kale tabiri muallak ve mu'dal haberlerin zabtı için tatbik edilmiş olması çok mümkündür. Her ne olursa olsun mücerred kale tabirini gerçek bir sema ibaresi olarak telakki edenler de vardır. Lena zamiri söylenmeksizin, kullanılan kale tabirinin, tedlis alameti taşıdığı da ileri sürülen fikirlerden birisidir.

Kısaca belirtmek gerekirse, cezim sığalarına rağmen, mezkur formlar gibi, ihtimal bildiren tabirlerle nakledilmiş olan bazı hadîslerin, hasen nitelikli olduğu da müşahede edilmektedir. Aynı şartlarda nakledilmiş olan şu haber böyle nitelenmiştir: Hem satarken hem de satın alırken tart» (14). Bu hadis Osman b. Affan'dan zikredilir ki denerek, nakledilmiştir. Onu Darakutni Ubeydullah b. Muğire'den almış, İbn el-Müseyyib de ona mütabi olmasına rağmen, isnadında İbn Lehia adı geçtiği içindir ki hasen kabul edilmiştir (15). Bir başka haber de peygamberden zikredilir ki, o borçların vasiyyetten önceliğine hükmetmiştir. «Haber Hz. Ali tarihi ile Haristen nakledilmiş, ama mezkur ravinin zayıf rivayet tabirinin de ihtimal ifade eden tabilerden olması, nedeniyle makbul telakki edilmesi mümkün olmamıştır. Ayrıca Tirmizi onu mevsul olarak nakledilmiştir.

Buhari'nin kullandığı İddia edilen ve temriz sığası denilen rivayet ibaresi de hakkında bir takım tereddütler olan bir mesele addedilir. Şunu ifade etmek gerekir ki, bu formül doğrudan zayıf kabul edilen usullerden değildir. Çünkü konu hakkında fikir serdeden bilginlere göre sıhhatından hiç kimsenin kuşkusu olmayan bir musannef eserde kullanıldığı görülen bir usul hakkında doğrudan bir suçlamaya gitmek pek tasvip edilebilir bir şey olarak görülmemiştir (16). Bu nedenle İbn el-Cevziyye'nin İbn Abbas'tan merfu olarak nakledilen «biriniz bir hediye getirirse meclisinde bulunanlar ona ortak olurlar «hadisini zayıflar arasında zikretmesi Suyuti tarafından tasvip edilmemiştir. Buhari'nin kaydettiği bu haberi,

14. İbn Salah a.g.e., 121, T. Koçyiğit, Hadis İstılahları, 183, Ank, 1980, Suyuti a.g.e., I, 121.

15. a.g.e., 121, Subhi Salih, Hadis İlimleri ve İstılahları, terc. Y. Kandemir, 73, Ank. 1973.

16. Suyuti, a.g.e., I, 121.

ayrıca Hz. Ayşe nakletmiş ve Hz. Hasan'ın naklettiği bir başka haber de, ona şahid olmuştur (17). Temriz, sıhhatı zanni olan bir haberin böyle olduğuna dikkat çekmek için üzerine konan bir sad harfi işaretidir, özellikle Suyuti, Buhari'nin bu işareti tatbik ettiği haberlerin sıhhatına güvenilmez, derken, İbn Salah onunla bir haberin aslının sahih olduğu vurgulanmak istenmiş olabilir, demiştir .

Kastallani ve Zerkeşi umuma rivayet edilmesi halinde haddesena, hususi bir rivayet halinde de semi'tu tabirinin daha üstün kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre kalelena ve zekere lena vs. tabirleri de, tıpkı haddesena gibi, onlara göre nakledilen haberlerin isnadı da yeterince bir istttisal fikri taşıyabilirler, ama haddese tabirine göre, çok daha zanni olup, özellikle hadislerin müzakeresi halinde kullanılmış olduğu anlatılır. Fakat bunların taşıdıkları hakikat, sonralarında zikredilen zamirlere bağlı telakki edilir. Daha yukarıda zikredilen bu fikre ilaveten, denebilir ki, bu tabirlerin rivayetdeki fonksiyonları, onları kullanan ravilerin durumlarıyla da yakından ilgili olduğu müşahade edilmektedir. Şeyhi ile likası tam ve tedliscilikle maruf olmayan kimselerin kullanmaları halinde onların bir hakikat ifade ettikleri söylenebilir. Mesela, Haccac b. Muhammed el-A'ver İbn Cüreyc'in kitabını kale İbn Cüreyc diyerek, naklettiği zaman hadisciler onun kişisel ehliyetine göre gerçekten onları sema etmiş gibi mülâhaza etmiştir. Buna karşılık, İbn Mendeh'de Buhari'nin kullandığı kale tabirinin icazet ifade ettiğini söylemiştir (18).

Bütün bunlara rağmen, hadis tahammülünün sekiz nevi ibarelerle verilebileceği ve en makbul olanının şeyhin sesini işiterek, tahammül ameli için kullanılan sema formülü olduğu ifade edilir (19). Buna rağmen, özellikle, Kadı İyaz bu formülleri, aralarında hiç bir derece farkına işaret etmeksizin, birbirinin yerine kullanılabileceğini söylediği anlaşılmaktadır. Halbuki İbn Salah semantikte olduğu gibi, rivayet halinin iktizasına göre mezkur formüllerden birisinin kullanılması gerektiği ve her formülün rivayet fiili ile uyumlu olması icabettiğini vurgular. Bu nedenle, konu hakkında nazar, yani içtihad ve ihtilaf olduğunu söylemiştir. Ama el-İraki Kadı İyaz'ın söyledikleri hakkında icma edildiği iddiası da

17. a.e. 121.

18. Suyuti, a.g.e., II, 10, 11.

19. a.e., 8, İbn Salah a.g.e., 118.

vardır ki, gerçekten böyle olması çok mümkündür. Filhakika bir hadis talibinin semasının arz mı yoksa imla mı olduğunu bizzat belirtmesi vacib değildir. Şu kadar var ki enbeena tabiri genellikle icazet ameline tahsis ettirildiği düşünülür icazeti kabul etmeyenlerin bu formül ile gelen rivayetleri eleyip iskat ettikleri akla gelebilir. Halbuki semi'tu tabiri bilfiil icazet ve mükatebe için kullanıldığı olmamıştır (20).

Ebu Bekir el-Hatib, hocası el-Burkani'ye Ebu el-Kasım Abdullah İbn İbrahim el-Cürcani'den rivayet ettiği hadislerde, niçin haddesena veya ahberena tabirlerini kullanmak yerine, hep semi'tu demekte olduğunu sorar, o da der ki Ebu el-Kasım el-Cürcani sıkı ve salih birisi olmasına rağmen, kendisinden hadis tahammül etmek çok zor bir işti, ondan hadis dinlemek için oturduğum zaman, o beni görmez ve huzurunda olduğumu da bilmez idi. Ben sadece yanında bulunduğum şahsa göre duyabiliyordum, rivayetimin o şahsa ait olması nedeniyle haddesena veya ahberena yerine semi'tu diyerek eda etmem bundandır.

Bir hadis talibi ile herhangi bir şeyhin birbirini göremeyecekleri sadece seslerini duyabilecekleri bir ortamda hadis tahammülünü kabul edenler olduğu gibi Şu'be b. el-Haccac gibi karşı çıkanlar da olmuştur.

Buna rağmen haddese tabiri semi'tu ibaresi gibi sırf sema ameli için kullanılmak yerine, zaman zaman da bir kısım kimseler tarafından icazet etmek için tatbik edilmiş de olabilir. Bunun için Suyuti de İbn Salah'ın mezkur iddiasında olduğu gibi, el-Hasen'in Medine'li bazı ravilerden bedel olarak, bize Ebu Hureyre tahdis etti demiş olmasını dile getirir (21). Halbuki İbn Dakik el-Iyd, el-Hasen'in Ebu Hureyre'den sema etmediğine dair ispat edici kati deliller olmadığına göre, onun ondan sonra sema etmediği iddiasına, körü körüne katılmak gerekmeyeceğini ifade ederken, el-İraki de, Ebu Zur'a ve Ebu Hatim, el-Hasen'in bize Ebu Hureyre tahdis etti, demiş olmasına, kabul edenler yanılmaktadır, onun ondan hadis sema etmediği kanaati herkesçe bilinen bir görüştür dediklerini nakleder. Nitekim Hatib, Behz b. Esed, Nesai, Yunus b. Ubeyd ve Eyyub da böyle kabul etmişlerdir, der. Ayrıca İraki, Nesai'deki El-Hasen-Ebu Hureyre isnadıyla nakledilen bir isnada göre şöyle

20. Suyuti, a.g.e., 8.

21. el-Haccac Muhammed el-Hatib, Usul el-Hadis, 234, 3. basım, suyiti, a.g.e., 11, 9.

der : Burada el-Hasen, Ebu Hureyre'den bundan başka bir şey sema etmedim diyor. Bu isnad hakkında da hiç bir kimsenin itirazı olmadığına göre, O, Ebu Hureyre'den icmali olarak, hadis sema etmiştir, denebilir (22).

Gerçekte hadislerin nasıl tahammül edildiği ve hangi tabirlerle zabtedildiğini tayin meselesi de, haberlerin rivayet keyfiyetinin tespitinde çok önemli bir vesika rolü görür. Bir hadis bazan doğrudan sema ve ezberleme yoluyla naklettiği gibi, bazan da bir hadis talibinin şeyhin huzurunda veya bir hadis şeyhinin talibe karşı okuması usuluyla rivayet edilmiştir. Özellikle İbn Hacer, ezber usulunun aldatici olması nedeniyle, bir kitaptan okuyarak, nakletmeyi tercih etmiştir.

Kısaca şunu ifade edebiliriz ki kıraat usulü hadis rivayetinde semadan sonra geldiği telakkisi oldukça yaygın olan fikirlere aittir. Buna rağmen, konu hakkında değişik içtihadlar yapılmıştır, esasen hadislerin tahammül şartları ve zabıt formları da, diğer bir takım nitelikleri gibi onların sıhhat derecelerine tesir etmekte olduğu kabul edilebilir. Her bakımdan sıhhat şartlarına haiz olan bir haber, sadece tahammülüne dair bir noksanlık sebebiyle sahih adıyla tasnif edilebilmesini engelleyebilir. O halde, hadisleri sıhhat şartlarına göre tasnif etmek için, tahammül şartları ve zabıt formlarını tespit etmek ve bu formlar arasında mukayeseli bir sınıflama yapılabilir. İşte, semayı takip eden tahammül şekillerinden birisi de kıraat olup, ona bazıları arz adını vermişlerdir.

22. a.y. el-Sehavi Feth el-Mugis, II, 21, Beyrut, 1983 bir hadis şeyhinin hadisleri edası sırasında, ravilerin ona uzaklığı ve yakınlığı söz konusu olduğu zaman el-kifaye'de mevzu ile ilgili olarak, daha ilk devirlere ait bazı iktibaslar bulmak da mümkündür. Mezkur örneklerde de görüldüğü gibi peygamberi dinleyen bazı ravilerde de benzeri ihtilaflara raslamak mümkündür. Temriz usulünde olduğu gibi, bazılar da peygamberden iyi duymadıkları haberler için kısa beyanlarda bulunmuşlardır. Cabir b. Semure peygamberin bu din ilk on halifeye kadar aziz olacak, dediğini duydum, o sırada insanların bir şeyler daha söylenmekte idiler, babama ne var deyince, o peygamberin onların hepsinin kureyşten olacaktır dediğini söyledi, diyerek anlatır. İbn Ömer de peygamberin Medine'liler Zuhuleyfe'de, Şam'lıların Cuhfede, Necidlilerin kıranda tahlil getirmelerini emrettiğini duydum, daha sonra Yemen'lilerin de Yelemlem'de tahlil getirmelerini emrettiği, bana tahdis edildi, demesi de bu konuya ışık tutacağı kanaatindeyiz. Ayrıca, Semure b. Cündeb'ten nakledilen ve peygamberin mal şan şerefidir, takva ise keramettir, dediği şekilde varit olan bir haber hakkında Ahmed b. Yahya, ben kerem sözünü duydum, ama haseb lafzını duymadım dediği söylenir (el-Bağdadi, a.g.e., 130, 132).

ARZ VE KIRAAT :

Birçok hadisciler bir hadis ibaresinin herhangi bir şeyh önünde okunmasına arz tabirini de, tesmiye etmişlerdir. Çünkü, kıraatta bir hadis talibinin bir metni şeyhe arz etmesi de söz konusudur (23). Buna rağmen, başta ilave edelim ki, İbn Hacer kıraatle arz arasında genellik ve özellik farkı olduğunu, herhangi bir hadis talibinin bir şeyh önünde hadis okumasının arz ve gayrisinden daha genel bir hüküm taşıdığını söylemiştir. Ona göre mücerred bir arzın durumu kıraate izafi olup, bir hadis talibinin şeyhine ait olduğu bilinen bir kaynaktan (asıl) temin etmiş olduğu bir ibareyi ona arz etmesidir ki, bu işlem bir rivayet fiili olarak kıraatten daha hususidir (24). Tahdis fiil ve ibarelerinden birisi olarak kabul edilen kıraat, bir ravinin şeyhi önünde hadis okuması demek olduğu için bunun hadis tahammülünün arz formülünden farklı bir şey olmadığı ileri sürenler olmasına rağmen, gerçekte bir ravi herhangi bir şeyhe hadis okumakla aynı zamanda onu arz etmiş olmaktadır. Bir kıraat amelinin şekli söz konusu olduğu zaman da, ravi ister kendisi okusun, ister başkası okurken kendisi de, hazır bulunmuş olsun bütün bu şekillerin aynı olduğu ifade edilebilir. Bu kavramlar arasında arz ve kıraat olması ciheti ile, bir takım ayrımlar olduğu fikri pek müşahhas gerçeklere dayanamaz. Kıraat halinde şeyhin kendisi okunmakta olan şeyleri ezberlemiş olup olmaması da, yerine göre farklı bir şey olarak mülahaza edilmemiştir. Genel olarak, ifade etmek gerekirse, kendisine okunduğu sırada, bir şeyhin yazma nüshalarını elinde tutup tutmaması da kıraat için mahzur olarak görülmemiştir. Ama, bir kıraat amelinin şartları değiştiği zaman, burada sayılan usuller de değişecektir. Bunlar sırasıyla ayrıca ele alınacaktır. Mamafih, kısaca belirtmek gerekirse, hadis yazmaları kendisine okunduğu sırada, bir hadis şeyhinin onları elinde tutması vacib telakki edilmemiştir. Söz konusu nüshayı okunmakta olan şeylere vakıf ve hadis uzmanlığı olan, bir başkasının elinde tutması da kâfi olabilir, ama bu halde şeyhin mezkur nüshada bulunan hadisleri ezbere bilmesi gerekir. Özellikle hem okuyanı hem de kitabı elinde tutan kimseyi iyi izleyebilmesi için bu usulün tatbik edilmesi daha fazlasıyla gereklidir. Şeyh ezberlemiş olmadığı halde bile, böyle tatbik edilen bir kıraati makbul sayanlar da vardır. Çünkü bazı ehli hadis bilginleri kitabı elinde tutan kimsenin onları ezberlemiş olmasının yeterli olduğunu söylemişler, ama bazı usulcüler, özellikle şeyhin ezberlemiş olmasını şart olarak telakki etmişlerdir.

23. a.e., 12.

24. a.y.

Ahmed b. Hanbel kıraat için okuyucunun okumakta olduğu şeyleri iyi bilmesini bir şart olarak ileri sürerken, İmam el-Harameyn de şeyhin okuyucunun hatasını görebilecek bir nitelikte olmasını söylemiştir (25).

Hadiscilerin oçğunluğu bir şeyhin herhangi bir hadis ravisine okumasını kabul ettikleri halde, bazıları da buna karşı çıkmış ve talib ravi yerine, şeyhin okumasını ileri sürmüştür. Talibin okumasını kabul edenler, şu haberi istidlal ederler : Daman b. SA'LEBE peygambere gelerek, namaz kılmayı sana Allah mı emretti diye sorduğu zaman, peygamber evet demiştir. Onlara göre bu bir çeşit okuma usulüdür. Nitekim el-Buhari bu habere göre kitabında kıraat ve arz diye müstakil bir bölüm açmıştır.

Mezkur haberin mufassal ibaresi şöyledir :

Bir ravinin, asıl raviye okuması, veya arzı cihetinden şu haber istidlal edilir : Enes b. Malik anlatıyor : Biz mescidin içerisinde oturuyorduk, deve üzerinde bir adam geldi ve mescid içerisine durup devesini bağladı, peygamber arkasına yaslanmış duruyor olduğu halde Muhammed (S.A.V.) hanginiz diye sordu, şu beyaz elbiseli arkasına yaslanmış olarak duran kimsedir, dedik. Adam ey Muhammed, sormak istediğim bir şeyler var bana karşı bir şey duyma, dedi. Peygamberimiz düşündüğünü hemen sor bakalım diye buyurunca, adam, senin ve senden öncekilerin Rabbine yemin olsun ki, senin Allah tarafından insanlık için gönderilmiş bir peygamber olduğunu duyduk, peygamberimiz, Allahumme evet, dedi. Adam, yemin olsun ki, Allah sana bizim günde beş vakit namaz kılmamızı emretmiştir, peygamberimiz buna, Allahumme evet diye cevap verdi, adam, yemin olsun Allah'a ki Allah bizi senenin bir ayında oruç tutmamızı emretmiştir, dedi peygamberimiz yine aynı şekilde bir cevap verdi. Adam, tekrar Allah'a yemin olsun ki, Allah bizim zenginlerimizden alıp, fakirlerimize verilmek üzere zekat almamızı emretmiştir, dedi. peygamberimiz yine aynı cevabı verdi. Sonunda, senin getirdiklerine iman ettim deyip, bunları kendi ahalime de anlatacağım, ben onların elçisiyim, ben Daman b. Sa'lebe, yani, beni sa'd b. Bekir'in kardeşiyim, diyerek ayrıldı. İmamı Malik'e göre Sa'lebe bu haberi halkın içinde okumuş olduğu için, halkın birbirine göre arzemesi de mümkündür. Hatib, arza karşı çıkanlar olduğu gibi onu sema gibi kabul edenlerden de bahsetmekle beraber, Tirmizi de Buhari'nin mezkur hadise göre arzın semaya

25. İbn Salah a.g.e., 122, 125, el-Accac a.g.e., 234, 235.

denk olduğunu ifade etmiştir. Arzın istidlali için, en sağlam hadisin de mezkur olduğunu söylemiştir. Bu konuda zikredilen hadislerden birisi de, şudur : Peygamberimiz, benden başka ve Süleyman'dan sonra, hiç kimseye nasip olmamış bir ayet vardır, deyin-ce, sahabeden birisi peşine düşmüş, onun hangi ayet olduğunu so-rarken peygamberimiz, mescidden çıkınca söylerim demiş, ayağı daha eşiklikte iken, adam tekrar çevirmiş, unuttu galiba diye ta-savvur edip dururken, peygamberimiz, adama Kur'an-ı Kerim han-gi ayetle başlar diye sormuş, adam da besmele ile demiş, tamam işte o o dur, (hiye hiye) buyurmuştur. İşte bütün bu misaller arzın meşruuiyeti için kullanılmış olan delillerdendir (26).

