T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI

İSLÂM HUKUK DÜŞÜNCESİNİN

AKLİLEŞME SÜRECİ

(BAŞLANGIÇTAN HİCRİ IV. ASRIN ORTALARINA KADAR)

(DOKTORA TEZİ)

42117

Şükrü ÖZEN

Danışman
Prof. Dr. Hayreddin KARAMAN

İstanbul 1995

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....x
KISALTMALAR.....xiii
TRANSKRİPSİYON.....xv

GİRİŞ

HİCRÎ BİRİNCİ YÜZYIL FIKIH KAVRAMLARINA VE İLİM HAYATINA GENEL BAKIŞ

I. TERMİNOLOJİ: FIKIH VE ONUNLA İLİŞKİLİ DİĞER KAVRAMLAR....3
A. FIKIH.....3
B. FEHM.....7
C. İSTİNBÂT.....9
D. İCTİHAD.....9
E. HİKMET.....11
F. İLİM.....12
G. ŞERİAT.....14
H. RE'Y.....18
1. Re'y Kavramı.....18
a. Etimolojisi.....18
b. İslâm Kültür ve Düşünce Hayatında.....19
c. Fıkıh Usûlünde.....23
2. Re'yin Kısımları.....27
3. Re'yin Meşruiyet Şartları.....34
4. Re'y Hakkında Bir İddia.....36
I. AKIL.....38
1. Etimolojisi.....38
2. Terminolojide.....39
J. AKIL VE RE'Y KAVRAMLARININ MUKAYESESİ.....45
II. İLK YÜZYILDA İLİM HAYATI.....50
A. İSLÂM'IN İLK ASRINDA İLİM HAYATI.....50
B. "TEFAKKUH Fİ'D-DİN" YAHUT FIKHIN KAVRAMSAL ALTYAPISININ OLUŞUMU.....59

C. İLİM VE FIKIH ANLAYIŞINDAKİ GELİŞMELER.....65
III. KUR'ÂN'IN AKLA TANIDIĞI ROL.....71
A. KUR'ÂN'DA AKIL KAVRAMI.....71
B. KUR'ÂN'IN AKLA VERDİĞİ ÖNEM.....76
C. KUR'ÂN HUKUK DÜŞÜNCESİNDE AKLA YER VERMİŞTİR.....80

BİRİNCİ BÖLÜM

FIKHIN TEDVİNİ ÖNCESİ AKLİ KAVRAMLAR

I. Hz. PEYGAMBER VE HUKUKUN KAYNAKLARI.....92
A. İCTİHÂDU'R-RE'Y.....93
B. Hz. PEYGAMBER'İN İCTİHADI.....98
C. Hz. PEYGAMBER'İN İCTİHAD UYGULAMALARI.....100
D. Hz. PEYGAMBER DÖNEMİNDE SAHABENİN İCTİHADLARI.....102
E. Hz. PEYGAMBER'İN ASHABIYLA İSTİŞARESİ.....106
II. SAHABE DÖNEMİ.....113
A. DÖNEMİN HUKUK HAYATINA GENEL BAKIŞ.....113
B. SAHABEDE HUKUKTA KAYNAK TEORİSİ.....116
C. SAHABE DÖNEMİNDE AKLÎ KAYNAKLAR.....120
1. Sahabede Re'y.....120
a. Sahabe Döneminde Re'yin Anlamı.....123
b. Re'y Hakkındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi.....128
c. Sahabenin Re'ye İlişkin Tavırları.....134
i. Genel Tavırlar.....135
ii. Re'y-Din İlişkisi.....139
iii. Re'y-Devlet İlişkisi.....143
d. Değerlendirme.....152
2. Sahabede Kıyas.....154
a. Sahabede Kıyasın Varlığına İlişkin Eski Bir Tartışma.....156
i. Kıyas Muhaliflerinin Tezleri.....156
ii. Kıyas Taraftarlarının Tezleri.....160
b. Hz. Ömer'in Mektubu.....162
i. Sened Tenkidi.....163
ii. Metin tenkidi.....167
iii. Oryantalistlerin Eleştirileri.....170
iv. Mektubun Tahlili.....176

c. Sahabe'de Kıyas Fıtrîdir.....179
d. Değerlendirme.....184
3. Sahabe Uygulamalarında İstihsan.....186
III. TÂBİÛN DÖNEMİ.....189
A. DÖNEMİN ÖNEMLİ ŞAHSİYETLERİ VE RE'Y.....191
1. Ömer b. Abdülazîz.....191
2. Şurayh.....195
3. Şa'bî.....196
4. Nehaî.....199
5. Hammâd.....201
6. Dönemin Diğer Önemli Şahsiyetleri ve Re'y.....201
B. KIYAS KAVRAMININ DOĞUŞU.....205
C. FIKIH EKOLLERİNİN ORTAYA ÇIKIŞI.....209
1. İlk Hukuk Ekolleri.....210
2. Metodolojik Ayrılıkların Baş Göstermesi ve
İlk Gerçek Ekollerin Doğuşu.....213
3. Hadis ve Re'y Ekolleri.....214
a. Hadis Ekolü.....216
i. Fakih Muhaddisler.....217
ii. Muhaddis Fakihler.....219
iii. Hadis Ekolünün Özellikleri.....220
b. Re'y Ekolü.....220
i. Mutedil re'yciler.....221
ii. Müfrit Re'yciler.....223
4. Hadis ve Re'y Ekolünü Birbirinden Ayıran Farklar.....226
5. Ekollerin Değerlendirilmesi.....231

İKİNCİ BÖLÜM

SİSTEMATİK BİLGİ VE TEDVİN DÖNEMİ

I. GENEL BAKIŞ.....239
II. EBÛ HANİFE VE MEZHEBİ.....245
A. EBÛ HANİFE'NİN FİKİRLERİNİ
ŞEKİLLENDİREN İLMî ORTAM.....245
B. EBÛ HANİFE'DE FIKHIN KAYNAKLARI TEORİSİ.....247
C. EBÛ HANİFE'DE AKLî KAYNAKLAR.....250

1. Re'y....250
2. Kıyas....255
3. Re'y ve Kıyas Karşısında Hadisin Konumu....259
4. İstihsan....278
D. EBÛ HANİFE'NİN KURDUĞU MEZHEP....292
1. Ebû Yusuf....295
2. Şeybânî....307
III. MÂLİK b. ENES....322
A. MEDİNE UYGULAMASI....324
B. RE'Y....329
C. AMEL VE RE'Y....336
D. İCTİHAD....336
E. KIYAS....339
F. İSTİHSAN VE MASLAHAT....344
G. HADİSLER KARŞISINDAKİ TAVRI....349
H. DEĞERLENDİRME....355
IV. DİĞER OLUŞUMLAR....356
A. RABîA er-RE'Y....356
B. İBN EBÛ LEYLÂ....357
C. EVZÂî....357
D. İBNÜ'L-MUKAFFA'....362
1. Devletçi Re'y Anlayışı....363
2. Kıyas ve İstihsan....369
V. ŞAFİî'NİN YAPTIKLARI VE ETKİLERİ....371
A. USÛl-İ FIKIH İLMİNİN TEDVİNİ....372
B. EKOLLER ARASINDAKİ KONUMU....376
C. DÜŞÜNCELERİNE YÖN VEREN İLKELER....382
D. ŞÂFİî'DE KAYNAK TEORİSİ....387
E. HADİS VE SÜNNETE İLİŞKİN DÜŞÜNCELERİ....395
F. AKLî KAYNAKLAR ÜZERİNDEKİ DÜŞÜNCELERİ....401
1. İctihad Kavramı....402
2. Re'y Kavramı....408
3. Kıyas....413
a. Kıyasın Unsurları....416
b. Kıyasın Şartları....423
c. Kıyasın çeşitleri....429
4. Ma'kûl Kavramı....431

5. İstihsan....434
6. İctihadın Değeri....443
G. KURDUĞU YÖNTEM BİLİMİN ETKİLERİ....446
H. SONUÇ....449
VI. İSLÂM HUKUK DÜŞÜNCESİNDE AKILCILIĞA MUHALEFET: RE'Y VE KIYAS KARŞITLIĞI....450
A. NAZZÂM'IN BENZERLİK TEMELİNE DAYALI KIYASA ELEŞTİRİSİ....452
B. HADİS EKOLÜ....462
1. Bu Ekolün Bazı Önemli Simaları....463
2. Din ve Akıl Anlayışları....464
3. Fıkhın Kaynaklarına İlişkin Görüşleri....467
a. İbn Râheveyh....469
b. Ahmed b. Hanbel....470
c. Buharî....476
d. İbn Kuteybe....478
C. ZÂHİRÎLER....481
D. ŞîA....486
E. İSMÂîLİYE....488
F. DEĞERLENDİRME....494

SONUÇ....497

BİBLİYOGRAFYA....503

ÖNSÖZ

Dinî düşünce tarihinin en revaçta olan konularının başında akıl-vahiy ilişkisi gelir. İnsanın ilâhî irade karşısında kendi varlığını ve gücünü mihenge vurduğu bir husus olması itibariyle cazibesi her zaman ve zeminde tazeliğini korumuştur. Bu sayede insan kâinat içindeki konumunun sınırlarını tanıma imkanı bulmuştur. Burada cevap aranan soru en açık biçimde ifade edilecek olursa "insanın konumunu Allah mı belirlemeli, yoksa Allah'ın konumunu insan mı belirlemeli?" sorusudur. Yüzyıllar boyu yapılagelen tartışmalarda aşırı teslimiyetçi eğilimler yanında isyankâr tavırlar da sergilenebilmiştir. Kimi zaman da bir senteze gidilerek Allah ile insan ilişkisi vahiy temeline dayandırılmakla birlikte insana aynı zamanda görev olan bir yetki tanınmıştır. Günümüzün de en canlı entellektüel konularının başında yine bu ilişki tartışması gelmektedir. Bu nedenle son vahyin insanlığa arzedildiği ve henüz en ideal biçimde anlaşılmaya ve yaşanmaya çalışıldığı zaman kesitinde bu ilişkinin nasıl kurulduğunu bilmemiz ve anlamamız meselenin tarihî yönünü ortaya koymak yanında bu zamana da ışık tutacaktır.

Biz bu çalışmamızda İslâm hukuk tarihinin en orijinal kesiti boyunca hareket alanı vahyin otoritesi ile sınırlanmış bir toplumda insan aklının bu vahiy karşısında nasıl bir işlerlik kazandığını ve ne gibi fonksiyonlar icra ettiğini, serbest akıl yürütmeden formel akıl yürütmeye geçişin serüvenini adım adım takip ederek İslâm hukuk metodolojisi içerisinde gelişmiş aklî kavram ve yöntemleri tespite çalıştık. Çalışmamıza esas aldığımız tarih kesiti fıkhın vahiy eseri temel kaynakları Kur'ân ve sünnetin insanlığa sunuluşu; onun en güzel biçimde tatbiki ve bu ilmin bir İslâmî ilim branşı olarak doğuşu ve akademik bir hüviyet elde edişi dönemlerini, kısaca skolastisizmin başlaması öncesi, canlılığını bütün ihtişamıyla koruduğu ve çok daha önceden klişeleşmiş kalıplar yerine İslâm'ın ilk kaynaklarından hareketle hayata bakıldığı ve bu zihniyet doğrultusunda kalıpların ilk defa üretildiği dönemlerdir.

Çerçevesini çizdiğimiz dönemler boyunca aklî usullerin kullanılışına ilişkin olarak ortaya çıkan düşünceler ve onların gelişmelerine etki eden iç ve dış faktörleri tarihin bize aktardığı bilgiler ve ip uçları aracılığıyla aydınlatmaya çalıştık. Aklîlik tartışmalarının nasıl bir düzlemde ele alındığının iyi kavranabilmesi için bu tartışmalarda öne çıkan kavramların tarihî süreç içinde incelenmeleri kuşkusuz önem arzetmektedir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in vefatının ardından müslümanların

Kur'ân ve sünnet nasları arasında çözümünü bulamadıkları konuları nasıl çözdükleri ve hangi zihniyetle olaylara yaklaştıkları açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Ancak bazı görüş ve mezheplerin sınırını çizdiğimiz dönemde ortaya çıktıkları bilinmekle beraber ilk el kaynaklarının günümüze gelmemesi ve gelenlerin de henüz bir çoğunun neşri yapılmamış olması nedeniyle onlar hakkındaki bilgiler mümkün olduğunca erken devir kaynaklarından elde edilmiştir.

Çalışmamız bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. "Giriş" kısmında konuya hazırlık mahiyetinde olmak üzere ilk hicrî asırda müslümanlar arasında yaygın ilim anlayışı ve bu anlayışın sonuçları; ilk dönemlerde aklî kavram ve yöntemlerin hemen hepsini ifade eder bir biçimde kullanılan "re'y" teriminin etimolojik kökeni, felsefî anlamı ve usûl ilmindeki kullanımı ve çerçevesi, akılla ilişkisi ve onunla ilişkili diğer terimler; Kur'ân'ın akla verdiği önem ve kullandığı bazı aklî yöntemler irdelenmiş ve böylece tezin kavramsal yapısı kurulmuştur.

Fıkıh ve usûl-i fıkıh eserlerinin tedvin edildiği ve edilmediği dönemlerin kendilerine has problemleri bulunduğu için bölümlemede bu noktayı göz önünde bulundurduk. İslâm hukuk tarihinde henüz yazılı hukuk eserlerinin gün yüzüne çıkmadığı bir dönemi daha sonra yazıya geçen bilgilerle anlatmak durumunda olduğumuz için "Fıkhın Tedvini Öncesi Aklî Kavramlar" adını verdiğimiz birinci bölümde İslâm hukukunun teşekkül ettiği Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn dönemlerinde re'y ve ictihad faaliyetlerinin nitelikleri ve uygulanış biçimleri, kavramların geçirdiği devreler örnek uygulamalarla ve tarihî bir takım malumatlarla desteklenerek aydınlatılmaya çalışılmış; özellikle bu üç devre içinde "kıyas" kavram ve teriminin doğuşu ve gelişmesine etki eden amiller irdelenmiş ve bu konuda yapılan klasik ve modern spekülasyonlar değerlendirilmiştir. İslâm hukuk ekollerinin iptidaî örneklerinin ortaya çıkışına şahit olduğumuz ilk asrın sonlarındaki bu önemli gelişme de sebep ve sonuçları itibariyle araştırmaya konu edilmiştir.

"Sistematik Bilgi ve Tedvin Dönemi" adını taşıyan ikinci ve son bölümde ise fıkıh düşüncesinin sistematik olarak tedvinine başlandığı bir dönemde kullanılan aklî kavram ve yöntemler mümkün olduğunca fıkıhçıların kendi eserlerine ya da öğrencilerinin veya arkadaşlarının eserlerine dayanılarak ortaya konmuş, daha sonraki kaynaklara destekleyici ve ek bilgi verici olmaları hasebiyle başvurulmuş ve onların da katkılarıyla konunun en ince ayrıntılarına kadar incelenmesi imkanı doğmuştur. Bu dönemden itibaren aklî kavramların mahiyetleri, tanımları, makbul sayılmaları için taşımaları gereken şartlar gündemde baş sırayı işgal etmiş ve bunun sonucunda re'y kavramı kıyas ve istihsan kısımlarına ayrılmış ve kıyas, fıkhın vazgeçilmez bir kaynağı haline getirilerek genel kitlelere mal edilmiş iken Ebû Hanîfe ve taraftarlarının aklî yöntemlerini teşkil eden istihsan özellikle Şâfiî'nin çabalarıyla keyfîlik boyutuna indirgenmiştir. Bu sebeple bu farklılaşmanın altında yatan gerçek nedenler ve

anlayışlar tarafımızca tetkik edilmiş ve onun iddia ettiği gibi istihsanın keyfî bir yöntem, müteahhir hanefîlerin iddia ettikleri gibi de kaynak olma anlamı hiç ifade etmeyen sade bir tasnif yöntemi olmadığı gösterilmiştir.

İslâm hukuk düşüncesinde akla yer verenlerin bu düşünceye katkılarının daha iyi anlaşılabilmesi için muhalif kanat içinde yer alan şahıs ve grupların görüşleri de oldukça geniş bir çerçevede ele alınıp incelenmiş ve sanıldığının aksine onların akılcılığa karşı olmakla temel bir felsefeden yoksun olmadıkları gösterilmiş ve düşüncelerinin temelinde yatan din felsefeleri ve akıl anlayışları ortaya konmaya çalışılarak böyle bir haksızlığın önüne geçme gayreti güdülmüştür. Ancak onların savundukları anlayışın pratik yaşamın problemlerini halletmekte yetersiz kaldığı gerçeğinin de altı çizilmiştir.

Çalışma esnasında karşılaştığımız en önemli güçlük terim ve kavramların geçerdiği evrelerin tespitinde yaşanmıştır. Zira olgunluk dönemi fıkıh usûlü kaynaklarında fıkıh usûlü metotlarından bazılarının ilk dönemde kavramsal varlığı, bir diğer deyimle klişeleşmiş ve sistemleştirilmiş olmaksızın fıtrî olarak tatbiki; her halde bid'at düşünce ve uygulamalara düşmediklerini, bir geleneğin devamı olduklarını göstermek amacıyla olacak, sonradan geliştirilen terminoloji ile veriliyor. Bu da hem dönem hakkında yanlış bilgilenmemize ve terimlerin yeni anlamlar ve boyutlar kazanarak gösterdikleri gelişim sürecini gözardı etmemize ve adeta sonradan hukukçuların büyük gayretleriyle geliştirilen hukuk metodolojisi terim ve kavramlarının bugünkü haliyle ilk dönemde var olduğu vehmine kapılmamıza neden olmaktadır. Bu tür ters yüz oluşların bir sonucu olarak müelliflerin kaleminden oldukça tuhaf cümleler dökülmektedir. Meselâ Şehristânî sahabe döneminde hüküm kaynaklarının Kur'ân, sünnet ve ictihaddan ibaret olduğunu, bizim ise dördüncü bir delil olarak sahabenin icmâına uymamız gerektiğini anlatır ve ardından (*el-Milel ve'n-nihal*, II/37) "onlar icmâa uymak gerektiği konusunda icmâ ettikleri için icmâ şer'î bir delildir" cümlesini ilâve eder. Oysa sahabe döneminde bilinen uygulama *şûrâ* hâdisesidir. Klasik anlayışta icmâ için bir devrin bütün alimlerinin muvafık görüş bildirimi, devrin sona ermesi (bir diğer deyişle icmâın yaşayanları değil gelecek nesilleri bağlaması) gibi daha pek çok şart gerekli görülürken şûrâ kararlarının bu şartları taşımadan yaşayanları bağladığı bilinmektedir. Ayrıca Râşid Halifeler dönemindeki şûrâlara bütün sahabîlerin iştirakleri söz konusu değildi. Sadece Medîne'de yaşayanların katılmaları yeterli oluyordu.

Hangi alanla ilgili olursa olsun dinî bir düşüncenin anlamını ve tarihî süreç içerisindeki gelişimini diğer bütün alanlar ve aralarındaki müteaddit ilişkiler hakkında malumata sahip olmadan anlamamız imkansız gibidir. Bu nedenle çalışmamız boyunca diğer sahalarda yazılmış kaynaklara başvurmak durumunda kaldık. İslâm düşüncesi (İslâm coğrafyası) içinde konuya ışık tutacak bütün

eğilimlerin görüşlerine yer verilmeye çalışılmış ve mümkün olduğunca ilk kaynaklara başvurulmuştur. Konuya ilişkin açıklamaları bulunan ve günümüze intikal eden bütün fikrî akımların görüşlerine yer vermeye çalıştık.

Lisans döneminden itibaren dersleri, sıcak ve içten sohbetleri ve yakın ilgisi ile ilmî ufkumu açan danışman hocam Prof. Dr. Hayreddin Karaman'a, yetişmemde emeği geçen bütün hocalarıma ve tezin hazırlanmasında yardımlarını esirgemeyen mesai arkadaşlarıma ve merkezimizin değerli personeline; maddî ve manevî katkılarıyla çalışmamı destekleyen Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'ne teşekkürü borç bilir; İslâmî ilimlerle beni ilk olarak tanıştıran merhum emekli Yozgat Akdağ Madeni müftüsü hocam Sadık Fidancı'ya ve merhum personel müdürümüz Mehmet Yıldırım'a Cenab-ı Hak'dan rahmet niyaz ederim.

Şükrü ÖZEN
Altunizade/1995

KISALTMALAR

age.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.mlf.	Aynı müellif
a.m.	Aynı makale
a.y.	Aynı yer
b.	Bin, İbn
bk.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
d.	Doğumu
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1988-
dn.	Dipnot
ed.	Editör
EI^2 (İng.)	The Encyclopedia of Islam (new edition), Leiden 1954-
h.	Hicrî
Hz.	Hazreti
İA	İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1940-88.
JRAS	The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
JSS	Journal of Semitic Studies
JPHS	Journal of Pakistan Historical Society
krş.	Karşılaştırınız
nr.	Numara
nşr.	Neşir
ö.	Ölümü
s.	Sayfa, sayfalar
sy.	Sayı
ts.	Tarihsiz
YY	Mâlik'in *Muvatta*'ının Yahya b. Yahya el-Leysî rivayeti

TRANSKRİPSİYON

ء ..... ʾ

ث ..... Ṣ

ح ..... Ḥ

خ ..... Ḫ

ذ ..... Ẕ

ص ..... Ṣ

ض ..... Ḍ

ط ..... Ṭ

ظ ..... Ẓ

ع ..... ʿ

غ ..... Ġ

ق ..... Ḳ

Not: Transkripsiyon işaretleri sadece bibliyografyada kullanılmıştır.

GİRİŞ

HİCRî BİRİNCİ YÜZYIL FIKIH KAVRAMLARINA VE İLİM HAYATINA GENEL BAKIŞ

I

TERMİNOLOJİ

(FIKIH VE ONUNLA İLİŞKİLİ DİĞER KAVRAMLAR)

A. FIKIH

Arapça aslı itibariyle "fıkh" kelimesi dilcilerin bir kesimine göre yalnızca "fehm = anlamak"[1], bir kesimine göre "ilim"[2] ve bir başka kesimine[3] göre de "bir şeyi bilmek (=ilm) ve anlamak" manasına gelmektedir. Öyle görünüyor ki üçüncü kesime göre her ikisiyle kastedilen aynıdır, yani fehmdir. Çünkü fehmi bir şeyi kalple bilmek diye ve bir şeyi kalple bilmeyi de ilim diye açıklamışlardır.[4] Bazıları fıkıh kelimesinin arapçada farklı formlarının (bâblar) farklı anlamlara geldiğini söyler; "fakıhe'ş-şey'e" demek en basit bir anlayışla da olsa *anlamak* demek iken "fakuhe" *fakih oldu* anlamındadır ve üstün bir dereceyi anlatır.[5]

Bir başka anlayışa göre ise fıkhın tefsiri olan *fehm* ne bir sözün manasını anlamaktır ve ne de sözü söyleyenin maksadını anlamaktır.[6] Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve hanefîlerden *el-Lübâb* sahibi Ebü'l-Hasan el-Büstî el-Cürcânî "Fıkıh ince şeyleri

1 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih.*, I/53; Râgıb, *Müfredât*, "fkh" maddesi, s. 384; Âmidî, *İhkâm*, I/7; Zerkeşî, *Bahr*, I/19; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "fkh" maddesi, XIII/522. Bu kanaati Hatîb, İbn Kuteybe'den; Zerkeşî ise el-Cevherî'den nakleder. Gazalî'ye (*İhyâ*, I/32) göre de fıkıh ve fehm kelimeleri eş anlamlıdır.

2 Zerkeşî, a.ge., I/19; İbn Manzûr, a.g.e., a.y. Ünlü dilci İbn Fâris tarafından ortaya atılan bu anlayış İmâmu'l-Harameyn, İlkiyâ el-Herâsî, Ebû Nasr İbnü'l-Kuşeyrî ve Mâverdî gibi fakihlerce kabul görmüştür.

3 Zerkeşî, a.g.e., I/19; İbn Manzûr, a.g.e., a.y. Zerkeşî, İbn Sîde'nin *el-Muhkem* adlı eserinden aktarmaktadır.

4 Zerkeşî, a.g.e., a.y.

5 İbnü'l-Müneyyir, *el-İnsâf*, II/40; İbn Manzûr, a.g.e., a.y.

6 Zerkeşî, a.g.e., I/19.

anlamaktır. Mesela göğün üzerimizde olduğunu bilmek bir fıkıh işi değildir" derler ve Karâfî bu açıklamayı "Bu evlâdır. Bundan dolayı fıkıh terimini teorik bilgilere tahsis etmişlerdir. Kapalılık özelliği taşıması şarttır. İkinin birden büyük olduğunu anladım demek hoş kaçmaz. Bu nedenle şerîatın olmazsa olmaz esaslarını teşkil eden hükümlerini bilen kişiye *fakîh* denmez"[7] sözleriyle destekler. Selman-ı Farisî Irak'da Nabatlı bir kadına konuk olur ve ona "burada namaz kılabileceğim temiz bir yer var mı?" diye sorar; kadın da "kalbini temiz tut, dilediğin yerde namazını kıl" der. Bunun üzerine Selmân "*fakıhet*" yani anladı, hakkı ve kastettiği manayı iyi kavradı der.[8] Aslında *fıkıh* kelimesi "fahlün fakîhün" sıfat tamlamasında geçtiği şekliyle çiftleşmekte usta olan erkek deve için kullanılırdı ki gebe olan deve ile erkek isteyen deveyi birbirinden ayırabildiği için ona bu sıfat verilmiştir.[9] Bir şeyi derinlemesine bilmek ve anlamak manasının bu ifadeden kaynaklandığı sanılıyor.[10] Gerçekte fıkıh kelimesi "anlamak" manasındaki fehmden daha özeldir; sözden onu söyleyenin maksadını anlamaktır. Bu ise sözün yalnızca dilde vazedilmiş anlamını anlamaktan öte bir şeydir. Buradaki mertebelerinin farklılığı ölçüsünde insanların fıkıh ve ilimdeki mertebeleri farklılık arzeder.[11]

Fıkıh düşünmek suretiyle sözün muktezasını bilmek demektir. Düşünme ile nitelenemeyeceği için Allah hakkında fıkıh kelimesi kullanılmaz. Bir kimse muhatabına "söylediğimi anlarsın" derse bununla "anlamak için düşünürsün" demek ister. Fıkıh sadece sözün manası hakkında kullanılır. Şeriat ilmine fıkıh denmesi fıkhın Allah'ın ve Peygamberinin kelamını anlamaya dayanıyor olmasındandır.[12] Nitekim kişisel bir özellik olarak fıkıh (yani fakihlik) kişinin kendisinde var olanı anlaması, Kur'ân ve hadis lâfızlarındaki manaların hakikatlerinin farkında ve onlara vakıf olması ve bütün bunları istediği zaman hatırlayabilmesidir.[13] İmam Mâlik "fıkıh meselelerin çokluğu ile olmaz; fıkhı Allah dilediği kullarına verir"[14] derken

7 Zerkeşî, *Bahr*, I/20.

8 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII/522. Bu hikayeyi kısaca iktibas eden İbnü'l-Müneyyir (*el-İnsâf*, II/40), Selman'ın bu sözü kadının kendisini anlamasından şaşırmışcasına söylediğini kaydeder ki o zaman türkçe söyleyişle "hayret, anladı!" gibi bir manada kullanmış oluyor ve dolayısıyla burada fıkh kelimesi ince zekayı değil böyle cahil bir kadının bile anlamasını ifade etmesi açısından basitliği göstermektedir.

9 İbn Manzûr, a.g.e., XIII/523; Asım Efendi, *Kâmûs*, "fkh" maddesi, IV/824.

10 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 1.

11 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/219.

12 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 69.

13 İbn Hazm, *İhkâm*, V/131.

14 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/25.

böyle bir anlayış kabiliyetini kastediyor olmalıdır.

Cahiliye döneminde şairlere, şiirlerindeki kapalı manaları ve sözlerinde geçen başkalarının idrak edemeyecekleri gizli hikmetleri idrak ettikleri için *fukahâ* deniyordu. Şairlerin söyledikleri fakihlerin ahkâm konusunda söylediklerine benzer. Şöyleki fakihler şeriatta delâlet kıyasından sözederler; burada hükmün delili açıklanır, ama illetten sözedilmez. Şairler de bir şeyi methetmek istediklerinde adını açıkça söylemez, onu ima eder bir şey söylerler.[15]

Fıkıh kelimesi fiil kalıbıyla Kur'ân'da 20 kere geçer; bir kısmında sözü anlamak[16], bir kısmında bir konuyu düşünüp anlamak[17] ve bir yerde de farkına varmak[18] manasında kullanılmaktadır. "Anlamak" olarak tercüme ettiğimiz fıkıh kelimesi kullanılarak müşriklerin inatları "Kur'ân'ı anlarlar diye kalplerine örtüler, kulaklarına da ağırlık koyduk"[19] şeklinde ifadelendirilmiş ve yine küfür sebebiyle kalpleri mühürlenenlerin ümitsiz halleri "artık onlar anlamazlar"[20] denilerek ortaya konmuştur.

Normal şartlarda ve özellikle iyi niyet taşınması halinde anlaşılması gereken bir hususu anlamamak ya da anlamazlıktan gelmek "fıkıh" kelimesinin olumsuz formuyla pek çok âyette yergi konusu olmuştur. Meselâ Hz. Şuayb'ın kavmi, ona "Ey Şuayb senin söylediklerinden pek çoğunu anlamıyoruz" dediler[21]; çünkü yüz çevirdikleri ve hoşlanmadıkları için zihinlerini vermiyorlardı veya anlıyorlardı da anlamamışcasına onu kabul etmiyorlardı yahut önemsemediklerini göstermek için öyle söylemişlerdi. Nitekim bir kimse arkadaşının sözünü önemsemediğinde "ne söylüyorsun bilmiyorum" der. Yahut da kavmi Hz. Şuayb'ın sözlerini pek çoğu anlaşılmaz bir hezeyan ve saçmalık olarak görüyorlardı. Aksi halde peygamberlerin hatibi olan birinin sözü nasıl anlaşılmaz ki?![22] Yine Allah "Bunlara ne oluyor ki nerdeyse hiç bir sözü anlamıyorlar?!"[23] âyetiyle kelâmını anlamayanları yermiştir.[24] "Cehennem'e cin ve insanlardan pek çok doldurduk; onların kalpleri

15 Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I/157.

16 bk. en-Nisâ, 4/78; Hûd, 11/91; el-Kehf, 18/93; Tâhâ, 20/28.

17 bk. el-En'âm, 6/65 ve 98; el-A'râf, 7/179; et-Tevbe, 9/81, 87 ve 127.

18 bk. el-İsrâ, 17/44. "Var olan her şey hamdederek Allah'ı tesbih eder. Ancak siz onların tesbihlerini anlamazsınız."

19 el-En'âm, 6/25; el-İsrâ, 17/46; el-Kehf, 18/57.

20 et-Tevbe, 9/87; el-Münâfıkûn, 63/3.

21 Hûd, 11/91.

22 Zemahşerî, *Keşşâf*, II/288.

23 en-Nisâ, 4/28.

24 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/219.

var ama onlarla anlamıyorlar..."[25] âyetinde ise hususiyle hitabı anlamak kastedilmiyor; aklî ve şer'î delillerden ve zihnin intikal (=i'tibar) yollarından mutlak surette anlamamak kastedilmekte;[26] Ebü'l-Berekât'ın deyişiyle "şuur var, ama anlayış ve akıl yoktur denilmetedir."[27]

Fıkıh kelimesinin anlamakla ilişkisi bulunduğu gibi ilim ile de ilişkisi mevcuttur. Fıkhı "şâhid (duyularla algılanan, mevcut) bilgiyle gâib (duyularla algılanmayan, bilinmeyen) bilgiye ulaşmaktır" diye tanımlayan Râgıb'a göre fıkıh ilimden daha özeldir.[28]Ancak arapçada bir şeye sebebinin adını verilebildiği için ilme fıkıh denir; çünkü ilim anlamaktan doğar. Alime fakih denir, zira alim bir şeyi anlamak suretiyle bilir.[29] Öte yandan fakîh, alim demektir. Çünkü bir şeyi bilen herkes o şeyde fakihtir. Bu yüzden "fakîhu'l-Arab" ifadesi "âlimü'l-Arab" anlamındadır.[30]

Fıkıh mı ilim mi daha üstün diye tartışılmış ve bazıları fıkhın ilimden daha düşük bir seviye olduğunu savunmuştur. Bu anlayışı savunanların söylediklerine göre "Fülân hiç bir şeyi anlamaz (=fıkh)" demek örfde "fülân hiç bir şey bilmez" demekten daha kötüleyicidir. Sanki "hiç bir şey anlamaz" sözü "anlasa bile anlama ehliyeti yok" gibi bir anlama gelmektedir. Ama "hiç bir şey bilmez" demek en nihayet ilmi olmadığını söylemekten ibarettir ve böyle bir kişinin öğrenecek olsa anlama ve bilme ehliyeti bulunabilir.[31]

Kur'ân'ın kullanımında fıkıh ve ilim kelimeleri arasında ince bir ayrımın varlığı kendini hissettirmektedir. Peşpeşe gelen iki âyetten birincisinde "Kara ve denizin karanlıklarında yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratan O'dur. *Bilen* millet için âyetleri açıkladık" buyurularak yıldızlara ilişkin olarak *ilm* (ya'lemûn = bilen) kelimesi; ikinci âyette ise "Sizi bir yerde kararlaştırılmış ve bir yere konulmuş olarak bir tek nefisden yaratan O'dur. *Anlayan* millet için âyetleri açıkladık"[32] buyrulmuş ve insan neslinin yaratılışına ilişkin olarak da *fıkh* (yefkahûn = anlayan) kelimesi kullanılmıştır. Buradaki fark Zemahşerî'ye göre insanların bir tek nefisden yaratılmaları ve değişik evrelerden geçirilmelerinin sanat ve düzenleme açısından daha nazik ve daha ince olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle zeka kullanımı ve dikkatli araştırma demek olan fıkıh kelimesinin seçilmesi bu manaya uygunluk

25 el-A'râf, 7/179.

26 Zerkeşî, *Bahr*, I/20.

27 Ebü'l-Berekât, *Sahîhu edilleti'n-nakli fî mâhiyeti'l-akli*, s. 138.

28 Râgıb, *Müfredât*, "fkh" maddesi, s. 384.

29 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/53.

30 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "fkh" maddesi, XIII/523.

31 İbnü'l-Müneyyir, *el-İnsâf*, II/40.

32 el-En'âm, 6/97-8.

arzeder.[33] İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî ise bu yorumu doğru bulmaz ve farklı kullanımı fâsılada tekrardan kaçınma gibi bir belagat inceliğine dayandırır. Ayrıca bir ihtimal daha ileri sürer: Burada Allah'ın âyetlerini düşünmeyen ve O'nun yarattıklarından ibret almayan kimselere dokundurmak amaçlanmıştır. İlk olarak sözü edilen *âyetler* düşünen kişilerin nefisleri dışında ve onlardan farklı şeylerdir. Zira yıldızlar ve onlar üzerinde düşünme, ilahî hikmetin onları idare konusundaki bilgisi, düşünen kişinin nefsi dışında bir şeydir. Oysa insanların bir tek nefisden yaratılmalarını, farklı evrelerden ve hallerden geçmelerini düşünmek, düşünen kişinin nefsi dışına taşmayan ve onu aşmayan bir düşünmedir. Şu halde insanın kendini ve hallerini bilmemesi, onları araştırıp üzerinde düşünmemesi yıldızlar, yörüngeler, onların seyir ölçüleri ve dolaşımları gibi kendi dışındaki şeyleri bilmemesine göre daha çirkin bir durumdur. Fıkıh, anlamadan ibaret olması hasebiyle ilim derecelerinin en alt basamağı olduğu için taraflar arasında bilgisizlik açısından en çirkin durumda olanlar, yani kendi nefislerini gereğince düşünmeyenler yatsınmıştır. En alt mertebede olanın yatsınması en üst basamakta olanın yatsımasından daha çirkindir. Dolayısıyla fıkıh iki grubun en kötü durumda olanına tahsis edilmiştir.[34] Zemahşerî'nin yorumu fıkhın "ince anlayış" demek olduğu önkabulüne dayanırken İbnü'l-Müneyyir'inki "basit anlama" demek olduğu kabulüne dayanmaktadır. Yukarıda iktibas ettiğimiz görüşlerden anlaşılacağı üzere kelimenin yaygın olarak birinci manada kullanıldığı ve ayrıca kendini bilmenin dış alemi bilmeye nazaran daha hassas bir anlayışı gerektirdiği göz önüne alınırsa Zemahşerî'nin açıklamaları âyetin siyakıyla daha uyumlu gözükmektedir.

Burada dildeki anlamını vermekle iktifa edip bir ilmin adı olması bakımından fıkıh teriminin ne anlama geldiğini aşağıda ele alacağız.

B. FEHM

Fehm özellikle bir sözü işitince onun anlamlarını bilme demektir. Bu bakımdan işittiğinin manasını yavaş bilen kişi için "fülanın anlayışı kötü" denir. "Arap olmayan arapçayı *anlamaz*" dediğimizde de bunu kastederiz. Allah ezelde her şeyi bildiği için onun hakkında fehm kullanılmaz.[35] Bir başka deyişle fehm, zihnin, kendisine gelen bütün mevzuları yakalamaya hazır olması bakımından iyi halde olmasından ibarettir. Bunun için alim olmaya gerek yoktur. Mesela avamdan zeki bir kimse de bu niteliğe sahiptir.[36]

33 Zemahşerî, *Keşşâf*, II/39.

34 İbnü'l-Müneyyir, *el-İnsâf*, II/39.

35 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 69.

36 Âmidî, *İhkâm*, I/7.

Kelimenin ilk kullanımı açısından böyle bir tanımlama doğru olmakla birlikte onun bu standart seviyenin üstünde bir anlamda kullanıldığını gösterir âyetler ve rivayetler mevcuttur. Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman koyunların yayıldığı bir ekin hakkında hüküm verirler; hükmünde isabetli olan Hz. Süleyman'dır. Bu olayı bize nakleden Allah, kendisinin her ikisine de *hüküm* ve *ilim* verdiği halde Hz. Süleyman'ı bu dava konusunda anlayış (=*fehm*) sahibi kıldığını belirtir.[37] Dolayısıyla doğru hükme ulaşmak bir fehm işidir. Ebû Cuhayfe der ki: Ali'ye "Sizde insanların elinde olandan ayrı Allah Rasûlü'nden kalan Kur'ân'dan başka bir şey var mı?" diye sordum; "Hayır; buğdayı filizlendiren, hastaları iyileştiren Allah'a yemin ederim ki ancak Allah'ın kula verdiği Kitabını anlayış kabiliyeti (*fehmen fî kitâbih*) ve şu sayfa dışında bir şey yok" dedi.[38]

Kontekstlerinden anlaşılacağı üzere bu örneklerde fehm, lâfzın konulduğu manayı ve onun genel ya da özel anlam taşıdığını bilmekten öte bir şeydir. Çünkü bu kadarı arapçayı bilen insanlar arasında asgari müşterektir. Dolayısıyla burada mananın icaplarını, benzerlerini ve sözü söyleyenin söylediği sözle kastettiği manayı anlamak ve kastetmediğini içerde ve kastettiğini dışarda bırakmamak suretiyle onun sözünün sınırlarını bilmek anlamındadır.[39] Serahsî'nin özdeyişiyle "fehm, hakka isabettir."[40] Hz. Ömer meşhur mektubunda "Kur'ân ve sünnette açıklanmamış, tereddüde düştüğün hususlarda tekrar tekrar düşünüp anlamaya çalış" ve "önüne dava getirildiğinde onu anla" diyordu. Hakim ve müfti doğru hüküm ve fetva verebilmek için iki tür anlayışa sahip olmalıdırlar: 1. Vakıayı anlamak, onun fıkhına vakıf olmak ve karineler, emareler ve alametlere dayanarak meydana gelen şeyin gerçek bilgisini ortaya çıkarmak; 2. Vakıa hakkında yapılması gereken şeyi anlamak ki bu Allah'ın, Kitabında yahut Peygamberinin diliyle o vakıa hakkında verdiği hükmü anlamak demektir. Sonra biri diğerine tatbik edilir. Alim de vakıayı bilip onu iyi kavramak suretiyle Allah'ın ve Peygamberinin hükmüne ulaşandır.[41]

Fıkıh, istinbât ve ictihad kavramlarıyla çok içli dışlı olan fehm dinî ilimlerde insanî boyutu ifade eden, insanın sahip olduğu bilgi donanımı ve kabiliyeti ile nasların manasına nüfuzu anlatan bir terimdir. Bilhassa önemi vurgulandığı kontekstlerde "anlama" kelimesinin basit sözlük anlamını aşan bir kavramı çağrıştırır ve asla ilim adamının vasfı olmaktan ayrı düşünülemez.

---

37 bk. el-Enbiyâ, 17/78-9.

38 Şâfiî, *er-Redd alâ Muhammed*, VII/322; a.mlf., *İhtilâfu'l-hadîs*, s.564-5; Buharî, İlm 39; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I/71.

39 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/225.

40 Serahsî, *Mebsût*, XVI/60.

41 İbn Kayyim, a.g.e., I/87-8.

C. İSTİNBÂT

Fıkıh kavramıyla sıkı ilişkisi olan ve hatta İbn Sürâka'nın "bence fıkhın hakikati"[42] dediği bir diğer önemli kavram da istinbattır. Kur'ân bu kelimeyi fiil kalıbıyla bir kez zikreder: "Başlarına güven ya da korkuya ilişkin bir durum geldiğinde onu yayarlar. Oysa onu Peygambere ve içlerinden emir sahibi olanlara götürselerdi istinbâta (sonuç çıkarmaya) kadir olanlar onu elbette bilirlerdi."[43] Arap filoloğu el-Cevherî "istinbât istihrâc (=bir şeyi kazıp çıkarmak) gibidir" demiştir. Etimolojisi itibariyle kuyu arazisinden ve gözeden su çıkarmak anlamında kullanılan istinbât kuşkusuz sadece lâfzı anlamaktan daha öte bir şeydir. Çünkü lâfzı anlama istinbât işi değildir. Zira lâfızların konuldukları anlamlara istinbâtla ulaşılamaz. İstinbâtla illetlere, manalara, benzerliklere, denkliklere ve sözü söyleyenin maksatlarına ulaşılır. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere istinbât başkalarına gizli kalma özelliği taşıyan şeyi çıkarmak demektir. Nitekim âyette sadece işin dışa yansıyan tarafını işitip onu yayan, ifşa eden kimseler kınanırken hakikatini ve manasını istinbâtta bulunanlar methedilerek onların ilim adamları oldukları vurgulanmıştır.[44] Hâris el-Muhâsibî (ö.243) istinbâtı (istinbât beyyin), nas yoluyla beyanın bulunmaması halinde, kıyas caiz olan konularda başvuralan kıyasdan ayırır.[45] Kıyas taraftarları kimi zaman kıyasa istinbât adını da verirler.[46] Bütün bunlardan anlaşılıyor ki istinbât naslar üzerinde yürütülüyor olsa da ilmî bir yöntem izlenen aklî bir faaliyetin adıdır.

D. İCTİHAD

Arapça aslı itibariyle *ictihâd* güç ve meşakkat anlamlarına gelen *cehd* ve

42 Zerkeşî, *Bahr*, I/22. İbn Sürâka diye bilinen bu şahıs şâfiî fakihi Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yahya b. Sürâka el-Âmirî'dir ve hiyele dair bir eseri vardır. bk. Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 241.

43 en-Nisâ, 4/83. İbn Hazm âyeti istinbâtın aleyhine bir delil olarak görür. bk. *İhkâm*, VI/21-5.

44 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/225. İbn Hazm (*İhkâm*, VI/16) istihsan ve re'yle eş anlamlı gördüğü istinbâtı "bilinmeyen bir şeyi, içinde bulunduğu bir başka şeyden çıkarmaktır" diye tanımlar, manasının bir bütün olarak nasda belirtilmiş olması halinde dinde hak bir yöntem olarak görürken manasının bir bütün olarak nasda belirtilmemiş olması durumunda batıl diye niteler ve onunla hüküm vermenin helâl olamayacağını söyler. bk. a.e., I/48-9.

45 Muhâsibî, *Şerefu'l-akl*, s. 44.

46 İbn Hazm, a.g.e., VI/21.

cühd kökünden gelmektedir. Birincisinin *meşakkat*, ikincisinin *geniş* anlamına geldiği de söylenmiştir.[47] Herhangi bir fiil için çaba harcama ve bütün gücü sarfetme demektir. Külfetli ve meşakkatli konular hakkında kullanılır. Mesela değirmen taşını taşımaktan söz edilirken kullanılır, ama bir hardal tanesi taşımakdan söz edilirken kullanılmaz.[48] Bir başka deyişle istenilene ulaşmak için nefsi zorlamak (nefse yüklenmek) ve yormak demektir. Nitekim aynı kökten gelen *cihad* kelimesi düşmanı bozguna uğratmak için nefsi zorlamak ve vargücüyle karşı koymak suretiyle gösterilen çaba anlamındadır.[49]

Kur'ân'da *cehd*[50] ve *cühd*[51] mastarları ile bu mastarlardan türemiş *cihad* kelimesinin isim ve fiil kalıplarında türevleri kullanılmışsa da ictihad kelimesi dildeki yahut usûl düşüncesindeki anlamıyla kullanılmamıştır. Meşhur Muaz hadisinde "ectehidü re'yî = re'yimi ictihad ederim" denilmektedir ki bu ifade İslâm hukuk düşüncesi literatürüne ictihad kavramının yerleşmesinde bir temel teşkil etmiştir. "Re'y ictihadı" dildeki anlamıyla "düşünmekten yorulmak, bitkin düşmek" demektir.[52]

İctihad[53] kelimesi alimlerin terminolojisinde etimolojisine uygun olarak şer'î hükümlerin bilgisine ulaşmak için müctehidin gücünü sarfetmesi anlamına gelmektedir. Tam ictihad, daha fazla araştırmaktan nefsinde acziyet hissedecek tarzda araştırma yolunda çaba harcamaktır.[54] Bu çabayı harcayan müctehid isabetli bir hükme ulaşmasa bile yükümlülüğünü yerine getirmiş olur.[55] Bir tanımda ise istinbât kavramıyla münasebet kurularak "istinbat yoluyla amelî şer'î bir hükme ulaşmak için çaba sarfetmek"[56] denilmiştir. Bazılarınca "yol gösterici emarelerle

47 Râgıb, *Müfredât*, "chd" maddesi, s. 101.

48 Gazalî, *Mustasfâ*, II/350; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 61; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 250.

49 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/488; Râgıb, *Müfredât*, "chd" maddesi, s. 101.

50 bk. el-Mâide, 5/53; el-En'âm, 9/109; en-Nahl, 16/38; en-Nûr, 24/53; Fâtır, 35/42.

51 bk. et-Tevbe, 9/79.

52 Râgıb, a.g.e., a.y. İbn Hazm'ın ictihada mezhebî anlayışına uygun olarak "ictihad ortaya çıkan hâdisenin Kur'ân ve sünnetteki hükmünü, yani hakkı aramada bütün çabayı sarfetme ve aranacak yerlerde teftişte bulunurken nefsi yorma; bir diğer deyişle Allah'ın kullarına vacip kıldığı dini araştırmada bütün çabayı sarfetme" biçiminde tanım getirmeye çalışması dildeki bu anlamına da aykırıdır. bk. İbn Hazm, *İhkâm*, V/121, 129 ve VII/114; a.mlf., *Tefsîru elfâz*, IV/416; a.mlf., *Muhallâ*, I/67.

53 İctihadın mana ve mefhumu ile tarih içindeki gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1971.

54 Gazalî, *Mustasfâ*, II/350; Âmidî, *İhkâm*, IV/218. Âmidî "zan elde etmek amacıyla" kaydını ekliyor.

55 Cessâs, *Fusûl*, IV/11.

doğruyu araştırmaktır"[57] diye tanımlanmasından da anlaşılacağı üzere ictihad kıyasdan daha genel bir kavramdır; kıyası, istidlâli ve daha başka yöntemleri kapsar.[58] Şâfiî'nin "ictihad kıyastır" sözünü ise ilerde tartışacağız.

İctihad fıkhın kesin nitelikli olmayan, daha doğrusu kesin biçimde bilme imkanı bulunmayan hükümlerini ifade eder; kesin olarak bilinenler için ictihad terimi kullanılmaz.[59] Bu inceliği göz önünde bulunduran bazı fakihler ictihadı "hâdisenin hükmünü -nassın zâhiri ve fehvâsıyla değil- nasdan araştırmak için çaba sarfetmektir" biçiminde tanımlarlar.[60] Yani ictihad Kur'an ve hadis metinlerinde çok açık ve net, teknik terimiyle *zâhir* ve *fehvâ* olanlar dışında kalan konuların değişik metod ve yollarla dinin mantığı ile uyuşacak şekilde çözümlenmesi gayretlerinin tümüdür. Ancak ictihad örf, aslî ibaha yahut haramlık, maslahat ve ihtiyat gibi nas dışı yollarla da yapılabildiği için bu tanımlama eksiktir.

Usûl ilminde "zeka ve anlayış kıt olursa ictihad sahih olmaz" denilmek suretiyle ictihadın akılla ilişkisi vurgulanmakta ve "naslarda dile getirilen şeyin (=mantûk) emarelerinden hareketle, ifade edilmeyene (=meskûtün anh) ulaşacak kadar bir zeka ve anlayış" ictihadın bir şartı olarak ileri sürülmektedir.[61]

E. HİKMET

Kur'ân terminolojisi uzmanı Râgıb hikmeti "ilim ve akılla hakka isabet etmedir"[62] şeklinde tanımlamıştır. Sa'leb lâkabıyla meşhur dilbilimci Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahya (ö. 291/904) "Kime *hikmet* verilmişse çok hayır verilmiş demektir"[63] âyetini *fehm* diye tefsir etmiştir.[64] Hz. Peygamber'in hanımlarına hitap eden "Evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın"[65] âyetine ilişkin olarak İbn Abbâs hikmetin "Kur'ân'nın nâsihini-mensûhunu, muhkem ve müteşâbihini bilmek" olduğunu söylemiş ve bazıları ise Kur'ân'ın hakikatlerini anlamak diye tefsir etmiştir.[66] "Kitabı ve hikmeti öğretir"[67] âyeti münasebetiyle

56 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 250.

57 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/488.

58 Cessâs, *Fusûl*, IV/11-2; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 61.

59 Cessâs, a.g.e., IV/11; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 250.

60 Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e., s. 61.

61 Mâverdî, a.g.e., I/492.

62 Râgıb, *Müfredât*, "hkm" maddesi, s. 127.

63 el-Bakara, 2/269.

64 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-müteffakkih*, I/53. Aynı âyetteki hikmeti İbn Abbas'ın fıkıh diye tefsir ettiği de rivayetler arasındadır. bk. Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, s. 6.

65 el-Ahzâb, 33/34.

de Sa'leb "Hikmet bir şeyi anlamaktır (fıkhu'ş-şey). Kur'ân ve fıkhı bilmeden hakim olunmaz. Birisini biline hakim denmez, her ikisini de cemedinceye kadar. Âyet 'onlara Kitabı ve onun manalarını öğretir' anlamındadır" açıklamasını yapmıştır.[68] Dahhâk'a göre Kur'ân ve onun fıkhına (el-fıkhu fîh) sahip olmadır. Mücâhid de bu hikmetin peygamberlik değil, fıkıh ve ilim olduğunu söyler.[69] Mâlik ise âyetlerdeki hikmeti Allah'ın dininde fıkıh edinme olarak tefsir eder.[70] İlk dönemlerden günümüze intikal eden bu açıklamalar hikmetin dinî metinleri bilmek anlamındaki "el-ilm" ile değil, onların manalarına nüfuz etme anlamına gelen fıkıh ve fehm ile daha ziyade ilişkili olduğunu göstermektedirler.

F. İLİM (= el-İLM)

İlim dildeki anlamı itibariyle "bir şeye realitede olduğu şekliyle tam bir güvenle inanmak"[71] demektir. Ancak hicrî ilk yüzyılda ilim kelimesinin değişik bir kullanımı vardı. İbn Ömer ilmin Kitap, sünnet ve "bilmiyorum" sözü olmak üzere üç kısım olduğunu söyler.[72] Hz. Peygamber "İlim üçtür, gerisi ziyadedir: Muhkem âyet, cari sünnet ve adil fariza"[73] buyurmuş ve "ilmi yazarak kaydedin" demek suretiyle de hadislerine ilim adını vermiştir.[74] İbn Abbâs'ın ehl-i kitaba soranları menederken söylediği "Haberiniz olsun. size gelen *ilim* onlara sormayı yasakladı.

66 Râgıb, *Müfredât*, "hkm" maddesi, s. 128.

67 el-Bakara, 2/129 ve 151.

68 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/29.

69 Hatîb, a.g.e., a.y. Aynı yerde yer alan bir başka rivayette ise ilim ve fıkha Kur'ân'ı da ekler.

70 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I/17. Şâtıbî'nin (*Muvâfakât*, IV/98, nşr. Abdullah Drâz, Kahire 1395/1975.) kaydına göre Mâlik "kalbime öyle geliyor ki hikmet Allah'ın dininde fıkıh sahibi olmaktır ve Allah'ın kalplere rahmeti ve lütfuyla soktuğu şeydir" demiştir.

71 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 63 ve 76. Râgıb *Müfredât*'ta ("akl" maddesi, s. 343) konuyla ilgili olarak der ki: "İlim bir şeyi hakikatiyle idraktir. Bu da iki kısımdır: 1. Şeyin kendisini (zât) idrak, 2. Bir şey hakkında kendisinde var olan bir şeyin var olduğu ya da var olmayan bir şeyin var olmadığı hükmünü vermektir."

72 İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/30; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, II/172; İbn Abdilber, a.g.e., II/24.

73 İbn Abdilber, a.g.e., II/23 ve 24; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/87.

74 İbn Abdilber, a.g.e., II/27. Abdurrahman b. Mehdî'nin hadis usulü ilminin teknik konularına ilişkin olarak söylediği "İlmin şaz olanını alan ilimde imam olamaz. Herkesden rivayet eden ilimde imam olamaz. Her işittiğini rivayet eden ilimde imam olamaz" sözünde geçen ilim terimleri hadis anlamındadır. bk. İbn Abdilber, a.e., II/48.

Vallahi, onlardan hiçbir adamın size indirileni size sorduğunu görmedik"[75] cümlesinde ilmin Kur'ân anlamında kullanıldığı açıktır. Evzâî ilmi "Hz. Peygamber'in arkadaşlarından gelen" diye tanımlar ve bir sahabîden gelmeyen şeyin ilim olamayacağını söyler.[76] İbn Kayyim'e göre ise Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "kendilerine ilim verilenler"[77] ifadesinde yer alan "el-ilm" kelimesi her türlü bilgiyi kapsamaz; belli tür bilgiyi, yani Allah'ın Hz. Peygamber'le gönderdiği ilmi kapsar. Kendilerine ilim verilenler sahabîlerdir ve dolayısıyla onlara uymak da vaciptir.[78] Nitekim Mücâhid ve Katâde gibi ünlü tâbiîlere göre de "ulemâ" yani ilim sahipleri Hz. Muhammed'in (sa) arkadaşlarıydı.[79]

Kısa bir süre sonra *ilim* dinî metinlerin (Kur'ân ve bilhassa hadisler) bilgisine sahip olma anlamında; *rey*, diğer bir deyişle *fıkıh* bu metinler üzerinde kişilerin kendi anlayış ve yorumları anlamında birbirine mukabil kavramlar olarak ele alınmaya başladılar. Tâbiûnun ileri gelenlerinden Atâ b. Ebû Rabâh kendisine sorulan fıkhî bir meselede fetva verince orada bulunanlardan biri verilen cevabı "re'y mi, ilim mi?" diye sorgular.[80] Ömer b. Abdülaziz ise Urve b. Zübeyr'in muhakeme usulüne dair sorduğu soruya verdiği cevapta hukuk kaynaklarını hiyerarşik düzen içerisinde sıralar ve en sona ilim ve re'y sahipleriyle (*zevü'l-ilm ve'r-re'y*) istişareyi[81] yerleştirir.

Gazalî'ye göre sahabe döneminde ilim diye Allah'ı, âyetlerini, O'nun kulları ve mahlukatı hakkındaki fiillerini bilmeye denirdi; Kur'ân'ı bilmek ilmin tamamıydı. Bu yüzden İbn Mes'ûd, vefatının ardından Halife Ömer'in iyiliklerini anarken "ilmin onda dokuzu öldü" diyordu. Kendisine "aramızda sahabenin büyükleri varken mi bunu söylüyorsun?" diye sorduklarında "fetva ve ahkâm ilmini kastetmiyorum; Allah'ı bilmeyi kastediyorum" cevabını verdi.[82] Ayrıca İbn Mes'ûd'un "İlim rivayet çokluğu değildir; ilim ancak Allah korkusudur"[83] sözü bir kesimin ilim anlayışına duyulan bir tepkinin sonucu olmalıdır. Gazalî'nin de

75 Buharî, İ'tisâm 25.

76 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/29.

77 bk. en-Nahl, 16/27; el-İsrâ, 17/107; el-Hac, 22/54; el-Ankabût, 29/49; er-Rûm, 30/56; Sebe', 34/6; Muhammed, 47/16; el-Mücâdele, 58/11.

78 İbn Kayyim, *İ'lâm*, IV/131.

79 İbn Abdilber, a.g.e., II/29; İbn Kayyim, a.g.e., I/14.

80 İbn Abdilber, a.g.e., II/30.

81 İbn Abdilber, a.g.e., II/24.

82 Gazalî, *İhyâ*, I/23 ve 33. Rivayet için bk. İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/16 ve IV/143. Benzer bir anlayış Şa'bî'den rivayet edilir. "Kendisine bir kadın "Ey alim, bana fetva ver deyince Şa'bî "alim ancak Allah'dan korkandır" karşılığını vermiştir. bk. İbn Abdilber, a.g.e., I/134.

83 İbn Abdilber, a.g.e., II/25.

söylediği üzere "İlim haşyettir ve alim Allah'dan korkandır" sözünde dildeki anlam kastedilmiyor; haşyetin ilmin bir sonucu olduğu belirtiliyor.[84] Dolayısıyla bu anlamlarda kullanım dil açısından bir mecazdır; ama o dönemin ilim sahipleri böyle bir ruh hali içinde bulunduklarından ilimle o hal özdeşleşmiş gibiydi.

"Allah'a itaat edin; Peygambere ve sizden olan ülü'l-emre itaat edin"[85] âyetinde geçen "ülü'l-emr" ifadesini sahabe ve tâbiûndan bazıları "ulemâ" ve diğer bir kısmı ise "ümerâ" diye tefsir etmiştir. İncelendiğinde görülür ki ümeraya ancak ilmin icabına göre emir buyurduklarında itaat edilir. Onlara itaat ulemaya itaata bağlıdır. Çünkü itaat yalnız iyilikte ve ilmin icabı olan şeyde söz konusu olur. Nasıl ulemaya itaat Peygambere itaata bağlı ise ümeraya itaat da ulemaya itaata bağlıdır.[86]

G. ŞERİAT

Sözlük anlamı itibariyle bir şeye gidilirken tutulan yol demektir ve bundan dolayı suya gidilen yola şeriat denmiştir.[87] Ayrıca hem atlı ve hem de (eğilip) içecek kişi için nehrin su almaya müsait yeri[88] ve açık geniş düzgün yol[89] anlamlarında kullanılır. Şeriat terimi İslâm'ın başlangıç döneminde nadiren kullanılırdı. Kullanıldığında ise ekseriya çoğul olarak *şerâi'* biçiminde söylenirdi. Rivayetlere göre Arabistan'nın muhtelif bölgelerinden gelen yeni müslüman olmuş bazı kimseler Hz. Peygamber'den kendilerine İslâm'ın şerâi'ini (*şerâiu'l-İslâm*) öğretecek bazı kimseleri bölgelerine göndermesini talep etmişlerdi.[90] Talepden de anlaşılacağı üzere burada şeriat hukukî bilgiler anlamında değil İslâm'ın temel prensipleri anlamında kullanılmıştır. Nitekim "Cebrail hadisi" diye bilinen hadisin bir varyantına göre bedevi görünümle birisi "İslâm'ın şerâi'i nedir?" diye sorunca Hz. Peygamber namaz, zekat, Ramazan orucu, hac ve cenabetten dolayı gusletmeyi

84 Gazalî, *İhyâ*, I/86.

85 en-Nisâ, 4/59.

86 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/9-10. Ulema diyenler: İbn Abbâs (iki rivayetten birinde), Câbir b. Abdullah, Hasan el-Basrî, Ebü'l-Âliye, Atâ b. Ebû Rabâh, Dahhâk, Mücâhid (iki rivayetten birinde); "ümerâ" diyenler: Ebû Hüreyre, İbn Abbâs (diğer rivayette), Zeyd b. Eslem, es-Süddî ve Mukâtil. İbn Hanbel'den her iki görüş de rivayet edilmiştir. Hatîb'in (*el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/27-8) kaydına göre ise bu ifade sahabeden Câbir, Ebû Hüreyre (yahut Ka'b); tâbiûndan Mücâhid, Atâ ve Hasan el-Basrî tarafından "fukahâ" ve ""ulemâ" diye tefsir edilmiştir.

87 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 183.

88 İbn Hazm, *İhkâm*, I/46.

89 Râgıb, *Müfredât*, "şr'a" maddesi, s. 258.

90 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 6 (İbn Sa'd, *Tabakât*, I/333, 345, 355).

sayar.[91] Buradan da anlaşılacağı üzere şerâi' farzlar anlamına gelmektedir.[92]

Şeriat kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de "sonra seni emre ilişkin bir *şeriat* üzere gönderdik, ona uy"[93] âyetinde olduğu gibi dinin muhtelif düzenlemelere konu olan ve yürürlükten kaldırılabilen (=nesh) kısmı ve "O size dinden Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi şeriat yaptı ki dini doğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin"[94] âyetinde işaret edildiği şekliyle Allah'a, meleklere, kitaplara ve Ahiret Gününe iman gibi bütün dinlerin eşit olduğu ve yürürlükten kaldırılmaları imkanı olmayan temel esaslar anlamında kullanılmıştır.[95] "Yoksa dine ilişkin, Allah'ın izin vermediği şeyleri onlara şeriat yapan ortakları mı var?"[96] âyeti de temel ilkelere işaret etmektedir. Ebû Hanife birincisini *şerâi'* olarak nitelerken ikincisine *din* adını vermektedir. Ona göre din zaman içerisinde değiştirilmemişken şerâi' değiştirilmiştir. Çünkü Allah'ın bir ümmete haram kıldığı nice şeyler bir başka ümmete helâl kılınmış; bir kısım insanlara yapmaları emredilen nice şeyler başkalarına yasaklanmıştır. Dolayısıyla şerâi' çok çeşitlidir.[97] Din bir olduğu için her rasûl kavmini kendisinden önceki rasûlün dinini bırakmaya çağırmamış; ama her rasûl kendi şeriatına çağırmış ve kendisinden önceki rasûlün şeriatını yasaklamıştır.[98]

Geçmiş dinleri de göz önünde bulundurduğumuzda şeriatı "Allah'ın diyanet konusunda Hz. Peygamber ve ondan önceki peygamberler aracılığıyla teşrî buyurduğu şeydir" diye tanımlamak mümkün olur. Bunlar arasında nâsihin (öncekini yürülükten kaldıran) hükmü geçerlidir.[99] Bir tanıma göre de *şer'* yahut *şeriat* Allah'ın kulları için teşrî buyurduğu yani ortaya koyduğu ve açıkladığı din demektir; Hz. Peygamber'den sabit ve malum yol anlamındadır.[100] Teftâzânî'nin "dünya nizamı ve ahiret sevabı şeriatla mümkündür"[101] sözünden de anlaşılacağı

91 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, s. 37.

92 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 7. Ebû Hanife kendisine nisbet edilen *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserinde (s. 14) "Şerâi' farzlardır... Allah mü'minlere dini kabulden sonra farzları yerine getirmelerini emretmiştir" diyor. Aynı yerde kısas âyetini farzlara örnek olarak verdiğine göre farz ifadesi yalnız ibadetlerle sınırlı değil, hukukî alanları da kapsamaktadır.

93 el-Câsiye, 45/18.

94 eş-Şûrâ, 42/13.

95 Râgıb, *Müfredât*, "şr'a" maddesi, s. 258.

96 eş-Şûrâ, 42/21.

97 Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 14.

98 Ebû Hanife, a.g.e., s. 13.

99 İbn Hazm, *İhkâm*, I/46.

100 Teftâzânî, *Telvîh*, I/8.

101 Teftâzânî, a.g.e., I/10.

üzere şeriat müslüman kişinin dünyada iken hayatını tanzim etmek durumunda olduğu ve bunun neticesi olarak da dünya ve Ahiret seadetini umduğu ilahî kaynağa dayalı bir sistemin genel adıdır. Bu bakımdan şeriat hem dünya hayatının düzenlenmesinin ilmi demek olan fıkhı ve hem de Allah'ın görülmesi, meâd, icmâ ve kıyasın hüccet oluşu vb. sem'î delillerle sabit diğer hususları kapsar.[102]

Fıkhın anlamının da ilk dönemde bu kadar şumüllü olduğunu yukarıda anlatmıştık. Bundan da anlaşılacağı üzere fıkıh ile şeriat arasında ilk dönemde bir ayırım söz konusu değildi; genellikle birbiri yerine kullanılmaktaydı.[103] Nitekim el-Halîmî *el-Minhâc*'da bu durumu şu sözleriyle ortaya kor: "Fıkıh ismini bu ıstılâha tahsis sonradan ortaya çıkmıştır... Doğrusu fıkıh ismi şeriatın bütününü kapsar. Allah'ın varlığı ve birliğinin bilgisine, O'nu ve diğer sıfatlarını takdîse ve peygamberlerini ve rasûllerini bilmeye götüren şeyler şeriat kapsamına girdiği gibi ahvâl, ahlâk, âdâp ve ibadetlerle ilgili bilgiler de şeriat kapsamına girer."[104] Bu terimin özel olarak İslâm hukuku anlamına kullanımı daha sonraları ortaya çıkmıştır.[105] Şâfiî ise *şerîat* terimini müessese anlamında kullanmaktadır.[106] Hac, namaz ve oruç hakkında "bu bir şeriat, bu da bir (başka) şeriat" diyor ve "*lâ tükâsü şerîatün alâ şerîatin* = şeriat, şeriata kıyas edilmez" diye ekliyor.[107] Bu terim genellikle müessese anlamında kullanılmadığı için bu kullanım Şâfiî'ye özgüdür.[108] Ama öte yandan o "şeriatın bir fer'i diğerine kıyaslanmaz"[109] derken mezkür müesseselerin bütününü kastetmektedir. Dolayısıyla Şâfiî terimi hem genel anlamda ve hem de o genel anlam içine dahil her bir ayrı müessesenin adı olarak kullanmaktadır.

Şeriatın küllî delilleri anlamında kullanılan *usûlü'ş-şerîa*, fıkıh ilminde açıklanan mufassal hükümler anlamında kullanılan *fürûu'ş-şerîa* ve tek tek her bir meseleye dağıtılmış cüz'î illetler anlamında kullanılan *meâni'ş-şerîa* (şeriatın manaları)[110] ifadelerinden ilkinde şerîat terimi din kavramını ve diğer ikisinde yerleşik fıkıh kavramını anlatmaktadır.

---

102 Teftâzânî, *Telvîh*, I/10.

103 Muasır alimler fıkıh ve şeriat arasında bazı farklar ortaya koyarlar. bk. Fayzee, Asaf A. A., *Outlines of Muhammadan Law*, s. 21, London 1960; Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 8.

104 Zerkeşî, *Bahr*, I/23.

105 Ahmad Hasan, a.g.e., s. 6.

106 Ahmad Hasan, a.g.e., s. 7.

107 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/212.

108 Ahmad Hasan, a.g.e., s. 8.

109 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/286-7.

110 Teftâzânî, *Telvîh*, I/10.

Bir şeyin şer'îlik vasfını taşımasının ne anlama geldiği doktirinde tartışılmıştır. İlimleri şer'î olan ve olmayan diye ikiye ayıran Gazalî'ye göre *şer'î* demek peygamberlerden yararlanılmak suretiyle elde edilen bilgidir; matematikte olduğu gibi aklın, tıpta olduğu gibi tecrübenin ve lügatte olduğu gibi işitmenin ulaştırabileceği bir bilgi değildir.[111] Bir tanıma göre de şer'î, "Allah'ın şeriata dayalı hitabıdır ve O'nun hitabı olmadan bilinemeyen şeydir." Bu anlayışa göre şeriata dayanmadığı halde Allah'ın bizden istediği şeyler bulunmaktadır. Yani bir kısım hususlar mesela namaz ve orucun farzlığı şeriata dayanırken, diğer bir kısmı mesela Allah'a inanmanın ve Hz. Peygamber'i tasdik etmenin vücubu "şerîata dayanma" anlamında şerî değillerdir. Çünkü şeriatın kendisinin sübutu Yaratıcı'ya, O'nun varlığına, ilmine, kudretine ve kelâmına inanmaya ve Hz. Peygamber'in peygamberliğini mu'cizelerle bilmeye bağlıdır. Bunlardan her hangi biri şeriata dayansa kısır döngü (devr) ortaya çıkar.[112] Söylenenlerden anlaşılacağı üzere Allah tarafından gönderilmiş bir şeriat bulunmasa da insanların kendi akıllarıyla bulmakla sorumlu olduğu ve olmadığı hususlar vardır. Ancak akılla bulma sorumluluğu olan meseleler de şeriatın kapsamı dahilinde olduğuna göre şer'î kavramını şeriata dayanan şeklinde değil, "hakkında şeriatın hitabı bulunan" diye tarif daha uygun gözükmektedir. Aksi halde hem şeriatın temelini teşkil eden şeyleri şerait dışına çıkarmak gibi bir sakınca doğar ve hem de tanım, imanın vücubu gibi şeyleri içerdiği için tanımı yapılan şeyden daha kapsamlı olur. Oysa imanın vücubu şeriata dayalı olmadığı için tanımlanan şey onu kapsamaz.[113] Ancak Eş'arîler'e göre nakil olmadan vücup olamayacağı için iman vs.'nin vücubu da şeriata dayanır.[114]

İslâmî ilimlerin müstakil branşlar haline geldikleri dönemlerde kullanılan *haber*, *nakil* ve *sem'* gibi ifadelerle de anılan ve aklî olana mukabil olarak kullanılan şer' ve şeriat terimleri temelde başlangıç noktası itibariyle vahiy ya da peygamber aracılığıyla ilahî kaynağa dayanan bilgiler bütününün adıdır. Bunlardan bir kısmının vahiy gelmeden de biliniyor olması şer'îliğine zarar vermez. Çünkü şeriatın tasdikinden ve süzgecinden geçmiş olmaları hasebiyle aklîlik vasfı yanında şer'îlik vasfı da kazanmış olurlar.

111 Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I/16.

112 Sadru'ş-şerîa, *Tavdîh*, I/22 ve 29; Teftâzânî, a.g.e., I/23.

113 Teftâzânî, a.g.e., I/27.

114 Teftâzânî, a.g.e., I/23 ve 29.

H. RE'Y

1. Re'y Kavramı

Aklî düşünme yöntemlerinin genel adı olması dolayısıyla tezimizin ana konusunu teşkil eden re'yin burada dildeki anlamları, düşünce boyutundaki yeri ve fıkıh usûlü kaynaklarında verilen anlamları ve ona getirilen sınırlamalar bu giriş bölümünde genel hatlarıyla işlenecek, tarihî sürecinin ortaya konması ise ilerdeki bölümlerin eksenini oluşturacaktır.

a. Re'yin Etimolojisi

Re'y (ç. ârâ) kelimesi Arapça aslı itibariyle "*Raeytü bi-kalbî* = Kalbimle gördüm" cümlesinde geçtiği şekliyle *reâ* fiilinden mastardır. Nitekim aynı kökten gelen *rü'yet* kelimesi de "*Raeytü bi-aynî* = Gözümle gördüm" cümlesinde geçtiği şekliyle mastardır.[115] Kelime aslında mastar olarak *görmek* anlamındadır; ancak yaygın olarak, görülen şeyin bizzat kendisi anlamında kullanılmaktadır. Araplar görme fiilinin mastarını yerine göre farklı anlamlarda kullanmakta; uykuda görmeye *rüya*, uyanıkken görmeye *rü'yet* ve kalple bilinip de gözle görülmeyene *re'y* diyorlar.[116]

Kur'ân terminolojisi uzmanı Râgıb el-Isfehânî *rü'yet* kelimesini "görülen nesneyi idrak etme" diye tanımladıktan sonra bu idrakin nefsin kuvvelerine göre 1) duyu organı ve onun yerine geçen şeyler, 2) vehim ve tahayyül, 3) tefekkür ve 4) akıl ile idrak kısımlarına ayrıldığını söyler ve bunlara Kur'ân'dan örnekler verir. Ayrıca iki mef'ûl (nesne, tümleç) ile kullanılması halinde *ilim* anlamı ve "ilâ" edatı ile kullanıldığında da "ibret almaya götüren bakış" anlamı taşıdığını belirtir.[117]

Filologlar da Râgıb'ın bu sınıflandırmasını re'y kelimesinin anlamlarına taşırlar:

1. İ'tikâd. "Fülan Hâricîlerin re'yini benimser" cümlesi onlar gibi inanır anlamındadır; isterse bu cümleyi söyleyen üçüncü şahsa göre gerek sözü edilen kişi ve gerekse onlar (Hâricîler) hak üzere olduklarını bilmesinler.[118] Aynı matıkla

115 İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 366.

116 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/66.

117 Râgıb, *Müfredât*, "rey" maddesi, s. 208-9.

118 İbnu'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV/300 ve 301. İbn Kuteybe, İbn Abbas'ın azatlısı ve öğrencisi olan İkrime için "İkrime Hâricîlerin re'yini benimserdi (=*Kâne İkrime yerâ re'ye'l-Havârici*)" demiştir. bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, I/130.

Hasan el-Basrî de "Cennet benim re'yimde olanlarındır" düşüncesinin İslâm'da sonradan çıkmış bir bid'at olduğunu söyler.[119]

2. Zan. Türkçemizden örnek verecek olursak "Görüyorum işler yolunda gitmiyor" dediğimizde "öyle tahmin ve zannediyorum" anlamı kastederiz.

3. İlim. Yine Türkçe bir örnek: "Bütün bunlardan sonra gördüm ki pek az yol almışız" cümlesinde "anladım, bildim ve kesin kanaat sahibi oldum" gibi bir anlam taşımaktadır. Nitekim Kur'ân'daki "Allah'ın sana gösterdiği ile..."[120] ifadesi "sana öğrettiği, bildirdiği" anlamındadır.[121] Tıpkı bunun gibi Türkçe'deki "ders görmek" deyiminde öğrenmek ve bilgi edinmek; "ders göstermek" deyiminde de öğretmek ve bilgi vermek anlamları vardır.

4. Akıl ve tedbîr. "Re'y (görüş ve kanaat) sahibi bir adam" sözünde re'y basiret ve işin uzmanlığı anlamındadır.[122] Hadis kaynaklarında yer alan "zû re'y = re'y sahibi"[123] (ç. zevû re'y) kavramı bu anlamda kullanılmıştır.

İbnu'l-Kayyim'in belirttiğine göre Araplar re'y kelimesini özellikle hakkında çelişkili ipuçları bulunan bir konuda doğruyu ortaya çıkarmak için düşünüp taşındıktan ve araştırdıktan sonra kalbin gördüğü yani vardığı sonuç anlamında kullanıyorlar. Bu nedenle bir kimsenin hissettiği, gözle göremediği ama kalbiyle gördüğü şeye ve hesap incelikleri gibi fikre ve düşünmeye ihtayaç duysa da hakkında akılların farklı düşünmediği ve ipuçlarının çelişmediği şeye re'y denmez.[124] Bu anlamda re'y Türkçemizdeki "görüş" kelimesiyle bir bakıma etimolojik olarak da bir paralellik arzetmektedir.

b. İslâm Kültür ve Düşünce Hayatında Re'y

Re'y teriminin düşünce boyutu bulunduğu ve bu nedenle geniş anlamıyla her türlü fikrî çabanın adı olan felsefenin ilgi alanına girdiği hakkında yapılan izahlardan anlaşılmaktadır. Gerçekten de İslâm düşüncesinde re'yin mahiyeti üzerinde durulur ve bu açıdan tanımı ortaya konmaya çalışılır. Ayrıca bilgi kuramı (epistemoloji) açısından re'yin değeri irdelenir. İşte bu çerçevede yapılan bir tanıma göre re'y "öncüllerin hatıra getirilmesi ve zihnin onlar arasında dolaştırılması"[125] ve bir başka söyleyişle "zihnin, bir netice vermesi umulan öncüller arasında

119 Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I/161.

120 en-Nisâ, 4/105.

121 Râgıb, *Müfredât*, "rey" maddesi, s. 209.

122 Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, I/265.

123 Buhârî, Şurût 15, Megâzî 79.

124 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/66.

125 Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 67.

dolaştırılmasıdır."[126] Râgıb da bu tanıma yakın olarak re'yle aynı kökten gelen *reviyye* ve *terviye* terimlerini "bir re'ye varmak gayesiyle hatırasında saklı şeylere nefsin eğilimi ve bir şey hakkında düşünme" diye açıklamıştır.[127] Re'y etrafında ileri sürülen bu tanımlamalar analojik düşünme faaliyetini anlatmaktadırlar. Önce bir takım hükümleri içeren öncüller zihinsel olarak bir araya getiriliyor ve akıl onlar arasında bir başka hükme varıyor. İşte bu düşünce faaliyetinin bütününe re'y dendiği gibi re'yden çıkarılan hükme (önerme) de re'y adı verildiği ifade ediliyor.[128] Öncüllerin bir araya getirilmesi suretiyle yeni bir hükme varmaya mantık ilminde kıyas denir. Şu halde buradaki anlamıyla re'y aklî çıkarsamadır. Ayrıca bir kimsenin teorik (farazî) olarak ileri sürdüğü her önermeye de re'y dendiği belirtilmektedir.[129]

İlk İslâm filozofu olarak bilinen el-Kindî re'yi "söz ve yazıda ortaya çıkan zan" diye tanımladıktan sonra başkalarınca yapılan iki ayrı tanımı daha zikreder: "Nefsin, iki çelişik şeyden birine, yıkılması mümkün bir inançla inanmasıdır" ve "hakim yönünde hüküm sabit olmakla beraber bir zandır." Bu ikinci tanıma el-Kindî "o halde re'y zannın sükun bulmasıdır" yorumunu yapar[130] ve bir başka yerde ise zâil olmayan re'yin *marifet* adını alacağını söyler.[131]

Re'yi mantıksal bir kavram olarak düşünen filozof Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye göre re'y, işitenlerin meylettiği ve zihinlerin bedihî surette reddetmediği tümel önermedir. Hatâbî (=retorik) ve cedelî (=topik) kıyaslarda kullanılır. Duyanlar arasında revaç bulması istenilen şeyler bu yolla tervic edilir. Mesela "hasetçi sevilmez" ve "seven sevilir" sözleri gibi.[132] Şu halde filozofa göre re'y, kesinlik taşımayan mantıksal yargı anlamındadır.

Râgıb ise re'yi "zannın ağır basan tarafını esas alarak nefsin, çelişik iki şeyden birine inanması olayıdır" diye tanımlarken aynı anlayış biçimini sürdürmüş ve "Mü'minler (Bedir'de) göz kararıyla (=re'ye'l-ayn) kâfirlerin, kendilerinin iki misli olduğunu görüyorlardı"[133] âyetini "gözlemleri gereği öyle zannediyorlardı" şeklinde yorumlamıştır.[134]

İbn Hazm'ın "re'y nefsin bir bürhana dayanmadan doğru sandığı şeydir"[135]

126 Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 480.

127 Râgıb, *Müfredât*, "rey" maddesi, s. 209.

128 Ebü'l-Bekâ, a.g.e., s. 480.

129 Ebü'l-Bekâ, a.g.e., s. 480.

130 Kindî, *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ*, s. 116.

131 Kindî, a.g.e., s. 126.

132 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, I/202.

133 Âlü İmrân, 3/13.

134 Râgıb, a.g.e., "rey" maddesi, s. 209; Ebü'l-Bekâ, a.g.e., s. 480.

tanımı da re'yin öze yönelik bir başka tanımıdır. *Bürhân* mantık dilinde kesin önermeler aracılığıyla kurulan ve bu nedenle kesin sonuçlu kıyaslar için kullanılan bir terim olduğuna göre re'y de önermelerden en az birinin kesinlik taşımadığı bir mantıkî çıkarsamanın ürünü olarak görülmektedir. Câhız'ın "Varlıkların hakikatleri ve şeylerin gizli kalmış yönleri re'yin zahirine hamledilmez (re'yle çözümlenmeye çalışılmaz). Kararlılık gösterme ve ilgisiz kalma alanına giren, ihtiyacı görmede daha yakın ve daha isabetli olan hususlar re'yle çözümlenmeye çalışılır. Re'yde başarı ve başarısızlığın bilgisi yoktur."[136] açıklaması da re'yin bu kesin olmayan yönüyle ilişkilidir.

Felsefeci ve kelamcılardan yaptığımız bu alıntılarda müştereken vurgulanan nokta re'yin bir zan olduğudur. İbn Abdilber de işte re'yin bu kesinlik taşımaz karakterinin klasik İslâm ilimlerinin temsilcileri tarafından da genel kabul gördüğünü "re'yin gerçekten *ilm* (kuşku götürmez bilgi) olmadığı konusunda bu ümmetin ilk dönemde yetiştirdiği alimler arasında bir görüş ayrılığının varlığını bilmiyorum"[137] diyerek ifade etmiştir. Böyle kesinlik taşımadığı için de İbnu'l-Arabî'ye göre "Kalb re'yinin batıl olanı var, hak olanı var. Hak olanı, bir delilden kaynaklanan her re'y; batıl olanı ise sırf hevâdan kaynaklanandır."[138]

Tam bu noktada re'yin müsbet ya da menfî bir kavram olarak ele alınması hususunda bir kaç şey söylemek icap etmektedir. Aslında buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı gibi kavramın olumsuz yönünden çok olumlu yönü ağırlık basmakta; Goldziher'in de belirttiği üzere *er-re'y* kelimesi aslında iyi mânayı ortadan kaldırmayan bir sıfattır ve konuşulan Arapçada faydalı bir mana ifade etmektedir. İyi, ihtiyatlı, doğru, akıllıca bir görüş olarak; düşüncesiz bir karar, yanıltıcı ihtirasın ilhamı demek olan "hevâ" kelimesinin zıttıdır, fakat mutaassıp (ifade Goldziher'e aittir) hadiscilerin hissiyatı yüzünden, ikinci kötü manasıyla ilâhiyat dilinde hemen "hevâ"nın aynısı bir kelime haline geldi.[139] İfade edildiği üzere esas itibariyle "iyi, doğru görüş" anlamına gelen, keyfî ve sorumsuz karara zıt anlam taşıyan kelimenin ifade ettiği aktivite tamamen insanî ve bu nedenle hata edebilir olduğundan kısa sürede polemiklerde, bilhassa selefin doktirinine ve Hz. Peygamberin sünnetine aykırı düştüğünde "keyfî görüş" şeklinde aykırı bir anlam kazandı. Bu aykırı anlamın Hasan el-Basrî'ye nisbet edilen kelâmî risâlede de mevcut olduğu görülmektedir.[140] Hasan ile Ebû Seleme arasında geçen bir

135 İbn Hazm, *İhkâm*, I/45; a.mlf., *Tefsîru elfâz*, IV/416.

136 Câhız, *el-Hayevân*, II/374.

137 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/33.

138 İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, s. 366.

139 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 10; Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 218-9.

140 Schacht, *Origins*, s. 129. Emevi halifesi Abdülmelik, Hasan el-Basrî'ye gönderdiği

konuşmada ise Ebû Seleme'nin ağzından re'y, Kur'ân ve sünnet mukabili olarak ele alınmakta ve re'ye dayalı fetvâ verilmemesi istenmektedir.[141]

Hadis ekolünün ilk dönem temsilcilerinden Medineli fakih Ebü'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân (ö. 131/749) sünnet ve re'yin karşı karşıya getirilmesinin gerekçelerini mensubu olduğu ekolün bir sözcüsü olarak şöyle dile getirir: "Sünnetlere karşı gelinemez; onlara re'y ve düşünce ile uymamalıdır. İnsanlar böyle yapsalar gün geçmez bir dinden diğer dine intikal ederler. Re'ye uysun uymasın sünnetler bağlayıcı olmalı ve onlara uyulmalıdır. Hayatıma yemin ederim sünnetler ve hak vecihleri çoğu kere re'ye muhalif ve ondan çok uzaktırlar. Buna rağmen müslümanlar onlara uymak ve boyun eğmek durumundadırlar."[142]

İbn Hanbel'e izafe edilen bir şiirde "Hadis ve hadisçilerden yüz çevirme! Re'y gecedir, hadis ise gündüz"[143] denilirken hadis ve re'y birbirinin zıttı kavramlar olarak ortaya konur. Vaiz ve muhaddis Bişr b. es-Serî es-Sekatî'nin (ö. 195/810-1) "ilmi araştırdım, hadis ve re'yden ibaret olduğunu gördüm" diyerek başladığı bir konuşmasından re'y karşıtlığının nedenlerini öğrenmekteyiz. Bişr, hadisin dinî duyguları geliştirdiğini anlatır; re'yde ise tuzak kurma, aldatma, çekişme, hakdan uzaklaşma, din konusunda kavga, hilelere başvurma, akraba ilişkilerini kesme ve harama cüret etme gibi olumsuz nitelikleri gözlemlediğini söyler.[144]

Kelimenin bu anlam kaymasını takip eden dönemlerde meselâ "bu adam re'y ekolündendir" dendiğinde Hâricîlerin görüşünde olma, onların mezhebini benimseme anlamı kastediliyordu. el-Ezrak b. Kays'dan gelen bir rivayette geçen "aramızda re'y sahibi biri var" ifadesi bu anlamdadır. Kavram kaymasının başmimarları hadisçiler de kıyas taraftarlarına ashâbu'r-re'y tabirini uygun görüyorlar ve bununla da onların problem çıkaran hadisler yahut hakkında bir hadis ya da bir eser bulunmayan konularda re'ylerine başvurduklarını ima ediyorlardı.[145] Fakat bu durum muhaliflerini re'y nedeniyle ayıplayanları onu bizzat kullanmaktan engellemez.[146] Hatta hadisçilerin aşırı taraftarlarınca da teslim edilmiştir ki, re'y

mektupta irade hürriyeti doktirininin Kur'ân'a mı, Hz. Peygamber'in ashabından gelen bir hadise mi yoksa kendisinin ulaştığı bir re'ye (kişisel görüş) mi dayandığını sorar. Hasan cevabında kendi doktirininin selefin ittifak ettiği bir doktirin olduğunu ve insanların onun doktirinine muhalif bir doktirin ihdas ettiklerini ve böyle yapmakla yanlış yola sevkeden arzularla hareket ettiklerini iddia eder. bk. Ansari, "Islamic Juristic Terminology", s. 288.

141 Darimî, *Sünen*, I/70; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/54; *İbn Kayyim*, İ'lâm, I/74; Dehlevî, *Hucce*, I/148.

142 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/152. Buharî (Savm 41) de bu sözün son fıkrasını rivayet etmiştir.

143 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/35.

144 İbn Abdilber, a.g.e., a.y.

145 Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 131; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "rey" maddesi, XIV/300.

İslâm tarihinin ilk neslinde, sahabe devrinde kullanılmıştır; şüphesiz hususî hükümlerdir ki, "re'yin delil kuvvetinin kabul edilmesine şiddetle karşı çıkan ve böyle bir cesareti kendilerinde bulamayan herkes kıyası kullanmıştır."[147]

Hadis ekolü re'yi heva ile aynîleştirirken re'y taraftarları ise karşıt rivayetleri bu çerçevede değerlendirmekle beraber re'yin esasta sakıncalı bir kavram olmadığını ve ortaya konan bir takım kurallar dahilinde makbul sayılacağını izaha çalışmışlardır. Ünlü dilbilimci İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) söylediğine göre "Kur'ân hakkında re'yi ile söz söyleyen hata etmiştir" hadisi hakkında bazı ilim adamları burada re'y ile heva kastedilmiştir diyorlar. Kur'ân hakkında selef imamlarına dayanmadan hevasına uygun söz söyleyen isabet etse de Kur'ân hakkında aslını bilmeden ve o konuda hadis ekolünün (=ehlü'l-eser ve'n-nakl) görüşlerine vakıf olmadan hüküm verdiği için hata etmiştir.[148]

c. Fıkıh Usûlü Terimi Olarak Re'y

Felsefî bir terim olan re'yin fıkıh usûlündeki kullanımının onun yukarıda açıklanan felsefî anlamına uygun olup olmadığı konusunda Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin açıklamaları ufuk açıcıdır. Ona göre eğer aklî bir delâlet ya da bir ipucu (emâre) aracılığıyla münasebet kurarak ve istinbatta bulunarak bir inanç ya da zanna ulaşılıyorsa re'y kelimesinin bu anlamlara geleceğinde kuşku yoktur. Çünkü "*Fülânun min re'yihi'l-adl*=Fülan adl görüşünü benimser" ve "*Fülânun min re'yihi'l-kader*=Fülan kader görüşünü benimser" denmektedir. Açık yahut kapalı bir nasla inanç ya da zanna ulaşılıyorsa re'y isminin uygunluğu tartışılır; ancak uygun olabilmesi daha muhtemeldir. Zira bir kimsenin "Müslümanlar leş yemeyi haram görürler. Bu onların re'yidir" demesinin bir engeli yoktur. Fakat "Bu onların re'yindendir" diyemez. Çünkü bu cümle müslümanların kendi re'yleriyle leş yemeyi haram saydıkları vehmini uyandırır. Ama bir kimse "Bunu kendi re'yimle söylüyorum" diyorsa bundan onun açık ya da kapalı bir nassa dayalı konuştuğu anlamı çıkmaz; açık ya da kapalı nas dışında kalan ve görüşüne temel teşkil eden deliller ve ipuçları aracılığıyla istinbat ve çıkarım yapma yoluyla o görüşe vardığı anlaşılır. Bu nedenle "müslümanlar leşi kendi re'yleri ile haram saydılar" ve "Ebû Hanîfe altı maddede faizin olabilmesini cins birliğine kendi re'yi ile bağladı" denemez. Ancak altı madde dışında kalanlarda kendi re'yi ile bu hükme varmıştır denebilir.[149] Şu halde fıkıh usûlü açısından ele alınan ve tartışılan re'y nasların açık

146 Schacht, *Origins*, s. 129.

147 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 10.

148 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/57.

149 Basrî, *Mu'temed*, II/220. Re'yin inanç anlamına geldiği düşüncesine İbn Manzûr da katılır.

beyanları dışında kalan alanlarla sınırlıdır.

Usûlcüler re'y kavramının tanımını yaparken kendi usûl anlayışlarını tanıma yansıtarak farklı yorumlara gitmişlerdir. Kavramların henüz tanımlanmadığı sahabe döneminden itibaren bu kavram daha sonra bir usûl terimi olarak tanımlanıncaya kadar çok geniş kapsamlıydı. Kıyas, maslahat, nassın mana ve işaretlerini yahut aklî mülâzemetlerini anlama ve tatbik yollarını ortaya koymadaki dikkat ve bu tatbikin mevcut şartların gölgesinde varacağı muhtemel neticeleri görme gibi re'y ictihadına dayalı metotları da kapsamaktaydı.[150] Sistematik metodoloji çalışmalarının zirveye ulaştığı bir dönemde re'y teriminin şeriattan farklı, ama şeriatla beraber fıkhı oluşturan bir anlayışla ele alındığını görmekteyiz. "İlimlerin en şereflisi, akılla naklin birleştiği, re'y ve şeriatın birbirine eşlik ettiği ilimlerdir" diyen Gazalî'ye göre fıkıh ve usûl-i fıkıh ilimleri bu kapsama girer; çünkü bu ilimler şeriat ve akıldan aynı ölçüde istifade ederler, ne salt akla ve ne de salt taklide dayanırlar.[151] Geçen yüzyılda yaşamış olan Yemenli alim Şevkânî (ö. 1250/1832) "Re'y ictihadı Kitap ve sünnetten delîl çıkarma yoluyla olduğu gibi berâet-i asliyyeye, eşyanın aslî mübahlık ya da (diğer görüşe göre) haramlığına, maslahata yahut ihtiyata tutunma ile de olur"[152] derken re'yin yalnızca kıyas anlamına gelmeyeceğinin altını çiziyordu. Şârih Aynî, Ebü'z-Zinâd'ın "Sünnetler ve hak vecihleri çoğu kere re'ye uymaz" cümlesinde geçen re'y kelimesini akıl ve kıyas diye tanımlıyor.[153]

Cüveynî "re'y bir tür düşünmeyle hakkı aramadır" tanımını getiriyor ve ardından başkalarınca "akıbet açısından doğru olanı ortaya çıkarmaktır" diye de tanımlandığını kaydediyor.[154] Görüldüğü üzere burada tanımlar oldukça şumüllü bir çerçeve içine yerleştirilmiştir. İlk tanımdan kavramın her türlü düşünceyi kapsamadığı anlaşılıyor, ancak ne tür olduğuna açıklık getirilmiyor. Yine re'yin yöneldiği alan ve metot belirtilmezken varılmak istenen neticenin hakkı yakalama olduğu ima edilmekle birlikte neticenin kesin elde edilip edilememesi söz konusu edilmiyor; dolayısıyla tanım her iki şıkka ihtimal vermektedir .İkinci tanım da yine re'yin kesinlik taşımaz yönüne atıfta bulunmamakta ve metodun doğruluğundan sarfı nazarla varılan neticenin doğru olmasına ağırlık vermektedir.

Bir görüşe göre re'y ile kıyas arasında bir fark yoktur, bunlar eş anlamlı kelimelerdir. Bir görüşe göre ise re'y tefekkür demektir. Diğer bir görüşe göre ise re'y kelimesi istihsanı da içine aldığı için daha geneldir.[155] Şâfiî ise re'y ve kıyası

bk. *Lisânu'l-Arab*, XIV/300.

150 Düreynî, *el-Minhâcu'l-usûliyye*, s. 12-3.

151 Gazalî, *Mustasfâ*, I/3.

152 Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s. 202.

153 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IX/121.

154 Cüveynî, *Kâfiye*, s. 58.

birbirinden ayırmakta ve hatta birbirine mukabil kavramlar olarak kullanmaktadır.[156] Birinci anlayışın temsilcilerinden Gazalî *"re'y* her hangi bir hükmü kendisine daha yakın ve daha benzer olan şeye benzetme ve temsîl etmeden ibarettir"[157] tanımını getirerek re'yi kıyasa indirgemektedir. Re'y ve kıyas eş anlamlı kullanıldığında hakkında nas bulunmayan konularda ictihat etme anlamına gelmektedir. Bu anlamdaki re'y ve kıyas hâdisesinde fakîh uzun süre şer'î hükümleri çalışması neticesi şerîatın olaylara nasıl baktığı intibâını edinir, illet ve sebepleri tanıma melekeleri gelişir ve böylece hakkında nas bulunmayan bir mesele ile karşılaştığında mensup olduğu şerîattan ve uzun süre üzerinde çalışma sonucu zihninde hasıl olan prensip ve kaidelerinden etkilenen bir hukukî görüşe varır. Bu bakımdan İslâm alimleri ehli olmayanın ileri sürdüğü re'y ile dinî kaynaklara dayanmayan re'yi kötülemişlerdir.[158] Serahsî'ye göre *ictihâdu'r-re'y* kıyastır; yani hâdisenin hükmünün nasda belirtilen benzerlerine bağlanmasıdır.[159] Ancak re'y yanılabilir ve bu nedenle de doğru ve yanlış arasında döner.[160] Ayrıca re'y ve istinbât metodu nefsin hevâsından ayrı bir şeydir.[161]

İbn Hazm yukarıda geçtiği üzere kavramın özüne yönelik "re'y nefsin bir bürhana dayanmadan doğru sandığı şeydir" tanımını getirirken bir fıkıh terimi olarak re'yi "bir nassa dayanmadan müftînin dindeki helâl-haram meseleleri hakkında kanaatince daha ihtiyatlı ve daha adil olanı esas alarak verdiği hükümdür"[162] diye tanımlar. Ona göre re'y, istihsan ve istinbât aynı anlama gelen lâfızlardır; farklı lâfızlar olsalar da ifade ettikleri mana bakımından aralarında hiç bir fark yoktur. Neticede hâkimin gelecekte yahut şu an için daha yararlı gördüğü ile hükmetmesidir. Bu hüküm onun re'yine dayanması bakımından istihsândır ve (uygun) gördüğü bu hükmü çıkarmış olması ise istinbâttır.[163] Dinde Kur'an ve sünnet dışında ilim kaynağı görmeyen İbn Hazm'a göre re'yle fetvâ veren ilimsiz fetvâ vermiş olur.[164]

155 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX/227. Aynî bu açıklamaları diğer bir Buhârî şârihi olan Kirmânî'den aktarır.

156 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/281.

157 Gazâlî, *Mustasfâ*, II/255.

158 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II/153.

159 Serahsî, *Mebsût*, XVI/68.

160 Serahsî, *Usûl*, II/107.

161 Serahsî, a.g.e., II/96.

162 İbn Hazm, *Mulahhas*, s. 4. Muhyiddîn İbn Arabî (*Risâle fî usûli'l-fıkh*, s. 30) ise re'yi "Kitap, sünnet, icmâ gibi bir hüccet ve bürhana dayanmadan görüş ileri sürmektir" diye tanımlar ve re'yle Allah'a kulluk edilemeyeceğini belirtir.

163 İbn Hazm, *İhkâm*, V/16.

164 İbn Hazm, *Mulahhas*, s. 56.

Dolayısıyla hiç kimsenin re'yle hüküm vermesi helâl değildir.[165]

Ayrıca re'y "şer'î hükmün ulaştırdığı istidlâl ve kıyas" diye tanımlanmıştır ki bu tanımdan re'yin muayyen bir şer'î hükümden istidlâl ve kıyas yoluyla yeni hâdisenin hükmüne ulaşma yöntemi olduğu anlaşılıyor. Bu müellif kıyası "bir benzetme yönü aracılığıyla hükümlerinden bazısında bir şeyi diğer bir şeye bağlamaktır" ve istidlâli "bir asla dayandırmadan bir şeyde hükmün varlığı sonucunu çıkarmaktır" diye tarif etmiştir.[166]

Klasik müelliflerden re'y ve kıyası eş anlamlı görenler kıyasa muayyen olmasa bile naslarla her hangi bir yönüyle ilişki kurma gibi çok geniş bir anlam yüklüyorlar[167]; farklı kavramlar olarak ele alanlar ise kıyasın çerçevesini daraltıp onu re'yin bir şubesi sayıyorlar. Ancak aşağıda göreceğimiz üzere re'y terimi kıyas teriminden önce çok yaygın biçimde kullanılan ve her türlü akıl yürütmeyi kapsayan genel bir terimdi. Bu nedenle akıl yürütme yöntemleri kendilerine özgü isimlerle adlandırılmaya başlayınca re'y terimi daha kısıtlı olarak, bilhassa ilk dönemin akıl yürütmelerine referanslarda kullanılır oldu. Muasır müelliflerin de örneklerden hareketle tespitleri üzere re'y fıkıhta özel bir anlamı olan kıyas kavramından daha geneldir; hem bu tür kıyası ve hem de istihsan ve maslahat prensiplerini kapsar.[168] Bu genel manayı ifade etmek üzere Mustafa Abdürrâzık re'yi "şer'î hükümlerin istinbatında düşünceye itimattır" şeklinde tanımlar.[169]

Re'yin nasların açık beyanla çözüm getirmediği konularda kişisel yoruma dayanan bir yöntem olduğu noktasında birleşilmekle beraber usûl-i fıkıh ilminde re'y kavramı salt düşünce olarak görülmez. Salt düşünce İslâm'da teşrîin kaynağı değildir; aksine hevâ ve çıkar saikleriyle ortaya konmayan ciddî bir aklî çaba bile olsa şerîatın kavramlarından, Kur'ân'ın hakikatlerinden, ulvî ideallerinden ve temel maksatlarından kaynaklanmadığı sürece Allah'ın teşrî hakkına müdahale anlamı taşır.[170] Bu bakımdan muasır alimlerden Abdülvehhâb Hallâf re'yi "şerîatın istinbât için gösterdiği yollardan biriyle hakkında nas bulunmayan konuda akıl yürütmek ve düşünmektir"[171] diye tanımlar.

165 İbn Hazm, *Nebze*, s. 71.

166 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 60 ve 61.

167 Bu mana genişletme işlemi neticesi kıyası İbn Süreyc (Zerkeşî, *Bahr*, V/36) sekiz şubeye ve Mâverdî (*Edeb'l-kâdî*, I/586-608) onüç şubeye ayırır.

168 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 219; Zerkâ, *Medhal*, I/140, 158 ve 168; Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 19; M. ed-Desûkî ve E. el-Câbir, *Mukaddime fî dirâseti'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 128.

169 Mustafa Abdürrâzık, *Temhîd li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 138.

170 Düreynî, *el-Minhâcu'l-usûliyye*, s. 12.

171 Hallâf, *Mesâdiru't-teşrîi'l-İslâmî fîmâ lâ-nassa fîh*, s. 7.

Yukarıda re'yin epistemolojik değerini açıklarken onun kesinlik taşımaz yönünden söz etmiştik. Hakikaten re'yin meşruiyetine ilişkin tartışmanın odak noktasını bu temel yargıda aramak gerekir. Re'y muhalifleri böyle kesin sonuç doğurmayan bir metodun dinde kabul edilemez oluşunu göstermeye çalışırken, taraftarları değişik biçimleriyle re'yin bazı kurallar çerçevesinde ileri sürülmüş bir zan ve kişisel görüş ifadesi olduğunu kabulle birlikte böyle bir metoda başvurmanın dinde makbul bir yol olduğunun ispatına çalışırlar. Öte yandan naslardan hareket edilerek, metinde açıkça ifade edilmemiş olan kesin nitelikli aklî çıkarsamalar tartışma konusu bile yapılmamıştır. Adlandırmada ayrılık olsa bile böyle bir şeyin kabul edileceğinde kimsenin kuşkusu yoktur.

Kur'ân ve Sünnet kuşkusuz müslümanların ferdî ve sosyal hayatlarına ilişkin bazı hukukî kaideler ihtiva etmektedirler. Ancak insan hayatı dinamik olmakla kanunların değişen şartlarla değişmelerini icabettirir. İşte re'y muhtelif ortamları kuşatmaya muktedir kılan bir araçtır ve müslümanlara ihtiyaçlarına göre yeni kanunlar yapma imkanı sağlar.[172] Bu nedenle re'y taraftarları re'y kaynaklı görüşlerin dinde bağlayıcılığını iddia etmemişler; yalnızca kendi çalışmaları neticesi doğru olduklarını kuvvetle muhtemel gördükleri fikirlerini açıklamışlardır. Nitekim Ebu Hanîfe "Bizim bu ilmimiz re'ydir...", Mâlik "Hz. Peygamber'den başka herkesin görüşü alınır da reddedilir de" diyerek ve İmâm Şâfiî'de kendisinin taklit edilmesini yasaklayarak bu hususu net bir şekilde ortaya koymuşlardır. Re'yle ileri sürülen görüşler hukukî problemlere dinin ruhundan ve genel ilkelerinden ilham alınarak ehil insanlar tarafından ortaya konan birer çözüm önerileridirler; onları uygulama müslüman kamuoyunun insiyatifine bırakılmıştır.

2. Re'yin Kısımları

Re'y hakkında gerek sahaba ve gerekse tâbiûndan gelen rivayetlerin ortaya çelişkili bir durum çıkarması karşısında hadis ekolünün mutedil kesimi ve re'y taraftarları karşıt rivayetleri tamamen ret yoluna gitmemiş, bir çözüm bulma gayreti içinde olmuşlar ve bunların nassa aykırı yahut nas varken yapılan ya da *hevâ* ile eş anlam taşıyan re'y hakkında olduğunu söylemek gibi uzlaştırmacı bir metot izlemişlerdir. Gazalî Kur'ân'ı re'yle tefsir etmeyi yasaklayan hadis hakkında "Re'yden maksat sahih ictihat değil, hevâya muvafık olan fasit re'ydir. Re'y kelimesi sahih olanı da fasit olanı da kapsar. Bazan hevâya muvafık olana özel olarak re'y dendiği de olur"[173] diyerek bu yolu benimsediğini ifade etmiş ve "Kıyas taraftarları re'y ve kıyasın bazı türlerini iptal etmeyi kabul ederler. Kıyas karşıtları

172 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 53.

173 Gazalî, *İhyâ*, I/299.

ise ondan hiç bir şeyin doğruluğunu kabul etmiyorlar"[174] açıklamasını getirmiştir. Öğrencisi İbnü'l-Arabî "Kalb re'yinin batıl olanı var, hak olanı var. Hak olanı, bir delilden kaynaklanan her re'y; batıl olanı ise sırf hevadan kaynaklanandır"[175] diyerek hocası Gazalî'nin yolunu izler ve delîle dayanıp dayanmamasını esas alarak re'yi iki kısımda mütalaa eder. Demek oluyor ki bir re'y sonuç itibariyle yanlış olsa bile delîle dayanıyorsa haktır; ama herhangi bir delîl arama zahmetine girişmeden sırf arzulara uyarak benimsenen re'y bâtıldır.

"Kur'ân'ı kendi re'yi ile tefsir eden ateşteki yerini hazırlasın" hadisinin yorumu münasebetiyle Gazalî "Bu hadisde yalnızca kendi görüşünü gerçek gösterip kabul ettirmek amacıyla Kur'ân lâfzının ne dildeki, ne de dindeki anlamına uygunluk aranmadan Kur'ân'ın şahitliğini ileri sürmek biçimindeki re'y kastedilmiştir. Bundan Kur'ân'ın istinbât ve düşünce yoluyla tefsir edilmemesi gerektiği anlaşılmamalıdır. Çünkü kimi âyetler hakkında sahaba ve müfessirlerden beş, altı, yedi mana rivayet edilmiştir. Malumdur ki bunların hepsi Hz. Peygamber'den işitilmemiştir. Zira uzlaştırma imkanı olmayacak kadar aralarında çelişki bulunduğu vakidir. O halde bunlar iyi anlayış ve uzun düşüncelerle ortaya konmuş şeylerdir."[176]

Aynî de Kitap, sünnet yahut icmâa dayalı bir aslı bulunmayan re'yin kötülendiğini; bu üç asla dayalı olan re'yin ise iyi (=mahmûd) ve bunun da ictihad demek olduğunu söyler.[177]

Hadis ekolünün mutedil kanadına mensup İbn Kayyim meş'rûiyyet temelinden hareketle re'yi üç kısma ayırır. Onun yaptığı tasnife uygun olarak re'yin kısımlarını görmeye ve diğer müelliflerden ilavelerde bulunmak suretiyle konuyu açmaya çalışacağız.[178]

1. Naslarla uyuşan ve doğruluğuna ve itibara alınacağına nasların şahitlik ettiği re'y. İşte selefin itibara alıp uyguladıkları re'y budur.[179] İyi (=mahmûd) ya da sahîh re'y adını alan bu tür re'y şunlardan ibarettir:

a. Sahabe re'yi: Çünkü onlar fakîhlik, kalp temizliği, ilmî derinlik,

174 Gazalî, *Mustasfâ*, II/249.

175 İbnü'l-Arabî, *Kanunu't-te'vîl*, s. 366.

176 Gazalî, *İhyâ*, I/37.

177 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX/224.

178 Burada ele alınan görüşler çoğunlukla kendimizi sınırladığımız zaman diliminin dışında kalan müelliflere ait olmakla beraber -maamafih bu görüşler de ilk nesillerden istifade ile ortaya konmuşlardır- sözkonusu görüşlerin daha sonraki gelişmeyi özetleyici ve tezimizin ileride gelecek bölümlerine bir hazırlık olmaları açısından öneme haiz bulundukları için burada verilmeleri uygun görülmüştür.

179 İbn Kayyim, *İgâsetü'l-lehfân*, I/339; a.mlf., *İ'lâm*, I/67.

zorakiliklere kaçmama, doğru amaç, kâmil fıtrat, tam idrâk ve saf zihin açılarından ümmetin diğer fertlerine karşı bir üstünlüğe sahip insanlardı. Kur'ân'ın inişine şahit olmuşlar, yorumunu öğrenmişler ve Peygamber'in maksatlarını anlamışlardır.[180] Hanefîlerden Ebû Saîd el-Berde'î ve onu takiben Cessâs benzer bir yaklaşımla sahabî kıyas ve ictihadının bizimkinden daha tercihe şayan, daha güçlü ve fazla meziyete sahip olduğunu söylerler. Zira onlara göre de sahabe Hz. Peygamber'e tanık olmuş, nasların durumlarını ve niçin indiklerini, bizim bilgi ve marifetimizin ulaşamadığı sözün değişik anlamlarını ve hitap çeşitlerini bilmekteydi. Bu da onlara bir üstünlük sağlamaktadır. Onların ictihadı bizimkinden güçlü olduğundan bizim re'yimize tercih edilmelidir.[181] Çağdaşlarından aksine bir görüş geldiği bilinmedikçe sahabe görüşünü taklit etmenin kıyasdan daha uygun olacağı Ebû Yûsuf tarafından daha önce ifade edilmiştir.[182] Ancak sahabe ictihadının diğer müctehidlerin ictihadlarından bir üstünlüğü sözkonusu mudur? Hemen söylemek gerekirse sahabe kavli (=*kavlu's-sahâbe*) adı altında fıkıh usûlü kitaplarında tartışma konusu olan sahabe re'yinin ümmetin diğer fertlerinin re'ylerinden üstünlüğü ya da bağlayıcılığı genel kabul görmüş bir ilke değildir.

"İtibar sahabî olmaya değil, ilmedir"[183] yaklaşımıyla bu anlayışa cephe alan Ebû İshak eş-Şîrâzî'ye göre sahabenin ahkâmı tâbiûndan daha iyi bildiklerini kabul edilemez... Sözkonusu edilen tercih, tâbiûnun ictihadda onlara denkliğini ortadan kaldırmaz. Sahabe büyükleri ve uleması uzun süren sahabîlikleri sayesinde, küçüklerin ve sonra gelenlerin sahip olmadıkları bir meziyete ve Hz.Peygamberle olan aşinalığın verdiği bir fikrî potansiyele sahip oldukları halde hepsi de ictihad konusunda birdir. Söz konusu tercih, sadece bütün ahkâm Hz.Peygamber'den işitilmiş olsaydı geçerli olurdu. Hükümler arasında Kitap'tan, usûlden ve Hz.Peygamber'den alınmış olanlara gelince burada Hz.Peygamber'i görenin başkasına karşı bir üstünlüğü yoktur.[184] İbn Hazm'a göre ise sahabe tanık oldukları için vahyi daha iyi bilirler anlayışı kabul edilirse tâbiûn sahabeyi gördüğü için onlar da onları daha iyi bilirler; dolayısıyla tâbiûnu taklid vâcip olur. Nesilden nesile böylece bize kadar gelir ve bu sefer bizi taklid vâcip olur. Bu piskoposların yolunda

180 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/79; Kadı Iyaz, *Tertîbü'l-medârik*, I/77. İbn Kayyim (a.e., IV/139), İbn Mes'ûd'dan sahabenin vasıfları hakkında benzeri bir açıklama aktarır ve ayrıca sahabe kavli konusundaki tartışmayı oldukça geniş bir biçimde ele alır. bk. a.e., IV/118-56.

181 Cessâs, *Fusûl*, III/361-3. el-Kerhî ise ictihad caiz olan ve kıyasın müdahil olabileceği konularda sahabî görüşünün delil olamayacağını; ama kıyas ve ictihad yoluyla ispatı mümkün olmayan miktarlar konusunda sahabî kavlinin bağlayıcı olduğunu savunur ve hatta bu görüşü hanefî mezhebi imamlarına nisbet ederdi. bk. Cessâs, a.g.e., III/363-4.

182 Cessâs, a.g.e., III/361; Serahsî, *Usûl*, II/106.

183 Şîrâzî, *et-Tabsıra fî usûli'l-fıkh*, s. 384 ve 395.

184 Şîrâzî, a.g.e., s. 386 ve 397.

giden hristiyanların dinlerinin bir özelliğidir, bizim dinimizin özelliği değildir.[185]

b. Ümmetin üzerinde birleştiği ve nesillerin birbirlerinden aktardıkları re'y. Böyle üzerinde anlaşılan bir re'y ancak doğru olur.[186] Serahsî "icmâ bir şey üzerinde re'ylerin birleşmesinden ibarettir"[187] ifadesini kullanıyor. İcmâ adını alan bu tür re'yi İbn Hazm gibi re'y karşıtı bir ilim adamı bile sahabeye ait olması şartıyla kabul etmiştir. Ancak bazı Bağdâtlılar nakilden kaynaklanan icmâı huccet kabul ederken re'y ve ictihaddan kaynaklanan icmâı huccet kabul etmemektedirler. Ahkâm alanında kıyası kabul edip icmâın delîl olmasını gerekli görenlerin bir kısmı ümmetin kıyas kaynaklı bir şeyde birleşmesini anlayışlarındaki farklılıklar nedeniyle mümkün görmedikleri için kıyasdan kaynaklanan icmâı delîl kabul etmemektedirler. Onlara göre icmâın ahkâm alanında delîl olması ancak bir nassa (=tevkîf) dayanması halinde câizdir.[188] Bâtınîler de icmâı bir delîl olarak kabul etmezler.[189]

c. Bir tek nasdan yahut onun yanında bir başka nasdan istidlâl ve istinbâta dayanan re'y. Bu da nasları en hassas, en ince biçimde anlamadır.[190] Bu tür re'y nasları tefsîr eder, onların delîl oluş keyfiyetlerini açıklar, inceler, güzelliklerini ortaya koyar ve onlardan istinbatta bulunmayı kolaylaştırır. Abdullah b. Mübârek bir öğrencisine "İtimadın esere olsun. Hadîsi tefsîr eden re'yi al." demiştir. Bu tür re'y Allah'ın kullarından dilediğine verdiği anlayıştır.[191]

d. Hâdisenin hükmünü sırasıyla Kur'ân, sünnet, Râşid Halîfelerin yahut onların ikisi veya birinin verdiği hüküm ve sahabeden birinin söylediği bir sözde arayıp bulunamadığında re'y ictihadına başvurulur; Kur'ân, sünnet ve sahabenin verdiği hükümlere en yakın olanı araştırılır. İşte sahabenin câiz görüp kullandığı ve birbirlerinden kabul ettikleri re'y budur.[192]

e. *Devlet Başkanının Re'yi*: Buraya kadar incelendiği şekliyle re'y, müctehidlik sıfatına sahip herkese tanınan yahut tanınmayan bir hak olarak ele alınmıştır. Bu konuda icranın başı olan devlet başkanının ayrıcalığı var mıdır? Varsa nereye kadar? sorularının açıklığa kavuşturulması İslâm idare hukuku açısından önem arzetmektedir. Her şeyden önce belirtmek gerekir ki devlet başkanının bizzat bu göreve getirilmesi ümmetin re'y hakkını kullanmasının bir sonucudur. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den sonra Mâtürîdîlik mezhebinin ikinci kurucusu olarak kabul

185 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/90.

186 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/83.

187 Serahsî, *Usûl*, II/66.

188 Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 112.

189 Kâdî Nu'mân, a.g.e., s. 81-136.

190 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/83.

191 İbn Kayyim, a.g.e., I/82.

192 İbn Kayyim, a.g.e., I/83.

edilen Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114) özellikle söz konusu mezhebin bakış açısından meseleyi şöyle özetler: "Devlet başkanlığı görevine getirilmenin yolu o makama yetkin kişiyi ümmetin seçmesidir ki bu seçim insanların hükümlerini bilmek durumunda oldukları ve haklarında nas bulamadıkları şer'î hâdiselerde kullandıkları biçimiyle ictihat ve re'ye başvurmak suretiyle gerçekleşir. Çünkü bu konuda da nas (yani Allah ya da Peygamberi tarafından bir belirtilmişlik) yoktur. Râfızîler Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi, Râvendî taraftarları ise (amcası) Abbâs'ı tayin ettiğini söylerler ki bunun asıl yoktur."[193]

Tarihî bilgilerimiz göstermektedir ki Hz. Peygamber sonrası sahabe her konuda halîfelerin (=veliyyü'l-emr) her dediklerini kabul etmiş değillerdir. Eğer öyle olsaydı Allah'ın dini konusunda onlardan herhangi ikisi arasında görüş ayrılığı bulunmazdı.[194] Muasır İslâm alimlerinden Muhammed Hamîdullah ise bu konuya şöyle bakmaktadır: "Acizâne kanaatime göre ictihat meselesinde sahabe dönemindeki en önemli husus teşrî (yasama) hakkının devlet başkanı yahut devletin müesseseleriyle sınırlı bir hak olarak kabul edilmemiş olmasıdır. Aksine sahabe 'Kur'an ve hadislerin sustukları yerde ictihat vasıtasıyla hüküm istinbat etme hakkı her müslümana, en azından müslüman cemaat içindeki her fakîhe ait bir haktır; devlet başkanı ümmetin yalnızca bir ferdidir' demiştir. Böylece teşrî gücü hükümetin hakimiyetinden çıkmış ve siyasetten bağımsız gayri resmî bir iş halini almıştır."[195]

Urve b. Zübeyr, oğlu Hişâm'ın söylediğine göre her hangi bir konuda re'yi ile fetva vermekten kaçınır; kendisine bir şey sorulunca "bu özbeöz sultanın görevidir = hâzâ min hâlisı's-sultân" derdi.[196] İbnu'l-Mukaffa' ise hukuk anarşisi doğurur kaygısıyla nas bulunmayan konuda re'yle hüküm verme hakkını yalnızca devlet başkanı için saklı tutar. İleride inceleyeceğimiz üzere Şâfiî dört halîfenin re'ylerine ayrı önem vermektedir.

"Allah ülü'l-emr'e (devlet başkanlarına) itaatı emretmiştir. Buna onların kıyas yahut re'yle söyledikleri de girer. Zira Allah onları buna dahil etmek istemeseydi Allah'a ve Peygambere itaatı zikretmekle yetinirdi" diyenlere karşı İbn Hazm'ın tezi şu: "Allah ve Rasûlünün değinmediği konularda size göre ülü'l-emrin kendi re'y ve kıyasıyla şeriat koyması caiz olduğunda onlara bu hak ne zaman doğar? Hz. Peygamber'in hem hayatında ve hem de ölümünden sonra mı yoksa yalnız

193 Nesefî, *Tabsıratü'l-edille*, II/840. Nesefî (a.e., II/847): "Seçim keyfiyetinin nasıl olacağı konusunda insanlar söz ediyorlar; ancak üstatlarımızdan (=*meşâyıh*, bu deyimle hanefî mezhebinin kurucularını kastediyor olmalıdır) bu konda her hangi bir görüşe rastlamadım."

194 Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 32.

195 Hamidullah, "el-İctihâd fî asri's-sahâbe", s. 30-1.

196 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/143.

ölümünden sonra mı? Eğer 'hem hayatında ve hem de ölümünden sonra' derlerse o zaman şerîata ilavede bulunma hakları olduğu gibi Allah ve Rasûlünün emrettikleri şer'î konulardan dilediklerini iptal etme hakları da var demektir. Bu konuda ilave etme ile eksiltme arasında bir fark yoktur. Bunu caiz görenlerin küfründe hilaf yoktur."[197]

Zehebî (ö. 748/1347), İbn Hazm'ın bu sert çıkışını şöyle eleştiriyor: "Bu bozuk bir anlatım ve fahiş bir hatadır. Zira Dâvud b. Ali ve onun yolundan gidenler dışında ümmet, yeni karşılaşılan bir problem hakkında bir nas yoksa ülü'l-emrin ictihat ve re'yle hüküm verme yetkileri bulunduğunda icmâ etmiş ve böyle bir problem hakkında bir nas bulunduğunu bile bile onların re'y ve ictihatla hüküm verme yetkilerinin bulunmadığını söylemektedirler. Bu da gösterir ki şer'an caiz bir şeyi şeriata ilave etmeye yetkileri vardır, ama şeriattan dilediklerini iptale yetkileri yoktur. Ayrıca kıyas ve ictihat taraftarı halef de ve selef de buna şeriata ilave adını vermez; 'şerîat buna şamil, bu Allah'ın ve Rasûlü'nün muradına dahildir' derler. Nitekim siz Zâhirîler verdiğiniz bir hüküm hakkında 'bu hüküm nasların umumuna, istıshâbu'l-hâle, berâet-i asliyyeye dahildir' diyorsunuz. Herkes belli meselelerde 'vallahi bu ne Allah'ın muradına ve ne de Rasûlünün muradına dahil olur' diyor ve bunun umumattan müstesnâ olduğuna kesin gözüyle bakıyor, bunda asla kuşku duymuyor."[198] Biz bu söylenenlere katkı olarak diyoruz ki kamu düzeninin sağlanması için ülü'l-emrin şeriata aykırı düşmeyen emirlerine uymak dinî bir vecibedir; ama bu emrin kendisi din olarak nitelendirilemez. Dolayısıyla sonraları "örfî hukuk" adıyla anılacak olan bu tür kanunî düzenlemeler daima değişime açıktır.

Devlet başkanının teşrî yetkileri hangi alanları kapsıyordu? Kuşkusuz onun nasları değiştirme gibi bir yetkisi yoktu. Cessâs devlet başkanının re'y ve ictihatla vereceği kararlara örnek olarak birlik komutanlarını, kadıları ve zekât amillerini görevlendirmesini gösterir.[199] Gazalî de devlet başkanının re'yine uymanın halkın yararına olduğunu, dolayısıyla muhalefetin (fikrî muhalefeti değil fiilî muhalefeti kastediyor) haram olduğunu savunur.[200] İbn Kayyim'e göre ümerâ ilmin icabına göre emrederlerse kendilerine itaat edilir. Onlara itaat ulemâya itaata bağlıdır. İtaat ise ma'rûf ve ilim icabı olan konuda olur. Ulemâya itaat Peygamber'e itaata bağlı olduğu gibi ümerâya itaat da ulemâya itaata bağlıdır.[201]

Bitirirken şunu belitmekte yarar vardır: İslâm hukukunda astığı astık, kestiği

197 İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 37-8.

198 İbn Hazm, a.g.e., s. 38.

199 Cessâs, *Fusûl*, IV/37.

200 Gazalî, *Mustasfâ*, II/355.

201 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/10.

kestik bir kral imajı yoktur. Sultanların da hâkim karşısında her hangi bir fertten farklı olmadığı çeşitli vesilelerle vurgulanmıştır. Ebû Yusuf, Abbâsî halifesi Harûn er-Reşîd için yazdığı kitabında "devlet başkanı sabit ve maruf bir hak olmadan hiç kimsenin elinden herhangi bir şeyi alamaz"[202] demek suretiyle İslâm'ın şahsî mülkiyetin dokunulmazlığı ilkesini beyan ediyor. Devlet başkanlarının hukuk karşısındaki bağımlılıkları elbette sadece malî konularla sınırlı değildi; ceza hukuku dahil hukukun bütün alanlarını kapsamkataydı. Şâfiî'nin öğrencisi Müzenî "sultan bir adamın öldürülmesini yahut bir uzvunun kesilmesini emrederse sultana kısâs uygulanır, emri yerine getiren kişi ise tazir cezasına çarptırılır"[203] der ve kitabında, suçluları cezalandırırken İslâm hukukunun kendisine tanıdığı ölçünün dışına çıkan devlet başkanı ve sultanın hatasından kaynaklanan zararların tazminini Râşid halîfeler döneminden örneklerle anlattığı bir bölüm açar.[204] İslâm'ın oldukça erken bir devrinden zamanımıza ulaşan bu tür metinler günümüzün "hukuk devleti" kavramına İslâm hukukçularının yabancı olmak bir yana savundukları bir ilke olduğunu ispatlayan önemli belgelerdir.

2. Mezmûm ya da bâtıl re'y diye adlandırılan ikinci re'y türü bazı dinî sakıncalar içerdiği için makbul karşılanmamıştır. Kaynaklarda bu gruba dahil edilenlerin başlıcaları şunlardır:

a. Nasalara aykırı düştüğünden reddine ve yok sayılmasına nasların şahitlik ettiği re'y. Selefin kötülediği ve karşı çıktığı re'y de budur. Örneğin hîle-i şer'iyye bu kısma girer.[205] Böyle bir re'yin İslâm dininde fasit ve batıl olduğu zarûrî olarak bilinir. Kişi te'vîl yahut taklid ile bu görüşe düşmüş de olsa onunla fetvâ vermek ya da onu mahkemede hükme esas almak helâl olmaz.[206]

b. Salt (mücerred) re'y. Bu tür re'y herhangi bir delîle dayanmamaktadır, varsayım ve tahminden ibarettir.[207]

c. İbn Kayyim'in "Cehmiye, Mu'tezile, Kaderiye vb. fırkaların ortaya koydukları batıl kıyaslarla Allah'ın isimlerini, sıfatlarını ve fiillerini yok saymayı içeren re'y" olarak tanımladığı diğer bir grup batıl re'y ise inanca ilişkin konuları kapsamaktadır. Ona göre bu mezheplerin mensupları bu tür fasit kıyaslarını, batıl re'ylerini ve asılsız şüphelerini sahih ve sarîh nasları ret için kullanıyorlar; râvîlerini yalancılık ya da hata yapmakla suçlama imkanı buldukları nasların (=hadîslerin) lâfızlarını ve buna imkân bulamadıklarında da o nasların manalarını reddediyor,

202 Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-harâc*, s. 65-6.

203 Müzenî, *Muhtasar*, s. 255.

204 Müzenî, a.g.e, s. 266-7.

205 İbn Kayyim, *İgâsetü'l-lehfân*, I/339.

206 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/67.

207 İbn Kayyim, a.g.e., I/83.

birinci kısma girenlere yalanlıyor ve ikinci kısma girenlere ise tahrîf ve te'vîl ediyorlar.[208] Kuşkusuz bu fırkaların esas amaçları söylenildiği gibi nasları reddetmek değil kendi yorumlarını ortaya koymaktır. Dolayısıyla bu tür re'yin yanlışlığı muhaliflere göredir; yani yanlışlık mutlak değil izafîdir.

d. Bid'atlere yol açan ve sünnetleri değiştiren re'y.[209]

e. Dinî hükümlerde istihsan ve zanla söz söylemek, çapraşık ve safsata meselelerle uğraşmak, yeni mesele ve olayları asıllarına bağlamadan, illetlerini araştırıp onları göz önüne almadan birbiriyle kıyaslamak yoluna gidip olay meydana gelmeden re'y kulanmak suretiyle onu dallandırmak ve zanna benzer bir re'y ile o mesele hakkında söz söylemek.[210]

3. Meşruiyeti kuşkulu olan re'y. Selef bu tür re'yle amel edilmesini, fetvâ ve hüküm verilmesini çaresiz kaldıkları zaruret anında caiz görmüşler ve hiç kimseyi onunla amel etmekle bağlı ve ona muhalefeti haram saymamışlar ve muhalif olanı da dine muhalif görmemişlerdir. Neticede kabul ve ret arasında serbest bırakmışlardır. Bu tür re'y haddizatında haram olmakla beraber zaruret halinde mübah olan şeyleri yeme-içme gibidir. Nitekim Şâfiî, İbn Hanbel'in sorusu üzerine kıyasa zaruret halinde başvurulacağını beyan etmiştir. Bu re'y türü zaruret miktarı kullanıldığı için onda aşırıya kaçmamışlar ve sonrakilerin yaptıkları gibi alanı genişletmemişlerdir.[211]

Re'yin bu şekilde sınıflandırılması belli bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu sınıflandırma içinde yer alan değişik kategorideki hususlar İslâm alimlerinin çoğunluğunun görüşünü vermekten uzaktır. Örneğin bâtıl re'y kategorisi içinde sayılan istihsan başta hanefîler olmak üzere mâlikîler ve bir kesim hanbelîler tarafından da benimsenen bir yöntemdir. Yine sünnî bakış açısı dışında ileri sürülen görüşlerin de bu kategoriye alınması mezhebî bir yaklaşımdır. Oysa o mezhepler de kendilerinin Kur'ân'a, sünnete ve akla en uygun yorumu benimsediklerini, muhaliflerinin ise bunlara aykırı düştüklerini savunmaktadırlar. Dolayısıyla ithamlar karşılıklıdır. Kıyasın meşruiyetinin kuşkulu olması ise çoğunluğun değil, azınlığın görüşüdür. Buna mukabil sahabî kavlinin delil olup olamayacağında esaslı bir tartışma vardır.

3. Re'yin Meşruiyet Şartları

Re'yin keyfîlikten kurtarılması için taraftarları bazı şartlar ileri sürmüşlerdir.

208 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/133; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/68.

209 İbn Kayyim, a.g.e., I/69.

210 İbn Abdilber, a.g.e., II/139; İbn Kayyim, a.g.e., I/69.

211 İbn Kayyim, a.g.e., I/67.

Onlara öre re'y metoduna başvurmanın şartları şunlardır:

1. *Hâdise hakkında Kitap ve sünnette bir nassın bulunmaması.* Re'yle amel şer'an ancak başka delîl yoksa caizdir.[212] Nasla amel mümkün olduğu sürece re'ye başvurulmaz. Hâdisenin hükmü Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünnetinden nassın sarîh yahut delâletine dayanılarak araştırılır.[213] Bu şart nasları gerek zâhirleri ve gerekse manaları itibariyle aşırı derecede muhafaza gayretinin bir ürünüdür. Çünkü müctehid naslara vakıf olmadıkça hâdise hakkında bir nassın var olup olmadığını bilmez ve nasların manalarına vakıf olmadıkça da hâdiseyi benzeri bir nasla ilişkilendiremez. Ayrıca bu yolla mana hâdiselere yaygınlaştırılır ve Allah'ın hakkı olana saygı gösterilmiş olur. Zira nasda belirtilmiş hükmün doğruluğuna inanç nasla sabittir; kalp açıklığı ve gönül rahatlığının manası ise manaya vakıf olmakla sabittir. Nasların hükümleri farklı olunca istidlâlin bir anlamı olmaz.[214]

2. Birinci şartın gereği olarak *kesin olan şer'î delîle muhalefet etmemek.* Şer'î kesin delîl zâhir nastır. Bu da nasda ifade edilendir (=mantûk) ya da ifade edilmemiş olanlarda yoruma ihtimali olmayan zâhir delîldir.[215] Müfesser olacak şekilde nassın manaya delâleti kesin ve Şâri'in maksadı her hangi bir tereddüt ya da kapalılığa meydan vermeden anlaşılıyorsa orada ictihat caiz olmaz, hatta haramdır.[216] Meselâ "Ölenin anne ve babası mirasçı olurlar; annesine üçte bir hisse verilir" âyetinden babasına üçte iki verileceği; "Cuma günü ezan okununca Allah'ın zikrine koşun" âyetinden ise Cuma vaktinde ticaretin ve evde oturmanın haram olduğu anlaşılır. Gazalî kesin delîle muhalefet eden kimseyi fasık, günahkâr, bid'atçi ve yoldan çıkmış görmek gerektiğini, fetvâ vermesine ve halkın onu taklidine engel olmanın vacip olduğunu belirtir ve "Öldürülmese de asgari yapılması gereken budur. Biz öldürülmesi görüşünde değilsek de bazıları o görüştedir" diye ekler.[217]

3. *Re'y metoduna başvurma nasların manalarının bilinmesi halinde caizdir.* Bu ise ancak mananın akılla anlaşılır (=ma'kûl) olmasıyla mümkündür. Manası akılla anlaşılamayan konularda hükmü, hakkında nas bulunmayan konulara taşımak için re'y metoduna başvurmak caiz görülmez.[218]

4. *İctihada ehil olanlarca ortaya konmuş olması.* Şâfiî ehliyetin şartlarını

212 Şâşî, *Usûl*, s. 304; Serahsî, *Usûl*, II/96 ve 142.

213 Şâşî, a.g.e., s. 300.

214 Serahsî, a.g.e., II/142.

215 Gazalî, *Mustasfâ*, II/245. Bu görüşü Gazalî, zâhirîlere nisbet ederek verir. Ancak kendisi bunun halktan insanlara bile kapalı gelmeyecek bir çıkarım olduğunu söyleyerek buna katıldığını ima eder. bk. a.e., II/246.

216 ed-Düreynî, *el-Minhâcu'l-usûliyye*, s. 19.

