

BAZI HANEFÎ USULCÜLERİN MANA İLE RİVAYET MESELESİNE YAKLAŞIMLARI

Zişan Türcan

ÖZET

Sözlü aktarımın doğasından kaynaklanan mana ile rivayet, hadislerin yazılı belgeler üzerinden nakledildiği ikinci asır sonrasındaki dönemlerde de teorik tartışmalara konu olmuştur. İslamî ilimlerin farklı alanlarının uzmanları, diğer pek çok meselede olduğu gibi, mana ile rivayet konusunu da kendi amaç ve terminolojileri çerçevesinde ele almış ve yorumlamışlardır. Bu makalede önde gelen Hanefî usulcülerden Pezdevî (ö.482/1089), Serahsî (ö.483/1090) ve Abdulazîz el-Buhârî'nin (ö.730/1329) mana ile rivayet meselesine yaklaşımları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mana ile rivayet, Lâfzen Rivayet, el-Pezdevî, es-Serahsî, Abdulazîz el-Buhârî.

ABSTRACT

The Approachs of Some of Hanafi Usûliyyûn to the Problem of Transmission by Meaning

The transmission by meaning was derived from oral transmission nature. However, Islamic scholars kept on discussing it as theoretical topic in the periods after second century in which ahadith were transmitted in written form. The scholars of Islam examined issue of transmission by meaning like many other issues in their own perspectives and by using their terminologies. In this article, we will examine the approaches of al-Pazdavi (d.482/1089), al-Sarakhsi (d.483/1090) and Abd al-Aziz al-Bukhari (d.730/1329) who are prominent Hanafi scholars of methodology of Hanafi Fiqh to transmission by meaning.

Keywords: Transmission by meaning (Riwayah bi al-ma'na), Verbatim transmission (Riwayah bi al-Lafz), al-Pazdawi

Giriş

Şifahi naklin kaçınılmaz bir sonucu olarak görünen mana ile rivayet, uygulanmaya başlandığı sahabe döneminden itibaren cevazına ilişkin tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Mana ile rivayetın mutlak olarak cevazını kabul edenler ve etmeyenlerin yanında, onu ancak bazı şartların gerçekleşmesi durumunda tecviz edenler vardır. Dört mezhep imamının ve ehl-i hadisin çoğunluğunun mana ile rivayeti tecviz ettikleri, genel olarak Zahirîlerin caiz

görmedikleri söylenebilir.¹ Bu bakımdan farklı düşünönlere ehl-i hadis ve fukaha şeklinde sınıflandırmak mümkün değildir. Meselenin detaylarına inildiğinde tecviz yanlısı olanların bazı noktalarda ayrıldığı, mana ile rivayetin caiz oluşunu temellendirmede kullanılan argümanları farklı yorumladıkları görülür. Mana ile rivayeti tecviz edenler arasında beliren önemli bir ayrışma, Kur'an ve hadis metinlerinin okunuş ve rivayet tarzı arasında yapılan mukayesede ortaya çıkar. Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğini bildiren habere dayanarak, bahse konu iki metnin okunuş ve naklini benzeştirenler olduğu gibi, Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesinin, hadisin mana ile rivayetinden farklı bir ruhsatı ifade ettiğini düşünönlere de vardır. Hanefi usulcülerden Pezdevi (ö.482/1089), Serahsi (ö.483/1090) ve Abdulaziz el-Buhari'nin (ö.730/1329) mana üzere rivayet meselesine yaklaşımları, bahsedilen hususlar bakımından incelenmeye değer görünmektedir.

Pezdevi, Serahsi ve Abdulaziz el-Buhari'nin Mana ile Rivayetin Cevazi Meselesine Yaklaşımları

Pezdevi, Serahsi ve Abdulaziz el-Buhari, mana ile rivayeti tecviz edenlerdendir. Alimlerin çoğunluğunun lafzen rivayeti tercih ettiklerini, fakat bununla birlikte sağlam bir zabt olmak kaydıyla manayla rivayete cevaz verdiklerini özellikle vurgulayan bu usulcüler, aynı zamanda kendi görüşlerini de ifade etmiş olurlar. Serahsi en-Nehai (ö.96/715), eş-şa'bi (ö.104/723) ve el-Hasen el-Basri (ö.110/728), gibi önemli isimlerin bahsedilen görüşü

¹ Bk. Ahmed Naim, *Sahihi-i Buhari Muhtasari Teciidi-i Sarihi Tercemesi*, DİB. Yay., Ankara 1976, c. I, s. 455. Sahabeden İbn Ömer (Abdulaziz Alau'd-din el-Buhari, *Keşfu'l-esrar şerhu usuli'l-Pezdevi* (Pezdevi'nin *Usulu* ile birlikte), Daru'l-kutubi'l-İslami, by. ts., III, 55), tabiundan İbn Sirin, Sufyan b. Uyeyne, mana ile rivayeti caiz görmeyenlerdendir. Hatta İbn Sirin lahn ve tahrif vaki olan rivayetin ıslahına bile karşıdır. İbnu's-Salah onun bu tavrını, lafzen rivayet konusunda aşırılık olarak niteler. (Ebü Amr Osman b. Abdirrahman İbnu's-Salah, *Ulumu'l-hadis*, tahk.: Nureddin Itr, Daru'l-fikri'l-mu'asir, Beyrut 1406/1986, s. 218). İbn Hazm ise melhun olarak gelen lafızları tashih etmenin vacip olduğu görüşündedir. (Ahmed Naim, *Teciidi-i Sarihi Tercemesi*, c. I, s. 461). İmam Malik, merfu hadisin mana ile rivayetini tecviz etmezken, sahabe ve tabiun kavlinde bunu caiz görür. (Celaluddin es-Suyuti, *Tedribu'r-ravi fi şerhi takribu'n-Nevevi*, tahk.: Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryabi, Dar tayyibe, by., c. I, s. 536). Malik, Hz. Peygamber'in sözü ile diğerlerini daima ayırma eğilimindedir. Mesela hadis uyduran fakat sonrasında tevbe eden kişinin haberinin kabul edilip edilmeyeceği meselesinde de bu ayrımı yapar. Ona göre eğer bir kişi, Hz. Peygamber'in sözü ile ilgili yalan söylemişse, sonradan tevbe de etse nakledeceği sonraki haberleri kabul edilmez. Ancak yalancılığı sahabe ve tabiun kavli ile ilgili ise tevbe ettikten sonraki rivayetleri makbuldür. Bk. Ahmed b. Ali b. Sabit b. el-Hatib el-Bagdadi, *el-Kifaye fi ilmi'r-rivaye*, tahk.: Ebü Abdillah es-Sevraki-İbrahim Hamdi el-Medeni, el-Mektebetu'l-ilmiyeye, Medine, ty., s. 117.

savunanlardan olduğuna işaretle² görüşlerinin kuvvetini ima ederken, Abdulazîz el-Buhârî muhalif görüşe sahip isimlerden örnekler vermeyi tercih etmiştir.³

Usulcülerimize göre, manayla rivayete cevaz vermeyenlerin temel dayanağı, “Benim sözümü dinleyen ve işittiği gibi belleyip nakleden kimsenin Allah yüzünü ağartsın...” hadisidir. Bu rivayet manayla rivayete karşı olanlara göre, hadis naklinde herhangi bir lafzın diğeriyle değiştirilmesine müsaade edilmediğini gösterir. Zira Hz. Peygamber cevâmiu’l-kelimdir ve başka birinin idrak edemeyeceği derecede fasih bir beyana sahiptir. Bir lafzın diğer bir ifade ile değiştirilmesi, murat edilen mananın tahrif edilmesi, ziyadeli ve eksik nakledilmesi riskini taşır.⁴

Serahsî, “Allah yüzünü ağartsın” rivayetini, lâfzen naklin gerekliliğine delil olarak kullananların aksine, onu sadece cevamiu’l-kelim türü hadislerin rivayetiyle ilişkilendirmektedir:

“Bize göre bu tür hadislerin mana ile nakline cevaz verilmemesi en doğrusudur. Zira ‘Bana cevamiu’l-kelim verildi’ hadisinin bildirdiği gibi, bu tarz söz söylemek Hz. Peygamber’e has bir özelliktir ve ondan başkası, bu özelliğe sahip değildir... Allah Rasûlünün ‘...sonra işittiği gibi nakleden’ sözü işte bu tür haberler içindir.”⁵

Serahsî, manayla rivayete karşı çıkanların ileri sürdükleri görüşlere karşı sahabede görülen nakil tarzını delil getirir:

“Bizim delilimiz, sahabenin ‘Rasûlullah bize şunu emretti, bizi şundan menetti’ şeklindeki yaygın sözüdür. İnatçıların dışında hiç kimse bu şekilde gelen bir haberi kabul etmezlik yapmamıştır.”⁶

Serahsî’nin işaret ettiği sahabe uygulaması, mana ile rivayeti tecvîz edenlerin muhalif görüşlere karşı genel olarak dile getirdikleri bir argümandır. Benzer ifadeler Pezdevî’nin *Usûl*’ünde⁷ ve Abdulazîz el-Buhârî’nin onun üzerine yazdığı şerhinde⁸ de tekrar edilmektedir. Abdulazîz el-Buhârî sahabenin bahse konu uygulamalarını ya da aynı mecliste dinledikleri halde haberleri farklı lafızlarla rivayet etmelerini, onları dinledikleri ortamda yazmamalarına,

² Muhammed b. Ahmed Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûl*, Dâru’l-ma’rife, Beyrut, ts., c. I, s. 355.

³ Abdulazîz el-Buhârî, hadis mana ile rivayetini hiçbir surette tecvîz etmeyenlere örnek olarak, sahabeden İbn Ömer, tâbiinden İbn Sîrîn ve Hanefîlerden Ebû Bekr er-Râzî’yi zikreder. Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, c. III, s. 55.

⁴ Bk. Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Huseyn el-Pezdevî, *Usûl* (Buhârî’nin şerhi ile birlikte), Dâru’l-kutubi’l-İslâmî, by. ts., c. III, s. 54; Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 355; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, c. III, s. 54.

⁵ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 356-357.

⁶ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 355.

⁷ Pezdevî, *Usûl*, c. III, s. 56.

⁸ Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, c. III, s. 56.

birbirlerine tekrar etmemelerine ve seneler sonra ihtiyaç hâsıl olduğunda nakletmiş olmalarına bağlar.⁹

Serahsî'nin mana ile rivayetin cevazına, sahabenin nakil tarzını delil getirirken kullandığı üslupta dikkat çeken nokta, sahabeden gelen bu tür haberleri kabul etmeyen -zayıf da olsa- muhalif grubu "inatçılar" şeklinde marjinalize ederek hükümsüz hale getirmesidir. Onun yargısını Abdulazîz el-Buhârî daha ileri götürmüştür. Abdulazîz el-Buhârî, Serahsî'nin "inatçılar" olarak nitelediği kesimi dikkate değer görmemiş ve mana ile rivayetin cevazında icma'nın mevcudiyetinden bahsetmiştir.¹⁰ O, mana ile rivayetin cevazı konusunda icma' olduğu şeklindeki iddiasını iki açıdan gerekçelendirir. Bunlardan ilki, sahabenin hadis naklinde uyguladığı yöntem ve bu yöntemin varlığına ilişkin genel kabuldür. Müellif bu çerçevede, sahabenin Hz. Peygamber'in ağızından birebir nakletmek yerine, ittifak halinde, "Peygamber (s.a.) şunu emretti, şunu yasakladı" şeklinde rivayet etmelerine işaret ederek, mesela Ebû Mahzûre'nin Peygamber'in (s.a.) ona tercî'i (ezan okurken kelime-i şehadet kısmına gelince yüksek sesle okumadan önce içinden gizlice söylemek) emrettiğine dair rivayeti¹¹ ile Safvân b. Assâl'ın, "Seferdeyken Peygamber (s.a.) mestlerimizi üç gün üç gece çıkarmamamızı emretti"¹², Amr b. Sa'îd'in babasından naklettiği, "Peygamber (s.a.) kertenkelenin öldürülmesini emretti. Ona fuveysik adını verdi"¹³, Câbir b. Abdillâh'ın, "Peygamber (s.a.) muhâkale (Buğdayın başağında iken kendi cinsi olan belli miktarda buğday karşılığında satılması) ve müzâbeneyi (dalındaki yaş hurmanın kuru hurmayla tahminen değişimi) yasakladı. Arâyâya (ağaçtaki taze hurmanın, tahmini olarak kuru hurma karşılığında satışı) izin verdi"¹⁴, Enes'in, "Peygamber (s.a.) meyvelerin

⁹ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. III, s. 56.

¹⁰ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. III, s. 56.

¹¹ Hz. Peygamber'in Ebû Mahzûre'ye tercî'i emretmesinden bahseden rivayetlerin görebildiğimiz kadarıyla hepsi Hz. Peygamber'in bizzat ağızından nakledilmektedir. (Mesela bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Musned*, tahk.: Şuayb el-Arnaûd, Âdil Murşid ve diğerleri, Muessesetu'r-risâle, by. 1421/2001, c. XXIV, s. 91.) Abdulazîz el-Buhârî'nin örnek olarak verdiği rivayetin formunda şöyle bir rivayet vardır: "Abdumelik b. Ebî Mahzûre, Ebû Mahzûre'den Peygamber'in (s.a.) ona ezanı çift, kameti tekli okumasını emrettiğini işitmiştir." Bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârakutnî, *Sunen*, tahk.: Şuayb el-Arnaûd, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1424/2004, c. I, s. 445; Ahmed b. el-Huseyn Ebû Bekr el-Beyhakî, *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âsâr*, tahk.: Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut, 1412/1991, c. II, s. 250.

¹² Bk. Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sunen*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Matbaatu Mustafa el-bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975, Tahâret, 72.

¹³ Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahih*, tahk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts. Âdâb, 38.

¹⁴ Tirmizî, *Buyû'*, 74.

olgunlaşmadan satışını yasakladı”¹⁵ şeklindeki rivayetlerinden örnekler vermektedir. Hz. Peygamber’in sözlerini hikâye ettiklerini gösteren çok sayıda örneğin bulunduğunu belirten Abdulazîz el-Buhârî, sahabeinin lâfzen rivayete dikkat etmediğini, öyle ki, aynı ortamda söylenen bir hadisi bile farklı lafızlarla nakledebildiklerini vurgular. Yaptığı bu tespitin misali olarak o, iki rivayete atıfta bulunur. İlkinde bir bedevî, “Allah’ım bana ve Muhammed’e merhamet et, ikimizden başkasına merhamet etme!” şeklinde dua etmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, “Genişliği daralttın (تَحَجَّرْتَ)” buyurmuştur.¹⁶ Hz. Peygamber’in sözündeki “daralttın” ifadesi, bazı haberlerde ضَيِّقْتُ, bazılarında ise مَنَعْتُ (engelledin) şeklinde nakledilmiştir.¹⁷ Diğer örnekte ise “fakih olmayan (غَيْرِ فُقَيْهٍ)” nice fıkıh taşıyıcıları (nâkilleri) vardır ki...¹⁸ ifadesi, لا فقه له (fikhî olmayan)¹⁹ şeklinde rivayet edilmiştir.

Abdulazîz el-Buhârî, bütün bu anlattıklarını reddeden kimsenin bulunmadığından bahisle, mana ile rivayetin cevazı konusunda icma’ edildiğini belirtmektedir. Ona göre İbn Mes’ud, Enes ve sahabeden diğer bazılarının bir hadis naklettiklerinde “Benzer şekilde buyurdu” ya da “Buna yakın buyurdu” tarzındaki ilavelerini hiç kimsenin inkâr edememesi de icma’ın varlığının bir başka kanıtıdır.

