

# SistematiK Usul Dönemleri Öncesinde Rivâyetlerin Muhteva Tahlili ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybâni Örneği

*Content Analysis of Narrations Prior to the Formative Period of Usul Al-Fakh and the Example of Muhammed Ibn Hasan Al-Shaybani*

Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR

A.Ü. İlahiyat Fakültesi

İslam kültür tarihinin üzerinde en fazla münakaşa cereyan eden konularından birisi hiç şüphesiz rivayetler konusudur. Bu rivayetlerin tespit ve tahlili meselesi, bütünüyle İslam ilim tarihinin her aşamasında gündemdeki yerini korumuştur. Halen de korumaktadır. Özellikle İslamın klasik devirleri de dediğimiz ilk asırlarda bu alanda ortaya konan mesai müteakip asırları da etkilemiştir. Bilhassa sistematiK usul tarzlarının ortaya konulması standart kalıpların egemenliğini de beraberinde getirmiştir. Böylece rivayetlerin, daha genel bir ifadeyle dini metinlerin tahliline ilişkin yöntem söz konusu olunca tarih olarak h. II. asrın sonu hatta III. asrın başı gösterilmiştir. Fıkıh usulünün başlangıcına dair ortaya konan tarih, metinlerin tahlil ve değerlendirilmesine ilişkin usulün de tarihi olmuştur. Halbuki geride kalan ilk iki asır, yani sistematiK usul dönemi öncesini kapsayan ilk iki asır bu alanda çok zengin materyal ve mesaiyi içermektedir. Bu döneme ait bir şahsiyet olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybâni ve rivayetlerin muhteva tahliline ilişkin çabası farklı bir örnek olacaktır sanırım. Böylece hem fıkıh usulü ve hem de rivayet tahlili konusunda kültür tarihimizde bir adım daha geriye gitme ve kaynağa daha da yaklaşma imkanı hasıl olacaktır. Ayrıca bunun, küçük bir kültür arkeolojisi olarak konu etrafındaki tartışmalara bu alanda farklı bir perspektif kazandıracığı umulur.

## a. İlk üç nesilde muhteva tahlili

Peygamber (s.a.)'in vefatından sonra, fikhî metinleri değerlendirip yorumlama ve sonuçlandırma görevini sahabe üstlenmiştir. Fıkıh ile temayüz eden sahabilerin bu konudaki içtihatları nesillerce intikal ettirilmiştir. İslâm hukukçuları, Rasûlüllah'ın vefatından sonra, Onun sağlığında tanık olmadıkları pek çok hadise ve olayla karşılaşmışlardır. Tabii ki, bu konularda ilâhî hükmün ne olduğunun bilinmesi icap etmiştir. Yapılan harpler ve bunların neticeleri, müslümanlarla gayr-i müslimler arasında, harp sırasında ve ondan sonra pek çok fikhî mesele ortaya koymuştur. İslam fetihleri ve onun neticesinde İslam idaresi pek çok ülkelere uzanmış, müslümanlar ile bu ülke halklarının temas kurmasına sebep olmuştur. Her ülkenin örf ve adetleri, nizam ve alışkanlıkları vardır. Bunların hepsi, İslam fikhinde, hükümlerinin ne olduğunun bilinmesini gerektiren yeni mesele ve durumların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Fakih sahabiler, bu mese-

lelerin hükümlerini tespit görevini yerine getirmişler, dolayısıyla içtihad etmiş, şeriat'ın kâideleri, genel prensipleri ve maksatları doğrultusunda re'ylerini kullanmışlardır.<sup>1</sup> Bu ameliye fıkıhta bir kaynak olarak re'y olgusunu gündeme getirmiştir. Sahabe'nin re'y kullanımlarına dair gelen rivâyetlere baktığımız zaman, onların bu melekeyi, ellerindeki rivâyet metinleri ile, yaşanan hayatın gerçekliği arasındaki ilişkiyi tayin ve tespitle kullandıklarını görürüz. Bu esnada onların:

a. Rivâyetlere küllî bir perspektiften baktıkları müşahede edilir. Yani, rivayeti en genel ve yalın anlamı ile anlamakta, onun noktasal analizine pek girmemektedirler.

b. Rivâyet metinlerindeki lafız, tabir ve ifadeleri, manaya delaletleri bakımından kategorik bir tasnife tabi tutmamaktadırlar. Daha sonra fıkıh usulünde lafız mehaslerinin genel çerçevesini çizen kavramsal tasnifler sahabe döneminde yoktur.

c. Rivâyetler karşısında tavır takınırken, harfî, noktasal ve cüzî yaklaşımdan çok, genel prensiplere atıfta buldukları görülür. Bu genel ilkeler, daha sonraları fıkıh usulündeki, maslahat, istihsan, örf, sedd-i zerîa gibi ikinci dereceden deliller olarak kabul edilen prensiplerdir. Bunun örnekleri o kadar fazladır ki, hemen hemen bütün klasik kaynaklarımız bunlara yer vermiştir. Harp esnasında hadlerin düşmesi, hanımların mescidlere gitmesi, kayıp develerin hükmü, diyet'in miktarı ve verileceği cinsi, Ehl-i Kitap hanımlarla evlilik meselesi, ganîmetlerin taksimi, üç talak konusu, siparişlerde tazminat meselesi, içki içmenin cezası, kıtlık dönemlerinde cezaların düşmesi v.b. konular bunlardan sadece bir kaçıdır.<sup>2</sup> Bu ve benzeri yerlerin hepsinde sahabe, lafız ve tabirleri herhangi bir tasnife tabi tutmadan, genel prensiplerden hareket ederek bu genel ilkeler muvacehesinde değerlendirip yorumlamış ve bir sonuca varmışlardır. Şüphesiz bu konuda, onları ayrıcalıklı kılan, herşeyden evvel Arab dilinin ehli olmaları; ki bu, lafızların kategorize edilmesine gerek bırakmamıştır. Nüzûl ve vürûd dönemini bilfiil yaşamış olmaları; bu da, onların İslâmın genel ilke, maslahat ve

<sup>1</sup>Zeydan, *el-Medhal li Dirâseti'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, s.99.

<sup>2</sup>Şelebi, *Ta'îlu'l-Ahkâm*, s.35-60.; Zeydan, *Medhal*, s.101,105.

maksatlarına tam bir vukûfiyet sağlamalarını temin etmiştir. Bu durum, kendilerine kapsamlı bir bakış açısı kazandırmıştır.

Bazı sahabîlerin rivâyetler karşısındaki harfî tutumları, istisnâî olmanın yanında, metodik ve rasyonel bir tavırdan ziyade, özel, kişisel ve psikolojik bir meyildir. Abdullah b. Ömer, Ebû Hureyre, Ebû Zer el-Ğîfârî, Ebu'd-Derdâ ve benzerlerinin bazı tutumlarını böyle kabul etmekten yanayız.

Sahabe'den sonraki nesil de, aşağı yukarı aynı tutumu sürdürmüştür. Özellikle, bu nesilde de, rivâyet metinlerindeki lafızlar, muhtevaya yönelik olarak kategorik bir tasnife tabi tutulmamışlardır. Bu neslin anlayışının kendisinde kristalleştiği şahsiyetlerden biri hiç şüphesiz İbrahim Nahâ'î'dir (ö.96h.). O, Abdullah b. Mes'ûd'a dayanan Kûfe ekolünü özümsemiş, Ali b. Ebû Tâlib, Kadı Şureyh ve Ebû Mûsa el-Eş'ârî ve daha başka Kûfe'li fakihlerin görüşleri ile yetişmiştir. Bu çerçevede, rivâyetlerin illet ve sebeplerini araştıran, şer'î hükümlerin ma'kûlû'l-ma'na olduğuna inanan ve yine bu hükümlerin mer'î olup olmamalarının illetleri ile hemâhenk bulunduğunu düşünen bir mantalite ile hareket etmiştir.<sup>3</sup> Huda'î'nin bu konudaki yorumu şöyledir:

"...İbrahim Nehâ'î ve onun metodunu takip eden Iraklı fakihlerle bazı Medîne fukahası da fetva verirken Kitap ve sünnete istinad ediyorlardı. Ancak, onların anlayışına göre, şer'at için mutlaka gözetilmesi gereken, hükümlerin meşruiyetinin gerekçesini teşkil eden maslahatlar bulunmalı ve bu maslahatlar da dikkate alınmalıdır. Binaenaleyh, onlar, Kitap ve sünnetin bulunmadığı yerlerde bu maslahatları istinbatlarına esas ittihaz etmişlerdir."<sup>4</sup> Nehâ'î ve onun gibi düşünenler bu eğilimlerini rivâyet metinlerinin tahlilinde de sürdürmüşlerdir. Bu sebeple Ebû Zehre şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

"..İbrahim, fikhî kişiliğinin yanında büyük bir hadîs hafızı da sayılır. Ebû Saîd el-Hudrî, Hz.Âişe ve benzeri bazı sahabîlerle görüşmüştür. Ancak, daha çok tâbî'lerden rivâyet etmiştir. Rivâyet ettiklerinin senedine bakmaktan çok, onların içeriğine bakmıştır. Hadîsi dinler, tenkid ve tetkikinin sonucunda, onun bir kısmını kabul eder, bir kısmını ise reddederdi. Şöyle dediği kendisinden rivâyet edilmiştir: "Ben, bir hadîsi dinlerim. Alınacak olan kısmına bakar, onu alırım, geri kalanını ise terkederim." A'maş O'nun için "İbrahim hadîs sarrafıydı." demiştir. Bununla beraber, Peygamber (s.a.)'den nakilde bulunmaya cüret etmez; 'Sahabî şöyle dedi,' demeyi, 'Peygamber (s.a) buyurdu ki' demeğe yeğlerdi."<sup>5</sup>

Bu sözü, İbrahim Nehâ'î'nin rivâyetlerde sahâbe'nin yeri ve katkısının ne kadar farkında olduğuna delalet eder. Ebû Zehre yukarıdaki sözlerinden sonra değerlendirmesini şöyle noktalar:

"..Bütûn bunlardan ortaya çıkan netice şudur : O, rivâyetleri akîf olarak tetkike tabi tutmaktadır. Metinlerini anlamakta, muhtevalarına yönelerek illetlerini tespit etmektedir. Re'y ve kıyasa dayanarak bu muhteva ve il-

letlerden hükümler çıkartmaktadır. Nehâ'î'ye göre, rivâyet olmadan re'y, re'y olmadan da rivâyet doğru anlaşılabilir. O, rivâyetlerin fikhini tetkik eder, re'y ve akıl ile onları anlamaya çalışır, ihtiva ettiği fikhî neticeyi belirle-meye gayret ederdi."<sup>6</sup>