217 Gazalî, a.g.e., II/245.

218 Serahsî, *Usûl*, II/142.

şöyle sıralar: Kur'ân'ın farz, mendup, nâsih, mensûh, âmm, hâss ve irşâdî hükümlerini, sünneti, müslümanların icmâını, kıyası, selefin görüşlerini, insanların icmâ ve ihtilâflarını ve arapçayı bilmek, sıhhatli bir akla sahip olmak.[219] Şâfiî bu özellikleri taşımayan insanların hiç kimseye fetvâ vermemesi, hâkimin böyle insanların görüşlerini kabul etmemesi ve valinin de onlara izin vermemesi gerektiğini vurgular.[220]

Kişilerin aşırı titizlik (müteşiddid) göstererek ileri sürdükleri düşünceler ve uygulamalar başkalarının onlara uymaları için yeterli sebep teşkil etmez. Şeybânî, İbn Ömer'in abdest ve gusül konularında aşırı titizlik gösterdiği için (msl. erkeklik uzvuna dokunmanın abdesti bozacağını söylemesi, guslederken gözlerine su dökmesi) bu gibi konularda ona uyulamayacağına dikkat çeker.[221] Ayrıca İbn Abbâs'ın aşırı müsamahakâr ve İbn Mes'ûd'un ise şâz fetvalarından sakınmak gerektiği ifade edilmiştir.[222]

Re'y için öne sürülen bu şartlar dışında da bazı şartlarlar ileri sürüldüğü görülmektedir. İleri sürülen bu şartlarda ihtilaf edilmiş olmasından da anlaşılcağı üzere şartların belirlenmesi de ayrı bir re'y ve ictihad işidir.

4. Re'y Hakkında Bir İddia

Ebû Rîde'nin belirttiği gibi müslümanların düşüncelerini araştıran pek çok oryantalist her halde İslâm düşüncesinin yeni fikir üretmekten uzak olduğu, onun kendine ait özellikleri ve kendine has meseleleri bulunmadığı varsayımından hareketle müslümanlara ait düşünceleri Yunan, İran ya da Hind gibi eski bir milletin felsefesine dayandırma eğilimi gösterir. Hatta kimileri müslümanların yabancı düşünceyi öğrendiği ilk zamanlarda ve hatta onu öğrenmeden önce ortaya çıkan kelâmî görüşleri araştırırken bu metodu izleme aşırılığında bulunur.[223]

Klasik dönem İslâm kültürü üzerinde araştırmalarıyla ünlü bir oryantalist olup tıpkı nahiv ve kelâm gibi fıkhın da Arap ruhunun az katkısı olan bir mahsulü olduğunu iddia eden[224] Goldziher re'y kavramındaki dış tesirden söz eder. Ona göre *re'y* (görüş) hakkı Latince "opinio prudentium" kavramının Arapça tercümesinden ibarettir ve *interpretatio juris civilis* kavramıyla münasebeti bulunan fukahâya tanınan hak da Roma hukuku tesiri olmadan gelişmemiştir.[225] Delîl olarak

219 Şâfiî, *Risâle*, s. 510; a.mlf., *İbtâlu'l-istihsân*, VII/301-2.

220 Şâfiî, *İbtâlu'l-istihsân*, VII/301.

221 Şeybânî, *Hucce*, I/60.

222 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/193.

223 Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile*, s. 76.

224 Goldziher, *Muslim Studies*, II/80.

Urve b. Zübeyr'in (ö. 97/712) "Sizden önceki İsrailoğulları re'yleri ile hükmettikleri için helak oldular. İşleri yolundaydı. Ne zaman ki içlerinden esirlerin çocukları çıkıp işleri kendi re'yleri ile kıyâs ettiler, işte o zaman hem kendileri sapıttı ve hem de başkalarını sapıttılar."[226] sözünü esas alır. Ona göre bu sözde, ekseriyetle mevâlî tarafından geliştirilen hukuk ilminin Arap olmayan metoduna karşı hoşnutsuzluk maskelenmiş ama gizlenmemiştir. Bu eğilimin ilk ve en önemli temsilcileri Arap olmayan yabancı nesildi ve onlar arasında en başta gelen Ebû Hanîfe İran kökenli idi. Onlar Renan'ın Arap ruhunun gerçek mahsulü olarak gördüğü yahut daha evvel yaşamış bir Fransız yazarın "çöl" mahsulü olduğunu düşündüğü şeyin yaratıcılarıydılar.[227]

Goldziher konunun bir monolog yazmayı gerektirecek çapta olduğunu kaydetmiş ve görüşünü delillendirmek için yalnızca Urve b. Zübeyr'in sözünü kaydetmiştir. Biz burada konuya ilişkin ve bu müsteşrikin iddiasını hiç de dolambaçlı olmayan bir tarzda ifade eder gözüken Zührî'ye ait bir sözü daha hatırlatalım. İnsanların re'yden dolayı içine düştükleri durum ve onların sünnetleri bırakmaları konusu gündeme geldiğinde o "Yahudiler ve Hıristiyanlar re'yi türetip onu esas almaya başlayınca ellerindeki ilimden sıyrıldılar" demiştir.[228] Şimdi doğruluklarını varsayar isek bu ve benzeri ifadeleri göz önüne alıp sonuçta bütün İslâm hukuk düşüncesini Roma hukukunun kopyesi durumuna indirgemek ne kadar ilmîdir? Sormak gerekir ki kişisel görüş kavramı medeniyet seçer mi? Başka deyimle akıllı varlık insanın ayrılmaz özelliği düşüncesinin ürünü olarak kişisel görüşlere sahip olma ve bunu ifade yalnız sözü edilen medeniyet alanıyla mı sınırlıdır? Öte yandan verilen Latince ibare hukukî bir anlam ifade ederken her iki İslâm büyüğüne ait sözlerden açıkça anlaşılacağı üzere re'y kavramı tamamen olumsuz kontekste ve dinin özünü değiştirmeye, hatta ona hiç yer vermemeye yönelik bir hareket anlamında kullanılmaktadır ve hukukî re'yle alâkası yoktur. Dahası kıyas gibi bir re'y metoduna başvuran diğer üç mezhebin kurucuları Mâlik, Şâfiî ve kıyası kabul edip etmediği tartışmalı olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel'in Arap asıllı oldukları da bilinmektedir.

İslâm hukuk düşüncesini ilk dönemden itibaren dikkatlice takip ettiğimizde re'y kavramının kendi özel şartları içinde doğduğu ve kendine özgü bir gelişme gösterdiği görülür. Bu bakımdan dış kültürlerle henüz ilmî anlamda bir ilişki

225 Goldziher, *Muslim Studies*, II/79.

226 Dârimî, *Sünen*, I/62; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/136 ve 138; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/55; a.mlf., *Mülahhas*, s. 65; Hatîb, *Târîh*, XIII/413-4; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/74.

227 Goldziher, a.g.e., II/80.

228 İbn Abdilber, a.g.e., II/138; İbn Kayyim, a.g.e., I/74 ve 78.

kurulmayan bir dönemde dış etkiden söz etmek doğrudan uzaklaşmak olur. Oysa aşağıda genişçe üzerinde durulacağı üzere re'y bizzat Hz. Peygamber'in kullandığı bir terim ve uyguladığı, ashabına tavsiye ettiği bir yöntemdir. Ancak bu yöntemin geliştirilmesinde muhtemelen hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren başlayan ve beşinci yüzyılda etkisi iyice görülen Yunan mantığı etkisinden söz edilebilir.

I. AKIL

1. Etimolojisi

Akıl kelimesi arapça aslı itibariyle bağlamak, tutmak, engel olmak, alıkoymak, hapsetmek gibi anlamlara gelmektedir[229]. Bu asıl anlamıyla bir yönüyle bağlantı kurularak değişik hususlara ad olarak verildiği de görülmektedir. Meselâ diyet anlamı bunlardan biridir. Câhiliye döneminde kan davalarını dindirmek için diyet olarak deve verilirdi. Kâtil, maktulün vârislerinin avlusuna diyet develerini getirip iple bağlayarak vârislere teslim etmekle yükümlü tutulurdu. İşte buradan hareketle diyete *akıl* ve devenin bağlandığı ipe aynı kökten türeyen *ıkâl* adı verilmiş; daha sonraları altın ve gümüş de olsa diyete akıl denilir olmuştur.[230] İnsan düşünce kabiliyetine bu adın verilmesi ise kalpte (beyinde) tutulduğu yahut sahibini tehlikelere düşmekten[231] yahut da kötü söz ve davranıştan[232] alıkoyduğu içindir. Bir görüşe göre *âkıl* (=akıllı), nefsini tutan ve onun tutkularına karşı koyan kişi demektir.[233] Anlayışa (=fehm) da akıl adı verilmektedir; zira anlamak aklın bir fiilidir ve anlaşılan şey akıl ile kayıt ve zabtedilmektedir.[234]

Önceden bilmediği bir şeyi bilmek ya da yapmakta olduğu şeyden vazgeçmek anlamında da kullanılan[235] akıl bazan delilik[236] ve ahmaklığın[237] ve bazan da cehaletin[238] zıttı olarak ele alınmıştır. Aklın anlamlarını ünlü filolog el-Fîrûzâbâdî

229 İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "akl" maddesi, XI/458-66.

230 Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, "akl" maddesi, I/238 ve 240; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüga*, IV/71; Râgıb, *Müfredât*, "akl" maddesi, s. 342; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, s. 423.

231 Ezherî, a.g.e., I/240; İbnü'l-Manzûr, a.g.e., "akl" maddesi, XI/458-9.

232 İbn Fâris, a.g.e., IV/69.

233 İbnü'l-Manzûr, a.g.e., XI/458.

234 Muhâsibî, *Şerefü'l-akl*, s. 24.

235 İbn Fâris, a.g.e., IV/69.

236 Muhâsibî, *Şerefü'l-akl*, s. 18

237 Muhâsibî, a.g.e., a.y.; İbnü'l-Manzûr, a.g.e., XI/458.

238 İbn Fâris, a.g.e., IV/69. Bu görüş Halil b. Ahmed'e nisbet edilmektedir. Ancak Ebû Hilâl el-Askerî (el-Furûku'l-lügaviyye, s. 66) aklın zıttının ahmaklık, ilmin zıttının cehalet

(ö. 817/1414) derlemiş ve kendisi bir tanım getirmeye çalışmıştır: "Akıl: 1. İlim, 2. Varlıkların iyi ve kötü niteliklerini, yetkinlik ve noksanlıklarını bilmek, 3. İki hayırlının en hayırlısını, iki şerlinin er şerlisini bilmek, 4. İyi ile kötüyü temyiz etmeye[239] yarayan şeyler yahut bir güç, 5. Garazların ve maslahatların düzenlenmelerine vesile olan öncüllerle zihinde biraraya gelmiş manalar, 6. İnsan davranışlarında ve konuşmasında ortaya çıkan güzel görünüm. 7. Doğrusu akıl kendisiyle nefsin zarurî ve nazarî bilgileri idrak ettiği ruhanî bir nurdur; çocuğun ana karnında cenin olarak ortaya çıkmasıyla var olmaya başlar ve sonra ergenlik yaşına kadar sürekli gelişme gösterir."[240]

2. Terminolojide

İslâm düşüncesinde en fazla üzerinde durulan kavramlardan olan akıl için bir tek tanım ortaya konamamıştır. Hatta hakkındaki görüşlerin çokluğundan dolayı bin ayrı tanım ileri sürüldüğü de söylenmiştir.[241] Maamafih *Şerefu'l-akl ve mâhiyyetuh* adlı bir eser yazarak aklın mahiyetini dile ve Kur'an'la sünnetten anlaşılanlara başvurmak suretiyle ortaya koymayı hedefleyen Hâris b. Esed el-Muhâsibî'ye (ö. 243/857) göre asıl mana ve hakikat bakımından akıl tekdir ve o da *garîzî*[242] olandır. Akla bir tek tanım getirme arzusunu boş kuruntu (=heves) olarak niteleyen[243] Gazalî'ye göre ise kitlelerin, filozofların ve kelamcıların[244] kendilerine göre akıl tanımları vardır. Çeşitli manalara, muhtelif yönlerden akıl adını verdikleri için eşsesli (=müşterek) kullanım, yani akıl kelimesi altında birden çok kavramın ifade edilmesi sözkonusudur; dolayısıyla eşsesli şeye bir tek tanım getirilemez.[245] Ancak Gazalî buna bir başka açıklama getirmeyi de ihmal etmez: "Öyle görünüyor ki aslında bu isim dilde ve kullanımda bu garizenin adıdır; ilimlere akıl denmesi bu

olduğunu söyler. Ama yine de dil mantığı içerisinde aklın bu kavramlarla karşıt manada kullanımı görülmektedir: Akıllı-cahil, akıllı-deli, akıllı-safdil, akıllı-ebleh ve gabi gibi. Buradaki kelimelerin bu zıtlıklar içerisinde ne anlama geldiği konusunda bk. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Sahîhu edilleti'n-nakli fi mâhiyyeti'l-akli*, s. 146.

239 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 60.

240 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1336.

241 Zerkeşî, *Bahr*, I/84.

242 Garîzî: Allah'ın ibtidâen yarattığı ve kulun iktisabının bulunmadığı şey demektir. bk. Zerkeşî, a.g.e., I/85.

243 Gazalî, *Mustasfâ*, I/23.

244 Bu üçlü sınflandırmayı daha önce "cumhur, kelamcılar ve Aristo" şeklinde Farabî (*Risâle fi'l-akl*, s. 3) yapmıştı.

245 Gazalî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 275; a.mlf., *İhyâ*, I/85; a.mlf, *Mustasfâ*, I/23.

garizenin neticesi olmalarındandır. Zira bir şey neticesi ile tanınır... Bu garîze dışındaki kullanımı mecaz gibidir; amaç dildeki anlamından sözetmek değildir."[246]

Biz burada önce Muhâsibî'nin "Araplar aklın bir fiili olan ve ancak akıl aracılığıyla ve akıldan meydana gelen iki şeye daha akıl ismini caiz görmüşler; Kur'ân'da ve alimlerin ıstılahında da onlara akıl adı verilmiştir"[247] dediği kullanımları kısaca kaydedip sonra çeşitli açılardan yapılan akıl tanımlarından bir kısmını vereceğiz. Ona göre terim dilde şu iki anlamda kullanılmaktadır: 1) *Manaya isabette gerekli olan anlayış*: Din ve dünya işlerinden her işittiğini, dokunduğunu, tattığını yahut kokladığını anlamaya halk akıl adını veriyor ve bunun failini akıllı diye isimlendiriyor. Meselâ bazı müfessirler Allah'ın Hz. Musa'ya "vahyolunanı dinle"[248] emrini "sana söylediğimi aklet" diye tefsir etmişlerdir. Allah'ın kendilerine akıl garizesi verdiği kimseler ister doğru yolda olsun ister olmasın, isterse ehl-i kitaptan olsun bu nitelikte ortaktırlar.[249] 2) *Basîret ve marifet*: Burada *marifet* dünya ve ahirette faydalı ve zararlı olan şeylerin kadrini yüceltmeyi bilmek demektir.[250]

1. *Fıtrî* (=Temyîzî) *Akıl*: *Garîzî*, *matbû'* (tabiî) diye de adlandırılan ve temel, asıl ve kaynak olan[251] bu akıl "insandaki ilk fıtratın sağlıklı oluşu demek olup iyi ve kötü şeylerin birbirinden ayırdedilmesini sağlayan bir güç" diye tanımlanır.[252] Bir diğer tanıma göre akıl insanın sayesinde hitabı anlamaya hazır olduğu bir garîzedir.[253] İnsanı, diğer hayvanlardan ayıran ve nazarî (teorik) bilgilerin kabulüne ve fikrî gizli sanatların idaresine yetenekli kılan[254], bir diğer deyişle onu nazarî bilgileri idrake hazırlayan bir garîzedir.[255] el-Muhâsibî'ye göre asıl mana ve hakikat bakımından akıl, Allah'ın yaratıklarının pek çoğuna verdiği bu garîzedir.[256] İnsan bu garîze ile doğar ve zaman içerisinde bu garîzede artış meydana gelir.[257] Zihin dışında doğal yahut vaz'î olarak bir düzen içinde bulunan şeyleri kendi kudretiyle oluşturmak amacıyla akletme demektir ve bu düşüncenin

246 Gazalî, *İhyâ*, I/86.

247 Muhâsibî, *Şerefü'l-akl*, s. 17 ve 23.

248 Tâhâ, 20/13.

249 Muhâsibî, a.g.e., s. 23.

250 Muhâsibî, a.g.e., s. 24.

251 Gazalî, *İhyâ*, I/86.

252 Gazalî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 276.

253 Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, s. 423.

254 Gazalî, *İhyâ*, I/85.

255 Gazalî, *Mustasfâ*, I/23. Bu tanımı *İhyâ*'da (I/85) Muhâsibî'ye nisbet etmektedir.

256 Muhâsibî, *Şerefu'l-akl*, s. 17

257 Muhâsibî, a.g.e., s. 20.

çoğunluğu tasavvurlardan ibarettir. Kişinin menfaatlerini ve hayatı temin eden, ona gelecek zararları defeden akıl budur.[258]

İnsanların bu garîzenin gerçekliğine vakıf olmaları mümkün değildir.[259] Ancak kalp ve azalardaki fiilleriyle tanınır. Hiç kimse gerek kendisindeki ve gerekse başkasındaki aklı fiillerinden başka bir şeyle, meselâ cisim olma, uzunluk, genişlik, tat, koku, dokunma ve bir renkle niteleyemez.[260] Deliler, aklı karışıklar ve kıt akıllı ahmakların çoğunluğunda bulunmayan akıl budur. Dünyada kendine fayda ya da zarar veren şeyleri tanıyan ve fayda vereni elde etmek için çalışan, zararlı olandan da kaçınan insanlara akıllı denir; bunun aksi bir davranış gösteren kimse, yaptığı şeyler akıllı insanların davranışlarına ne kadar çok aykırı ise ona göre deli, ahmak, budala ya da bön gibi isimler alır.[261]

2. *İlim anlamında akıl.* Bu anlayış genelde kelamcılara nisbet edilmektedir. Üstad Ebû İshâk'ın *Şerhu't-tertîb* adlı eserinden yapılan bir alıntıda "Akıl ilimdir. Her ikisinin de ilim olma bakımından birbirinden farkı yoktur. Bu konuda arkadaşlarımız arasında görüş ayrılığı bulunmuyor. İslâm kelâmcılarının ve Mu'tezile'nin de görüşüdür"[262] denilmektedir. Bu kanaati taşıyan ismen tesbit edebildiğimiz ilk kelamcı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'dir (ö. 324/936).[263] Ancak Eş'arî'den önceki yüzyılda yaşayan Muhâsibî (ö. 243/857) aklın *marifet* (bilgi) demek olduğunu savunanların bulunduğunu söyler ve bu anlayışı "O bir garîzedir, bilgi ondan meydana gelen bir oluştur; zira akıl bilgi demek olsaydı delilik ve ahmaklık bilinmezlik demek olurdu" diye eleştirir.[264]

Bir kısım alim aklı bilgi olarak nitelerken bu bilginin türünü belirtmeden mutlak olarak kullanır. Nitekim aklı ilim olarak tanımlayan İbnü'l-Arabî'ye (ö. 543/1148) göre akıl ilgi kurduğu noktada hiçbir şeyin kendi özelliğini değiştirmez; yalnızca bilgi objesiyle (ma'lûm), olduğu şekliyle irtibat sağlar.[265] Buna karşılık İbn Sürâka'ya göre akıl bir özelliği olan bilgidir; duyu vs. ile elde edilen bilgilerin hepsi ona varır, akıl onları temyiz eder, haklarında hüküm verir.[266] Ebû Hilâl el-Askerî'ye göre ise dataları (=ma'lûmât) bloke eden bilgilere akıl denir. Bunlar ana bilgilerdir (=evâilü'l-ulûm). Muhataba 'sana söyleneni aklet' demek 'senden kaybolmaması için bilgisini kuşat' demektir. Akıl, bulunduğu kişinin sahip olduğu

258 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1009.

259 Muhâsibî, *Şerefu'l-akl*, s. 17

260 Muhâsibî, a.g.e., s. 19.

261 Muhâsibî, a.g.e., s. 18.

262 Zerkeşî, *Bahr*, I/85.

263 Zerkeşî, a.g.e., I/85.

264 Muhâsibî, a.g.e., s. 19-20.

265 İbnü'l-Arabî, *Kânunu't-te'vîl*, s.384.

266 Zerkeşî, a.g.e., I/85.

bilgi datalarını kuşatır.[267]

İbn Fûrek (ö. 406/1015) ise "kötü ve çirkin (kabîh) olanı yapmaktan alıkoyan bilgidir" der.[268] Bir tanıma göre akıl kötülüklerden vazgeçiren temel bilgidir. Daha güçlü bir caydırıcıya sahip olan kimse daha akıllıdır. Bazıları "akıl sahibini kötülüğe düşmekten alıkor" demişlerdir.[269] Aklı "kötülüklerin kötülüğünü bilmek ve onları işlemeye engel olmak" diye tanımlamak eksik bulunmuştur. Çünkü cennete girenlerin de aklı bulunduğu halde kötülükleri arzu etmezler ve bilgileri de engel değildir. Akıl engelleme demek olsaydı Allah zatı itibariyle akıllı olurdu ve bizi engelleyen, akıl olduğu için biz ma'kûl olurduk. Oysa insan kötülükleri işlediği halde kamil akıl sahibi olabilir.[270]

Kelamcıların önemli bir kesimi ise akıl anlamına gelen bilginin zarurî bilgiler olduğunu söylerler. Ebû İshak eş-Şîrâzî'ye göre (ö. 476/1083) akıl zarurî bilgilerin bir türüdür; buna sahip bir kimse meselâ kendisine Dicle'nin altın aktığı haber verilse bu haberin doğruluğunu mümkün görmez ve altını almak için oraya gitmez.[271] Gazalî'ye göre bu anlamda akıl, mümeyyiz çocuğun zatında varlık alanına çıkan ve ikinin birden çok olduğunu, bir şahsın aynı anda iki yerde olamayacağını bilme gibi mümkünlerin olabilirliğine, imkansızların da olamazlığına ait bilgilerdir. İşte bazı kelâmcılar[272] aklın tanımında "mümkünlerin olabilirliğini ve imkansızların da olamazlığını bilme gibi bir takım (bazı) zarurî bilgilerdir" derken bunu kastetmişlerdir. Haddi zatında bu doğrudur. Çünkü bu bilgiler mevcuttur ve akıl diye adlandırılmalarının gerekçesi de açıktır. Temelsiz olan garizeyi inkar edip bu bilgilerden başka mevcut yoktur demektir.[273]

"Bu anlamda akıl garizî akla en yakın olan daldır"[274] diyen Gazalî'ye göre garizî aklı inkar edip aklın yalnız zarurî bilgiler olduğunu söyleyen insaf etmemektedir. Zira bilgilerden habersiz olan ve uyuyan kimseler bilgi mevcut olmamakla birlikte bu garizenin kendilerinde bulunmaları itibariyle habersiz (gafil) diye nitelendirilirler[275], onlara akılsız denmez.

3. *Temyîz anlamında akıl*: Akıl insanı hayvandan ayıran temyîzdir.[276]

267 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 66.

268 Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I/151; Zerkeşî, *Bahr*, I/85.

269 Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e., s. 65.

270 Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e., s. 66.

271 Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I/151.

272 Gazalî (*Mi'yâru'l-ilm*, s. 277; *Mustasfâ*, I/23) bu tanımı Kadı Ebû Bekir el-Bâkıllânî'ye nisbet etmektedir. Bu anlayışa sahip öteki bazı alimlerin adları için bk. Zerkeşî, a.g.e., I/86.

273 Gazalî, *İhyâ*, I/85.

274 Gazalî, a.g.e., I/86.

275 Gazalî, a.g.e., I/85.

Temyîz ise malumatın ayırtedilmesini sağlayan nazar ve fikir yollarıyla aklı kullanmaktır.[277] Ancak İbn Hazm akılla temyîzi birbirinden ayırır. Ona göre temyîzin bulunmaması, duruma göre ya cehalettir ya da deliliktir. Akıl ise temyîzin erdemli gördüğünü yapmak, yani ibadetleri ve faziletleri işlemektir. Zira akıl kelimesi arapçada engellemek ve anlamak manalarına kullanılır. Dolayısıyla her akıllı mümeyyizdir; ama her mümeyyiz akıllı değildir.[278] Oysa İbn Hazm bir başka yerde gerçek haberin yalandan ayırdedilebilmesinin bir başka delile ihtiyaç duyacağını ve bunun da aklî deliller ve icapları olduğunu kaydettikten sonra aklı "mevcut şeylerin sıfatlarını ayıran (=mümeyyiz) ve onu istidlâl aracı olarak kullanan kişiyi varlıkların niteliklerinin gerçek yönlerinden haberdar eden ve içlerinden imkansız olanları ayıran" bir şey olarak tanımlar.[279]

4. *İdrak vasıtası anlamında akıl*: İlk İslâm filozofu olarak bilinen Kindî aklı "varlıkları gerçeklikleriyle idrak eden basit bir cevher"[280] olarak tanımlar. Amidî ise aklı, yaratılmışların idrakini sağlayacı ve varlıkların hakikatlerini birbirinden ayırıcı olarak nitelemek[281] suretiyle aklın hem bir idrak aracı ve hem de bir temyîz aracı olduğunu söyler. Akıl, insanın, duyularıyla idrak edemediklerini kendisi aracılığıyla idrak ettiği bir şeydir. Duyular akla hizmet etmese hiçbir şeyi idrak edemeyiz. Çünkü kesbî bilgiler bedihî bilgilerin, bedihî bilgiler de duyularla algıladıklarımızın birer sonucudurlar.[282] Dolayısıyla aklî bilgilerin hepsinin temeli duyulardır.[283]

5. *Tecrübî Akıl*: Yararlanılmış, kazanılmış, işitilmiş (=müstefâd, mükteseb, iktisâbî, kesbî, mesmû') adlarıyla da anılan tecrübî akıl İbn Haldûn'un deyimiyle *el-aklü'l-cedîd* yani yeni akıldır. Bu tür akıl insan davranışlarının oluşumunu sağlayan temyîzî akıldan sonra meydana gelen[284] ve onun duyular alanına giren tikel manalardan[285] tecrübelerle kazandığı tümel yargılardır ve "zihinde toplanmış olup kendileri aracılığıyla maslahatlar ve garazların istinbat edildiği öncüllerin teşekkül ettiği manalar" diye tanımlanır.[286] Bu akıl garizî aklın ve zarurî bilgilerin bir dalıdır; çünkü tecrübî bilgiler garize gücü ve zarurî bilgilerle elde edilirler.[287] Bu

276 Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, "akl" maddesi, I/240.

277 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 63.

278 İbn Hazm, *Tefsîru elfâz*, IV/412; a.mlf., *Fısal*, III/116.

279 İbn Hazm, *İhkâm*, I/27-8.

280 Kindî, *Risâle fi hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ*, s.165.

281 Amidî, *İhkâm*, I/15.

282 Dehlevî, *Hucce*, II/88.

283 Zerkeşî, *Bahr*, I/95 (el-Abderî'nin *Şerhu'l-Mustasfâ*'sından naklen).

284 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1013.

285 İbn Haldûn, a.g.e., III/1012.

286 Gazalî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 276.

bakımdan garîzî akla sahip olmayanın iktisâbî (=tecrübî) aklı da olmaz. Zira öğretime bağlı olan iktisâbî akıl bir ilintidir; garizî akıl ise onun bulunduğu yerdir. İktisâbî akıl, fail konumundaki garizî aklın bir fiilidir ve böyle olmakla onun bir eseridir.[288]

Tecrübî akıl kendi türünün üyeleriyle ilişkilerinde ve onlara karşı güttüğü siyasette kişiye, görüşler ve âdâp (davranış biçimleri) kazandıran düşünme işlemidir; bu görüşler ve âdâbın çoğunluğu kendilerinden beklenen fayda tamamlanıncaya kadar peyderpey tecrübeyle hasıl olan doğrulamalardır (=tasdîkât)[289] ve olayların akıntısı içinde zamanla oluşan tecrübelerden elde edilen bilgilerdir.[290] Bu manaların doğruluk ve yanlışlıkları realiteye yakın olarak zuhur eder. Bu bakımdan tecrübelere sahip olan buradan hareketle onların bilgisine de ulaşır. Kişi bu bilgiler sayesinde yapılması ve yapılmaması gereken şeyleri anlar, kendi türünün fertleriyle ilişkilerinde onunla sıkı bağ kurması halinde bir meleke hasıl olur. Hatta geri kalan ömründe zamanın fırsat verdiği ölçüde elde ettiği tecrübe ona her yargıya vakıf olma şansı tanır. Babaların, hocaların ve büyüklerin taklid edilmesi, onların telkinlerine açık olma ve öğretilerine kulak verme bu süreci hızlandırır ve uzun süre olayları araştırıp denemeye ve içlerinden bu manayı bulup çıkarmaya ihtiyaç kalmaz.[291] Hatta bu itibarla tecrübelerin olgunlaştırmadığı kimseye akıllı denmez.[292] Tecrübelerin olgunlaştırdığı, inanç ve düşüncelerin aydınlattığı kişiye âdet olarak akıllı denir. Bu özelliklere sahip olmayana da abtal, toy ve cahil denir. Bu da (aslında) ilimlerin diğer bir türü olup akıl diye adlandırılmaktadır.[293]

Her düzenli (=müretteb) sanatın nefse dönen bir etkisi vardır ve bu etki ona bir başka sanatın kabulüne imkan sağlayan *yeni bir akıl* kazandırır. O sanat sayesinde akıl bilgileri daha çabuk kavrar duruma gelir.[294] İbn Haldûn kendi döneminde ilim tahsili için Batı'dan (=Mağrib) Doğu'ya gelen pek çok öğrencinin sandığının aksine, Doğu insanının Batı insanından ve şehirlinin bedevîden akıl yönünden bir üstünlüğü bulunmadığına inanır. Ona göre bunlar arasındaki farklar insanlık hakikatlerinin farklılığından değil; öğretimde, sanatlarda ve diğer sıradan işlerde kazanılmış iyi melekelerden ileri gelmektetir. Çünkü nefse ait bu melekelerin

287 Gazalî, *İhyâ*, I/86.

288 Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Sahîhu edilleti'n-nakli fî mâhiyyeti'l-akli*, s. 140.

289 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1009.

290 Gazalî, *İhyâ*, 1/85-6.

291 İbn Haldûn, a.g.e., 3/1012-3.

292 Gazalî, *Mustasfâ*, I/23.

293 Gazalî, *İhyâ*, I/85-6.

294 İbn Haldûn, a.g.e., III/1023.

artmasıyla insan aklının zekâsı ve düşüncesinin aydınlığını da artar. Bunu bilmeyenler ise insanlık hakikatinin ayrılığından kaynaklandığını sanır.[295] Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin deyimiyle "eğitim, yani öğrenim garizî akla ilave olan iktisâbî akıldır."[296]

6. Garize aklının gücü öyle bir noktaya varır ki işlerin akibetlerin bilir ve gelip geçici lezzetlere çağıran şehveti zelil perişan eder. İşte bu güç oluştu mu ona sahip olana akıllı denir. Zira bir işe kalkışması ya da ondan geri durması gelip geçici şehvetin hükmünce değil akıbetlere bakışın gereği olarak ortaya çıkmaktadır.[297]

7. Dilimizdeki *usluluk* kelimesiyle ifade edebileceğimiz ve insanın hareketlerinde, duruşlarında, vaziyet alışlarında, sözünde ve seçimindeki güzel tavır alışa da akıl denir.[298]

Akıl kelimesi, insanın hem bir şeyi zihniyle idraki, hem kendisiyle idrakte bulunduğu şey anlamına ve hem de bu idrakin neticesi olarak kişiden beklenen iyi davranış anlamına kullanılmaktadır. Açacak olursak akıl, özellikle duyuların sağladığı imkanlarla bilgi elde eden bir kaynaktır ve doğuştan sahip olduğu kendi kanunları çerçevesinde daha önce elde ettiği bilgileri kullanarak yeni bilgiler üreten ve onları depolayan (hafıza)[299] bir mekanizmanın adıdır ki bilgiler arttıkça kendi kapasitesi de artmaktadır. Akıl insanı insan yapan en temel unsurdur. Ona sahip olan kişilerden iyi ve güzel davranışlarda bulunmaları, kötü ve zararlı davranışlardan uzak durmaları beklenir.

J. AKIL VE RE'Y KAVRAMLARININ MUKAYESESİ

İslâm hukuk düşüncesinin ilk dönemini incelerken sık sık karşılaşılan re'y terimi bu düşünce sisteminin akılcılık boyutuna girmemize kapı açan anahtar bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır. Re'y teriminin akılla ilişkili ve hatta aynı olduğu kanaatini oluşturan nedenler mevcuttur. Maamafih bu nedenler yanında iki terimin farklılığını düşünmemizi gerektirecek nedenler de vardır. İlişkili ya da aynı olduklarını düşünmeyi gerektiren nedenleri şöylece sıralayabiliriz:

1. Eşanlamlı olarak kullanılmaktadırlar: Yukarıda re'y ve akıl terimlerinin dildeki anlamlarını sıralarken etimolojileri birbirinden tamamen ayrı bu iki kelimenin her ikisinin de eşsesli (müşterek) olarak değişik anlamlarda kullanıldığını; bununla birlikte bu farklı anlamlardan bir kısmında birleştiklerini, mesela re'yin akıl

295 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1022-3.

296 Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Sahîhu edilleti'n-nakli fî mâhiyyeti'l-akli*, s. 140.

297 Gazalî, *İhyâ*, I/86.

298 Gazalî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 276; a.mlf., *Mustasfâ*, I/23.

299 Bir görüşe göre akıl, *hıfz* yani korumak anlamındadır. bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 65.

anlamına kullanıldığını ve ayrıca her ikisinin bilgi (ilim) anlamına da geldiğini görmüştük.

2. Re'yin felsefî açıdan tecrübî akılla ilişkisi olduğu yapılan tanımlamalardan anlaşılmaktadır. Re'y ve akıl terimleri bilhassa tecrübenin getirdiği yetkinlik anlamında sıklıkla kullanılmaktadır. Bu anlamda "re'y sahibi" ve "akıllı insan" sözleri eş anlamlıdır. "Bebek akıllandı" sözü "sayesinde bebeklik sınırından ayrıldığı bilgiler onda hasıl oldu" anlamına gelmektedir.[300] Bu da gösterir ki gelişmeyle ve tecrübeyle elde edilen bilgilere akıl denmektedir. Gazalî "Aklın zarurî bilgi dışındaki manalarında insanlar farklı kategorilerdedirler"[301] derken gerek kişinin kendi zeka gelişimine ve gerekse kişiler temelinde akılca bir farklılığın bulunduğuna parmak basarak aklın değişken boyutunu vurgulamaktadır.

Çocuklar ve emsali (reşit olmayanlar, kıt akıllılar) insanlardan ayırımda ihtiyaç duyulmayan bilgilerde son aşamaya *nühâ* (tekili: nühye) denir[302] ki nühye, kötülüklerden meneden akıl demektir.[303] Nühye vasfına sahip kişi kendi re'yine ulaşma kabiliyetindedir.[304] Demek oluyor ki aklın en ileri seviyede olması anlamına gelen nühye bulunduğu zaman kişi re'y sahibi olmaktadır. Nitekim kendi re'yine sahip olmama ve başka kimselerin re'ylerini takip etme taklid[305] diye adlandırılmaktadır.

Farabî tecrübî akılla re'y ilişkisini şöyle açıklar: "Hayatı boyunca artış gösteren tecrübî akıl sayesinde insan zaman içerisinde daha önce sahip olmadığı bazı yargılar elde eder ve nefsin akıl adı verilen bu kısmında diğer insanlardan açık bir farkla üstün hale gelir. Sahip olduğu bu yargıları her hangi bir alanda tekamül eden kimse o alana giren konularda *re'y sahibi* (=zû re'y) olur. Re'y sahibi demek her hangi bir tavsiyede bulunduğunda bir delil talebiyle karşılaşmaksızın söylediği re'yi kabul gören kimse demektir. Söylediği şeylerden biri hakkında dahi bir delil bulunmasa bile kendisine danışılan konularda verdiği fikirler makbuldür. Bu nedenle ihtiyarlamadan bu vasfı kazanan insan yok denecek kadar azdır. Çünkü nefsin bu kısmı uzun zaman alan uzun tecrübelere ihtiyaç duyar ve ayrıca onda sözü edilen yargıların yerleşmesi de lazımdır."[306]

300 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 66.

301 Gazalî, *İhyâ*, I/87.

302 Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e., s. 66-7.

303 Râgıb, *Müfredât*, "nhy" maddesi, s. 507.

304 Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e., s. 66-7.

305 Taklid "Başkasının görüşünü (kavl) delilsiz kabul etmektir" diye tanımlanmıştır. bk. İbn Hazm, *İhkâm*, I/40 ve VI/60; Şirâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II/1007; Cüveynî, *Bürhân*, II/1357; Gazalî, *Mustasfâ*, II/387; Âmidî, *İhkâm*, IV/192; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 265.

306 Farabî, *Risâle fi'l-akl*, s. 11.

Günlük hayatta ifade ettiğimiz ve aklımıza uygun yahut ters geldiğini söylediğimiz yargılar[307] büyük ölçüde tecrübelerin ve o tecrübelerin neticesi edinilmiş şahsî kanaatlerin birer ifadesidirler. Evvelemirde akla gelen yargılara (re'ylere) akıl adı verildiği görülmektedir. Gazalî'nin "akıl peygamberin doğruluğuna delâlet eder, sonra kendini azleder"[308] düşüncesi de herhalde bu anlayışına dayanmaktadır. Zira akıl kişiyi bir dünya görüşünü kabule götürmüştür. Artık meselelere o dünya görüşüyle bakacak ve karşılaştığı problemlere getirdiği yaklaşım ve çözümlerin, taşıdığı bu dünya görüşüyle uyum sağlamasına çalışacaktır. Nitekim fıkıh alanında yapılan da bundan ibarettir. Bu yüzden fıkıh ve kelâmdaki akıl yürütmelerin çoğunluğu teorik akıl açısından kesin neticeler olmayan *meşhûrât* cümlesinden sayılmıştır.[309]

3. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye göre re'yi nazarî akıl hasıl eder.[310] *Nazarî akıl* ise tümel şeylerin mahiyetlerini tümel olmaları yönüyle algılayan nefse ait bir güç diye tanımlanmıştır; kitleler karafından insandaki ilk fıtratın sağlıklı oluşu diye nitelenen ve iyi-kötüyü ayıran temyîz gücüdür.[311] İbn Haldûn'a göre ise nazarî akıl temyîzî ve tecrübî akıldan sonra ortaya çıkar.[312] Pratik bir işlevi bulunmayan, duyuların ötesindeki bir matlûba ilişkin *kesin bir bilgi* yahut *zan oluşturan düşünme* işlemidir. Bu özel şartlarla özel bir düzen içinde bir araya gelen tasavvur ve tasdiklerdir; tasavvur yahut tasdik açısından kendi türüne giren bir başka bilgi temin ederler. Sonra bu bilgi bir başkasıyla bir araya gelir, bu sefer de başka bilgiler hasıl eder. Verdiği netice varlığı cinsleri, fasılları, sebepleri ve illetleriyle olduğu biçimde tasavvurdur. Böylece düşünme işi gerçekte tamamlanır, mahz (=salt) akıl ve müdrik nefs olur. O da insan gerçekliğinin anlamıdır.[313]

Re'yin "zihnin, bir netice vermesi umulan öncüller arasında

307 Farabî akıl hakkında yazdığı müstakil risalede (*Risâle fi'l-akl*, s. 7-8) "Kelamcıların dillerine doladıkları akla gelince; onlar bir şey hakkında 'bu aklın gerektirdiği' yahut 'reddettiği' yahut da 'kabul ettiği' ya da 'kabul etmediği bir şeydir' dediklerinde evvelemirde (bâdiü'r-re'y) herkesçe malum olanı kastediyorlar. Zira onlar herkesin yahut çoğunluğun aklına ilk gelen ortak şeye akıl diyorlar" sözleriyle genel kabul görmüş kanaatlere akıl dendiğini anlatmaktadır. Burada akıl denilen şey kişilerin yetiştikleri ortamdan edindikleri bir zihniyetin mahsulü olarak, hayatın muhtelif cephelerine ilişkin meseleler karşısında ortaya koydukları görüşlerdir ki biz bunlara günlük dilde "dünya görüşü" diyoruz.

308 Gazalî, *Mustasfâ*, I/6.

309 Gazalî, a.g.e., I/48.

310 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, II/311.

311 Gazalî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 276-7.

312 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1013.

313 İbn Haldûn, a.g.e., III/1009.

dolaştırılmasıdır"[314] şeklindeki tanımı nazarî akıl hakkında yapılan bu açıklamaların bir özeti mahiyetindedir. Öte yandan İbn Haldûn'un düşünce (fikir) tanımı da re'yin bu tanımının genişletilmiş şeklini andırmaktadır: "İnsanın kendi dışındaki varlıkları idraki onun beyninin içindeki bir takım güçler sayesinde gerçekleşir. İnsan o güçler aracılığıyla duyularla algılanan varlıkların formlarını çıkarır, zihniyle onlar arasında gezinir ve onlardan daha başka formlar soyutlar. İşte düşünme duyuların ötesindeki bu formlar üzerinde tasarrufta bulunma ve zihnin analiz ve sentez yaparak onlarda dolaşmasıdır."[315]

Sıralanan bu benzerlikler yanında re'y teriminin akıldan farklı olduğunu düşünmemizi gerektiren nedenler de vardır. İlk olarak akıl bir garîze yahut bir cevher (öz) olarak görülürken re'y bu garîzenin bir işlevi (ameliyesi) olarak görülmektedir. Akıl statik olanı çağrıştırırken re'y dinamik ve pratik olanı çağrıştırmaktadır. Re'y genellikle zan olarak ele alınırken tanımlarından birine göre akıl, zarurî bilgilerdir.

Zan ve tahmin anlamları yanında re'y kelimesi arapça asıl itibariyle bile akıl, tefekkür ve ilim anlamlarında da kullanılmaktadır. Re'yin bu anlamlarını açacak olursak diyebiliriz ki evvela re'y insan bilgi, görgü ve tecrübesinin genel adıdır; bunlar neticesi oluşan yeni bir kanaat olmakla beraber başka neticeler doğurmaya vesile olması açısından aynı zamanda tecrübî akıl ve aklın bir faaliyeti olması bakımından tefekkür (düşünce) adını alır. Bütün bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere re'y bir bakıma akılla aynıdır ve hiç değilse onun mahsulünün adıdır.

İlk dönem İslâm ilimler literatüründe aklî olanı anlatmak üzere akıl terimi yerine re'y teriminin kullanıldığı bir gerçektir. Ebû Hüreyre bir konuda kendi re'yini söylediğinde akıl anlamına gelen "keyyis" kelimesini kullanarak "bu benim aklımdandır" derdi.[316] Zührî "Bırakın sünneti yoluna devam etsin; ona re'yle sataşmayın"[317] dediğinde hadisleri kişisel aklın keyfî yorumlarından korumayı hedefliyordu.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin belirttiğine göre bir *inanç* yahut *zan* demek olan re'ye eğer aklî bir delâlet ya da bir ipucu aracılığıyla münasebet kurarak ve istinbatta bulunarak bu inanç ya da zanna ulaşılıyorsa re'y kelimesinin bu anlamlara geleceğinde kuşku yoktur. Açık yahut kapalı bir nasla bunlara ulaşılıyorsa re'y isminin uygunluğu tartışılır; ancak uygun olabilmesi daha muhtemeldir.[318]

314 Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 480.

315 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1008-9.

316 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I/58; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/87.

317 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/55; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/74.

318 Basrî, *Mu'temed*, II/220. Re'yin inanç anlamına geldiği düşüncesine İbn Manzûr da katılır. bk. *Lisânu'l-Arab*, XIV/300.

Cessâs'ın şu açıklamasında ise re'y fayda ve zararlayı ayırtetme, yani aklı kullanma anlamındadır: "İki yoldan biriyle ulaşabileceği iki işden birini yapmak durumunda olan âmmî kendince selamete en yakın ve riskden en uzak olanı gerçekleştirmek için re'y ictihadında bulunur. Fıkıhçı olmasa da harp idaresi ve düşmana karşı taktikler konusunda ictihadda bulunabilir. Yeter ki o işde re'y sahibi (*min zevi'l-re'y fî zâlike'l-emr*) olsun."[319] Buradaki terkipte re'y bilgi ve tecrübe anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki *re'y* ya da türkçemizdeki ifadesiyle *kişisel görüş* felsefedeki müktesep (tecrübî) aklın verdiği yargı ile eş anlamlı olarak kişinin edindiği kültür birikimi çerçevesinde, düşünce sonucu vardığı kendi aklî çıkarımıdır. Çevrenin etkisi altında (teknik terimi ile taklid yoluyla) bir kanaata sahip olmak sözkonusu ise de burada tartışılan bu yolla elde edilen kanaat değil kişilerin kendi düşünce ürünü olan re'ydir. Bunun da İslâm hukuku bakımdan bir değeri olabilmesi elbette bir takım ön şartların -ki bu şartların binası kişilerin bu hukuk sistemine akıl ve kalp gözleriyle inanmaları temeli üzerine, ilâhî iradeyi keşif için lazım olan ilim ve irfanla kurulur- yerine getirilmesine bağlı olacaktır. Yoksa ehil olmayan kişilerce gelişigüzel ifade edilmiş bir düşüncenin ilâhî iradeyi keşif noktasında hiç bir değeri olamaz.

Kaynaklara kuşbakışı baktığımızda bilhassa ilk iki asırda akıl, aklî düşünce ve bu düşüncenin neticesi anlamında yaygın olarak kullanılan terim re'y terimiydi. Bu nedenle re'y teriminin kullanımını, bu süreç içinde aldığı biçimi ve kimi zaman spekülasyon derecesine varan tartışmaları ve sonuçlarını irdelemek bize, İslâm hukuk düşüncesinde akılcılığın rolünü ve oynadığı fonksiyonları ortaya koyan ipuçlarını verecektir. Bu ipuçları ilahî vahiy karşısında insan aklının konumunu gözler önüne serecektir.

319 Cessâs, *Fusûl*, IV/283.

II

İLK YÜZYILDA İLİM HAYATI

A. İSLÂM'IN İLK ASRINDA İLİM HAYATI

İlimlerin tanımlarının yapılması, bölümlere ve alt başlıklara ayrılmaları, tabiî hacimlerini ve süreklilik garantilerini alıncaya kadar, varlıkların tabiî gelişim süreçlerinde uydukları bir tabiat kanunu olan tedricîliğe boyun eğerler.[320] Meselâ Kur'ân'ın tevhide ilişkin insan zihninin duyar duymaz kabul edeceği açık delilleri, sahabenin hepsince malum idi. Buna mukabil onlar sonradan ortaya çıkan kelâm ilmi içinde gelişen tartışma metotlarını, muhaliflerin görüşlerini çürütme yöntemlerini bilmiyor ve bol sorulu, şüphe uyandırıcı ve hasımları susturan vurucu cümlelerle konuşmuyorlardı.[321] Bütün bu yöntemler bir süreç içerisinde çoğunlukla ihtiyaca binaen geliştirilmiş şeylerdi.

İslâm'ın başlangıç döneminde ilimler henüz ilim adamlarının belleklerinde bir düşünce ve içlerinde kök salmış birer meleke halinde idi. Tanımları yapılmış, neleri anlattıkları belirlenmiş yahut özel isim ve ünvanlarla birbirinden ayrılmış değillerdi. Hepsine "*el-ilm*" deniyordu.[322] Sistematik ilim geleneğinin henüz ortaya çıkmadığı bu dönemde bilgi alanı da sınırlıydı. Hz. Peygamber döneminde Mescid-i Nebevî'nin yanında Suffa denilen eyvanda kalan fakir muhacirlerin burasını bir ilim merkezi gibi kullandıkları ve dinî bilgileri öğrenip öğrettikleri biliniyor. Yeğeni Urve b. Zübeyr "kazâ, cahiliye dönemi olayları, şiir, miras taksimi ve tıp alanlarında Aişe'den daha bilgilisini görmedim" derken konularına göre o günün ilimlerini saymaktadır.[323] Bunlara Kur'ân, sünnet ve nesep bilgilerini de ilave edersek yaklaşık olarak o devrin bilinen ilimlerini vermiş oluruz.

320 Abdülvehhâb İbrâhîm, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 20.

321 Gazalî, *İhyâ*, I/33.

322 Abdülvehhâb İbrâhîm, a.g.e., a.y.

323 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/22; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, I/63.

Sahabenin tamamı fetvâya ehil olmadığından din konusunda herkese başvurulmuyor, dinî bilgi sadece kendilerine *kurrâ* denen mütehassıs sahabîlerden öğreniliyordu. İbn Haldûn'un söylediğine göre o devirde okur yazar ender bulunduğu[324] için bu bilgileri tahsil edip başkalarına anlatmakla özel olarak uğraşan kişilere "kitabı okuyabilen ve ümmî olmayan" anlamında kurrâ deniyordu. Çünkü Araplar ümmî bir milletti. O vakit ümmîlik, Arap olmaları yönüyle sahabede genel bir nitelikti. Bu yüzden buna işaret olsun diye Kur'ân'ı okuyabilenlere kurrâ deniyordu. Sadelik (=*sezâcet*) ve bedevilikten dolayı başlangıçta bu ümmet arasında ilim ve sanat mevcut değildi. Allah'ın emir ve yasaklarını içeren şeriat hükümlerini insanlar kalplerinde aktarıyorlardı. Hz. Peygamber ve onun arkadaşlarından aldıkları eğitimle ahkâmın Kur'ân ve sünnetteki kaynaklarını biliyorlardı. O zamanki İslâm ümmeti öğretim, kitap te'lif ve tedvinini bilmeyen, bu yönde bir saikleri bulunmayan ve buna ihtiyaçları da olmayan Araplardı. Sahabe ve tâbiûn dönemlerinde bu bir müddet böylece devam etti. Sonra muazzam büyüklükteki İslâm şehirleri ortaya çıktı; kitap üzerinde çalışmak ve istinbat gücüne erişmek suretiyle Araplardan ümmîlik kalktı ve fıkıh olgunluğa erdi, bir sanat ve ilim haline geldi. Bu kişilere kurrâ yerine *fukahâ* ve *ulemâ* denmeye başladı.[325]

Hz. Ömer döneminde müşavirler ihtiyar olsun genç olsun okumuşlardan yani ilim adamlarından oluşurdu.[326] İbn Hazm kendilerinden ibâdetler ve ahkâm konusunda fetvâ nakledilen erkek ve kadın sahabenin 130 civarında olduğunu söyler ve nakledilen fetvâların çokluğuna göre *müksirûn*, *mutavassıtûn* ve *mukıllûn* sınıflarına ayırdığı sahabîlerin adlarını sıralar.[327] Şâfiî'nin "Hz.

324 İbn Kuteybe'nin (*Te'vîl*, s. 180) söylediğine göre Abdullah b. Amr eski kitapları okur, süryanice ve arapça yazabilirdi; onun dışında sahabe ümmî idi ve ancak bir-iki kişi yazı yazabilir, yazanlar ise iyi yazamazlar ve hecelemede isabet edemezlerdi. Ancak bu açıklama İslâmiyetin ilk yılları için doğrudur, ama ilerleyen yıllarda vahiy katiplerinin sayısının bile (ki 43 kişi oldukları rivayet edilir), İbn Kuteybe'nin söylediklerinden daha fazla olduğu bilinen bir gerçektir. Bedir savaşının sonuçlarından biri de okuma-yazma bilen esirlerin müslümanların çocuklarına okuma-yazma öğretmeleri şartıyla serbest bırakılmalarıydı. Öte yandan Hz. Peygamber'in hayatının son yıllarında gerek dış devletlerle diplomatik yazışmalarının ve gerekse başka şehirlerdeki valilere ve kabile reislerine gönderdiği talimatlarının varlığı biliniyor; bunları yazan, götüren ve alan şahısların okur yazar oldukları düşünüldüğünde bu sayının daha o zaman artmaya başladığı söylenebilir.

325 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1046 ve 1257-8.

326 Buhârî, İ'tisâm 28.

327 İbn Hazm, *İhkâm*, V/92-4. İbn Kayyim de İbn Hazm'ın verdiği listeyi *İ'lâm*'da (I/12-4) iktibas eder. İbn Kayyim'den iktibasla İbnü'l-İmâd (*Şezerât*, I/62) müksirûn ve mutavassıtûnun listesini verir. Ayrıca müksirûn adı verilen sahabîlerin fert başına rivayet ettikleri hadislerin sayısı için bk. İbnü'l-İmâd, a.e., I/63.

Peygamber gönderildiğinden bugüne müslümanların azı fıkıh öğrenegelmiştir"[328] sözünden de anlaşılacağı üzere, her ilim ve sanatta olduğu gibi, dini ana hatlarıyla tanımanın oldukça ötesinde bir seviye demek olan fıkıh da kitlelerin bildiği bir ilim olma şansını yakalayamamıştır.

İslâm'ın ilk yüz yılında yazılı bilgi bir kesim tarafından kabul görmemekteydi. Yazılı ilmi sevmeyen bu kesim dökümanların muhtevalarının râvî tarafından ezberlenmemesinin yanlışlığa sebep olacağından korkardı. Bu nedenle ezbere bilen ve sırasında şifahî ve şahsî olarak aktaran güvenilir bir alimin ağzından bilgi edinmeyi tercih ederlerdi.[329] Hadis yazımı bile hakkında sonraları kitap yazılacak çapta büyük tartışmalara neden olmuştu. Bunun sebebini açıklamak ve ilmi yazmanın sakıncalı ve mekruh olmayıp mübah ve müstehap olduğunu göstermek gayesiyle Hatîb el-Bağdâdî tarafından *Takyîdü'l-ilm* adıyla bir kitap yazılmıştır. Bir kesim Hz. Peygamber'in "Benden Kur'ân'dan başka bir şey yazmayın. Kur'ân'dan başka benden bir şey yazan onu imha etsin"[330] hadisini zâhirî anlamına yorumlamış, hadis veya başka bir şeyin kitaplara yazılmasını mekruh saymış ve bunda aşırı bir tavır takınmışken diğerleri ilmi yazmayı ve tedvin etmeyi caiz görmüşlerdi.[331]

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin verdiği bilgilere göre de ilk iki nesilde yazılmış bir esere rastlanmamaktadır. Çünkü o nesiller Kur'ân'la, zikir ve tefekkürle uğraşmayı engeller düşüncesiyle kitap yazmayı kerih görürlerdi. Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân'ın mushaf haline getirilmesine "Hz. Peygamber'in yapmadığı bir şeyi nasıl yaparız?" diyerek karşı çıkışı ve Hz. Ömer'le diğer sahabîlerin onu ikna edişleri bilinmektedir.[332] Hz. Omer kendi döneminde sünnetleri yazdırmak ister ve bu amaçla sahabe ile istişare eder; onlar da yazılması yönünde görüş bildiriler. Bir ay kadar düşündükten sonra "Sünnetleri yazmak istemiştim. Sizden önce kitaplar yazıp zamanlarını onlara vakfeden ve Allah'ın kitabını bırakan bir kavmi hatırladım. Yemin ederim, Allah'ın kitabını hiç bir şey için asla yüz üstü bırakamam" dedi ve ardından İslâm şehirlerine mektuplar gönderip yanında (yazılı sünnet) bulunan kimselerden onları imha etmelerini istedi.[333] Ebû Saîd el-Hudrî de kendisine "senden duyduklarımızı yazalım mı?" diye sorulduğunda "Onları mushaflar haline mi getirmek istiyorsunuz? Peygamberiniz bize anlatır, biz de ezberlerdik. Bizim ezberlediğimiz gibi siz de ezberleyin" demiştir.[334] Mâlik geçmiş nesilleri anlatırken

328 Şâfiî, *Risâle*, s. 368.

329 Hamidullah, "Administration of Justice", s. 43.

330 Müslim, Zühd 72; Hatîb, *Takyîdü'l-ilm*, s. 29-32.

331 Hatîb, *Takyîdü'l-ilm*, s. 28.

332 Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I/159.

333 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I/64-5.

onların yazmayıp ezberlediklerini, yazanların ise ezberlemek için yazdığını ve ezberleyince imha ettiklerini anlatır.[335] Ebû Musa el-Eş'arî'nin oğlu Ebû Bürde babasından duyduklarını yazardı. Bir keresinde dinlediği hadisleri yazmak için ayrılmak üzereyken babası "benden duyduklarınızı yazıyor musunuz?" deyi sorar. Ebû Musa "Evet" cevabını alınca yazılanları getirmelerini ister, onları mürekkepleri silinsin diye su ile yıkar ve "bizim ezberlediğimiz gibi siz de bizden ezberleyin" der.[336]

Harre vakıasında (yıl: 63/683) kendisine ait fıkıh kitaplarını yakan Urve b. Zübeyr (ö. 94/712) "Allah'ın kitabı yanında bir kitap ihdâs edemeyiz derdik. Bu yüzden kitaplarımı yok ettim. Vallahi şimdi kitaplarım yanımda olsun isterdim. Onların şimdi yanımda olması ailem ve malımın misline sahip olmaktan daha iyidir" derdi.[337]

Daha başka sahabî ve tâbiîlerin yazılı bilgiyi sevmedikleri ve yazmaya karşı olduklarına dair rivayetler de gelmiştir.[338] Klasik dönem İslâm ilim anlayışı üzerine kendi yorumlarını da ekleyerek derleme bir eser yazan İbn Abdilber derlediği bu rivayetlerin sonunda şu açıklamada bulunuyor: "İlmin yazılmasını sevmeyenler iki nedenle sevmezler: Kur'ân yanında ona benzer bir kitap edinilmesi ve yazarın yazdıklarına güvenip ezberlememesi ve böylece ezberin azalması."[339]

Seleften bir çokları hadis ezberlemede yazıdan yararlanırdı. Yazdıklarını çalışır, onları iyice ezberler ve sonra kalbine güven gelir de bu durum ezber noksanlığına ve ezberlenene itina gösterilmemesine neden olur korkusuyla yazdıklarını silerdi.[340] İbn Abdilber ise yazılı bilgiyi sevmemelerinin nedenini Arapların tabiatına bağlar. Onun söylediğine göre "Araplar tabiatları icabı ezbere yatkındı ve bu özellik onlara mahsus bir şeydi. İbn Abbâs, Şa'bî, İbn Şihâb (ez-Zührî), Nehaî, Katâde gibi yazılı bilgiyi sevmeyenler ve onların görüşlerini benimseyen ve fıtraten onlara benzeyen insanların karekterleri ezbere yatkındı. Bir kez duymak onlar için yeterli oluyordu. ez-Zührî 'Bakî mezarlığından geçerken her

334 Dârimî, *Sünen*, I/133; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I/64; Hatîb, *Takyîdü'l-ilm*, s. 36-8.

335 İbn Abdilber, a.g.e., I/64.

336 İbn Abdilber, a.g.e., I/65 ve 66; Dârimî, a.g.e., I/133; Hatîb, a.g.e., s. 39-41.

337 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, II/176; İbn Abdilber, a.g.e., I/75; Hatîb, a.g.e., s. 60.

338 Yazılı bilgiyi sevmeyenler arasında İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, İbn Ömer, Ebû Hüreyre gibi sahabîler ile Ubeydullah b. Abdullah, Dahhâk, Alkame, Ubeyde, İbrâhîm en-Nehaî, Kâsım, Saîd b. Abdülazîz, Şa'bî, Mansûr b. el-Mu'temir, Mugîre, el-A'meş, el-Evzâî, Yahyâ b. Saîd gibi tâbiîlerin adları geçmektedir. bk. İbn Abdilber, a.g.e., I/64-8; Hatîb, a.g.e., s. 38-48.

339 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I/68.

340 Hatîb, *Takyîdü'l-ilm*, s. 58.

hangi bir çirkin söz girer korkusuyla kulaklarımı tıkarım. Yemin ederim, kulağıma giren hiç bir şeyi unutmadım' demiştir. Şa'bî'den de benzer bir söz aktarılmıştır. Bunların hepsi Arap'tır. Hz. Peygamber 'biz yazı ve hesap bilmez ümmî bir toplumuz' buyurmuştur. Arapların ezber gücü meşhurdur. Bir Arap birilerinin şiirlerini bir kez duymakla ezberlerdi."[341] Bu doğruysa yazılı bilgi Arap olmayan müslümanların eseri demektir. Nitekim İbn Haldûn ünlü eserinde "garip ama gerçek" diye nitelediği bir durum tesbiti yaparak İslâm ümmetinde gerek şer'î ve gerekse aklî ilimler alanında çalışan ilim adamlarının çoğunluğunun Arap kökenli olmadığını söyler ve açtığı müstakil bir bölümde bunun nedenleri üzerinde durur.[342]

Her ne kadar ilmin yazılması tartışması ilk dönemde "ilim" teriminin hadis anlamında kullanılması dolayısıyla hadis yazımı etrafında yapılan bir tartışmaymış gibi gözükse de gerçekte ağırlık bu noktada olmakla birlikte, yazılı kültür geleneğinin bulunmamasını belirleyici bir hareket noktası sayıp bazı rivayetleri göz önüne aldığımızda bu anlayışın genele yönelik olduğu izlenimini edinmek hiç de zor değildir. Hz. Ali'nin "İnsanlar alimlerinin sözlerine uyup Rablerinin kitabını terkettikleri zaman helak oldular"[343] ve İbn Mes'ûd'un "Sizden önceki ehl-i kitap Rablerinin kitabını terkedip alimlerinin ve piskoposlarının kitaplarına yöneldikleri için helak oldular" dediği rivayet edilir. Ebû Musa el-Eş'arî "İsrail oğulları bir kitap yazıp ona uydular ve Tevrat'ı terkettiler" demiştir.[344] Hz. Ömer müslümanları yahudi kitaplarını okumaktan menetmiştir.[345]

Bu tartışmaya müstakil bir eserle katılan Hatîb el-Bağdâdî menfi rivayetleri şöyle açıklamaya çalışır: "İlk nesilde yazmayı mekruh sayanların Allah'ın kitabına başka bir şeyi benzer yapmamak yahut Kur'ân'ı bırakıp başkasıyla meşgul olmamak için mekruh saydıkları anlaşılmıştır. Kadim kitapları elde bulundurmak yasaklanmış; çünkü Kur'ân'ın yeterliliği ve onları kontrol imkanı verişi bir yana o kitapların hak ve batıl, doğru ve yanlış yönleri ayırtedilemez. İslâm'ın ilk yıllarında ilmin yazılmasının yasaklanması o vakit gerek fakihlerin ve gerekse vahiyle vahiy olmayanı birbirinden ayıracak kimselerin azlığındandı. Zira Arapların çoğunluğu dinde fıkıh sahibi olmuş ve alimlerle, ariflerle bir arada bulunmuş değillerdi. Bu nedenle sayfalarda yazılı olarak gördükleri şeyleri Kur'ân'a katıp içindekilerin Allah'ın kelamı olduğuna inanmalarından emin olunamazdı."[346]

Kitabî bilgiyi sevmeme anlayışı zamanla tamamen silinmiş, ilmi yazma

341 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I/69.

342 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1257-60.

343 İbn Abdilber, a.g.e., I/64.

344 Hatîb, *Takyîdü'l-ilm*, s. 56.

345 Hatîb, a.g.e., s. 51 ve 52.

346 Hatîb, a.g.e., s. 57.

yaygınlaşmış ve daha önce karşı çıkıldığı halde yazmaya yönelinmiştir. Bunun nedeni Hatîb el-Bağdâdî'ye göre rivayetlerin yaygınlaşması, senetlerin uzaması, râvî isim, künye ve neseplerinin çoğalması, lâfızlardaki ifadelerin ihtilaflı olması ve böylece söz edilen hususların kalplerde muhafazasının güçlüğüdür.[347]

Yazılı ilim taraftarları kendilerini destekleyecek ilk dönem rivayetlerine de sahiptirler. Hz. Peygamber'in "hafızana sağ elinle yardım et" ve "ilmi yazarak kayda alın" buyurması, bir hutbesinin istek üzerine Ebû Şah adlı sahabî için yazılmasını emretmesi, Abdullah b. Amr gibi bazı sahabîlere hadislerini yazma müsaadesi vermesi ve Abdullah'ın *es-Sahîfetü's-sâdıka* adıyla bir hadis koleksiyonu meydana getirmesi; zekat, diyet, faraiz ve sünnetlere ilişkin olarak Amr b. Hazm ve diğer valilere gönderdiği mektuplar, Hz. Ali'nin *es-Sahîfe* adıyla bazı hukukî konuları içeren bir kitapçığa sahip olması[348] yazılı bilgiyi savunanların temel referanslarını teşkil eder. Gerek Hz. Peygamber ve gerekse Râşid Halifeler dönemlerinde valilere ve kadılara gönderilen talimatnamaler; İslâm toplumu içinde yaşayan müşrikler, yahudiler, hıristiyanlan ve mecusilerle yapılan anlaşma metinleri ve ayrıca yabancı hükümdarlara ve Arap kabilelerine gönderilen mektuplar İslâm hukuk ve siyaset tarihi açısından oldukça önemli yazılı metinlerdir.[349] Bu metinlerin fıkhın tedvininde bir hareket noktası olduğu ilk dönemden başlayarak fıkıh metinlerinde bu belgelere referanslar yapılmasından anlaşılmaktadır.

İbn Abdilber kitap karşıtlığı hakkında "Bugün hiç kimse böyle düşünmüyor. Kitap olmasaydı ilmin çoğu zayi olurdu. Oysa Hz. Peygamber ilmin yazılmasına müsâde etmiş; bir kesim ilim adamı da müsâde yanında bunu övmüşlerdir."[350] Bu bakımdan Muaviye b. Kurre'de (ö. 113/731) ifadesini bulduğu üzere geçen zaman içerisinde "yazmayanın ilmi, ilim sayılmaz" olmuştu.[351]

Yazı ve tasnif olmayınca sistematik ilmî çalışma yapılamayacağı ve bunun sonucu terminolojinin gelişme gösteremeyeceği açıktır. O halde hüküm istinbatı sırasında başvurmak için konmuş bir metodoloji ve kaideler manzumesi olmadan

347 Hatîb, *Takyîdü'l-ilm*, s. 64.

348 İlmin yazımına müsaade eden bu hadisler ile yazılı bilgi lehine tavır alan sahabe, tâbiûn ve hadis imamlarının adları ve onların bu konudaki açıklamalarını içeren koleksiyonlar için bk. Dârimî, *Sünen*, I/136-40; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I/70-7; Hatîb, a.g.e., s. 65-113.

349 Muhammed Hamidullah bu belgelerin önemli bir kesimini *"Mecmû'atü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide"* (Beyrut 1983) adıyla biraraya getirmiştir. Bu kitapta Hz. Peygamber (287 vesika) ve Râşid Halifer (87 vesika) dönemine ait toplam 374 vesika yer almaktadır.

350 İbn Abdilber, a.g.e., I/70.

351 Dârimî, *Sünen*, I/137; Hatîb, *Takyîdü'l-ilm*, s. 109; İbn Abdilber, a.g.e., I/74.

fıkıh ve ictihat nasıl mümkün olur? Esasları ve kaideleri önceden konmamış bir fıkha nasıl güven duyulur?[352] Biz bu sorulara cevap olarak klasik dönemde yaşamış bazı İslâm alimlerinin görüşlerini vermekle yetineceğiz.

Cüveynî: "Sahabe bablar açmak, bölümler ve meseleleri tanımlamakla uğraşmamıştır. Evet, onlar ihtiyaç halinde araştırmaya yetenekli ve muktedir idiler. Kaideler koymak, olayları ve örnekleri tanımlamak zorunda kalmadılar. Çünkü işler onların zamanında tamamen karışmış değildi. Bir şeyin kuruluşuna öncülük edenler ilkeleri ve ayrıntıları (usûl ve fürû') başkalarından daha iyi bilirler."[353]

İbn Kayyim'e göre lâfızların delâletleri ve kıyaslar konusunda sahabe ile ortak yönümüz vardır. Ancak sahabede Arapça, tabiat ve selîka halinde idi; sahih manalar fıtratlarında ve akıllarında yerleşik vaziyetteydi. Ne isnad, ravilerin halleri, hadisin illetleri, cerh ve ta'dîl gibi hadis ilmine ilişkin konuları araştırmaya ve ne de usûl kaidelerini ve usûlcülerin işledikleri konuları öğrenmeye ihtiyaçları vardı. Bütün bunlardan müstağnî idiler. Çünkü onlar için iki yöntem vardı: 1. "Allah Teâlâ şöyle buyurdu ve Peygamberi şöyle dedi" demek, 2. "manası şöyle şöyledir" demek.[354]

İbn Haldûn: "Bil ki bu branş (usûl-i fıkıh) İslâm ümmeti arasında sonradan ortaya çıkmış branşlardandır. Selefin ona gereksinimi yoktu. Zira lâfızlardan manalara ulaşma onlardaki dil melekesinin ötesinde bir şeye ihtiyaç duymaz. Hükümlerin elde edilişinde ihtiyaç duyulan kanunların büyük çoğunluğu onlardan alınmıştır. Hadis isnadlarını da araştırmaya ihtiyaçları yoktu; çünkü çağları yakındı, hadisleri nakledenlerle içli dışlı olduklarından onları yakından tanıyorlardı. Selef nesli sona erip ilk dönem kapanınca ve bütün ilimler sanata dönüşünce, fakihler ve müctehidler delillerden ahkâm çıkarabilmek için bu kanun ve kaideleri tahsil etme ihtiyacı duyunca bunları *usûlü'l-fıkh* adıyla bağımsız bir branş şeklinde yazılı hale getirdiler."[355]

Dehlevî'ye göre de sahabe kendilerince yeterli bir takım emâre ve karineler yardımıyla Hz. Peygamber'in fetva ve hükümlerinin bazısının mübahlık ifade ettiğini, bazısının da neshedildiğini söylüyordu. Bunu yaparken istidlâl yollarına bakmaksızın içlerinde bir itminan ve huzur bulmaları esas oluyordu. Tıpkı Arapların kendi aralarında tasrîh, telvîh ve imâ yollu konuşmalarında birbirlerinin maksatlarını farkında olmadıkları bir biçimde anlamaları ve kalplerinin tatmin olması olayında olduğu gibi.[356]

352 Bu sorular Abdülvehhâb İbrahim (*el-Fikru'l-usûlî*, s. 22-39) tarafından usûl-i fıkhın analizi yapılarak ve sahabe fetvalarından seçilen örneklerdeki usûlî yaklaşımlar istinbat edilerek cevaplandırılmıştır.

353 Cüveynî, Bürhân, II/1352.

354 İbn Kayyim, *İ'lâm*, IV/148-9.

355 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1064.

Bu söylenenlerden ortaya çıkıyor ki usûl meseleleri ve kaideleri sahabede karakter ve fıtrî meleke halindeydi. Fıtrî ve pratik icaplarıyla birlikte metodolojik düşünce sahabe fakihlerinde çok verimli idi. Kuşkusuz bu durum ilimlerin teşekkülünde tabiat kanunları vazifesi görür. Zira düşünce icattan ve tesisden önce gelir.[357] Ayrıca Gazalî'nin belirttiği üzere sahabe vahye ve Kur'an'ın inişine şahit oldu ve onlar başkalarının anlama fırsatı bulunmayan hususları ortamın karineleri sayesinde idrak ettiler. Bazan karinelerle idrak olunan şeyler ibarelerle kavranamayabilirler.[358] İbn Kayyim de "Kur'ân ve sünneti en iyi bilenler, tenzili gören ve te'vîli bilen sahabe idi"[359] der.

İlk üç nesilde, yani sahabe, tâbiûn ve müctehid imamlar döneminde fıkıh kavramları henüz tanımlanmış değillerdi. Kur'ân ve sünnette yer alan ifadeleri kullanan fakihler nasların fıkhını ortaya koymaya ve bir şeyin emredildiğini yahut yasaklandığını delâletlerden anlamaya çalışırlardı. Bu delâletlerin farklılığından ve ferdin yahut toplumun menfaatlerini koruma amacına göre ayrı ayrı konumlarda olduklarından habersiz değillerdi. Ama buna rağmen emredilen şeyin farz, vacip ya da sünnet olduğunu; yasaklanan şeyin ise haram mı mekruh mu olduğunu soruşturmazlardı.[360] Zira bizzat Kur'ân helâl ve haram kavramlarını muhtelif derecelere ayırmamıştı. Bu derecelendirme fıkhın müstakil bir ilim olarak geliştiği daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. İlk dönemdeki fakihlerin kullandığı terminoloji daha sonra geliştirilen beş kategoriden[361] biraz farklıydı.[362] Allah'ın helâl ya da haram kıldığını kesin olarak bilmedikleri konularda fetva verecekleri zaman helâl ve haram lâfızlarını kullanmaktan sakınırlardı.[363] Haram ya da mekruh anlamında "*lâ yehillü* = helâl olmaz", "*lâ yecûzü* = câiz olmaz", "*mekrûh*", "*lâ yenbegî* = yakışık almaz", "*lâ uhibbu* = sevmem", "*lâ ücîzü* = câiz görmem", "*lâ*

356 Dehlevî, *Hucce*, I/141.

357 Abdülvehhâb İbrâhîm, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 37.

358 Gazalî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I/16.

359 İbn Kayyim, *İ'lâm*, IV/147.

360 M. ed-Desûkî ve E. el-Câbir, *Mukaddime fî dirâseti'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 86.

361 Bu beş kategori "el-ahkâmu'ş-şer'iyye" yahut "el-ahkâmu'l-hamse" adlarıyla anılır ve *farz* (=vâcip), *haram*, *mekruh*, *mendup* ve *mübah* kısımlarına ayrılır. Genel kabul gören bu sınıflandırmaya eklemeler de yapılmaktadır. *Sünnet*, *müstehap* kategorilerinin ve ayrıca farz ile sünnet arasına *vacib* kategorisinin eklenmesiyle sayı sekize çıkarılır; bunun yanında sünnet *mülekked* ve *gayri mülekked*, mekruh ise *tenzihen* ve *tahrimen* diye taksim edilir. Kategorilerin Şâfiî'ye kadar geçen süre içinde gelişimleri ve onun eserlerinde kullanımları konusunda ayrıntılı bilgi çin bk. Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 33-9.

362 Ahmad Hasan, a.g.e., s. 33-4.

363 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/38 ve 39.

yu'cibunî = hoşlanmam" ve "*lâ hayra fîh* = hayırsız, iyi değil" gibi ifadeler; bir şeyin câiz ya da mübah olduğunu belirtmek içinse "*lâ be'se* = sakıncası yok", "*uhibbu* = severim"[364], "*estehıbbu* = sevimli bulurum", "*estahsinü* = iyi görürüm", "yecûzü = caiz olur", "câiz" ve "*hasen* = iyi" gibi ifadeler kullanırlardı. Bu tür ifadeleri onların kullandıkları biçimde anlamak gerekir; sonraki dönemlerde tanımları yapılan kavramlarla aynı saymak doğru değildir. Bu gün kullanılan fıkıh terimleri mezheplerin ortaya çıktığı asrı müteakip konulmuş ve mezheplerin salikleri arasındaki mücadele ve tartışmalar bu terimlerin billurlaşmasına, delâlet ettikleri manaların tanımlarının yapılmasına ve terimlerin bize ulaştığı biçimi almalarına katkı sağlamıştır.[365]

İbn Kayyim, kullanılan terminolojideki farklılığı bilmeyen sonraki pek çok kimsenin bu nedenle kendi imamlarını yalnış anladığını ve bu yüzden şeriata ve imamlara karşı büyük bir hata işlendiğini söyler ve bunu örneklendirir. Meselâ selef *mekruh* terimini Allah ve Rasûlünün kullandıkları manada kullanıyordu. Ama sonrakiler bu terimi "haram olmayan ve yapılmaması yapılmasına tercih edilen" anlamına tahsis ettiler ve sonra imamların sözlerindeki mekruh lâfızlarını bu sonradan ortaya çıkma kavram olarak anladılar.[366] Oysa imamlar takvaları sebebiyle bir şeye "haram" demekten kaçındıkları için bunun yerine "mekruh" demeyi tercih ederlerdi. Ama sonrakiler imamların mekruh dedikleri şeylerden haramlık vasfını büsbütün kaldırarak, mekruh lâfzını kullanmak kolay olduğu ve lâfzın ağırlığı hafiflediği için kimileri tenzihî ve kimileri de evlâ olanı terketme anlamında mekruh yorumunu yaptılar.[367] Ama Şeybânî her mekruhun haram demek olduğunu; ancak kesin bir nas bulamadığı için haram lâfzını kullanmadığını belirtir; Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un da mekruhu harama en yakın hüküm olarak gördükleri rivayet edilir.[368]

Bu açıklamalardan selefin hükümleri ifade etmek üzere kullandığı lâfızlardan belli anlamlar kastetmedikleri anlaşılmamalıdır. Tıpkı bir dili konuşan insanların

364 M. ed-Desûkî ve E. el-Câbir, *Mukaddime fi dirâseti'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 87.

365 M. ed-Desûkî ve E. el-Câbir, a.g.e., a.y.

366 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/43. İbn Kayyim aynı hatanın âyet ve hadislerde geçen "mekruh" ve "lâ yenbegî" kelimelerinin başına da geldiğini söyler. Oysa "lâ yenbegî = yakışmaz" ifadesi âyet ve hadislerde şer'an yahut değer açısından mahzurlu ve imkansız, muhâl anlamlarında kullanılmaktadır. Bu tür kullanımlar için bk. Meryem, 19/92; Yâsîn, 36/69; eş-Şuarâ, 26/211.

367 İbn Kayyim, a.g.e., I/39-40.

368 İbn Kayyim, a.g.e., I/41. İbn Kayyim hanbelî, hanefî, mâlikî ve şâfiîlerin kendi imamlarının kullandıkları mekruh lâfzını anlamada nasıl yanıldıklarını örnekleriyle anlatır. bk. a.e., I/40-3.

belli kelimelerden belli anlamları anladıkları gibi o dönemin fakihleri de kullandıkları mezkür kelimelerden muayyen anlamlar kastediyorlardı. Dolayısıyla aralarında açıklanmış olmasa bile zihnen anlaştıkları ortak bir terminoloji vardı. Aksi halde onlar bu lâfızlarla şunları kastederlerdi diyebilme imkanımız bulunmazdı.

Bu dönemde "âsâru men selef" adıyla geçmişin ilim ve kültürüne büyük önem veriliyor ve bunlara aykırı davranışlardan kaçınılması öğütleniyordu.[369] Ömer b. Abdülazîz'e nisbet edilen bir söz bu eğilimi çok güzel şekilde yansıtır: "Kavim (=selef, sahabe ve tâbi'ûn) nerede durmuşsa orada dur, ne demişlerse onu söyle, sustukları yerde sus! Çünkü onların durdukları yerde bir bildikleri, sakındıkları yerde tenkitçi bir gözleri vardı."[370] Şa'bî bir gün "Cehaletin ilim, ilmin cehalet olacağı günler yakındır" der; "bu nasıl olur?" diye sormaları üzerine "Biz âsâra ve sahabeden gelene uyardık. İnsanlar başka yol, kıyas yolunu tuttular" karşılığını verdi.[371]

Tâbiûn döneminin sonları metot arayışlarına sahne olmuştu. Pek çok ilmî merkezde yürütülen tartışmalar ve bunların neticesi ortaya çıkan yeni yönelişler yeni yöntemlerin ortaya çıkmasına ve zaten var olanların ise tanımlarının yapılmasına ve sınırlarının belirlenmesine yol açmıştı.

B. "TEFAKKUH Fİ'D-DÎN" YAHUT FIKHIN KAVRAMSAL ALTYAPISININ OLUŞUMU

Fıkhın temelini oluşturması açısından Kur'ân'ın belki en mühim âyeti "*tefakkuh fi'd-dîn* = dinde anlayış sahibi olma" kavramını getiren âyetidir. Bu âyette bir grup müslümanın "dinde tefakkuh sahibi olmaları için" cihada çıkmamaları ve öğrendiklerini mücahidlere cihat dönüşü öğretmeleri emredilmektedir.[372] Ayette geçen *tefakkuh* kelimesi araştırmak ve bir şey üzerinde uzmanlaşmak anlamında kullanılmıştır.[373] Dolayısıyla âyet "alim olmaları için" anlamındadır.[374] Kelimenin *tefa'ul* vezninde olduğu ve bu veznin tekellüf (zorakilik, zorlanma) anlamı taşıdığı göz önüne alınırsa âyette dinin hükümlerinin anlaşılmasının kolay bir iş olmadığına

369 İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Şurayh, en-Nehaî, Ömer b. Abdülazîz, Şa'bî ve Evzâî gibi ilim adamlarının bu konuda söylediklerinin bir derlemesi için bk. İbn Kayyim, *İ'lâm*, IV/150-2.

370 İbn Kayyim, a.g.e., IV/151

371 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/184.

372 et-Tevbe, 9/122.

373 Râgıb, *Müfredât*, "fkh" maddesi, s. 384.

374 Hatîb, a.g.e., I/54; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*,"fkh" maddesi, XIII/522.

ima edilmiş demekdir. Çünkü dinde tefakkuh sağlamak için aklî bir çaba harcamak, zahmet çekmek ve zorluklara göğüs germek gereği vardır. Bu da zorluğunu gösterir.[375] Burada şunu net olarak belirtmekte yarar vardır ki gerek âyette ve gerekse hadislerde geçen fıkıh kelimeleri ve onun türevleri sistematik bilgi döneminin bir terimi olan fıkıh ile aralarında lâfız ve mana bakımından bir ilişki olmasına rağmen, birbirleriyle örtüşmemektedirler. Örneğin "Allah bir kuluna hayır murat etti mi onu *dinde fakih yapar*"[376] hadisinde sonraki anlamıyla dinin bir kısmını ifade eden fıkhın kastedilmediği açıktır. Yemenli bir grup insan Hz. Peygamber'e gelip "sana dinde tefakkuh etmek ve şu işi (yani kâinat yaratılmazdan önce) ne vardı onu sormaya geldik" dediklerinde Hz. Peygamber "Allah vardı, O'ndan önce hiçbir şey yoktu; sonra gökleri ve yeri yarattı" diye karşılık verdi.[377] Yine Bedeviler Hz. Peygamber'den, kabilelerine din öğreticisi göndermesini talep ettiklerinde "yüfakkıhûnenâ fi'd-dîn" ifadesini kullanmışlardı ki onların dinin diğer esaslarını bir yana bırakıp hukuk kaidelerini öğrenme niyeti taşıdıklarını söylemek mümkün değildir. Ayrıca Hz. Peygamber "İnsanlar madenler gibidir; cahiliyede en hayırlı olanlar fıkıh sahibi olduklarında İslâm'da da en hayırlıdırlar"[378] buyurmuş ve İbn Abbâs için "Allah'ım, onu dinde fakih kıl ve ona te'vîli öğret" diye dua etmiştir.[379] Bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in münhasıran hukuk bilgisini kastetmiş olamayacağı gayet açıktır; o genelde İslâm'a dair daha engin anlayış sahibi olmak anlamında kullanmıştır.[380] Diğer yandan fıkıhla te'vil arasında şöyle bir fark vardır: Fıkıh kastolunan manayı anlamaktır, te'vil ise mananın vardığı ve onun aslı esası olan hakikati idrak etmektir. Dinde fakih olan herkes te'vili bilmez. Te'vil bilgisi ilimde *râsih* olanlara özgüdür.[381] "Yapılan bu dua kabul edilmiş olduğu için

375 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XI/48; M. ed-Desûkî ve E. el-Câbir, *Mukaddime fî dirâseti'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 15.

376 Buharî, İlm 13, İ'tisâm 10; Müslim, İmâre 175, Zekât 98, 100; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/2-8; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I/19-21. Hatîb hadisi yirmiyi aşkın senetle verirr.

377 Buharî, Tevhîd 22. Yemenlilerin söylediği sözün orijinali: "Ci'nâke li-netefakkahe fi'd-dîn."

378 Buharî, Enbiyâ 8, 14, 19, Menâkıb 1; Müslim, Fezâil 168, Fezâilü's-sahâbe 188.

379 İbn Kayyim, *İ'lâm*, IV/146.

380 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 2; M. ed-Desûkî ve E. el-Câbir, a.g.e., s. 15.

381 İbn Kayyim, a.g.e., I/332. *Râsih* kelimesi rusûh sahibi demektir. Arapça aslı itibariyle tutunulan bir temel üzerinde tam sebat anlamına gelen *rüsûh* ise bir şeyi pek çok delille yahut giderilme imkanı olmayan bir zorunlulukla bilmek demektir. Bir şeyi tek delille bilmede kullanılmaz. Kur'ân'da geçen "er-râsihûne fi'l-ilm = ilimde rusûh sahibi olanlar" (Âl-i İmrân, 3/7) demek "ilimde sabit olanlar" demektir. bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 65 ve 247. Râgıb ise ilimde râsih olan ifadesini "şüphe arız

İbn Abbâs kendi zamanında Allah'ın kitabını en iyi bilenlerden biri olmuştu"[382] yorumunu yapan müslümanlar İbn Abbâs'a "Kur'ân'ın tercümanı" ünvanını layık görmüşlerdir.

Hadislerde geçen "dinde fıkıh" ifadesi âyette geçen tefakkuhla hemen aynı anlamdadır. *Fıkıh* bir takım sözleri ezberlemek ve onları aktarmaktan daha başka bir şey olarak ele alınmakta, sözlerin manasına nüfuz etme ve hakikatlerini iyi kavrama gibi bir anlama gelmektedir. Nitekim Hz. Peygamber Veda Hutbesinde sözünü duyup da onu ezberleyen, hafızasında tutan ve olduğu gibi aktarana dua ettikten sonra "Nice fakîh olmayan fıkıh taşıyıcısı vardır ve kendisinden daha fakîh olana fıkıh taşıyan nice kimse vardır!"[383] diye ekliyor. Bu da gösteriyor ki fıkhı fakîh (=fıkıh uzmanı) olmayan iletebilir; kişi onu ezberler, ama onda fakîh olmayabilir.[384] Fıkhı, müşkilin hükmünü açık olandan istinbât olarak gören İbnu's-Sem'ânî'ye göre bu hadisdeki *fakîh olmayan* ifadesi *istinbatta bulunmayan* anlamındadır. Yani böye bir kişi istidlâl ve istinbâtta bulunmadan yalnızca rivayeti başkalarına taşır.[385] Ebü'd-Derdâ'nın "Kur'ân'da pek çok yön (=vücûh) bulunduğunu görünceye kadar tam fakih olamazsın"[386] sözünde ise fıkıhla açık anlamın ötesinde başka manalara nüfuz anlatılmaktadır.

O dönemde fakih olma hususî terminoloji ve yöntemlerle belli konular üzerinde araştırma ve incelemeler yürütmeyi anlatan akademik bir ünvandan öte bir şeydi. Çünkü söz konusu âyette tefakkuhun alanı *din* olarak belirlendiğine ve dinin kaynakları da Kur'ân ve sünnet olduğuna göre Kur'ân'ın hükümlerini ve Hz. Peygamber'in emirlerinin ahkamını öğrenmek emredilmiş demektir[387] ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in haber verdiği şeyleri dinlemek ve işitilen şeyler üzerinde düşünmekle dinde tefakkuh gerçekleştirilmiş oluyordu.[388] İlk dönemde tefakkuh bu şekildeydi. Toplumu uyarma ve aydınlatma işi ise hem fetva ve hem de haber vermekle tamamlanıyordu.[389] Âyetten de anlaşılacağı üzere tefakkuhun, evvela kişinin kendisine bakan yönü, bir de topluma bakan yönü vardır: a) İlim adamlarının bilmeyenlere kendilerine lazım olan hükümleri öğretmeleri, b) Allah

---

olmayacak biçimde ilmin hakikatine ermiş kişi" diye açıklamıştır. bk. *Müfredât*, "rsh" maddesi, s. 195.

382 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "fkh" maddesi, XIII/522.

383 Şâfiî, *Risâle*, s. 401.

384 Şâfiî, a.g.e., s. 403.

385 Zerkeşî, *Bahr*, I/22.

386 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/45.

387 İbn Hazm, *İhkâm*, V/124.

388 Basrî, *Mu'temed*, II/110 ve 112.

389 Basrî, a.g.e., II/112.

rızasını kazanmak isteyen kimsenin kendi toplumunu ve neslini uyarmak üzere tefakkuhda bulunması.[390] Asıl hedefi toplumu uyarmak, irşat ve nasihatta bulunmak olan tefakkuh Zemahşerî'nin deyimiyle "cihad-ı ekber, yani en büyük cihattır; çünkü delille mücadele vermek kılıçla çarpışmaktan daha etkilidir."[391]

Saîd b. Cübeyr "dinde fıkıh" deyiminin ne olduğu sorusuna "Allah'ın emrini, yasakladığı şeyleri ve bilinmesini emrettiği Hz. Peygamber'in sünnetini bilmek ve onu bildiğin şekliyle muhafaza etmektir" cevabını verir.[392] Ebû Hanîfe "dinde fıkıh" deyimi ile "ahkâmda fıkıh" deyimini birbirinden ayırır, birincisini ikincisinden daha faziletli görür ve "bir kimsenin Rabbine nasıl ibadet edeceğini bilmesi kendisi için çok ilim toplamasından daha hayırlıdır" der. Fıkhın en faziletli olanının çerçevesini ise kendisinin fıkıh tanımına[393] uygun biçimde "kişinin Allah'a imanı, şer'î konuları, sünnetleri, had cezalarını, ümmetin ihtilaf ve ittifaklarını öğrenmesidir" diye çizer.[394]

İlk dönemde en geniş anlamıyla fıkıh terimi zühdü bile kapsamaktaydı.[395] Hatta ünlü dilci Sa'leb'in fıkhın, insanın kemale ermesi anlamında kullanıldığını söylemesi[396] kelimenin bizzat kendisinde böyle bir anlamın bulunduğunu ima etmesi açısından ilginçtir. Bir rivayete göre Ferkad es-Sebhî (ö. 131/748-9), Hasan el-Basrî'ye bir soru sorar ve aldığı cevap üzerine "fakihler sana muhalefet ediyor" der. Bunun üzerine Hasan "Ferkadcık, sen gözünle hiç *fakih* gördün mü? Gerçek fakih dünyada zühd hayatı yaşayan, Ahirete rağbet eden, derin din bilgisine sahip olan, ibadetlerini aksatmayan, takva sahibi, müslümanların namuslarına ve mallarına göz dikmekten kendisini alıkoyan ve toplumun hayrını isteyendir" cevabını verir.[397] Bu sufiyane yaklaşım, dönemindeki fakihlerin bir kısmını nifak içinde gören[398] Gazalî tarafından da benimsenmiştir. O "fakihliğin en alt basamağı ahiretin dünyadan hayırlı olduğunu bilmektir"[399] der. Dinde tefakkuh sahibi olunmasını emreden âyette tefakkuh olayının "kavmi inzâr = uyarma, korkutma" gayesine matuf

390 İbn Hazm, *İhkâm*, V/121.

391 Zemahşerî, *Keşşâf*, II/221.

392 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/54.

393 Aşağıda geleceği üzere Ebû Hanîfe fıkhı "kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir" diye tanımlar.

394 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, s. 36.

395 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 2.

396 Hatîb, a.g.e., I/53.

397 Gazalî, *İhyâ*, I/32.

398 Gazalî, a.g.e., I/5. Gazalî (a.e., I/33) ilm-i bâtından soyutlanmış fıkıh sayesinde idarî görevler, kadılık, makam ve mal elde edilebildiğini şikayet konusu yapar.

399 Gazalî, a.g.e., I/5.

zikredilmiş olmasını esas alan Gazalî'ye göre buradaki fıkıh, aile ve borçlar hukuku alanlarına giren meselelerle uğraşmak olamaz. Çünkü bu gibi hukuk bilgileriyle uyarma ve korkutma gerçekleşmez. Aksine daima sırf onlarla uğraşmak kalbi katılaştırır ve ondan haşyet duygusunu giderir. Bu bakımdan ilk asırda fıkıh terimi Ahiret yolu bilgisi, nefislerin afetlerine dair incelikleri ve amelleri bozan şeyleri bilme, dünyanın alçaklığını kavrama gücü, Ahiret nimetlerine aşırı isteklilik ve kalbi Allah korkusunun sarması anlamlarında kullanılırdı.[400] Kuşkusuz Gazalî'nin bu yorumu kendi dönemindeki fakihlerin içinde bulundukları duruma bir tepkinin sonucudur. Ancak kişilerin gönül aleminde Allah ile ilişkilerini düzenleyen bu hususlar fıkhın bir neticesi olarak algılanmaktaydı. Ama buna rağmen ilk dönemde de dinî kaynaklara dayanmaları bakımından objektif sayılacak ilimler o günün zihniyetine göre de bir fıkıh işiydi. Nitekim Gazalî yalnış anlayışa fırsat vermemek için "Fıkıh terimi zâhir ahkam konusunda verilen fetvaları kapsamıyordu demiyorum; ancak umûm ve şumûl yahut tâbi kılma yoluyla kapsardı. Ahiret ilmine fıkıh demeleri daha çoğunluktaydı"[401] demek zaruretini hisseder.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki Hz. Peygamber ve onun zamanına yakın dönemlerde *fıkıh* terimi sırf aklî anlayışı ifade etme yanı sıra iman derinliği ve yoğunluğunu, Kur'ân bilgisini, ibadetlere ve İslâm'ın diğer genel emirlerine ilişkin kuralları anlatan;[402] İslâm'ın teolojik, siyasî, iktisadî ve hukukî bütün cephelerini kuşatacak biçimde daha geniş bir anlam taşıyan genel bir terimdi.[403] Bir başka deyişle o dönemde "el-fıkh" terimi ister inanç, ister yasama ve isterse toplu yaşama kuralları (=âdâb) olsun Kur'ân ve sünnet naslarından anlaşılan her şeyi anlatmaktaydı.[404]

Fıkıh ve ilim terimleri ilk dönemde İslâmî örfte eş anlamlı idiler[405] ve çoğunlukla genelde İslâm'ı anlama manasında kullanılmaktaydılar.[406] Ancak İslâm'ın ilk döneminde daha geniş kapsamlı kullanılmakla birlikte daha sonra kapsamları daraltılan *ilim*, *tevhîd*, *tezkîr* ve *hikmet* kelimeleri gibi *fıkıh* kelimesi de daha kapsamlı olmasına rağmen zamanla esas anlamını yitirmiş[407], daha dar

400 Gazalî, *İhyâ*, I/32. Tâbiûnun ünlü müfessiri Mücâhid'in "fakih Allah'dan korkan kimsedir" dediği rivayet edilir. bk. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/49.

401 Gazalî, a.g.e., I/32-3.

402 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 3.

403 Ahmad Hasan, a.g.e., s. 1.

404 Zerkâ, *Medhal*, I/148.

405 Zerkâ, a.g.e., I/148.

406 Ahmad Hasan, a.g.e., s. 2.

407 Gazalî, *İhyâ*, I/31-8. Gazalî ilimlerdeki terimlerin değiştirilmelerini açıkladığı bölüme "Mezmûm ilimlerin (Gazalî ilmin kendi özünden dolayı mezmûm olamayacağını; insanlar

kapsamlı ve spesifik bir hal almıştır. Çünkü Hz. Peygamber dönemi İslâm toplumu daha geç dönemlerde olduğu kadar çok çeşitlilik ve karmaşıklık arzetmiyordu. Müslümanların fethedilen bölgelerdeki gayri müslimlerle birliktelikleri, İslâm'da muhtelif hukuk ve kelâm ekollerinin ortaya çıkışı ve İslâmî öğrenimin gelişmesi bazı İslâmî terimlerin Asr-ı Seâdet müslümanlarınca anlaşıldığı şekliyle basit ve sade manalarında bir değişime neden olan temel etkenler olarak sıralanabilir.[408] Bilhassa İslâm'ın ilk çeyreğinde bu terimlerin manaları arasında kesin bir ayırıma gitmenin güçlüğü dolayısıyla bu değişimin ne zaman başladığını tam olarak kestirmek güç olmakla beraber yine de bu dönemde bazı işaretleri bulunduğu görülmektedir. Hz. Ömer "Fıkıhdan sorusu olan Muaz b. Cebel'e gelsin"[409] derken Muaz'ın Hz. Peygamber döneminde Yemen'de kadı olarak görev yapmış olması dolayısıyla aklına ve hukukî tecrübesine atıfta bulunuyor olabilir.[410] Tâbiûndan biri "Ömer'in yanına gittim; yanındaki fukahâ küçük çocuklar gibiydi. Ömer fıkhı ve ilmiyle onlara hakimdi"[411] diye anlatıyor. Muhtemelen burada fukahâ terimi hukukî ve idarî problemleri çözme konusunda akıl ve zekalarını kullanmada seçkin bir konumda olanları anlatmaktadır.[412] Nitekim tâbiûndan Süleyman b. Büreyde'nin (ö. 105/723) söylediğine göre Hz. Ömer zamanında müslümanlar bir ordu kurduklarında halife onların başına *fıkıh ve ilim ehli* bir adamı (racülen min ehli'l-fıkhi ve'l-ilmi) komutan tayin ederdi.[413]

Şerîat alimleri fıkıh kelimesini bir tür bilgiye hasretmişler ve yaygın kullanımdan dolayı fıkhî meseleleri bilmenin adı haline gelmiştir.[414] Artık ilim adamlarının örfünde tefakkuh sözüyle fürû'da tefakkuh anlaşılır.[415] Bu kullanımda fıkıh şeriatın ahkâmını bilmektir.[416] "Şeriatın ahkâmını bilmek" ise Kur'ân ve

---

hakkında bazı nedenlerden ötürü mezmûm olacağını daha önce zikretmektedir, bk. a.e., I/29) şer'î ilimlerle karışmasının kaynağı, iyi isimlerin bozuk amaçlar uğruna dejenere edilip değiştirilmeleri ve selef-i sâlihin ve ilk neslin kastettikleri manaların dışında kullanılmalarıdır" diyerek başlar ve yukarıda adı geçen beş terimin ilk dönemdeki ve sonraki dönemlerdeki anlamlarını verir ve bu değişimin nedenleri üzerinde durur.

408 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 2.

409 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/21. Sözün başında Ömer "Faraizden sorusu olan Zeyd b. Sâbit'e gelsin" demektedir.

410 Ahmad Hasan, a.g.e., s. 6.

411 İbn Kayyim, a.g.e., I/20.

412 Ahmad Hasan, a.g.e., s. 5.

413 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 193.

414 Zerkeşî, *Bahr*, I/19; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "fkh" maddesi, XIII/522.

415 Basrî, *Mu'temed*, II/112.

416 İbn Hazm, *İhkâm*, V/127; Râgıb, *Müfredât*, "fkh" maddesi, s. 384.

hadislerdeki hükümleri, bu hükümlerin nâsih ve mensûh olanlarını, hadislerin sahih olanını-olmayanını, alimlerin icmâ ve ihtilaf ettikleri hususları, Kur'ân'da ve hadislerde çelişki gibi gözüken meselelerin uzlaştırılmalarını bilmek demektir.[417] Zamanla fıkıh mükelleflerin fiillerinin Allah'ın hükümleri arasında vacip, haram, mendup, mekruh veya mübah kısımlarından hangisine girdiğini bilmenin adı olmuştur. Bu hükümler Kitap, sünnet ve bilinmeleri için Şâriin koyduğu delillerden alınırlar. Bu delillerden çıkarılan hükümlere *fıkıh* denir.[418]

C. İLİM VE FIKIH ANLAYIŞINDAKİ GELİŞMELER

Tâbiûn dönemine gelindiğinde bir yandan Araplar arasında okur-yazarlık arttı, öte yandan ise ümmî olmayan milletler İslâm dinine girdiler ve artık kurrâ vasfı fetva vermeye ve dini anlatmaya ehil kişilere verilen az rastlanır bir nitelik olmaktan çıktı. İlmî hayattaki bu gelişmeler neticesinde daha önce hemen hemen aynı anlamda kullanılan *ilim* ve *fıkıh* terimleri birbirinden ayrıldı. İlim denilince Kur'ân'ı, sünnetleri ve sahabe rivayetlerini bilme; fıkıh denilince de hakkında Kur'ân veya sünnette bir nas bulunmayan konularda aklî düşünce ile nasları anlayıp şer'î hükümleri ortaya çıkarma melekesi anlaşılır oldu.[419] Böylece aklın, kişisel düşünce ve görüşün (re'y) kullanımı neticesi oluşan bilgiye *fıkıh*, bir otoriteye -Allah ya da Peygamber- dayalı olarak râvîler aracılığıyla gelen bilgiye ise *ilim* adı verildi.[420] Bir başka deyişle ilim *rivayet*, fıkıh ise *dirayet* anlamında kullanılmaya başladı.[421]

İlim terimi hicrî birinci asrın sonlarına doğru hadis toplama hareketi başladığında daha yaygın biçimde bilhassa Hz. Peygamber'in hadisleri ve sahabe sözleri (=âsâr) anlamında kullanıldı.[422] Ömer b. Abdülazîz, Medine emîri Ebû Bekr b. Hazm'a (ö. 120/738) yazdığı mektupta "Hz. Peygamber'in hadislerini (yahut sünnetlerini veya Ömer'in hadisini yahut bunun gibi şeyleri) araştır, bana yaz; zira ilmin kaybolmasından (=durûsü'l-ilm) ve alimlerin gitmesinden korkuyorum" diyordu.[423] Öyle görünüyor ki ilk asrın sonlarına doğru hukukçular ve hadis

417 İbn Hazm, a.g.e., a.y.

418 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1045.

419 Goldziher, "Fıkıh" maddesi, İA, IV/601; a.mlf. ve Schacht, "Fıkh", EI2, 886; M. Abdurrâzık, *Temhîd li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 193; Zerkâ, *Medhal*, I/170.

420 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 4 ve 5.

421 Zerkâ, a.g.e., I/170.

422 Ahmad Hasan, a.g.e., s. 4 ve 6.

423 Mâlik, *Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), III/460; Buharî, İlm 34; Dârimî, *Sünen*, I/137; Hatîb, *Takyîdü'l-ilm*, s. 105 ve 106. Parantez içindeki kısım *Muvatta'*da yer almaktadır. Buharî

mütehassıslarının ortaya çıkmasıyla ilim ve fıkıh terimleri birbirinden ayrılmıştır.[424] Bundan böyle ilimle uğraşanlara "el-ulemâ" ve fıkıhla uğraşanlara ise "el-fukahâ" deniyordu. İki sıfatın aynı şahısta birleşmesi halinde bu iki vasıf yahut eş anlamlıları bir terkip şeklinde ifade olunurdu.[425] Tâbiûndan Ebû Bekir b. Abdurrahman el-Mahzûmî (ö. 94/713) bir görüşü verirken "yetiştiğim fukahâmızdan herkes bu görüşteydi"[426] demek suretiyle aynı zamanda fıkıhçıların belli bir zümre oluşturduklarını ortaya koyuyordu. Tâbiûn asrında Medine'de ilim ve fetvanın yayılmasına kaynaklık eden bu zümrenin en seçkinleri "el-fukahâü's-seb'ati" yani *yedi fakih* adıyla bilinir. Hatta hicrî 94 yılı pek çok fakihin öldüğü bir yıl olması dolayısıyla "senetü'l-fukahâ" diye anılmıştır.[427] Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735) "İbn Ömer'den daha fakih, İbn Abbas'dan da daha alim birini görmedim"[428] sözü fıkıh ve ilim ayrımının belirginleşmeye başladığını göstermektedir. Nitekim bir rivayete göre İbn Ömer hadis konusunda iyi bilgi sahibi (*ceyyidü'l-hadîs*) iken fıkıhda öyle (*ceyyidü'l-fıkh*) değildi; Zeyd b. Sâbit ise dinde fakih (*fakîh fi'd-dîn*) ve sünnetleri bilen (*âlim bi's-sünen*) biriydi.[429] Katâde'nin (ö. 117/735) "Helâl-haramı en iyi bilen Hasan el-Basrî (ö. 110/728); haccın yapılışını en iyi bilen Atâ b. Ebû Rabâh (ö. 114/732) ve tefsiri en iyi bilen İkrime'dir (ö. 105/723)"[430] sözü ise belli alanlarda ihtisaslaşmanın başlamasını göstermesi açısından önemlidir. Mâlik'in *Muvatta*'ında sıkça geçen "ehlü'l-ilm" ifadesi yanında zaman zaman "ehlü'l-ilm ve'l-fıkh"[431] ifadesini kullanması ilim ve fıkhın bir kişide toplanabileceğini göstermektedir.

İlk asrın ikinci yarısından itibaren daha önce vakıalara çözüm üreten bir fikrî faaliyetin adı olan fıkıh, nazarî bir hal aldı ve bir ilim disiplini haline geldi. Fıkıhdaki

yukarıdaki ifadeyi aynı yerde hem müsned ve hem de muallak olarak rivayet eder. Ancak mullak rivayetin sonunda şu cümleler de yer almaktadır: "Sadece Hz. Peygamber'in hadisini kabul et. İlmi yayınız; bilmeyenlere öğretmek için meclisler kurun. Zira ilim sır olmadan yok olmaz."

424 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 4.

425 Schacht, "Fıkıh" maddesi, İA, IV/602; M. Abdurrâzık, *Temhîd li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 193.

426 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 307.

427 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, I/104.

428 İbn Kayyim, *I'lâm*, I/18.

429 Schacht, "Fıkıh" maddesi, İA, IV/602; M. Abdurrâzık, a.g.e, s. 193 (İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ından naklen).

430 Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, I/701-2.

431 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 158, 159. Bazan yalnızca "ehlü'l-fıkh" ifadesini de kullanmaktadır. bk. a.e., s. 484.

bu köklü anlayış farklılaşmasının, bir diğer deyişle yaşanan bunca fitne ve iç ayaklanmalara rağmen fıkhın bağımsız bir ilim dalı halini alması sonucunu doğuran bu yönelişin en büyük etkeni Emevî halifelerinin, Râşid Halifelerin dinî ve pratik açıdan en ideal biçimde yürüttükleri yönetim tarzından sapmalarıdır. Bunun neticesinde takva sahibi ilim adamları kamu hayatından uzaklaştılar ve belli merkezlerde, bilhassa Medine'de kümelendiler. Buralarda idarecileri eleştiriyor ve Hz. Peygamber'in sünnetini ve ilmi yaymaya çalışıyorlardı. Yaşanan hayattan uzaklaşıp nazarî olarak farazî konularla uğraştılar. Böylece daha önce vakıadan ve fiilî durumdan kaynaklanan fıkhî çözümler faraziyelerle ortaya konur oldu.[432]

Bir sonraki aşama olarak ikinci yüzyılda eserler verilmeye başlamasıyla fıkhın, bütün şer'î ilimleri kapsayan anlamı gittikçe daralmaya başladı ve bunun sonucunda akaid (=kelâm), tefsir, hadis gibi şer'î ilimler fıkhın kapsamı dışında kaldı ve artık yalnızca tafsîlî delillerden çıkarılan amelî hükümleri anlatır oldu.[433] Önce ikinci yüzyılın sonlarına doğru kelâm ve fıkıh birbirinden ayrıldı. Bu vakte kadar fıkıh hukukî konuları olduğu kadar kelâmî problemleri de kendisine iştigal alanı olarak belirlemişti. Bu yüzden Ebû Hanîfe (ö. 150/767) usûlu'd-dîn konusunda yazdığı bir esere *el-Fıkhu'l-ekber* adını vermiştir.[434] Kitabına verdiği bu isim ilk dönemlerde kelâm ilminin fıkıh içerisinde düşünüldüğünü göstermesi açısından önemlidir. Öğrencisi Ebû Mutî' el-Belhî'nin (ö. 199/814-5) "el-Fıkhu'l-ekber (= en büyük fıkıh) nedir?" sorusuna ise Ebû Hanîfe kendi döneminde *ümmet arasında büyük problemler doğuran tartışmalarda oldukça mutedil bir tavır sergilenmesi* anlamındaki şu cevabı verir: "Kıble ehli hiç kimseyi bir günahdan dolayı tekfir etmemen, hiç kimseyi imandan uzaklaştırmaman, iyiliğe çağırıp kötülükten sakındırman; senin başına geleceklerin hedef şaşırmayacağını ve gelmeyenlerin ise zaten gelmeyecek olduklarını bilmen, Hz. Peygamber'in arkadaşlarından hiç biriyle ilgini kesmemen, birini sevip diğerini sevmemezlik etmemen ve Osman ile Ali'nin işini Allah'a havale etmendir."[435] Bu cevapta haricîlere, kadercilere (ilk Mu'tezile) ve şiîlere karşı muhalefetini ortaya koyarak güncel kelâmî tartışmalarda bir taraf olmaktadır. Ancak her şeye rağmen Ebû Hanîfe'nin zihniyetine göre de fıkıh ile el-fıkhu'l-ekber arasında bir ayrımın bulunduğu gerçektir. Yukarıda geçtiği üzere o "dinde fıkıh" ve "ahkâmda fıkıh" ayrımını yapmıştır ve burada da kelâmın konularını doğrudan fıkıh olarak değil, *el-fıkhu'l-ekber* (en büyük fıkıh) olarak düşünmektedir. Sonuç olarak diyebiliriz ki onun kafasında bir genel fıkıh (bunu *dinde fıkıh* diye ifade etmiştir ki dinî bütün

432 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 114; Zerkâ, *Medhal*, I/168.

433 Abdülvehhâb İbrahim, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 58.

434 Zerkeşî, *Bahr*, I/23; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, I/31 ve II/1157.

435 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, s. 36.

konuları kapsamaktadır), hususî bir terim olarak fıkıh (bunu da *ahkâmda fıkıh* şeklinde ifade etmiştir ve daha sonra yerleşik hale gelen, bir ilmin adı olan terimi kastetmektedir) ve genel fıkıh içerisinde konularının önemi bakımından vurguyu hakkeden üst fıkıh (bunu *el-fıkhu'l-ekber* diye adlandırmaktadır ve daha sonra akaid ya da kelâm denilen ilmi anlatmaktadır) olmak üzere üç ayrı kategoride fıkıh anlayışı vardır.

Şâfiî (ö. 204/820) "İlim ancak daha üst olandan alınır"[436] sözüyle dinî kaynaklar arasında bir derecelendirmeye gidilmesinin gereğine parmak basar. Kaynakları Kur'ân, sünnet, icmâ, sahabe görüşü ve kıyas olarak sıralamasından anlaşılıyor ki o aklî olanı da -en alt kategoriye yerleştirse bile- *ilim* içinde görmektedir. Ancak kıyasın aklî tarafı yanında bir nassa dayanması gereği göz önüne alınırsa kıyası bu ikinci yönüyle ilim saymıştır da denebilir. Şâfiî'nin eserlerinde kullandığı ehlü'l-fıkıh (ya da fukahâ), ehlü'l-hadîs, ehlü'l-ilm bi'l-megâzî (ya da ehlü'l-megâzî), ehlü'l-kelâm ve ehlü't-tefsîr terimleri belli branşlarda ihtisaslaşmış kişileri anlatmaktadırlar. Onun çağdaşı Bişr b. es-Serî es-Sekatî'nin (ö. 195/810-1) "ilmi araştırdım, hadis ve re'yden ibaret olduğunu gördüm"[437] sözü ise re'yin fıkıh anlamında kullanılışını ve hem de ilim teriminin fıkhı da içerecek biçimde daha geniş bir kapsamda kullanılmaya başladığını göstermesi açısından önemli bir sözdür. İbn Hanbel (ö. 241/855) "Söylediğim sadece bir re'ydir. *İlim ise yalnızca yukarıdan gelendir*. Biz bir söz söyleriz, sonra daha başka bir görüş benimseyebiliriz"[438] demek suretiyle ilim ve re'yi birbirine mukabil terimler olarak zikreder. Maamafih ilmi rivayet şeklinde tanımlama hicrî dördüncü asrın ortalarında bile halâ görülmektedir. Bu tanımlamanın özellikle aklı, aklî düşünce ve yöntemleri fıkhın kaynakları arasında görmek istemeyenlerce yapılması tanımın mezhebî görüşün bir yansıması olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Bütün aklî yöntemlere karşı eleştirilerini ortaya koymak üzere bir eser kaleme alan Kadı Nu'mân (ö. 363/973-4) diyor ki: "Alim ismi ilmi bilene verilir. Onu bilmeyip de kendi anlayış ve akıl yürütmesiyle kendisine nakledilmeyen bir ilim çıkarmak isteyene alim ismi verilmez, mübtedi' (bidatçi) denir. Çünkü o ilmi kendi kendine çıkarmıştır."[439]

Donuklaşma ve taassup döneminde ise Gazalî'nin yakınarak tasvir ettiğine göre fıkıh adeta fıkhî meselelerdeki garip fetvaları bilme, onların illetlerinin inceliklerine vakıf olma, onlar hakkında çok laf üretme ve onlara ilişkin görüşleri ezberleme halini almış; bu konuda derinleşen ve onlarla çok uğraşan kimseye en fakih insan denir olmuştur.[440] Oysa fıkhı ahkâm istinbâtı olarak tanımlamadan

436 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/265.

437 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/35.

438 İbn Abdilber, a.g.e., II/31.

439 Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 151.

anlaşılacağı üzere fıkıh kitaplarında derlenmiş meseleler ıstılâh açısından fıkıh değil, onları bilen de fakîh değildir.[441]

Buraya kadar anlatılanlara dayanarak fıkıh teriminin geçirdiği merhaleleri şöylece özetleyebiliriz:

Birinci merhale: Hz. Peygamber döneminden yaklaşık mezheplerin doğuşuna kadar geçen süre içerisinde şer'î hükümlerin bizzat kendilerine ve onları anlamaya fıkıh deniyordu. Şer'î hükümler üç temel kategoride toplanmaktadır:

a. İtikadî hükümler: Mükellefin Allah, melekler, kutsal kitaplar, peygamberler, Ahiret Günü, kader gibi konularda inanması gereken inanç esaslarına ilişkin hükümler.

b. Vicdânî hükümler: Züht, sabır, rıza ve namazda huzuru kalp gibi ahlâk ve tasavvuf ilimlerinin konusu olan hükümler.

c. Amelî hükümler: İlimler tasnifinde fıkıh adı verilen branşın konusunu teşkil eden ve mükelleften sadır olan söz, fiil, akit ve tasarruflara ilişkin hükümler.[442] Bunlar da insanın Rabbiyle ilişkilerini düzenleyen namaz, oruç, zekat, hac, adak, yemin gibi *ibadet hükümleri* ve fert, cemaat yahut millet olarak birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen akitler, tasarruflar ve cezalar gibi *muâmelât hükümleri* olmak üzere iki kısımdır. Bu dönemin fıkıh tanımı Ebû Hanîfe tarafından "kişinin hak ve vazifelerini (yahut lehine ve aleyhine olan şeyleri) bilmesidir = *ma'rifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ*"[443] biçiminde formüle edilmiştir.

İkinci Merhale: İlimler birbirinden ayrılmaya ve bağımsızlıklarını kazanmaya başlayınca fıkhın çerçevesi daraldı ve bir önceki dönemde bütün hükümleri kapsar biçimde kullanımı yerini özel ihtisas alanını anlatmaya bıraktı. Kendilerine özgü delillerden elde edilen amelî şer'î hükümlere has bir isim halini aldı. Artık bu amelî hükümleri bilmeye fıkıh dendiği gibi re'y ve ictihatla ortaya konan hükümlere de fıkıh denir oldu. Böylece itikâdî ve vicdânî hükümler ile namaz ve zekatın farz, hırsızlık ve şarap içmenin haram oluşu gibi dinin zorunlu olarak bilinen ve ictihada gerek duymayan hükümleri terimin çerçevesi dışında kaldı.

Üçüncü merhale: Taklid döneminin başlaması ve fakihlerin çoğunluğunun bir mezhebe müntesip müctehid yahut tahrîc ve tercih ehli haline gelmesini müteakip fıkıh kelimesinin anlamında bir genişleme oldu. Bu dönemle birlikte vahyin açıkça

440 Gazalî, *İhyâ*, I/32.

441 Zerkeşî, *Bahr*, I/23.

442 Sadru'ş-şerîa, *Tavdîh*, I/19-20; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, I/31.

443 Sadru'ş-şerîa, a.g.e., I/19; Zerkeşî, *Bahr*, I/22; Tehânevî, a.g.e., I/30. Ebû Hanife'nin bu tanımı "Lehâ mâ kesebet ve aleyhâ me'ktesebet" (el-Bakara, 2/286) âyetinden iktibasla ortaya koyduğu söylenir. Bu fıkıh tanımının güzel bir tahlili için bk. Sadru'ş-şerîa, a.e., I/19-21; Sadeddîn et-Teftâzânî, *Telvîh* (*Tavdîh* ile birlikte basım), aynı sayfalar.

ortaya koyduğu ve bilmek için düşünmeye gerek bulunmayan amelî şer'î hükümlere, müctehidlerin deliller üzerinde düşünme yoluyla ulaştıkları hükümlere ve mukallitlerin, imamların kaide ve usûllerine göre yaptıkları tahrîclere dayalı hükümlere fıkıh denmeye başladı.[444] Özellikle şâfiî mezhebi alimleri fıkhı dört ana branşa ayırırlar. Onlara göre şer'î hükümler ya Ahiret'i ilgilendirir ki bunlar ibadetlerdir (*ibâdât*) yahut dünya işlerini ilgilendirir. Bu ikinci kısım da üç alt branşa ayrılır: Şahsın bekasına ilişkin olanlara *muâmelât*, insan türünün ev itibariyle bekasına ilişkin olanlara *münâkehât* ve medine (şehir, toplum) itibariyle bekasına ilişkin olanlara *ukûbât* denir.[445] Böylece fıkıh dinî, siyasî ve medenî hayatın tüm yönlerine şamil en geniş anlamda kullanılmıştır. Bu sınıflandırmadan da anlaşılacağı üzere ibadet şekillerini düzenleyen ve emir ve yasakları (helâl ve haramları) içeren fıkıh bütün aile hukuku, miras hukuku, mülkiyet, akitler ve borçlar hukuku alanlarını kapsar, bir tek kelimeyle sosyal hayatta ortaya çıkan bütün hukukî problemlere çözüm sağlar ve aynı zamanda ceza hukuku ve muhakeme usullerine ve nihayet anayasa hukuku ve devlet idaresi ve harp hukukuna ilişkin düzenlemeler ortaya kor. Kamu ve özel hayatın ve ticaret ilişkilerinin her yönü dine dayalı kanunlarla düzenlenmeliydi. İşte bu kanunlardan bahseden ilme *fıkıh* adı verilmiştir.[446]

Fıkıh kavramının ulaştığı içinde bulunduğumuz son merhale ise bu kavrama yeni bir çehre kazandırmıştır. Modernizmle birlikte Arap aleminde "el-Fıkhu'l-İslâmî" teriminin kullanımı yaygınlaşmış (fıkıh zaten İslâmî bir kavram iken ayrıca bu nitelemenin getirilmesi farklılaşmayı ortaya kor) ve bundan böyle bilhassa ibadetler alanına giren konuların dışlanmasıyla beşerî sistemlerde "hukuk" denilen ilmî disiplini karşılar bir nitelik kazanmıştır. Türkçemizde de "İslâm Hukuku" terkibi literatürdeki yerini almıştır. Bu değişimde oryantalist yazarların etkisi bulunmakla beraber bazı müslüman yazarlar pedagojik bir gaye güderek Batı hukuku eğitimi almış olan müslümanlara yahut gayri müslimlere İslâm'ın hukuk alanında getirdiği düzenlemeleri onların anlayacağı bir sistem içinde vermeyi uygun gördüklerinden böyle bir yola başvurmuşlardır.

444 M. ed-Desûkî ve E. el-Câbir, *Mukaddime fî dirâseti'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 14-6.

445 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, I/32.

446 Goldziher ve Schacht, "Fıkh", EI2, s. 886; Goldziher, "Fıkıh", İA, IV/601.

III

KUR'ÂN'IN AKLA TANIDIĞI ROL

A. KUR'ÂN'DA AKIL KAVRAMI

Aklı kullanmak veya akıl erdirmek diye tercüme edilebilecek olan kelime Kur'ân'da *"akalû"*, *"ta'kılûn"*, *"na'kılu"*, *"ya'kılu"* ve *"ya'kılûn"* şeklinde yalnızca fiil kalıplarıyla 49 kere geçen önemli bir kavramdır. Kur'an'da ayrıca akletme ile ilişkili olan *tedebbür*, *tezekkür*, *tefekkür* ve *nazar* gibi kelimeler de sık sık kullanılmaktadır. Ünlü müfessir Zemahşerî (ö. 538/1144) Kur'an'da geçen *akletme* kavramını kimi yerde anlama, bir şeyin (bilhassa Kur'an'ın) manalarını ihata etme ve iltibasın oluşmaması[447], kimi yerde anlama ve akılla zaptetme[448], kimi yerde aklın hükmüne göre amel etme[449], kimi yer de akıl gözüyle bakıp ibret alma[450] diye yorumlamıştır.

Kur'ân terminolojisi uzmanı Râgıb el-Isfehânî'ye göre aklın iki anlamı vardır: 1. Bilgiyi kabule hazır güç, 2. İnsanın bu güçle elde ettiği bilgi. Allah'ın kafirleri akılsızlıkla kınadığı her yerde kastolunan akıl insanın sözkonusu güç ile elde ettiği bilgidir. Akılsızlık nedeniyle kuldan mükellefiyetin kaldırıldığı her yerde kastolunan akıl ise birinci anlamdaki, yani bilgiyi kabule hazır güç anlamındaki akıldır.[451] Ancak ikinci anlamıyla Kur'ân'da geçmekle beraber birinci anlamıyla yani özne (fâil) formuyla akleden (=âkıl) anlamında yer almamaktadır. Kur'ân'da akıl kelimesiyle ilmî ve amelî tasarruflarda özneden çıkan *fiil* kastolunur ve bu

447 Zemahşerî, *Keşşâf* (Yusuf: 2), II/300.

448 Zemahşerî, a.g.e. (Bakara: 75), I/291.

449 Zemahşerî, a.g.e. (Bakara: 73), I/289.

450 Zemahşerî, a.g.e. (Bakara: 164), I/322; (Sâffât: 138) III/353.

451 Râgıb, *Müfredât*, s. 341-2. Bu ikili akıl sınıflandırması Hz. Ali'ye nispet edilen bir şiirde şöyle yapılmaktadır: "Matbû (tabiî) ve mesmû (işitilmiş) olmak üzere akıl ikidir. Matbû olmadan mesmû fayda vermez; tıpkı gözün ışığı olmadan güneş ışığı fayda vermediği gibi." bk. Râgıb, a.e., s. 342; Gazalî, *İhyâ*, I/86.

anlamıyla akıl öz değil ilintidir, özne değil fiildir.[452] Meselâ "İnsanlardan iyilik yapmalarını isteyip kendinizi unutuyor musunuz? Oysa siz Kitabı okuyorsunuz! Artık akletmeyecek misiniz?"[453] âyeti "Okuduğunuz Kitabın manasını anlamayacak ve onu anlama ve tahsil yoluyla (zihninize) kaydetmeyecek misiniz?" anlamındadır. "Onlardan bir grup Allah'ın kelâmını işitiyor, onu aklettikten sonra bile bile tahrif ediyor"[454] âyeti "işitilen lâfzından kastedilen manayı anladıktan ve onu tahsil edip akıl ipiyle bağladıktan sonra" anlamındadır. "Bile bile" sözüyle ilmi bilme kastediliyor. Deniyor ki onlar kendilerinin Allah'ın kelâmının anlaşılan, sınırlı ve kapsamı belli manasının tamamen farkında olup onun hakkında bilgileri bulunduğunu biliyorlar. "Bile bile" denilmek suretiyle ilmî akıldan, "umulur ki aklınızı kullanırsınız" yani "helâl ve haram konularında vacip olanı yapmak suretiyle davranışlarınızı düzeltirsiniz" denilmek suretiyle de amelî akıldan söz edilmiştir. Ayrıca "umulur ki doğu yolu bulunsunuz", "umulur ki kurtuluşa erersiniz", "umulur ki sakınırsınız", "umulur ki düşünürsünüz" ifadelerinin hepsinde akıl "yapılan bir işi yapan öznenin fiili" anlamındadır.[455]

Şakir Kocabaş tarafından kelimenin Kur'an'daki gramatik düzeni esas alınarak yapılan çalışmada varılan sonuçları burada zikretmek yararlı olacaktır:

"Kök halindeki *akl* kelimesi Kur'an'ın hiçbir yerinde isim olarak yer almamıştır. Bu kelimenin isim kalıbında yer almayıp yalnızca fiil kalıbında yer alması dinamik bir başvuruya (tatbike) sahip olduğunu hatıra getirmektedir. *Bütün bu âyetlerde, bu kelime yapılan yahut yapılması icabeden bir aktiviteyi yahut zarurî olmasına rağmen yapılmamış (görmezlikten gelinmiş fonksiyonel) bir aktiviteyi göstermektedir.*Akl kelimesi Kur'ân'da bir taraftan zihnî ve psikolojik kavramlarla, diğer taraftan siyasî kavramlarla bağ kuruyor.

Dikkati çeken ilk şey bu aktiviteye daima müsbet olarak atıfta bulunulmasıdır. Şayet biz fiil kalıbındaki *akl* kelimesini *aklı kullanmak* ya da *aklı çalıştırmak* diye çevirirsek aklı kullanmanın her ne olursa olsun istenmeyen her hangi bir neticesinin varlığını ima eden bir mevcudiyetin bulunmadığını görürüz. Aksine yalnızca hoşa giden değil aynı zamanda insanları diğer varlıklardan (msl. hayvanlar, bitkiler vs) ayıran onlar için kaçınılmaz bir şey olan bir aktiviteye referans yapıyor.

İnsana verilen ayrıcalığı kıskanarak, Yaratan'ın emrini çiğneyen ve insanın yaratılışına secde etmeyi reddeden ve sonradan insanlığın düşmanı haline gelen Şeytan'ın aldatmalarına karşı "*Gerçekten, (Şeytan) pek çoğunuzu baştan çıkardı. Artık aklınızı kullanmayacak mısınız?*"[456] denilerek aklı kullanma teşvik ediliyor.

452 Ebü'l-Berekât, *Sahîhu edilleti'n-nakl fi mâhiyyeti'l-akl*, s. 137.

453 el-Bakara, 2/44.

454 el-Bakara, 2/75.

455 Ebü'l-Berekât, a.g.e., s. 136.

Bu bilhassa enteresan bir âyettir ve aklı kullanmanın inançsızlığa götüreceğini düşünenler arasında genellikle yalnış anlaşılmış inançlara oldukça terstir!

Doğrudan doğruya aklı kullanmaya çağıran (yahut motive eden) âyetler çoktur.[457] Akıllarını kullanmayanlar hayvanlar gibidir ve bazı durumlarda onlardan bile daha aşağıdırlar.[458] Şefaatçi olarak seçilen putlar akıl kullanmayan varlıklardır.[459]

İlm (= bilgi) ve *aklı kullanma* birbiriyle şöyle irtibatlandırılıyor:[460] "*Biz bu misalleri insanlara böylece anlatıyoruz, gerçi onlar üzerinde yalnızca alimûn* (bilgi sahipleri) *akıllarını kullanır.*" Allah'ın âyetlerde verdiği misaller (*emsâl*) üzerinde akıl, yalnızca bilgiye sahip olanlarca (*alimûn*) dikkati çekecek derecede kullanılır. Bu durum alimûn ile o misaller üzerinde *aklı kullanma* aktivitesi arasında -eşdeğer değilse de- en azından zımnî bir ilişkiyi ortaya koyar.

İşaretleri (= âyât) anlamakla aklı kullanmak daima müsbet şekilde irtibatlandırılmıştır.[461] Bunlar arasında üç âyet bizzat Kur'ân'a ve onun aklı kullanmayla ilişkisine atıfta bulunur.[462]

"*Hiç yeryüzünde gezmediler mi ki, akıllarını kullanacakları kalbleri ve işitecekleri kulakları olsun? Gözler kör olmaz, ama göğüslerdeki kalpler kör olur*"[463] âyeti akl ile kalp arasında ilginç bir gramatik ilişki kuruyor. Kalp ile akıl arasındaki ilişkinin mecazî mi yoksa kinayeli mi olduğuna karar verme bir yana ikinci kısmı bu konuda gramatik bir ipucu veriyor.

Kişinin Allah'a imanı Allah'ın izniyledir ve imanla aklı kullanma arasında doğrudan bağ âyette şöyle kurulmuştur: "*Allah'ın izni olmadan hiçbir kimse iman etmez. Ve O, akıllarını kullanmayanları perişanlık içinde bırakır.*"[464] Bu âyetteki mantıkî bağlaç "ve" birinci cümleciği ikincisine bağlıyor. Böylece *iman* ve *aklı*

456 Yâsîn, 36/62.

457 bk. el-Bakara, 2/73, 164 ve 242; Âl-i İmrân, 3/118; el-En'âm, 6/151; Yûsuf, 12/2 ve 109; er-Ra'd, 13/4; en-Nahl, 16/12 ve 67; el-Enbiyâ, 21/10; el-Mü'minûn, 23/80; en-Nûr, 24/61; eş-Şuarâ, 26/28; el-Kasas, 28/60; el-Ankebût, 29/35 ve 43; er-Rûm, 30/24 ve 28; Yâsîn, 36/62 ve 68; es-Sâffât, 37/138; Gâfir, 40/67; ez-Zuhruf, 43/3; el-Câsiye, 45/5; el-Hadîd, 57/17.

458 bk. el-Fürkân, 25/44.

459 bk. ez-Zümer, 39/43.

460 el-Ankebût, 29/43.

461 bk. el-Bakara, 2/73 ve 242; Âl-i İmrân, 3/118; Yûsuf, 12/2; el-Enbiyâ, 21/10; en-Nûr, 24/61; el-Ankebût, 29/43; er-Rûm, 30/28; ez-Zuhruf, 43/3; el-Hadîd, 57/17.

462 bk. Yûsuf, 12/2; el-Enbiyâ, 21/10; ez-Zuhruf, 43/3.

463 el-Hac, 22/46.

464 Yûnus, 10/100.

kullanma birbirine kuvvetli bir şekilde bağlanıyor. Ayrıca, *aklı kullanmama* ve *perişanlık içinde bırakılma* arasındaki bağı da görüyoruz. Akıl kelimesini içeren bazı âyetler, Allah hakkında veya Allah'a karşı ileri sürülen yalnış yahut eksik delillere yöneliktir.[465] İki âyette[466] ise Ahiret hayatının bu dünya hayatına üstünlüğünü idrak etme ile aklı kullanma arasında ilişki kurulmuştur.

Hidayetle aklı kullanma da müsbet şekilde irtibatlandırılmıştır.[467] "(Ateşte olanlar) *dediler ki: Keşke* (Peygamberi) *dinleseydik yahut aklımızı kullansaydık bu ateşin yoldaşları olmayacaktık*"[468] âyeti aklı kullanmanın dalâlete düşmeyi engelleyeceğini ima eden çok önemli bir âyettir. Klasik Dönem'deki müslüman düşünürlerin niçin bir millete hiç peygamber gelmemiş olsa bile onlar akıllarını kullanarak yine doğru yolu bulabilecekler ve bu yükümlülük altında olacaklardır demiş oldukları böylece anlaşılıyor. "*Onlara: 'Allah'ın vahyettiğine uyun' dendiğinde 'hayır' dediler, 'Biz babalarımızı bulduğumuz üzere onları takip ederiz.' Babaları hiçbir şeye akıllarını kullanmadı yahut doğru yolda değiller idiyse de mi?*"[469] âyeti hidayet ve aklı kullanmayı aynı çerçeveye koyuyor.

Akıl bir çok âyette davranıştaki çelişkiye dikkat çekici ve azarlayıcı (uyarıcı) bir tarzda *efe lâ ta'kılûn* (= aklınızı kullanmaz mısınız?) şeklinde yer almaktadır.[470] Bu âyetlerden bazıları gerçekte İsrailoğullarının davranışındaki çelişkilere atıfta bulunmaktadır.[471] Kuşkusuz benzer durumlarda bulunan herkese de tatbik edilebilir. Bu âyetlerdeki çelişkinin manidarlığına dikkat etmek önem arzetmektedir, aklı kullanmaya tezat teşkil eden cihet aklı kullanmamanın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bir âyette ise düzensizlik yaratmak isteyenlerin (= münâfikûn) Allah'dan daha çok müslümanlardan korkmalarındaki çelişkiye işaret edilmektedir.[472]

Bir başka âyette[473] antik kalıntılar ve onlar üzerinde akıllarını kullanan bir

465 bk. el-Bakara, 2/170; ez-Zümer, 39/43.

466 bk. el-A'râf, 7/169; er-Rûm, 28/60

467 bk. el-Mülk, 67/10; el-Bakara, 2/170.

468 el-Mülk, 67/10.

469 el-Bakara, 2/170.

470 bk. el-Bakara, 2/44, 76, 170; Âl-i İmrân, 3/65; el-Mâide, 5/58 ve 103; el-A'râf, 7/169; Yûnus, 10/16; Hûd, 11/51; el-Enbiyâ, 21/67; el-Haşr, 59/14. Zemahşerî (*Keşşâf*, I/277) der ki: "Aklınızı kullanmaz mısınız?" ifadesi büyük bir tevbihtir (=azarlamadır). Yani yaptığınız şeyin çirkinliğini anlayıp bu çirkin bulma, sizi onu yapmaktan alıkoymalı değil miydi? Sanki bu konuda siz akılları alınmışlar gibisiniz. Çünkü akıllar böyle bir şeyi kabule yanaşmaz reddederler.

471 bk. el-Bakara, 2/44 ve 76; Âl-i İmrân, 3/65; el-A'râf, 7/169.

472 bk. el-Haşr, 59/14.