Hadislerin sema usulüne göre tahammül şekli ile, mücerred kıraat arasındaki farklar tartışma konusu yapıldığı zaman sema fiiline göre kıraatın yeri ve değeri üzerinde durulabilir. Kıraat fiili semaya denk bir rivayet şeklidir, yoksa daha az veya çok emni-yetli bir usul mudur ? tartışması yapılan meselelerden birisi de bu-dur. Ebu Hanife, İmamı, Malik, İbn Ebu Zi'b ve daha birçoklarına göre bir hadisi herhangi bir şeyhe okuma yolu semadan daha üstün bir usul olduğu ileri sürülmektedir. Ama bu fikrin İmamı Ma-lık'e nispeti oldukça ihtilafıdır. Özellikle Malik'in kıraatla sema-yı birbirine denk bir usul olarak gördüğü de ileri sürülür. Ayrıca hicaz ve kufeli bilginlerin de böyle kabul ettikleri anlatılır. Buhari de, onlara uymuştur. Gerçekte bir şeyhin sedasına nispetle sema edilen haberlerin daha üstün olduğu fikri daha çok yaygın olma-sına rağmen, kıraatın semaya göre üstünlüğü daha çok doğulu bil-ginlere mahsus bir fikir olduğu söylenir (27). Kıraatle sema mu-kayese edildiği zaman, özellikle şu üçlü iddialarla karşılaşılabılır : A - İmam-ı Malik Buhari ve daha birçoklarına göre (özellikle Me-dene'li ve Kufe'li bilginler) kıraatla semayı birbirine tekabül eden usuller olarak telakki edildiği görülür. Bu fikir Hz. Ali ve İbn Ab-bas'a isnad edilir. Bilhassa İbn Abbas, bana okuyunuz, sizin bana okumanız benim size okumam gibidir, dediği nakledilir. İmam-ı Malik'e göre kıraat, Kur'an öğrencilerinin hocalar önünde kıraat etmelerine kıyaslanmıştır. B - Doğu'lu bilginlere göre, sema kı-raattan üstün telakki edilir. C - Kıraat semadan üstündür. Bir gö-rüşe göre Ebu Hanife, İmam-ı Malik ve İbn Ebi Zi'b'in böyle kabul ettikleri ileri sürülür. Bu görüşü İbn Fâris ve Hatîb de teyid eder. Bu sonuncu görüşü ileri sürenlerin gerekçelerinden birisi şudur :

26 Hatim el-Bağdadi, Kitâb el-Kifâye fi ilm el-Rivâye, 380, 83, İbn el-Salah, a.g.e. 125, İbn Hacer, Feth el-Bari, 1, 157.

27. İbn el-Salah, a.g.e., 122.

Kıraatta şeyhin yanılma oranı daha az mümkündür. Şeyhin yanılması halinde hadis talibinin onu ikaz etmesi pek az kabil olabileceği için şeyhin okuması halinde kıraat daha emniyetli bir usul sayılacaktır (28). O halde bir kısım hadisciler kıraatla semayı aynı telakki ederken, bir kısmı da kıraat semadan üstün demişlerdir. Bu görüşü benimseyenlerin delili şudur : Şeyh bazan kendisi okurken hata edebilir. Bir hadis talibi ilim ehlinen olmayabileceği gibi, veya muhtemel hata bilginlerarası ihtilafli bir meseleye dair olabileceği buna karşılık, talibin de bunu şeyhin içtihadı olarak mülazaza etmesi mümkün olduğu için karşı çıkamamış olabilir. Hatta, şeyhin kişisel prestiji nedeniyle de ona itiraz edemeyebilir. Bu tür sebeplerle talibin şeyhe okuması daha makbul olarak değerlendirilmiştir (29).

28. Suyuti, a.g.e., 11, 14, 15.

29. Accac m. a.g.e., 235.

Arz söz konusu olduğu zaman en fazla İmam-ı Malik'e isnatlar yapılmış olduğu müşahade edilmektedir. Ona göre, insanların her zaman müşafefe yoluyla hadis talep etmeleri tuhaftır, bir muhaddisin arzla almış olduğu hadisleri illa da müşafefe yoluyla eda etmesi gerekmez, arz çok olağan bir usuldür. Malik Zühri'ye hadislerin arzedildiğine şahid olduğunu ifade eder (Bağdadi, el-Kifaye, 387, 392).

İmam-ı Malik, Harun Reşid'in çocuklarına da, arz yoluyla öğretim yaptırırken sorguya çekildiği zaman ilmin şerefini ancak ilim ehlinin koruyacağını her zaman ilmi şeyhin değil talebelerin de okuması gerektiğini ifade eder, nitekim, Zühri ve İbn el-Müseyyib gibi alimlerin de talebelerin okuması yoluyla öğretim yaptıklarını söyler (a.e., 392).

İmam-ı Malik kendi hadislerinin ne yolla alınmış olduğu sorulduğu zaman onların bazılarının sema, bazıları da arzla diye cevap vermiştir (a.e., 93).

Abdurrahman b. Mehdi Malike hadis okuduğu sırada okumakta olduğu şeyleri anlıyor musun diye, sordüğünü onun da evet anlıyorum dediğini ifade eder (a.e., 393). Abdurrahman b. Sellam da İmam-ı Malik'e uğradım, kapısında bir bekçi vardı, içeride İbn Ebi Üveys ona, sana zühri, Nafi ve başkaları tahdis etti mi diye bir şeyler soruyordu dedim ki, şu üç hadisi bana okur musun, o da yoksa sen Irak'lı mısın dedi (a.e. 397). Gerçekten de İmam-ı Malik Iraklıların arz konusuna bakışlarını tuhaf bulduğu anlaşılmaktadır, onların bir tarafta arzı reddettiklerini öbür tarafta da kendilerinin arz yoluyla almış oldukları hadisleri kabul ettiklerini söyler (a.e. 407). Iraklılar Ebu Üveys'e bize oku dedikleri zaman size şaşmamak elde değil, benim size okumamla sizin bana okumanız arasında fark yoktur demiştir (a.e.394).

Abdülaziz b. Maceşun Malik'in yanında idim tasavvuf ehlinen bir adam geldi, onun nakletmiş olduğu üç ayrı haber hakkında bilgi istedi, Malik de onları bana arz et deyince, adam bizde arz usulu geçerli kabul

el-Hakim'in ifadelerinden anlaşıldığına göre, arz gibi icazetli kitabesinde semaya denk olduğu hakkında görüş beyan edenler olduğu söylenebilir. Hadislerin tahammülü problemi söz konusu olduğu zaman, o şu ifadelere yer vermektedir : Bu konu arz usulünü kabul edip, onu bir çeşit sema gibi görenlerle, icazetli kitabeti bir nevi ihbar olarak kabul edenleri alakadar etmektedir. Bilginler, arz usulü için, ravilerin hafız ve uzmanlığı olan (mutkin) kimseler olmalarını ileri sürer. Talib, şeyhine bir cüz takdim eder şeyh de onu tasvip ederse, bu kabil bir arz, tıpkı sema gibi kabul edilir. İmam-ı Malik'e sorulduğu zaman bize göre arz semadan daha aşağı bir şey değildir demisti. Fakat hakim kendi devrinde tatbik edilen arzın önekilerin usulüne uymadığını ifade ederek, eğer onlar bugünkü uygulamayı görselerdi, arzı bir tahammül şekli olarak tasvip etmeyebilirlerdi, der. Gerçekten, bir muhaddis kitabında neler olduğunu bilmediği halde, ona nasıl hadis arzedilebilir, dinde helal ve haram konusunda fetva veren bilginlerden bazıları arzı sema gibi kabul etmezler. Hatta bir şeyhe hadis kıraat etme usulünde bile bazı ihtilafları olmuş ve bu yolla alınan şeyler gerçekten hadis mi yoksa başka mı diye ihtilaf etmişler, ama hicazlı şafi'i el-Muttalibi, Şam'da el-Evzai, Mısır'da, el-Buveyti ve el-Müzeni, Irak'ta, Ahmed b. Hanbel, Sevri ve Ebu Hanife onu kabul etmişlerdir. Biz de, üstadlarımız gibi, arzın bir sema olmadığını müşahede ediyoruz. Halbuki bir şeyhe hadis okuma usulü bir ihbar şekli olup, bunun için, «Allah sözlerimi duyup ezberleyerek, duymayanlara tebliğ edenlerin yüzünü ağırtsın» hadisi istidlal edilir (30).

edilmez dedi. Daha sonra da, onlar hakkında bilgi almadan bırakmayacağını ifade etti. Bazı tartışmalardan sonra, adam Malik'e peygamber başında miğfer olduğu halde Mekke'ye girmiş midir, diye sordu, Malik, onu bana enes tariki ile Zühri nakletmişti. Adam : İbn Abbas biri kız diğeri oğlan emzirmekte olan ve iki hanımı olan bir adam hakkında bilgi vermiş midir ? Malik onu bana Amr b. Suveyd tariki ile Zühri nakletmişti der (a.e., 398).

30. el-Hakim, Ma'rifet ulum el-Hadis, 257, 60, Beyrut.

Ayrıca, hatırlayalım ki bazı hadisciler şeyhin sesine göre semayı üstün tutmalarına rağmen, (Şube gibi) kıraatı semaya tercih edenler de vardır. (Bağdadi, a.g.e., 390, 94). Ebu Ubeyd ve Ebu Hanife'ye göre arz yoluyla alınan hadislerin sema tabirleriyle zabtedilip, semi'tu veya had-desena denebilir (a.g.e., 407, 408). Abdullah b. Mesleme el-Ka'nabi, Malik'ten sonra, işte otuz yıl geçti, şu anda ondan tahammül ettiğim hadisler için semi'tu diyebilirim. Ama ondan hadis alırken özellikle kıraat usulunu tercih etmiştim, çünkü o, talibin kendisine okumasını tercih ediyordu der (a.g.e., 401). Ebu Hanife de, talibin şeyhe okumasını şeyhin talibe okuması gibi telakki ederdi; arz usulu ona göre, bir vesika kadar sağlam bir usuldur (a.g.e., 391).

İbn Hacer'e göre şeyh veya Talib'ten herhangi birisi daha üstün olması halinde, sema tercih edilir, sadece şeyh üstün ise kıraat tercih edilir (31).

Sema ibaresi ile kıraat arasındaki farklar konusuna, bu fiiller için geliştirilen ve kullanılan tabirler cihetiyle de bakmak gerekirse, bazıları kıraat halinde haddesena denemeyeceğini, buna karşılık, ahberena denebileceğini ileri sürmüşlerdir. Müslim'e göre, bunu ileri sürenler arasında birçok doğulu bilginler olduğu gibi İmam-ı Şafi de zikredilir. Mısır'lı alim el-Cevheri'ye göre, bu fikri benimseyenler bilginlerin çoğunluğunu teşkil ederler. Onlara göre, ahberena tabiri ben filana okudum ve hiç bir şey demedi formülünün sembolü olmuştur. Nesai dahil, daha birçoklarının da böyle kabil ettikleri anlatılır (32). İbn Salah, yukarıda değindiğimiz ve ahberena ile haddesena arasında fark mülahazasına dayalı iddia için, bunlar arasında tefrik yapanların ilk Mısır'lı İbn Vehb olmuştur derken, Hatib bu ayrımı ilkin Evzai ve İbn Cüreyc'in yaptığını ileri sürer. Ona göre İbn Vehb Mısır'lı raviler arasında bu ayrımı ilkin yapmış olması gerekir (33). Ne olursa olsun, ehli hadis arasında problem olan tartışmalardan birisi de, bu ayrım olmuştur. Gerçekte, bir lisan problemi olan bu meselenin pratik faydalarının ne olduğu üzerinde fazla durulmamış, ama tahdis sözünün bir nutuk ifade ettiği, buna karşılık, mukabil tabirde bu mananın mevcut olmadığı ileri sürülür (34). Bunu belgelemek üzere el-Burkanî de, şunu anlatmıştır : Ebu Hatim Buhari'nin Firebri Nüşhasını bir şeyhe okurken, size Firebri tahdis etti (haddese) tabirini kullanmış, ama şeyh onun mezkur nüshayı kıraat yoluyla dinlemiştim, dediğini duyunca, Ebu Hatim yeni baştan kıraat ederek, size Firebri haber verdi (ahbere) der (35). Ahberena tabiri meselesine gelince, bunun tahdis (haddese) anlamında kullanıldığı çok sık müşahede edilmekle beraber, daha sonraki uygulamalarda bu tabirin bir hadis rivayetinde bir haberin şeyh huzurunda okuma işlemine

Ahmed b. Hanbel Abdürrezzak'a uğramak üzere yola çıktığı zaman, Muaz b. Hişam'ın da yolda olduğunu öğrenir, yanında da ona ait üç ayrı hadis yazması bulunduğu için, onunla buluşur ve Muaz, orada bulunan bazı hadisleri kendisine okur, daha sonra da, ben biraz rahatsızım, geri kalanlarını da sen okuyuver der, Ahmed ona okumayı çok isterdim, ama okumaktan vaz geçtim der (a.g.e., 395).

31. el-Suyuti, a.g.e. 11, 15.

32. İbn el-Salah, a.g.e., 123, 124.

33. a.y.

34. a.y.

35. a.e, 125.

tahsis edildiği görülmektedir. Ama buna bazı itirazlar olmuştur. Buna paralel olarak, modern araştırmacı A'zami Kur'an-ı Kerim savaş halinde bile kendi toplumuna ilim öğretmek, üzere hazırlarının geride kalmalarını, metotlu bir öğretimle meşgul olmalarını emrettiğini, ilk devirlerde ilim dendiği zaman özellikle hadis anlaşıldığını ifade ederek, tahammül usulünün de bir bakıma Kur'an ve hadis emri olduğunu ifade eder (36).

Hatıbe göre, rivayette ahberena ve haddesena tabirleri oldukça sık kullanılmıştır. Bir kısım raviler şeyhinin ağzından dinledikleri haberler için özellikle bu ibareleri kullanmışlar, buna rağmen, İbn Salah bu tabirlerin aynı manada ve birbirinin yerine kullanılmasını, ahberena sözünün şeyh huzurunda okuma işlemine tahsis edilmeden önceki tatbikat için geçerli olacağını ifade eder. Bütün bunlara rağmen, hadis rivayetine mahsus olan kıraatın bir takım da özel formlarından bahsedilir : Filana okundu veya filana okunurken ben de hazır bulundum vs.» gibi ibareler özellikle kıraate mahsus tabirlerdir. Kıraatın hususi formlarına ait fazla bir mesele olmadığını ifade edebiliriz. Buna rağmen kıraatle alınan bir hadisin mezkur formlar yerine, haddesena veya ahberena denerek eda edilip edilmeyeceği konusunda hayli tartışmalar hasıl olduğu söylenebilir. Nesai, Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Yahya el-Temimi ve İbn el-Mübarek'e göre kıraatla alınmış olan bir haber, haddesena ve ahberena ile eda edilemez. Ama kıraat halinde özellikle bu formların kullanılmasını gerekli gösterenler de olmuştur. Bunu iddia edenlere göre, bir haberin şeyhin sedasına göre kıraat edilmesi halinde, haddesena ve ahberena tabirleri tıpkı sema amelinde olduğu gibi, kullanılabilirdiği bir çok hicazlı ve kufeli bilginler tarafından ileri sürülmüştür. Zühri, Malik, Süfyan b. Uyeyne ve Yahya b. Said gibi el-Buhari de bu usulu benimsemişler (37).

Özellikle hadisçilerin kullanmış oldukları bu tabirlerin seçiminde dini naslardan deliller çıkarıp, onlarla tasdik ettirme çabalarını benimsemiş olmalarına rağmen, Subhi Sahih bu ibarelerin geliştirilmesi sırasında hadisçilerin arap filoloğlarının görüşlerine de tabi olmuş olduklarını belirtmektedir. Zaten, lisan alimleri de bu tabirler arasında fark gözetmemişlerdir. Bu tabirlerin kullanımı bakımından hadisciler arasındaki ihtilaf bizatihi bu sözlerin anlam farklılığından değil, onları kullanan alimlerin tercihi ve zaman içindeki kişilere göre benimsenerek kullanılmış olmasından ileri gelmektedir.

36. a.e., 120, Azami, Studies in hadith literature. 183. Beyrut, 1978.

37. Suyuti, a.g.e., II, 9, 10, İbn Salah a.g.e., 123.

Mesela, ahberena tabiri'nin daha sık kullanılmış olmasının sebebi Ahmed b. Hanbel'e göre bu tabirin daha çok yaygın olmasındandır. Nuaym b. Hammad İbn el-Mübarek'in ahberena tabirini daha çok genelliği olan (amm) bir lafız olarak görmüş olduğunu ifade eder ki, bu telakki birinci iddia ile oldukça ihtilaflı olduğu açıktır.

Ama ne olursa olsun, bu tabirlerin ifade edeceği hakikat, onu kullanan ravilerin niyetine göre de bir anlam taşır (38).

Semada geçerli olan, şeyhin lafzı, kıraate ise talibin lafzı geçerli sayılmaktadır. Ve her iki nevi tahammül şeklinde de nakledilen bir hadisin nutkedilmesi sözkonusudur. Halbuki icazette, bir haber veya bir hadis yazmasının tamamının nutkedilmesi değil, herhangi bir hadis şeyhinin izni söz konusudur. Bu izin bazan belirli haberler ve şahıslara, bazan belirsiz kişi veya nesnelere göre icazet edilir. Bazan bir hadis yazmasının kısmı okunarak, veya hiç bir şey okumadan icazet edilir (39).

Yahya b. Said kıraat daha şedid bir şeydir, bana okunduğu zaman zihnim daha faal olur, demişti. Gerçekte, arz halinde bir hadis şeyhinin her bakımdan şuurlu olması istenmiştir. el-Leys, arz semadan daha üstün bir usuldür, bana okunduğu zaman zihnim daha faal olduğu halde, sadece kendim okuduğum zaman biraz daha unutkan oluyorum, der. Özellikle kendisine hadis okunduğu zaman, zihni başka şeylerle meşgul olan kimselerin ikrarının makbul olmadığı ileri sürülür (40).