İbrahim Nehâ'î'de somutlaşan Irak ekolünün yanında bir de, Saîd b. Museyyib ve fukahâ-i seb'a diye meşhur olan zevatın başını çektiği Medîne (Hicaz) ekolü vardır.<sup>7</sup> Metodik olarak, aslında diğerinden çok farklı değildir. Zira, bunlar da, ta sahâbeden beri sürdürülen:

a. Rivâyetlere küllî bir perspektiften bakılması,

b. Rivâyet metinlerindeki lafız ve terkiplerin manaya delaletleri bakımından kategorik bir tasnife tabi tutulması,

c. Rivâyetlerin muhteva değerlendirmesinin, İslâm'ın genel ilkelerine referans yapılmak suretiyle gerçekleştirilmesi şeklindeki metodik tavırdan birleşmektedirler. Ancak bu ikinciler, yaşadıkları coğrafyanın tarihî konumu gereği, Iraktakilerin hilafına toplumun yaygın pratiğine daha fazla vurgu yapmaktadırlar. Yani, bir anlamda, rivâyetlerin içeriğini cemiyetin tatbikatıyla testetmekte, soyut tutarlılığa çok fazla itibar etmemektedirler. Ayrıca, Iraklılara nazaran re'y'i nisbeten daha az kullanmaktadırlar.<sup>8</sup>

Ebû Hanîfe (80-150 h.) ve Mâlik (93-179 h.) gibi şahsiyetlerin başını çektiği üçüncü nesilde de aslında bu metodolojik anlayış sürdürülmüştür. Bu her iki şahsiyetin de entelektüel tutumunda bir paralellik kendini göstermektedir. Bu paralellik, rivâyetlerin lafzî anlamları ile bu lafızların işaret ettiği fizikî ve sosyal gerçeklik arasındaki ilişkinin aranmasıdır. Özellikle Ebû Hanîfe'de bu tutum çok daha belirgindir. Deve yatağında namaz kılma, alıcı ile satıcının iftirağı, Hacca gönderilen kurbanlıkların damgalanması, kulleteyn, nebîz, develerin bevlî v.b. rivâyetler karşısındaki tutumu buna sadece bir kaç örnektir.<sup>9</sup>

Sava Paşa'nın, Kütahyalı Nuri efendi'ye dayanarak, Ebû Hanîfe'nin hukuk felsefesine dair yaptığı şu tespit, onun teorik delillerin içeriğini, eşya ve varlık aleminin gerçekliği ile karşılaştırdığına bir delildir:

"..İlâhiyata mütedair İslâm ilimleri, aynı zamanda İmam Âzam tarafından mevzuata esas teşkil etmek gâyesine matuf şekilde veche verilen kâinât ilmini de ihtiva etmektedir...Ona göre, kâinattaki mevcutlar; ecam, akıl, rûh-u hayvânî ve havâss-ı hamse, olmak üzere dört

<sup>3</sup>Desûkî, *İmam Muhammed*, Katar, 1987 s.40.

<sup>4</sup>Desûkî, a.g.e., s.40.(Huda'î, *Târihu't-Teşri'î'l-İslâmî*, s.146); Şelebî, *Ta'îlî*, s.73.

<sup>5</sup>Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 1977, s.230.

<sup>6</sup>Ebû Zehre, a.g.e., s.230.

<sup>7</sup>Şelebî, *Ta'îlî*, s.73.

<sup>8</sup>Şelebî, a.g.e., s.72.

<sup>9</sup>Bu rivâyetler ve Ebû Hanîfe'nin değerlendirmeleri için bkz, Kevserî, *Nüket*, Kahire, 1365, s.12,70,25,93,105.

temel mevcuda bağlı, yirmiiki tali mevcuddan oluşmaktadır.<sup>10</sup> Bunlar aslında Ebû Hanîfe'nin hukûkî mütala ve içlihatlarında temel hukuk ilkelerini üzerine bina ettiği felsefenin materyalleri olarak takdim edilmekle beraber, onun, mevcutların (yani, varlık aleminin) yapı, mahiyet ve fonksiyonlarındaki değişimleri nazar-ı dikkate alarak, rivâyet metinlerindeki (yani, mefhûmlar alemindeki) lafız ve terkiplerin yorumlanması ve kritiğinde bunların birer kriter teşkil ettiğine kani olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe, lafızları dış dünyadaki gerçekliklerden bağımsız olarak düşünmemektedir. Bunun en açık ve basit örneklerinden birisi, hiç şüphesiz, Hac'da kurban edilecek hayvanların damgalanması demek olan (işâru'l-büdü'n) hakkındaki rivâyet karşısında takındığı tavidir. Bu konuda, Peygamber (s.a.)'in tatbikatını şekli olarak benimseyen anlayış, işâr(ateşte kızdırılmış demir ile hayvanı damgalama) işleminin sünnet olduğunu savunmuştur.

Halbuki Ebû Hanîfe, buna: "الإشعار مثله" ; "Hayvanı bu şekilde damgalamak, ona işkencedir," demek suretiyle tepki göstermiştir. Bu, rivâyetin lafzî ve harfî manasına açıkça itiraz etmektir. Nitekim, Tahâvî (321h.) ve Serahsî (490h.)'nin işaret ettikleri üzere Ebu Hanife, "işâr" kelimesinin delalet ettiği fizikî ve fiilî durumu, kendi zamanındaki yaygın tatbikatla irtibatlandırmış ve bunun hayvanlara yapılan bir işkence olduğunu düşünerek, rivâyetin harfî anlamına uygun bir tatbikatın işkence (müsle) olacağını düşünmüştür. Böyle bir uygulama yerine, rivâyetin "gâî" yorumunu benimseyerek, "işâr"dan asıl maksadın, "alâmet koymak" olduğunu, binâenaleyh bunun 'haltak' takmak suretiyle de gerçekleştirilebileceğini müdafaa etmiştir.<sup>11</sup>

İşte bu örnek, Ebu Hanîfe'nin rivâyet metinlerindeki lafızların soyut anlam çerçeveleri ile yetinmeyerek, onun fizikî ve fiilî yansıması olan keyfiyeti de nazar-ı dikkate alıp, bunun doğuracağı sonuçları genel ilkeler açısından yorumlamak suretiyle bir neticeye vardığını ortaya koyan küçük bir göstergedir.

Aynı şekilde, alıcı ile satıcının alışveriş işlemlerinin tamam olabilmesi için ayrılmasını dile getiren

"البيعان بالخيار ما لم يفترا" hadîsî<sup>12</sup> de benzeri bir perspektifle yorumlamıştır. Rivâyette geçen "يفترا" tabiri, harfî anlamıyla ilk bakışta fizikî ayrılmayı ifade etmektedir. Hatta, hadîsin râvisi İbn Ömer, alışveriş yaptıktan sonra, bir müddet yürüyerek akıt yaptıkları yerden uzaklaşır, sonra tekrar geri geldiği rivayet olunur.<sup>13</sup> Bu, İbn Ömer'in haberi lafzî ve zahirî manada yorumladığını gösterir. Oysa, rivâyete göre bu hadîs Ebû Hanîfe'ye hatırlatılmış, ve O: "Bu bir şey değil, alıcı ve satıcı gemide olsalar ne yapacaklar?" sorusuyla karşılık vermiştir.<sup>14</sup> Ebû Hanîfe, rivâyette ifade edilen 'iftirak-ayrılma' keyfiyetini, fiilî olarak buna imkan bulunmayan durumları da nazar-ı dikkate alarak, lafzî ve zahirî manasıyla anlamının imkansızlığını görmüş, gerçekçi ve de evrensel bir perspektifle, onu; bahse mevzu olan konunun bitirilmesi, o bahse son verilmesi, yani konudan ayrılması anlamına yorumlamıştır. Bu da gâî bir yorumdur.<sup>15</sup>

Şu halde herhangi bir manaya delalet eden lafız ve terkip, fiilî ve fizikî gerçeklik ve onun mümkün olup olmadığı ile birlikte mütala edilmelidir. Bu, Ebû Hanîfe'nin rivâyetlerin muhtevasını kritikteki en önemli prensibidir, denilebilir. Bu prensibin tatbikatına dair çok sayıda örnek üzerinde durmak başlı başına bir tetkik mevzusudur. Ancak, burada şu kadarını tespit etmek mümkündür. Talebesi Ebû Yûsuf'un: "Örfe mebnî nasların, örfün değişmesi ile birlikte değişeceği,"ne dair prensibi<sup>16</sup> Ebû Hanîfe'nin, yukarıda sadece iki örnek çerçevesinde açıklamaya çalıştığımız, "Nass-olgu" ilişkilendirmesinin farklı bir ifadesinden başka bir şey değildir. Tabî ki burada 'olgu' tabiri, hem fizikî ve hem de sosyal gerçeklikleri ifade eden bir muhtevayı karşılamaktadır.

Bu neslin diğer önemli bir şahsiyetinin de Mâlik (179h.) olduğuna daha evvel işaret etmiştik. Onun rivâyet metinleri karşısındaki tutumu da aşağı yukarı Ebû Hanîfe'nin tutumuyla aynıdır. Buradaki mevzumuz bakımından Mâlik'de dikkatimizi çeken nokta, rivâyetlerin mefhumu ile dış âlemdeki gerçekliğini karşılaştırıyor olmasıdır. Aynen Ebû Hanîfe'de olduğu gibi. 'Hıyaru'l-meclis' hadîsi karşısındaki tavrı onunki ile aynıdır. Hatta, o bu haberle ilgili olarak şöyle demiştir: "Bizde böyle bir tatbikat olmadığı gibi, bunun bilinen bir sınırı da yok."<sup>17</sup> Çeşitli münasebetlerle de zaman zaman onun şöyle dediği görülür:

"..Bu hadîs bize ulaşmıştır. Fakat, gerçekliği nedir?, ben bilemiyorum."<sup>18</sup>

Bununla birlikte, Mâlik ile beraber oluşmaya başlayan yeni bir durum söz konusudur. Muhteva tahlili ile ilgili olarak kavramsal bir çerçeveye doğru kıpırdanmalar görülmektedir. Bunun izlerine aslında Ebû Hanîfe'de de rastlıyoruz. Mesela, bir rivâyette, Ebû Hanîfe, talebesi Şeybânî'ye şöyle seslenmektedir:

"Ey Muhammed ! her kim hadîs ile uğraşır, fakat onun *tefsîr* ve *manası* ile ilgilenmezse, bütün çalışması boşuna gider ve bu kendisine bir vebal olur."<sup>19</sup> Burada, ilk defa muhteva ile alakalı olarak iki tabir zikredilmektedir. Bunlar; *tefsîr* ve *mana* kelimeleridir. Bu rivâyet Ebû

<sup>10</sup>Sava Paşa, *İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, Ankara, 1956, s.127-130-131.