473 bk. el-Ankebût, 29/35.

millet (= kavm) sözkonusu ediliyor. *Akl* ve sosyo-politik bir kavram olan *kavm* dokuz âyette irtibatlandırılmıştır.[474] Bu âyetlerin çoğunluğu (kesinlikle beşi) dünyada yeralan fizikî ve biyolojik olaylara atıfta bulunuyor.[475] Bunlardan biri[476] Ay, Güneş ve yıldızlar gibi semavî varlıklar ile tabiî olayların insanlığın hizmetine verildiği (= *musahharât*) gerçeğine dikkat çekiyor ve bu gerçekle *emr* (= etkili buyruk) ve aklını kullanan bir *kavm* (= millet) arasında gramatik bir bağ kuruyor.

Bir milletin aklını kullanması ve Evren'deki nesneleri ve tabiî güçleri kullanılır hale getirmesi noktayı nazarından bu bilhassa ilginçtir. Bu âyetlerden bir tek kişi tarafından ulaşılamayacak sonuçlara aklın kollektif kullanımı sayesinde ulaşılabileceğinin önemle vurgulandığı çıkarımında bulunmak kolaydır. Kavm ve akl kelimelerinin aynı kontekste bu şekilde yer almaları önemsiz (keyfî) olmayabilir. Çünkü biz Kur'an'ın herbir kelimesinin hatta herbir harfinin bile Göklerdeki gibi mükemmel bir ahengin bir parçasını yansıttığına inanıyoruz.

Akıllarını kullanan bir millet kavramı kendi başına bile ilginç bir kavramdır. Zira günlük dilde normal olarak 'çok çalışkan millet', 'ırkçı millet' vs gibi ifadeleri kullandığımız halde hemen hemen hiç 'akıllarını kullanan millet' ifadesini kullanmamaktayız. Bu akl kavramının sosyo-politik önemini artıran diğer bir noktadır.

Sonuç olarak, aklı kullanmak yalnız, nihaî amacı imana erişme olan bir aktivite ve ulaştıktan sonra da müstağni kalınabilecek bir şey değildir. Birbirini takip eden şu üç âyet böyle bir akıl anlayışının bulunmadığına işaret ediyor:

"Gerçekten göklerde ve yerde *inananlar* için işaretler vardır. Ve sizin yaratılışınızda ve yeryüzüne yayılan hayvanlarda *yakîne ermek isteyen bir millet* için işaretler vardır. Ve gece ve gündüzün birbirini takip etmesinde, Allah'ın gökten rızık indirip onunla ölümden sonra yeri diriltmesinde, esen rüzgârlarda *aklını kullanan bir millet* için işaretler vardır."[477]

Birbirini takip eden bu üç âyetin sıralaması aklı kullanmanın yalnız imanı değil, aynı zamanda yakîne ermenin ardından geldiğine işaret ediyor. Diğer bir deyimle aklı kullanma insan mükemmelliğinin her aşamasında yerine getirilmesi zorunlu bir aktivitedir. Daha başka âyetler grubunda[478] ise *tefekkür* (= düşünme), *ilm* (= bilgi), *semia* (= Peygamberi dinleme) ve akıl kelimeleri arasında da benzer paralellikler mevcuttur."[479]

474 bk. el-Bakara, 2/164; el-Mâide, 5/58; en-Nahl, 16/12 ve 67; el-Ankebût, 29/35; er-Rûm, 30/24 ve 28; el-Câsiye, 45/5; el-Haşr, 59/14.

475 bk. el-Bakara, 2/164; en-Nahl, 16/12 ve 67; er-Rûm, 30/24; el-Câsiye, 45/5.

476 bk. en-Nahl, 16/12.

477 el-Câsiye, 45/3-5

478 bk. er-Ra'd, 13/3-4; en-Nahl, 16/11-2; er-Rûm, 30/21-4; ez-Zümer, 39/42-43.

Aynı gramatik metodu sürdürdüğümüzde dikkati çeken bir husus da aklı kullanma fiilinin öznesinin daima çoğul olarak yer almasıdır ki kollektif aklın ferdî akla üstünlüğüne işaret olması açısından önemlidir. Öte yandan Kur'ân akletmenin ilkelerinden değil, akledilecek konulardan ve aklı kullanıp kullanmamanın sonuçlarından sözeder. Bizce ayetlerin akletmeyi kalple ilişkili vermesinin ardında yatan gerçek "akletme" ifadesindedir. Yoksa aklın yerinin kalp olduğunun belirtilmesi değildir. Burada akletme basiretli olmayı, olayların arka planına nüfuz etmeyi ve en önemlisi düşünülen doğruları hayata geçirmeyi, yalnış davranışları bırakmayı ifade eder.

B. KUR'ÂN'IN AKLA VERDİĞİ ÖNEM

İbn Rüşd'ün belittiğine göre şeriat varlıkları akılla incelemeye ve onlar hakkında bilgi edinmeye çağırmaktadır. Bu Kur'ân'daki pek çok âyetten açıkça anlaşılmaktadır. Meselâ "Ey akıl sahibleri ibret (=i'tibâr) alınız"[480] buyuruluyor ki bu aklî kıyasın yahut hem aklî ve hem şer'î kıyasın kullanımının vacipliğini gösteren açık bir ifadedir.[481] "Göklerin ve yerin hükümranlığına ve Allah'ın orada yarattığı her hangi bir şeye bakmıyorlar mı?"[482] âyeti ise bütün varlıkların araştırılmasına bir teşviktir. Bu konuda "Devenin nasıl yaratıldığına ve göğün nasıl yükseltildiğine bakmazlar mı?"[483] ve "Göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekküre dalarlar"[484] gibi daha sayılamayacak pek çok âyet vardır.[485] Şerîatın bu şekilde varlıkları akılla incelemeyi ve araştırmayı (=nazar ve i'tibâr) vacip kıldığını ortaya koyduktan sonra İbn Rüşd sözlerini şöyle sürdürür: "*İ'tibâr* bilinmeyeni bilinenden istinbât edip çıkarmaktan öte bir şey değildir. Bu da kıyasın kendisidir yahut kıyas yoluyla olan bir şeydir. Şu halde aklî kıyasla varlıkları araştırmamız vaciptir."[486]

479 Kocabaş, *The Qur'anic Concept of Intellect*, s. 1-8; a.mlf., *The Word Constellation Amr in the Qur'an: Foundations of Scientific Thougt in Islam*, s. 41-5. Alıntıların sıralanmasında bazı tasarruflarda bulunulmuş ve bilgiler özetlenmiştir.

480 el-Haşr, 59/2.

481 Kıyas taraftarlarının kıyası ispat için bu gibi âyetleri ileri sürmelerini eleştiren ve bunu kıyası ispat için iyi bir yol olarak görmeyen Gazalî "bu âyetler başka karineler eklenmeden başlıbaşına sarih naslar değildirler" der. bk. Gazalî, *Mustasfâ*, II/254.

482 el-A'râf, 7/184.

483 el-Gâşiye, 88/16-17.

484 Âl-i İmrân, 3/191.

485 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 28.

486 İbn Rüşd, a.g.e, a.y.

Kur'ân akla sorumluluğun kaynağı olarak bakar. Çünkü Allah kendisini kullara onlardaki akılla tanıtmıştır. İnsanlar bu akılla O'nu tanırlar ve kendilerine neyin fayda, neyin zarar verdiğini yine O'nu tanıdıkları bu akılla bilirler.[487] Akıl Allah'ın imtihan ettiği kullarına verdiği bir garizedir ve onunla ergenlik çağına erenleri sorumlu tutmakta, onlara akılları cihetinden hitap etmekte, vaat edip tehditte bulunmakta, emir verip yasak koymakta ve yönlendirip teşvik etmektedir.[488] Öyle ki Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetler vahiy gelmeden de aklın bağlayıcı bir delil olduğunu göstermektedirler. Mesela bir kıssada Hz. İbrahim, babası ve kavmine "seni ve kavmini açık bir sapıklık içinde görüyorum"[489] demiştir. Oysa bunu söylediğinde henüz ona vahiy gelmemişti. Yine aynı kıssanın devamında Hz. İbrahim yıldızları Allah'ı bilme konusunda delil olarak kullanmış ve kavmine onları bir delil olarak sunmuştur. "Peygamberleri onlara 'gökleri ve yeri yaratan Allah'da mı şüphe ediyorsunuz?' demişti"[490] âyetinde de bildirildiği üzere bütün peygamberler kavimleriyle tartışmalarında onlara karşı aklî deliller kullanmışlardır. Bir başka âyette ise "hiç bir delile sahip olmadığı halde Allah yanında bir başka ilaha dua edenin hesabını Rabbi görecektir"[491] buyrulmuş; bunun yerine "kendisine vahiy geldikten yahut davet ulaştıktan sonra Allah yanında bir başka ilaha dua eden kimse" denmemiştir. Allah, Cehenneme girenlerin ise "dinlesek yahut aklımızı kullansaydık yakıcı ateşe girenler arasında olmazdık"[492] dediklerini haber vermektedir ki bu kişiler cehenneme, kulak ve akıldan yararlanmadıkları için girdiklerini söylemektedirler. Demek oluyor ki şeriat gelmeden dahi Yaradan'ı bilmek için akıldan yararlansalar cehenneme girmeyeceklerdi.[493]

487 Muhâsibî, *Şerefu'l-akl*, s. 17.

488 Muhâsibî, a.g.e., s. 19.

489 el-En'âm, 6/74.

490 İbrahim, 14/10.

491 el-Mü'minûn, 23/117.

492 el-Mülk, 67/10.

493 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XV/39. Burada Âlûsî'den yapılan alıntı onun düşüncelerini yansıtmamaktadır. O bu düşünceleri Mâtürîdî hanefîlerin düşünceleri olarak verir ve kendisi "Peygamber göndermeden azap etmeyiz" (el-İsrâ, 17/15) âyetini esas alarak şeriat olmadan hiçbir şeyin vacip olamayacağını savunan karşı cephede yer alır. Ancak yukarıda sıralanan âyetler her halükârda akla verilen önemi gösterdikleri için konumuz bakımından açıklayıcıdırlar. Mu'tezilenin geç dönem temsilcilerinden ünlü müfessir Zemahşerî (*Keşşâf*, I/275) ise kendi mezhebiyle Mâtürîdî mezhebinin birleştiği bu noktadaki kanaatini "Allah'a ve O'nun birliğine iman konusunda peygamber gönderilmesi ve kitaplar indirilmesi şart değildir. Bir peygamber, bir kitap göndermeseydi bile O'na ve birliğine iman vacip olurdu. Çünkü insanlara akıl yerleştirmiş, onlar için deliller koymuş ve onlara araştırma ve istidlal imkanı sağlamıştır." diyerek ortaya kor ve peygamberlerin gönderilmelerinin hikmetini ise

Ehl-i kitaptan bazıları hakkında "Onu (Allah'ın kelâmını) aklettikten sonra bile bile tahrif ediyorlar"[494] buyurularak onların kendilerini bağlayıcı olan delili anlayacak akla, yani akıllıyı deliden ayıran garîze aklına sahip oldukları; ama buna rağmen Allah'ın kadrinin yüceliğine akıl erdiremedikleri belirtilir. Öte yandan garîze aklına sahip oldukları halde sadece bildikleri bir dilde, manalarına akıl erdiremedikleri bir söz işitip beyanı anlamayan kimseler, mesela müşrik Araplar hakkında "onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da sapık yoldadırlar"[495] buyurulmaktadır. Onlar Allah'ın söylediklerine kendi re'yleriyle böbürlenmelerinden, babalarını ve büyüklerini taklit ettiklerinden dolayı akıl erdirememişlerdir. Yoksa dünya işlerini anlamada kullandıkları garize aklına sahiptiler. Dinin temel meselelerinden daha kapalı dünya işlerini ve maişet inceliklerini bilen bu insanlar re'yle böbürlenmeyi ve büyükleri taklidi bırakıp düşünselerdi tıpkı şu an faydalı şeyleri elde etmeye ve ileride zararı dokunacak şeyleri uzaklaştırmaya itina gösterdikleri dünya işlerine akıl erdirdikleri gibi Allah'ın söylediklerine ve ahiret işlerine de akıl erdirirlerdi. Hasan el-Basrî "Dünya hayatının görülen kısmını bilirler, ahiretten habersizdirler"[496] âyeti münasebitiyle "Kuşkusuz onlardan bir kimsenin dünya bilgisi o mertebeye ulaşmıştır ki dirhemi tırnağı ile çevirir, sana ağırlığını haber verir; ama namaz kılmayı beceremez" der.[497]

Kur'ân akla güven telkin eder. Ancak bu durum aklı kötüye kullanmanın veya gerektiği biçimde kullanmamanın neticelerinden sakınılmasını öğütlemesine engel değildir. Akılları bulunduğunu haber verdiği bazı kimseleri bu nedenlerden ötürü ayıplar. Rivayete göre Velid b. Mugire, Hz. Peygamber'den duyduğu Kur'ân âyetlerinden etkilenir; durumu anlattığı müşrikler onun dininden döndüğünü söylerler. Ancak Ebû Cehl ona kefil olur. Bunun üzerine Velid, Kureyş'in Hz. Peygamber hakkında deli, kahin, şair ve yalancı demelerinin doğru olmadığını kendilerine de tasdik ettirdikten sonra bir müddet düşünür ve sonra İslâm'ın etkisini göz önüne alarak "o sihirbazdır" denmesi tavsiyesinde bulunur.[498] İşte bu olayı anlatan Kur'ân düşünüp taşındıktan sonra "Bu öğretilegelen bir sihirdir. Bu sadece bir insan sözüdür" diyen adamın (Velid) cehenneme gideceğini belirtir.[499] Aklın

"Peygamberler gafletten uyandırıcı ve araştırmaya sevkedicidirler. Bunun yanında yüklendikleri din işlerini ayrıntılarıyla anlatma, mükellefiyete ilişkin meseleleri açıklama ve şer'î hususları öğretme gibi konuları tebliğ yoluyla yerine getirmek durumundadırlar." sözleriyle açıklar. bk. a.e., I/583.

494 el-Bakara, 2/75.

495 el-Fürkân, 25/44.

496 er-Rûm, 30/7.

497 Muhâsibî, *Şerefu'l-akl*, s. 26-8.

498 Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/183; Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 145.

doğruyu bulmada bir delil olamayacağını savunan Kadı Nu'mân, Kureyş nazarında en akıllı olan bu adamın akıl yürütmeden dolayı inkarının arttığını ve cehennemi hakkettiğini iddia eder.[500] Ancak olayın bütünü göz önüne alındığında Velid'in gerçeği göre göre inançsızlığını sürdürdüğü ve kendisine gerekçeler üretmek için düşündüğü, bir başka ifadeyle kötü niyetle, hakikati saptırma maksadıyla düşünme fiilinde bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla burada akıl yürütmenin ilke ve kurallarına uymamıştır denebilir. Ayrıca Kur'ân yanlış inançların kaynağı olarak ataları körü körüne taklit etmek[501], arzulara (hevâ) uymak[502], kibirlenmek[503], inatçılık[504] ve zanda bulunmak[505] gibi sebepleri sıralar.

Kur'ân bir yandan düşünmeyi, aklı kullanmayı teşvik ederken diğer yandan indirilen hükümlere kesin teslimiyeti de emreder. Kur'ân'da bildirildiğine göre artık din tamamlanmıştır.[506] Bu yüzden herhangi bir hususta ihtilafa düşülmesi halinde hüküm verecek olan Allah'dır.[507] Ayrıca pek çok âyette Peygamberin otoritesi tesis için ona itaat, Allah'a itaat olarak takdim edilir.[508] Onun emrine aykırı hareket edenler sakınmalıdırlar.[509] Müslümanlar aralarında çekişme konusu yaptıkları hususlarda Hz. Peygamber'i hakem tayin etmelidirler ve onun vereceği hükme içlerinde bir sıkıntı duymadan tam anlamıyla kabul etmelidirler; aksi halde kâmilen inanmış olmazlar.[510] Allah ve Rasûlü bir hüküm verince hiçbir inanan erkek ve kadının o işte seçme hakkı kalmaz.[511] İnananlar Allah'a ve Peygambere itaat yanında kendilerinden olan emir sahiplerine (ülü'l-emr) de itaat etmelidirler.[512]

499 bk. el-Müddessir, 74/17-28.

500 Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 146. Kadı Nu'mân (a.e., s. 144 ve 146) Kur'ân'daki Hızır-Musa kıssasını ve Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlip örneğini de yukarıdaki mantıkla değerlendirir.

501 bk. el-Bakara, 2/170; el-Mâide, 5/104; el-A'râf, 7/28; Yûnus, 10/78; el-Enbiyâ, 21/53; eş-Şuarâ, 26/74; Lukmân, 31/21; es-Sâffât, 37/69-70; ez-Zuhruf, 43/22 ve 23.

502 bk. el-Bakara, 2/87; el-Mâide, 5/70; en-Necm, 53/23; el-A'râf, 7/176; el-Fürkân, 25/43; el-Kasas, 28/50; el-Câsiye, 45/18.

503 bk. el-En'âm, 6/93; el-A'râf, 7/36, 40, 76 ve 146; Yûnus, 10/75; el-Ankebût, 29/39; el-Câsiye, 45/31; el-Müddessir, 74/23

504 bk. el-Müddessir, 74/16.

505 bk. en-Nisâ, 4/157; el-En'âm, 6/116 ve 148; Yûnus, 10/36 ve 66; el-Kasas, 28/39; Fussılet, 41/22 ve 23; en-Necm, 53/23 ve 28; el-Haşr, 59/2.

506 bk. el-Mâide, 5/3.

507 bk. eş-Şûrâ, 42/10.

508 en-Nisâ, 4/80.

509 en-Nûr, 24/63.

510 bk. en-Nisâ, 4/65.

511 bk. el-Ahzâb, 33/36.

Rablerinden kendilerine indirilene uymalı ve O'ndan başka dostlara uymamalıdırlar.[513]

Diller yalana alıştığı için "şu helâldir, bu haramdır" dememeli; aksi halde Allah'a karşı yalan uydurulmuş olur.[514] "De ki: Allah'ın sizin için indirdiği rızkın bir kısmını haram ve bir kısmını helâl sayıyorsunuz öyle mi? De ki: Size Allah mı izin verdi yoksa Allah'a karşı yalan mı uyduruyorsunuz?"[515] Allah'ın koyduğu sınırlar aşılmamalıdır. Allah'ın sınırlarını aşanlar zalimler[516] ve kendilerine zulmedenlerdir.[517] Allah kendisine ve Rasûlüne isyan eden ve kendisinin sınırlarını aşanları içinde temelli kalacakları ateşe atacaktır.[518]

Âyetlerde[519] insanlar arasında *hak*, *adalet* ve *Allah'ın indirdikleri* ile hükmetmek emredilmekte ve arzulara uymak yasaklanmaktadır. Bu âyetlerde adaletle hüküm vermenin yolu "Onlar arasında Allah'ın indirdikleri ile hükmet"[520] âyetiyle gösterilir. Sonuçta "hak, adalet ve Allah'ın indirdiği" kavramları aynı manayı anlatmaktadır. "Onların (ehl-i kitabın) aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet, hevalarına uyma, Allah'ın sana indirdiği şeylerin bazısından seni caydırmalarından sakın" âyetinde geçen "hevaları" ifadesi Şâfiî'ye göre hükümlerindeki yolları (yani şeriatları, hukuk sistemleri) anlamına da, arzu ettikleri şey anlamına da ihtimali olan bir ifadedir; her iki halde yasak sözkonusudur... Allah'ın hükmü İslâm'ın hükmüdür.[521]

Kur'ân bir yanda delillerden hareketle gerçeği bulma imkanına sahip olduğu için aklı sorumluluğun kaynağı sayarken diğer yanda Allah'a ve O'nun belirlediği otoritelere kesin teslimiyeti emretmektedir. Bu ana ayırım "akıl kâşifdir, hâkim değildir" biçimindeki klasik İslâm hukuk anlayışının da temelini oluşturmuştur.

C. KUR'ÂN HUKUK DÜŞÜNCESİNDE AKLA YER VERMİŞTİR

İlk bakışta Kur'ân'ın ilâhî bir metin olmak hasebiyle hidayetin tek yol göstericisi olduğu gerçeği dogmatizmi çağrıştırır gözükmekteyse de bu Kur'ân için

512 bk. en-Nisâ, 4/59.

513 bk. el-A'râf, 7/3.

514 en-Nahl, 16/116.

515 Yûnus, 10/59.

516 el-Bakara, 2/229.

517 et-Talâk, 65/1.

518 en-Nisâ, 4/14.

519 en-Nisâ, 4/58; el-Mâide, 5/42 ve 49; Sâd, 38/26.

520 el-Mâide, 5/49.

521 Şâfiî, Ümm, VII/31.

sözkonusu edilemeyecek bir durumdur. Bizzat Kur'ân akla değer vermek ve aklî yöntemleri kullanmak suretiyle insan hayatının her safhasında akıldan bigane kalınamayacağı hakikatine inananların dikkatini çekmiştir. Ünlü mutasavvıf Muhyiddîn İbn Arabî şer'î konularda aklî düşüncenin (nazar-ı aklî) geçer bir yol olduğunu ilginç bir karşılaştırmayla ortaya koymaya çalışır: "Kanun koyucu (Allah) evvela en büyük esas olan kendi varlığının ispatında aklî düşüncenin verdiği yargıya itibar etmiş ve sonra onu uluhiyetinin birliği konusunda muteber saymış; Allah'dan başka tanrı bulunmadığını akıllarımızla araştırıp bulmakla bizi sorumlu tutmuştur. Sonra bu tanrıda bulunması gerekli hususları aklî delille araştırdık. Yine bize emredilen aklî düşünce ile Peygamber'in Allah katından getirdiği şeyleri tasdik etmek için araştırdık. Çünkü o da bizim gibi bir insandı. Akılla onun mucizelerini ve kendi doğruluğuna delil gösterdiği şeyleri araştırıp kabullendik. Bütün bunlar temel konulardır; bunlardan biri yıkılsa şer'î meseleler dayanaktan yoksun kalır. Bunların hepsinin dayanağı aklî düşüncedir; şeriat onu muteber saymış ve (Allah) kullarına emretmiştir. Kıyas da bir aklî düşünce yöntemidir. Şimdi Hak Teâlâ onu böyle ana konularda ve büyük esaslarda mübah sayıp da Kur'ân, sünnet ve icmâda sözü edilmemiş fer'î bir meselede bize kısıtlama mı getirmiştir? Kesin olarak biliyoruz ki böyle bir meselede meşrû bir ilahî hüküm bulunmalıdır ve artık yollar kapandığı için asıl olana, yani aklî düşünceye müracat ederiz."[522]

Burada Kur'ân'ın hukukî alanda akıl yürütmeye nasıl yer verdiği bir kaç hususu zikretmek suretiyle örneklendirilecek olursa:

Peygamberlik müessesesinin sona ermesi ile akıl üzerindeki vesayetin kalkması: Artık peygamberlik müessesesi sona erip vahyin arkası kesildikten sonra hakkında dinî bir nas gelmeyen konularda akıl kendisine itimat etmeli ve kabiliyetlerine güvenmelidir. Kur'ân'ın sürekli akla ve tecrübeye çağrı yapması, varlığı araştırmanın ve geçmiş nesillerin yaşamlarından haberdar olmanın insanın bilgi kaynaklarından biri olduğunda ısrar etmesi işte hep peygamberliğin sona erdiği gerçeğinin muhtelif versiyonlarıdır.[523] Bundan böyle sınırlı naslar arasında çözümü bulunamayan konular aklın kılavuzluğunda mevcut nasların manaları üzerinde yapılacak fikrî çalışmalar neticesi bir çözüme kavuşturulacak ve yapılacak yorumların güncelliği ile de değişim ihtiyacı karşılanmış olacaktır.

Allah Kur'an'da aklî yöntemler kullanmış ve pek çok yerde de kıyas metodunu uygulamalı olarak göstermiştir. İkinci diriltilişi imkan açısından birinci

522 İbn Arabî, *Risâle fi usûli'l-fıkh*, s. 21. Usûl konularında zâhirî anlayışı benimseyen İbn Arabî genelde kıyasa karşı olmakla beraber, şeriatın emrettiği sahîh aklî düşünce ile desteklenen celî kıyasa karşı çıkmaz. Onun kıyas hakkındaki düşünceleri için bk. a.e., s. 20-2, 30.

523 Zakzûk, *Devru'l-İslâm fi tetavvuri'l-fikri'l-felsefi*, s. 16.

diriltiliş ile mukayese etmiş, birinci diriltilişi asl ve ikinci diriltilişi onun fer'i saymış; ölülerin ölümden sonraki hayatlarını yeryüzünün ölümünden sonra bitkilerle canlanmasına kıyas etmiş; düşmanlarının inkar ettiği yeniden yaratılmayı göklerin ve yerin yaratılışına kıyas etmiş ve onu tıpkı ikinci diriltilişin birinciye kıyasında olduğu gibi kıyas-ı evlâ saymıştır; ölümden sonraki hayatı uykudan uyanmaya kıyas etmiştir. Ayrıca muhtelif hususlara meseller getirmiştir. Bunların hepsi aklî kıyaslardır ve *bunlarla kullarına bir şeyin hükmünün onun benzerinin hükmüyle aynı olduğu uyarısını yapmıştır*. Çünkü mesellerin hepsi kıyaslardan ibarettir ve o kıyaslar sayesinde benzetilenin hükmünün kendisine benzetilenle aynı olduğu anlaşılır. Kur'ân'da, bir şeyin emsaline benzetilip hüküm bakımından araları eşitlendiği kırk küsur mesel vardır.[524] Allah "bu meselleri insanlar için getiriyoruz, onları ancak alimler akleder"[525] buyuruyor. Getirilen mesel içindeki kıyas, akla özgü bir şeydir. Allah insanların yaratılışlarına ve akıllarına bir yanda iki benzer şeyin eşitleneceği ve aralarının ayrılmasına karşı olunacağı düşüncesini, diğer yanda ise farklı şeylerin ayrılacağı ve aralarını birleştirmeye karşı olunacağı düşüncesini yerleştirmiştir.[526]

Kur'an zihnin bir şeyden diğerine intikal etmesinin kişiye bir şey ifade edeceğini prensip olarak kabul etmektedir. Bu yüzden temsiller getirmiştir. Ama buradaki temsil fıkhî kıyas anlamında değildir. Bir şeyin anlaşılmasında, kavranmasında yardımcı unsur olarak örnekler sıralamaktadır.

Allah ictihada kapı açmıştır. Kendisinin ismen açıkladığı konular dışında kalanların hükümlerini, açıklananların manalarını esas alarak anlamaya çalışmamızı istemiştir. Bu tez Kur'ân'daki "Kitabı sana her şeyi açıklayıcı olarak indirdik"[527], "insan baş boş bırakılacağını mı sanır?"[528] ve "Bugün size dininizi bütünledim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı beğendim"[529] gibi bir takım âyetleri kıyasın öncülleri gibi yanyana getirdiğimizde ortaya çıkan bir

524 Örnekler için bk. Yusuf, 12/111; en-Nahl, 16/66-67; Yâsîn, 36/78-79; er-Rûm, 30/28; el-Bakara, 2/230; el-Haşr, 59/2; el-A'râf, 7/56; Kâf, 50/11; el-Fâtır, 35/9; el-İsrâ, 17/23, 31; el-Zilzâl, 99/7; en-Nisâ, 4/10; en-Nûr, 24/61; el-En'âm, 6/145; et-Talâk; 65/2; el-Mâide, 5/98. İbnü'l-Hanbelî diye tanınan Nâsıhuddîn Abdurrahman el-Ensârî (ö. 634/1236) Hz Peygamber'in kıyas metodunu kullandığına dair örnekleri *Akyisetü'n-Nebî* (nşr. Ahmed Hasan Câbir ve Ali Ahmed el-Hatîb, Dâru'l-kütübi'l-hadîse 1973) adıyla bir kitapta toplamıştır.

525 el-Ankebût, 29/43.

526 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/130-1.

527 en-Nahl, 16/89.

528 el-Kıyâme, 75/36.

529 el-Mâide, 5/3.

sonuçtur. Şöyle ki Allah dinin tamam olduğunu haber verdiğine göre bu, din eksik olamaz anlamına gelir. "Kitap'ta hiç bir şeyi hariç bırakmadık"[530] buyurulması artık hükmüne erişilemeyecek konu kalmadığını gösterir. Hükme erişmek ya o şeyin Kur'ân'da ismiyle anılmış olmasını yahut da manası itibariyle anılmış olup oradan çıkarsamada bulunmayı gerektirir; üçüncü bir şık söz konusu değildir. Ku'ân'da her şey ismiyle anılmadığına ve haddizatında bu mümkün olmadığı için böyle bir ihtimal saf dışı kaldığına göre her şeyin açıklandığının söylenmesi, tenbihte bulunularak manasının açıklanması anlamındadır. "Her şeyi açıklayıcı olarak" ifadesi emirleri, nehiyleri, yasaklamaları, serbest bırakmaları ve ümmetin şeriat yoluyla bilinen diğer ihtiyaçlarını anlatır.[531]

Kur'ân âyetleri, mahiyetleri itibariyle düşünceye kapı açar niteliktedirler. Bu bakımdan Kur'ân'daki muhkem âyetler iki kısma ayrılır:

1. *Mefhûm*: Düşünmeye ihtiyaç duymaz. İki türlüdür: a) *Lafzından açıkça anlaşılan*: Evlenme yasağı olanları sıralayan "Analarınız, kızlarınız... size haram kılındı"[532] âyeti gibi. b) *Hitabın serdedilişinden (sözün söyleniliş tarzından) anlaşılan*: Mesela şarap ve kumarın haram kılınışı hakkındaki "Şarap, kumar, dikili taşlar ve şans oyunları şeytan işi birer pisliktir; ondan kaçının"[533] âyetinin hitap tarzı haramlığını göstermektedir.

2. *Ma'kûl*: Düşünmeye ihtiyaç duyar. İki türlüdür: a) *Tenbihle bilinen*: "...ve ana-babası mirasçı olur; anasına üçte biri verilir"[534] âyetinde anaya üçte bir miras verileceği belirtilmekle geri kalanın babaya verileceğine tenbih edilmiştir. b) *İstidlâlle bilinen*: "Çocuğun ana karnında kalması ve sütten kesilmesi otuz aydır"[535] âyeti ile "emzirmeyi tamamlamak isteyen için tam iki yıl"[536] âyetinden hareketle otuz aydan geri kalan müddet hamileliğin asgarasidir, bu nedenle hamileliğin asgari müddeti altı aydır diye belirlenmesi gibi.[537]

Bazı konuların naslarda genel (mücmel) biçimde yer almış olması: Her ne kadar böyle gelmiş olan nasların bir kısmının açıklamasına yine ancak Kur'an ve sünnet nassıyla ulaşılabilirse de bazı genel nasların açıklaması herhangi bir nassa ihtiyaç duyulmaksızın alimlerin ictihadlarına bırakılmıştır. Mesela "...elden cizye verinceye kadar"[538] âyetinde geçen cizyenin asgari miktarı konusunda bir nas

530 el-En'âm, 6/38.

531 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, 1/187.

532 en-Nisâ, 4/23.

533 el-Mâide, 5/90.

534 en-Nisâ, 4/11.

535 el-Ahkâf, 14.

536 el-Bakara, 2/233.

537 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, 1/331-2.

gelmemiş, bu yüzden alimler asgarisi konusunda ictihadda bulunmuşlardır. Hanımlara verilecek nafaka konusunda gelen "Eli bol olan bolluğuna göre nafaka versin. Rızkı kısılmış olan da Allah'ın kendisine verdiğinden versin"[539] âyette nafakanın asgarisi, orta yollusu ve azamisinin miktarı belirtilmemiş ve alimler miktarı belirlemede ictihadda bulunmuşlardır. Nasla açıklanma ihtiyacı duymayan bu tür mücmellerin açıklaması (sorumluluğu) Hz. Peygamber'den düşmüştür. Çünkü bu delillerin malum kaynaklarından elde edilir.[540]

"Ey inananlar! İhramlı iken av hayvanı öldürmeyiniz. İçinizden onu bile bile öldüren, evcil hayvanlardan, öldürdüğü hayvanın emsalini ceza olarak ödemelidir"[541] âyetinde evcil hayvanın öldürülen av hayvanına bedel olmak üzere kurban edilmesi belirtilmiş; ancak denklikte ölçü ne olacak belirtilmemiştir. Ödenecek bedelin evcil hayvan olacağı açıkça belirtildiği için burada ictihada yer yoktur. Ama denkliği bilmenin ictihat ve karşılaştırmadan (=i'tibâr) başka yolu yoktur.[542]

Bir başka yerde ise fâsık kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi emredilmiş; fakat o kişinin güvenilirliğinin ölçütü açıklanmamıştır. Her müslüman bir yönüyle mutlaka itaatkârdır; ama bazı günahlarla sınanmaktan da kurtulamaz. Şu halde güvenilir olanı fasık olandan ayırmanın onun hal ve gidişatını karşılaştırmak ve bunların bir kısmını diğerlerine tercih etmekten başka yolu yoktur. Günah tarafı ağır basarsa fasık, itaat yönü ağır basarsa güvenilir kabul edilir. Nitekim Allah "Kıyamet Günü adalet terazileri kurarız. Hiç bir kimse hiç bir haksızlığa uğratılmaz. Hardal tanesi kadar olsa bile yapılanı ortaya koyarız. Hesap görücü olarak biz yeteriz"[543] ve "Tartıları ağır gelenler, işte onlar kurtuluşa erenlerdir; tartıları hafif gelenler, işte onlar kendilerine yazık eden ve Cehennem'de ebedi kalacak olanlardır"[544] âyetlerinde sözü edilen bu prensibi koymuş, itaat ya da günahların ağırlıklı olanına göre hüküm vermiştir. Buradan anlaşılıyor ki güvenilirlik ve fasıklığı bilmek de aynı yöntemle mümkün olacaktır.[545]

Aklın icabı ve insan tabiatının saik olduğuyla yetinerek bazı şeyleri emretmemiştir. Zira akıl zararlı şeylerden kaçınmayı ve faydalı olanlara ulaşmayı icabettirir. Meselâ Kur'ân'da "Allah yarattıklarından (ağaçlardan) sizin için gölgeler

538 et-Tevbe, 9/29.

539 et-Talâk, 65/7.

540 Mâverdî, a.g.e., I/294.

541 el-Mâide, 5/95.

542 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkih*, I/186.

543 el-Enbiyâ, 21/47.

544 el-Mü'minûn, 23/102-3.

545 Hatîb, a.g.e., I/187.

yaptı. Sizin için dağlardan barınaklar var etti. Sizin için, sizi sıcaktan koruyacak elbiseler ve savaşta sizi muhafaza edecek elbiseler var etti"[546] âyetiyle nimetlerini haber vermiş[547]; ama bunları ayrıca emretmemiştir.

Kuşkusuz Kur'ân bir mantık ve epistemoloji kitabı olmadığı için aklın tanım ve mahiyetinden sözetmez, aklî düşünce biçimlerinden ve düşüncelerin hangi şartlar altında doğrulanacağı ya da yanlışlanacağı konularını açıklamaya girişmez. Ama bütün bu hususları tabiî seyri içinde kullanır. İşte bu kullanım bu tür yöntemleri *tasvip* ettiğini ve aynı yöntemleri kullananların da doğru bir iş yaptıklarını gösterir ve bundan da tabiî bir seyir içinde kullanılmış yöntemleri bulundukları yerlerden soyutlayarak başka kontekstlerde kullanma imkanımız doğar.

546 en-Nahl, 16/81.

547 Maverdî, *Edebü'd-dünyâve'd-dîn*, s. 322.

BİRİNCİ BÖLÜM

FIKHIN TEDVİNİ ÖNCESİ

Kur'ân-ı Kerim Arap diliyle ve onların üsluplarına göre gelmişti. Bütün Araplar onu anlıyor, tek tek kelimelerinin ve terkiplerinin manalarını biliyorlardı. Kur'ân olaylara göre tevhidi ve dinî farzları açıklamak üzere cümle cümle, âyet âyet iniyordu. Kimi âyetler inanç esaslarından, kimileri bedenî ahkâmdan, kimileri geçmiş ve gelecek olaylardan bahsediyor ve kimileri de daha önce gelmiş bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırıyordu. Hz. Peygamber sağlığında mücmel âyetleri açıklar, nâsih ve mensûhu ayırır ve bunları arkadaşlarına öğretirdi. Sahabe böylece hem bu bilgileri ve hem de âyetlerin iniş sebeplerini ve ortamı (muktezâyı hâl) öğrenirdi. Bu bilgiler sahabeden tâbiûna ve onlardan da sonraki kuşaklara böylece intikal etti. Bilgiler ilim halini alıp kitaplar yazılıncaya kadar ilk dönemlerde kuşuktan kuşağa bu şekilde aktarılmıştı.[1] Kitaplar yazılmaya başlandığında birinci yüzyılın sonlarına gelinmişti.

Yazılı ilim geleneğinin oluşmamasını dikkate alan oryantalist ilim çevrelerinde ilk dönemin rivayetlerine ilişkin derin bir kuşku ve hatta toplu bir inkâr gelişmiştir. Abdullah b. Lehîa'ya (ö.174/790) nisbet edilen "Bir görüşümüzü ileri götürdüğümüzde ona bir hadis şekli verirdik" sözünden ilham alan Goldziher'e göre İslâm'da her düşünce akımı ve onun karşı akımı kendi ifadesini bir hadis biçiminde bulur ve bu konuda hangi sahada olursa olsun muhtelif çelişik görüşler arasında bir fark yoktur; her re'y yahut hevâ, her sünnet ve bid'at ifadesini bir hadis biçiminde arar ve bulur.[2] Bu nedenle hadis İslâm'ın başlangıç tarihi için bir belge değeri taşımaz; ama daha ziyade onun gelişmesinin olgunluk basamakları boyunca toplumda ortaya çıkan eğilimlerin bir yansıması olarak görev yapar.[3] Goldziher hadisleri ve onların İslâm hukuk düşüncesindeki konumlarını bu ana tezi etrafında yoruma tabi tutar.

Schacht da *dahiyâne keşif* diye adlandırdığı bu tezin mutaassıp takipçilerinden olup ona revaç vermeye çalışır.[4] Ayrıca o yazılı literatürün başlamasından önceki Irak ve Hicâz ekollerinin gelişimleri hakkında hicrî üçüncü

1 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1030.

2 Goldziher, *Muslim Studies*, II/126.

3 Goldziher, a.g.e., II/19.

4 Schacht, *Origins*, s. 4.

yüzyılın başından itibaren Arapça kaynaklarda çizelen klişeleşmiş portreyi tamamen hayal ürünü sayar. Ona göre yazılı literatür öncesi döneme ilişkin ifadeler doğrulanmadıkça prensip olarak kuşkuyla karşılanmalıdır.[5] Bu nedenle çalışmalarını özellikle fıkhın ikinci kaynağı hadisler üzerinde yoğunlaştıran bu oryantalistlerin hadis, sünnet, re'y, ehlu'l-hadîs ve ehlu'r-re'y gibi İslâm hukuk düşüncesinin kuruluş dönemine ait kavramlar hakkında söyledikleri bu tezin çerçevesinde anlaşılmalıdır.

Maamafih bu görüş insaflı oryantalistlerce de eleştirilen bir anlayış olmaktan kendini kurtaramamıştır. Bu görüşü J. Fueck "The Role of Traditionalism in Islam" adlı makalesinde tenkit etmiştir. Özetle bu görüşü müslümanlar arasında Peygamberin şahsiyetinin büyük etkisini tamamen bilmeyen materyalist tarih anlayışı olarak değerlendirmekte ve sonuçta *hadislerin ana bölümünün sahîh malzeme içerdiğini* kabul etmektedir.[6] Oryantalistlerin kendi içlerinden çıkan birinin objektif bir bakış açısıyla ortaya koyduğu bu düşüncelerini aynen vererek konunun irdelenmesini uzmanlarına bırakıyoruz:

"Müslüman münekkitler dahilî ve haricî sebeplerden ötürü sahîh olmayan bütün unsurları hadîsden dışlamakta başarı gösteremedilerse yine de bundan dolayı herhangi bir kimsenin hadîse olan bütün güveni kaybetmesi yanlış bir genelleme olacaktır. *Hadîsin ana bölümü sahîh malzeme içerir.* Bazı oryantalistlerin hadîsin ilk iki asrın uydurması olduğu ve yalnızca daha sonraki nesillerin Peygamber ve onun çağdaşlarını nasıl algıladıklarını gösterir düşüncesi takipçileri üzerinde Muhammed'in şahsiyetinin engin tesirini ciddî olarak hasır altı eder. Tarihî bir şahsiyet olan Muhammed'in hadîsdeki bütün izlerini yok etme teşebbüsü Kur'ân'daki ilâhî tecrübeleri bile kabule hazır olmayan, ama binlerce prototip, tesir, saik ve ilişki arayan anlayış gibi materyalist bir tarih anlayışından kaynaklanmaktadır. Her iki durumda da ortaya çıkan sonuç hiç bir iç tutarlılığı olmayan farklı kökenden sayısız küçük taşların bir mozayiğidir. Böyle bir bakış açısından neşet eden ve "tabiî olarak her bir fıkhî hadis aksi ispatlanana kadar uydurma kabul edilmelidir" iddiasına götüren bu araştırmalar kaprise yol açan sınırsız bir şüpheciliği besler. O zaman genel kabul gören güvenilirlik ölçütü bulmak imkansızlaşır; Peygamber'in konumuna uymayan hadisler hususunda bile araştırmacılar arasında hiç bir genel anlaşma ortaya çıkmaz. *Garânîk* hâdisesinde olduğu gibi Muhammed'in karakteri hakkındaki geleneksel görüşe tamamem aykırı

5 Schacht, *Origins*, s. 228.

6 Fueck, J., "The Role of Traditionalism in Islam", s. 111. M. Mustafa el-Azami, Schacht'ın *Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserine yazdığı kapsamlı eleştiride (*On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad 1985) oryantalistlerin özellikle hadis hakkındaki iddialarını cevaplamıştır.

bir mesele bazılarınca kesin surette sahîh olarak görülürken diğer ilim adamlarınca hemen doğrudan hayal alemine sürgün edildi. Muhammed'in tanrıça Uzzâ'ya bir kuzu sunduğu, yahut oğullarının adlarını Abdülmenâf, Abdül'uzzâ ve el-Kâsım koyduğu, yahut Nahle seferi hakkında Abdullah b. Cahş'a mektup yazarak bilgi verdiği gibi bu ve benzeri rivayetler yalnızca hadisin tek taraflı olmadığını ispat eder. Mutemet hadis kitaplarındaki müslüman derleyiciye bile üzüntü kaynağı olan meselâ Muhammed'in aile içi sıkıntılarını içeren rivayetlerle karşılaştığımızda bu rivayetlere en fazla kuşkuyla bakan bile onların sıhhatine itiraz gösteremez. Şu halde hadisin sahîh malzeme içermekte olduğu muhakkak sayılırsa hadisçilerin Peygamber tasvirlerindeki bir kaç yakışıksız meseleyi doğru tanıyıp aksine asla bir delîl bulunamayan olaylar da dahil diğer bütün meseleleri yanlış sayarak reddetmek açıkça keyfî bir davranış olacaktır. Ferdî biçimlerinin çeşitliliğine rağmen İslâmî hayat tarzının muhteşem tekdüzeliği *sünnete* daima sabit ideal olarak bakan hadis taraftarlığının daha sonraki nesillerin ihtilaflı görüşlerinin bataklık çamurunun dışına çıkmadığı, ama kökleriyle geriye doğru Medîne'nin ilk Müslüman toplumunun toprağına ulaştığı gerçeğinin en iyi kanıtıdır. Kesinlikle zaman içerisinde hadîs değişim, genişleme ve ilave geçirmiştir. Mutemet hadîs mecmuaları öncesi yazılar maamafih pek çok defa sahîh bir nüvenin daha geniş hadîs mecmuasının merkezinde yer alıp almadığını kurma vasıtalarını bize sunarlar."[7]

Belirtmek gerekir ki oryantalistlerin hadis karşısında bu kadar radikal bir bakış açısına sahip olmaları bilimsellikle asla bağdaşmaz; ancak taassupla izah edilebilir. Bu iddiayı kabul o dönemin kılı kırk yaran İslâm alimlerinin aralarındaki pek çok görüş ayrılığına rağmen oturup bir geçmiş imajı oluşturmak maksadıyla çoğu kendi üstadları veya üstadlarının üstadları olan kişiler hakkında uydurma rivayetler oluşturma çabasında olduklarını kabulü gerektirir. Oysa kendileri de o ekoller hakkında bilgi verirken sözünü ettiği eserlere başvurmaktadırlar. Biz de müslüman ilim adamlarının kendi dinleri hakkında kasden yanlış yola girme eğiliminde olamayacaklarını söylüyor ve prensip olarak aksi ispat edilmedikçe bu bilgilerin doğruluğunu kabul ediyoruz. Fakat itiraf edilmelidir ki re'ye dayalı görüş ileri sürüp sonra hakkında rivayet bulunduğunu iddia etme eski dönemlerde var olmuştur.[8] Ayrıca kuşkusuz geçmişin bütün rivayetlerini hatadan korunmuş kabul etmek de doğru değildir. Doğru karar verebilmek için elbette ilmî metotlara başvurulmak icap eder.

---

7 Fueck, "The Role of Traditionalism in Islam", s. 111-2.

8 Şâfi'î, *Ümm*, I/263.

I

Hz. PEYGAMBER VE HUKUKUN KAYNAKLARI

İslâm, Hz. Muhammed'in (sa) insanlara Allah'ın elçisi ve kanun koyucusu olarak gönderilmesiyle başladı.[9] Mekke döneminde (m. 610-622) İslâm'ın hedefi inanç sisteminin ıslahı ve putperestliğe karşı koymaktan ibaretti. Amelî teşrîe yönelmesi ise hicretten sonra Medine'de olmuştur.[10] Burada inen âyetler ve sûreler şer'î emirleri de içermekteydi. Müslümanlar aradıklarını orada bulamadıklarında Hz. Peygamber onu tamamlar, sünnetle açıklar; emirler ve yasaklar kordu. Kimi zaman eski gelenekleri yürürlükten kaldırır, kimi zaman da yeni şeyler getirirdi. Dolayısıyla İslâm hukukunun ilk ve en önemli kaynakları Kur'an ve hadistir.[11] Hz. Peygamber Vedâ Haccı'nda "Ey insanlar! Size, tutunduğunuz sürece asla sapıtmayacağınız açık bir şey bırakıyorum: Allah'ın kitabı ve Peygamberinin sünneti" buyurmuştur.[12] Kitap ve sünnet dışında gerek Hz. Peygamber'in ve gerekse ictihada ve akıl yürütmeye ehliyetli arkadaşlarının re'yleri de hukuka kaynak teşkil ediyordu.[13] Ancak sahabe ictihadı Hz. Peygamber'in tasdikinden geçiyordu.[14] Bu bakımdan icmâ, o dönemde tasavvuruna imkan bulunmadığından daha sonra hüküm kaynağı olmuştur.[15] Zira kanun koyma, yargı ve fetva onun elindeydi; bütün buralarda başvuru mercii o idi.[16]

İbn Haldûn'un "Hz. Peygamber döneminde hükümler ona gelen Kur'ân vahyinden ve onun Kur'ân'ı şifahî söz ve davranışlarıyla açıklamalarından öğrenilirdi; bir nakle yahut akıl yürütmeye ya da kıyasa ihtiyaç duyulmazdı"[17] sözü aşağıda verilecek örnekler ve uygulamalar göz önüne alındığında vakıayı

9 Hamîdullah, "el-İctihâd fî asri's-sahabe", s. 23.

10 Zerkâ, *Medhal*, I/148.

11 Hamîdullah, a.g.m., a.y.

12 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 502; İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/35; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/153.

13 Mustafa Abdürrâzık, *Temhîd li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 190.

14 Zerkâ, a.g.e., I/141.

15 Sadru'ş-şerîa, *Tavdîh*, I/33; Teftâzânî, *Telvîh*, I/33; Zerkâ, a.g.e., I/139 ve 140.

16 Zerkâ, a.g.e., I/148.

17 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1061-2.

yansıtmamaktadır. Kuşkusuz kıyası destekleyici mahiyette sarih ifadeler sahîh hadis kitaplarında yer almamaktadır. Bununla beraber kıyas taraftarları, Hz. Peygamber'in verdiği kararlarda kıyasî istidlâli kullanmış olduğunu bildiren bazı hadisler dolayısıyla, bu gerçek hadislerden fıkıh ilmi için bir istidlâl metodunun geçerli olacağı neticesinin çıkarılabiliceğini ispat etmek istemişlerdir.[18]

Onun döneminde üçüncü bir kaynak o vakit Mekke, Medîne vs. şehirlerde geçerli Arap örfüydü. Bu örfün dikkate alındığında kuşku yoktur. İslâm kendi prensiplerine ve genel âdâbına uygun olmayan örfleri kaldırmış, uygun olanları ise uygulamada bırakmıştır. Vahiy tarafından kaldırılmamış ve uygulamada bırakılmış olması bakımından örfü vahiyle ilişkilendirmeye bir engel yoktur.[19]

Özetleyecek olursak Hz. Peygamber döneminde İslâm hukukunun Allah'dan gelen vahiy, Hz. Peygamber ve arkadaşlarının ictihatları ve yerleşik Arap örfü olmak üzere üç kaynağı vardı. Her ne kadar gerçekte hükümleri koyan ve belirleyen Allah ise de Hz. Peygamber tebliğ etmesi ve ictihadı üzere bırakılması yönleriyle kanun koyucu gibi bir konumdadır. Şu halde beyan ve teşrî asıl itibariyle Allah'dan, ikincil olarak da ortaya çıkarma ve idrak etme açılarından Hz. Peygamber ve ondan sonra gelen müctehidlerden kaynaklanmaktadır. Bunların her biriyle amel etmenin vacipliği konusunda aralarında bir fark yoktur. İşte muhtelif devirler boyunca İslâm hukukuna mukaddes, dinî ve ilahî boyasını veren budur.[20]

A. Hz. PEYGAMBER VE İCTİHÂDU'R-RE'Y

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in vahiy bulunmadığında kıyasa başvurduğunu gösteren bazı örnekler vardır. el-Enfâl sûresinde[21] anlatıldığına göre Hz. Peygamber Bedir savaşı esirlerini fidye yoluyla hürriyetlerine kavuşturmuştu; Kur'ân bu emr-i vaki (*post eventum*) durumu teyit eder, oysa peygamberler hukukuna göre bütün ganimetler imha edilir ve bütün düşman savaşçıları öldürülürdü.[22]

Hz. Peygamber'den gerek kendisinin ve gerekse ümmetin ictihadına ilişkin hadisler rivayet edilmiştir. Hz. Peygamber ictihada ne gibi şartlar altında başvuracağını "bana *vahiy gelmeyen konularda* aranızda ancak kendi re'yimle hüküm veririm"[23] diyerek ifade etmiş ve "dininize ilişkin olarak size bir şey

18 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 89.

19 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 53-4.

20 Abdülkâdir, a.g.e., s. 54.

21 el-Enfâl, 8/68.

22 Hamidullah, "Administration of Justice", s. 15. Bir diğer örnek için bk. el-Ahzâb, 33/51-3.

23 Ebû Dâvud, Akdıye 7; Dârakutnî, *Sünen*, IV/238-9; Hâkim, *Müstedrek*, IV/95. İbn Hazm

emredersem onu derhal yerine getirin, ama kendi re'yimle size bir şey emredersem gerçekte ben de sizin gibi bir insanım"[24] demek suretiyle her zaman vahye istinat etmediğini belirtmiş olduğu gibi aynı zamanda dünyevî konularda re'yinin bir kesinlik taşımadığını da açıklamıştır. Hatta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e "Görüşünüzü söyleyin. Zira vahiy gelmeyen konularda ben de sizin gibiyim"[25] dediği de rivayet olunur. Ancak aşağıda görüleceği üzere ictihadının dinî bir kural olarak yerleşmesi söz konusu olması halinde ümmetten farklı olarak, ictihadı hatalı ise uyarılırdı. Ama ferdî bir hüküm, bir diğer deyimle hukuk kuralının uygulanması anlamında bir mahkeme kararı ise böyle bir ihtimal de sözkonusu değildi.

Ümmü Seleme'den gelen rivayette deniliyor ki, iki adam eski bir miras davasını Allah Rasûlü'ne getirdiler. Fakat sırf iddia dışında her ikisinin de ellerinde bir delilleri yoktu. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Ben de bir insanım. Siz davalarınızı bana getiriyorsunuz. Biriniz delilini diğerinden daha açık bir üslupla anlatır, ben de ondan işittiğim şekilde davayı onun lehine sonuçlandırabilirim. Artık mahkemede kime kardeşinin hakkı olan bir şeyi verecek olursam ondan hiç bir şey almasın. Çünkü kendisine ancak ateşten bir parça vermiş olurum."[26]

Ümmetine ictihad etme iznini verdiği Muâz'ın ağzından "re'yimle ictihadda bulunur, başka şeye aldırmam" ifadesinin yer aldığı hadis "Muâz hadisi" ya da "ictihat hadisi" diye kaynaklara geçmiştir. *İbn 'Avn es-Sekafî - el-Hars b. 'Amr - Muâz'ın talebeleri* senediyle rivayet edilen bu hadise göre Allah Rasûlü Muâz'ı Yemen'e gönderirken ona sordu: "Sana bir dava gelirse nasıl hüküm vereceksin?"

"Allah'ın kitabıyla."

"Allah'ın kitabında bulunmazsa?"

"Allah Rasûlü'nün sünnetiyle"

"Allah Rasûlü'nün sünnetinde de bulunmazsa?"

(*İhkâm*, V/136) bu hadisin uydurma olduğunu iddia eder. Ancak senetteki onun tek eleştirdiği râvî Üsâme b. Zeyd (ö. 153/770) hakkındaki "zayıftır, hadisi delil olmaz; böyle olduğunda ittifak vardır" sözü bu eserin muhakkiki Ahmed Muhammed Şâkir tarafından dipnotta kesin bir dille reddedilmiştir. Onun kaydına göre Üsâme'yi İbn Maîn, el-Iclî ve daha başkaları sika sayar ve İbn Hıbbân onu "hata eder, ama işi doğru, kitabı sahih" diye niteler. Müslim onun pek çok hadisini kitabına almıştır. Muhakkike göre hadis aşağıda gelecek olan "ben de bir insanım; siz bana davalarınızı getiriyorsunuz..." mealindeki Buhârî ve Müslim hadisiyle aynı anlamdadır. Oysa bu durumda Hz. Peygamber'in hüküm koyma (teşrî) vasfı yerine hüküm verme (kazâ) vasfı anlatılmış ve hadisin anlamı yukarıdaki tartışmanın mihverinden çıkmış olur.

24 Müslim, Fazâil 140.

25 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II/930.

26 Buharî, Ahkâm 20, 29.

"Re'yimle ictihad ederim, başka şeye aldırmam." Bu cevaptan hoşnut kalan Hz. Peygamber Muâz'ın göğsüne vurdu ve "Allah Rasûlü'nün elçisini Allah Rasûlü'nün hoşnut kalacağı şeye muvaffak kılan Allah'a hamdolsun" diyerek hamdetti.[27]

Muâz hadisini destekleyici, ama sıhhati oldukça kuşkulu bir başka rivayete göre Hz. Peygamber Muâz ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi Yemen'e gönderirken "İnsanlar arasında neyle hükmedeceksiniz?" diye sormuş, "Allah'ın kitabıyla" cevabını alınca "Peki Allah'ın kitabında bulunmayan bir mesele gelirse?" diye yeniden sormuştu. "Sünnetle" cevabı karşısında "Peki sünnette bulunmayan bir mesele gelirse?" sorusuna "Bir şeyi bir şeye kıyas ederiz. Hangisi hakka daha yakın ise onu ona hamlederiz" demeleri üzerine "isabet ettiniz" buyurdu.[28]

Davud ez-Zâhirî[29] ve İbn Hazm[30] gibi re'y ictihadı ve kıyas metotlarına karşı olanlarca sahih olmadığı iddia edilen bu hadisin Muâz'ın bilinmeyen Humuslu öğrencilerinden geliyor olması Cessâs'a göre hadise bir zarar vermez; aksine hadisin onlara nisbeti takviye etkisi yapar. Çünkü "Muâz'ın öğrencileri" diye anılmaları güvenilir ve rivayetleri makbul kişiler olduklarını gösterir. Ayrıca hadis genel kabul görmüştür. En çok mürsel olduğu söylenebilir. Mürsel de makbûldür.[31] Benzer bir mütâlayı Hatîb el-Bağdâdî yürütür. Ona göre de senette "Muâz'ın öğrencilerinden bazı insanlar" denmesi hadisin şöhretini ve râvîlerinin çokluğunu gösterir. Muâz'ın fazilet ve zühdü herkesin malumudur. Öğrencilerinin de dindar, fakih, zahit ve salih insanlar oldukları bilinmektedir. Ayrıca Ubâde b. Nesî'in hadisi Abdurrahmân b. Ganem aracılığıyla Muâz'dan rivayet ettiği söylenmektedir ki bu durumda hadisin senedi muttasıl ve râvîleri sika olduğu bilenen insanlardan müteşekkil demektir. Üstelik ilim adamları bu hadisi kabul edip onu delil olarak kullanmışlardır ve bu da bize onların hadisi sahih kabul ettiklerini ifade eder.[32] İbn Abdilber ise "Muâz

27 Şâfiî, *Ümm*, VI/200 (senedsiz); Ebû Dâvud, Akdıye 11; Tirmizî, Ahkâm, 3; Nesâî, kudât, 11; Dârimî, *Sünen*, I/72; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/55-6. Tirmizî "Bu hadisi yalnız bu senedle biliyoruz. İsnadı muttasıl değildir." diyor. Daha geniş bilgi için bk. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâm*'da (I/202) sahihliğini müdafâ ediyor. Ayrıca bk. el-Kevserî, *Makâlât*, 60vd.

28 Cessâs, *Fusûl*, IV/49-50; Basrî, *Mu'temed*, II/222; Serahsî, *Usûl*, II/130.

29 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/77.

30 İbn Hazm hadisin sahih olmadığını savunur, hatta bununla da kalmaz yalan ve uydurma olduğunu söyler ve Buharî'nin *et-Târîhû'l-evsat*'da "Sahih değildir ve yalnız bu senedle biliniyor" dediğini aktarır. Daha geniş bilgi için onun şu eserlerine müracaat edilebilir: *İhkâm*, V/132, VI/35-6 ve VII/111-3; *Mülahhas*, 14-5; *Nebze*, 73-4; *Muhallâ*, I/62.

31 Cessâs, *Fusûl*, IV/44-5. Benzer bir değerlendirmede bulunan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (*Mu'temed*, II/222) hadisin kabülle karşılanmasını "Ona karşı iki tür yaklaşım gösterilmiştir. Bir grup onu delil olarak kullanırken diğeri tevil etmiştir" sözleriyle izah eder; yani reddetmeyip yorumlamaları hadisi başta kabül ettiklerini gösterir.

hadisi adil imâmların rivayet ettiği meşhûr sahih bir hadistir. İctihat ve usûl üzerine kıyas konusunda bir temeldir" der.[33] İbn Hazm'ın itirazlarından habersiz Gazalî de "Bu hadisi ümmet kabulle karşılamış; hiç kimse onu lekeleyici bir söz söylememiş ve inkar etmemiştir. Böyle bir hadisin mürsel olması bir kusur teşkil etmez ve hatta isnadını araştırmak bile gerekmez"[34] diyerek hadis hakkındaki güvenini ortaya kor.

Fıkıh usûlü tarihinin belki de en önemli hadisi hakkında Mâverdî "Bu Muâz hadisi nas bulunmadığında ahkâm konusunda ictihadın cevazını ve bütün hükümlerin bir nasdan alınmadığını gösterir. Bu nedenle kıyas nas sayesinde bir asıl olmuştur"[35] derken, Şîrâzî bu hadisi ictihat ve re'yin sıhhati konusunda bir nas olarak görür; çünkü ona göre Muâz Kitap ve sünnet bulunmadığında re'ye başvuracağını söylemiştir ve kıyasdan başka da re'y yoktur.[36] Gazalî ise Şîrâzî'nin bu düşüncesine katılmaz. Ona göre bu hadis ictihat hakkında bir nasdır ve belki illetin özel hâdisede uygulanması (tahkîku'l-menât) ve aslı maslahata bağlı olan konuda maslahatın tayini anlamında ictihat kastedilmiştir. Dolayısıyla kıyası ancak genel ifadesi itibariyle kapsar.[37] Serahsî de bu hadis münasebetiyle "nas bulunmayan konularda re'y ictihadı, şer'î ahkâmın öğrenilmesinin bir yolu olmasaydı Hz. Peygamber emretmezdi" diyor.[38]

Bir hadisde ise ferdî ictihatlar yerine toplu ictihatlara teşvik edilir. Ancak teknik açıdan sıhhati oldukça şaibeli bu rivayette Hz. Ali "Ey Allah'ın Rasûlü, başımıza hakkında bir Kur'ân âyeti inmeyen yahut senin bir sünnetin bulunmayan bir mesele geldiğinde ne yapalım?" diye sorar. Hz. Peygamber soruya "bu iş için mü'min alimleri -yahut abidleri- toplayın; aranızda şura oluşturun, bir tek re'yle hüküm vermeyin"[39] diyerek karşılık verir.

Hz. Peygamber'den bunlar dışında kimileri ileriye yönelik gaybî haberler ve kimileri de kıyas gibi sonra çıkmış bir kavramı içeren çoğunluğu rivayet tekniği açısından kuşkulu hadîsler de aktarılmıştır. Konuya ışık tutmaları, hiç değilse tarihî

32 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/189. Hatîb (a.e., I/188-9) hadisi beş ayrı tarikden rivayet eder.

33 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/77.

34 Gazalî, *Mustasfâ*, II/254.

35 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/565-6.

36 Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II/769.

37 Gazalî, a.g.e., a.y.

38 Serahsî, *Usûl*, II/131.

39 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/59; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/27; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/191. İbn Hazm (a.e., VI/32-3), bu hadîsin uydurma olduğunu söylüyor. Ona göre senet bakımından da eleştirilen bu hadisi, hakkında âyet yahut Hz. Peygamber'den bir açıklama bulunmayan dinî bir hükmün insanlara bırakılmasını doğrulayan böyle bir sözü Hz. Peygamber söylemiş olamaz.

kıymet ifade etmeleri açısından onları da dikkate almak faydalı olacaktır:

1- "Allah bir takım farzlar koymuştur, onları zayi etmeyin; bazı şeyleri yasaklamıştır, onları çiğnemeyin ve unutmadığı halde size rahmet olsun diye bazı şeylerden söz etmemiştir, onları araştırmayın."[40]

2- "Allah ilmi adamların göğüslerinden çekip almaz. İlmi alimlerin ölmesiyle alır. Alimler ölünce insanlar cahil başkanlar edinirler; onlara sorarlar ve onlar da *re'yleriyle* -diğer rivayette *ilimsiz*- fetva verirler. Hem kendileri sapıtır ve hem de başkalarını saptırırlar."[41]

3- "Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Ümmetime en büyük fitnesi dokunan re'yleri ile işleri kıyas edip haramı helâl, helâli haram kılanlardır."[42]

4- "Sizden önceki İsrailoğulları re'yleri ile hükmettikleri için helâk oldular. İşleri yolundaydı. Ne zaman içlerinden esirlerin çocukları çıkıp işleri kendi re'yleri ile kıyas ettiler, işte o zaman hem kendileri sapıttı ve hem de başkalarını sapıttılar."[43]

5- "Bu ümmet bir müddet Allah'ın Kitabıyla ve bir müddet de Allah Rasûlünün sünnetiyle amel eder. Sonra re'yle amel ederler. Bunu yapınca sapıtmış olurlar."[44]

6- "Kur'an hakkında re'yi ile -diğer rivayette ilimsiz- söz söyleyen ateşteki yerini hazırlasın."[45]

7- "Allah'ın Kitabı hakkında re'yi ile söz söyleyen isabet etse de hatalıdır."[46]

Nas varken ictihada izin yoktur[47] prensibini esas alan alimler bu hadislerin nas varken kıyas yapanlar hakkında[48] olduğunu söylerler. Hadisde de ifade

40 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/136; İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/24 ve 25.

41 Buharî, İlm 34, İ'tisâm, 7; Müslim, İlm, 13, 14.

42 İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/25; a.mlf., *Muhallâ*, I/62. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/76, 134. Hadis zayıftır.

43 İbn Mâce, Mukaddime 8; Dârakutnî, *Sünen*, IV/146; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII/394-5. Dârimî (*Sünen*, I/62) bunu Urve b. Zübeyr'in sözü olarak rivayet ediyor. İbn Mâce'nin rivayetinde kıyas kelimesi geçmiyor.

44 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/51; a.mlf., *Mülahhas*, s. 56; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/134. Bu hadis zayıftır.

45 Ebû Dâvud, İlm 5; Tirmizî, Tefsir 1; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/38 ve 39; a.mlf., *Mülahhas*, s. 56. Bu hadisi Tirmizî hasen, İbn Hazm sahih saymıştır.

46 Ebû Dâvud, İlm 5. Muhammed Hamidullah ("Administration of Justice", s. 14) bu hadisi şöyle yorumlar: Cahil insanlar kendi işleri olmayan konularda cüretkâr davranmamalıdırlar. Nitekim doktor olmayan biri herhangi bir hastaya tedavi önermemelidir; böyle birinin verdiği reçete bir durumda şans eseri iyi sonuçlar verse bile o kişi cezalandırılır.

47 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/437. Bu kaide *Mecelle*'de (madde: 14) "Mevrid-i nasda ictihada mesağ yokdur" şeklinde ifade edilmiştir.

48 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/580; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/204.

edildiği üzere kıyaslarıyla açık naslara muhalefet edenler kastolunmaktadır. Üçüncü hadisdeki helâli haram, haramı helâl kılma ifadesi bu konularda onların görüşlerinin aksine nassın varid olduğunu gösterir. Hadislerde kötülenen re'y ise Kitap, sünnet veya icmâ gibi bir asla dayanmayan re'y olarak yorumlanmıştır.[49] Bu gibi sakıncalı bazı durumların bertaraf edilmesi halinde re'y ictihadı Hz. Peygamber'in yasaklamak bir yana bizzat teşvik ettiği bir yöntemdir.

B. Hz. PEYGAMBER'İN İCTİHADI

İbn Hazm dinî konularda Hz. Peygamber'in vahiysiz bir şey yapmadığını iddia eder. Ona göre Hz. Peygamber'in re'yi "Kim Peygambere uyarsa Allah'a uymuştur"[50] ve "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği ile hükmetmen için kitabı sana hakla indirdik"[51] âyetlerinden dolayı kesinlikle şeriattır.[52] Ayrıca Hz. Peygamber'in hakkında vahiy inmeyen konularda hüküm vermemesi ve bunun için vahyi beklemesi ve "O (peygamber) hevâsından konuşmaz. O ancak kendisine gelen vahiydir"[53] ve "De ki: Kendiliğimden onu değiştirmeye hakkım yok. Ben ancak bana vahyolunana uyarım"[54] âyetleri de bunu gösterir. Hz. Peygamber şayet kendisine vahyedilmeyen bir şerîat koysaydı kendiliğinden dini değiştirmiş ve Rabbine iftirada bulunmuş olurdu. Bunu câiz gören küfre düşer ve İslâm'dan çıkar. Daha önce yasaklanmayan ve Allah'ın ona dilediği gibi tasarruf yetkisi verdiği dünya işleri ve harp taktikleri gibi konularda Hz. Peygamber'in yararlı gördüğü biçimde tedbir alması inkâr olunamaz. Allah dilerse kabul gösterir, dilerse engeller. Ancak bunların hepsinin mübahlığı hakkında önceden vahiy gelmiştir, bu kaçınılmazdır. Ama haram ya da farz kılma hususunda buna asla yol yoktur.[55]

Hz. Peygamber'in re'y ictihadında bulunup bulunamayacağı noktasında İslâm alimleri ihtilafa düşmüş; bazıları onun ictihadında Kitaba başvuracağını, çünkü Kur'ân'da kapalı kalan manaları bütün ümmetinden daha iyi bileceğini ve dolayısıyla onun ictihadının beyan ve izah tarzında olacağını ileri sürmüşlerdir. Mâverdî'nin de katıldığı grup ise Hz. Peygamber'in re'y ictihadında bulunmasının ve Kur'ân'daki bir asl'a başvurmamasının câiz olduğunu söylemişlerdir. Çünkü onlara göre sünnet de Kitap gibi şerîatta bir kaynaktır. Bir âyette "Peygamber size

49 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX/225.

50 en-Nisâ, 4/79.

51 en-Nisâ, 4/104.

52 İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 10-1.

53 en-Necm, 53/3-4.

54 Yûnus, 10/15.

55 İbn Hazm, *İhkâm*, V/136-7.

neyi vermişse onu alın ve neyden menetmişse ondan kaçının"[56] buyuruluyor. Hz. Peygamber'in de *"bana vahiy gelmeyen konularda kendi re'yimle ictihad ederim"*[57] dediği rivayet ediliyor.[58] Birinci anlayışa göre Peygamber ictihadında hatadan korunmuştur; ikinci anlayışa göre ise hata edebilir, ama Allah onun hatasını düzeltir.[59]

Bu ikinci görüşte de ifade edildiği üzere Hz. Peygamber bir insan olarak re'yini söylediğinde hata da edebiliyordu. Nitekim bir kaç âyette[60] Hz. Peygamber'in kendi re'yi ile uygulamada bulunduğu bazı konularda hata yaptığına işaret edilmektedir. Öyleyse onun re'yi ile söylediği konularda hata etmediğinden nasıl emin olunabilir? Bu soruyu Serahsî "Hz. Peygamber bilhassa dinin hükümlerini ortaya koyma noktasında yaptığı ictihadda hata üzere bırakılmaktan korunmuştu; bu yüzden söylediği söz kesin bilgiyi gerektirmiş ve ona uymak ümmete farz olmuştur" diyerek cevaplıyor.[61] Bu nedenle de onun re'y ve ictihâdla naslardan hüküm istinbâtı Serahsî'nin deyimiyle "vahye benzer"[62] ya da "manen vahiy"dir.[63]

Dinî hükümler konusunda Hz. Peygamber'in ictihadının hükmü budur. Ama peygamberlerin dünya işlerinde hata ve yanlışlık yapmaları mümkündür.[64] Hz. Peygamber Medine'de bir gürültü duydu. "Bu nedir?" diye sordu. "Hurma aşılıyorlar" dediler. "Bunun yararı yok. Bıraksalar onlara zararı olmaz" dedi. Bu söz ulaşınca bıraktılar. Sonra hurma az ürün verdi. Hz. Peygamber "Din işlerinizi bana getirin. Dünya işlerinizi siz daha iyi bilirsiniz" buyurdu.[65]

Re'y taraftarları Hz. Peygamber'in sorulan sorulara vahiy gelinceye kadar cevap vermemesini ise soruların şerîatte asılları bulunmayan, mutlaka vahyî bilgiye

56 el-Haşr, 59/7.

57 Ebû Dâvud, Akdıye 7.

58 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/503. Serahsî (*Usûl*, II/91 ve 96) Hz. Peygamber'in re'ye başvurmasını ümidi kesilecek kadar belli bir süre vahiy beklemesi şartına bağlıyor.

59 Mâverdî, a.g.e., I/503-4; Gazalî, *Mustasfâ*, II/355. Mâverdî (a.e., I/427) "Hz. Peygamber'in fiilleri iyi ve câiz arasında dolaşır; o aklen kötü yahut şer'an mekruh olanı yapmaz" diyor.

60 el-Enfâl, 8/68; et-Tevbe, 9/43.

61 Serahsî, *Usûl*, I/318 ve II/95. Ayrıca bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II/1095-7. Bu görüşe benzer bir açıklamada bulunan bir diğer müellif de İbn Hazm'dır (*İhkâm*, V/134): "Hz. Peygamber'in hayır yapmak kastıyla vehme düşebileceğini inkâr etmiyoruz; ancak *asla o şekilde bırakılmaz*. Şerîat koyma ya da bir farz yahut haram kılma konusunda bu duruma düşmesi câiz değildir; bu kendisine mübah saydığı, daha önce ona yasaklanmayan konularda olabilecek bir hadisedir."

62 Serahsî, *Usûl*, II/90-1 ve 96.

63 Serahsî, a.g.e., II/96.

64 Mâverdî, a.g.e., I/505.

65 Müslim, Fezâil 140.

ihtiyaç duyan çapraşık konular hakkında olmalarına bağlıyorlar.[66] Gazalî ise sorulan konuda O'nun zihninde bir ictihadın belirginlik kazanmaması, yahut ictihad alanına girmeyen bir hüküm hakkında olması ya da o konuda ictihad edilmesinin yasaklanması gibi nedenler sayar.[67]

C. Hz. PEYGAMBER'İN İCTİHAD UYGULAMALARI

Hz. Peygamber ictihad, bir diğer deyişle kıyas ve re'yle amel olayını yalnız tavsiye etmekle kalmamış, örnekleriyle ve uygulamalarıyla ashabına da öğretmiştir.[68] Kuşkusuz bu öğretim tarzı metodolojik ve kavramsal yapıda değildi. Herkesin anlayabileceği pratik bir yapıda idi. Şimdi biz onun sade, kendine has bir uslüpla verdiği örneklerin bir kısmını sonraki dönemde gelişen kavramlarla ifade ediliş biçimleriyle vermeye gayret edeceğiz.

Hükümleri benzerleri ve sebepleriyle anlatarak, örnekler vererek ümmetinin zihinlerine yaklaştırmıştır.[69] Kıyas savunucularının temel dayanaklarından birini oluşturan bir rivayete göre "karım siyah oğlan doğurdu" diyerek redd-i nesepte bulunan bedeviye Hz. Peygamber "Senin develerin var mı?" diye sorar. Bedeviden "evet" cevabını alınca "Renkleri nedir?" diye sorar. Bedevi "Kırmızı" diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Aralarında boz olan var mı?" diye sorar. "Evet, boz olanlar var" cevabını alınca, bir daha "Peki o nereden gelmiş?" diye sorar. Bedevi "herhalde bir ırka çekmiş" der. Bunun üzerine Hz. Peygamber "herhalde senin çocuğun da bir ırka çekmiş" diye karşılık verir.[70] Bu hadiseyi kaydeden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî devamında "*İşte bu Allah'ın peygamberine öğrettiği bir şeyi kendi şekline ve benzerine ircâ etme olayı, denk ve benzer hükmünü verdiğimiz diğer konularda bizim için bir temeldir*" diyor.[71] Bir başka deyişle bu hadis *kıyâsu'ş-şebeh* ile istidlâl edilebileceğini göstermiştir.[72]

Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e: "Bugün başıma büyük bir iş geldi. Oruçlu iken karımı öptüm, ey Allah'ın Rasûlü!" diyerek yaptığı işin dindeki durumunu sorar. Hz. Peygamber ona "Oruçlu iken ağzını su ile yıkamış olsan ne dersin?" diye sorar; "bir sakıncası olmaz" cevabını alır. Bunun üzerine "o halde orucunu tut" buyurur.[73] Ömer, Hz. Peygamber'e sormadan önce oruçlu iken öpmenin haram

66 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX/227.

67 Gazalî, *Mustasfâ*, II/356.

68 Serahsî, *Usûl*, II/130.

69 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/198-9.

70 Buhârî, İ'tisâm 12; Müslim, Liân 18.

71 Eş'arî, *Risâle fi istihsâni'l-havz*, s. 92.

72 Abdülvehhâb İbrâhîm, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 28.

olduğunda şüphe etmemiş ve bundan dolayı yaptığı işi içinde büyütmüştü. Hz. Peygmber'e de bu mübah mı haram mı diye sormaya gelmemiş; ne yapması gerektiğini sormaya gelmişti. Daha önce öpme konusunda Kur'ân ve sünnette bir açıklama yer almamıştı. Ömer'i bunun haramlığı düşüncesine götüren ictihattan başka bir şey değildi. Öpmeyi oruçlu iken yasak olan cinsel ilişki anlamında düşünmüştü. Çünkü cinsel ilişki nasıl kadından zevk almak ise öpme de aynı şekildi bir zevk almadır. Bu iki zevkden birinin oruç halinde haram olması nas yoluyla haram sayıldığına göre Ömer ikincisini de o nasda belirtilenin hükmüyle aynı saymıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber onun ictihat hatasını, dolayısıyla öpmenin mübah olduğunu abdest alırken ağza su vermeye benzeterek anlattı.[74] İşte eğer emsallerin hükmü aynı, mana ve illetler gerek olumlu ve gerek olumsuz durumlarda hükümlerde etken olmasaydı bu benzetmeyi yapmanın bir anlamı olmazdı. Benzerlerin hükümlerinin aynı ve bir vesile olan öpücüğün cinsel ilişkiye nisbetinin tıpkı yine bir vesile olan ağza su koymanın içmeye nisbeti gibi olduğunu; dolayısıyla bu zarar vermezse ötekinin de zarar vermeyeceğini göstermek için Hz. Peygamber bu benzetmeyi yapmıştır.[75] Bu tür rivayetlerden Hz. Peygamber'in kıyas yaptığı neticesini çıkarmak Gazalî'nin belirttiği[76] gibi karineler yardımıyla olmaktadır.

Yine bir başka rivayete göre "Babam çok yaşlı iken müslümanlığa yetişti. Deveye binemez durumda. Ama hac kendisine farz oldu. Ben onun yerine hac yapabilir miyim?" diye soran bir sahabîye Hz. Peygamber "Babayın borcu olsa sen onun adına ödesen borcunu ödemiş olur mu?" diye mukabil bir soru sorar. Sahabî "Evet" deyince de "öyleyse onun yerine hac yap" buyurur.[77] Burada Hz. Peygamber hükmü hükme yaklaştırmış, Allah'a olan borcu ödeme veya kabul konusuna insana olan borç gibi saymış, benzeyenleri birbirine bağlamış ve bu manayı "Allah'a borcunuzu ödeyin. Çünkü borcu ödenmeye Allah daha lâyıktır" buyurarak evlâ yoluyla pekiştirmiştir.[78] Benzer bir soruyu Sa'd b. Ubâde yöneltir: "Annem haccetmeyi adamıştı. Ama yapamadan vefat etti. Ben onun yerine haccedebilir miyim?" Hz. Peygamber de önceki olaydaki gibi kendisine sorar ve ardından "Allah'a borcunuzu ödeyin. Çünkü vaadi tutmaya Allah daha lâyıktır" buyurur.[79]

Aslın hükmünün zıttını yeni hâdisede, illetinin zıttı orada var olduğundan dolayı var saymak demek olan celî akis kıyasına başvurmuştur.[80] Bir keresinde

73 Ebû Dâvud, Savm 34.

74 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/192.

75 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/199.

76 Gazalî, *Mustasfâ*, II/255.

77 Nesâî, Hac 11.

78 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/199.

79 Buhârî, Vesâyâ, 19; Müsim, Nezr 1.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Hz. Peygamber "Herhangi birinizin eşiyle cinsel ilişkisi sadakadır." buyurunca sahabîler hayretle "Ey Allah'ın Rasûlü, şehvetinin icabını yerine getiriyor, bunda sevap olur mu?" diye sordular. Bunun üzerine "Harama gitseydi günahı olur muydu?" diye karşılık verdi. "Evet" dediler. "İşte aynı şekilde helâle gittiğinde de sevabı olur" buyurdu.[81]

Hz. Peygamber uygulamalarında hükümlerin illetlerini ve hükümlerde etken olan nitelikleri belirtmiş, onların hükümlerle irtibatını ve bu illet ve niteliklerin taşınmasıyla hükümlerin de taşınacağını göstermiştir. Meselâ "bir yere varıldığında içeri girmek için izin isteme kuralının getirilmesi gözden dolayıdır" buyurmuş ve yine Hz. Hamza'nın kızıyla evlenemeyeceğini "O bana helâl değildir. Çünkü süt erkek kardeşimin kızıdır" diye açıklamıştır.[82]

İctihatlarında başka milletlerin tecrübelerini de esas aldığı oluyordu. Buyurdu ki: "Emzikli (yahut hamile) kadınla cinsî münasebeti (*gîle*) yasaklamayı aklımdan geçirdim. Bizanslılar ve İranlılara baktım, onlar bunu yapıyorlar ve bu onların çocuklarına bir zarar vermiyordu."[83] Hendek savaşında hendek kazarak savunma yapmayı İranlı Selmân'dan öğrenip uygulamıştı. Bir hadisde ifade edildiğine göre Hz. Peygamber kendisine vahiy gelmeyen konularda Ehl-i kitâba uymayı severdi. Meselâ önceleri Ehl-i kitâbın yaptığı gibi kâkülünü salıverirdi; daha sonra onu ayırdı. Buradan anlaşılıyor ki yapması veya yapmaması için herhangi bir emir ya da yasağın bulunmadığı mübah hususlarda böyle bir usûl benimserdi.[84]

Hz. Peygamber'in ictihad usullerinin muhtelif biçimleri vardı. Yukarıda sıralanan örneklerden anlaşılacağı üzere bu usullerin başında kıyas ve maslahat baş sırada yer almakla beraber insanlığın tecrübelerinden istifade etmek de onun başvurduğu yöntemlerdendi. Ancak bu tür yöntemleri kendisine vahiy gelmeyen ve bilhassa dünyevî konularda uyguluyordu.

D. Hz. PEYGAMBER DÖNEMİNDE SAHABE İCTİHADLARI

Usûlcüler arasında Hz. Peygamber döneminde dinî konularda kıyas ve

80 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/199.

81 Müslim, Zekat 53.

82 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/198. Hz. Peygamber'in bazı hükümlerin illetlerini bildirdiği daha başka örnekler için bk. Gazalî, *Mustasfâ*, II/256; İbn Kayyim, a.e., a.y.

83 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 324; Müslim, Nikah 140, 141. Mâlik "gîle" kelimesini "erkeğin karısıyla emzikli iken cinsî münasebet kurması" diye açıklamıştır. Mütercim Asım Efendi (*Kamus*, "gyl" maddesi, IV/15-6) bu kelimeyi "emzikli halde yapılan cima ve hamile iken çocuğunu emzirmek" diye açıklamıştır.

84 İbn Hazm, a.g.e., V/179.

ictihadla hareket edilip edilemeyeceği tartışılmış ve bu tartışma etrafında kutuplar oluşmuş; kimileri onun huzurunda değil ama bulunmadığı bir ortamda hakim ve valilerin ictihatta bulunmaları câizdir demiş; bunu diyenlerin de bir kısmı izin varsa, diğer kısmı ise Hz. Peygamber görüp ses çıkarmazsa câiz olur görüşünü ileri sürmüştür.[85] Cessâs'a göre istişare talebinin kendisinden gelmesi yahut sahabe onun huzurunda ictihat eder, görüşlerini ve ictihadlarının neticesini ona sunar ve o kabul ederse geçerli ve reddederse geçersiz olması halinde Hz. Peygamber'in huzurunda ictihat câizdir; ama onun emri olmaksızın huzurunda kişinin kendi başına hükmü yürürlüğe koymak üzere ictihat etmesi câiz olmaz.[86]

Saha ayrımı yapan Mâverdî ise Hz. Peygamber döneminde Medine'de bulunup da onunla aynı mecliste bulunmayan müctehidin muâmelât konusunda ictihadı sahih olur, ama ibadetler konusundaki ictihadı sahih olmaz kanaatindedir. Çünkü ona göre ibadetler emirlere bağlı bir tekliftir, muameleler ise yasaklamaların gözönüne alındığı bir tahfiftir.[87] Ancak aşağıda geleceği üzere ezan, gusül, namazın ertelenmesi gibi konularda sahabenin ictihatlarda bulunduklarını ve tasvip gördüklerini biliyoruz. Ayrıca Hz. Peygamber'in ictihat izni kazâî faaliyetleri de kapsamaktaydı. Hatta hâkimin re'y ictihadında bulunmasına izin vermiş ve doğruya ulaşma ve onu uygulama azmiyle ictihadda bulunması halinde hata etmiş olsa bile bir sevap kazanacağını beyan etmiştir.[88] Nitekim iki davalı Hz. Peygamber'e başvurduğunda Amr b. As'a aralarında hükmetmesini emredince Amr "Ey Allah'ın Rasûlü sen varken ben mi hüküm vereceğim?" diyerek hayretini gizleyemez. Bunun üzerine "Evet, ictihadında isabet edersen on, yanılırsan bir sevap kazanırsın" buyurmuştur.[89]

Vahiy geldiği dönemlerde sahabe Allah tarafından bir açıklama ya da yasaklama gelmediği sürece bunu O'nun iznine ve mübah saydığına bir delil olarak telakki ediyorlardı. Bu ise bir lafza dayanmadan maksada istidlâl demektir.[90]

İsmailîlerden Kadı Nu'mân'a göre ise Hz. Peygamber hayatta iken onun yanında sahabeden hiç biri Allah'ın dini konusunda re'y, kıyas, akıl yürütme ve istihsana dayalı konuşmamıştır. Onlar Hz. Peygamberin etrafında birleşir, söylediklerini kabul eder, emrine uyar ve yasaklarından sakınırlardı.[91] Maamafih

85 Gazâlî, *Mustasfâ*, II/354.

86 Cessâs, *Fusûl*, IV/289-91.

87 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/511. Mu'tezile anlayışı için bk. Basrî, *Mu'temed*, II/212-3.

88 Şâfiî, *Ümm*, VI/200; Buharî, İ'tisâm 21.

89 Cessâs, *Fusûl*, IV/45, 289-90; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/26. (Ahmed, IV/205; Dârakutnî, IV/203; Hakîm, Müstedrek, IV/88). Çoğunluk bu hadîsin senedini zayıf bulduğu halde Hâkim sahîh olduğunu söylüyor. bk. Zerkeşî, *Bahr*, VI/224.

90 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/219.

91 Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 130.

Hz. Peygamber'in verdiği hükümden hoşnut kalmayan bazı kişilerden itirazların yükseldiğini de görüyoruz. Hamel b. Mâlik'in rivayetine göre Hz. Peygamber, kadının âkilesini ceninin diyetini ödemeye mahkum edince mahkum edilen şahıs "Yemeyen, içmeyen, çığlık atmayan, doğup bağırmayan kimsenin nasıl diyeti ödenir? Böylesi hederdir!" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber "bedevilerin secili konuştukları gibi konuştu" dedi ve 500 dirhemlik gurre cezasına hükmetti.[92] Bu gibi kimseler Hz. Peygamber'in yanında bulundukları için ictihatta mazur değillerdi.[93]

Çağdaş alimlerden Zerkâ da Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin yaptığı işin ondan öğrenme ve kendilerine anlatılanı bellemeden ibaret olduğunu; dolayısıyla araştırma ve düşünme gerektiren hükümleri anlamak için, ictihat adı verilen fikir imaline ihtiyaçları olmadığını söyler. Çünkü şeriatın bütün işlerinde ve hükümlerinde başvuru mercii olan biri varken doğru ya da yanlış olması ihtimali taşıyan düşünce külfetini yüklenmenin bir anlamı yoktur.[94] Sahabe anlayış, re'y ve ictihat adıyla kıyas metoduna ancak yolculuk esnasında yahut kabilelerinde ya da köylerinde bulunduklarında başvuruyorlardı; ama hemen ilk ziyaretlerinde anlayışlarını ve ictihatlarını Hz. Peygamber'e iletiyorlar; o da doğru yaptıklarını söylüyor yahut yanlışsa düzeltiyordu[95]; kısaca söylenecek olursa sahabe re'ye nadiren ve geçici bir süre için başvuruyordu denilebilir.[96] Meselâ bir keresinde hasta bir kişi yolculukta iken cünüp olur ve teyemmüm edip edemeyeceğini yanındakilere sorar; onlar da "bizce gusülden başka çare yok" derler. Adam gusleder ve ölür. Haber, Hz. Peygamber'e ulaşınca "Allah canların alsın, onu öldürmüşler! Çaresizliğin şifası, sormak değil miydi?" diye çıkışır.[97]

Biz sahabenin Hz. Peygamber döneminde ictihatlarının varlığını ortaya koyan yeterli verilere sahip olduğumuzu göz önüne alarak ve re'ye karşı tavrıyla bilinen İbn Hazm'ın "sahabe Hz. Peygamber döneminde re'ylerini söylüyordu; bu kendisine ulaştığında Hz. Peygamber isabetli olanı tasvip ediyor, hatalı olanın hatasını belirtiyordu" sözünü[98] zikrederek geniş usûl tartışmalarını bir kenarda tutup bunun nasıl gerçekleştiğini özetlemeye çalışacağız. Hz. Peygamber, ictihat

92 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 477; Müslim, Kasâme 37, 38. "Bedevilerin secili konuştukları gibi konuştu" cümlesi *Muvatta*'da "Bu adam kahinlerin kardeşlerindendir" biçiminde yer alıyor.

93 Cessâs, *Fusûl*, IV/59.

94 Zerkâ, *Medhal*, I/156.

95 Zerkâ, a.g.e., I/139-40.

96 Zerkâ, a.g.e., I/158.

97 Ebû Dâvud, Tahâre 125.

98 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/84. İbn Hazm (a.e., VI/84-5) sahâbenin hata edip Hz. Peygamber'in düzelttiği ictihâdları sıralar.

konusundaki Muâz hadisinde Kur'ân ve hadisin sınırlı olduklarını, her hangi bir vakitte müslümanların ihtiyaç duyabilecekleri her şeyin onlarda bulunamayabileceğini vurgulamış, kendisi de Kur'ân'ın sustuğu yerde re'yi ile ictihadda bulunmuş ve ashâbına da Kur'an ve sünnetin sustukları yerde, ihtiyaç duymaları halinde aynısını yapabilme izni tanımıştır.[99] Sa'd b. Muâz, Amr b. el-Âs ve Ukbe b. Âmir gibi sahabîlere kendi huzurunda ictihat etme yetkisi vermiştir.[100]

Kendilerine verilen re'yle ictihat iznini sahabe günlük hayatta karşılaştıkları problemler üzerinde gerek Hz. Peygamber'in huzurunda ve gerekse uzak bulunduklarında sıklıkla uygulamıştır.[101] İctihatlarıyla emrine muhalif davrandıklarında bile Peygamberimizden her hangi bir tenkit almamışlardır. Hz. Peygamber Ahzâb günü ikindi namazını Kurayza oğullarının arasında kılmalarını emretmişti. Vakit girince bazıları "Tehir etmemizi istemedi. Yalnızca hızlı davranmamızı istedi" diyerek manaya bakıp ictihad etti ve namazı yolda kıldı. Diğerleri ise lâfza bakarak Kurayza oğullarına varıncaya kadar namazı tehir edip geceleyin kıldılar. Olayı duyan Hz. Peygamber gruplardan hiç birini ayıplamadı.[102] İbn Kayyim bu olayı kaydettikten sonra İslâm hukuk tarihinde sonraki dönemlerde gelişen iki ekolün adeta izlerini Asr-ı Saadet'te yaşanan bu olayda keşfederek güzel bir espriyle "bunlar zâhirîlerin selefi, şunlar da kıyas taraftarlarının" diye ekliyor.[103]

Hz. Peygamber'in sağlığında bile sahabe dinî emirlere akıllarıyla yorum getirmişlerdir. Bir hadisde anlatıldığına göre Hz. Peygamber askerî bir birlik yola çıkarır, başlarına bir komutan tayin ederek ona itaat etmelerini emreder. Komutan bir sebeple kızar. "Hz. Peygamber bana itaat etmenizi emretmedi mi?" diye sorar. "Evet, emretti" cevabı üzerine "öyleyse odun toplayıp ateş yakmanızı, sonra içine girmenizi istiyorum" der. Odun toplanır ve ateş yakılır. İçine girmeye karar verdiklerinde birbirlerine bakarlar ve bazıları "Biz ateşten kaçtığımız için Hz. peygamber'e uyduk. Şimdi ona mı gireceğiz?" der. Tartışma sürerken ateş söner, komutanın öfkesi diner. Olay Hz. Peygamber'e anlatılır. O da "Eğer girselerdi ebediyen oradan çıkamazlardı. İtaat ancak iyi ve doğruda olur" buyurdu.[104] Bu olayın da ortaya koyduğu üzere sahabe dinî yaşamında aklı devreden çıkarmamış, aksine dinin gerçek biçimiyle yaşanmasında onu vazgeçilmez bir dayanak olarak

99 Hamîdullah, "el-İctihâd fî asri's-sahâbe", s. 23.

100 Cessâs, *Fusûl*, IV/289-90; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II/1089-90; Gazâlî, *Mustasfâ*, II/355; Zerkeşî, *Bahr*, VI/223-4; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 257.

101 Hatîb (*el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/193) diyor ki: "Hz. Peygamber'in zamanında bir grup sahabe ictihatları ile hüküm vermiş; Hz. Peygamber onlara karşı bir şey söylememiş ve hiç birine sert çıkmamıştır."

102 Hatîb, a.g.e., I/193-4; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/203.

103 İbn Kayyim, a.g.e., a.y.

104 Buharî, Ahkâm 4.

görmüştür.

Sahabenin Asr-ı Seadet'teki ictihadlarına örnek teşkil edecek daha pek çok hâdise vardır. Örneğin Ammâr b. Yâsir anlatıyor: "...Su bulamadım. Bunun üzerine hayvanların yaptıkları gibi toprakta yuvarlandım. Sonra bunu Hz. Peygamber'e anlattım.O da 'Şöyle yapman kâfi idi' buyurarak (teyemmümü) anlattı.[105] Aynı şekilde Amr b. el-As da su bulunduğu halde şiddetli soğuk sebebiyle teyemmüm yapmış, fakat Allah Rasulü onu azarlamamıştı.[106] Yine bu tarzdaki bir olayı da Ebû Musa el-Eş'arî anlatıyor: Bir gazada Allah Rasulü ile birlikteydik. Bir tepeye tırmansak, bir tepenin zirvesine ulaşsak veya bir vadiye insek mutlaka yüksek sesle tekbîr getiriyorduk. Allah Rasulü bize yaklaşıp: "Ey insanlar, durun! Siz ne bir sağıra ne bir gâibe dua ediyorsunuz!" buyurdu. Örnekler sayılamayacak kadar çoktur. Açıktır ki, ferdlere tanınan ictihad ruhsatı aralarında görüş ayrılıklarına yol açar. Hatta bunun Asr-ı Seadet'te bile örnekleri vardır. Ancak görüş ayrılığına düştüklerinde Allah Rasulüne müracaat ederler, o da aralarını bulurdu.[107]

Sahabenin Hz. Peygamber'e sormadan kendi ictihatları ile hareket ettikleri nadir de olsa vaki idi. Bilindiği üzere Hudeybiye anlaşması gereği müşriklere teslim edilen Ebû Basîr Medîne'den ayrıldıktan sonra yolda ellerinden kurtulup kaçar ve bir gerilla grubu oluşturur. Hz. Ömer Mekke'deki müslümanlara yazdığı mektupta onlara bu gruba katılmalarını salık verir. Onlar da tavsiyeye uyarlar. Hz. Ömer, bunu Hz. Peygamber'in emri olmaksızın kendi ictihadıyla yapmış; ama Peygamberimiz yapılanlara karşı çıkmamıştır.[108]

E. Hz. PEYGAMBER'İN ASHÂBIYLA İSTİŞÂRESİ

Ebû Hüreyre "Hz. Peygamber'den daha çok arkadaşlarına danışan birini hiç görmedim" diyor.[109] es-Sevrî'nin de söylediği gibi Allah Rasûlü pek çok yerde istişareyi sünnet edinmiş, meselâ Bedir esirleri konusunda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e[110], Hudeybiye günü de diğer arkadaşlarına danışmıştır.[111] Böyle olmakla birlikte alimler Hz. Peygamber'in din ve ahkâm konusunda istişarede bulunup bulunmadığı hususunda bu konularda onun re'yi ile ictihadda bulunma yetkisi var mıdır yok mudur tartışması temelinden hareketle ihtilafa düşmüşlerdir.

105 Buharî, Teyemmüm 110, 112; Müslim, Hayz 110-2; Ebû Davud, Tahâre 122.

106 Buharî, Teyemmüm 7.

107 Hamîdullah, "el-İctihâd fî asri's-sahâbe", s. 24.

108 Cessâs, *Fusûl*, IV/35-6, 290.

109 Şâfiî, *Ümm*, VII/95; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/25.

110 Serahsî, *Usûl*, II/131; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX/263.

111 Aynî, a.g.e., XX/263.

a. Bazılarına göre Hz. Peygamber ne din ve ne de ahkâm konusunda istişarede bulunmuştur. Çünkü Allah "O hevâsından konuşmaz. O ancak indirdiği vahiydir" buyuruyor. Bunlara göre Hz. Peygamber o konularda re'y ictihadında bulunma yetkisine sahip değildi.[112] Bu görüşün savunucularından İbn Hazm re'yin din ya da dünya işleri[113] hakkında olması arasında fark bulunduğunu ve Hz. Peygamber'in din konusunda Allah'dan almadan konuşamayacağını kaydettikten sonra "Re'yi ile hüküm vereceği diğer konularda başkasına danışıp ona uyması mümkündür. Çünkü bütün bunlar ona mübah ve serbesttir. Biz nadiren hayrı olan dünya işlerimizi ondan iyi görürüz; o da Allah işini ve gerçek hayra ulaştıran din işini bizden daha iyi bilir"[114] der.

112 Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II/329; Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/259-60. Ayrıca bk. Mâverdî, a.e., I/498-505.

113 Usûl literatüründe din ve dünya işinden ne kastedildiği kesin hatlarla ayrılmış değildir. Meselâ re'y karşıtlarının dünya işi diye niteledikleri harp idaresi, düşmanla karşılaşmada izlenen stratejiler ve savaş taktikleri gibi hususlar Cessâs'a (*Fusûl*, IV/71) göre zannı galiple İslâm'ın güçlenip yücelmesine ve küfrün zayıflamasına ve düşmesine katkı sağladığı düşünülen hususlardır ve bunların hepsi din işidir. Bu bakımdan çoğunlukla bir hüküm ve olaya bir yönüyle dinî denebilirken, bir başka yönüyle dünyevî gözüyle bakılabilmektedir. Ancak bazı alimlerin verdikleri örnekler konuyu açıklayıcı mahiyettedirler. Meselâ İbn Kuteybe (*Te'vîl*, s. 52) "Sünnet yenilende içilende değil yalnız dinde olur. Bir adam Hz. Peygamber yediği halde ömrü boyunca karpuzu yaş hurma ile hiç yemese yahut Hz. Peygamber sevdiği halde kabak yemese ona sünneti terketti denmez" ve Mâverdî (*Edebü'l-kâdî*, I/427) "Hz. Peygamber'in yeme, içme, giyinme ve uyuma gibi *diyaneti ilgilendirmeyen* konulardaki fiilleri vucûba değil, mübahlığa delâlet eder" derken dünyevî olana bir bakıma tanım getirmiş oluyorlar. Ayrıca yukarıda geçtiği üzere hurma aşılamak gibi ziraî bir faaliyet bizzat Hz. Peygamber tarafından dünya işi olarak nitelenmiştir. Bu hususların genelde mübah şeyler kapsamına girmesi *dünyevî* ve *mübah* kavramlarının aynı şey olduklarını çağrıştırabilirse de bu yanıltıcıdır. Çünkü yeme, içme, uyuma, giyinme, ziraat gibi hususlarda bile dinî bir takım düzenlemelerin bulunduğu bilinmektedir. Ancak bunlarda dünyevîlik tarafı ağır basmaktadır ve bunlar dünyevîlikten söz edildiğinde ilk akla gelen hususlardır. Kişinin Allah ile ilişkisinde bir tercih (niyet) bildirimine gerek duyulmadan ve hayatın maddî olarak idamesi ancak kendileriyle mümkün olan, bir diğer deyişle yaparken dinî kaynaklara başvurma gereği hissedilmeyen şeylerdir ki bunların başında üretim teknikleri ve hayatı kolaylaştırıcı faaliyetler gelmektedir. Bu söylenenlerden de anlaşılacağı üzere İslâmî literatürde din ve dünya ayrımı bugünkü beşerî sistemlerde olduğu şekliyle fert ve toplum hayatına getirilen bir ayrıştırmanın ifadesi değildir. Zira kişinin hem Allah ve hem toplumla ilişkilerinin düzenlenmesi İslâmî açıdan din işidir.

114 İbn Hazm, *İhkâm*, V/138-9. Burada belirtmek gerikir ki İbn Hazm "dünya işleri" ifadesiyle günümüzün moda anlayışıyla uyum sağlayacak biçimde inanç ve ibadetler dışında kalan ve Ahiretle ilgisi bulunmayan konuları kastetmiyor. Hukuk nizamının ona göre din işi olduğunda kuşku yoktur. Onun verdiği örneklerden alıyoruz ki hayatı şekillendiren sistemler

"İşde onlara danış"[115] ve "(Müslümanların) işleri aralarında şûra iledir"[116] âyetlerini farklı biçimde yorumlama durumunda kalan İbn Hazm'a göre âyetler bu konuda bir şey ifade etmezler; çünkü *onlara* nasıl abdest alacağız, kaç rekat namaz kılacağız, hangi ayda oruç tutacağız, ne kadar zekat vereceğiz, hacda neler yapılır, neler haram ve neler helaldir konularını danışmayız.[117] Bu anlayışıyla İbn Hazm, burada tam bir demagoji sergiliyor. Çünkü re'y taraftarları dinin temelini oluşturan dinde açık seçik ifade edilmiş konularda re'y kullanılacağını iddia etmiyorlar. Onlar nas bulunmayan konularda re'yin bir metod olarak kullanılabileceğini savunmaktadırlar. Böyle bir itirazı ret için Cessâs "Hz. Peygamber'in onlarla istişaresi, haklarında nas bulunmayan konularda olmalıdır. Çünkü naslarda belirtilmiş konularda istişare etmesi câiz değildir. 'Öğle ve ikindi namazları, zekât ve Ramazan orucu konusunda görüşünüz nedir?' diye soramaz"[118] açıklamasını getiriyor.

Hz. Peygamber'in sahabesi ile istişarede bulunduğu konuları İbn Hazm "yapılması ve yapılmaması mübâh olan bir hususta meşvereti kabul ediyoruz"[119] demek suretiyle yalnızca istenildiği gibi tasarruf etme serbestisi tanınan konularla sınırlı sayar. Ona göre âyetler Hz. Peygamber'i harb nizamı, gazaya çıkma isteği, mübah şeyler ve nereye kimin gönderileceği gibi hususlarda bilgisi olabileceğini umduğu kimselere danışmaya teşvik etmiş[120]; Hz. Peygamber de sadece fülan kabileye kimi idareci yapacağı, savaştığı kabilelere hangi yoldan giderse daha doğru, daha kolay ve daha güvenli bir yol seçmiş olacağı ve nerede konaklayacağı konularında danışmıştır. Tıpkı bir insanın diktireceği elbiseyi hangi terziye vereceğini ve hangi renge boyatacağını komşusuna danışması gibi, daha fazlası değil. Sahabe Hz. Peygamber'in bilmediği gidilecek yolları ve suları bilebilir. Ama sadece vahye dayalı olması gereken dinî konularda ondan başka kimsenin payı olamaz.[121]

İbn Hazm ezan konusunu ise başlangıçta hakkında farz ya da haram kılacak bir vahyin gelmediği mübâh bir mesele olarak görür ve ezanın sahabe re'yleriyle kararlaştırılmadığını aksine vahiyden tasvip aldığını söyler.[122] O müşaverenin

bazında bir dünyevîlik kastetmiyor; daha çok günlük pratik ihtiyaçlara ilişkin ve özellikle de şerîatta hakkında müsbet ya da menfî bir beyan bulunmayan konuları bu kategoride görüyor.

115 Âl-i İmrân, 2/159.

116 eş-Şûrâ, 42/38.

117 İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 13.

118 Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II/330.

119 İbn Hazm, a.g.e., s. 17.

120 İbn Hazm, a.g.e., s. 13.

121 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/31.

122 İbn Hazm, a.g.e., VI/32. Tuhaftır ki İbn Hazm (a.e., V/131) namaza çağırmak için bir

lüzumunu savunanlara "eğer şerîatta herhangi bir şey ancak sahabîlerin hepsine danışılırsa sahih olur" deniyorsa imkansızı ve güç olanı iddia etmiş olurlar der; "bazılarına danışılırsa sahih olur" deniyorsa "Bazıdan kastınız ve bunun sınırı nedir?" diye sorar.[123]

b. Din ve ahkâm konularında onun re'y ictihadında bulunma yetkisine sahip olduğunu savunanlar ise onun bu yetkisini kullanarak sahabîlerle din ve ahkâm konusunda istişarede bulunduğunu söylemişlerdir. Allah, Hz. Peygamber'e istişareyi emrettiği âyette din ve dünya işlerini ayırmadığına göre istişare her iki alanda da olmalıdır.[124] Örneğin namaz vakitlerinin alametinin ne olması konusunda onlarla görüş alışverişinde bulunmuş; kimileri çanı önermiş, o da "Bu hristiyanların sembolüdür." demiş; kimileri boru çalmayı önermiş, ona da "Bu yahudilerin sembolüdür." demiş; kimileri ateşi önermiş buna karşı da "Gündüz ne yapacaksınız?" diye sormuş ve kimileri de bayrak önermiş, buna karşı da "Geceleyin ne yapacaksınız?" demiştir. Nihayet Abdullah b. Zeyd rüyada gördüğü ezanı haber vermiş ve onu alıp kabul etmiş ve uygulamıştır.[125] Zina ve hırsızlık suçlarını işleyenler hakkında sahabîlerle istişâre yapmış onların "Allah ve Rasûlü daha iyi bilir" demeleri üzerine "bunlar suçtur ve cezaları vardır" buyurmuştur. Nihayet Allah bu konuda vahiy indirmiştir.[126]

Öte yandan doğru görüşü vahiyle bilme imkanına sahip olduğu ve bu konuda sahabeye muhtaç olmadığı halde[127] Kur'ân'da Hz. Peygamber'e sahabe ile istişarede bulunmasının emredilmesi ve onun da bu doğrultuda hareket etmesi ne maksatla bunu yapmış olacağı üzerinde değişik yorumlar yapılmasına neden olmuştur: (1) Katâde, er-Rabî' b. Enes ve İbn İshâk'a göre gönüllerini hoş etmek, dinlerine ısındırmak, sözlerini dinlediğini ve onlardan yardım aldığını göstermek için düşmanla karşılaşıldığında harp stratejileri konusunda danışmıştır; yoksa Allah vahiy sayesinde Peygamberini onların re'ylerine muhtaç kılmamıştır. (2) Bir gruba göre ise vahiy gelmeyen konularda onlara doğru re'yi göstermek için istişarede bulunmuştur. (3) Hasan el-Basrî[128] ile Dahhâk ise Allah, Peygamberine onların re'ylerine muhtaç olduğu için müşavereyi emretmiş değildir; yalnızca onlara

sembol aranması konusundaki ictihadın bağlayıcı bir şerîat hükmü koymak üzere yapılmış olduğunu kabule yanaşmaz. Ona göre bu birbirlerini uyarma idi. Tıpkı bir kimsenin komşusuna "haydi namaza gidelim" demesi gibi. Hz. Peygamber'e, Abdullah b. Zeyd'in rüyasına muvafakat gösteren vahiy gelince aralarında anlaştıkları her şeyi iptal etti.

123 İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 13.

124 Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II/330.

125 Buhârî, Ezan 1; Müslim, Salât 1; Ebû Dâvud, Salât 27.

126 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/259-260. Ayrıca bk.a.e., I/498-505.

127 Cessâs, a.g.e., II/329.

128 Şâfiî, *Ümm*, VII/95.

sahabenin kadrini yüceltmek ve istişaredeki fazileti öğretmek (ve ondan sonra geleceklere bir çığır açmak) istemiştir diyorlar. (4) Başkaları da Hz. Peygamber onlara muhtaç olmadığı halde Allah bir tedbir ve siyaset olmak üzere emretmiş, böylece Hz. Peygamber'den sonrakiler için başlarına gelen olaylar karşısında ne yapacakları konusunda bir yol göstermiştir diyorlar.[129] (5) Süfyân b. Uyeyne ümmetinin kendisine bu konuda da uymasını ve bunun bir eksiklik sayılmamasını göstermek için yorumunu yapıyor.[130]

Bütün bu aşırı yorumlar istişâreden Hz. Peygamber'in kendisinin değil; özelde sahabenin, genelde ümmetin istifade ettiği noktasında birleşiyor. Oysa yukarıda sıraladığımız örnekler Hz. Peygamber'in görüşüne başta aykırı olsa da istişâre sonucunun uygulamaya dönüştürüldüğünü göstermektedir. Ayrıca ezan örneği de ahkâmda bile sahabe ile istişârede bulunduğunu ortaya koymaktadır.[131] Bu nedenle Cessâs ve Serahsî'nin de belirttikleri üzere "ahkâm konusunda gönüllerini hoş etmek ve değerlerini yükseltmek için onlara danışmıştır" sözü anlamsızdır. Çünkü hakkında açık bir vahiy bulunan konuda istişârede bulunuyor değildi. İstişârede bulunduğu konularda ise ya onların re'yleriyle amel edecektir yahut etmeyecektir. Şayet etmeyecekse ve durum onlar tarafından biliniyorsa bu istişâre gönülleri hoşetmek değil, ama Cessâs'ın deyimiyle onları ürkütmek ve görüşlerinin makbul ve kullanılır olmadığını bildirmektir; Serahsî'nin deyimiyle de bir tür alaydır. Hz. Peygamber'in böyle bir şey yapabileceği düşünülemez.[132] Elbette Hz. Peygamber kendi görüşünün aksine bile olsa doğru görüş ortaya çıksın ve onun gereğince davranalım diye arkadaşlarına danışıyordu; yani amaç onların görüşlerinden yararlanmaktı.[133]

Hz. Peygamber'in dünya işlerinde ve maslahatları hakkında istişârede bulunduğu bilinmekteydi.[134] İstişârenin tabiî sonucu olarak Gazalî'nin de belirttiği üzere kişiler arasında arabuluculuk yaptığında, hurma ağaçlarını aşılama ve dünyevî maslahatlarda kendisine muhalefet edilebilirdi.[135] Ashâbıyla siyâsî, sosyal ve askerî bir takım konularda istişâre toplantıları yaptığını ve öte yandan sahabîlerin de vahiyle Peygamber re'yini birbirinden ayırma gayreti içinde olduklarını görüyoruz. Bedir savaşında Hz. Peygamber en yakın Bedir kuyusu başında konaklar. Bunun üzerine Habbâb b. Münzir "Ey Allah'ın Rasûlü! Bu Allah'ın seni indirdiği ileri ya da geri gitmememiz gereken bir yer midir yoksa bir re'y ve harp stratejisi midir?"

129 Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II/329; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX/263.

130 Cessâs, a.g.e., II/329.

131 Serahsî, *Usûl*, II/131.

132 Cessâs, a.g.e., II/330; Serahsî, a.g.e., II/94.

133 Cessâs, a.g.e., II/330.

134 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/259.

135 Gazalî, *Mustasfâ*, II/356.

diye sorar. "Hayır, re'y ve harp stratejisidir" cevabını alınca da "Burası uygun bir yer değil. İnsanları buradan kaldır düşmana en yakın suyun başına konaklayalım. Sonra da onun dışındaki kuyuları kapatırız. Ardından üzerine bir havuz yapar onu suyla doldururuz. Sonra düşmanla savaşırız. Biz su içerken onlar içemezler" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber kalktı ve Habbâb'ın söylediği re'ye uyarak yerlerini değiştirdi.[136] Gazalî buradaki ictihadın dünya ile ilgili maslahatlar hakkında olduğunu ve böyle bir ictihadın cevazında ihtilâf bulunmadığını, ihtilâfın din işlerindeki ictihad hakkında olduğunu söyler.[137] Muhtemeldir ki, Peygamberimiz düşmanı insan dışı canlılara benzeterek "onlar nasıl sudan mahrum edilemezse bunlar da edilemez" kıyasını yapmıştı. Habbâb ise savaş durumunu ve düşmanın hayat hakkının bulunmadığını göz önüne alarak bir başka kıyas veya istidlâl ile zikredilen görüşü ileri sürdü.[138]

Hz. Peygamber Ahzâb Günü (Hendek Savaşında) çekip gitmeleri karşılığında Medine meyvelerinin üçte birini Gatafân müşriklerine verme şartıyla anlaşma yapma konusunda sahabilerle istişarede bulunduğunda Sa'd b. Mu'âz ve Sa'd b. Ubâde ayağa kalkıp "Eğer bunu sana Allah emretmişse Allah'ın emrini dinler itaat ederiz. Vahiy değil bir re'y ise onlara ancak kılıç veririz; onları bize tama ettirme. Câhiliye döneminde ne onların ne de bizim bir dinimiz vardı. Onlar Medine meyvesine ancak satın almak yahut kendilerine ikrâm edilmek suretiyle ulaşabiliyorlardı" dediler. O da "Arapların size karşı yek vücut olduklarını görüp onları sizden uzaklaştırmak istedim. Kabul etmiyorsanız mesele yok!" diyerek vazgeçti.[139]

Hz. Peygamber, doğru görüş ve tavsiye kadın erkek kimden gelirse gelsin kabul ederdi. Bilindiği üzere sahabenin pek de memnun kalmadığı Hudeybiye anlaşmasından sonra ashabına kurbanlarını kesip traş olmalarını emreder. Üç kere tekrarladığı halde hiç kimse kımıldamaz. Bunun üzerine eşi Ümmü Seleme'nin yanına girer, durumu anlatır. O da dışarı çıkıp hiç kimseye bir şey söylemeden kurbanlarını kesmesini ve sonra berberini çağırıp traş olmasını tavsiye eder. Hz. Peygamber söyleneni yapar. Bunu gören sahabîler derhal aynısını yaparlar.[140]

Bütün bu söylenenlerden ortaya bir gerçek çıkmaktadır: Vahyin henüz kesilmediği bir zaman diliminde bile insanların görüşlerine bir değer atfedilmiştir. İnsan aklının vardığı sonuçların bir kıymeti harbîsi olmasaydı Allah, Peygamberine başka insanlara danışmasını her ne sebeple olursa olsun emretmezdi. Allah'ın sözkonusu emrini hâdiselerin hükümlerini re'y ictihadına dayanarak ortaya

136 Serahsî, *Usûl*, II/91; Neccâr, *er-Re'y inde'l-imâmeyn*, s. 13 (İbn Hacer, *el-İsâbe*).

137 Gazalî, a.g.e., II/356.

138 Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 75.

139 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/257; Serahsî, *Usûl*, II/91-2; Cessâs, a.g.e., II/329.

140 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 211; Buharî, Şurût 1.

II

SAHABE DÖNEMİ

Bu dönem Hz. Peygamber'in (sa) vefatından hicrî birinci yüzyılın ortalarına kadar uzanan bir zaman dilimini ifade temek üzere kullanılmaktadır. Çünkü o yıllara damgasını vuran sahabe neslinin büyük kesimi henüz hayattadır ve onların eğittiği yeni nesil yetişme çağındadır. Burada görüşleri anlatılacak olan sahabe, hadisçilerin anladığı manada, Hz. Peygamber'i gören her müslüman kişi değildir. Fakihlerin fıkıh alanında kendilerine itimat ettikleri özel kategoriye giren sahabîler söz konusu edilecektir. Bunlar Hz. Peygamber'le uzun süre birlikte olup ondan öğrenmeye, onu anlamaya çalışan, araştırmacı ve fakih kimlikleriyle tanınan "sahabe fakihleri" zümresini teşkil ederler. Örnek davranış ve uygulamalarıyla İslâmî hukuk tatbikatının merkezinde yer alan Râşid Halifelerin görüşleri bilhassa değerlendirilecektir.

A. DÖNEMİN HUKUK HAYATINA GENEL BAKIŞ

Hz. Peygamber vefat ettiğinde arkasında hayat boyu kendisiyle bir arada yaşamış, fiillerini gözleriyle görmüş, sözlerini işitmiş olan arkadaşlarını bırakmıştı. O hayatta iken karşılaştıkları problemleri, başlarına gelen olayları ve davalarını ona arzetmişler, o da gerektiği şekliyle sorularını cevaplamış, fetvalar vermiş ve mahkemelik olaylarda bir hakim olarak kararlar almıştı. İyi davranışta bulunanları över, kötülük yapanları ise uyarırdı. Tabiîdir ki onun döneminde fıkıh tedvin edilmiş halde değildi.[142] O vakit hükümler sonradan fakihlerin yaptıkları gibi araştırılmıyordu. Etrafındaki insanlar aldığı kararlar konusunda Hz. Peygamber'e tamamen teorik maksatlarla hukukun muayyen noktaları hakkında sorular sormazlar; benzer hâdiselerde benzer kararlar almak için onun kararlarını kendilerine örnek alırlardı.[143] Teorik fıkıh çalışmalarında temel yapı taşlarını oluşturan rükünler,

142. Dehlevî, *Hucce*, I/141; Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 54; Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 12.

şartlar ve bunların her birinin yapılış biçimleri birbirinden ayrılmamıştı. Tanımlar ve şeylerin nereye ait oldukları tek tek belirlenmiş de değildi. Hz. Peygamber fıkhı uygular; sahabe de onun yaptığı gibi yapardı. Mesela o abdest aldığında sahabe onu izler ve bu rükündür, bu menduptur demeden onun gibi abdest alırlardı. Çoğunlukla onun uygulamaları bu tarzdaydı; abdestin fazları altıdır yahut dörttür diye açıklamazdı. Zira bir kimsenin ara vererek abdest alacağına ihtimal vermezdi ki böyle bir abdestin sahih ya da fasit olduğuna hükmetsin. Zaten sahabe de ona bu tür şeyleri nadiren sorardı.[144]

Devrin şahitlerinin anlatımına göre sahabîler tutum ve davranışlarında çok toleranslı ve şiddetten oldukça uzak insanlardı; Hz. Peygamber'e, kendilerine faydası olmayacak şeyler sormazlardı.[145] Bu yüzden Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerinde fıkıh teorik değildi, vakıadan hareketle ortaya konuyordu. İnsanlar hâdiselerin hükümlerini meydana geldikten sonra araştırıp soruşturuyor yahut dava ediyorlardı; hâdiseler Kur'ân ve sünnet naslarına ve kanun koyucunun gözettiği İslâmî maslahatlara uygun biçimde hallediliyordu. Onlar hakkında farazî olarak konuşulmuyordu.[146]

Sahabe, hâdise meydana geldiğinde Allah (o devrin insanlarını) ona cevap vermeye muvaffak kılacaktır güvencesiyle gerçekleşmeyen hâdiseler hakkında hemen hemen hiç fetva vermezdi.[147] Muâz b. Cebel "Ey insanlar! Belâ gelmeden acele etmeyin. Sizi şuraya buraya atar. Zira belâ gelmeden aceleci davranmazsanız müslümanlar arasında mutlaka kendisine sorulduğunda (cevabına) muvaffak olacak insanlar bulunacaktır" demiştir.[148] Hatîb el-Bağdâdî, hâdisenin vukuundan önce hükmünün verilmesine karşı çıkan sahabe ve tâbiûnun sözlerini aktardıktan sonra Hz. Ömer, Hz. Ali vs. sahabîlerin hâdiselerin vukuundan önce hükümleri hakkında konuştuklarını, ferâiz ve miras ilmi konusunda tartıştıklarını; tâbiûn ve daha sonra gelen fakihlerin, onların bu yöntemlerini izlediklerini belirtir ve "bu da onların bu yöntemin mekruh ve yasak değil, caiz ve mübah olduğu konusunda icmâ ettiklerini gösterir" kaydını düşer. Muhalif rivayetleri ise hataya düşmekten korktukları ve ictihadın yüksek mertebesinden (yahut riskinden) heybet duydukları için re'yle fetva vermekten kaçındıkları gerekçesiyle izaha çalışır.[149] Oysa kendi açıklamalarıyla çelişmesi bir yana ictihat hatasına düşme korkulacak bir şey değil, aksine gerekleri

143 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 12.

144 Dehlevî, *Hucce*, I/140-1.

145 Dârimî, *Sünen*, I/63; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/141.

146 Zerkâ, *Medhal*, I/149 ve 158.

147 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, II/165.

148 Hatîb, a.g.e., II/12; İbn Abdilber, a.g.e., II/142. İbn Abdilber bu sözü hadis olarak kaydediyor.

149 Hatîb, a.g.e., II/11-2.

yerine getirildiğinde bu halde bile sevaba sebeptir. Ayrıca gerek kendisinin ve gerekse başka müelliflerin naklettikleri bazı rivayetler münasebetiyle bu iddianın yerinde olmadığı açıktır. Nitekim Hz. Ömer, insanlara hitap ederek "Size olmayan şeyleri sormanızı yasaklıyorum. Çünkü olanlar bizi (yeterince) meşgul ediyorlar" der.[150] İbn Ömer farazî sorular soran birine "Meydana gelmeyen şeyleri sorma. Zira ben, (babam) Ömer b. el-Hattâb'ın meydana gelmeyen şeyleri soranlara lânet ettiğini işttim" demiştir.[151] Zeyd b. Sâbit ve Ammâr b. Yâsir de kendilerine bir soru sorulduğunda olayın meydana gelip gelmediğini sorarlar; meydana gelmiş olursa cevap verir, aksi halde "vuku buluncaya kadar bırakın öyle kalsın" derlerdi.[152] Mesrûk, Übey b. Ka'b'a bir şey sorduğunda Übey "Meydana geldi mi?" diye sorar. "Hayır" cevabını alınca Übey "Meydana gelinceye kadar yakamızı bırak. Meydana gelince ictihad eder sana re'yimizi bildiririz" der.[153]

Farazî konuşmaktan kaçındıkları ve olay meydana gelmeden fetva vermeyi hoş karşılamadıkları ve daha çok bildikleriyle amel etmekle uğraştıkları için büyük sahabîlerden nakledilen fetva sayısı oldukça azdır.[154] Sahabenin fetva vermeyi pek sevmeyen bir nesil olduğu da rivayetler arasındadır. Tâbiûnun ileri gelenlerinden Abdurrahmân b. Ebû Leylâ (ö.83/702) "Hz. Peygamber'in Ensâr ashabından 120 kişiye yetiştim. Onlardan birine fetva soruldumu isterdi ki arkadaşı onun adına fetva versin. Kendisine fetva sorulan sahabî fetvayı soranı bir başkasına, o berikine gönderir... derken adam döner dolaşır birinciye gelirdi" diye anlatıyor.[155]

Sahabenin İslâm'ı diğer insanlara öğretmek konusunda aşırı bir gayretleri vardı. Leys b. Sa'd'ın da belirttiği üzere ilk müslümanların pek çoğu, rızasını kazanmak için Allah yolunda cihada çıkmışlar; ordular kurmuşlar ve insanlar onlar etrafında toplanmışlardı. Bu ilk müslümanlar insanlara Allah'ın kitabını ve Peygamberinin sünnetini anlatmışlar ve bildikleri hiç bir şeyi onlardan

150 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, II/7.

151 Dârimî, *Sünen*, I/62; Hatîb, a.g.e., II/7-8; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/143. Hatîb (a.e., II/10) "Hz. Ömer'in olmayan şeyi sormayı yasaklaması ve bunu yapanı lânetlemesi muhtemeldir ki fıkıh öğrenmek ve bir fayda elde etmek gayesiyle değil de birini sıkıştırmak ve mugalata yapmak için kasıtlı sorular sormayı hedef almıştır" der. Biraz ileride (a.e., II/15-19) Şâfiî'nin öğrencisi el-Müzenî'nin vuku bulmayan hâdise hakkında fetva sorulmasına karşı çıkanlara cevap niteliğindeki oldukça uzun açıklamalarını naklederken aynı şeyleri el-Müzenî'nin söylediğini kaydeder. bk. a.e., II/16.

152 Dârimî, a.g.e., I/62-3; Hatîb, a.g.e., II/8; İbn Abdilber, a.g.e., II/142-3.

153 Cessâs, *Fusûl*, IV/66; İbn Abdilber, a.g.e., II/58 ve 142; Hatîb, a.g.e., II/9; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/64.

154 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/77; Hudarî, *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 95 ve 107.

155 Cessâs, a.g.e., IV/66; İbn Abdilber, a.g.e., II/163; Hatîb, a.g.e., II/12.

gizlememişlerdi. Her İslâm ordusu içinde Allah'ın kitabını ve Peygamberinin sünnetini öğreten; Kur'ân ve sünnetin açıklamadıkları konularda re'yleriyle ictihadda bulunan bir zümre bulunurdu. Müslümanların başlarına seçtikleri Ebû Bekir, Ömer ve Osman bu konuda onlara öncülük etmiş insanlardır. Bu üçü İslâm ordularını sahipsiz bırakmış ve onlardan habersiz kimseler değillerdi. Aksine dinin gereklerini yerine getirmek ve Allah'ın kitabı ve Peygamberinin sünnetinde ayrılığa düşmekten sakındırmak için basit bir meselede bile yazarlardı. Kur'ân'ın açıkladığı, Hz. Peygamber'in uyguladığı yahut ondan sonra kendilerinin bir araya gelip verdikleri şûrâ kararlarına ilişkin istisnasız her bir şeyi mutlaka onlara öğretmişlerdi.[156] Ayrıca sahabe Hz. Peygamber'in vefatıyla başvuru mercilerini ve dayanaklarını kaybedip de onun geride bıraktığı anayasal esaslar, şifahî beyanları yerine geçince birbirini takip eden sınırsız ve sonsuz hâdiseler karşısında ictihada soyunmuşlardı.[157]

Sahabenin hukukî meseleler karşısındaki tutum ve davranışları sonraki nesiller tarafından hep örnek alınagelmiştir. Ancak bu tutum ve davranışların neler olduğu noktasında kimi zaman görüş birliği sağlanabilmişse de çoğu zaman sağlanamamış ve bu yüzden ileriki nesillerde farklılaşmalar olmuş ve mezhepler teşekkül etmiştir. Burada onların kaynak teorisi, anabaşlıklarıyla özetlenecek ve aklî olanları mümkün olduğunca aydınlatılmaya çalışılacaktır.

B. SAHABEDE HUKUKTA KAYNAK TEORİSİ

Hukukî kararlarında ve fetvalarında sahabenin birden çok kaynak ve yönteme başvurdukları bilinmektedir. Ancak hüküm kaynakları hakkında onlardan nakledilen sözler Kitab ve Sünnet dışında uzlaşma göstermemektedir. Kimileri bunlara dört halifenin görüşlerini katarken, diğerleri ileri gelen zevatla istişareyi, kimileri de önceki mahkeme kararlarını yahut re'y ictihadını ilave etmektedirler.

Şehristânî'nin belirttiğine göre yeni bir olay karşısında sahabenin başvurduğu tevatüren bilinen kaynaklar şunlardır: Helâl ya da harama ilişkin şer'î bir olayla karşılaştıklarında ictihada girişir, önce Allah'ın kitabıyla işe başlarlardı. Eğer orada konu hakkında açık bir nas bulurlarsa onu esas alır ve olayın hükmünü onun gereğine göre yerine getirirlerdi. Kur'ân'da bir nas bulamazlarsa sünnete başvururlardı. Konu hakkında bir hadis varsa onu esas alır ve hükmünce davranırlardı. Hadis bulamazlarsa ictihada başvururlardı.[158]

Bazı sahabîlerden Kur'ân dışında bağlayıcı bir kaynak bulunmadığı vehmini uyandıran sözler rivayet edilmiştir. Hz. Peygamber'in ölüm döşeğinde bir kağıt ve

156 Leys b. Sa'd, *Risâle ilâ Mâlik b. Enes*, (Fesevî) I/689 ve (İbn Kayyim) III/95.

157 Zerkâ, *Medhal*, I/156.

158 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II/36-7.

bir kalem istemesi ve "benden sonra şaşırmamanız için size bir mektup yazdıracağım" demesi üzerine Hz. Ömer'in "Allah Rasûlünü acılar kıvrandırıyor. Yanınızda Kur'ân var. *Bize Allah'ın kitabı yeter*" diye cevap vermesi bir anda ortalığın karışmasına neden olur; Hz. Peygamber "Yanımdan gidin. Yanımda çekişmeniz yakışık almaz" buyurur. Bunun üzerine İbn Abbâs "Musibet, tam musibet! Bize Allah Rasûlü'nün mektubunu engelleyene bak!" diye söylenir.[159] Hz. Peygamber'in vefatının ertesi günü Hz. Ebû Bekir'e bey'at edildiği vakit Hz. Ömer bir konuşma yaptı ve "Muhammed ölmüşse Allah'ın Peygamberinizi hidayet ettiği kitap aranızda. Ona uyun doğru yola erersiniz. Allah onunla Peygamberine doğru yolu göstermiştir" dedi.[160]

Bu rivayetler yanında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd gibi sahabîlerin hadis rivayetine muhalif ya da rivayetin azaltılması yolunda tavır aldıklarına dair rivayetler de mevcuttur.[161] Bu tür rivayetler onların sünnete uymadıklarını ve onu Kur'ân'ın teşriini tamamlayıcı olarak görmediklerini ifadeden öte bir anlam taşırlar. Özellikle ümmetin önderleri konumunda olan sahabîler Hz. Peygamber adına yalan ve yanlış şeyler yayılır korkusuyla rivayetin azaltılmasını salık veriyor ve bu yüzden kendilerine bir hadis aktarıldığında onun kaynağını başka şahitler talep etmek ya da yemin ettirmek gibi yöntemlerle iyice tetkik ediyorlardı.[162] Nitekim ileride göreceğimiz üzere adı geçen sahabîler ve diğerleri görüşlerinin aksine bir hadisin varlığından haberdar olduklarında derhal o hadisin gereğince uygulamada bulunuyorlardı. Sahabe hayatı, onların hadisle amellerini gösteren sayısız örneklerle doludur. Ellerinde kendilerince geçerli bir mazeretleri olmadan hadisi terkettiklerini gösterir bir tek rivayet yoktur.

Sahabenin rivayet konusunda gösterdikleri bu menfi tavrın gerekçeleri farklı farklıydı. Özellikle Hz. Ömer Kur'ân'a itina gösterilmesine büyük önem verdiği için rivayetleri azaltma yolunu seçmiştir. Kendisinden "Allah'ın kitabı karşısında kılını kıpırdatmazdı (vakkâf idi)"[163] diye bahsedilen Ömer Irak'a gönderdiği kişileri yolcu ederken "Hadisleri anlatmaya kalkışmayın, onları meşgul edersiniz. Yalnız Kur'ân'ı anlatın, Hz. Peygamber'den az rivayette bulunun; ben sizin yanınızdayım" demiştir.[164] Maamafih bu sözler Ömer'in hadis rivayetini büsbütün yasakladığı

159 Buhârî, İlim 39, İ'tisâm 26; Müslim, Vesâyâ 20.

160 Buhârî, Ahkâm 51, İ'tisâm 1.

161 Hudarî, *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 90-2. İbn Abdilber (*Câmiu beyâni'l-ilm*, II/121-8) bu tür rivayetleri hadislerden uzaklaşmaya vesile edenlere geniş biçimde cevap verir.

162 Hudarî, a.g.e., s.92-4.

163 Buhârî, İ'tisâm 2, 28.

164 İbn Hazm, *İhkâm*, II/138-9; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/120-1. İbn Hazm rivayetin munkatı' olduğunu söylüyor.

anlamına gelmez. Zira on küsur sahabe istisna edilirse kendisi sahabenin en çok hadis rivayet edenlerindendir. Vefatı Hz. Peygamber'in vefatına yakın olmakla beraber kendisinden 500'ü aşkın hadis rivayet edilmiştir.[165] Selefden aktarılan bu tür hadis rivayetinin azaltılması tavsiyesini içeren sözler hadis üzerinde düşünme ve onu anlamaya çalışma ortadan kalkar endişesinin bir sonucudurlar.[166]

Bazıları rivayet olayını uygun görmez, onun yerine cihatla uğraşmayı tercih ederdi. Sâib b. Yezîd "Sa'd b. Ebû Vakkâs ile Medine'den Mekke'ye birlikte yolculuk ettim. Bir tek hadis rivayet ettiğini duymadım" diyor.[167]

Hadise muhalif davranışlar onu bilmemekten de kaynaklanıyordu. Buharî'nin dediği gibi Hz. Peygamber'e ait hükümler (onun sağlığında) herkes tarafından bilinmemekteydi, bazıları onun toplantılarında ve İslâm'ı ilgilendiren konularda hazır bulunmayabiliyorlardı.[168] Böylelikle onun söylediklerini duymazlar ya da dinî sorumluluk anlamı taşıyan fiillerini görmezlerdi. Bildiklerini yapmayı sürdürdükleri için de kimi zaman habersiz olmaları sebebiyle yürürlükten kaldırılmış uygulamaları ya da aslî berâat prensibine dayanarak yasaklanmış olan bir hususu devam ettirirlerdi. Sonra işiten ya da gören sahabî aracılığıyla bilgilendiklerinde gereğini yaparlardı. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in verdiği bütün hükümler mütevatir olarak herkes tarafından bilinmemekteydi, kişilerin ferdî olarak birbirine aktarmaları yeterli görülmekteydi.[169]

Fetihler din adına bir takım kazanımlar sağlamakla birlikte yeni hukuk problemlerinin doğmasına da neden oluyordu. Gittikçe genişleyen coğrafî yapı içerisinde yeni bir olay, yeni bir vakıa ortaya çıktığında halife veya onun valisi yahut bir kadı veya bir müftü o olayla ilgilenirdi. Ancak bütün bu gayretlere rağmen yeni müslüman olan kişinin kendine has bir mesele üzerinde düşünüp hiç kimseye sormadan kendi aklıyla vardığı sonuçla amel etmesi nadir görülen hâdiselerden değildi. Mesela, kızıyla yahut kız kardeşiyle evli bir mecusî, müslüman olduğunda İslâmiyetin bu mahrem evliliği (huvizvegdes) yasakladığını bilmemektedir. Durumu hükümet öğrendiğinde olaya müdahale eder; aksi halde adam eski cahilî halini devam ettirirdi.[170]

Kur'ân ve sünnet naslarının hukukî problemlere çözüm getirmede kifayetsiz kalmaları karşısında müslümanlar özellikle Hz. Peygamber'den aldıkları eğitim neticesi edindikleri formasyonla bir başka kaynağa daha sıkça başvurmak

165 İbn Hazm, a.g.e., II/140.