Ebu Ubeyd el-Kasım rivayet şehadetten daha şedid bir şey değildir. Nihayet o da şehadet gibidir. O halde, kendisine hadisleri okunan bir hadis şeyhinin evet demesi yeterlidir. Bu bir insana sende şu veya bu hallere şahid oluyorum dendiği zaman, evet demiş olması ne ise, öyledir (41).

Herhangi bir şeyhe hadis okuyan bir ravi sana filan haber verdi mi, diyerek bir ibare takdim ettiği zaman, şeyh susarsa bu sükut mezkur suretteki bir haberin tasdik edilmişliği için kafi gelir,

38. S. Salih a.g.e., 70, 74.

39. Accac, a.g.e., 236.

40. Bağdadi, a.g.e., 400, 407, 410.

41. a.e., 406, buna rağmen, İsa b. İmam-ı Malik'in kendisine hadisleri okunduğu zaman uyulamakta olduğunu görünce, kıraate karşı bıkkınlık hissetmeye başladığını, söylemiştir (a.e., 395).

diyenler olmuştur. Halbuki, zahirilere göre, sükut bir şeyin onaylanması fikrini gerektirmez, böyle bir halde şeyhin sarîh olarak cevap vermesi gerekir, demişlerdir, Şafiilerden, Ebu İshak el-Şirazi, Ebu el-Feth Süleyman el-Razi ve Ebu Nası b. Sebbağ da zahirilerin tezini benimsemişlerdir. Bunlardan Ebu Nasr el-Sabbağ bir şeyhe arzedildiği halde haklarında sustuğu haberlerin edası için haddesena veya ahberena denemez, ama okudum denebilir. Buna rağmen, bazıları da zahirilerin, mezkur meselede, sadece bir haberin kendisine takdim edildiği bir kimsenin onun hakkında asgari evet demesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir, der. Fakat İbn Salah şeyhin sükutunun yeterli olduğunu söyler, evet, demesinin de zorunlu olmadığını ifade eder (42).

Kısaca şunu ifade edebiliriz ki, bu konu takriri sünneti andırır, ama onunla karıştırılması doğru olmaz. Çünkü peygamberin takriri, huzurunda sahabeye dair cereyan eden olaylar karşısında susması olup o işlerin meşruluğunu ifade eder. Yani peygamberin susması şahidi olduğu ameller için müspet bir cevap niteliği taşıdığı kabul edilmektedir. Buna peygamberin takriri denir, alakalı olduğu ameller vücut veya tahrimini gerektiren sözlü bir delil olmadıkça mübah olduğunu ileri sürenler olmakla beraber, daha oaşka içtihadlar da yapılmıştır.

Fakat bir haberin herhangi bir şeyhe arzedilmesi halinde, onun susması, peygamberin takrirlerinde olduğu gibi, doğrudan tasvip edilmişliğini gerektirmez. Çünkü peygamberin takririnde söz konusu olan, onun bir soru karşısında susması değil, etrafında cereyan eden harcı alem olaylarla ilgilidir. Bu nedenle, kendisine hadis arzedilen bir ravinin susması, daha başka bir şeydir. Nitekim, zahiriler de, peygamberin takririni kabul ettikleri halde, herhangi bir şeyhin bir hadis arzı karşısında susmasını kabul etmemişlerdir.

Takriri sünnet, sahabenin söylediği söz ve yapmış oldukları fiilleri peygamberin inkar etmeden tasvip etmesidir. Bir amel, görüldüğü şekliyle Peygamber tarafından sükutla karşılanmış olması sanki peygamberin kendisinden sadır olmuş gibi, kabul edilir ki şu haber bunun misallerinden birisidir: İki sahabe yola çıkmış, namaz vakti girmiş olduğu halde su bulamadıkları için, teyemmüm edip namaz kılmışlar, daha sonra, suya rasladıkları zaman birisi namazı tekrar kılmış, öbürüsü namazını tekrar etmemiş, duru-

42. İbn Salah, a.g.e., 126.

mu peygambere anlattıkları vakit, o her ikisini de yaptıkları işten ötürü doğrulamış ve tekrar kılmayana, sünnete isabet ettin, tekrar kılana da senin sevabın iki kattır buyurmuştur (43). Bir amelin takriri, bir sünnet olması için Peygamberin ona doğrudan yolla vakıf olması ve değiştirmek istemesi halinde, onu değiştirmeye gücü yeter durumda olmuş olmasını ileri sürenler de vardır.

Bazıları da bir kısım ehli hadis gibi, hadislerin herhangi bir şeyhe okunması halinde rivayet edilebilmesi ancak o şeyhin ikrarından sonra geçerli olabilir, yoksa, şeyh sükut ederse, okuyucu için onları nakletmek caiz olmaz demişlerdir. Hatibe göre, şeyh okunmakta olan şeyler için hazırlıklı ve mütayakkız olduğu ve hiç bir ızdırarla karşı karşıya bulunmadığı halde, susarsa kendisine okunan şeylerin rivayeti caiz olur, ama okuyucu ravi ayrılırken, şeyhe dönerek, sana okuduğum gibi midir der, o da sarih olarak ikrar ederse, bu daha iyi olur. İbn Rahaveyh, Ebu Ubeyde'ye hadis okuduğunu, ayrılırken, sana okuduğum gibi midir, dediğini onun da bu iş için özel bir emir mi bekliyorsun, dediğini anlatır. Muhammed b. Yakub el-Asamm da, şunu anlatır :

Şafi'nin kitapları bana okunduğu gibidir demiş olmasını zannederek, Rebi b. Süleyman'a birisi gelip, Şafi'nin kitapları sana okunduğu, onun ihbar (ahbara) ettiği gibi midir der. Rebi de hayır der. Adam ertesi gün tekrar gelip onun çevresindekilerden birisi Şafi'nin kitapları bana okunduğu gibidir diyebileceğini söyleyince, bu sefer de ona, yani ihbar ettiği gibidir demesini talep etmiş söz konusu kimse de öyle demeyince, çekip gitmiştir (44).

Şeyhin ikrarı konusu Kadı Ebu Bekir'e göre şöyle ifade edilebilir : Herhangi bir şeyhe hadisler okunduğu zaman ikrar etmesi sanki hadisleri kendisi okumuş gibi telakki etmeye mani değildir. Çünkü adaleti sabit birisinin ikrarını beğenmemek, onun adaletinden şüphe etmek demektir. Dolayısıyla, bir şeyh için dinlemediği şeyler için ikrar edebileceği zehabına gitmek onun adl olmadığını düşünmektir. Kendisine hadisler arzedilen bir kimse, konu hakkında susmuş olsa bile, hadisleri kabul edilir, çünkü onun, kendisine arzedilen haberlerin, bizzat kendisine ait olduğunu bildiği halde susması ikrarı gibidir. Belli hadisler arasından kendisine ait olmadığını bildiği halde susması düşünülemez, yoksa adaleti sakıt sayılır. İnkâr etmemesi halinde haberleri kabul edilir. O halde,

43. Abdolvahhab Hallaf, İslâm hukuk felsefesi, 182, Ank. 1973, H. Atay terc.

44. Bağdadi, a.g.e., 408, 409 Şatibi el-Muvafakat, IV, 39.

hiç zorlamaya maruz kalmaksızın, susması nutku gibi telakki edilir. Durumu gafil, ya da herhangi bir ızdırar hali görülmesine rağmen, susmuş olursa haberleri kabul edilmez (45).

Bir hadis kıraat edilirken, onu kopye etmeye uğraşanların, semalarının sıhhati hakkında ehli ilim ihtilaf etmiştir. İbrahim el-Harbi, Ahmed b. Adiy ve el-İsferaini hadis sema ederken, istinsah etmeyi makbul saymamışlardır, onlara göre, böyle yaparak hadis rivayet edenler, haddesena veya ahberena demeleri de caiz olmaz, bunun yerine sadece hazır bulundum (hazartu) diyebileceklerini ifade etmişlerdir. Yukarıdan beri ifade etmeye çalıştığımız kuralın hemen hepsinde de görüldüğü gibi, bu fikirlerin de, istisna ve zıtları ileri sürülmüştür. Mesela, Musa b. Harun gibi, Ebu Hatim, Amr b. Marzuk ve İbn el-Mübarek sema halinde hadis istinsah edenlerin haberlerini eda ederken, haddesena veya ahberena diyebileceklerini iddia etmişlerdir. O halde bu anlatılan birer kural değil, bilakis birer problemdir. Sema halinde istinsah etmeyi reddedenler olduğu gibi, kabul edenler de olmuştur. Belki bunun içindir ki, İbn Salah, en iyisi konuyu tafsil etmektir, der. Ona göre, hadis sema ederken, onları kopye etmek isteyen kimseler eda edilmekte olan haberleri anlamakta güçlük çekmeleri halinde, en doğru olan kopye etmeyi bırakmalarıdır, yoksa, istinsah edebilirler, der. daha eskilere gidilirse, konu ile ilgili olarak, şu haberlerle karşılaşılır. Darakutni İsmail el-Saffar'ın meclisinde, o imla ettirirken, kendisi yanında bulunan bir cüzü çıkarır ve onu istinsah etmeye başlar, topluluk içerisinde onu görenler senin semaın sahih olmaz derler. O da, benim sema anlayım sizinkine benzemez, siz şeyhin imla ettirdiği şeyleri ezberleyebiliyor musunuz, diye sorar. Onlar da hayır deyince, kendisi şeyhin henüz onsekiz hadis imla ettirdiğini söyler, daha sonra sayılır ki gerçekten de Darakutni'nin dediği gibi şeyh henüz on sekiz hadis imla ettirmiştir, orada bulunanlar buna çok şaşırırlar.

İbn Salah bunlara dair fikir beyan ederken, kıraat işleminin bazı tali problemlerine de temas etmeyi ihmal etmemiştir. Ona göre, kıraat ederken, şeyhle talibin dünya kelamı konuşmaları, aralarının uzak olması ve okuyucunun peltek olması bu problemler arasında sayılabilir. Ravilerin peltekliği konusunda bizlere kadar aktarılan görüşler arasında zikredilenlerden birisi de şöyledir. Oğlu, Ahmed b. Hanbel'e şeyh harfleri idgam eder ve nakletmekte ol-

45. a.e., 408, 411.

duğu bir haberin anlaşılmasını sağlayamaz ise, ne olur, dediği zaman, Ahmed, bunun önemli olmadığını ifade eder (46).

Tedrib el-Ravi'de de kıraat halinde istinsah işleriyle uğraşanların durumu hakkında onu tasvip etmeyenlerden bahsedilir (47). Ebu Bekir b. Ishak sema ederken, yazarların haddesena demek yerine hazır bulundum demelerini tavsiye etmiştir. Ayrıca bununla ilgili olarak, sema halinde yazarların bazıları tarafından azarlandığına dair bilgiler bulmak da mümkündür. Ebu Musa el-Hüseyn b. Sem'un'un kıraat ederken, istinsah edenlere karşı kızarak, hadis mi dinliyorsunuz, yoksa kopye mi çıkarıyorsunuz, hadis dinlerken peygamberin yambaşında onun sedasını duyar gibi durmanız gerekir, demiştir. el-Kifaye'de, sema halinde istinsah işleri ile uğraşanların kınandığını göstermek üzere, insan zihninin bir anda iki şeyle birlikte meşgul olamayacağı ifade edilir. Mezkur mesele ile ilgili olarak, İbn Salah'ın da dediği gibi okunmakta olan bir şeyi anlamakta güçlük çekmeyenlerin kıraat halinde istinsah edebilecekleri görüşü, Suyuti tarafından da tekrar edilmiş olduğu farkedilmektedir. Kıraat halinde istinsah işiyle uğraşmanın daha ilk devirlerde bir ruhsata bağlandığı da ifade edilebilir. Nitekim, ilim, din ve fazilet bakımından erişilmez simalardan İbn el-Mübarek'in de kabul etmesi bunu teyid ettirir. Ali b. el-Medini de Cerir'in yanında idik, sema konusu tartışılırken, siz İbn el-Mübarekten daha mı büyük bir fakihsiniz, ben ona okurken, o kitaba bakmaz, başka birşeyler yazmakla meşgul olurdu, demiştir. Abdurrâhman b. Ebi Hatim babasının, arım ve Amr b. Marzuk hadis okudukları sırada, bir şeyler yazdığını, anlatırken, Musa b. Harun'un da hadisciler okurken, bir diğerinin yazmasını olumlu karşıladıkları anlatılır (48).

Hakim'in benimsediği gibi, kendi devri bilginlerinin de kabul ettikleri bir kurala göre, bir ravi yanında bir başkası daha bulunmaksızın birisinden dinlemiş oldukları hadislerin zabtı için haddeseni tabirini kullanması gerekir. Halbuki Vehb için bir ravi lafzen dinlemediği şeyler için, haddeseni tabirini kullanması gerekir. Ayrıca, hadis ravilerinin, herhangi bir şeyh okurken, dinledikleri şeyler için ahbereni filan demeleri tavsiye edilmiştir. Ama, bir şeyhe başka bir ravi okurken orada bulunan ravilerin haddesena derler. Rivayet formüllerini alakadar eden bu tür problemlerden başka da bazı meseleler vardır. Herhangi bir ravi şeyhinden hadis dinlerken, onun haddesena mı yoksa, haddeseni mi dediği hakkında

46. İbn Salah, a.g.e., 130, 31.

47. Suyuti, a.g.e., II, 23.

48. Bağdadi, a.g.e. 121, 122.

şüphe edecek olursa, haddeseni demesi evla denmiştir. Bir ravi şeyhinden hadis dinlerken yanında başka birisinin daha olup olmadığından şüphe edecek olursa, yine haddeseni demesi gerekir. İbn Salah'a göre bir ravi şeyhinin hangi rivayet formunu kullandığını hatırlayamaz ise mezkur görüşün aksine haddesena demesi gerekir. Çünkü haddeseni tabiri «haddesena» dan daha mükellemeldir. Bu nedenle, İbn salah tereddüt halinde kati değil, zanni bir formül gerektiğine inanmıştır. Rivayette aslolan ziyadeliğin olmamasıdır. Nitekim konu ile ilgili olarak varit olan Yahya b. Said'in görüşünü tetkik etmesine rağmen, Beyhaki de, mezkur görüşü tercih etmiştir (49).

İbn Kesir haddeseni tabiri'nin daha üstün olduğunu ifade ederek, haddesena tabirinin kalabalık içerisinde dinlenmiş ve iyi anlaşılmamış haberler için ıtlak edilmesinin çok mümkün olduğunu söyler. Haddeseni tabirinde ise bir ravinin şeyhi ile başbaşa hadis sema etmiş olması ihtimali daha fazla garantilidir der (50).

İbn Salah'a göre rivayetin mezkur ayrıntıları, insanlar için uyulması gereken birer emir değildir, müstehaptır. Hatib de ehli ilmin söylediklerini sıralayarak, yalnız başına birisinden hadis sema eyleyen bir ravinin haddesena diyebileceğini kabul eder. Çünkü aksi de olabileceği gibi, arap dilinde bu kelamın kullanımı bir kişi için de geçerlidir. Buna karşılık, bir ravi herhangi bir topluluk içinde sema eylediği bir haberi haddeseni diyerek de, eda edebilir. Çünkü bir muhaddisin bir topluluk için hadis eda etme iradesi o topluluğun ferdleri için de, geçerlidir. Buna rağmen, Ahmed b. Hanbel'e isnad edilen bir başka görüşe göre, hadis ravileri şeyhi neyi telaffuz etmiş ise onları taklit etmesi gerekir. Şeyh haddeseni demiş ise, hadis için ahberena demesi caiz olmaz (51).

İbn Salah da, telif eserlerindeki hadis isnadlarında kullanılmış olan tabirlerin değiştirilemeyeceğini ileri sürer. Bir isnadın ilk halkalarında ahberena dendiği varit ise, daha sonraki raviler haddesena diyemezler. Çünkü bu tabirleri ilkin kullanan kimseler, geçen tartışmalarda görüldüğü gibi, haddesena ve ahberena tabirlerinin birbirine tekabül etmeyeceğine kani olmuş olabilirler. Bu nedenle, onların kullandıkları orijinal tabirlerin aynen muhafaza edilmesi gerekir. Buna karşılık, bu tabirler arasında mutlak bir ay-

49. İbn Salah, a.g.e. Salah, a.g.e., 127, Hakim, a.g.e., 259, 260.

50. S. Salih, a.g.e., 73.

51. İbn Salah, a.g.e., 127.

niyet olduğuna kanı olan ravilerin, kullanmış oldukları tabirlerin değiştirilmesi caiz olur. Bu ruhsat peygamberin lafızlarına rağmen, bir ravinin bazılarını değiştirip hadisi mana olarak rivayet etmesine kıyas edilmiştir (52).

Bu ravinin sema halinde, bir iki kelimeyi kaçırmayı mülahazası ile, bir hadis şeyhinin etrafında hadis dinleyen herkese icazet etmesinin müstahap olduğu ileri sürülür. Ama mezkur durumda bir şeyhin etrafındaki insanlara icazet verebilmesi için, icazet vermesi gereken kimselerin ondan hadis almış olmasının ölçüsü olarak sema etmiştir fiilin öyle bir ravi hakkında tatbik edilmesinin caiz olması gerekir. Fakih İbn el-Attab el-Endulusi babasının şöyle dediğini nakleder : Sema eden insanlar için icazet esirgenmez. Çünkü okuyucu veya şeyhin herhangi bir hata etmesi halinde bunun izale edilmesi icazetle sağlanmış olabilir (53). İbn Salah'a göre, hadis ravileri bazan sema meclislerinin çok kalabalık olması nedeniyle, doğrudan bir rivayet imkânı her zaman sağlanmış olmayabilir. Bundan doğacak olan aksaklıkları gidermek için, bir şeyhin bütün ravilerine icazet etmesi fikrine gidilmiştir. Nitekim el-A'meş diyor ki bir gün İbrahim'in etrafında toplandık, halka o kadar genişledi ki, kenarda kalanlar önündekine şeyhin ne dediğini soruyorlardı. Ebu müslim el-Müstemli de İbn Uyeyne'ye çok insan var ki onlar iyi duyamıyorlar, dediği zaman, o da sen iyi duyabiliyorsan, onlara sen söylediklerimi intikal ettir demişti (54). Ama ne olursa olsun, bir çokları bu hale göre, hadis semasını makbul karşılamazlar. Halef b. Temim, Süfyânı Sevri'nin meclisinde önündekiler aracılığı ile ondan bir çok hadisler dinlemiş olduğunu beyan ederek, bu haberler için Zaide'nin kendisine sırf doğrudan yolla duyabildikleri haberleri eda etmesini tavsiye etmiştir (55). İbn Salah'a göre yukarıda temas edilen ve bir şeyhin semasına göre tahammül edilmeyen, sadece şeyhle kendisi arasında bulunan insanlar aracılığı ile hadis kaydeden kimselerin semasının makbul olduğunu söyleyenler ehli tesahul denilen ve birçoklarına göre daha basit bir kural tatbik eden kimselerdir. İbn Mendeh'in böyleleri için onların, bir ravinin semasının kokusunu duymuş olmasını yeterli gördüklerini ifade etmişlerdir. Böyle basit bir sema uygulamasının önceleri İbn Mehdi'nin de kabul ettiği ve bir ravinin her-

52. a.e., 128.