<sup>11</sup>Ebû Yûsuf, *İhtilâf-u Ebî Hanîfe*, Mısır, 1357, s.136.

<sup>12</sup>Hadîs ve hakkındaki değerlendirmeler için bkz, Beyhakî, *Sünen*, Haydarâbad, 1344, VI/268.

<sup>13</sup>Beyhakî, a.g.e., VI/268.

<sup>14</sup>İbn Türkânî, *el-Cevheru'n-Nakî* (Beyhakî, Sünen, VI/272.)

<sup>15</sup>A.g.e., VI/272.

<sup>16</sup>İbn Âbidîn, "Neşru'l-Örf," Resâil, s.118-119.; Selahaddin Kiyıcı, *İslam Hukukunda Örf ve Âdet*, Ankara, 1344, s.128-129.

<sup>17</sup>Mâlik; *Muvattâ*, 31, Büyû', 38, had.no:79, (II/671); Kevserî, Nüket, s.70.

<sup>18</sup>Sahnûn, *Müdevvene*, Mısır, ty., I/5.

<sup>19</sup>Şeybânî, *Âsâr*, thk, Ebû Vefâ Afgânî, mukaddime, Beyrut, 1993, I/45.

Hanîfe'ye yapılan bir nisbettir. Ne derece sahihdir, bunu bilemiyoruz. Mâlik ise, bizzat kendi eserinde bu kelimeleri kullanmıştır. O, bunları *Muvatta*'da yedi yerde kullanır. Bunların ikisinde *mana* diğerlerinde ise *tefsîr* kelimesi yer almaktadır. Mana kelimesini şu terkip içerisinde kullanmıştır:

".. معنى قول الرسول (النبي) فيما نرى و الله أعلم..."

"Allah, daha iyi bilir (ama), kanaatimizce Peygamber(s.a)'in sözünün manası ...dır."<sup>20</sup>

Tefsîr kelimesi ise, şu formulasyon içerisinde yer alır:

"تفسير الحديث (قول الرسول ذلك) فيما نرى و الله أعلم..."

"Allah daha iyi bilir (ama) kanaatimize göre hadîs'in (Peygamber'in sözünün-bunun) tefsîri...dır."<sup>21</sup>

Bu iki kelime, içeriği ifadeye yönelik bir kavramlaştırma teşebbüsünü ima etmektedir. Burada dikkat çeken bir diğer husus, bu tabirlerin hemen peşi sıra Mâlik'in; " فيما نرى " demesidir. Bu , her iki kelime ile yapılan yorumun da kişisel kanaat ve re'ye dayanan bir yorum olduğudur. " والله أعلم " demesi, bunun zanna dayanan bir iş olduğunu, gerçek ve mutlak bilginin ise Allah'a ait bulunduğunu itiraf etmek içindir. Haddi zatında bu nokta çok önemlidir. Çünkü, burada re'y ve kişisel yorum amelîyesi olarak görülen bir keyfiyet, daha sonra, fıkıh usûlünde, lafız meahaslerinin kategorik sınıflandırılmasına bağlı olarak yapılan anlamlandırmalar zımında, re'y ile değil de, nas ile yapılmış bir keyfiyet olarak itibar edilmiştir.

Daha fazla tafsilata girmeden ilk üç nesilde yani, sahabe, tâbiün ve ilk müçtehid imamlar döneminde, başka bir ifade ile hicrî II.asrın ilk yarısına kadar olan süreçte, rivâyetlerin muhtevasına yönelik olarak sergilenen tutum ve davranışları şöylece özetleyebiliriz:

a.Rivâyetlere küllî bir perspektifle bakılmaktadır.

b.Muhtevaya dönük olarak, lafız ve terkipler kategorik biçimde sınıflandırılmamış, kavramsal bir çerçeve belirlenmemiştir.

c.Muhteva kritiği genel ilkelere referans yapılmak suretiyle gerçekleştirilmektedir.

d.Üçüncü nesilde, lafız-muhteva ile, fizîkî ya da filî dış gerçeklik ve muhtevanın imkaniyeti arasındaki irtibat aranır olmuştur.

e.Muhteva tahlilinde istimal edilen çok genel bazı kavramlar kullanılmaya başlanılmış, ama henüz lafızların manaya delaletleri noktasında bir tasnif vücut bulmamıştır.

Burada, Ebû Hanîfe'nin istihsân, Mâlik'in de maslahat prensiplerini hatırdan uzak tutmamak lazım. Zira, bu iki prensip, yaşanan hayatın pratik gerçekliğini okumanın ve yorumlamanın temel ilkeleridir. Yine, bu iki prensip,

rivâyetlerdeki soyut mefhumlar ile, filî gerçeklik arasındaki denge ve irtibatın sağlandığı iki küllî esastır. Bunlar olmadan, metinlerdeki soyut mefhumların icrası meşakkat getirmenin yanında, orada ifadesini bulan manaların hayattan kopmasına da müncer olacaktır.

### b-Şeybânî ve rivâyet lafızlarının kategorik tasnifi

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (132-189h.) Ebû Hanîfe ve Mâlik gibi iki büyük fıkıh ve hadîs otoritesine talebelik yapmış, Irak fikhî mantalitesi çerçevesinde, kendini mensup hissettiği Hanefî ekolünün nazariyatçısı sıfatıyla, Şâfiî, Esed b. Furât ve Kasım b. Sellam (224h.) gibi ilim tarihinde çok önemli yer işgal etmiş bulunan şahsiyetleri de yetiştirmiştir.<sup>22</sup>

Tedvîn ve tasnifte izlediği metodu, fıkıh kavramları ve ilmi kişiliği ile Şafî'yi şekillendiren Şeybânî, aynı şekilde Esed b. Furat'ı da etkilemiştir. Bu itibarla onun *el-Asl*'ı ile Mâlikî ekolünün *Muvatta*'dan sonra ikinci kaynağını teşkil eden, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*'sı arasında yapılacak bir mukayese, bu etkilenenin boyutlarını ortaya koyacaktır.<sup>23</sup>

Şeybânî, fıkıh ve hadîste otorite olmanın yanında büyük bir dilcidir de. Arab diline olan vukûfiyeti, bu dilin üstadları tarafından açık bir kalplilikle ifade edilmiştir. Hatta, kendisinden nakledilen bir haberde o, otuzbin dirhem miktarında bir servete varis olduğunu, bunun yarısını dil ve şiire dair eserlere sarfettiğini, diğer yarısını da fıkıh ve hadîs alanındaki eserlere ayırdığını, söylemiştir.<sup>24</sup> Özellikle *el-Câmiu'l-Kebîr* adlı eseri, Arab diline olan vukûfiyetinin bir nişanesi olarak, mübalağalı bir ifade olmakla beraber, "neredeyse, muciz bir metin" şeklinde tavsif edilmiştir. Ebû Bekir Râzî'nin, Ebû Ali el-Fârisî'ye, bu kitaptan bazı bölümler okuduğu, bunun üzerine onun, eserin yazarının nahivdeki mahareti karşısında hayranlığını gizleyemediği nakledilmiştir.<sup>25</sup> Nitekim, Serahsî (490h.)'nin *es-Siyerü'l-Kebîr*'de yer alan şu ifadeleri de, onun bu yönünü teyit etmektedir:

"..Bil ki, bu kitabın en ince ve hassas meseleleri, bu Emân babındadır. Hiç kuşkusuz O, burada, nahiv ilmi ile fıkıh usûlü ilminin inceliklerini bir araya getirmiştir. Bu bölümü yazarken teyze oğlu Ali b. Hamza el-Kisâî ile istişarelerde bulunmuştur..."<sup>26</sup>

<sup>20</sup>Mâlik, *Muvattâ*, 22, Nüzûr, 4, had.no:8, (II/476); 36, Akdiye, 18, had.no: 15, (II/736).

<sup>21</sup>Mâlik, a.g.e., 20, Hac, 72, had.no: 219, (I/409); 28, Nikah, 1, had.no:2, (II/523); 31, Büyü', 42, had. no:88, (II/678-684); 36, Akdiye, 10, had.no:13, (II/729).

<sup>22</sup>Desûkî, *Imam Muhammed*, s.355-357.; Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, Kahire, ty., s.14-17-22-23.

<sup>23</sup>Desûkî, a.g.e., s.357-358.

<sup>24</sup>Şeybânî, *Asl*, mukaddime, Beyrut, 1990, I/16.

<sup>25</sup>Şeybânî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, mukaddime, s.3.; Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s.62-63.

<sup>26</sup>Serahsî, *Şerh-u Siyerü'l-Kebîr*, 1971, I/252.

Şeybânî'nin dilde hüccet oluşu, bizzat dil otoriteleri tarafından da söylenilmiştir. Ebû Ubeyd'in zaman zaman, hadîslerin yorumunda ona müracat ettiği, bizzat kendisi tarafından ifade edilmiştir. Böyle olan yerlerde, Ebû Ubeyd, özenle onun adını tasrih etmiştir.<sup>27</sup>

Hatta, Şeybânî'nin eserlerinin hicrî IV. asırdaki dil tetkiklerine kaynaklık ettiği bilinmektedir. Nasıl ki, hicrî II. asır dilcileri fıkhıtan etkilenmiş ve özellikle de Sîbeveyh (183h.) Hanefî fıkhından büyük çapta yararlanmış ise, aynı şekilde sonraki dilciler de Şeybânî'nin eserlerinden istifade etmişlerdir. Bunun şâhidi, ünlü dilci, *el-Hasâis*'in yazarı Ebû Feth İbn Cinnî (392h.) dir. O, bu konuda şu şهادette bulunur:

"كتب محمد بن الحسن رحمه الله إنما يتتبع أصحابنا منها العلل."