166 İbn Abdilber, a.g.e., II/124 ve 130.

167 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/138.

168 Buhârî, İ'tisâm 22. Bu meseleyle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bk. İbn Hazm, *İhkâm*, II/125-7.

169 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX/251.

170 Hamîdullah, "el-İctihâd fî asri's-sahâbe", s. 27.

durumunda kaldılar. Bu kaynak rasyonel özellik taşıyan re'yden başkası değildi. İbn Mes'ûd, Hz. Ömer'in Kûfe valisi olarak görev yaptığı günlerde kendisine fetva sormak ya da birini dava etmek üzere gelen kalabalığın çokluğunu görünce Allah'a hamdü senâda bulunup insanlara şöyle hitap etti: "Biz bir zamanlar hiç idik. Gördüğünüz gibi Allah bizi kendilerine ihtiyaç duyulan insanlar konumuna ulaştırdı. Bugünden sonra kadılık yapan bir kimse Allah'ın Kitabındakilerle hüküm versin. Allah'ın Kitabında bulunmayan bir dava gelirse Allah Rasûlü'nün hükmüyle hüküm versin. Ne Allah'ın Kitabında bulunan ve ne de Allah Rasûlü'nden bir hüküm var olan bir dava geldiğinde *salihlerin verdikleri hükümlerle* hükmetsin ve '*Ben korkarım, benim re'yim şudur*' demesin. Haram bellidir, helâl bellidir. Aralarında kuşku uyandıran hususlar vardır. Şüphe vereni bırak, şephe vermeyeni al."[171] Bu rivayetin diğer varyantında şu ifadeler yer alıyor: "Size bir şey sorulursa Allah'ın Kitabına bakın. Allah'ın Kitabında bulamazsanız Allah Rasûlü'nün sünnetine bakın. Allah Rasûlü'nün sünnetinde de bulamazsanız *müslümanların icmâ ettiklerine* ve müslümanların birleştikleri şeyler arasında da bulunmazsa kendi re'yinle ictihad et (=*ictehid re'yeke*) ve "Ben korkarım, sakınırım" deme. Haram bellidir...(aynısı)"[172]

Muasır alimlerden A. H. Abdülkâdir'e göre halifelerin ve sahabenin fıkhî ahkâmla hüküm verirlerken onların İslâm hukuku ile hükmettikleri düşüncesinde oldukları düşünülemez. Her halükârda doğal olarak Kur'ân-ı Kerîm'in öğretilerine ve Hz. Peygamber'in sarîh sözlerine riayet ettikleri gibi yeni problemlerin çözümünde de Kur'ân ve sünnette mevcut bu ruhu gözetirlerdi. Ancak genellikle bizzat Hz. Peygamber'in kendisinin yaptığı gibi ictihat, re'y ve yaşayan örfe ve fethedilen memleketlerin âdetlerine göre hüküm verirler; karşısında dinî yahut ahlâkî bir itiraz yahut oluşmuş bir fıkhî vakıa bulunmadıkça uzunca düşünme gereği duymadan o memleketlerden garip şeyleri dahi kabul ederlerdi. Hukuk işi bir bakıma pozitif idi. Başvurulacak melhuz bir hukukun bulunmadığı bu durumun sürmesi bazı yönlerde dinden etkilenmiş bir kanuna götürebilirdi; ama genelde yaşanan hayattan kaynaklanan ve pratik ihtiyaçlara dayanan pratik bir kanuna ulaştırırdı.[173] Sahabeden bu tezi doğrulayan rivayetler aktarılır. Hz. Ömer,

171 Darimî, *Sünen*, I/71; Nesâî, Kudât 11; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/57; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/28; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/201 ve 219.

172 Darimî, a.g.e., I/72; İbn Abdilber, a.g.e., II/57; Hatîb, a.g.e., I/219. İbn Hazm'ın (*İhkâm*, VI/28) kaydına göre İbn Mes'ûd rivayetin son kısmında "Re'yini ictihâd etsin ve 'Ben görüşümü söylüyor ve korkuyorum' desin" demektedir. Ona (a.e., VI/39).göre sahîh olmayan bu rivayette geçen "re'yini ictihâd etsin" cümlesi sahîh kabul edilse bile o konuda sünneti bulmak için kendisini yorsun anlamındadır.

173 Ali Hasan, *Nazratün âmmetün*, s. 56-7. Ayrıca bk. a.e., s. 106.

Irak'daki ordusuna yazdığı bir mektupta "Bir kaleyi kuşattığınızda sizden Allah'ın hükmüne gelmenizi isterlerse (yani aramızda Allah hakem olsun derlerse) kabul etmeyin. Çünkü onlar hakkında Allah'ın hükmüne isabet edip edemeyeceğinizi bilemezsiniz. Onlara kendi hükmünüzü kabul ettirin; sonra haklarında istediğiniz biçimde karar alın"[174] diye talimat göndermiştir. Ayrıca Hz. Ömer'in verdiği bir hükmü katibin "bu, Allah'ın, mü'minlerin emiri Ömer'e gösterdiğidir" diye yazması üzerine halife "Öyle söyleme! 'Bu mü'minlerin emiri Ömer b. Hattâb'ın görüşüdür' de" diyerek uyarır.[175]

Sahabe İslâm hukukunun uygulanmasının da bekçileri olmuşlar; yalnış davranışlarını gördükleri halife ya da vali kim olursa olsun, karşılaşacakları tepkiyi hesaplamadan onlara karşı çıkmışlardır.[176]

C. SAHABE DÖNEMİNDE AKLİ KAYNAKLAR

1. Sahabede Re'y

a. *Sahabe re'yi hukukî problemlerin hallinde bir yöntem olarak kullanmıştır:* Sahabe re'y kullanmış mıdır sorusuna verilecek cevap şüphesiz evettir ve burada bir problem de gözükmemektedir; hem re'y taraftarları, hem karşıtları farklı gerekçeler ileri sürseler bile bir vakıa olarak sahabe döneminde re'y kullanımının varlığını kabul ederler. Hatta re'y taraftarlarına göre sahabe nas bulunmayan konularda re'ye başvurmanın caizliği konusunda icmâ etmişlerdir[177] ve onların re'yle fetva verdiklerini inkâr mümkün değildir.[178] Şâfiî başlangıçtan kendisine kadar geçen zaman içerisinde fıkhî meselelerde re'y ve ictihada başvurulduğunu şu sözlerle anlatır: "Şu hususta aykırı düşünen birini bilmiyorum: Selefimiz yahut onlardan sonra günümüze kadar geçmiş nesillerde hakimlik ya da müftîlik yapanlar Kitap ve sünnet nassı bulunmayan konularda hüküm ve fetvâ vermişlerdir. Bu da onların

174 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 205. İbn Kayyim (*İ'lâm*, I/39) bu talimatı Hz. Peygamber'in, komutanı Büreyde'ye verdiğini kaydediyor ve bu hadisin sahih olduğunu belirtiyor. Ebû Yusuf (a.e., s. 202) da daha önce böyle bir yasaklamanın hadisde yer aldığını söylüyor.

175 İbn Kayyim, a.g.e., I/39.

176 İbn Kayyim (a.g.e., IV/144), hangi sahabînin hangi halife ya da valiye karşı çıktığının örneklerini verir.

177 Serahsî, *Usûl*, II/132; Gazalî, *Mustasfâ*, II/242. Gazalî (a.e., II/245) "Fetvâ veren herkes re'ye başvurmuştur. Re'ye başvurmayan ise başkaları onun ictihadda bulunmasına gerek bırakmadığı için başvurmamış ve kendisi de re'y konusunda onlara itirazda bulunmamıştır. Doyayısıyla re'yle hüküm vermenin caiz olduğunda kesin icmâ meydana gelmiştir" diyor.

178 Serahsî, a.g.e. II/107.

ictihatla hüküm verdiklerini gösterir."[179] Cessâs ise ictihadın meşruiyet temelini izah ederken şöyle bir izah tarzı geliştirir: İctihat sahabeye göre hâdiselerin hükümlerini anlamakta geçerli bir yöntem olmasaydı birbirlerine karşı çıkarlardı ve ictihadı savunanlar karşısında ses çıkarmamakta ittifak etmeleri mümkün olmazdı. Hiç değilse aralarında bir görüş ayrılığı bulunur; bazıları savunurken diğerleri de reddederdi.[180] Böyle bir taplodan re'y ictihadının Hz. Peygamber'den alınmış (tevkîfî) bir yöntem olduğu ortaya çıkar.[181]

Cüveynî'ye göre de kesin olarak bilinen bir hususdur ki sahabe alimlerinin fetva ve hüküm verdikleri olaylar naslarda anlatılanlara nazaran sayılamayacak ve anlatılamayacak kadar çoktur. Onlar yüz yıla yakın bir süre kıyas yapmış; zanna ve araştırmaya dayalı olarak hüküm verdikleri konularda görüş ayrılığına düşmüş olmalarına rağmen ictihat ve re'y prensibine karşı çıkmıyorlardı. Sadece birbirlerine itiraz ediyor ve başkalarını kendi görüşlerine çağırıyorlardı. İctihat şeriatın onayladığı yöntemlerin dışında bir şey olsaydı içlerinden biri çıkar inkar ederdi.[182]

Yeni bir olayla karşılaşıp da o konuda bir nas bulunamazsa o vakit re'y ve ictihatla hükmedileceği hususundaki sahabe icmâının kuşku duyulmayacak biçimde tevatüren geldiğini[183] savunan Gazalî "Her fetva veren re'ye başvurmuştur. Re'ye başvurmayan ise başkası onun ictihadına gerek bırakmadığı için başvurmamış ve re'ye başvuranlara da itiraz etmemiştir. Dolayısıyla re'yle hükmetmenin caizliği konusunda kesin icmâ meydana gelmiştir" der.[184]

Muhaliflerden İbn Hazm da re'yin sahabe döneminde ortaya çıktığını[185] ve pek çok sahabînin re'yle fetvâ verdiğini doğru kabul eder[186] ve Hz. Peygamber döneminde re'ylerini söylediklerini, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da daha yaygın ve daha fazla bir biçimde re'ye başvurduklarını belirtir.[187]

Sonuç olarak re'y taraftarlarının söyledikleri üzere sahabe İslâm konusunda itham altında olamaz ve onların Allah'ın izin vermediği bir şeriat ortaya koymaları düşünülemez. Re'yle hüküm verdikleri sahihtir. Caiz olmasaydı böyle bir şey yapmazlardı.[188]

b. *Sahabede re'y bir ihtiyaçtı:* Sahabenin re'ye başvurmak mecburiyetinde

179 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/278.

180 Cessâs, *Fusûl*, IV/56.

181 Cessâs, a.g.e., IV/52.

182 Cüveynî, *Bürhân*, II/764-5.

183 Gazalî, *Mustasfâ*, II/242.

184 Gazalî, a.g.e., II/245.

185 İbn Hazm, *Mulahhas*, s. 4.

186 İbn Hazm, a.g.e., s. 6.

187 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/84.

188 İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 10-1.

kalmalarının gerekçesi klasik alimlerce nasların sınırlılığı ve karşılaşılan proplemlerin çözüm bekleyişi mantığı temelinden hareketle ortaya konmaya çalışılır. Cüveynî bu mecburiyeti "Olaylar birbirini takip ediyordu. Canları araştırmaya susamıştı. Bir olay meydana geldiğinde, hakkında nas yok diye konuşmaktan çekinmediler. *Nas* ya da *zâhir* ifade tarzında hükümler içeren âyet ve hadisler, mahkeme kararlarına ve fetvalara nisbeten denizden alınmış bir avuç su gibidir"[189] sözleriyle açıklar.

Sahabenin niçin re'y kullanmak durumunda kaldığını biraz daha açmaya çalışalım. Bir kere nasların Kur'ân ve sünnet oldukları göz önüne alınınca bu iki kaynağın Hz. Peygamber'in vefatıyla noktalanacağı açıktır. Hz. Peygamber her ne kadar arkadaşlarına sistematik bir fıkıh bırakmamış ise de geride Kur'ân ve sünnette serpiştirilmiş prensipler, küllî kaideler ve cüzî hükümler bırakmıştı.[190] Onun bıraktığı bu miras düşünülebilecek en mükemmel biçimde esnek ve geneldir; her sağlam aklın destekleyeceği ve yaşanan maslahatların teyit edeceği muhtelif büyük kavramları içermektedir. Yine bu mirasta hayret verici genişlikte bir hukuk sisteminin doğmasına imkan sağlayacak biçimde özel hâdiselere ferdî uygulamada bulunmaya elverişli olma kabiliyeti vardır ve farklılıklarına rağmen doğru olan iki anlayışın birinden diğerine geçiş mümkündür.[191]

Bu yapıda bir hukuk sistemi o günün bütün ihtiyaçlarını karşılamaya yeterli oluyordu. Ancak ne var ki İslâm hakimiyeti Hz. Peygamber'in vefatının ardından geniş ve hızlı bir açılımla Arap yarımadasının ötelerine taşarak İran, Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika'ya ulaştı ve bunun sonucunda çok farklı ortamlar ve kültürlerle karşılaşıldı. Gittikleri yerlerde daha önce hiç bilmedikleri şeyler, olaylar ve adetlerle karşılaşan müslümanlar bu yeni olguları düzenlemeye, İslâmî hukuk kaidelerini onlara uygulamaya ve onları İslâm'ın hükümleri ve hedefleri açısından layık oldukları yerlere yerleştirmeye ihtiyaç duydular. Bu durum fıkıhda yeni gelişmelerin başlangıcını teşkil etti. Böylece müslüman alimler yeni bir kapı açarak meseleler üzerinde düşünmeye ve yaşanan hayatın bütün yönlerine ilişkin meselelere dinin ışığında çözümler üretmeye başladılar.[192] Ancak cevabını sınırlı naslar içinde bulamadıkları karşılarına çıkan çetrefil problemleri çözmek için üzerinde düşünmek ve ictihatta bulunmak ve bunun neticesinde İslâm'ın ruhundan kaynaklanan sistemler ve kanunlar vazetmek durumundaydılar.[193] Bunu yaparken bütün yeni hâdiseleri zaman zaman şûralar oluşturmak ya da kendi kişisel re'ylerine başvurmak

189 Cüveynî, *Bürhân*, II/765.

190 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 54; Zerkâ, *Medhal*, I/142 ve 149.

191 Zerkâ, a.g.e., I/149 ve 155.

192 Abdülkâdir, a.g.e., s. 54-5; Zerkâ, a.g.e., I/142-3.

193 Zerkâ, a.g.e., I/157.

suretiyle çözmeye çalışıyorlardı.

a. Sahabe Döneminde Re'yin Anlamı

Sahabe döneminde verilen mahkeme kararlarını ve fetvâları incelediğimizde re'yin belli bir tanımı yapılmış değildi ya da o zaman dinde bilinen bir terim anlamı vardı. Kimi zaman kıyas ve istihsan anlamına geliyor ve kimi zaman da kişisel görüşe mutabık bir anlam taşıyordu. Daha sonraları bilhassa tâbiûn dönemi sonlarına doğru başka bir biçim almış ve kıyas anlamına kullanılır olmuştur.[194] Re'y lehine ve aleyhine rivayetlerin bulunması ise bu terimin sahabe anlayışında birbirinden tamamen ayrı anlamları bulunduğu yorumunu beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan müsbet ve menfi iki kategoride toplanabilecek olan bu anlamları birbirinden ayrıştırarak ortaya koymak zarureti vardır.

1. *Menfi anlamda re'y:* Re'y karşıtı anlamlar içeren ve Hz. Peygamber'e, sahabeye ve tâbiûna nisbet edilen rivayetleri derleyen İbn Abdilber[195] bu rivayetlerde kastedilen re'y hakkında kendi dönemine kadar geçen süre içinde yaşamış klasik alimlerin ileri sürdükleri görüşleri üç grupta toplamıştır:

a. İnanç konularında sünnetlere aykırı bid'atler. Cehm ve diğer kelâmcıların görüşleri bu kapsama girer. Çünkü bunlar kıyas ve re'yi hadisleri ret için kullanmaktadırlar. Meselâ "O'nu gözler idrak edemez. O gözleri idrak eder"[196] âyetini göstererek Kıyamette Allah'ın görülemeyeceğini söyler; "Kıyamet Günü Rabbinizi göreceksiniz" hadisini reddeder ve "O gün bir kısım yüzler parlaktır, Rablerine bakarlar"[197] âyetini dilcilerin ve hadisçilerin tanımadıkları bir anlama yorumlarlar... Havuz, mîzân tanımayız; bunlar nedir aklımız almaz deyip bu konudaki bütün sünnetleri re'y ve kıyasa dayanarak reddederler.

b. Bid'at[198] yahut bid'ate benzeyen re'y. Şâfiî'nin öğrencisi el-Müzenî *Kitâbu isbâti'l-kıyâs* adlı eserinde diyor ki: "Kıyas karşıtlarının tutundukları re'y ve kıyası kötüleyen bu rivayetler (=âsâr) bizce dinde bid'at re'y ortaya koyan ve o re'yin ayrıntılarına da kıyas adını veren bid'atçilerin re'yini hedef almaktadır. Muhalifler keskin akla ve kaynakların manalarının bilinmesine ihtiyaç duyacak kadar

194 Abdülkâdir, *Nazratûn âmmetûn*, s. 219.

195 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/133-8.

196 el-En'âm, 6/103.

197 el-Kıyâme, 75/22.

198 *Bid'at* bir başka ifadeyle *muhdes* (Hz. Peygamber'den) sonra ortaya atılan ve şeriatta bir dayanağı bulunmayan şeydir. Şeriatın delâlet ettiği bir aslı bulunan şey bid'at değildir. Bir tanıma göre ise Hz. Peygamber ve sahabe döneminde var olmayan bir şey ortaya koymaktır. bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX/205 ve 217. Bid'at kavramı hakkında geniş bilgi için bk. Rahmi Yaran, "Bid'at", DİA, VI, 129-31.

ince ve kapalı olduğu için Kitap, sünnet ve onlar üzerine yapılan temsîlle uyuşan re'yi keşfetmekten gaflet etmişlerdir."[199] İbn Mes'ûd "Allah'ın Kitabında var olduğunu bildiğimiz bir şeyi yahut Hz. Peygamber'in bir sünnetini sorarsanız size haber veririz. *Sizin sonradan ihdas ettiklerinize bizim gücümüz yok*"[200] derken bu tür re'yi kastetmiş olmalıdır.

c. Çoğunluk ilim adamlarına göre bu rivayetlerdeki re'y dinî hükümlerde şu metotlara başvurma anlamına gelmektedir: (a) İstihsan, (b) zan, (c) çapraşık ve safsata meselelerle uğraşmak, (d) yeni mesele ve olayları asıllarına bağlamadan, illetlerini araştırıp onları göz önüne almadan birbiriyle kıyaslama yoluna gidip olay meydana gelmeden re'y kullanmak suretiyle onu dallandırıp budaklandırmak ve zanna benzer bir re'y ile o mesele hakkında söz söylemek. Bu ilim adamları diyorlar ki bunlarla uğraşmak ve bu gibi şeylere dalmak sünnetleri göz ardı etmeye ve onlar hakkında bilgi edinmemeye neden olur; gerek sünnetler ve gerekse Kur'ân ile onların manaları hakkında bilinmesi gerekli konular hakkında bilgilenmeyi terke götürür.[201]

Görüldüğü gibi ilk anlayışa göre bu rivayetlerde geçen re'y kelimesinin fıkıhla alâkası yoktur; tamamen inanca ilişkin konulara atıfta bulunulmaktadır. Sözü edilen tartışmalar tâbiûn döneminde gündeme gelmeye başlamış olduğuna göre sahabe döneminde itikadî yönü olan görüşlere re'y denmesi muhtemel değildir. Haddizatında İbn Abdilber'in anlamlarındaki değişim sürecini gözardı ederek üç ayrı dönemde re'yi aynı anlamlarda göstermesi bir hatadır. Öte yandan re'y sahabe döneminde daha çok hukukî ve siyasî bir kavram olarak kullanılmakta iken bu şıklardan hiç biri -üstü örtülü olarak değilse bile- açıklıkla siyasî olanı kapsamamaktadır. Haddizatında o dönemde hukukî olanla siyasî olan ayırımı da belirgin değildir.

2. *Müsbet anlamda re'y:* Kıyas taraftarlarından Fahreddîn Râzî ise sahabenin re'y metodu ile görüş bildirdiğini ve re'yin de kıyas demek olduğunu savunur.[202] Ona göre her ne kadar re'y sözlükte kıyas anlamına gelmez ise de şeriat örfünde kıyasa özgü bir ifadedir. Nitekim kıyas muhalifleri de sahabeden re'yi kötüleyen pek çok söz aktarmışlar ve bundan maksadın kıyası kötülemek olduğunu söylemişlerdir. Bu da gösterir ki şeriat örfü re'yin kıyasa özgü bir terim olmasını icabettirir.[203] Râzî görüşünü temellendirmek için ayrıca teamüle başvurur: Bir şey söyleyen insana "bunu re'yinle mi yoksa nassa dayalı mı söyledin?" diye soru

199 Zerkeşî, *Bahr*, V/25.

200 Darimî, *Sünen*, I/59.

201 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/138-9. Müellif daha sonra üçüncü anlayışın son fıkrasını destekler mahiyette rivayetlere yer verir. bk. a.g.e., II/139-150.

202 Râzî, *Mahsûl*, 2. cüz, 2. kısım, s. 84.

203 Râzî, a.g.e., s. 133-4.

yöneltilmekte ve böylece iki terim birbirine mukabil görülmektedir. Bu da re'yin, nasla -ki nassın açık ya da kapalı olması farketmez- istidlâli kapsamadığını gösterir.[204]

Buna mukabil sahabe dilinde re'yin kıyas anlamına gelmediğini savunanlar şu delilleri ileri sürerler:

a. "*Raâ-yer'â*" fiilinin biri *rü'yet*, diğeri *re'y* olmak üzere iki mastarı vardır. Bu da re'yin rü'yetle eş anlamlı olduğunu gösterir. Öyleyse eş sesliliğin ortadan kaldırılması için kıyas anlamında hakikî manada kullanılıyor olmamalıdır.

b. Dilde kıyas manasında olmadığı sabit olduğuna göre şeriat örfünde de o anlamda olmaması gerekir. Çünkü kelimenin anlamını değiştirmek esasa aykırıdır.

c. Re'y kıyasın adı olsaydı ondan türetilen isim kıyasa delil olurdu ve "fülânın re'yi şöyledir" sözünün "o kıyas yapıyor" anlamına gelmesi gerekirdi. Bunun doğru olmadığı bilinmektedir. Çünkü Allah'ın görüleceğini, O'nun sıfatları bulunduğunu ve insan davranışlarının yaratıldığını savunan kimse kendi adına "benim re'yim böyledir" ve aynı görüşte olan bir başkası adına ise "o da bu görüştedir" diyebilir.

d. Ebû Bekir'in *kelâle*[205] kelimesi hakkında "burada kendi re'yimi söyleyeceğim" dediği rivayet edilir. Malumdur ki kelimenin sözlük anlamını açıklamak kıyasla olmaz.[206]

Bizce her iki tarafın görüşleri kısmen doğruluk taşımaktadır. Çünkü araştırmalar göstermektedir ki re'y terimi kıyasla eş anlamlı değilse de onu ve daha başka istidlâl yollarını kapsayan genel bir kavramı anlatmaktadır. O dönemde re'y kavramı nas dışında kalan ve daha sonra kıyas, istihsan[207], maslahat, örf ve sedd-i zerâi' adlarını alacak olan yöntemleri kapsamaktaydı.[208] Kur'ân'daki bir kelimenin mana ve delâletini belirlemeye de re'y adı verilmiştir. Nitekim az önce Ebû Bekir'in *kelâle* kelimesinin anlamı sorulunca "burada kendi re'yimi söyleyeceğim" şeklinde kaydettiğimiz cümlede bu anlamda kullanılmıştır.

Sahabenin edindiği İslâmî bilinçle nas bulunmayan konularda sahip olduğu

204 Râzî, *Mahsûl*, 2. cüz, 2. kısım, s. 85.

205 *Kelâle*: Üç anlamda kullanılmaktadır: 1- Geride ne çocuk, ne baba bırakan kimse; 2- Ölenin geride bıraktığı ne çocuğu ve ne de babası olan kimse; 3- Çocuk ve baba cihetinden olmayan akrabalık. Ebû Bekir de kelâleyi "çocuk ve baba dışındakiler" diye tefsir etmiştir. Tâbiûndan Atâ ve Dahhâk "miras bırakan" diye ve Saîd b. Cübeyr "varis" diye tefsir etmişlerdir. Ancak herkes âyette, annenin başka babadan olma çocuklarının kastedildiği noktasında icmâ etmiştir. bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, I/510.

206 Râzî, a.g.e. s. 101-2. Ebû Bekir'in sözünün yer aldığı kaynaklar için bk. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 38; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/51; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/50; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/199.

207 Zerkâ, *Medhal*, I/140; Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 57.

208 M. ed-Desûkî ve E. el-Câbir, *Mukaddime fî dirâseti'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 128.

şahsî kanaatler re'y diye adlandırılmaktaydı. Bu gibi yerlerde re'y, kıyasta olduğu şekliyle hâdisenin kendisine benzetilmesinde esas alınacak belli bir aslı bulunup bulunmamasına bakılmaksızın maslahata, İslâm'ın teşrî ruhuna ve dinin genel kaidelerine daha yakın görülenle amel etme anlamına geliyordu. Örneğin Hz. Ömer, komşusu Dahhak b. Halîfe'nin su arkının tarlasından geçmesine müsaade etmeyen Muhammed b. Mesleme'ye "Niçin kardeşine fayda verecek bir şeye engel oluyorsun? Bu işi sana da faydalı, er-geç sen de tarlanı sularsın. Üstelik sana zararı da yok" der. Muhammed'in yine olumsuz cevap vermesi üzerine "karnıyın üstünden de olsa bu arkı geçirecek" deyip Dahhak'ın arkı geçirmesine karar verdi ve bu uygulandı.[209] Çünkü bu her iki tarafa fayda verdiği halde Muhammed'e hiç bir zararı dokunmuyordu. Dolayısıyla Ömer burada "faydalı mübah ve zararlı yasaktır" ilkesini kendisine dayanak yapmış, belli bir asla kıyas etmemiştir. İşte bu ilke sonraki fakihlerce *maslahat-ı mürsele* adıyla anılmıştır. Yine Hz. Ömer bir defada üç talâkla boşamayı geçerli saydı. Zira insanlar temkinli olmaları gereken bir hususta aceleci davranıyorlardı. Boşanma ya da kocanın ölümü halinde iddet süresini tamamlaması gereken bir kadınla bu süre içerisinde evlenen adama, aralarını ayırdıktan sonra yeniden o kadınla evlenmesini caydırıcı olsun diye yasaklamıştı. Kimine maslahat gözüken bir şey diğerine maslahat gözükmeyebilir. Bu yüzden Hz. Ömer döneminde fetva veren bazı sahabîlerin onun görüşlerine muhalefet ettikleri görülmekteydi.[210] Nitekim son örnekte Hz. Ali genel ilkelere dayanarak iddet süresi dolunca evlenebilecekleri yolunda fetva vermiştir. Oysa görüşlerden her hangi birini destekleyen Kur'ân metni mevcut değildir.[211]

Hz. Ömer bir kadına gelmesi için haber gönderir. Kadın istemeyerek yola düşer. Yolda doğum sancısı tutar, bir eve girer, çocuğunu doğurur ve acılar içinde ölür. Ömer sahabeyle istişârede bulunur. Bazıları "Sana bir şey gerekmez. Sen yönetici ve müeddipsin" derler. Hz. Ömer, Hz. Ali'ye fikrini sorar. O da "Eğer re'yleri ile söz söylemişlerse hata etmişler. Senin arzuna uygun konuşmuşlarsa sana nasihat etmemişler. Diyet ödemeni gerekli görüyorum. Çünkü kadını sen korkuttun. Senin yüzünden çocuğunu doğurdu" dedi. Hz. Ömer de onun görüşüne uydu.[212] Bu olayda ise başkasına verilen zararın karşılanmasının talebi dolayısıyla zarar vermeyi engeleme mantığı işletilmiş, yani maslahat prensibinin "def-i mefsedet" şıkkı uygulanmıştır.

İbn Abbâs, Zeyd b. Sâbit'e haber göndererek "Ölmüş bir kadın geride mirasçı olarak kocasını ve ana-babasını bıraksa miras nasıl taksim edilir?" diye sorar. Zeyd

209 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 409-10; Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/230-1.

210 Hudarî, *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 106 ve 167; Mustafa Abdurrâzık, *Temhîd*, s. 191.

211 Hudarî, a.g.e., s. 99.

212 Beyhakî, *Sünen*, VIII/107.

"kocaya mirasın yarısı, anaya kalanın üçte biri ve babaya da geri kalan mal verilir" cevabını verir. Bunun üzerine İbn Abbâs "anaya bütün mirasın üçte biri verilir" der[213] ve "Kur'ân'da (mirasçıya) hiç kalan mirasın üçte biri veriliyor mu?" diye sorar. Zeyd ise "sadece kendi re'yimi söylüyorum, sen de kendi re'yini söylüyorsun" diye karşılık verir.[214]

İbn Mes'ûd'a bir adamın mehir tayin etmeden evlendiği bir kadınla zifafa girmeden ölmesi halinde ne olacağı sorulduğunda "Bu konuda Hz. Peygamber'den bana bir şey ulaşmadı -diğer bir rivayette ise Hz. Peygamber vefat ettiğinden beri bundan daha zor bir soruyla karşılaşmadım; bu konuda Kur'ân inmemiş, sünnet gelmemiştir" demiş ve kendisine "re'yini söyle" denilince "Bu konuda kendi çabamla re'yimi söyleyeceğim. Doğru ise yalnızca Allah'dan, yalnışsa benden ve şeytandandır; Allah ve Rasûlü berîdir. Benim re'yime göre kadına mehir tam olarak verilir, mirasdan pay alır ve iddet bekler" der. Bunun üzerine orada oturanlardan biri "yemin ederim, sen Hz. Peygamber'in Vâşık kızı Birva' el-Eşceî hakkında verdiği hükmü verdin" deyince İbn Mes'ûd görüşünün Hz. Peygamber'in sözüne muvafakatı dolayısıyla daha önce hiç sevinmediği kadar sevindi.[215]

İctihat hadisinde sahabî (Muâz), Kur'an ve hadisin çözüm getirmediği konularda kendi re'yi ile ictihadda bulunacağını ifade etmiş; ancak klasik anlayış bu işlemin naslarla mutlaka istidlâle başvurularak yapılacağı düşüncesinde odaklaşmıştır. Oysa mezkür hadisde re'y ictihadı "*ectehidü re'yî* = kendi re'yimi ictihat ederim" biçiminde dile getirilmiştir ki sahabînin re'yi, hem kendi şahsına nisbet etmesi ve hem de ictihat ve re'y kavramlarını bir arada zikretmesi kayda değer bir inceliktir. Ayrıca Hz. Peygamber'in huzurunda yapılan (mesela Yahudiler hakkında Sa'd b. Ubâde'nin verdiği hükümde görüldüğü üzere) ictihadlarda istidlâle başvurulduğunu göremiyoruz. Çünkü şer'î hüküm koyma yetkisi elinde bulunan Hz. Peygamber'in yanında kişiler şahsî kanaatlerini ifade etmektedirler. Hz. Peygamber'in vefatından sonra hiç değilse bazı hâdiselerde *kendi* re'ylerine dayalı konuştukları bilinmektedir. Ancak bu re'yi oluşturan çevrenin İslâmî kültür çevresi olduğu gözden ırak tutulmamalıdır. Hiç birini destekleyen Kitap yahut sünnet nassı mevcut bulunmayan konularda sahabenin, re'y ictihadına başvurarak ihtilafa düştüklerini gösterir pek çok örnek sıralayan Cessâs onların re'ye dayalı ictihatlarla verdikleri ihtilaflı hükümlerin kuşkuya imkan tanımayacak ölçüde fazla olduğunu

213 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/202.

214 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I/58; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/64. Mesele için bk. Serahsî, *Usûl*, II/121; Gazalî, *Mustasfâ*, II/245.

215 Şeybânî, *Hucce*, III/329-34; Ebû Dâvud, Nikah 31; Tirmizî, Nikah 44; Nesâî, Nikah 68; İbn Mâce, Nikah 18; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/46-7 ve 129; a.mlf., *Muhallâ*, I/61; a.mlf., *Mülahhas*, s. 61.

söyler.[216] Şeriatın adaleti ve maslahatları gerçekleştirme konusunda bilenen maksatlarına ve kaidelerine en uygun gördükleri biçimde görüş bildiriyor ve hüküm veriyorlardı.[217]

Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'arî'ye gönderdiği mektupta ifade edildiği üzere hakkında Kur'ân ve sünnet bulunmayıp da tereddüt edilen hususlarda iyice düşünülmesi, benzer ve emsal olanların iyi tanınması, işlerin mukayese edilmesi ve sonra da kendince Allah'a daha sevimli gelecek ve hakka daha benzer olanına yönelinmesi ifade edilmiştir.[218] Bu teklif re'yin keyfiyetini bir az daha açmış ve onu belli bir sistem daline oturtmuştur ki bunun adı çok geçmeden *kıyas* adıyla anılır olmuştur.

Sahabeye ait bütün bu yaşanmış olaylar da göstermektedir ki Kur'ân'da hükmü belirtilmemiş olan hukukî bir konuda sahabî hüküm vermekten ve şahsî görüşünü söylemekten çekinmemektedir. Ama bütün bunlara rağmen söylemek icap eder ki sahabenin bu tür re'ye dayalı fetvaları az bir yekün teşkil eder; re'ye geniş yer vermek istemedikleri için de onlardan re'yi kötüleyici sözler aktarılmıştır.[219]

b. Re'y Hakkındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Başta ilk dört halîfe olmak üzere ileri gelen pek çok sahabîden re'yi hem tavsiye eden ve hem de kötüleyen rivayetler aktarılmıştır.[220] Biz burada söz konusu rivayetlerin re'y taraftarları ve muhalifleri tarafından algılanış biçimlerini sunmaya gayret edeceğiz.

Re'y konusunda sahabeden gelen rivayetlerin bütünüyle gözden geçirilmesi halinde ilk dikkati çeken husus rivayetlerin aynı kişilerden dahi çelişkili nakledilmiş olmasıdır. Gerek re'y taraftarları ve gerekse hadis taraftarları ile zâhirîler re'y hakkında sahabeden gelen rivayetlerin çelişik olduklarını bir vakıa olarak kabul ettiklerinden kendi görüşlerine aykırı rivayetleri toptan inkar yoluna gitmek yerine

216 Cessâs, *Fusûl*, IV/53-5.

217 Zerkâ, *Medhal*, I/157; M. ed-Desûkî ve E. el-Câbir, *Mukaddime fi dirâseti'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 128.

218 Şeybânî, *Hucce*, II/569-70.

219 Hudarî, *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 97 ve 119. Hudarî, sahabenin naslara dayanmadan şeriatın genel ilkelerine ve kamu menfaatine dayanarak yahut nasları farklı yorumlayarak fetva verdikleri ihtilaflı 15 kadar meseleyi sıralar. bk. a.e., s. 98–104.

220 Bu konuda hem sahabeden ve hem de onları izleyen dönemlerde yaşamış ünlü kişilerden re'ye ilişkin aktarılan rivayetlerin toplu bir koleksiyonu için bk. Darimî, *Sünen*, I/59-62, 76-83, İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 38-41; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/30-5, 55-63, 133-50; İbn Hazm, *İhkâm* 6/41-59, VIII/26-36; a.mlf., *Mülahhas*, s. 55-69; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/180-6 ve 199-204.

kendi düşünce sistemleriyle uzlaştırma gayreti içinde olmuşlardır. Gerçekten sahabeden re'y konusunda gelen rivayetler o kadar birbiriyle çelişiyor ki koyu bir re'y muhalifi olan İbn Hazm "sahabeden her hangi birinin re'yle bir görüş ileri sürmeyi doğru saydığını görürseniz aynı sahabînin ondan teberrî ettiğini (uzak kalma isteği) de görürsünüz"[221] diyerek bu tür çelişkili rivayetlerin varlığına taaccüp gözüyle bakmaktadır. Biz önce re'y muhaliflerinin rivayetler üzerindeki yorumlarını verip sonra taraftarların bu rivayetlerden ne anladıklarını özetleyecek ve ardından tartışacağız.

a. *Muhaliflerin Değerlendirmeleri*: Hadis ekolü mensubu İbn Kuteybe'ye göre sahabîlerden hem re'y karşıtı ve hem taraftarı rivayet edilen bu sözler çelişmemektedir. Ebû Bekir Kur'ân-ı Kerîm'deki bir *müteşâbih* âyet hakkında kendisine soru sorulduğu zaman re'yle cevap vermenin doğru olmayacağını söylemiştir. Çünkü onun yorumunu Allah'dan ve ilimde derinlik sahibi olanlardan başkası bilemez. Bu nedenle Ebû Bekir Allah'ın muradı olmayan bir tefsir yaparım korkusuyla söz söylemekten kaçınmıştır. Ama *kelâle* konusu sorulduğunda re'yini söylemiştir. Zira bu konu kendisinin müslümanlara vekalet ettiği ve müslümanların mirasda ihtiyaç duydukları bir meseledir. Hakkında Hz. Peygamber'den her hangi bir rivayet bulunmayan ve Kur'ân'da açıklayıcı bir şey gelmeyen konularda kendisine re'y ictihadında bulunma izni verilmiştir. Çünkü o müslümanların lideri ve vekalet ettiği konularda onların başvuru kaynağıdır. Dolayısıyla görüşünü söylemek zorundaydı. Ömer, Osman, Ali, İbn Mes'ûd ve Zeyd'in de sorulan sorulara re'yleri ile cevap vermeleri bu yüzdendir. Onlar liderdir ve başa gelen hâdiselerde başvuru kaynaklarıdırlar. Böyle bir durumda ne yapmalıydılar? *Kelâle* ve dedenin miras durumu hakkında Nazzâm ve benzerleri gelip bu konularda konuşuncaya kadar akıl yürütmeyi bırakmalı mıydılar?[222] Bu yoruma göre re'y karşıtı rivayetler müteşabih alanda ve yetkisiz kişilerce söylenilenleri hedeflemekte; re'yle hüküm verdiklerini gösterenler ise bulundukları konum itibariyle ümmete önderlik eden kişilerin problemleri halletmek için görüşlerini bildirdiklerini ifade etmektedir.

Sahabe dönemi usûl düşüncesini yorumlamakta epey zorlanan İbn Hazm ise yukarıda belirtildiği üzere bir yanda re'yin sahabe döneminde ortaya çıktığını ve pek çok sahabînin re'yle fetvâ verdiğini doğru kabul eder, sahabenin Hz. Peygamber döneminde re'ylerini söylediklerini, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da daha yaygın ve daha fazla bir biçimde re'ye başvurduklarını belirtir; diğer yanda da kendisinden bu konuda bir şey rivayet olunan her sahabî ondan berîdir ve o sahabî o konuda re'yinin kesin doğru olduğunu söylemiş değildir[223] ve hiçbir sahabî yalnız

221 İbn Hazm, *en-Nebze*, s. 75.

222 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 40-1.

re'yle hüküm vermeyi sahih görmemiştir[224], çünkü onlar bir zandan ibaret olan re'yle hüküm vermeyi câiz saymazlar[225] yorumunu yapar. "Re'yle görüş ileri sürmekle birlikte sahabenin re'yi kötüledikleri de sabittir"[226] diyerek çelişkinin sahabede olduğunu vurgulamaktan da geri durmaz.

Kur'ân'da, Hz. Peygamber'e, sahabe ile istişârede bulunmasının emredilmesi itirazına karşı İbn Hazm istişâre emrinin dinî bir konuda şerîat vazetme noktasında olmadığı tezini ileri sürer ve sert bir üslupla "Namaz, oruç, hac gibi dinî bir meselenin re'y ve meşveretle farz kılındığını söyleyen yalancı ve iftiracı olduğu gibi aynı zamanda dinden de çıkmış olur"[227] diye ekler. Dolayısıyla ona göre Allah sahabeye asla haram yahut helâl kılma yetkisi vermiş değildir.[228] Nitekim re'yle fetva veren sahabîler "Bu meselede kendi re'yimi söylüyorum. Doğruysa Allah'dan, hata ise şeytandandır; Allah ve Rasûlü hatadan berîdirler" demişlerdir. Ebû Bekir, İbn Mes'ûd, Ömer ve İbn Ömer'den böyle dedikleri rivayet olunmuştur.[229]

Peki o zaman niçin re'ylerini söylemişlerdir? Mu'tezile'den re'y muhalifi olarak tanınan Ca'fer b. Mübeşşir sahabenin kıyasla hüküm vermesini sulh[230], yani insanlar arasında uzlaşma sağlama amacına matuf görür. Bu açıklama ictihadla verilen hükmün bağlayıcı olmadığı anlamına gelir. Re'y muhaliflerinin sözcülüğüne soyunan İbn Hazm bizzat re'y kavramına farklı baktığı için onun getirdiği yorum da farklıdır. Ona göre *re'y* bir nassa dayanmadan müftînin din konusunda helâl-haram meselelerinde daha ihtiyatlı ve daha adil gördüğü ile verdiği hükümdür.[231] Sahabe re'yi toptan kötülemekle birlikte re'ye dayalı söylediklerini de *icap ve ilzam yoluyla, Allah ve Rasûlü'nden gelen din içinde bir şeriat olsun diye söylememişlerdir.* Re'y söyleyenin kesin gözüyle bakmadığı bir zandır ve kendisinin yalnızca bunu benimsediğini haber vermektedir.[232] Re'yle fetvâ veren sahabîler kesin bir hüküm yahut herhangi bir kimseyi bağlayıcı olsun diye değil sadece kendi görüşlerini haber vermek ya da hasımlar arasında sulh sağlamak[233], *af* yahut *teverru'* (=günahtan ve şüpheli şeylerden kaçınma)[234] için görüş

223 İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 4.

224 İbn Hazm, a.g.e., s. 22.

225 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/48.

226 İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 22.

227 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/30.

228 İbn Hazm, a.g.e., a.y.

229 İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 22.

230 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII/298.

231 İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 4 ve 63.

232 İbn Hazm, a.g.e., s. 22-3.

233 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/40 ve 54.

234 İbn Hazm, *Muhallâ*, I/62.

bildiriminde bulunmuşlardır.

İbn Hazm'a göre re'y taraftarlarının "bu re'y karşıtı rivayetlerde bir asl'a yani bir Kur'an ve sünnet nassına dayalı kıyaslama yapma anlamında re'y değil, salt (=mücerred) re'y kastedilmiştir ve sahabîler kötüledikleri re'yin muhalifi re'yle görüş beyan etmişlerdir" yorumu bir yalandır, iftiradır. Çünkü sahabîlerin hiçbirinden ileri sürülen bu görüşü doğrulayıcı bir şey bulmak sözkonusu değildir. Yaptıkları bu re'y taksimini seleften herhangi birinden rivayet edemezler.[235] Sahabenin re'y konusunda icmâ etmediğini savunan İbn Hazm "onların dinde Allah'ın izin vermediği bir şeriat ortaya koymamızın helâl olmadığı noktasında icmâ ettiklerinde kuşku yoktur" diye ekliyor.[236]

b. *Savunanların Değerlendirmeleri*: Re'y taraftarları ise sahabeden aynı konuda gelen bu çelişik rivayetleri gruplandırmak suretiyle uzlaştırma çabasına girmişler; önce rivayetlerin bilgi felsefesi ve rivayet tekniği açısından genel bir değerlendirmesini yapıp ardından da aykırı rivayetlere çeşitli anlam kalıpları giydirmişler ve bu yolla bir tercih ortaya koymuşlardır.

Böyle bir yöntemle meselenin üstüne giden Gazalî'ye göre bütün sahabenin ictihada başvurduğu, re'yle hüküm verdiği ve bu şekilde hüküm verenlere ses çıkarmadığı kesindir. Zira dede ve erkek kardeşlerin miras payları, devlet başkanının bey'atla tayini, mushafın derlenmesi ve Hz. Ömer'e hilâfetin veliahtlıkla intikali gibi pek çok meşhur olayda re'y ictihadına başvurdukları tevatüren bilinmektedir. Bu şekilde tevatür derecesine ulaşmayan münferit hâdiseler ise ümmetten hiç kimsenin inkar edemeyeceği sahih rivayetlerle aktarılmış olup sahabenin re'y ictihadına başvurduğunu zaruri bilgi tarzında ortaya koyarlar. Hâtem et-Tâî'nin cömertliği, Hz. Ali'nin yiğitliği nasıl biliniyorsa bu da o şekilde zaruri olarak bilinmektedir ve böylece ictihatla hüküm verdikleri konusunda kuşku duyma sınırı aşılmıştır. Buna aykırı rivayetlerin çoğunluğu senet bakımından kopuk (maktû') olup sahih olmayan yollarla rivayet edilmişlerdir. Üstelik aynı kişilerden birbiriyle çelişen sahih rivayetler aktarılmıştır. Dolayısıyla zaruri olarak bilinen bir şey, dengi olmayanla terkedilemez. Bütün bu rivayetler sıhhat açısından eşit olsalar bile hepsini bir kenara atıp sahabenin istişare ve ictihat yaptıklarını gösterir mütevatir bilgiyi esas almak gerekir.[237]

Kıyas karşıtlarının söylediği "sahabe nasları ictihat ederek (yani konu hakkında nas arayarak) istidlâl etti, ictihat metoduna başvurmadı" açıklamaları yaygın olarak aktarılagelen malumata aykırıdır. Çünkü sahabenin dedenin mirasçılığı konusunda benzetmeler yaptıkları bilinmektedir. Bazıları ölenin babası

235 İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 63 ve 22-3.

236 İbn Hazm, a.g.e., s. 19.

237 Gazalî, *Mustasfâ*, II/248.

bulunmaması halinde dedeyi, oğul bulunmadığında oğlun oğlu ne durumda olursa öyle görmüş; bazıları dede ile erkek kardeşin akrabalık dereceleri aynı olduğu cihetle onun istihkak sebebini mirasta kendisine denk gelen kişi konumunda görüyor ve bunu bir ağaç dalına ve bir nehrin iki koluna benzetiyorlar. Bütün bu ve benzeri rivayetler onların iddialarını çürütür.[238]

İbn Kayyim re'y hakkında gelen rivayetlen arasında bir çelişki bulunmadığını savunur. Ona göre hepsi doğrudur ve her birinin bir gerekçesi vardır. Dinden olmayan batıl re'y ile hiç bir müctehidin onsuz olamayacağı hak re'y arasındaki fark ortaya konursa ancak o zaman durum açıklık kazanır.[239] Re'y karşıtı rivayetler re'yden kaçınılmasını ifade ederken, lehine olan rivayetler naslara aykırı düşmekten kaçınma ve sakınma şartıyla şiddetli zaruret halinde re'yin kullanılmasının cevazına delâlet eder.[240] Dolayısıyla rivayetlerde geçen re'y kelimeleri birbiriyle örtüşmemekte ve aynı kavramı anlatmamakta, farklı anlamlarda kullanılmaktadır.

Re'y taraftarlarına göre kıyas ve re'yi kötüleyen rivayetler şu hususlara yöneliktir:

1. Nassa muhalif ve yersiz olan re'y.[241] Re'y nassın bulunmadığı alanda kullanılmalıdır. Nas varken re'y ve kıyas kullanma[242] ve kıyası âhâd hadislere tercih de bu kapsama girer.[243] Serahsî'nin söylediği üzere bu tür rivayetlerde kötülenen re'y nefsin hevasına uymaktan kaynaklanan yahut İblis'in yaptığı gibi naslarda belirtilmiş olanı ret gayesiyle ileri sürülen re'ydir. Yoksa şartları dahilinde doğruyu ortaya çıkarmak gayesiyle ileri sürülen re'y kötülenmiş değildir. Allah ihramlının avladığı hayvana bedel ödemesi gereken kıymetin belirlenmesi konusunda "içinizden iki adil kişi hükmeder" buyuruyor. Hz. Peygamber bunu ashabına öğretmiş ve sahabenin de tamamı re'yi kullanana hiç karşı çıkmaksızın kendileri de kullanılacağında icmâ etmişlerdir. Onların Hz. Peygamber'in kötülediği yahut sapıklığa bir basamak saydığı bir konuda nasıl birleştikleri düşünülebilir ki? Bunu ancak sapık olan düşünebilir?[244]

Haddızatında sahabe nas varken de re'yi tamamen bir kenara atmamaktadır. Çünkü İbn Kuteybe'nin dediği gibi tefsir ve ahkam konusunda birbirlerine muhalefet etmeleri yatsınamaz; aralarındaki ihtilaflar oldukça çoktur. Kimisi işittiği bir şeye göre amel eder, kimisi zannını kullanır ve kimisi de kendi re'y ictihadında bulunurdu. Bu nedenle Kur'ân'ın tevili konusunda ve ahkâmın çoğunluğunda ihtilaf

238 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII/298.

239 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/66.

240 Râzî, *Menâkıb*, s. 408.

241 Gazalî, *Mustasfâ*, II/248.

242 Mâverdî, *Edebû'l-kâdî*, I/582; Basrî, *Mu'temed*, II/221; Serahsî, *Usûl*, II/133.

243 Cessâs, *Fusûl*, IV/65.

244 Serahsî, a.g.e., II/143.

etmişlerdir.[245]

Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Kayyim'e göre sahabe ve tâbiûnun tamamı Kur'ân ve sünnete aykırı re'y ve kıyası kötülemişlerdir.[246] Bu tür re'y ve kıyaslarla fetva verilmesi ve mahkeme kararlarında uygulamaya esas alınmaları helâl olmaz, Kur'ân ve sünnete aykırı ya da uygun olduğu bilinmeyen re'y ihtiyaç halinde uygulanabilir; ama bağlayıcı olmaz ve muhalif olana da karşı çıkılmaz.[247]

2. Fakihlerin bir kaynağa dayanmadan ve bir benzeriyle ilişkilendirmeden vehimlerine doğan, akıllarına gelen kendi re'yleriyle hükmedebileceklerini söylemek[248] veya bir başka deyişle bir asla dayanmadan re'yle amel etmek[249] yahut hefsin hevasına uygun gelecek re'yle uğraşmak.[250] Burada ortaya konan tanım Şâfiî'ye göre istihsanın tanımıdır. Bu bakımdan şâfiî mezhebi alimleri doğrudan doğruya bunu istihsan adıyla verirler.[251] Ancak Gazalî'ye göre sahabenin, sonuçta ihtilaf etmiş olsalar bile ictihada başvurmada icmâ ettiği meseleler haklarında nas bulunmadığından emin oldukları meselelerdir.[252] O re'y karşıtı rivayetlerde yer alan "insanlar cahil başkanlar edinirler" ve "re'yle hüküm verirlerse helâli haram, haramı helâl kılarlar" biçimindeki ifadelerde bir asla dayanmaksızın, geçmiş bir örnekten hareket etmeden doğrudan şerîat koymaya ve sırf istihsana dayalı fasit re'yin hedeflendiğini söyler.[253]

3. Usûlü yani Kitap, sünnet ve icmâı öğrenmeden ve iyi bellemeden ictihat etmek. İşte kötüleme bu gruplardan birine yöneliktir. Çünkü sahabeye göre nas bulunmaması halinde re'yle hüküm verileceği sabittir.[254] Nitekim Hz. Ömer "dedenin miras payı hakkında konuşmakta en cüretkâr olanınız aynı zamanda cehenneme en cüretkârınızdır" ve Hz. Ali "cehennemin dibine yuvarlanmak isteyen dedenin miras payı hakkında söz söylesin" derken bu konunun ince anlam içerdiğini, yol ve yönteminin kapalı olduğunu ve dolayısıyla ancak akıl yürütmede ileri bir seviye tutturmuş, kıyas ve istidlâl biçimlerini bilen yetişkin insanların görüş ileri sürebileceklerini anlatmak istemişlerdir. Zira kendileri bu konuda görüşlerini söylemekten geri durmamışlardır. Bundan da anlaşılıyor ki gerek kendilerini ve gerekse emsallerini dede konusunda ictihat etmekten alıkoymak istememişlerdir.

245 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 180.

246 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/205; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/77.

247 İbn Kayyim, a.g.e., I/77.

248 Cessâs, *Fusûl*, IV/65; Basrî, *Mu'temed*, II/221.

249 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/582.

250 Serahsî, *Usûl*, II/133.

251 Mâverdî, a.g.e., I/582; Gazalî, *Mustasfâ*, II/248.

252 Gazalî, a.g.e., II/243.

253 Gazalî, a.g.e., II/248-9.

254 Cessâs, a.g.e., IV/65; Gazalî, a.g.e., II/248; Basrî, *Mu'temed*, II/221.

Sözleriyle sadece ictihat mertebesine ulaşamayanları hedef almışlardır. Nitekim Ebû Hüreyre bir konuda verdiği fetvayı Ömer'e söyleyince ondan "başka türlü fetva verseydin canını acıtırdım" cevabını almıştır.[255]

Sahabeden gelen re'y karşıtı rivayetler genellikle doğrudan re'yin kendisini hedef almamaktadır. Karşıtlığın nedeni olarak re'yin nas varken kullanılması ve naslara aykırı düşmesi endişesi, hiç bir aslı esası olmaması, sapık kişilerin saptırmalarına araç teşkil etmesi, iyice araştırmadan bilgisizce ileri sürülmüş olması yahut insanlar tarafından din haline getirilmesi gibi kuşkular dile getirilmiştir. Nitekim bir kısım rivayetlerde sahabînin kendi re'yi olduğunu açıkça belirtme gereği duyması bu son nedenle olacaktır.

c. Sahabenin Re'ye İlişkin Tavırları

Sahabe verdiği fetvaların hepsine aynı nazarla bakmıyordu. Verdikleri kimi fetvalara olumlu ya da olumsuz kesin bir hüküm nazarıyla ve kimilerine de başka ihtimallere açık kapı bırakarak kesin yargıda bulunmaksızın tereddütlü bir nazarla bakıyordu.[256] Şüphesiz bu bakış açısının farklılaşmasının altında konuların mahiyetleri ve bazı metodolojik anlayışlar yatmaktaydı. Bunların neler olduklarını sahabeden gelen rivayetlerin incelenmesi sonucu tespit etmek mümkündür.

Biz burada önce sahabeyi bir bütün olarak ele alıp onların dinî, siyasî, hukukî bütün sahaları ilgilendiren problemlerde re'ye ilişkin genel tavırlarını, ardından re'y ve din ilişkisine nasıl baktıklarını ve en sonunda da Râşid Halifeler döneminde siyasî otoritenin re'y karşısındaki tavırlarını örneklendirerek ilkelerini tespite çalışacağız. Ancak burada re'y-din, re'y-devlet şeklinde yapılan sınıflandırma kavramların birbirinden tamamen ayrıştırılması maksadıyla değil, bazı konuların daha açıklıkla ele alınmasını sağlamak amacıyla yapılmıştır. Yoksa İslâmî sistemde devlet, hukuk gibi kavramlar dinden soyutlanamazlar. Re'y ise dinin içinde bir kavramdır ve zaten biz onun din içindeki konumunu belirlemek üzere böyle bir çalışmayı yapıyoruz. Fakat Allah ile insanın doğrudan ilişkisini anlatan ve sorgulanamaz (teabbüdî) nitelik taşıyan dar anlamda din kavramı ile re'y ilişkisini ve siyâsî otoritenin re'yi tatbikini inceleyeceğiz. Kuşkusuz tek tek sahabîlerin re'yleri kendileri için bir şey ifade ederler ve sevap kazanmalarına vesile olurlar; ama bunun diğer insanlar üzerinde yaptırım gücüne erişmesi meşrû dairede devletin onayından geçmeden mümkün olamaz. İşte buradaki bakış açımız budur.

255 Cessâs, *Fusûl*, IV/62-3.

256 Cüveynî, *Bürhân*, II/1361.

i. Genel Tavırlar

1. *Önlerine çıkan her konuda gerekli inceleme ve araştırmayı yapmadan, bağlantıyı sağlamadan ve kendilerinin izledikleri kaideleri göz önüne almadan hüküm vermiyorlardı.* Mütevatiren aktarıldığına göre hâdisenin hükmünü önce Kur'ân'da arar, orada rastlamazlarsa Hz. Peygamber'in sünnetlerini teftiş eder, onu da bulamazlarsa birbirlerine danışır ve re'ye başvururlardı.[257]

2. Re'ye, *Kitap ve sünnette bir hüküm bulunmaz ya da var olduğu bilinmezse başvurulur ve naslarda bir hüküm bulunması halinde re'ye izin verilmezdi.* Sahabenin genelinin bilmediği bazı sünnetleri Hz. Peygamber'le birliktelikleri az olan ve ondan oldukça uzakta oturan Dahhâk b. Süfyân, Hamel b. Mâlik gibi bedevî sahabîler bilebiliyorlardı.[258] Bu nedenle bazı hallerde re'y ve kıyasa dayalı hüküm vermişlerse aksine bir hadisin bulunduğunu haber aldıklarında önceki görüşlerini bırakır, hadisi esas alırlardı. Ancak belirtmek gerekir ki bazısının bilip bazısının bilemediği bu tür (*ilmu'l-hassâ*) sünnetler bilmemenin mazeret olamayacağı konulara ilişkin (*ilmu'l-âmme*) değildir.[259]

Bir konuda İbn Abbâs'dan fetva alan bir kişi daha sonra onunla görüştüğünde görüşünden dönmüş olduğunu öğrenince "sen bana fetvayı verdiğinden beri hep o şekilde fetva verdim" der. İbn Abbâs ise bu serzenişe "O benim bir re'yimdi. Şu Ebû Saîd el-Hudrî, Hz. Peygamber'den hadis rivayet ediyor. Kendi re'yimi Hz. Peygamber'in hadisinden dolayı terkettim" cevabını verir. Hatta daha önce hadise muhalefet etmiş olduğu için Allah'a tövbe eder.[260]

İbn Ömer de helâl olduğu düşüncesiyle tarladan çıkacak mahsulün bir bölümü karşılığı ziraat ortaklığı (=muhâbere) yapardı. Güvenilir biri olan Râfi' b. Hadîc, Hz. Peygamber'in bu muameleyi yasakladığını haber verince vazgeçti, hadis varken re'yini kullanmayı caiz görmedi ve "bugüne kadar yapageldik, ama bundan dolayı hiç kimse bizi ayıplamadı" demedi.[261]

3. *Hadis varken re'ye başvurulmasına da şiddetle karşı çıkmışlardır.* Ebü'd-Derdâ, Muâviye'ye yaptığı bir alış-verişin Hz. Peygamber'in yasakları kapsamına girdiğini söylediğinde ondan "bunda bir sakınca görmüyorum" cevabını alması

257 Cüveynî, *Bürhân*, II/765.

258 Şâfiî, *Ümm*, I/151, VII/10 ve 21, IV/152; a.mlf., *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 506. Sahabenin bir kesiminin bilip bir kesiminin bilmediği sünnet hükümlerine örnekler için bk. İbn Hazm, *İhkâm*, II/127.

259 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 498.

260 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/141 ve 142-3.

261 Şâfiî, *Risâle*, s. 445; Hatîb, a.g.e., I/140.

üzerine "Muâviye'yi bana kim mazur gösterebilir? Ben ona Hz. Peygamber'den haber veriyorum; o bana kendi re'yini söylüyor! Seninle aynı yerde kalamam!" diyerek Muâviye'nin velâyetinden çıktı ve hadîsi kabul etmediği için onunla bir arada kalmayı kendine câiz görmedi.[262] Hadise muhalif olarak re'y ileri sürülmesi konusunda İbn Ömer ve Ubâde b. Sâmit'ten sert çıkışlar rivayet edilmektedir.[263] Bu rivayetlerde bu şahıslardan biri bir hadis aktarıyor, bir adam da "fülan da şöyle dedi" diyerek aykırı bir şey söylüyor.

4. *Söylenilen re'yler bazı durumlar dışında kişilerin kesin kanaatlarını yansıtmaktaydı.* "Sahabenin hâdiseler hakkında ihtilaf etmeleri ve görüşler ileri sürmeleri hasımlar arasında arabuluculuk etme ve anlaştırma (=sulh) yahut meseleleri gözden geçirme amacına matuftur; bu görüşlerde kesin hüküm ve yargı kararı olma gayesi yoktur" itirazına Cessâs'ın cevabı şudur: "Onların görüşlerini bize aktaranlar arabuluculuk ve anlaştırma ile yargı kararı alma ve hüküm verme arasındaki farkı bilen insanlardır. Çünkü onlar sözün mana ve çeşitlerini bilen fakih insanlardı. Bize sahabenin sahip oldukları görüşlerle verdikleri yargı kararlarını ve hükümlerini aktaran insanlar bu fakih insanlardır. Anlaştırmak ve hasımlar arasında arabuluculuk etmek üzere söylenmiş sözlerdir demek caiz olsaydı aynı şeyi Hz. Peygamber'den nakledilenler için de söylemek caiz olurdu. Hz. Peygamber'in hükümleri ve yargı kararları hakkında bunu söyleme imkanı yoktur; zira onları nakledenler yargı kararı ve kesin hüküm olarak söylendiğini açıklamışlardır. Bu insanların bulundukları konum itibariyle yanlışlık yapmaları ve yargı kararı ile anlaştırma arasını ayıramayacak durumda olmaları mümkün değildir. Bundan da selefin hâdiseler hakkında söyledikleri sözleri bu şekilde yorumlayanların görüşlerinin sakatlığını anlıyoruz. Biz fakihlerimizin görüşlerini ve meselelere cevaplarını anlaştırma ve hasımlar arasında arabuluculuk etme gayesiyle değil, o meselelerin ve hükümlerin cevapları olsun diye söylediklerini nasıl biliyorsak nakledenler de bu hükümlerin yargı kararı ve bağlayıcı hüküm olsun diye söylendiklerini tıpkı o şekilde biliyorlardı. Ayrıca sahabeden bize intikal eden görüşler ve kıyaslar arasında namaz, oruç, köle azadı ve boşamaya ilişkin meseleler gibi insan hakkı olmayan ve anlaştırma, arabuluculuk etme imkanı bulunmayan ibadetler vardır. Bu gibi konularda vacip hükmün hilafına anlaşmak caiz değildir. Herkes bu konularda bağlayıcı hüküm ve yargı kararı olsun diye sorulanlara cevap vermiştir."[264]

Cessâs'ın bu açıklamaları esas itibariyle doğru olmakla birlikte aşağıdaki maddelerde göreceğimiz üzere bazı yönlerden eksik, hatta kısmen yanlıştır. Nitekim

262 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 480; *Risâle*, s. 446.

263 Darimî, *Sünen*, I/128-9. İbn Ömer rivayeti için bk. Ebû Dâvud, Salât 52.

264 Cessâs, *Fusûl*, IV/68-9.

Cessâs'ın görüşündeki anafikre sahip çıkan Serahsî "onlar arasında sulh sağlama amacına yönelik olanların varlığı inkar olunamaz" diye ilave eder; bazı sahabe re'ylerinin fetva ve hatta bazılarının ise dava açılmayan yahut açılamayan konularda getirilen beyanlar mahiyetinde olduğunu belirtir. O sahabe re'ylerinde bu ayrımı yapabilmenin ölçütünü de ortaya koı: Eğer sulh anlamı taşıdığını gösteren bir ifade yoksa yahut *kaza* ve *hüküm* kelimeleri zikredilmişse bağlayıcılık (=ilzâm) kastedilmiş demektir.[265]

Mu'tezile'den Kadı Abdülcebbâr da sahabe ictihadının insanlar arasında sulh sağlama amacına yönelik olduğu görüşüne itiraz eder. Ona göre sahabenin kendi ictihadlarına hukukî bir görüş ve inanç nazarıyla baktıkları mütevatiren nakledilmiştir. Eğer konu ictihada bağlı idiyse onu uygulamışlar, onunla fetva ve hüküm vermişler, meseleleri çözüme kavuşturmuşlardır. Böyle bir şeyin sulh biçiminde olması hiç mümkün mü? Böyle nasıl söylenebilir? İhtilafa düştükleri konular arasında kan ve namus gibi sulh imkanı bulunmayan meseleler var![266] Konuya ışık tutucu olması bakımından sahabenin bu konudaki kanaatlerini çok güzel bir biçimde özetlemesi dolayısıyla Bedir gazisi Muhammed b. Mesleme'nin (ö. 43/663) sözlerini aktarıyoruz: "Hakimin görevi re'y caiz olan konularda ictihat etmektir. Doğruya ermek kastıyla bütün çabasını harcayarak ictihat ederse hata yahut isabet etse de görevini yerine getirmiş olur. Gerçekte her hangi bir re'yin hak olduğu kanaatini taşımıyorum. Onun hakikati sadece ictihattır. Bir hakim bir kimseyi cezalandırma konusundaki ictihadında hataya düşer ve o kimse bundan dolayı ölürse hakimin keffaret ve diyet ödemesi gerekmez. Çünkü kendisine emredileni yapmıştır. Kitap, sünnet ve halifelerin uygulamalarını bilmeyen kimsenin re'y ictihadında bulunması caiz değildir. Aksi halde ictihadı Kur'ân'a, sünnete ve üzerinde görüş birliği sağlanan hususa aykırı olur."[267]

5. *Görüşleri muhalif de olsa birbirlerinin re'y ictihadına engel olmaya çalışmıyorlar; her görüş sahibinin kendi görüşüne ve ictihadının neticesine uymasını caiz görüyorlardı.*[268] Ancak bu toleransları yanında kendi görüşlerinin gerekçelerini izah ederek birbirlerini iknaya çalışıyorlardı. Örneğin Hz. Ali dedenin miras konusunda savunduğu görüşü savunurken dedeyi kendisinden bir kanal ve o kanaldan da iki ayrı kol ayrılan bir nehire benzetiyor; Zeyd b. Sâbit ise aynı meselede dedeyi bir ağacın, kendisinden iki yeni dal fışkıran bir dalına benzetiyordu.[269]

265 Serahsî, *Usûl*, II/134.

266 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII/298.

267 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/72-3 ve 32 (Ünlü mâlikî kadısı Kadı İsmail'in *el-Mebsût* adlı eserinden naklen).

268 Cessâs, *Fusûl*, IV/55.

6. *Re'y bizzat onu ileri süren kişi tarafından da kendisini bağlayıcı görülmüyor; her an terkedilme ihtimali taşıyordu.* Öğrencisi Tâvus'un bildirdiğine göre İbn Abbâs kimi zaman bir re'ye sahip olur, sonra onu terkederdi.[270] Zeyd b. Sâbit'e bir grup insan gelir, bazı sorular sorarlar ve sonra verilen cevapları gidip yazarlar. Daha sonra ona haber vermeye karar verirler ve gelip söylerler. Zeyd "Hiyanetlik ha? Belki size söylediğim her şey yanlıştır. Ben yalnızca sizin için re'y ictihadında bulunuyorum" der.[271] Dede (mirası) konusunda verdiği bir hüküm hakkında yine Zeyd "re'yim müslümanları bağlayıcı değildir" demiştir.[272] Câbir b. Zeyd'e "senden işittiklerini -diğer rivayette re'yini- yazıyorlar" denilince istircâda bulunarak "Yarın döneceğim bir re'yi mi yazıyorlar?!"[273] demek suretiyle hayretini belirtir.

7. *Re'ye her zaman bir bağlayıcılık atfedilmediğini, kimi zaman insanlara bir fikir versin diye söylendiği de oluyordu.* Abdullah b. Zübeyr anlatıyor: Cuhfe denilen bir yerde Osman b. Affân'la birlikteydim. Beraberimizde içlerinde Hubeyb b. Mesleme el-Fihrî'nin de bulunduğu Şamlı bir grup insan vardı. Osman'a hacla birlikte umrenin de yapıldığı temettu' haccından sözedilince "Haccı tamamlayın, hac ayları içinde yalnızca hac yapın. Şu umreyi tehir edip Kâbe'yi iki kere ziyaret etseniz daha iyi olur. Çünkü Allah hayırda genişlik tanımıştır" dedi. Bunun üzerine Ali "Hz. Peygamber'in sünnetini kastettin. Allah'ın kullarına verdiği ruhsat kitabındadır. Bu konuda onlara zorluk çıkarıyor ve bunu yasaklıyorsun. Oysa bu ruhsat ihtiyaç sahipleri ve evi uzak olanlar içindir" deyip umre ve hacca birlikte niyet etti. Osman insanlara dönüp "Ben bunu yasakladım mı? Yasaklamadım. Sadece re'yimi söyledim. Dileyen alır, dileyen bırakır" dedi.[274] Hatta bir kayda göre Şamlılardan biri bu esnada "Şuna bak! Emîru'l-mü'minîn'e nasıl muhalefet ediyor? Vallahi bana emir verse boynunu vururum" diyor. Bu söz üzerine Hubeyb elini kaldırır, adamın göğsüne vurur ve "Sus, dili kopası! Hz. Peygamber'in arkadaşları nede ihtilâf ettiklerini daha iyi bilirler" diye uyarır.[275]

Sonuç olarak diyebiliriz ki sahabe re'ye keyfî bir surette başvurmuyor; bazı önşartları yerine getiriyordu. Şartların yerine getirildiğine inandıktan sonra hükmünü vermiş olsa bile eksiklikleri gösterildiğinde hakikat uğruna kendi

269 Cessâs, *Fusûl*, IV/56.

270 Dârimî,.*Sünen*, I/159.

271 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/52; a.mlf., *Mülahhas*, s. 62.

272 Cessâs, a.g.e., III/364.

273 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/31; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/52; a.mlf., *Mülahhas*, s. 64.

274 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 173 (değişik bir versiyonla); İbn Abdilber, a.g.e., II/30; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/50; a.mlf., *Mülahhas*, s. 60.

275 İbn Abdilber, a.g.e., a.y.

re'yinden vazgeçebiliyordu. Kendi görüşünün doğruluğuna inanmakla birlikte "doğruyu yalnızca ben temsil ederim" şeklinde inhisarcı bir yaklaşım sergilemiyor ve başkalarının muhalefetine büyük bir hoşgörü ile yaklaşıyordu.

ii. Re'y-din ilişkisi

Din tanımı sahabe tarafından yapılmış olmamakla beraber aşağıdaki örneklemelerden de anlaşılacağı üzere onların bir şeye dinî derken mutlak teslimiyeti ve itaati[276] gerektiren ilahî ilkeleri kastettikleri anlaşılmaktadır. Yukarıda re'yin kesinlik taşımaz ve değişken özelliği vurgulanmıştı. Sahabe söz ve tavırlarına re'y ve din ikilisi bağlamında baktığımızda onların re'ye karşı dine öncelik verdiklerini ve dinî kaynaklarla çatışan re'ylere önem atfetmediklerini görmekteyiz. Re'yle elde ettikleri hükümleri nasların sabit hükümlerinden ayırmaya titizlikle dikkat etmişlerdir.[277] Bazı rivayetlerde din ile re'y arasında atbaşı giden birliktelikten söz edilemeyeceği, yani dinin getirdiği bir hükmü dinden sarfı nazarla re'yle ortaya koyacak olsak daha başka hüküm verilebileceği vurgulanmıştır. Örneğin Hz. Ali'nin "Din re'y ile olsaydı mestin altını meshetmek üstünü meshetmekten daha uygun olurdu. Oysa Allah Rasûlü'nün mestlerinin üstünü meshettiğini gördüm"[278] sözü

276 Kur'ân terimlerini konu alan eserinde Râgıb "din" kelimesinin Kur'ân'daki anlamını izah ederken "Din itaat ve cezaya (=karşılık) denir ve istiare yoluyla şeriat anlamında kullanılır. Din millet kelimesi gibidir. Ancak din denmesi şeriata itaat ve teslimiyet itibariyledir... İtaat ise ancak ihlasla gerçekleşir. İhlas da zorlamayla olmaz." bk. *Müfredât*, "dyn" maddesi" s. 175. Aynı müellif din ile aralarında paralellik kurduğu "millet" kelimesi hakkında da şunları söyler: "Millet din kelimesi gibidir; kendisine yakınlığa ulaşabilmeleri için Allan'ın, kullarına peygamberlerin diliyle meşrû kıldığı şeyin adıdır. Millet ile din arasındaki fark şudur ki millet sadece kendisine isnat olunan peygambere izafe edilebilir, Allah'a ya da peygamberin ümmetinden birine hemen hemen hiç izafe edilmez ve yalnızca şer'î bilgilere sahip olanlar hakkında kullanılır, tek tek fertler için kullanılmaz. 'Allah'ın dini' ve 'Zeyd'in dini' dendiği gibi 'Allah'ın milleti', 'benim milletim' ve 'Zeyd'in milleti' denmez... Millet Allah'ın meşrû kıldığı şey göz önüne alınarak, din ise anlamı itaat demek olduğu için onu uygulayan kişi göz önüne alınarak kullanılır." bk. a.e, "mll" maddesi, s. 471-2. Din, millet ve şeriat terimlerinin kullanımı hakkında bilgi için bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 181-3. Cebrail hadisinde inanç ve ibadet esasları ile gönül aleminin imarı (ihsân) anlatılmakta ve hadisin sonunda soru soran kişi gittikten sonra Hz. Peygamber "Bu Cebrail'di; dininizin öğretilerini size öğretmeye gelmişti" buyurmaktadır. Şu halde bunların bütünü dindir. Tâbiûndan Saîd b. Cübeyr "Bedir'e katılanların bilmediği şey dinden değildir" der. bk. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/30.

277 Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 59.

278 Ebû Dâvud, Tahâre 63; İbn Hazm, İhkâm, VI/43; a.mlf., Muhallâ, I/61; a.mlf., Mülahhas, s. 60-1; İbn Kayyim, İ'lâm, I/58. Gazalî (*Mustasfâ*, II/247) bunu Hz. Ali ve Hz. Osmân'ın

bunu anlatmaktadır. Hz. Ali bu sözle şeriatın esaslarının kıyas yoluyla ispatlanamayacağını[279], onların yolunun vahye müstenit olduğunu ve kıyasın, vahyi red için kullanılamayacağını anlatmak istemiştir. Kıyasen mestin altını meshetmek daha uygundur. Çünkü üzerinde çamur, toprak ve pislikler bulunan yeryüzüyle temas halindedir; oysa üstü temas etmemektedir. Ancak Hz. Ali burada kıyası kullanmamıştır. Zira Hz. Peygamber'in mestin altını değil, üstünü meshettiğini görmüştür. Bu da onun, nas varken kıyasa başvurulamaz demek istediğini gösterir.[280]

Kendileri re'yle fetva verdikleri halde insanlar dinî konuda ilimsiz konuşmaya cüret etmesinler ve dinden olmayanı dine sokmasınlar diye re'ye itimadı hoş karşılamazlardı. Pek çok sahabî bu yüzden re'yi kötülemiş[281], re'yden ve re'ycilerle birarada olmaktan hem kendileri sakınmışlar ve hem de başkalarını sakındırmışlardır. İlk halîfe Ebû Bekir dildeki anlamını bilmediği bir kelimenin tefsiri sorulduğunda "Allah'ın Kitabındaki bir âyet hakkında kendi re'yimle yahut bilmediğimi söylersem beni hangi yer barındırır, hangi gök gölgeler" demiştir.[282] İbn Abbâs da "Kur'an hakkında re'yi ile söz söyleyen ateşteki yerini hazırlasın"[283] diyerek aynı anlayışı benimsediğini göstermiştir.

Re'yin din haline getirilmesine karşı çıkılmasının en önemli nedeni kuşkusuz dinin insanların ortaya koydukları bir müessese olmamasıdır. İkinci halife Ömer yalnızca Hz. Peygamber'in re'yini isabetli görür. Çünkü ona göre Allah Hz. Peygamber'e doğruyu gösterirdi. Ama diğer insanların re'yleri zan ve tekellüftür.[284] Ayrıca sünnet Allah ve Rasûlü'nün koyduğu kurallar olduğu için kişiler yanlış re'ylerini ümmet için sünnet haline getirmemeli[285] ve din karşısında

sözü olarak verir. Şeybânî (*Hucce*, I/36) ilk cümleyi Hz. Ömer ve Hasan el-Basrî'nin söylediklerini kaydeder. İbn Kuteybe (*Te'vîl*, s. 38) ve Cessâs (*Fusûl*, IV/61) ise bu sözü re'y kelimesi yerine kıyas kelimesiyle rivayet ederler ve İbn Kuteybe Hz. Ömer'e, Cessâs ise Hz. Ali'ye ait olarak gösterir. Hatîb (*el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/181) de Hz. Ömer'e nisbet etmektedir.

279 Cessâs, *Fusûl*, IV/64; Serahsî, *Usûl*, II/133.

280 Cessâs, a.g.e., a.y. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (*Mu'temed*, II/222), Hz. Ali'nin bu sözü hakkında "Herhalde sünnetlerde ortaya konan şeylerin hepsinin insan re'yinin icabına göre olmadığını açıklamak istemiştir" der.

281 Hudarî, *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 96.

282 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 38; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/41-2; a.mlf., *Muhallâ*, I/61; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/64. Bu söz İhkâm'daki (VI/41) bir diğer rivayette "Allah'ın kitabı hakkında O'nun kastı olmayan bir şey söylersem..." biçiminde yer alıyor.

283 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/46; a.mlf., *Muhallâ*, I/61; a.mlf., *Mülahhas*, s. 61.

284 Ebû Dâvud, Akdıye 7; İbn Abdilber, a.g.e., II/134; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/42; a.mlf., *Mülahhas*, s. 58.

285 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/51; İbn Abdilber, a.g.e., II/136.

re'y itham edilmelidir.[286] Dinde re'yden[287] ve re'ycilerden sakınılmalıdır. Çünkü re'yciler sünnetlerin düşmanıdırlar. Hadisleri ezberlemekten aciz kaldıkları için re'yle hükmediyorlar ve böylece hem kendileri sapıtıyor, hem de başkalarını saptırıyorlar.[288] Son fıkra re'yciler ve sünnet düşmanları gibi Hz. Ömer zamanında var olmayan gruplaşmaların adlarını içerdiği için rivayet bakımından doğru olmaması icabeder. Nitekim İbn Kayyim'in "Ömer'den gelen bu eserlerin isnâdları son derece sahihtir" dediği[289] bu rivayetin, aslında sahih bir senetle nakledilmediğini belirten bazı alimler, sahîhliğinin kabulü halinde nas varken yahut nasları iyi öğrenmeden ileri sürülen re'y kastedilmiş olacağını söylerler.[290] Sehnûn, Ömer'in "dinde re'y" ifadesini "bidatler" diye açıklamıştır.[291]

Din karşısında re'yin itham edilmesini, yani dinî meselede dinî bir kaynağa istinat etmeyen mücerred re'yle amel edilmemesini[292] tavsiye eden bir diğer sahabî de Sehl b. Huneyf'dir. Bu sahabî Hudeybiye günü Hz. Peygamber'le sahabîler arasında yaşanan tatsız hâdiseleri hatırlayarak bundan ders alır ve Sıffîn savaşında yaşanan durumu göz önüne getirir, durum mukayesesi yaparak kendisini ve diğer insanları re'ye karşı uyarır.[293] Bu rivayette re'y siyasî sadakatsizlikle aynılaştırılmış ve ilk dönemdeki iç savaşların sorumlusu yapılmıştır.[294]

İbn Abbâs ise Allah'ın hiç kimseye kendi dininde re'yi ile hükmetme yetkisi vermemiş olduğuna[295] dikkat çeker. Esasında dini belirleyen kaynaklar belli olduğu için onlar dışında kalanlara dinî bir kimlik kazandırma sahabe arasında pek tasvip görecek bir davranış değildir. Nitekim İbn Ömer, Câbir b. Zeyd'e "Sadece Kur'an metnine yahut geçmiş bir sünnete dayalı olarak fetva ver. Bundan başkasını

286 İbn Hazm, *Muhallâ*, I/61.

287 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/134; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/42. Sehnûn bu sözü bid'atler diye tefsir etmiştir.

288 Dârakutnî, *Sünen*, IV/146; Cessâs, *Fusûl*, IV/61; İbn Abdilber, a.g.e., II/135, 164-5; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/42 ve 43; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/180-1. *Fusûl*'de Ömer yerine İmrân'dan rivayet edildiği yer alıyor. Bu edisyon kritiğini yapan kişinin bir hatası olmalıdır; zira ileride (IV/64) Cessâs rivayet hakkındaki düşüncesini söylerken Ömer diye pekiştiriyor ve bu rivayetin sahîh olmadığını söylüyor.

289 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/55.

290 Cessâs, *Fusûl*, IV/64-5; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX/224.

291 İbn Abdilber, a.g.e., II/134-5.

292 Aynî, a.g.e., XX/225.

293 Buhârî, İ'tisâm 7; Müslim, Cihad 95, 96; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/45; a.mlf., *Muhallâ*, I/61; a.mlf., *Mülahhas*, s. 61. Bu rivayetle içerik yönünden çok az farkı olan bir diğer rivayet Hz. Ömer'le irtibatlandırılmaktadır. bk. *İhkâm*, VI/46.

294 Schacht, *Origins*, s. 130.

295 Gazâlî, *Mustasfâ*, II/248.

yaparsan hem kendin helak olursun, hem de başkalarını helak edersin" demiştir.[296] İbn Abbâs da "Gerek Allah'ın kitabında bulunmayan ve gerekse Allah Rasûlü'nden gelen bir sünnette yer almayan bir re'y ihdas eden kimse Allah ile karşılaştığında ne olacak bilemez"[297] diyerek re'y ileri sürmenin riskli bir iş olduğunu belirtir. Muâz b. Cebel'in Allah'ın Kitabında ve Hz. Peygamberin sünnetinde bulunmayan bir şey getiren bir söz hakkında "ondan sakının; zira o bidat ve dalâlettir" demiş olduğu rivayet edilir.[298] Ancak Muâz'dan rivayet edilen meşhur ictihad hadisi bu rivayete kuşkuyla bakmamızı gerektirir. Çünkü hatırlanacağı üzere o hadisde Kur'ân ve sünnetin bulunmadığı konularda re'y ictihadına başvurulması tasvip görmüştü.

İbn Mes'ûd'a göre de dinde insanlar taklit edilmemelidir. İlle de taklidde ısrar ediliyorsa yaşayanlar değil ölenler taklid edilmelidir.[299] Bu sahabîden gelen bir rivayet bu anlayışın açıklaması mahiyetindedir: "Kim birilerinin yolunu izlemek istiyorsa ölenlerin yolunu izlesin. Çünkü yaşayanın fitnesinden emin olunmaz. İşte Muhammed'in ashâbı! Onlar bu ümmetin kalpleri en temiz, ilimleri en derin ve tekellüfe en az başvuranlarıydı. Allah onları seçip peygamberine dost, dinini ayakta tutmaya memur etmiştir. Onların hakkını tanıyın ve yollarından gidin. Zira onlar doğru yolda idiler."[300]

Sahabîler ortaya attıkları re'yleri şeriata değil kendilerine nisbet ediyorlardı ve re'yin uygulamaya esas alınmasını vacip saymıyorlardı.[301] Bir sahabînin söylediği hükmün hadis mi yoksa kendi re'yi mi olduğu diğerlerince sorgulanıyordu. Öte yandan re'yiyle fetvâ verenler de bunun kendi re'yleri olduğunu açıklıyor; doğru olmasını Allah'a, yalnışlığı da kendilerine mal ediyorlardı. Ebû Bekir Kur'ân'daki bir kelimenin (kelâle) anlamı sorulduğunda "Bu konuda kendi re'yimi söyleyeceğim. Doğruysa Allah'dan, yanlışsa bendendir" demiştir.[302] Ebû Bekir'in bu sözüyle aynı ve benzer ifadeler Ömer[303], Osman[304], Ali[305], İbn Mes'ûd[306],

296 Darimî, *Sünen*, I/71; İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/30; Hatîb, a.g.e., I/183.

297 Darimî, a.g.e., I/69; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/46; a.mlf., *Mülahhas*, 61; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/183.

298 İbn Hazm, *Muhallâ*, 1/61-62; a.mlf., *Mülahhas*, s. 62.

299 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/174.

300 İbn Teymiye, *Nakzu'l-mantık*, s. 113-4.

301 Hudarî, *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 97.

302 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 38; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/51; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/50; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/199.

303 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/48; a.mlf., *Mülahhas*, s. 58.

304 İbn Hazm, *Muhallâ*, I/61; a.mlf., *Mülahhas*, s. 60. Osman verdiği bir fetva hakkında "Bu benim işarette bulunduğum kendi re'yimdir. Dileyen alır, dileyen bırakır" demiştir.

305 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 38. Hz. Ali'ye bir merkebi öldüren inek hakkında ne yapılacağı sorulduğunda "Bu konuda kendi re'yimi söyleyeceğim. Şayet re'yim Allah Rasûlü'nün hükmüne uyarsa tamamdır. Aksi halde benim hükmüm çirkin ve değersizdir" demiştir.

Ebû Hüreyre[307] gibi ileri gelen sahabîlerden de rivayet edilmiştir. İbn Mes'ûd ve Ebû Hüreyre bir çok konuda "burada kendi re'yimi söylüyorum" demişlerdir.[308] İbn Ömer kendisine rivayet ulaşmayan bir konuda soru sorulunca "isterseniz size zanla haber veririm" derdi.[309] Yaptığı bir şeyden dolayı ona "Allah Rasûlü'nün bunu yaptığını gördün mü? Yoksa bu senin kendi görüşün müdür?" diye sorulunca da "hayır, benim görüşümdür" cevabını verdi.[310]

Sahabe Allah'dan ve Hz. Peygamber'den gelen emir ve yasakları her türlü mülahazanın üstünde tutmuş ve hiç bir surette bu konuda bir taviz vermemişlerdir. Ancak ilâhî kaynağa istinat eden hükümleri iyi anlayıp anlamadıklarını durum ve şartlara göre yeniden sorgulamışlardır.

iii. Re'y-devlet ilişkisi

Hz. Peygamber'den sonra hilafete geçen Râşid Halifeler ahkâm konusunda fakih idiler ve davalarda karar almada bağımsızdılar. Öteki fakih sababîlerden de istişareden müstağni kalamayacakları bir takım olaylar münasebetiyle nadiren yardım alırlardı. Bu nedenle o dönemde alimler mesailerini Ahiret ilmine harcamışlardı. Dünyevî ahkâma ilişkin konularda fetva vermekten kaçındıkları için fetva soran kişileri başkalarına gönderirlerdi.[311] İşte böyle bir ortam içinde görev yapan ve sonraki Emevî ve Abbâsî hükümdarlarıyla mukayese götürmez ilmî birikime sahip halifeler re'y konusunda kendi tavırlarını rahatlıkla sergileyebilmişlerdir.

Re'y, hukukî problemlerin hallinde başvuralan deliller hiyerarşisinde en sonda yer alırdı. Ebû Bekir'e davacılar geldiğinde Allah'ın Kitabına bakardı. Orada aralarında hükmedebileceği bir şey bulursa hükmünü verirdi. Kitapta bulamaz, ama o konuda Allah Rasûlü'nden bir sünnet biliyorsa onunla hüküm verirdi. Çaresiz kalırsa çıkar müslümanlara "Bana şöyle şöyle bir dava geldi. Bu konuda Allah Rasûlü'nün bir hüküm verdiğini biliyor musunuz?" diye sorardı. Bazan bir kaç kişi etrafında toplanır ve hepsi de Allah Rasûlü'nden o konuda bir hüküm aktarırlardı. Ebû Bekir de bunun üzerine "Aramızda Peygamberimizin sünnetini muhafaza

306 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 38; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/202.

307 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I/58; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/87.

308 İbn Abdilber, a.g.e., I/58.

309 İbn Abdilber, a.g.e., II/32; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/49; a.mlf., *Mülahhas*, s. 62. İbn Abdilber'in rivayetinde, İbn Ömer yerine Abdullah b. Amr deniliyor bu matba hatası olmalıdır.

310 İbn Abdilber, a.g.e., I/58; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/64.

311 Gazalî, *İhyâ*, I/41.

edenleri bulunduran Allah'a hamdolsun" diye dua ederdi. Şayet Allah Rasûlü'nden de o konuda bir sünet bulmakta çaresiz kalırsa lider konumunda olan ve hayır ehli insanları toplar, onlara danışırdı. Bir konuda re'y birliğine varırlarsa onunla hüküm verirdi.[312] Ömer de aynısını yapardı. Dava hakkında kitap ve sünnette bir şey bulamazsa "Ebû Bekir bu konuda bir hüküm verdi mi?" diye sorardı. Eğer o da hüküm vermemişse halkın alimlerini toplar, onlara danışırdı. Görüş birliğine varırlarsa onunla hükmederdi.[313]

Hz. Ömer, Şurayh'ı Kûfe kadılığına gönderirken ona şu talimatı vermiştir: "Allah'ın kitabından açıkça anladıklarına bak. Bu konuda hiç kimseye bir şey sorma. Allah'ın kitabında bir şey bulamazsan orada Allah Rasûlü'nün sünnetine uy. Sünnet bir şey bulmazsan re'yini ictihad et."[314] Yine Hz. Ömer, Kadı Şurayh'a daha sonra şu talimatı gönderir: "Allah'ın Kitabında olan bir dava gelirse onunla hüküm ver, insanlar seni ondan çevirmesin. Allah'ın Kitabında bulunmayan bir dava gelirse Allah Rasûlü'nün sünnetine bak, onunla hüküm ver. Allah'ın Kitabında ve Allah Rasûlü'nün sünnetinde bulunmayan bir dava gelirse insanların birleştiklerini al. Allah'ın Kitabında ve Allah Rasûlü'nün sünnetinde bulunmayan ve senden önce hiç kimsenin hakkında söz söylemediği bir dava gelirse dilediğin şu iki yoldan birini seç: Dilersen re'yinle ictihad eder, hüküm vermeye kalkışır hüküm verirsin. Dilersen geri dursun. Geri durmanı senin için daha hayırlı görüyorum."[315]

Naslara muhalif re'y her ne surette olursa olsun terkedilirdi. Hz. Ömer el parmaklarının diyetleri meselesinde parmakların faydalarına ve güzelliklerine bakarak kıyasta bulunmuş ve her birine ayrı değer biçmişti. Hilâfeti döneminde uzun süre bu uygulama yürürlükte kalmıştı. Bir müddet sonra Hz. Peygamber'in Amr b. Hazm'a yazdığı mektup onun ailesi içinde ortaya çıktı ve bu mektup doğrultusunda Hz. Ömer'in verdiği hüküm terkedilip parmakların diyetleri eşit sayıldı. Bu olay da gösteriyor ki hâkimlik yapan sahabî, hakkında Hz. Peygamber'in bir sünneti bulunan bir konuda - hem kendisi ve hem de çoğunluğun bu sünnetin varlığını bilmemesi halinde bile - re'yi ile hüküm verirdi.[316] Hz. Ömer "Diyet âkileye ödenir. Kadın kocasının diyetine mirasçı olamaz" derdi. Dahhâk b. Süfyân ona "Hz. Peygamber bana Eşyem ed-Dabâbî'nin karısını, kocasının diyetine

312 Darimî, *Sünen*, I/70; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II/770.

313 İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 11.

314 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/57; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/29; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütfakkih*, I/200.

315 Darimî, *Sünen*, I/71-2; Ebû Nuaym, *Hılyetu'l-evliyâ*, IV/136 (insanların birleştiklerini al, kısmından sonrası yok); İbn Abdilber, a.g.e., II/56; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/29-30 ve VII/148; Hatîb, a.g.e, I/166 ve 200.

316 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 478-9 ve 506; *Risâle*, s. 422; *Ümm*, I/151; Hatîb, a.g.e., I/135.

mirasçı yapmamı yazdı" diye haber verince Ömer görüşünden döndü.[317] Yine bir başka hâdisede Hz. Ömer ceninin diyeti hakkında hadis bulunup bulunmadığını sorar ve Hamel b. Mâlik, Hz. Peyfamber'in bu konuda beşyüz dirhem ödenmesine hükmettiğini haber verdiğinde o "az kalsın böyle bir şeyde kendi re'yimizle hükmedecektik" yahut "bunu işitmeseydik başka türlü hüküm verecektik" dedi.[318]

Hz. Ömer döneminde şahsî kanaatlerin naslar karşısında terkedilmesine örnek olmak yanında yasama faaliyetine kadınların da katılmasını ve haklı itirazlarının bir dirençle karşılaşmadan kabul edilmesini göstermesi açısından oldukça ilginç bir olay yaşanır. Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in minberine çıkar ve orada insanlara şöyle hitap eder: "Ey insanlar! Hz. Peygamber ve arkadaşları 400 dirhem ve daha aşağısı mehir ödemişlerken sizin, kadınların mehirlerini artırmanız da ne oluyor? Artırmak takva yahut bir ikram olsaydı siz onları geçemezdiniz. Bir adamın bir kadına 400 dirhemden fazla mehir verdiğini duyarsam hesabını sorarım." Bunları sözleyip minberden indince karşısına Kureyşli bir kadın dikildi. "Ey emirü'l-mü'minîn! İnsanların kadınlara 400 dirhemden fazla mehir vermelerini yasakladın mı?" diye sordu. Ömer "ne olmuş yani?" diye karşılık verince kadın "Allah'ın Kur'ân'da indirdiğini duymadın mı?" sorusunu yöneltir. Ömer "neyi?" diye sorar. Kadın "Allah Teâlâ'nın 'Kadınlardan birine bir yük altın vermiş olsanız bile ondan bir şey almayın. İftira ederek ve apaçık günah işleyerek onu alır mısınız?'[319] buyurduğunu işitmedin mi?" deyince Ömer "Allah'ım affet! Herkes Ömer'den daha fakih!" der; dönüp minbere yeniden çıkar ve "Ey insanlar! Kadınlara 400 dirhemden fazla mehir vermenizi yasaklamıştım. Kim malından istediğini ve gönlünün çektiğini vermek isterse versin" der.[320] Ömer burada görüldüğü üzere Hz. Peygamber ve arkadaşlarının uygulamalarını canlandırmak yanında muhtemelen evliliği kolaylaştırmak açısından kamu menfaati gördüğü bir noktada müdahale etmek istemişti. Ama bunun Kur'ân'da yasaklanmadığının hatırlatılması üzerine, mübah bir alanda insanların iradelerine sınır çizmenin doğru olamayacağı endişesiyle teşebbüsünden vazgeçmiştir.

Sahabe ve özellikle de icra mevkiinde olanlar yeni meselelerle karşılaştıklarında mümkün olduğu kadarıyla etrafındakilere danışır[321] *ve görüş birliğine varmaya gayret ederlerdi.* Bu amaçla yasama meclisleri gibi görev yapan şûrâlar oluştururlardı. Hatta Hz. Ebhu Bekir ve Hz. Ömer'in sırf danışma işi için Medine'den ayırmadıkları birer istişare heyetleri vardı.[322] *Şûrâ*, Cessâs'ın

317 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 506; *Ümm*, I/151; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/138.

318 Şâfiî, a.g.e., s. 479; *Risâle*, s.427; Dârimî, *Sünen*, I/161; Hatîb, a.g.e., I/133-4.

319 en-Nisâ, 4/20.

320 Hatîb, a.g.e., I/142.

321 Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 58.

deyimiyle re'y üzerinde yapılan icmâdan ibarettir ve bunun cevazı konusunda sahabe görüş birliği içindedir.[323] Hakkında nas bulunan konularda şûrâya başvurmak caiz olmadığı[324] için halîfeler, Hz. Peygamber'e uyarak Kitap ve sünnetin açıkladığının dışına çıkmadan, emin ilim adamlarıyla mübah konularda en kolay olanını almak için istişârede bulunurlardı.[325] Bazı rivayetlerden anlaşıldığına göre halifeler kadılara gönderdikleri talimatnamelerinde halk içinde lider konumunda olanlar, alimler ve hayır ehli insanları biraraya getirip onlara danışmalarını ve bir konuda re'y birliğine varmaları halinde o ittifaklı kararın verecekleri hükümlere esas teşkil etmesini bildiriyor ve gerek halifelerin bizzat kendileri ve gerekse kadılar bu talimata uygun hareket ediyorlardı. Hz. Ömer'in Kadı Şurayh'a yazdığı bir mektupta Kur'ân ve sünnette hüküm bulamadığında eimmetü'l-mühtedînin kararlarına başvurmasını, oradada bulamazsa re'y ictihadına başvurup ehlü'l-ilm ve's-salâha danışmasını[326] ve mektubun diğer versiyonuna göre ise kitap ve sünnetten sonra sâlihler ve eimmetü'l-adlin verdiği mahkeme kararlarını esas alması talimatını veriyor.[327] Bir başka versiyonunda "insanların üzerinde birleştiklerini araştır" deniyor.[328] İbn Me'ûd'un tavsiyeleri arasında da yine Kitap ve sünnetin bulunmadığı yerde "sâlihlerin verdiği mahkeme karalarının"[329], aynı rivayetin başka versiyonunda ise "ricâlin birleştikleri" yahut "Hz. Peygamber'in ashabından hoşnut olunanların (*mâ ecmea aleyhi er-rızâ min ashâbi rasûlillahi*) birleştikleri"[330] esas alınması öneriliyor.

Günümüze intikal eden tarihî belgelerden sahabenin görüş birliği sağlanan kararlara ayrı bir önem verdikleri anlaşılıyor. Ancak Kitap, sünnet ve farzlar konusundaki icmâlarında olduğu şekliyle bütün özel hükümlerin icmâ olmasını da asla savunmuyorlardı. Bir âyet yahut bir sünnet bulurlarsa ona uyarlardı. İhtimalli olanları yorumladıklarında ve hakkında bir sünnet bulunduğunu bilmedikleri bir konuda konuştuklarında ihtilâf ederlerdi. İhtilâf etmiş olmaları onların re'yle hüküm verdiklerini ve başkalarının da re'yle hüküm vererek onlara muhalefet ettiklerini gösterir. Ama sahabe birbirlerinin görüşünü (re'y) kendi görüşleri farklı olduğunda bağlayıcı bir delil olarak görmüyor; yalnızca Kitap ve sünneti bağlayıcı görüyordu.[331]

322 Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 58 (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*).

323 Cessâs, *Fusûl*, IV/55.

324 Cessâs, a.g.e., IV/54.

325 Buhârî, İ'tisâm 28.

326 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütfakkih*, I/199.

327 Hatîb, a.g.e., I/200.

328 Hatîb, a.g.e., I/166.

329 Hatîb, a.g.e., I/201.

330 Hatîb, a.g.e., I/219.

İstişareler lâfta kalmıyor, halifenin kararına aykırı da olsa haklı görüş uygulamaya konuyordu. Hz. Ebû Bekir, anneanneyi torununa mirasçı yaparken babaanneyi varis saymıyordu. Ensâr'dan Abdurrahman b. Sehl "Öyle bir kadını ölüye mirasçı yapıyorsun ki o kadın ölmüş olsa o adam onun mirasçısı olamaz ve yine öyle bir kadını ölen adamın mirasçıları arasından dışlıyorsun ki o kadın ölmüş olsa o adam onun bütün mirasının varisi olur" diye itiraz edince ölen torunun her iki taraftan ninelerini onun mirasının altıda birine ortak hissedar yaptı.[332]

Bir büyük müctehidin takdim ettiği gibi Hz. Ömer müslümanların lideri idi ve konumu, fazileti, sahabenin ilklerinden olması, takvası, fıkhı, güvenilirliği itibariyle en önde gelenlerdendi.[333] Onun etrafındakilere sıkça danıştığı, ilim ve re'y konularında sahabeye önderlik ettiği bilinmektedir. Ayrıca halîfe olması dolayısıyla can, mal ve namus konularında verdiği hükümleri insanlar üzerinde yaptırıma sahipti.[334] Ama bütün bu ileri mevkiine rağmen diğer sahabîlerin haklı itirazları karşısında hakşinaslık adına kendi görüşünden vazgeçebiliyordu. Kasıtlı adam öldürme suçu işleyen bir adam Hz. Ömer'in huzuruna getirilir; halife adamın öldürülmesini emreder. Bu arada velilerden biri affettiğini söylerse de halife ölüm emrini yineler. Bunun üzerine İbn Mes'ûd "Can onlarındır. Bu affettiğine göre canı sağ bırakmıştır. Başkası hakkını alıncaya kadar o hakkını alamaz" der. Hz. Ömer'in "Peki sen ne öngürüyorsun?" sorusuna "katilin malından diyet almanı ve bu affeden kişinin hissesini katilden düşürmeni" cevabını verir. Bu söz üzerine Ömer "ben de bunu münasip görüyorum" der.[335]

Sahabenin re'y ve ictihatlarına dayalı şûrâ kararları sayesindedir ki bugün mukaddes kitabımız Kur'ân-ı Kerîm bir mushaf içinde hiçbir değişikliğe uğramaksızın günümüze aktarılmış; yine onların engin görüşleri sayesinde ridde olayları patlak verdiğinde İslâm'ın bir bütün sistem olduğu fikri kamuoyunda tam bir mâkes bulmuş ve dinimizin bir bütün halinde zamanımıza aktarılması mümkün olmuştur.[336] Diğer daha pek çokları yanında bu iki önemli kararları bile onlarda İslâm'ın oluşturduğu aklın ve bakış açısının değerini ortaya koymaya yeterlidir.

Allah veya Rasûlünün teşrî buyurdukları bir hükmü, meşrû kabul etmekle beraber bir mefsedetin def'i için meneder[337]*, bir diğer deyişle kamu menfaatini esas alarak hüküm verirlerdi.* Hz. Ömer Sevâd (Mezopotamya) fethedilince

331 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 508.

332 Gazalî, *Mustasfâ*, II/243; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/215.

333 Şâfiî, a.g.e., s. 506; *Ümm*, I/151.

334 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 478.

335 Şeybânî, *Hucce*, IV/383-6; Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/329.

336 Birinci olay hakkında bk. Buharî, Fezâilü'l-Kur'ân 3, Ahkâm 37, Tefsîr (Berâe) 20; ikinci olay hakkında bk. a.g.e., İ'tisâm 28.

337 Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 73.

insanlarla istişârede bulundu. Genel kanaat arazinin paylaştırılması doğrultusundaydı. Çünkü Hz. Peygamber'in Hayber tatbikatı beşte bir hisse çıkarıldıktan sonra ganimetin savaşa katılan gâzîler arasında paylaşımını öngörüyordu. Bu konuda en katı tavır koyan Bilâl Habeşî idi. Hz. Ömer ise arazinin sahiplerine bırakılmasını, paylaştırılmamasını istiyordu. Bilâl ve arkadaşları ısrarlı tutumlarını sürdürdürüp iki üç gün geçtikten sonra Hz. Ömer "bir huccet buldum" diyerek ganimet taksimini konu alan âyetleri[338] okudu. Bunlarla istidlâl ederek ganimette bütün müslümanların hakkı bulunduğunu ve Allah'ın servetin zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasını menettiğini belirttip "Şayet Sevâd'ı aranızda pay etsem zenginleriniz ele geçerir; sonra gelen insanlara bir şey kalmaz. Bunlara pay edip de sonradan gelecekleri nasıl mahrum bırakabilirim?" demesi üzerine bütün sahabîler onun re'yine uyarak arazilerin sahiplerine bırakılması ve onlardan harac alınması fikrini benimsediler.[339] Ebû Yusuf'un da belirttiği üzere sözkonusu arazinin haracını toplayıp müslümanlara dağıtmak bütün müslümanların yararınadır; çünkü insanlara maaş olarak verilmeyecek olsa sınırlar korunamaz, ordular cihada yürüyüşlerinde desteklenemez; savaşçılar ve maaşlı askerlerden arınmış şehirlere kafirlerin geri dönmelerinden emin olunamaz.[340]

Kamuyu ilgilendiren ve belli bir karara varılması gereken konularda siyasî otoritenin kararlaştırdığı re'y bağlayıcı oluyordu. Ama böyle durumlarda yetkiyi elinde bulunduranlar tek başlarına karar vermez, diğer bilgili ve tecrübeli kişilerin görüşlerine başvururlardı. Râşid Halîfeler dönemi bunun sayısız örnekleri ile doludur. Meselâ Hz. Ömer döneminde Nûbalı dul bir kadın hamile kalır. Halifenin huzuruna çıkarılan kadın hiç bir şey gizlemeden bu işi iki dirheme para karşılığı yaptığını açık açık anlatır. Hz. Ömer o an yanında bulunan Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf ve Hz. Osman'a danışır. Ali ve Abdurrahman recmedilmesi gerektiği yolunda görüş bildirirler. Onlardan sonra görüş bildirmek istemeyen Osman ise halifenin ısrarı üzerine "görüyorum ki kadın yaptığını bilmiyormuşcasına açık açık anlatıyor; had cezası onu bilene uygulanır" der. Ömer, bu sözü doğru bulur ve kadına yüz kırbaç vurulup bir yıl sürgün edilmesini emreder.[341] Bu olay münasebetiyle muhaliflerin ceza uygulaması sonrası muhalefetlerini sürdürdüklerine ilişkin bir şey rivayet edilmediği gibi Ömer'in cezayı uygulamasından önce söyledikleri söz dışında ona muhalefet ettikleri de bilinmemektedir.[342]

338 el-Haşr, 59/6-10.

339 Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-harâc*, s. 26-7; Cessâs, *Fusûl*, III/278-9.

340 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 27.

341 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 507; *Ümm*, I/152; İbn Hazm, *İhkâm*, IV/181-2; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/86.

342 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 507.

Gözden uzak tutulmaması gereken tarihî bir gerçekliktir ki sahabe, İbn Hazm'ın dikkat çektiği üzere re'yle verilen hükümlerin süreklilik (=emr râtib) arzetmesini düşünmüyor[343], *bu tür kararları bugünün deyimiyle kendi dönemlerinin bir* ***hükümet politikası*** *olarak değerlendiriyorlardı.* Bunu doğrulayan örnekler çoktur. Nitekim şu olay bunun en açık ispatıdır: Şamlı bir grup insan Hz. Ömer'e gelip "Biz (savaşlarda) atlardan ve kölelerden oluşan pek çok mal elde ettik. Bunlardan zekât verelim istiyoruz" dediler. Ömer "benden önceki iki arkadaşım ne yaptılarsa ben de onu yaparım" diyerek Hz. Peygamber'in ashâbıyla istişârede bulundu. Hz. Ali "senden sonra düzenli olarak vermekle sorumlu tutulacakları bir cizyeye dönüşmemesi şartıyla iyi olur" dedi.[344] Râşid halifeler döneminde ganimet ve miras taksimine ilişkin konulardaki bir takım uygulamalarda bunu açık bir şekilde görmekteyiz. Hz. Ebû Bekir hilâfeti döneminde mal taksimi yaparken hür ile köleye eşit pay ayırdı ve miras paylaşımında dedeye baba statüsü verdi. Hz. Ömer ise taksimatı nesep ve özgeçmişi göz önüne alarak yaptı, köleleri bu paylaşımdan çıkardı ve dede ile erkek kardeşleri mirasa ortak etti. Hz. Ali hilafete geçince paylaşımdan köleleri çıkardı ve insanlar arasında eşitlik sağladı.[345] Halifeler ihtilâf etmiş olmalarına rağmen sahabeden hiç kimse ne Hz. Ebû Bekir, ne Hz. Ömer ve ne de Hz. Ali'nin verdiklerini almaktan çekinmiştir. Hâkimleriyle farklı re'ylere sahip olsalar ve hâkim kendi re'ylerinin hilâfına hükmetse bile hâkimlerine teslimiyet göstermişlerdir.[346] Yine Hz. Ebû Bekir ridde olaylarına karışanlardan bazılarının fidye ile salıverilmesini ve bazılarının esir tutulmasını uygun görmüş ve bu nedenle onları hapsetmişti. Hz. Ömer "esir tutma ve fidye yoktur" diyerek onları serbest bıraktı.[347]

Halifeler seleflerinin verdikleri kararlarla kendilerini bağlı görmüyorlardı. Hz. Ömer halife olunca "Ebû Bekir'in söylediği bir şeyi iptal etmekten Allah'dan utanırım" demiş[348] olmasına rağmen yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere gelişmeler onun bu sözüne sadık kalmasını imkansız hale getirmiş olmalıdır ki hilafetinin ilerleyen yıllarında Hz. Ebû Bekir'in uygulamalarına aykırı kararlar

343 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/41.

344 İbn Hazm, a.g.e, a.y. Çok meşhur bir uygulama değişikliği de efendisinden çocuğu olmuş *ümmü veled* denilen cariyenin satımı üzerinde gerçekleşmiştir. Hz. Ömer bu tür cariyelerin hür olduklarına (dolayısıyla satılamayacaklarına) hükmetmiş ve Hz. Ali de bu hükme katılmıştı. Ömer ve Osmân dönemlerinde bu uygulama sürmüş; Ali dönemine gelindiğinde hüküm değiştirilerek onların köle statüleri geri verilmiştir. bk. a.e., IV/160, 186.

345 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/285; *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 507; *Ümm*, I/152. Birinci rivayette Hz. Ali'nin köleleri paylaşımdan çıkardığı yer almıyor.

346 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 507.

347 Şâfiî, a.g.e., a.y.; *Ümm*, I/152.

348 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/199.

almıştır. Ayrıca Hz. Ömer'in kendi hilafet döneminin çeşitli evrelerinde de aynı gelişmeye rastlanmaktadır. Bir miras davasında yaptığı uygulama karşısında bir adam "sen şu, şu sene böyle hükmetmemiştin" diye itiraz edecek olunca Hz. Ömer "O, o gün verdiğimiz hüküm; bu da bugün verdiğimiz hüküm" (= *fe-tilke alâ mâ kadaynâ yevmeizin ve hâzihi alâ mâ kadaynâ el-yevme*) cevabını verir.[349] Hz. Ömer, Hz. Osman'a "dede hakkında bir reye sahibim, uymayı uygun görürseniz ona uyun" dedi. Hz. Osman da "Senin re'yine uyarsak o bir doğru yoldur. Senden önceki şeyhin görüşüne uyarsak o ne iyi re'y sahibi idi!" diye karşılık verdi. Hz. Ebû Bekir dedeyi mirasta baba konumunda sayıyordu.[350] Hz. Ömer'in ise bu konuda muhtelif görüşler ileri sürdüğü biliniyor.[351]

Hz. Ömer hilafet meselesini altı kişilik şûrâya havale etmişti. Şûrâ da kendisini dışarıda tutup içlerinden uygun gördüğü kimseyi seçmesi şartıyla işi Abdurrahman b. Avf'a bıraktı. Abdurrahman, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemindeki uygulamaların insanların yararına olduğunu, onların devrinde fetihler gerçekleştiğini ve Allah'ın tasvir ettiği sıfatların sahabede tecelli ettiğini göz önüne alarak, Hz. Peygamber'in sünnetine ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in siretine uyacak kişiyi hilafete tayin etme kararı verdi ve önce teklifi Hz. Ali'ye götürdü. Hz. Ali "Allah'ın kitabı, Peygamberinin sünneti ve kendi re'y ictihadımla amel ederim" deyip teklifi kabul etmedi. Aynı şartla Hz. Osman'a teklif edince o kabul etti.[352]

Ne var ki sahabenin bu tavrı sonraki dönemde "Ömer bunu sahabenin yanında söylemiştir. Onlardan biri çıkıp karşı gelmemiş ve muhalefet etmemiştir. Öyleyse bu onların bir icmâıdır"[353] gibi bir mantıkla ters yüz edilecektir. Şâfiî'nin bir tartışma esnasında belirttiği üzere Medîneliler Hz. Ömer'in verdiği kararları bütün sahabenin icmâı olarak değerlendiriyor ve onun görüşü dolayısıyla sünneti ve âsârı terkediyorlardı. Bunu yaparken de "halîfenin verdiği hüküm aşikârdır ve meşhurdur; mutlaka Hz. Peygamber'in ashâbına danışılmıştır; bu bakımdan onun verdiği hüküm onların hepsinin ya da çoğunluğunun görüşüdür" gibi bir mantık yürütüyorlardı.[354] Böyle olunca da halifelerin uygulamaları gelecek bütün nesillere şamil olmak üzere bağlayıcılık açısından mutlak hale gelmektedir.

349 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, II/202. Ayrıca bk. Cessâs, *Fusûl*, IV/53.

350 Dârimî, *Sünen*, I/159; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/215.

351 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 38 ve 40; Gazalî, *Mustasfâ*, II/243. Gazalî, Hz. Ömer'in aynı konuda "Cehennem'in derinliklerine düşmek isteyen, dede hakkında re'yle hüküm versin" dediğini kaydettikten sonra bunun delîli bulunmayan re'y için söylenmiş olduğunu belirtir.

352 Cessâs, *Fusûl*, IV/55 ve 283; Serahsî, *Usûl*, II/132.

353 Hatîb, a.g.e., I/134. Hatîb bunu yukarıda geçen Hamel b. Mâlik rivayeti ile ilgili olarak söylüyor. Ancak bu mantık Râşid Halifeler döneminde verilmiş bütün şûrâ kararları için kullanılmıştır.

354 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/231. Şâfiî'nin bu anlayışı eleştirisi için bk. *Ümm*, I/152.

Halifeler, Hz. Peygamber döneminde kesin hatlarla belirlenmemiş bazı cezaları da belli ölçülerle tayin ve tesbit etmişlerdir. Hz. Peygamber'in huzuruna içki içen biri getirildiğinde "ona vurun" buyurmuş ve sahabe de ellerle, ayakkabılarla ve yenleriyle vurmuşlar ve üzerine toprak saçmışlar; sonra Hz. Peygamber "onu azarlayın" buyurunca azarlamışlar ve salıvermişlerdi. Hz. Ebû Bekir hilâfeti döneminde bu dövme işini yanındakilere sormuş ve kırk adetle sınırlamış; hayatı boyunca da şarap içene kırk sopa vurdurmuştur. Aynı uygulamayı sürdüren Hz. Ömer insanların alışkanlık haline getirdiğini görünce Hz. Ali ile istişare etmiş ve seksen sopa vurulmasına karar almıştır.[355] Hz. Ali namuslu kadına iftira etme suçuna kıyas etmiş olduğu bu suçun cezasının re'ye dayalı kararlaştırılmış olmasından dolayı bir pişmanlık duymuş[356] ve Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde Velîd b. Ukbe'ye kırk sopa vurarak[357] bu görüşünü terkettiğini göstermiştir.

Merkezî idare başka İslâm kentlerinde kabul gören uygulamalara müdahale etmiyordu. Örneğin Medine'de bir tek şahidin şahitliği ve hak sahibinin yemini, bir davanın ispatı için kafi görülür ve o şekilde uygulanırken Şam, Humus, Mısır ve Irak'da yaşayan sahabîler böyle bir davada delil noksanlığından ötürü hüküm vermiyorlardı. Buna rağmen Râşid Halifeler Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali uyarmak için onlara mektup yazmamışlardır.[358]

Müctehid bir sahabînin re'ye dayalı verdiği hüküm halifenin re'yine aykırı da olsa iptal edilmiyordu. Hz. Ömer yolda karşılaştığı bir adama "Ne yaptın?" diye sordu. Adam "Ali ve Zeyd şöyle karar verdi" deyince Ömer "ben olsaydım şu şekilde karar verirdim" dedi. Adam "Seni alıkoyan nedir? Emir senin elinde!" diye sorgulayınca halife "Seni Allah'ın kitabına yahut Hz. Peygamber'in sünnetine çevirecek olsaydım yapardım. Ancak kendi re'yime çevireceğim. Oysa *re'y müşterektir*" deyip Ali ve Zeyd'in söylediklerini iptal etmedi.[359] Buna mukabil bazı konular yalnızca halifelerin hüküm verebileceği konular olarak görülmekteydi. Zeyd b. Sâbit dede mirası konusunda kendisine mektupla soru soran Muaviye'ye yazdığı cevabî mektupta "bu konu yalnızca emirlerin -yani halifelerin- hüküm verebileceği bir konudur" diye yazmıştır.[360]

355 Şâfiî, *Ümm*, VI/180; İbn Hazm, *İhkâm*, VII/159-60 ve 161.

356 Şâfiî, a.g.e., a.y.; İbn Hazm, a.g.e., VII/167; Serahsî, *Usûl*, I/301.

357 Müslim, Hudûd 38; Ebû Dâvud, Hudûd 35; İbn Hazm, a.g.e., VII/164 ve 167-8. Rivayetin sonunda Hz. Ali'nin "Hz. Peygamber (sa) ve Ebû Bekir kırk, Ömer ise seksen sopa vurdurmuştur. Hepsi sünnettir" dediği yer alıyor.

358 Leys b. Sa'd, *Risâle ilâ Mâlik b. Enes*, (Fesevî) I/691 ve (İbn Kayyim) III/97.

359 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/59. Bu prensip *Mecelle*'ye (madde: 16) "İctihad ile ictihad nakz olunmaz" şeklinde yansımıştır.

360 Mâlik, Muvatta' (YY), s. 265.

Özellikle ikinci halife Hz. Ömer döneminde re'y uygulamalarının İslâm'daki pek çok gelişmeye önayak olduğu bilinmektedir. Yaptığı uygulamalarla kendisine İslâm devletinin Hz. Peygamber'den sonra ikinci kurucusu nazarıyla bakılmayı gerçekten hak eden[361] hukuk dehası[362] Hz. Ömer bir takım ilklere öncülük eden şahsiyetti. Hazinedeki mallar çoğalınca malların divana kayıt işlemini başlattı;[363] mücahidler için şehirler kurdu, fethedilen memleketlerde idarî sistem oluşturdu, yargı sistemi alanında kararlı adımlar attı; hicretin tarih başlangıcı olarak belirlenmesi, müta nikahının yasaklanması, bir defada verilen üç talakın geçerli sayılması gibi medenî hukuk; içki içmeye had cezası getirme ve evlilerin recminde sertlik gösterme gibi ceza hukuku; Ramazan'da kılınan teravih namazına ilave yapıp bu namazın cemaatla kılınmasını sağlama ve hac aylarında temettu haccı yapmayı yasaklama gibi ibadetler alanında yeni düzenlemeler getirdi.[364] Şâtıbî bu tür sahabe uygulamalarının mürsel maslahat ve istihsan terimleri altına gireceğini söyler.[365]

İcranın başı olan halifeler hukukî ve siyâsî kararlarını dinî esaslara göre alırlardı. Din ve hukuk birlikteliği hayatlarının temel felsefelerindendi. Dinin temel kaynakları olan Kitap ve Sünnette yeni hâdiselerin hükümlerini karşılamada bir boşluk bulunursa bu boşluğun doldurulmasını, bilgi ve tecrübece sahabenin ileri gelenlerinin teşkil ettiği ve bu tür konular açısından yasama meclisi görevi yapan şûrâya havale ederlerdi ve burada alınan kararlar titizlikle uygulanırdı. Muhalefeti susturma yoluna gitmez, iknaya çalışırlardı. Re'ye dayalı hükümler açısından her halife kendi hükümet politikasını oluşturur, kendinden önceki halifelerin re'ye dayalı hükümlerini yeniden yoruma tabi tutardı.

d. Değerlendirme

Re'y kavramının meşrûiyeti tartışma konusu edildiği halde pratikte re'yle amelin ne anlama geldiği ve bu metodu uygularken ne gibi temel prensiplere uyulması gerektiğine yönelik kâfi açıklamalarda bulunulmamıştır. Re'yin anlamını tanımlama, çeşitlerini ortaya koymak için bir inceleme yapılmıyordu.[366] Gerçekten

361 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 57.

362 Zerkâ, *Medhal*, I/159.

363 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/338. Ömer divanı Bizans ve İran'ın divanlarını esas alarak oluşturmuştu; Şam'ın divanları rumca, Irak'ın divanları farsça ve Mısır'ın divanları kıptî dilinde tutulmaktaydı. bk. Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 61.

364 Abdülkâdir, a.g.e., s. 57-8. Hz. Ömer'in bu uygulamaları ve daha başka tatbikatı için bk. Abdülkâdir, a.e., s. 58-77.

365 Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV/5.

366 Mustafa Abdürrâzık, *Temhîd li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 190.

de sahabe ictihat usullerini düzenlemek, akıl yürütme ve tartışma yollarını açıklamak ve sözü kaidelere bağlamakla meşgul olmuyordu.[367] Bu dönemde re'y hakkındaki bilgilerimiz nas bulunmadığında başvurulan, naslara ters düşmeyen ve dinî kural haline getirilmesi istenmeyen bir yöntem olmasıyla sınırlıdır. Sahabî re'yle hüküm ve fetva verirken elbette daha önce aldığı İslâmî kültür ve terbiyenin etkisi altında kalarak böyle bir şeye teşebbüs ediyordu. Re'ye başvurma demek bütün bu özgeçmişin izlerinden bir an için soyutlanıp bir karara varma demek değildir. Sonraki dönemlerde iddia edildiği gibi re'yin o dönemde çerçevesi belli kıyas demek olduğunu ya da mutlaka muayyen şer'î bir kaynağa dayandığını her zaman ispat mümkün değildir. Mamamafih bu iddialara uygun re'y örnekleri de vardır. Özellikle büyük sahabîlerin yaşadığı ilk dönemde re'y en geniş manasıyla kıyasdan ibaretti[368], yani her hangi bir yönüyle naslarla irtibat sağlama anlamında kıyastı diyebiliriz.

Sahabe ictihadının teşrî kabul edilip edilmeyeceği konusunda çağdaş İslâm alimlerinin ifadeleri bu noktada bir tartışmanın yaşandığını göstermektedir. Hudarî Bey[369], A. H. Abdülkâdir[370] ve Mustafa Abdürrâzık[371] ictihada ve akıl yürütmeye ehliyetli sahabenin Kitap ve sünnet dışında ileri sürdükleri re'yleri de hukukun kaynağı olarak yorumlamaktadırlar. Buna karşın Zerkâ, sahabe ve daha sonraki nesillerin ictihatlarının teşrî olmadıklarını belirtir ve onları kaidenin özele uyarlanması (tefrî') ve tatbiki olarak değerlendirir.[372] Bizce iki görüş de tarihî realiteyi tam yansıtmamaktadır. Zira sahabe döneminde re'y ve ictihatların her zaman ve zeminde genel geçerliliğe sahip evrensel yasalar oldukları gibi bir kanaat mevcut değildi. Çünkü bir halife kendisinden önceki halifelerin uygulamalarını pekala yürülükten kaldırabiliyor ve hatta gerek halifeler ve gerekse diğer müctehit sahabîler verdikleri hüküm ve fetvalardan zaman içinde dönebiliyorlardı. Öte yandan toplum ve hukuk hayatı boşluk tanımaz ilkesi gereğince de nasların olayları karşılamada kifayetsizliğini gördüklerinde çoğunlukla şûra toplantıları yapılarak re'y ictihadına başvuruyor ve bunu bir kanun olarak uyguluyorlardı. Naslardan bir tek farkla ki bu tür kanuna evrensel bir kanun nazarıyla bakmıyor ve ilâhî emir gibi dokunulamaz derecesine yükseltmiyorlardı. Bununla beraber re'yin dince makbul ve hatta gereği yerine getirilmiş olmak şartıyla yanlış olması halinde bile sevaba sebep

367 Cüveynî, *Burhân*, II/1146.

368 Hudarî, *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 119.

369 Hudarî, a.g.e., s. 97. Hudarî sahabe asrında hükümlerin kaynağı olarak Kitap, sünnet, bunlardan türeyen kıyas yahut re'y ve icmâ olmak üzere dört şeyi sayar.

370 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 56. Abdülkâdir (a.e., s. 220) sahabenin, re'yi nasda belirtilmiş gibi müstakil bir şeriat kabul ettiklerini söyler.

371 Mustafa Abdürrâzık, a.g.e., a.y.

372 Zerkâ, *Medhal*, I/142.

bir fikrî faaliyet olduğunu biliyorlardı.

Sahabe görüşleri fıkhî mezheplerin teşekkülünde de çok önemli rol oynamıştır. Meselâ hanefî imamlarının sahabe görüşünü esas alarak verdikleri şu bir kaç örnek, konuların önemi göz önüne alınırsa mezhebin bu meselelere bakışında ne denli müessir olduklarını bariz biçimde ortaya koyar: "On dirhemden daha az mehir olmaz" ve "bir kimse namazının sonunda teşehhüd miktarı otururşa namazı tamam olur" görüşleri Hz. Ali'den, "hayızın azı üç, çoğu on gündür" görüşü Enes'den, "lohusalığın azamisi kırk gündür" anlayışı Osman b. Ebü'l-Âs'dan ve "çocuk ana karnında iki seneden fazla kalmaz" anlayışı Hz. Âişe'den.[373]

Onlar akıp giden hayat içinde değişenle değişmeyenin birlikte harmanlandığı nirengi noktasını keşfetmiş; bir ahenk tutturmuşlardı. Bir yanda hayatın zorlukları karşısında dahi hak ve adalet kıstasını ellerinden bırakmamışlar, öte yanda ise kısır fikrî çekişmeler ve inatlaşmalarla hayatı yaşanmaz ve çekilmez hale getirmemişlerdir.

2. Sahabede Kıyas

Sahabe dönemi, usûl terimlerinin henüz sahneye çıkmadığı bir dönem olarak bilinir. Şâfiî'nin *Risâle*'sine yazdığı şerhde İbn Abbâs'dan *umûmun tahsîsi*[374] ve bir başka sahabîden de *mefhûma dayalı görüş ileri sürme* (=el-kavlü bi'l-mefhûm) konusunda rivayet bulunduğunu kaydeden Cüveynî "Onlardan sonrakiler de usûl hakkında hiç bir şey söylememişlerdir, onların bu alanda bir rolleri yoktu. Tâbiûn,

373 Cessâs, *Fusûl*, III/364-5. Bu miktarların tahminen söylenemeyeceği gerekçesini göz önüne alan el-Kerhî sahabenin bunları rastgele söylemediklerini belirtip mezkür görüşlerin nassa (tevkîf) dayalı olmaları gerektiğini ve mezhebin imamlarının da aynı gerekçeyle bu görüşler doğrultusunda fetvâ verdiklerini söyler. Bu iyimser ve mantıklı yorum ne sahabe açısından doğrulanabilir, ne de imamlar açısından. Çünkü içki cezasında olduğu gibi -her ne kadar burada da farklı yorumlar varsa bile- sahabîlerin re'ye dayalı olarak bir miktar belirledikleri bilinmektedir. İmamların ise böyle bir gerekçeyle fetvâ verip vermedikleri kendi sözlerinden aktarılmış değil, bu Kerhî'nin bir *tahrîc*'idir.

374 İbn Abbâs'ın rivayetine göre "Siz ve Allah'dan gayrı taptıklarınız cehennemin yakıtısınız" (el-Enbiyâ, 21/98) âyeti inince müşrikler "İsa, Üzeyr, ay ve güneşe ibadet ediliyor" dediler. Bunun üzerine "Bizden kendileri için iyi şeyler yazılmış olanlar cehennemden uzak olacaklardır" (el-Enbiyâ, 21/101) âyeti indi. Her halde Cüveynî İbn Abbâs'dan nakledilen umumun tahsisi ile bu olayı kastetmiş olmalıdır. Nitekim Hatîb (*el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/70) bu rivayeti umûm ve husûs meselesi başlığı adı altında veriyor. Dolayısıyla burada terminoloji üzerinde durulmuyor, bir uygulama bahis mevzu ediliyor. Ancak Şâtıbî (*Muvâfakât*, III/90 ve 291), İbn Abbâs'ın "Kur'ân'da 'Allah her şeyi bilir' âyeti dışında tahsîs görmeyen umumî ifade yoktur = Leyse fi'l-Kur'âni âmmun illâ muhassasun" dediğini kaydeder.

etbâu't-tâbiîn ve onları takip edenlerin teşkil ettiği selef neslinin kitaplarını gördük; ama bu konuda bir eser verdiklerini görmedik"[375] notunu düşmektedir. Gazalî de üstadının görüşlerini doğrular biçimde açıklama yapar: "Usûlcüler gibi *umûm*, *mefhûm* ve *emir sîgası* (=*kipi*) kavramlarını soyut bir biçimde nadiren araştırırlardı; ancak tartışmalarında umûm ve sîgaya tutunurlar, ama 'biz karinesiz sırf sîgaya tutunuyoruz' demezlerdi. Aksine onların zamanında sîgalarla beraber bulunan hükümleri gösteren karineler yeni, taze ve alabildiğine yaygın ve çoktu. Ama *onlar bu meseleleri soyut olarak araştırmamışlardır.*"[376] Şu halde sahabe kıyas kavram ve terimini kullanmış mıdır? sorusunu ortaya attığımızda re'y taraftarları bu sorunun birinci şıkkına umumiyetle müsbet cevap verirler ve kıyasın hiç değilse basit bir karşılıştırma yöntemi olarak kullanıldığını hemen ittifakla kabul ederler.

İlk dönem (sahabe) ve tâbiûn ile onları takip eden nesil arasında ictihat ve hâdiselerin hükümlerini tesbit için benzerlere kıyas etme konusunda görüş ayrılığı bulunmadığını savunan Cessâs "bu geçmiş asırlarda yaşamış ve kıyası kabul etmeyip yasaklamış birini bilmiyoruz" diyor[377] ve sahabenin karşılaşılan yeni hâdiselerin hükümlerini kıyas ve ictihatla bulmaya çalıştıklarının kuşkuya yer bırakmayacak biçimde kesin bilgi ifade eden mütevatir haberlerle sabit olduğunu belirtiyor. Ona göre her bir sahabî "re'yimle ictihat ediyorum; bu konuda re'yimi söylüyorum" diyordu ve kıyası kullanıyor, onu başkasına tavsiye ediyor, görmezlikten gelmiyor ve kıyasa dayalı mahkeme kararlarının ve hükümlerin infazına engel olmuyordu. Bu durum tâbiûn ve onları takip eden nesilde de aynı biçimde yaygındı.[378] Gazalî'ye göre ise onlar gerçekten izin verildiğini bilmeselerdi şeriat koyma ve ahkâm icat etme konusunda Hz. Peygamber'le yarışa kalkışanlara kesinlikle karşı çıkarlardı. Çünkü izinsiz kıyas yapan yeni şeriat getirmiş olur.[379] Hatta Gazalî daha da ileri giderek sahabenin kıyasın sıhhati konusunda icmâ ettiğini ve kendisinin de onların bu icmâlarından dolayı kıyası benimsediğini belirtir.[380]

Fahreddin Râzî, sahabe döneminde kıyasın varlığına ilişkin görüşünü ortaya koyarken Cessâs'dan daha ihtiyatlıdır. Ona göre bazı sahabîler kıyas uygulamasını savunmuş ve bizzat uygulayıcısı olmuşlardır; ama *hiçbirinin buna karşı çıktığı bilinmemektedir*. Öyleyse icmâ hasıl olmuş demektir.[381] Ancak Râzî bir başka

375 Zerkeşî, *Bahr*, I/10.

376 Gazalî, *Mustasfâ*, II/250.

377 Cessâs, *Fusûl*, IV/23.

378 Cessâs, a.g.e., IV/52.

379 Gazalî, a.g.e., II/249-50.

380 Gazalî, a.g.e., II/250.

381 Râzî, *el-Mahsûl*, 2.cüz, 2.kısım, s. 74. Mutezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî daha önce aynı

eserinde kendisinin bu hükmüne aykırı şeyler söyler ki buradan onun, hangi görüşünün önce olduğunu söyleyemez isek de zaman içinde görüş değiştirdiğini çıkarabiliriz: "Fakîhler kıyasın şerîatta bir delil olduğunda ittifak etmişlerdir. *Sahabe ve tâbiûn'un kıyası kötülediklerine dair mütevatir rivayet gelmiştir.* Buna karşı fakîhler bu kötüleme naslarla çatışan fasit kıyaslara yöneliktir yorumunu geliştirmişlerdir."[382]

Hanbelîlerden İbn Akîl kıyas konusunda sahabeden gelen rivayetlerin manevî tevatür derecesinde olduğunu savunur.[383] Aynı mezhepden olan İbn Kayyim ise sahabe döneminde kıyas kavramının varlığına ilişkin tartışmayı şöyle özetleyerek sonuca bağlıyor: Sahabe ahkâm konusunda kıyası kullanıyordu ve ahkâmı emsal, benzer ve birbirine yakın şeylerden hareketle anlamaya çalışıyordu.[384] Olayları benzerleriyle ilişkilendiriyorlar, emsal olanları birbirine benzetiyorlar ve bir kısmının hükmünü diğerlerine taşıyorlardı. Onlar alimler için ictihat kapısını açtılar, o yola kendileri girdiler ve nasıl yapılacağını gösterdiler.[385]

Sahabe kıyası anlayış (=fehm), re'y yahut ictihat adı altında kullanmıştır.[386] Ama bu dönemde *kıyas* teriminin kullanılıp kullanılmadığı ileriki asırlarda hep tartışma konusu olmuştur. Sahabeye nisbet edilen kimi rivayetlerde kıyas kelimesinin geçtiği görülmekteyse de bu rivayetlerin doğruluğu oldukça kuşkulu ve doğru olsa bile sonradan geliştirilmiş ve içeriği oldukça kabarık ilmî terminoloji ile doldurulmuş bir kavramı anlatmadıkları aşikârdır. Ancak İbn Haldûn'un söylediği gibi onların kitap ve sünnetle istidlâl metotlarını araştırdığımızda benzerleri birbirine kıyas ettiklerini ve emsal olanları birbiriyle karşılaştırdıklarını, aralarında benzerlik kurduklarını görüyoruz. Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan pek çok hâdise sabit naslar içinde yer almadığı için onlar bu yeni hâdiseleri naslarda belirtilenlere kıyas ediyor ve hüküm bakımından aynı kategoriye koyuyorlardı.[387]

a. Sahabede Kıyasın Varlığına İlişkin Eski Bir Tartışma

i. Kıyas muhaliflerinin tezleri

Kıyas muhalifleri sahabenin kıyas karşıtlığını ispata çalışırken sahabeden rivayet edilmiş kendi görüşlerini destekleyici sarîh lâfızlar gösterememişlerdir.