53. a.e., 130.

54. a.e., 131.

55. 132.

hangi bir hadisin baştarafını duymuş olmasının tamamını dinlemişliğine hükmetmek için yeterli gördüğü anlatılır. Bu meselelerle ilgili olarak, sema sırasında ravilerin şeyhini görmediği halde, sadece sesini duymuş olabildiği için gerçekten sema etmiş olarak telakki edilip edilmeyeceği konusudur. Bunun makbul olduğunu söyleyenler Hz. Ayşe ve peygamberin diğer hanımlarının hadis nakletme usullerini ve peygamberin «Bilal gece ezan okur, siz İbn Umme Mektum ezan okuyuncaya kadar yiyip içiniz» hadisini istidlal ederler (56).

İCAZET VE KİTABET :

İmamı Malik'e, bir alim herhangi bir raviye kitabını verip, burlar bana ait haberlerdir, sen onları tahdis et diye söylese ne olur dendiği zaman, o da, bunun caiz olduğunu zannetmem, öyle yapanlardan da memnun değilim, çünkü bu usule göre hadis tahdis edenler az gayret ve zaman içinde çok hadis nakletmek isteyen kimselerdir, demişti (57).

Görüldüğü gibi burada mezkur olan problem bir icazet şekli olup, hatib, icazete karşı Malik'in mezkur tenkidlerinin ona ehil olmayan kimselerin kullanılmasına dair olduğunu ifade eder, yoksa der, icazeti Malik de kabul ediyordu. İlim ehlinden olmayan insanlara icazet edilirse, hiç bir meşakkat ve çile çekmeksizin, insanların fakih ve muhaddis geçinmelerine sebep olunmuş olur, bu tıpkı kiliseye hizmet etmeden papazlık yapmak isteyen hıristiyanların durumuna benzer (58). Ama İmam-ı Malik de bazı hallerde icazeti kabul etmiştir. Onun icazet için şartı şudur : Talibin temin ettiği ferî nüshanın asıl ravinin aslı ile karşılaştırılmış ve aynı olduğu görülmüş olmalı. İcazet verenin de neye icazet verdiğini bilmesi, dininde ve rivayetinde güvenilir olması, icazet talep eden kimsenin de, asgari ilim ehlinden olması gerekir (59).

Rebi b. Süleyman Şafi'nin kitabından üç sayfalık buyu meselesine dair haberleri kaybettiği zaman, bu konuda kendisinden icazet istemiş, o da bizzat o meseleler aramızda okunmamıştır diyerek kabul etmemiş, daha sonra oturup, okunarak icazet vermiştir. Hatib bunu Şafi'nin icazeti pek benimsemediğini, sema yerine icazeti kabul etmenin kerih bir şey olduğunu ifade eder.

56. 132, 33.

57. Bağdadi, a.g.e., 454, Azami a.g.e., 184.

58. a.e., 455.

59. 455.

İmam-ı Malik kendisine arzedilen haberleri iyice tetkik, ederek, onlar için icazet verdiği söylenir. Malik, bize göre üç çeşit sema vardır, demiştir. Bir insanın alim bir kimseye okuması veya alimin kendisinin okuması ya da bir alimin herhangi bir yazma hadisle-rini birisine verip, onları rivayet et, demesidir (60).

el-Velid b. el-Baci, icazet hakkında hiç bir muhalefet olmadı-ğını, bilakis icma olduğunu ifade eder. Ama, bütün bunlara rağ-men pratik ciheti itibariyle ona karşı bazı ihtilaflar olmuştur. İbn salah icazet hakkında gerçekten çok önemli ihtilaflar olduğunu belirterek, Rebi b. Süleyman'ında icazeti kabul etmesine rağmen Şafi'nin onu reddettiğine dair malumatlar vermiştir. Ayrıca, şafi mezhebine bağlı Kadı el-Maverdi ve el-Mervazi'nin de onu kabul et-mediklerini söyler. Üstelik, Şube'ye nispet edildiği gibi, Şafi'nin de icazet caiz olsaydı, rihlet batıl olurdu, dediği nakledilir (61).

Ehli hadisten İbrahim el-Harbi, Ebu el-Şeyh el-Esbehani, Ebu el-Nasr el-Vailî ve el-Secezi'nin de, reddettikleri söylenir. Özellikle, Secezi'ye göre, ilim ehlinden bir ravinin, birisine benden rivayt et-mek üzere herhangi bir hadis için, icazet verdim demesiyle, sana dinde caiz olsun veya olmasın, nakletmen üzere bir şeye icazet ver-dim demesinden farkı yoktur. Çünkü dine göre, sema edilmeyen bir şeyin rivayet edilmesi caiz değildir. Kısaca belirtmek gerekirse, icazeti kabul edenler de fikirlerine mesned olmak üzere icmalı ve umumi bir rivayet prensibine dayanmışlardır : Onlara göre hadis rivayeti tafsilatı için değil, cümlesi için yapılır. Rivayet sadece ki-raatte olduğu gibi, lafız olarak, şeyhin sesine göre değil, aynı onun mevcudiyetini anlatmak da yeterli gelebilir.

Onlara göre icazeti tasdik ettiren bakış tarzı budur, ama ilk bilginler kayıtsız ve şartsız bir icazet usulüne karşı çıkmışlardır. İcazet veren birisinin, neye icazet ettiğini bilmesini, veya talibin icazet almak için şeyhe getirdiği bir nüshanın ona ait asıl nüsha ile karşılaştırılarak, aynı olduğunu tespit edilmiş olmasını şart koş-muşlardır. Üstelik, icazet talep eden kimselerin ilim ehli olmaları da şart koşulmuştur.

Fakat icazet usulü özellikle has raviler için uygulanmış bir usul olup, ilim ehlinden olmayan kimselere icazet edilmemiştir. İbn Abdulber icazet için hülasa ederek, ifade ettiği sonuca göre, ica-

60. 463.

61. İbn Salah, a.g.e., 134, 36.

zet ilim ehlinden olmayan rastgele kimselere tanınmış bir usul de-
ğildir.

İmam-ı Malik icazete ehil olmayanlara icazet etmeyi mekruh sayardı, diye anlatılır (62). Yukarıda da beyan edildiği üzere, Azami, onun genel olarak icazati benimsemediğini ifade eder : Malik disliked ijazah because a student would gain much knowledge in a short time, without much effort, 284 studies in early hadith literature, 2 nd edition, 1978, American trust publication, indianapolis.

İcazet sıhhat derecelerinden uzaklığına göre, tasnif edilmiş olup, bazıları sekiz, diğer bazıları da dokuz çeşit icazetten bahse-
derler (63).

İcazetin meşru olmadığını ileri sürenler arasında ehli hadise mensup kimseler olduğu gibi, hanefi ve şafiilerden de, bazıları vardır. Hatta icazeti yalancılıkla özdeş gösterenler de olmuştur ki, onların istinat ettikleri delillerden birisi şudur : Şariat sema edilme-
yen şeylerin kabul edilmesini yasaklar, bu nedenle icazet makbul olamaz. Bu görüş İmamı Şafiîye isnat edildiği gibi, Kadı Abdulvehhab'a göre İmam-ı Malik'e, Amidi'ye göre de Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a aittir. İbn Hazm İcazeti bir bidat olarak görmekte beraber, kimseler alim olmak şartıyla, kabul edilir dediği nakledilmekte-
Ebu Bekir el-Razi (hanefi) hem icazet eden, hem de icazet alan dir (64).

Ama bazı zahirilerin, haksız yere icazetin mürsel bir rivayet gibi olduğunu iddia ettikleri anlatılır. Bu iddiayı kabul etmek pek mümkün değil, çünkü, icazette isnadın ittisaline dair bir engel yoktur (65).

İcazet Maliki Ahmed b. Meysere'ye göre kötü şartlarda yapılmış olan semadan daha güvenilirdir bir usuldür. Nitekim bazı tenkidçiler de icazeti semadan üstün tutmuşlardır. Baki b. Mahled gibi, bazıları da, icazet ve semayı birbirine denk formüller olarak kabul edenler de olmuştur. Tufiye göre selef devri için daha üstün kabul edilebilir, ama madem ki birkez sünnet tedvin edilmiştir, o

62. Accac M, a.g.e., 236, 38.

63. a.e., 238.

64. el-Suyuti, a.g.e., 11, 30.

65. a.y.

halde bu iki formül arasında üstünlük yerine, birbirinin denkliliğinden bahsetmek daha yerinde bir şey olacaktır (66).

İcazeti kabul edenler arasında da icazetle nakledilen haberlerle amel edilip edilmeyeceğine dair bazı ihtilaflar vardır. İcazete alınan haberlerle amel söz konusu olduğu zaman zahiriler kesinlikle amel edilemeyeceğini ileri sürer. Çünkü icazet usulüne göre hadis rivayeti mürsel haberler hükmünde bir şeydir. Buna rağmen çoğu bilginlere göre icazetle alınan haberlerle amel edilir (67). Yukarıda da kaydedildiği gibi icazeti mürsel veya meçhul ravilerin haberleri mesabesinde görmek de doğru bir şey olamaz. Çünkü icazet edecek olan kimseler de, adalet, emanet ve aynının bizzat bilinmiş olması ona dair ileri sürülen şartlardan birisidir (68).

İcazet söz konusu olduğu zaman zahiri İbn Hazm'ın fikirleri şu şekilde özetlenebilir: Bütün ibare ve senetleri tahdis edilip, ckmaksızın, bir hadiscinin başkalarına icazet vermesi yalan uydurmaya, veya haberlerin tahrif edilmesine izin vermekten başka birşey sayılamaz. Ona göre dört nevi makbul rivayet vardır. Bunlardan ilki ve en sağlamı bir hadis şeyhi ile talib arasındaki doğrudan sema usulüdür. Bunu şeyh huzurunda kıraat işlemini takip eder. Bundan sonra kitabet ve münavele gelir. Peygamber ve sahabe devrinde uygulanan usulleri İbn Hazm bu dört nevi rivayet altında toplar ama, o da herkes gibi en makbul rivayetin sema yoluyla olduğuna kanidir. İbn Hazm bu usulleri peygamber devrine atfederek onların meşruiyetini o devrin uygulamalarına kıyaslamak suretiyle ispat etmeye çalışır. Özellikle kıraatin kabulü için şu olayı istidlal etmiştir: Sahabeden birisi peygambere gelerek, çevresinde bazılarının zina suçundan sanık olan oğlu için, yüz deynek vurulur ve bir yıllık bir süreyle sürgün edilir, suç ortağı kadına da recm tatbik edilir diye ileri sürdüklerini, bunu da bir hadise dayandırdıklarını söyler. Bunun üzerine, peygamberimiz onların söyledikleri doğrudur demişti. İcazete gelince, İbn Hazm'a göre, onun meşru bir mesnedi yoktur. İcazet sonradan uydurulmuş bir bidattir. Bu usul, ne sahabe devrinde, ne de onlardan sonra olan tabiler ve daha sonrakilere zamanında vaki değildir.

İbn Hazm'ın çağdaşı ve maliki alim İbn Bacî ise zahiriler hariç bütün müslümanların icazete karşı çıkmadıklarını söyler. Ona gö-

66. a.e., 31.

67. Bağdadi, a.g.e., 466.

68. a.e. 456.

re, icazetle rivayet, tüm müslümanlar için bağlayıcı nitelikte bir usul olup, herhangi bir hadisci birisi için işte filandan dinlediğim filan hadis yazmaları diyerek, onların rivayet edilmesi için izin vermesi, muhatabı için dini bir mükellefiyet getirir. Bunun için, mezkur surette bir izinle nakledilmek üzere icazet verilen metinlerin tahkikini yapmak gerekir, tahkik edip doğruluğuna şahid olması halinde kabul edebilir. Bacî'ye göre kitabetle icazet arasında fark yoktur, bunlardan birisine karşı çıkmak her ikisini de reddetmektir (69).

Diğer bazı konularda da olduğu gibi, icazette de bir Iraklı bilginler ayrımı olduğu ve bunların icazete karşı çıktıkları söylenir :

Enes b. İyaz ey Iraklılar şu icazet ve münaveleyi kabul etmekle ya siz ya da biz doğru yoldayız der ve maani bilginlerinin sık sık baş vurduğu şu ayete müracaat eder : Muhakkak biz ve siz, ya biz ya da siz açık bir dalalette veya hidayettediriz.»

Yezid b. el-Hakem de şöyle demiştir : Biz Mekke'de Süfyanı Sevri ile beraber bulunuyor iken mekkilerle Iraklılar icazet için hakemlik yapması için ona baş vurmuşlar, o da Iraklılara karşı icazeti kabul eden Mekke'liler lehine karar vermiş ve icazetle hadis tahammülü için ne tabir kullanalım dediklerinde haddesena deyin, demişti (71).

Buna rağmen bazı bilginler icazetle alınan hadisler için haddesena denemeyeceği, yoksa yalan söylenmiş olunacağını ileri sürmüşlerdir (72).

Hamid b. Zenceveyh ve arkadaşları Mısır'dan döndükleri zaman Ahmed b. Hanbele uğramışlar, onlara Ebu Hafs b. Amr b. Ebi Seleme'ye uğradınız mı, diye sormuş onlar da, onun yanında Evzai'ye ait elli kadar hadis vardı, geri kalan ise hep münavele yoluyla alınmış olan hadisler idi, demişler. Ahmed b. Hanbel de on-

69. İbn hazm, el-İhkâm fi usul el-Ahkâm; 11, 147, 48, Kahire, 1345, Türki A. Polemiqus entre İbn Hazm et İbn Baği sur les principes de la loi musulmane, 119, 120, etudes et documents, Alger; 1973 İbn Hazm'ın hadise dair fikirleri için, bak. Arnaldez R., Grammaires et Théologie chez İbn Hazm de Cordoue, 226, 37, Paris 1956.

71. Bağdadi, a.g.e., 464 Kur'an-ı Kerim, XXXIV, 24.

72. a.e., 453.

lara, o tür hadisleri bile, iyice gözden geçirerek, alabilirdiniz, demiştir (73).

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in, Abbas el-Medi'niye iki cüzlük bir hadis mecmuasını icazet ettiği bilinir onları iyice gözden geçirerek, icazet vermiştir. Ayrıca İbn Huzeyme'nin münavele ve icazeti gerçek bir sema gibi kabul ettiği anlatılır (74). Ama her ne olursa olsun, icazetin anlaşılması için kitabet usulünün tetkik edilmesi gerekir, ki kitabet için verilen bilgilerden bazıları şöyledir :

Ebu Osman el-Nehdi : Biz Utbe b. Ferkad'la Azerbeycan'da iken Hz. Ömer'in izar, rida ve ayakkabı giyin, ayakkabıları karşılaştırın, çizme ve şalvarları atın, babanız İsmail'in elbiselerinden giyin, acem kıyafetini bırakın, diye yazdığı bir mektubunu aldık diye nakleder (75).

Şu'be Mansur'un kendisine bir mektup yazdığını, sonra onunla karşılaşp, yazılı olarak göndermiş olduğu hadisleri tahdis edip edemeyeceğini sorduğunu, onun da, sana yazdığım zaman tahdis etmiş olmuyorum ki, bunu soruyorsun, dediğini nakleder. Daha sonra da, Eyyüb ile karşılaştığını ve ona da aynı şeyi sorduğunu, onun da Mansur'un sözleri gibi bir cevap verdiğini anlatır (76).

Hatibin dediklerine göre, her ne kadar lüzumlu olmasa da, bu hallerde bir hadis yazmasının ravilerinin el yazısı ile yazılmış olması gerekir, çünkü bir ravi başkalarına da yazdırmış olabilir. Bu halde yazıcının adının da belirtilmesi icabeder (77).

Buna rağmen, hadis rivayetinde, herkesin genellikle kendi el yazısı ile yazdıkları anlatılır. el-Mugire b. Şu'be Muaviye'ye yazdığı zaman bizzat kendi eliyle yazmış olduğunu beyan etmişti (78).

Ahmed b. Mansur'a mukatebede uyulması gereken rivayet ibarelerinin, ne olduğu sorulduğu zaman, ketebe ileyve veya haddese-

73. 465, icazet için ne denirse densin, bazıları da vardır ki, icazetin peygamber devrinde bile tatbik edildiğini ileri sürerek şu olayı istidlal ederler : Peygamber Berae suresini bir sayfaya yazmış ve Ebu Bekir'e göndermiştir. Sonra Hz. Ali ondan almış. Ama ne Ebu Bekir ona okumuş ne de Ali Ebu Bekir'e okumuştur daha sonra Mekke'nin fethinde okumuştur (Koçyiğit T. Usûl Hadis, 65, Ank. 1975). Bağdadi.

74. a.e., 465.

75. a.e., 480.

76. a.e., 481.

77. a.e. 482.

78. a.e. 482.

na filan demeyi tercih ettiğini, söylemiştir. Nitekim, Eyyüb el-Sah-tiyani de, bana Nafi yazdı, ibaresini kullanarak, naklettiği bildiri-lir (79). Hatib'in kayıtlarına göre, gerçekten mükatebe halinde bir-çok hadisciler haddesena denmesini makbul addetmişlerdir (80).

Bazı hadisciler, yazışma yoluyla amel edilmesinin peygamber ve Raşid haliflerin yolu olduğu için uyulması gereken makbul bir usul olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre, yazışma yoluyla yapılan tebliğlerin, bir din olacağı ve ona uyulacağı ileri sürülür.

Bir muhaddisin birisinden sema yoluyla aldığı hadisleri, bir başkasına yazması halinde, kendisine yazılan kimse şüpheye düşecek olursa, rivayet etmemesi gerekir. Buna karşılık, emin olursa, bu, yazan tarafın doğrudan ikrarı gibidir. Ama bir şeyin kelamla ifadesi mütekellimin niyetini daha net olarak beyan eder, ama, yazı, işaret veya benzeri bir şeyle de olabilir.