"..Ashabımız (dilciler) Arap dilinin illetlerini, Muhammed b. Hasan'ın kitaplarından tetkik edip çıkarırlar."<sup>28</sup>

Hadîs, fıkıh ve dil alanlarında sahip olduğu meziyet ve avantajlarla Şeybânî, rivâyetlerin muhteva tahliline yönelik olarak metinlerde geçen lafızların kategorik sınıflandırması ve kavramsal bir çerçeveye oturtulmasının ilk ve basit örneklerini vermiştir. Her yönüyle oturmuş bir sistem olmamasına karşın, haberlerin içeriğine dönük bir şablon ortaya konulmasına doğru ortaya çıkan bir eğilimi ve ihtiyacı göstermesi açısından onun gerçekleştirdiği bu iş kanaatimizce çok önemlidir. O, bir haberle ilgili olarak üç yönden terim ve tabirler geliştirmiştir:

a.Rivâyetlerin haricî vasfını (niceliğini) ortaya koyan tabirler,

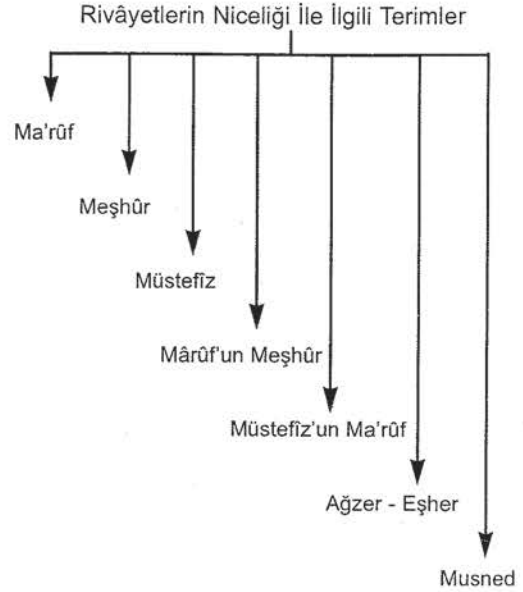
b.Rivâyetlerin yorumlanmasında kullanılan tabirler,

c.Rivâyet lafızlarının manaya delaleti (içeriği) bakımından kullanılan tabirler.

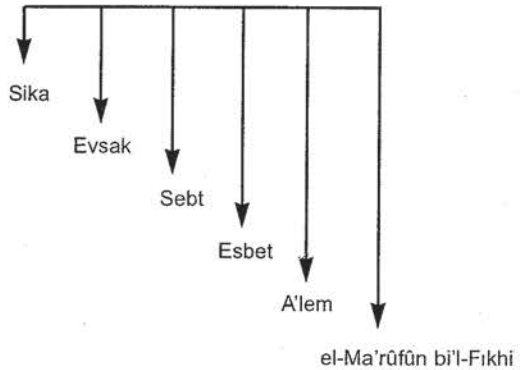
Şimdi bunları sırasıyla görelim.

### 1.Rivâyetlerin haricî vasfını (niceliğini) ortaya koyan tabirler

Şeybânî'nin rivâyetlerle ilgili olarak kullandığı öyle tabirler vardır ki, bunlar, haberlerin keyfiyet ve içeriğinden çok, onların kemmiyetini hedef almaktadır. Daha çok haberin miktarı, şöhreti, kabulü gibi durumları alakadar etmektedir. Bu durum bir fakîh olarak onun rivâyetleri şekli bakımından da tetkike tabi tuttuğunu göstermektedir. Kullandığı tabirlerin bir kısmı daha sonraları hadîs ilminin temel istihlaları arasında yerini almıştır. Bu tabirleri şöylece göstermek mümkündür:



Bunlar içerisinde en fazla kullanılanı *el-ma'rûf* tur.<sup>29</sup> Daha sonra *el-meşûr* tabiri gelir.<sup>30</sup> Zaman zaman bu ikisinin bir arada kullanıldığı da vakidir.<sup>31</sup> Yine *el-mustefiz* ve *mustefiz'un ma'rûf* şeklinde kullanıldığı da oluyor.<sup>32</sup> Bu arada *ağzer* ve *eşher* ile *musned* tabirleri de rivâyetlerin şekline raci olarak yerlerini almaktadır.<sup>33</sup> Aslında bu tabirlerin salt şekle matuf olduklarını söylemek de zordur. Buradaki vasıflar seneden çok metnin birer vasfı olduğundan bir bakıma içerikle de alakalıdır. Mamafih, Şeybânî sadece râviler ve sened için de bazı tabirler kullanılmaktadır. Bunları şöylece tespit etmek mümkündür:



<sup>27</sup>Ebû Ubeyd, *Garibu'l-Hadis*, Beyrut, 1986, I/29-284-329 v.b.O'ndan yaptığı rivâyetler için bkz, *Emvâl*, Beyrut, 1988, s.38-92-116-117.

<sup>28</sup>Râcihi, *Fikhu'l-Luğa*, Beyrut, 1972, s.175.

<sup>29</sup>Şeybânî, *Hucce*, Beyrut, 1983, I/35-36-214-387-432-599-601.; II/260-271-298-677.; III/132-388-389-450.; IV/351.; Şeybânî, *Muvattâ*, Beyrut, 1984, s.119-272.

<sup>30</sup>Şeybânî, *Hucce*, II/309.; Şeybânî, *Muvattâ*, s.299.

<sup>31</sup>Şeybânî, *Hucce*, I/180.; II/613-649.; IV/396.

<sup>32</sup>Şeybânî, a.g.e., I/63-65.; II/428.

<sup>33</sup>Şeybânî, a.g.e., II/733.

Şeybâni, bu tabirleri, haberleri nakleden râvîlerin ilmi ahlakî ve zihnî durumlarını tavsif etmek için kullanır. *Sika* tabiri en sık kullanılırken<sup>34</sup> bazen, bunun ismi tafdil sigası olan *Evsak* tercih edilmektedir. Rivâyetler arasında bir tercih yapmak durumunda kalındığında, çoğunlukla bu siga tercih edilmektedir.<sup>35</sup> Aynı durum *sebt* ve *esbet* tabirleri için de söz konusudur.<sup>36</sup> Yine bunlardan bir kısmı, daha sonra hadîs ilminin temel istilahları arasında yerlerini almışlardır Seyrek de olsa, Ebû Yûsuf'un eserlerinde de rastlanılan bu tabirler<sup>37</sup> bu fakihlerin rivâyetlerin haricî tenkidini ihmal etmediklerini göstermektedir. Birer fakih olarak, yalnızca haberlerin muhtevaları ile ilgilenmeyip, ondan evvel sened ve râvî cihetinden de rivâyetleri tetkik ettiklerini kanıtlamaktadır. Bu tabirler belki hicrî II. asra ait kullanımlarında daha çok lûgat anlamı itibariyle istimal edilmiş olsalar bile, yavaş yavaş istilah mahiyeti kazandıkları da anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, daha sonra hadîs ilminin temel istilahları arasında yer alan *meşhûr*, *müstefiz* v.b. kelimelerin bu fakihler nazarındaki anlamı sonrakilerden biraz farklıdır. Onların, *Fukaha'nın rivâyetleri*, *Fukaha arasında ma'rûf olanlar*<sup>38</sup> demek suretiyle, ma'rûf ve meşhûr'dan kasıtlarının versiyonlarının çokluğu sebebiyle kesbedilen bir şöhret olmaktan çok, muhtevanın, ehli ve erbabi arasındaki şöhreti olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, özellikle Şeybâni'nin, râvî kritiğindeki *sika* ve *sebt* tabirlerinden maksadının da, haberi nakleden râvî'nin fakih olup olmaması noktasından bir kriter olduğu sezilmektedir. Mesela sahabîler arasında dahi bir karşılaştırma yaparken sarfettiği şu ifadeler bunun açık göstergesidir:

"...Bu, Ebû Hureyre'nin sözüdür. Medînelilerin onu, bir başkasından daha rivâyet ettiklerini bilmiyorum. Abdullah b. Mesûd'un sözü, alınmaya, Ebû Hureyre'ninkinden daha layıktır."<sup>39</sup>

Böylece râvîler arasında bir ayırma işaret eden Şeybâni, râvî'nin fakih olmasındaki önemi şu ifadesiyle çok daha çarpıcı bir şekilde dile getiriyor:

"...فهذا حديثكم موافق لعلي و ابن مسعود (ر) لا حاجة بنا  
معهما إلى قول أبي هريرة و نحوه. ولكننا احتجنا عليكم  
بحديثكم."

"..Sizin bu hadîsiniz, Ali ve İbn Mesûd'un (görüşlerine) muvafıktır. (Aslında) bu ikisi var iken, bizim Ebû Hureyre ve benzerlerinin (..ve nahvihî) sözüne ihtiyacımız yok. Fakat, size kendi hadîsinizle delil getirmiş olmak için bunu zikrettik."<sup>40</sup> Bu karşılaştırma daha farklı şekillerde de dile getirilmiştir. İşte bunun bir örneği:

"..Şu da var ki, sizin Ebû Hureyre'den naklettiğiniz eser, bize göre, Ali b. Ebû Tâlib'in sözüne denk olamaz. Çünkü, bize göre Ali'nin sözü, Ebû Hureyre'ninkinden daha sabit (esbet)'dir."<sup>41</sup>

"... و على لأعلم بحديث رسول الله ص. ممن تروون عنه...  
و على أوثق في حديث رسول الله (ص). من أبي هريرة  
و أعلم..."

"..Ali, Peygamber'in hadîs'ini, sizin kendilerinden rivâyette bulunduğunuz kimselerden daha iyi bilir (a'lem)..Ali, Peygamber'in hadîs'i konusunda Ebû Hureyre'den daha *sika* (evsak) ve daha bilgili (a'lem)'dir..."<sup>42</sup>

Buradaki *sika* tabiri tamamıyla fikhî kapasite ve yetenek anlamında kullanılmıştır. Bir başka örnek de şudur:

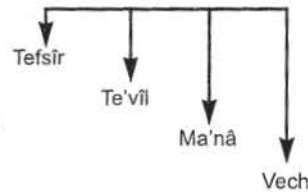
"..Ali b. Ebû Talip ve Abdullah b. Mesûd (bu konuda) Peygamber'in davranışını, Abdullah b. Ömer'den çok daha iyi bilirler (a'lem)..."<sup>43</sup>

Buna benzer bir karşılaştırma da Muğire bi Şu'be ile Abdullah b. Buhayne (r.) arasında yapılmış, fakih olmasından dolayı, rivâyet bilgisinin daha kuvvetli olacağı gerekçesiyle Muğire(r.)'nin haberi tercih edilmiştir.<sup>44</sup>

Bütün bunlar Şeybâni'nin rivâyetleri nakleden kaynakla ilgili olarak nasıl titiz davrandığının, sahabe arasında bile fakih olan ile olmayan arasında bir ayırım yaptığının, ayrıca bu farkı vurgulamak bakımından kritiğe kullanılmak üzere kavramsal bir sistem veya çerçeve meydana getirmeye çalıştığının örnekleri olarak görülebilir.