şeyleri söylemiştir. bk. *Mu'temed*, II/216.

382 Râzî, *Menâkıb*, s. 103.

383 Mecdüddîn İbn Teymiye, *Müsvedde*, s. 329.

384 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/213.

385 İbn Kayyim, a.g.e., I/216-7.

386 Zerkâ, *Medhal*, I/139.

387 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1062.

Bunun yerine sahabenin kıyas karşıtlığını istidlâle[388] başvurarak ortaya koymaya çalışırlar. Kıyasa ilişkin iddialarının bir kısmında çelişkiden kurtulamayan İbn Hazm bir yanda sahabenin kıyas nedir bilmedikleri konusunda kendi aralarında icmâ bulunduğunu[389] ve Hz. Peygamber hayatta iken onların kıyas yaptığını gösterir sağlam hiç bir rivayet gelmediği noktasında kıyas taraftarları ile karşıtlarının hemfikir olduklarını iddia ederken[390], diğer yanda bazı sahabîlerin kıyasa soyunduklarını kabul eder, ancak Hz. Peygamber'in onları iptal ettiğini savunur.[391]

İbn Kayyim, re'y karşıtı rivayetlerin çoğunluğunun Kûfe'de yaşayanlardan geldiğini söyler.[392] Kûfe re'y ekolünün atası sayılan İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652) kıyas karşıtları arasında yer aldığını gösterir rivayetler aktarılır. Karamsar bir tablo çizerek geleceğin kötüleşeceğini anlatırken İbn Mes'ûd "Gelecek her yılınız bir öncekini aratacak. Ne bir yıl diğer yıldan daha çok yağış alacak, ne bir yılda diğer yıldan daha çok bolluk olacak ve ne de bir idareci diğerinden daha hayırlı olacak demek istiyorum. Ama alimleriniz, hayırlılarınız ve fakihleriniz gidecek. Sonra onların yerine geçecek kişiler bulamayacaksınız. İşleri *re'yleriyle kıyaslayan* bir kavim gelecek. İslâm yıkılacak, onda gedik açılacak" diyor.[393] Ayrıca İbn Mes'ûd'un "Alimler gider, re'yleriyle hüküm veren bir topluluk kalır"[394] ve "*dininizde kıyasa göre davranırsanız* size haram çok şeyi helâl, helâl çok şeyi de haram yaparsınız"[395] dediği rivayet edilir. Âmidî, İbn Mes'ûd'un "bu hükümde kıyas yöntemlerinden vazgeçilmiştir" dediğini ve bunun sahabe arasında hiç bir muhalefetle karşılaşmadan şöhret bulduğunu, dolayısıyla icmâ demek olduğunu söyler.[396]

Sahabe döneminde kıyas teriminin var olmadığını ve onların kıyas yöntemine başvurmadığını savunup da muhalif anlam taşıyan rivayetleri görüşlerin ispatı sadedinde vermek doğrusu bir tutarsızlıktır. Her şeye rağmen biz onların görüşlerini ispat için ileri sürdükleri delilleri tartışmanın sıhhati için sıralıyoruz:

1. Kıyasa başvurduklarına dair sahih bir rivayet yoktur. İbn Hazm'ın söylediğine göre sahabenin Hz. Peygamber hayatta iken kıyas yaptığını gösterir

388 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/251-4.

389 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/177.

390 İbn Hazm, a.g.e., VII/118.

391 İbn Hazm, a.g.e., VII/178.

392 İbn Kayyim, a.g.e., I/61.

393 Darimî, *Sünen*, I/76; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/135; İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/29; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/182; İbn Kayyim, a.g.e., I/253.

394 İbn Hazm, a.g.e., VI/49.

395 Hatîb, a.g.e., I/182; İbn Kayim, a.g.e., I/253.

396 Âmidî, *İhkâm*, III/209.

sağlam hiç bir rivayet gelmediği noktasında kıyas taraftarları ile karşıtları hemfikirdirler. Sahabeden yüz yirmi bini aşkın hüküm rivayet edilmiştir; ancak aralarında bir tek hüküm dışında kıyasa delâlet eden bir şey yoktur, o da sahih değildir. On kadar hükmün ise kıyas olduğu sanılır, ama incelendiğinde kıyas olmadıkları anlaşılır.[397] Kıyas taraftarlarının sahabenin kıyası kullanımda icmâ etmiş olduğu iddialarına karşı da İbn Hazm'ın cevabı şudur: "Kesinlikle biliyoruz ki herhangi bir sahabînin herhangi bir şekilde kıyasın hak olduğunu söylediği asla sahih olmayan bir tek hadis (Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'arî'ye yazdığı söylenilen mektup) dışında ne sahih ve ne de zayıf bir senetle rivayet edilmiştir. Onbinlerce sahabî vardı. Adlarıyla anılan 1300 küsur sahabîden hadîs rivayet edilmiştir. Namazın kılınışı, zekâtın ödenişi... vb. konular gibi çoğunluğundan veya hepsinden aktarılan konular bir yana isimleri anılarak kendilerinden fıkıh ve fetvâ nakledilen sahabî sayısı 140 küsurdur. Fetvâ nakli demek ismi anılarak "Şunu câiz gördü" ,"Bunu yasakladı", "Şunu farz gördü" ya da "Bunu yaptı" biçiminde aktarılmasıdır. İşte bu şekilde hiç bir sahabîden kıyası mübâh gördüğü ya da herhangi bir biçimde onu emrettiği asla rivayet edilmiş değildir.[398] Nazzâm da sahabe arasında kıyasa başvuranların çok az sayıda olduğunu söyler ve onların yaşlı kesiminden Ebû Bekr, Ömer, Osman, Zeyd b. Sâbit, Übey b. Ka'b ve Muâz b. Cebel ile genç nesilden İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve İbnü'z-Zübeyr'in adlarını sıralar; sonra adları Abdullah olduğu için kendilerine Abâdile denilen bu genç sahabîleri ayıplayarak "sanki Hz. Peygamber'in ahvalini babalarından daha iyi biliyorlar!" der ve re'ye dayalı fetva vermedikleri ve buna kalkışmadıkları için Abbâs ve Zübeyr'i över.[399]

2. Sahabe re'yi toptan karalamıştır. Onlardan Kur'ân ve hadisde yer alan hükümlere benzerlik kurulmak suretiyle ulaşılan re'y (yani kıyas) ile başka re'yler arasında fark bulunduğunu gösteren - Ömer'den aktarılan sahte bir mektup dışında - sahîh bir tek kelime aktarılmış değildir.[400]

3. Sahabenin kıyasa karşı tavırda icmâ ettiği iddiası kesin delîle dayanmaktadır. Bu kesin delîli ise İbn Hazm kendine özgü İslâm hukuk tarihi yorumuyla şöyle temellendirir: İslâm'ı ve müslümanları bilen, inanan inanmayan her ademoğlunun doğruluğunda kuşku duymadığı bir gerçektir ki bütün sahabe Allah'ın Kur'ân'da söyledikleri ve neshedilmeleri mümkün olmayan şeyler ile Hz. Peygamber'in söylediklerinin farz oluşunda; hiç kimsenin haram ya da helâl kılma yahut Allah ve Peygamberinin getirmediği dinî konularda bir farz hüküm verme

397 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/118.

398 İbn Hazm, a.g.e., VII/115-7. Eserinin bir diğer yerinde (VI/18) kendisinden fetvâ nakledilen sahâbî sayısını 130 küsur ve bir başka yerinde (IV/176) ise net rakamla 153 olarak kaydediyor.

399 Gazalî, *Mustasfâ*, II/247 (Nazzâm'ın öğrencisi Câhız'dan naklen).

400 İbn Hazm, a.g.e., VI/40-1.

yetkisinin bulunmadığında; Hz. Peygamber'in, ümmetine din işlerini içinden çıkılmaz hale getirmediğinde ve onun her şeyi insanlara açıkladığında icmâ etmiştir. Şimdi İbn Hazm'a göre bu önermeler kıyası iptal eder; çünkü kıyas taraftarlarına göre Allah'ın Kur'ân'da açıklamadığı dinî hususlar vardır ve Hz. Peygamber onların hükümlerini açıkça belirtmemiştir.[401]

4. Kıyas uzmanlarına göre kıyasın câiz olabilmesi için bir takım illetlere dayandırılması gerekmektedir. Oysa kesin olarak biliniyor ki ne sahabe, ne tâbiûn ve ne de etbâu't-tâbiînden herhangi biri herhangi bir surette illetten söz etmiştir. Bu iş Şâfiî'nin öğrencileri arasında ortaya çıkmış bir şeydir; onları hanefîler izlemiş ve hanefîleri de mâlikîler takip etmiştir. İbn Hazm bunu "*bu onlar ve bizce kesin olarak bilinen bir hususlur*" diye ifade ediyor. Sözü edilen ilk üç nesilde herhangi bir kimsenin hükme alâmet saymak üzere istinbat edilmiş bir illeti esas alarak herhangi bir hükmün illetini ortaya koyuduğu ve sonra hükmü naslarda belirtilmemiş meselede bu illeti bulduğunda o illete dayanarak kıyas yaptığı ne zayıf, ne nahif bir yolla rivayet edilmiştir. Böyle bir illet olmadan yapılan kıyas bizzat kıyasın savunucularına göre bâtıldır.[402]

5. Kıyas taraftarlarınca sahabe kıyasına örnek gösterilen ictihat uygulamaları aslında daha başka yöntemlerdir. Muhtemeldir ki onlar bu ictihatlarında metot olarak umum ifadelerine, emir kipine, istıshâb-ı hâle, lâfzın mefhûmuna dayanıyor, iki âyet ve iki hadis arasını uzlaştırmak için etimolojisi ve lügat anlamı itibariyle bir siganın anlamını ortaya koyuyor, mutlakı mukayyede hamlediyor, âmm bir hükmü hâs hüküm üzerine kuruyor, bir haberi diğer bir habere tercih ediyor ve aklın aslî hükmünün icabını gerçekleştiriyorlardı. Bu yöntemler dışında kalan sahabe ictihatları, hükmün illetinin olay üzerinde tatbikinden (*tahkîku'l-menât*) ibarettir. Yoksa illet olma vasfı taşıyan nitelikleri derleyip aralarından illet olamayacakları ayırmak suretiyle illeti ortaya çıkarmak (*tenkîhu'l-menât* ve *tahrîcü'l-menât*) gibi yöntemlere başvurmuyorlardı. Bu yöntemler dışında bir meseleyi bir başka meseleye benzetmişler ve karşılaştırmışlarsa bu yola, hüküm çıkarmak için değil karşıdakinin görüşünü fasit bir hayalle çürütmek için başvurmuşlardır. Meselâ İbn Abbâs dişlerin diyetini faydalarına göre farklı miktarlarda tayin edenlere karşı parmak diyetinin parmakların farklılıklarına rağmen eşit olduğunu ima ederek "Nasıl parmakları nazârı itibara almamışlar?" diye itiraz etmiş ve dolayısıyla aynı gerekçenin burada işlemediğini göstermiştir.[403]

401 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/116.

402 İbn Hazm, a.g.e., VII/117.

403 Gazalî, *Mustasfâ*, II/250-1.

ii. Kıyas taraftarlarının tezleri

Kıyas savunucuları sahabenin ictihat uygulamalarından seçtikleri bazı örnekler dolayısıyla bu uygulamaların kıyasa dayandığını göstermeye çalışırlar. Çünkü bu ictihat örnekleri *kıyas*, *nassın ta'lîli* ve *hükmün illetinin ortaya çıkarılması* söz konusu olmadan doğrulanamazlar. Mesela nasda belirtildiği üzere dede tek başına ve erkek kardeş yine tek başına *asabe*[404] olur; ama her ikisinin birlikte bulunması durumuna açıklık getiren bir nas yoktur. Nas bulunmadığı için ihtilafa düşen sahabîler[405] onları iki havuza ve iki kanala benzetmişlerdir. Dede tarafını tutanlar "Oğlun oğlu oğuldur; öyleyse babanın babası da baba olsun" demişler; aralarında eşitlik görenler de "Erkek kardeş baba dolayısıyla ölüye akrabadır, dede de yine ondan dolayı ölüye akrabadır. Akrabalık bağlantısı farklı olduğu halde bu bağlantıyı sağlayan kişi birdir" diyerek babalık cihetinden akraba olmayı oğulluk cihetinden akraba olmaya kıyas ettiler. Oysa oğulluk, bazı hükümlerde babalıktan ayrılır.[406]

Sahabenin kıyasa başvurduğu söylenilen bazı örnekleri şöylece sıralayabiliriz:

a. Veliahtlık sistemini beyat yoluyla akit sistemine kıyaslamış, bir başka deyişle devlet başkanının tayinini ümmetin beyat akdiyle tayinine kıyas ederek bu yolla Hz. Ebû Bekir'in Hz.Ömer'i veliaht tayin etmesini onaylamışlardır,

b. Hanîfeoğulları "Onları temizleyip arındırmak için mallarından zekat al; onlara dua et, senin duan onlara iç huzuru verir"[407] âyetini esas alıp "Allah, Hz. Peygamber'e zekat toplamasını emretti: çünkü onun duası bize iç huzuru verirdi. Senin duan bize iç huzuru vermez" diyerek zekat vermek istemeyince gerek Ebû Bekir ve gerekse diğer sahabe Peygamberin halifesini Peygambere kıyas ettiler; zira Peygamber kendisi için değil fakirler için almaktaydı ve halife de hakların alınması konusunda vekildir.[408]

---

404 *Asabe*: Başka mirasçı bulunmaması halinde mirasın tamamını yahut payları belli diğer mirasçılar paylarını aldıktan sonra kalan mirası alan varis.

405 Ölen bir adamın geride ana-baba bir erkek kardeş ve dededen başka yakınının bulunmaması halinde sahabeden Hz. Ebû Bekir, İbn Abbâs, Âişe, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Utbe dedeyi baba gibi görüyor, dolayısıyla erkek kardeşe mirasdan hisse vermiyorlar; Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit ve Hz. Osmân ise mirası dede ile kardeş arasında yarı yarıya pay ediyorlar. Birinci görüş Ebû Hanîfe ve kelâmcılar tarafından paylaşılmaktadır ve onlar bunu kıyas olarak nitelerler. İkinci görüş ise İbn Ebû Leylâ ve Şâfiî tarafından paylaşılır; ama Şâfiî her iki görüşün de kıyas olmadığını, maamafih dededen dolayı erkek kardeşe hisse vermemenin kıyas açısından ikisini birlikte mirasçı kılmaya nazaran daha uzak bir anlayış olduğunu söyler. bk. Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/130. Geniş bilgi için bk. İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/212-3.

406 Gazalî, *Mustasfâ*, II/251-2.

407 et-Tevbe, 9/103.

408 Gazalî, a.g.e., II/242.

c. Hz. Ebû Bekir zekat vermek istemeyenlere savaş açmak istediğinde zekatı namaza kıyaslamıştı.[409] Bu isteğini açığa vurduğunda Hz. Ömer "Hz. Peygamber 'Allah'dan başka tanrı yoktur deyinceye kadar insanlarla savaşmam emredildi. Bunu söyleyince kanlarını ve mallarını benden kurtarmış olurlar; ancak onun (kelime-i tevhidin) hakkı müstesnadır' buyurduğu halde onlarla nasıl savaşırsın?" diye itiraz edince Hz. Ebû Bekir "Hakkı müstesna buyurmadı mı? Nasıl namaz onun hakkı ise zekat vermek de onun hakkıdır. Allah'ın bir arada zikrettiğini ben ayıramam. Vallahi, Hz. Peygamber'e verdikleri bir deve yularını bana vermek istemeseler bu yüzden onlarla savaşırım" dedi.[410]

d. Hz. Ömer ve Hz. Osman mudârabeyi (emek-sermaye ortaklığı), hadislerde Musaade edilen Musakâta (hurma ağaçlarının bakımı karşılığı bahçıvanla yapılan anlaşma) kıyas ettiler.[411]

e. Hz. Peygamber'in el diyeti olarak 50 deve ödenmesine hükmettiği rivayetinden hareketle yine Hz. Ömer'in elin muhtelif güzellikte ve faydada beş parmağı bulunmasını göz önüne alarak parmakların her birine ayrı bir diyet belirlemesi hadis üzerine yapılan bir kıyastır.[412]

f. Hz. Ömer şarabı, parasının haramlığı konusunda yağa kıyas etmiştir. Kendisine Semüre'nin yahudi tüccarlardan öşür olarak şarap aldığı ve onu sirkeleştirip sattığını söylediklerinde Ömer "Allah Semüre'nin canını alsın! Hz. Peygamber'in 'Allah yahudilere lânet etsin; onlara yağlar haram kılınmıştı. Bunun üzerine satıp parasını yediler' buyurduğunu bilmiyor mu?" diye çıkıştı.[413]

g. Ömer mahkemeye şahit olarak çıkan, ancak şahitlik nisabını tamamlayamayan Ebû Bekre'yi müfteri olduğu için değilse de müfteriye kıyasen kırbaçlatmıştır.[414]

h. Hz. Ali iftira suçunu içki içme suçunun cezasına kıyas ettiğini söylemiştir.[415]

Bütün bu örnekler kıyas taraftarlarının kendi yorumlarına göre kıyas kapsamına giren uygulamalar olmakla birlikte adı geçen sahabîlerin basit kıyaslama metoduna baş vurduklarını ispata yeter örneklerdir. Nitekim Gazalî burada "kıyas"

409 Gazalî, *Mustasfâ*, II/251.

410 Buharî, İstitâbetü'l-mürteddîn 3; Müslim, İman 32.

411 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/112.

412 Şâfiî, *Risâle*, s. 422. Hz. Ömer baş parmağa 15, işaret parmağına ve orta parmağa 10'ar, yüzük parmağına 9 ve serçe parmağına 6 deve diyet ödenmesine hükmetmiştir. Ancak yukarıda geçtiği üzere Hz. Peygamber'in Amr b. Hazm ailesinde bulunan mektubunu esas alarak daha sonra bu hükmünden vazgeçmiş ve parmakların diyetini eşit saymıştır.

413 Gazalî, a.g.e., II/244.

414 Gazalî, a.g.e., II/244; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/215.

415 Gazalî, a.g.e., II/244 ve 251. Bu hâdise üzerinde aşağıda tafsilatlı olarak durulacaktır.

sözüyle bu tür kıyası kastettiğinin altını çizer ve çoklukları zorunlu bilgi doğuracak düzeyde sayısız ve sınırlandırılamaz hâdisede sahabe tarafından bu tür yöntemin kullanıldığını vurgular.[416] Ayrıca Şâfiî, İbn Abbâs'ın hukukî bir konuda "bu örfe uygun, iyi ve güzel" diye bahsettiği görüşünün kıyas olduğunu ve başkalarının bu konuda ona muhalefet ettiklerini[417] ve onun bir başka görüşünün ise Kur'ân ve kıyasa en çok benzeyen görüş olduğunu kaydeder.[418]

Gazalî sahabenin, kıyasın başvurulacak bir yöntem olduğu konusunda icmâ etmelerine gerekçe olarak, bize nakletmiş olmasalar bile onların Şâri'in lâfız ve karinelerinden böyle bir mananın anlaşılacağını düşünerek hareket ettikleri varsayımını ileri sürer.[419] Ona göre sayılamayacak kadar çok olan bu gerekçeler, delâletler, hal karineleri, yinelemeler ve uyarılar, kıyas yönteminin ve hükme dayanak (=menât, illet) olduğu zannı galiple bilinen bir şeye hükmü bağlamanın dinde geçer bir yöntem olduğuna zarurî bilgi hasıl ederler. Ancak bu gerekçelerin bir kısmı sahneden silinmiş, ümmet zarurî olarak bildiği için bu bilgi yeterli görülerek aktarılmamış; bir kısmı aktarılmış ancak bu asırlara gelinceye kadar âhâd haber durumuna düşmüş, tevatür derecesine ulaşmamış ve dolayısıyla kesin bilgi doğaramaz olmuştur; bir kısmı tevatür derecesine de ulaşmış ama her birinin tek tek lâfızlarına ihtimal ve yorum sirayet etmiş ve bu yüzden tek tek her biri için kesin bilgi meydana gelmemiştir; gerekçelerin bir kısmını ise hal karineleri teşkil ettiğinden onların anlatım ve aktarımlarındaki güçlük sebebiyle bize aktarılmamışlardır. Dolayısıyla icmâlarını tevatüren bildiğimiz için gerekçeyi araştırma yükünden de kurtulmuş olduk.[420]

b. Hz. Ömer'in Mektubu

Sahabe döneminde kıyas terim ve kavramının varlığına ilişkin tartışma için iyi bir zemin teşkil etmesi ve İslâm hukuk düşüncesi tarihinde aklî kavramların ortaya çıkışını adım adım takip etmede önemli bir basamak olması bakımından, kıyas terim ve kavramı tartışma konusu yapıldığında klasik ve muasır müellifler tarafından sık sık sözü edilen o döneme ait tarihî bir belge üzerinde durmak icap etmektedir. İlk dönemlerde "*Kitâbu siyâseti'l-kazâ ve tedbîri'l-hükm*= yargı siyaseti ve kadılık idaresi hakkında mektup" diye adlandırılan[421] ve kamu hukukunun muhakeme

416 Gazalî, *Mustasfâ*, II/251.

417 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/108.

418 Şâfiî, a.g.e., VII/128.

419 Gazalî, a.g.e., II/238.

420 Gazalî, a.g.e., II/253-4.

421 Serahsî, *Mebsût*, XVI/60. Hamidullah'ın ("Administration of Justice", s. 7 ve 23) kaydına göre mektubu Câhız (ö.255) "Yargı idaresi hakkında mektup", İbn Ferhûn (799) "Siyaset

usûlü alanına ilişkin önemli konuları kapsayan bu mektubu[422] Hz. Ömer hilâfeti döneminde, Basra valisi Ebû Musa el-Eş'arî (ö. 44/665) ve diğer bazı kadılara gönderir. İşte belge niteliğindeki mektubun bir maddesinde deniyor ki: "Kur'ân ve sünnette açıklanmamış, tereddüde düştüğün hususlarda tekrar tekrar düşünüp anlamaya çalış. Benzer (eşbâh) ve emsâl olanları iyi tanı ve ondan sonra işleri benzerleriyle kıyas et[423]; Allah'a en yakın (yahut en sevimli) ve hakka en benzer olanı araştır ve ona uy."[424]

Belgenin tarihî değerini ortaya koymakla işe başlayacağız ve bu meyanda ona yöneltilen klasik ve modern eleştirileri kaydedip tartışacağız.

i. Sened Tenkidi:

İbn Hazm mektubu sened ve metin açısından tenkit eder ve sahîh bulmaz.[425] O bu mektubun kaynaklarının değerini tenkit ederken üçten fazla kaynak bilmediği halde genellemeye gitmektedir.[426] Oysa araştırmalar aynı belgeyi iktibas eden günümüze kadar gelmiş daha pek çok kaynağın var olduğunu ortaya koymaktadır.[427] Onun verdiği senedleri ve tenkit nedenlerini sıralayacak olursak;

üzerine mektup" ve İbn Mâzeh (ö.536) "*Kitâbu siyâseti'l-kazâ* = Adliye teşkilatına ilişkin siyaset üzerine yazı" adıyla anmaktadırlar.

422 Tam tercümesini aşağıda verdiğimiz bu mektubun bulunduğu klasik kaynaklar, metin tenkidi ve tercüme edildiği diller hakkında geniş bilgi için bk. M. Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâiku's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*, nr. 327, s. 425-36, Beyrut, 1983; Mâverdî, *Edebû'l-kâdî*, I/571 (dn.1) ve 689 (dn.4). Mektubun senet tenkidi ve muhtevasının tahlili için bk. İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/86-401 ve II/1-165; Hamidullah, "Administration of Justice Under the Early Caliphate [Instractions of Caliph 'Umar to Abû-Mûsâ al-Ash'arî (17 h.)]", JPHS, XIX, pp. 1-50, Karachi, 1971; Türkçesi: "Halife Hz. Ömer Devrinde Adlî Teşkilat-Ebu Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderilen Kazaî Talimatnâmeler-" (İslam Anayasa Hukuku, ed. Vecdi Akyüz), çev. Fahrettin Atar, 284-320, İstanbul, 1995. Mektup üzerine yapılan diğer modern çalışmalar: D. S. Margoliouth, "Omar's Instructions to the Kadı", JRAS, pp. 307-26, London, 1910; R. B. Serjeant, "The Caliph 'Umar's Letters to Abû Mûsâ al-Ash'arî and Mu'âwiya", JSS, XXIX/1, pp. 65-79, Spring, 1984; Su'ûd b. Sa'd b. Düreyb, "Risâletü'l-Fârûk li-Ebî Mûsâ el-Eş'arî -radıyallahü 'anhümâ- ve'l-mebâdiu'l-'âmmetü fî usûli'l-kazâ", Mecelletü'l-buhûsi'l-İslâmiyye, sy. VII, s.268-89, Riyad, 1983.

423 Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, II/569-70.

424 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/200; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/86.

425 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/146-9.

426 Hamidullah, "Administration of Justice", s. 17.

427 Hamidullah, a.g.m., s. 19. Hamidullah (s. 20-5), belgeyi iktibas eden 34 klasik İslâm kaynağının adını, müellifini, varsa senet ya da senetlerini, kaç kere iktibas ettiklerini kronolojik sıra içinde vermiştir.

1. *Ebû Ubeyd - Kesîr b. Hişâm - Ca'fer b. Bürkân:* Ömer, Ebû Musa'ya yazdı:..[428]

2. *Ahmed b. Ömer el-Uzrî - Ebû Zer Abd b. Ahmed el-Herevî - Ebû Saîd el-Halîl b. Ahmed el-Kâdî es-Sicistânî - Yahyâ b. Muhammed b. Sâ'id - Yusuf b. Musa el-Kattân - Ubeydullah b. Musa - Abdülmelik b. el-Velîd b. Ma'dân - el-Velîd b. Ma'dân:* Ömer İbnu'l-Hattâb, Ebû Musa el-Eş'arî'ye yazdı:..

3. *Ahmed b. Ömer - Abdurrahmân b. Hasan eş-Şâfiî - Kâdî Ahmed b. Muhammed el-Kerhî - Muhammed b. Abdullah el-Allâf - Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Verrâk - Abdullah b. Sa'd - Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Ebû Ömer el-Adenî - Süfyân - İdrîs b. Yezîd el-Evdî - Sa'îd b. Ebû Bürde b. Ebû Musa el-Eş'arî - Ebû Bürde:* Ömer İbnu'l-Hattâb, Ebû Musa'ya yazdı:..[429]

İlk senedi İbn Kuteybe de kaydetmiştir: "*İbn Kuteybe (ö. 276) - Kesîr b. Hişâm (ö. 207/822) - Ca'fer b. Bürkân*: Ömer, Ebû Musa'ya yazdı:..."[430] Ebû Ubeyd'e ait bu ilk senedi İbn Kayyim "*Ebû Ubeyd - Kesîr b. Hişâm - Ca'fer b. Bürkân - Ma'mer el-Basrî - Ebü'l-Avvâm*: Ömer, Ebû Musa'ya yazdı:..." biçiminde kaydediyor.[431] Ebû Ubeyd rivayeti kaydettikten sonra "Kesîr'e 'Ca'fer müsned olarak rivayet etti mi?' diye sordum, 'hayır' cevabını verdi" diyor.[432] Ancak Ebû Nuaym'ın rivayetinde sened "*Ca'fer b. Bürkân - Ma'mer el-Basrî - Ebü'l-Avvâm*: Ömer İbnu'l-Hattâb, Ebû Musa el-Eş'arî'ye yazdı:..."[433] şeklindedir.

İkinci senedi Kûfeli Abdülmelik b. el-Velîd b. Ma'dân ve babası el-Velîd b. Ma'dân nedeniyle eleştirir. Ona göre Abdülmelik'in metrûk ve sâkıt olduğunda ihtilâf yoktur; babası da meçhuldür. Ahmed Muhammed Şâkir, *İhkâm*'a koyduğu dipnotta "Abdülmelik orta halli (mutavassıt) bir râvidir, müellif dışında hiç kimse onu zayıf saymamıştır; babası ise sika ve marûf bir kimsedir, İbn Hıbbân onu *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir" diyor.[434] Ancak İbn Hacer'in *Tehzîb*'de verdiği bilgiye göre Abdülmelik hakkında Yahya b. Maîn "sâlih", Ebû Hâtim "zayıf", Buharî "fîhi nazar", Nesâî "kavî değil", İbn Adiy "mütâbaat edilemeyecek hadisler rivayet etmiştir", el-Ezdî "münkeru'l-hadîs" ve İbn Hıbbân "isnâdları birbirine katardı; onu delil almak câiz olmaz" demiştir.[435]

Üçüncü senedi (1) Muhammed b. Abdullah el-Allâf, (2) Ahmed b. Ali

428 İbn Hazm, *Muhallâ*, IX/393.

429 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/146; a.mlf., *Muhallâ*, a.y.

430 İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, I/266.

431 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/85.

432 İbn Kayyim, a.g.e., I/86.

433 İbn Kayyim, a.g.e., I/85.

434 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/147, dn. 1.

435 İbn Hazm, *en-Nebze*, s. 83-4, dn.4.

Muhammed el-Verrâk, (3) Abdullah b. Sa'd ve (4) Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya b. Ebû Ömer el-Adenî nedeniyle eleştirir. Ona göre râvîlerin dördü de meçhuldür ve ayrıca senet munkatı'dır. Oysa bu dört râvîden önce yazılmış ilk devir kaynakları senedi Süfyân'dan başlatarak rivayette bulunmuşlardır. Bu durumda geri kalan râvîler İbn Hazm'a göre de güvenilir insanlardır. Şu halde Süfyân'a kadar uzanan muttasıl sahih bir senet ortaya konursa İbn Hazm'a göre de rivayetin sıhhati kesinlik kazanmış olacaktır. Aşağıdaki senetler muttasıl gözükmektedir:

a) *Vekî' - Ali b. Muhammed b. Abdülmelik b. Ebu'ş-Şevârib - İbrahim b. Beşşâr - **Süfyân** - Ebû Abdullah İdrîs b. (İdrîs) el-Evdî - Sa'îd b. Ebû Bürde*[436]

b) *Dârekutnî - Muhammed b. Mahled - Abdullah b. Ahmed b. Hanbel - babası (Ahmed b. Hanbel) - **Süfyân b. Uyeyne** - İdrîs b. Yezîd el-Evdî - Saîd b. Ebû Bürde*[437] Bu şartlarda Dârakutnî'nin bu rivayeti hadis tekniği bakımından sahih olmalıdır.

Süfyân b. Uyeyne'den gelen son rivayet bir görgü şahitliğini de ifade etmektedir. Râvî Ebû Abdullah İdrîs b. Yezîd (İdrîs), Sa'îd b. Ebû Bürde'ye gelir ve Hz. Ömer'in, dedesi Ebû Musa'ya yazdığı mektupları sorar. Çünkü Ebû Musa onları oğlu Ebû Bürde'ye vasıyet etmişti. İşte Ebû Bürde'nin İdrîs el-Evdî'ye gösterdiği mektuplardan biri de bu mektup idi.[438] Bu da göstermektedir ki orijinal metin ikinci yüzyılda halâ mevcuttu ve pek çok râvî doğrudan doğruya metnin kendisinden istinsah etmiştir.[439]

Senetlerdeki kişiler hakkında kısa bilgiler verecek olursak;

Ebû Bürde Âmir b. Ebû Musa el-Eş'arî: Şurayh'dan sonra Kûfe kadılığı görevinde bulunmuştur. 103/721, 106/724 ve 107/725 tarihlerinde öldüğüne dair rivayetler varsa da tercih edileni 104/722'dir.[440]

Saîd b. Ebû Bürde: Mektubun muhatabı Ebû Musa el-Eş'arî'nin torunu olan ve vasiyet yoluyla babasına geçen söz konusu mektubu İdrîs el-Evdî'ye gösteren kişi olarak kaynaklarda yer almaktadır. 168/784-5 tarihininde vefat ettiğini İbn Hacer kaydediyor. Ancak Hamidullah ölüm tarihi 138/755-6 okunabilir diyor.[441]

İdrîs b. Yezîd (İdrîs) el-Evdî hakkında İbn Hıbbân sikadır diyor.[442]

Ca'fer b. Bürkân (ö. 154-155/771): Buharî (*Tarîh*'de), Müslim ve dört sünen sahibi ondan rivayette bulunmuştur. Ahmed, onun Zührî'nin hadislerinde

436 Vekî', *Ahbâru'l-kuzât*, 1/70-3. Ayrıca bk. el-Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, 1/200.

437 Dârekutnî, *Sünen*, IV/207.

438 Beyhakî, *Sünen*, X/135 ve 115; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/85.

439 Hamidullah, a.g.e., s. 32.

440 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, I/126.

441 Hamidullah, a.g.e., s. 27.

442 Hamidullah, a.g.e., s. 27 (İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, IV, nr. 365, 366'dan naklen).

hata ettiğini söylüyor; İbn Huzeyme "o delil olmaz" diyor. Ancak Ahmed (bir rivayette), İbn Maîn, el-Fesevî ve İbn Sa'd onu sika kabul etmişlerdir.[443]

Ma'mer b. Râşid el-Basrî (ö. 153/770): Günümüze kadar gelmiş olan ve Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (d. 126/743-4 - ö. 211/827) *el-Musannef*'i ile birlikte basılan *el-Câmi'* adlı matbû' (nşr. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, Beyrut, 1983) bir eseri vardır. Sikadır. Ebû Hüreyre'nin öğrencisi Hemmâm b. Münebbih, Zührî ve Katâde (ö. 117/735) onun hocalarıdır.[444]

Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814): Hadis tarihinin en büyük simalarından biri olan bu zat 91 yaşında vefa etmiştir.[445]

Kesîr b. Hişâm (ö. 207/822): Ca'fer b. Bürkân'ın râvîsi olarak tanınmaktadır.[446]

İbrahim b. Beşşâr er-Ramâdî (ö. 227/841-842): Süfyân b. Uyeyne'nin öğrencilerinden olan bu zat sika (*mutkın* ve *zâbıt*) idi.[447]

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855): Hadis ve fıkıh ilimlerinin en büyüklerinden olup *el-Müsned* gibi ünlü bir hadis külliyatının sahibi bu zat 77 yaşında vefat etmiştir.[448]

Ali b. Muhammed b. Abdülmelik b. Ebu'ş-Şevârib (ö. 283/896), başkadılık yapmıştır.[449]

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (d. 213/828-ö. 290/903): Babasının kitaplarını rivayetle meşhurdur. Sikadır. 77 yaşında vefat etmiştir.[450]

Vekî' Muhammed b. Halef (ö. 306/918): Kadıların biyografilerini içeren *Ahbâru'l-kuzât* adlı eserin sahibidir. Ehvâz kadılığı görevinde de bulunan Vekî' için Zehebî "meşhur ve eseri var" ifadelerini kullanırken İbnü'l-Münâdî "onda gevşeklik var" demektedir.[451]

Muhammed b. Mahled ed-Dûrî (ö. 331/942): Dârekutnî'nin hocasıdır ve sikadır. Eserleri vardır. 97 yaşında ölmüştür.[452]

ed-Dârekutnî Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer (ö. 385/995): Hadis ilminin önemli kaynaklarından *es-Sünen* yanında daha pek çok eserin sahibidir. Döneminin hadis otoritelerindendir. 80 yaşında vefat etmiştir.[453]

443 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, I/236 ve 239.

444 İbnü'l-İmâd, a.g.e., I/235.

445 İbnü'l-İmâd, a.g.e., I/354.

446 İbnü'l-İmâd, a.g.e., II/17.

447 İbnü'l-İmâd, a.g.e., II/59-60.

448 İbnü'l-İmâd, a.g.e., II/96-8.

449 İbnü'l-İmâd, a.g.e., II/185.

450 İbnü'l-İmâd, a.g.e., II/203-5.

451 İbnü'l-İmâd, a.g.e., II/249.

452 İbnü'l-İmâd, a.g.e., II/331.

Sünnî hanefî, mâlikî, şâfiî ve hanbelî mezhepleri alimleri yanında Câhız gibi Mu'tezile'ye mensup ilim adamları ve mezheplerden bağımsız kalabilmiş bir kısım edebiyatçılar ve tarihçiler tarafından mevsukiyetinin tartışma konusu yapılmadan eserlerine alınması belgenin geniş kitlelerce kabul gördüğünü ortaya koymaktadır. Gerçekten de İbn Hazm'dan başka senede yönelik eleştirileriyle göze çarpan bir ikinci kişiye daha rastlayamadık. İbn Hazm'ın senetleri değerlendirmedeki ölçüsüzlüğü ve bilerek ya da bilmeyerek daha başka senetleri vermemesinin arkasında yatan gerçek onun mezhep taassubudur. O, zâhirî mezhebine mensuptur ve bilindiği üzere bu mezhep, hukuku geliştirmek için kıyasdan yararlanmaya izin vermez. Ömer ise bu mektubunda "*kıs*" (kıyas yap) emir kipini kullanmıştır. Peşinen söyleyelim ki İbn Hazm kıyasa karşı önyargılıdır. Fakat işin aslında esef verici ve şansız bir yanlış anlama söz konusudur: Ömer burada teknik bir terim kullanmıyor, bir kelimeyi etimolojik anlamında kullanıyor. İbn Hazm bu esas unsuru göz önünde bulundurmuş olsaydı keskin diliyle kendi ününü lekelemeyecekti.[454] Hadis usûlü ilmi ölçülerine göre en fazla "zayıf" denebilecek bir senede "mekzûb = sahte"[455] ve "mevzû' = uydurma"[456] gibi ifadeler kullanması onun değerlendirmelerinin aşırılığını göstermeye kâfidir.

Burada tartışma konusu yapılan senetlerin başka tariklerini ve bu senetler dışında mevcut diğer senetleri konunun mecrasından sapmaması için verme gereğini duymuyoruz. Sanıyoruz ki özellikle M. Hamidullah'ın kıymetli çalışması sayesinde senetler üzerindeki pürüzler, başka senetlerin ve tariklerin katkılarıyla giderilmiştir. Bütün bu göstergeler bizi belgenin sıhhatine yaklaştırmaktadır. Artık belge metnine yönelik eleştiriler üzerinde durabiliriz.

ii. Metin tenkidi

Mektup gerek klasik dönemde ve gerekse asrımızda şekil ve muhteva bakımından eleştirilere maruz kalmıştır.

1. *Şekil bakımından*: "Şekil" ile dönemin mektuplaşma ve bürakrasi geleneğine uygunluğu kastediyoruz. Bu açıdan baktığımızda söz konusu mektubun başlangıç biçimi devrin uygulamasıyla uyum içindedir ve burada bir anormallik yoktur.[457] Besmele ile başlar ve "Allah'ın kulu, mü'minlerin emiri Ömer'den Abdullah b. Kays'a: Selâm sana! Emmâ ba'dü (=imdi):..." diye devam eder.

453 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III/116-7.

454 Hamidullah, "Administiration of Justice", s. 13-4.

455 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/41 ve VII/148.

456 İbn Hazm, a.g.e., VII/148; a.mlf., *en-Nebze*, s. 83.

457 Hamidullah, a.g.m., s. 9.

Gerçekten de bu, o dönemde bürokratik yazışmalarda kullanılan bir üsluptu. Ayrıca mektubun bitiş selamlaması (=vesselâm) da Hz. Peygamber tarafından tesis edilen İslâmî eşitlik geleneğine uygundur; zira hükümdardan köylüye selamlama biçimi de aynıdır.[458] Mektupta tarihin yer almamasına gelince tarih yazımı h. 17 senesinde başlamıştır. Şâ'bî'nin rivayetine göre Ebû Musa el-Eş'arî, yazdığı bir mektupta Hz. Ömer'e "senden bize tarihsiz mektuplar geliyor" diye yakınmıştı.[459] Ebû Musa'nın Basra'da ilk görevi ise 17-21 tarihlerine rastlar.[460] Buradan Ebû Musa'nın şikayet mektubunun tarih başlangıcının tesbiti çalışmalarına yönlendirici bir etki yaptığı anlaşılıyor. Dolayısıyla şekil bakımından mektup devrin gelenekleriyle tam uyum göstermektedir.

Mâverdî belgenin güvenilir ve çok mükemmel olduğunda tereddüt etmez; ancak metnine farazî olarak (yahut o dönemlerde muhaliflerce ileri sürülmüş de olabilir) iki yönden eleştiri yöneltir ve onlara cevap verir. Bunlardan birincisi şeklî olandır: Belgede Ebû Musa'nın görevlendirildiği belirtilmemiştir. Mâverdî'ye göre bu itiraz için, Ömer görev yetkisini sözlü olarak önceden bildirmiş ve talimatnameyi tavsiyelere ve hükümlere hasretmiştir denebilir. Ayrıca talimatnamede görevlendirme anlamına gelen "önüne dava getirildiğinde onu anla" ve "iddia ettiği hakkını ispat için kendisine süre tanıdığın kimse bir delil getirirse hakkını alır; aksi halde davayı aleyhine sonuçlandırırsın" gibi ifadeler yer almış olduğu ve hal karineleri bulunduğu için münhasıran belirtilme gereği duyulmamıştır.[461]

2. *Muhteva bakımından:*[462] a. Mâverdî'nin kaydedip cevap verdiği

458 Hamidullah, "Administiration of Justice", s. 11.

459 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 67 (el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-bâkıye ani'l-kurûni'l-haliye*, s. 29-31'den naklen).

460 Hamidullah, a.g.m., s. 2.

461 Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniye*, s. 72. Mâverdî yalnızca muhtemel ve farazî itirazlar yöneltir, yoksa bu itirazlara inanıyor değildir; aksine onları reddetmektedir. bk. Hamidullah, a.g.m., s. 13.

462 Tartışmaların daha iyi anlaşılması için mektubun tam metninin tercümesini veriyoruz:

"Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

Allah'ın kulu, mü'minlerin emiri Ömer'den Abdullah b. Kays'a (Ebû Musa el-Eş'arî'ye). Selam sana (selâmün aleyke)!

İmdi; yargı muhkem bir farz ve uyulacak bir sünnettir (yahut uygulamadır). Önüne dava getirildiğinde onu anla. Çünkü bir hakkı söylemenin geçerliliği yoksa faydası da yoktur.

Mahkemedeki celselerde ve yakınlık göstermede insanlar arasında eşit davran ki güçlü kimse senden tarafgirlik beklemesin, aciz kimse adaletinden ümit kesmesin.

İspat yükü davacıya, yemin ise inkar edene (davalıya) düşer.

(Davalı) insanlar arasında sulh (uzlaşma) caizdir; ancak bir haramı helâl yahut bir helâli haram yapan sulh müstesnadır (yani sulh hukuka aykırı olmamalıdır).

Dün verdiğin bir kararı yeniden tetkik eder, doğruya ulaşırsan önceki karar seni hakka

muhtevaya yönelik ileri sürülen bir itiraza göre mektupta şahitlerin görünüşteki dürüstlükleri ile yetinileceği ifade edilmiştir; oysa araştırma ve soruşturmadan geçirilmek suretiyle şahitlerin gerçekten dürüst olup olmadıkları anlaşılmalıdır.

Bu mesele Ömer'in şahsî görüşü olarak görülebilir. Yine denilebilir ki bu fıkra, araştırma ve soruşturmadan sonra şahitliğine zarar verecek bir durumun varlığı anlaşılmadığı müddetçe -bir had cezasına da çarptırılmamışsa- dürüst kabul edilir anlamına gelir.[463] Şunu da unutmamak gerekir ki mektubun gönderildiği tarihte (muhtemelen h. 17) Basra yeni (h. 14-16) kurulmuş bir şehir kimliğini taşımaktaydı ve buranın müslüman halkı henüz kabile tarzı yaşam biçimini aşmadığı için herkes birbirini çok iyi tanımaktaydı. Dolayısıyla şahitlerin tezkiyeleri için soruşturma yapmaya ihtiyaç bulunmadığından Ömer ayrıca zikretmek gereği duymamıştır.[464]

b. İbn Hazm ise mektuptaki şahitlikle ilgili fıkranın Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve diğer kıyas taraftarlarınca kabul edilmemesini eleştiri konusu yapar. Ona göre belgenin kıyas konusunda delil olup da kendilerinin muhalefet ettikleri diğer konularda delil teşkil etmemesi olacak şey değildir.[465]

Ömer'in bir âyete ilişkin yorumu kabul görmemişse bu, belgenin sahte olduğuna nasıl delil olabilir? Gerçekte Ömer'in yorumu çok sayıda hukukçu

dönmekten alıkoymasın. Çünkü hakkı hiç bir şey iptal edemez. Bilesin ki hakka dönmek yanlışta (=bâtıl) ısrardan hayırlıdır.

Kur'an ve sünnette açıklanmamış, tereddüde düştüğün hususlarda tekrar tekrar düşünüp anlamaya çalış. Benzer (eşbâh) ve emsâl olanları iyi tanı ve ondan sonra işleri benzerleriyle kıyas et; sonra sence Allah'a en yakın (yahut en sevimli) ve hakka en benzer olanı araştır ve ona uy.

Elinde delili olmadan bir hak iddiasıyla dava açan kimseye bir müddet tanı; (sürenin bitiminde) bir delil getirirse hakkını alır, aksi halde (beraat) kararı vererek davayı onun aleyhine sonuçlandırırsın.

Müslümanlar şahitlikte itimat edilir kimselerdir; ancak bir had cezasından ötürü kırbaçlanan yahut yalancı şahit olduğu tecrübe edilen yahut akdî biraderlik (=velâ) veya yakın akrabalık nedeniyle tarafgir davranabilecek kimseler şahitlik yapamazlar. Sizin sırlarınızı (iç durumunuzu) Allah kendisi üstlenmiş ve (gösterilen) delillerle sizden (sanıklığı) düşürmüştür.

Adalet mahkemelerinde hasımlara karşı rahatsızlık, sabırsızlık ve kızgınlık göstermemeye dikkat et. Buralarda yapılan yargılamalara Allah sevap yazar ve (ahirette) bol mükâfat verir. Allah kendisi ile arası iyi olanların diğer insanlarla da aralarını düzeltir. Allah'ın bildiğine aykırı düşerek kendisini dünyaya olduğundan iyi gösteren kişiyi Allah mahçup eder. Çünkü Allah kullarından sadece samimi olan davranışı kabul eder. Öyleyse bu dünyada verdiği rızkı ve (Ahiretteki) rahmetinin hazinelerini göz önüne aldığında Allah katındaki sevap hakkında ne düşünürsün?

Vesselâm!"

463 Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniye*, s. 72.

464 Hamidullah, "Administiration of Justice", s. 13.

465 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/147-8.

tarafından benimsenmiştir. Onun bu şahsî görüşünün iyi ya da kötü oluşu zevk meselesi; bu görüşte olup olmadığı ise bir hakikat ve tarih meselesidir. İbn Hazm'ın adını andığı hukukçular hiç bir zaman Ömer bu görüşte değil dememişlerdir; Ömer peygamber olmadığı için hukukçular ondan ayrı düşünme hürriyetine sahiptirler.[466]

c. Öte yandan İbn Hazm belgede geçen "Allah'a en sevimli olanın tercih edilmesi" yönündeki tavsiyeyi de eleştirir. Çünkü ona göre bunu bilmek kesinlikle mümkün değildir ve bilgili herhangi bir kimse de bu konuda kesin bir şey söyleyemez. Yine belgede geçen "hakka en benzer olana yönel" ifadesi de tenkitten nasibini alır. Zira İbn Hazm'a göre biz ancak hak ya da batıl olanı bilebiliriz. Hakka benzeyen ya haktır ya batıldır. Eğer batıl ise onu hükme esas almak helâl değildir. Şayet hak ise ona, emsalleri ve benzerleri arasında hakka en çok benzeyendir demek caiz olmaz. Hak için "o kuşkusuz haktır" denir; "hakka benziyor" demek caiz değildir. Dolayısıyla kıyasın kuşkusuz batıl olduğu anlaşılmıştır ve mektup da kuşkusuz asılsızdır.[467]

Burada da yine anlayış farklılığı rol oynamaktadır. Ömer'in kabul ettiği bir şeyde İbn Hazm'ın kendince kabul edilemez bir yön bulması tabiîdir. Nitekim o, Hz. Peygamber dışında kimsenin sözünün delil olamayacağını savunur ve kıyas taraftarlarının da nice hâdisede Ömer'e muhalefet etmiş olduklarını söyler.[468] Dolayısıyla böyle bir anlayışın sahibi belge sahîh olsa bile kendisini onunla bağlayıcı görmez. Burada şunu vurgulumak gerekir ki yukarıda etraflıca incelendiği üzere Hz. Peygamber vahiy gelmeyen konularda re'y ictihadına başvurmuştur. Hal böyle iken Hamidullah'ın deyimiyle "bir kimse kraldan daha kralcı olabilir mi?"[469]

iii. Oryantalistlerin Eleştirileri

İslâm dünyasına ve özellikle de İslâm'ın klasik dönem ilim ve kültür hayatına yönelik çalışmalarıyla ünlü Batılı ilim adamları Hz. Ömer'in bu mektubuna büyük ilgi duymuşlar ve belge hakkında bazı kuşkular ortaya atarak tarihî değerini yıpratmaya çalışmışlardır. Araştırmalarının kifayetsizliğine rağmen genel tezler ileri sürmekten çekinmemişlerdir. Örneğin buraya kadar anlatılanlar göz önüne alındığında Emile Tyan'ın "fakat, diğer bütün rivayete dayalı belgelerde olduğu gibi İslâm doktrini bu metin üzerinde her hangi bir tenkidî çalışma yapmamış ve en küçük bir tartışma yapmaksızın onun sahihliğini kabul etmiştir"[470] şeklindeki

466 Hamidullah, "Administiration of Justice", s. 17.

467 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/148-9.

468 İbn Hazm, a.g.e., VII/147.

469 Hamidullah, a.g.m., s. 16.

470 Hamidullah, a.g.m., s. 31. Nitekim burada kaydedildiğine göre "İbn Hazm onun sahihliğine usule uygun biçimde ve hatta sert kelimelerle itiraz etmiştir" diyerek çelişkiye düşmüştür.

genellemesinin temelden yoksun olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Belge üzerinde en eski modern ilmî araştırması yayınlanan oryantalist, Oxford Üniversitesi Arap dili profesörlerinden D. S. Margoliouth'dur.[471] Bu zat belgenin günümüze gelen ilk nüshasının Câhız (ö. 255) tarafından kaydedildiğini[472], ilk kaynaklar arasında yalnızca onun *isnâd* verdiğini ve bu isnâdın bizi râvîlerin zamanına yaklaştıracağını, ama tam o döneme ulaştıramayacağını söyler.[473]

Özellikle bu itiraz eksik araştırmadan kaynaklanmaktadır. Çünkü belge pek çok sayıda temel kaynak tarafından muhafaza edilmiş; Câhız'dan yaklaşık bir asır öncesinde isnâdlarıyla beraber kitaplara geçmeye başlamıştır. Ma'mer b. Râşîd el-Basrî (ö. 153, *el-Câmi'*), Mâlik (ö. 179, *el-Muvatta'*, isnâdsız), Ebû Yusuf (ö. 182, *Kitâbu'l-harâc*), eş-Şeybânî (ö. 189, *el-Asl*, sulh, de'âvî ve edebü'l-kâdî bölümlerinde), Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 201, *el-Musannef*), Abdülmelik b. Habîb el-Kurtubî (ö. 238, *el-Vâdıha*) ve İbn Hanbel (ö. 241, eser ismi bilinmiyor)[474] belgeyi ilk kayda geçen ilim adamlarıdırlar. Bu rivayetlerin kimisi Ömer'den, kimisi Ebû Musa el-Eş'arî'den ve kimisi de mektubun kendilerine gönderildiği ailede saklanan orijinal belgeden iktibas edilmiştir.[475]

Margoliouth bir diğer itirazı da araştırmasının neticesini ortaya koyarken yapar: "Bu üzerinde çok çalışılmış belgenin farklı nüshalarını karşılaştırma iki fikir önerir: Biri, hafızaya yalnız bir kaç cümle emanet edilmiş olsa bile şifahî geleneğe mutlak güven duyulamayacağı; diğeri Arapça metinleri doğru bir biçimde tahlil etmenin güçlüğü."[476]

Burada tenkit adına tenkit yapılmaktadır. Yazar kelimelerdeki farklılığa ve onların eş anlamlı başka kelimelerle yer değiştirmelerine ya da en fazla çok kısaltılmış bir ibarenin izahı olmalarına rağmen gerçekte mana farkları bulunmadığını zikretmiyor.[477] Oysa bu kadar farklı kaynaklarda aktarılan belgenin muhtevasında çelişkiler yoktur. Zaman zaman lehçe ya da başka nedenlerle eş anlamlı kelimelerin kullanıldığı *rivâyet bi'l-ma'nâ* (yani metnin kelimesi kelimesine olmaksızın yalnız anlamının esas alındığı rivâyet) yönteminde farklılıklar normal karşılanmalıdır. Peki İslâmî olmayan bütün beşerî yöntemler daha iyi yahut hatta

471 Hamidullah, "Administiration of Justice", s. 28.

472 Margoliouth, "Omar's Instructions to the Kadı", s. 307. Hamidullah'ın (a.g.m., s. 32) kaydına göre *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam* (I/106, 1938) yazarı Emile Tyan da aynı kanaattedir.

473 Margoliouth, a.g.m., s. 308.

474 Hamidullah, a.g.m., s. 20; a.mlf., *Mecmû'atü'l-vesâiku's-siyâsiyye*, s. 425-6.

475 Hamidullah, a.g.m., s. 29.

476 Margoliouth, a.g.m., s. 326.

477 Hamidullah, a.g.m., s. 30.

İslâmî olana eşit sonuçlar mı vermişlerdir?[478]

Mektubun eksik ya da çok detaylı yazılmış olması da eleştirilere neden olmuştur. İlginçtir ki bir yanda Margoliouth mektupta pek çok eksik yön vardır[479] diye eleştirirken 10 civarında meseleyi içeren belgeyi Emile Tyan "hakimlik görevi ve davaya bakma usûlü üzerine çok detaylı, nerdeyse çok modern bir mektup" diye takdim eder ve bunu açıkça tarih hatası (*anakronik*= bir şahıs ya da olayı gerçek devrinden başka bir tarihte gösterme)[480] olarak görür. Böylece ortaya çıkıyor ki oryantalistler belgeyi çürütme yarışı içinde birbirleriyle taban tabana çelişen açıklamalarda bulunmaktan çekinmiyorlar. Kabul edilmelidir ki Ömer'in mektubu akla gelebilecek bütün ihtimalleri sergilemek üzere yazılmış geniş ve ayrıntılı bir hukuk el kitabı değildir.[481] Bir yazı ne kadar mükemmel olursa olsun mutlaka eksiklikler içerecektir. Mektubun bugünkü hukukî metinlerden geri kalmaz muhtevası ve çok ustalıklı yazılmış olmasının eleştiri konusu yapılması bir Batılının kafasındaki müslüman imajını sergilemesi açısından ibret vericidir. Bu ruh haleti kendi karanlık çağlarında başkalarının gösterdiği insanî ve ilmî performansın üstünlüğüne duyulan kıskançlıktan başka bir şey değildir. Mektubun Hz. Ömer'e ait olduğu kabul edilmese dahi ikinci yüzyılın ortalarında müslümanlarca yazılmış eserlerde yer alması onun bakış açısının tutarsızlığını ortaya koymakta yeterlidir. Mektup Ömer döneminden alınarak günümüze ulaşan kaynaklar arasında onu tamamıyla iktibas eden Şeybânî'ye getirilse bile hayretimizi mucip olacaktır. Hamidullah'ın belirttiği gibi Şeybânî "Şarlman'ın çağdaşıdır! Böyle bir belge ne Bizans'tan, ne de (Şarlman'ın baş şehri) Aachen'den değil, Bağdat'tan fışkırmıştır. Bazan gerçekler masallardan daha hayreti muciptirler."[482] Daha fazla uzatma gereği duymadan belgenin kıyasa ilişkin kısmı üzerindeki tartışmalara geçiyoruz.

Bazı modern araştırmacılar gerek bu mektup, gerek Şurayh'a gönderilen mektup ve gerekse Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken yaptığı tavsiye anlamını taşıyan mektuplar hakkında duydukları kuşkularına bir başka

478 Hamidullah, "Administiration of Justice", s. 29. Mektubun ikinci yüzyılda mevcut olduğunu ve pek çok kişi tarafından doğrudan metnin bizzat kendisinden isitnsah edildiğini savunan Hamidullah (s. 32) metinlerdeki kelime farklarını ise şöyle izah eder: Galiba yazma metnin yazıları solmuştu ve bu yüzden metni çözmenin zorluğu tahminî okuma nedeniyle bazı farkları doğurmuştur.

479 Margoliouth, "Omar's Instruction to the Kadı", s. 326. Margoliouth eksikliğe bir örnek verir: "Bütün müslüman şahitlerin güvenilir varsayımı asla çelişik şahitlik olmayacak varsayımını içerir; ve (mektupta) hakimin böyle bir durum meydana gelirse ne yapacağı gösterilmemiş. Hukuk meselelerinde uzman olanlar kolayca daha pek çok eksiklik bulacaklardır."

480 Hamidullah, a.g.m., s. 39.

481 Hamidullah, a.g.m., s. 30.

482 Hamidullah, a.g.m., s. 39-40.

gerekçe daha gösterirler: Bu mektuplar ve tavsiyeler onlara göre sahabe döneminden sonra doğmuş bir takım teknik terimler içermektedirler. Öte yandan bu mekup ve tavsiyelerin Hz. Peygamber ve Hz. Ömer'den geldikleri kabul edildiğinde hadis ekolünün re'y ve kıyasa karşı çıkışlarını ve açıkça sert tavır alışlarını açıklamak zordur.[483] Tespit edebildiğimiz kadarıyla mektubu bu gerekçeye dayanarak "sahte bir kâdı talimatı" olarak gören ilk oryantalist Zâhirîler üzerine (Leipzig) 1884 yılında "*Die Zâhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte; Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie*" adıyla geniş kapsamlı bir araştırması yayınlanan Ignaz Goldziher olmuştur.[484]

Başta belirtmek gerekir ki mektup teorik değil, pratiğe yöneliktir. O devirde teorik çalışmalar henüz başlamış olmadığı için tartışma konusu sözün (*kısi'l-ümûr* = olayları kıyas et) terminolojik bir yapıda olma ihtimali yoktur. Söz konusu kelime çağdaş bir müslüman araştırmacının deyimiyle "yarı-teknik" anlamda[485]; bir başka müslüman ilim adamının ifadesiyle teknik bir terim olarak değil emir kipi biçiminde etimolojik (sözlük) anlamıyla kullanılmıştır. Hicrî ikinci yüzyılın büyük hukukçuları tarafından icat edilen bu terimin, şayet Ömer'in Ebû Musa'ya gönderdiği mektubun "kalpazanları" tarafından tahrif edilme ihtimali varsa, aynı şekilde hukuk bilimi ve hukuk metodolojisi adına kendi teknik terimlerini uydurmak için Ömer'in mektubundaki bu terimden ilham alanların sözkonusu hukukçular olması ihtimali de vardır. İki ihtimal söz konusu olduğu zaman şüphenin avantajı farazî ya da hayalî olanlara değil tarihî gerçeklere verilir. Teknik terimlerin anlamları ikinci yüzyılın ilk hukukçularının dilinde halâ sabit bir hale gelmiş değildir. Meselâ Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bunu farketmiştir:[486] "Şâfiî kıyasa bir araştırma, inceleme işlemi olması nedeniyle istidlâl ve istidlâle de illeti araştırma (=ta'lîl) bulunduğu için kıyas adını vermektedir."[487]

Hz. Ömer'in daha başka kontekste kıyas kelimesini metodolojik yönü olmaksızın sözlükteki biçimiyle *karşılaştırma*[488] anlamında kullandığı

483 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 74-5. Ebû Musa, Hz. Ömer'in kadısı değil Basra emîridir. Öte yandan Şurayh'ın Hz. Ömer tarafından kadı tayin edildiği konusuna ise klasik kaynaklarda kuşkuyla bakılmaktadır. bk. Abdülkâdir, a.e., s. 74.

484 Goldziher (*Zâhirîler*, s. 9) mektup hakkında "Hz. Ömer'e dayandırılan sahte bir kâdı talimatı da aynı mahiyette olmalıdır ki, onda Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye kendi kıyasını kullanması tavsiye edilir; şüphesiz bu tasvib mutaassıp hadiscilerle şüpheciler arasındaki mutavassıt mezheblerden biri tarafından ifade edilmiştir" dedikten sonra kıyasla ilgili bölümü veriyor ve "uzun bir kâdı talimatından aldığımız bu sözlerde evvela sonraki zamanlarda revaç bulacak olan Kıyas tabiriyle karşılaşıyoruz" diye ekliyor.

485 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 53.

486 Hamidullah, "Administration of Justice", s. 37.

487 Basrî, *Mu'temed*, II/192. Ayrıca bk. Zerkeşî, a.g.e., V/11.

görülmektedir. Bu bakımdan mektubu metin tenkidi ile birlikte neşredip İngilizceye tercüme eden ve üzerine bir tahlil yazısı yazan oryantalist Margoliouth'un yaptığı gibi "study the theory of analogy, then compare things = kıyas (analoji) teorisini çalış, sonra şeyleri kıyasla"[489] biçimindeki çeviri doğru gözükmemektedir. Çünkü sahabe döneminde metodolojik çalışmalar yapılmadığı -ki yapılmış olsaydı bu müslümanlar için elbette mefahir sebebi olurdu- klasik İslâm alimlerinden daha önce yaptığımız alıntılardan tebarüz eden bir gerçektir. Öte yandan Margoliouth bu çeviriyi Mâverdî ve İbn Haldûn'un verdikleri metne dayanarak yapmıştır. Oysa bizzat kendisinin de belirttiği üzere Müberred ve İbn Kuteybe'deki metin, kelime tercümesine daha müsaittir.[490] Ayrıca bu son iki müellif edebî yönleri ağır basan, dolayısıyla meslekleri gereği kelimelerin önemini çok iyi bilen yazarlardır ve biri hukukçu, diğeri tarihçi ilk iki yazara nisbeten daha erken dönemde yaşamışlardır. Bu demektir ki onlar kaynağa daha yakındırlar. Oryantalistlerin bütün araştırmalarında kural olarak ilk dönem metinlerine daha çok önem verdikleri malumdur. Ancak Mangoliouth'un varmak istediği netice bu kavramın terimiyle birlikte Yahudi Talmud hukukundan alındığını ortaya koymaktır. Nitekim ileride tartışmak üzere konuya yeniden döndüğümüzde görüleceği gibi o ve onun takipçisi daha pek çok oryantalist kıyas teriminin İbranice *hikkîsh* ile aynı olduğunu iddia etmektedirler.

Hatta bu oryantalist terimin o dönemde kullanılıyor olmasından hareketle (bu talimatların sahih olmaları halinde) Hz. Ömer'in, yanıbaşında bir yahudi hukukçu bulunduruyor olması gerektiği düşüncesini ortaya atar.[491] M. Hamidullah'ın dikkat çektiği üzere işin ilginç tarafı Ömer'in danışma meclisinde kendi ırkından birinin varlığına ilişkin kendisi tarafından tasavvur olunan keşfe yönelik aşırı heyecanını gözlemlediğimiz Margoliouth bu makaleyle mektubun Ömer'e nisbetinin sahihliğini yıkmayı hedeflediğini unutur ve gerçekten Ömer'den geldiğini itiraf eder. Bahis konusu olan yahudinin 3./9. yüzyılda yaşadığını söyleseydi bir taşla iki kuş vurmuş olabilirdi. Müslümanlar ırkçılığı aşmış bir toplumdur; bir adam onların dinini benimsediğinde o kişinin kökeni gibi önemsiz bir mesele üzerinde hiç düşünmezler.[492] Hz. Ömer İslâm hukuk müesseseleri tarihinde ilklere imzasını atan bir halifedir; ama onun yahudi hukukçu bir yana yahudi iken müslümanlığı seçmiş Kâbü'l-Ahbâr'ın Tevrat okumasına karşı çıkması[493] ve Danyal kitabını okuyan

488 Şâfiî, *Ümm*, VII/13.

489 Margoliouth, "Omar's Instructions to the Kadı", s. 312.

490 Margoliouth, a.g.m., s. 320.

491 Margoliouth, a.g.m., s. 320.

492 Hamidullah, "Administration of Justice", s. 29.

493 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/43; İbn Hazm, *Fısal*, I/217.

birine kitabı imha emrini vermesi ve yalnızken ya da başkasıyla beraberken onu okumayı yasaklaması[494] gibi rivayetler doğruysa bu düşüncenin sathiliği yanında gülünçlüğü de anlaşılır. Hz. Ömer yanıbaşında danışmanlar bulundururdu. Ancak bunlar Hz. Peygamber'in yakın arkadaşlarıydı. Şa'bî "Ömer'den sana geleni al. Çünkü o bir şey yapmak isteyince Hz. Muhammed'in arkadaşlarına danışırdı. Onlar bir şeyde birleşince onu (diğer şehirlere) yazardı" diyor.[495] Kuvvetle muhtemeldir ki Ömer bu mektubu böyle bir istişâre sonucu yazıp göndermiştir.

Kıyas taraftarlarınca altı çizilen bir gerçektir ki mektup ümmet arasında genel bir hüsnü kabul görmüştür.[496] Onlara göre konuya ilişkin her bir rivayetin senedi ve metni hakkında aleyhte konuşanlara iltifat edilmemelidir. Çünkü sayıca ve senetçe kabarık olan bu rivayetler her ne kadar tek tek sahih değilse bile kuşku götürmez manevî tevatür makamındadırlar.[497] Ancak İbn Hazm'ın belirttiği gibi Arap dilindeki isimlendirme ve Arapların aralarında kullanılan bir söz ya onlardan işitilmiştir yahut da Allah ve Rasûlü'nün koydukları şer'î bir isimdir. Dildeki adlandırmalar bu iki şık dışına taşmaz. Bu iki kısım isim bu dili konuşan herkesi ve her müslümanı bağlayıcıdır. Gruplar kendi meramlarını anlatmak için bazı kelimeler üzerinde fikir birliği sağlayabilir; ama bu onlara insanların kafalarını karıştırma hakkı vermez.[498] Dolayısıyla sonradan geliştirilmiş bir kavrama isim olarak verilen bir kelimenin geriye doğru projeksiyon yapılarak şimdiki anlamıyla ilk devirde var olduğunu söylemek ciddî bir tarih hatasıdır. Bu bakımdan Hamidullah'ın meşhur Muâz hadisinde Kur'ân ve sünnet yanında hukukî kararların temelleri olarak sayılan ictihadın kıyasdan başka bir şey olmadığı[499] düşüncesine katılmak mümkün değildir. Ayrıca yukarıda gördüğümüz üzere ictihat ve re'y metotları kıyası da kapsayan daha genel kavramlardır.

Margoliouth'un da belirttiği üzere bu belge sahih ya da değil her halükârda İslâm yargı kurumları tarihi açısından büyük öneme haizdir.[500] Mektup tartışmasını Hamidullah'ın sözleriyle noktalayalım: "Böyle kısa bir metinde zaten bulunması hoş kaçmayacak ayrıntıların eksikliği eleştirisini yapmak yerine Hz. Peygamber'in vefatından yalnızca üç yıl sonra, İslâm medeniyetinin daha başında kaleme alınan bir belgenin bütün kısalığına rağmen teknik ve karmaşık bir konunun ayrıntılarını veciz bir biçimde nasıl açıkladığına hayranlık duymak icabeder."[501]

494 Hatîb, *Takyîdü'l-ilm*, s. 51.

495 İbn Hazm, *İhkâm*, IV/211.

496 Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II/771; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/86. bk. Basrî, *Mu'temed*, II/221.

497 İbn Kayyim, a.g.e., I/213.

498 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/80. Müellif bu sözleri kıyas taraftarlarının kıyasa "ibret" adını vermeleri dolayısıyla söylemektedir.

499 Hamidullah, "Administration of Justice", s. 37.

500 Margoliouth, "Omar's Instructions to the Kadı", s. 308.

iv. Mektubun Tahlili

Buradaki tahlilde mektubun tamamı değil, bilhassa kıyasa ilişkin fıkrası üzerinde durulacaktır. Yanlış anlamaya meydan vermemek için her şeyden önce belirtmekte yarar vardır ki Ömer, bu mektupla Kur'ân ve sünnet yerine başka şeyleri ikame etme hedefini gütmemiştir. Kur'ân ve sünnet her hakimin, Ömer'in mektubu dahil her şeyden önce dikkate almak zorunda olduğu esas kaynaklardır. Mektupta Ömer adalet icracılarına yol göstermek istemiş, ancak onları talimatlarının muhtevasıyla bağlamayı amaçlamamış, en azından mesleklerinin abc'siyle tanıştırmak istemiştir.[502] O burada yazdıklarının orijinal olarak kendisinden çıktığını da iddia etmez; yalnızca Kur'ân ve sünnetin verilerini tanzim eder.[503]

Ömer kadılara yargılamalarda takip edecekleri usul hakkındaki talimatlarını madde madde sıralarken hukukun kaynaklarına da değinir. O bu mektupta hukukun kaynaklarını Kur'ân, sünnet ve benzerler arasında ilişki kurma olarak belirler. Oysa Şurayh'a yazdığı mektupta ondan, sırasıyla Kur'ân, sünnet ve sâlihlerin verdiği yargılara bakarak hüküm vermesini ister ve buralarda bulamadığı konularda "Dilersen re'yinle ictihad eder, hüküm vermeye kalkışır hüküm verirsin; dilersen geri dursun. Geri durmanı senin için daha hayırlı görüyorum" diye tavsiyede bulunur. İbn Hazm'a göre bu rivayet sahihtir ve burada kıyasla hüküm verme toptan terkedilmekte; Ömer, bir kimse başına gelen hâdisenin hükmünü Kur'ân, Sünnet ya da icmâ içinde bulamadığı zaman hüküm vermeyi bırakmasını tercih etmektedir.[504] Yine İbn Hazm'a göre bu rivayet Ömer'in re'y ile hüküm vermeyi doğru görmediğini ortaya koymaktadır. Çünkü hak olan bir şeyi hiç kimsenin terketme muhayyerliği yoktur.[505] Hatta Hz. Ömer'in "din kıyas ile olsaydı mestin altını meshetmek üstünü meshetmekten daha uygun olurdu" diyerek[506] kıyas karşıtı tavır aldığı bile rivayet edilir ve buna karşı kıyas muhaliflerinden Nazzâm "Ömer'in bütün hükümler konusunda burada söylediği gibi davranması vacipti" itirazını yöneltmekle[507] onun bu sözünü tutmayarak kıyas yaptığını söylemiş olur. Mücâhid

501 Hamidullah, "Administiration of Justice", s. 13.

502 Hamidullah, a.g.m., s.30.

503 Hamidullah, a.g.m., s.33.

504 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/148.

505 İbn Hazm, a.g.e., VI/40.

506 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 38; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/181. İkinci kaynakta kıyas yerine re'y kelimesi geçmektedir ve o dönemde yaygın terim re'y olduğu için muhtemelen doğru olan da budur.

507 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 38.

ise Ömer'in mükâyeleyi (=birinin söylediği sözü kendisine iade etmeyi) yasakladığını söyler ve bu kelimeyi *mukâyese* olarak tefsir eder.[508]

Bu son rivayetten başlayacak olursak bazı kaynaklarda bu rivayetin Ebû Hanife'den[509] nakli doğruluğunda kuşkuyu artırmaktadır. Doğruysa bile muhaliflerin iddialarının aksine mukayeseden metodolojik bir kavram olan kıyasın anlaşılmaması gerekir. Çünkü *mükâyele* kelimesi ahlakî bir kavram olarak *karşılıklı atışma* ve *birbirine sövme* anlamında kullanılmaktadır. Burada da böyle bir anlam esas olmalıdır. Mestleri meshetmekle ilgili rivayet ise kıyas kelimesinden ziyade re'y kelimesi ile meşhurdur ve orada kastedilen yukarıda ayrıntılarıyla anlatıldığı üzere nasların mevcudiyetinde re'ye başvurulmasıdır. İbn Hazm'ın Şurayh'a gönderilen mektup münasebetiyle Hz. Ömer'in re'yle hüküm vermeyi doğru bulmadığı yönündeki açıklaması ise tamamen hayal ürünüdür. Çünkü sahabenin re'y karşısındaki tavırlarını anlatırken gördük ki o re'ye en çok başvuran sahabîlerden biridir. Hem o mektupta bir yasaklama değil, serbest bırakma söz konusudur. Serbest bıraktığı bir şeye karşı olduğu sonucunu çıkarmak ise işine geldiği şekilde yorumlamaktır.

Kıyas taraftarlarına göre sahabenin bu mektuba muhalefet etmemesi onların kıyası kabul noktasında hemfikir olduklarını gösteren önemli bir belgedir.[510] Her ne kadar modern araştırmacıların da belirttikleri gibi kıyas kavramı Hz. Ömer dönemi için henüz erken ise de ancak sonra gelen hukukçuların bu ifadeden ilham almış olmaları düşünülebilir. Kuşkusuz kıyasın türetildiği *k-y-s* kökü Ömer devrinden önce bile arapçada kullanılmaktaydı.[511] Ancak Araplar Cahiliye döneminde ahkâmda kıyas nedir bilmemekteydiler. Çünkü Hz. Peygamber'den önce kitaba dayalı bir şeriatları yoktu.[512] Ayrıca yukarıda izah edildiği üzere Ömer onu etimolojik anlamında kullanmaktadır. Bilim ve teknik terimler onun çağı için henüz daha erkendir.[513]

Burada kullanılan kıyas kavramı her ne kadar mantıkta ve sonradan bir ilim dalı olarak gelişen usûl-i fıkıhda kullanılan kıyas kavramıyla özdeş değilse de buna yol açan bir husus olduğu açıktır. Bu tür tavsiye niteliğindeki başlangıçlarla re'yin daha sonra hukukî ve teknik bir kavram olan kıyasa dönüştüğü düşünülebilir.[514] "Benzerler arasında ilişki kurma" meselesi üzerinde düşünme faaliyeti, zamanla bu

508 İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/28; a.mlf., *Mülahhas*, 69; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/182.

509 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/254.

510 İbn Kayyim, a.g.e., I/130.

511 Hamidullah, "Administration of Justice", s.28.

512 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/80.

513 Hamidullah, a.g.m., s. 28.

514 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 54.

işin şeklini ve kaidelerini belirlemiş olmalıdır. Öte yandan Margoliouth'un belirttiği gibi mektupta geçen talimatların veciz bir üslupla veriliyor olması, aralarındaki fark açık değilse bile, *eşbâh* ve *emsâl* kelimelerinin eş anlamlı olmadıklarını gösterir.[515] Ancak kelimelerin arapçadaki kullanımları buradaki anlamı hakkında bir ip ucu verir. Eşbâhın tekili *şibh* gözle görülenler hakkında, emsâlin tekili *misl* ise soyut şeyler hakkında kullanılır. Bir şey bir başka şeye tek yönden benzer (=şebîh) olabilir; ancak gerçek anlamda misli olabilmesi için özü itibariyle bütün yönlerden benzemesi gerekir.[516] İki şeyin birbirine misl olması öz (zât) bakımından birbirine denk olmaları demektir.[517] Bunlardan anlaşılıyor ki belgedeki ifadeler benzerlik yönünün çokluğu ve güçlülüğüyle ilgilidir. Yani her yönden benzeyenler ile bir veya bir kaç yönden benzeyenlerin incelenmesi tavsiye ediliyor demektir.

Emsâl ve eşbâh olanların tanınması tavsiye edildikten sonra mektupta "sonra onların Allah'a en sevimli olanına ve sence hakka en çok benzeyenine yönel" ifadesi yer almaktadır. Bu Serahsî'ye göre kıyas yönteminin ta kendisidir; çünkü kıyas hâdisenin hükmünün, kendisine mana bakımından en yakın olana bağlanmasıdır; fakat bu hükmün ispatında elverişli mana konusunda muteber olan sünnettir.[518] Süyûtî de mektupda naklî delîller arasında (hükmü) yer almayan meselenin kıyaslanabilmesine temel teşkil etmeleri için benzerlerin araştırılması ve öğrenilmesinin açık biçimde emredildiğini kaydettikten sonra "onların Allah'a en sevimli olanına ve sence hakka en çok benzeyenine yönel" ifadesinin de benzerler arasında özel bir delilden dolayı hüküm bakımından birbirinden ayrılan şeyler bulunduğuna işaret olduğunu söyler. "Sence" ifadesi göstermektedir ki müctehid doğru sandığı şeyle mükelleftir; haddizatında hakikat (=*el-hakk fî nefsi'l-emr*) olanı idrak etme ya da kesin doğruya (=*yakîn*) ulaşmakla sorumlu değildir. Ayrıca bu ifade bir şeye daha işarettir: Müctehid başkasını taklid edemez.[519] Serahsî ve Suyûtî'nin bu açıklamaları belki Hz. Ömer'in mektubunda o gün için kastettiklerini aşan şeyler olabilir; ama mektup üzerinde düşünme fakihler arasında zamanla bu düşüncelerin gelişmesine ve kurumsallaşmasına büyük katkı sağlamış olmalıdır. Zira ilk kaynaklardan itibaren mektuba gösterilen aşırı ilgi bunun tarihen böyle cereyan ettiğinin en önemli kanıtıdır.

---

515 Margoliouth, "Omar's Instructions to the Kadı", s. 320.

516 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 128. Fakihlere göre *şebeh* asıl ve fer'de ortak olması halinde hükümde ortak olmalarını geretiren bir sıfattır; kelamcılara göre ise iki şeyde müştereken bulunması halinde onları birbirine misil yapandır. bk. Ebû Hilâl, a.e., s. 126.

517 Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e., s. 126 ve 127.

518 Serahsî, *Mebsût*, XVI/63.

519 Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 7.

c. Sahabede Kıyas Fıtrîdir

Hemen başta belirtmek icap eder ki kıyas taraftarlarınca kıyasın sahabenin kullandığı bir delil olduğu ileri sürülürken aslında onların fıtrî olarak bu metoda başvurdukları anlatılmaktadır. İbn Teymiye'nin de söylediği gibi sahabe felsefecilerin kullandığı dili kullanmamıştır[520]; onların kavramsal alanda metodolojik tartışmalar yaptıklarını gösterir bilgilere de sahip değiliz. Değinildiği gibi onlar olaylar üzerinde tabiî ve fıtrî bir tarzda muhakeme yapıyor, akıl yürütme işleminde bulunuyorlardı. Öte yandan kıyasın sahabe döneminde var olmadığını söyleyenler de olaya terim açısından bakıp kavramsal boyut kazandırmakta, bir diğer deyişle terim yoksa kavramın kendisi de yoktur demektedirler. Ama nedense taraflar bunu bir türlü açıklamak da istemezler.

Günümüz alimlerinden Ali Sami en-Neşşâr ilk sahabenin "kıyas" düşüncesine ulaştığını, kıyas düşüncesinin ise bütün insanlık tarihinde en önemli düşünce olduğunu ve buradaki kıyasın Yunanlı Aristo'nun kıyası olmayıp en muazzam biçimde bir deneysel (tecrübî) metot olduğunu[521] büyük bir heyecanla belirttikten sonra kıyas düşüncesinin Hz. Peygamber ve sahabe döneminde bizzat Kur'ân'ın tesiri altında yalnızca benzerlerin ve emsallerin kıyası olarak konmadığını -ki *misl kıyası* primitif düşünce türlerinin en basitidir-, aynı zamanda gerek halis Kur'ân asrı olan ilk asırda ve gerekse ikinci asırda kıyas kaidelerinin ve illet şartlarının da konmuş olduğunu söyler.[522] Bütün bu söylediklerine delil olarak da Zerkeşî ve İbn Haldûn'un mantıkî çıkarıma dayanan yorumlarını göstermiştir. Zerkeşî "sahabe Hz. Peygamber döneminde illetler hakkında konuşmuştur"[523] der. Çok daha önceleri Cessâs "sahabe hâdiselerde illetleri ortaya çıkarmak için re'y ictihadına başvururdu; nasların illetlerini, kıyaslamada kullanmayacaklarsa ortaya çıkarmak için ictihadda bulunmazlardı" demiştir.[524] İbn Haldûn da meseleyi biraz daha açar: "Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan hâdiselerin pek çoğu sabit naslar tarafından kapsanmıyordu. Onlar da bu hâdiseleri naslarda sabit olanlarla kıyasladılar; iki benzer yahut emsal şey arasında eşitliği haklı çıkaracak ve her ikisi hakkında büyük ihtimalle Allah'ın hükmünün aynı olduğunu gösterecek *bir takım şartlara* başvurarak bu hâdiseleri nasda belirtilenlere ilhak ettiler."[525] Dehlevî'ye göre ise

520 İbn Teymiye, *Nakzu'l-mantık*, s. 89.

521 Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi*, I/34.

522 Neşşâr, a.g.e., a.y.; a.mlf., *Menâhicü'l-bahs*, s. 81. Birinci kitapta illet şartları yerine "şerâit li'l-ilm = ilim şartları" ifadesi yer alıyor. Ancak.konteksten de yalnış olduğu anlaşılabilen muhtemelen basım hatası olan bu sözü ikinci eserinde düzeltmiştir.

523 Zerkeşî, *Bahr*, V/24.

524 Cessâs, *Fusûl*, IV/139-40.

sahabî Hz. Peygamber'in verdiği kararlarda hükmü hangi illete bağlı olarak verdiğini biliyordu ve kendisi de re'y ictihadına başvururken bu illeti bulduğu yerde hükmü de veriyordu; Hz. Peygamber'in amacına uyma konusunda hiç bir çabadan kaçınmıyordu.[526]

Benzer bir çıkarımın çok daha önce Gazalî tarafından yapıldığına şahit oluyoruz. Gazalî mantıkî çıkarımlara dayanarak kendi dönemine kadar usûl düşüncesinin ulaştığı nihaî noktayı adeta sahabenin daha o zaman keşfettiğini ispata çalışır. Ona göre sahabe ihtilaflarını araştıranlar onların mukayese ve benzetme yollarına başvurduklarını zorunlu olarak bilirler. Sahabe nas ile başka bir mesele arasında bir fark ve bir de ortak nokta bulunduğunu ve ortak noktanın birleşmeyi gerektiriciliğinin farkın ayrılmayı gerektirmesinden daha güçlü olduğunu gördüklerinde en güçlü ve en baskın olan tarafa meylederdi. Onlar her yönden benzerlik aramıyorlardı. Zira iki şey her yönden birbirine benzese mesele tekleşir, ayrım ortadan kalkar ve böylece benzetme ve mukayase iptal olur. Her hangi bir vasıfta benzerlik ile yetinmiyor, hükme dayanak (=menât, illet) teşkil edecek vasfı zanlarla ve emârelerle idrake çalışıyorlardı. Zaten bu vasfın dayanak olduğunu nas ile bilmiş olsalardı ictihat ve ihtilafa sebep kalmazdı.[527]

Kıyasın sahabe döneminde terminolojik varlığı bir yana kavramsal varlığı bile İslâm tarihi boyunca özellikle Zâhirîlerin ve daha başka bazı mezhep ve şahsiyetlerin muhalefeti ile karşılaşmışken kaidelerinin varlığını iddia etmek heyecan uğruna vakıayı tespiti önler. Şâfiî'nin oldukça geniş sayılabilecek *Risâle*'sinde illetin bir kez bile adı geçmezken ve illeti ifade etmek üzere kullanılan *mana* hakkında fazla bir açıklama yer almazken daha Hz. Peygamber asrında kaidelerinin konmuş olduğu iddiası ikna edici olmaktan uzaktır. İlmin görevi var olanı olduğu biçimiyle aksettirmektir. Kaldı ki Zerkeşî'nin sözü o dönemde hükümlerin sebepleri üzerinde durulmuş olmasından öte bir anlam ifade etmemektedir. Nitekim görüşünü ispatlamak için hemen ardından Buharî'den aktardığı rivayet bunu ortaya koymaktadır. Abdullah b. Ebû Evfâ diyor ki "Hayber savaşında Hz. Peygamber eşek eti yemeyi yasaklayınca aramızda konuştuk. Kimimiz 'humus (1/5) vergisi alınmadığı için yasakladı' dedi ve kimimiz de 'pislik yediği için kesin olarak yasakladı' dedik."[528]

525 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1062. Sahabe dönemi usûl anlayışını İbn Haldûn'dan aynen alan Ebû Rîde (*Min şuyûhi'l-Mu'tezile*, s. 17) maalesef aynı kanaati sürdürmüştür.

526 Dehlevî, *Hucce*, I/141.

527 Gazalî, *Mustasfâ*, II/252-3.

528 Zerkeşî, *Bahr*, V/24-5. Rivâyet için bk. Buharî, Megâzî 38; Müslim, Sayd 26, 27. İbn Hazm'ın (*İhkâm*, VI/8) kaydına göre eşekler hakkında sahabenin bir kısmı "insanların taşıtı oldukları için", diğerleri ise "pislik yedikleri için" haram kılındı demişlerdir. İbn Hazm'a göre her iki görüş de doğru değildir. Çünkü tavuk eşeklerin yemediği pislikleri yer; ama Hz.

Sahabe arasında benzer bir tartışma da cenaze için ayağa kalkmanın illeti üzerinde yapılmıştır. Kimileri meleklere saygı için ve kimileri de ölümün dehşetinden dolayı ayağa kalkılır, dolayısıyla hem mü'minin ve hem de kafirin cenazesi geçerken kalkılmalıdır derken Hasan b. Ali "Allah Rasûlü'nün yanından bir yahudi cenazesi geçti, başından yüksek olmasını istemediği için ayağa kalktı. Dolayısıyla yalnız kafir cenazesi için ayağa kalkılır" demiştir.[529] Hz. Ömer âyetle sabit bir konuda bile illetin işlerliğini kaybetmesini esas alarak hükmü değiştirmiştir. İslâm tarihinde meşhur bir hâdisedir, Hz. Ömer "müellefe-i kulûb" adı verilen şahısların Kur'ân nassıyla sabit, kendi dönemine kadar kesintisiz devam eden, hazineden maaş alma haklarını iptal eder. Çünkü o, nassın zahir anlamına değil illetine bakmıştır. Zira bugünkü devletlerin siyasî propaganda için tahsis ettikleri harcamalarına benzeyen bu maaş onlara İslâm'ın zayıf olduğu dönemde şerlerinden korunmak üzere gönüllerini almak için ödeniyordu. İslâm'ın hakimiyeti güçlenince ödemenin sebebi ortadan kalkmış oldu. Zaten Kur'ân da bu paydan şahısları ve isimleri belli kimselere ödenmesini emretmiyordu. Aslında Ömer Kur'ân'ın amir hükmünü iptal etmiş de değildi.[530] Sadece uygulama keyfiyetini askıya almıştı. İhtiyaç duyulduğu yer ve zamanda hüküm yine bakidir.

Sahabenin ictihatlarında hükümlerin illetleri ve hikmetleri üzerinde durduğunda kuşku yoktur. Ancak iş sistematik bilgi ve metodoloji boyutuna geldiğinde onların kavramın tanımı, çeşitleri ve muhtelif incelikleri üzerinde durduklarını ve hele terimi kullandıklarını gösterir kesin bir delil mevcut değildir.

İbn Haldûn'un tarih felsefesi ve İslâmî ilimlerin tarihine bakışı göz ardı edildiğinden sözleri yalnış yorumlanmıştır. Kıyas metodunun kullanımı hakkında sahabe arasında icmâ bulunduğunu iddia eden[531] İbn Haldûn'a göre başlangıçta şeriat ilmi sırf nakilden ibaretti; ne akıl yürütme, ne re'y ve ne de kıyasda derinleşme söz konusuydu.[532] Şer'î ilimlerin hepsi *istinbât*, *istihrâc*, *tanzîr* ve *kıyas*

Peygamber tavuğu asla haram saymamıştır. Öte yandan insanlar cihat için atlara eşeklerden daha çok muhtaçtır; ama Hz. Peygamber eşekleri haram sayarken at yemeyi mübah saymıştır. Dolayısıyla her iki görüş de temelden çürüktür. Bunlardan anlaşılıyor ki her ne kadar sahabe hükümlerin illetleri üzerinde durmuşsa da illet teriminin mahiyeti üzerinde hiç durmamışlar ve bu nedenle illet olarak gösterdikleri hususların genel geçerlilik ilkesinden habersiz bulunmuşlardır. İbn Hazm bir başka yerde ise (a.e., II/128) sahabe arasında, yukarıdaki illetler dışında beşde birlik verginin alınmaması ve eşek etinin lizâtihi haram olması gibi görüşler ileri sürüldüğünü de kaydeder.

529 Dehlevî, *Hucce*, I/143.

530 Zerkâ, *Medhal*, I/159-60.

531 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1062 ve 1063. Gazâlî de aynı görüşü paylaşmaktadır. bk. *Mustasfâ*, II/234, 238.

532 İbn Haldûn, a.g.e., III/1038.

yöntemleri alanındaki *melekelerden ibaretti.* Söz konusu ilimlere vasıta olmak üzere bu istinbât ve kıyasın kaidelerini anlatan bir ilme ihtiyaç duyuldu[533] ve böylece bir ilim (usûl-i fıkıh) doğmuş oldu. Kuşkusuz İbn Haldûn sahabenin bir takım şartlara riayet ettiği sonucuna varırken öyle olması gerektiği mantığından hareket ediyordu. Yine de onun az önce kaydedilen anlayışı gereği bu şartları "konulmuş kaideler" biçiminde değil, "melekeler" olarak anlamak gerekir. Sahabe dönemine girişte kendisinden yaptığımız alıntılar hatırlanacak olursa Gazalî ve Dehlevî'nin söylediklerini de benzer biçimde anlamak icabeder.

Sahabe kıyasının, fakihlerin terminolojisindeki kıyas olup olmadığını irdeleyecek olursak gerçekten de kaynaklar bize onların şartlar ve kaideler ortaya koyup her zaman onlara riayet ettikleri konusunda hiç bir müşahhas bilgi vermemektedirler. İleride inceleyeceğimiz üzere kıyasçılığı ile ün salan ve sahabeye göre oldukça geç sayılacak bir dönemde yaşayan Ebû Hanîfe hakkında söylenenleri göz önüne aldığımızda sahabe kıyasının kavramsal bir çerçeve içinde ele alındığı fikrinin bir varsayımdan ileri gitmediği görülür. Konunun iyi anlaşılması bakımından tartışmayı bir örnek üzerinde ele alacağız.

Örneğin kıyas taraftarlarının kendilerini desteklemek için kullandıkları Hz. Alî'ye nisbet edilen bir sözü ele alalım. Hz. Ömer döneminde içki içmenin cezası hakkında bir nas bulunamayınca sahabe ile istişarede bulunulur ve aralarında ictihada dayalı bir takım görüşler ortaya atılır. Bunun üzerine Hz. Alî "İçki içen sarhoş olur. Sarhoş olan saçmalar. Saçmalayan başkasının karısına iftirada bulunur. İftira suçunun cezası 80 değnektir. Öyleyse içenin cezası da budur" dedi ve bu görüş kabul gördü.[534] Bu rivayetin sıhhati konusundaki tartışmaları[535] bir kenara bırakırsak şimdi böyle bir kıyas hangi şartlara riayet etmektedir? Had cezalarında ve

533 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1258.

534 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 470; Şâfiî, *Ümm*, VI/180; Hâkim, *Müstedrek*, IV/375; İbn Hazm, *İhkâm*, VII/157-61; Amidî, *İhkâm*, IV/54; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/211.

535 İbn Hazm (*İhkâm*, VII/161-9) rivayetin zayıf olduğunu sened ve metin tenkidi yaparak ortaya koymaya çalışır. İhkâm'ı yayına hazırlayan Ahmed Muhammed Şâkir ise mezkur sayfalara koyduğu dipnotlarda senet tenkitlerine cevap verir ve rivayetin sahîh olduğunu söyler. Buhârî (Hudûd 4) ve Müslim'de (Hudûd 39) yer alan ve Şâfiî (*Ümm*, VI/180), el-Müzenî (*Muhtasar*, 266), Cessâs (*Fusûl*, III/279-80), İbn Hazm (*İhkâm*, IV/158, VII/167) ve Serahsî'nin (*Usûl*, I/301) kaydettikleri bir rivayete göre Hz. Ali "İnfaz edilen had cezası kişinin ölümüne neden olursa içimde bir rahatsızlık duymam. Çünkü onu öldüren hakdır. İnfazın ölüme neden olması halinde içimde rahatsızlık duyduğum tek had cezası şarap içme cezasıdır. Çünkü bu ceza Hz. Peygamber'den (sa) sonra re'ylerimizle kararlaştırılmıştır" diyerek pişmanlık göstermiş ve hatta Şâfiî'nin aynı yerde kaydına göre bu infazdan dolayı ölen kimsenin yakınlarına hazineden yahut -tereddüt Şâfiî'dendir- devlet başkanının yakın akrabalarından (=âkıle) alınacak maldan diyet ödenir demiştir.

terminolojide (=isim) kıyas geçerli değildir diyenlerin ileri sürdükleri şartlara mı? Yoksa illet muttarit olmalı diyenlerinkine mi?.. Zira sarhoşluk ve iftira ayrı kavramlar ve ayrı kategoride suçlardır. İbn Hazm bu rivayeti şu bakımlardan tenkit eder: (1) Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin İslâm'da Allah'ın izin vermediği ve Hz. Peygamber'in getirmediği bir şerîat vazetmeleri düşünülemez; içkiye had cezası koymakla zina cezasını düşürmek ya da ona ilavede bulunmak arasında fark yoktur. (2) Her şarap içen sarhoş olmadığı gibi bir yudum içen de sarhoş olmaz; ama had cezası tatbik edilir. Her sarhoş hezeyan savurmaz; çok insana o vakit suskunluk hakim olur. Her hezeyan savuran iftirada bulunur demek de mümkün değildir; zâtülcenp (göğüs zarı iltihabı) hastalığına yakalanan da hezeyan eder, fakat iftirada bulunmaz. Her iftira edene de had cezası tatbik edilmez; deli ve uyumakta olan birinin iftirasında olduğu gibi. (3) Eğer henüz işlenmemiş iftira suçu için ceza veriliyorsa bunun bir zulüm olduğu müslümanların icmâı ile sabittir. İslâm hukukunda icmâ sağlanmış bir husustur ki hiç kimsenin bir müslümanı ya da zimmîyi yapmadığı bir şeyden dolayı sorgulaması; işlemesi ve işlememesi muhtemel ama henüz işlemediği bir suçtan dolayı ona peşin ceza vermesi helâl olmaz. Bu zalim kralların işidir. (4) İnfaz edilen ceza eğer iftiranın cezası ise içkinin cezası nerede? Yok eğer içkinin cezası ise iftiranın cezası nerede? (5) Sarhoş olan kişi yalnızca iftira etmez, küfre de düşebilir, zina da edebilir, hırsızlık da yapabilir, insanların mallarını telef de edebilir; o zaman bu suçların cezalarını da vermek gerekir. Bütün bu tutarsızlıkları sıralayan İbn Hazm böyle düşük ve bozuk bir sözün Hz. Ali'ye ait olamayacağını söyler[536] ve Hz. Ömer'in bu uygulamayı Abdurrahman b. Avf'ın istişâre sırasında "hadlerin en hafifi seksendir" demesi üzerine yaptığını ve ikinci kırkı had cezası olarak değil (devletin takdirine bırakılan) *ta'zîr cezası* olarak uyguladığını ifade eder.[537]

Şurası muhakkaktır ki herkes bu rivayeti kendi düşüncelerine destek olduğu kadarıyla kabul etmiştir. Hz. Ali'nin içki içmeyi iftira suçuna kıyas ettiğini belirten Gazalî "Çünkü içmek büyük ihtimalle iftira suçuna zemin hazırlar. Şerîat bir şeyin büyük ihtimalle olabilirliğini (=mazınne) onun yerine kor. Meselâ uykuyu abdest bozma yerine ve iddet bekleme zorunluluğunda cinsel ilişkiyi rahmin gerçekten meşguliyeti yerine koyduğu gibi"[538] diyerek bu kıyâsın gerekçesini ortaya koymaya

536 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/163-5. Bu tür akıl yürütmeyi basit *kıyâs* metodundan daha çok mantıkî syllogizme yakın bulan Ahmad Hasan (*Early Development*, 153, dn. 63) sözkonusu akıl yürütmenin bu kadar erken bir dönemde çok ustaca tertip edilmiş olması nedeniyle bu rivayeti şüpheli bulur. Ama maalesef sofistike görülen bu akıl yürütmenin öyle olmadığı İbn Hazm'ın açıklamalarından anlaşılmaktadır.

537 Müslim, Hudûd 35, 36; Ebû Dâvud, Hudûd 35; Tirmizî, Hudûd 14; İbn Hazm, *İhkâm*, IV/159 ve VII/166.

538 Gazâlî, *Mustasfâ*, II/244.

çalışır. Oysa Gazalî kendisi de bilir ki suç sabit olmaz ve hele kuşku bulunursa cezalar düşürülür.[539] Hem ayrıca verdiği örnek ceza hukukuna ilişkin değil, hikmetten önce kulluğun esas olduğu ibadet ya da yarı ibadet anlamı taşıyan konularla ilgilidir.

Sözkonusu rivayetin hanefîlerin "had cezaları kıyasla ispat olunmaz" prensibiyle çatıştığının farkında olan Cessâs ve Serahsî gibi ünlü hanefîler, prensibin "hakkında nas bulunmayan bir konuda kıyasla had cezasının başlatılamayacağı" şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir ve hakkında nas gelmiş olan bir konuda ictihada başvurup nassın manasını araştırmanın caiz olduğunu ve selefin içki cezası konusundaki ictihadının da bu kısma girdiğini söylerler.[540] Oysa Cessâs bir başka yerde yine had cezalarının kıyasla konamayacağını tartışırken "Nassın bulunduğu yer dışında kıyasla doğrudan bir had cezası koyamayız. Mesela zina haddini kıyasla zina dışında (bir suça) veremeyiz; hırsızlık haddini yankesicilik, yağma, emanete hiyanet ve gasp suçlarını işleyenlere -hırsıza kıyasen- hırsızlık haddi uygulanamaz; tarize, zina isnadı (=kazf) suçuna kıyasla bir ceza veremeyiz..."[541] diyor. Burada verilen örneklerle Hz. Ali'ye nisbet edilen kıyasî hüküm arasında hiç bir fark yoktur; dolayısıyla içki hakkında yürütülen kıyas, düpedüz kıyasla had cezasının konmasıdır. Çünkü birbirinden bağımsız iki ayrı suç arasında benzerlik noktası aranarak cezaları birleştirilmektedir.

d. Değerlendirme

Taraflar genellikle birbirinin eksik yanlarını ortaya koymakta ve üzerinde anlaşma sağlanmış noktalar aslında mevcut olduğu halde görmezlikten gelinmektedir. Bununla birlikte tartışmalar esnasında yapılan bazı açıklamalar bir çok tarihî meselenin aydınlanmasında önemli ipuçları vermektedirler. Kıyasa karşı aşırı reaksiyon gösteren biri olmasına rağmen İbn Hazm'ın kıyas teriminin sahabe ve tâbiûn dönemlerindeki varlığı ve anlamı hakkında söyledikleri hem tarihî olguyu yansıtması ve hem de terim ve kavramların geçirdikleri süreci sistemli bir biçimde ortaya koyması açısından ufuk açıcı olmuştur. Onun zaman zaman karşı cepheye de tasdik ettirdiği tespitlerine göre hiç bir sahabîden kıyas sözü yani terimi (=*isim*) sahîh yolla gelmemiş[542] ve illete dayalı kıyas dördüncü nesilde[543] taklîdin ortaya

539 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/164-5.

540 Cessâs, *Fusûl*, III/280; Serahsî, *Usûl*, I/301.

541 Cessâs, a.g.e., IV/107.

542 İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/38, 26.

543 İbn Hazm (a.g.e., VI/146) asır kelimesini yüzyıl anlamında değil nesil anlamında kullanıyor. Nitekim taklidin ortaya çıkışını anlatırken ilk üç asrı sahâbe, tâbiûn ve tâbiu't-

çıkmasıyla beraber ortaya çıkmıştır.[544] Çünkü kıyasın temel hareket noktası olan illet terimini "sahabe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiînden herhangi biri kullanmamış, bu manaya tenbihde bulunmamış, o yolu göstermemiş, bilmemiş ve tanımamıştır; tanısalardı saklamazlardı."[545] Bu yüzden bazı kıyas taraftarları ilk dönemde mevcut olmayan *illet*, *hükümlerin ta'lîli* ve *kıyas* terimlerini kullanmaktan kaçınmış onların yerine *teşbîh*, *temsîl* ve *tanzîr* gibi lâfızlar kullanmışlardır.[546]

Bütün bu söylenenler sahabenin fıtrî olarak kıyası kullanmış olmasına engel değildir. İbn Hazm'ın, terimin sahabe döneminde var olmadığı düşüncesine katılmakla birlikte onların verdikleri hükümlerde kıyas çerçevesine sokulabilecek hükümler bulunduğunu ifade etmeliyiz. Ancak İbn Haldûn'un dediği gibi bütün ilimlerde ilk dönem terminolojisi ile sonraki dönem terminolojisi birbirinden oldukça farklıdır; bu da bilginin aynı olmasına rağmen öğretim sanatının farklılığını gösterir.[547] Buradan hareketle diyebiliriz ki sahabe insanlara şer'î hükümleri bir şekilde öğretiyordu. Sonra gelenler ise bu öğretim işini belli bir sistem ve terminoloji dahilinde yapmışlardır. Şekil ayrı olsa da ruh aynıdır. Her şeye rağmen ilimlerdeki tekamül göz ardı edilmemelidir. Kuşkusuz tartışma konusu olan terimler ilk dönemlerin mahsulü değillerdi. Nitekim daha sonra görüleceği üzere Şâfiî illet teriminden ziyade onun ilkel formu *ma'nâ* kelimesini kullanmış, ancak detaylarına girmemiş ve detaylarının incelenmesi sonraki nesillere kalmıştır.

Sahabe dönemi kıyas kavramı üzerine yapılan tartışmalar hakkında son söz olarak denilebilir ki bazı muasır araştırmacıların belirttikleri üzere hükümlerin mahiyetlerini, sırlarını ve üzerine kurulduğu temelleri (=usûl) araştırma birinci asırda mevcut bir şey değildi.[548] Durum böyle olunca kıyas taraftarlarının kendi kastettikleri çerçeve içerisinde kıyasın delil oluşu Kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir sözleri; muhaliflerin ise kıyas nedir, nasıl yapılır bunu bize Allah ve Hz. Peygamber açıklamamışlardır itirazları ve İbn Hazm'ın "sahabe ve sonraki nesillerden kıyasın asılsızlığı konusunda açık ifade gelmiştir" demesi[549] geçersiz kalmaktadır. Burada İbn Hazm, mezhebinin genel karakteri olan lâfızcılık alışkanlığını sürdürerek lâfzın bulunup bulunmamasını esas alırken diğerleri hükümlerin altında yatan ruhu

tâbiîn olarak veriyor ve dördüncü asırda taklidin başladığını ve bunun da hicrî yıl olarak 140'lardan sonraya tekabül ettiğini belirtir.

544 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/117-8.

545 İbn Hazm, a.g.e., a.y.

546 İbn Hazm, a.g.e., VII/118.

547 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1020.

548 Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile*, s. 167.

549 İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/26. İbn Hazm'ın sahabeden kıyas karşıtı aktardığı sözler (bk. a.e., VIII/26-31) onun bu yargıya çıkarımla vardığını açıkça ortaya koyduğu gibi sahabe döneminde kıyasın ismen var olmadığını söylemesi de bunu açıklamaktadır.

görmüştür. Evet, şer'î kaynaklar kıyası terminolojik bazda ele almamışlar; ama konuları zaman zaman örneklemeler, benzetmeler yoluyla açıklamışlardır. Böylece bu tür anlatım biçiminin söylenenlerden sonuç çıkarma mantığı demek olan kıyas metoduna kapı açtığı ve dolayısıyla bu metodun kaynaklarca onaylanıp kullanıldığı anlaşılmaktadır.

3. Sahabe Uygulamalarında İstihsan

Sahabe döneminde istihsanın varlığına ilişkin tartışmada kıyas karşıtlarından İbn Hazm ile kıyas taraftarlarından özellikle şâfiîler arasında bir karşıtlık yaşanmış; şâfiîler sahabenin istihsana dayalı hüküm vermediklerini söylerken İbn Hazm rol değişikliği ile bunun karşısında yer almıştır. O re'y ve istihsan terimlerini aynı manayı ifade eden lâfızlar olarak görür.[550] Ona göre *re'y* terimi hüküm verirken en yararlı, en ihtiyatlı ve sonuçta en salim olanı esas almaktır ve *istihsân* da kişinin kendi re'yi ile bunlar arasından benimsediğidir.[551] Ama İbn Hazm re'y ve kıyası birbirinden ayırır. Kıyas ister en ihtiyatlı olsun veya olmasın, ister en yararlı olsun veya olmasın, ister en salim ya da en öldürücü olsun ve isterse o görüşü benimseyen hoşlansın veya hoşlanmasın naslarda sözü edilmiş olanın hükmünün aynını hakkında nas bulunmayan bir konuya taşımaktır. Muâz hadisinde hiçbir şekilde ne doğrudan parmak basmak suretiyle ne de delâlet yoluyla kıyasdan söz edilmiştir; burada sözü edilen re'ydir.[552] İbn Hazm'ın belirttiğine göre re'y, istihsan ve tercihe (=*ihtiyâr*) dayalı hüküm pek çok sahabîden gelmiştir. Ancak onlardan herhangi birinin kendi re'yini din edinip ona vacip hükmü verdiği sözkonusu olmamış; yalnızca akıllarına gelenin bu olduğunu haber vermişlerdir. Öyle sandıkları ve hasımlar arasında barışı sağlamak istedikleri için re'ylerini ifade etmişlerdir.[553]

Gazalî'ye göre ise sahabe delîlsiz ve hüccetsiz hüküm verme demek olan istihsanı yasaklama noktasında icmâ etmiştir. Başlarına pek çok hâdise geldiği halde nasların zâhirlerine ve benzerlerine bağlı kalmışlar ve hiçbiri "iyi gördüğüm için bu şekilde hüküm verdim" dememiştir. Bunu deseydi ona karşı sert çıkışırlardı ve "Sen kimsin ki istihsanın şeriat olsun ve sen bize şâri' olasın?" derlerdi. Muâz Yemen'e gönderildiğinde istihsan yaparım dememiş, sadece kitap, sünnet ve ictihadı zikretmiştir.[554] Ancak Gazalî bir başka yerde "Kıyası vazetmiş olsalar ve kendi re'yleriyle doğru görerek ve kendiliklerinden icat etselerdi (=*lev vadau'l-kıyâse ve*

550 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/16.

551 İbn Hazm, a.g.e., VI/16 ve VII/113.

552 İbn Hazm, a.g.e., VII/113.

553 İbn Hazm, a.g.e., VII/118.

554 Gazalî, *Mustasfâ*, I/278-9.

ihtera'û istısvâben bi-re'yihim ve min indi enfüsihim), hak ve uyulması gerekli bir şey yapmış olurlardı. Allah, Muhammed (sa) ümmetini hatada birleştirmez. Dolayısıyla onların dayanaklarını aramamıza gerek yoktur"[555] diyerek az önceki görüşüne aykırı düşmüştür. Çünkü yukarıda ortaya koyup reddettiği istihsan tanımını hatırlayacak olursak, burada sahabenin aynı şeyi yapabileceğini iddia ediyor. Öte yandan "istihsanı tek kişinin görüşü olduğu için reddediyor, kıyasla ilgili faraziyeyi ise icmâdan dolayı kabul ediyor" desek bile her icmâ başlangıçta tek tek kişilerin görüşlerinden ibarettir ve bir anda herkesin aynı düşünmesi söz konusu olamayacağına göre onun da bir başlatıcısı vardır. Demek ki ilk defa kendi aklına dayalı olarak görüşünü ileri süren kişiye diğerleri "sen kim oluyorsun?" diye sormuyor, aksine onun söylediklerine katılıyor ve sonuçta icmâ meydana gelebiliyor. Diğer yandan sahabe din ve hükümet işlerinde kendi görüşlerini (Râşid) halifelerin yanında açıklamışlar ve haklı iseler, halifeler gereğini uygulamışlardır. Ayrıca Gazalî'nin sahabenin istihsana karşı oluşunu açıklarken söylediği istihsanın şerîat olamayacağı gerekçesi kıyas için de geçerli bir gerekçedir. Çünkü ictihat ve kıyasla verilen hükümlere de her zaman ve zeminde geçerli evrensel şerîat ilkeleri nazarıyla bakılmamıştır. Muâz hadisinde geçen ictihâdu'r-re'y kavramı pekalâ kişinin şahsî görüşü anlamına gelebilir.

Araştırmalar onu gösteriyor ki her ne kadar Irak ekolünden önce istihsan terimi[556] kullanılmamış ise de prensip ve kavram sahabede mevcut idi.[557] Nitekim onların uygulamalarında istihsan kavramı altına girebilecek olanlar görülmektedir. Meselâ Hz. Ömer'in kıtlık zamanı hırsızların ellerini kesmeyi durdurması, bir defeda üç talakla boşamayı üç talak sayması, köle anneleri (=ümmü veled) satmayı ve belli durumlarda Ehl-i Kitap kadınlarıyla evlenmeyi yasaklaması vb. ictihat uygulamaları gerçekten istihsan kavramı altına girer.[558] Çünkü bütün bu örneklerde şartların değişmesiyle ortaya çıkan yeni durumun icabına göre hukukî kural

555 Gazalî, *Mustasfâ*, II/253.

556 İbn Mes'ûd'dan rivayet edilen "Mü'minlerin iyi gördüğü Allah katında da iyidir ve mü'minlerin kötü gördüğü Allah katında da kötüdür" sözü istihsan teriminin başka bir söyleyiş biçimiyle (raâ hasenen) ifadesidir denebilir. Rivayetin kaynakları için bk. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I/60; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/167; İbn Kayyim, *İ'lâm*, IV/138. Şeybânî kendisinin rivayet ettiği *Muvatta*'da (I/630) bu sözü temrîz sîgasıyla Hz. Peygamber'e nisbet eder. Ayrıca Cessâs (*Fusûl*, IV/227) hadis olabilir dediği bu sözü istihsan lehine bir delîl olarak kullanılmıştır. Serahsî (*Usûl*, II/207) ise doğrudan Hz. Peygamber'in bir hadisi olarak zikreder ve bu ibareyi İbn Mes'ûd'un sıkça kullandığını belirtir. Rivayet hakkında geniş bilgi için bk. Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced alâ Muvattai Muhammed* (asıl ile birlikte), I/630-5.

557 Ahmad Hasan, *Early Devlopment*, s. 145.

558 Ahmad Hasan, a.g.e, a.y.

değiştirilmektedir. Bu meyanda istihsan karşıtı Şâfiî'nin Hz. Ömer'den aktardığı bir rivayet dolayısıyla yaptığı yorum oldukça ilgi çekicidir. Abdullah b.Amr el-Hadramî kölesini Hz. Ömer'e getirip "Şunun elini kes. Çünkü hırsızlık yaptı" dedi. Hz. Ömer Ne çaldı?" diye sordu. "karımın 60 dirhem değerindeki aynasını çaldı" karşılığını alınca Ömer "Bırak gitsin. Malınızı çalan hizmetçinizin eli kesilmez" dedi. Şâfiî'nin belirttiği üzere köle hukukuna göre efendisinin mülkü olarak değerlendirilen köle efendinin malından çalmıştır. Mülkün sahibi evinde beraber olduğu ve güven duyduğu ya da hariçte olan kimsenin malını çalan kölesinin elini kesemez.[559] Hz. Ömer'in bu kararları aldığı ortamlar kamu yararı, hakkaniyet yahut daha başka benzer nedenlere dayanılarak yerleşmiş muayyen bir kaidenin dışına çıkmayı gerektirirler.[560]

559 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/233.

560 Ahmad Hasan, a.g.e, a.y.

III

TÂBİÛN DÖNEMİ

Hz. Peygamber ve ashâbının yaşadığı asır ile fıkıh mezheplerinin ortaya çıktığı asrı birbirine bağlayan ve muasır bir fıkıh tarihçisi tarafından *kayıp halka*[561] diye adlandırılan tâbiûn döneminin aydınlatılması fıkıh ekolleri ve mezheplerinin ortaya çıkışlarını ve onların düşüncelerini tanımamızda önemli rol oynayacaktır. Bu dönemde Medîne'de Saîd b. Müseyyeb (ö.94/712) ve Sâlim b. Abdullah b. Ömer, onlardan sonra da Zührî (ö.124/741), Kadı Yahya b. Saîd (ö.143/760), Rabîa b. Abdurrahmân (ö.136/753); Mekke'de Atâ b. Ebû Rabâh (ö.114-5/732-3); Kûfe'de İbrahim en-Nehaî (ö.95/713-4) ve Şa'bî (ö.103/721); Basra'da Hasan el-Basrî (ö.110/728); Yemen'de Tâvus b. Keysân (ö.106/724), Şam'da Mekhûl (ö.116/734) ve Horasan'da Atâ el-Horâsânî (ö.135/752) bulundukları şehirlerde halka dinî ilimlerde önderlik yapmaktaydılar.[562] Dikkat çekicidir ki bu dönemin büyük fakîhlerinin çoğunluğu Arap olmayan kökenden (*mevâlî*) gelmekteydi.[563]

Üç temel hukuk ameliyesi yasama, yargı ve yürütmenin devletin esas görevleri arasında yer aldığı bilinmektedir. Ne var kı tâbiûn nesline tekabül eden

561 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s.143.

562 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/22-3; İbnu'l-'İmâd, *Şezerât*, I/103; Dehlevî, *Hucce*, I/143. Şâfiî, Kâsım ve Sâlim'i Medîne'de; Atâ, Tâvus ve Mücâhid'i Mekke'de gösteriyor. bk. *İhtilâfu'l-hadîs*, 480; Ümm, VIII/28; *Risâle*, s. 456. İbn Hazm tâbiûn nesli ve onları takip eden dönemde Mekke, Medîne, Basra, Kûfe, Şam ve Mısır'da yaşamış olan fakîhlerin bir listesini verir. bk. *İhkâm*, V/95-102; İbn Kayyim, a.e., I/22-7.

563 İbnu'l-Kayyim, a.g.e., I/22; İbnu'l-'İmâd, a.g.e., I/103. Abdurrahmân b. Zeyd b. Eslem diyor ki: "Abâdile adıyla anılan Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer (ö.74/693), Abdullah b. ez-Zübeyr ve Abdullah b. Amr b. el-Âs vefat edince fıkıh, bütün şehirlerde *mevâlî*'ye intikal etti: Mekkeliler'in fakihi Atâ b. Ebû Rabâh, Yemenlilerin fakihi Tâvus, Yemâmelilerin fakihi Yahya b. Ebû Kesîr, Kûfelilerin fakihi İbrahim en-Nehaî, Basralıların fakihi Hasan el-Basrî, Şamlıların fakihi Mekhûl, Horasanlıların fakihi Atâ el-Horasânî. Ancak Medîne bunun dışındadır. Çünkü Allah oraya Kureyşli birini tahsis etmiştir. Medinelilerin fakihi -tartışmasız- Saîd b. el-Müseyyeb'dir." İbn Haldûn, *Mukaddime*'de (III/1257) "İslâm'da İlim Adamlarının Çoğunluğu Arap Olmayanlardır" adıyla bir bölüm açar ve bunun nedenleri üzerinde durur.

dönemde siyasî otoriteyi temsil eden Emevî hanedanı (Ömer b. Abdülazîz gibi bir kaçı müstesnâ) devletlerini ve nüfuzlarını takviye etme peşinde koşuyor ve hayatlarını Arap örf ve âdetlerine, şahsî re'y ve düşüncelerine göre sürdürüyor, Hz. Peygamberin sünnetine yahut Râşid Halifeler döneminde yürürlükte olan kaidelere ihtimam göstermiyorlardı. Bunun tabiî neticesi olarak ilahî emirlerin ruhuna ve Hz. Peygamberin hedeflerine uygun yeni bir hayat peşinde koşan takva sahibi insanlar kamu hayatından uzaklaşmış[564] ve daha önce gördüğümüz üzere teorik hukuk çalışmalarını başlatıp Kur'ân ve sünnetten mülhem ideal bir hukuk sisteminin çatısını kurmaya çalışmışlardır. Böylece siyasî otorite ile fıkhın birlikteliği bozulmuştur. Bu nedenle İslâmî hukuk çalışmaları, zaman zaman baskı boyutuna varan olaylar yaşanmış olsa bile yine de devletin kontrolü dışında, devletle barışık olmayan bu insanların eliyle sürdürülmüştür. Ancak yargı alanında her ne kadar siyasî otorite ilgisizlik gösteriyor ve İslâmî kaygı taşımıyor idiyse de yargı görevini üstlenen kadılar genellikle verdikleri hükümlerde Kur'ân ve sünnete uymaya gayret ediyor, nas bulunmayan noktalarda kendi ictihatlarına başvuruyorlardı.

Genelde sahabe ve tâbiûn, özelde Medîneli yedi fakîh (*el-fuhakâu's-seb'a*)[565] olmak üzere bu dönemin fıkıhçıları İslâm öncesi Câhiliye örfî hukukuna İslâmî prensipleri ithal etme gayreti içinde bulunmuşlar ve yasama alanı da dahil olmak üzere hayatın bütün alanlarını Kur'ân ve sünnetten çıkardıkları dinî ve ahlâkî kurallara göre düzenlemeye çalışmışlardır. O dönemde yasama faaliyeti İslâm şerîatında mevcut kanunî düzenlemeleri sürdürmekten ibaretti. Yapılan iş yeni bir şey kurmak, yeni ilkeler üretmek değildi.[566]

Fetihlerle İslâm coğrafyası genişlemiş, buralarda yaşayan milletlerin örfleri, âdetleri, anlayışları, inançlarıyla ve bütün farklı hayat tarzlarıyla karşı karşıya kalan müslümanlar İslâm'ın gerek kendilerine ve gerekse gayri müslimlere ilişkin hükümlerini yeniden gözden geçirmeye -ki bu sürecin ilk halîfelerle başladığı bilinmektedir- ihtiyaç duymuşlardır. Böyle bir ortamda aşırılığın iki kutbuna kaçan görüşlerin ortaya çıktığı ve kimilerinin bütün yeni olan ne varsa karşısında ve kimilerinin de sistemin bütünlüğünü bozacak yeni açılımlara eğilimli oldukları bir vâkıadır. Tabiidir ki bu tartışmalarda İslâm'da nelerin vazgeçilmez ve nelerin zaman ve şartlara bağlı oldukları gündemde baş sırayı işgal etmişlerdir. Ama bu tartışmalar İslâm coğrafyasının genişlemesinin yol açtığı problemlerin çözümünde anahtar rolü oynayacak yeni kavramların doğmasına neden olmuştur. İşte böyle bir toplum

564 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 112-3.

565 Saîd b. el-Müseyyeb, Urve b. Zübeyr (ö.94/712), Kâsım b. Muhammed (ö.102/720), Ubeydullah b. Abdullah (ö.98/716), Hârice b. Zeyd (ö.100/718), Ebû Bekr b. Abdurrahmân (ö.94/713), Süleymân b. Yesâr (ö.107/725). bk. İbn Hazm, *İhkâm*, V/95-6.

566 Abdülkâdir, a.g.e., s. 148-9.

psikolojisi içine oturmuş re'y ve kıyas tartışmalarını bu çerçeve içinde değerlendirmek o dönem düşünce hayatını daha iyi kavramamızda bize yardımcı olacaktır.

Tâbiûn dönemi fıkıhda re'y kullanımının yayıldığı ve arttığı bir dönemdir. Muhtemelen bu nedenle olacak Emevi halifeleri hac mevsiminde Mekke'de fetva vermeleri için bazı kişileri görevlendirir ve onlardan başkalarına fetva sorulmamasını emrederlerdi. Bir tellal hacılar arasında "Atâ b. Ebû Rabâh, o olmazsa Abdullah b. Ebû Nüceyh'den başkası insanlara fetva veremez" diye ilan ederdi.[567]

Hakkında hususî bir nas bulunmayan konuların hükümlerini belirlemek için kıyas, istihsan yahut maslahat gibi re'y usullerine başvuruluyordu. Re'yin çok kullanılan bir yöntem haline gelmesi karşısında hadis ekolü, bu yöntemin yaygınlaşması deliller göz ardı edilerek şeriatta arzulara göre söz söylemeye götürür endişesiyle, yapılan işin kendisini ret cihetine gitti.[568] Bu da ciddî gruplaşmaları beraberinde getirdi. Bu bakımdan sahabe dönemindeki re'y karşıtı ve taraftarı ifadelerin bu dönemde de meşhur alimler arasında aksisada bulduğunu ve hatta muhalefet dozunun gittikçe artan sert ifadelere büründüğünü görüyoruz.

Burada dönemin önde gelen bazı şahsiyetlerinin aklî kaynaklar üzerindeki düşüncelerini vermeye geçmeden önce kısa bir hatırlatmada bulunmak sanırız yerinde olur. Bu dönem kelâmî ve felsefî tartışmaların filizlendiği ve bu alanda yavaş yavaş literatürün oluşmaya başladığı bir çağa tekabül etmektedir. Klasik kaynaklar Halife Ömer b. Abdülazîz, Zeyd b. Ali ve Hasan el-Basrî'nin dönemin önemli fikir akımı kadercilik karşıtı risâleler yazdıklarını; Şa'bî ve Zührî gibi ünlü hadiscilerin kaderci görüş aleyhine faaliyet gösterdiklerini[569] bize aktarmaktadırlar. Kuşkusuz ilim anlayışındaki bu köklü gelişme fıkhî düşünceye de yansımıştır. Bu yansıma daha çok metodolojik ilmî çalışmaların başlamasında kendini göstermiştir. Önceleri geçmişin ilim ve irfanı yeni nesillere aktarılırken, bir başka deyişle üstatların görüşleri çerçevesinde "işitmeye" dayalı bir ilim akışı etkin olmuşken bu dönemin sonlarına doğru disiplinize çalışmalar önem kazanmaya başlamıştır.

A. DÖNEMİN ÖNEMLİ ŞAHSİYETLERİ VE RE'Y

1. Ömer b. Abdülazîz

Ömer b. Abdülazîz (hilâfeti: 99-101/717-20) diğer Emevî halîfelerinin yaptıklarına benzemeyen uygulamalarıyla daha çok ilk dört halîfeye benzer tutum ve

567 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, II/154.

568 Zerkâ, *Medhal*, I/168.

569 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 363.

davranışlar içinde olduğundan müslüman kamuoyu tarafından onların beşincisi olarak görülür ve bu nedenle de öteki Emevî (Muâviye müstesna)[570] ve Abbasî halîfelerinin görüşlerine İslâmî ilimlerde bir önem atfedilmezken onun özellikle hukuka ilişkin görüşlerine büyük önem verilir. Leys b. Sa'd'ın söylediğine göre görüşlerinde isabetli ve geçmişte neler olduğunu çok iyi bilen Ömer sünnetlerin ihyasına ve dinin uygulanmasına ciddiyetle çalışmıştır.[571]

İslâm tarihinde ilk olarak hadislerin toplatılması emrini veren Ömer b. Abdülazîz hadisler üzerinde titizlikle durur. Ona göre Hz. Peyamber'in koyduğu sünnetlere tutunulursa Allah'ın kitabı tasdik edilmiş, Allah'a itaat tam olarak yerine getirilmiş ve Allah'ın dinine bir güç katılmış olur. Hiç kimse sünnetleri değiştiremez ve onlara muhalif kimsenin görüşüne nazar edemez. Onlarla yolunu bulan doğru yoldadır. Onlardan yardım isteyen yardım görür. Onlara muhalefet eden ve inananların yolundan başka bir yola uyanı Allah, döndüğü yöne döndürür ve Cehennem'e atar.[572]

Sürekli genişleyen İslâm coğrafyasındaki problemleri sınırlı naslarla halletme imkanı bulunmadığından naslar dışındaki kaynaklara, özellikle ictihad ve re'ye ihtiyaç duyulacağı muhakkaktır. İcrânın başı Halife Ömer de re'y ictihadına başvurulmasını hem tavsiye etmiş ve hem de kendisi uygulamıştır. Urve'nin muhakeme usulüne dair sorduğu soruya verdiği cevapta Ömer, hukuk kaynaklarını hiyerarşik düzen içerisinde sıralar: "Yargının başı, sırasıyla önce Allah'ın kitabındakilere uymak, sonra Hz. Peygamber'in sünneti ve hidayet üzere olan devlet başkanlarının (Râşid halifeler) hükümleriyle hüküm vermek, sonra ilim ve görüş sahipleriyle istişare etmektir."[573]

Ömer b. Abdülazîz'e İbn Şihâb ez-Zührî'nin da hazır bulunduğu bir yerde oruçla ilgili bir soru sorulur. Zührî bir fetva verir. Ömer de sırayla bu fetvanın Hz.

570 Emevîlerden Abdülmelik b. Mervân hilâfete geçmeden önce fukahâ arasında görülüyordu. bk. İbn Hazm, *İhkâm*, V/101. Süfyân es-Sevrî, Mâlik ve daha başka alimlerin "Halifeler Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve Ömer b. Abdülazîz'dir. Diğerleri zorla iktidarı ele geçiren (mütegallip) kimselerdir" dedikleri rivayet edilir. Bazıları ise sahabî olması dolayısıyla Muâviye'nin Ömer b. Abdülazîz'den üstün olduğunu savunurlar. bk. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/185.

571 Leys b. Sa'd, *Risâletü'l-Leys b. Sa'd ilâ Mâlik b. Enes*, (Fesevî) I/691-2 ve (İbn Kayyim) IV/97. Leys, Râşid Halifelerin bir uygulamasını kaydeder ve ardından bütün öteki Emevî halifelerini atlayarak Ömer b. Abdülazîz'in de aynı uygulamayı sürdürdüğünü -onu yukarıda verilen sıfatlarla anarak- söyler.

572 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/173; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/187; Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/172; İbn Teymiye, *Nakzu'l-mantık*, s. 91. İbn Abdilber ve Kadı Iyâz'ın rivayetlerinde bu söz Hz. Peygamber'in ve ondan sonra gelen halifelerin (vülâtü'l-emr) koyduğu sünnetler hakkında söylenmiştir.

573 İbn Abdilber, a.g.e., II/24.

Peygamber, Ebû Bekr, Ömer ve Osman'dan bir rivayet mi olduğunu sorar. Herbirine hayır cevabını alınca kendi görüşünün bunun tam aksi yönünde olduğunu söyler. Soruyu soran kişi daha sonra aynısını Tâvus ve Atâ b. Ebû Rabah'a sorar. Tâvus, İbn Abbâs'ın görüşünü söyler. Atâ da "benim re'yim de budur" der.[574] Burada görüldüğü üzere hadis bulunmayan bir konuda Ömer b. Abdülazîz, İbn Şihâb, Atâ gibi tâbiûnun ileri gelenleri hem de bir ibadet (oruç) konusunda susmayıp kendi görüşlerini söylerler.

Ömer'den gelen rivayetlerin bir kısmı onun re'ye muhalif bir tavır takındığını göstermekteyse de bunlar incelendiğinde karşı olunan şeyin, re'yin kendisi değil müdahil bulunduğu alan olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar;

1. *Naslara aykırı re'y*: Ömer b. Abdülazîz temelde re'yi kabul eder; ancak ona bir takım sınırlar getirir:[575] "Kur'ân üzerinde hiç kimse re'y hakkına sahip değildir. İmamların (halifeler) re'yi ancak hakkında bir âyet inmemiş olan ve Allah Rasûlü'nün sünneti bulunmayan konularda geçerlidir. Allah Rasûlü'nün koyduğu bir sünnet üzerinde hiç kimsenin re'y hakkı olamaz."[576] Bir diğer rivayete göre halka gönderdiği mektupta "Hz. Peygamber'in sünneti yanında hiç kimsenin re'yi olamaz" demiştir.[577] Verdiği bir hükmün Hz. Peygamber'in hükmüne aykırı olduğunu öğrenince "Ne çabuk hüküm vermişim! Allah bilir, benim aradığım yalnızca hak idi. Bu konuda Allah Rasûlü'nün bir sünnetinden haberdar oldum; Ömer'in kararını iptal ediyor, Allah Rasûlü'nün sünnetine uyguluyorum" diyerek sabık hükmü bozmuştur.[578]

Eyle âmili Rüzeyk b. Hakem (yahut Hukeym), hırsızlık yapan kaçak köle hakkında Ömer'e yazdığı bir mektupta Hicâzlıların hırsızlık yapan kölenin elini kesmediklerini yazar. Ömer ise ona cevaben "Hırsızlık yapan kaçak köle hakkında bana yazdığın mektupta Hicâzlıların hırsızlık yapan kölenin elini kesmediklerini yazıyorsun. Allah Teâlâ 'Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini, yaptıklarına ceza olarak kesin'[579] buyuruyor. Çeyrek dinarlık bir şey çalmışsa elini kes" diye yazdı. Görüldüğü üzere Kur'ân'ın genel ifadesini esas almak suretiyle Hicâzlıların uygulamasına iltifat etmemiştir.[580] Ancak bazı kaynaklarda yer alan bir rivayet onun bir bölgede yerleşmiş hukuk anlayışına aykırı hüküm vermekten kaçındığını ve

574 Darimî, *Sünen*, I/70 [özetle].

575 Schacht, *Origins*, s. 119.

576 Darimî, a.g.e., I/125.

577 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/34; İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 64; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/74; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/208.

578 Şâfiî, *Risâle*, s. 448-9.

579 el-Mâide, 5/38.

580 İbn Hazm, *İhkâm*, II/99 ve 134.

bölgenin hukuk anlayışına göre hüküm verdiğini göstermektedir. Kendisinin halife seçilmezden önce Medîne'de iken bir tek şahit ve davacının yeminiyle hüküm verdiğini mektupla hatırlatan yine aynı Rüzeyk'e yazdığı cevabî mektupta "Medîne'de iken bu şekilde hüküm verirdik. Şamlıları başka şey üzere bulduk. Artık iki erkek şahit yahut bir erkek, iki kadın şahit olmadan hüküm vermeyiz" demiştir.[581]

2. *Hevâ niteliği taşıyan re'y*: Bilindiği üzere o dönemlerde geleneksel İslâm anlıyışına karşıt görüşler "hevâ" (ç. ehvâ) ve bu görüşleri savunanlar da "ehlü'l-ehvâ" adıyla anılmaktaydı. Ömer'in "hevâ'ya ilişkin bir soru karşısında "bedevînin ve mektep (küttâb) çocuğunun dinini al, gerisini bırak"[582] demesi inanç problemleriyle uğraşmayı doğru karşılamadığını ortaya koymaktadır. "Sizden öncekileri tasdik eden re'yi alın, onlara aykırı olanı almayın. Çünkü onlar sizden daha hayırlı ve daha bilgilidir"[583] sözü de bu paraleldedir. Bizzat kendisi de bir dereceye kadar âlim bir zât olan Ömer o dönemde ehlü'l-ehvâ'dan sayılan Kaderiyye'ye itirazlarda bulunmuştur.[584] Bu nedenle Kaderiyye anlayışının ikinci önemli ismi Gaylân ed-Dimeşkî'nin adının Ömer b. Abdülazîz döneminde duyulmaya başlaması; Gaylan'ın halîfeye muhtemelen kendini belli "reformlar" yapması için zorlayan tenkidci bir hava ile mektup yazması ve bu anlayışın koyu bir muârızı olarak tanınan halîfenin Gaylân'a görüşünü sorduğu ve onu bu inancın tehlikesinden dolayı ikaz ettiği ve ayrıca diğerlerini de onun kader anlayışına inanmamaları hususunda uyardığı[585] tarihî gerçeğini göz önüne aldığımızda re'y karşıtı ifadelerini bu çerçevede değerlendirmemiz gerekecektir. Bu iddiayı geçerli kılacak rivayetler de vardır. O bir yanda "dinini tartışmalara hedef yapan sık sık görüş değiştirir"[586] derken diğer yanda Humeyd, kendisine "insanları bir şeyde toplasan" teklifinde bulunduğunda "onların ihtilaf etmemiş olmaları beni sevindirmez" karşılığını vermiş ve sonra çeşitli memleketlere yahut şehirlere mektup gönderip her kavmin *kendi fakihlerinin birleştikleriyle* hüküm vermelerini emretmişti.[587] Bu son rivayet kişisel re'y yerine dar bölge ilim adamlarının

581 Leys b. Sa'd, *Risâle*, (Fesevî) I/692 ve (İbn Kayyim) IV/97.

582 Dârimî, *Sünen*, I/103.

583 Ebû Nuaym, *Hılyetü'l-evliyâ*, V/270.

584 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 85 ve 105.