Şu hadisi şerife göre işaret de kelam gibidir : Azat edilmek üzere getirilmiş olan bir cariyeye, Peygamberimiz, Rabbin nerede demiş, o da semaya işaret ederek, ifade etmişti, ben kimim diye sormuş, o da Allah'ın Rasulüsün diye cevap vermişti (81).

Kitabetin problemleri hakkında bazı nakiller konuyu daha da netleştirmektedir : Bazan, yazılı hadislerin yanına, hadisi gön-deren şeyh tarafından icazet etmiş olduğunu belgelemek üzere, ka-yıt konur, ki bu şekil bir yazışmaya icazetli kitabet denilir. Bazan da sadece, hadisleri yazarak, icazet edildiğine dair herhangi bir ka-yıt konmaz, ki bunu bazıları kabul etmemiştir. Onlar için, icazetsiz bir kitabet makbul olamaz, ama bu tür yazışmaları kabul edenler herhangi bir hadiscinin birisine hadisler yazıp göndermesini, onun aynı zamanda onları icazet etme iradesi olarak görmeleri sebebiyle ilave olarak icazet ettiğini gösterir kayıtlar koymasını gerekli say-mamışlardır.

79. a.e. 488.

80. a.e. 484.

81. İşaretin bir öğretim aracı olduğu fikri, müslümanlar arasında uygulanan bir usul olarak, kaynağını peygamberin öğretisinden aldığı muhakkaktır. Ecnabilerde bu usul tecrübi olaylarla tespit edilmiştir ve benimsenmiş-tir. Bunun için sağır ve dilsiz Helene kellerin durumu misal olarak veri-lir. Bu zatın işaret yoluyla bir eğitim aldığı ve çok geniş bir kültür edin-diği ileri sürülür. Hatib işaret meselesi için şöyle der : Lafzen varid olan bir ibarenin kelamla ifade edilmesinin amacı nisanların sırrını bil-mek içindir. Sağlanabilirse işaret ve yazısına da aynı şeyi karşılar. Hangi yolla olursa olsun önemli olan bu sırrın izhar edilmesidir ki bu bazan kelamla, bazan da yazışma veya işaretle olabilir. Bütün bun-lar fonksiyonları bakımından birbirine eşittir (a.e. 491, 492).

İbn Cüreyc kıraat olarak, almış olduğu hadisler için ahberena tabirini kullanmıştır (82).

Suyuti'nin verdiği bilgilere göre, kitabet bir şeyhin, ya bizzat kendi eliyle, veya başka birisine yazdırmak suretiyle bir başkasına yazılı hadisler göndermesidir. Suyuti de, bu usulü ikiye ayırır : İcazetli ve icazetsiz kitabet... İcazetsiz kitabeti, Maverdi, Amidi İbn el-Kattan kabul etmemiştir, ama Suyuti, Kitabetin meşru delilleri arasında şu olayı istidlal etmiştir : Peygamber, civara gönderdiği valilerine, onların yöre halkı için koymuş oldukları emirleri teyid etsin ve şahidi olsun diye zaman zaman yazılar göndermiştir ki bunun için ketebe ileyye tabiri kullanılmıştır. Bu tabirlerle nakledilen haberlerin muttasıl bir bilgi olduğu anlaşılmıştır. Ebu el-Muzaffer el-Sam'ani'ye göre, kitabetin icazete göre üstünlüğü veya sadece münaveleye denk bir usul olduğu tartışılabilir: Ama bazıları da daha üstün olduğunu söylemişlerdir. Buna rağmen, bu tabir ve usul daha az kullanılmış olduğu bir hakikat olup, Buhari ve müslimde de bir çok örnekleri vardır (83).

Ebu el-Verrad el-Sakafi'ye göre Muaviye Mugire'den Peygamber'den dinlediklerini kendisine yazması için bir mektup gönderecek, onun peygamberden duyduğu bilgileri bu yolla temin ettiği görülmüştür. Nitekim, İbn Avn da Nafi bana yazardı diyerek kendi rivayet usulunu anlatmıştır.

Suyuti şöyle der : Bir hadis şeyhinin yakınında veya uzağında olan birisine yazması arasında önemli bir fark olmadığı gibi kendi eliyle veya birisine emrederek, yazdırması arasında da herhangi bir fark yoktur. Sadece birisine yazdırma halinde, yazıcının da sıkı olması gerekir.

Yazışma yoluyla hadis alan kimseler bu hadisleri kendilerine yazan kimselerin yazı stillerini tanımaları gerekir. Bu nedenle yazışmalarda tanıtıcı bir işaret kullanıldığını söyleyenler olmasına rağmen, İbn Salah, her insanın kendine mahsus bir yazı olacağı için buna gerek olmadığını söylemiştir, ama bir hadis talibinin yazıyı kimin yazdığını iyi tanınması, veya kendisine gönderilen bir

82. Accac, a.g.e., 240, 242, el-Muhaddis el-Fasıl, fıkır. 492.

83. el-Suyuti, a.g.e., 11, 55, 56.

Bazıları kitabetin icazetten üstün olduğunu ileri sürmekle beraber bir kısım bilginler özellikle icazetli kitabetin münavele usulüne denk bir şey olduğunu söylemişlerdir (a.e. 57).

yazının kime ait olduğunu teşhis etmesi gerektiği ileri sürüldüğü gibi, mektubu götüren kimsenin güvenilir birisi olması halinde, mezkur şartların gerekmediği, buna karşılık, hadis yazılı mektubu götüren kimsenin adl ve sika olmasının yeterli olduğu da ileri sürülmüştür.

Birtakım aşırı gerekçelerle, bazıları da icazetsiz bir kitabetin kabul edilmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Halbuki, Buhari ve müslim dahil daha birçokları mücerred yazışma yoluyla hadis almışlardır. Hatta, bazıları da icazetle kitabetin semadan daha üstün olduğunu söylemişlerdir (85).

Kitabet usulü için, Buhari dahil birçokları, şu haberi istidlal etmişlerdir : Muaviye Mugire b. Şube'ye yazarak, peygamberin namaz bitiminde nasıl dua ettiğini öğrenmek istemiş, Mugire de, daha yukarıda temas edildiği gibi, katibi Verradı çağırıp, ona mezkur duayı yazdırarak, göndermiştir (86).

Kitabetle alınan hadislerin edası için ketebe ileye veya haddesena kitabeten formüllerinin kullanılacağını ileri sürenler olmasına rağmen, doğrudan haddesena ve ahberena denebileceğini kabul edenler de olmuştur (87).

Bir seferinde, Asame b. Muaz Süleyman el-Cüzkani'nin meclisinde bulunuyor iken, ahberena ve haddesena'nın aynı şeyler olduğu söylenince el-Cüzkani, hayır, aralarında bazı farklar vardır, görmüyor musunuz, Muhammed b. Hüseyin de bunu şöyle bir temsil ile açıklamaktadır : Bir adam kölesine sen bana şu veya bu haberi ihbar edersen, (ahbere) hürsün, demesi halinde, kölesi ona mezkur meseleyi yazarak, ihbar etmiş olsa, buna karşılık, sen bana filan şeyi tahdis edersen (haddeste) hür olacaksın, demiş olsa, köle de bunu yazarak tahdis etmiş olsa, hür olması gerekmeyecektir, der (88).

İCAZET ŞEKİLLERİ :

İcazet şekillerinden ilki şöyle olur : Şeyhin kendi yazma hadislerinin asıllarından veya ferî nüshalardan birisini talibe vererek, bu yazmalar filana göre sema ettiğim ve içerisinde ne olduğunu

85. a.e., 57, s. Salih, a.g.e., 78, 79.

86. Buhari, 1, 205.

87. Suyuti, a.g.e., 57, 58.

88. a.e. 58.

bildiğim hadisleri ihtiva eder, diyerek, icazet etmesidir. Çoğu hadiscilere göre hadis semasına tekabül eden icazet şekli budur (89).

Bu şekil bir icazet için şu ve benzeri olaylar zikredilir : Zühri Ubeydullah b. Ömer'e bir hadis yazması vermiş ,onda bulunan haberleri kopye ederek, tahdis et, demişti. O da, bu işlem geçerli olur mu diye sormuş. Zühri de, evet diyerek, şöyle izah etmiştir. Vasiyette ve böyledir, bir kimse yazılı bir vasiyyet belgesi için, onu açıp bakmadan hakkında şahadet edebilir, demişti. Hatib bu olayı zikrettikten sonra, hakkında bazı tenkidler sıralamış ve bir kimsenin içinde ne olduğuna göz atmadan bir yazmayı icazet etmesinin geçerli olamayacağını anlatmıştır (90).

Hanbel b. İshak, Ebu Abdullah'a (Ahmed b. Hanbel olabilir) kıraat için ne dersin diye sorduğu zaman, şöyle cevap vermiştir : Bir insan kıraat usulünü iyi bilirse, bunda bir sakınca yoktur, münafele için ne dersin dendiği zaman da : Muhaddis kendi hadisini iyi tanır ve kitabında olanları iyi ayırt edebilirse, ne olur onu bilemem, ama daha sonra ona, bir adam kendisine getirilen bazı hadisleri alır ve kendi kitabına kıyaslar sonra sahibine okur. Ebu Abdullah bu usulün genellikle Mısır'lılar kullanmışlardır der. Ama onu tuhaf karşılamıyorum, kıraat ise birtakım bilginlerin ortak bir usulüdür. Bu usul bize göre de geçerli bir yoldur, der (91). İmam-ı Malik'in anlattıklarına göre Zühri hadislerine göz atmadan icazet verirdi. Şu'be b. el-Haccac, Mansur'un kendisine bazı hadisler yazdığını, daha sonra kendisi ile karşılaşp, mezkur hadisleri tahdis edip edemeyeceğini sorduğu zaman, ben onları sana yazdığım zaman tahdis etmiştim, der. Diğerleri bu iktibası daha başka usuller için delil olarak kullanmasına rağmen, el-Hakim onu icazetin geçerliliği için istidlal etmektedir. (el-Hakim, Ma'rifet el-Ulum el-Hadis, 260, Beyrut)

İkinci nevi icazete geince, talibin, şeyhe ait olduğu halde temin ettiği bir hadis yazmasını ona takdim edip, orada bulunan bütün sahil hadisler için icazet istemesi üzerine, şeyhin, bizzat kendi ağız veya kendi yazısı ile yazarak, icazet ettiğini ifade etmesidir. Bu nevi icazetin derece olarak münafele kadar sağlıklı olmadığı ileri sürülür. Çünkü bu icazette, asılla ferri ravi arasında akdedilmiş bir rivayet hükmü olmadığı gibi, ayrıca şeyh tarafından

89. Bağdadi a.g.e., 446.

90. a.,e., 466, 67.

91. a.e., 469.

icazet ettiği kitap hakkında da geniş bilgiler verilmemiştir. Sadece şeyh kendisine mahsus olan kitaptaki hadislerin sahih olduklarını ifade edebilir. Halbuki münavelede, hadislerin sıhhati daha garantilidir. Kendisine icazet verilen talib ise, münavelede daha üs ravilerin sıkı olup olmadıklarına dair bilgi sahibi olur. Ve bu hale göre onların münavele ettikleri hadisleri rivayet etmeleri caiz olabilir. Vekalette de böyledir. Herhangi birisi bir başkasına sana göre doğru olan bir şey için seni vekil ettim, o şey bana aittir, vekaletin vecibelerine göre onları korursun diyen birisinin durumu ne ise, mezkur mesele de öyledir. Bu usulu, özellikle Medine'li bilgilerin kabul etmişlerdir. Ayrıca, vekalette vekil için, bir şeyin mülkiyeti geçerli olursa tasarruf hakkı da ona geçmiş olur. Mutlak icazette de böyledir. Bir hadisin tahammülü, icazet alan kimseye geçer. Hadislerin, kendisine icazet eden raviye ait olduğu anlaşılırsa, ona göre tahdis etmesi caiz olur (92).

Hatib, el-Burkani'ye kitabette mutlak icazet arasındaki farkın ne olduğunu sormuş, o da, her ikisi ile ihticac edilmemesi cihetinden aynı olduklarını söylemiş, ancak şeyhe ait bir hadis yazması kendisine verilir, o da bir göz atarak, kendisine ait olduğunu teşhis ederek icazetle rivayetine izin verdiğini farkederse, onlarla ihticac edilebilir. Yoksa, sana bunları icazet ettim, onları bana göre tahdis et deyip dememesi fazla önemli değildir. Hatta bir şeyhin bazı hadisler yazıp göndermesi ile talibin onları nakletme hakkı doğabilir. Hususi bir izin almasına gerek yoktur (93) diyenler de olmuştur.

Hatib de şöyle der : Yine de el-Bürkani'nin icazete karşı çekimser olduğunu söyleyemeyiz. O, sadece bir ravinin hadislerinin güven telkin etmemesi halinde sıhhati zorlanacağı için icazetin tatbikini çok kolay bulmuyordu, denebilir. Nitekim Hatip ona ravilerinin isimlerini yazarak, bir varak verip, metinlerini de ilave ettiği halde, icazet istediği zaman tenkid edip arkasına Allah'a istihare ederek o sayfada yazılı olanlar için icazet ettim diye yazmıştı der (94).

92. a.e., 477.

93. a.e. 478.

94. a.e., 478, bir şeyhin başkalarına hadis yazması halinde ayrıca bir de icazet ettiğini belirtir bir kayıt koymasının gerekliliğini üzerinde durulmakla beraber, sadece bazı hadisler yazmasının da aynı zamanda bir icazet nevi olduğunu belirten İbn Salah şöyle der : Bir hadis şeyhi, yazışma halinde hususi bir icazet ibaresi koymasa da olur. Ama bu mefuz bir icazet hükmünde telakki edilemez. Ama asgari derecede kabul edilmesi için konu-

Daha yukarıda İbrahim el-Harbi'nin icazet ve münaveleyi kabul etmediğini gördük, ama onun gerçekte mükatebeyi müşüfehe icazetinden, maneveleyi de mükatebeden üstün tuttuğu anlaşılmalıdır. Çünkü münavele, hem bir müşafehe hem de muayyen bir şey için icazettir. Mükatebe de öyledir. Sonuç olarak İbrahim'in eski görüşünü bırakıp, mükatebeyi kabul ettiği ve icazet isteyen, icazet verenin kendisine ait olan aslı temin etmeksizin, icazet etmesine dayalı olarak uygulanan icazetten bu nedenle üstün tutmuş, o halde bunun aynısı el-Bürkani'nin mutlak icazet hakkında ileri sürdüğü fikirlerle aynı olması gerekir. İbrahim'e göre talibin icazet istediği kimseye ait bir aslı temin etmeden baş vurması yanlışır, kitabına uygun ve sema olarak, tashih edilmesidir. O, bazan talib için rivayet etmek zorluk gösterecek bir yerde olabilir o halde, onu talibe infaz etmesi daha güvenilir bir şey olacaktır (95).

İcazet şekillerinden birisi de bir kimsenin muayyen haberleri, gayri muayyen insanlara icazet etmeleridir. Fakat bu şekil bir icazet için oldukça fazla ihtilaf edilmiştir.

Gayri muayyen şeyleri yarı muayyen kimselere icazet şekli ise şöyle ifade edilir : Bir ravinin haberlerimi bütün müslümanlara veya zamanın insanlarına icazet ettim, diyerek ifade ettiği bir icazet şekli olarak, gayri muayyen şeyleri yarı muayyen kimselere icazet etmesidir. Bu şekil bir icazeti bir çoklarının kabul ettiği ileri sürülmekle beraber, İbn Salah'ın ona karşı çıktığı anlatılır. Halbuki bu şekil bir icazeti kabul edenler arasında Ebu Bekir İbn Hayır, muahhar alimlerden el-Şeref el-Dımyati ve İbn Hacıb de zikredilir. İbn Hacer ise, böyle nakledilen haberlerin mu'dal haberlerden daha üstün olduğunu ifade eder (96). Gayri muayyen şeyleri gayri muayyen kimselere icazet şekli, bilginler arasında ittifakla batıl telakki edilmiştir. Umumi icazet denilen ve bir hadiscinin bütün zamanın insanlarına, veya bütün ehli islama, hatta dileyen herkese icazet verdim diyerek, ifade edebileceği icazet biçimine karşı, onu kabul edenler de olmasına rağmen, çoğunluk karşı çıkmıştır. Ama bütün bunlara rağmen, tahammül şekillerinin bütününe gö-

yu kıraat işlemine kıyaslamak mümkündür : Nitekim kıraat da kendisine bazı hadisler okunan bir hadis şeyhi, mezkur ibareleri aynıyla tekrar etmese, veya sarih olarak ikrar etmese de, makbul telakki edidiği olmaktadır. Bu nedenle icazetsiz bir kitabet de, kıraat de olduğu gibi geçerli olacaktır (İbn Salah, a.g.e., 146).

94. Hatib, a.g.e., 798.

95. a.e., 778, 79.

96. Suyuti, a.g.e., 32, 33.

re bir icazet, sema ve kıraat formundan sonra üçüncü bir yer işgal ettiği söylenebilir (97).

En makbul bir icazet herhangi bir hadiscinin bir hadis ravisine muayyen bir haber yazmasını verip, onları rivayet etmek üzere icazet etmesidir. Buna icazetli münavele de denir.

Bir hadisci gayri muayyen şeyleri muayyen kimselere icazet verirken bir raviye sema etmiş olduğu hadisler arasından sana göre sahîh olanları, tarafından nakledilmek üzere, icazet ettim demesiyle hasıl olur. Muayyen şeylerin gayri muayyen kimselere icazet şekli ise, bir hadiscinin filan kitabı mesela ehli islama icazet ettim demesi suretinde meydana gelir. Gayri muayyen şeyleri yine gayri muayyen kimselere icazet suretine gelince, bir ravinin msmuatını rivayet etmek üzere müslümanlara icazet ettim demiş olması itibariyle hasıl olur. Bütün bunlar muayyen kimselere icazet şeklinden daha az kati olarak görüldüğü gibi, kabul edenlerde pek fazla olmamıştır (98).

Zahiriler gibi daha birçoklarının da reddettiği icazet şekillerine gelince, bunlardan birisi bütün klasik usul eserlerinde ikinci şekil icazete olarak bilinen ve bir şeyhin bütün mesmuat ve merviyatını sana icazet ettim diyerek, gayri muayyen haberleri muayyen birisine icazet etmesidir. Bu şekil bir icazeti kabul eden bazı ehli hadis ve fakih alimler bulunmasına rağmen hakkında da bazı ihtilaf olduğu bir gerçektir (99). Ama icazet verilen haberler gibi, onların icazet edildiği kimseler de gayri muayyen kimseler ise özellikle muahhar bilgilerin çoğunluğunun buna karşı çıktığı görülür. İbn Salah da, icazet aslen netameli olduğu hâlde, özellikle bu hâlin kabul edilemeyeceğini savunmuştur (100).