## 2.Rivâyetlerin yorumlanmasında kullanılan tabirler

Fakih, kendisine ulaşan bir rivâyetin şekli ve haricî durumundan daha çok, onun anlamı, ifade ettiği mana ve delalet ettiği hüküm ile ilgilenir. Çünkü onu haberin bu yönü daha fazla alakadar etmektedir. Elbetteki, isnada yönelik bir takım kriterleri de yok değildir. Bunlara yukarıda bir miktar temas ettik. Fakat, isnadın da gayesi olan metnin ne anlama geldiği, hangi fikhî hüküm içerdiği son derece mühimdir. Bu tahlilin yapılabilmesi için kullanılan tabir ve kavramlar veya ifade kipleri, bir yorum çerçevesi ortaya koyması bakımından önemlidir. Ve Şeybâni'de bunun da ilk ve basit örneklerini buluyoruz. Bunları şöyle gösterebiliriz:



<sup>34</sup>Şeybâni, *Hucce*, I/166 -227 -232 -346 -377. ; II/325.; Şeybâni, *Muvattâ*, s.82.

<sup>35</sup>Şeybâni, *Hucce*, I/182-187.

<sup>36</sup>Şeybâni, a.g.e., I/95-96.; II/720.

<sup>37</sup>Ebû Yûsuf, *Redd*, s.5-15.

<sup>38</sup>Şeybâni, *Hucce*, I/180-214-421.

<sup>39</sup>Şeybâni, a.g.e., I/299.

<sup>40</sup>Şeybâni, a.g.e., I/95-96.

<sup>41</sup>Şeybâni, a.g.e., II/720.

<sup>42</sup>Şeybâni, *Hucce*, II/716.

<sup>43</sup>Şeybâni, a.g.e., I/95-96.

<sup>44</sup>Şeybâni, a.g.e., I/227.

Bunlar içerisinde en ağırlıklı olarak kullanılan *tefsîr* kelimesidir.<sup>45</sup> Bazen bunun *te'vil* kelimesi ile yer değiştirdiği görülür.<sup>46</sup> *Ma'nâ* ve *vech* kelimeleri de içeriğin tahlilinde kullanılan kelimelerdir.<sup>47</sup> Ancak bunların çok yoğun olarak kullanıldıkları da söylenemez. Ama, yine de rivâyetlerin içeriğini anlamaya çalışırken, bu kabil tabirlerle bir kavramsal çerçeve oluşturarak bu işi sisteme oturtma girişimi olarak yorumlanabilir. Nitekim hemen hemen aynı tabirlerin Ebû Yûsuf'ta da görülmesi müşterek kavramsal bir zeminin teşekkül ettiğine veya etmeye başladığına dair kanatimizi teyit etmektedir. Mesela, bir münasebetle Ebu Yusuf şöyle der:

"...Evzaî'nin sözünü ettiği hususlar, Peygamber'e nisbet edilerek bize de ulaşmıştır. Fakat, Peygamber'in hadîs'inin *mânâ*, *vecih* ve *tefsîr*'i vardır ki, bunu ancak, Allah'ın kendilerine yardım ettiği kimseler anlayıp kavrayabilir. Bize göre bu hadîs..."<sup>48</sup>

Burada, onun kullandığı üç tabir dikkati çekmektedir. Bunlar, *ma'nâ*, *vecih* ve *tefsîr* tabirleridir. Bunların birbirinden farklı anlamları temsil ettikleri açıktır. Ne var ki, buna ne Ebû Yûsuf ve ne de Şeybânî bir açıklık getirmemişlerdir. Fakat, yine de, en azından şu manaya geldiği söylenebilir; Peygamber'e nisbet edilerek gelen bir rivâyet alelittak ilk ve zahirî anlamı ile alınamaz. Harfî ve lafzî manalarının ötesinde onun izah ve açıklamasına veya kendi gerçekliğine ışık tutan harici faktörler vardır. Bu faktörler ışığında rivâyetin muhtevası tahlil edildiğinde onun anlamının hiç de harfî manasındaki gibi olmadığı, ihtiva ettiği hükmün belirli şartları bulunduğu, uygulanması için kendine özgü bir bağlam ve konteksünün bulunduğu anlaşılacaktır.

Ebû Yûsuf, bir başka münasebetle yine şu ifadeleri kullanır:

"..Peygamber'in hadîsinin (kendine özgü) *mânâ* ve *vecih*'leri olur. Allah'ın kendilerine yardım ettiği kimselerden başkası bunu kavrayamaz. Bu da, o kabil bir hadîstir. Bize göre onun anlamı..."<sup>49</sup>

Burada sadece *ma'nâ* ve *vecih* kelimelerine yer vermiştir. İlginç olan nokta onun bu keyfiyete çok özel kişilerin muttali olabileceğini ileri sürmesidir. Bu özel kişiler elbetteki gerçek fakîhlerdir. Bu arada, anlamlandırma veya yorumlama ameliyesinin sübjektif, re'ye dayalı ve göreceli olduğunu da 'bize göre..' tabiriyle vurgulaması dikkat çekicidir. Nitekim, daha evvel işaret ettiğimiz üzere Mâlik'te de benzeri bir tavır söz konusu idi. Aynı şekilde Şeybânî'de bu geniş perspektifli yaklaşımı sürdürmüştür. O, şöyle demiştir:

"فانما تفسير حديث رسول الله ص. عندنا على...

فأما ما... فليس على هذا تفسير الحديث والله أعلم."

"..Peygamber'in bu hadîsinin bize göre *tefsîr*'i budur...Şuna gelince; hadîsin *tefsîr*'i böyle olamaz. Allah en iyisini bilir..."<sup>50</sup>

Bu ifade de yorumlama işleminin sübjektivitesine işaret etmektedir. Yorumlamanın standard tabirleri halini alan bu kelimeler, daha sonra başkalarının da kullanılmaya devam etmiştir. Özellikle, Şeybânî'nin talebesi olan Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam (ö.h.224)<sup>51</sup> hem *Garîbu'l-*

*Hadîs* hem de *Kitabu'l-Emval* adlı eserinde bu yorum tabirlerini yoğun olarak kullanmıştır. O, bu tabirleri şu terkipler içerisinde sunmuştur:

- \* Te'vil-u hâze'l-hadîs<sup>52</sup>
- \* Teevvele kavmun li-hâze'l-hadîs<sup>53</sup>
- \* Ma'nâ hâzihi'l-ahâdîs<sup>54</sup>
- \* Vech-ü hâze'l-hadîs<sup>55</sup>
- \* Tuveccehu hâze'l-hadîs<sup>56</sup>
- \* Tefsîr-u hâze'l-hadîs<sup>57</sup>

Burada, gerek bu yorumlama işleminde kullanılan kavramların çatısını tayin eden Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin kullanımlarından, gerekse Ebû Ubeyd'in onları tatbikinden bu tabirler arasında şöyle bir farkın bulunduğu tespit edilebilmektedir:

*Ma'ne'l-hadîs* ifadesi ile kastedilen şey: rivâyetin gerek lafzî ve gerekse lafzî dışındaki faktörler dolayısıyla ifade ettiği anlamıdır.

*Vechu'l-hadîs* genellikle rivâyetin lafzî bünyesi dışındaki unsurlar dolayısıyla ifade ettiği anlamıdır.

*Te'vil-tefsîru'l-hadîs*: rivâyetin, her ne sebepten neşet ederse etsin, muhtemel bulunduğu manalardan birine dair yorumlanması veya ona hamledilmesidir. Mesela, Ebû Ubeyd, bu kavramların hepsini bir arada kullanmakta ve biz de bundan yukarıdaki sonucu elde edebilmekteyiz:

"..Fukahanın tefsirine gelince, onlar şöyle diyorlar:...Bu konudaki te'vil'i fukaha daha iyi bilir. Bu (yorum) sözün en sahih mana'sı olarak gözükmektedir. Doğrusunu en iyi Allah bilir..."<sup>58</sup>

"..Bazıları bunu mezarlar arasında ayakkabı ile yürümenin mekruh olduğu şeklinde te'vil ediyorlar. Bu, insanları meşakkate düşürecek bir anlamdır. Ben ise, Peygamber'in bu emrini, ayakkabılarda gördüğü bir pislik dolayısıyla vermiş olabileceğini düşünüyorum...Allah,

<sup>45</sup>Şeybânî, a.g.e., II/164,280,290.; Şeybânî, *Muvattâ*, s.280,302.

<sup>46</sup>Şeybânî, *Siyeru'l-Kebîr*, I/69.

<sup>47</sup>Şeybânî, *Hucce*, II/280,290.; Şeybânî, *Muvattâ*, s.292,303.

<sup>48</sup>Ebû Yûsuf, *Redd*, s.14.

<sup>49</sup>Ebû Yûsuf, a.g.e., s.63-64.

<sup>50</sup>Şeybânî, *Hucce*, II/509.

<sup>51</sup>Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, s.9.

<sup>52</sup>Ebû Ubeyd, *Emvâl*, s.59,92,119.; *Garîbu'l-Hadîs*, I/161,249,290,295,447.

<sup>53</sup>Ebû Ubeyd, *Emvâl*, s.112.; *Garîbu'l-Hadîs*, I/220,412.

<sup>54</sup>Ebû Ubeyd, *Emvâl*, s.126.; *Garîbu'l-Hadîs*, I/159,168,180,230,236,277,278,299,318,356,363,382,393,394,456,458.

<sup>55</sup>Ebû Ubeyd, *Emvâl*, s.220.; *Garîbu'l-Hadîs*, I/32,252,279,285,288,230,301,339,352,376,387,445,474.

<sup>56</sup>Ebû Ubeyd, *Emvâl*, s.27-311.

<sup>57</sup>Ebû Ubeyd, *Garîbu'l-Hadîs*, I/51,71,101,122,129,139,140,197,204,231,236,281,351,352,363,379,394,413,420,430,474.