585 Watt, a.g.e., s. 104-5. Bir rivayete göre Gaylân, Ömer b. Abdülazîz'e "Şamlılar senin 'günahlar Allah'ın kazası iledir' dediğini iddia ediyorlar" demesi üzerine Ömer "Gaylân, yazık sana! Mervân oğullarının zulümlerini zulüm diye adlandırdığımı bilmiyor musun?" der. Kadı Abdülcebbâr'ın (*Fazlu'l-i'tizâl*, s.339) bu rivayete dayanarak halifeyi Mu'tezile arasında sayması garip bir tezattır.

586 Mâlik, *Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), III/439; Dârimî, a.g.e., I/102 ve 103; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/235; Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/170.

re'ylerini, deyim yerinde ise şehir icmâlarını koymaktadır. İnsanlar farklı görüşleri savunsunlar; ancak uygulamaya medar olacak görüş kendi aralarında anlaştıklarıdır.

2. Şurayh

İbn Mes'ûd'dan sonra en eski Iraklı otorite Kadı Şurayh'dı. Hicrî 76 ile 99 arası, tahminen 80'den önce çok ileri yaşta vefat eden Şurayh, Hz. Ömer tarafından Kûfe kadılığına tayin edilmiş ve altmış yıl veya daha fazla bu görevde kalmıştır.[588] Adı Hz. Ömer'in kadılara gönderdiği mektuplar vasıtasıyla sık sık anılır. Şa'bî'nin rivayetine göre Şurayh'la Murâd kabilesinden bir adam arasında geçen tartışmada Şurayh *şerîatta kıyasın geçerli olmadığını* örnekle anlatıyor. Bu rivayette deniyor ki Murâd kabilesinden olan kişi Şurayh'a "Parmakların diyeti nedir?" diye sorar. "Tam diyetin yüzde biri" cevabını alınca da küçük parmakla baş parmağı birleştirerek "Sübhânallah! Bunlar hiç eşit mi?" diye itiraz eder. Bunun üzerine Şurayh "Sübhânallah! Senin kulağın ve elin eşit mi? Kulağı saç, takke ve sarık örter; onunki de yarım diyet, elinki de. Yazık sana! Sünnet kıyasınızı geçmiştir. Uy, bid'at çıkarma. Esere tutunduğun sürece sapıtmazsın" der.[589] Ayrıca bu olayı anlatan Şa'bî, öğrencisine "Ey Hüzelî! En dindarınız ve beşikteki bebeğiniz öldürülmüş olsalar diyetleri eşit mi?" diye sorar. "Evet" cevabını alınca da "Peki kıyâs nerede kaldı?" diye karşılık verir.[590]

Ancak kaynaklarda hepsi de Şa'bî menşeli olan ve Hz. Ömer'in Kadı Şurayh'ı Kûfe kadılığına tayin edince ona verdiği talimatta (üç rivayetin birinde bu talimatın sözlü, diğer ikisinde ise mektupla yapıldığı biçiminde yer alıyor) re'y ictihadına başvurması emrediliyor veya serbest bırakılıyor. Sözlü talimata göre re'y ictihadına Kitap ve sünnete bakıldıktan sonra başvurulması emrediliyor; diğer iki rivayete göre ise sırayla Kitap, sünnet ve doğru yolun önderlerinin (=eimmetü'l-hüdâ) verdikleri mahkeme kararlarında çözüm arandıktan sonra bulunamazsa re'y ictihâdına başvurma tavsiye edilmemekle birlikte yine de seçme hakkı tanınmakta ve hakimin istemesi halinde re'y ictihadına başvurabileceği belirtilmektedir.[591]

Şimdi bu iki paragrafta anlatılanlar birbiriyle çelişir gözüktüğü için Schacht

587 Darimî, *Sünen*, I/159. İbn Hazm'ın (*İhkâm*, V/69-70) verdiği bir rivayete göre Ömer b. Abdülazîz "Rabbinin merhamet ettiği kimseler dışında kalanlar ihtilâflarını sürdüreceklerdir ve bunun için onları yaratmıştır" âyetini okuduktan sonra "merhamet ettiği insanları ihtilaf etmesinler diye yaratmıştır" demiştir.

588 Schacht, *Origins*, s. 228-9.

589 Darimî, a.g.e., I/77. "Sünnet kıyasınızı geçmiştir. Uyun, bid'at çıkarmayın. Esere tutunduğunuz sürece sapıtmazsınız." kısmı için bk. Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/368.

590 Darimî, a.g.e., I/77.

591 İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, II/56-57; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/29-30.

malum tavrını sürdürerek Şurayh'a nisbet edilen bu görüş ve rivayetlerin baştan başa düzmece olduğunu ve mer'î hukuk ekollerinin kendi görüşlerini geriye doğru ilk otoritelere yansıtma genel eğiliminin bir mahsulü sayar.[592] Hakikaten bunlardan biri gerçek mi değildir, yoksa Şurayh halîfenin talimatına uymamış veya serbest bırakıldığı bir konuda menfî tavır almayı mı yeğlemiştir? Son ihtimal icra makamında olan hakimin hukukî bir problem karşısında ilgisiz kalmasını gerektirir ki bu adalet sisteminin dumura uğraması anlamına gelir. Yukarıda sözkonusu edilen kıyâsın bir sünnet karşısında ileri sürülmüş olması göz önüne alınırsa Şurayh'ın karşı olduğu re'y ve kıyasın naslar karşısında ortaya atılanlar olduğu anlaşılabilir. Yarım yüzlıyı aşkın kadılık yapan birinin uzun meslek hayatında re'y ve kıyas metotlarına başvurmaksızın sınırlı naslarla bütün davalara bakmış olması da mâkul değildir.

3. Şa'bî

Kûfe'nin ileri gelenlerinden olan ve Kûfe ekolünün geleneksel imajı içinde iyi tanımlanmış bir yer işgal etmeyen[593] ama 120 sahâbe ile görüşüp onların çoğundan bilgi aldığı belirtilen[594] büyük tâbiîlerden Âmir b. Şurâhîl eş-Şa'bî'yi (d. 19 - ö. 104, 103 yahut 106), İbn Kuteybe Iraklılar arasında re'y ve kıyası en sert biçimde eleştiren kişi olarak takdim ederken[595] Cessâs onu Kûfe fakîhlerinin büyük çoğunluğunun kıyas metodunu kendisinden öğrendiği kişi olarak takdim eder.[596] Kûfeli olmasına rağmen hadis ekolü tarafından kendi ekollerinin bir temsilcisi sıfatıyla anılır. Maamafih Şa'bî'den bunu haklı çıkaracak re'y karşıtı bir çok söz aktarılır. Meselâ: "Onların -re'ycilerin- Hz. Peygamber'in ashabından rivayet ettiklerini al, re'yleri ile söylediklerini ise kenefe at"[597] ve "Allah re'ycilere lânet etsin"[598] sözleri ondan nakledilir. Kendisine nikahla ilgili bir husus sorulunca "sana kendi re'yimi söylersem üzerine bevlet!" der.[599]

Re'y ekolünün meseleleri sorgulama tarzını kastederek de "*eraeyte, eraeyte* (=şu konuda görüşün nedir?) sözleri bana ne kadar iğrenç geliyor!"[600] ve "Allah

592 Schacht, *Origins*, s. 229.

593 Schacht, a.g.e., s. 230.

594 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/73.

595 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s.57.

596 Cessâs, *Fusûl*, IV/67.

597 Darimî, *Sünen*, I/78; İbn Kuteybe, a.g.e., s. 57; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, II/32; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/55; a.mlf., *Mülahhas*, s. 63-4; İbn Kayyim, a.g.e., I/73 ve IV/152. Darimî "Hz. Peygamber'in ashabı" yerine "Hz. Peygamber" şeklinde kaydediyor.

598 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/582.

599 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/52; *Mülahhas*, s. 63; İbn Kayyim, a.g.e., I/73.

eraeyte'ye lânet etsin!"[601] dediği nakledilir. Oysa bu "eraeyte" sözünü, bizzat Hz. Peygamber'in ve dindar sahabîlerin kullandıkları sabittir.[602] İçlerinde Hakem b. Utbe el-Kindî (ö.113/731), Hammâd b. Ebû Süleyman ve öğrencilerinin yer aldığı fıkıhçılara *Arâiyyûn* adını verir ve "şu eraeyteciler mescidi gözümde evimin çöplüğünden daha kötü hale getirdiler"[603] der. Bir rivayette ise Şa'bî'nin Kûfe ilim geleneğinin başlatıcılarından olan İbn Mes'ûd'a bağlılığı anlatılır. Rivayete göre Şa'bî'ye bir adam gelip bir şey sorar. O da "bu konuda İbn Mes'ûd şöyle şöyle dedi" der. Adam "bana kendi re'yini söyle" deyince de "Ne tuhaf adam! Ben kendisine İbn Mes'ûd'dan haber veriyorum, o ise benim re'yimi soruyor. Benim gözümde dinim daha müessirdir. Vallahi bir şarkı söylemem sana kendi re'yimi söylememden daha iyidir" der.[604]

Kaynaklarda yer alan ifadelerine göre o, mukayeseden kaçınılması gerektiği, aksi halde mukayeseyle haramın helâl, helâlin haram yapılacağı uyarısında bulunur ve Hz. Muhammed'in (sa) arkadaşlarından gelen haberlerle amel etmeyi[605] ve haramı helâl, helâli haram görmeye neden olur endişesiyle kıyascılarla düşüp kalkmamayı tavsiye eder.[606] İbn Ebû Leylâ ise onun kıyas yapmadığını söyler.[607] Bir konuda kendisine "bu kıyasa uymaz" denmesi üzerine oldukça kaba bir ifadeyle kıyasa karşı sert muhalif tavrını ortaya kor.[608] Şa'bî kaynaklı bir hadîsde Hz. Peygamber "Mukayeselere düşünceye kadar ümmetim helak olmaz. Mukayeselere düşünce helâk olmuş demektir" buyuruyor.[609] Ancak bu hadîs hem rivayet tekniği açısından sahîh değil ve hem de kavramın daha sonra ortaya çıkması hasebiyle hadîsde yer alması sözkonusu olamaz.

600 Darimî, *Sünen*, I/77. Bir rivayete göre ise "Allah *eraeyte*'ye lânet etsin" demiştir. bk. İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/73.

601 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/49.

602 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 15.

603 İbn Abdilber, a.g.e., II/146; İbn Hazm, a.g.e., VI/55; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/184; İbn Kayyim, a.g.e., I/258.

604 Darimî, *Sünen*, I/60. Hatîb (a.g.e., I/183) ve İbn Kayyim'in (a.g.e., I/257) İbn Kuteybe'den yaptıkları alıntıya göre son cümle "Bence devenin uyuz olan yerine sürülmek üzere deve sidiğinde bekletilen karışıma bandırılmak bir konuda re'yimle fetvâ vermemden daha iyidir." biçimindedir. Schacht (*Origins*, s. 230), bu ve benzeri rivayetleri imaj oluşturma amacıyla hadîsciler tarafından Şa'bî'nin Irak doktirinine başarılı biçimde dahil edilmesi olarak yorumlar.

605 Darimî, a.g.e., I/60 ve 76; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/76; İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/33; Hatîb, a.g.e., I/183-4; İbn Kayyim, a.g.e., I/255.

606 Hatîb, a.g.e., I/184; İbn Kayyim, a.g.e., I/257.

607 Cessâs, *Fusûl*, IV/62; Hatîb, a.g.e., I/184.

608 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 57; İbn Abdilber, a.g.e., II/76.

609 İbn Abdilber, a.g.e., II/76.

Şa'bî'nin kıyas düşmanlığı kadar onun kıyasdan ne anladığına, neye varıncaya kadar kıyas dediğine şu hadise güzel bir örnektir. Mesrûk'un "kim adak olarak günah bir şeyi adarsa bunda keffâret yoktur" sözünü aktaran Şa'bî'ye Ebû Hanîfe: "Allah zıhâra keffâret emretti ve aynı zamanda zıhârı 'Onlar münker ve yalan söz söylüyorlar'[610] buyurarak bir günah saydı" der; o da "Sen kıyasçı mısın?!" diye çıkışır.[611] Sünnetin kıyas esasına göre konmadığını belirten Şa'bî, âsârı bırakıp mukayeseleri almanın felâkete neden olacağı uyarısında bulunur.[612]

Bu kadar aleyhte sözlere rağmen Şa'bî'den re'y lehine de sözler aktarılmıştır. Meselâ "Mahkemede hüküm verirken şu üç şeye dayanılır: Muhkem âyet, izlenen sünnet yahut ictihatla söylenmiş re'y"[613] demiş; bir adam hakkında hüküm verdiği sırada kendisine "Allah'ın sana gösterdiği ile hükmet" denmesi üzerine "ben yalnız kendi re'yimle hüküm veririm" ve bir hüküm verdikten sonra da "İsabet ettim mi yanıldım mı bilmem; ama buna aldırmam" demiştir.[614] Şa'bî "sığırın zekâtında kırkı aşınca mukayeseleri esas alırız"[615] derken kıyasa dönmüştür. Bütün bunlar gösteriyor ki onun kastettiği kıyas özel konumda olandır. Yoksa her türlü kıyas kötülenmiş değildir. Ondan gelen kıyas karşıtı rivayetlerde mukayeseyle haramın helâl, helâlin haram yapılacağı ifadesini ve onun kıyasa başvurmadığı rivayetini değerlendirerek konuya açıklık getiren Cessâs diyor ki: "Bu sözler yalnızca onun her konuda kıyası câiz görmediğini gösterir. Biz zaten her konuda kıyas câizdir demiyoruz, kıyası yalnızca hakkında nas bulunmayan konularda câiz görüyoruz. O sadece nassın mübah saydığını haram yahut haram saydığını helâl gösteren kıyasa karşı olmuştur. Çünkü Şa'bî'nin ictihat ve kıyas konularındaki görüşü gizli kalmayacak kadar açıktır. Kûfe fakîhlerinin çoğuna kıyas metodunu Şa'bî ve akranlarını öğretmiştir. Hammâd, Hakem ve onlardan sonra da İbn Şübrüme ile İbn Ebû Leylâ'nın hâdiseler hakkında kıyası câiz gördüklerini nasıl biliyorsak Şa'bî'nin kıyası kabul ettiğini de öyle biliyoruz."[616] Şa'bî'nin kıyas yapmadığı yolundaki rivayet ise onun âsâr bilgisinin kıyasdan daha fazla olduğunu yani kıyastaki nüfuzunun başka branşlardaki nüfuzu gibi olmadığını ifade eder. Muhtemelen onun kıyasa karşı olduğu değil, hadisçilik yönü anlatılmak istenmiştir.[617] Mâverdî de onun bu re'y karşıtı tutumunu meşrû bir asla dayanmadan re'ye karşıydı[618] diye

610 el-Mücâdele, 58/2.

611 Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe*, s. 69. bk. Cessâs, *Fusûl*, IV/62.

612 İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/33; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/255.

613 Ebû Dâvud, *Sünen*, III/306; İbn Mâce; Cessâs, a.g.e., IV/67.

614 Cessâs, a.g.e., IV/67-8.

615 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/66.

616 Cessâs, a.g.e., IV/67.

617 Cessâs, a.g.e., IV/68.

yorumlamıştır.

Schacht'a göre Şa'bî'nin adı, hadîs ekolü tarafından eski Iraklıların doktirinleri olan re'y ve kıyası düşmanca ifadelerle kötülemek gayesiyle kullanılmıştır.[619] Schacht onun ilk dönem Irak re'y ve kıyası lehine sahabeden gelen hadislerin isnâdlarında yer almış olmasını sebep göstererek onu böyle yapay bir portre ile takdim edenlerin hadîs taraftarları olduğu sonucuna varıyor.[620] Bu iddia daha güçlü bir dayanaktan yoksun olduğu sürece kuşkuyla karşılanmalıdır. Zira bir tarafta kimileri sahte olsa bile aralarında doğruların bulunması kuvvetle muhtemel aynı ortak noktada birleşen pek çok rivayet sözkonusu, diğer tarafta ise bir rivayetin isnâdında bulunma o rivayette geçen fikri kabul anlamına gelmez ilkesi.[621]

4. İbrahim en-Nehaî

İbrahim en-Nehaî (ö.95/714) Irak Kûfe doktirininin baş otoritesidir.[622] Biz onun görüşlerini Ebû Yusuf, Şeybânî, Şâfiî ve İbn Ebû Şeybe'nin kitaplarından öğreniyoruz. Ebû Yusuf'un *Kitâbu'l-âsâr*'ında tâbiûndan gelen 549 ve Şeybânî'nin *Kitâbu'l-âsâr*'ındaki 550 rivayetin -zikredildikleri sıra ile- 443 ve 472'den daha az olmayan bir kısmı İbrahim'in kendisinden gelen rivayetlerdir ve yine zikredildikleri sıra ile diğer 15 ve 11 rivayet ise İbrahim aracılığıyla tâbiûna nisbet edilen rivayetlerdir.[623] Irak doktirininin belli bir kolunun adını taşıyan biri olarak İbrahim'e atfedilen hükümlerin ana iskeletini büyük çapta sıkça sistematik düşünceyi tanımlayan salt re'y oluşturur.[624] Bu bakımdan çağdaşı bir hadisçi olan el-A'meş'den rivayet edilen "İbrahim'in her hangi bir şey hakkında re'yini söylediğini işitmedim"[625] sözünün başka anlamı yoksa zâhir anlamı itibariyle doğru

618 Mâverdî, Edebû'l-kâdî, I/582.

619 Schacht, *Origins*, s. 230.

620 Schacht, a.g.e., s. 131 ve 230.

621 Şeybânî'nin *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne* adlı eserine baktığımızda Mâlik'in değişik mülahazalarla kendi rivayet ettiği pek çok hadise aykırı fetvâ verdiğini görürüz. bk. a.e., I/34, 37, 67, 95, 222.

622 Schacht, a.g.e., s. 32.

623 Schacht, a.g.e., s. 33. Ayrıca bk. a.e., s. 86.

624 Schacht, a.g.e., s. 105. Yazılı İslâmî literatürün başlamasından önceki dönem hakkındaki bütün rivayetleri önyargılı olarak hayal mahsulü kabu eden Schacht bu hükümlerin çoğunlukla tarihte yaşamış olan İbrahim'e değil, yalnızca Hammâd dönemine ait olduğunu söyler (a.e., a.y., dn. 1). Oysa Hammâd, İbrahim'in öğrencisidir ve o hocasının düşüncelerini elbette başkalarından daha iyi bilecektir.

625 Dârimî, *Sünen*, I/59; Ebu Nuaym, a.g.e., IV/222.

olması düşünülemez.

Nehaî'nin yaşadığı dönemde Kufe fikrî bakımdan oldukça hareketli bir dönem geçirmekteydi. Burada o kadar çok fikir (=makâlât) ortaya atılmıştı ki bir öğrencisi bu durumdan yakındığında onun tavsiyesi şu olmuştu: "Ah ne yazık! Kılı kırk yarıp kendiliklerinden ne Allah'ın kitabında ve ne de Peygamberinin sünnetinde yeri olan bir din icat ediyorlar. Sonra da hak budur, bunun dışındakiler batıldır diyorlar. Hz. Muhammed'in (sa) dinini terkediyorlar. Onlardan beri dur!"[626] Ayrıca o çevresindekilere "ehl-i ehvâ ile oturup kalkmayın"[627] uyarısında bulunuyordu. Malum olduğu üzere hevâ (ç. ehvâ) bilhassa itikada ilişkin konularda müslüman kitlenin yolundan ayrılmak anlamında kullanılmaktaydı. Ancak bir rivayette onun ehl-i ehvâ ifadesiyle re'yci ve kıyasçıları kastederek "Vallahi, icat ettikleri şeyde bir buğday tanesi kadar hayır görmedim" dediği ve öğrencisi Ebû Hamza el-A'ver'e "Uyman gereken durum ilk durumdur (=Me'l-emru ille'l-emru'l-evvelu)" diye tavsiyede bulunduğu ifade edilmektedir.[628] Oysa sözün ikinci kısmı daha çok itikadî alanı çağrıştırmaktadır. Re'y ve kıyasçıları kastettiğini söyleyen râvî yalnış anlamış olmalıdır. Çünkü Kûfe'deki fikrî hareketlilik üzerine söylediği sözlerden de anlaşılacağı üzere o ehl-i ehvâ tabirini makâlât sahipleri için kullanmaktadır.

"Ebû Bekir ve Ömer'in sünneti" ifadesinin kullanımını hoş karşılamaz; "Allah'ın sünneti", "Peygamber'in sünneti" denmesini isterdi.[629] Burada Nehaî Medine ekolüne karşı tavır sergilemiştir. Zira sünnetin "Hz. Peygamber'in sünneti" anlamından farklı anlamlarda kullanımı onlarda gözükmektedir. Öte yandan Nehaî sahabe görüşleri arasında ayırım yapardı. Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes'ûd'un birleştikleri bir görüşü hiç kimsenin görüşüne denk tutmazdı; bu iki sahabî ihtilâf etmişlerse daha ince bulduğu için Abdullah'ın görüşünü daha çok severdi.[630]

Nehaî'nin re'y konusundaki görüşünü en özlü biçimde ortaya koyan sözü bizce "re'y rivayetsiz, rivayet de re'ysiz yürümez (=doğru istikamette gitmez)"[631] sözüdür. Çünkü o döneminde re'y ekolünün en büyük temsilcisiydi. Öte yandan rivayetleri büsbütün dışarda tutması da düşünülemez. Ancak bu konuda seçiciydi. "Ben hadisi dinler, alınacak olana bakarım; onu alır, gerisini bırakırım"[632] sözü re'y ekolünün hadisler karşısındaki tipik şüpheciliğinin bir yansımasıdır. "Re'yciler sünnet sahiplerinin (=ashâbu's-sünen) düşmanıdırlar"[633] sözü ise ihtiyatla

626 Ebu Nuaym, *Hılye*, IV/223.

627 Ebu Nuaym, a.g.e., IV/222.

628 Ebu Nuaym, a.g.e., a.y..

629 İbn Hazm, *İhkâm*, IV/229.

630 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/17.

631 Ebu Nuaym, a.g.e., IV/225.

632 Ebu Nuaym, a.g.e., a.y.

633 Ebu Nuaym, a.g.e., IV/222.

karşılanmalıdır.

Nehaî'den kıyasa ilişkin olarak da bazı sözler aktarılır. "Bize sorulan her şeyi ezbere biliyor değiliz. Fakat bir şeyi bir şeyle biliyor ve bir şeyi bir şeye kıyaslıyoruz." demek suretiyle kıyasın oldukça basit ve esaslı bir tanımını ortaya koyuyor. Bir başka rivayete göre kendisine "İnsanlara verdiğin her fetvâyı işittin mi?" diye sorulunca "Hayır, bir kısmı işittiğim; işitmediğimi ise işittiğime kıyas ederim" cevabını verir. Bir rivayete göre de "Ben hadisi işitir, ona yüz şey kıyas ederim" demiştir.[634]

Öğrencisi Hammâd anlatıyor: İbrahim'e sorular sorardım. Yüzümden cevabı anlamadığımı farkederse anlamam için kıyasla anlatırdı. Yine bazan bir şey sorardım; yüzümden anlamadığımı farkeder ve bu sefer "her konuda kıyas olmaz" derdi.[635] Buradan anlıyoruz ki Nehaî kıyası pedagojik gayeyle kullanıyor, olguları birbiriyle karşılaştırarak öğrencilerine açıklamaya çalışıyordu. Kuşkusuz bu anlatım bir takım faraziyeler üzerine kurulmaktaydı. Böylece Irak fıkhının bariz vasıflarından farazî fıkıh yöntemi geliştirilmiş oluyordu. Hammâd'ın sözünden çıkarılacak bir diğer sonuç ise kıyasın belli bir çerçevede ele alındığı ve keyfî bir uygulama olmadığıdır. Bu gibi düşünceler kıyasın kaidelere bağlanması ve formüle edilmesine başlangıç teşkil etmiş olmalıdır.

5. Hammad

İbrahim en-Nehaî'nin ölümünden sonra Kûfe müftîsi ve fıkıh konularında başvuru kaynağı Hammâd b. Ebû Süleymân el-Eş'arî (ö. 120/738) idi.[636] Irak ekolü içinde Ebû Hanîfe ile Nehaî arasında köprü vazifesi gören ve ilimle meşgul olmak için etrafında bir halkanın teşekkül ettiği ilk şahıs diye nitelenen Hammâd zamanının en değerli fakîhlerinden olmakla beraber hadisde pek zayıf idi.[637].Hammâd fıkıhta re'yi Kûfe'ye ilk getirenlerdendir.[638]

6. Dönemin Diğer Önemli Şahsiyetleri ve Re'y

Re'yle fetvâ vermeyenlerden biri de Ebû Seleme b. Abdurrahman (ö. 94/712-3) idi.[639] Basra'ya gittiğinde Hasan el-Basrî'ye hitaben "Hasan sen misin? Basra'da

634 İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, II/66; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/203.

635 Hatîb, a.g.e., I/204 ve 208.

636 Saymerî, *Ahbâr*, s. 7.

637 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 12; Schacht, *Origins*, s. 238; Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 230.

638 Schacht, a.g.e., s. 237-40.

639 Cessâs, *Fusûl*, IV/62.

senden daha çok görüşmek istediğim biri yoktu. Re'yinle fetva verdiğin bana ulaştı. Re'yinle fetva verme. Ancak Allah Rasûlü'den gelen bir sünnet yahut indirilmiş Kitap varsa onu söyle" demiştir.[640] Bir başka rivayete göre Ebû Seleme, Hasan'a "İnsanlara verilen fetva *işittiğin bir şey* mi yoksa kendi re'yin midir?" diye sorunca onun cevabı "Hayır, vallahi İnsanlara verilen her fetva işittiğimiz bir şey değil. Ama bizim re'yimiz onlar için kendi re'ylerinden daha hayırlıdır" olmuştur.[641] Bu rivayetin de ortaya koyduğu gibi bir konu hakkında söylenilen sözün *işitilmiş* olması önem arzetmektetir. Çünkü işitilen şey ya hadistir, ya da bir sahabînin görüşüdür. Bu yüzden "*eraeyteciler*=şöyle olursa ne dersin diye soranlar" kınanmışlar ve hatta *eraeyteciler* ile düşüp kalkmamak tavsiye edilmiştir. Nitekim Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, ez-Zübürkân b. Abdullah el-Esedî'ye eraeytecilerle düşüp kalkmayı yasaklamıştır.[642]

Kimi rivayetlerde re'y o kadar kaçınılması gereken bir şeydir ki el-Eş'as'ın "İbn Sîrîn işittiği dışında re'yi ile hiçbir şey söylemezdi"[643] sözü ile el-A'meş'in "İbrahim'in (Nehaî) asla herhangi birşey hakkında re'yi ile söz söylediğini işitmedim"[644] sözleri birer övgü ve Katâde'nin "30 -yahut 40- seneden beri re'yimle söz söylemedim"[645] demesi kendisi için bir iftihar vesilesi olarak anlaşılır.

500 sahabeye yetişen ve fetvâları bir fakîh tarafından yedi büyük ciltte toplanan[646] Hasan el-Basrî, İblis'in Kur'ân'da geçen "beni ateşten, onu topraktan yarattın"[647] sözünü okudu ve "İblis kıyas yaptı. İlk kıyas yapan odur" dedi.[648] Hasan el-Basrî, Halife Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı *Risâle*'de "Allah'ın kitabında hakkında bir delîlin bulunmadığı her görüş batıldır"[649] demektedir.

640 Darimî, *Sünen*, I/70; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/54; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/74. Hatîb (*el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, II/163) bu rivayeti biraz daha ayrıntılı aktarır ve burada yer aldığına göre Ebû Seleme sözü "Bildiğin bir Kur'ân âyeti yahut salihlerin ve halifelerin ortaya koydukları sünnet ile fetva ver; kendi re'yin olan re'yi iyi düşün taşın ve onu at" biçiminde bağlar.

641 İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, II/60.

642 Darimî, a.g.e., I/77; İbn Hazm, a.g.e., VI/55; İbn Kayyim, a.g.e., I/74.

643 Darimî, a.g.e., I/59; Cessâs, a.g.e., IV/62; Hatîb, a.g.e., I/185.

644 Darimî, a.g.e., I/59.

645 Darimî, a.g.e., I/60.

646 İbn Hazm, *İhkâm*, V/97.

647 el-A'râf, 7/12.

648 Darimî, a.g.e., I/76; İbn Abdilber, a.g.e., II/76. Şehristanî (*el-Milel ve'n-nihal*, I/9-17), İblis'e yaratılmışlar arasına ilk şüpheyi sokan olarak bakıyor ve bunun kaynağının nas karşısında re'yle istibdâd, emre karşı çıkmakta hevayı tercih etme ve yaratıldığı maddeyle kibirlenme olduğunu söylüyor ve sonra buradan yedi şüphenin ortaya çıktığını uzun uzadıya açıklamaya çalışıyor.

İbn Sîrîn de Hasan el-Basrî ile aynı kanaati paylaşır: "Kıyas uğursuzluktur. İlk kıyas yapan İblis'tir. Güneş ve aya ibadet edilmişse mukayeselerle edilmiştir."[650] İbn Sîrîn bir adama bir hadis rivayet etti. Adam "fülân da şöyle şöyle dedi" deyince İbn Sîrîn "Ben sana Hz. Peygamber'den rivayette bulunuyorum, sen 'fülân ve fülân şöyle şöyle dedi' diyorsun! Seninle ebediyen konuşmayacağım" diye çıkıştı.[651]

İbn Sîrîn'e bir şey sorulduğu zaman "bende bu konuda itham ettiğim re'yden başka bir bilgi yoktur" derdi. "Bu konuda kendi re'yini söyle" denilince "re'yimin sabit kalacağını bilsem söylerdim; ancak bu gün bir görüşte, yarın başka bir görüşte olup insanları evlerinde arama ihtiyacı duymaktan korkarım" diye karşılık vermiştir.[652] Aynı mantığı dönemin pek çok ünlü aliminde de görmekteyiz. Medîneli yedi fakîhden biri olan Sâlim b. Abdullah'da görüyoruz. Bir adam kendisine bir soru sorar; Sâlim "bu konuda bir şey duymadım" der. Adam "ben senin re'yine de razıyım" deyince Sâlim "belki ben sana bir görüş söylerim; sonra sen gidersin ben başka bir görüşe dönerim ve ben seni bulamam" der.[653] Bir adam Kâsım b. Muhammed'e (ö.106/724) geldi ve bir soru sordu, cevabını aldı ve dönüp gitti. Kâsım adamı çağırdı ve ona "Kâsım bu doğrudur diye iddia etti deme. Ama zorunlu kalırsan onu uygulayabilirsin" dedi.[654] Kâsım: "Allah'ın kendi üzerindeki hakkını bildikten sonra kişinin bilmediğini söylemesinden cahil olarak yaşaması daha hayırlıdır."[655] Atâ b. Ebû Rabâh'a bir şey soruldu. "Bilmiyorum" dedi. "Re'yini söylesen?" dediler. O da "*yeryüzünde re'yimin din edinilmesinden* Allah'dan utanırım" cevabını verdi.[656]

Mesrûk b. el-Ecda' ayağının kayar korkusuyla kıyas yapmaktan kaçınır[657] ve "Kıyas ve re'yden kaçının. Çünkü re'y bazan sürçer"[658] derdi. "Re'yi ile Allah'ın

649 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 124.

650 Darimî, *Sünen*, I/76; Cessâs, *Fusûl*, IV/62; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, II/76; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/185; İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/32; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/254. İbn Şübrüme'den de bu anlamda bir söz aktarılmaktadır. bk. İbn Kayyim, a.e., I/257. Mâverdî (*Edebü'l-kâdî*, I/581) bu sözü "yani nassı kıyasla ilk reddeden" diye yorumluyor. Cessâs'a (a.e., IV/66) göre İbn Sîrîn bu sözle sahih temellere dayanmayan fasit kıyasları kastetmektedir; çünkü onun sahih kıyasları meşrû görmediğini sanmak caiz değildir.

651 Dârimî, a.g.e., I/128.

652 İbn Abdilber, a.g.e, II/32.

653 İbn Abdilber, a.g.e, II/32; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/55-6.

654 İbn Kayyim, a.g.e, I/78.

655 Darimî, a.g.e., I/61.

656 Darimî, a.g.e., I/60.

657 Darimî, a.g.e., I/76; İbn Abdilber, a.g.e., II/137 ve II/76; İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/32; Hatîb, a.g.e., I/183; İbn Kayyim, a.g.e., I/257.

658 İbn Kayyim, a.g.e., I/257.

emrinden yüz çeviren sapık olur"[659] demesi ise naslara muhalif re'ye karşı olduğunu gösterir. Cessâs, Mesrûk'un re'y ve ictihatla hükmettiğinin meşhur olduğunu söyler. Çünkü Mesrûk mirasa ilişkin bir konuda önceleri İbn Mes'ûd'un görüşünü savunurken Medine'ye bir yolculuğunda orada karşılaştığı Zeyd b. Sâbit'in tarafını tutar. Durup dururken görüş değiştirmesi söz konusu olamayacağına göre kendi re'y ve ictihadının gereğine göre fikrini değiştirmiştir. Ayrıca onun beyanlarında kıyası caiz görmediği değil, başkaları gereğini yerine getirdiği için kendisinin kıyasla fetva vermekten sakındığını gösterir ifadeler kullanılmıştır ve yine muhtemelen o, hâdise meydana gelmeden kıyas yapmak istememektedir.[660] Re'y ve kıyasa sıcak bakmadığını gösterir rivayetler kendi beyanına dayanmaktaysa da, Cessâs'ın söyledikleri ise büsbütün reddolunamayacak bir yorumdur.

Mekhûl (ö.113/731) fetvâ verirken "Bu benim re'yimdir. Re'y hata da eder, isabet de" derdi.[661]

İbn Şihâb ez-Zührî'ye (ö. 124/742), kendisine bir mesele sorulduğunda ne yapacağı sorulur. O da "Hz. Peygamber'den geleni rivayet ederim. Hz. Peygamber'den yoksa onun ashâbından geleni; ashâbından gelen bir şey yoksa re'yimi ictihâd ederim" cevabını verir.[662] Hadisçi kimliğine rağmen "güzel re'y alime ne iyi vezirdir!"[663] diyen Zührî "Bırakın sünneti yoluna devam etsin. Ona re'yle sataşmayın"[664] demeke suretiyle de re'y ve sünnetin konumlarını belirlemiştir.

Bütün bu rivayetler gösteriyor ki re'y ve kıyas karşıtı ifadelerde ana temayı dinin bizzat kendisinin re'y ve kıyasla değiştirilmesi yahut Matar el-Verrâk'ın "re'yciler âsârı terketti"[665] sözünde ifadesini bulduğu üzere hadislerin terkedilmesi endişesi oluşturmaktadır. Karşı karşıya getirilen naslar ve kıyaslardır. Yoksa nas bulunmayan konular hakkında belli kurallar dahilinde yürütülecek bir prosedürü izleyerek değişik çıkarımlarda bulunma genel olarak tartışmalarda ana ekseni oluşturmamaktadır. Ayrıca İbn Hazm'ın dikkat çektiği üzere tâbiûndan hiç kimse re'ye din gözüyle bakmamış ve muhalifleri sapıklıkla suçlamamıştır.[666] Re'yle verilen hükümlerin nassa aykırı olduğunun anlaşılması hükmün iptaline neden

659 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/78.

660 Cessâs, Fusûl, IV/65-6.

661 İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, I/146.

662 İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, II/60.

663 Darimî, *Sünen*, I/104; İbn Abdilber, a.g.e., II/60.

664 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/55; İbn Kayyim, a.g.e., I/74.

665 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/185; İbn Kayyim, a.g.e., I/258.

666 İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 65.

olmaktaydı. Medine kadısı Sa'd b. İbrahim (ö.127/744-5) bir davada Medîne ekolünün önderlerinden "er-Re'y" lâkabıyla ünlü Rabîa b. Ebû Abdurrahman'ın re'yini esas alarak bir adam aleyhine hüküm verir. İbn Ebû Zi'b adıyla meşhur bir ilim adamı ona bu konuda Hz. Peygamber'in farklı hüküm verdiğini söyleyince Sa'd, Rabîa'ya "Bu İbn Ebû Zi'b bence güvenilir bir kimsedir; Hz. Peygamber'den, verdiğim hükmün aksini haber veriyor?" der. Rabîa ona "ictihad ettin ve artık hükmün verilmiştir" diye cevap verince Sa'd "Ne görülmemiş bir şey! Ümmü Sa'd'ın oğlu Sa'd'ın kararını infaz edeceğim, Allah Rasûlü'nün kararını iptal edeceğim?! Hayır, ben Ümmü Sa'd'ın oğlu Sa'd'ın kararını iptal eder, Allah Rasûlü'nün kararını infaz ederim" deyip karar metnini istedi, onu yırttı ve aleyhine hüküm verilmiş kişi lehine kararını değiştirdi.[667]

Ote yandan akla dayalı çıkarımların kusurlu olanlarına dikkat çekildiği görülür. Atâ el-Horâsânî "En zayıf ilim akla dayalı (olarak şu tür) çıkarımların yapıldığı ilimdir (=ilmu'n-nazar); adam 'fülanın şöyle yaptığını gördüm' diyerek sonuç çıkarır. Belki o kişi bunu dalgınlıkla yapmıştır."[668] Bu örnek aynı zamanda kıyasın sınırları belli bir prensip görünümü almadığını ve kapsamının oldukça geniş tutulduğunu da gösterir.

Sonuç olarak denebilir ki bu dönemde Kur'ân, Sünnet ve sahabe re'yleri içinde hükmü açıkca mevcut olmayan yeni meselelerde re'y bir kaynak olarak kabul edilmişti ve dönemin fakihleri zarurî ve tabiî biçimde kendi re'ylerini kullanırlardı. Ancak kullanılan re'yin Kur'ân ve sünnetten beslenen dinî ve ahlâkî sınırları[669] dışında sistematik yanı yoktu. Re'y kıyas, istihsan, maslahat, örf (sünnet)[670] gibi yöntemlerden ibaretti. Bütün bu sayılan metotlar kimi zaman değişik adlarla ve kimi zaman da bir ad konmaksızın fakîhlerce kullanılmaktaydı. Daha sonra re'y, kıyas anlamında kullanılmaya ve kıyasa çizilen sınırlar içinde caiz gürülmeye başlandı. Bu bakımdan dönemin sonlarına doğru belirginlik kazanmaya başlayan kıyas, re'y metodunun caiz şeklini ifade ediyordu.

B. KIYAS KAVRAMININ DOĞUŞU

Tâbiûn döneminde en önemli gelişme olarak re'yin hususî bir biçimini oluşturan kıyas kavramının bir terim olarak ortaya çıkışına ve çerçevesinin en genel

667 Şâfiî, *Risâle*, s. 450.

668 İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, II/33; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/50. Şâtıbî'nin *Muvâfakât*'da (IV/281) kaydına göre selefden biri "En zayıf ilim görmektir (yani fülânın şöyle yaptığını gördüm demektir); belki unutarak yapmıştır" demiştir.

669 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 167.

670 Örfün ve bilhassa Medine örfünün Medine ekolü tarafından sünnet olarak isimlendirildiği bilinmektedir.

biçimde, ana hatlarıyla çizilişine şahit oluyoruz. Gerçekte kıyas re'yin sistematik ve geliştirilmiş şeklidir. Kullanımına Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerinde de rastladığımız en tabiî ve basit akıl yürütme şekli olan *re'y*, kıyasın hakimiyeti öncesi fevkalâde bir rol oynadı.[671] Önceleri Kitab ve Sünnette bulunmayan hallerde, kanunda yeri olmayan bir hâdise karşısında kalan hakim, kendi şahsî görüşüne başvurur denilirken, bundan böyle şahsî görüşün bu hükmü, subjektif görüşün hür iradesine istikamet gösteren ve onu yürürlüğe koyan kıyas çerçevesi içerisinde hareket etmelidir dendi. Böylece ilk dönemde muayyen bir hüviyet ve metottan yoksun olup[672] muhtelif ictihat türlerini kapsayan, en yaygın ve tabiî akıl yürütme biçimi olan genel kapsamlı *re'y* terimi zamanla onun keyfîliğini giderme ve akıl yürütme yöntemini sistemleştirme maksadıyla bir takım şartlara ve sınırlara maruz kaldı. Hukuktaki bu sistematik ferdî akıl yürütme biçimi *kıyas* olarak bilinmeye başladı.[673] Kıyas re'yin sistematik biçimi olmakla beraber ikisi arasında büyük bir fark vardır. Re'y esnek ve dinamik bir tabiata sahiptir. Hâdiselere İslâm'ın ruhu, hikmeti ve adaleti ışığı altında karar vermektir. Doğru bir karara varmayı arzu eden kişinin iyi düşünülmüş ve tartılmış görüşüdür.[674]

Modern bilim çevreleri kıyasın teşrîin bir kaynağı olarak ele alınışının hicrî ikinci yüzyılın ortalarına doğru başladığı düşüncesini yaygın bir biçimde kabul edegelmiştir.[675] Bu kabul terminolojinin ortaya çıkışıyla alâkalıdır. Maamafih kıyas terminin doğuşunda Hz. Ömer'in mektubunun -kelime burada etimolojik olarak kullanılmış bile olsa- etkisi gözönüne alındığında birinci yüzyılın ilk yarısına, hiç değilse bu yüzyılın sonlarına götürmek mümkündür.

"Biz âsâr (=hadisler) ve sahabeden gelenlere uyardık, insanlar başka yolu tuttular; o kıyastır"[676] sözü devrin şahitlerinden Şa'bî'ye aittir. İbn Hazm'a göre kıyas terimi tâbiûn döneminde ortaya çıkmış olup bu dönemde re'y, ihtiyat ve zan anlamı taşımaktaydı; kıyasa dayalı bir hükmü vacip ve kesin doğru görmüyor ve bu hükümlerin kendilerinin ağzından kitaba yazılmasını mübah saymıyorlardı. Yoksa sonraki dönemde kavramın yeni içerik kazanarak önce kıyasın üzerine oturacağı bir illet çıkarılıp sonra iki hükmün bu illetle birleştirilmesi gibi bir metodun sözü ne sahabe ve ne de tâbiûn dönemlerinde edilmiştir.[677] Yine İbn Hazm tarafından

671 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 53.

672 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 10.

673 Ahmad Hasan, a.g.e., s. 135.

674 Ahmad Hasan, a.g.e., s. 136.

675 Hamidullah (*Administration of Justice*, s. 36) Emile Tyan'ın bu görüşte olduğunu aktarır ve kendisi (a.e., s. 37) de buna katılır.

676 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/257.

677 İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/38, 26.

"ikinci nesilde ortaya çıkmış bir bid'at" olarak nitelenen kıyas üçüncü nesilde yaygınlık kazanmış, dördüncü nesilde kıyasın temel kavramı illet ortaya çıkmış ve illet terimi beşinci nesilde yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır.[678] İbn Hazm'ın bu açıklamaları kavramın muhtevasının genişleyerek bir seyir takip etmesini gerçekten en veciz biçimde ortaya koymaktadır. Ancak ikinci nesli teşkil eden tâbiûn dönemi, Asr-ı seâdet'in genç sahabîlerin yaşlılık dönemlerine rastladığı için onlardan bu yolda bazı sözlerin gelmiş olması da muhtemeldir.

Yinelemek gerekir ki Hz. Ömer, Basra kadısı Ebû Musa el-Eş'arî'ye kadılık idaresi hakkında yazılan belge niteliğindeki mektubunda etimolojik anlamda da olsa kıyasa yer veriyordu. Buharî'nin bir rivayetine göre Câbir b. Zeyd (ö. 93/711-712) ile karşılaşan Abdullah b. Ömer (ö. 74/693) "Ey Câbir! Sen Basra fakîhlerindensin, fetvâ verirsin. Kıyas yapma. Ya konuşan bir âyet ya da geçmiş bir sünnetle (fetvâ ver)" demiştir.[679] Bu rivayette dikkat çeken husus önce Basra fakîhlerinden sözedilmiş olmasıdır. Sanki Basra fakîhlerinin kıyasçılık özelliği herkesçe bilinen bir konu olduğu kanaati hemen kendini ele veriyor. Öyle anlaşılıyor ki kıyas terimi Basra'da çıkmış ya da orada yaygınlık kazanmıştı. Muhtemelen bunun en önemli sebebi Bağdat ilim merkezi haline gelinceye kadar Irak bölgesinde Basra'nın özellikle felsefe yoğun bir ilmî merkez hüviyetini taşımış olmasıdır. Basra yaklaşık 61/680'den bu yana dikkate değer îtikâdî tartışmaların yapıldığı bir merkezdi.[680] Bilindiği gibi Gaylân ed-Dimeşkî (ö. 125/742) dışında ilk kelâmcıların önemli bir kısmı Hasan el-Basrî ile ilişkileri olan Basralılardı. Ma'bed el-Cühenî (ö. 85/704), Ca'd b. Dirhem (ö. 124-5/742-3), Cehm b. Safvân (ö. 128/746), Vâsıl b. Atâ (ö. 131/749) ve Amr b. Ubeyd (d. 80/699-ö.144/761) gibi Basralı ilk kelâmcıların yetiştikleri bir dönemde kıyasın çıkmış olması bir tesadüf olmasa gerektir. Bu vakte kadar müslümanların ilmî çalışmaları metodolojik olmayıp rivayete dayalı idi. Nitekim aşağıda anlatılacağı üzere insan aklının mahsulü ilmî çalışmalar bu dönemin sonlarına doğru filizlenmeye başlamıştır.

Hadis kaynakları Şa'bî gibi tâbiûnun ileri gelenlerinin kıyası ağır dille eleştirdiklerini kaydetmekle birlikte usûlü fıkıh kaynakları bu metodla nassın hükmünün hakkında nas bulunmayan konuya taşınamayacağını ilk olarak İbrahim

678 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/177.

679 İbn Hazm, *İbtâlü'l-kıyâs* (Goldziher'in *Zâhirîler* adlı eserinde verdiği ek), s. 178; a.mlf., *İhkâm*, VIII/30. Dârimî (*Sünen*, I/70-1), Hatîb (*el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, II/163) ve İbn Kayyim (*İ'lâm*, I/59) "kıyâs yapma" kısmı yerine "re'yinle fetva verme" şeklinde rivayet etmektedirler. Ebu'ş-Şa'sâ künyesiyle anılan Câbir b. Zeyd, İbn Abbâs'dan öğrenim görmüştür (İbn Hazm, *İhkâm*, V/97). Câbir'in Hâricîlerle ilişkisi için bk. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 33. Basra'ya giden Ebû Seleme b. Abdurrahman ile (ö.94/712-3) Hasan el-Basrî arasında geçen re'yle ilgili paralel bir hikâye yukarıda geçmişti.

680 Watt, a.g.e., s. 31.

en-Nazzâm'ın ileri sürdüğünü kaydediyorlar.[681] Serahsî'ye göre Katâde, Mesrûk ve İbn Sîrîn'in kıyası kabul etmediklerini gösteren rivayetler onlara iftiradır; şerîatın hükümlerini bilmenin bir yolu olarak Allah Rasûlü ve ashâbının kullandıklarına dair rivayetler sabit olduktan sonra bu zatların, Hz. Peygamber ve ashâbına muhalefet kastı güttükleri isnadında bulunma yakışık almaz.[682] İbn Abdilber tâbiûn ve onları takip eden nesilde nas bulamadıklarında re'y ictihâdına ve kıyasa başvuranların bir listesini verir. Bu listede kıyas muhalifi olarak tanınan insanların adları da yer alır. Rivayetlerdeki çelişkiyi ortadan kaldırmak için muhaliflerin bir asla dayalı olmayan kıyasa karşı tavır aldıklarını söyler.[683]

İbn Hazm'a göre dinde ihtilâf konusu olan kıyas Arapların bildiği bir şey değildi; yalnızca şer'î bir manayı ifade etmek üzere şerîat alimleri arasında ortaya çıkmış bir lâfızdı.[684] Ünlü filozof Ibn Rüşd'ün "fıkhî kıyas ve onun türleri hakkındaki araştırma ilk dönemden (*=es-sadru'l-evvel*) sonra *istinbât edilmiş* ve bid'at olarak görülmemiştir"[685] sözünde işaret edildiği üzere kıyas zaten bir hüküm istinbat yolu olarak kullanılmaktaydı. Ancak belli bir disiplin ve terminoloji altında bu işin yürütülmediği de açıktır.

İşte bu dönemle birlikte kavramın içeriğinin ve hangi şartlar dahilinde makbul ya da gayri makbul olduğunun tartışılmaya açıldığı muhakkaktır. Kur'ân ve sünnet dışında kalan konular üzerinde yapılan akıl yürütme yönteminin anlatıldığı böyle bir kavramın bir kişinin veya bir neslin ürünü olması ve onun türleri hakkında bilinmesi gerekli bütün bilgileri bir kişinin ortaya koyması İbn Rüşd'ün deyimiyle zor[686], hatta imkânsızdır. Nitekim kıyasın temelini oluşturan bir kavramın, yani illetin bu dönemde adı bile yoktur. İbn Hazm bu konuda son derece açık konuşur: "Kuşkuya mahal kalmayacak kesinlikte biliyoruz ki ne sahabeden, ne tâbiûndan ve ne de tebeu't-tâbiînden her hangi bir kimse hiç bir surette asla illetlerden sözetmiş değildir... Bu gerek onlar ve gerekse bizim tarafımızdan kesin olarak bilinen bir husustur."[687]

Kıyas taraftarı fıkıhçılar kıyası kötüleyici mahiyetteki rivayetleri ret cihetine gitmezler, kıyas kelimesinin kullanımından hareketle uzlaştırıcı bir yol izlerler. Onlara göre kıyas kelimesi sahih ve fasit olanı kapsadığı için selef bir yanda onu kötülemiş ve dinden olmadığını söylemiş iken diğer yanda bu yöntemi kullanmış ve onunla istidlâl etmiştir; dolayısıyla her iki tavır da doğrudur.[688] İbn Abdilber

681 Serahsî, *Usûl*, II/118.

682 Serahsî, a.g.e., II/119.

683 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/61-2.

684 İbn Hazm, *İbtâlü'l-kıyâs* (Goldziher'in *Zâhirîler* adlı eserinde verdiği ek), s. 178.

685 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 30.

686 İbn Rüşd, a.g.e., s. 31.

687 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/117.

özellikle Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn, Mesrûk ve Şa'bî gibi tâbiûnun ileri gelenlerinden aktarılan kıyas karşıtı sözleri naklettikten sonra fakihlerin rivayetler hakkındaki değerlendirmelerini kaydeder: "Kıyas karşıtı rivayetler bir kaynağa dayanmayan kıyas ve Allah'ın dininde zanla söylenilen söz hakkındadır. Yoksa kaynaklara dayalı yapılan ve bir şeye benzerinin hükmünü verme demek olan kıyas konusunda seleften hiçbiri ayrı düşünmemektedir. Kıyası kötülediği rivayet edilen herkesin açıkça sahih kıyasa başvurdukları görülmüştür. Bunu reddeden ya cahildir yahut ahkâm konsunda selefe muhalif olduğu için bilmezlikten gelmektedir."[689]

C. FIKIH EKOLLERİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Yukarıda anlatıldığı üzere Hz. Peygamber sahabeye Kur'ân ve sünnette cevabını bulamadıkları konularda ictihat etme ruhsatı tanımıştı. Açıktır ki fertlere tanınan ictihat ruhsatı aralarında ihtilafa neden olur.[690] Nitekim sahabenin en ileri gelenleri arasında bile görüş ayrılıkları ortaya çıkardı. Hz. Ebû Bekir'le Hz. Ömer ve Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes'ûd arasında görüş ayrılıkları olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatı sebebiyle bir arabulucu kalmamış ve dolayısıyla herkes kendi görüşünde devam etmiştir. Bu da tedricî olarak mezbeplerin oluşmasına yol açmıştır. Ancak sahabenin geniş kalpliliği ve birbirlerinin farklı görüşlerine tahammülleri insanı dehşete düşüren kayda değer bir husustur. Hatta sürekli ictihadı teşvik ederlerdi. Muhtemelen ilmin gelişiminin, görüş ayrılığında saklı olduğuna inanırlardı. İnsanları kişisel ictihadlardan engellemeye asla çaba sarfetmezlerdi. Herhalde "ümmetimin ihtilafı rahmettir" hadisiyle amel etmişlerdir.[691]

Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir dönemlerinde İslâm coğrafyası Arap yarımadasını daha henüz aşmaya başlamıştı. Şam ve Mısır Bizans'ın, Kûfe ve Basra şehirlerinin kurulduğu Irak ise İran'ın elindeydi. Bu bölgelerin fethi ve sahabenin oralara yerleşimi Hz. Ömer'in hilâfetinin ilk yıllarına rastlar.[692] Bu döneme kadar Medine'de toplu halde yaşayan sahabe artık başka İslâm şehirlerine yerleşti ve her biri bir yerde önder oldu. Gittikleri yerlerde bu yeni dinin insanlığa sunduğu vahiy mahsulü inanç ve hayat tarzını yaymaya çalıştılar. Ancak ne var ki her sahabî Hz. Peygamber'in ibadet hayatı, fetvaları ve hukukî kararlarından kendi imkanları ölçüsünde haberdardı. Çünkü Hz. Peygamber'in verdiği bütün fetvalar ve hükümler, yaptığı uyarılar topluluklarda olmuyordu. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer

688 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/133.

689 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/77.

690 Hamidullah, "el-İctihâd fî asri's-sahâbe", s. 24.

691 Hamidullah, a.g.m., s. 28-9.

692 İbn Hazm, *İhkâm*, II/133.

gibi en ünlü sahabîler hadis var olup olmadığını bilmedikleri konularda diğer sahabîlere sorarlardı. Bu iki halife döneminde yaşanan bazı hâdiseler bir kısım hadisleri onların da bilmediklerin ortaya koymaktadır.[693]

İşte çeşitli kentlere dağılmış sahabîlerin sahip oldukları, özellikle hadis alanındaki farklı ya da eksik malzeme -bir de buna anlayış farkı eklenince- ister istemez görüş ayrılıkları doğuruyordu. Hatta bunlar ve daha başka etkenler altında çok bariz olmamakla birlikte sahabe arasında bile bir tür gruplaşma yaşandığı görülmektedir. Şa'bî'nin rivayetine göre Muâz'ın (ö. 18/639) vefatından sonra Hz. Ömer, İbn Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit birbirlerine; Hz. Ali, Übey b. Ka'b ve Ebû Musa el-Eş'arî de birbirlerine fetva sorarlardı.[694] Bu İslâm tebliğcileri ve öğreticilerinin ellerinde yetişen ve "tâbiûn" adı verilen yeni nesil İslâm'ı onların anlattıkları şekliyle benimsiyor, onların görüşlerini kabulleniyor, bu görüşlere kendi görüşlerini ekliyor ve böylece bölgesel gruplaşmalar baş gösteriyordu.[695] Şa'bî "İnsanlar bir şeyde ihtilaf ettiğinde Ömer'in dediğini alın"[696] ve "Yargı konusunda emin olmak isteyen Ömer'in görüşünü esas alsın"[697] diye öğütlüyordu. Yine aynı nesilden İbrahim en-Nehaî ise Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'un birleştikleri bir görüşü hiç kimsenin görüşüyle denk tutmazdı; ama onlar da ihtilaf ederlerse İbn Mes'ûd'un görüşünü tercih ederdi.[698] İbn Abbâs'ın öğrencileri "İbn Abbâs Ömer'den, Ali'den ve İbn Mes'ûd'dan daha alimdir" derlerdi.[699] Çoğunlukla Medineliler İbn Ömer ve Zeyd b. Sâbit'in, Kûfeliler İbn Mes'ûd'un ve Mekkeliler İbn Abbâs'ın fetvalarına uyuyorlardı.[700]

1. İlk Hukuk Ekolleri

Eski metinlerde Irak, Hicâz ve Suriye olmak üzere müstakil hukuk çalışmaları sürdürülen üç büyük coğrafî ayırım söz konusudur. Irak kendi içinde ayrıca Kûfeliler ve Basralılar olarak ayrılır. Basralılara ara sıra referanslar eksik olmamakla

693 Dehlevî, Hucce, I/141; a.mlf., *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf* s. 3. Örnekler için bk. Basrî, *Mu'temed*, II/113-5.

694 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/15.

695 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 137.

696 İbn Kayyim, a.g.e., I/16.

697 İbn Kayyim, a.g.e., I/20.

698 İbn Kayyim, a.g.e., I/17.

699 İbn Kayyim, a.g.e., I/19.

700 İbn Hazm, *İhkâm*, II/128; İbn Kayyim, a.g.e., I/21. İbn Kayyim "Ümmet arasında din, fıkıh ve ilim İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbâs'ın öğrencilerinden yayılmıştır. Bütün insanların ilmi bu dördünün öğrencilerinden gelmektedir" der.

birlikte onların doktrinleri hakkında ayrıntılı olarak çok az şey bilinmektedir ve eski Iraklılar hakkındaki bilgimiz temelde Kûfelilerle sınırlıdır. Hicâz'da da Medîne ve Mekke olmak üzere iki merkez vardı ve yine Medîne hakkındaki bilgilerimiz mukayese götürmez biçimde daha ayrıntılıdır. Suriye ekolü ise nadiren anılır, ama onun baş temsilcisi Evzâî hakkında bazı sağlam belgelere sahibiz. Mısır ise kendi hukuk ekolünü geliştirmedi, ama başka ekollerin etkisinde kaldı. Mısır'da Irak doktrinini takip edenler vardı; ancak oradaki alimlerin çoğu bir şubesini açtıkları Medine ekolüne mensup idiler.[701] Mısır'ın yetiştirdiği en ünlü hukukçu Leys b. Sa'd Medine ekolüne muhalif tavırlarıyla dikkat çekmiş ve bu durum Mâlik'le aralarında yazışmaya neden olmuştu. Şâfiî ve Yahyâ b. Bükeyr gibi ünlü kişiler Leys'in Mâlik'den daha fakih olmasına karşın öğrencileri tarafından ihmal edildiğini söylerler.[702] Çok ender olarak Yemen fıkıhçılarına (*ehlü'l-Yemen min ehli'l-fıkh*) da referans yapılır.[703] Şâfiî'nin eserlerinde geçen "*Meşrikıyyûn* = Doğulular"[704] ifadesinin, verilen görüşlerin sahipleri tetkik edildiğinde Iraklılar için kullanıldığı anlaşılmakta ve böyle olduğu Şâfiî ile mâlikî muhalifi arasında geçen konuşmada daha müşahhas hale gelmektedir. Muhalifi "Hiç bir doğulu (*ehad mine'l-meşrikıyyîn*) senin bu görüşünde mi?" diye sorunca Şâfiî "Evet, Ebû Hanife bu konuda bizim görüşümüzdedir; iki öğrencisi (sahibeyn = Ebû Yusuf ve Şeybânî) ona muhalefet eder" cevabını verir.[705] Ayrıca Beyhakî de Hicâzlıların Iraklıları bu şekilde adlandırdıklarını kaydeder.[706]

Özellikle sahabe döneminin sonlarına doğru tâbiûn arasında ekollerin daha sonra ortaya çıkan metodolojik faklılıklardan ayrı olarak bir bölgeselcilik tarzında tabiî bir gelişim sonucu ortaya çıktıklarını görüyoruz. Bu dönemde üstad ve malzeme farkları[707] tarihî bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktaysa da ilk hukuk ekolleri arasındaki gerçek ayırıcı unsur ne bir üstada kişisel bağlılık ve ne de esaslı doktrinel bir farklılık idi; sadece coğrafî dağılımdan ibaretti[708], bir başka deyişle bu ayrılık ilkelere dayanan öze ilişkin bir farklılık değildi.[709] Üstad ve malzeme farkı coğrafî farka indirgenebilir farklardır. Şöyle ki, uyulan kişinin zihniyeti birinci

701 Schacht, *Origins*, s. 8-9; Ahmad Hasan, *The Early Development*, s. 19. Basralılara atıflar için bk. Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/110; *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 483.

702 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, I/285-6.

703 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/211.

704 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/110; *İhtilâfu Mâlik*, VII/201, 204, 206, 212 221, 229, 258, 262, 261, 263, 264. "Ehlü'l-Meşrık" biçimiyle bk. *İhtilâfu Mâlik*, VII/201, 211.

705 Şâfiî, a.g.e., VII/200.

706 Beyhakî, *Menâkıb*, II/316.

707 Karaman, *Tarih*, s. 175.

708 Schacht, a.g.e., s. 7.

709 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 163.

planda olmaksızın halk kendi memleketinin alimine uymaktaydı. Öte yandan söz konusu ilmî merkezler farklı rivayetlere sahip idiler ve bundan dolayı da birbirlerinden farklı anlayışları benimsemiş olmaları gayet tabiîdir. Özekle bu farklar muhitin imkanlarını ifade eder. Şâfiî bu konuda açık konuşur: "Müslümanların ilim merkezlerinden olan her şehir halkı *kendi hemşehrileri olan bir adamın* görüşlerinin çoğunluğunda ona uymuştur."[710]

Şâfiî Mekke, Medîne, Kûfe... gibi İslâm şehirlerinde, bu şehirlerde yaşayanlar tarafından öne çıkarılan kişilerden söz eder. Onun verdiği bilgiye göre bazı alimler etrafında gruplar oluşmuştu ve bunlar kendi öne çıkardıkları kişilerin görüşlerini benimserken diğerlerini zayıf gösterme ve karalama yoluna gidiyorlardı. Bu realiteyi "Mekkelilerin Atâ'ı ilim bakımından tâbiûnun önüne geçirdiklerini gördüm. Bazı Iraklılar da İbrahim en-Nehaî'yi başta görme eğilimindeydi. Belki bu gruplardan her biri kendi üstün gördükleri kişi ile karşılaştırdıkları diğer şehirlerin alimleri arasında aşırı bir ayırımcılığa kaçıyorlar"[711] diye anlatan Şâfiî alimler etrafında teşekkül eden gruplaşmaların arkasında yatan hemşehricilik zihniyetine dikkat çekerek bir sosyolojik vakıayı tesbit ediyordu.

Bu ekollerin bölgesel bir rekabet saikiyle (mesela Kûfelilerle Basralıların) birbirine karşı övündükleri[712] ve bilhassa Medinelilerle Kûfelilerin birbirlerini hicve varan atışmaları[713] görülmektedir. Şeybânî ise Medîne ekolünün Kûfe ekolünden rivayetten kaçındıklarını ve onların rivayetlerini almadıklarını; ama Kûfe ekolünden tahsil gören kişilerden rivayette bulunduklarını[714] söyleyerek Medîne ekolünün çelişkisine dikkat çeker ve kendisinin Medîneli meşhur yedi fakîhden biri olan Kâsım b. Muhammed'in görüşünü delîl göstermesinin nedenini "çünkü o sizin fakîhiniz; ilminizin çoğunu ondan alıyorsunuz" diye açıklıyor.[715]

Az önce ifade edildiği üzere halk kendi yöresinin alimlerinin görüşlerine ve fetvâlarına ayrı bir önem veriyor ve uygulamalarında onları kendilerine örnek alıyordu. Medîneliler için Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Aişe, İbn Ömer, İbn Abbâs gibi sahabîler ile Urve, Sâlim, Atâ b. Yesâr, Kâsım, Ubeydullah b. Abdullah, Zührî, Yahya b. Saîd, Zeyd b. Eslem ve Rabîa gibi tâbiîlerin görüşleri; Kûfeliler için de Abdullah b. Mes'ûd ve öğrencilerinin görüşleri, Hz. Ali, Şurayh ve Şa'bî'nin mahkeme kararları ve İbrahim'in fetvâları diğerlerininkinden daha makbul sayılıyordu. Eğer bir şehirdeki alimler bir konuda hemfikir iseler ona sıkı sıkıya

710 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/265.

711 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/280-1.

712 Hatîb, *Târîh*, II/177.

713 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/159.

714 Şeybânî, *Hucce*, I/169.

715 Şeybânî, a.g.e., I/230.

sarılıyor; ihtilâfa düşmüşlerse o zaman da görüşün çoğunluk tarafından temsil edilmesi yahut güçlü bir kıyasa veya Kur'ân ve sünnetten yapılan bir çıkarıma uygunluğu gibi nedenlerle daha güçlü olan ve daha ağır basanı uyguluyorlardı. İşte bu realiteden dolayı Mâlik, halifelerin kanunlaştırma tekliflerini reddediyor ve karşı oluşunun gerekçesini de bu sebeplere dayandırıyordu.[716] Yine aynı nedenle Süfyân es-Sevrî, birlikte hacca gittiği Ebû Hanîfe'ye nebîz hakkında soru sorulunca onun nebize ruhsat vermek istemesi üzerine elini Ebû Hanîfe'nin ağzına kor ve "Kûfe'deki ruhsatımız Medîne'de kabul görmez" der.[717]

Gerek Irak'da ve gerekse Hicâz'da sahabe ile başlayıp tâbiûn ile devam eden bölgesel gruplaşmalar bu bölgelerin kendilerine has ictihatlarını ortaya çıkarmış ve dönemin insanları arkalarında kendi geleneklerini temsil eden zengin bir hukukî kararlar mirası bırakmışlardı. Sonraki müctehidler bölgelerinde kendilerinin selefleri olan sahabe ve tâbiûnun ortaya çıkardıkları ruhu ve tatbikatı canlı tutarak kendi ictihatlarını sergilediler. Özetle bu ilk hukuk ekolleri kendi asıllarını, ilk dönemden itibaren farklı bölgelerde süregelen hukukun bağımsız yorumu yolunda katedilen uzun bir sürece borçludurlar. Zamanla insanlar çoğunlukla bu ilk üstatların kararlarına ve hukukî görüşlerine dayanmaya başladılar ve nihayet önceleri her yeterli müslümana açık olan ictihad asgari seviyeyi indi.[718]

2. Metodolojik Ayrılıkların Baş Göstermesi ve İlk Gerçek Ekollerin Doğuşu

Tâbiûndan sonra Kûfe'de Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî (ö.161/778) ve İbn Ebû Leylâ (ö.148/765), Mekke'de İbn Cüreyc (ö.150/767), Medine'de Mâlik ve İbnü'l-Mâceşûn (ö.212/827), Basra'da Osman el-Bettî ve Sevvâr, Şam'da el-Evzâî ve Mısır'da el-Leys b. Sa'd (ö.175/791) gibi müctehidler kendi şehirlerinin fakihleri oldular. Bunlar kendi şehirlerinde yaşayan tâbiûndan tahsil gördüler ve onların görüşlerini benimsediler. Onlardan bir görüş bulamadıkları konularda -başkalarında mevcut da olsa- kendi ictihatlarına başvurdular.[719]

716 Dehlevî, *Hucce*, I/145. Bir rivayete göre Mâlik kendisine "şu ilmi bir tek ilim haline getir" teklifini yapan halife Mansûr'a "Hz. Peygamber'in ashabı şehirlere dağıldı. Herkes bulunduğu şehirde re'yiyle fetva verdi. Medinelilerin bir görüşü, Iraklıların bir görüşü vardır; tavırlarını ona göre belirlemektedirler. Iraklılar bizim ilmimizden hoşnut kalmazlar" demiştir. Halife ise devlet otoritesi ile bu düşüncesini hayata geçirebileceği niyetini izhar etmiştir. bk. Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta'*, I/12. Bu rivayet hicrî ikinci yüzyılın ortalarında bu iki bölge arasında fıkhî konularda ciddî bir ayrılığın bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir.

717 Saymerî, *Ahbâr*, s. 64.

718 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 24-5.

719 İbn Hazm, *İhkâm*, II/128.

Şâfiî'nin yaşadığı döneme yaklaşıldıkça şehirler arasındaki ayrılıklar bir yana artık aynı şehir içinde dahi farklı alimler çevresinde gruplaşmalar baş göstermekteydi. Şâfiî o döneme en yakın ve en otorite kişiliğiyle bu gruplaşmaları şöyle tasvir eder: "Bazı Mekkeliler Atâ'a (ö.115/733) neredeyse hiç muhalefet etmezlerdi ve kimileri de ondan farklı görüşler benimserdi. Sonra orada ez-Zencî (Müslim) b. Hâlid (ö.180/796) fetvâ verdi; kimi Mekkeliler fıkıhda onu tercih ederken kimileri de Saîd b. Sâlim (el-Kaddâh)'ın görüşüne meylettiler. Bu ikisinin taraftarları ötekini zayıf görüyor ve maksadı aşıyorlar. Medîneliler Saîd b. el-Müseyyeb'i (ö.94/712) öne çıkarıyorlar, sonra onun bazı görüşlerini terkediyorlardı. Ardından zamanımızda onların içinden Mâlik çıktı. Çokları onu tercih etti, başkaları ise onun görüşlerini zayıflatmak uğruna aşırı bir tutum sergilediler. Onun görüşlerini çürütmek uğruna (Abdurrahmân) İbn Ebu'z-Zinâd'ın (ö.174/790) maksadı aştığını gördüm. el-Mugîre (b. Abdurrahmân el-Mahzûmî, ö.186/802), (Abdülazîz) İbn Ebû Hâzim (ö.184/800) ve (Abdülazîz b. Muhammed) ed-Derâverdî'nin (ö.187/803) ise onun görüşlerini savunduklarını ve başkalarının bu sebeple onlara hücum ettiklerini gördüm. Kûfe'de bir grup insanın İbn Ebû Leylâ'nın görüşlerine meyledip Ebû Yusuf'un görüşlerine hücum ettiklerini ve başka bir grubun ise Ebû Yusuf'un görüşlerine meyledip İbn Ebû Leylâ'nın görüşlerine ve onun Ebû Yusuf'la ayrı düştüğü hususlara hücum ettiklerini gördüm. Kimileri es-Sevrî'nin ve kimileri de el-Hasan b. Sâlih'in (ö. 163/779-80) görüşüne meylediyordu. Diğer şehirlerdeki durumun da gördüğüm ve anlattığım bu duruma benzer olduğu kulağıma geldi."[720]

3. Hadis ve Re'y Ekolleri

Yukarıda Medine-Hicâz, Kûfe-Irak biçiminde yapılan sınıflandırmada sözü edilen coğrafî bölgelerin herbirinde kuşkusuz hakim tonlarda zihniyet benzerliği vardı; ama başlangıçta yerinde bir ayrım niteliği taşıyan bu sınıflandırma sonradan gelişen şartlar içinde ortaya çıkan durumu tam yansıtmıyordu. Meselâ re'y ve kıyas aleyhtarı sözleriyle ünlü hadisci Şa'bî Kûfeli idi; öte yandan re'yin ünlü temsilcisi Rabîa b. Ebû Abdurrahman, Şeybânî'in deyimiyle "Medînelilerin fakîhi" idi ve bazı konularda onlara ters düşüyordu.[721] Kûfe kadısı İbn Şübrüme'nin ise "Güneş ve Ay'a ancak kıyas yoluyla ibadet edilmiştir" dediği rivayet edilir.[722] Medînelilerin

720 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/280-1.

721 Şeybânî, *Hucce*, IV/344.

722 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/186. Ancak burada bir hata olmalıdır. Hatîb aynı rivayetin hemen öncesinde, İbn Şübrüme aracılığıyla Ca'fer b. Muhammed ile Ebû Hanife arasında kıyas mevzuunda geçen uzun konuşmayı nakleder. Ayrı gibi gözükse bile muhtemelen bu iki rivayet aynı olmalıdır. Çünkü bu Kûfe kadısının "Allah'ın

imâmı ünvanının sahibi Mâlik ise istihsan, maslahat gibi hadis ekolünün hiç de sıcak bakmadığı prensipleri kabul etmiş ve hatta maslahat prensibi onun adıyla anılmıştır. Gelen rivayetlere bakılacak olursa ilk dönemde bazı şehirlerde var olan hakim tonun zamanla yer değiştirdiği bile söylenebilir. Enes b. Sîrîn'in "Kûfe'ye geldiğimde dörtbin kişinin hadîs, dörtyüz kişinin de fıkıh tahsil ettiğini gördüm" ifadesi re'yciliği ile meşhur Kûfe şehrinde ekseriyetin hadiscilerde olduğunu gösterir.[723] Şâfiî'nin başvuru kaynaklarından olan İbn Mehdî, İbn Hanbel[724] ve yine hakkında Şâfiî'nin "Şu'be olmasaydı hadis Irak'ta tanınmazdı" dediği[725] Şu'be b. Haccâc da Iraklı hadiscilerdir. Hatta Şâfiî'nin "ehlü'l-hadîs min ehli'l-meşrık = doğulu hadisçiler" ifadesinde görüldüğü üzere onun asrında Iraklı hadisciler Irak'da ikinci bir ekol teşekkül ettirmişlerdi.[726]

Cessâs bu adlandırmanın kişilerin branşlarıyla ilgili olduğu görüşünü ileri sürerek kişiler hakkındaki *sâhibu âsâr* ve *sâhibu kıyâs* terimlerinin ağırlıklı oldukları alanla ilgili olduğunu, isterse âsâr ve kıyası birlekte kabul etseler de durumun değişmeyeceğini söyler. Nitekim Şa'bî, İbrahim ve Ebu'd-Duhâ Müslim b. Sabîh (ö. 100/718) mescidde bir araya gelip müzakerede bulunurlardı. Ellerinde bir rivayet bulunmayan konu ile ilgili bir soru geldiğinde gözleri İbrahim'e çevrilirdi. Bu da gösteriyor ki İbrahim kıyasda diğerlerinden daha nüfuz sahibi, Şa'bî ise âsârı daha iyi bilmekteydi. Bu nedenle de ağırlıklı oldukları branşa göre niteleniyorlardı.[727] Abdullah b. Mübârek'in Mâlik, Süfyân ve Ebû Hanîfe'ye *re'y* nisbeti[728] de Cessâs'ın tezini doğrular mahiyettedir. Kimi kaynaklarda hadis ekolünden gösterilen diğer iki ilim adamının re'ye başvurması da ispatlıyor ki re'y olayını Ebû Hanîfe ve arkadaşlarıyla sınırlı ele almak yanıltıcıdır.

Netice olarak ehlu'l-hadîs ve ehlu'r-re'y şeklindeki bu iki adlandırmanın, gerçekten de İslâm hukukuyla meşgul fakihlerin görüşleriyle alâkalı olduğundan şüphe edilmez; yani birinciler rivayete dayanan kaynakların tetkikiyle meşgûldür, ötekiler ise hukukun amelî icraâtıyla. Müteakiben bu iki tabir hukukî istidlâl usûlleri arasındaki zıddıyeti belirtti; bu zıddiyet daha ikinci asırda pek sık şekilde tezahür ediyordu.[729] Şâfiî'den kısa bir süre sonra eski hukuk ekollerinin coğrafî karakterleri

kitabındakilerle hüküm ver, farzdır bu; benzerlerle ve kıyaslarla da hükmet" anlamında bir beyit söylediği yine aynı kaynakta yer alır. bk. a.e., I/204.

723 Kevserî, *Fıkhu ehli'l-Irâk*, s. 50 (Râmehürmüzî'nin *el-Fâsıl*'ından).

724 Beyhakî, *Menâkıb*, I/528; Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/92, 390.

725 Beyhakî, a.g.e., I/529.

726 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/201.

727 Cessâs, *Fusûl*, IV/68.

728 Saymerî, *Ahbâr*, s. 77.

729 Golziher, *Zâhirîler*, s. 3.

gittikçe kayboldu ve bir üstada bağlılık yaygın hale geldi.[730]

Metodolojik farkların gündeme gelmesi ve gittikçe artan dozda belirginlik kazanması yaşanan gruplaşmaya en uygun, yani fıkıh kaynaklarına bakışlarına göre bir sınıflandırmayı ortaya çıkardı. Şehristânî bu açıdan ekolleri bir üçüncülerinin bulunmadığı re'y ve hadis ekolleri diye iki grupta toplarken[731]; Dehlevî ise bu ikili tasnîf yerine ehlu'r-re'y, ehlu'z-zâhir ve bunlar arasında yer alan İbn Hanbel ve İbn Râheveyh gibi ehlu's-sünnet muhakkikleri olmak üzere üçlü bir sınıflandırmayı benimser.[732] Biz burada her iki ekolü mümeyyiz vasıflarındaki ton hakimiyetine göre kendi içlerinde herbirini iki şubeye ayırarak incelemeye çalışacağız.

a. Hadis Ekolü

Şâfiî eserlerinde ashâbu'l-hadîs ve ehlu'l-hadîs tabirlerini kullanır. Ancak öyle anlaşılıyor ki ashâbu'l-hadîs tabirini fıkhî bir ekol, ehlu'l-hadîs tabirini ise hadis ilmi uzmanı anlamında kullanmaktadır. "Bizim yöremizin halkından olan ve olmayan bazı *ashâbu'l-hadîs* bize muhalefet edip dediler ki: Erkeğe ... farz olmaz"[733] cümlesinde fıkhî bir ekolden; "Zeyd b. Ali hadisi *ehlü'l-hadîs*'in sahih gördüğü bir hadis değildir"[734] ve "*ehlu'l-hadîs*'in emsalini sahih görmeyeceği bir yolla Hz. Peygamber'den rivayet edilmiştir"[735] cümlelerinde ise dar uzmanlık alanından söz edilmektedir. Bu ayrı kullanımların aynı sayfada yer almaları da ayrıca dikkat çekicidir. Hukukî görüşünü aktardığı birini "*ba'zu ehli'l-'ilm bi'l-hadîs ve'r-re'y*=hadis ve re'y ilmi adamlarından biri"[736] diye nitelemesi hadiscilik ve re'ycilik kavramlarının her ikisinin birden bir şahısta toplanabileceğini göstermesi açısından oldukça ilginçtir.

Ehlu'l-hadîs, ehlu'l-âsâr, ehlu'l-Medîne ve ehlu'l-Hicâz adları da verilen bu ekole kimlerin dahil edileceği veya edilmeyeceği konusunda klasik kaynaklarda muazzam bir ihtilaf bulunduğu görülmektedir. Bu nedenle hadis ekolünün

730 Schacht, *Origins*, s. 10.

731 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II/45.

732 Şeybânî, *Hucce*, I/161.

733 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 495.

734 Şâfiî, a.g.e., a.y.

735 Şâfiî, a.g.e., s. 500. *Ehlü'l-hadîs* tabirinin kullanımı için ayrıca bk. a.e., s. 481, 486, 522, 563; *Risâle*, s. 382 ve 383; *Cimâ'ul-ilm*, VII/280; *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/96, 112, 130, 142, 159. Ayrıca bu anlamda "*ehlü'l-ilm bi'l-hadîs*" (*İhtilâfu'l-hadîs*, s. 522, 524, 525, 532, 563; *Ümm*, V/173, VIII/29; *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/161; *İhtilâfu Mâlik*, VII/193), "*muhaddisûn*" (*İhtilâfu'l-hadîs*, s. 525, 535; *Risâle*, s. 382 ve tekil olarak bk. a.e., s. 392, 399.) ve "*ehlü'l-ilm bi'r-rivâye*" (*İhtilâfu'l-hadîs*, s. 531) tabirlerini de kullanır.

736 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 520.

belirlenmesinde hangi ölçütün kullanılacağı sorusunu irdelemek gerekmektedir. Evvelâ bu terim muhaddis teriminin ifade ettiği manayı aşan bir terimdir ve en önemli ölçüt de fıkıh hangi kaynaklara dayandırılmalıdır sorusuna verilen cevapta yatmaktadır. Bu yüzden Şehristânî'nin "Mâlik b. Enes, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel, Dâvud b. Ali b. Muhammed el-Isfehânî ve taraftarlarının temsil ettiği bu ekol, hadis tahsiline, haberleri aktarmaya, hükümleri naslara dayandırmaya önem veriyor; bir haber yahut eser buldukları sürece celî ve hafî kıyasa başvurmuyorlardı"[737] sözü fıkhın kaynakları arasında kıyası sayanları da, onu tamamen dışlayan zâhirîliğin kurucusu Dâvud b. Ali'yi de kapsadığı için uygun bir sınıflandırma olarak gözükmüyor.

İbn Kuteybe'nin "re'y ve kıyas konusunda Iraklıların en katısı Şa'bî, en ılımlısı ise Mücâhid idi"[738] sözü bir taraftan re'y ve hadis ekollerinin coğrafî temele dayalı sınıflandırılmalarının artık sıhhatli olmadığını ortaya koyarken diğer yandan hadis taraftarlarının re'y ve kıyas karşısında aynı tavır içinde olmadıklarını göstermektedir. Bu tanımlama baştan beri hadis ekolünün de kendi aralarında farklılaştıklarını ortaya koyar. Bu bakımdan biz İbn Fûrek'e[739] (ö.406/1015) uyarak hadis ekolünü iki ayrı grupta toplayacağız:

i. Fakih Muhaddisler

Hadis ekolünün bu en muhafazâr kanadı *hadisleri aktarma ve rivayet etmekle meşgul kimselerdi*. Bunlar "muhaddis" denilen ve meslekleri hadisçilik olan insanlardır; hadis rivayetine büyük özen gösterirler, hadislerin geldiği kanalları ve senedleri öğrenmeye ve sahihini zayıfından ayırmaya çalışırlar. Şâfiî hadisin girdisini çıktısını iyi bilmeyen ehlü'l-hadîsden söz eder ve bunların bir takım kimselerce mücmel ve müfesser hadisler bahanesiyle zihinlerinin karıştırıldığını söyler.[740] Başlangıçta her hangi bir fıkhî yönelişi temsil etmiyorlardı. Ancak Kur'ân'ın yaratılmışlığı tartışması başlayıp da Halife Me'mûn bu mesele dolayısıyla ravileri ve muhaddisleri imtihan edip rivayet ettikleri hadislerin lâfızlarına bağlılıkları nedeniyle onları cezalandırınca bu kişiler kendileri dışındakileri sünneti terketmekle suçladılar.[741] A. H. Abdülkâdir'in "Ehlü'l-hadîs metodu hadise uyma ve yalnız naslarla amel etme metodudur. Bunlar bütün fıkhı peygambere dayandırmak istiyor ve re'ye uymaya karşı çıkıyorlar"[742] sözü ekolün hepsi için söylenmiş bir söz ise de

737 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II/45-6.

738 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 57.

739 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuh*, s. 17-18.

740 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 552.

741 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 222.

742 Abdülkâdir, a.g.e., s. 211.

en çok bu grubu anlatmaktadır. Zâhirîler de kuşkusuz bu gruba girmektedirler.

İbn Kuteybe ehlü'l-hadîs tabirini galiba hadis rivayet eden herkesi veya hemen hemen herkesi ifade eder bir tarzda oldukça şumüllü bir manada kullanır[743] ve ashâbü'l-hadîsin Allah'a ibadet anlayışı içinde Hz. Peygamber'in sünnetlerine uyduklarını ve onun eser ve haberlerini karada-denizde, doğuda-batıda araştırdıklarını; bir tek habere ulaşmak yahut bir sünneti râvîsinden şifahî olarak duymak için çöller aştıklarını; haberleri araştırma yolundaki çalışmalarını sahîhi sahih olmayandan, nâsihi mensûhtan ayırmaya kadar vardırdıklarını söyler.[744] Şüphe yok ki bütün bu nitelemeler hadisçileri tanımlamaktadır.

Hadis ekolünün bu en muhafazakâr kanadı sünnete Cebrail'in getirdiği dinî bilgiler olarak bakmaktadır. Hassân b. Atıyye "Cebrail Hz. Peygambe'e gelir; ona Kur'ân'ı öğrettiği gibi sünneti öğretirdi" diyor.[745] Hammâd b. Zeyd "Kitap ve sünnet asıldır. Kitap sünnete, sünnetin Kitaba olduğundan daha çok muhtaçtır"[746] derken Yahya b. Ebû Kesîr biraz daha ileri giderek "Sünnet Kur'ân'a hükmeder, Kur'ân sünnete hükmetmez" tezini savunur.[747] İbn Kuteybe de aynı görüşü bir sınırlama getirmek suretiyle devam ettirir. Ona göre sünnet üç kısma ayrılır ve bunlardan birini Cebrail Allah'dan getirir.[748]

Yalnızca hadislere dayanma çabası içinde olan hadis ekolü bütün akıl yürütmelere karşı düşmanca bir tavır içindeydi.[749] Onlar dinî bir konuyu istihsan, kıyas ve akıl yürütme yoluyla yahut antik filozofların kitaplarına veya sonraki kelâmcılara başvurarak çözme gayreti içinde bulunmuyorlardı.[750] Fakat sistematik akıl yürütme konusunda zayıftılar ve Şâfiî onları katı cehaletle suçlar.[751] Bu ekol münazara ve mücadeleden, re'y taraftarlarının metodunu çürütmekten aciz idi; bu

743 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 337. İbn Kuteybe'nin eserinin iki ayrı yerinde kısmî olarak verdiği listeler için bk. *Te'vîl*, s. 36 ve 68-9.

744 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 66. Benzer açıklamalar için bk. Dehlevî, *Hucce*, I/148.

745 Dârimî, *Sünen*, I/153; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/91; Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV/26. Hatîb burada el-Evzâî kanalıyla bu sözü üç tarikdan rivayet eder; ilk ikisini İbn Atıyye'nin, üçüncüsünü ise doğrudan el-Evzâî'nin kendi sözü olarak kaydeder.

746 Hatîb, a.g.e., I/73.

747 Dârimî, a.g.e., I/153; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/191. İbn Kuteybe'ye göre Yahyâ b. Ebu Kesîr sünnetin Allah'ın Kur'ân'da kastettiklerini haber veren bir konumda olduğunu söylemek istemiştir. bk. *Te'vîl*, 132. Ahmed b. Hanbel ise bu sözü söylemeye cesaret edemeyeceğini belirtir ve sünnetin Kur'ân'ı tefsîr edeceğini ve açıklayacağını söyler. bk. İbn Abdilber, a.g.e., II/191-2; Şâtıbî, a.g.e., IV/26.

748 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 130.

749 Schacht, *Origins*, s. 128.

750 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 72.

751 Schacht, a.g.e., s. 129.

nedenle Râzî'nin iddiasına göre dinin güçlenmesinde onların bir fonksiyonları, kitap ve sünnete bir yardımları olmamıştır.[752]

Ekolün geç dönem temsilcilerinden İbn Teymiye, Râzî'nin bu iddialarını -bir kesime hasretse de- adeta doğrular biçimde öz eleştiride bulunarak "hadis ekolü içinde hiç değilse bazıları usûl ve furû konularında uydurma hadisler, sahte eserler ve sahih olmayan hikâyeleri delil alıyor, manasını anlamadıkları Kur'ân âyetlerini ve hadisleri zikrediyor, kimi zaman olmayacak biçimde yorumluyor ve yerli yerine koymuyorlar" diyor[753]; ama buna mukabil zayıf hadisi şerîatın bir büyük temelini yıkmak için değil, ya onu ya da fıkhî bir hükmü desteklemek için kullanıyorlar yorumunu getiriyor.[754]

ii. Muhaddis Fakihler

Bu grubu asıl meslekleri fıkıhçılık olan, ancak fıkhî düşüncelerinde hadislere geniş yer verenler teşkil etmektedir. Bunları yalnız rivayete ve râvîlerin hallerini bilmeye güç yetiren sırf muhaddisden ayırmak gerekir.[755] İbn Fûrek'in "Ağır basan yanları akıl yürütme ve kıyas yollarını inceleme, fıkhî hükümlerin kaynaklardan elde edilişini açıklama ve onlar hakkında şüpheler ileri sürenlerin şüphelerini giderme, onların gerçeklerini ortaya koyan delîl ve bürhânların vecihlerini izah etme olanlar"[756] diye tanıtması re'y ekolünü de kapsayacak kadar şümullü olduğu için ve Râzî'nin bu ekolü hadisi savunan, insanları ona bağlanmaya teşvik eden ve başka şeylere bağlanmaktan alıkoymaya çalışan bir ekol[757] olarak nitelemesi de sınırlı ölçüde kıyas gibi bazı metotlara yer verenleri dışladığı için kusurludur. İbn Teymiye'nin de dediği gibi bu ekol mensupları yalnız hadis dinlemek, yazmak yahut rivayet etmekle meşgul olmayıp daha çok onları ezberleme, bilme, iç ve dış anlamlarını anlama ve bunlara uymaya özen gösteren insanlardan oluşmaktaydı.[758] İbn Abdilber'in "Bugün asrımızdaki pek çok insanın yaptığı gibi fıkhî yönlerini bilmeden, manalarını düşünmeden hadis tahsilinde bulunmak ilim adamlarınca mekruh sayılmaktadır"[759] sözünde de ifade edildiği gibi ilmî ağırlık bu grupta idi.

Bu nitelemeler aslında iki aşırı ucun temsilcileri durumunda olan re'y ve hadis ekollerinin arasında uzlaşmacı bir ekolü temsil eden vasıflardır ve bu vasıfları zaman

752 Râzî, *Menâkıb*, s. 389.

753 İbn Teymiye, *Nakzu'l-mantık*, s. 22.

754 İbn Teymiye, a.g.e., s. 23.

755 Râzî, a.g.e., s. 394.

756 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, s. 18.

757 Râzî, a.g.e., s. 393.

758 İbn Teymiye, a.g.e., s. 81.

759 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/127.

içinde onlara bir üstünlük sağlamıştır.

iii. Hadîs Ekolünün Özellikleri

1. Re'ye dalmayı hoş görmezler, kaçınılmaz bir zaruret bulunmadıkça fetvâ vermekten ve istinbâttan uzak dururlar.

2. Müslümanlar arasında çıkan problemlere çözüm getirecek alimler her zaman bulunacaktır gerekçesiyle henüz vuku bulmamış olaylar hakkında fetvâ verilmesine karşı çıkarlar.

3. Hadis ve sünnet öğrenimine ve onları hayata geçirmeye büyük önem verirlerdi.[760] Sünnetin önemine ilişkin olarak Zührî "Alimlerimiz 'sünnete sarılmak kurtuluştur' derlerdi" demiş; Mâlik ise "Sünnet Nuh'un gemisidir. Binen kurtulur, binmeyen boğulur"[761] ve "Rasûlullah müstesnâ herkesin sözü kabul ve reddedilebilir"[762] demiştir. Buharî ve Müslim'in hocası Yahya b. Yahya ise sünnet müdafaasını cihaddan daha faziletli görür.[763] Ahmed b. Hanbel de "Evzâî'nin re'yi, Mâlik'in re'yi, Ebû Hanîfe'nin re'yi... bunların hepsi re'ydir ve bana göre farksızdır. Huccet ve delil olma sıfatı yalnız âsâr'a aittir"[764] diyerek re'y karşısında rivayetin mutlak otoritesini vurgulamıştır.

Hadis ekolünün faaliyetleri hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısı boyunca hukuk teorisinin ve pozitif hukuk doktirinin gelişiminde ayrılmaz bir parçadır. Goldziher[765] ve Schacht gibi oryantalistlerin de ifade ettikleri üzere bu akım eski hukuk ekollerinde re'yin genel kullanımına muhalefetle başlamış olduğundan re'y ekolü karşısında ikincil konumdadır. Hadis ekolü, hukukçulardan ve müftilerden, eski hukuk ekollerinden ve ehlu'l-kelâm'dan tefrik edilmiştir. Bütün memleketlerde, Irak, Hicâz, Mısır ve Suriye'de var olmuşlar ve eski hukuk ekollerine muhalif ama yine de onlarla ilişki içinde bulunan gruplar oluşturmuşlardır.[766]

b. Re'y Ekolü

Bu ekol *ehlu'l-Irâk*, *ehlu'l-Kûfe*, *ehlu'r-re'y*, *ârâiyyûn* ve *eraeytiyyûn* diye de anılır. Irak bölgesi sade bir tabiata sahip olmadığı; fikirlerin izdihamı,

760 Dehlevî, *Hucce*, I/148.

761 İbn Teymiye, *Nakzu'l-mantık*, s. 48 ve 113.

762 Dehlevî, a.g.e., I/157; Karaman, *Tarih*, s. 214.

763 İbn Teymiye, a.g.e., s. 12.

764 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/149; Karaman, a.g.e., s. 215.

765 Goldziher, *Muslim Studies*, II/81.

766 Schacht, *Origins*, s. 253.

hayatın karmaşıklığı ve proplemlerin çokluğu ile temayüz ettiği bir ortam olması dolayısıyla Irak ekolü başkalarına nazaran kavrama çabukluğu, ince anlayışlılık ve fıkıh yönünden ayrıcalıklı bir konumdaydı. Bu nedenle re'y metoduna çok geniş yer verdiler.[767] Ama hadis ekolünde olduğu gibi re'y ekolü de kendi aralarında yeknesak değildi. Yelpazenin her iki kanadı arasında farklı farklı konumlarda yer alanlar olmakla beraber onları da temelde iki kola ayırmak mümkündür.[768]

i. Mutedil re'yciler

Bu ekolün genellikle Ebû Hanîfe ile talebeleri Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. Hüzeyl, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî, İbn Semâa, Kâdî Afiye, Ebû Mutî el-Belhî ve Bişr el-Merîsî tarafından temsil edildiği söylenir.[769] Oysa bu akımın onlardan önce vücut bulduğunu görmekteyiz. Hârûn er-Reşîd ile Horasan ziyaretinde bulunan Mu'tezile'nin önde gelenlerinden Sümâme b. Eşres'e oradaki hadis ekolü mensupları onun re'y ictihadı konusunda Ebû Hanîfe karşıtı yazdığı kitabını sorarlar. O da "O kitabı Ebû Hanîfe'ye karşı yazmadım. Alkame, el-Esved ve Abdullah b. Mes'ûd'a karşı yazdım. Çünkü onlar Ebû Hanîfe'den önce re'yle fetvâ verenlerdir" der. Bir Mu'tezile önde geleni ise sırayla Ebû Hanîfe, Hammâd, İbrahim en-Nehaî, Alkame, el-Esved ve İbn Mes'ûd'a varan bir silsile ile ahkâm konusunda bir sonrakinin bir öncekinden daha büyük yanlışlık içinde bulunduğunu ve re'yi ile dinî hükümler koymaya ilk teşebbüs eden ve "Burada re'yimi söylüyorum; doğruysa Allah'dan, hata ise bendendir" diyen İbn Mes'ûd'un hatasının bütün bunların hepsininkinden daha büyük olduğunu söyler.[770] Mesrûk, Temîm b. Hazlem ve İbrahim en-Nehaî gibi tâbiûnun ileri gelenlerince en üstün sahabî olarak görülen İbn Mes'ûd[771] ekole istikametini veren sahabe olmakla beraber Ebû Hanîfe, düşüncelerini sistemleştirdiği ve tedvin ettiği için ekol içinde kuşkusuz bir dönüm noktasıdır.

Yukarıda adları sayılan şahıslar Kûfe merkezli bir ekolün önde gelen fakîhleridir ve fıkhî hükümlerinde aklî muhakemelere yer verdikleri bilinmektedir. Hadisçiler kıyas taraftarlarını re'yciler olarak isimlendirirler ve bundan da hadisde karşılaşılan müşkil noktalarda yahut hakkında bir hadis ve eser gelmemiş olan konularda re'ylerini esas alanları kastederler.[772]

767 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 221.

768 Re'y ekolünün bu şekilde iki grupta incelemesi fikri için bk. H. Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 109.

769 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II/46.

770 İbn Ebu'l-Hadîd, *Şerhu nehci'l-belâga*, XX/31.

771 İbn Hazm, *Fısal*, IV/111.

772 İbnü'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV/300.

Re'y ekolü bağımsız düşünebilen insanlardan oluşmaktaydı. Onun için aralarında bir tek konuda pek çok görüş bulunabiliyordu. Hadiscilerden Abdülvâris b. Saîd (102-180/720-796) bir şart koşulmak suretiyle yapılan alış-veriş akdinin fıkhî hükmünü sırasıyla Kûfe re'y ekolünün temsilcileri Ebû Hanife, İbn Ebû Leylâ ve İbn Şübrüme'ye sorar; Ebû Hanife "alış-veriş de, şart da batıldır", İbn Ebû Leylâ "alış-veriş caiz, şart batıldır" ve İbn Şübrüme "alış-veriş de, şart da caizdir" cevabını verir. Abdülvâris kendi kendine "Kûfeli üç fakih, bir tek konuda görüş ayrılığına düştüler" der ve önce Ebû Hanife'ye gider, durumu haber verir. Ebû Hanife "Onlar ne dediler bilmiyorum. Amr b. Şuayb'ın, babası ve dedesi aracılığıyla bana rivayet ettiği bir hadise göre Hz. Peygamber bir alış-verişde iki şart koşulmasını yasaklamıştır"[773] der. Bunun üzerine Abdülvâris İbn Ebû Leylâ'ya gidip durumu bildirir; o da "Onlar ne dediler bilmem. Hişâm b. Urve'nin, babası aracılığıyla Hz. Âişe'den bana rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber, Âişe'ye 'Berîre'yi satın al, onlara velâ şartı koş. Çünkü velâ azat edenin hakkıdır'[774] buyurmuştur. Alış-veriş caiz, şart batıldır" diye karşılık verir. Abdülvâris, İbn Şübrüme'ye gider, durumu söyler; o da "Onlar ne dediler bilmem. Bana mis'ar b. Kidâm'ın Muhârib b. Disâr'dan naklettiğine göre Câbir Abdullah "Hz. Peygamber'e bir dişi sattım, bana Medine'ye kadar yük taşıma şartı koştu" demiştir"[775] der ve alış-verişi de, şartı da caiz görür.[776] Bu olay ortaya koyuyor ki bu denli farklı görüşlere sahip olmalarına rağmen sünnete uymaktadırlar.

Bu ekol mensupları, re'y karşıtlarıyla aynı delili kullanarak "şimdi bizim için şeriat sona ermiş ve Allah dini tamamlamıştır; günlük hayatta ortaya çıkan müşkil meseleleri şeriatın mevzuatına göre araştırır, kıyaslamalarda bulunuruz" derler.[777] Re'y mektebinin hadis külliyâtından kendilerini destekleyeci deliller bulmaya matuf araştırmaları çok daha zayıf kalmıştır. Mü'minlere sunabilecekleri ve yaptıkları kıyaslarda bir istidlâl metodu olarak dayanmak istedikleri sarih ifadeler sahih hadis kitaplarında mevcut değildir. Bununla beraber kıyas mektebi alimleri, Hz. Peygamberin verdiği kararlarda kıyasî istidlâli kullanmış olduğunu bildiren bazı hadisler dolayısıyla bu gerçek hâdiselerden fıkıh ilmi için bir istidlâl metodunun geçerli olacağı neticesinin çıkarılabileceğini isbat etmek istediler.[778]

773 Mâlik "Hz. Peygamber bir alış-verişde iki alış-veriş yapmayı yasakladı" biçiminde rivayet etmiştir: bk. *Muvatta'* (YY), s. 356.

774 Mâlik, a.g.e., s. 430; Buharî, Itk 10, Ferâiz 12, Şurût 10 ve 13, Talâk 17; Müslim, Itk 8, 10 ve 12.

775 Buharî, Şurût 4; Müslim, Müsâkât 110.

776 Cessâs, *Fusûl*, II/172-4; Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV/231; Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 201. Son kaynakta soru sorulan şahısların adları verilmeksizin Iraklı oldukları belirtiliyor.

777 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX/227.

Re'y ekolü kedisinden sonra ortaya çıkan hadis ekolünün etkisiyle ilk yönelişinden geri adım atmaya başlamış[779]; seleflerinin karşılaştığı yoğun eleştiriler karşısında re'ye yeni bir biçim verme yoluna girmiştir. Bunun izlerine Ebû Hanife'den nakledilen rivayetlerde rastlanmakla birlikte bu izler bir az daha geliştirilmiş şekilde Şeybânî'nin eserlerinde görülmektedir. Fetvalarda re'ye geniş yer verme kişinin kendisinin bilmeyip de başkasının bildiği bir sünnete muhalif düşmeye neden olabiliyordu. Bu sakıncayı hisseden fakihler re'yin çerçevesini daralttılar. En başta *nas* (Kur'ân herkes tarafından bilindiği için çoğunlukla böyle yerlerde nas terimiyle rivayetler kastediliyordu) bulunduğu sürece kıyasa geçit verilmiyordu. İkinci adım olarak her bir kıyasın "asıl" denen bir temele dayandırılması şartı aranıyordu. Bu *asıl* Kur'ân, sünnet veya daha sonra ilave edilen icmâdan biri olmalıydı. Böylece kıyas Kur'ân ve sünnetten sonra şeriat kaynakları arasında yer aldı. Irak fakihleri kıyasta oldukça ustalaştılar[780]; hatta bu kaynak onların adlarıyla anılır oldu. Hicrî ikinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde Şâfiî ortaya çıkarak hem daha çok şart getirdi ve hem de kıyası metodolojik düşünceleri arasında oldukça merkezî bir yere oturttu.

Re'y taraftarları bu kavram içine giren fetvaları dokunulmaz kabul etmemekte; zihinlerinin bir köşesinde yanlış olabileceği ihtimalini devamlı canlı tutmaktadırlar. Ekolün en önemli temsilcisi Ebû Hanife'nin söyledikleri bu konuda oldukça manidardır: "Bizim bu ilmimiz re'ydir. Bu muktedir olduğumuz şeyin en iyisidir. Bundan başkasına muktedir olan kendi re'yi ile, biz de kendi re'yimizle hareket ederiz"[781]

ii. Müfrit re'yciler

Re'ycilerin aşırıları da vardı. Muhtemelen bunlar o dönemin kelâmcıları (=*ehlu'l-kelâm*) idiler ve bu dönemde kelâmcı dendiğinde Mu'tezile akla gelmekteydi.[782] Mu'tezile mezhebi kelâmî ilim hareketinin merkezi olan Basra'da doğmuş; büyükleri ve yazarları orada yetişmişti. Hadis ekolü ile çekişmeleri herkesin malumu idi. Bu nedenle aşağıda anlatılacak olan görüşler de muhtemelen onlara aitti.[783] Kelâmcılık yönlerini bir yana bırakacak olursak bunları İslâm hukuk tarihinin bir eğilimini temsil etmeleri açısından re'y ekolünün aşırı boyutu olarak

778 Goldziher, *Zahirîler*, s. 89.

779 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 221.

780 Hudarî, *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 168.

781 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II/46.

782 Schacht, *Origins*, s. 41.

783 Hudarî, a.g.e., s. 155.

görebilir ve Şâfiî'nin verdiği bilgilere dayanarak kendi aralarında iki kola ayırabiliriz: a. Bütün haberleri reddenler, b. haberu'l-hâssa'yı reddenler.[784]

Birinci gruba girenlerin kimler oldukları belli olmamakla birlikte bu ekolün temsilcilerinin daha Ebû Hanîfe döneminde mevcut oldukları görülmektedir. Bir keresinde muhtemelen bunlardan biri olan Kûfeli bir adam Ebû Hanîfe'nin huzuruna girdi. Ebû Hanîfe'nin yanında hadîs okunuyordu. Adam "Bırakın şu hadîsleri!" deyince Ebû Hanîfe şiddetle çıkıştı ve "Sünnet olmasaydı hiç birimiz Kur'ân'ı anlamazdık" dedikten sonra adama dönüp "Maymun etinin yenmesi hakkında ne dersin? Kur'ân'dan delilin nedir?" diye sorar; adamı ilzâm eder. Bunun üzerine adam imama "Peki sen ne diyorsun?" diye sorar. İmâm da "o behîmetü'l-en'âm'dan değildir" cevabını verir.[785]

Onların düşünceleri hakkında en esalı bilgileri Şâfiî'nin verdiği malumattan öğreniyoruz. Onlara göre Allah her şeyi açıklamıştır[786] ve Kur'ân tartışma dışıdır. Allah'ın farz kıldığı bir şey birer koldan gelen bir kaç hadisin ışığında kimi zaman "bu farz geneldir", kimi zaman "bu farz hususîdir", kimi zaman "buradaki emir farzlık ifade eder" ve kimi zaman da ibâha kastedilerek "buradaki emir delâlettir" denilmek suretiyle yoruma tabi tutulmamalıdır. Çünkü doğruluk ve hafıza açısından ileri seviyede olduğu söylenilen insanlar da hadisin rivayetinde yanlışlık yapar, unutur ve hataya düşebilir. Haberu'l-hâssa durumundaki bir hadise dayalı olarak helâl ya da haram hükmü verenlere biri çıkıp "Bunu Hz. Peygamber söylemedi. Siz ya da size haber veren kişi hata etti, siz ya da size haber veren yalan söyledi" dese bu kişi bu haberin taraftarlarınca inançsız olarak görülmez, en fazla kendisine "Ne kötü söyledin!" denir. Bu açıklamalardan sonra grubun temsilcileri Şâfiî'ye şöyle bir itiraz yöneltirler: "Kur'ân'ın, işitenlerce zâhiren bir olan her hangi bir hükmü, anlatılan nitelikteki bir kimsenin haberine dayanarak nasıl farklı yorumlara tabi tutulabilir? Onların haberlerini Allah'ın kitabı yerine koyuyor, onlara dayanarak (bir hakkı) veriyor ya da engelliyorsunuz?"[787]

Verilen bu bilgilere bakılacak olursa kuşku rivayet üzerinde odaklaşmaktadır. Haberin Hz. Peygamber'den geldiğinin kesin olması karşısındaki tutumlarını buradan çıkaramıyoruz. Ancak Şâfiî bir kaç sayfa ileride[788] bazı insanların sünnet konusunda iki gruba ayrıldıklarını; bunlardan birinin sünneti kabul etmediğini, Kur'ân'ın (dini) beyan için yeterli olacağını söylediklerini (ifadeyi açarak

784 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/273 ve 278.

785 Şa'rânî, *el-Mîzânu'l-kübrâ*, I/58.

786 en-Nahl, 16/89.

787 Şâfiî, a.g.e., VII/273 ve 274. Şâfiî daha sonra bu grubun düşüncelerini eleştirir. bk. a.e., VII/273-8.

788 Şâfiî, a.g.e., VII/275-6.

söyleyecek olursak Hz. Peygamber'e nisbeti kesin de olsa sünneti delil görmediklerini) belirtir. Bunların en büyük çıkmazı Şâfiî'nin de dikkat çektiği üzere Kur'ân'da emredilmiş olan namaz, zekât gibi ibâdetleri yerine getirmek için bu kelimelerin ifade ettikleri asgari anlamın yerine getirilmesinin yeterli sayılması ve "Allah'ın kitabında yer almayan bir hususda hiç kimsenin yerine getirmesi gereken bir farz yoktur" denmesi zaruretidir. Diğer grup ise yalnızca hakkında âyet bulunan konulardaki hadisleri, bir başka deyişle Kur'ân'ın mücmel beyanını açıklayan hadisleri kabul etmektedir. Şâfiî'ye göre bu grup da hakkında âyet bulunmayan konularda birinci gruba yakın bir anlayış sergilemiş ve hatta bunlar bir yerde reddettiklerini diğer yerde kabul etmekle çelişkiye düşmüş oluyorlar; bu anlayışın benimsenmesi halinde nâsih ve mensûhu, hâss ve âmmı bilmeye imkan kalmaz. "Bu görüşlerden her hangi birini benimsemiyorum" diyerek tavrını netleştiren Şâfiî, görüşler hakkındaki hükmünü "her iki görüşün de dalalet yolu olduğu açıktır" cümlesiyle ifade eder.

Şâfiî'nin haberu'l-hâssa adını verdiği ve daha sonra literatüre haber-i vâhid adıyla yerleşen hadisleri reddeden ikinci grubun kimliği hakkında sonraki kaynaklarda kısmî bilgiler mevcuttur. Mu'tezile mezhebinin kurucularından Vâsıl b. Atâ doğruyu bilmenin dört yolunu sıralarken Kitap, akıl ve icmâ yanında "haberun müctemeun aleyh" yani genel kabul görmüş haberi kaydeder.[789] Bu demektir ki haber-i vâhid ona göre dinde geçer bir yol değildir. Ayrıca Mu'tezile liderlerinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf[790], yeğeni Nazzâm[791] ve üçüncü yüzyılın ikinci yarısında yetişmiş olan Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât[792] zarurî bilgi doğurmayan haber-i vâhid'i din konusunda delîl kabul etmiyorlardı. Şâfiî, İbn Uleyye adıyla meşhur İbrahim b. İsmail ile haber-i vâhidi müdafaa için tartışmalara katılmıştı ki bu zat ünlü Mu'tezilî kelâmcı Ebû Bekr el-Esamm'ın öğrencilerindendi.[793]

Cimâu'l-ilm'de Şâfiî'nin belirttiğine göre haber-i vâhid karşıtları diyorlardı

789 Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, I/395; Abdülvehhâb İbrâhîm, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 51 (Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, s. 298'den).

790 Kadı Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl*, s. 301; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 127-8; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I/67. Bu kaynaklarda Ebu'l-Hüzeyl'in, içinde Cennetle müjdelenen en az bir kişinin bulunması şartıyla (bu şart Fazlu'l-i'tizâl'de yer almıyor) yirmi kişiden gelen haberi kabul ettiği kaydediliyor.

791 Basrî, *Mu'temed*, II/92; Bağdâdî, a.g.e., 132, 144. Nazzâm'ın hadisler hakkındaki görüşlerini öğrencisi Câhız *Kitâbu'l-ahbâr* adlı eserinde bir araya getirmiş ve İbnu'l-Murtazâ'nın bu eserden yaptığı alıntı Josef van Ess tarafından *Ein unbekanntes Fragment des Nazzâm* adıyla yayınlanmıştır. bk. Der Orient in der Forschung, 171-9, Wiesbaden 1967.

792 Bağdâdî, a.g.e., s. 180.

793 Beyhakî, *Menâkıb*, I/211-2, 457. Şâfiî'nin İbn Uleyye'ye *er-Redd alâ İbn Uleyye* adıyla kitap yazdığını İbnü'n-Nedîm kaydediyor. bk. *Fihrist*, s. 298.

ki: "Her hangi bir hakim ya da müftînin kuşatıcı bir bilgiye (=ihâta) sahip olmaksızın hüküm ya da fetvâ vermesi câiz değildir. Kuşatıcı bilgi ise zâhir ve bâtında hak olduğu bilinen ve Allah'a atfedilebilendir. Bu ise Kitap, üzerinde birleşilmiş sünnet ve insanların birleştikleri ve ayrılığa düşmedikleri her şeydir. Burada hüküm tamamen tekdir. İnsanların verdiği bilgilerin bizi bağlayıcı olabilmesi için öğle dört rekattır rivayetinde olduğu gibi bir bilgi olması gerekir. Çünkü buna karşı çıkan, reddeden bir müslüman yoktur ve bunda kimsenin de kuşku duyması câiz değildir."[794] Yine Şâfiî'nin verdiği bilgilere göre bu grup fıkıh kaynaklarını şöyle sıralıyordu:

a) Kitlelerin kitlelerden aktardıkları: Belli başlı farzlar bu gruba girer ve bunların Allah ve Peygamberinin emirleri oldukları kesin olarak söylenebilir.

b) Yoruma açık Kur'ân âyetleri: Bunlarda görüş ayrılıkları ortaya çıkar. Bu durumda zâhir (literal) ve umumî anlamı alınmalıdır; aksine icmâ var olmadıkça asla bâtın anlama yorumlanmamalıdır.

c) Kur'ân ve sünnete dayalı olmasa da müslümanların birleştikleri ve kendilerinden önceki nesillerden aktardıkları, yani icmâ: Böyle bir icmâ genel kabul görmüş sünnet yerindedir. Çünkü icmâ re'yden kaynaklanmış olamaz; zira re'y varsa ayrılık da vardır.

d) İlmu'l-hâssa: Ancak ilmu'l-hâssanın delîl olabilmesi yanlışlıktan emin olunacak bir biçimde aktarılmasına bağlıdır.

e) Kıyas. Fakat bir şey bir şeye kıyas edilirken başından sonuna kadar aralarında paralellik olmalıdır.[795]

Iraklı fakihlerden Ebû Hanife ve arkadaşlarının da bu anlayışa meylettikleri görülmektedir.[796] Nitekim ileride Ebû Yusuf'un görüşlerini incelerken onun, Şâfiî'nin el-Ümm'de rivayet ettiği *er-Redd alâ siyeri'l-Evzâî* adlı eserinden yapacağımız alıntıyla burada söylenenler karşılaştırıldığında benzerliğin çok fazla olduğu anlaşılacaktır.

4. Hadis ve Re'y Ekolünü Birbirinden Ayıran Farklar

Bu iki ekol arasında yaşanan gruplaşmanın ilkeler ve yöntemler bazında mı gerçekleştiği yoksa sunî mi olduğu tartışma konusu olagelmiştir. Bu ekolleri birleştiren ve birbirinden ayıran temel esasları irdeleyerek konuyu aydınlatmaya çalışacağız.

Evvela şunu ifade etmeliyiz ki söz konusu iki ekolün sayısız ferdî hükümde

794 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/278.

795 Şâfiî, a.g.e., VII/279.

796 Hudarî, *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 158.

ayrı düşündükleri tartışılmaz bir gerçektir. Bu kadar fazla görüş ayrılığını prensiplerde ihtilaf yaşanmadan sırf şahsî anlayış farkına indirgemek mümkün müdür? Bir diğer deyişle aynı yöntemlerden hareket eden ve aynı kaynakları kullanan kişiler bu kadar çok konuda ihtilaf etmiş olabilir mi? Nitekim o dönemin en önemli şahitlerinden Şâfiî yukarıda anlatıldığı şekliyle aralarında çok geniş çaplı bir ihtilâfın yaşandığı şahsiyetlerin özellikle ictihada dayalı hukukî bir konuda (*tefakkuhun vâhidun*) ya da genel bir prensipte (*tefakkuhun âmmun*) anlaşabileceklerine inanır gözükmez.[797] Demek oluyor ki Şâfiî'ye göre ihtilaf hem meselelerde ve hem de prensiplerde yaşanmaktaydı. Gerçekte de şehirler arasında meseleler ve prensiplerde ihtilaf baş göstermişti.[798]

Çağdaş araştırmacılardan Yusuf el-Uş hadis ekolünün menkûl eseri akla ve kıyasa tercih ettiğini ve buna mukabil re'y ekolünün de akla nakilden daha çok güvendiğini söyler.[799] Aradaki ihtilaf gerçekten akıl ve nakle olan güven farkında mıydı?

Her iki ekolün de Kur'ân ve sünnetin İslâm hukukunun kaynakları oldukları konusunda aralarında ciddî bir ihtilaf yoktur. Mümkün olduğu sürece bu kaynakların gereğini uygularlardı. Şâfiî'nin verdiği bilgilere göre Iraklılar ve Medinelilerin hukukî hadislere karşı tavırları esasda aynı, ancak temel farklılık hem Iraklıların ve hem de Medinelilerin genel ilkelerden elde edilen sistematik sonuçlar ya da sahabe re'yleri uğruna Hz. Peygamber'in hadislerini görmezlikten gelmelerinde yaşanmaktadır.[800]

İbn Kuteybe'nin "Ahkâm hakkındaki pek çok rivayette fakihler fetvâ verirken ihtilâf etmiş ve neticede Hicâzlılar ve Iraklılar fıkıh konularının pek çoğunda ayrılmışlardır. Herkes ellerindeki rivayetler içinde yer alan bir asla dayanmaktadır"[801] sözleri ekollerin sahip oldukları malzeme farklılığını ifade eder.

İbn Haldûn'a göre Hicâz ekölü Irak ekolünden daha çok rivayete sahipti. Çünkü Medîne hicret yurdu ve sahabe yatağı idi. Irak'a giden sahabîler daha çok cihadla meşgul olmuşlardır.[802] Sünneti bilenlerin ilkleri Medîne'de yaşadığı için oraya sünnet yurdu anlamında "*Dâru's-sünne*" denilmişti.[803] Irak ekolü arasında hadis az bulunduğu için kıyasa çokça yer vermişler, onda maharet kazanmışlar ve bu nedenle de onlara re'y ekolü denmiştir.[804] İcmâ fikri o vakit Medîne'de yalnızca

797 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/281.

798 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 138.

799 Hatîb, *Takyîdü'l-ilm* (giriş yazısı), s. 1.

800 Schacht, *Origins*, s. 21.

801 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 31.

802 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1044.

803 Abdülkâdir, a.g.e., s. 123.

Medîne halkının uygulamasını temsil ederken Irak'da teorik olarak bütün şehirleri kapsayacak biçimde genellik arzediyordu. Ama realitede tıpkı Medînelilerin icmâında olduğu gibi bölgesel icmâ Iraklılarca da güçlü bulunuyordu.[805]

Dehlevî'ye göre hadis ekolünün tercih ettiği usûle göre fıkıh istinbatına imkan sağlayacak hadis ve eserlere sahip olmayan re'y ekolü değişik memleketlerin alimlerinin görüşlerini inceleme, derleme ve araştırma arzusu da taşımıyordu.[806]

Benzer görüşü paylaşanlardan muasır alim Mustafa ez-Zerkâ, önceleri Medine (Hicâz) ve Kûfe (Irak) şeklinde coğrafî adlarla anılan ekollerin hadis ve re'y ekolleri diye kavramsal adlarla anılmaya başlamasını şöyle açıklar: Hicâz'da Hz. Peygamber'in hadislerinin rivayet bolluğu yaşanıyordu; girift medenî hâdiseler nadiren vuku bulduğundan ictihat için re'y kullanmaya ihtiyaçları az oluyordu. Irak'da ise başlangıçta hadisler pek yaygın değildi; medenî hayatın giriftliği, farklı fikirlerin ve yığınla örfün varlığı ve haklarında açık bir nassın mevcudiyeti bilinmeyen hâdiselerin sıklıkla vukuu re'ye başvurmayı icabettirmekteydi.[807] Hudarî Bey'e göre ise re'y ekolü kendi ilkelerine güvenlerinden dolayı çok hadis rivayet etmiyordu; ancak bu ilkelere aykırı, ama kendilerince sahih hadislerle amelden geri durmuyorlardı ve bu işleme istihsan adını veriyorlardı. Bazan bir konuda belli bir asla dayalı olarak yapılan kıyası genel ilkelerden dolayı terkediyor ve yine buna da istihsan diyorlardı.[808]

Mecdüddîn İbn Teymiye'ye göre bu iki ekol arasındaki ana ihtilaf kıyasın hangi noktadan itibaren devreye gireceği konusudur. Bilinmeyen nasların arandıklarında bulunma ümidi olduğu halde araştırma yapılmadan kıyasla hüküm verilmesini hanefî usûlü caiz görürken Şâfiî, Ahmed ve hadisci fakihlerin (*fukahâu'l-hadîs*) mezhebine göre caiz değildir; onlar kıyası teyemmüm mesabesinde görür ve teyemmümü de su bulunmaması zannı ağır bastığında caiz sayarlar. İşte burada da durum aynıdır. İbn Hanbel'in "Kıyası ne yapacaksın? Hadis sana yeter!" sözü bunu anlatır.[809]

Re'y taraftarları Kur'ân ve sünnette bulunmayan konularda akıl yürütme metoduna başvurulacağını ve akıl delilinin kullanılacağını; akılca sabit görülmeyenlerin ise reddedileceğini savunurlardı.[810] Karşılaşılan hâdisenin hükmünü mevcut naslardan istinbât etme metodunu benimsediklerinden[811] bir kıyas

804 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1046.

805 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 165.

806 Dehlevî, *Hucce*, I/152; a.mlf., *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf*, s. 15.

807 Zerkâ, *Medhal*, I/167.

808 Hudarî, *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 168-9.

809 Mecdüddîn İbn Teymiye, *Müsvedde*, s. 330-1.

810 Kâdî Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, 137-8.

811 Abdülkâdir, a.g.e., s. 211.

yönü ve hükümlerden çıkarılmış bir mana elde etmeye ve ortaya çıkan yeni olayları bunlar üzerine kurmaya önem verirlerdi. Bazan celî kıyası âhâd haberlere tercih ettikleri de olurdu.[812] Râzî'ye göre onlar çaba ve gayretlerini re'yleriyle istinbatta bulundukları ve fikir yürüterek sistematize ettikleri şeyleri takrire harcamış, nasları savunmaya harcamamışlardı.[813]

Hadis ekolü re'ye dalmayı sevmez, kaçınılmaz bir zaruret bulunmaksızın fetva verme ve istinbâtta bulunmadan korkar; en büyük düşünceleri Hz. Peygamber'in hadisini rivayet etmekti.[814] Umeyr b. Saîd bir fetva sormak için sırayla Alkame, Mesrûk, Ubeyde ve Abdurrahmân b. Ebû Leylâ'ya gider, her biri ötekine havale eder. En sonunda Alkame'ye geri döner ve olan biteni anlatır. Alkame "fetvaya en cüretli olan ilmi en az olandır denilirdi" diyerek durumu açıklar.[815] Buna mukabil re'y ekolü meselelere karşısında hoşnutsuzluk göstermez, fetva vermekten korkmaz ve "dinin binası fıkıh üzerine kurulur, dolayısıyla onu yaymalıdır" derler; Hz. Peygamber'in hadislerini rivayetten ve ona bir şey nisbet etmekten korkarlardı.[816] İbn Şübrüme "rivayeti azalt, fıkıh öğren" demiştir.[817]

Hadis ekolünün aksine re'y ekolü rivayetleri ve meseleleri sorgulama ve onları aklî bütünlüğe kavuşturma yönünde düşüncelerini yoğunlaştırıyordu. Onlara göre şeriatta ele alınan konuların anlamları akılla bilinebilir; şeriatın Kur'ân ve sünnetten alınmış bir takım muhkem ilkeleri vardır, gerektiğinde onlara başvurulur. Bu anlayışlarından dolayı nas bulunmayan konularda re'yleri ile fetva vermekten kaçınmazlardı.[818] Bütün bunların ötesinde ahkâmın meşruiyetine sebep olan gaye ve illetleri bilmeye özen gösterir ve hatta bazı hadisleri -bilhassa başka hadislerle çeliştiklerinde- şeriatın ilkelerine ters düştükleri gerekçesiyle reddettikleri olurdu.[819]

Yaşadığı çağda hadis ekolünün baş temsilcisi kabul edilen Saîd b. Müseyyeb'e rey ekolünün önemli şahsiyetlerinden Rabîa b. Ebû Abdurrahmân bir kadının parmağını kesen adama ne ceza verileceğini sorar; Saîd on deve ödemesi gerektiğini söyler. Rabîa "iki parmağı diyeti ne kadardır?" diye sorar; Saîd "yirme deve" cevabını verir. Rabîa'nın "Üç parmak keserse?" sorusuna da "otuz deve"

812 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II/46.

813 Râzî, *Menâkıb*, s. 389.

814 Dehlevî, *Hucce*, I/148. Ayrıca bk. Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, II/13 ve 15.

815 Hatîb, a.g.e., II/13.

816 Dehlevî, a.g.e., I/151. Hatîb (a.g.e., II/13), İbrahim en-Nehaî'nin kendisine fetva soran birine "benden başkasını bulamadın mı?" diye çıkıştığını kaydeder. Ancak İbrahim'in Irak ekolünün baş temsilcilerinden olduğu biliniyor. Bu hâdise gerçekse istisnaî bir şey olmalıdır.

817 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/124.

818 Hudarî, *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 119 ve 168.

819 Hudarî, a.g.e., s. 119.

cevabını verir. "Dört parmak keserse?" diye sorduğunda ise cevap oldukça ilginçti: "Yirmi deve!" Bunun üzerine Rabîa "Yaralar çoğaldıkça ve musibet arttıkça diyeti azalıyor ha!" diye hayretini belirtince meşhur hadiscinin dudağından o klasik soru dökülür: "Iraklı mısın, sen?" Rabîa "Hayır, işini sağlama almak isteyen bir alim yahut öğrenmek isteyen bir cahil" deyince Saîd -Zeyd b. Sâbit'in sünnetini kastederek- "Yeğenim, sünnet böyle!" karşılığını verir.[820] Medîne ekolü Medine'de bir uygulama gördükleri zaman "sünnet" diyorlar ve bununla da bu uygulama vefatı zamanında Hz. Peygamber Medine'de olduğu için ondan alınmıştır demek istiyorlar.[821] Dolayısıyla bu meselede geçen hükümler Hz. Peygamber'e doğrudan nisbet edilmemesine rağmen sünnet adıyla anılmıştır. Bu olay da gösteriyor ki hadis ekolünün lideri, sünnet karşısında kıyası terketmiş ve makul olmayan bir neticeye götürse de sünneti zâhir yönüyle ele almıştır; çünkü ona göre teşrîde aklın rolü yoktur.[822]

Dehlevî'yi göre ise re'y ekolü yalnız kıyas yapan ve istinbatta bulunanlar ve re'yden maksat da anlayış ve akıl değildir. Çünkü hiç bir alim bundan uzak kalamaz.[823] Ayrıca re'yden maksat hiç bir sünnete dayanmayan re'y de değildir. Zira hiç bir müslüman bu yola girmez. Öte yandan istinbat ve kıyas yapabilme gücü de olamaz; çünkü Ahmed, İshâk b. Râheveyh ve hatta Şâfiî ittifakla re'y ekolünden değiller ama istinbâtta bulunur ve kıyas yaparlardı. Re'y ekolü demek müslümanlar arasında yahut çoğunluğu arasında icmâ ve ittifakla kabul görmüş meselelerden sonra önceki bir ilim adamının prensibine göre tahrîcde bulunanlardır. Bunlar çoğunlukla hadisleri ve âsârı araştırmadan benzeri benzere yükler ve bir asla

820 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 480; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/136. Oryantalist Schact (*Origins*, s. 117) hiç bir gerekçe göstermeden bu rivayeti "kesin olarak uydurma" diye niteler. Oysa Rabîa, Saîd b. Müseyyeb'in öğrencisi ve olayı aktaran Mâlik'in hocasıdır. Mâlik onu iyi tanıyan biridir ve hikâyeyi uydurmasına bir gerekçe yoktur. Çünkü kendisinin farklı düşündüğü bu konuda uyduracak olsa görüşünü güçlendirmek için kendi lehine olacak bir şey uydururdu.

821 Hatîb, a.g.e., a.y.

822 Hudarî, a.g.e., s. 119-20.

823 Kevserî'nin (*Fıkhu ehli'l-Irâk ve hadîsühüm*, s. 18) nakline göre Dehlevî'den çok daha önce yaşamış olup 716/1316 yılında vefat eden hanbelî alimlerinden Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* adlı eserinde aynı görüşü şöyle dile getirmiştir: "Ashâbu'r-re'y ifadesi isim tamlaması olarak, ahkâm konusunda re'y ile tasarrufda bulunan herkesi, dolayısıyla bütün İslâm alimlerini kapsar. Çünkü her müctehid, sıhhatinde görüş ayrılığı bulunmayan tahkîk-i menât ve tenkîh-i menât yoluyla da olsa ictihadında akıl yürütme ve re'yden müstağni kalamaz. Ama özel isim olarak Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda ortaya çıkan mihne hâdisesinden sonra, selef râvilerinin örfünde Iraklıların, yani Ebû Hanife ile onun Kûfeli taraftarlarına özgü bir isim olmuştur."

dayandırırlar.[824] Yalnız gözden kaçırılmamalıdır ki tahrîc metodu müctehidler döneminden sonra geliştirilmiş olduğundan re'y ekolünü bu metotla tanımlamak, hiç değilse ilk dönemler için doğru gözükmemektedir. Ayrıca ileride anlatılacağı üzere İbn Râheveyh kıyas muhaliflerindendir.

Şeybânî "Bu sizin ortaya attığınız bir re'ydir. Sözünü ettiğiniz şekliyle bu, huccetsiz ve bürhansız olarak sizden kabul edilemez"[825] ve "sanıyoruz bu onların kendi re'yleridir"[826] cümlelerinde Medine ekolünün de re'ye başvurduğunu anlatmaktadır.

Bu anlatılanlar iki ekol arasındaki ihtilafın meselelerle kalmadığını prensiplerde de ihtilâflar yaşandığını göstermeye yeterlidir. Ayrılığı sunî gösterme çabaları ilmî temelden daha çok indî mülahazalara dayanmaktadır. Eğer ciddî bir ayrılık yoktu denilirse yüzyıllar boyu koparılan fırtınaları bir kalemde silip atmanın izahı olmaz. Ancak şu gerçek teslim edilmelidir ki re'y ve hadis terimleri ekollere ad olarak verildiğinde, marjinal unsurlar istisna edilirse, tam bir zıddiyeti çağrıştırmamaktadır. Bir diğer ifade ile taraflar yek diğerinin ismi olan kavramı tamamen bertaraf ederek bir taraf yalnız hadislere, diğer taraf da yalnız akıl ve re'ye itimat ediyor demek mümkün değildir. Her iki ekolün de aşırı uçları vardır; re'y ekolünün en aşırı ucu hadisleri, biraz daha mutedilleri ahad hadisleri ve kahir ekseriyeti de koşulan ağır şartları taşımayan hadisleri kabul etmezken hadis ekolünün en aşırı ucu ilk nazarda keyfî gözüken istihsanı ve naslardan hüküm çıkarmanın sistematik akıl yürütme biçimi olan kıyası kabule yanaşmaz. Bunlar en temel ayırımlar olmakla birlikte usûle ilişkin -bir kısmı yukarda verilen- daha pek çok ayrıntıda aralarında fark vardır.

5. Ekollerin Değerlendirilmesi

Bu iki ekol arasında fıkhî hükümlerde pek çok görüş ayrılığı ortaya çıkmış ve bu konuda kitaplar yazılmış, ilmî tartışmalar yapılmıştır. Neticede taraflar kendilerinin kesin ve doğru sonuca vardıklarını ileri sürmüşlerdir. Ancak bu, taraflardan birinin din dışına çıktığı ya da sapıttığı yorumuna neden olamaz. Çünkü dinî bir kural olarak her müctehid isabetlidir.[827]

Vahyin otoritesine emanet edilen bir toplumda temelde dinî olan bir hukukun ele alınışında insan aklının kullanımı problemi anlaşılabilir biçimde hassas ve karmaşıktır. En azından insan aklı sadece belli bir ölçüde kullanılabilir dense bile bu ölçünün tespiti tabiî olarak kişiden kişiye değişeceği için insan aklının fonksiyon

824 Dehlevî, *Hucce*, I/161.

825 Şeybânî, *Hucce*, II/514.

826 Şeybânî, a.g.e., II/640-1.

827 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II/46-47.

icra edeceği kesin sınırları aşmasının sürekli tehlikesini tahayyül etmek güç değildir. İşte re'ycilerin muhaliflerince telaffuz edilen bu tehlike idi.[828] Ama bir yerde tehlikenin mevcudiyeti ondan bir surette yararlanmaya engel olmamalıdır. Müslümanlar böyle bir tehlikeyi göze almasalardı pek çok problemlerini çözemez, tarihin bir safhasında varlıkları sona ererdi.

Re'yin kullanılışı hakimlik mesleğinin ifasında vazgeçilmez bir önşarttır. Gerek hukuk uygulamasının içinde bulunanlar ve gerekse dışında bulunduğu halde hayat gerçekliğinin farkında olan hadisciler re'yin bir zorunluluk olduğunu teslim etmişlerdir. Kadı Yahya b. Eksem kendisine sorulan "Bir kimsenin fetvâ ya da kazâ makamında bulunması ne zaman caiz olur?" sorusuna "re'ye ve esere nüfuzu olduğu zaman" cevabını verir.[829] Aynı soruya muhatap olan İbnü'l-Mübârek de "hadisi bildiği ve re'ye nüfuzu olduğu zaman" karşılığını verir.[830] Ayrıca İbnü'l-Mübârek "re'yi imam edinmeyiniz"[831] ve "İtimadın esere olsun. Hadisi tefsir edecek kadar re'ye başvur"[832] demek suretiyle de hadislerin esas alınıp re'yin onlara tabi kılınması tavsiyesinde bulunur.