İcazetin üçüncü bir şekil de vardır ki herhangi bir ravinin sema ettiği hadisleri kendi el yazısı ile bir cüzde toplayıp, başka biri-

97. S. Salih, a.g.e., 77.

98. Accac, a.g.e., 238.

99. İbn Salah a.g.e., 136.

100. a.e., 137.

İbn Salah'a göre, icazet bir ihbar ifade ettiği için makbul sayılmıştır, denebilir. Bir hadis şeyhi herhangi bir raviye nakletmek üzere hadisleri için icazet ettiği zaman, aynı zamanda bir nevi icmalî bir ihbar amelî işlemektedir. Bu da tafsilî bir ihbar hükmünde telakki edilebilir. fakat, bu derecede bir ihbar, kıraatte olduğu gibi kelamî bir özellik taşımaz, maksat sadece raviye fehmettirmek ve onun tarafından haberin anlaşılmasıdır. Bu da fehmettirici bir icazetle hasıl olabilir. İbn Salah, a.g.e., 136).

sine, kendisine ait bir asıl nüsha ile karşılaştırmak üzere, veya güvendiği birisi tarafından karşılaştırılarak, tashih edip rivayetine icazet vermesidir. Bu tür icazette, şifahi olmasa da, münavele-ye benzetilir. Bu halde icazet bir yazılı bildirimle hasıl olmuş olursa, talibin yazıyı tanıması halinde, kabul ederek nakledebilir. Bu yol, bir belde mahkemesinde çalışan bir hakimin başka bir mahkemede çalışan bir başka hakime bilgi yazmasını andırır. Onun yazısını tanıması halinde kabul eder (101).

İbn salah, bu şekil bir icazetin genellik karakterli olduğunu, beyan ederek, bir hadis şeyhinin bütün müslümanlara veya herkese ya da bütün zamanın insanlarına icazet ettim diyerek, icazet vermesidir. Bu suret bir icazet hakkında gerçekte icazeti kabul etmelerine rağmen, bazı muahher alimler karşı çıkmışlardır. Umum karakteri yerine belirli kimselere inhisar ettirilmiş olsaydı, kabul edilebilirdi. Yine de bazı kimselerin kabul ettikleri de ileri sürülmektedir. İbn Mendeh'in kelimeyi şahadet getiren herkese icazet verdim, diyerek icazet ettiği anlatılır. Ayrıca Kadı Ebu el-Tayyib el-Taberi'nin de kabul ettiği ileri sürülür. Fakat her ne olursa olsun, İbn Salah pratikte bu tür bir icazetin fazla kullanılmadığını söylemekle beraber, Ebu Muhammed b. Said'in kurtuba'ya gelen bütün ilim talebelerine icazet verdiğini de kaydetmektedir. Gerçekte, icazet için tespit edilen bu maddeler bir yerde icazetin katiyyet fikrinin sınıflaması gibi bir şey olarak ele alınabilir. Çünkü bilginlerin bu noktada belirttikleri görüşlere göre en güvenilir icazet şekli birinci maddede ele alınan mesele olup, ondan sonra gelen madde biraz daha az kati demektir. Nitekim icazeti tarif eden usul eserlerinde, diğer şekil icazetlerin birincisi kadar salih sayılmadığı ve üçüncü nevi icazet için ikinciye göre daha az kati olduğu ifade edilir. Nitekim üçüncü nevi icazet için birtakım ihtilaf- lar olduğu buna rağmen sadece bazı usulcülerin kabul ettikleri ileri sürülür (102).

İcazetin dördüncü şekli, belirli kimselere gayri muayyen hadis yazmalarının icazet edilmesidir. Bu icazet vekalet işlerine kıyaslanarak kabul edilmiştir. Çünkü burada icazet edilecek olan şeyler meçhuldü. Vekaletle kıyaslandığı için bu hal biraz daha hafifletilmiş almaktadır. Ama ona dair istidlal gerekçesi olarak daha başka vesikalardan da bahsedilebilir.

101. Bağdadi, a.g.e., 480.

102. Koçyiğit a.g.e., 66. İbn Salah, a.g.e., 136, 37.

Peygamberin Zeyd'i Mute harbine emir tayin etmesi ve Zeyd ölürse Cafer, o da, ölürse İbn Revaha bava geçsin diye talim etmesi olayıdır ki, İbn el-Ferra icazeti bu olayı göre kabul etmiştir. Bir şeyhin, isteyen herkese icazet ettim der gibi, bir formül kullanması da pek makbul bir rivayet şekli olamaz, çünkü «isteyen» sözünde irade şartı vardır, ama rivayet iradesi olacak olan kimseler bu icazette meçhul bırakılmıştır (103). Halbuki rivayet iradesi belli bir ravi ve kişilere inhisar ettirilemez, bunu mezkur formül yerine «benden rivayet etmek isteyenlere icazet ediyorum» denmiş olsa, biraz daha belirli olabilirdi, bu nedenle muktezayı hal için biraz daha açık bir ifade olacaktı. İbn salah bunu «istersen sattım» der gibi, bir maani formülüne irca etmiştir. Ama el-İraki bununla maani formüllerinin arasında bazı farklar olduğunu ifade etmiş ve mezkur ibarede astılan şeyin muayyen bir şey olduğunu, dolayısıyla, buna göre bir icazet anlayışının batıl olması gerektiğini ifade etmiştir. Ama bir şeyh, birisine hitaben, hadis rivayet etmek istiyorsan sana icazet veriyorum derse, belki bu biraz daha net bir hüküm olabilirdi. Çünkü böyle bir halde meçhullük söz konusu olamaz. Bulkini ise Mehasin el-İstilah'da şöyle demiştir : Birinci mesele vekalet ve vasiyyete kıyaslanmıştır ki bunların hükümlerinin geçerli olmadığı yerlerde icazet de geçerli olamayacaktır (104).

Dördüncü şekli bir icazet bir muhaddisin şöyle demesiyle hasıl olur : Bana göre sahih olanlarla, onlar arasından senin sahih kabul edeceğin haberlerimi sana nakletmen için icazet ettim. Burada da üçüncü şekil icazette olduğu gibi, ravi pek fazla tafsilat vermez ve bu tür bir icazet kime ne icazet edildiği belirtilerek yapılan bir icazete göre, daha az katidir. Yazışma yoluyla yapılan bir icazetin tashihi vacibtir, bu da tıpkı vekalet benzer, vekil de vekalet belgesi ve kendisine vekalet edilen şeyleri tashih etmek zorundadır. Ravi kendisine itimat edilen bir haberin gerçekten sabit olup olmadığı ve bir muhaddisin gerçekten kendisine icazet yazdığını belgelemek zorundadır. Bu da bir mahkemede çalışan bir hakimin başka

103. Suyuti a.g.e., 11, 35.

104. a.e., 36, Bu nevi icazet bir hadis şeyhinin meçhul olan şeyleri yine meçhul kimseler icazet etmesidir, şöyle tabir eder : Filana sünen kitabımı icazet ettim. Şeyhin bir kaç adet sünen kitabı olabileceği için, hangisine icazet verildiği bilinmez. Veya bazan filan olarak tesmiye etmek yerine, bir isim vererek ona icazet ettiğini belirtir ama aynı ismi taşıyan muhtelif insanlar olabileceği de düşünülürse, onlardan hangisine icazet verildiği yine bilinmez. Bu nevi icazetin batıl olduğu hemen herkesçe malumdur. (Koçyiğit T., a.g.e., 67).

bir hakime yazı yazdığını şahidlerle belgelemesine benzer. İcazet alan bir talib için, tahdis de işte böyledir ve bütün bunlar birer kıyas hükmüdür (105).

Beşinci çeşit icazete gelince, bu nevi icazet talibin bir raviye herhangi bir haber vermesi halinde ravinin kendi varaklarına göz atarak, bunların kendisine ait hadisler olduğunu belgeleyerek talibin de bu beyana göre hususi bir icazet talep etmeden onları rivayet etmesidir. Bu usul ancak bazı bilginlere göre makbuldür. Onlara göre birisi bir adama elindeki bir kitap için bu nedir diye sorarsa, o da; bu benim sema ettiğim hadislerimdir, dese, muhatabın hiç bir bilgi vermeksizin, o kitaptaki şeyleri kopye edip, nakletmesi makbul bir rivayet şeklidir. Bunu şuna benzetirler : İmam Malik ve bazı şafiiler dahil genel olarak hicazlı bilginlere göre birisi bir adam hakkındaki bir seneti başka bir adama gösterdiği zaman evet bu benim birisine karşı henüz ödemediğim borç senedir, veya ona şu senette ne olduğunu biliyor musun dediği zaman ya da mezkur adamın birisinin elinde gördüğü bir senedi okuyup bu benim filana olan borç senedir, derse ve özellikle soran adam ciddi olduğu halde bunu itiraf ediyorsa, akid onun hakkında sahih olur ama sonra öbürü, düşmanlığı sebebiyle onun ikrar etmiş olduğu şeyi inkar ettiğini duyarsa o inkar eden kimseye şahid getirmesi teklif edilir. Bunun için peygamberin şu hadisine müracaat edilir : «Sizin en hayırlınız, kendisinden şehadet etmesi istenmeden şehadet edendir» herhangi bir şahid birisinden dinlediği ikrarı hakkında ondan izin almadan şehadet etmesi caizdir. Şehadette durum bu olunca, bir kimşenin kendi rivayeti hakkında yapmış olduğu bir ikrarı için ondan izin almadan şehadet edilmesi bundan daha evladır, çünkü şehadetin şartları rivayetten daha ağırdır (106).

Genel icazetin tasdiki için başvuru olan olaylardan birisi şudur : Hz. Ömer, vefatına kadar esir olarak kalacak olan bütün arap evirleri (sebiy) vefatından sonra hür olacaklar demişti. Bu kabil bir icazete karşı çıkanlar da vardır ki onlara göre mezkur misal bir azatlama ameli ile ilgili olup, rivayet gibi insanlarda birtakım kapasiteler isteyen, veya zabıt ve tahdis yetenekleri gerektiren bir şeye tatbiki meşru olmaz. Bunun yerine peygamberin «benden (alıp onları) tebliğ ediniz, hadisine müracaat edilmiş olsaydı, belki daha makul ve isabetli olabilirdi.

105. Bağdadi a.g.e., 492.

106. a.e., 493, 94.

Muhammed b. Ahmed b. el-Arram el-İskenderi bunu şöyle açıklar :Ben bir şeyhten hadis dinlerim, o hadisi başka bir şeyh de bana icazet etmiş olabilir. O da, o hadisi birinci şeyhin icazetle aldığı bir şeyhten sema etmiş olabilir. Nihayet, sema eden şeyh onu başka bir şeyhten icazetle almış, icazet eden şeyh de mezkur hadisi ondan bizzat sema etmiş olmaktadır, bu ise, sema üstüne sema gibidir. Suyuti'ye şöyle de ifade edebilir : Genel bir icazetle herhangi bir şeyhten hadis olan bir şeyhten özel icazetle hadis alınır. Veya tersi de olur , yani, özel icazetle birisinden hadis alan bir adam, söz konusu hadisleri genel icazetle rivayet etmesi halinde bütün bunlar özel icazet hükmünde bir şey ifade ederler. Mesela ben şeyhim Muhammed b. Muhammed'in el-Esnevi'den onun özel bir icazetini almaksızın temin ettiği hadislerini kendisinden sema eder, ve özel icazetini de alarak, rivayet ederim ve aynı hadisleri el-Esnevi'den özel icazetle hadis alan el-Meragı'ye göre nakledebilirim. Suyuti, genel icazetin makul izahını böyle yapmıştır (107).

Ebu Bekir Ebu Davud'un kendisinden hadis talep edenlere sana, çocuklarına ve ana karnındaki çocuklara (habel el-Habele) icazet ettim derdi, diye nakledilir (108).

Çocuklara icazet hakkında, Kadı Ebu el-Tayyib tahir b. Abdullah el-Taberi'ye göre çocukların sema yaşları ile icazet alabilecekleri yaşları aynı değildir. Ama konu kıyasıcılık usulüne göre ele alınacak olursa henüz doğmamış çocuklara da icazet verilebilir. Buna rağmen, Hatib, bazılarının çocuklar gibi sema etmeleri caiz olduğu halde, icazet almaları caiz değil, diyenlerin olduğundan bahseder. Taberi de sema etmiş olmaları imkânsız olduğu halde, gaibte olanların icazet almaları caiz olabilir demiştir. Hatib ise, icazet eden bir kimsenin icazet ettiği şeyin rivayet edilmesine müsaade etmesidir. Bu müsaade (ibahat) hem akıllı hem gayri akil insanlar için geçerli de olabilir. Ama bu bir müsaade olarak, i'lâm hükmünde değildir. İbahat bir şeyin sadece memnuiyetini izale etmektir. Yani mübah demek, sadece memnu değil demektir. Buna göre, çocukların yaş ve temyiz durumunu nazarı itibara almaksızın, gaibteki çocuklara icazet vermişlerdir. Ama bu usul her ne kadar geçerli olsa da, henüz doğmamış çocuklara icazet edildiği pek vaki değildir (109).

107. Suyuti, a.g.e., 33.

108. Bağdadi, a.g.e., 465.

109. a.e., 466.

Suyuti de, bu konuda şu açıklamaları vermektedir : Kadı Ebu el-Tayyib ve hatibe göre, temyiz çağında olmayan çocuklara icazet caizdir. Bazıları da, çocukların hadis sema etmeleri nasıl caiz değilse, onlara icazet edilmesi de öyledir. Onlar için, icazet caiz olmaz, demişlerdir. Bu iddia Kadı Ebu el-Tayyibe intikal ettirildiği zaman, şu cevabı vermiştir : Bilakis, hadis sema etmeleri caiz olmadığı halde, gaib için icazet nasıl caiz ise, çocuklar için icazet de öyledir, onlara icazet de caiz olur. Hatib ise bu konuda şu kıyasçı istidlali benimsemiştir : Bir ravi, kendisine, başkaları tarafından icazet edilen şeyleri kendisinin de daha başkalarına icazet etmesi onun için nasıl bir hak ise o da öyledir... İbn Salah, çocuklar için icazeti caiz görenlerin niyetlerine dair bazı bilgiler vermiştir : Ona göre bu görüşü benimseyenler ehliyeti henüz hasıl olmamış çocuklar için ona ehil olduktan sonra eda etmek üzere icazeti kabul etmiş olabilirler. Hatta bazıları da deillere bile icazetin caziz olduğunu ileri sürmüştür.

Münkirlere icazet konusuna gelince bunların hadis sema etmeleri caiz olabilir, ama, onlara hadis icazet etmek meşru bir usul olamaz. Hatib kafirler için icazeti meşru sayanlara pek raslanmamıştır, derken, Muhammed b. Abdu el-Seyyid, Yahudi olduğu halde Abdullah el-Suri'den hadis dinlemiş, ismini de diğer ravilerle birlikte isnadda birinci sıraya koymuş, o da hepsi için el-Mizzinin huzurunda birlikte icazet etmiştir diye, anlatılır. O halde, eğer el-Mizzi münkirler için icazet etmeyi caiz görmese idi, o isnadı kabul etmemesi gerekir idi, ama daha sonra mezkur yahudi müslüman olmuş ve bazıları ondan hadis sema etmiştir. Buna dayanarak, o halde ibdatçılar ve fasıklar da, icazete kafirlerden evleviyetle ehil kabul edilmelidir diyenler olmuştur (110).

MÜNAVELE :

Buhari dahil daha birçoklarına göre, münavelenin meşru gerekçesi peygamberin bir seriyye emrine bir yazı yazıp, filan yere varıncaya kadar, onu açıp, okuma, diyerek, tatbik ettiği bir usuldür. Söz konusu emir de malum yere vasil olunca, açıp okur ve peygamberin emrini insanlara bu suretle duyurmuş olur. Münavele meselesi için meşhur muhaddis Hakim de şu olayı istidlal eder : Peygamber, Abdullah b. Huzeyfe ile Bahreyn emirine bir mektup göndermiş ve onun mezkur mektubu Kisra'ya ulaştırması gerektiğini ifade etmişti. Daha sonra da Bahreyn emiri mektubu ona ulaştırmıştı.

Bu konuyu teyid etmek üzere bazıları da şu haberi istidlal ederler : Yezid b. el-Rakâşî, biz Enes b. Malik'ten rivayet için sık sık müracaat etmeye başlayınca, bir gün gidip bir sahife getirdi ve peygamberden yazıp daha sonra da ona arzettiğim hadisler burada yazılı dedi, der (111).

Münavelelerin geçerliği için Buhari de şunu ileri sürer : Enes b. Malik'in anlattıklarına göre, Hz. Osman Kur'an-ı Kerim nüshalarını yazdırıp, civar beldelere yollamış olmasını münavele için istidlal ederler. Abdullah b. Ömer, Yahya b. Said ve İmamı Malik münaveleyi tasvip eden ilk bilginlerdendir. Peygamberin bir Seriyeye emirine mektup yazması konusunu özellikle Medmediler istidlal etmiş ve şöyle anlatmışlardır :

Peygamber (S.A.V.) Batı Nahleye gönderilen Seriyeye emiri, Abdullah b. Cahş'a bir mektup vererek, bunu filan yere varıncaya kadar açıp okuma, der. Abdullah b. Cahş da mezkur yere varıncaya kadar onu açıp okumaz, oraya vasil olduktan sonra onu okur ve etrafındaki insanlara konuyu böylece anlatmış olur (112).

Münavelede bir hadisçi, herhangi bir raviye kitabını temlik ettiğini beyan ederse, bu icazetli münavele demek olur. Bazıları bu usulun semadan üstün olduğunu söylemişlerdir, çünkü sema sadece dinleme ameline istinat ettiği halde, mezkur şartlara göre bir münavele hem icazet, hem de şeyhin yazmalarına istinat etmektedir. Bu nedenle ona daha fazla itimat edilmiştir. Eğer, şeyh verdiği bir kitabı geri getir demiş olursa, birincisi kadar itimat edilmez.

Münavele bir hadiscinin herhangi bir raviye şunlar benim sema ettiğim hadislerimdir, diyerek kitabını ona vermesidir. Münavelede hadisler için sana icazet ettim onları bana göre rivayet et denmez. İcazetten önemli bir farkı budur. Burada söz konusu olan şeyhin kitabı ona vermesidir.