<sup>58</sup>Ebû Ubeyd, *Garîbu'l-Hadîs*, I/271.

doğrusunu en iyi bilir, ama, bana göre haberin vechi(hamledileceği anlam) budur..<sup>59</sup>

"..Hadîsin manası budur...Şayet, onun vechi (muhtemel bulunduğu anlamı) bazılarının te'vîl (yorumladığı) ettiği gibi olsaydı..."<sup>60</sup>

"..Hadîsin manası (anlamı), iki vecih (muhtemel olduğu istikamet)'te tefsîr (yorum) edilebilir.."<sup>61</sup>

Bunlar, *mânâ*'nın haberin taayyün eden anlamı, *vech*'in muhtemel bulunduğu anlamı, *te'vîl* ile *tefsîr*'in de bu anlamlardan birisine hamli manasına geldiğinin örnekleridir. Biz burada, yukarıdaki kelimelerin sözlük ve istilâh anlamı gibi açıklamalarına girmiyoruz. Bunun nedeni, bu kelimelere yüklenen mânânın ne olduğunun bizzat pratikteki kullanım örnekleri ile tespit edilmesinin lüzumudur. Haberleri anlamlandırmanın sübjektif ve göreceli olduğu esprisi, daha öncekilerde olduğu gibi, onları yorumlamadaki temel kavramları istimal eden ve bunun açık örneklerini bol miktarda sunan Ebû Ubeyd tarafından da sürdürülür. Ancak, böyle olmasına rağmen anlamlandırmanın keyfi olmaması, bir takım delillere istinat etmesi gerektiğini de vurgulamaktan geri durmaz. Şöyleki:

"..Burada *mânâ* (anlam) açıktır. Ancak, ilk hadîs'in ne siyâkı (konteksti) ve ne de lafzı, bu tefsîr (yorum) istikametinde değildir. Zaten, bu *mânâ*'ya da hamletmemişlerdir. Bana göre, bunun vechi (hamledilmesi gereken anlamı)..."<sup>62</sup>

"..Bazıları bunu (şu şekilde) te'vîl (yorum) ediyorlar. Bu tefsîr'in vechi(dayandığı esas) nedir, ben bilmiyorum, Allah doğrusunu en iyi bilir, ama, bana göre bunun vechi (hamledilmesi gereken anlamı)...dır."<sup>63</sup>

Bu ifadelerde haberin anlamlandırılması esnasında, *mana*, *tefsîr* ve *vech* kavramları çerçevesinde, belirleyici olan iki unsurun altı çizilmektedir. Bunlardan birisi haberin siyâkı, diğeri ise lafzıdır. Bunların detayına girecek değiliz, ancak, burada vurgulamak istediğimiz husus, Ebû Yûsuf ve özellikle de Şeybânî'de şekillenmeye başlayan ve yorumlamanın standart çerçevesini tayin eden yorum lafızlarının muhafaza edilerek kullanılmaya devam edilmesidir. Bu çerçevenin aşağı yukarı aynı şekilde hicrî IV. asırda Ebû Câfer Tahâvî (321h.)<sup>64</sup> ve Hattâbî (388h.)<sup>65</sup> tarafından da muhafaza edildiği görülmektedir. Özellikle Tahâvî'nin rivâyetlerin muhteva analizine dair kaleme aldığı eserine; *Şerh-u Maânî'l-Âsâr* ismini vermesi de dikkat çekicidir. Çünkü bu, haberlerin içe-riğine dönük tahlil ve tenkid anlayışını bize aksettiren ilk kitap ismi olarak önümüzde durmaktadır. Bu bakımdan özel bir tetkike muhtaçtır. Ayrıca, yorumlamada kullanılan bu kavramsal çerçevenin nasıl tatbik edildiğini derinlemesine incelemek için Ebû Ubeyd, Tahâvî ve Hattâbî üzerinde mukayeseli bir çalışmanın yapılması da mümkündür. Böyle bir çalışmanın, rivâyetlerin muhteva tahliline ilişkin bir yorum sisteminin tespit ve tesisinde kıymetli sonuçlar ortaya koyacağına kaniyiz.

Yine bu çerçevede, Ebû Muhammed Cafer b. Mübeşşir es-Sakafî (234h.)'nin *Kitab-u Maânî'l-ahbâr ve Şerhuha*<sup>66</sup> adlı eseri ile, Ebû Abdullah Muhammed b. Halid el-Berkî el-Kummî'nin *Kitab-u Maânî'l-ahâdis ve't-*

*tasrîf* isimli eseri,- *Kitabu'l-Mehâsin* adlı eserinin bir bölümünü teşkil etmektedir-işaret etmeden geçilemeyecek eserlerdir.<sup>67</sup> Bunlar ilim tarihimizde isimleri ile rivâyetlerin muhtevasına vurgu yapan eserler olarak dikkati çekmektedir.

### 3.Rivâyet lafızlarının mânâya delâletleri bakımından kullanılan tabirler

Rivâyet metinlerinde geçen lafızların manaya delaletleri bakımından tasnifine de ilk defa Şeybânî'de rastlamaktayız. Daha önceki kaynaklarda, mesela, Mâlik'in *Muvatta*'nda böyle kategorik ayırma işaret eden tabirlere rastlamıyoruz. Halbuki, Şeybânî, lafızların manaya delaletlerinde açıklık ve kapalılık bakımından bir tasnife doğru adımlar atmaktadır. Bunların nisbeten az ve seyrek oluşu, bu eğilimin kavramsal olarak daha yeni oluşmaya başladığı şeklinde yorumlanabilir. Kullanılan tabirler de bu eğilimin ilk (primitive) örnekleri olarak görülmelidir. Fakat, herşeye rağmen, lafızların kategorize edilmesine doğru bir mantığı, eğilim ve alt yapıyı hazırladığı dikkatlerden kaçmamalıdır. O bakımdan biz, Şafii'nin usûlünün şekillenmesinde Şeybânî'nin konumunu çok önemsiyoruz. Hatta, usûlü kavramsal zemine oturtanın Şeybânî, onu daha da geliştirip sistematize edenin Şafii olduğuna kaniyiz. Ebû Yûsuf'un, sonradan fıkıh usûlünün genel prensipleri ya da birinci dereceden delilleri olarak kabul edilen, Kitap, sünnet ve kıyas kavramlarını bir arada kullandığı malum olur<sup>68</sup> Ancak onun ve tabakasının sünnet ve kıyasın muhtevasına dair telakkileri, Şafii'ninkinden çok farklıdır. Hatta, bir müstakil kavram olarak *Usûlü'l-fık* tabirini de, yine, Ebû Yûsuf'un kullanmış olduğu bilinmektedir.<sup>69</sup> Keza, İcma' düşüncesi ve kavramının da Şafii'den çok önce teşekkül etmiş bir hukuki argüman olduğunu biliyoruz. Şu halde, Şafii'yi usûl konusunda ayrıcalıklı kılan şey, onun usûle dair daha evvel oluşan bu kavram ve mefhumlara farklı anlamlar yükleyerek değişik ve yeni bir muhteva ile ele almasıdır. Ayrıca tabi, kendisinin de bunlara yeni bazı kavramlar ilave ettiği unutulmamalıdır.

Mânâya delâletleri bakımından lafızların Şeybânî'deki taksimine baktığımız zaman bunların beş tabir halinde vücut bulduğunu görürüz:

<sup>59</sup>Ebû Ubeyd, a.g.e., I/299.

<sup>60</sup>Ebû Ubeyd, a.g.e., I/363.

<sup>61</sup>Ebû Ubeyd, a.g.e., I/391.

<sup>62</sup>Ebû Ubeyd, a.g.e., I/391.

<sup>63</sup>Ebû Ubeyd, a.g.e., I/468.

<sup>64</sup>Tahâvî, *Şerh-u Maânî'l-Âsâr*, Beyrut, 1987 I/28,33,39,47,48,56,69,70, 84,94,98,103,106,109.

<sup>65</sup>Hattâbî, *Maâlimu's-Sünen*, Ebû Dâvûd'un Sünen'i ile birlikte, I/75,110.

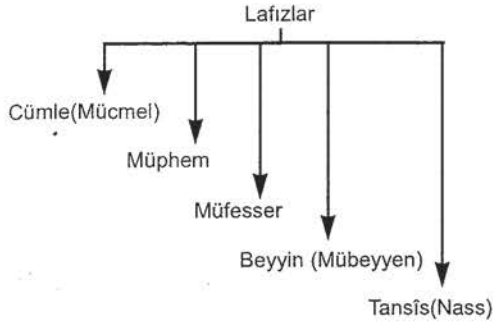
<sup>66</sup>İbn Nedîm, *Fihrist*, Beyrut, ty., s.208.

<sup>67</sup>İbn Nedîm, a.g.e., s.277.

<sup>68</sup>Özafşar, Mehmet Emin, *Fikihî Hadisler ve Değerlendirilmesindeki Esaslar* (A.Ü. Sosyal Bil. Enst.Basılmamış doktora tezi) Ankara, 1995, s. 118.

<sup>69</sup>Özafşar, a.g.t, s. 119.





Şeybânî'nin haberlerin lafızlarını veya muhtevasını manaya delaletleri bakımından temelde iki kategoriye; *müphem-cümle* (mücmel) ve *beyyin (mübeyyen)-müfesser*, olarak ayırması, usûl mantığı açısından büyük bir çığırdır. Çünkü, daha sonraki ayrıştırmaların tamamı bu ikili taksim anlayışına göre şekillenecektir. O, av hayvanlarının etleri ile ilgili fikhî müzakerelerinde şu ifadeleri kullanır:

"...بل قد جائت فيه الآثار مبهمه و لا تفسير في هذا.

فهى عندنا على جملة حتى تأتي البينة بتفسيرها."

"..Bilakis, bu konuda gelen eser(rivâyet)ler *müphem* (manası kapalı) 'dir. Bu konuda bir *tefsîr* (açıklama)de yoktur. Onu tefsîr eden bir *beyyine* (delil) bulununcaya kadar bu haberler, bize göre *mücmel* (kapalı) olarak mütala edilir."<sup>70</sup>

İşte bu açıklaması ile -Şeybânî, hem rivâyetlerin manaya delaletleri bakımından açık ve kapalı olması gibi ikili bir ayırma işaret eden mantaliteyi hem de *müphem-mücmel* ve tefsîr (*müfesser*) gibi, bu taksimi karşılayan iki kavramı ortaya koymuş olmaktadır. Bir başka vesileyle de şu ifadeleri kullanıyor:

"... وما كان روى فى هذا حديثا مفسرا كما فسرتموه

- عن النبي (ص). ولا عن أحد من أصحابه. ولو كان

عندكم فى ذلك حديث مفسر عن النبي (ص). أو عن أحد من أصحابه..."