Re'y kullanımı ilk dönem İslâm hukuk hayatında o kadar tabiî ve zarurî bir durum idi ki hadis ekolü bile istemeyerek de olsa hâdiselerin baskısına karşı gelemeyerek re'yi kabul etmek ve kendi yöntemlerini çiğnemek durumunda kalmışlardır. Meselâ Ebû Davud fıkhî bir meselenin hükmü hakkında sahih bir hadis bulunmadığında en zayıf hadisleri bile kitabına almıştır. Oysa bunların hiç değilse bir kısmı hadis biçimine konmuş re'ylerden ibaretti. Maamafih bizzat icra mevkiinde bulunan bazı hakimlerin zaman zaman re'yin kullanılmasına karşı inatcı bir sebat gösterdiklerine dair rivayetlere de rastlanmaktadır. Örneğin 209/824 yılında vefat eden Nisabur kadısı Hafs b. Abdullah es-Sülemî'nin yirmi yıl kadar âsâra dayalı olarak kadılık yaptığı[833] ve bu süre içinde kararlarını katiyen re'ye dayandırmadığı rivayet edilirse de bu ender görülen bir vakıa olmalıdır.[834]

Muasır alimlerden Mustafâ Zerkâ re'y ekolünün metodunu kuşkusuz tabiî ve makûl metot olarak takdim eder.[835] Re'yi tabiî bir metot olarak niteleyen bir diğer

828 Ansari, "Islamic Juristic Terminology", s. 288.

829 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, II/157; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/47.

830 Saymerî, *Ahbâr*, s. 12; Hatîb, a.g.e., II/157; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/47; İbn Kayyim, a.g.e., I/47 (Saymerî üçüncü bir şık olarak Ebû Hanîfe'nin görüşünü bilme ve ezberlemeyi ekler).

831 Hatîb, a.g.e., I/185.

832 İbn Abdilber, a.g.e., II/132, 137 ve 144; Hatîb, a.g.e., II/164.

833 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II/22.

834 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 6 ve 7; Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 213.

835 Zerkâ, *Medhal*, I/169.

muasır alim A. H. Abdülkâdir'e göre ise bu, iki metodun en üstünüdür. Çünkü hükümlere kaynak teşkil eden hadisler ilk dönemde az idi ve bütün ilişkileri düzenlemeye ve kanunlaştırmaya yeterli değildi. Bütün fıkhî konularda bu az materyale istinat etmek gerekiyordu. Fıkhın bütün boşlukları sahih olmayan hadislerle, bu materyali delîl olarak kullanılmak suretiyle doldurulmak istenmiyorsa fıkıh sarayını kurmak için uygun istintâc yollarının hepsine başvurmak suretiyle mevcut azda ictihat edilmesi gerekir. Teorik hukukçu re'yin teşrîde kaynak olma zorunluluğunu kolaylıkla reddedebilir. Çünkü o yazılı ve mervî nasları çalışır; onun, hayatın her gün değişen günlük hâdiseleriyle ilgisi yoktur. Fakat meselâ Iraklı bir hakime vazifesi esnasında Hicâz mercilerinin yardımda bulunmaları, diğer memleketlerde her gün ortaya çıkan ve bu mercilerin fikir ortamında oluşmayan muhtelif her meselede bir hüküm vermeleri imkanı yoktur.[836] Oysa bu hakimin Hicâzlıların akıllarına bile gelmeyen hâdiseler ve meseleler hakkında kıyas ve re'ye başvurmadan görevini yerine getirmesi mümkün değildi.[837] Ancak re'y taraftarları keyfî gibi gözüken subjektif unsuru hukukî kararlara dahil ederken şeriata aykırı düşmemenin hukukî çözümünü de aradılar.[838]

Ekollerin doğrudan ya da dolaylı olarak birbirlerini etkiledikleri görülmektedir. Re'y ekolü, hadis ekolünün hadisin fıkhî incelikleri üzerinde durmalarında büyük tesir icra etmiştir. Süfyân b. Uyeyne "Ey ashâbu'l-hadîs! hadisin fıkhını öğrenin, re'y ehli size galebe çalmasın. Ebû Hanîfe'nin söylediği her şey hakkında biz bir ya da iki hadis rivayet ediyoruz" demiştir.[839] Buna karşılık hadis ekolü de re'y ekolüne malzeme temin ederek onların kararlarında mümkün olduğunca hadislere istinatlarını kolaylaştırmışlardır. Bu arada hadis ekolünün getirdikleri eleştirilerle re'ycileri re'y metodunu geliştirirken daha dikkatli olmaya sevkettikleri de unutulmamalıdır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki hadis ekolü bütün hukuku doğrudan vahye yahut Hz. Peygamber'e ve hiç olmazsa bu kaynağa en yakın nesillerin (sahabe ve tâbiûn) görüşlerine istinat ettirme gibi bir idealizmi temsil ettiği halde re'y ekolü hukukî realizmi temsil etmektedir. Bu realizm ekolün sonraki temsilcileri tarafından bir formül halinde şöyle dile getirilmiştir: Naslar sınırlıdır. Yaşanan hâdiseler ise sınırsızdır. Sınırlı olan sınırsız olanı kuşatamaz. Öyleyse re'y ve ictihad lüzumludur. Çünkü nasların manalarından hareketle yeni hükümlere ulaşmanın da sonu yoktur.

---

836 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 211; Zerkâ, *Medhal*, I/169-70. krş. Goldziher, *Zâhirîler*, s. 6-7.

837 Zerkâ, a.g.e., I/170.

838 Goldziher, a.g.e., s. 7.

839 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/229.

İKİNCİ BÖLÜM

SİSTEMATİK BİLGİ VE TEDVİN DÖNEMİ

I

GENEL BAKIŞ

Biz bu bölümde sistematik bilginin ortaya çıkışıyla yeni bir dönemin başladığı bir zaman diliminden itibaren hukukçuların, geçmişden devraldıkları miras içinde yer alan aklî kaynaklara nasıl baktıklarını ve onlara ne gibi katkılar sağladıklarını aydınlatmaya çalışacağız. Bu dönem hukukî vakıaların arttığı, yeni yeni hâdiselerin vuku bulduğu ve bunlara yönelik verilen fetvaların geniş bir yelpaze oluşturduğu bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu yeni dönemle birlikte bütün bu fetvalar derlenmiş, fıkhî durumları incelenmiş, ihtilaf ve ittifaklar araştırılmış ve sünnetler derlenmiştir. Bir yandan da bir usûl ortaya konmuş ve kaideler belirlenmiştir. Bu usûl doğrultusunda yeni olaylar çözümlenmiştir. Bütün bunları insanlara anlatmak üzere eserler kaleme alınmıştır.[1]

İlk dönemin umumiyetle yazılı bilgiye itibar etmez hafıza merkezli ilim anlayışı yerini terminoloji üzerine kurulu ve kitaplara değer veren bir anlayışa terkettiğinde müslümanlar arasında sistematik ilim doğmuş oldu. Önceleri yönteme ilişkin konular kalıplaşmış terminoloji yerine serbest bir anlatımla konuşulur ve tartışılırken ikinci/sekizinci yüzyılın arefesinde bunlar sistemli bir hal almaya başladı. İbn Rüşd'ün "fıkhî kıyas ve onun türleri hakkındaki araştırma ilk dönemden sonra istinbât edilmiştir"[2] sözü bunu anlatır.

Mu'tezile'nin kurucularından Vâsıl b. Atâ (d. 80/699-ö.131/748) ilmî sınıflandırma ve terminolojinin gelişmesinde katkıları yatsınamaz bir ilim ve fikir adamıdır. Onun diğer kelâma ilişkin eserleri yanında *Kitâbu'l-fütyâ* ve *Kitâbu's-sebîl ilâ ma'rifeti'l-hak* adlı eserleri bu meyanda ilgi çekici isimlere sahiptir.[3] Birincisinin fıkha ilişkin olduğu açıktır. İkincisi ise bilgi kuramı (epistemoloji) ile ilgili olmalıdır; zira adından da anlaşılacağı üzere bu eserde gerçeğin (*hak*) hangi yolla bilineceği anlatılmıştır. Söz konusu eserler günümüze gelmiş olmamakla beraber Vâsıl'ın İslâm literatürüne kazandırdığı terim ve kavramların bir kısmını daha başka kaynaklardan öğrenme imkanı vardır. Ebû Hilâl el-Askerî'nin İslâm

1 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/77-8.

2 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 30.

3 Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, I/386.

dünyasındaki ilkleri derlediği *el-Evâil* adlı eserinde kaydettiğine göre ilk olarak "Hak dört yolla bilinir: Kur'ân metni (kitâbün nâtıkun), üzerinde birleşilmiş haber, akıl hücceti ve icmâ" diyen Vâsıl'dır. Yine ilk olarak haberlerin nasıl geldiğini, nasıl doğru ya da yanlış olduklarını insanlara o öğretmiş; ilk kez o "Haber hâs ve âmm olmak üzere iki türlüdür. Âmm, hâs olabilseydi hâs da âmm olabilirdi. Böyle bir şey olabilseydi tümel tikel olabilirdi, tikel de tümel ve emir haber olabilirdi, haber de emir" ve "nesih haber vermede olmaz, emir ve nehiyde olur" demiştir.[4] Muhtemelen bu sözler yukarıda adı geçen ikinci eserinden alınmıştır.

Şâfi'î eserlerinde haberi, haberu'l-âmme ve haberu'l-hâssa diye tasnife tabi tutarken Vâsıl'ı izlemiştir. Ancak bilgi kaynaklarını "Kitap ve sünnetteki haber, icmâ ve kıyas"[5] şeklinde sıralarken iki noktada Vâsıl'dan ayrılmaktadır. Şâfi'î sünneti güvenilir ravilerce kesintisiz olarak rivayet edilmesi şartıyla, genel kabul görsün ya da bir veya bir kaç kişi tarafından rivayet edilsin, bir ayırım yapmadan kabul eder ve Vâsıl'ın akıl hücceti yerine de daha spesifik bir terim olan kıyası yerleştirir. Ayrıca Arap dilinin âmm ifade kullanılarak hâs, hâs ifade kullanılarak âmm kastetmeye müsait bir yapıda olduğunu söyleyerek[6] âmm ve hâs konusunda ondan ayrılmıştır. Buradan anlaşılıyor ki Ahmed b. Hanbel'in "Şâfiî gelinceye kadar husûs ve umûmu bilmiyorduk" sözü ile Cüveynî'nin *Şerhu'r-risâle*'de İbn Abbâs'dan umûmun tahsîsi hakkında rivayet geldiğini söylemesi[7] birer tarih hatasıdır.

Tâbiûn döneminin sonlarına doğru müslümanların ilim alemine kitaplar kazandırma teşebbüsüne giriştiklerini ve hadis, tefsir ve fıkıh alanlarında eserler vermeye başladıklarını görüyoruz.[8] Yazılı ilim sevmeme anlayışı önemini 2./8.

4 Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, I/395; Abdülvehhâb İbrahim, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 51.

5 Şâfiî, *Risâle*, s. 39.

6 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/275; *Risâle*, s. 53-73.

7 Zerkeşî, *Bahr*, I/10. Ahmed b. Hanbel'in sözü bir başka kaynakta (Beyhakî, *Menâkıb*, I/262) şu şekilde yer alır: "Şâfiî ile biraraya gelinceye kadar Hz. Peygamber'in sünnetlerinin nâsihini mensûhunu, hâssını âmmını ve mücmelini müfesserini bilmiyorduk." Bu rivayet doğru olmalıdır; çünkü adı geçen konular Şâfiî'den önce de gündeme geldiğine göre burada İbn Hanbel şahsı adına konuşmuş olmaktadır.

8 Esasında müslümanlar arasında kitap yazımı çok daha önce başlamıştı. İbn Haldûn'un belirttiğine göre (*Mukaddime*, III/1266) nahve dair ilk kitap yazan Kinâne oğullarından Ebü'l-Esved Zâlim b. Amr ed-Düelî (ö. 99/717-8) olmuştur ki onun, bu kitabı, Hz. Ali'nin tavsiyesi üzerine yazdığı söylenir. Hz. Peygamber ve Muâviye döneminde yaşamış olan Ubeyd b. Şüreyye el-Cürhümî ile yine Muâviye dönemi alimlerinden Sahhâr b. Abbâs el-Abedî'nin eserlerinin adlarına bakılacak olursa ilk yazılan eserlerin tarih ve edebiyat alanlarına inhisar ettikleri görülmektedir. bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 132. Abdülkâdir'in deyişiyle (*Nazratün âmmetün*, s. 119-20) dine ilişkin olmayan kitap yazımı din alanındaki

yüzyılın başından itibaren halifelerin, bilhassa Ömer b. Abdülazîz'in emriyle yerini yavaş yavaş yazılı bilgi lehine kaybetmeye başladı. Ömer b. Abdülazîz sünnetlerin derlenmesini emretmiş, defter defter yazılmış ve hükmünün geçtiği her yöreye bir defter göndermiştir.[9] Yine onun emriyle Medine emîri Ebû Bekr b. Hazm sünnet ve hadisleri yazmıştı; ama halife ölmeden önce yetiştirememişti.[10] Önceleri gönülsüz başlayan ilim (hadis) yazımı faaliyeti[11] zamanla toplumda hakim telakki halini aldı. Urve'nin (ö. 94/712) fıkıh kitapları bulunduğu ve onları Harre vakıasında yakmış olduğu söylenir.[12] Mekhûl eş-Şâmî'nin (ö. 116/734) *Kitâbu's-sünen fi'l-fıkh* ve *Kitâbu'l-mesâil fi'l-fıkh* adlı eserleri bulunduğu[13] da rivayetler arasındadır. ed-Derâverdî[14] ve Mâlik'in[15] söylediklerine göre ilmi (burada *ilim*, hadis anlamına geliyor) ilk tedvin eden ve yazan Medîneli Muhammed b. Şihâb ez-Zührî'dir (ö.124/742). Mâlik'den gelen rivayete göre Zührî'nin yanında kavminin soy kütüğü yazılı bulunan bir kitaptan başka kitap yoktu.[16] Yunus b. Yezîd kendisine "bana kitaplarını göster" dediğinde Zührî içinde şiir bulunan kitaplarını çıkarır.[17] Ancak bu sözü edilen kitaplar muhtemelen bugün anlaşıldığı şekliyle "kitap" tanımına uygun gelmeyecek, olsa olsa şöylece toplanmış notlardan ve sahiplerine ait hususî mecmualardan ibaret olmalıdır.[18] Maamafih bu dönemden önce de Hz. Peygamber'in daha sağlığında sayfalar üzerine bazı notlar alınıyordu. Şu halde İslâm kitap yazım geleneği üç aşama geçirmiş demektir: Hz. Peygamber döneminde başlayan ve bir takım notlar almaktan ibaret *takyîd* dönemi; tâbiûn dönemi sonlarında başlayan ve dağınık parça parça bilgileri bir koleksiyon (divan) içinde bir araya getirmeden ibaret *tedvîn* dönemi ve tedvîn edilen bilgilerin bölümlere ve altbaşlıklara ayrılarak tertip edildiği *tasnîf* dönemi.[19]

yazımdan önce başlamıştı. Ancak yukarıda sözü edilen ilim, bilhassa hadisi ve diğer dinî ilimleri ifade etmektedir.

9 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I/76.

10 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/62.

11 Zührî "İlmi yazmayı sevmezdik. Ne zaman ki şu emirler bizi buna zorladı, onu hiç bir müslümandan engellememeyi düşündük"; bir başka rivayette ise "Hükümdarlar benden yazmamı istediler; ben de yazdım. Bunun üzerine Allah'dan utandım. Çünkü hükümdarlar onları kendilerinden başkası için yazmamamı istediler" diyor. bk. Ebû Nuaym, *Hılyetü'l-evliyâ*, III/361; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I/76 ve 77; Hatîb, *Takyîdü'l-ilm*, s. 107.

12 Ebû Nuaym, a.g.e., II/176; İbn Abdilber, a.g.e., I/75; Hatîb, a.g.e., s. 60.

13 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 318.

14 İbn Abdilber, a.g.e., I/73.

15 Ebû Nuaym, a.g.e., III/363; İbn Abdilber, a.g.e., I/76.

16 İbn Abdilber, a.g.e., I/64.

17 İbn Abdilber, a.g.e., I/77.

18 Goldziher, "Fıkıh" maddesi, İA., IV/604; Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 121.

Ebü'l-Velîd Abdülmelik b. Abdülazîz b. Cüreyc (ö.150/767) Hicâz (Mekke)'de ve Ebü'n-Nadr Saîd b. Ebû Arûbe (ö.156/773) Irak (Basra)'da ilk kitap yazan ilim adamlarıdır.[20] Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) anlattığına göre bütün sahabenin ve ileri gelen tâbiûnun vefatının ardından hicrî 120 yılından sonra kitaplar yazılmaya başlamıştır. İslâm'da yazılan ilk kitaplar şunlardır: Mekke'de İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) âsâr konusundaki kitabı ile Mücâhid, Atâ ve İbn Abbâs'ın öğrencilerinden gelen tefsîr rivayetlerini toplayan *Hurûf mine't-tefâsîr* yahut *Hurûfu't-tefâsîr* adlı kitabı; Yemen'de Ma'mer b. Râşid es-San'ânî'nin (ö.153/770) sünnetleri bâblara göre derlediği kitap (*el-Câmi*); Medîne'de Mâlik'in (ö.179/795) fıkha dair *el-Muvatta*'ı ve Süfyân b. Uyeyne'nin (ö.198/813) *Kitâbu'l-cevâmi' fi's-sünen ve'l-ebvâb* adlı eseri ile *Kitâbu't-tefsîr fi ahrufin min ilmi'l-Kur'ân* adlı eseri; (Kûfe'de) Süfyân es-Sevrî'nin (ö.161/778) *el-Câmiu'l-kebîr fi'l-fıkh ve'l-ehâdîs* adlı eseri.[21] Ayrıca Basra'da Rabî' b. Sabîh (ö.160/776) tedvin faaliyetlerine katılmıştır.[22] Ebû Yusuf ve Şeybânî de belli bir mezhep dahilinde fıkhın tedvini işini başlatmış oldular. Bu iki ünlü fakih genelde kitaplarını üstatları Ebû Hanife ve kendi arkadaşlarının görüşlerini bir araya getirmek suretiyle yazmaktaydılar. Ancak lüzum ettikçe yahut yazdıkları eser ihtilafları derleme amacıyla yazılan bir eser idiyse o zaman tabiî olarak farklı görüşlere de yer vermişlerdir.

Mu'tezile'den Vâsıl b. Atâ'nın *Esnâfu'l-Mürcie*, *et-Tevbe*, *el-Menzile beyne'l-menzileteyn*, *Meâni'l-Kur'ân*, *el-Hutab fi't-tevhîd ve'l-adl*, *es-Sebîl ilâ ma'rifeti'l-hak*, *Kitâb fi'd-da've*, *Tabakâtü ehli'l-ilm ve'l-cehl*, Amr b. Ubeyd ile arasında geçenleri anlattığı kitap, "re" harfini kullanmadan verdiği hutbe[23], *el-Elf mes'ele fi'r-redd ale'l-Mâneviyye*, *et-Tesviye*, *el-Fütyâ*[24] adlı eserleri dönemin fikir hayatının çok çeşitliliğini gösterir.

Müslümanların birinci/yedinci yüzyılın sonlarına doğru başka kültürlerle de ilgilendiği görülmektedir. İbn Haldûn'un ifade ettiği üzere müslümanlar sadelikle, sanatlardan bîhaber olarak işe koyuldular. Sultan ve devlet rahatlığa kavuşunca diğer milletlerin sahip olmadıkları medenî bir seviye tutturdular. Çeşitli sanat ve ilimlerle uğraştılar. Gerek İslâm ülkesinde yaşayan piskopos ve rahiplerden

19 Yusuf el-Uş, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Takyîdü'l-ilm* adlı eserine yazdığı mukaddime, s. 8. Hadis yazımı, tedvini ve tasnifinin başlangıcı hakkında daha fazla bilgi için bk. Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, I/64-70.

20 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, I/226 ve 239.

21 Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I/159; Gazalî, *İhyâ*, I/79; Dehlevî, *Hucce*, I/145 ve 152.

22 Dehlevî, a.g.e., I/145.

23 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 1 (tekmile kısmı).

24 Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, I/386 (Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, XIX/247; Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, IV/329'dan naklen).

duydukları ve gerekse insan tefekkürünün uzanabildiği felsefî ilimleri öğrenme iştiyakı duydular.[25]

Ayrıca bu dönemde tercüme faaliyetlerinin başladığı da görülmektedir. "Mervan oğullarının filozofu" diye anılan Hâlid b. Yezîd b. Muâviye'nin (ö.90 yahut 85) ilimlere ilgisi ve sevgisi büyüktü. Sanata (=kimya) merak salan Hâlid, Mısır'da yerleşmiş olup Arapça'yı iyi bilen bir grup Yunanlı filozofu getirterek onlara sanata dair kitapları Yunanca ve Kıptîce'den Arapça'ya tercüme etmelerini emretti. Bu, İslâm'da bir dilden diğerine yapılan ilk tercüme girişimi oldu. Sonra el-Haccâc (ö.95) döneminde *Divan* (hesap kitabı) Salih b. Abdurrahmân tarafından Farsça'dan Arapça'ya tercüme edildi.[26] Yunanca, Rumca, Pehlevîce, Farsça ve Süryanice gibi yabancı dillerden Arapça'ya kitap tercüme ettiren ilk halife astrolojiye (ilmü'n-nücûm) düşkünlüğü ile bilinen Ebû Ca'fer el-Mansûr idi. Bu tercümeler halka arzedildi; onlar da bu kitapları incelediler ve içlerindeki bilgilerle ilgilendiler.[27] Mansûr'un mütercimi ve kâtibi İbnü'l-Mukaffa'nın dünya klasikleri arasında yer alan *Kelile ve Dimne* tercümesi ile tarih, siyaset, din ve ahlâk alanlarında tercüme ve telifleri de mevcuttur.[28] En geniş yelpazeli tercümelerin yapıldığı Halife el-Me'mûn döneminde ise Bizansla yapılan yazışmalar sonucu oradan felsefe, geometri, müzik, aritmetik ve tıp alanlarında yazılmış kıymetli eserler getirtilerek bir mütercimler heyetine tercüme ettirildi.[29] Ayrıca Süryani,

25 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1124. Ayrıca bk.a.e., III/1261.

26 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 338. Şam'daki *Divan* Rumca idi. Hişâm b. Abdülmelik (ya da Abdülmelik) döneminde Ebû Sâbit Süleymân b. Sa'd tarafından tercüme edilmiştir. bk. a.e, s. 339.

27 Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb*, IV/314; İbn Haldûn, a.g.e., III/1124. İbnü'n-Nedîm'in (*Fihrist*, s. 340) verdiği bilgilere göre el-Batrîk, Halife Mansûr'un direktifleriyle bazı eski kitapları tercüme etmişti. Yine aynı kaynakta (s. 337) yer alan bir başka bilgiye göre İranlılar tarafından İslâm öncesi Farsça'ya tercüme edilen mantık ve tıp kitapları yine onun döneminde Abdullah b. el-Mukaffa' ve daha başka mütercimlerce Arapça'ya tercüme edilmiştir. Paul Kraus ise Beyrut'taki Saint Joseph Kütüphanesinde (nr. 338) kayıtlı bir yazmaya dayanarak mantık kitaplarını tercüme eden kişinin -klasik kaynakların aksine- İbnü'l-Mukaffa'nın kendisi değil, oğlu Muhammed olduğunu ileri sürer. bk. Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I/109. Mes'ûdî (a.e., a.y.) tercüme edilen eserler arasında *Kelile ve Dimne*, *Sindihind*, Aristo'nun mantık ve diğer bazı eserleri, Batlamyus'un (Ptolemi) *el-Macestî*'si, *el-Aritmetikî* ve *Öklides*'i sayar. İbnü'n-Nedîm'e (a.e., s. 341) göre Halife Me'mûn'a eski kitapları açıklayan kişi el-Haccâc b. Matar'dır ve bu kişi *el-Macestî* ve *Öklides* (*Les Eléments*) adlı eserlerin de mütercimidir. İbn Haldûn (a.e., III/1131-2 ve 1124), İslâm'da Yunanca'dan yapılan ilk tercüme olarak nitelediği Öklides'in bu kitabını *Kitâbu'l-usûl* ve *Kitâbu'l-erkân* adlarıyla anar ve hakkında bilgi verir.

28 İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 172; İbnü'l-Kıftî, *Ihbâru'l-hükemâ*, s. 149.

29 İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 339-40. Ayrıca bk. İbn Haldûn, a.g.e., III/1124, 1141, 1212.

Nabat ve Hind dillerinden tercümeler de yapılmıştır.[30]

Bu dönemden itibaren yapacağımız alıntıları müelliflerin bizzat eserlerinden yapmaya çalışacağız. Bu nedenle önceki dönemlerde görülen ihtilâflı nakiller bu dönem için büyük ölçüde söz konusu olmayacaktır. Ancak İslâm hukuk düşüncesindeki ictihâdu'r-re'y, kıyas, re'y, istihsan gibi incelemeye tabi tuttuğumuz aklî kavramların bir başka ifadeyle beşerî aklın bağımlı ya da bağımsız düşünce boyutlarının muhtevaları eserler verilmeye başlandığı asır içinde halâ pek açıklık kazanmamış, daha yerinde deyimle sistematize edilmemişlerdir. Bununla birlikte zaman ilerledikçe metodolojiyi konu alan eserler de gün yüzüne çıkar olmuştur.

30 İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 341-2.

II

EBU HANİFE VE MEZHEBİ

A. EBÛ HANİFE'NİN FİKİRLERİNİ ŞEKİLLENDİREN İLMî ORTAM

İslâmî bir hukuk sistemi kurmanın bağımsız metodu olan re'y metodu genellikle İmâm Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) adıyla ilişkilendirilmektedir. Oysa o bu metodun ilk kurucusu değil sadece içinde bu metodun en yüksek mükemmelliğe ulaştığı ekolün öğreticisiydi.[31] Genellikle Ebû Hanife ve çağdaşı Mâlik, Evzâî, Süfyan es-Sevrî gibi müctehidlerin İslâm hukuku çerçevesinde salt akıl yürütmeye dayalı müstakil ictihatlarıyla ün kazandıkları düşünülür. Böyle bir düşünce bizi bu hukukçuların yaşadıkları çevreden yahut kendi bölgelerinin genel eğiliminden etkilenmediklerine inanmaya götürür. Bu tamamen doğru değildir. Onlar, akıl yürütmelerinden de açıkça anlaşılacağı üzere kendi bölgelerinin hem tatbikatından ve hem de düşüncelerinden etkilenmişlerdir.[32] Gerçekte fıkıh oluşum sürecinde muttasıl olarak gelişen bir halka görüntüsü çizer. Herbir nesil, kendisinden önceki nesilden aldığı ve kendi hayatında derlediği hükümleri kendisinden sonraki nesle aktarmıştır. Sonraki nesil de kendi şahsî çalışmalarının neticelerini kendilerinden öncekilere eklemiştir. Bu nedenle Ebû Hanife'nin öğretileri onun kendi icat ettiği usuller değil, "İslâm hukuk tarihi" diye isimlendirilen gelişme halkalarından biriydi.[33]

Süfyân es-Sevrî'nin ifade ettiği üzere Ebû Hanife kendi memleketinin alimlerine uyar; hakka uyma yolunda, yetiştiği Kûfe ekolüne mensup alimlerin genelince kabul edilenleri benimser ve onu kendisine din edinirdi.[34] Hasan b. Sâlih de Ebû Hanife'nin ehlü'l-Kûfe'nin hadis ve fıkhını bildiğini ve kendi beldesindeki alimlerin görüşlerine çok bağlı olduğunu söyler.[35]

31 Goldziher, *Muslim Studies*, II/80; Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 224-5; Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 24.

32 Ahmad Hasan, a.g.e., a.y.

33 Abdülkâdir, a.g.e., s. 233.

34 Saymerî, *Ahbâr*, s. 66-7.

Ebû Hanife, Hammâd'dan 18 sene ayrılmaksızın tahsil görmüştü.[36] Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr kendisine "İlmi kimden aldın?" diye sorduğunda "Hammâd-İbrahim aracılığıyla Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbâs'dan" cevabını verdi.[37] İbn Abdilber, Ebû Hanife'nin pek çok re'y ve kıyasının İbn Mes'ûd'un öğrencileri[38] ve İbrahim en-Nehaî tarafından paylaşıldığını söyler.[39] Dehlevî ise mübalağalı bir şekilde Ebû Hanife'nin görüşlerinin azı müstesna İbrahim'in görüşleri dışına çıkmadığını savunur: "Ebû Hanife, İbrahim'in ve akranının mezhebine (Iraklıların) en çok bağlı olanlarıydı. Onu çok az istisna dışında aşmazdı. Onun mezhebine göre tahricde bulunmada büyük bir ustaydı; tahricin biçimleri konusunda çok ince fikirliydi ve tamamen fıkhî meselelere (=fürû') yönelmişti. Söylediğimizin gerçekliğini anlamak istersen İbrahim ve akranının görüşlerini Şeybânî'nin *Kitâbu'l-âsâr*'ı, Abdürrezzâk'ın *el-Câmi*'i ve Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*'inden hülasa et; sonra bunları onun mezhebiyle karşılaştır. Göreceksin ki çok az yer dışında bu yolu terketmemektedir. Bu az kısımda da Kûfe fukahâsının mezhebi dışına çıkmamaktadır."[40] Gerçek şu ki Ebû Hanife'nin görüşleri, sayılan eserlerdekilerle sınırlı değildir. Ebû Yusuf'un *Kitâbu'l-âsâr*'ı ile Şeybânî'nin *Kitâbu'l-âsâr*'ında İbrahim Nehaî'den gelen rivayetler beşyüzü bulmamaktadır.[41] Oysa öğrencileri Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin diğer eserlerinde Ebû Hanife'ye nisbet edilen fetva sayısı binleri bulmaktadır. Ancak bu anlatılanlarda inkar edilemez bir yön vardır ki o da Ebû Hanife'nin, içinde yetiştiği Kûfe ekolünün usûlünü benimseyip geliştirdiği ve pek çok konuda da onlarla aynı düşündüğüdür. Zaten onun görüşlerinin ne kadarı kendisine ve ne kadarı kendisinden öncekilere ve çağdaşlarına ait görüşlerdir gerçekten bilmek zordur. Öte yandan öğrencileri Ebû Yusuf ve Şeybânî ile aralarında sayılamayacak kadar çok ihtilaf bulunduğuna fıkıh tarihinin şahitliği bilindiği halde sırf ortak ictihadlara bakarak Ebû Hanife gibi bir müctehidi, bir başka müctehidin mukallidi konumuna indirmek mümkün olamaz; belki ictihadları çakışmıştır denebilir. Nehaî de tabiatıyla Kûfe'de İbn Mes'ûd ve Hz. Ali ile başlayan ve o dönemden beri süregelen fıkıh kültürünü hazır bulup çoğunlukla kendisine mal etmiş bir fakih olmakla Irak ekolünün önemli bir

35 Saymerî, *Ahbâr*, s. 11.

36 Hatîb, *Târîh*, XIII/333.

37 Hatîb, a.g.e., XIII/334.

38 İbn Mes'ûd ve öğrencilerinin Kûfe fıkhındaki konumları hakkında bk. Schacht, *Origins*, s. 231-3.

39 Schacht, a.g.e., s. 232.

40 Dehlevî, *Hucce*, I/146.

41 Schacht, a.g.e., s. 33.

temsilcisidir.

Ebû Hanife'nin yaşadığı yıllarda re'y ve hadis ekolü arasındaki görüş ayrılıkları doruk naktasındaydı. Bu ayrılıklar nedeniyle, yetmiş yıllık ömrünün büyük kısmını geçirdiği Kûfe'nin Ebû Hanife'nin yaşadığı dönemde hadis ekolü ve bilhassa Hicâz bölgesi alimleri nazarında kötü bir ünü vardı. Ebû Hanife anlatıyor: Mekke'de Atâ ile karşılaştım. Kendisine bir soru sordum. "Nerelisin?" dedi. "Kûfe halkındanım" dedim. "Dinlerini parça parça edip grup grup olan şehrin halkından mı?" dedi. "Evet" dedim. "Sen hangi sınıftansın?" diye sordu. "Selefe sövmeyen, kadere inanan ve hiç kimseyi bir günahtan dolayı kâfir saymayanlardan" cevabını verdim. Atâ bana "Bildin, bu yolda devam et" dedi.[42] Ebû Hanife de sağlığında bu kötü ünden nasibini almıştı. Abdullah b. Mübârek Beyrut'ta kendisine "Şu Kûfe'de ortaya çıkan Ebû Hanife künyeli bid'atçi kimdir?" diye soran Evzâî'ye doğrudan cevap veremez; ancak üç gün sonra Ebû Hanife'nin bir kitabını ona gösterir; kitap Evzâî'nin çok hoşuna gider ve onun kitap kime aittir diye sorması üzerine "kendisinden sakındırdığın Ebû Hanife'nin" cevabını verir.[43] Aynı coğrafî bölgede bulunan Kûfe ve Basra halkları arasında bir rekabetin varlığını da Ebû Hanife'nin "Ey Basra halkı! Siz bizden daha takvalı, biz ise sizden daha fakîhiz"[44] sözünden öğreniyoruz.

Ebû Hanife'nin bilhassa fıkhî görüşlerini doğrudan kendisine ait kitaplardan öğrenme imkanı yoktur. Onun görüşlerini öğrencileri Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin günümüze intikal etmiş olan eserlerinden ve onun dönemine yakın zamanlarda yazılmış daha başka kaynaklardan öğrenme imkanımız mevcuttur. Kitaplara geçen bütün görüşleri de kendisinin sözlü ifadelerine dayanmamaktadır. Şeybânî'ye "bütün bunları Ebû Hanife'den işittin mi?" diye sorulması üzerine "hayır, bunları müzakere yoluyla tahsil ettim" demiş[45] olması Ebû Hanife'ye ait görüşlerin kendisi tarafından dikte ettirilmediğini ancak müzakere edilen konuların daha sonra bu ünlü öğrenci tarafından yazıya geçirildiğini gösterir.

B. EBÛ HANİFE'DE FIKHIN KAYNAKLARI TEORİSİ

Ebû Hanife fıkıhda metodolojik düşüncenin gelişmesinin öncülerindendir. Sahabe ve tâbiûn dönemlerinde fıkhın kaynaklarının neler olacağı ve onlardan nasıl istifade edileceği genel hatlarıyla bilinmekle beraber bu kaynaklar üzerinde sistematik çalışmalar yapılmış değildi. Tâbiûn dönemi sonlarına doğru böyle bir

42 Hatîb, *Târîh*, XIII/331.

43 Hatîb, a.g.e., XIII/338; Saymerî, *Ahbâr*, s. 78.

44 Hatîb, a.g.e., XIII/344. Bu iki şehrin güzellikleri de tartışma konusu yapılıyordu. bk. Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb*, III/159.

45 Cessâs, *Fusûl*, III/192; *Serahsî*, Usûl, I/378-9.

eğilim belirginlik kazanmaya başlamıştı. İşte bu dönemin kültürünü teneffüs ederek yetişen Ebû Hanife metodoloji üzerindeki düşünceleriyle bu alanda bir sıçrama meydana getirmiştir. Onun metodolojiye eğilimi "Alimlerin hikayeleri ve yaptıkları iyi şeyler benim nazarımda fıkıhdan daha sevimlidirler; çünkü bu tür şeyler topluluğun âdâbıdır"[46] sözünde kendini göstermektedir. Ancak bu yöndeki düşüncelerini derli toplu olarak kendi eserlerinden öğrenme imkanımız olmadığı gibi onun düşünceleri olarak usûl kaynaklarına geçen şeylerin büyük kesimi verdiği fetvalardan yapılan tahriclerden ibarettir. Her ne kadar düşüncelerini çok bariz olarak bilme imkanından yoksun isek de ona yöneltilen eleştirilerin yoğunluğu etkisinin büyüklüğü ile doğru orantılıdır.

Fıkhın kaynakları ile ilgili olarak söylediği bize ulaşan en önemli açıklaması şu cümlelerle formüle edilmiştir: "Bulursam Allah'ın kitabını alırım. Orada bulamazsam Allah Rasûlü'nün sünnetini ve nesilden nesile sika ravilerin ellerinde yaygınlık kazanarak ondan gelen sahih âsârı alırım. Allah'ın kitabında ve Allah Rasûlü'nün sünnetinde bulamazsam sahabeden dilediğimin görüşünü alır, dilediğimi bırakırım. Sonra onların görüşlerini bırakıp başkalarının görüşlerine gitmem. İş İbrahim'e, eş-Şa'bî'ye, Hasan'a, İbn Sirin'e, Saîd b. Müseyyeb'e... -daha başka tâbiûn müctehidlerinin adlarını da saydı- geldi mi onlar nasıl ictihad ettilerse ben de öyle ictihad ederim. Onların re'yi karşısında kendi re'yimizi itham ederiz."[47]

Öğrencisi Ebû Mukâtil'in kendisine sorduğu soruları ve cevaplarını içeren *el-Âlim ve'l-mütallim* adlı kelâmî eserde Ebû Hanife, Kur'ân'ı her şeyin üzerinde tuttuğunu ve Kur'ân'la Hz. Peygamber'in ilişkisini şu sözleriyle dile getirir: "Allah'ın Peygamberi Allah'ın Kitabına muhalefet etmez. Allah'ın Kitabına muhalefet eden Allah'ın Peygamberi olamaz... Kabul ederiz ki Hz. Peygamber Allah'ın yasakladığı bir şeyi emretmemiş, O'nun birleştirdiğini koparmamış, Allah'ın belli bir biçimde nitelediği şeyi aykırı bir biçimde nitelememiştir. Bütün bu hususlarda Allah'a muvafık olduğunu kabul ederiz."[48] Hadisler ise onun nazarında "Allah'ın Peygamberinin söylediği her şey işitelim, işitmeyelim başımız gözümüz üzerinedir; ona inandık ve onun Hz. Peygamber'in söylediği gibi olduğunu kabul ederiz"[49] dediği bir konumdadır.

Fıkhın kaynakları hiyerarşisini verdiği yukarıdaki sözde -İbn Hazm'a göre- Ebû Hanife, kendisine tâbiûna muhalefeti yasaklamamış ve sahabe görüşleri dışına çıkmayı da yalnızca onlara saygısından uygun görmemiştir.[50] Öğrencisi Ebû

46 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/52.

47 Saymerî, *Ahbâr*, s. 10.; Hatîb, *Târîh*, XIII/368. Sahabe ve tâbiûn kavilleri hakkındaki görüşü için ayrıca bk. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/83.

48 Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 27.

49 Ebû Hanife, a.g.e., a.y.

Yusuf'un kaydettiği bazı örneklerde onun ilk dört halifenin, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin birleştikleri uygulamaları esas aldığını görüyoruz.[51]

Ebû Hanife'nin "sahabe bir şeyde birleşirse onu kabul ederiz; tâbiûn birleşirse onlara rekabet ederiz"[52] sözünü onun sahabe sonrası icmâı kabul etmediğine yorumlayanlara karşı Cessâs ve Serahsî, Ebû Hanife'nin hem tâbiûn ve hem de o dönemin müctehidleri arasında yer aldığı için kendisinin onlara muhalefetinin câiz olduğunu söyleyerek cevap vermeye çalışırlar.[53]

Debûsî hanefî mezhebi imamlarının sahabî kavlini emsallerine muhalif olmaması halinde kıyasa tercih ettiklerini söyler. Böyle bir prensibi benimsemelerinin gerekçesi ise sahabînin bunu kıyas yoluyla söylemiş olamayacağı düşüncesidir. Çünkü kıyas ona muhalifdir. Öte yandan uluorta söylemiş olduğu da söylenemez. Bundan anlaşılıyor ki onu Hz. Peygamber'den duyarak söylemiştir.[54] Ebü'l-Hasan el-Kerhî'ye göre ise Ebû Hanife'nin, akranlarından aksi görüş geldiği bilinmeyen sahabî görüşünü kıyasa tercih ettiği bilinmiyor; onun söylediği bilinen söz "sahabe bir şeyde birleşirse bu konuda onlara teslimiyet gösteririz; tâbiûn birleşirse onlara rekâbet ederiz" sözüdür.[55] Ancak Serahsî, Ebû Hanife ve öğrencileri Ebû Yusuf ile Şeybânî'nin hem sahabî kavli dolayısıyla kıyası terkettiklerine ve hem de sahabî kavli mevcut iken re'ye başvurduklarına dair örnekler sıralar ve sonuna "anladık ki alimlerimizin bu konuda meseleler bazında uygulamaları muhteliftir" kaydını düşer.[56] Üç ünlü hanefînin aynı mesele ile ilgili olarak üç ayrı yorum getirmeleri mezhebin imamlarının usûl görüşlerinin umumiyetle tahrice dayandığına tipik bir örnektir.

Bir rivayette deniliyor ki hakkında sahabe ve tâbiûndan da olsa bir sahih hadis bulunan bir meseleyle karşılaştığında o hadise uyardı; aksi halde kıyas eder ve çok iyi kıyas yapardı.[57] Ebû Yusuf'un Ebû Hanife ile İbn Ebû Leylâ arasındaki hukukî görüş ayrılıklarını ele aldığı eseri üzerine yazdığı kitapta Şâfiî'nin belirttiğine göre

50 İbn Hazm, *İhkâm*, IV/188.

51 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 21.

52 Cessâs, *Fusûl*, III/273; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 82; Bu söz diğer bazı kaynaklarda şu şekilde yer almıştır: "Sika raviler aracılığıyla Hz. Peygamber'den gelen hadisi alırız. Sahabeden gelen görüşlerin de dışına çıkmayız. Tâbiûndan gelenlerde ise onlarla rekabet ederim." bk. Saymerî, *Ahbâr*, s. 11; Serahsî, *Usûl*, I/313, II/114; İbn Kayyim, *İ'lâm*, IV/123.

53 Cessâs, a.g.e., III/273-4; Serahsî, a.g.e., a.y.

54 Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 75.

55 Cessâs, a.g.e., III/361.

56 Serahsî, a.g.e., II/105-6.

57 Hatîb, *Târîh*, XIII/340.

onlar bir sahabîye muhalefet etmeyeceklerini ve bir kimsenin kıyası bırakmasını kabul edilemez bulduklarını savunurlar; ancak bu kurala uymaz, çelişkili görüş ileri sürerler.[58] Yine bir başka konuda ise sahabeden birine muhalefet etmeme iddiasında olan Ebû Hanife'nin dört sahabeye birlikte muhalefet ettiğini ve hatta onun bu görüşle Kur'ân'a, âsâra, kıyas ve ma'kûle ters düştüğünü söyler.[59]

Şâfiî'den öğrendiğimize göre bir tartışma esnasında bir hanefî Allah'ın Tevrat'ta yahudiler için verdiği hükümlerin neshedildikleri bilinmedikçe bizim için de geçerli olduğunu söyler.[60] Burada adı verilmeyen hanefî büyük ihtimalle tartışmalarda Şâfiî'nin rakibi olan Şeybânî'dir. Cessâs, Şeybânî'nin *Kitâbu'ş-şirb*'de suyu kullanma hakkının icareye verilmesi (=icâretü'l-mühâyât) konusunda Kur'ân'daki Hz. Salih kıssasını[61] delîl olarak kullandığını kaydettikten sonra "bu açıkça gösteriyor ki Şeybânî'ye göre geçmiş peygamberlerin neshedildikleri sabit olmayan şerîatları bizi bağlayıcıdır" açıklamasını getiriyor. Ayrıca Kerhî'nin hürle köle, müslümanla zimmî arasında kısasın vacib olacağını "Tevrat'ta onlara cana can kısas farz kıldık"[62] âyetiyle ispatlamasını onun bu anlayışı doğru kabul ettiğini gösteren bir delîl olarak alıyor.[63] Bundan da anlaşılıyor ki Ebû Hanife'den konuyla ilgili bir açıklama gelmediği gibi eski şerîatları delîl olarak kullandığını gösteren bir istidlâl de bulunmamaktadır. Hatta Şeybânî, Ebû Yusuf ve daha sonra olmasına rağmen Kerhî'den aktarılan görüş onların ifadesine değil, Cessâs gibi mezhebin müteahhir alimlerinin tahrîcine dayanmaktadır.

Ebû Hanife'nin istihsan ve örf gibi prensipleri benimsediği bilinmektedir. Buna göre o Kur'ân, Sünnet, sahabe icmâı (sonraki dönem icmâı hakkında ne düşündüğünü gösterir bir kayda rastlayamadık), kıyas, istihsan, örf ve (istihsanın temelini oluşturan) maslahatı hukukî kararlarına kaynak almaktadır.

C. EBÛ HANİFE'DE AKLÎ KAYNAKLAR

1. Re'y

Re'y[64], kıyas ve istihsan metotları sözkonusu olduğunda mutlaka adı geçen

58 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/121.

59 Şâfiî, a.g.e., VII/147.

60 Şâfiî, *er-Redd alâ Muhammed*, VII/325.

61 bk. el-Kamer, 54/28; eş-Şuarâ, 26/155.

62 el-Mâide, 5/45.

63 Cessâs, *Fusûl*, III/20; Serahsî, *Usûl*, II/100. Serahsî'de Kerhî yerine Ebû Yusuf'un adı veriliyor ve Kerhî'nin de aynı delîli kullandığı belirtiliyor.

64 Ebû Hanîfe'nin re'yi kavram olarak nasıl tanımladığı bilinmiyor. Ancak onun bu kelimeyi zan anlamında kullandığı görülmektedir. Öğrencesi Şeybânî'nin (*Hucce*, I/228) kaydına

ve hatta adı adeta bu metotlarla birlikte anılan Ebû Hanife'nin, sayılan metotlara sıklıkla başvurduğu bilinmekle beraber gerçekte bu kavramların gelişmelerine olan katkısı ve onun bu konuda orijinal ne gibi bir yönü bulunduğu, yaşadığı asırda kullanılan re'yin miktarı netlik kazanmadığı için çok iyi bilinmemektedir.[65] Re'y ve kıyasdan dolayı hadisi, istinsandan dolayı da kıyası terkettiği özellikle muhalifleri tarafından sık sık vurgulanır.

Öğrencilerinin eserlerinde yer alan açıklamalarında görüldüğü üzere Ebû Hanife çoğu zaman sistematik akıl yürütme, paralelikler kurma, aşırı ve hadsafhada örnekler ortaya koyma ve bir şeyin saçmalığını gösterme maksatlarıyla etimolojik olarak re'y ile bağlantılı olan ve "düşünmez misin ki", "...hakkında ne dersin?", "peki şöyle olsa" anlamlarına gelen "*elâterâ* (türâ)" ve "*eraeyte*"[66] ifadelerini kullanır. Fakat doğrudan "bu benim re'yim (*hâzâ re'yî*)" ya da "ben şu görüşteyim (*erâ*)" ifadelerini ise oldukça az kullanır.[67]

Kuşkusuz basit sistematik akıl yürütme Ebû Hanife'den daha eskidir.[68] Bu bakımdan re'yi tesis eden ve onu makbul bir metot haline getiren o idi demek mümkün değildir. Onu bu konuda öne çıkaran husus fıkhî çalışmalarında daha önce olmadığı kadar re'ye geniş yer vermesidir. Nitekim ondan önce İbn Ebû Leylâ ve Rabîa er-Re'y gibi ünlüler re'yci olmakla tanınan fakihlerdi.[69] Ancak İbn Hazm'ın dediği gibi "Ebû Hanife ve öğrencileri, Mâlik gibi devrin öteki fakîhlerine nazaran daha çok fetvâ veriyor ve daha fazla re'ye başvuruyorlardı."[70]

göre o namazında sık sık şüphe eden kişinin baskın re'yine göre (alâ ekseri re'yih) davranmasını söyler. Buradan anlaşılacağı üzere re'yin bir derecelenmesi sözkonusudur. Re'y zayıf olabileceği gibi güçlü ya da tarafları eşit de olabilir. Ayrıca re'yi zanla birlikte ve eş anlamda kullandığı da görülmektedir. bk. Şeybânî, a.e., I/230, 231.

65 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 225. Hanefî mezhebi kaynaklarının neşri için takdirkâr çalışmalar yapan Ebü'l-Vefâ el-Efgânî "Usûl ilminde ilk olarak eser veren bildiğimiz kadarıyla imamların imamı, ümmetin kandili Ebû Hanife Nu'mân'dır. *Kitâbu'r-re'y* adlı kitabında istinbât yollarını açıklamıştır" der. bk. Abdülvehhâb İbrahim, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 60. Prof. Dr. Muhammed Hamidullah ("el-İctihâd fî asri's-sahabe", s. 38) da "Ebû Hanife'ye *Kitâbu'r-re'y* adlı bir eser nisbet edilmişse de bize ulaşmamıştır. Bu kitapta şer'î hükümlerde re'yin ne zaman caiz olacağından söz etmiş olmalıdır" diyerek aynı kanaati paylaşmıştır. Kevserî (*Bülûgu'l-emânî*, s. 85) de böyle bir eserden sözeder. Ancak bu eser adına klasik kaynaklarda rastlayamadık. Muhtemelen ilk dönemlerde fıkha re'y de dendiği için öğrencilerine yazdırdığı fıkıh eserine bu ad verilmiş olmalıdır. Maamafih İbnü'n-Nedîm (*Fihrist*, s. 288), Şeybânî'ye *Kitâbü ictihâdu'r-re'y* adında bir eser nisbet eder.

66 bk. Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/104, 108, 111, 114, 116, 137, 138, 151.

67 Schacht, *Origins*, s. 105.

68 Schacht, a.g.e. s. 237.

69 Abdülkâdir, a.g.e., s. 233-4.

70 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/136.

Re'y ekolü dendiğinde Ebû Hanife ve öğrencileri akla gelmekteydi. Nitekim İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs* adlı eserinde re'ycileri eleştirme maksadıyla yazdığı bölümde özellikle Ebû Hanife ve öğrencisi Züfer b. Hüzeyl'i hedef alan açıklamaları sıralıyor.[71] Süfyân b. Uyeyne'ye dayandırılan bir kayda göre re'y prensibini çıkaranlar üç kişi olup her üçü de köle milletlerin (mevâlî) çocuklarıdır. Bunlar Medîne'de Rabîa b. Ebû Abdurrahman, Basra'da Osman (b. Müslim) el-Bettî (ö. 143/760) ve Kûfe'de Ebû Hanife idi.[72] Mâlik ve İbn Uyeyne, Kûfe'de Ebû Hanife ile başlayan bir değişimden sözederler. Onlara göre Ebû Hanife ortaya çıkıncaya kadar bu şehrin halkı mutedil bir tavır sergilemekteydi. Mâlik'in açıkça belirttiğine göre Ebû Hanife kıyas ve re'yi ortaya atmıştı ve yine ona isnat olunan bir değerlendirmeye göre kılıcını çekip ümmete karşı çıkmış olsaydı bundan ehven gelirdi.[73]

Hadis ekolü Ebû Hanife'nin çoğunlukla re'y ve kıyasa dalmış olmasını[74] eleştiri konusu yapar. Ebû Hanife'yi re'yle fetva verdiği için ayıplayan İbn Hanbel'e Mâlik'in de re'yle hüküm vermiş olduğu hatırlatılınca Ebû Hanife'nin ondan daha fazla re'yle fetva verdiğini söyler.[75] Hanefî kaynaklar da bunu teyit ederler. Nesefî'nin söylediğine göre alimler Ebû Hanife ve öğrencilerinin meânî ekolü olduklarını kabul etmişler ve bu nedenle onları *ehlü'r-re'y* diye isimlendirmişlerdir. Çünkü re'y fıkhın adıdır.[76] Leknevî'ye göre ise Ebû Hanife re'ye çok başvurduğu için hadisciler onun taraftarlarını "ashâbu'r-re'y" diye adlandırmışlardı. Aslında bu özellik bir kusur değildir. Çünkü re'y ve kıyas çokluğu o kimsenin zekasının ve aklının genişliğinin göstergesidir. Çünkü nakil olmadan akıl, akıl olmadan nakil bir fayda vermez.[77]

Ebû Hanife'nin dinî düşünce sisteminde akla büyük önem verdiği bilinmektedir. Onun kelamcı kişiliği ile söylediği "Allah bir peygamber göndermeseydi dahi insanların O'nu bilmeleri vacip olurdu"[78] şeklindeki söz akılcılığının derecesinin bir göstergesi olması bakımından son derece önemlidir.

71 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 54-6.

72 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/148; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/56; Hatîb, *Târîh*, XIII/414-5. İbn Hazm böyle konularda pek de alışık olmadığı yumuşak bir üslupla diyor ki: "İşte şu bir kaç kişi -Allah bizi ve onları bağışlasın- ilk olarak re'y kapısını açan, ona itimat eden ve Hz. Peygamber'in hadisine kıyasla itirazda bulunan kimselerdir. Bu alimin bir zellesi ve erdemli insanın ilkidir. Allah hepsine lütfuyla muamele etsin. Amin."

73 İbn Abdilber, a.g.e., II/147; Hatîb, a.g.e., XIII/415-416.

74 İbn Abdilber, a.g.e., II/149.

75 Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, s. 99.

76 Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, I/7.

77 Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, I/124.

78 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XV/39.

Nitekim onun yolunu izleyen pek çok hanefî alimi "Akıl, Allah'ın hüccetlerinden biridir; şeriat gelmeden de onunla istidlâl vaciptir" demiş; özellikle Mâtüridiye ve Semerkant uleması aklın iyilik ve kötülüğe hükmedebileceğini, iyiyi ve kötüyü bilmeye bir alet olduğunu ve bu bilgiyi, Allah'ın, aklın doğru biçimde düşünmesi sonucunda yarattığını kabul etmiş, Allah'a imanı ve O'na tazimi vacip, şanına yaraşmayacak şeyleri O'na nisbet etmenin ise haram olduğunu söylemişlerdir.[79] Bu anlayışın doğrudan Ebû Hanife'ye nisbeti söz konusu edilmemişse de onun açtığı çığırın buradaki etkisi gözardı edilemez.

Ebû Hanife şeriatı kaideler ve hükümler üzerine kurulu bir sistem olarak düşündü. Ona göre insan bu kaideler ve hükümler üzerinde fikir yürüterek Allah'ın kastettiği manaları keşfedebilir ve sonra bu kaideler yardımıyla zaman ve mekanın ihtiyaçlarına uygun biçimde şeriatın alanını genişletebilir. Örneğin bu anlayışın gereği Ebû Hanife, pisliğin, su dışında temizleyici herhangi bir maddeyle mesela sirke ile temizlenebileceğine; halkı Arapça dışında bir dil kullanan ülkelerde o ülkede kullanılan dille namazda tekbir getirilip Kur'ân okunabileceğine ruhsat verir.[80]

Şeriatta açıklık getirilmeyen yahut tercih hakkı verilen bir takım konularda karar verme yetkisinin idareye (=vâlî) bırakılması düşüncesinde olduğu anlaşılıyor. Meselâ zekâtın paylaştırılmasını idareye bırakır ve zekât alma hakkı Kur'ân'da belirlenmiş sınıflara ihtiyaca göre fazla ya da eksik verebileceğini yahut ihtiyaçları nedeniyle bir tek sınıfa vermeyi uygun görürse verebileceğini söyler.[81] Medîne ekolü de onunla aynı düşünerek bunun vâlinin ictihadına bırakıldığını kabul eder.[82]

Ebû Hanife'nin, belki de bütün re'ycilerin bir özelliği de farazî konular üzerinde konuşarak bir bakıma zihin cimnastiği yapmalarıydı. Ebû Hanife'ye göre alimler başa gelmeden önce belâya hazırlıklı olmalı ve ondan sakınmalıydı. Başa gelince de o hususu tanıyıp nerden girilip nerden çıkılacağını bilmeliydi.[83] Hafs b. Gıyâs'a, Ebû Hanife'nin fakihliği hakkındaki kanaati sorulduğunda "olmayanı en iyi bilen, olanın ise en cahili insandı"[84] derken mübalağalı bir tarzda onun farazî fıkıhçılığını anlatıyordu ve sözünün ikinci kısmıyla da geçmişin âsârını bilmediğini ima ediyordu.[85]

---

79 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XV/39. Hatîb'in *Târîh*'inde (XIII/390) yer alan ve Ebû Hanîfe'nin Kur'ân yaratılmıştır görüşünden dolayı tövbe ettirilince buradaki açığını kapatmak için re'y yolunu tuttuğu iddiasının doğruluğu oldukça şüphelidir.

80 Nâcil, "el-İlle beyne'ş-şerîa ve'l-kelâm fî re'yi'l-Eşâira", s. 221, 223.

81 Şeybânî, *Hucce*, I/395.

82 Şeybânî, a.g.e., I/396.

83 Saymerî, *Ahbâr*, s. 23.

84 Câhız, *el-Hayevân*, I/347 ve III/19; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/145. Bu sözü İbn Abdilber ayrıca Rakabe b. Maskala'ya ve Hatîb (*Târîh*, XIII/430) de Kays b. Rabî'e nisbet ediyor.

Ebû Hanife bir müctehidin re'yce kendisine muhalif, ama ictihad usulünü kendisinden daha iyi bilen ve ilimce daha üstün olan bir başka müctehidin re'yi dolayısıyla kendi re'yini terkedip daha alim olanı taklid etmesini de, kendi re'yi ile amel etmesini de caiz görür.[86] Kerhî bunun nedenini şöyle açıklar: Çünkü Ebû Hanife'ye göre bu da bir tür ictihad olayıdır. Zira söz konusu kişi nazarında muhtemeldir ki taklid ettiği kişi kendisinden daha bilgili ve kıyas şekillerini ve ictihad yöntemlerini kendisinden daha iyi bilen bir kimsedir. O zaman o kimseyi taklid etmesi bir tür ictihad olur. Bu ictihad da o kişi nazarında, taklid ettiği kimsenin ictihadının kendi ictihadından daha güçlü ve daha güvenilir olmasını icabettirir.[87]

Sahabe ihtilafları konusunda iki taraftan birinin hatalı olduğunu, ama hatalı taraftan günahın kaldırıldığını söyleyen[88] Ebû Hanife re'yin mahiyeti dolayısıyle kendi görüşlerinde bağnaz değil kuşkucuydu ve görüşlerinin mutlak doğruluğunu savunmazdı. Bu nedenle fetvâ verdiği zaman kendisini kastederek "Bu Nu'mân b. Sâbit'in re'yidir. Gücümüzün yettiğinin en iyisidir. Kim bundan daha iyisini getirse o doğruya daha yakındır" derdi.[89] Kendisi son derece insaf sahibi biriydi. Doğruluğu kuşkulu ama Ebû Hanife'nin genel tavrına uygun bir rivayete göre kendisine "verdiğin fetvâlar ve kitaplarına yazdıkların *şüphe içermez gerçek* midir?" diye sorulduğunda "Vallahi bilmiyorum. Belki şüphe içermez bâtıldır" cevabını verir.[90] Duyduğu her şeyi yazan öğrencisi Ebû Yusuf'a "Vah sana Yâkub! Benden her duyduğunu yazma. Bugün bir görüşü benimser yarın terkederim, yarın bir görüşü benimser ertesi gün terkederim" demiştir.[91] Nitekim Abdullah b. Avn'ın yanında birisi onun hakkında "Bugün bir söz söyler, yarın döner" dediği zaman İbn Avn "Bu takvanın delilidir. Bir görüşü bırakıp diğerine dönen kimse dindardır. Öyle olmasaydı hatasında ısrar eder, onu savunurdu" demiştir.[92]

---

85 İbn Abdilber,*Câmiu beyâni'l-ilm*, II/145.

86 Cessâs, *Fusûl*, IV/283; Serahsî, *Usûl*, II/108.

87 Cessâs, a.g.e., III/362.

88 İbn Abdilber, a.g.e., II/83.

89 Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 66; Hatîb, *Târîh*, XIII/352; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/75; Dehlevî, *Hucce*, I/157. Kadı Nu'mân, bu sözü Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Hüseyn (doğrusu Hasan) b. Ziyâd el-Lü'lüî'nin *el-Mücerred* adlı eserinin başında "Bizim bu ilmimiz re'ydir. Bu bize göre en iyisidir. Ondan daha hayırlısını getiren olursa ona döner, kabul ederiz." şeklinde verdiğini kaydediyor. Aynı rivayeti İbn Hazm'ın (*İhkâm*, VI/58 ve VIII/36) kaydına göre Tahâvî, *İhtilâfu'l-ulemâ* adlı eserinin başında vermiştir.

90 Hatîb, a.g.e., XIII/424.

91 Hatîb, a.g.e., XIII/424; Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, s. 12.

92 Saymerî, *Ahbâr*, s. 72.

2. Kıyas

Ebû Hanife İslâm hukukunu kıyas temeline dayalı olarak ilk sistematize eden fıkıhçıdır.[93] Kıyasa Ebû Hanife'nin mezhebinin temeli ve pek çok meselede görüşünü üzerine kurduğu bir prensip olarak bakılır.[94] Ebü'l-Kâsım Gassân b. Muhammed et-Teymî'nin bir şiirinde bütün kıyası vazedenin Ebû Hanife olduğu ve kıyas binasının temelini âsâr üzerine kurduğu zikrediliyor.[95] Dönemindeki şairlerden biri olan Müsâvir el-Verrâk da re'ycileri hedef alan bir şiirinde "Önceleri din konusunda bir genişlik içindeydik; şimdi kıyascılara mübtelâ olduk. Kazançları azalınca pazar kurdular; ihtiyaç ve darlıkta re'y kullandılar. Arapcağızlar bahşişsiz akşama erdiler; mevâlîde iflas alâmetleri" diyor.[96]

Şâirin kastettiği mevâlî Arap olmayan müslümanlardır ve onlardan biri de Ebû Hanife'dir. Ünlü hadisçi Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Ebû Hanife'nin fıkıhtaki kıyas yapma ve hüküm çıkarmadaki üstün maharetine dikkat çeker.[97] Ebû Hanife'nin kıyasçılık yönü o kadar ağır basmaktaydı ya da kıyasta o kadar güçlüydü ki Mâlik onun hakkında "gelip size şu taş sütunların odun olduğunu kıyasla ispat ederdi" demiştir.[98] Onun günlük hayatında da kıyasa geniş yer verdiğini gösteren hikâyeler anlatılır.[99] Ebû Abdullah Ca'fer b. Muhammed (ö.148/765) bir karşılaşmalarında Ebû Hanife'ye fetvâ verirken esas aldığı usûlü sorar; o da "Allah'ın kitabını ve orada bulamazsam Hz. Peygamber'in sünnetini esas alırım ve orada da bulamazsam bu ikisinde bulduklarıma kıyas ederim" cevabını verir.[100] Kaynaklarda bir takım farklarla anlatılan bu karşılaşmada İmâm Ca'fer "Babam bana

93 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 230.

94 Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 121.

95 Saymerî, *Ahbâr*, s. 84; Hatîb, *Târîh*, XIII/350.

96 Saymerî, a.g.e., s. 85; Hatîb, a.g.e., XIII/362; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/77. Son kaynakta şairin adı Mesrûk olarak verilmiştir. Aynı kaynaklarda belirtildiğine göre Ebû Hanîfe şairle karşılaşınca "Sen bizi hicvettin. Biz senden hoşnutuz" der ve arkasından ona dirhemler gönderir. Şair bunun üzerine Ebû Hanîfe'nin kıyasını övücü bir şiir yazar.

97 Saymerî, a.g.e., s. 11.

98 Beyhakî, *Menâkıb*, I/536; Hatîb, *Târîh*, XIII/338, 421; Saymerî, a.g.e., s. 74. Bu son kaynaktaki ifade: "Şu sütunun altın olduğunu söylese dediği gibi çıkardı."

99 Hatîb'de (*Târîh*, XIII/332) zayıf olduğu söylenen bir rivayatte Ebû Hanîfe'nin tahsil hayatının başında nahiv tahsil ettiği; kıyas yaparak derse devam etmediği ve bu ilimde üstad olmak isteyerek "kalb-kulûb, kelb-külûb" dediği ve bunun üzerine kendisine "kelb-kilâb" dendiği; sonra nahvi terkedip fıkha başladığı ve orada da kıyası sürdürdüğü ifade edilerek onun kıyasçılığı ile ince bir biçimde alay edilmektedir. Bu konuda hacamatçı ile arasında geçen bir başka hikaye için bk. Hatîb, a.e., XIII/347-8.

100 Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 158.

dedemden rivayet etti ki Allah Rasûlü 'din işini re'yi ile ilk kıyas eden İblis'tir' buyurmuştur. Allah Teâlâ ona, Adem'e secde etmesini emredince 'Ben ondan daha hayırlıyım. Beni ateşten, onu çamundan yarattın' dedi. Dini re'yi ile kıyas edeni Allah Kıyamet Günü İblis'e komşu eder. Çünkü kıyasta ona uymuştur" dedi. Sonra Ca'fer dinde kıyasın geçerli olmadığını örneklendirmek için Ebû Hanife'ye "İnsan öldürmek mi zina mı daha büyük suçtur?" diye sorar, o da "insan öldürmek" cevabını verir. Ca'fer "Allah insan öldürme suçunun ispatında iki şahidi yeterli kabul etti, zina da ise dört şahidden az olmasını kabul etmedi!" dedikten sonra devamla "Namaz mı oruç mu daha büyüktür?" diye sordu. Ebû Hanife "namaz" cevabını verince Ca'fer "Peki niçin hayızlı kadın orucu kaza ediyor da namazı kaza etmiyor? Öyleyse kıyasın nasıl doğru olabiliyor? Allah'dan kork, dini kendi re'yinle kıyas etme!" dedi.[101]

Öğrencisi Ebû Yusuf ise devrin halîfesi Harun er-Reşîd'e onu anlatırken "Allah'ın dini konusunda bilmediği şeyi söylemekten şiddetle kaçınırdı... Bildiği bir konuda kendisine soru sorulursa konuşur ve işittiği şeyi söylerdi; aksi halde hak olana kıyas eder, kendisini ve dinini koruyarak ona uyardı" nitelemesinde bulunuyor.[102]

Ne var ki Ebû Hanife'nin kıyası çokça kullandığı tarihî bir vakıa olarak tesbit edilmekle beraber kıyas anlayışı hakkında detaylı malumata sahip olunamamaktadır. Fahreddîn er-Râzî bu durumu şöyle dile getiriyor: "Ebû Hanife kıyasa bağımlıydı. Hasımları onu yaptığı kıyasların çokluğundan dolayı kınarlardı. Rivayete göre Ebû Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık ona karşı kıyası iptal için pek çok deliller ileri sürdü. Kendisi ömrünü kıyasla amel yolunda tüketmekle ve insanlar arasında bu nedenle sınanmakla birlikte ne kendisinden ve ne de arkadaşlarından kıyası ispat için bir tek sayfa yazdığı ve ne de kıyası takrir için -bir delil şöyle dursun- bir şüphe ileri sürdüğü ve ne de hasımlarının kıyası red için sürdükleri herhangi bir delile cevap verdiği rivayet olunmuştur. Bu konuda ilk konuşan ve deliller ileri süren Şâfiî'dir."[103]

101 Ebû Nuaym, *Hilye*, III/197; Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 158-9; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/185-6; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/255-6. Kadı Nu'mân'ın rivayetine göre Ca'fer'in Ebû Hanîfe'ye yönelttiği bir diğer soruda "Küçük abdest bozmak mı, cünüplük mü temizliğe daha yakındır?" ifadesi yer alıyor. Ebû Hanîfe buna cünüplük cevabını verip ikisinin eşit olmaması gerektiğini söylüyor. Bunun üzerine Ca'fer "Peki Allah neden küçük abdest bozulunca abdest almayı, cünüplükte ise guslü emretti? Senin deyişine göre idrarda gusledilmesi daha uygun yahut ikisi aynı hükümde olmalı değil mi?" deyince Ebû Hanîfe sustu. Ayrıca İmâm Ca'fer'in Ebû Hanîfe'ye kıyası bırakması konusundaki bir tavsiyesi için bk. İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/34.

102 Saymerî, *Ahbâr*, s. 31.

103 Râzî, *Menâkıb*, s. 158.

el-Âlim ve'l-müteallim adlı eserinde kelâmî bir meseleyi öğrencisi Ebû Mukâtil'e anlatır ve öğrencinin, anlamayınca kıyasla anlatmasının anlamasına daha fazla yardımcı olacağını söylemesi üzerine Ebû Hanife "Kıyas istemeniz ne iyi! Arkadaşıyla yaptığı müzakereden istifade etmek isteyen kimse söylenileni anlamayınca böyle bir yola başvurarak kıyas yapılmasını ister. Biliniz ki doğru kıyas hakkı arayanın hakkı bulmasını sağlar. Kıyas hak sahibinin iddia ettiği hakka ulaşmasında tıpkı güvenilir şahitler gibidir. Cahillerin hakkı inkarları olmasaydı alimler kıyas ve mukayase zahmetine girmezlerdi."[104] Burada kıyas fıkhî düşüncenin bir şekli olarak kullanılmadığı gibi örnekleme suretiyle anlatım manasına gelmektedir. Ancak Ebû Hanife'nin düşünce sistemindeki önemini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Nitekim fıkıhdaki kıyas da lâfzı tikel olanı mana bakımından lâfzı umûmî olana dahil etmedir.[105] Yani tikelin tümelde temsil edilmesidir.

Umumiyetle "*hâzâ bi-menzileti...*"[106], "*leyse bi-menzileti...*"[107], "*lâ yüşbihü*"[108], "*elâterâ* (türâ)" ve "*eraeyte*" ibarelerini kullanarak kıyas yapar. İbn Hazm'a göre Ebû Hanife ile Mâlik kıyas taraftarlarınca savunulan illetlerin çıkarılması ve tercih edilmesi yoluyla yapılan kıyaslama işlemini asla bilmiyorlardı; onların kıyasları, kendilerinin kesin doğru gözüyle bakmadıkları re'y anlamında idi; haddizatında o asırdaki bütün herkes böyle düşünmekteydi.[109] Ancak Iraklıların akıl yürütmelerini incelediğimizde orijinal mesele ile benzerlik kurulan mesele arasında kıyas kullanımını haklı çıkaracak ortak bir eleman aradıklarını görürüz. Ama daha sonra kullanılan illet terimini kullanmazlar.[110] Bu bakımdan terimin kullanılmadığı noktasında İbn Hazm'a hak vermek gerekir; yalnız terimin bulunmamasını kavramın yokluğuna yorması yanlış bir yaklaşımdır. Bilindiği üzere kavramın doğuşu ona giydirilen terimden daima öncedir.

İbn Hazm, Ebû Hanife'nin "keffâretler, hadler ve mukadderâtta kıyas cari olmaz" dediğini rivayet eder.[111] Ancak öteki pek çok konuda olduğu gibi bu anlayışın doğrudan nispeti de kuşkuludur ve yine onun uygulamalarından istinbatla ortaya konmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim İlkiyâ el-Herâsî "Ebû Hanife'den bunu kabul ettiğine delâlet eden şeyler hikâye olunur" der.[112] Cüveynî

104 Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 17.

105 Şâtıbî, *Muvâfakât*, III/51.

106 bk. Şâfiî, a.g.e., VII/117, 125, 134, 160; Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 70.

107 bk. Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/364.

108 bk. Ebû Yusuf, a.g.e., s. 160.

109 İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/36.

110 Schacht, *Origins*, s. 110.

111 İbn Hazm, a.g.e., VII/54.

112 Zerkeşî, *Bahr*, V/54.

ve Zerkeşî'nin Şâfiî'den yaptıkları alıntıda ise Ebû Hanife'nin öğrencilerinin (*ashâbu Ebî Hanife*) bu görüşte oldukları ifade edilir. Doğrudan kendi sözlerinin aktarıldığı bu alıntıya göre Şâfiî, hanefî imamlarının görüşlerini araştırır ve onların bu prensibe sadık kalmadıklarını gösterir.[113] O, Ebû Hanife'nin ilk öğrencileriyle görüşmüş olduğuna göre muhtemelen bu görüş Şeybânî ve Ebû Yusuf'a yahut Ebû Yusuf'un vesayeti ile Irak'da üst düzey görevlere gelmiş hanefîlere aittir. Ayrıca böyle bir teşebbüsün hanefîlerin, kıyasın alanını daraltma çabaları olduğu ve bu noktada Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin önemli rol oynadığı düşünülebilir. Çünkü onun "hadler, keffâretler ve ibadetlerin ta'lîli caiz değildir" dediği biliniyor.[114] Sonrakilerin bu teşebbüslerini İbnü'l-Müneyyir ve Zerkeşî gibi alimler sosyolojik bir sebebe indirgeyerek açıklarlar: Ebû Hanife'nin kıyas ve re'ye yöneldiği, naslara ve hadislere az başvurduğu kanaati yayılmıştı. Takipçileri bundan sıyrılmak istediler ve hadis ekolünün bile kıyasda bulundukları pek çok alanda re'y ve kıyasdan yüz çevirdiklerini gösterdiler. Bu yolla başkalarının onlardan daha çok kıyasa başvurduklarını savundular.[115]

Ebû Hanife'nin kıyasçılık anlayışından bize ulaşan bir ipucu ortaya koymaktadır ki o kıyası akla gelebilecek bütün ihtimalleriyle birlikte esas alma (=tard) taraftarı değildi. "Mescide bevletmek bazı kıyastan daha iyidir"[116] demek suretiyle muhtemelen bu sözle nassa muhalif kıyası kastetmiş[117] olmakla beraber aynı zamanda kıyas tartışmalarına "nasıl bir kıyas?" sorusunu, bir başka ifadeyle kıyasın niteliği meselesini kazandırmış olmalıdır. Bu sözde kıyasın tamamı değil, bir kısım kıyas eleştirilmiştir ki kıyas taraftarları kıyas namına ileri sürülen her tür aklî çıkarımı zaten kıyas olarak görmezler. Nitekim bundan dolayı kıyası sahih ve fâsid olmak üzere temelde ikiye ayırırlar. Sonuna kadar bütün mantıkî sonuçlarında kıyası izlemek bazan naslara ve dinin temel kaideleri anlamındaki kıyasa muhalefete neden olabilmektedir. İşte bu gibi temelden çürük olduğu ve gerçeğe aykırı düştüğü yerlerde fakîhlerin istihsan adını verdikleri nasdan dolayı kıyası bırakma metodu devreye girmektedir ki bu metot kıyası genelleyip nassı terketmekten daha hayırlı görülmüştür.[118] Buna göre istihsan aşırı kıyasçılığı frenlemenin bir yolu olarak geliştirilmiştir. Nitekim mâlikî mezhebinin ileri gelenlerinden Esbağ (ö. 225/840) "kıyasa garkolan kimse sünnetten nerdeyse ayrılacak duruma gelir; istihsan ilmin direğidir" demiştir.[119]

113 Cüveynî, *Burhân*, II/895-9; Zerkeşî, *Bahr*, V/53-4.

114 Zerkeşî, a.g.e., V/53.

115 Zerkeşî, a.g.e., V/56.

116 Saymerî, *Ahbâr*, s. 13; İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/36; a.mlf., *Mülahhas*, s. 71; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/209; İbn Kayym, *İ'lâm*, I/256.

117 Hatîb, a.g.e., I/208.

118 İbn Teymiye, *Nakzu'l-mantık*, s. 39-40.

Burada İbn Hazm'ın bir yanlış anlayışına dikkat çekmekte yarar görüyoruz. Ebû Hanife'nin "kazâ meclisinde kıyası terketmeyen fakîh olamaz"[120] sözünü kıyas karşıtı bir söz olarak yorumlayan İbn Hazm bundan sonra bu fakîhe ait bir kıyas bulunacak olursa sözünden dönme anlamına geleceğinden onun görüşlerinin Kur'ân ve sünnete arzedilmesini ve nas hangisini desteklerse bunun Ebhu Hanife'nin görüşü olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. İbn Hazm'a göre nas, kıyası reddedenin görüşünü desteklemektedir.[121] Çünkü o, bu sözü fıkhın delîllerinden olan kıyasın mahkemede işe yaramaz olması nedeniyle reddedilmesi gerekir biçiminde anlar. Oysa Ebû Hanife'nin sözü onun bu garip iddiasından çok başka anlamlara muhtemeldir. O bu sözle demiş olabilir ki mahkemeler yasama meclisleri değil yargı meclisleridir; mahkemede objektif delîller geçerlidir, bir takım tahminlere dayalı akıl yürütmelerle dava sonuçlandırılmaz; davacı ve davalının verdikleri ifadelerden başka anlamlar çıkarılmaz, aksine mümkün olduğunca ifade sahibinin söylediklerinden ne kastettiği kendisine sorularak anlaşılır. Çünkü bu insanların söyledikleri sözler son derece ince düşünülmüş ifadeler olmayabilir. Ama her yönü ile mucize olan Allah'ın kelâmı ve uyarılmak suretiyle hatadan korunmuş Peygamber sünneti için bu söz konusu olamaz. Nitekim Şâfiî'nin "Kim hüküm vereceği kişiler hakkında, sergiledikleri (=zâhir) şeyin sergilemediklerine muhtemel olduğuna o kişilerden bir delâletle ya da delâletsiz istidlâl ederek sergilenenin aksine hüküm verirse (yani objektif delili değil de sujektif delili esas alırsa) bence Kur'ân ve sünnete muhalefetten kurtulamaz"[122] açıklaması bu anlayışı destekler. Şu farkla ki Şâfiî, Ebû Hanife'nin kıyas dediğine istidlâl demektedir.

3. Re'y ve Kıyas Karşısında Hadisin Konumu

Burada önce hadiscilerin Ebû Hanife'ye muhalefetinin nedenleri üzerinde durulacak ve ardından onun sisteminde hadisin yeri belirlenecektir. Sistemi içinde hadisin yerinin belirlenmesine geçmeden önce onun hadis bilgisinin derecesi üzerinde yapılan spekülasyonlara değinilecektir.

1. *Hadiscilerle ilişkileri:* Tarihî kaynaklarda yer alan bir çok rivayetten Ebû Hanife'nin hadiscilerle arasının pek iyi olmadığı ve re'y ekolü içindeki konumundan dolayı ona karşı hadiscilerin baş çektiği bir muhalefet oluştuğu anlaşılmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Hanife lehindeki rivayetleri sıraladıktan sonra "Eyyûb es-Sahtiyânî, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Bekr b. Ayyâş ve daha başka

119 Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV/210.

120 İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/36; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/257.

121 İbn Hazm, a.g.e., VIII/36.

122 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/297.

imamlardan Ebû Hanife'yi öğen ve metheden pek çok rivayeti sıraladık. Oysa Ebû Hanife hakkında bu adı geçenler yanında geçmiş büyük hadis imamlarından bunun aksi sabittir" der[123] ve Ebû Hanife'yi reddedenler arasında, içlerinde Mâlik, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, İbn Ebû Leylâ gibi fakîhler ve Hammâd b. Seleme, Hammâd b. Zeyd, Süfyân b. Uyeyne, Vekî b. Cerrâh gibi meşhur muhaddislerin bulunduğu otuzbeş kişinin adını sayar.[124]

Hadisçiler sadece Ebû Hanife'yi eleştirmekle kalmamış öğrencilerinin rivayetlerine bile sansür koymuşlardır. Ahmed b. Hanbel hadîs usûlü ıstılahınca "sadûk' diye nitelediği kendisinin ilk hadîs hocası Ebû Yusuf'dan hadîs rivayet etmeyeceğini söylemiş ve bu kararını genelleştirerek de "Ebû Hanife'nin arkadaşlarından herhangi bir şey rivayet edilmemelidir" demiştir.[125]

Ebû Hanife hadiscilere karşı sert sayılabilecek bir tutum ve davranış içine girmemiş; hücumlar hep muhaliflerinden gelmiştir. "Benim hakkımda cahil kimselerin söyledikleri helâl olsun; ama bende olmayan herhangi bir şeyi varmış gibi gösteren ilim adamlarının günahları boyunlarına. Çünkü alimlerin yaptıkları gıybet kendilerinden sonra bir leke olarak kalır"[126] demesinden de anlaşılacağı üzere yaşarken muhaliflerinden sert eleştiriler alıyordu. Çağdaşı meşhur muhaddis Hammâd b. Seleme (ö. 164-7/781-4) onun akılcığını Câhiliye dönemindeki yankesicinin davranışına benzetir. Câhiliyede bir adam ucu eğri bastonla dolaşır, hac yapmakta olan kişinin malını çalar ve yakalanıp da kendisine "çaldın" dendiği zaman "ben çalmadım, bastonum çaldı" derdi. Bu olayı hatırlatan Hammâd "bu adam bugün yaşasaydı Ebû Hanife'nin arkadaşlarından olurdu" diye ekler.[127]

123 Hatîb, *Târîh*, XIII/369-370.

124 Hatîb, a.g.e., XIII/370-1. Hatîb, Ebû Hanîfe aleyhinde iman (s. 371-84, nr. 1-33) ve Kur'ân'ın yaratılmışlığı (s. 384-95, nr. 34-66), sultana karşı ayaklanma (s. 395-9, nr. 1-9), çirkin söz ve davranışları (s. 399-413, nr. 1-33), alimlerin onun re'yini kötüleme ve ondan sakındırma konusunda söyledikleri (s. 413-50, nr. 1-147) ana başlıkları altında toplam 255 rivayet sıralar. Hatîb'in bu rivayetleri vermesi mezhep taassubu olarak yorumlanmakta ve onun kaydettiği rivayetlerin bir kısmı sahih olsa da çoğunluğunun sened bakımından zayıf oldukları belirtilmektedir. Eserin editörü dipnotlarda sözkonusu rivayetleri sened ve metin bakımından eleştirmiş olduğu gibi M. Zâhid Kevserî de Hatîb'e cevap niteliğinde *Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb* (Kahire 1942) adlı müstakil eserini kaleme almış; bu esere ise Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî *et-Tenkîl bi-mâ fî te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl* (nşr. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, Dimeşk 1386/1966) adıyla iki ciltlik cevap yazmıştır.

125 Hatîb, *Târîh*, XIV/259-60. Muhaddislerin Ebû Hanîfe hakkındaki kanaatleri için bk. Hatîb, a.e. XIII/442-351; Ebû Yusuf hakkındaki kanaatleri için bk. a.e., XIV/257-60; Şeybânî hakkındaki kanaatleri için bk. a.e., II/180-1.

126 Saymerî, *Ahbâr*, s. 37.

Hadisciler tarafından umumiyetle tenkit edilmesine karşılık bazı hadiscilerin müsbet bir tavırla Ebû Hanife'nin fıkhî görüşleriyle yakından ilgilendiği[128] ve onun fıkıhçılığını ve re'yini medhettiği görülmektedir. İbn Kuteybe, Ebû Hanife'nin ilmî kişiliğini takdir eder; onu fetvâ ve ince akıl yürütme konularında zamanının tek adamı olarak görür.[129] Ebû Hanife'den pek çok hadis işitmiş olan Vekî' b. Cerrâh onun re'yi ile fetva verir ve rivayet ettiği bütün hadisleri ezberlerdi.[130] Abdullah b. Mübârek "Eser bilinir re'ye ihtiyaç duyulursa Mâlik, Süfyân ve Ebû Hanife'nin re'yi alınır. Ebû Hanife onların en iyi ve en ince anlayışlısı ve fıkıhta en derin vukufu olanıdır. Üçünün en fakîhidir"[131] ve "Zamanımızdaki bir kimsenin kendi re'yi ile fetva vermeye hakkı olsaydı Ebû Hanife re'yi ile fetvâ vermeye daha müstehak olurdu"[132] dediği rivayet olunur. Yahya b. Maîn'in söylediğine göre fetvâ konusunda Kûfe ekolünün görüşünü kabul eden, kendi görüşünü onların görüşlerinden seçen ve arkadaşları arasında onun re'yine uyan Yahya b. Saîd el-Kattân[133] "Allah'a yalan söylemeyelim, bazan bir konuda Ebû Hanife'nin re'yini aldığım olur"; diğer bir rivayete göre ise "Ebû Hanife'nin re'yinden daha iyisini işitmedik, görüşlerinin çoğunluğunu aldık" demiştir.[134] Şâfiî'nin "insanlar fıkıhta Ebû Hanife'nin aile efradıdır"[135] sözü ise oldukça ünlüdür.

Ebû Hanife'ye karşı özellikle hadis ekolünün hakaretlere varan suçlamalarının temelinde yatan gerçekler neydi? Kuşkusuz bu sebepler arasında onun görüşleri önemli rol oynamakta idiyse de siyasî ve sosyal sebeplerin de bunda önemli katkıları bulunduğu ve o hayatta iken başlayan muhalefetin ölümünden sonra ortaya çıkan bazı hâdiseler dolayısıyla dozunu gittikçe artırdığı anlaşılmaktadır. Çünkü hadis ekolünün amansız muhalifleri olan ve hatta Halife Me'mûn döneminde onlara karşı mihne olaylarına girişen Mu'tezile fıkhî konularda re'y ekolüne ve Ebû Hanife'ye meylediyordu. Halife Mütevekkil döneminde mihne olayının son bulmasıyla bu sefer iş tersine döndü ve hadis ekolü hasımları olan re'y ekolüne ve onların başında yer alan Ebû Hanife ve öğrencilerine karşı taassup içine girdiler ve onları sünneti terkettikleri gerekçesiyle karalamaya başladılar.[136]

127 Câhız, *el-Hayevân*, III/18.

128 M. Zâhid Kevserî (*Fıkhu ehli'l-Irâk*, s. 60-77) hanefî mezhebinin yetiştirdiği 110 kadar hadiscinin adını sıralar.

129 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 69.

130 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/149.

131 Saymerî, *Ahbâr*, s. 77; Hatîb, *Târîh*, XIII/343.

132 Saymerî, a.g.e., s. 134; Hatîb, a.g.e., XIII/343.

133 Hatîb, a.g.e., XIII/346.

134 Hatîb, a.g.e., XIII/345. İbn Abdilber'in (a.g.e., II/149) rivayetine göre ise Yahya b. Saîd "Bazan bir konuda Ebû Hanife'nin görüşünü iyi bulur, onu alırız" demiştir.

135 Hatîb, a.g.e., XIII/346.

2. *Hadisciliği ve re'y karşısında hadise verdiği önem:* Muhaliflerince Ebû Hanife hadis bilmemek[137], hadise büyük ehemmiyet vermemek, serbest re'yi fıkhî akıl yürütmelerinde baş sıraya oturtmak ve pek çok hadisi re'y uğruna reddetmekle suçlanmıştır.[138] Hadis ekolünün Ebû Hanife konusunda sınırı aştıklarını söyleyen İbn Abdilber'e göre onları buna sevkeden sebebin, ilim adamlarının çoğunluğu "eser sahih olursa kıyas ve akıl yürütme batıl olur" demişken Ebû Hanife'nin rivayetlere (=âsâr) re'y ve kıyasla yaklaşımıdır.[139] Mâlikîlerden Kadı Iyâz bu yöndeki ağır eleştirilerini şu cümlelerle dile getirmiştir: "Ebû Hanife kıyas ve i'tibârı (düşünce yahut karşılaştırma) sünnetlere ve âsâra tercih etmiş ve böylece kaynakların metinlerini terkedip ma'kûlü esas almış; re'y, kıyas ve istihsana öncelik vermiştir. Sonra da istihsanı kıyasa tercih etmiştir... Öğrencileri Şeybânî ve Ebû Yusuf, görüşlerinin üçte biri kadarında ona muhalefet etmişlerdir. Çünkü bu öğrenciler sünnetlerin onun görüşlerine aykırı olduğunu gördüler. Zira söylediğimiz üzere Ebû Hanife kıyası hakim kabul edip ona öncelik tanıdığı için bilerek yahut kendisine ulaşmadıkları için bilmeyerek sünnetlere muhalefet etmişti. Çünkü sünnet konusunda fazla bilgili değildi ve bu nedenden ötürü ağır eleştiriler almıştı. Hükümlerinde esas aldığı sünnetler ise icmâen kabul görmüş değillerdi; zayıf ve metrûk idiler. Bu sebeple hadis ekolü re'y ekolüne karşı hizipçilik yaptı; onlar hakkında kötü şeyler söylediler ve kötü kanaat beslediler."[140]

Muhalif kanattan örnek olarak seçtiğimiz Kadı Iyâz'ın bu değerlendirmeleri tarih boyunca pek çok kişi tarafından paylaşılmıştır. Bu tür iddialar ileri sürülerek Ebû Hanife'nin hadisciliğinin çok tartışılması daha sonraki dönemlerde taraftarlarının tepkisini çekmiş, bu sefer savunma adına taassup gösterilmesine ve Serahsî'nin "o çağdaşları içinde hadisi en iyi bilendi"[141] deyivermesine neden olmuştur. Aynı kişiler bir yanda Ebû Hanife'nin "tam zapt şartını gözettiği için

136 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 222. İbn Hanbel'in Ebû Hanife hakkında söylediklerinin çelişik olmasının ardındaki neden yine bu mihne olaylarıdır. O hadis ve fıkıh öğremeye başladığında Ebû Hanife ve taraftarları hakkında iyi kanaat taşırdı. Mihne olayları patlak verince görüşünde bir sarsılma oldu. Ancak onun en son olarak Ebû Hanife hakkında iyi kanaatler taşıdığı bilinmektedir. bk. Kevserî, *Bülûgu'l-emânî*, s. 66.

137 Saymerî, *Ahbâr*, s. 12; Serahsî, *Usûl*, I/350.

138 Abdülkâdir, a.g.e., s. 225. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef* adlı eserinde özel bir bölümde (XIV/148-282) Ebû Hanife'nin muhalefet ettiğini söylediği yüzyirmibeş hadis zikreder. M. Zahid Kevserî ise İbn Ebû Şeybe'ye karşı *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüs an rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe* (Kahire 1365) adıyla bir eser yazmıştır.

139 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/148. Müsteşriklerden Schacht'a (*Origins*, s. 110) göre de Iraklılar ictihadlarını hadislerden daha çok kıyas ve sistematik akıl yürütme temeline dayandırır ve kıyası hadisleri tenkitte bir araç olarak kullanırlardı.

140 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/95.

141 Serahsî, *Usûl*, I/350.

rivayeti azdır"[142] değerlendirmesini yapıp onun hadis kabul şartlarının ağırlığını savunurken öte yanda hadis taraftarlarından daha çok hadise yer verdiğini göstermek için şunları söylemekten çekinmemişlerdir. "Gerçekte hadis ve re'ye bağlı olanlar bizim imamlarımızdır; sünnete hadis taraftarı denen insanlarda görülmemiş derecede saygı göstermişlerdir. Çünkü onların nazarında sünnet güçlü konumda olduğu için Kur'ân'ın sünnetle neshini ve mürsel hadislerle ameli câiz görmüşler; mechûl kişinin rivayetini ve Peygamber'den duyma ve onun tasdikinden geçme ihtimali taşıdığı için sahabî görüşünü kıyasa tercih etmişlerdir. Bütün bunlardan sonra 'etkisi gücüyle ortaya çıkan mana' demek olan sahih kıyasla amel etmişlerdir. Oysa Şâfiî mürsellerle ameli caiz görmediğinden ve mechûl kişinin rivayetini makbul saymadığından pek çok sünneti terketmiş; yine sahabîyi taklid etmeyi caiz görmediğinden Hz. Peygamber'den duyulma şüphesi bulunan şeylerden yüzçevirmeyi caiz saymıştır."[143]

Bu tür açıklamalar hanefîlerin hadis taraftarlarına karşı savunmacı politikalarına tipik bir örmek teşkil etmektedir. Eğer söylenildiği gibi Ebû Hanife'nin hadis kabul şartları çok ağır idiyse mechûl kişinin rivayetini ve mürsel hadisi kabul etmesinin anlamı nedir? Oysa Ebû Hanife'nin meselâ mechul hadisi kabul ettiği iddiası muhaliflerce ileri sürülmüş ve hanefî mezhebinin savunucuları ise bunu muhaliflere karşı bir üstünlükmüş gibi takdim etmişlerdir. Erkeklik aletine dokunmakla abdestin bozulup bozulmayacağı tartışmasında bozulur diyenlerin safında yer alan Şâfiî, muhalifin kendi görüşüne uygun bir hadis rivayet ettiğini kaydeder ve "Bizim ona karşı delilimiz: Onun hadisi mechûldür, öylesi sabit olmaz; bizim hadisimiz ise ma'rûfdur" iddiasında bulunur.[144] Oysa gerek bizzat Şâfiî'nin ve gerekse Şeybânî'nin kaydettikleri üzere Ebû Hanife hadisden başka Huzeyfe, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, İmran b. Husayn, Ammâr b. Yasir, Sa'd b. Ebû Vakkâs ve Ebü'd-Derdâ gibi sahabîler ile Saîd b. Müseyyeb ve Nehaî görüşlerine dayanmaktadır.[145] Dolayısıyla burada "ben mechûl hadisle amel ediyorum" deyip mechûl bir rivayeti esas almıyor; bilâkis kendi usûlüne de uygun olan rivayeti sahabe ve tâbiûn tatbikatıyla destekliyor. Kaldı ki hadisin mechûl oluşu da tartışmalıdır.[146]

142 Serahsî, *Usûl*, I/350.

143 Serahsî, a.g.e., II/113; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, I/7. Mechûlün rivayeti hakkında hanefîlerin görüşleri için bk. Cessâs, *Fusûl*, III/134-5; Serahsî, a.e., I/342-5.

144 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/192.

145 Şâfiî, a.g.e., VII/192; Mâlik, *Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), I/200-27. Leknevî, *Muvatta'*nın bu Şeybânî nüshasına yazdığı şerhde (*et-Ta'lîku'l-mümecced*, I/212-6) her iki görüşün dayandığı delilleri sıralayıp eleştirmektedir.

146 Dokunmanın abdesti bozmayacağı yolundaki hadisi Şeybânî, Eyyûb b. Utbe et-Teymî -

Ebû Hanife'ye yöneltilen bu kadar birbirine zıt anlayışlar yanında mutedil değerlendirmeler de yok değildir. Hasan b. Sâlih, Ebû Yusuf ve İbnü'l-Mübârek, Ebû Hanife'nin hadis bilgisinin güçlülüğüne şahitlik ederler.[147] Süfyân es-Sevrî'den gelen bir rivayete göre Ebû Hanife Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin ancak kendince sahih olanlarını almayı helâl sayardı, hadisin nâsih ve mensûhunu çok iyi bilirdi; sika râvîlerin hadislerini ve Hz. Peygamber'in yaptığı en son uygulamaları araştırırdı.[148] Şu'be b. Haccac'ın da Ebû Hanife hakkındaki kanaati iyiydi.[149] İbnü'l-Medînî ise ondan hadis rivayet eden pek çok ünlünün adını sıralar ve "sikadır, onda sakıncalı bir durum yoktur" değerlendirmesini yapar.[150] Ünlü hadis eleştirmeni Yahya b. Maîn bir meclisde "Arkadaşlarımız Ebû Hanife hakkında aşırılık gösteriyorlar" deyince orada bulunanlardan biri "Ebû Hanife yalan söyler miydi?" diye sordu; Yahya "yalan söylemeyecek kadar asil bir insandı" cevabını verdi.[151] Ayrıca İbn Maîn onun hakkında "yalancılardan değildi, sadûk idi; ancak onun hadisini kifayetsiz görüyorum" değerlendirmesini yapmaktadır.[152]

Bazı hanefîler Ebû Hanife aleyhine konuşan muhalifleri taassup ve cehaletle suçlarlar.[153] İbn Abdilber'in de söylediği gibi gerçekten de kıskançlık sebebiyle onun hakkında uygunsuz isnatlar yapılmış ve şanına yaraşmayacak şeyler uydurulmuştur. Bununla birlikte pek çok ilim adamı ona övgüler yağdırmıştır. Ondan rivayette bulunanlar ve onu güvenilir (sika) kabul edip övgü yağdıranlar aleyhinde konuşanlardan daha fazladır.[154] Ebû Hanife'nin hadisçi kimliği ile öne çıkmadığı bir realitedir. Çünkü o hadis rivayeti ile uğraşmak yerine öğrendiği hadislerin fıkhını ortaya koymayı kendine meslek edinmişti. Nitekim bazı muhaddisler onun fıkhî hükümler içeren hadisleri çok iyi öğrendiğini, bunları çok araştırdığını ve içlerindeki fıkhî hükümleri de çok iyi bildiğini belirtirler.[155]

Kays b. Talk - Talk b. Ali senediyle rivayet eder. Senedde kopukluk yoktur. Senedin ilk ravisi Eyyûb'un sika ravi olup olmadığı tartışmalıdır; ikinci ravi Kays tabiûndandır ve hadisin sahabî ravisi Takl b. Ali'nin oğludur ve "sadûk" olarak nitelenmiştir. bk. Leknevî, a.g.e., I/200-1.

147 Saymerî, *Ahbâr*, s. 11-12, 66.

148 Saymerî, a.g.e., s. 66-7.

149 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/149; Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, s. 101.

150 Heytemî, a.g.e., s. 101.

151 İbn Abdilber, a.g.e., II/148. Son cümleyi Saymerî (a.g.e., s. 29) *asil* kelimesi yerine *akıllı* biçiminde rivayet etmektedir.

152 İbn Abdilber, a.g.e., II/149.

153 Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, I/118.

154 İbn Abdilber, a.g.e., II/148 ve 149.

155 Saymerî, a.g.e., s. 9; Hatîb, *Târîh*, XIII/339. Ebû Yusuf da "Hadisin tefsirini ve hadisdeki fıkhî nükteler bulunan yerleri Ebû Hanîfe'den daha iyi bilen birini görmedim" diyor. bk. Hatîb, a.g.e., XIII/340.

Hadiscilerle fıkıhçılar arasında hadisleri anlama konusunda bariz fark vardı. Bir rivayete göre el-A'meş, Ebû Hanife'ye bazı meseleler soruyor, o da cevaplıyordu. el-A'meş bir ara "Bunu nereden söylüyorsun?" diye sordu. Ebû Hanife "Sen bize İbrahim'den şu hadisi, Şa'bî'den de şu hadisi aktardın" dedi. Bunun üzerine el-A'meş "Ey fakihler topluluğu! Siz hekim, biz eczacıyız" dedi.[156] el-A'meş bir keresinde Ebû Yusuf'a "Üstadın neden İbn Mes'ûd'un 'Cariyenin azadı onu boşamaktır' görüşünü terketti?" diye sordu. O da "Senin kendisine İbrahim- el-Esved- Aişe yoluyla Berîre'nin azat edildiğinde muhayyer bırakıldığı şeklinde rivayet ettiğin hadisden dolayı" cevabını verince bu çok hoşuna giden el-A'meş "Ebû Hanife gerçekten zekîdir" dedi.[157] Benzer bir hâdise Ebû Yusuf'la yine el-A'meş arasında yaşanmıştı. Ebû Yusuf anlatıyor: el-A'meş bana bir mesele sordu, cevabını söyledim. "Bunu nereden söylüyorsun?" diye sordu. "Senin bize rivayet ettiğin hadisden" dedim ve hadisi söyledim. Bana "Yakup! Ben bu hadisi sen anayın karnına düşmeden önce öğrenmiştim. Ama te'vilini şimdiye kadar bilmiyordum" dedi.[158] Züfer'in ashâbu'l-hadisden iken Ebû Hanife taraftarı olması da benzer bir olaya bağlanır.[159] el-A'meş kendisine bir soru sorulduğu zaman Ebû Hanife'nin ders halkasını göstererek "Şu halkaya gidin" derdi.[160] Hadiscilerin bu durumundan rahatsızlık duyan Vekî (ö. 197/812) öğrencilerine "Gençler, hadisin fıkhını (=fıkhu'l-hadîs) öğrenin; hadisin fıkhını öğrenirseniz re'yciler size galebe çalamaz" diye tavsiye etmiştir.[161] Burada hadisin fıkhı ifadesiyle hadisin incelikleri, mana ve yorumu, bu manaların karşılaşılan problemlere tatbiki kastedilmektedir.

Fakihler şüphesiz rivayetin kendisi kadar, anlamları ve yorumları üzerinde de durmaktaydılar. Ebû Hanife hadis yorumlarında daima makul olmaya çalışmış ve rasyonel kaygılar taşımıştır. Kendisine "alım-satım yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler" hadisi sorulunca o da "Peki taraflar bir gemide yahut hapishanede yahut da bir yolculukta birlikte olurlarsa nasıl ayrılacaklar?" diye sorar.[162] Çünkü ona göre alış veriş akdi (söz ile) tamamlanınca muhayyerlik kalkar.[163] Hadis ekolü bu hikâkeyi Ebû Hanife'nin hadisleri terkettiğine örnek

156 Saymerî, *Ahbâr*, s. 13; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/131.

157 Hatîb, *Târîh*, XIII/341.

158 Saymerî, a.g.e., s. 96; İbn Abdilber, a.g.e., II/130-1; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, I/299.

159 Saymerî, a.g.e., s. 107.

160 Saymerî, a.g.e., s. 70.

161 Hatîb, *Muhtasaru nasîhati ehli'l-hadîs*, s. 33.

162 Hatîb, a.g.e., XIII/405.

163 Mâlik, *Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), III/241; Hatîb, a.g.e., XIII/407. Şeybânî'nin kaydettiğine göre hadisi bu şekilde yorumlayan ilk kişi Ebû Hanife değildir. Irak ekolünün ilk büyük temsilcisi İbrahim en-Nehaî şu tefsiri yapar: "Alım-satım yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler" demek "alış-veriş sözünden (yani icap ve kabulden)

olarak göstermekteyseler de esasında burada yadırganacak bir durum sözkonusu değildir. Çünkü o burada hadisi terketmemekte, yalnızca onun gerçek anlamını belirlemektedir.

Rivayete göre Ebû Hanife'nin çağdaşı ve Suriye ekolünün baş temsilcisi Evzâî Ebû Hanife'ye re'y nedeniyle değil, hadise aykırı hüküm verdiği için karşı olduğunu söylemiştir.[164] Ancak *hadise muhalefet* ifadesi esnetilmiş olduğundan yorum farkı bile bu şekilde algılanabilmektedir. Bu konuda oldukça ilginç bir örnek vardır: Bilindiği üzere Ebû Hanife mevat arazinin ihyasında devlet başkanının iznini şart koşar. Buna katılmayan ve Hz. Peygamber'in izninin yeterli olacağını söyleyen Şâfiî, Ebû Yusuf'un bu meselede kendisi gibi düşündüğünü ve onun Ebû Hanife'yi sünnete muhalefet ettiği gerekçesiyle ayıpladığını yazar.[165] Oysa Ebû Yusuf, Ebû Hanife'nin "Kim mevat bir araziyi ihya ederse arazi onun olur"[166] hadisine muhalefet etmediğini, aksine bu işlemin anlaşmazlığa kapı açmasını engellemek için izin şartı getirdiğini söyler. Çünkü iki kişi ihya etmek için bir tek yeri seçse ve birbirlerine engel olsalar şimdi hangisi daha haklıdır? Bir adam, avluda hakkı bulunmadığını ikrar eden birinin avlusunda mevat bir araziyi ihyaya kalkışsa ve diğeri "İhyâ etme, orası benim avlum; bana zararı olur" dese ne yapılacaktır? İşte Ebû Hanife burada devlet başkanının iznini insanlar arasında ayırıcı (güç) olarak görmüştür. Devlet başkanı bir insana bunun için izin verirse ihya hakkı olur ve bu izin caiz ve doğrudur. O, bir kimseyi menederse bu da caizdir. Devlet başkanının izni ya da engellemesi söz konusu olunca insanlar arasında bir tek yer için çekişme ve birbirlerine karşılıklı zarar verme durumu olmaz. Bu açıklamanın ardından Ebû Yusuf neticeyi verir: "*Ebû Hanife'nin görüşü eseri reddetmiyor. 'Devlet başkanının izniyle ihya etse de onun olmaz' deseydi eseri reddetmiş olurdu.* Lâkin insanlar arasındaki anlaşmazlıkları ve birbirlerine zarar vermeyi engellemek için devlet başkanının izni şartını getirerek arazi o kimsenin olur diyen esere uymuş olur."[167]

ayrılmadıkça" demektir. Satan "sana sattım" dediğinde diğeri "satın aldım" demedikçe dönme hakkına sahiptir; müşteri de "şuna şuna aldım" deyip satıcı "sattım" demedikçe dönebilir. Mâlik, a.e., III/236-41. Daha fazla bilgi için bk. Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, III/231-40.

164 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 54.

165 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/230.

166 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 408-9; Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 64-5; Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/230.

167 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 64. Ebû Yusuf, üstadını bu şekilde savunduktan sonra kendi görüşünü verir: "Ama benim görüşüme göre bunun bir kimseye zararı olmaz ve anlaşmazlığa sebebiyet vermezse Hz. Peygamber'in izni Kıyâmet Gününe kadar geçerlidir." Şâfiî (a.g.e., VII/230) ise Ebû Hanife ve mâlikîlerin re'yden dolayı hadisi ve Hz. Ömer'in kavlini terkettiklerini ve insanlara güçlük çıkardıklarını iddia eder.

Ebû Hanife'nin genel şeriat anlayışının onun fıkhî yorumlarında hadislere ters düşmesine neden olduğu da görülmektedir. "Süvariye iki, piyadeye bir pay verilir" hadisini de "Bir hayvanı bir müslümandan üstün tutamam, -Hatîb'deki rivayete göre- bir hayvanın payını bir mü'minin payından daha fazla yapamam" diyerek uygulamaya esas almamıştır.[168] O bu konuda ayrıca Hz. Ömer'den gelen bir rivayete de dayanır. Oysa -öğrencisi Ebû Yusuf'un da belirttiği gibi- süvariye iki, piyadeye bir verileceğini ifade eden hadisler ve âsâr daha çok ve daha güvenilir; ayrıca çoğunluk da bu görüştedir. Öte yandan burada bir üstün sayma sözkonusu değildir. Üstün sayma şeklinde olsaydı o zaman ata bir, adama bir pay verilmez; bir hayvanla bir müslüman adam eşit tutulmazdı. Bu ayrımın sebebi bir kimsenin harp hazırlığı diğerinden çok olsun ve insanları Allah yolunda at adamaya teşvik etsin diyedir.[169]

İbn Abbas ve İbn Ömer'den gelen bir hadisde Hz. Peygamber'in hacda kesilecek kurbanlık develerin bedenlerine yararak işaret koyduğu (*iş'âr*) rivayet edilir. Ebû Hanife ise hacda kurban edilecek develere işaret konmasını işkence olarak niteler. İbn Ebû Leylâ, Ebû Yusuf ve Şâfiî de mezkür rivayeti esas alarak deve ve sığırlara işaret konacağını söylerler.[170] Cessâs, Hz. Peygamber'in işaret koyduğu rivayetini verdikten sonra "Hz. Peygamber'in işkenceyi yasakladığı meşhur haberlerle rivayet edilmiştir" der ve Semüre b. Cündüb'ün "Hz. Peygamber bize verdiği her hutbede mutlaka sadaka vermemizi emretti ve işkenceyi yasakladı"[171] sözünü kaydeder ve "Bu söz son hutbesinde de işkenceyi yasaklamasını gerektirir. Şu halde bu rivayet savaşanların gözlerine mil çekme, kısasa kısas olarak kafa kırma ve develerin işaretlenmesi uygulamalarının yürürlükten kaldırılmış olduğunu ifade eder. Çünkü bunların hepsi işkencedir" diye ekler.[172] Görüldüğü üzere Ebû Hanife genel prensip koyan ve dinin ruhuna da uygun gördüğü bir rivayeti esas alarak buna aykırı anlam taşıyan bir rivayeti kabul

168 Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 19; Hatîb, *Târîh*, XIII/407.

169 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 19. Ebû Hanife'nin bu anlayışının tenkidi için bk. Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/337.

170 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/146. Enteresandır ki Mâlik bu konada Hz. Peygamber'e nisbet edilen hiç bir hadis kaydetmez; yalnızca İbn Ömer'in böyle bir uygulama yaptığını rivayet eder. bk. Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 198-9.

171 Buharî, Mezâlim 30, Zebâih 25; Ebû Davud, Cihâd 120, Hudûd, 3.

172 Cessâs, *Fusûl*, II/284. Serahsî (*Mebsût*, IV/138) ise daha farklı biçimde yorumlar. Ona göre Ebû Hanife hadisde ifade edilen iş'âra karşı değildir. Fakat Iraklılar işaret koymakta o kadar aşırı gidiyorlardı ki bazan hayvanlar Hicâz'ın kavurucu sıcağında ölüyordu ve (ölmeyenler için ise) böyle bir şey sinekleri davet ediyor ve bu da hayvan için şiddetli bir felâkete neden oluyordu. Bu yoruma göre Ebû Hanife hadisi örfden dolayı istihsana giderek terketmiş oluyor. bk. Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 147.

etmemiştir.

Ebû Hanife sorulan fetvalara cevap verme cesaretinde bulunduğu için bile hadisçiler tarafından kıyasıya eleştirilmiş, Allah'a karşı cüretkârlıkla suçlanmıştır. Süfyân b. Uyeyne diyor ki: "Allah'a karşı Ebû Hanife'den daha cüretkâr birini görmedim. Birgün Horasan'dan bir adam geldi ve ona 'Ey Ebû Hanife! Sana sormak istediğim yüzbin mesele getirdim' dedi; o da 'getir onları' dedi. Bundan daha cüretkâr birini duydunuz mu? Atâ b. Sâib'in bana söylediğine göre İbn Ebû Leylâ 'Hz. Peygamber'in Ensâr'dan 120 arkadaşına yetiştim. Onlardan birine bir soru sorulduğu zaman o başkasına, o ötekine, öteki berikine gönderir ve sonuçta ilk kişiye dönerdi. Birisi bir şey hakkında konuşacağı zaman tirtir titrerdi' demiştir. Bu ise yüzbin meseleyi getir diyor! Hiç bundan daha cüretkârını işittiniz mi?!"[173]

Zayıf hadis ve sahabî kavlini kıyas ve re'ye tercih etmesine gelince: Klasik dönem hanefî usulcülerinden Cessâs'ın belirttiğine göre hanefî mezhebi imamları adil ve sika kişilerce rivayet edilmesi şartıyla sahabe ve tâbiûn (Cessâs bunlara etbâu't-tâbiîn mürsellerini de katıyor) mürsellerini makbul saymaktadırlar.[174] Cessâs daha sonra Ebû Hanife'nin tâbiûn ve etbâu't-tâbiînin mürselini bir şüphe bulunmadıkça makbul saydığını söyler.[175] Burada onun ifadelerinin özellikle etbâu't-tâbiîn mürselleri açısından bir çelişki ortaya koyduğu açıktır. Başta bu görüşleri imamlara doğrudan nispet ederken tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn mürseleri hakkında "bence doğru olan ve imamlarımızın mezhebinin delâlet ettiği şey..."[176]

173 Hatîb, *Târîh*, XIII/413. Horasanlı hikâyesi başka kaynaklarda da yer almaktadır. Kadı Nu'mân'ın (*İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 67) rivayetinde meselelerin sayısı hakkında bir kayda rastlanmamaktadır. Horasanlı şahıs, Ebû Hanîfe'den Mekke'de hac esnasında duyduğu bazı görüşleri yazar, memleketine gider, ertesi sene yeniden hacca geldiğinde Ebû Hanîfe ile karşılaşır, Ebû Hanîfe geçen seneki görüşlerinden dönmüştür. Buna çok içerleyen Horasanlı memleketinde önceki fetvaları insanlara söylediğini ve bunların uygulandığını söyler. Ebû Hanîfe'nin "Geçmişteki görüşlerim onlardı, sana onları söyledim. Şimdi aksini düşünüyorum. Ondan döndüm" demesi üzerine adam "Şimdi kabul ettiğin görüşleri senden alsam, daha sonra bundan da döner misin?" der. Ebû Hanîfe ise "bilmiyorum" cevabını verir. Adam lanet okuyup kitabı parçalar atar ve kızar gider.

174 Cessâs, *Fusûl*, III/145. Haddizatında mürsellerle amel etme Ebû Hanife'nin asrındaki alimlerin ortak usulleriydi. Ebû Davud "Geçmişte Süfyan es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Evzâî gibi alimler mürselleri delil olarak kullanırlardı. Şâfiî geldi; onlar aleyhine konuştu" ve İbn Cerîr et-Taberî "İkiyüz yılından sonra mürseli red görüşü ortaya çıkıncaya kadar alimler mürselle amel edip onu kabul ederlerdi" demektedir. bk. Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 226-7.

175 Cessâs, a.g.e., III/147. Cessâs alim olmayanların, ilim ve dindarlıklarına güvenilemez kimselerin ve sika olmayan râvilerden mürsel rivayetlerde bulunanların mürsellerinin kabul edilemez olduğunu söyler.

176 Cessâs, a.g.e., III/146 ve 147.

ifadesini kullanması bu görüşü tahrîc yoluyla ortaya koyduğunu göstermektedir. İbn Hazm da benzer ifadelerde bulunur: "Ebû Hanife mürsel ve zayıf hadisleri kıyasa tercih eder ve onlar varken kıyasa gitmenin helâl olmayacağını söylerdi. Ona göre muhalifi bilinmeyen bir sahabî kavli kıyasdan evlâ idi."[177] Ebû Hanife'nin zayıf hadisi kıyas ve re'ye tercih ettiğini gösterir pek çok örnek sıralayan İbnü'l-Kayyim selefin ıstılahındaki zayıf hadisle sonraki nesillerin ıstılahındaki zayıf hadisin aynı şey olmadıklarına değinir ve sonrakilerin *hasen* dediklerine ilk nesillerin *zayıf* dediklerini belirtir.[178] Oysa Cessâs, İbn Hazm, Serahsî ve Nesefî'nin söyledikleri bu iyimser yorumu haklı çıkarmamaktadır. Onlar mürsel ve munkatı' rivayetlerden söz etmektedirler ve bu tür rivayetler sonraki nesil usulcüleri tarafından kesinlikle hasen kategorisi içinde sayılmamaktadır.

Ebû Hanife hadis olarak gördüğü ve manası başka ihtimallere açık kapı bırakmayacak kadar sarih bir rivayeti reddetmiş değildir. Bilhassa onun kendisine ulaşan bir takım hadisleri re'yine dayanarak alaycı yahut umursamaz bir üslupla reddettiği yolundaki haberler[179] ya sahîh değildir yahut o bu rivayetleri hadis olarak görmemektedir. Çünkü bizzat kendisi "Bir kimse 'Ben Hz. Peygamber'in her dediğine inanıyorum. Ancak Hz. Peygamber zulüm ifade eden bu sözü söylememiş ve Kur'ân'a muhalefet etmemiştir' dese böyle demekle Hz. Peygamber'i ve Kur'ân'ı doğrulamış ve onu Kur'ân'a muhalefetten tenzih etmiş olur" demektedir.[180] Rivayete göre İsa b. Ebân, hanefî mezhebine intikal etmeden önce iyi bir hadisciydi ve Ebû Hanife taraftarlarına "bunlar hadise muhalefet eden insanlardır" derdi. Bir gün bir dostu aracılığıyla Şeybânî ile tanışır ve ona da aynı şeyleri söyleyince Şeybânî hangi hadise muhalefet ettiklerini sorar. İsa 25 kadar hadisi sorar ve Şeybânî onları terkediş nedenlerini delil ve örnekleriyle anlatır, mensûh olanları gösterir ve İsa'yı ikna eder.[181] Bu hâdisenin de ortaya koyduğu üzere hanefîler doğrudan hadisin kendisini hedef alarak onu terketme gibi bir eğilimin içinde bulunmayıp aksi yöndeki delilleri gözönünde bulundurarak hadis hakkında gerçek yargıya varmaktadırlar. Haddizatında Ebû Hanife gibi meselelere derinlemesine dalmış bir müctehidin farkında olmadan az miktar hadise muhalefet etmesi garip karşılanmamalıdır. Gerçekte o kendisine ulaşmış sahih bir hadise

177 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/54; Zerkeşî, *Bahr*, V/34.

178 İbnü'l-Kayyim, *İ'lâm*, I/77 ve 31-2.

179 Bazılarının onun 400 yahut daha fazla ve bazılarının da 200 hadisi reddettiğini iddia ettiği (Hatîb, *Târîh*, XIII/407) bu haberlerin bir kısmını Hatîb bir araya toplamıştır. bk. a.e., XIII/401-413.

180 Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 26.

181 Saymerî, *Ahbâr*, s. 128. Hanefîlerin hadislere muhalefet ettiklerine dair iddiaya halife Me'mûn'un isteği üzerine İsa b. Ebân'ın *Kitâbü'l-hücceti's-sagîr* adlı eserle cevap vermesinin hikayesi için bk. Saymerî, a.e., s. 141-3.

muhalefet etmemiştir. Söylenildiği üzere en fazla ya bazı rivayetlerde kusur görmüş yahut bir kısım râvîleri itham etmiştir. Hadis kabul şartları imamlara göre değiştiği için birine göre sahih olan diğerine göre sahih olmayabilir. Ebû Hanife'nin hadis bilgisinin az, hadise muhalefetinin çok olduğu yahut zayıf hadislere çok yer verdiğinin sanılması, özellikle hadis uydurmacılığı ve fitnelerin yaygınlaştığı dönemlerde yaşamış olan imamların hadis kabul şartlarını bilmemekten kaynaklanmaktadır.[182]

İbn Abdilber, Ebû Hanife'nin reddettiği hadislerde çoğunlukla kendisinden önce yaşamış olan İbrahim en-Nehaî ve İbn Mes'ûd'un öğrencileri gibi re'y taraftarı kendi hemşehrilerine uyduğunu söyler. Ancak Ebû Hanife ve arkadaşları henüz vuku bulmamış hâdiselere fazlaca dalmışlar ve re'y ve istihsanla onlara cevap yetiştirmeye çalışmışlardır. Bunun sonucunda selefe muhalif pek çok görüşe sahip olmuştur ki muhalifleri bunları çirkin ve bidat olarak nitelemişlerdir. Oysa her alimin bir âyet yahut sünnet hakkında bir yorumu ve görüşü var olmuş ve bu görüş dolayısıyla, geçerli bir yorum yahut nesih iddiasıyla bir başka sünneti reddetmiştir. Ancak o, başkalarının nadiren başvurduğu bu yönteme sıkça başvurmuştur.[183]

İbn Teymiye Ebû Hanife gibi alimlerin ümmetin nazarında üstün kişiler olmalarını ve görüşlerinin kabul edilmesini hadis ve sünnete uymalarına; çekiştirilmelerini de ya kendilerine ulaşmadığından ya delâletinin zayıflığına inandıklarından yahut da başkalarını tercih ettiklerinden hadis ve sünnete uymayan görüşlerine bağlar.[184]

Ebû Hanife'nin sünnete muhalefet ettiği iddialarını asılsız bulanlardan Necmeddin et-Tûfi'ye göre de Ebû Hanife inat olsun diye kesinlikle sünnete muhalefet etmemiş; muhalefet ettiği yerde ise açık ve münasip delillerle ictihadda bulunmuştur. Kullandığı deliller insanların ellerinde mevcuttur. Muhalifleri hemen hiç insaf etmemişlerdir. Oysa hata etmiş olması halinde bir sevap, isabet etmiş olması halinde ise iki sevap elde edecektir. Ona tanedenler ya hasetçilerdir yahut da ictihadın mevkiini bilmemektedirler. İbn Hanbel'in onun hakkındaki en son kanaati iyi sözler söylemek ve onu övmek olmuştur.[185]

İbn Abdilber'in dediği gibi ümmetin alimleri arasında Hz. Peygamber'den geldiği sabit bir hadisi herhangi bir gerekçeye dayanmadan reddeden yoktur. Böyle bir şey yapan kimsenin değil imam edinilmesi güvenilirliği kaybolur ve fasık sayılır. Ebû Hanife'nin âhâd hadisleri muhtemel bir yorumla reddettiği bilinmektedir. Gerek onun ve gerekse diğer alimlerin hadisi kabul etmeme gerekçeleri şu iki ana başlık

182 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 226.

183 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/148.

184 İbn Teymiye, *Nakzu'l-mantık*, s. 9-10.

185 Kevserî, *Fıkhu ehli'l-Irâk*, s. 21.

altında toplanabilir: 1. Dengi bir hadise yahut icmâa yahut da kendi prensibine göre uyulması gereken bir uygulamaya dayanarak neshedildiğini ileri sürmek; 2. Senedinde kusur bulunduğunu söylemek.[186] Bu bakımdan aynı konuyla ilgili olarak fakihler birbirine zıt hadisler ileri sürerek bir kısmı o konu hakkında caiz diye hüküm verirken diğer kısmı caiz değildir diyebilmekteydi. Nitekim böyle ihtilaflı bir meselede Ebû Yusuf "bu konuda herkes mezhebine muvafık bir hadis rivayet etmiştir" diyor.[187]

Ebû Hanife'nin kıyasa çok yer vermesinin temelinde yatan gerçek sebebin ne olduğu sorusuna ilişkin olarak çok eskiden beri bir tartışma süregelmiştir. Bazılarınca onun bu tavrı metodolojik bir yaklaşım olarak görülmez, genellikle bulunduğu coğrafyada hadislerin yeteri derecede yaygın olmamasına bağlanır.[188] İbn Haldûn, Ebû Hanife'nin rivayetlerinin 17-50 arasında olduğu yolundaki söylentiyi kaydeder[189]; ama kendisi "kimi müctehidlerin hadis ilimini az bildikleri için az rivayette bulundukları" iddiasını, uluorta konuşan mutaassıp kişilerin sözü olarak niteler ve büyük imamlar hakkında böyle düşünmenin doğru olmadığını; çünkü şerîatın Kitap ve sünnetten alındığını, hadis bilgisi az olan kimsenin dini sahih kaynaklardan ve hükümleri Allah'dan vahiy alıp tebliğ eden Peygamberden almak için gayret göstermesi ve ciddiyetle hadis ilmini öğrenmesi gerektiğini vurgular. Ancak az rivayette bulunan müctehidlerin bu tutumlarını rivayetlerdeki kusurlara ve senedlerdeki illetlere bağlayan İbn Haldûn, Ebû Hanife'nin rivayetlerinin azlığına neden olarak hadis alma ve rivayet şartlarındaki katı tutumunu ve kesin aklî delille çatışan hadisleri zayıf saymasını gösterir; onun kasıtlı olarak hadis rivayetini terketmediğini söyler ve hadisçiler arasında mezhebine itimad edilmesini, red ve kabul için dikkate alınmasını onun hadis ilminde büyük müctehidlerden olduğunun delili sayar. Ona göre müctehidlerin hadis kabul şartları ictihad olarak nitelenir.[190]

Şah Veliyyullah Dehlevî ise hadislerin yaygınlaşmaması yanında benimsenen usûlün de bunda rol oynadığına dikkat çeker. Şâfiî'nin Ahmed b. Hanbel'e "Siz

186 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/148. İbn Teymiye benzeri bir mantıkla kalem aldığı ve imâmların amel etmedikleri hadisleri ne gerekçelerle bıraktıklarını anlattığı *Ref'u'l-melâm 'an eimmeti'l-enâm* adıyla bir eseri vardır.

187 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 204.

188 Mustafâ Abdürrâzık, *Temhîd li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 211. İbn Haldûn (*Mukaddime*, III/1046-7) fıkhı 1) ehlü'r-re'y ve'l-kıyâs = ehlü'l-Irâk ve 2) ehlü'l-hadîs = ehlü'l-Hicâz diye iki ekole ayırdıktan sonra "Irak ekolünde hadis az bulunuyordu; dolayısıyla çokca kıyas kullandılar ve bunda mahirleştiler. Bu nedenle onlara re'y ekolü dendi" diye ekler.

189 İbn Haldûn, a.g.e., III/1043.

190 İbn Haldûn, a.g.e., III/1044.

hadisi ve râvîlerini benden daha iyi biliyorsunuz; bir sahîh haber bulunursa ister Kûfeli, ister Basralı ve isterse Şâmlı olsun onu bize bildiriniz ki görüşümüzü ona göre oluşturalım"[191] sözünde işaret edildiği üzere nice sahih hadis vardır ki Şamlılar ve Iraklıların ferd hadislerinde olduğu gibi ya belli bir şehirde yaşayanlar yahut Büreyd ve Amr b. Şuayb nüshalarında olduğu gibi belli bir aile fertleri tarafından rivayet edilmektedir yahut da sahabî az hadis rivayet edilen sönük bir şahsiyet olup çok az kişi ondan rivayette bulunmaktadır. Dolayısıyla böyle hadislerden fetvâ makamında olanların çoğunluğu haberdar olamayabilir.[192] Dehlevî bu noktada hadis ekolü ile re'y ekolü arasındaki farka işaret eder ve re'y taraftarlarının hadis taraftarları kadar hadislere ve eserlere sahip olmadıklarını ve onların diğer şehirlerdeki ilim adamlarının görüşlerini araştırmak, toplamak ve incelemek gibi kaygılarının bulunmadığını söyler.[193] Ayrıca hanefîlerin eskiden beri (*kadîmen ve hadîsen*) hadis ilmiyle iştigallerinin az olduğu tezini ileri sürer.[194]

Leknevî şayet Ebû Hanife hadis rivayetinin arttığı döneme yetişmiş olsaydı mezhebinde kıyas az bulunurdu şeklinde bir faraziye ortaya atarak[195] Ebû Hanife döneminde hadislerin azlığı düşüncesini benimser.

Kevserî ise bu söylenen düşünceleri büyük ölçüde paylaşmaz; Kûfe'nin rivayet ve dirayetinin bolluğunu ispata çalışır. Yaptığı alıntılara göre Enes b. Sîrîn (ö. 120/738) Kûfe'ye gittiğinde dörtbin hadis talebesine karşılık fıkıh öğrenmiş dörtyüz kişi gördüğünü; Buharî ve Müslim'in hocaları Affân b. Müslim el-Ensârî'nin (ö. 220/835) ise Kûfe'de kaldığı dört aylık süre içinde ümmetin kabul ettiği kişilerden ellibin hadis yazdıklarını, isteselerdi yüzbin hadis yazabileceklerini söyler. Öte yandan Mekke ve Medîne'deki hadisler o ilk dönemlerde bütün şehirlerde yaşayan alimlerce ortak olarak bilinmekteydi. Çünkü bu ilim adamları sık sık hacca gidiyor, kimileri kırktan fazla hac ve umre yapıyordu. Hatta yalnız Ebû Hanife ellibeş kere hacca gitmişti. Buharî de "hadis tahsili için Kûfe'ye giriş çıkışlarımı sayamam" demiştir. Affân'ın verdiği sayının Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin içerdiği hadislerden daha çok olduğuna dikkat çeken Kevserî "böyle bir şehrin az hadise sahip olduğu söylenebilir mi?" diye sorar.[196] Kûfe şehrindeki hadis rivayetine ilişkin olarak Kevserî'nin verdiği anekdotların biri hariç diğerleri

191 Beyhakî, *Menâkıb*, I/528; Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/92, 390 ve 400; İbn Kayyim, *İ'lâm*, II/267; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II/10. Kadı Iyâz'ın rivayetlerinde bu sözü İbn Hanbel ve İbn Mehdî'ye söylediği belirtiliyor.

192 Dehlevî, *Hucce*, I/148.

193 Dehlevî, a.g.e., I/152.

194 Dehlevî, *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf*, s. 24.

195 Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, I/124.

196 Kevserî, *Fıkhu ehli'l-Irâk*, s. 50-2. Ayrıca bk. a.mlf., *Hüsnü't-tekâdî*, s. 11.

Ebû Hanife'den sonraki döneme aittirler. Kevserî'nin kendisinin de söylediği gibi fakihin işi gerçekten zordur; bu nedenle sayıları râvîler kadar çok olmaz.[197] Bu bakımdan onda bir oran fıkıhçılık açısından büyük bir oran sayılır. Ancak gerek ilk öğrencileri ve gerekse müteakip asırlardaki hanefî mezhebi alimlerinin Ebû Hanife'den gelen hadisleri derledikleri 15 kadar müsned[198] onun hadis rivayetine bigane kalmadığını ispata kâfidir.

Bazı hanefîler Ebû Hanife'nin kıyası sünnete tercih ettiği iddiasını bir iftira olarak görürler.[199] Kerhî ve arkadaşlarının ifadelerine göre Ebû Hanife haber-i vâhid bile olsa hadis karşısında kıyası terkeder. Örneğin bilindiği üzere yeme, içme kural (=kıyas) olarak orucu bozar ve bu konuda unutma, kasıt ve özrün bir farkı yoktur. Ama Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği bu kurala aykırı bir hadise göre unutarak yiyip içenin orucu bozulmaz. Ebû Hanife burada "rivayet olmasaydı kıyasa göre fetvâ verirdim" demiştir.[200] Bilindiği gibi bir hadisden dolayı kıyası terketmenin adı hanefî usûlcülerine göre istihsandır.

Debûsî hanefî mezhebinin üç imamının Hz. Peygamber'den âhâd yolla gelen hadisi sahih kıyasa tercih ettiklerini kaydeder.[201] Öyleyse başta Ebû Hanife olmak üzere umumiyetle hanefîlerin kıyası haber-i vâhide tercih ettikleri yönünde gelişen yaygın kanaatin sebebi nedir? Bu soruya yakın zamanlarda yaşamış olan Hindistan'ın yetiştirdiği meşhur alimlerden Şah Veliyyullah Dehlevî cevap vermeye çalışır. Ona göre sütü bol gözüksün diye bir kaç gün sütü sağılmadan pazara götürülen hayvanla (=*musarrât*) ilgili olarak söylenmiş meşhur hadisi "re'y kapısı kapandıktan sonra (yani re'yin alanı dışında kalan meselelerde) zabt ve adaletle ün salmakla beraber fakih olmayan râvînin hadisiyle amel vâcip değildir" gerekçesiyle kıyasa aykırı diye reddeden İsâ b. Ebân gibi müteahhir hanefî fakîhleridir.[202] Oysa bilindiği üzere özellikle bu hadis nedeniyle hanefîler kıyasa aykırı haber-i vâhidleri reddediyorlar diye eleştirilmişlerdir. Sözkonusu usûl prensibinin Ebû Hanife ve iki ünlü öğrencisinden naklinin doğru olmadığını savunan Dehlevî'ye göre böyle bir hatanın nedeni onların usûl hakkındaki düşüncelerinin sonraki alimler tarafından tahrîc metoduyla konmuş olmasından kaynaklanıyor. Dolayısıyla bu tür prensiplerin

197 Kevserî, *Hüsnü't-tekâzî*, s. 11.

198 Bu müsnedler ve müellifleri hakkında bilgi için bk. Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 228-9. Bu 15 müsnedi Ebü'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmud el-Hârezmî *Câmiu'l-mesânîd* (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut ts.) adıyla kısmen eksik olmakla beraber bir araya getirmiştir.

199 Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, I/124.

200 Cessâs, *Fusûl*, IV/116-7; Serahsî, *Usûl*, II/202; Dehlevî, *Hucce*, I/161. Ebû Hanife'nin hadisden dolayı kıyası terkettiğinin örnekleri için bk. Cessâs, a.e., VI/246-7.

201 Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 65.

202 Dehlevî, *Hucce*, I/161.

muhafaza edilmesi ve yöneltilen eleştirilere zoraki cevaplar verilmesi bunların aksini muhafaza etme ve eleştirilerine cevap vermeden daha müstehak değildir.[203] Ancak bu metodun İsa ve sonrası hanefîlere ait olduğu iddiası yerinde gözükmemektedir.[204] Zira İsa b. Eban haber-i vahidin başka manalara muhtemel olmayan Kur'ân ve sabit sünnete aykırılık, geneli ilgilendiren bir şey olduğu halde genelin bilmediği biçimde özel haber olarak rivayet edilmesi yahut insanların rivayet edip aksine uygulamada bulunmaları dolayısıyla şâz olması nedenleriyle terkedileceğini söyler[205] ve Cessâs, İsa'nın söylediği şeyleri örnekleriyle izah ettikten sonra "bu bence imamlarımızın görüşüdür; usulleri buna delâlet eder"[206] diye çıkarımda bulunur. Öte yandan Şeybânî'nin zikrettiğine göre Ebû Hanife, hayzın süresi konusunda Enes b. Mâlik'in görüşünü esas almıştır. Serahsî bunu kaydettikten sonra "Ebû Hüreyre'nin (fakihlik) derecesi onun derecesinin üstündedir. Bundan anlıyoruz ki onlar (mezhep imamlarımız) bu sahabîlerin rivayetleriyle amel etmeyi ancak zaruret halinde re'y kapısının kapanması durumunda terketmişlerdir" der.[207] Serahsî'nin bu sözlerinin bir tahric olduğu gayet açıktır. Ama o bunu genelleştirerek "sahih kıyas re'y kapısının kapandığı yerde şer'an onun (Ebû Hüreyre'nin) rivayetine tercih edilir" kaydını kor.[208]

Ebû Hanife usûl kıyasına aykırı olarak gelen, bir diğer ifadeyle usûl kıyasını tahsis eden hadisi başka konuların kıyaslanması için kullanmamıştır. Meselâ bir eserden dolayı hurma şırasıyla abdest alınabileceğine fetva vermiş; ancak diğer şıraları ona kıyas etmemiştir. Çünkü *usûl kıyası* (kıyâsu'l-usûl) hurma şırasıyla

203 Dehlevî, *Hucce*, I/160.

204 Cessâs'ın İsa b. Ebân'ın kitaplarından aktardığı ifadeler onun gerçekten bu kanaatte olduğunu niteliktedir. İsa b. Ebân diyor ki: "Ebû Hüreyre'nin hadisleri kıyasa ters düşmedikçe ve emsali meşhur sünnete muhalefet etmedikçe makbuldür. Ama onun rivayetlerini sahabe ve tâbiûn kabul etmiş ve reddetmemişse kabul edilir." bk. Cessâs, *Fusûl*, III/127. Ancak yine Cessâs (a.e., III/129) biraz ileride onun bu prensibi hakkında şu açıklamayı yapar: "İsa, *selefin* Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadislere usûl kıyası ile mukabele etmesini ve hakkında ihtiyatlı davranmasını onun rivayetlerinin kıyasla mukabele edilebilmesinin caizliğine bir sebep saymıştır. Dolayısıyla kıyasa uygun olanları kabul etmiş ve muhalif olanları ise sahabenin kabul ettiği bir haber değilse o da kabul etmemiştir." Dolayısıyla İsa da bu prenbisi selefden (öncesinde verilen örneklerden anlaşılacağı üzere İbn Abbâs, İbn Ömer ve Hz. Aişe gibi sahabîler, Nehaî gibi tâbiîler ve zikredilmemekle beraber muhtemelen ilk hanefî mezhebi imamları kastediliyor olmalıdır) almış oluyor. Anlaşılacağı üzere İsa da bu konuda yalnız değildir. Ebû Hüreyre hakkındaki tartışmanın ayrıntıları için bk. Cessâs, a.e, III/127-39, 119-20; Serahsî, *Usûl*, I/340-1.