Abdulazîz el-Buhârî, mana ile rivayetin caizliği konusunda icma’ın var olduğu düşüncesini desteklemek için ikinci yol olarak mukayeseye başvurur. O bu konuda, şeriati yabancılara kendi dillerinde açıklamanın (şerh) cevazına ilişkin icma’a dayanır:

“Arapçanın başka bir dile çevrilmesi caiz ise, Arapçanın Arapça ile değiştirilmesi evleviyetle caizdir. Zira Arapça ile tercümesi arasındaki (muhtemel) uyumsuzluk, Arapça ile yabancı bir dile çeviride ortaya çıkacak olandan daha azdır.”²⁰

Buhârî’nin yaptığı, daha doğrusu tekrar ettiği mukayese, mana ile rivayetin caizliğini savunanların pek çoğunun öne sürdükleri bir argüman

¹⁵ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahih*, tahk.: Muhammed Zuheyr b. Nâsır, Dâru tavkı’n-necât, 1422, Zekât, 58.

¹⁶ Bk. Buhârî, Edeb, 27.

¹⁷ Uzun uzadıya araştırmamıza rağmen ne ضَيِّقْتُ ne de مَنَعْتُ şeklinde gelen bir rivayete rastlayabildik. Fakat تَحَجَّرْتَ ifadesi kimi rivayetlerde اِحْتَضَرْتُ şeklinde geçmektedir. Bk. İbn Hanbel, c. XVI, s. 315; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, Sunen, tahk.: Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru ihyâi’l-kutubi’l-Arabiyye, ts., Tahâret, 78.

¹⁸ Bk. İbn Mâce, Menâsik, 76.

¹⁹ İbn Hanbel, c. XXVII, s. 301.

²⁰ Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, c. III, s. 56. Kur’an’ın yabancı bir dile tercümesi ile Arapça tefsir edilmesi arasında yapılan benzer bir mukayese için bk. Bk. Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’an*, Matbaa İsâ el-bâbî ve şurakâuhu, by. ts., c. II, s. 131 vd.

olagelmifştir. Hatta İbn Hacer, söz konusu argümanın mana ile rivayetin cevazını savunanların en kuvvetli delilleri olduğunu vurgular.²¹

Özellikle hadisçilerin mana ile rivayetin cevazını ispat için kullandıkları diğer bir delil, Ya'kûb b. Abdilllah b. Süleyman Ukeyme el-Leysî-babası-dedesi senediyle gelen meşhur rivayettir. Bu rivayete göre Süleyman el-Leysî Hz. Peygamber'e ondan dinlediklerini aynı şekilde nakledememekten yakınmış, Hz. Peygamber de 'Haramı helâl, helâlı haram kılmadığınız ve manayı doğru aktardığınız sürece bir beis yok' buyurmuştur. Başta el-Hatîb el-Bađdâdî²² (ö.463/1070) olmak üzere İbnu'l-Mulakkin²³ (ö. 804/1402) ve Suyûtî²⁴ (ö.911/1506) gibi pek çok hadisçi sözü edilen haberi eserlerinde, mana ile rivayetin caiz oluşuna delil olarak zikretmişlerdir. Pezdevî ve Serahsî, *Usûllerinde* bu rivayete herhangi bir vesile ile yer vermezken, Abdulaziz el-Buhârî²⁵ onu, Hâtîb'in *Kifâye*'sine atıf yaparak kullanmaktadır. Ne var ki Sehâvî (ö.902/1486), el-Cevzekânî²⁶ (ö.543/1148) ve İbnu'l-Cevzî'nin²⁷ (ö.597/1200) mezkûr rivayeti *Mevzûât*'larına aldıklarını söylemiştir. Her ne kadar Sehâvî, bu kararı tartışmalı bulsa da, kendisi de bahse konu rivayetle ilgili olarak en azından "muzdaribdir, sahih değildir"²⁸ şeklinde kanaat belirtmiştir.

Hadislerin mana üzere naklinin, Kur'an'ın nakli ve ayrıca onun yedi harf üzere indirilmesine dair rivayeti çerçevesinde ele alınması da dikkat çekicidir. Bu çerçevede hadisin rivayeti ile Kur'an'ın okunuğu ve nakledilmesi arasında kıyaslamalar yapılmış ve bir takım benzerlikler kurulmuştur.

²¹ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Nuzhetu'n-nazar fi tavdihi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, Abdullah b. Dayfillah er-Rahîlî, Matbaatu sefir bi'r-riyâd, 1422, c. I, s. 229; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, c. I, s. 536.

²² Hatîb, *Kifâye*, c. I, s. 199.

²³ Ebû Hafs Amr b. Ali İbnu'l-Mulakkin, *el-Mukni' fi ulûmi'l-hadis*, tahk.: Abdullah b. Yusuf el-Cudey', Dâr Fevâz li'n-neşr, Suud, 1413, c. I, s. 373.

²⁴ Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, c. I, s. 534.

²⁵ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. III, s. 56.

²⁶ el-Huseyn b. İbrahim el-Cevzekânî, el-Ebâtîlu ve'l-menâkîru ve's-sihâhu ve'l-meşâhîru, Dâru's-samî'î, Riyad 1422, c. I, s. 233.

²⁷ İbnu'l-Cevzî'nin *Mevzûât*'ının elimizdeki matbu nüshasında bu rivayete rastlamadık. Eserde geçen yakın muhtevalı bir rivayet şudur: "Peygamber (s.a.) 'Kim benim adıma kasıtlı olarak yalan uydurursa cehennemini iki kaynağı arasındaki yerine hazırlansın' buyurdu. Bu söz sahabeye çok ağır geldi. Dediler ki: 'Ya Rasûlallah, senden bir hadis naklediyoruz, fakat ziyadeli ya da eksik olabiliyor?' O da 'Benim dediğim bu değil, benim kusurumu ve İslam'a leke sürmeyi arzulayarak yalan uydurmadan bahsediyorum' buyurdu." Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *el-Mevzûât*, tahk.: Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetu's-selefiyye, Medine, 1386/1966, c. I, s. 95.

²⁸ şemsuddîn Ebû'l-Hayr es-Sehâvî, *Fethu'l-muğis bi şerhi elfiyeti'l-hadis*, tahk.: Ali Huseyn Ali, Mektebetu's-sunne, Mısır 1424/2003, c. III, s. 145.

Mana ile Rivayete Konu Olmaları Bakımından Kur'an ve Hadis Metinleri Arasındaki İlişki

Sahabe döneminden itibaren, hadislerin mana ile rivayeti meselesinde Kur'an'ın okunuş şekillerine bir takım atıfların yapıldığı görülmektedir. Mesela Beyhakî'nin (ö.458/1066) Mekhul'den (ö.112/730) rivayetine göre o şunu anlatmıştır: “Ebû'l-Ezher ile birlikte Vâsile b. el-Eska'n²⁹ yanına girdik ve “Ebû'l-Eskâ! Rasûlullah'tan bir hadis rivayet et, onda ne vehim ne ilave ve ne de unutmaya söz konusu olsun” dedik. Vâsile “Hiç Kur'an okudunuz mu?” dedi. Biz de “Evet, ne var ki hafız değiliz; vav ve elif ilave edebiliyoruz ya da eksik bırakabiliyoruz” dedik. Bunun üzerine o “Kur'an yazılı olarak elinizde bulunurken ve onu ezberlemekten de geri durmadığınız halde ilaveli ya da eksik okuduğunuzu söylüyorsunuz. Peki, Rasûlullah'tan bir kere duyduğumuz hadisleri size nasıl eksiksiz nakledebiliriz. Hadisi mana üzere nakledersek bu size yeter” dedi.³⁰

Uygulamada görülen zorluğa/gerçekliğe dikkat çeken bu örneğin aksine, sahabe sonrası dönemde Kur'an ve hadis nakli konusunda yapılan mukayeseler biraz daha i'caz meselesine yoğunlaşmaya başlamıştır. Mesela Ebû Uveys (ö.167/784), Zuhri'ye (ö.124/741), hadisi rivayet ederken takdim ve tehir etme durumunu sormuş, o da “Bu, Kur'an'da caiz ise hadiste niye olmasın. Hadisin manasını doğru aktarır, haramı helâl, helâli da haram yapmazsan bir beis yok” diye cevap vermiştir.³¹

Bu rivayete göre Zuhri'nin, ayetlerin kimi ifadelerini takdim ve tehir ile okumayı tecviz ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun cevabında, Kur'an nazımının mu'ciz oluşu sarahaten ifade edilmese de onun, hadisin nazımından farklılığı ve üstünlüğü vurgulanmaktadır.