Münavele de icazetli ve icazetsiz olarak, ikiye ayrılır : Bir şeyhin herhangi bir raviye bir hadis yazmasını vermesine icazetsiz münavele dendiği halde bir şeyhin herhangi bir raviye hem bir kitap verip, hem de onların rivayet edilmesi için icazet vermesi ise icazetli bir münaveledir. Bu şekle göre bir icazet için bazı hadisçiler vardır ki onların bir kısmı bunu sema masabesinde telakki et-

111. Suyuti a.g.e., II, 44, 45.

112. Yardım A. a.g.e., Buhari I, 23.

mişlerdir. İyaz ve İraki'ye göre icazete karşı olanlar da bulunmasına rağmen, münaveleye karşı olanlar görülmemiştir (113).

Özellikle icazetli münavele hakkında, kadı İyazın bilginler arasında ittifak olduğunu söylediği ve bu nevi bir münavelenin şöyle hasıl olduğu ve ifade edilir : Şeyh talibe sema ettiği hadislerin aslını uzatıp, verir veya şu hadis yazmaları filandan sema ettiğim hadislerdir, der. Bazan da, bir şeyh, hadislerini sema ettiği kimselerin adlarını kitabının üzerine kaydeder ve kitabını talibe verir. Münavele edilen hadis yazmaları şeyhin aslı yerine ferî de olabilir. Bu halde, talibe, onları rivayet et, der veya onlar için rivayet etmen üzere sana icazet ettim, der. İsterse, onları daha sonra geri alabilir.

İcazetsiz münavele şekli ise talibin bir şeyhe ait olduğunu tespit ettiği bir hadis yazmasını mezkur şeyhe uzatıp, onun da bunu alarak, biraz inceledikten sonra, talibin uyanık ve arif birisi olduğunu farketmesi üzerine, ona geri vererek, tamam bunlar benim sema ettiğim hadislerdir, onları bana göre tahdis eyleyebilirsin, sana onlar için icazet verdim, der. Ama bazıları bunu münavele değil, bir arz usulü olarak, telakki ederler (114).

Ne olursa olsun, münaveleye de arz mesabesinde bir güvenilmiştir. İbn el-Esir münaveleyi sameden daha üstün tutanlardan bahseder. Çünkü herhangi bir şeyhin kitabı ve icazetine göre bir vesika sema gibi sadece dinlemeye göre sabit olan bir şeyden daha üstün olup, sema eden ve ettiren bir kimsenin vehimle karşı karşıya olabileceği de düşünülürse, daha da üstün şey olduğu anlaşılmış olur. Ama Ebu Hanife, İmam-ı Malik ve Ahmed b. Hanbel dahil birçoklarına göre, münavele sema ve kıraattan daha üstün bir tahammül usulüdür. El-İraki bu fikrin Ebu Hanife'ye isnadı doğru olmaz demiştir, çünkü onun, şöyle dediği de varittir : Bir hadisçi herhangi bir raviye tanımadığı ve sema etmediği bazı hadisleri ihtiva eden bir kitap vermesi ve ona icazet veya münavele etmesi doğru olmaz. Buna karşı da şu itiraz yöneltmiştir : Onun mezkur iddiaya göre batıl saydığı şey, icazet veya bizzat münavele sistemi için değil, bilakis, bir ravinin bu usulle de eda etmek istediği hadisleri tanımamasını batıl bulmuştur. Çünkü o iddiada, tanımadığı fiiline muttasıl olan zamir başkadır, icazet veya münavele değildir. Başka zamirlerle müttefik olup, tanıdığı şeyleri icazet etmenin memnu olduğunu amir bir hüküm taşımaz.

113. S. Salih, a.g.e., 78, Accac, a.g.e., 238, 239.

114. Suyuti a.g.e., 46.

Evzai münavele için haddesena veya ahberena demek yerine, kale veya «an» tabirlerinden birisini kullanmış, Hatib, selef bilginlerinden hemen hepsinin münavele halinde verdi «defea» tabirini kullanmayı benimsediklerini belirtir. el-Hasen b. Hişam bir hadisi bu tabiri kullanarak nakletmiştir. Defaa ileyye Refi kitabehu... formülünü kullanmıştır.

Ebu el-Abbas el-Velid b. Bekir el-Endulusi icazetin sıhhati ve onunla amel konusunda bilginlerin müşterek bir tavrı var, ama bu yolla tahammül edilen hadislerin hangi lafızlarla zabtedildiği konusunda muhtelif olduklarını beyan etmiştir. Ona göre Malik haddesena ve ahberena demeyi kabul etmiştir. Diğerleri de ecaze li demeyi ileri sürmüşlerdir, der (69).

Ebu el-Yemen el-Hakem b. Nafi Ahmed b. Hanbel'in kendisine şöyle dediğini nakleder : Şuayb b. Hamza'nın kitaplarını nasıl sema ettin ? dedim ki, bir kısmını okudum, bir kısmını da kendisi okudu, bir kısmını icazet etti, geri kalan bir başka kısmını da münavele etti. O halde, hepsine bedel olarak, ahberena de, dedi (70).

Kadı İyaz bu şekil bir münavele muayyen ibareleri icazetten pek farklı görülemez, der, ama kendi devrine göre ilk veya muahhar bilginlerin münavele için icazetten üstün bir nitelik atfettikleri ileri sürülebilir (116).

Münavelenin bir başka şekli de herhangi bir hadis talibinin bir hadis yazması bularak, ait olduğu şeyhe kadar gelip, bunun için bana icazet ver, diyerek hasıl olan bir rivayet formülüdür. Şeyhin onu pek fazla incelemeden ona münavle etmesidir. Bu halde şeyhin, kendisinden icazet isteyen talibin marifetinden emin olduğu halde, icazet ettiği anlaşılırsa kabul edilir (117).

Başta, münaveleyi sema gibi kabul edenler olmak üzere, Zühri, Malik el-Hasan, münavele ile alınan hadislerin, haddesena ve ahberena formülleri ile zabtedileceğini kabul ederler. Ebu Abdullah el-Marzubani, Ebu Nuaym el-Esbehani, İbn Cüreyc, Malik ve İmam el-Harameyn icazet için de bu tabirlerin geçerli olacağını kabul etmişlerdir (118).

115. a.e., 47, 48.

116. Suyuti, 49.

117. a.e., 49.

118. a.e., 51.

İbn salah haddeseña icazeten veya münaveleten demenin daha makbul bir yol olacağını, yoksa çoğunluğun reddettiğini ifade eder. Evzai, icazet için habberena, kıraat için ahberena, denebileceğini söylemiştir (119).

Ama Iraki bunun ihtilafli bir mesele olduğunu, çünkü habber ve ahbere tabirlerinin eş anlamlı iki kelime olduğunu ifade eder. İbn dakik el-Iyd, ahbere sözünün, özellikle icazet için kullanılmayacağını ileri sürer, çünkü icazet, bir haberi rivayet etmek üzere izin talep etmektir, ama haberi sema eden ve münavele yoluyla bazı hadis yazmaları alan kimseler için geçerli olabilir. Bu durumda, asıl ravinin ona kitabı ihbar etmesi söz konusudur.

Ebu el-Abbas el-Velid b. Bekir el-Ma'meri'den itibaren, muahhar bilginlerin enbeena tabirini icazete tahsis ettikleri ileri sürülür. Bulkuni bu tabirin eskilerin dilinde ahberena anlamında kullanıldığını söyler.

Iraki bu tabirin icazete tatbikini pek makul bulmaz. Onu, genellikle icazeti kabul etmeyenler bu yolla gelen haberler için kullanmışlardır. Beyhaki'nin de enbeena icazeten diyerek, hadis naklettiği ve bununla hem bir haberin icazetle nakledilmiş olduğunu, hem de, muahhar bilginlerin usulu olduğunu göstermeyi amaçladığı söylenir. Hakim de, kendi devri bilginlerinin herhangi bir şeyhe hadis arzedilmesi sonucu icazet ettiği hadislerin rivayetleri için, enbeena dediklerini anlatır. Buna rağmen, muahhar bilginlerin icazet halinde şefehani diyerek naklettikleri de anlatılır. Fakat İbn Salah, müşafehe tabirinin, tedlise sebep olması mümkün olduğu için, onu pek benimsemediği halde, Kastallani bunun bir gelenek olduğunu, bu nedenle onda tedlis ihtimalinin kalmadığını söylemiştir (120).

VASIYYET :

Vasiyyet herhangi bir ravinin seyahatı veya ölümüne doğru yazdığı hadislerini rivayet etmek üzere birisine vasiyyet etmesidir. Bu usulü bir rivayet formülü olarak kabul edenler arasında İbn Sirin ve Ebu Kılabe zikredilir, ama özellikle Kadı İyaz bu işlemi arz ve münavele derecesinde telakki eder. İbn Ebi el-Dem ise, onu vicade formülünden daha kati bir usul olarak gördüğü anlatılır.

119. a.e., 52.

120. a.e., 52, 53.

Vasiyyetle nakledilen haberlerle amel etme problemi de söz konusu olduğu zaman, Meşhur alimlerden İmam-ı Şafi'nin bu hükmü benimsediği anlatılır (121).

Vasiyyet ve vicade yoluyla alınan haberlerin geçerliliği tafsilî değil icmalî olarak kabul edilir, yani öyle raviler olur ki vicade ve vasiyyet yoluyla almış oldukları haberleri makbul sayılır, ama öyleleri de olur ki, onlarınki kabul edilmeyebilir. İmam-ı Malik ve ehli hadise mensup bazıları vicade ile alınan bazı hadisleri merdud saymalarına rağmen, İmam-ı Şafi ve mensupları kabul edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bir ravinin bulunduğu bir hadis yazması, bir şeyhin kendi el yazısı ile yazılı olup olmadığı hakkında tereddüt edilirse, belega ve zekere tabirlerinden birisinin kullanılmasını iddia edenler vardır. Bazıları da «an» filan veya kale tabirlerini kullanmışlardır, ama İbn Salah bu hali mutlak bir tedlis vakası olarak gördüğü ifade edilir.

Vasiyyet için Ebu Kılabe'nin (104) Eyyub el-Sahtiyani'ye kitaplarını vasiyyet etmiş olduğu istidlal edilir. Ebu kılabe kitaplarını adl birisi ile Eyyub'a göndermiş, Eyyub da, ona on dirhem taşıma ücreti vermiştir. Vasiyyeti kabul edenler, onu icazet, münavele ve ilama kıyas ederek benimsemişlerdir. Ama çoğunluk ona karşı çıkmıştır. Kabul edenler ise, böyle bir usulle hadis alan bir ravinin onları eda hâlinde haberlerini vasiyyetle almış olduklarını beyan etmesi gerektiğini, haddesena diyemeyeceğini ileri sürmüşlerdir, çünkü vasiyyette tahdis söz konusu değildir. Hatibe göre sema olmadıkça vasiyyet yoluyla gelen kitaplara göre rivayet etmek sokaktan alınan kitaplardan itibaren yapılan rivayetlerden farklı değildir.

Yukarıda zikredilen Ebu Kılabe'ye dair bilgiler, vasiyyetin geçerliliği için huccet olamaz, diyenler de vardır. Çünkü eski bilgiler, kendileri vefat ettikten sonra, kendilerine mahsus olan hadis yazmalarının ilim ehlinde olmayan insanların eline geçmesini tasvip etmedikleri için, Ebu kılabe de tıpkı onlar gibi, aynı maksatla ilim ehlinde olan Eyyub el-Sahtiyani'ye göndermek istemiş olabilir Gerçekten de, eskiler, kitapları cahillerin eline geçmesin diye, vefatlarına doğru, kitaplarını yakar veya suya batırarak, yazılarını imha ederlerdi. Bu nedenledir ki, Hammad b. Zeyd şöyle demiştir : Ebu kılabe kitaplarını vasiyyet ettiği zaman, onları Eyyuba götürün, onu hayatta bulursanız, kitapları ona verin, yoksa onları yakın demişti.

Bu kitaplar da Eyyuba ulaştığı zaman, Eyyub, İbn Sirin'e şunu sorar : Ebu Kılabe'nin bana vasıl olan kitaplarını tahdis edebilir miyim ? O da, evet dediği halde, senin için onları ne emrediyorum ne de nehyediyorum diye de ilave eder. Başka bir iddiaya göre, Eyyub'un, o kitapları daha evvel bizzat sema etmiş olduğu da ifade edilir (122).

VICADE :

Vicade denince herhangi bir ravinin sema etmediği gibi, icazet veya münavele gibi bir usulle de rivayet ettiği bilinmeyen hadislerin tahammül şekli akla gelir. Bu tabir «vecede» fiilinin hadis rivayeti ile uyumlu olan masdarlarından birisidir. Bu fiilin kaybedilen bir şeyi yeniden bulma hali için vicdan, matlubun bulunması halinde vücud, istenmeyen bir şeyle karşılaşma anlamında mevcide ve matlub bir şey için vecd masdarları kullanılır.

Vicade bir ravinin muasırı olsun veya olmasın, ya da bazı hadislerini sema etmiş olsun veya olmasın, herhangi bir şeyh tarafından yazılmış olan bir kısım hadisler bulmasıdır. Bu tür hadislerin edası için ravi «vecedtu bi-hattı filan» veya mücerred olarak, «vecedtu» diyebilir.

Ahmed b. Hanbel'in müsnedinde, oğlunun bu süratle naklettiği bazı hadisler yer alır. Müslimde de bu tabirle alınmış haberler olduğu söylenir.

Vicade halinde alınan haberlerin zabıt tabirleri olarak, mezkur formüllerin yanısıra «an» sözünün de bununla uyumlu geldiği ifade edilir. Buna rağmen, bu yolla alınan haberler munkatı haberler mesabesinde de telakki edildiği olmuştur. Yani «vecedtu bi-hattı filan» tabiri ile nakledilen haberlerin ihbar şeklinin munkatı bir hal olduğu ifade edildiği gibi aynı zamanda bir çeşit tedlis sayılacağı da söylenir, ki bu fikir de İbn Salah'a nispet edilmiştir. Bütün bu zıtlıkların yanısıra, vicedtu tabirinin hadedsena formülüne denk olduğunu söyleyenler de olmasına rağmen, bu iddiayı benimseyenlere pek raslanmamıştır (123).

Vicade yoluyla alınmış olan Müslim'deki haberlerin sadece maktu haberlere tekabül edeceği görüşünü ileri sürenler de vardır,

122. Koçyiğit, T. a.g.e., 70, 464, Accac, a.g.e., 243, 44, Ramahurmuzi a.g.e., Fıkra 547.

ama verilen misallerden anlaşıldığına göre, maktu derecesinde mülahaza edilen bu haberlerin, başkaları tarafından mevsul olarak nakledildiği de görülmüştür. Suyuti ise, özellikle munkatı sözünün bir ravinin şeyhine göre kendi eliyle yazdığı ve kitaplarında bulunduğu hadisler için ıtlak etmekten çok, şeyhinin başkalarına göre yazdığı ve onlar arasında bulunduğu hadisler için kullanılmış olduğunu ileri sürer (124).

Bir kimse, herhangi bir ravinin, bizzat eliyle yazmış olduğu teşhis edilmeyen bazı hadisler bulması halinde onları filan zikretti (zekere) dedi (kale) veya ihbar etti (ahbere) denerek naklettiği müşahede edilmesi halinde, bu tür haberler munkatı kabul dilir, bilakis bu yazmanın ona ait olduğu tevsik edilmemesi halinde, vicedtu anhu veya balagani an filan denmesi gerektiği de ileri sürülür (125).

Herhangi bir musannef eserden itibaren hadis nakleden bir kimse, kale filan diyemez. Ama aynı haberleri musannfın asıl kaynaklarını temin ederek, ona mukayese ederse, kale diyebilir. Yoksa belegani veya vicedtu fi nushatı min kitabih denmesi gerekir.

Vicade ile alınan haberlerle amel konusuna gelince, hadiscilerin çoğunluğu ve özellikle maliki mezhebine mensup fakihler nezdinde, makbul görülmediği halde, İmamı Şafi ve başka bazı alimlere göre makbul olduğu ileri sürülür.

İbn Salah da, vicade yoluyla gelen haberleri kabul etmemek gerekse idi, şartlarındaki minimum eksikler nedeniyle diğer bir takım rivayet amellerini de daha bir serbesti ile reddetmek gerektiğini ifade eder. Bulkuni ise vicade ile amel konusunda şu hadisin istidlal edildiğini söyler (126).

Peygamberimiz sahabeye hitaben yaratıklar arasında en çok kimin imanı hoşunuza gider, dediği zaman, sahabe, meleklerin imanı demişlerdir. Peygamberimiz, onlar Rableri katında buldukları halde iman etmeleri gayet olağandır, buyurmuş, bunun üzerine sahabe, o halde peygamberlerin imanındır, demişlerdir. Ama peygamberimiz, onlar vahiyle muhatap oldukları halde elbette iman edeceklerdir, demişti. Sahabe çaresiz, biz sahabelerin imanı

125. a.e., 62.

126. a.e. 63, 64.

demislerdir. Peygamberimiz de aranızda bir peygamber olduğu halde sizin iman etmeniz de öyle değil buyurmuştur. Sahabe öyleyse kimlerin imanı diye söylenirken, peygamberimiz, sizden sonra gelecek olan ve sahifelerde buldukları birtakım bilgilere inanacak olanların imanıdır, buyurdu. Özellikle el-Bulkani, bu istidlali benimsemiştir. Gerçekte vicade yoluyla elde edilmiş olan bir bilginin peygamberden geldiği kati olursa, müslümanların onu kabul etmeleri vacib olur. Bunun içindir ki, vicade, yerine göre gayet makbul bir usul olarak ele alınmıştır (127).

Vicade yoluyla hadis tahammül etmek, ilk devirlerde pek fazla taraftar bulduğu söylenemez. O devirlerde sahifelere göre hadis rivayet etmek de o kadar makbul telakki edilmemiştir. Bu nedenle, sahifecilerden hadis nakletmek de kötü bir usul olarak mülahaza edilmiştir. Sahifecilerden ilim tahammül etmeyin sözü bu sırada yayılmış da olabilir. Tabii devrinde vicade yoluyla nakledilmiş olan hadisler de oldukça ender bir sayıyı geçmez. O devirde, bir hadis yazması sahihine ve aslına nispetle kesinlik kazanmadıkça kabul edilmemiştir. Bunun için el-Muhaddis el-Fasil'in 615, 616, ve 621. inci fıkraları daha net bir fikir verebilir. Zaten vicade ile hadis aldığı sanılan hiç bir kimse de haddesena veya ahberena tabirlerini bu işlem için kullandığı varit değildir. Buna karşılık vecede ve belega fiilleri tatbuk edilmiştir (128).