"...Bu konuda, ne sizin tefsîr ettiğiniz gibi Hz. Peygamber'den ve ne de ashabından birisinden müfesser bir hadîs rivâyet edilmemiştir. Şayet, elinizde Peygamber'den veya hut ashabından menkul müfesser bir hadîs bulunsaydı, siz, mutlaka onu delil olarak getirirdiniz..."<sup>71</sup>

Burada da açıkça *Hadîs'un müfesserun* terkiibini kullanmakla bunun daha evvelki kullanımının tesadüf olmadığını ve bilinçli olarak kullanıldığını ispat etmektedir. Zaten, bu kavramın daha evvel Ebû Yûsuf tarafından kullanıldığı da bilinmektedir.<sup>72</sup>

Şeybânî, zaman zaman, hadîs'in sıfatı olarak *beyyin (mübeyyen)* tabirini kullanmakta<sup>73</sup> açıklayıcı anlamında

da *beyyine* tabirine yer vermektedir.<sup>74</sup> İlk bakışta çok önemsiz ve sıradan tabirler gibi gözükse de bu kelime ve kavramların daha sonra fıkıh usûlünün nasıl anahtar kavramları haline geldiğini gördüğümüz zaman, öyle rastgele kullanılmış tabirler olmadıklarını anlıyoruz. Fıkıh usûlündeki beyan mantığının, bilahere başkası değil de, Şeybânî'nin özel eğitimine mazhar olmuş Şafîî tarafından, Kur'andan da bir takım referanslar getirmek suretiyle âdeta felsefi bir temele ve sistematığe büründürülmüş olması şaşırtıcı değildir.<sup>75</sup> Zaten, fıkıh mantığı olarak öteden beri var olan bir mefhumun, beyan mefhumunun, kelimenin bir vesile ile kullanılması sonucunda, hemen kavramlaşmasına ve o fıkıh mantığını temsil eden bir terim haline gelmesine şaşırmamak lazımdır.

Nitekim, bütün fıkıh usûlü tarihi boyunca, bu disiplin, hatta fıkıhın, en önemli kavramlarından birisi olan *Nass* kavramına da ilk defa yine Şeybânî'de rastlıyoruz. Bu mefhum, daha evvel *Beyan'da* olduğu gibi, Şafîî tarafından ele alınıp, bütün klasik fıkıh usûlü düşüncesine şekil veren anahtar bir kavram olarak kullanılmıştır.

Şeybânî *es-Siyeru'l-Kebîr*'de emân problemini tartışırken, konu ile ilgili olarak Peygamber (s.a.)'den gelen:

"المسلمون تكافأ دماؤهم . وهم يد على من سواهم .

يسعى بدمتهم أذناهم."

"Müslümanların kanları birbirine denktir. Onlar, başkalarına karşı tek yumruktur. En ednâ (aşağı-zayıf-yakın) olanlarının vereceği eman dahi muteberdir,"<sup>76</sup> hadîsini yorumlarken "Nass" kelimesinin masterını iki kere kullanır. Metin şöyledir:

"...المراد بالذمة العهد. موقة كان أو مؤبدا . و ذلك الأمان

و عهد الذمة. فان كان اللفظ مشتقا من الأدنى الذى هو الأقل

كما قال الله تعالى: ولا أدنى من ذلك ولا أكثر. فهو تنصيص

على صحة الأمان الواحد. و إن كان مشتقا من الدنو وهو القرب

كما قال الله تعالى: فكان قاب قوسين أو أدنى. فهو دليل على

صحة أمان المسلم الذى لا يسكن الثغور فيكون قريبا من العدو.

و ان كان مشتقا من الدنائة فهو تنصيص على صحة أمان الفاسق.

لأن صحة الدنائة به تليق من المسلمين."

<sup>70</sup>Şeybânî, *Hucce*, II/164-649.

<sup>71</sup>Şeybânî, a.g.e., II/513-514.

<sup>72</sup>Ebû Yûsuf, *Redd*, s.63-64.

<sup>73</sup>Şeybânî, *Hucce*, II/372.

<sup>74</sup>Şeybânî, a.g.e., II/164.

<sup>75</sup>Bu konuda bkz, Şafîî, *Risâle*, Kahire, 1979, s.21.

<sup>76</sup>Şeybânî, *Siyeru'l-Kebîr*, II/253.

"..Buradaki 'zimmet'ten maksat, ister geçici isterse sürekli olsun 'ahd' anlamındadır. Bu bir eman ve zimmet anlaşmasıdır. Eğer buradaki 'ednâ" lafzı, 'az" anlamına gelen 'el-ednâ'dan türemiş ise ki, Allah Teâlâ: .."Bundan, ne daha az ve ne de daha çok.." buyurmaktadır; o zaman bu, "bir tek kişinin eman vermesine bir tansîs (doğrudan delil)tir." Şâyet, Allah Teâlâ'nın;.."İki yay arası kadar, belki daha da yakın idi." ifadesinde olduğu üzere ise, o zaman bu; "sınır boylarında oturup da, düşmana yakın olan müslümanların verdikleri eman'ın sıhhatine bir delil'dir." Şâyet, bu kelime 'denâet'ten türemiş ise, o takdirde bu, "bir fasığın emanının dahi sahih olduğuna dair tansîs (doğrudan delil)'dir." Zira, denâet vasfı, müslümanlar içerisinde ancak, fasık olanlarına layık bir vasıftır."<sup>77</sup>

Ahmed Hasan'ın da işaret ettiği gibi, Şeybânî *nass* terimini bu vesile ile kullanan ilk alimdir. Ondanki önceki fıkıh otoriteleri bu terimi kullanmamışlardır. En azından, eserleri elimizde bulunanlar için bunu katıyette söyleme imkanına sahibiz. Daha evvelkilerin kullandığına dair herhangi bir rivâyete de biz henüz rastlamış değiliz. Şeybânî ise bu terimi, kendisinin son eseri olan *es-Siyeru'l-Kebîr*'de kullanmıştır. Daha önceki fakihler, genellikle *nass* yerine Kitap ve sünnet terimlerini kullanırlardı. Şafîî, bu *nass* terimini almış ve metin delili anlamında, re'y'in karşısını ifade eden bir fıkıh prensibi olarak benimsemiştir. Ve bilahere klasik fıkıh usûlünde *nass*; 'Yalnızca, bir mana içeren metin' olarak tanımlanmıştır. Halbuki, bu tanımla terim, son derece mahdut metne uygulanabilir. Farklı yorumların imkan dahilinde bulunmadığı metinler çok nadirdir.<sup>78</sup>

Hatta bu prensip, daha sonra; 'Mevrîd-i *nass*'ta içtihadı mesâğ yoktur,'formunda bir kâide ile de mutlaklaştırılmıştır.<sup>79</sup> Halbuki, Şeybânî'nin bu terimi ilk kullandığı yukarıdaki örnek çerçevesinde bakıldığı zaman, onun tarafından *nass* tabirinin farklı algılandığını görmek mümkündür. O, *nass*'ı üzerinde re'y yürütmenin mümkün olduğu bir delil, ama, metin delili olarak algılamaktadır. Nitekim, iki kere *nass* tabirini kullanırken bu ikisinin arasında, onun müradifi olarak *delîl* kelimesine yer vermiştir. Ve de ister *nass* desin, isterse metin, rivâyet üzerinde aklı muhakeme yürütmüş ve re'y kullanmıştır.

Elbette, bu konunun fıkıh usulünün tafsilatına dair öneminin yanında, burada mühim olan esas nokta, rivâyetlerin muhteva bakımından tahliline yönelik kategorik ayırımın yapılması ve bu çerçevede bir kavramın ortaya konulmuş olmasıdır. Bununla birlikte, Şeybânî'nin usûl sisteminin rivâyetlerin harfî veya lafzî yorumunu esas alan bir sistem olduğu söylenemez. Bunu ihmal etmemekle beraber, onun sistemi bizim *soyut tutarlılık* veyahutta *iç tutarlılık* diyebileceğimiz bir mekanizmayı da rivâyetlerin muhteva kritiğinde işletmiştir. Buna, bir nevi kıyas demek de mümkün olabilir. Özellikle rivâyetlerden çıkartılan hükümlerle ilgili olarak Medînelilerle girdiği polemiklerde, meseleleri veya haberleri; *esprisi aynı olanlar* - ki, o, bunlara *muctemi'* demektedir- ile; *esprisi farklı olanlar* - bunlara da, *muteferrik* demek- olmak üzere iki açıdan ele almaktadır.<sup>80</sup>

Rivâyetlerin ihtiva ettikleri hükümlerin yorum suretiyle teşmil edilmesi meselesini ele alırken, Medînelilerin bazı alış veriş çeşitleriyle ilgili kanıtsız ve

delilsiz tasarruflarını eleştirir. Kendi tezini teyit etmek maksadıyla da, Ömer b. Hattâb'ın, Ebû Mûsa el-Eş'ârî'ye yazdığı mektuba atıfta bulunur.<sup>81</sup> Ve şöyle bir temel prensip belirler: "إن الأشياء تقاس بما يشبهه."

"Benzerlik arzeden şeyler, birbirine kıyas edilir."<sup>82</sup>

Bu Şeybânî'nin formüle ettiği temel bir prensiptir. Fakat bunun rivâyetler üzerindeki uygulamasına dair en güzel örnekleri Tahâvî (ö.h.321)'nin *Şerh-u Maânî'l-âsâr*'ında bulmak mümkündür. O, bu eserde menşei aynı olan haberleri, muhtelif versiyonları ile naklettikten sonra, onları birbiriyle mukayese etmek suretiyle, rivâyetlerin hepsinin üzerinde temerküz ettiği esas ve espriyi belirlemektedir. Daha sonra da, bu temel espri istikametinde haberlerin içeriğini tahlil etmekte, bizim *iç tutarlılık* dediğimiz yaklaşımı rivâyetlere uygulamaktadır. Onun özellikle rivâyetleri bütün versiyonlarıyla naklettikten sonra: "أما من طريق النظر.." demek suretiyle yaptığı yorumlar, genellikle bu kriterin tatbikine mahal teşkil eden yorumlardır.<sup>83</sup> Kitabın tamamı bunun örnekleri ile dolu olmasına karşın, daha eserin ilk konusu olan Tahâret-Temizlik mevzuunda, suların temizliği ile alakalı merviyâtı naklettikten sonra kullandığı şu ifade, bu esrinin sıradan ve çarpıcı bir nümunesidir:

"...Bunlar bizim, Peygamber'in ashabından ve onlara tabi olanlardan naklettiklerimizdir. Onlar, içine necaset düşmesiyle kuyuların suyunu necis olacağını kabul etmişlerdir. Düşen şeyin az ya da çok olmasına bakmamışlardır. Ancak, suyun akan veya durağan olduğuna bakmışlardır..."<sup>84</sup> Bu temel espriden sonra artık o, rivâyetlerde necasetin miktarı ile ilgili hususlara itibar etmemiştir.