Şâfiî'ye (ö.204/819) gelince, onun, Kur'an ile hadislerin okunması ve nakledilmesi konusunda yaptığı mukayese, iki metni mahiyet olarak birbirine yaklaştırmıştır. Şöyle ki, onun, iki metnin nakledilmesi hususunda yaptığı kıyaslama/benzeştirme tam olarak mana ile rivayet meselesini yansıtmaktadır.

²⁹ Vâsile b. el-Eskâ' suffe ehli sahabilerdendir. Bk. Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Abdilber, *el-İstî'âb fî ma'rîfeti'l-ashâb*, Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-ceyl, Beyrut 14142/1992, c. IV, s. 1564.

³⁰ Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, c. I, s. 534-535. Hadisin naklinin Kur'an'ın nakliyle devamlı surette mukayese edildiği, nakil faaliyetinin çeşitli alanlarında konu edilmesinden anlaşılmaktadır. Kur'an ve hadisin evlâ kıyasa müsait konumları, bu tür yaklaşımların sergilenmesini mümkün kılmıştır. Mesela arz ve tahammül yöntemlerinden arz/kıraati yeterli görmeyip yalnızca sema'ı şart koşanlara İmam Mâlik şu sözlerle çıkarır: “Sen bir kârîye Kur'an okusan ve ‘sana kim kıraat ettirdi’ diye sorulsa, sana okumadığı ve sadece senin ona okuduğun halde ‘filan’ demez misin? O halde hadiste bunu yeterli görmüyorsun, ama Kur'an'da yeterli görüyorsun (öyle mi?) Kur'an daha büyük değil mi?” Hâtîb, *Kifâye*, 270.

³¹ Şehâvî, *Fethu'l-muğîs*, c. III, s. 144; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, c. I, s. 535-536.

Şâfiî, teşehhüdün muhtelif lafızlarla rivayet edilmesi konusunun izahında yedi harf hadisini delil olarak kullanır. Ona göre teşehhüdün muhtelif olarak nakledilmesi, rivayet eden her sahabinin ezberinde olanı nakletmesinden kaynaklanmıştır. Lafızlarda ihtilaf olsa da manada herhangi bir ziyade ve noksanlık bulunmamaktadır. Rivayet edilen teşehhüd çeşitlerinin hepsi neticede Allah'ı ta'zim etme ifadeleri içerir. Şâfiî, teşehhüdün farklı lafızlarla rivayet edilmesinin tabii ve makbul oluşunu, Hz. Ömer'in, Furkan suresini kendi bildiğinden farklı okuyan Hişâm b. Hâkim'e müdahale etmesi ve onu Hz. Peygamber'e götürmesinden bahseden rivayetle destekler. Bu rivayete göre Hz. Peygamber Furkan suresini hem Hişâm'a hem de Hz. Ömer'e okutmuş ve her iki okunuşun da nazil olduğunu söylemiştir. Ardından da "Şüphesiz bu Kur'an, yedi harf üzere inmiştir. Kolayınıza geleni okuyun" buyurmuştur.³² Bu haberi nakleden Şâfiî sözlerine şöyle devam eder:

"Allah, hafızanın yanılacağını bildiği için şefkatinin bir neticesi olarak Kur'an'ı yedi harf üzere indirmiştir. Mana değişmeyecek bir şekilde muhtelif lafızlarla okunmasına ruhsat vermek için böyle yapmıştır. Şu halde, Kur'an'ın dışındaki sözlerin, mana değiştirilmeksizin değişik lafızlarla nakli evleviyetle caizdir."³³

Şâfiî'nin hadisin mana ile rivayetinin caizliğini ispat etmek için Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesi meselesini delil olarak kullanması, ona göre yedi harfin (ya da yedi farklı şekilde okunuşun), asıl lafzın -mana değişmemek kaydıyla- farklı lafızlarla okunuşu ya da nakledilmesi anlamına geldiğini göstermektedir. Oysa Serahsî, Pezdevî ve Abdulazîz el-Buhârî hadisteki mana üzere rivayet ile Kur'an'daki yedi harf meselesini farklı değerlendirmektedirler.

Serahsî bu konuda şöyle der:

"Hadisin nazmı mu'ciz değildir. Ondan elde edilmeye çalışılan şey, nazım özelliklerinden ziyade manasıdır. Manasından kasıt da hükümdür. Tebliğ emri, kastedilen mana ile ilgilidir. Mana üzere nakilde eğer bu amaçlanan husus tam olarak gerçekleşirse, emir yerine getirilmiş olur, haram işlenmiş olmaz. Kur'an'ın naklinde ise nazma dikkat edilir. Zira Kur'an mu'cizdir. Gerçi Peygamber'in (s.a.) 'Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir' sözüne işaret eden duasının bereketiyle bir çeşit ruhsat da vardır. Ancak bu ruhsat, iskât bakımındandır. Hadisteki ruhsat ise tahfif ve teysir çerçevesindedir."³⁴

Pezdevî de aynı rivayete atıfta bulur ve Kur'an'ın -lafzı mu'ciz olmakla beraber- okunuşuna ve nakline ilişkin kısmî bir ruhsattan bahseder. Tıpkı Serahsî gibi Kur'an'la ilgili ruhsatın iskât, hadisle ilgili olanın ise -azimet ve

³² Buhârî, *Husûmât*, 3; Muslim, *Salâtu'l-musâfirîn*, 48.

³³ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Şâkir, *Mektebetu'l-halebî*, Mısır 1358/1940, s. 270.

³⁴ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 356.

ruhsat şeklindeki taksim mantığına uygun olarak- aslı ikame etmenin yanı sıra tahfif ve teysir bakımından olduğunu ifade eder. Tebliğin azimet ve ruhsat olmak üzere iki kısım olduğunu belirten Pezdevî'ye göre azimet, işitilen lafzın muhafaza edilmesi, ruhsat ise nakledenin tercih ettiği bir lafızla rivayet edilmesidir.³⁵ Peki, Serahsî ve Pezdevî'nin ifadelerinde yer alan, Kur'an'la ilgili ruhsatın iskât, hadistekin ise tahfif ve teysir olması ne anlama gelmektedir?

Pezdevî'nin *Usûl*'ünü şerh eden Abdulazîz el-Buhârî bu konuda şöyle bir açıklama yapar:

“Allah'ın Kitabı ile ilgili iskât ruhsatı, ruhsât-ı lâzimedir. Bu ruhsat söz konusu olduğunda mesela yolcunun namazlarını kısaltmasına dair ruhsat ve mest giyenin mesh etmesine dair ruhsat da olduğu gibi, şer'î bir azimetten geriye bir şey kalmamıştır (Aslolan ruhsata uymaktır). Başta meşru kılınmış nazma (azimet hükmüne) riayet konusunda artık bir mecburiyet yoktur. Bu (azimet ifade eden) nazmın sonradan ruhsat ifade eden nazma bir önceliği de söz konusu değildir. Aksine Kur'anîlik, sevap elde etme ve diğer hükümler bakımından sonraki okunuşlar öncekilerle müsavidir; bu okunuşlardan ne herhangi biri asıl, ne de geriye kalanlar ruhsattır.”³⁶

Buhârî'nin açıklamalarından anlaşıldığına göre, Kur'an'ın farklı okunuşları kolaylık anlamında birer ruhsat olmakla birlikte, azimetin yanında ortaya çıkan bir durumu ifade etmektedir. Bu durumun daha iyi anlaşılabilmesi için Abdulazîz el-Buhârî'nin konuyla ilgili olarak zikrettiği şu rivayete bakmak gerekir: “Peygamber (s.a.) Ubeyy'e şöyle buyurdu: ‘Ubeyy! Kur'an bana bir harf üzere (tek şekilde) okumam için gönderildi. Ben, ümmetime kolaylaştırılsın diye geri gönderdim. Sonra bana ikinci kez yine bir harf üzere okumam için gönderildi. Ben yine ümmetim için kolaylaştırılsın diye geri gönderdim. Sonra üçüncü kez bana yedi harf üzere (yedi farklı şekilde) okumam için geri gönderildi.”³⁷

Rivayette, ümmete bir kolaylık olsun diye Kur'an'ın birden fazla okunuş şeklinin mümkün kılındığı anlatılmaktadır. İşte burada işaret edilen okunuş şekilleri, Abdulazîz el-Buhârî'nin, aralarında azimet ve ruhsat şeklinde bir ayırımın söz konusu olmadığını düşündüğü okunuş şekilleridir. Zira rivayete göre her bir okunuş aynı süreçte ve eşit ağırlıkta belirlenmiştir.