İ'LAM :

İ'lamda, herhangi bir şeyh belirli bir kısım hadislerin kendisine ait olduğunu beyan etmesine rağmen hadis talibinin onları başkalarına nakletmemesini istemiş olması halinde, onun mezkur haberleri rivayet etmesi caiz olmaz. Ama ilamla icazet arasında bir fark vardır. İlamda hadisin rivayet edilmesi şeyh tarafından bizzat talep edilmez, halbuki bir şeyh icazet ederken, ravilerin kendi hadislerini rivayet etmelerini talep eder. Gerçekte, bir şeyhin i'lam ettiği hadislerin rivayet edilmesinin caiz olmadığını söyleyenler bunu şahadet üzerine şahadete kıyas etmişlerdir. Çünkü, şahadette asıl şahidin şahadeti yerine şahadet edecek olanlar, onun iznini almadıkça şahadet edemezler. Fakat Kadı İyaz genel olarak rivayetle şahadet farklı bir kural olduğu ve şahadete ait olan bir kuralın rivayetle tatbik edilmesi caiz olmayacağı için, mezkur iddianın da geçerli olamayacağını ileri sürer. Şu kadar var ki hadis rivayetinde şeyhin izni konusunu gerekli addedenler de, kıraat ve sema ile ta-

127. S. Salih, a.g.e., 84.

128. Accac, a.g.e., 245.

hammül edilen hadislerde şeyhin izninin gerekli olmadığını söylemişlerdir. Onlar için şeyhin izni İ'lam halinde mucib olur. Ama zahirilerin hadis telakkisi söz konusu olduğu zaman şunu ifade edebiliriz ki İlam halinde bile, Kadı İyaz'ın dediği gibi hadislerini nakletmek için şeyhin iznini almak gerekmez. Sema ve kıraat hali ne ise İ'lam için de öyledir, derler (129). İ'lamda hadis talibinin ravi-lik şartlarına haiz olması ve bir hadis ibaresinin bir isnatla varit bulunması yeterlidir, diyenler de olmuştur (130).

Şunu da kısaca belirtmek gerekir ki İ'lamın zimni bir icazeti tazammun ettiğine kani olanlar onu kabul etmişlerdir. Çünkü sıkı bir ravinin sema etmiş olduğu ibareleri aynı zamanda İ'lam ettiği hadisler kabul etmek gerekir, bir ravinin sıkı olması bunu gerektirir, herhangi birisine İ'lam etmesi de onun mezkur hadisten emin olduğunu gösterir ki, eskilerden İbn Cüreyc de öyle kabul etmiştir (131).

Fakat İ'lamlı hadis rivayeti hicri IV. yüzyıldan evvel pek mevcut olmamıştır. O zaman bu suretle hadis nakledenler, onları eda ederken, İ'lamlı tahammül ettiklerini beyan etmişlerdir. İbn Cüreyc'e nispet edilen usul de budur. Hişam b. Urve (146) bana İbn Cüreyc geldi, bir hadis sahifesi gösterdi, bunlar senin hadislerin mi, dedi, ben de evet dedim ve gitti, der bu demektir ki, ilk devirlerde sadece meşhur olan alimler İ'lamlı hadis almışlardır (132).

Birisinin herhangi bir raviye belirli hadislerini, veya bir hadis yazmasını sema etmiş olduğu hadisler olarak, onları rivayet etmek üzere izin vermesi ile, sadece mezkur hadislerin, kendisine ait olduğunu beyan etmiş olsa, birçok usulcu, fıkıhçı ve hadisciye göre söz konusu ravinin onları rivayet etme hakkı vardır. Bilhassa zahiriler, bir ravi birisine, şu hadisler benim bizzat sema ettiğim hadislerdir, ama onları rivayet etmen için sana izin vermiyorum, dese bile onları mezkur ravinin rivayet etme hakkı her zaman için baki olacaktır, demişlerdir. Bir hadis talibi için onu rivayet etmek meşrudur. Kadı İyaz bir ravinin meşru bir sebep ve engel olmadıkça böyle hallerde başkalarının mezkur suretteki hadisleri, rivayet etmelerine engel olamayacağını söyler. Ayrıca, bir ravinin nakletmiş olduğu hadislerden şuurli olarak geri dönemeyeceğini ifade

129. S. Salih 80.

130. Yardım, I, 157, Suyuti, a.g.e., 58, 59.

131. Accac, a.g.e., 242.

132. a.e., 242.

eder. Bu konuda İbn Salah ve el-Gazzali de, böyle bir hale rağmen hadisleri rivayet etmenin caiz olduğunu belirtir. Buna rağmen, herhangi bir ravi rivayet ettiği bir hadisin kusuruna vakıf olması halinde, rivayet etmekten çayabileceği de ileri sürülür. Diğer bazıları gibi İbn Salah da bunu şehadete kıyaslayarak, kabul etmez. Ama Kadı İyaz, buna karşı çıkarak, şehadetin farklı bir şey olduğunu ifade eder. Çünkü şehadet üstüne şehadet her halükarda asıl şahidin iznine bağlı bir şey olduğu halde kıraat ve semaya göre bir hadis rivayeti aslın (şeyhin) iznine bağlı değildir. Ama İbn Salah bir haberi bir ravinin sema ettiği ve senedinin de muttasıl olduğu bilinmesi halinde, onun başkalarına rivayet edilmesine izin vermese bile, onunla amel edilir, demiştir. Hatta Kadı İyaz bu konuda ittifak olduğunu belirtmiştir (133). Bir şeyhin hadislerinin rivayet edilmesi için izni verip vermemesi problemi, özellikle icazet söz konusu olduğu zaman tartışılır, icazette izin esastır. Bu nedenle mezkur meselelerin biraz çelişkili olduğunu söyleyebiliriz.

Hadis rivayetine tatbik edilen tabirlerin önemi, bu tabirlerin hadislerin sıhhati üzerindeki müspet tesirlerine mukayese edilir. Nitekim hadisler bir takım başka özellikleri için olduğu gibi, mezkur tabirlere göre de, tasnif edilmişlerdir. İsnadı boyunca yer alan bütün ravilerin aynı tabiri kullanarak, nakletmiş oldukları hadislere müsel sel denir (el-Veledu li'el-Fıraş) hadisi bunlardan birisidir. Fakat bu tabirler arasında da birtakım farklar gözetilmiştir. el-Esmal diyor ki semi'tu tabiri haddese ve ahbere'den daha basittir. Çünkü bu tabir her zaman bir ravinin hadis tahdis etmiş olduğunu göstermez. O halde bu tabirlerin bizzat şekilleri kadar da bunlar arasında yapılan tercihler de önemli bir araştırma konusu sayılabilir. Evvela şunu ifade edebiliriz ki bu tabirler arasında yapılan tercihler hadislerin sıhhati için birtakım yararlı amaçlar taşır. Her rivayet tabiri hadislerin raviler arasında, nasıl intikal ettiğini gösterir. Bu tabirler arasında tefrik yapmaktan maksat hadisler arasında sıhhat derecelerini temin eder. Hatib, tedlis, icazet ve mukatebe hali için tatbik edilmemiş olması sebebiyle semi'tu tabirinin diğerlerinden daha üstün olduğunu söyler. Hakkında bir çok fikirler ileri sürülmesine rağmen, Hatibe göre el-Hasen de Ebu Hureyre'den doğrudan sema etmediği hadisler için, semi'tu Ebu Hureyre demeyip, gerçekte kendisine o hadisleri basrahlılar nakletmiş olduğu için haddeseni Ebu Hureyre demiştir. Kaynaklarda sık sık görüldüğü üzere rivayet tabirlerine dair bir takım tercih sebepleri

133. el-Suyuti, a.g.e., 59.

134. Hatib a.g.e., 417, 23.

zikredilir. Ahmed b. Hanbel haddesena tabirini enbeena'dan üstün tuttuğu halde, Abdurrezzak enbeena tabirini daha sıkça kullanmıştır. Buna rağmen birçokları Abdurrezzak'ın da enbeena demeyi sonradan bıraktığını söylemiştir. Ama bunun, onun hadislerini yazan katiplerin yazma hatasından kaynaklandığı ilei sürülür. Ayrıca, Ahmed b. Hanbel ahberena ile haddesena arasında pek fazla bir fark gözetmemiştir.

Konuya dair dil bilgilerinin görüşlerine gelince, onlara göre haddese, ahbere ve enbee arasında herhangi bir anlam farkı yoktur. Ama bazılarının haddese ve enbee'nin tedlisciliğe karşı daha koruyucu olduğunu söylemişlerdir. Özellikle hadisciler, taşıdıkları mesuliyetleri azami derecede ifa etmek için hepsinden daha çok ahbere tabirini kullanmayı tercih etmişlerdir. Semi'tu ile haddesena arasındaki farklardan birisi de bir nevi sarahat farkıdır. Haddeseni dendiği zaman bir hadisin rivayeti daha sarih olmaktadır. Nitekim İbn Ebi Müleyke bir seferinde, bana Akabet b. el-Haris tahdis etti demiş, ama durumu daha da açıklamak için, o tahdis ederken ben de duydum demiştir.

Kale tabirine gelince, yukarıda da belirtildiği gibi Ahmed b. Hanbel, İbn Vehb'in sema etmediği hadisler için kale tabirini kullandığını söylemiştir, o halde bu nakil de mevzuya dair zikredilen diğer özelliklerinden birisinde daha açıklığa kavuşturmaktadır. Bunlar arasında kale tabirinin hususi bir değerlendirmesi de vardır. Asıl raviden sema etmiş olduğu kati olan hadisciler onu kullandığı zaman, kabul edilir. Haccac b. Muhammed el-A'ver İbn Cüreyc'ten doğrudan hadis sema eden ravilerden olduğu için onun İbn Cüreyc dedi (Kale İbn Cüreyc) diyerek rivayet etmiş olduğu hadisler kabul edilmiştir.

Feri raviler için sema etmiş oldukları hadisleri naklederken, makbul bir sema formu kullanmak zorunda oldukları gibi, hadis senedlerinin her halkasında sema tabirleri ile nakledilmiş olması da gerekir. Buna göre bir kimsenin haddesena filan enne filan haddesehu demesi icabeder. Haddesena filan an filan demiş olması halinde tedlis etmiş olabilir. Bu şekil bir rivayet formülünü zahiri alim İbn Hazm gibi, Kadı el-Hasen b. Abdurrahman da kabul etmediğini açıklamıştır. Çünkü «an» formülü iki ravi arasında doğrudan bir görüşme ifade etmek yerine, herhangi bir haberi birisine irca veya havale etmek anlamı taşır. Tedlis ihtimali olduğu gibi, mürsel haberlerin problemlerinin başında da «an» harfi gelir.

Ama hadiscilere göre, haddesena filan an filan formülünün makbul olduğu hakkında bilginlerin icma etmiş oldukları da ileri sürülür. Onlar da sadece rivayet formülleri ne olursa olsun, bir hadisi nakleden raviler arasında müspet bir sema olduğu anlaşılması halinde ve bütün ravilerinin tedliscilik etmekten uzak oldukları görülmesi halinde kabul edilir. Ayrıca şeyhinin nazil bir isnadla naklettiği herhangi bir hadisi ali isnada tahvil etmesini ve aradan bazı ravilerini iskat etmiş olmasın...

Hadiste lafza ittibayı vacib kabul edenlere göre, rivayet usulünde de ferî raviler asıl ravinin lafızlarını korumakla sorumludur. Asıl ravi haberi eda ederken, ahbara tabirini kullanmış olması halinde, ferî ravi onu değiştirip haddese diyemez. Ama mana üzere rivayeti kabul edenler ferî ravinin mezkur surette bir değişiklik yapmasında fazla bir sakınca görmemişlerdir.

Bazıları da hadislerin asıl raviden nasıl ve hangi şartlarda bazıları da hadislerin asıl raviden hangi şartlarda ve nasıl alınmış olduğunun belgelenmesini ileri sürerek, bunun için asıl raviye bazı hadisler okuyup, onun tasvibini alma yoluyla tahammül edilen hadisler için haddesena denemeyeceğini buna karşılık, okudum denmesi gerektiğini ileri sürenler de olmuştur. Ama ravilerden Avf el-Hasen el-Basriye bazan sana hadis okuyup, tasvibini aldıktan sonra, bize el-Hasen tahdis etti (haddesena el-Hasen) diyebilir miyiz, dediği zaman el-Hasen bunu kabul etmiştir, ki bu usul mezkur uygulamayı savunanların kurallarına aykırıdır (134).

Herhangi bir ravi hadislerinin tahammül edilmiş olduğu bir asıl raviye onları okuması halinde şeyh ister ikrar etsin ister ki sussun, böyle hadisler için sema tabirlerinden birisini tatbik etmek konusunda bir takım ihtilaflardan bahsedilir. Hatib bu tür hadislerin kabul edileceğini ileri sürerek, bunun için böyle haberleri nakleden ravilerde özel birtakım şartlar aranacağını ifade eder.

İmam-ı Malik, Şafi ve Ebu Hanife de bu usulü benimseyerek, böyle hadislerin alınacağını söylemişlerdir. Ama Ahmed b. Hanbel ve İbn Main gibi bazıları beyan usulünü kabul ederek, ahberena kıraaten demiy tercih etmişlerdir (135).

İmam-ı Malik, İbn Cüreyc, Ebu Hanife ve Süfyânı Sevri'nin kıraat halinde, haddesena denebileceğini tasvip ettikleri söylenir ki bu alimlerden ikisi hicazlı diğer ikisi de Iraklıdır.

Muhammed b. el-Hasen'e göre sema usulleri arasında, bir takım farklar mülâhaza etmenin beyhude olduğu anlaşılmaktadır. O bunu şu misal ile açıklar : Bir adam kölelerinden birisi bana şu veya bu surette bir haber verirse onların hürriyetini veririm dese, köl.lerden birisi de onun böyle bir vaatte bulunduğunu bilmediği halde, şifahi, yazılı veya başka nevi bir ihbar yoluyla bir haber verse hür olması gerekir. Bunun yanısıra İbn Hallad gibi bazıları da işareti de haber usulleri arasında zikretmiştir. Ebu Cafer el-Tabâvi de haddese ve ahbere tabirlerinin aynı şeyler demek olduğunu göstermek üzere «yevme izin tuhaddis ahbârahâ» ayetini delil gösterir. (136).

Hadis rivayetinin şartları ile onların zabtına dair eda formülleri arasındaki mutlak uyumluluğun korunmasını isteyenlere göre, şu usullerin muhafaza edilmesi gerekir. 1 — Bir grup halinde hadis rivayet edilmesi halinde, haddesena denir, 2 — Bir asıl raviye okunması veya asıl ravinin bizzat kendisinin okuması halinde, ahbere tabiri kullanılır, 3 — Bir muhaddis önünde münferit olarak, sema edilmiş olması halinde, haddeseni denir. Burada görüldüğü gibi, hadisleri sema edenlerin sayısıyla zabıt formüllerinde kullanılan zamirler arasında açık bir mutabakat vardır.

Ama Ahmed b. Hanbel ve Ahmed b. Salih'e göre bu kuralların muhafaza edilmesi her zaman için bir zaruret olmayıp aksi de olabilir (137).

Hadisleri zabıt sırasında kullanılan fiiller arasında mülâhaza edilen farklardan birisi de şudur : Bazıları, Zeyd bana geldi ve tahdis etti, dendiği zaman bu cümlenin neyin tahdis edilmiş olduğunun beyana muhtaç olmadığı görülür, ama, Zeyd bana geldi ve bir ihbar etti (ahbere), cümlesinin neyin ihbar edildiğinin gösterilmesi bakımından beyana muhtaç olduğunu söylemişlerdir. Bunun haddese tabirinin ahbereden daha üstün olduğunu gösterdiğini ifade etmişlerdir (138).

Bunlar arasında bir de «an» tabiri vardır ki bunun makbul olduğunu söyleyenler olduğu gibi, tedlise sebep olan formüllerden sayılabileceğini iddia edenler de olmuştur. Ama «an» formülü daha ziyade Iraklılar tarafından kullanılmıştır (139).

136. a.e., 437, 45.

137. a.e., 425

138. a.e. 439

139. a.e. 418-19.

SONUÇ :

Hadis rivayetinde, muayyen formüllerin kullanılması adalet ve zabıt ehlinde bir kimsenin hadislerini nasıl tahammül etmiş olduğuna dair şahadet etmesini amaçlar. Yoksa, hadis rivayetine muayyen formüllerin mücerred tatbiki bir sözün aslı veya asılsızlığını göstermez. Şu kadar var ki, kendisinde adalet duygusu ve niteliği hasıl olmuş olan insanların yalan beyanda bulunmayacakları, duymadığı bir kelamı duymuş gibi göstermek üzere şahadet etmeyeceği kanaatine göre hadislerin sıhhatına hükmedilebilir. Ama peygambere isnad edilen sözlerin rivayeti için, özellikle sekiz nevi formülün benimsenmiş olması problemine gelince, bununla aviler arasında ortak bir terminoloji geliştirme amaçlandığı anlaşılmaktadır.

Ama yazılarımızın muhtelif yerlerinde de görüldüğü gibi, bu formüllerin doğuş ve teşkilinin ilahi emirlerle hasıl olduğunu göstermek üzere peygamberin söz ve amelleri istidlal edilmiştir.

Rivayet formüllerinin amaçlarından birisi de, bir sözün peygambere mi, yoksa başkalarına mı, isnad edilmekte olduğunu beyan etmektir. Bir sözün peygambere isnadı için yegane ve tek bir usul kabul edilen ve yazılarımızda ele alınan sekiz formülün dışında bir tabirle hadis nakledilmesi halinde kabul edilmeyebilir, çünkü bu formüllerin dışında kalan diğer ibareler, bir haberin peygambere isnadını göstermediği gibi, aynı zamanda insanların kendi fikirleri ve kişisel içtihadlarının naklinde kullanılmış olması da mümkündür. Bu nedenle özellikle zahiriler icazet için olduğu gibi «sünnet şudur» gibi (el-Sünnet keza...) tabirlerle nakledilen haberlerin de makbul olmadığını söylemişlerdir. Çünkü, onlara göre bu tabirler, olsa olsa insanların kişisel fikirlerinin nakli için tatbik edilebilir. Ama şurası da bir gerçektir ki «sünnet şudur» şeklinde karşımıza çıkan ve benzeri tabirler genellikle peygamberin huzurunda işlendiği halde tarafından sükut edilen olayların hükümlerini ifade etmek üzere kullanılmış da olabilirler.