Böyle temel bir espriyi, rivâyetlerin muhtevasını inceleyen, elbette onları karşılaştırmak, bir biri ile mukayese etmek, birbirine arzetmek suretiyle yapmaktadır. Aynı minvaldeki misaller için, kedi ve köpeklerin artığı, insanın artığı, abdest meselesi, başa ve kulaklara mesetme konusu, her namaz için müstakil bir abdest gerekip gerekmediği konusu v.b. konulara bakılabilir.<sup>85</sup>

Şafîî'nin de kıyas espisini benimsediğine, ancak, her bir rivâyeti başlı başına bir asıl ve esas kabul ettiği için, muhteva kritiği esnasında, onların birbirine kıyas edilmesi anlayışına karşı çıktığına işaret etmeden geçemeyiz. Onun Şeybânî'deki "إن الأشياء تقاس بما يشبهه."

; 'Benzeyen şeyler birbirine kıyas edilir'<sup>86</sup>

<sup>77</sup>Şeybânî, *Siyeru'l-Kebîr*, II/253.

<sup>78</sup>Ahmed Hasan, *The Early Development*, İslamâbad, 1988, s.122.

<sup>79</sup>Hâdimî, *Mecâmî'*, 1317, s.370.; Berkî, *Mecelle*, Ankara, 1959, s.10 (mad.no:14); Bilmen, *Hukûk-u İslâmiyye Kamûsu*, İstanbul, 1967, I/ 259.

<sup>80</sup>Şeybânî, *Hucce*, II/569.

<sup>81</sup>Şeybânî, a.g.e., II/569-570.

<sup>82</sup>Şeybânî, a.g.e., II/327.; Ayrıca ilgili olarak bkz, a.g.e., I/19,44,45,238, 381.

<sup>83</sup>Örnekler için bkz, Tahâvî, *Şerh-u Maânî'l-Âsâr*, I/21-23-26-28-29-31-33,39-...

<sup>84</sup>Tahâvî, a.g.e., I/18.

<sup>85</sup>Tahâvî, a.g.e., I/21-23,26,28,31,33,41,44,48

<sup>86</sup>Şeybânî, *Hucce*, II/324.

prensibine karşılık, "الحديث مستغن بنفسه"; 'Hadîs bizâtihi yeterlidir,<sup>87</sup> ilkesini belirlediğine daha evvel işaret etmiştik. Hatta Onun, bunu: " لا تقاس شريعة على شريعة " " لا تقاس سنة على سنة " veya

; 'Bir şeriat, bir diğerine kıyas edilemez, ya da 'Bir sünnet bir başka sünnete kıyas edilemez' şeklinde formüle ettiğini görmekteyiz.<sup>88</sup> Onun kabul ettiği veya empoze ettiği kıyas, daha çok serbest re'yi kısıtlamaya ve fikhî aktiviteyi metne indirgemeye matuf bir kıyastır. Bu nedenle bazı araştırmacılar, Şafîî'deki kıyas'ı, a *quasi-nass*, 'Nass müşabihi' diye isimlendirmişlerdir.<sup>89</sup> Böylece Şafîî, rivâyet metinlerinin harfî yorumunu bir anlamda kıyasa da, re'ye de hatta birbirine arzetmeye de kapatmıştır. Halbuki Şeybânî'nin usûl mantığı rivâyet metinlerini her zaman, lafızlarının *zâhiri-harfî* anlamı istikametinde yorumlamaya mücadele etmemektedir. Bu itibarla, bazen rivâyetin harfî manasına açık tavır aldığı olmuştur. Bunun basit fakat güzel bir örneği, namaz kılan kimsenin, önünden geçene müdahalesini dile getiren Ebû Saîd el-Hudrî rivâyeti karşısın-da takındığı tavidir. Rivâyette şöyle denilmektedir:

"... فإن أبي فليقاتله. فإنما هو شيطان..."

"..Şâyet, geçmekte ısrar ederse, onunla mücadele etsin."

Şeybânî, bunu şöyle yorumlar:

"... فإن أراد أن يمر بين يديه فليدرأه ما استطاع ولا يقاتله."

"..Şâyet, önünden geçmek isterse gücü nisbetinde ona, mani olsun. Fakat, onunla mücadele etmesin..<sup>91</sup>

Şeybânî, bu yorumun gerekçesini de, onunla namazda mücadeleye girmesi halinde doğacak olan mefseletin, önünden geçmesi halinde meydana gelecekte çok daha büyük olacağı ile açıklar.<sup>92</sup>

Hadîste geçen " فليقاتله " lafzını zahirine ve hakikî anlamına hamledenlerin bulunuyor olması ilginç, ilginç olduğu kadar da düşündürücüdür. İbn Hacer, bunu şöyle ifade etmiştir:

"...Bir grup Şafîî, hakikî manada mükâtele yetkisi olduğuna kaildir.<sup>93</sup> Gerçi, İbn Hacer, bu mücadele esnasında silah kullanılmıyacağına dair icma'yı da nakletmiştir. (!) Ancak, silah kullanılmamasının gerekçesi olarak, namazda huşû içerisinde bulunulması gerektiğine ilişkin bir kâideye atıfta bulunması en az, o bir grup Şafîî'nin kanaati ve üzerinde icma' edilen konu kadar düşündürücüdür.<sup>94</sup> Keza, Onun Şafîî'lerin kanaati olarak şu ifadelere yer vermesi de rivâyetlerin yorumundaki harfî yaklaşımın boyutlarının nerelere kadar uzanabildiğinin ibret verici şahididir:

"... صرح أصحابنا فقالوا : يرد به بأسهل الوجوه. فان أبي

فبأشد ولو أدى إلى قتله. فلو قتل فلا شيء عليه. لأن الشارع

أباح له مقاتلته. و المقاتلة المباحة لا ضمان فيها.."

"..Ashabımız, açık bir şekilde şöyle demişlerdir: onu en yumuşak bir tarzda men eder. Şâyet direnirse çok daha şiddetli bir şekilde engeller. İsterse bu(şiddet)ölümüne sebebiyet versin. Şâyet ölürse, üzerine hiçbirşey terettüp etmez. Çünkü şâri' onunla mükâtele etmesini mubah kılmıştır. Mübah kılınan bir mükâteleden dolayı da tazminat gerekmez..<sup>95</sup>

İşte hafız İbn Hacer'in bu konudaki yorum ve tanıklığı. (!) Bazı kaynaklarda bunun doğrudan doğruya Şafîî'nin kanaati olarak nakledildiği de görülmektedir. Meselâ Tahânevî, Şafîî âlimi el-Bâkânî ( )'den şunu nakleder:

"Şâyet ona vursa ve bu vurma nedeniyle de adam ölse, Şafîî'ye göre hiçbirşey lazım gelmez. Ancak bu, bizim kaynaklarımızdan anladığımızın hilafıdır."<sup>96</sup> Eş-Şâmî ( ? ) bunu şu şekilde izah eder; "yani, bizim kaynaklarımızdan anlaşılan şey, Şafîî'nin görüşünün, bu konudaki kanaatimizin hilafına olduğudur..<sup>97</sup>

San'ânî de bu hadisi lafzının zâhirine ve hakikî anlamına hamledenlerin varlığına dikkat çeker. Zâhirîlerin bu fiili vacip telakkî ettiklerini de kaydeder.<sup>98</sup>

Netice itibariyle Şeybânî, rivâyetlerin muhtevasına yönelik tahlil ve kritik için kavramsal çerçeveyi hazırlamıştır. Onun belki de kasıtsız olarak, ama fikhî mantalitesi ile seçmiş olduğu bazı kelimeler, usûlün anahtar kavramları haline gelmiştir. O, lafızların manaya delaleti bakımından açık ve kapalı olması gibi bir tasnifi ve bunun temel terimlerini fıkıh usûlüne kazandırmıştır. Fakat, hiçbir zaman haberlerin yalnızca lafzî-harfî yorumu ile kayıtlı kalmamıştır. Onun rivâyetlerin anlaşılması bakımından yeri ve önemi müstakil bir tetkik mevzusudur. Biz sadece sistematik usul dönemi öncesinde rivâyetlerin muhteva tahliline yönelik tarihi mesaiye dikkat çekmiş olmak için bu kadarı ile yetiniyoruz.

<sup>87</sup>Şafîî, Risâle, s.330.; Ümm, Kahire, 1987, VII/177,181.

<sup>88</sup>Şafîî, Ümm, VII/181-197.

<sup>89</sup>Ahmed Hasan, *The Early Development*, s.194.

<sup>90</sup>Şeybânî, *Muvattâ*, s.98.; İbn Huzeyme, *Sahih*, Beyrut, 1975, II/1617.; İbn Belbân, *Ihsân*, Beyrut, 1988, VI/132-133.

<sup>91</sup>Şeybânî, *Muvattâ*, s.98.; Tahânevî, *I'lâü's-Sünen*, Pakistan, ty., VI/73.

<sup>92</sup>Şeybânî, *a.g.e.*, s.98.

<sup>93</sup>İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Beyrut, 1402, I/462.; İbn Dakik, *Ahkâmü'l-Ahkâm*, Beyrut, ty., II/41.

<sup>94</sup>İbn Hacer, *a.g.e.*, I/462.; Sanânî, *Sübülü's-Selâm*, 1960, I/145.

<sup>95</sup>İbn Hacer, *a.g.e.*, I/462.

<sup>96</sup>Tahânevî, *I'lâü's-Sünen*, VI/72.

<sup>97</sup>Tahânevî, *a.g.e.*, VI/72.: Şafîî, kendisi Bu hadisdeki: " فليقاتله "

" tabirini, " فليدفعه " ile açıklar. Ancak tafsilatına girmez. Bkz, *Umm*, VII/164.

<sup>98</sup>San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, I/145.Daha fazla malumat için bkz, Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*, Kahire, ty., III/76-85.; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, Kahire, ty., III/7-9. Şevkânî'nin izahı şöyledir:

" .. وفيه أنه يدافع أولاً بما دون القتل. فيبدأ بأسهل الوجوه.

ثم ينتقل إلى الأشد فالأشد إلى حد القتل. قال القاضي عياض

و القرطبي: و أجمعوا على أنه لا يلزمه أن يقاتله بالسلاح

لمخالفة ذلك لقاعدة الإقبال على الصلاة و الاشتغال بها..."