Abdulazîz el-Buhârî Kur'an'la ilgili telaffuz edilen iskât ruhsatından sonra hadis için sözü edilen tahfif ve teysir ruhsatını şu şekilde açıklar:

³⁵ Pezdevî, *Usûl*, c. III, s. 54.

³⁶ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. III, s. 57.

³⁷ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. III, s. 57. Rivayet için bk. İbn Hanbel, c. XXXV, s. 102; Muslim, *Salâtü'l-musâfirîn*, 48. Rivayetlerin genelinde ikinci kez geri gönderildiğinde “yine tek harf üzere” ifadesi, “iki harf üzere” şeklinde geçmektedir.

“Bu ruhsat, kolaylaştırma ve hafifletme ruhsatıdır. Öyle ki, azimeti uygulama –ki o, işitilen haberin (mesmu) lâfzen naklidir- mana ile nakletmekten evladır. Tıpkı yolcunun oruç tutmasının tutmamasından ya da inkâra zorlanan kişi için sabır göstermesinin küfür sözleri sarf etmesinden evla oluşu gibi.”³⁸

Abdulazîz el-Buhârî'nin açıklamaları Pezdevî'nin ve dolayısıyla Serahsî'nin, mana üzere rivayetin hadis için bir ruhsat çerçevesinde geçerli olabileceğini düşündüklerini ortaya koymaktadır.

Serahsî ve Pezdevî'nin anlayışında Kur'an'ın farklı okunuşlarının bir imkân olarak sunulması, onun mana ile rivayetine müsaade edildiği anlamına gelmemektedir. Zira her bir farklı okunuş, asıl lafızla okunuştur ve mana ile rivayetten farklıdır. Bundan dolayı, Kur'an'ın farklı okunuşları ile ilgili bahsedilen ruhsat, Buhârî'nin açıkladığı gibi, azimetin karşısında bulunan ruhsat değil, bidayette bahşedilen bir kolaylık anlamındadır.³⁹

Esasen hem Şâfiî hem de görüşlerini incelediğimiz Hanefî usulcülerin ortak hareket noktaları, Kur'an'ın i'cazıdır. Ne var ki, Kur'an'ın i'cazı Şâfiî'de, hadisin mana üzere rivayetinin cevazına güçlü bir delil teşkil ederken, Serahsî, Pezdevî ve Abdulazîz el-Buhârî için aynı sonucu doğurmamaktadır. Mu'ciz olan bir lafzın yedi farklı okunuşunun caiz oluşu Şâfiî'nin düşüncesine göre, mu'ciz olmayan hadislerin mana üzere rivayetini evleviyetle geçerli hale getirirken, aynı i'caz özelliği, bahsedilen Hanefî âlimler için, yedi harf meselesindeki ruhsatın, hadislerin mana üzere rivayetinde gözetilen ruhsattan farklılığını göstermektedir.

Kur'an ile hadisin naklinde gözetilmesi gereken çok temel bir farklılığa Abdulazîz el-Buhârî, Kur'an'ın yabancı bir dile çevrilmesinin cevazı konusunda var olan icma'm, onun Arapça tefsirinin cevazına bir delil olduğunu ifade ederken dikkat çeker. Müellif bu görüşünü dile getirdikten sonra kendisine yöneltilebilecek itirazları gündeme taşır. Buna göre, Kur'an'ın yabancı bir dile tefsir edilmesi, onun mana ile rivayetinin cevazına delil teşkil etmez. Zira yabancı'nın Arapçayı anlamamasından dolayı ortaya çıkan zaruret, mana ile rivayet için söz konusu değildir. Kaldı ki, Kur'an'ın diğer bütün dillere tefsir edilmesi caiz iken, mana ile rivayetinin caiz olmadığında herkes hemfikirdir. Abdulazîz el-Buhârî bu muhtemel itiraza, Kur'an ile hadisin nazım ve mana bakımından farklılığına dikkat çekerek cevap verir:

³⁸ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. III, s. 57.

³⁹ Serahsî, Pezdevî ve Abdulazîz el-Buhârî'nin lâfzen rivayetin azimet, manen rivayetin ruhsat olduğu şeklindeki yaklaşımı sonraki bazı müelliflerin konuyu ele alış biçimlerine yansımıştır. Mesela bk. Mecduddîn Ebû's-se'âdât İbnu'l-Esîr (ö. 606), *Câmiu'l-usûl fi ehâdisu'r-rasûl*, tahk.: Abdulkâdir Arnaûd, Mektebetu'l-melâh-Mektebetu dâri'l-beyân, 1389/1969, c. I, s. 99; Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed İbnu'l-Muvakkıt (ö. 879), *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1403/1983, II, 285.

“Biz kesin olarak biliyoruz ki, hadiste –şahadet meselesinde olduğu gibi- amaç lafız değildir. Bundan dolayıdır ki, Peygamber (s.a.) aynı manayı farklı lafızlarla ifade etmiştir. Asıl olan manadır, elde edilen şeydir. Şahitlik de olduğu gibi, kastedilen lafız olmayıp aksine mana olduğu için, şahitliklerin aynı manayı ifade etmesine itibar edilir. Bu haberler Kur’an, ezan ve teşehhüd gibi lafızıyla ibadet edilenlere ilişkin haberlerden farklıdır. Çünkü taabbüde konu olanlarda asıl olan, mana ile birlikte lafızdır. Öyle ki, mensuh bir ayetin namazda okunması caizdir, cünüp ve hayızlının onu tilavet etmesi de haramdır. Mensuh ayetin mana ile rivayeti caiz olmadığı gibi, lafızlarına müdahale de caiz değildir.”⁴⁰

Abdulazîz el-Buhârî bu sözleriyle, nakledilecek lafzı taabbüde konu olup olmaması bakımından ayırmaktadır. Buna göre Kur’an, ezan ve teşehhüd gibi kendisiyle ibadet edilen lafızlar, diğerlerinin aksine mana ile rivayet edilemez. Abdulazîz el-Buhârî’nin “taabbüde konu olanlarda asıl olan, mana ile birlikte lafızdır” ifadelerinden, onun taabbüde konu olmak ile lafzın korunması arasında zorunlu bir ilişki öngördüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o, hem teşehhüdün manası itibariyle ibadete konu olduğunu söyleyen Şâfiî’den⁴¹ hem de taabbüde konu olan haberleri, lafızıyla ve manasıyla ibadet edilen şeklinde iki kısımda mütalaa eden İbnu’l-Arabî’den⁴² (ö.543/1149) farklı düşünmektedir.

Haberlerin Mana ile Rivayete Elverişliliği Bakımından Değerlendirilmesi

Hadisçilerden mana ile rivayete cevaz verenler, kullanılan lafzın manayı tam olarak yansıtmış olmasını şart koşarlar. İbnu’l-Esîr⁴³ (ö.606/1210) gibi meseleyi fıkıhçıların tarzıyla ele alanlar hariç tutulursa, çoğunluğunun fıkıhçılara göre daha genel bir üslup kullandıkları dikkat çeker. Mesela Râmehurmuzî (ö.360/970) *el-Muhaddisu’l-fâsil*’ında şöyle der:

“Lafızlar değiştirildiği halde mananın doğru yansıtılması meselesinde ilim ehli ihtilaf etmiştir. Bir kısmı lafzın korunması gerektiğini savunmuş, diğer bir kısmı ise takdim, tehir, ziyade ve noksanlık bakımlarından gündeme gelen mana ile rivayette, mana doğru olduğu takdirde lafzın değiştirilmesini caiz

⁴⁰ Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, c. III, s. 57.

⁴¹ Şâfiî teşehhüdün farklı lafızlarla nakledilmesini, Hz. Peygamber’in izni çerçevesinde olabileceği ihtimalini dile getirerek, onu lafızıyla taabbüd olunan bir haber olmaktan çıkarmış olur.

⁴² İbnu’l-Arabî şeriatla mensuh olan sözlerin ya lafızıyla ya da manasıyla taabbüde konu olduğunu belirtir. Lafızıyla taabbüd olunan sözlerin manayla rivayetinin caiz olmadığını fakat manası üzere taabbüd olunan sözlerin manasını değiştirmeden naklinin caiz olduğunu ifade eder. Bk. Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr b. el-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003, c. I, s. 35; Suyûtî, *Tedribu’r-râvî* c. I, s. 537.

⁴³ İbnu’l-Esîr, *Câmiu’l-usûl*, c. I, s. 99.

görmüştür. Kimileri manayı esas almış lafzı dikkate almamış, kimisi de lafzın değiştirilmemesi konusunda katı bir tutum takınmıştır. şâfiî'nin, muhaddisin özelliklerine ilişkin sözleri de, onun, -lafza riayeti öncelemekle birlikte- manayı esas alarak nakilde bulunmasının kendisi için bir kolaylık olduğuna işaret etmektedir.⁴⁴ Muhaddis, Arap dilini ve hitap çeşitlerini, maânî ve fikhî, manayı değiştiren ve değiştirmeyen hususları bildiği takdirde mana ile rivayet etmesi caizdir. Zira o bu anlayışla manayı değiştirmekten ve ahkâmı izale etmekten sakınmış olur. şayet muhaddis bahsedilen özelliklere sahip değilse, lâfzen rivayet etmelidir.⁴⁵

Nevevî'nin (ö.676/1277) şu ifadeleri de hadis usulü eserlerinde konunun hangi boyutlarıyla ele alındığını örnelemektedir:

“Ravi, lafızları ve onlarla kastedilen manayı bilmez ve manayı değiştiren hususlardan bihaber ise onun mana ile rivayette bulunması caiz değildir. Onun, lafızları duyduğu şekilde rivayet etmesi gerekir. Bu konuda aykırı bir görüş yoktur. Sözü edilen hususları bilen ravinin mana ile nakilde bulunması konusunda âlimlerin farklı görüşleri vardır. Hadis, fikh ve usul ehlinin bir kısmı bu durumda bile sadece lafızla rivayete cevaz verirken, diğer bir kısmı Peygamber (s.a.) hadisinin dışındakilere cevaz verir. Selef ve Halefîn cumhuru ise mananın tam olarak edası olduğu sürece mana ile rivayetin her zaman mümkün olduğunu düşünür.”⁴⁶

Hadisçilerin mananın tam olarak yansıtılması şeklinde ortaya koydukları genel yaklaşıma karşılık fikhçiler, haberlerin lafızlarını türlerine göre değerlendirip sınıflamalarda bulunurlar. Mesela Serahsî, hadisin mana ile rivayetinde öncelikle haber metninin delalet bakımından ne tür ifadeler içerebileceğine işaret etmektedir:

“Haber ya *muhkem* olur; böylece bilenen tek bir manayı ifade eder ya da zahir olur ve mesela husus ihtimali olan âmm ve mecaz ihtimali olan hakikat gibi, bilinen manasının dışında başka bir manaya hamledilmesi ihtimali vardır. Ya da haber kendisiyle ne kastedildiği ancak teville bilinen müşkil ya da müşterek lafız içerir yahut da kendisiyle ne kastedildiği ancak beyanla anlaşılan müteşabih veya cevamiu'l-kelim türünden bir ifade olabilir.”⁴⁷

Serahsî delalet bakımından sınıflandırılan bu lafız türlerinin mana ile rivayete ne kadar elverişli olduğunu şu sözlerle değerlendirir:

⁴⁴ şâfiî, “Ezber yoluyla edilen bilgide en çok dikkat edilmesi gereken husus, mananın değiştirilmemesidir” der. Bk. şâfiî, *Risâle*, s. 270.

⁴⁵ Ebû Muhammed el-Hasen er-Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, tahk.: Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-fikr, Beyrut 1404, c. I, s. 529.

⁴⁶ Muhyiddîn en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, tahk.: Muhammed Osman el-Haşt, Dâru'l-kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985, c. I, s. 74.

⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 356.

“Haber muhkem ise lügatin özelliklerini bilen herkese onu mana ile nakletmek caizdir. Çünkü muhkem lafızla kastedilen mana gerçek şekliyle bilinmektedir. Âlim onu başka bir ifadeyle ortaya koysa da ziyade ve noksanlık riski taşımaz. Zahir habere gelince, lügat ve fıkıh ilminin ikisine birden vakıf olan kişilerden başkasının onu mana ile nakletmesi caiz değildir. Çünkü kişi âlim değilse, haberi başka ifadelerle naklettiğinde, ibarenin ilk lafızda (muhkem) olduğu gibi hususa ve mecaza ihtimali olmadığından -kastı bu olsa da- emin olunamaz. Hâs ve âmm arasındaki farkı bilmediğinden belki de rivayet ettiği ibare bu ibareden daha umûmîdir. Bu kimse şeriatın fikhını bilen biri olsa ifadeyi değiştirdiğinde olası bir eksiklikten emin olunur. Böyle bir kimsenin mana ile nakilde bulunması caizdir. Nitekim el-Hasen, en-Nehâî ve eş-Şa’bî de böyle yapmıştır.

Müşkil ve müşterek lafızlara gelince, bu iki tür lafzın mana ile rivayeti hiçbir şekilde caiz değildir. Çünkü onlarla kastedilen mana ancak teville anlaşılabilir. Tevil, kıyas gibi bir nevi reydir. Rey ise başkası için huccet olmaz. Manası ancak başka bir delilin yardımıyla anlaşılabilen mücmel lafzın da mana ile rivayet edilmesi düşünülemez. Müteşabih lafız da bu şekildedir. Manasını araştırmaktan bile imtina ettiğimiz müteşabihin mana ile rivayeti zaten nasıl düşünülebilir? Peygamber’in (s.a.) ‘el-Harac bi’d-damân’ ve ‘el-Acmâ’u cubârûn’ gibi cevamiu’l-kelim türünden olan haberlerin mana ile rivayetine, şeyhlerimizden bir kısmı yukarıda zahir lafzın manayla rivayetinde gerekli olan şartları taşıması kaydıyla cevaz vermiştir. Fakat bize göre bu tür hadislerin mana ile nakline cevaz verilmemesi en doğrusudur. Zira ‘Bana cevamiu’l-kelim verildi’ hadisinin bildirdiği gibi, bu tarz söz söylemek Hz. Peygamber’e has bir özelliktir ve ondan başkası, ona mahsus olan bu özelliğe muktedir değildir...Allah Rasûlünün ‘...sonra işittiği gibi nakleden’ sözü işte bu tür haberler içindir.”⁴⁸

Serahsî’nin, muhkem ve zahir lafızların mana ile rivayetini tecviz ettiği, anlamı ancak teville bilinebilecek müşkil ve müşterek gibi lafızların mana esaslı naklini caiz görmediği anlaşılmaktadır. Son olarak ayrı bir kategori şeklinde zikrettiği cevamiu’l-kelim türü hadislerin mana ile naklini uygun bulmamaktadır. Serahsî’nin ortaya koyduğu bütün bu görüşler, Pezdevî tarafından da harfîyen paylaşılmaktadır. O da Serahsî gibi, cevamiu’l-kelim türü hadislerin, zahir lafzın özelliklerini taşıması kaydıyla mana ile naklini tecviz eden Hanefîlerin bulunduğuna işaret etmiş ve kendisinin böyle düşünmediğini vurgulamıştır.⁴⁹

Burada kaçırılmaması gereken nokta şudur: Serahsî, Pezdevî ve Buhârî’nin cevamiu’l-kelim türü hadislerin mana ile rivayetine karşı olmaları ile Kur’an’ın mana üzere rivayetine karşı olmaları arasında temel bir farklılık

⁴⁸ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 356-357; Pezdevî’nin benzer yaklaşımı için bk. Pezdevî, *Usûl*, c. III, s. 57-58.

⁴⁹ Pezdevî, *Usûl*, c. III, s. 56-58.

vardır. Cevamiu'l-kelim türü hadislerin mana üzere nakline karşı çıkmalarının nedeni, mananın tam olarak yansıtılamayacağı düşüncesidir. Kur'an'ın mana üzere nakline cevaz vermemelerinin sebebi ise, Kur'an'ın lafzıyla taabbüd olunma vasfıdır.⁵⁰

Mana ile Rivayete Fıkıh Merkezli Yaklaşım

Fakihlerin, mana ile rivayet konusu ile nakledilen haberin hucdet olup olmaması meselesini birbirinden ayrı değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Mesela Şâfiî'nin, bir hüküm içermeyen haberlerin naklinde lafızların değişmesinin haberin manasını etkilemeyeceği⁵¹ şeklindeki ifadesi bu meyandadır. O, ezberlenen bilgide lafızların değişmesini tabi karşılayarak, böyle bir bilginin naklinde önemli olanın manasına riayet olduğunu belirtir. Ona göre teşehhüdün farklı farklı rivayet edilmesi, Hz. Peygamber'in herkese ezberinde kaldığı şekilde okumasına izin vermesinden kaynaklanmış olabilir. Çünkü onda hükmünü değiştirecek bir mana söz konusu değildir.⁵²

Serahsî de manayla nakil konusunun hemen başında fıkıh odaklı bakışa işaret etmektedir.

"Bazı hadisçiler 'rivayette lafza dikkat edilmesi vaciptir, dolayısıyla hiçbir şekilde mana ile rivayet caiz değildir' derler. Ehl-i nazardan bazıları ise, 'sahabenin Hz. Peygamber'den onun söz ve fiillerine dair hikâye ettikleri haberler hucdet olamaz. Bir sözün hucdet kabul edilebilmesi ancak, Hz. Peygamber'in lafzı olduğunda mümkündür' derler. Bu, kabul görmemiş bir sözdür."⁵³

Serahsî'nin bu ifadeleri hadisçiler ile bazı fıkıhçıların mana ile rivayete yaklaşımlarındaki farklılığa işaret etmektedir. Mana ile rivayeti tecviz etmeyen hadisçiler için hadisi lâfzen rivayet etmek bizatihi amaçtır. Zira bu, Hz. Peygamber'in "Benim sözümü dinleyip, işittiği gibi nakleden kimsenin Allah yüzünü ağartsın" şeklindeki buyruğuna uygun hareket etmek anlamına gelir. Serahsî'nin işaret ettiği bazı fıkıhçıların odaklandıkları nokta ise nakledilen haberin delil olma özelliğini korumasıdır. Onlara göre bir haber ancak, Hz. Peygamber'in lafzı olduğunda delil olabilir. Zira mana ile rivayet Hz.

⁵⁰ Kur'an'ın aksine hadislerin, Allah'ın koruması altında olmadığı şeklindeki yaygın kanaatin, hadislerin lâfzen rivayet edilmesi mecburiyetini ortadan kaldıran en büyük amil olarak sunan bir çalışma için bk. Selman Başaran, "Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları", *UÜİFD*, sayı: 3, cilt: 3, 1991, s. 72. Oysa bir metnin/haberin lafzen rivayet edilmesi mecburiyeti, onun ibadete konu olması ile doğrudan ilişkili görünmektedir. Kur'an ile hadislerin naklinde ortaya çıkan uygulama farklılığında en temel etkenin taabbüd meselesi olduğu söylenebilir.

⁵¹ Bk. Şâfiî, *Risâle*, s. 270.

⁵² Şâfiî, *Risâle*, s. 270.

⁵³ Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 355.

Peygamber'in dışında birinin yorumu anlamına gelebilir. Söz konusu görüş Sünneti merfu hadisle eşitleyen Şâfiî'nin anlayışını çağrıştırmaktadır. Ne var ki, Serahsî'nin bahsettiği fıkıhçılar, sahabenin "Peygamber (s.a.) şöyle emretti" gibi ifadelerini merfu hadis kategorisine dâhil eden hadisçilerden farklı düşünmektedir.

Serahsî, bir haberin hucet kabul edilmesi için Hz. Peygamber'in lafzı olarak nakledilmesini şart koşanlara muhalif olduğunu, "Bu kabul görmemiş bir görüştür" sözüyle belli etmiştir. Abdulazîz el-Buhârî de aynı iddialara temas etmiş ve Serahsî'ye benzer bir tavır takınmıştır. Şeriatın Arapça ya da yabancı bir dilde tefsirinin caiz olması konusunda herhangi bir tartışma olmadığını, asıl tartışmanın haberin, lâfzen rivayet edilmemesi durumunda hucet olup olmayacağı konusunda ortaya çıktığını belirten Buhârî, sözlerine şöyle devam eder: "Cevaben deriz ki: Rasûlullah'ın elçileri, onun emir ve yasaklarını bölgelere onların dilleri ile aktarmışlar, şeriatı onların lisanları ile öğretmişlerdir. Bunun hucet olduğunda herkes hemfikirdir."⁵⁴

Aktardığımız görüş ve tartışmalarda kimin neyi savunduğundan ziyade dikkat çekmek istediğimiz nokta, mana ile rivayetin cevazı meselesinin, nakledilen haberin delil olma vasfı üzerinden yürütülüyor olmasıdır. Şâfiî, Pezdevî, Serahsî ve Abdulazîz el-Buhârî, mana ile rivayet meselesinde, mananın tam olarak yansıtılması kaydını vurgulamakla yetinen hadisçilerden farklı bir tavır ortaya koymaktadırlar.

Sonuç

Hadisin mana ile rivayeti, haddizatında şifahi dönemin bir gerçeği olmakla birlikte, hadislerin yazılı olarak muhafaza edildiği ve kitaplar arası naklin yaygınlaştığı dönemlerde de teorik bir tartışma konusu olarak var olmuştur. Meseleye yaklaşım biçimlerinin hadis metinlerine yüklenen anlam ve işlevsellikle ilgili bir yönü olduğu gibi, özellikle Kur'an metninin okunuş ve aktarımı ile kurulan irtibatlar bakımından Kur'an metnine dair algılamalara işaretler de taşımaktadır.

Lâfzen naklin vücubiyetini savunanlar, uygulamadaki reel durumu, başka bir ifade ile şifahi naklin doğasından kaynaklanan mecburiyetleri tamamen göz ardı ederek, görüşlerini bir takım teorik delillere dayandırmışlardır. Mana ile rivayeti tecviz edenler, haddizatında bunun kaçınılmaz bir durum olduğunu vurgularken, aynı zamanda teorik temellendirmelere de girişmişlerdir. Cevaz yanlılarının hemen hepsi, bu tarz bir nakilde mananın tam olarak yansıtılması şartını koşarlar. Bu genel kayıtla yetinen hadisçilerden farklı olarak İmam Şâfiî gibi, Pezdevî, Serahsî ve Abdulazîz el-Buhârî'nin nakledilen lafızları delaletleri bakımından ayrı ayrı değerlendirdikleri görülmektedir. Onların bu yaklaşımlarında, nakledilen

⁵⁴ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. III, s. 56.

haberinin huccet olma niteliğinin muhafazasına yoğunlaştıkları fark edilmektedir. Buna göre muhkem ve zâhir lafızlar lûgat ve fıkıh bilgisine sahip kişilerce mana üzere rivayet edilebilir. Müşkil ve müşterek lafızların mana ile nakledilmesi ise hiçbir şekilde caiz değildir. Çünkü bu türden lafızlar, ancak teville anlaşılabilir. Tevil ise bir başkası için huccet olamaz. Benzer şekilde cevâmiu'l-kelim türü hadislerin de lafzı üzere nakledilmesi gerekir. Hatta Pezdevî, Serahsî ve Abdulazîz el-Buhârî, lafız üzere rivayetin vücubuna delil olarak zikredilen "...kişinin Allah yüzünü ağartsın" şeklindeki meşhur hadisin cevâmiu'l-kelim türü haberlere hasredilmesi gerektiği kanısındadırlar.

Pezdevî, Serahsî ve Abdulazîz el-Buhârî'nin, mana üzere rivayetin cevazına ilişkin zikrettikleri en temel delil sahabenin uygulamasıdır. Sahabe, Hz. Peygamber'in sözlerini kimi zaman "Peygamber (s.a.) bize şunu emretti" şeklinde nakletmiştir. Serahsî ve Abdulazîz el-Buhârî, sahabenin mezkûr uygulamasının mevcudiyeti konusunda genel bir kabulün olduğuna dikkat çekmişlerdir.

Mana ile rivayet konusunu fıkıh terminolojisi içerisinde anlamaya çalışan Pezdevî, Serahsî ve Abdulazîz el-Buhârî, lafızla rivayetin azimet, mana ile rivayetin ise ruhsat olduğunu ifade ederler. Onlara göre hadisin naklindeki bu ruhsat, Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesinde ortaya çıkan ruhsattan farklıdır. Zira Kur'an'ın farklı şekillerde okunuşuna verilen izin, azimetin karşısında duran ruhsat değildir. Çünkü Kur'an'ın her bir okunuğu asıldır. Konu ettiğimiz üç Hanefî usulcü bu yorumları ile şâfiî'den ayrılırlar. şâfiî'ye göre Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesi, hadislerin mana ile rivayetini evleviyetle geçerli hale getirir. Ona göre, Kur'an için sözü edilen farklı okunuş imkânları, tıpkı hadis için konuşulan mana üzere rivayet gibi bir ruhsatı ifade etmektedir. Esasen hem mana ile rivayete ilişkin görüşlerini incelediğimiz Hanefî usulcüler hem de İmam şâfiî, Kur'an'ın i'cazı fikrinden hareket ederler. şâfiî'ye göre, mu'ciz olduğu halde Kur'an'ın okunuğu bir ruhsat varsa, nazmı mu'ciz olmayan hadislerin mana ile rivayeti zaten mümkündür. Oysa Pezdevî, Serahsî ve Abdulazîz el-Buhârî, yine Kur'an nazımının mu'ciz oluğu düşüncesinden hareketle, yedi harf meselesinin, Kur'an'ın okunuğu ile ilişkin azimetin karşısında konumlanan bir ruhsat anlamına gelmediğini, aksine birden fazla asıl okunuşların varlığına işaret ettiğini belirtmektedirler. Onların bu yaklaşımlarına, Kur'an ve hadis metinlerinin nazım bakımından temel farklılığı düşüncesi yön vermektedir. Hatta cevâmiu'l-kelim türü hadislerin mana ile rivayetine asla cevaz vermezken bile bu farklılık düşüncesi kaybolmaz. Cevamiu'l-kelim türü hadislerin mana ile naklini reddederken onların gerekçeleri, bahse konu haberlerin manasının hakkıyla aktarılamamasıdır. Hâlbuki onlara göre, Kur'an'ın mana ile naklinin kabul edilemez oluğu, Kur'an'ın lafızıyla taabbüd olunmasındandır.

Kaynaklar

- Babanzâde Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, DİB. Yay., Ankara 1976.
- Başaran, Selman, “Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları”, *UÜİFD*, sayı: 3, cilt: 3, 1991.
- el-Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn Ebû Bekr, *Ma’rifetu’s-sunen ve’l-âsâr*, tahk.: Abdulmu’tî Emîn Kal’acî, Beyrut, 1412/1991.
- el-Buhârî, Abdulazîz Alâu’d-dîn, *Keşfu’l-esrâr şerhu usûli’l-Pezdevî* (Pezdevî’nin *Usûlü* ile birlikte), Dâru’l-kutubi’l-İslâmî, by. ts.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-sahîh*, tahk.: Muhammed Zuheyr b. Nâsır, Dâru tavkî’n-necât, 1422.
- el-Cevzekânî, el-Huseyn b. İbrahim, el-Ebâtîlu ve’l-menâkîru ve’s-sihâhu ve’l-meşâhîru, Dâru’s-samî’î, Riyad 1422.
- ed-Dârakutnî, Ebû’l-Hasen Ali b. Ömer, *Sunen*, tahk.: Şuayb el-Arnaûd, Muessesetu’r-risâle, Beyrut, 1424/2004.
- el-Hatîb, Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, tahk.: Ebû Abdillâh es-Sevrakî-İbrahim Hamdî el-Medenî, el-Mektebetu’l-ilmîyye, Medine, ts.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh, *el-İstî’âb fî ma’rifeti’l-ashâb*, Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru’l-ceyl, Beyrut 14142/1992.
- İbn Hacer, Ebû’l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nuzhetu’n-nazar fî tavnîhi nuhbeti’l-fiker fî mustalahı ehli’l-eser*, Abdullâh b. Dayfillah er-Rahîlî, Matbaatu sefir bi’r-riyâd, 1422.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Musned*, tahk.: Şuayb el-Arnaûd, Âdil Murşid ve diğerkleri, Muessesetu’r-risâle, by. 1421/2001.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sunen*, tahk.: Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru ihyâi’l-kutubi’l-Arabiyye, ts.
- İbnu’l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003.
- İbnu’l-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali, *el-Mevzûât*, tahk.: Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetu’s-selefiyye, Medine, 1386/1966.
- İbnu’l-Esîr, Mecduddîn Ebû’s-se’âdât, *Câmiu’l-usûl fî ehâdisu’r-rasûl*, tahk.: Abdulkâdir Arnaûd, Mektebetu’l-melâh-Mektebetu dâri’l-beyân, 1389/1969.

- İbnu'l-Mulakkin, Ebû Hafs Amr b. Ali, *el-Mukni' fî ulûmi'l-hadîs*, tahk.: Abdullah b. Yusuf el-Cudey', Dâr Fevvâz li'n-neşr, Suud, 1413.
- İbnu'l-Muvakkıt, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1403/1983.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman, *Ulûmu'l-hadîs*, tahk.: Nûreddîn İtr, Dâru'l-fikri'l-mu'âsır, Beyrut 1406/1986.
- Muslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Huseyn, *Sahîh*, tahk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- en-Nevevî, Muhyiddîn, *et-Takrîb ve't-teysîr*, tahk.: Muhammed Osman el-Haşt, Dâru'l-kutubi'l-Arabî, Beyrut 1405/1985.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Huseyn, *Usûl* (Buhârî'nin şerhi ile birlikte), Dâru'l-kutubi'l-İslâmî, by. ts.
- er-Râmehurmuzî, Ebû Muhammed el-Hasen, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, tahk.: Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-fikr, Beyrut 1404.
- es-Sehâvî, Şemsuddîn Ebû'l-Hayr, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs*, tahk.: Ali Huseyn Ali, Mektebetu's-sunne, Mısır 1424/2003.
- es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed Ebû Sehl, *Usûl*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ts.
- es-Suyûtî, Celâluddîn, *Tedribu'r-râvî fî şerhi takrîbu'n-Nevevî*, tahk.: Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Dâr tayyibe, by.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Şâkir, Mektebetu'l-halebî, Mısır 1358/1940.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sunen*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Matbaatu Mustafa el-bâbî el-Halebî, Mısır 1395/1975.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*, Matbaa İsâ el-bâbî ve şurakâuhu, by. ts.