205 Cessâs, a.g.e., III/113.

206 Cessâs, a.g.e., III/122.

207 Serahsî, a.g.e., I/342.

208 Serahsî, a.g.e., I/341.

abdest almanın caizliğini meneder. *Eser* onu kıyasın mucebi yönünden tahsis etmiştir. Bu nedenle eser bulunan konuda kıyası terketmiş ve haklarında eser bulunmayanları asıl üzere bırakmıştır. Ayrıca yukarıda geçen unutanın yiyip içmesiyle orucunun bozulmayacağını ifade eden hadise kıyasen namazda unutarak bir şeyler yemek, unutarak konuşmak ya da bir başka davranışta bulunmak namazı bozmaz dememiştir.[209] Hanefî mezhebi imamları usûl kıyasına aykırı hadisin kıyasda kullanılamayacağını; ancak hadisde illet belirtilmiş ise o illetle kıyas yapılabileceğini yahut o hadise kıyas etmenin cevazı konusunda fakihler ittifak etmişlerse benzerlerinin ona kıyaslanabileceğini savunmuşlardır.[210] Oysa bu prensip de iyi düşünülürse usûl kıyasının hadise tercih edildiğinin bir örneğidir.

Öyle anlaşılıyor ki Ebû Hanife'den hadis karşısında kıyasa tayin ettiği konumu doğrudan kendisine istinat ettirerek bilme imkanımız yoktur. Yapılan açıklamalar onun verdiği hükümlerin, mecmualara geçmiş hadislerle karşılaştırılmaları neticesi ortaya konan bir takım çıkarsamalardır ve bunların gerçekte onun düşüncelerini ne kadar yansıttığı ise daima tartışmaya açık olacaktır. Zira Şâfiî'nin dediği gibi "görüşünü söylemeyenin görüşü bilinemez."[211] Ayrıca bir yanda en ünlü öğrencisi Ebû Yusuf onun hadise muhalefet etmediğini ispata çalışırken diğer yanda aynı öğrencinin verdiği bir başka örnekte -ganimet paylaşımı ile ilgili meselede- kabul ettiği genel presipler açısından hadisleri terkedebilmektedir.

Kıyas hadise tercih edilir diyenlerin görüşleri çoğunlukla yalnış anlaşılmalara sebebiyet vermiştir. Bu tartışmada "kıyas" kavramından ne anlaşıldığı önem kazanmaktadır. Evvelâ burada kastedilen kıyasın analoji (=temsîl) denilen fıkhî kıyas olmadığı bilinmelidir. Zira böyle bir kıyas münferid bir hadise yahut delîle dayalı olarak ortaya konmaktadır ve zan ifade etmektedir. Şimdi bu durumdaki bir kıyasın kendi temelini oluşturan bir delîl karşısında üstünlüğe sahip olması düşünülemez. Öyleyse burada fıkıh dilinde *sahîh kıyas* yahut *usûl kıyası*[212] denen ve tümevarım (istikrâ, indüksiyon) metoduyla dinin bütününün gözden geçirilmesi ve benzer durumlarda Kur'ân ve Sünnetin nasıl hüküm verdiğinin belirlenmesi demek olan kıyas kastedilmiştir.[213] Çünkü sahih kıyasın hüccet oluşu Kitap,

209 Cessâs, *Fusûl*, IV/116.

210 Cessâs, a.g.e., IV/116 (Kerhî'den naklen).

211 Şâfiî, *Ümm*, I/153.

212 Sahih kıyas *kıyâsü'l-usûl*, *kıyâsü'l-asl*, *el-kıyâsü'l-aslî*, *el-aslu'l-kat'î*, *kavâid* (tekili: kâide) yahut *umûmâtü'l-Kitab ve's-Sünne* isimleriyle de anılır ve muhtemelen Şîa'nın mülâzeme-i akliye prensibiyle aynıdır.

213 Şâtıbî'nin şu açıklamaları bu varsayımımızı destekler niteliktedir: "Re'y taraftarı der ki: Şeriat bütünüyle kulların maslahatlarını koruma ve onların başına gelebilecek mefsedetleri ortadan kaldırma gayesi güder. Şeriattaki genel ve özel deliller bunu gösterirler. Bu sonucu istikrâ ortaya kor. Aykırı olarak gelen her bir tekil (hüküm) şer'an muteber değildir. Zira

Sünnet ve icmâ ile sabittir; sahih kıyasa bir yönüyle aykırı olan şey mana bakımından Kitap, meşhur Sünnet ve icmâa da muhaliftir.[214] Nitekim İbnü'l-Arabî bu noktayı tespit ederek soruyu "Haber-i vâhid şeriatın kaidelerinden birine aykırı olursa onunla amel câiz olur mu, olmaz mı?" diye sorar ve "Ebû Hanife 'amel câiz olmaz', Şâfiî 'câiz olur' derken Mâlik mesele hakkında tereddüt etmiş; ancak onun meşhur ve (mezhepte) muteber görüşüne göre hadis bir başka kaide ile desteklenirse amel eder, tek başına ise bırakırdı" diye cevaplar.[215] Yukarıda zikri geçen *musarrât* örneğini ele alacak olursak burada hayvanın geri teslimi söz konusu olduğunda az olsun, çok olsun tüketilen süte karşılık bir *sâ'* hurma verilmesi isteniyor. Bu her yönden sahih kıyasa aykırıdır. Evvela bu hadis "el-harâcu bi'd-damân"[216] prensibine aykırı düşmektedir. Öte yandan dinde tazminatlar konusunu araştırdığımızda emsali pazarda bulunan mal misliyle, bulunmayan ise değeriyle ödenir prensibiyle karşılaşıyoruz. Bu Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabit bir hükümdür. Dolayısıyla bir şeyi itlaf eden kimse mislini yahut değerini borçlanır; bir başka cins,

istikrâ muteber olanla olmayanı ayırmıştır, ama genel ve tümel bir biçimde. Muhalif olan özel hükmün reddedilmesi, genel ve tümel hükmün icabının ise yerine getirilmesi gerekir. Çünkü delili kat'îdir. Özel hükmün delili ise zannîdir. Dolayısıyla aralarında teâruz olmaz." Bu prensibin pratikte uygulandığını göstermesi açısından birinci bölümde geçen Ebû Hanife, İbn Ebû Leylâ ve İbn Şübrüme'ya ayrı ayrı sorulan alış-verişle ilgili fetva olayını anlatır ve sonunda "Herbirinin verdiği fetvada kendi söylediği hadisden çıkardığı tümel bir hükme istinat edip onun dışındaki tikel hükümleri muârız kabul etmeyerek onlara güvensizlik göstermesi mümkündür" der ve böylece bu üç ünlü Kûfeli fakihin sözkonusu prensibe dayanmış olabilecekleri tezini ileri sürer. bk. Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV/230-1. Haber-i vâhidin kat'î asıl ile çatışması konusu için bk. Şâtıbî, a.e., III/18-25.

214 Serahsî, *Usûl*, I/341.

215 Şâtıbî, a.g.e., III/24. Şatıbî'nin yine aynı yerde kaydına göre İbn Abdilber, Ebû Hanife'nin güvenilir râvîlerin rivayet ettikleri haber-i vâhidleri, hadislerin ve Kur'ân'ın manalarının birleştikleri (prensip) ile karşılaştırdığını ve bu ortak prensip dışına çıkanları reddedip *şâz* diye isimlendirdiğini söyler. Aşağıda Ebû Yusuf'dan yapacağımız alıntılar bu noktaya ışık tutucudur. Zira o da hadislerin Kur'ân'a arzedilmesini ve onlardan âmmenin birleştiğini esas alıp şâz olanlardan kaçınmayı tavsiye etmektedir. *Ukûdü'l-cümân fî menâkıbi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân* müellifi Hâfız Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî de Ebû Hanife'nin kavaid gereği pek çok âhâd hadisle ameli terkettiğini söyler. bk. Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 227. Müteahhir hanefî alimlerinin tahriclerine göre Ebû Hanife'nin haber-i vâhidi hangi gerekçelerle kabul etmediği hakkında bk. Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s. 172.

216 Bu ifade hadis olarak da rivayet edilir. bk. Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 554. Bir konuda riski üstlenenin ondan gelecek faydaya da sahip olması prensibini anlatır. Örneğimizde sözkonusu edilen hayvan, müşterinin zimmetinde iken ölse onun malı ölmüş kabul edilir ve bundan satıcı sorumlu olmaz. Bu nedenle riskin göğüslendiği bir yerde elde edilen sütün geri verilmesi bu prensibe ters düşer.

meselâ yiyecek yahut ticarî mal borçlanmaz.[217] İşte söz konusu olan hadis dinin bütününde ortaya konan böyle bir prensibi delmektedir. Prensibin dayandığı kaynaklar sayıca haber-i vâhidden daha çok oldukları için tercihte esas teşkil etmektedirler.

Ebû Hanife "Beş veskden daha az mahsulde zekat yoktur"[218] hadisini ise Kitaba ve kıyasa aykırı bulduğu için hükme esas almayıp "mallarından zekât al"[219] âyetini ve "Yağmur suyu ile sulanan mahsulde öşür (1/10) vardır"[220] hadisini esas almıştır. Ona göre ne Allah ve ne de Peygamberi belli malları tahsis etmemiştir. Öte yandan yağmur suyu ile sulanan mahsulden öşür verileceğini ifade eden hadis hem Kitaba ve hem de Kipa üzerine yapılan kıyasa uygundur. Çünkü bir maldan zekat verilip diğerinden verilmemesi olmaz. Topraktan çıkan her şeyde isterse bir tutam olsun öşür verilir.[221] Öğrencisinin belirttiğine göre Ebû Hanife "İşlenen bir arazi - mahsul az ya da çok çıksın- haracî ise haracsız, öşrî ise öşürsüz bırakılamaz" demiştir.[222]

Bir başka örnek verilecek olursa Ebû Hanife usûle aykırı olduğu gerekçesiyle kura hadisini[223] reddetmiştir; çünkü usûl kat'î, haber-i vâhid zannîdir.[224] Unutarak yiyip içenin orucunun bozulmayacağını ifade eden hadis hanefîlerin kıyas

217 Serahsî, *Usûl*, I/341; Şâtıbî, *Muvâfakât*, III/24-5. Şâtıbî burada Mâlik'in de aynı gerekçeyle musarrât hadisini reddettiği ifade eder.

218 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 120; Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/194, 222; Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 53; Buharî, Zekât 4; Müslim, Zekât 1, 2, 3, 4, 6; Ebû Davud, Zekât 2; Tirmizî, Zekât 7.

219 et-Tevbe, 9/103.

220 Mâlik, a.g.e., s. 134; Ebû Yusuf, a.g.e., s. 54; Buharî, Zekat 55; Müslim, Zekât 8; Ebû Davud, Zekât 5, 12; Tirmizî, Zekât 14; Nesâî, Zekât 25; İbn Mâce, Zekât 17.

221 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/194. Şâfiî ve onun gibi düşünen diğer fakihler ise "yağmur suyunun suladığı..." hadisini mücmel kabul edip diğer hadisin onu tefsir ettiğini söylemişlerdir. bk. Şâfiî, a.e., a.y.

222 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 53. Ebû Yusuf'un burada kaydına göre Ebû Hanife'nin görüşü daha önce İbrahim en-Nehaî tarafından savunulmuştur.

223 Bir kadın ölüm döşeğinde altı kölesini azat etti; onlardan başka da sahip olduğu bir mal yoktu. (Mezkûr tasarruf vasiyet hükmünde olmak hasebiyle üçte birinde geçerli olduğu için) Hz. Peygamber köleler arasında kura çekti; ikisini azat etti, dördünü köle bıraktı. Bu hadis ve konuyla ilgili diğer hadisler ile sahabe ve tâbiûn uygulamaları için bk. Şâfiî, *Ümm* (Kitâbü'l-kur'a), VIII/4. Ayrıca bk. Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 426. Ebû Hanife'nin bu hadisi reddetme gerekçesi şudur: Azat köleler üzerinde yer edinmiştir. Azadın yerini bulmasıyla artık reddinin mümkün olmadığı konusunda icmâ vardır. Dolayısıyla haber-i vâhid böyle kesin bir delile muarız olmayacağı için reddolunur. bk. Şâtıbî, *Muvâfakât*, III/24.

224 Şâtıbî, a.g.e., III/23-4. Ayrıca bk. Şâtıbî, a.e., II/240.

kullanmadıkları söylenilen ibadetlere ilişkin bir konu hakkındadır. Yukarıda verdiğimiz bazı örnekler ve azımsanamayacak ölçüde çok ilim adamının Ebû Hanife kıyası hadise tercih ederdi iddiaları[225] bize onun da usûl kıyasını âhâd hadislere tercih etmiş olabileceği kanaatini vermektedir. Böyle bir tavır alış hadislere yönelik olmaktan ziyade fıkhî hükümlerin bir mantık bütünlüğüne sahip olduğu ve bunun gösterilmesi düşüncesinden kaynaklanıyor olmalıdır.

Ebû Hanife her şeyden önce bir fıkıhçıydı ve kendisine gerektiği ya da ulaştığı kadar hadisi esas alarak fıkıh çalışmalarını yürütürdü. Aslında bir fıkıhçı için hadis rivayeti ile uğraşmamak bir kusur da değildir. Büyük sahabîlerden bir kısmının dahi çok az hadis rivayet ettikleri bilinmektedir. Ebû Hanife hadisleri şerheder ve onlara Irak'da yaşanan hayata ve kendisinin tatmin olduğu istihsana göre bir konum tayin ederdi.[226] O şeriatı bir bütün olarak ele alır, yorumlarını bu bütünlük üzerine kurardı. Hukukî problemler hakkında hüküm verirken şeriatın ana ilkelerine ters gelen münferit hadisleri dikkate almaması onun bu bütüncül (küllî) yaklaşımının bir sonucuydu. Ancak ilâhî kaynaktan gelen birer sönük ışık da olsalar temel prensiplere ters düşmedikçe bu pırıltıları kendisine mal etmeyi bilmiştir. Onun adına savunma yapanların ortaklaşa belirttikleri gibi hadisleri keyfî bir surette ve inatla reddetmesi asla düşünülemez. Hadis kabulünde mutlaka ictihada dayalı, kendince makbul bir yol izlemiştir. Tartışmayı metodolojisinin keyfîliği üzerine değil, bu metotların doğruluk ya da yanlışlığı üzerine oturtmak lâzımdır. Görüşlerinin incelenmesinden de anlaşılacağı gibi Ebû Hanife hadislerde gelen ifadeleri insanların zarar görmemesi, aralarına husumet girmemesi, kamu menfaati gibi nedenlerle sınırlamaktadır ve bu işlem (tahsîs) de bir bakıma belli açılardan hadislerin hükümsüz olduğunu söylemek ve hiç değilse hadisleri akılla tefsir etmekten öte bir şey değildir.

4. Ebû Hanife'de İstihsan

Klasik kaynaklar umumiyetle istihsanın Ebû Hanife ile başladığını kaydederler.[227] İbn Hazm'a göre üçüncü asırda[228] (=nesilde) ortaya çıkmıştır.[229]

225 Bu iddialar için bk. Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s. 232-63.

226 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 259.

227 Saymerî, *Ahbâr*, s. 12; Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/650; İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 5, 9; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II/979; Gazalî, *Mustasfâ*, I/274; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s. 240. Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (*Mu'temed*, II/295) istihsanı Ebû Hanife'ye nisbet etmez ve "Ebû Hanife'nin taraftarlarının istihsan ile görüş ileri sürdükleri hikâye edilmiştir" der. Şevkânî (a.e., a.y.) bazı hanefîlerin Ebû Hanîfe'nin istihsanı kabul ettiği rivayetini reddettiklerini söyler. Bu söz ihtilaflı olan istihsan tanımı için doğru; ama Ebu Hanîfe'den ne anlamda olursa olsun asla istihsan kavramı gelmemiştir deniyorsa yalnıştır ve tarihî

Konuya "Ebû Hanife'den önce istihsanı kabul eden hiç kimse bilmiyoruz. Nadiren Malik'in de istihsanı olmuştur. 'Bu konuda kıyas şudur, ama bunun hilâfını iyi görüyoruz' diyorlar"[230] açıklamasıyla daha bir netlik kazandırır. Ancak Ömer b. Abdülazîz döneminde Irak (Basra) kadılığı yapmış olan Ebû Vâile İyâs b. Muâviye (ö. 122/740) "İnsanlar iyi hal içinde oldukları sürece kararlarınızı kıyasa göre verin; fesat çıkarırlarsa istihsanda bulunun"[231] demek suretiyle hakimlere kanunî yolların kötülükleri önlemede yetersiz kalması halinde istihsan prensibini öneriyor ki burada hukukun gerçekleşmesi için takdir yetkinizi kullanarak çareler arayın denmiş oluyor. Görüldüğü üzere hemen hemen eş zamanda gerek fakîhlerin temsil ettiği akademik çevreler ve gerekse uygulayıcı durumunda olan kadılar kıyasın yetersiz kaldığını yahut adil olmayan bir sonuca götürebildiğini tesbit etmişlerdir. Yine İyâs b. Muâviye "Gördüm ki mahkemede verilecek karar insanların iyi gördükleridir"[232] derken verilen kararla kamu oyunun tatminin önemine işaret etmiştir.

Oryantalistlerden Goldziher kaynakların verdiği bilgilerden hareketle istihsan prensibini kuranın bizzat Ebû Hanife olduğunu savunur. Bir başka oryantalist olan Schacht ise istihsanın Iraklıların fiilî akıl yürütmelerinin bir parçası olarak Ebû

vâkıaya tamamen aykırıdır.

228 Yukarıda geçtiği üzere İbn Hazm (*İhkâm*, VI/146) asır kelimesini yüzyıl anlamında değil nesil anlamında kullanıyor. Ona göre dördüncü asır hicrî yıl olarak 140'lardan sonraya tekabül etmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin 150 yılında vefat ettiği göz önüne alınınca İbn Hazm'ın bu sözü yerine oturmaktadır.

229 İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 5.

230 İbn Hazm, a.g.e., s. 9. Bir rivayete göre İbn Hanbel "Ebû Hanîfe'nin taraftarları 'bunu istihsan ediyoruz ve kıyası terkediyoruz' diyor, hak olduğunu düşündükleri şeyi istihsanla terkediyorlar. Ben gelen her hadisi kabul eder, ona kıyas etmem" demiştir. İbn Teymiye, *Müsvedde*, s. 403.

231 Cessâs, *Fusûl*, IV/229; İbn Ferhûn, *Keşfu'n-nikâb*, s. 126; Zerkeşî, *Bahr*, VI/88. İbn Hazm'ın rivayetine göre bu İyâs b. Muâviye kıyasa karşı olanlardandı. Yine onun rivayetine göre meşhûr Arap filoloğu el-Esme'î'ye "Halîl b. Ahmed kıyası reddediyor" dendiğinde cevabı "O bunu İyâs b. Muâviye'den almıştır." oldu. bk. *İhkâm*, VIII/34; a.mlf., *İbtâlü'l-kıyâs* (Goldziher'in *Zâhirîler* adlı eserinde verdiği ek), s. 177; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/255. Her ne kadar İbn Hazm bu rivayeti, fıkhî kıyası reddedenleri sıralarken kaydediyorsa da yalnız Halîl'in bir filolog olduğu göz önüne alındığında kıyasın gramerde geçersizliği ilkesi de anlaşılabilir ki bu İyâs'ın fıkhî kıyası reddetmediği anlamına gelebilir. Öte yandan İbn Nedîm'in (*Fihrist*, s. 64), Halîl'in nahiv meselelerini ortaya koymak ve kıyası tashîh konusunda zirve noktada olduğunu belirtmesi bu rivayete kuşkuyla bakılmasını gerektirir. Nitekim İbn Hazm (*İbtâlü'l-kıyâs*, s. 177) "Halîl nahivde kıyasa başvururdu" rivayetine karşı "Onun bu kıyasa kesin gözüyle bakmadığı ve bir zan olarak telakki ettiği sahih yolla aktarılmıştır" demek durumunda kalır.

232 Cessâs, a.g.e., a.y.

Hanife'den önce zaten var olduğunu ve onu ifade eden teknik terimin ilk olarak Ebû Yusuf zamanında ortaya çıktığını söyler.[233] Evvelâ Schacht'ın ifadesi kısmen bir gerçeği yansıtmaktadır. Gerçekten fıkhın gelişim sürecinde kavramsal ve terminolojik yönlerin ortaya çıkışları arasında bir boşluk var olmuş; bir çok kavram anlatımı için standart, teknik bir ifade tarzı kazanmadan önce uzun süre kullanımda kalmıştır.[234] Zira sahabe ve tâbiûndan gelen bazı örnekler istihsanın onların kullandıkları bir yöntem olduğunu ortaya koymaktadır. Bu örnekleri ilk bölümde verdiğimiz için yinelemeye gerek görmüyoruz. Öte yandan Ebû Hanife'den önce vefat eden resmî devlet memuru İbnu'l-Mukaffa'nın kavram olarak istihsandan bahsedişi ileride ele alınacaktır. Ancak terimin kullanımının Ebû Yusuf'la başladığı sırf eseri günümüze gelmiş müellifler açısından doğru olsa bile klasik İslâm kaynaklarında bu terimi ilk olarak Ebû Hanife'nin kullandığı yolunda yer alan ifadeleri yalanlamanın mantıklı bir gerekçesi olamaz. Üstelik hanefî mezhebi alimlerinin aleyhde söylenenleri cevaplama yönünde oldukça sıkıntıya düşmelerine rağmen böyle bir şeyi yalanlamamaları göz önüne alındığında bu iddianın tamamen destekten yoksun olduğu ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlar bir yana Ebû Yusuf kendisi ve hocasının aynı düşündüklerini belirttiği bir akıl yürütmeyi *istihsan* olarak niteler ve burada kıyasa aykırı hüküm verildiğini ifade eder.[235] Keza Taberî bir konuda Ebû Hanife'nin "*estahsinü hâzâ ve erâ bi-menzileti*" (= bunu istihsan ediyor ve şunun yerinde görüyorum) dediğini[236], bir başka konuda Ebû Hanife ve öğrencisi Şeybânî'nin "*nestahsinü* = istihsan ediyoruz" dediklerini[237] ve bir başka yerde de Ebû Hanife ile taraftarlarının verdikleri bir hüküm hakkında "bu istihsandır, burada kıyas şudur" dediklerini[238] kaydeder. Birinci örnek ayrıca enterasandır; çünkü istihsanın genellikle kıyası terketme olarak yorumlanmasına karşın istihsan sebebinin bir kıyas olabileceğini göstermektedir.

Şâfiî'nin hakkında "insanlar kıyas ve istihsan konusunda Ebû Hanife'nin aile fertleri sayılır"[239] itirafında bulunduğu Ebû Hanife istihsanın şer'î hükümleri icap ettiren bir huccet olduğunu söylemiş[240]; ama maalesef kendisinden bu kavramın ne anlam taşıdığı[241] ve hangi şartlarla meşrû bir delil olduğuna dair hiçbir açıklama gelmemiştir. Öğrencisi Şeybânî'nin *Kitâbu'l-istihsân* adlı bir eserinin var olduğunu

233 Schacht, *Origins*, s. 112.

234 Ansarî, "Islamic Juristic Terminology", s. 299.

235 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 182.

236 Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, s. 247.

237 Taberî, a.g.e., s. 232.

238 Taberî, a.g.e., s. 239.

239 Saymerî, *Ahbâr*, s. 112.

240 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/650.

241 Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 194.

kaynaklar bize haber vermektedir.[242] Ancak bu eserden yapılan alıntılarda haber-i vâhid olan hadislerle amel etme gereğinden ve onların bazı şartlarından; fıkhî meselelerde fâsık, kâfir, çocuk, bunak durumunda olan insanların verdiği haberlerin değerinden söz edildiği halde kavram hakkında bir açıklama yer almamaktadır. Eser haber-i vâhidin delil olması gibi usûlü ilgilendiren konulara temas etmiş olsa bile muhtemelen metodolojik bir eser olmayıp sonraki dönemlerde fıkıh kitaplarında yer alan "istihsan ve kerâhiye" bölümleri türünde bir eserdir. Serahsî'nin *Usûl*'ünde sözkonusu eserden yapılan alıntılarla Şeybânî'nin zâhiru'r-rivâye kitaplarının Sadru'ş-Şehîd tarafından derlenmesinden oluşan *el-Kâfî* şerhi *el-Mebsût*'ta yer alan *Kitâbu'l-istihsân* bölümündeki[243] hükümlerin karşılaştırılması bunu doğrulamaktadır.

İstihsan (=iyi ve hoş bulma) kelimesi keyfîlik anlamı taşımaya müsait olduğu içindir ki bir usûl kavramına ad olarak verilmesi esaslı bir kavram kargaşasına neden olmuştur. Bilhassa dördüncü yüzyıldan günümüze kadar uzanan süreçte istihsan literatürünü, onun hakkında yazılıp çizilenleri gözden geçirdiğimizde ilk farkedilen husus, kavrama birbiriyle ilgisiz anlamlar kazandırma çabasıdır. Muhalifler önce geçmişte Şâfiî'nin yaptığı gibi kavramı sırf akla ya da arzuya dayalı bir düşünce olarak ele alır; kötü arzu ve ihtirasa, dinde yenilik ve bid'ate indirger[244] ve eleştirilerini bu noktada yoğunlaştırırlar. İstihsan taraftarları bu eleştiriler karşısında öyle bir istihsan yorumu yaparlar ki kavramla cebelleşen muhalifler bile sonunda "kastınız buysa tamam, kabul" diyerek deyim yerindeyse yelkenleri suya indirirler.

Bir diğer tesbitimiz istihsanın tartışmalı tariflerinin kim ya da kimler tarafından yapıldığının belirsizliğidir. İstihsan prensibinin Ebû Hanife veya hanefîlerce kabul edildiği belirtilerek söz konusu tanımlar sıralanır ve bazan listeye mâlikîler de eklenir. Hanefîler içinde ilk defa adı verilerek kendisinden tanım aktarılan kişi Ebü'l-Hasan el-Kerhî'dir (ö. 340/951). Dolayısıyla bu açıdan o bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Nitekim İbn Hazm istihsan taraftarlarından aktardığı iki tanımdan birincisini Ebû Hanife ve Mâlik'in yaşadığı asra yakın zamanlarda kabul gören tanım olarak verir[245] ve sonra ikinci tanım olarak da Kerhî'nin tanımını aktarır.[246] Gazalî de yine kişiye nisbet etmeden aktardığı iki ihtilaflı tanımı tenkit ettikten sonra üçüncü tanımın Kerhî'ye ve bazı Ebû Hanife taraftarlarına ait olduğunu söyler ve istihsanı desteklemekten aciz kaldıkları için bu tanımı getirdiklerine dikkat çeker[247]

242 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 288. Alıntılar için bk. Serahsî, *Usûl*, I/328, 332, 336, 370, 372; II/22, 24, 25.

243 Serahsî, *Mebsût*, X/145.

244 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/95.

245 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/19.

246 İbn Hazm, a.g.e., VI/20.

ki buradan onun İbn Hazm ile aynı düşünerek birlikte, Kerhî öncesi tanımla sonrası tanımların mahiyet değiştirdiklerini ortaya koyduklarını görürüz.

Cüveynî ise daha da ileri giderek ihtilaflı mananın Kûfelilerin meşhur görüşü olduğunu, iki kıyasın en güçlüsünü esas alma demek olan istihsana hiç kimsenin delil olarak bir kıymet vermediğini[248] ve dolayısıyla bu anlamın kastedilmiş olmasının uzak ihtimal olduğunu söyler. Çünkü ona göre ümmet istihsan prensibi denilen bir meselenin sıhhati konusunda alimlerin ihtilaflı olduğu noktasında görüş birliği içindedir. İstihsanı, herbir müslümanın kabul etmesi gereken sahih bir prensip oluşunda ümmetin ihtilaf etmeyeceği bir konuma getiren kimse geçmiş icmâa muhalefet etmiş olur ki bu câiz değildir.[249]

İbn Hazm'ın verdiği bilgilere göre sonraki ileri gelen hanefî ve mâlikîler istihsana karşı tavır almada şâfiîlerin yolunu tutmuşlar ve re'y, istihsan, mutlak temsîl kıyası ve teşbîh kıyasına itimat konusunda seleflerinin metotlarını terketmişlerdir.[250] İstihsana karşı olan muhalifler cephesinde yer alan bu ünlülerden biri hanefîlerce genellikle gözden kaçırılan ünlü hanefî fakîh ve muhaddis Ebû Ca'fer et-Tahâvî'dir (ö. 321/933).[251] Eğer istihsan sadece Kerhî ve arkadaşlarının söyledikleri çerçeve içinde alınması gereken bir kavram olsaydı mezhepte müctehid seviyesine ulaşmış birinin bunu bilmemesi nasıl mümkün olurdu?

İstihsanı Ebû Hanife'ye nisbet ederek ilk defa onun tanımını yapan Şâfiî ile bir mürcîî(mu'tezilî)-hanefî[252] olan ünlü kelâmcı Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) olmuştur. Onların verdiği tanıma göre istihsan *insanın bir delile dayanmadan kendi re'yi ile iyi gördüğünü esas alarak kıyası terketmesidir.*[253] Ancak bu Ebû Hanife'nin bizzat kendisinden aktarılmış bir tanım olmayıp Zerkeşî'nin de belirttiği üzere Şâfiî'nin onun sözlerinden anladığıdır.[254] Sonraki hanefîlerin ihtilâfa düştüklerini ve bu yorumu reddettiklerini kaydeden[255] Şîrâzî'ye göre bu rivayet doğrudur. Çünkü Ebû Hanife delîl bulunmayan bir yerde istihsan ifadesini kullanmıştır. Bir zina olayına tanıklık eden dört kişiden her biri zina eden adamın

247 Gazalî, *Mustasfâ*, I/282.

248 Nitekim hanefîlerden Serahsî (*Usûl*, II/200) de bunu kabul eder ve bu tür istihsanın sadece bir sınıflandırma işi olduğunu gramer ve aruz sanatlarından örnekler vererek açıklar.

249 Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, s. 447.

250 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/119.

251 İbn Hazm, a.g.e., VI/16; a.mlf., *Mülahhas*, s. 51.

252 Saymerî (*Ahbâr*, s. 156), Bişr'in Ebû Yusuf'un öğrencisi olduğunu, kelam ilmiyle şöhret yapması ve bu ilme aşırı ilgisi nedeniyle insanların ondan yüz çevirdiğini ve ünlü mürcîî Hüseyn en-Neccâr'ın mezhebini ondan öğrendiğini yazar.

253 Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II/969.

254 Zerkeşî, *Bahr*, VI/94.

255 Şîrâzî, a.g.e., II/969.

zina fiilini odanın ayrı ayrı köşelerinde yaptığına tanıklık etmesi halinde Ebû Hanife "İstihsana dayanılarak tanıklıkları kabul edilir ve had cezası uygulanır" demiştir. "Niçin?" diye sorulunca da "Çünkü adam odanın ortasında fiili gerçekleştirmiş ve her biri de kendi bulunduğu köşeye daha yakın görmüş yahut zânî kadını bir köşeden diğer köşeye sürüklemiş olabilir" diye cevaplamıştır. Böyle bir cevap Şîrâzî'ye göre delîl olamaz; olsa olsa delîlsiz olarak ileri sürülen bir istihsan olabilir.[256] Hanefîlerin istihsanın tanımı üzerinde ihtilâf ettiklerini söyleyerek yedi ayrı tanımı sıralayan Zerkeşî de yedinci olarak bu tanımı verir; kelimenin zahir anlamının da bunu ifade ettiğini belirterek bu tanımın çirkin bir anlam taşıması nedeniyle bu yorumu hanefîlerin inkar ettiklerini söyler ve sonuç olarak Ebû Hanife'den gelen bu rivayetin doğru olduğunu vurgular.[257] İbn Hazm'ın iddiasına göre Ebû Hanife ve Mâlik'e yakın dönemde anlaşıldığı şekliyle istihsan kendilerinin daha ihtiyatlı, daha hafif yahut âdetlere ve bilinenlere daha yakın yahut da şenaatten daha uzak gördükleridir. İbn Hazm bu tanımı nefislerin hoşuna giden şeye indirger.[258] İbn Hazm'ın yaptığı bir diğer tanıma göre istihsan "kişinin yalnızca iyi gördüğüyle fetvâ vermesidir."[259] Kadı Iyaz'ın söylediğine göre bazıları da Ebû Hanife'nin istihsanını "delilsiz görüş ileri sürme eğilimi" olarak tanımlamışlardır.[260]

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin "görüşün sahipleri, seleflerinin maksatlarını daha iyi bilirler" demesi[261] ilke olarak doğru olmakla birlikte burada bir doğruyu ifade etmemektedir. Evvelâ görüşün sahipleri dediği hanefîler bir tek tanım ortaya koymamışlardır. Öte yandan başta Şâfiî olmak üzere istihsan muhaliflerinin boş yere, anlamadıkları bir kavrama yüklendikleri iddia edilmiş olmaktadır. Bilhassa istihsanla ilgili bize kadar ulaşan ilk açıklamaların sahibi Şâfiî'nin kendi dönemindeki bir kavramı bilmediği ve böyle olduğu halde redde kalkıştığı mantıklı gözükmemektedir. Kavramın içeriğinin değiştirilmesi yerine onun ileri sürdüğü düşünceye hanefîlerce karşı deliller ileri sürülmesi daha uygun olurdu.

İstihsan hakkında sonrakilerin ortaya koyduğu bazı tanımları sıralayacak olursak;

- Müctehidin aklıyla iyi bulduğu şey.[262] Gazalî'ye göre istihsan dendiğinde ilk akla gelen tanım budur.

- Şeriatın delillerinden bir asıl reddetse de delilsiz ve asılsız oluşan, akılda iyi görülen ve zannı galip olan şeydir.[263]

256 Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II/970.

257 Zerkeşî, *Bahr*, VI/93-4.

258 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/19.

259 İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 5.

260 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/95.

261 Basrî, *Mu'temed*, II/295.

262 Gazalî, *Mustasfâ*, I/274.

- Müctehidin nefsinde oluşan, ancak ifadeye dökülemeyen, ibraz ve izharına güç yetirilemeyen bir delildir.[264]

- İlletin tahsis edilmesidir.[265] Serahsî bu tarifin yanlış olduğunu söyler.[266]

- İnsanlar için daha yumuşak (faydalı, *erfak bi'n-nâs*) olan bir şeyden ötürü kıyası terketmektir.[267]

- Ekseriyetle istihsanın anlamı maslahat ve adalete başvurmadır.[268]

- Kerhî gibi bazı hanefî fakihlerine göre istihsan delilsiz görüşten ibaret değil, aksine bir delilden kaynaklanan görüştür; bu da sınıf sınıftır. Meselenin hükmünün Kur'an, sünnet gibi özel bir delilden dolayı benzerlerinden ayırdedilmesidir.[269]

- İki delilin en güçlüsüyle ameldir.[270]

Umumiyetle son iki tanım herkesçe kabul edilirken diğer tanımlar eleştiri konusu yapılır.

İstihsan kavramının İslâm hukuk düşüncesinin en çok tartışılan konularının başında gelmiş olmasına rağmen bu denli muğlaklığının sebeplerini biraz daha rahat tartışabilmek için sonraki hanefîlerince ortaya konan tabloya bir göz atmakta yarar vardır. Ancak buna geçmeden bir hususu daha hatırlatalım. Hanefî mezhebi usûlünün büyük ekseriyetle, üçüncü yüzyıl ile altıncı yüzyıl içinde yaşamış olan usûlcüler tarafından, imamların verdikleri hükümler arasından satır araları okunarak çıkarıldığı bilinen bir gerçektir. Bu yüzden Cessâs ve Serahsî gibi usûlcülerin eserlerine baktığımızda sık sık *"ellezî yedüllü aleyhi mesâilü ashâbinâ* = imamlarımızın meseleleri delâlet eder ki" ve zikredilen bazı meselelerin ardından "bundan anladık ki" gibi ifadeler kullandıklarını görürüz. Bu şekilde ortaya konan görüşlerin imamların gerçek görüşlerini ne kadar temsil ettikleri ise kuşkuludur. Zira yapılan çıkarımlar bir çok yerde birbiriyle çelişmektedir. İşte bu gerçeği hatırlatarak günümüze ulaşmış ilk usûl eseri olması ve konuyu oldukça geniş biçimde irdelemesi hasebiyle Cessâs'ın, imamların uygulamalarından yaptığı çıkarımları burada özetlemek istiyoruz.

Cessâs, muhaliflerin, istihsanı "insanın arzu ve hevesiyle yahut zevkiyle verdiği hüküm" diye tanımlamalarını eleştirerek başlar ve Şâfiî'nin istihsan hakkında söylediklerini özetler. Muhaliflerin istihsanın ne anlama geldiğini bilmediklerini

263 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/651.

264 Gazalî, *Mustasfâ*, I/281-2; Teftâzânî, *Telvîh*, II/572; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 240.

265 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/650; Teftâzânî, a.g.e., a.y.

266 Serahsî, *Usûl*, II/204.

267 Serahsî, *Mebsût*, X/145.

268 Zerkâ, *Medhal*, I/88. Bu tanım ünlü felsefeci İbn Rüşd'e aittir.

269 Gazalî, a.g.e., I/282-3; Basrî, *Mu'temed*, II/296; Teftâzânî, a.g.e., II/572.

270 Mâverdî, a.g.e., I/650; Basrî, a.g.e., II/295.

söyleyen Cessâs'a göre hanefî mezhebi imamlarının istihsana dayalı verdikleri bütün hükümler delillere dayalıdır, arzu ve hevesle söylenmiş şeyler değildir. Onlar istihsanı şu anlamlarda kullanmaktaydılar:

1. Şeriat tarafından bizim ictihad ve re'ylerimize bırakılmış miktarların tayininde ictihad ve galip re'ye başvurmaktır. Örneğin Allah, zifafdan önce boşanan kadınlar için "onları -zenginin kendi gücüne ve fakirin de kendi gücüne- uygun biçimde faydalandırın. Bu iyi davrananlara yakışır bir borçtur"[271] buyurarak erkeğin fakirlik ve zenginliğine göre kadına mal vermesini farz kılmıştır. Bu malın miktarı ancak zannı galibe göre bilinir. Bu tür istihsan adı verilen istihsanın manası yönünden fakihler arasında bir ihtilaf yoktur ve hiç kimsenin aksini söylemesi de mümkün değildir.

2. Kıyası kendisinden evlâ olan bir şey sebebiyle terketme. Bu da iki kısımdır:

a. Ortada bir fer' vardır ve bu fer' konusunda her biriyle bir yönden benzerliği bulunan iki asıl çekişir; ancak fer'i onlardan birine ilhak etmek mucip bir delâlet sebebiyle vacip olur.[272] Burada iki türlü kıyas yapma imkanı vardır; ancak birisi bir delille desteklendiği için öteki terkedilmekte ve buna da istihsan adı verilmektedir. Bu tür istihsan delili en kapalı ve en ince meselelerde karşımıza çıkar. Birini diğerine tercih edebilmek için çok iyi araştırmak ve düşünmek gerekir.

b. İllet varken hükmün nas, icmâ, kıyas yahut insanların uygulamaları ile tahsis edilmesi.[273] Burada insanların uygulamalarından (amelü'n-nâs) maksat şudur: Sahabe ve tâbiûn alimleri insanların bir şey yaptıklarını gördükleri halde onlardan hiç birinin buna karşı çıkmadığı bilinirse bu, onların bir izni ve kabulü yerine geçer. Zira onlar Allah'ın tavsif ettiği üzere iyiliği emreden, kötülüğü yasaklayan insanlardır. Bu bakımdan söz konusu uygulama kendi başına bir asıldır ve kıyasın mûcebi dışındadır.

Ayrıca Kitap ve sünnetin genel prensiplerine ve aslî kıyasa istihsan adı verdikleri gibi umûm için kıyası terketmeye de istihsan adı vermişlerdir. Hanefî imamlarının istihsan uygulamalarında sıkça karşılaşılan bir hususdur ki önce kıyas ve istihsanı zikredip sonra "kıyası alırız" diyerek istihsanı terkederler. İstihsan üzerine kıyası zikreder ve onu bırakıp asıl kıyasına (kıyâsu'l-asl) döner ve asıl kıyasını istihsan diye adlandırırlar.[274] Serahsî kıyası terketme nedenleri arasına zarureti de ekler.[275]

271 el-Bakara, 2/236.

272 Bu istihsan tanımı Şâfiî'nin ileride vereceğimiz kıyas çeşitlerinden üçüncüsüyle çakışmaktadır.

273 Serahsî (*Usûl*, II/204), Sadru'ş-şerîa (*Tavzîh*, II/578) ve Teftâzânî (*Telvîh*, II/578) istihsanın illetin tahsisi anlamında kullanımına karşı çıkarlar.

274 Cessâs, *Fusûl*, IV/223-50.

275 Serahsî, a.g.e., II/202.

Bu tanımların bu kadar geniş bir yelpazeye taşınmasının sebepleri üzerinde durmak gerekir. Evvelâ muhalif kanadın karalama amacıyla müslümanların kabul etmeyecekleri maksatlı tanımlar ortaya atmaları ihtimali gözardı edilemez. Öte yandan ilk hanefî mezhebi imamlarından bir tanım aktarılmadığı için sonrakiler tahrîc metoduyla Ebû Hanife'nin metoduna ulaşmaya çalışmış olduklarından ele aldıkları örneklerle farklı izahlar ve yorumlar ortaya koymuşlardır. Bu yorumlara metin dışı tesirlerin girmesi ihtimali vardır. Zira bu yorum ve tanımların ortaya kondukları dönemde hanefîler bilhassa hadisci kesimin ağır saldırılarına maruz kalmışlardı. Şâfiî'nin sistematik biçimde geliştirdiği eleştiriler kitleleri kolay biçimde kendi yanına çekmeyi başarmasına neden olmuştu. İşte böyle bir hengâmede başta Kerhî olmak üzere dönemin diğer hanefî fakihleri istihsan nedeniyle Ebû Hanife'ye ve kendilerine yönelen ağır psiko-sosyal durumu dağıtmak, bir diğer deyimle *kamuoyu baskısını* hafifletebilmek uğruna ya da -Gazalî'nin iddiasına göre- istihsanı desteklemekten aciz kaldıkları[276] için bu kavrama genelde herkesin kabul ettiği anlamlar yükleme çabası içinde bulunmuş olabilirler.

Bütün bu şartlar altında Ebû Hanife'nin gerçek görüşünü ortaya koymamız mümkün olacak mıdır? Sonraki hanefîlerin istihsana yükledikleri anlamlar onun düşüncesini yansıtırlar mı? Yansıtır kabul edersek Şâfiî ile başlayan istihsan karşıtlığı ve bu uğurda koparılan gürültü boşuna mıydı? Öte yandan İslâm hukuk düşüncesinin zirve şahsiyetlerinden biri olan Şâfiî bilmediği kavrama karşı neden rahatsızlık duymuştu? Bütün bu sorular yerini bulduğu takdirde pek karanlık kalmış kavramın gerçek yüzü biraz aralanmış olacaktır. Bu nedenle kavram hakkında söylenenleri ince süzgeçten geçirmek gerekecektir.

İstihsan kelime olarak "bir şeyi iyi saymak, hoş bulmak, beğenmek" anlamında kullanılmaktadır. Dil açısından, başkalarınca iğrenç dahi olsa insanın arzu (=hevâ) edip meylettiği şey anlamı taşır.[277] Hevâ ise bir delîl bulunmaksızın nefsin istediği, arzuladığı şeydir.[278] İstihsan bu anlamlar yanında bir şeyin iyi olduğunu bilmek ya da sanmak anlamlarına da gelir.[279] Ayrıca bir şeyi istihsan etmek demek onun iyi olduğuna inanmak demektir ki *istikbâh* kelimesinin yani bir şeyi çirkin bulmanın zıttıdır. Yahut uymak için en iyiyi aramak demektir. "Sözü işitip en iyisine uyan kullarımı müjdele"[280] âyetiyle emredilen budur.[281] İstihsan teriminin

276 Gazalî, *Mustasfâ*, I/282. Zerkâ (*Medhal*, I/86, dn. 1) istihsan taraftarlarının, bu yöntemi bir şer'î delile dayanmayan sırf hevâ ve re'yle hüküm verme olarak gören muhaliflere fırsat vermemek için tanımlarda gevşeklik göstermiş olabilecekleri ihtimalini ileri sürer.

277 Teftâzânî, *Telvîh*, II/572.

278 Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II/1092.

279 Basrî, *Mu'temed*, II/297.

280 ez-Zümer, 39/17.

kullanılmaya başladığı dönemlerde nadir de olsa zıttı olan *istikbâh* kelimesi de kullanılmaktaydı. Bilindiği üzere nikah akdinde kadına verilen mehre naslarda bir sınırlama getirilmemişti. Ebû Hanife ise hırsızlık suçu dolayısıyla elin kesilebilmesi için gerekli olan miktara kıyasla, mehri asgari on dirhemle sınırlamıştı. Bu durum Ebû Hanife'nin öğrencilerinden birine sorulunca "kadının az bir şeyle mübah olmasını çirkin gördük (istakbahnâ)" demiştir.[282] Ebû Hanife'nin istihsan kelimesiyle eş anlamlı başka ifadeler kullandığı da görülür. Meselâ "ehabbu ileyye = bence daha hoş"[283] ifadesini kullanır. Bir başka yerde ise "Cuma günü gusletmek iyidir (hasen); insanlara vacip değildir" demiştir.[284]

Her ilim ve sanatın adamları o ilme ilişkin başkalarının bilmediği bir inceliğe, bir ayrıntıya ve kapalı bir manaya vakıf olur da onu açıklamak ve dinleyicilere anlatmak isterse o bilgi için onu ifade eden ve anlatan isimler türetmesi kaçınılmazdır.[285] Nitekim Ebû Hanife de tâbiûn ve kendi yaşadığı dönemlerde hararetli tartışmalara neden olan kıyas kavramının olumsuzluklarını gidermek için yeni bir çözüm bulmuş ve bunu ifade etmek üzere "istihsan" kelimesini kullanmıştır.

İstihsanın kavramsal anlamına ilişkin olarak Ebû Hanife'den bir açıklama gelmemiştir. Çünkü Iraklı ilk fıkıhçılar istihsan prensibini niçin tatbik ettiklerinin sebeplerini genellikle vermezler. Bu yüzden kurulu bir kaideden ayrılmalarındaki amacın tabiatı ve sebepleri kesin olarak bilinemez. İstihsan hakkında kaynakların bize verdiği malzeme onların kıyası, kamu yararının yanı sıra, belli bir hadis yahut kendi bölgelerinde yaygın olan bir örf dolayısıyla terkettiklerini gösterir. Bu onların hadisi hadis, örfü örf olduğu için kıyasa tercih ettikleri anlamına gelmez. Onlar belli bir hadisin yahut belli bir örfün kamuya kıyasdan daha çok yararlı olduğunu düşünürler.[286]

Ebû Hanife'nin bu kavramı kullanımı ile ilgili bazı ipuçları aktarılır. Şeybânî'den gelen bir rivayete göre Ebû Hanife, kıyaslar hakkında arkadaşlarıyla tartışır; arkadaşları ona karşı fikirler ileri sürerlerdi. Nihayet "istihsan ediyorum" dediğinde onun istihsanla ortaya koyduğu meselelerin çokluğundan dolayı hiç kimse hariç kalmaz, herkes kendi fikrini bırakır onun fikrine katılırdı.[287] Bir diğer mühim

281 Serahsî, *Usûl*, II/200.

282 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/223.

283 Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, s. 188.

284 Şeybânî, *Hucce*, I/279. İbrahim en-Nehaî'den gelen benzer bir rivayet için bk. a.mlf., a.e., I/282, 285.

285 Cessâs, *Fusûl*, IV/228.

286 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 146.

287 Saymerî, *Ahbâr*, s. 12. Taberî de *İhtilâfu'l-fukahâ*'da (s. 247) Ebû Hanife'nin "bunu istihsan ediyor ve bunu şunun yerinde görüyorum" ve "bu istihsandır, burada kıyas ise şudur" (a.e., s. 239) dediğini kaydeder.

belgeye göre Ebû Hanife istihsanı "kıyası terketme" anlamında kullanmaktadır. Onun öğrencileriyle çok sıkı ilişki içinde olan Şâfiî'nin naklettiğine göre bazı doğulular (Şâfiî bu ifadeyle Ebû Hanife ve öğrencilerini kasteder) bir konu münasebetiyle "kıyas şöyledir, ancak biz istihsanda bulunduk" derlerdi.[288] Ebû Yusuf, yırtıcı kuşlarla yırtıcı kara hayvanlarının içtiği suyun temizliğini birbirinden ayıran Ebû Hanife'ye bunlar arasında ne fark olduğunu sorar; o da "kıyasen eşittirler; ama ben burada istinsana gidiyorum" der.[289] İleride geleceği üzere Ebû Yusuf ve Şeybânî eserlerinde istihsan terimini umumiyetle kıyasa mukabil biçimde ele alarak kullanmaktadırlar. İbn Kuteybe re'y taraftarlarının -Ebû Hanife ve taraftarlarını kastediyor- kıyas yaptıklarını, sonra kıyası bırakıp istihsanda bulunduklarını kaydeder.[290] Ayrıca hanefî fıkıh usûlü kitaplarında istihsanın ekseriyetle kıyas mukabili olarak kullanıldığı görülmektedir.

Dördüncü yüzyıl kaynaklarından birine göre de hanefîler Ebû Hanife'nin ancak Peygamberden gelen kendince sabit bir hadisden dolayı kıyası terkedip istihsana başvurduğunu söylerler. Ama bu izah Kadı Nu'mân'a göre hadis varken niçin kıyasa gidildiği sorusuna gündeme getirmektedir. Sadece sünnete muhalif olması nedeniyle kıyasın fasidliğini göstermek istemiş olabilirse de kıyas metodunu kabul ettiği ve onu ispat için delîller getirdiğinden dolayı değerden düşürmek için böyle bir şey yapmış da olamaz. Konu hakkında Hz. Peygamber'den bir hadis gelmişse kıyasla çözüm ona bulmaya kalkmasının anlamı nedir? Hadis varsa onu zikreder ve görüşüne delîl olarak onu kullanırdı.[291] Cessâs ise bunun nedenini pedagojik bir gerekçeyle izah ederek "Bu gibi yerlerde amaç öğrenciye hâdisenin irtibatlandırılabileceği bir başka asıl ile bir benzerliğinin daha bulunduğunu, ancak anlattığımız kıyasla irtibatlandırılmasının daha uygun olduğunu gösterip onu uyarmaktır" der.[292]

Şâfiî Kitap, sünnet ve icmâa dayanmadan ya da bu kaynaklardan biri üzerine kıyas yapmadan hüküm verilemeyeceğini belirttikten sonra farazî olarak ya da muhalifden naklederek "Bu manalardan birine girmiyor diye istihsanda bulunmanın caiz olmadığını gösterir ne delil vardır?"[293] sorusunu sorup buna cevap araması

288 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/229-30. Ayrıca bk. a.mlf., *İbtâlü'l-istihsân*, VII/301.

289 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/274. Bunun gerekçesini şöyle izah edilir: Yırtıcı kuşların artığı diğer yırtıcı hayvanlara kıyasen pistir; ama temiz bir kemik olan gagalarıyla içtikleri için istihsanen temizdir. bk. Serahsî, *Usûl*, II/204; Sadru'ş-şerîa,*Tavzîh*, II/573; Teftâzânî,*Telvîh*, II/573.

290 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 54. Kadı Nu'mân (*İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 66 ve 121) ise yapılan bu işlemi doğrudan Ebû Hanîfe'ye nisbet ediyor.

291 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 121-2.

292 Cessâs, *Fusûl*, IV/242.

293 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/298.

istihsanın mezkür delillerin dışında olduğunu gösterir. Bir başka ifadeyle istihsan şer'î deliller arasında hükmü yer almayan ve onlara kıyas yaparak da ulaşılamayan bir konuda ileri sürülen şahsî kanaattir. Nitekim Şâfiî bir diğer yerde "Ebû Hanife'nin görüşünün ne kıyasa dayandığını ve ne de bir habere dayandığını biliyorum" der.[294] Yaptığı bazı tartışmalarda muhalifine Kitap, sünnet, icmâ ya da bir eser üzerine kıyas yapmadan istihsanda bulunduğunu söyletir.[295] Kabul edilmelidir ki Şâfiî kendi dönemindeki bir terimin kullanımını bilmeyecek biri değildir. Nitekim hanefîler ve bilhassa Şeybânî ile yaptığı tartışma konularının ilk sıralarında istihsan gelmekteydi.

Şâfiî'nin sözlerinden anlaşıldığına göre istihsanı savunanlar istihsanda bulunacak kimsenin fakih olmasını şart koşmakta, avamdan kişilerin ya da fıkıh erbabı olmayanların istihsanlarına bir değer atfetmemektedirler. Bu bakımdan bu gerçeğin farkında olan Şâfiî "istihsan keyfîliktir" dediğinde bir tanım ortaya koymuyor, polemiğe kaçarak böyle bir yöntemin açabileceği muhtemel bir sonuçtan söz ediyor. Yani bir kaygıyı dile getiriyor. Tıpkı sonraki dönemlerde ictihad kapısı hakkında söylenenler gibi. Gerçekten de fıkhın tekamül döneminin ardından ictihad kapısının kapatılarak, açılmasının bilgisiz ve kötü niyetli kimselere yol gösterme anlamına geleceğinin düşünülmesinde olduğu gibi İslâmî ve hayatî bir anlam taşısalar bile bir takım kavramlar hep olumsuz yönleriyle ele alınabilmişlerdir. Nitekim İbn Haldûn ictihad kapısının kapanıp malum mezheplerin taklid edilmelerini izah ederken bir neden olarak bu işin ehli olmayana, re'y ve dindarlığına güvenilemez kişilere bırakılma korkusundan söz eder.[296] İbn Rüşd ise "Fıkıh nice fıkıhçının takvasının azalmasına ve dünyaya dalmasına sebep olmuştur; hatta çoğunlukla fakihlerin bu duruma düştüklerini görürüz. Oysa uğraştıkları sanat, doğrudan amelî fazileti gerektirir" demektedir.[297] İstihsan kavramının ilk anlamı dışına çıkarılıp herkesin kabul edeceği, ama sistematize etme dışında yeni bir şey de ifade etmeyen bir anlama yorumlanmasının altında tıpkı ictihadın kötü niyetli ve cahil kişilerin aracı olur diye engellenmeye çalışılmasında olduğu gibi bir korumacılık mantığı yattığı düşünülebilir. Oysa bu realiteyi gözardı eden bir mantıktır. Zira ictihad kapısı açıkken de böyle kişiler mevcuttu; ama o ilk dönemin

294 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/336.

295 Şâfiî, *Ümm*, V/136 ve 171. Şâfiî bu iki yerde muhatabının ismini kaydetmemişse de konuların mahiyetinden Ebû Hanife mezhebinden biri ve muhtemelen de Şeybânî olduğu anlaşılıyor. Zira ilk meselede muhalif kanadı temsil edenler hanefîlerdir. krş. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, V/134. Ayrıca devamında (*Ümm*, V/136) muhalif şahıs bir başka mesele dolayısıyla "bu konuda iki üstadım ihtilaf ettiler = *ve kad teferraka fihî sâhibâye*" diyor ki üç hanefî imamı içinde diğer ikisine öğrencilik eden Şaybânî'dir.

296 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1050.

297 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 34.

zirve şahsiyetleri böyle bir yola tevessül etmemişlerdi. Ayrıca bu metotları kullanan herkesin ard niyetli olacağını söyleme imkanı yoktur. Öte yandan mesela bir istihsan tanımındaki "müctehidin aklıyla bir şeyi iyi bulması" ifadesi de yine bu mantık eseri böyle bir şeyin arzuya uyma ve gelişi güzel fikir ileri sürme biçiminde yorumlanmıştır. Oysa bunu yapan belli bir fikrî düzeye erişmiş ve gerekli formasyonu almış olan **müctehid**dir. Halktan birinin, delinin ve çocuğun aklına gelenle ihtisas sahibi birinin -kendi ihtisas alanına giren bir konuda- aklına gelenin bir tutulması da istihsan muhaliflerinin garipliklerindendir. Bu gariplik nedeniyledir ki daha önce kıyası kabul ederken muhalif cepheye geçen İbrahim b. Câbir'e bunun nedeni sorulduğunda o "Şâfiî'nin *İbtâlü'l-istihsân* adlı eserini okudum. Söylediklerinin doğru olduğunu gördüm. Ancak istihsan karşıtı söylediği her şey kıyasın iptali için de aynen geçerliydi. Bu yüzden artık benim için kıyasın esassız olduğu doğruydu" diye cevap verecekti.[298] Diğer taraftan akıl doğrudan nasıl arzuyla eşleştiriliyor, anlamak mümkün değildir. Bu aklın kuralları ve bağlı olduğu ilkeleri yoktur demek, bir çelişki içermektedir. İslâm kültürü içerisinde özellikle ahlâk ilmi dairesinde arzu-akıl aykırılığı vurgulanmış ve herbirinin kişiyi birbirine zıt yönlere yönlendirdikleri belirtilmiştir.

Muasır müellifler umumiyetle istihsan için sonradan getirilen klasik yorumları benimser gözükmezler. Mustafa ez-Zerkâ, hanefîlerin istihsan taksimini eleştirir ve bilhassa sünnet ve icmâ istihsanını mantıksız bulur. Çünkü ona göre böyle durumlarda hükmün sübutu sünnet ya da icmâa nispet edilir, kıyas ve istihsana nispet edilmez.[299] Bu bakımdan kendisi istihsanı *kıyasî* ve *zarûrî* kısımlarına ayırır ve kıyasî olanı "bir mesele hakkında ilk akla gelen açık kıyasın hükmünü bırakıp ondan daha ince ve daha gizli, ama delili daha güçlü, teorik bakımdan daha doğru ve sonuç elde etme açısından daha sıhhatli başka bir kıyasa dayanarak muhalif bir hüküm vermektir" diye tanımlar.[300] Zarûret istihsanı ise ihtiyacı gidermek yahut zorluğu ortadan kaldırmak için zorlayıcı bir zaruret ya da maslahata bakarak kıyasın hükmüne aykırı düşmektir. Burada istihsan, kıyasa işlerlik kazandırılmasının kötü neticeler doğurması halinde fıkıhçıları fıkıh mantığı ve şeriatın maksatlarıyla uyuşan maslahat hükümlerine götüren bir yoldur. İstihsanın bu türü gerçekte mürsel maslahat teorisine varır.[301]

Ahmad Hasan'a göre istihsan açık ve keskin kıyası kamu yararı, hakkaniyet veya adalet adına bir kenara koymak suretiyle kişisel görüş ileri sürme metodudur. Belli bir durumda, kıyas adı verilen kurulu hukuk ilkesine karşı yapılan gayri

298 Cessâs, *Fusûl*, IV/226.

299 Zerkâ, *Medhal*, I/85.

300 Zerkâ, a.g.e., I/77-8. Ayrıca bk. a.mlf., a.e., I/113.

301 Zerkâ, a.g.e., I/81.

mantıkî bir tercih yahut kıyasa dayalı akıl yürütmeden daha çok mutlak akıl yürütmeye dayalı bir karardır. Duruma göre doğru karar verme yoludur. Bir hukukçu bazan muayyen ciddî bir mülahaza ile bağlayıcı bir kuraldan uzaklaşmak zorunda kalabilir. Bir kuralın uygulanabileceği ya da uygulanmaması gereken yeri ayırmak gerçekten bir kimsenin hukukî dirayetine bağlıdır.[302]

Bütün bu söylenenlerden hareketle Ebû Hanife'nin istihsan anlayışı hakkında bazı farazî sonuçlar çıkarabiliriz. Önce ifade etmeliyiz ki o, Kur'ân, sünnet ve icmâ gibi delillerden dolayı kıyası terkederdi ve ictihadları arasında bunun örnekleri vardır. Öte yandan onun döneminde kıyas teorisi yeni yeni gelişmeye başladığı ve kendisi de bu teorinin öncülerinden olduğu için bir takım yeni sonuçları farketmesi tabiî karşınlanmalıdır. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere kıyas her zaman iyi ve adil sonuçlar vermiyordu. İşte bu sakıncalı durumu ortadan kaldırmak için Ebû Hanife zaten pratikte var olan istihsan prensibine işlerlik kazandırdı ve detaylarını bilemediğimiz bir tarz geliştirdi. Muhtemelen onun tasarladığı bu prensibe göre hakkında bir nas yahut nassın açık bir delâleti bulunmaz ve naslar üzerine yapılan kıyas da doğru ve adil bir sonuç vermezse işte o zaman müctehidin aklına, edindiği fıkıh **formasyonu** sayesinde bir hüküm daha uygun gelirse müctehid o görüşünü ifade eder. Zerkâ'nın deyimiyle "Şâri'in hedefi ve şeriatın maksatlarından ilham alarak naslara uygun biçimde istihsanda bulunur."[303] Nitekim kendisi böyle bir görüş ileri sürdüğünde "bu benim re'yimdir" diye ikaz ederdi. Tariflerden birinde istihsan "kişinin kalbine gelip onu izahdan aciz kaldığı bir delildir" diye tanımlanır. Bu da gösterir ki belli bir konuda hüküm veren fakih aslında fıkıh formasyonunu kullanır, dinin genel ilkelerine uygun bulduğu şeyi ifade eder; ama delilin nedir diye sorulduğunda nassa dayalı müşahhas bir delil de ileri süremez. Çünkü açık muayyen bir delil yoktur. Cessâs mezhebin kurucularının bazı hallerde *umûmâtü'l-kitâb ve's-sünne*[304] ve *kıyâsu'l-asl*[305] da denilen Kur'ân ve sünnet naslarından çıkartılmış genel ilkeye istihsan adını verdiklerini belirtir. Bu bakımdan istihsan "geniş anlamıyla kıyas" demektir.[306] Daha sonraki hanefîler Ebû Hanife'nin istihsanlarının hepsini naslardan dolayı kıyası terketme kısmına koyamadıkları için dayanağı kamu yararı (maslahat), zaruret, ihtiyaç, genel zorunluluk (umûmu'l-belvâ, umumî iptilâ) , örf ve teâmül olan istihsan türlerini geliştirmek durumunda kalmışlardır.

İstihsan naslarda çözümü mevcut olmayan konularda hukukçu tarafından yeni

302 Ahmad Hasan, Early Development, s. 145.

303 Zerkâ, *Medhal*, I/86.

304 Cessâs, a.g.e., IV/228.

305 Cessâs, a.g.e., IV/242.

306 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 269.

deyimle kanunun ruhuna ters düşmeyen, bilâkis nassın asıl hedefi olan adalet ve hakkaniyet ilkesini gerçekleştiren çözümler getirme işlemidir. Bu tür çözümlerde hukukçu bütün hukukî hüner ve marifetini ortaya kor. Ebû Hanife'nin üstün zekâsını göstermek amacıyla anlatılan hikâyelerdeki temel espiri tetkik edilecek olursa onun bu tür çözüm yolunu kullandığını görürüz. Örnek olarak iki kardeşin yine iki kız kardeşle nikahlarının kıyılıp yanlışlıkla gelinlerin birbirinin yerine zifaf odalarına alınmaları olayında Ebû Hanife'nin sergilediği hukukî dehayı gösterebiliriz. Davetliler arasında yer alan Süfyan es-Sevrî, Hz. Ali'nin benzer bir hâdisede verdiği fetvâya dayanarak nikah akdinin gereğinin yerine getirilmesi yönünde görüş bildirir. Ebû Hanife ise taraflara zifafa girdikleri hanımlardan memnun olup olmadıklarını sorar; olumlu cevap alınca öncekilerden boşanıp yenileriyle evlenmelerini salık verir.[307] Görüldüğü üzere Süfyan es-Sevrî hukukî olanı söylemekte, Ebû Hanife ise diğer bir hukuk prensibine (boşanma) işlerlik kazandırarak kanunî çerçeve içinde yeni bir çözüm üretmektedir. Böylece modern deyişle toplumsal barışı sağlamaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki istihsan hiçbir kaynağa dayanmayan keyfî biçimde gelişigüzel ileri sürülmüş bir fikir değil, bir tefekkür eseridir. Şâfiî'den sonra ve bilhassa Kerhî'den itibaren standart bir hale getirilmeye başlanmıştır. Bunda ilk imamların düşüncelerinin katkısı olmakla birlikte bu prensibi ikinci defa keşfeden dördüncü ve beşinci yüzyıl da yaşamış olan Kerhî, Cessâs, Serahsî gibi alimlerdir. Günümüze kadar hanefî ilim çevrelerinde kabul gören açıklamalar da bu şahısların eseridir. Öte yandan "istihsanda bulunuyoruz" sözünü söyleyenler her ne kadar görünüşte yalnızca Ebû Hanife ve arkadaşları iseler de bütün fakihler istihsanın anlamında onlara iştirak etmişlerdir. Mesela Mâlik maslahat-ı mürsele adıyla bir prensip ortaya koymuştur ki Hudarî'nin de belirttiği üzere istihsanın bir türünden başka bir şey değildir.[308] Ayrıca Ebû Hanife'nin hukuka bakışının ve istihsan prensibini kabul edişinin Mu'tezile'nin iyi-kötü kavramlarını rasyonalist açıdan ele almalarına tesiri olduğu düşünülebilir.

D. EBÛ HANİFE'NİN KURDUĞU MEZHEP

Ebû Hanife daha hayatta iken ekolü fıkıh çevrelerinde kök salmıştır. İbn Cüreyc[309] ve Hammâd b. Zeyd'in[310] nitelemelerine göre o "fakîhu ehli'l-Kûfe"

307 Saymerî, *Ahbâr*, s. 16-7. Saymerî bu örneği *"Zikru'l-mesâili'l-müstahsene min istihrâci Ebî Hanîfe* = Ebû Hanife'nin çözüm getirdiği iyi bulunan meselelerin anlatımı" başlığı altında verir.

308 Hudarî, *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 169.

309 Saymerî, a.g.e., s. 33.

310 Saymerî, a.g.e., s. 71; Hatîb, *Târîh*, XIII/341.

yani Kûfe halkının yahut ekolünün fakîhidir. Hatîb ise onu *imâmu ashâbi'r-re'y* ve *fakîhu ehli'l-Irâk* ünvanlarıyla yadeder.[311] Rabîa er-Re'y Kûfe'ye geldiğinde Kûfe kadısı Yahya b. Saîd onun hakkında belki kıskançlık saikiyle "Bu şehrin insanlarına şaşmaz mısın? Bir tek adamın re'yinde birleştiler!" der.[312] Bir rivayete göre Kûfe'ye ilim tahsili için giden Aden ulemasının hepsi "Ebû Hanife zamanında Kûfe'de ondan daha fakîh bir kimse görmedik" derlermiş[313] ki bu rivayet onun daha yaşarken Yemen gibi Irak'dan oldukça uzak bir coğrafyada tanındığını belgeler.

Zamanla Ebû Hanife adı Kûfe ile özdeş hale gelmiş, "Kûfeli dedi ki" diye söze başlandığında Kûfe fakihleri içerisinde kastedilen Ebû Hanife'den başkası değildi.[314] Müzenî ise Irak ekolünün değerlendirmesini yaparken Ebû Hanife'yi onların efendisi, Ebû Yusuf'u hadise en çok uyan, Şeybânî'yi en çok fıkhî meseleler üreten ve Züfer'i de en keskin kıyasçı olarak niteler.[315] Meşhur muhaddis Süfyân b. Uyeyne Medîne'yi megâzî, Mekke'yi hac fiilleri ve Kûfe'yi de fıkıh merkezi olarak gösterir ve fıkıh tahsil etmek isteyenlere Ebû Hanife'nin öğrencilerini tavsiye eder.[316]

Devrin bazı şahitleri de "Ebû Hanife'den daha fakîh birini görmedik" derler.[317] Bir rivayette Ebû Hanife, Nehaî'den üstün tutulur ve Nehaî yaşıyor olsaydı Ebû Hanife'den ders almaya muhtaç gösterilir.[318] Nadr b. Şümeyl'e göre ise insanlar fıkıh konusunda uykuda idiler; Ebû Hanife fıkhı ortaya çıkarmak, açıklamak ve özetlemekle onları uyandırmıştır.[319]

Hadis ekolünden iken saf değiştirerek ağırlıklı olarak ilgi alanına re'yi (istinbata dayalı fıkıh) koyduğu sözedilen[320] Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775), Ebû Hanife'den sonra ders halkasının başına geçmiş[321], mezhebin Basra'da yayılmasını ve tutunmasını sağlamış[322] kıyasçılığı ile tanınan bir fıkıhçıydı. Onun kıyasları

311 Hatîb, *Târîh*, XIII/323.

312 Saymerî, *Ahbâr*, s. 29.

313 Saymerî, a.g.e., s. 33.

314 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/85.

315 Hatîb, a.g.e., II/176 ve XIV/246; Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, I/115.

316 Saymerî, a.g.e., s. 75.

317 Hatîb, a.g.e., XIII/343, Abdullah b. Mübârek'den, XIII/345, Vekî b. Cerrâh'dan; XIII/339, Ebû Ca'fer er-Râzî'den; XIII/346, Şâfiî'den; XIII/347, İbrâhîm b. İkrime el-Mahzûmî'den. Ebû Hanîfe'nin fıkıhçılığı hakkında başka rivayetler için bk. Saymerî, a.g.e., s. 71-82; Hatîb, a.e., XIII/337-52.

318 Saymerî, a.g.e., s. 71.

319 Hatîb, a.g.e., XIII/345.

320 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 285.

321 Saymerî, a.g.e., s. 106.

hakkında Ebû Hanife'nin "Züfer'in kıyaslarını almayın. Eğer onun kıyaslarını alırsanız helâli haram, haramı helâl yaparsınız" uyarısında bulunduğu rivayet eden[323] İbn Teymiye'ye göre Züfer'in, mezhebin diğer kurucularına muhalif düştüğü konular genellikle kıyasla söylenmiş konulardır ve tetkik edildiğinde bunların zayıf kıyas oldukları anlaşılır.[324] Ancak bir başka rivayete göre Züfer "Eser bulamadığımız sürece re'ye baş vururuz; eser gelirse re'yi bırakır, eseri alırız" demiştir.[325] Bu rivayet Ebû Hanife'ye nispet edilen rivayetle uyuşmamaktadır. Muhtemelen Züfer, hocasının genel eğilimlerini benimsemiştir; kıyasa çok yer vermiş olmakla birlikte bunu nasları terketme noktasına götürmüş değildir.

İbn Teymiye, öğrencileri Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin Ebû Hanife'ye karşı çıktıkları konuların bu şahısların onun vefatından sonra edindikleri hadis bilgisi ve sahih kıyaslarla orantılı olduğunu belirtir. Ebû Yusuf, hocasının vefatından sonra ilim tahsili için Hicâz'a gitmiş ve Kûfe'de meşhur olmayan sünnetleri orada öğrenme imkanı bulmuştur. Ebû Hanife'nin amacının şeriata uyma olduğunu ancak başkalarının ona ulaşmayan sünnetlerin bilgisine sahip olabileceklerini bildiği için Ebû Yusuf "üstadım benim gördüklerimi görseydi benim gibi o da dönerdi" demiştir.[326] Mâlik'in *Muvatta*'ının râvîlerinden biri olan Şeybânî'nin de üç yılı aşkın Medîne'de yaşadığı, Mâlik'in derslerinde 700'den fazla hadis dinlediği[327] ve bu nedenle önceki pek çok görüşünden döndüğü rivayet edilir.[328] Nitekim Şeybânî'nin bizzat kendisi bir konuda "Medînelilerin buradaki görüşü Ebû Hanife'nin görüşünden bence daha iyidir... Medînelilerden bunu işitmeden yahut onların görüşü olduğunu bilmeden önce ben de Ebû Hanife ile aynı görüşteydim" demektedir.[329]

322 Saymerî, *Ahbâr*, s. 104.

323 İbn Teymiye, *Nakzu'l-mantık*, s. 40. İbn Teymiye, Züfer'in kıyası bu kadar ileri götürmesini nasları az bilmesine bağlıyor. Oysa Züfer'in hadisci iken sonradan re'yle iştigal ettiği ve hadis taraftarı iken Ebû Hanîfe tarafına geçtiği kaydedilir (Saymerî, a.g.e., s. 106 ve 107). Bu bakımdan gösterilen sebep doğru gözükmemektedir.

324 İbn Teymiye, a.g.e., a.y.

325 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/209; İbn Kayyim, *İ'lâm*, II/264.

326 İbn Teymiye, a.g.e., s. 40. Ebû Yusuf'un, Ebû Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ'dan biri ile aynı kanaati paylaşırken daha sonra diğerinin görüşüne döndüğü bazı meseleler kendi kitabında yer almaktadır. Örnekler için bk. Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/108, 150, 155, 159. Ebû Yusuf, *Muvatta*'ı Mâlik'in bizzat kendisinden değil, Mâlik'in öğrencisi Esed b. Furat'tan rivayet etmiştir. bk. Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/203; Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta'*, I/9; Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, s. 40. Kadı Iyâz, Esed b. Furat yerine "bir adamdan" diyor.

327 Ebû Nuaym, *Hılye*, VI/330 ve IX/74; Hatîb, *Târîh*, II/173; Kadı Iyâz, a.g.e., I/140.

328 Dehlevî, *Hucce*, I/146.

329 Şeybânî, *Hucce*, IV/44-6. Şeybânî'nin bazı konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini terkedip

Hanefî mezhebi imamlarının hukukî hadislere önem verdikleri kendi eserlerinden anlaşılmaktadır. Meselâ Ebû Yusuf'un *Kitâbu'l-âsâr*'ında Hz. Peygamber'den 189, sahabeden 372 ve tâbiûndan 549 rivayet; Şeybânî'nin *Kitâbu'l-âsâr*'ında Hz. Peygamber'den 131, sahabeden 284, tâbiûndan 550 ve daha sonraki otoritelerden 6 rivayet yer almaktadır.[330] Ayrıca bu iki hanefî mezhebi imamının diğer eserlerinde de Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûndan gelen pek çok rivayet kaydedilmiştir.

Mezhebin müesseseleşmesinin en büyük mimarları olan Ebû Yusuf ile Şeybânî'nin usûl görüşlerini bir nebze de olsa kendi eserlerinden öğrenme imkanımız vardır. Aşağıda onların herbirinin düşüncelerini ayrı başlıklar altında inceleyip usûl düşüncesine olan katkılarını göstermeye çalışacağız.

1. EBÛ YUSUF

Ebû Hanîfe'nin, bulunduğu görev nedeniyle mezhebin yayılmasında en etkin talebesi onun derslerine aralıksız ondokuz sene devam eden[331] Ebû Yusuf künyesi ile tanınan Yâkub b. İbrahim'di (113-182/731-798). Hadis hafızı iken Ebû Hanife'nin derslerine devam etmeye başlamış ve re'ycilik yönü ağır basmıştı.[332] İbn Maîn, İbn Hanbel ve Ali el-Medînî gibi cerh ve ta'dîl üstatlarınca sika kabul edilen Ebû Yusuf, Abbâsî halifeleri Musa el-Hâdî ve Harun er-Reşîd dönemlerinde Bağdât kadılığı yapmış ve ilk olarak "kâdı'l-kudât = başkadı" ünvanını o almıştır.[333] Kûfe ekolünün fıkhî mirasını, özellikle her ikisi de hocası olan Ebû Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ'nın ayrıldıkları konulardaki görüşlerini konu alan *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*[334] adlı eseriyle bize aktarmıştır. Bu iki ünlü fakîhin hukuk bilgilerini ve görüşlerini yayan kimse olması dolayısıyla hakkında "Ebû

Medîne ekolünün ve Mâlik'in görüşlerini kabul ettiğini gösteren örnekler için bk. a.e., I/7, 128, 334; Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/162.

330 Schacht, *Origins*, s. 22.

331 Saymerî, *Ahbâr*, s. 45. Bir diğer rivayete göre ise Ebû Yusuf "Hastalık dışında ne Ramazan ne Kurban bayramında yanından ayrılmaksızın onyedi sene Ebû Hanîfe'nin öğrenciliğini yaptım" diyor. bk. a.mlf., a.e., s. 93; Hatîb, *Târîh*, XIV/252.

332 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 286. Ali el-Medînî'den gelen bir rivayete göre Ebû Yusuf hicrî 180 yılında Basra'ya gittiğinde verdiği derslerde rivayet ettiği on hadise mukabil on da re'y söylermiş. bk. Hatîb, a.g.e., XIV/255; Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, s. 29.

333 Saymerî, a.g.e., s. 90; Hatîb, a.g.e., XIV/243.

334 Bu eser Şâfiî'nin görüşlerini de muhtevî olarak Şâfiî'nin *el-Ümm*'ü ile birlikte *Kitâbu mâ ihtelefe fihi Ebû Hanîfe ve İbnü Ebî Leylâ an Ebî Yûbuf* (bu eser *İhtilâfu'l-'Irâkıyyîn* diye de bilinir) adıyla basılmıştır. Ayrıca kitabın Şeyh Ebû'l-Vefâ'nın şerhiyle *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbni Ebî Leylâ* adıyla ayrı basımı (Kahire, 1357) da yapılmıştır.

Yusuf olmasaydı ne Ebû Hanîfe, ne de İbn Ebû Leylâ'nın adı anılırdı" denmiştir.[335] Ebû Yusuf da bu iki üstadına karşı şükran borcunu "Dünyada Ebû Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ'nın meclislerinden daha çok sevdiğim bir mecliste bulunmadım; Ebû Hanîfe'den daha iyi fıkıh bilen bir fakîh ve İbn Ebû Leylâ'dan da daha hayırlı bir kadı görmedim"[336] demek suretiyle dile getirmiştir. Ancak Ebû Hanife'yi "el-fakîhu'l-mukaddem = başfakih"[337] ve "fakîhünâ = fakihimiz"[338] diye anmasından anlaşılacağı üzere ona gönlünde daha farklı bir yer ayırmıştır.

Ebû Yusuf her ne kadar Mâlik'e cevap vermek üzere eser[339] kaleme almışsa da Hicâz ve Medine ekolüne karşı da sempati duyar ve mensup olduğu ekol için kullandığı "Kûfeli arkadaşlarımız" ifadesinin benzerini kullanarak onları "Hicâzlı ve Medineli arkadaşlarımız" diye anar.[340] Zaman zaman Medine ekolü yanında ağırlığını koymaktan da çekinmez ve bunu "Kûfeli küçük bir grup dışında buna muhalefet gösteren bir fakih bilmiyorum" diyerek pekiştirir.[341] Bazan başka fakihlerin görüşlerini hadislere uygunluğu sebebiyle üstadı Ebû Hanife'nin görüşüne tercih eder[342], bazan belli bir konu münasebetiyle Hasan el-Basrî ve Atâ'ın görüşlerinin Ebû Hanife'ninkinden daha iyi olduğunu söyler.[343] Bu tavrıyla orantılı olarak re'y taraftarları içinde hadisçilerce en fazla kabul görmüş olan odur.[344]

Ebû Hanîfe mezhebine göre ilk fıkıh usûlü kitapları yazan kişi olduğu söylenilen[345] Ebû Yusuf'un bu vasfını doğrular bir eseri günümüze gelmemiş ise de mevcut eserlerinde kendisinden önceki fakihlere (örneğin Evzâî ve Mâlik'e) nazaran

335 Saymerî, *Ahbâr*, s. 92; Hatîb, *Târîh*, XIV/245.

336 Saymerî, a.g.e., s. 93; Hatîb, a.g.e., XIV/245. Kadı Iyâz'ın (*Tertîbü'l-medârik*, I/131) rivayetine göre Ebû Yusuf "Şu üçünden daha alimini görmedim: Mâlik, İbn Ebû Leylâ ve Ebû Hanife" demiştir.

337 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 19.

338 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 160.

339 İbnü'n-Nedîm (*Fihrist*, s. 286), Ebû Yusuf'un *Kitâbü'r-red alâ Mâlik b. Enes* adlı bir eserinin bulunduğunu kaydeder.

340 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 88, 89.

341 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 89.

342 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 53.

343 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 121.

344 Amr en-Nâkıd "Ebû Yusuf dışında re'y taraftarlarından her hangi birinden rivayette bulunmayı istemem; o ise sünneti bilen (=sâhibu sünne) biriydi" diyor (bk. Hatîb, *Târîh*, XIV/253). Ebû Yusuf'un re'y taraftarları içinde hadis konusunda en güvenilir ve en bilgili kişi olduğunu söyleyen (bk. Hatîb, a.e., XIV/259) Yahya b. Maîn ise "Kadı Ebû Yusuf hadis taraftarlarını sever, onlara meylederdi" demiştir (bk. Hatîb, a.e., XIV/255).

345 Hatîb, a.g.e., XIV/245-6.

usûle ilişkin daha çok açıklama buluyoruz. Bunların önemli bir kesimi hadis ve sünnete ilişkin açıklamalardır. Ondan nakledilen "Allah'ın Kitabına ve Hz. Peygamber'in sünnetine uygun olanlar dışında verdiğim bütün fetvalardan döndüm"[346] şeklindeki sözde ifadesini bulduğu üzere Kur'ân'ın mutlak otoritesi yanında sünnete de hemen ona eşdeğer bir otorite tanır. Ancak hadis ve sünnetin tesbiti konusunda bazı kaygılar taşır ve bunu metodolojisine yansıtır.

Ebû Yusuf hadisin sika ravilerce rivayet edilmesi halinde makbul olacağını söyler.[347] Delil getirdiği bir hadisin sika raviler aracılığıyla fıkıhçılık yönü bilinen ve bu konuda emin olan insanlardan *müsned* olarak rivayet edildiğini söyler.[348] Hz. Peygamber'in meşhur bir sünnetinin selef-i sâlih, yani kendisinden önceki müslümanlar ve ashâb tarafından uyguladığını söyleyerek delilini güçlendirir.[349] Bir yerde ise Hz. Peygamber'den gelen hadislere uymasının gerekçesi olarak bu hadislerin aksi yöndeki hadislere nazaran kendisince daha güvenilir, daha çok ve daha yaygın olmalarını gösterir.[350] Ayrıca fıkıhçılık yönü olan sika ravilere ayrı bir önem verir.[351]

Bu dönemde özellikle haber-i vahidin kaynak olup olmayacağı ve kaynak kabul edilecekse hangi şartlar altında kabul edileceği problemi de gündemin en önemli konuları arasında yer almaktaydı. Ebû Yusuf "Evzâî'nin söylediği Allah Rasûlü'ne ait hadis bize ulaştı. Allah Rasûlü'nün hadisinin manaları ve tefsir vecihleri vardır. Bunu ancak Allah'ın yardım ettiği kimseler anlar ve görür"[352] derken hadisin sadece lâfzı ile yetinmediğini belirterek dinin genel kaideleri ve hadisin kendisinde mevcut bir takım özel şartları dikkate alarak onu gerçek konumuna irca etme gereğinin önemini vurgulamaktadır. Hadis kabulünde önemle üzerinde durduğu bir başka husus ise rivayet tekniğiyle ilgilidir. Evzâî tarafından kaydedilen hadisin kendisine ulaşmasına rağmen uygulamaya esas almamasını "Allah Rasûlü'nün söyledikleri aynen kabulümüzdür. Evzâî'nin rivayet ettiği hadis bize ulaştı. Bu hadis bizce şâzdır. Şâz hadis alınmaz"[353] gerekçesiyle açıklar.

Ebû Yusuf'un gerek kendisinin usûle ilişkin bir takım görüşlerini içermesi ve

346 Hatîb, *Târîh*, XIV/254.

347 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/334. Not: Burada ve aşağıda Ebû Yusuf'un görüşleri hep kendi eserine dayanılarak ortaya konmaktadır. Ancak kullandığımız eser Şâfiî'nin ilaveleriyle birlikte olan ve *Ümm*'de o şekilde yer alan eserdir; onun adı ile bilindiğinden bu şekilde kaydediyoruz.

348 Şâfiî, a.g.e., VII/336.

349 Şâfiî, a.g.e., VII/350.

350 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 89.

351 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/336.

352 Şâfiî, a.g.e., VII/336, 349, 362.

353 Şâfiî, a.g.e., VII/360.

gerekse Irak ekolünün hadislere yaklaşımını bütün çıplaklığı ile ortaya koyması bakımından önemli gördüğümüz bir pasajı burada vermek geriğini hissediyoruz:

"Âmmenin bildiği hadisleri al. Şâz olandan uzak dur. İbn Ebû Kerîme'nin Ebû Bişr'den bize aktardığı rivayete göre Allah Rasûlü (sa) Yahudileri çağırır, onlara sorular sorar. Onlar da verdikleri cevapta Hz. İsâ hakkında yalan açıklamalar yaparlar. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sa) minbere çıkıp insanlara hitap etti ve "Benden hadis yayılacaktır. Kur'ân'a uygun olarak size gelenler bendendir. Kur'ân'a aykırı olanlar ise benden değildir"[354] buyurdu. Mis'ar b. Kidâm ve Hasan b. Umâre, Amr b. Mürre - el-Buhtürî kanalıyla Hz. Ali'nin "Allah Rasûlü'nden (sa) size hadis geldiğinde biliniz ki o en doğru yol, takvaya en uygun ve en canlı olandır" dediğini rivayet etmişlerdir. Eş'as b. Savvâr ile İsmail b. Ebû Hâlid, eş-Şa'bî kanalıyla Kurza b. Ka'b el-Ensârî'den rivayetlerine göre Kurza anlatıyor: Ensârdan bir grupla Kûfe'ye gittim. Ömer b. el-Hattâb yaya vaziyette bizi uğurladı; nihayet bir yere kadar vardık. Sonra "Niçin sizinle birlikte yürüdüm bilir misiniz, ey Ensâr topluluğu?" diye sordu. "Evet, hakkımız adına" dediler. Hz. Ömer "Hakkınız var. Ancak siz arı gibi vızıldayarak Kur'ân okuyan bir kavme varacaksınız. Allah Rasûlü'nden (sa) rivayeti azaltın.[355] Ben sizin ortağınızım" dedi. Bunun üzerine Kurza "Allah Rasûlü'nden (sa) asla bir hadis rivayet etmem" dedi.

Bize gelen habere göre Ömer iki şahit bulunmadan Allah Rasûlü'nden gelen hadisi kabul etmezdi. Kitab uzamayacak olsaydı sana hadisi senediyle verirdim. Yine Ali b. Ebû Tâlib, Allah Rasûlü'nden hadis kabul etmezdi.[356] Rivayet sayıca çoğalır ve onlar arasından tanınmayan (=ma'rûf olmayan), fıkıh ehlinin bilmediği, Kitap ve sünnete uymayanlar çıkar. O zaman şâz hadisden kaçın. Cemaatin rivayet ettiği, fakihlerin bildiği, Kitap ve sünnete uyan hadisleri al. Olayları bunlara kıyas et. Kur'ân'a muhalif olan, rivayet edilmiş de olsa, Allah Rasûlü'nden (sa) değildir. Sika birinin bize rivayetine göre Allah Rasûlü (sa) son hastalığı sırasında ölüm döşeğinde iken "Ben Kur'ân'ın haram kıldıklarını haram kılıyorum. Vallahi, beni hiç bir şeyle sorumlu tutamazlar" buyurdu. Artık Kur'ân'ı ve ma'rûf sünneti kendine imam ve önder yap. Buna uy. Kur'ân ve Sünnette bulamadıklarını da buna kıyas et."[357]

Ebû Yusuf'un Medinelilerin ve Evzâî'nin "sünnet" ya da "amel" kavramına

354 Aşağıda geleceği üzere muhaddisler genellikle bu hadisin uydurma olduğunu söylerler.

355 Elimizdeki baskıda "ekıllû=azaltın" yerine "uktülû=öldürün" ifadesi yer alıyor. Bu ikinci okuyuş baskı hatası olmalıdır ve ayrıca anlamı da uygun değildir. Nitekim diğer baskıyı esas alan Hudarî (*Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 159) "azaltın" şeklinde kaydetmektedir. Rivayeti dört ayrı tarîkden nakleden İbn Abdilber (*Câmiu beyâni'l-ilm*, II/120-1) birincisinde "onlara Hz. Peygamber'in hadislerini anlatmaya kalkışmayın", ikincisinde ise "azaltın" şeklinde ve üçüncü ile dördüncüde bu ifadelerin ikisini birlikte verir. İbn Abdilber (a.e., II/121-8), bu ve benzeri rivayetlerin hadislerden uzaklaşmaya vesile teşkil edemeyeceğini uzun uzun anlatır.

356 Bu ifadede eksiklik olmalıdır. Çünkü başka kaynaklarda gelen bilgilere göre Hz. Ali, râvîye *yemin ettirmeden* hadisi kabul etmezdi. bk. Hudarî, a.g.e., s. 94 ve 159.

357 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/338-9.

karşı bir güvensizliği vardır ve sık sık bunların mahiyetlerini sorgular. Onların "sünnet bu şekilde süregeldi", "Hz. Peygamber şöyle yaptı ve Hz. Ömer, Hz. Osman... dönemlerinde müslümanlar böyle yapageldiler"[358], "Hz.Ömer, Hz. Osman... dönemlerinde bu şekildeydi"[359], "Geçmişte müslümanların devlet başkanları böyle yaparlardı ve müslümanların devlet başkanları bu konuda birbirini izledi"[360] gibi genellemeleri sert ve bazan alaycı bir uslüpla tenkit eden Ebû Yusuf bu gibi rivayetlerin ancak güvenilir (=sika) ravilerden gelmeleri halinde kabul edileceklerini söyler ve hadisin kimden geldiğini, kimin söylediğini, kimin şahit olduğunu ve hangi kanaldan geldiğini sorgular.[361] Ebû Yusuf'a göre helâl ve haram konusunda hüküm verirken insanların uygulamaları ölçü alınamaz. Çünkü onların yapageldikleri şeyler çoğunlukla helâl olmayan ve yapılmaması gereken şeylerdir. Bu konuda ancak Allah Rasûlü'nden ve seleften, yani onun ashâbı ve fakihlerden gelen sünnet kabul edilir.[362]

Evzâî'nin "İki ata ganimetten pay verilir, daha fazlasına verilmez. İlim adamları bu görüştedir ve devlet başkanları bu şekilde uygulamışlardır" sözüne karşı Ebû Yusuf şu karşılığı verir: "Hz. Peygamber'in iki ata pay verdiğine dair bir tek hadis dışında ne kendisinden ve ne de sahabîlerden bize haber ulaşmıştır. Tek hadis ise şâzdır; onu esas almayız. 'İlim adamları bu görüştedir ve devlet başkanları bu şekilde uygulamışlardır' sözüne gelince; bu da tıpkı Hicâzlıların 'Sünnet bu şekilde süregeldi' demeleri gibidir, bu kabul edilmez ve bilinmeyenlere yorumlanmaz. Bunu uygulayan devlet başkanı ve bu görüşte olan alim kim? Bakalım kendisinden alınmaya ehil ve ilim konusunda güvenilir mi değil mi? İki ata nasıl pay ayırıyor ve neden üç ata pay ayırmıyor? Başka bir at üzerinde savaştığı halde üzerinde savaşmadığı evinde bağlı ata nasıl pay ayırmıştır? Bizim söylediklerimizi ve Evzâî'nin söylediklerini anla, iyi düşün."[363]

Ebû Yusuf her ne kadar bu tür muğlak sünnet ifadelerine karşı ise de kendisini bu ifadeye başvurmaktan alıkoymaz. Basra ve Horasan toprakları hakkındaki uygulamayı "Sünnet böyle cereyan etmiş (=*kad cerat aleyhâ sünnetün*) ve başa geçen halifeler bunu yürürlükte bırakmışlardır. Ben de olduğu gibi bırakılmasını uygun görüyorum. Hal budur ve uygulama böyledir (=*ve aleyhi'l-amel*)"[364] diyerek meşrulaştırır.

Zaman zaman Hz. Peygamber'den sonra fakihler arasında ortaya çıkan

358 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/333.

359 Şâfiî, a.g.e., VII/334.

360 Şâfiî, a.g.e., VII/337.

361 Şâfiî, a.g.e., VII/334.

362 Şâfiî, a.g.e., VII/352.

363 Şâfiî, a.g.e., VII/342-3.

364 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 59. Ayrıca bk. Ebû Yusuf, a.e., s. 76.

icmâlara dikkat çeker[365] ve bunları birer delil olarak kullanır. Hâricîlerin görüşüne, sahabe icmâı yanında bir kıymet vermez ve "Hz. Peygamber'in icmâ eden ashabı Hâricîlerden daha iyi yorum (te'vîl) sahibi ve işlerinde daha muvaffaktırlar" der.[366] Kûfe ekolünün kendi içlerindeki ittifaklarına da icmâ terimini kullanır.[367]

Daha önceleri hocası Ebû Hanife'nin gayretleriyle Irak fıkhının ayılmaz özelliklerinin başında gelen "kıyas" Ebû Yusuf'un da hukukî akıl yürütmelerinde en önemli yeri şigal eder. O kıyas terimini bir tür akıl yürütmenin adı olarak ilk kullanan müelliflerdendir. Maamafih kıyas yaparken umumiyetle Iraklıların basit akıl yürütme biçimi olan "bi-menzileti"[368] ve sıklıkla "elâterâ" ve "eraeyte" tabirlerini kullanır. *Kıyas* terimini ise daha çok kıyası terkedip istihsana gittiğini anlatırken kullanır.[369]

Öşür konusundaki genel prensipleri hadise dayanarak belirledikten sonra "Bunlar bu meselenin esaslarıdır (=*usûl*). Bunun fer'i durumunda olan şeyler (*mâ teferre'a*), buna hamledilir ve benzetilir"[370] diyerek bir şeyi bir şeye yükleme ve benzetme demek olan kıyasın iki unsuruna (asıl ve fer'), bu unsurların zamanla klişeleşecek terimlerinin türevleriyle dikkat çekmiştir.

"Şu şuna benzemez, muhalifdir"[371] yahut "bu şunun yerinde değildir"[372] diyerek akis kıyası[373] yaptığı da görülmektedir. Bu tür kıyaslamalarda umumiyetle iki şeyin arasındaki hüküm farklılığının sebebini (=illet) belirtir. İllet terimini kullanmaz; anlatımda onun yerine çoğunlukla arapçadaki "li-enne" ve bazan da "min kıbeli"[374] gibi edatlardan yararlanır.

Ebû Yusuf'un kıyasa ilişkin görüşlerinin fazla detaylarına sahip değiliz. Tespit edebildiğmiz kadarıyla o icmâ üzerine kıyas yapar[375]; yaptığı bir kıyasın Hz. Omer, İbn Mes'ûd, Hz. Osman, Saîd b. Ebû Vakkâs gibi sahabîlerden gelen eserle uyum içinde olduğunu söyleyerek[376] görüşünü destekler. Rivayete göre Ebû Hanife'nin

365 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 21, 27, 51, 66, 76, 129.

366 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 59.

367 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 155, 165, 166, 167.

368 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 22, 55, 58, 59, 60, 63, 66, 69, 70, 77, 88, 92, 93, 158, 160, 181, 182, 196, 214.

369 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 160, 182, 189.

370 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 53.

371 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 66, 68.

372 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 91.

373 *Akis kıyası*: Hükmün illetinde ayrılmalarından ötürü iki şeyden birinin hükmünün karşıtını diğerinde ispat etmektir. bk. Zerkeşî, *Bahr*, V/46.

374 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 66, 160, 204.

375 Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, s. 148.

376 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/111.

aksine Ebû Yusuf hadler, keffâretler, bedeller ve takdirî şeylerin (mukadderât) kıyasla ispat olunabileceğini savunur.[377] Hz. Peygamber'in ayrı bir konumu bulunması[378] sebebiyle ona mahsus saydığı bazı uygulamalar hakkında "bu konuda devlet başkanlarını ve diğer insanları Hz. Peygamber'e benzetmeyiniz" der.[379] Hz. Peygamber'e mahsus uygulamaların devlet başkanları tarafından uygulanmasının caiz olmadığını; uygulamaları halinde günahkar olacaklarını[380] ve hükümlerinin geçirsiz kalacağını belirtir ve gerekçe olarak devlet başkanları ve diğer insanların bu konuda Hz. Peygamber'e benzemediklerini söyler.[381]

Bazı meselelerde "kıyas şöyledir, ancak eserden dolayı onu terkettim" der. Kerhî'ye göre buradaki *eser* lâfzı akranı olan diğer sahabîlerden aksi bir görüş geldiği bilinmeyen sahabî görüşü anlamındadır. Bundan açıkça anlaşılacağı üzere Ebû Yûsuf'a göre çağdaşlarından aksine görüş geldiği bilinmediğinde sahabîyi taklid etmek kıyasdan evlâdır.[382] Hakkında nas bulunmayan bir konuda üstadları Ebû Hanife ve İbn Ebû Leylâ'ya muhalefet eder ve bunun gerekçesini ise "Bu konuda bize Hz. Ömer'den bir hadis (hadisi burada sahabî kavli anlamında kullanıyor) ve İbn Abbas'ın da ona muvafakat ettiği haberi geldi; bu yüzden esere uyduk ve ona muhalefeti uygun görmedik" diye açıklar.[383]

Ebû Yusuf eserleri günümüze intikal edip de istihsan terimini kullanan ilk müelliftir. Bu Ebû Hanife'nin yahut daha başka fakihlerin bu terimi kullanmadıklarını göstermez. Büyük bir ihtimalle bu terim ve onun ifade ettiği kavramı hocasından öğrenmiştir. Verdiği istihsan örneklerine baktığımızda bu terimi kıyasa mukabil olarak kullanıldığını, ama bununla kıyasın meşruiyetini inkar amacı taşımadığını söyleyebiliriz. İstihsan katı biçimde kıyası izlemenin yol açtığı istenmeyen sonuçlardan kaçınmak için onun çerçevesini sınırlama ve bazı oldukça önemli güçlü mülahazalarla sert kıyasdan ayrılmada fakihin re'yinin geçerliliğini onaylama yöntemidir.[384] Meselâ devlet başkanı yahut onun tayin ettiği hakim hırsızlık, şarap içme yahut zina suçlarına şahid olsalar başka bir beyyine bulununcaya kadar sırf kendi şahitlikleri ile had cezasına hükmedemezler. Bu istihsandır. Çünkü bu konuda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den rivayet gelmiştir. Oysa kıyasa göre hükmü infaz edebilirler.[385] Böylece istihsanı kıyas ve eserden

377 İbn Teymiye, *Müsvedde*, s. 356.

378 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/338.

379 Şâfiî, a.g.e., VII/339.

380 Şâfiî, a.g.e., VII/338.

381 Şâfiî, a.g.e., VII/339.

382 Cessâs, *Fusûl*, III/361; Serahsî, *Usûl*, II/105. Ancak Kerhî "ben ise bu görüşü beğenmiyorum" diyerek muhalefet şerhi koymuştur.

383 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 70.

384 Ansari, "Islamic Juristic Terminology", s. 292.

ayırmıştır. Bu örnek daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan istihsan "bir delilden dolayı kıyası terktemektir" tanımına uymaktadır. Zira Ebû Yusuf sahabî kavli (=eser) için kıyası terketmeye *istihsan* adı vermektedir.

Yakalanan hırsızların yanında bulunan bir malın kendisinin olduğunu iddia edip beyyine getiremeyen kimse kendisinin olmayan bir şeyi iddia etmek gibi bir şeyle itham olunmamış güvenilir, adil ve emin birisi ise yemin ettirilerek mal ona verilir. Verilene istihkak sahibi çıkarsa kendisine tazmin ettirilir. Bu *istihsandır*. Çünkü kişi haddizatında güvenilir ve kendisinin olmayanı iddia etmeyecek biri olmakla beraber bir şeyin kendisinin malı olduğunu ispat edemeyebilir.[386] Burada istihsanın gerekçesi zararı defetmedir. Oysa kıyasen şahit getirme zorunluluğu vardır.

Biri tarafından ücretle çalıştırılan bir işçi onun emriyle sultanın izni olmadan umumî yolda bir kuyu açsa ve yoldan geçen biri oraya düşüp ölse kıyasen tazminatı işçinin ödemesi gerekir (çünkü fiile mübaşeret eden odur). Ancak Ebû Yusuf burada kıyası terker. Çünkü işçiler bunu bilmezler. Dolayısıyle ölen kişinin yakınlarına tazminatı, işçiyi çalıştıranın yakınları (âkıle) öder.[387]

Bir müslüman düşman ülkesinden (dâru'l-harb) İslam ülkesine pasaportla yahut elçi olarak gelen bir kimsenin elini kesse yahut onun malını çalsa kıyasa göre müslümanın eli kesilmelidir. Ancak Ebû Yusuf burada istihsana giderek kesilmez diyenlerin yanında yer alır. Ama İslâm ülkesine pasaportla gelen bir kadına tecavüz eden müslümana had cezası uygulanır.[388]

385 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 178.

386 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 183.

387 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 160-1.

388 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 189. Buradaki metinde yer alan "bazı fakihlerimiz" ifadesinden de anlaşılacağı üzere Ebû Yusuf normal hukukî kuralı işletmemesinin nedeni olarak başka hukukçuları izlediğini belirtir. Ahmad Hasan (*Early Development*, s. 147) "Bu haklı gözükmeyen garip bir istihsan örneğidir. Kaideyi terk için Ebû Yusuf tarafından verilen sebep anlaşılır değildir" der ve buradaki niyetin muhtemelen yabancıların müslüman bölgesine girme cesaretlerini kırarak toplumu onların etkilerinden uzak tutmak olduğu gibi bir varsayımda bulunur. Ancak bazı tarihî ipuçlarıyla desteklediğimizde bunun daha başka siyasî nedenlere bağlı olduğunu görürüz. Zira Ebû Yusuf benzer bir durumla kadılık görevi esnasında karşı karşıya gelir. Bir müslüman bir zimmîyi kasden öldürmüş ve mahkemede ispatlanmıştı. Ebû Yusuf kısas uygulanması için hapsine karar verir. Karar günü gelince davalılar üzerinde bir not bulunan kâğıt parçası uzatırlar. Şiirde "Ey müslümanı kafir için öldürün, zulmettin. Adil kişi zalim gibi olamaz. Ey Bağdad ve çevresinde bulunan fakih ya da şair insanlar! Ebû Yusuf müslümanı kafir için öldürmekle dine zulmetti. Ölüm haberi alınca okunan duayı okuyun ve hepbirlikte ağlayın; sabredin ecir sabredenindir" mısraları yer alıyordu. Ebû Yusuf kâğıdı alıp Harun er-Reşîd'e gitti ve durumu ona bildirdi. O da "git bir

Ebû Yusuf, nasların bulunmadığı ya da sınırlı ölçüde bulunduğu alanlarda ve özellikle idarî meselelerde sıklıkla maslahat prensibine dayanır. Abbasî halifesi Harun er-Reşîd'in isteği üzerine yazdığı *Kitâbü'l-harâc* adlı eserinde kendisinin ve bir kısım fakihlerin görüşlerini ve bir konuda yapılabilecek uygulamaların muhtemel bir kaç şıkkını[389] bir araya getirir ve bunlar arasında halifenin bir tercihte bulunmasını tavsiye eder. "Hangi görüşü uygun görürsen onu al, ey mü'minlerin emiri! Müslümanlar için daha faziletli ve daha hayırlı gördüğünü uygula. Bu senin için -inşâallah- caizdir" der ve kendi kanaatini verir.[390] Zikrettiği bir tartışmanın ardından "(İmam) bunu efdal görürse bu doğru ve caizdir; ancak bizce en iyisi ve faziletlisi bunun yapılmamasıdır"[391] diyerek kendi kanaatine muhalif görüşlerin uygulanmasına da sıcak bakar.

Halifenin kanun koyma yetkisi sınırsız değildir. Daha kitabının başında halifeye hitaben "Sen boş yere yaratılmadın ve başı boş bırakılmayacaksın. Allah sana içinde bulunduğun hali ve yaptıklarını soracaktır"[392] diyerek dünyevî ve uhrevî sorumluluklarını hatırlatır. Hz. Peygamber'in hükmünü ve onun yürürlüğe koyduğu bir uygulamayı hiç bir devlet başkanının değiştirmesinin helâl olmadığını[393] söyler ve bu sorumluluklar arasında sâlih insanların koyduğu sünnetleri ihya etmenin de yer aldığını ifade eder.[394] Hz. Peygamber'in verdiği bir izni halifelerin sınırlama yetkilerinin bulunmadığını mevat arazi konusu münasebetiyle dile getirir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber mevat araziyi ihya edenin o araziye sahip olacağını söylemiştir. Bu bakımdan Ebû Yusuf'a göre bir kimsenin mevat araziyi halifenin iznini almadan ihya etmesi bir başkasına zarar vermiyor ve bir başkası orada bir hak iddia etmiyor ise Hz. Peygamber'in izni kıyamete kadar geçerlidir.[395] Yine aynı şekilde doğru yoldaki devlet adamlarının (el-vülâtü'l-mehdiyyûn) bir kimseye ikta usulüyle verdiği toprak parçasını halifeler dahil hiç kimse geri alamaz.[396] Dolayısıyla o hukuk devleti ilkesinin bir gereği olarak şahsî mülkiyetin dokunulmazlığını savunur.

Halifenin "bir şeyde maslahat görmesi" (*ve rea's-salâha fi...*)[397] ifadesinde

çare düşün" dedi. Ebû Yusuf mahkemeye çıkıp davacıya "adamınızın cizyeyi ödediğini bana ispatlayın" dedi. Onlar da ispatlayamayınca kısas düştü. bk. Saymerî, *Ahbâr*, s. 99; Hatîb, *Târîh*, XIV/254.

389 Örneğin bk. Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 58, 60, 69, 189, 195.

390 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 19.

391 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/334.

392 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 4.

393 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 58, 60.

394 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 5.

395 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 64.

396 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 58, 60.

olduğu gibi maslahatın belirlenmesi bir re'y işidir. Re'y ise günlük dilde -giriş bölümünde gördüğümüz üzere- ne yaparsak olur mantığı ile uluorta keyfî biçimde kararlaştırılan bir şey değil, iyi düşünülmüş akıllıca bir kanaattir. Bu bakımdan Ebû Yusuf muhtelif görüşleri sıralayarak halifeye hitaben "Bu konu sana aittir; en uygun (aslah) gördüğünü uygula"[398] der; ama yine de pek çok yerde maslahatın ölçüsüne işaret eder. Bir şeyde maslahat olması demek dine ve müslümanlara yararlılık, ihtiyat, kişinin dinî duygularının selamette olması[399], zarar vermeme[400], gayri müslimleri İslam'a ısındırma, düşmana galebe çalma, yeryüzünü ve şehirleri bayındır hale getirmedir.[401] Vergilere ilişkin olarak ileri sürdüğü maslahat ise halk için en uygun (=*aslah*) ve hazineye daha bir bolluk getirecek olmadan ibarettir.[402]

Menfaat ve zarar prensibi de onun görüşlerinin şekillenmesinde önemli rol oynayan prensiplerdendir. Ona göre başkalarına zarar veren engellenir[403] ve verdiği zarar tazmin ettirilir.[404] Bir şeyin faydası daha çoksa olduğu gibi bırakılır; zararı daha çoksa izale olunur. Bir kesime zararlı olan, diğer kesime faydalı ise müdahale edilmez. Müdahale eden kişi menedilir. Mesela yeni açılan bir nehir yatağı çevredekilere zarar veriyor, ancak faydası zararından daha çok ise olduğu gibi bırakılır; zararı daha çoksa toprakla düzlenir. Bir kesime fayda, diğer kesime zarar veriyorsa müdahale edilmez. Müdahale edene devlet karşı kor.[405] Hz. Ömer'in Sevad arazisinin fetihden sonra gaziler arasında paylaştırılmaması yönündeki kararını kamu menfaatine uygun olduğu gerekçesiyle (umûmu'n-nef'i li-cemâatihim) destekler.[406]

Adalet ve zulüm kavramlarına da sıklıkla vurgu yapar. Ona göre devlet başkanı hiç kimsenin elinden sabit ve maruf bir hak olmadan hiç bir şeyi alamaz[407] ve müslümanlara zararı olan bir uygulama yapamaz.[408] Vergiler adil olmalıdır. Zulümden kaçınılarak adaletle alınan vergi (harâc) sevabı artırmanın yanında vergi gelirini de artırır ve bu sayede şehirler daha mamur hale gelir. Bereket adeletin yanındadır; zulümle kaybolur. Zulümle alınan vergi beldeleri eksiltir ve harap hale

397 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 63, 86.

398 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 58.

399 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 60, 69.

400 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 64, 99, 104.

401 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 62.

402 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 53, 61.

403 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 99, 104.

404 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 100.

405 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 94.

406 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 27.

407 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 65-6.

408 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 93.

getirir.[409] Ebû Yusuf'a göre adaletten yanlız müslümanlar nasiplenmez. O İslâm'ın noktayı nazarından gayri müslimlerin haklarına da sahip çıkar ve halife Harun er-Reşîd'e hitaben der ki: "Ey mü'minlerin emiri! Peygamberin ve amcanın oğlu Muhammed'in (sa) zimmetinde olanlara (yani zimmîlere) yumuşaklık göstermek ve onların durumlarını iyi tetkik etmekte atılgan davranmalısın ki onlar zulüm ve eziyet görmesinler, güçleri yetmeyecek şeylerle sorumlu tutulmasınlar ve vermeleri gerekli olan dışında haksız yere mallarından hiç bir şey alınmasın."[410]

Zaruret de Ebû Yusuf'un temel prensiplerindendir. Örneğin bir kimsenin arkadaşının su kabından izni ve görül hoşluğu bulunmadan su alması normal durumlarda helâl olmaz. Ancak canına bir zarar gelmesinden korktuğu bir zaruret hali bulunursa müstesna.[411]

Maslahat ve zaruret gibi kavramlara geniş yer veren Ebû Yusuf şer'î bir hükmü iptale götüren *hîle* uygulamalarına müsaade etmez. Bu konada kendisine isnat olunanın[412] aksine olarak kitabında der ki: "Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kimsenin zekatı engellemesi ve mülkünden çıkarıp başkalarına dağıtması ve bu surette her bir kimsenin mülkiyetine zekat farz olmayacak kadar deve, sığır ve davarın geçmesini sağlaması ve böylece malından zekat alınmasını iptal etmesi helâl olmaz. (İnanan insan) zekatı iptal için hiç bir şekilde ve hiç bir sebeple hile yoluna başvurmaz."[413]

Aksine kanaatlar bulunmakla birlikte mezhebin usûl ve fürû kitaplarından açıkca anlaşılacağı üzere Ebû Yusuf gerek usûl ve gerekse fürûa ilişkin pek çok konuda üstadı Ebû Haife'ye muhalefet eden mutlak müctehid bir fakihdir.[414] Hocasının aksine o, bir müctehidin kendisinden daha alim başka bir müctehidi taklid etmesinin söz konusu olamayacağını, mutlaka kendi re'yi ile amel etmesi gerektiğini söyler.[415] Bununla birlikte sahabe, tâbiûn yahut fakihlerin ihtilafları halinde birini tercih ettiğini belirtirken "ahsenü mâ semi'nâ fî zâlike"[416] (=bu konuda

409 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 111.

410 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 124-5. Ayrıca bk. Ebû Yusuf, a.e., s. 60.

411 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 95.

412 Gazalî ünlü eseri *İhyâ*'da (I/18) der ki: "Hikâye olunduğuna göre Kadı Ebû Yusuf zekatı düşürmek için sene bitiminde malını karısına bağışlar ve karısının da kendi malını ona bağışlamasını isterdi. Bu durum Ebû Hanife'ye aktarılınca "bu onun fıkhındandır" dedi. Doğru söyledi. Çünkü bu, dünya fıkhındandır; ancak ahiretteki zararı her türlü cinayetten daha büyüktür." Her ne kadar kişinin söylediğini yapmaması olası bir ihtimal ise de Ebû Yusuf'un meseleyi inanç boyutuna taşıması böyle bir uygulamada bulunamayacağının en büyük kanıtıdır. Gazalî'nin bu tür bir hikâyeyi eserine taşıması ünlü eseri için bir kusur olsa gerektir.

413 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 80.

414 Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, s. 59 ve 60.

415 Cessâs, *Fusûl*, IV/283; Serahsî, *Usûl*, II/108.

duyduğumuzun en iyisi) yahut "ahsenü mâ raeynâ fî zâlike"[417] (=bu konuda gördüğümüzün en iyisi) ifadelerini kullanır. Bu tür ifadelerle kabul ettiği görüşler taklide dayalı olarak görülmemeli, bilâkis sahabe kavlini delil aldığı ve kendisinin diğer görüşler arasından ictihadda bulunarak bir tercih yaptığı düşünülmelidir.

Hatasını anlayınca görüşünden vazgeçme diğer re'y ekolü fakihleri gibi Ebû Yusuf'un da bir özelliğidir. Fıkıh kitaplarında buna dair pek çok örnek bulmak mümkündür. Görüş değiştirme bazan Kûfe ekolü içindeki bir fakihin görüşünden diğerine, meselâ Ebû Hanîfe'nin görüşünden İbn Ebû Leylâ'nın görüşüne[418] dönüş olabildiği gibi bazan aralarında sürekli bir zıddiyetin yaşandığı Medine ekolünün görüşüne dönüş de olabilmekteydi. Şâfiî onun bir konuda "Burada Hicâzlıların görüşü bizimkinden daha iyidir; bizim görüşümüz hatadır" diyerek mezhebin görüşünü terkettiğini ve iki ay kadar kaldığı bu görüşten de döndüğünü anlatır.[419] Yine Şâfiî'nin Şeybânî'den rivayet ettiğine göre Ebû Yusuf bir konuda Medine ekolünün görüşünün sünnet, eser, kıyas ve ma'kûle uygun olduğunu söyleyerek "Bu konuda bizim görüşümüzden daha çelişkili bir şey görmedim. Ancak arkadaşlarımız bize galebe çaldı" demiştir. Gürüşlerinde genellikle çoğunluğa uyardı. Böyle dediği halde görüşünden dönmemiştir. Oysa Şeybânî, Ebû Yusuf'un karşı çıktığı bu uygulamayı bizzat yaptığını ve "bu sünnettir" dediğini Şâfiî'ye anlatmış.[420]

Ebû Yusuf, Harun er-Reşîd'in huzurunda Mâlik ile *sâ* ve *müd* ölçü birimleri, vakıflar ve hayır kuruluşlarına ilişkin meseleler ile yeşil sebzelerden zekat alınmaması konuları üzerinde yaptığı tartışmada bu gibi konular hakkında ileri sürülen hükümlerin ictihatla verilmiş olamayacağını göz önüne alarak bunları Hz. Peygamber'den muttasılan rivayet edilmiş sayarak Medine ekolü lehine görüşlerinden vazgeçmiştir.[421]

Ebû Yusuf re'ye dayalı ictihadları nasların ibareleriyle sabit hükümlerden ayırma gayreti içinde bulunmuştur. Bu meyanda "Yetiştiğim ilim ehli üstadlarımız Allah'ın kitabında tefsire gerek duymayacak açıklıkta olanlar dışında fetva verirken bu helâl, bu haram demeyi kerih görürlerdi" diyerek (Atâ) İbnü's-Sâib aracılığıyla tâbiûnun ileri gelenlerinden Rabî b. Haysem'in[422] şöyle dediğini rivayet eder: "Kişi

416 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 76, 88, 89, 90, 167, 173, 180, 200, 205, 207.

417 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 167, 168, 169, 171, 176.

418 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/108.

419 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 502.

420 Şâfiî, *Ümm*, VIII/29.

421 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/68; İbn Kayyim, *İ'lâm*, II/375. Sâ' ve vakıflar hakkındaki düşüncelerinden dönmesine ilişkin rivayetler için bk. Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, s. 39.

422 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/146; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/218; İbn

'Allah bunu helâl kıldı yahut bundan hoşnut oldu' demekten sakınsın. Allah ona 'Bunu helâl kılmadım ve bundan hoşnut kalmadım' der. 'Allah bunu haram kıldı' demekten de sakınsın. Allah ona 'Yalan söylüyorsun, bunu haram kılmadım ve yasaklamadım' der." Ebû Yusuf'un bazı arkadaşlarına dayanarak İbrahim en-Nehaî'den aktardığına göre İbrahim'in üstadları bir şeye fetva verdiklerinde yahut bir şeyi yasakladıklarında 'Bu mekruhtur' derlerdi. Bu rivayeti kaydeden Ebû Yusuf ardından "Bunun bir sakıncası yoktur. Ama bu helâl, bu haram dememiz ne kadar büyük bir olay!" diye ekler.[423]

Ebû Yusuf re'yi kıyas ve istihsan olmak üzere iki kısma ayırmış ve ikisini de meşru birer yöntem kabul etmiştir. Re'ye dayalı hükümleri nasların hükümlerinden ayırmıştır. Re'yin tatbikini ise büyük ölçüde siyasî otoriteye bırakmıştır.

2. ŞEYBANÎ

Ebû Hanîfe'nin ikinci önemli öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'dir (132-189/749-805). Ebû Yusuf gibi o da önce hadis tahsil etmiş; sonra Ebû Hanife'ye intisap edip re'yle ilgilenmek suretiyle bu alana kaymış ve re'ycilikle ün kazanmıştır.[424] Güçlü kıyasçı bir kişiliğe sahip olan Şeybânî'nin helâl ve haram konusunda insanların mutlaka bilmesi gereken yirmi yedi bin aklî kıyasa dayalı mesele telif ettiği söylenir.[425] O gerek Ebû Hanîfe'den aldığı eğitim ve gerekse farazî fıkhın sağladığı esneklik ve intikal çabukluğu sebebiyle problemlere acil çözümler getirebilme ve fıkhı yaşanan hayata cevap verebilir biçimde yorumlama yeteneğine haizdi. Buna dair anlatılan bir anekdota göre Mâlik'in Medîne'de insanlara ders verdiği bir sırada genç yaştaki Şeybânî onun yanına girer; "Mescidden başka bir yerde su bulamayan cünüp kimse ne yapar?" diye sorar. Mâlik "cünüp mescide giremez" der. "Peki namaz vakti girmiş, suyu görüyor, ne yapacak?" diye sorunca Mâlik "cünüp mescide giremez" cümlesini tekrarlamaya başlar ve üzerine çok geldiğini görünce kendisi bu sefer Şeybânî'ye "peki sen ne diyorsun?" diyerek soruyu muhatabına yöneltir. O da "teyemmüm yapar, içeri girer, mescidden suyu alır, çıkar ve gusleder" der.[426]

Mezhebi kuran şahısların görüşlerinin günümüze intikalini sağlamış olması

Kayyim, *İ'lâm*, I/44. İbn Abdilber'in rivayetinde lâfız farkı var; Hatîb'in rivayetinde ise Rabî'in babasının adı Haysem yerine Huseym biçiminde yer almıştır ve sözün başlangıcında "Ey müftüler, bir bakın nasıl fetva veriyorsunuz?.." diye soru hitap vardır.

423 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/351.

424 Keserî, *Bülûgu'l-emânî*, s. 74 (İbn Sa'd'dan naklen).

425 Hatîb, *Târîh*, II/177.

426 Hatîb, a.g.e., II/174.

açısından İslâm hukuk tarihinde oldukça mühim bir yer işgal eder. Şâfiî "Helâl, haramı, illetleri, nâsih ve mensûhu Muhammed b. Hasan'dan daha iyi bilen birini görmedim"[427] demiştir. Usûle ilişkin görüşlerini ortaya koyarken esas aldığımız *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne* adlı eserinde aslında Kûfe ve Medîne ekolleri arasındaki ihtilâflı konuları bir araya getirmiştir. Kitapta sık sık Ebû Hanife ve -kendisi dahil- öğrencilerinin sünnete uyduklarının vurgulanması kitabın bu konudaki aykırı görüşe bir cevap olması için yazıldığını bariz biçimde ortaya koymaktadır. Aynı zamanda *Muvatta*'ın ravisi olan Şeybânî bu eseri Mâlik'in görüşlerini çıkarmak suretiyle rivayet ederken kendi ekolünün (çoğu kere Ebû Hanife'nin ve kısmen de İbrahim en-Nehaî'nin adını anar) görüşlerini ekleyerek bir bakıma Irak ekolünün, bizzat Medine ekolü imamının rivayet ettiği hadislere uyduğunu göstermekle bu konuda aykırı kanaat taşıyan muhalifleri susturmayı amaçlamış olmalıdır. Maamafih kendi ekolüne aykırı olarak bir kısım hadislerdeki hükümleri benimsemekten de çekinmemiştir.

Şeybânî tartışmalarında umumiyetle Hicâz ekolü içinde Medinelileri ve nadiren de Mekkelileri muhatap alır. Meselâ bir konu hakkında "insanlar ihtilaf ettiler" dediğinde ehlü'l-Medîne ve ehlü'l-Irâk[428] olmak üzere iki ekolün görüşlerine yer verir; bir başka konuda ise ehlü'l-Medine'nin bir taraf ve ehlü Mekke ile ehlü'l-Irâk'ın diğer taraf olduğunu söyler.[429] Medinelileri Iraklılara karşı kullandıkları kendi silahlarıyla yani hadislere muhalefet silahıyla vurmaya çalışır. Örneğin bir yerde onlara hitaben "Asârı izlediklerini iddia ediyorlar. Oysa başkası bir yana kendi rivayet ettiklerini terkediyorlar!"[430] diye çıkışırken diğer bir yerde ise bunun müşahhas bir örneğini verir: "Medîneliler bu hadisi nasıl terkettiler? Bu hadisi bana Medînelilerin kendileri rivayet ettiler! Onların farâizi en iyi bilenlerinden Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd'a (ö. 174) sorduk 'Bu hadisi biz rivayet ettik ve tanıyoruz. Ama onu uygulamıyoruz' dedi. Ona 'Bu senin Hz. Peygamber'in hadislerini terkettiğine dair aleyhine bir delildir' dediler."[431]

Hicrî ikinci yüzyılın ikinci yarısı usûl tartışmalarının oldukça yoğun biçimde yapıldığı bir dönemdir. Bu dönemde Irak fıkhının en önemli temsilcilerinden olan Şeybânî kendi bölgesi alimlerine öğrencilik etme yanında Hicâz ve Suriye bölgelerinin önemli temsilcilerine de öğrencilik etmesi dolayısıyla fıkhî kültürünü

427 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, I/322.

428 Mâlik, *Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), III/63. Not: Eser adı Mâlik ile bilindiği için onun adıyal veriyoruz. Ancak Şeybânî'ye ait olarak aktardığımız görüşler Şeybânî'nin bizzat kendisinin ifadeleridir.

429 Mâlik, a.g.e., II/321-2.

430 Şeybânî, *Hucce*, II/649.

431 Şeybânî, a.g.e., IV/232-3.

genişletmiş ve bunlar arasındaki farklara muttali olması onu usûl tartışmalarında yetiştirmişti. Bu bakımdan eserlerinde gerek terminoloji ve gerekse usûl kaideleri ve bunların ifade tarzları, örneğin Ebû Yusuf'a göre daha gelişmiştir. Ayrıca usûl kaynaklarında kendisinden bu konularda bazı açıklamalar da nakledilir.

Usûl-i fıkhın en önemli konusu kuşkusuz fıkıh hangi kaynaklara istinad etmeli meselesidir. Şeybânî'nin açıklamalarında bunun cevabı artık belli bir formül dahilinde ifade edilir olmuştur. Şâfiî, Şeybânî'nin fıkha ilişkin her hangi bir konuda *bağlayıcı bir haber* yahut *kıyas* bulunmaksızın konuşmanın câiz olmadığı ilkesini savunduğunu belirtir.[432] Aralarında geçen bir tartışma esnasında Şâfiî'nin "Sence neler huccettir?" sorusuna sonraki dönemlerde *şer'î delîller* (= el-edilletü'ş-şer'iyye) adıyla klişeleştiği biçimiyle "Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas" karşılığını verir.[433]

Öğrencisi Hişâm b. Ubeydullah (yahut Abdullah, ö. 201/816-7) tarafından rivayet edildiğine göre Şeybânî fıkhın kaynaklarını şöyle sınıflandırır: "Fıkıh dörttür: Kur'ân'dakiler ile ona benzeyenler, sünnetle Hz. Peygamber'den gelenler ve ona benzeyenler, sahabenin icmâ ve ihtilâf ettikleri ile onlara benzeyenler, müslümanların iyi gördükleri ve ona benzeyenler."[434] Burada "benzeyenler" sözüyle kıyas kastedilmiştir.[435] Cessâs'a göre "sahabenin ihtilâfları ve ona benzeyenler" ifadesiyle anlatılmak istenen şudur: Sahabe belli bir konuda değişik görüşler ileri sürerek ihtilâfa düşmüşse hiç kimse onların görüşlerinin tamamı dışına çıkıp onlardan herhangi birinin söylemediği yeni bir görüş ileri süremez; çünkü hak onların dışına çıkmaz. "Müslümanların iyi gördüklerinden" maksat da sahabeden sonraki asırlarda yaşayanların icmâıdır.[436] Nitekim Şeybânî'nin kendi eserinde söyledikleri Cessâs'ı doğrular niteliktedir: "Teravih namazını cemaatla kılmanın bir sakıncası yoktur. Çünkü müslümanlar bunda icmâ etmişler ve bunu iyi görmüşlerdir. Rivayete göre Hz. Peygamber 'Mü'minlerin iyi gördükleri Allah katında da iyidir; müslümanların kötü gördükleri Allah katında da kötüdür' buyurmuştur."[437] Şâfiî ile yaptığı bir tartışmada Medîne ekolünü Allah'ın

432 Şâfiî, *er-Redd alâ Muhammed*, VII/309.

433 Ebû Nuaym, *Hılye*, VI/329 ve IX/74. Şâfiî'nin bir muhalifi ile yaptığı tartışmada "Bunu Kitap, sünnet, ilim adamlarının icmâ ya da bir kıyasda buluyor musun?" diye sorması üzerine "Kitap, sünnet yahut icmâda hayır; ama kıyasda evet" cevabını verir. bk. Şâfiî, *Ümm*, V/136. Burada ele alınan tartışmada muhalif cepheyi hanefîler oluşturmaktadır. krş. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, V/134. Şâfiî ile hanefîler adına tartışmalara girişen kişi ise umumiyetle Şeybânî'dir.

434 Cessâs, *Fusûl*, III/271; Serahsî, *Usûl*, I/318. Bu sözü bazı farklarla İbn Abdilber (*Câmiu beyâni'l-ilm*, II/26) de kaydeder.

435 İbn Abdilber, a.g.e., a.y.

436 Cessâs, a.g.e., III/271.

kitabındaki nassa, Hz. Peygamber'in hükümlerine ve müslümanların icmâına muhalefetle suçlaması[438] da onun icmâı bir delil olarak aldığının bir başka göstergesidir. Sahabenin ihtilaf ettiği bir konuda ileri sürülen görüşlerden biri üzerinde daha sonraki dönemlerde icmâ hasıl olsa bu icmâ da Şeybânî'ye göre bağlayıcıdır.[439]

Şeybânî iki tür genel kabul ya da uygulama tanımaktadır. Bunlardan birincisi ıstılahî manada icmâ diyebileceğimiz az önce sözü edilen, bütün müctehidlerin ortak kabulleridir ki bunu ifade deceği zaman "bu husus üzerinde icmâ edilmiştir" (*=hâze'l-emru mucmeu'n aleyh*)[440], "bütün müslümanların, Hicâz ve Irak ekollerinin tamamının ihtilafsız icmâ ettikleri husus"[441] ve "bizim görüşümüz fakîhlerin üzerinde birleştikleri görüştür"[442] gibi ifadeler kullanır. İkinci tür genel kabul ise bölgeseldir ve umumiyetle Irak ve bilhassa Kûfe ile sınırlıdır. Bunu ifade ederken de "bizim buradaki genel kitlenin yaklaşımı budur" (*=ve aleyhi'l-âmmetü indenâ*)[443] ve "bizim buradaki genel kitlenin yaklaşımı böyle değildir" (*leyseti'l-âmmetü indenâ alâ zâlike*)[444] gibi ifadeler kullanır. Mâlik'in *Muvatta*'ını rivayet etmekle hadis tarihinde önemli bir yer işgal eden Şeybânî bu kitapta rivayetlerin sonlarına kendisinin, Ebû Hanife'nin ve Irak (Kûfe) fakihlerinin görüşlerini de ekler ve Irak fakihlerinin görüşlerini Ebû Hanife'den sonra "el-âmme min fukahâinâ" diyerek verir. Burada "âmme" sözüyle bütünü değil, çoğunluğu kastetmektedir.[445] Yani Kûfe ekolü içinden bir kaç kişinin muhalif kanatta yer alması bu ifadeyi kullanmasına engel değildir. Bu eserde rivayetlerin hemen ardından "Bunu izleriz; bu Ebû Hanife'nin ve fakihlerimizin (yahut bizden öncekilerin) umumunun görüşüdür" (*ve bi-hâzâ ne'huzü ve hüve kavlü Ebî Hanîfe ve'l-âmmeti min fukahâinâ* [yahut *ve'l-âmmeti kablenâ*]) ifadesini sık sık kullanması Mâlik'in Medine ehlinin uygulamalarını anlatmak üzere kullandığı ifadelere nisbet olduğu görüntüsünü vermektedir.

Şeybânî sahih senedle rivayet edilmiş olmaları şartıyla hadislerin mutlak otoritesini kabul eder ve bilhassa müteşâbihât kabilinden olanları sorgulamaz. Rivayete göre Şeybânî "Allah en yakın semâya iner" ve emsali hadisler hakkında "Bu hadisleri sika râvîler rivayet etmiştir. Biz de rivayet eder, onlara inanır, yorum

437 Mâlik, *Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), I/628-33.

438 Hatîb, *Târîh*, II/178.

439 Cessâs, *Fusûl*, III/339.

440 Şeybânî, *Hucce*, II/396.

441 Şeybânî, a.g.e., IV/262; Şâfiî, *er-Redd alâ Muhammed*, VII/306.

442 Şeybânî, a.g.e., II/334 ve 443.

443 Mâlik, a.g.e., I/472.

444 Şeybânî, *Hucce*, I/108.

445 Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, I/143.

yapmayız" demiştir.[446]

Şeybânî'nin hadis kabul şartlarına dair bazı bilgilere de sahibiz. Meselâ ona göre muhalif bir rivayet bulunmasa bile *mürsel* ve *munkatı' hadisi* kabul etmemektedir.[447] Câbir el-Cu'fî (ö. 128/745-6) kanalıyla Şa'bî'den Hz. Peygamber'in "Benden sonra hiç kimse oturarak cemaata namaz kıldırmasın"[448] buyurduğunu ifade eden hadisi rivayet eden Şeybânî'ye, Şâfiî bu hadisi sorar. O da "Sabit değildir; çünkü mürseldir. Zira insanların kendisinden rivayette bulunmaktan yüzçevirdiği bir adamdan (el-Cu'fî'yi kastediyor) gelmektedir" karşılığını verir.[449] Dikkat edileceği üzere burada mürsel ifadesi hadis usûlündeki munkatı' terimini karşılamaktadır. Zira her ne kadar senedde sahabînin yer almaması dolayısıyla da hadis mürsel ise de burada mürselliğin nedeni Şa'bî ünlü bir hadisci ve fıkıhçı değil, rec'at gibi aşırı şiî inançlarına sahip olma yanında yalancılıkla itham edilen[450] Câbir'dir.

Şeybânî sahabe görüşlerini de fıkıhda birer kaynak olarak görür. Şâfiî özelde ona genelde ise Kûfe ekolüne seslenerek "Siz bir sahabîye muhalefet etmeyeceğinizi iddia ederseniz" der.[451] Şeybânî'ye göre sahabe fıkhı daha iyi bilmektedir, ilim ve fıkıh onların işidir. Hz. Peygamber'den sahih bir rivayet bulunmadığında ashabdan biri bir şey söylemiş ve ona başkası muhalefet etmemişse kendisini bağlayıcıdır.[452] Çünkü sahabîler Hz. Peygamber'e ilişkin konuları bizden daha iyi bilirler ve bu konuda daha gayretlidirler; dolayısıyla onlar kötü (=kabîh) gördükleri bir şeyi yapmazlar.[453] Bu bakımdan Şeybânî sahabî görüşü için kıyası terkeder. Meselâ bir yerde "İbn Ömer'den gelen eserden dolayı kurt saldırmasa da ihramlı onu öldürdüğünde bir şey gerekmez"[454] der. Bilindiği üzere ihramlı kişi bir hayvan öldürse yahut bir bitki koparsa kural olarak ceza ödemesi gerekir. İşte Şeybânî bu prensibi bir eser nedeniyle deldiğini, bir diğer deyimle sahabe sözüyle kıyası

446 İbn Teymiye, *Nakzu'l-mantık*, s. 151.

447 Şâfiî, *Ümm*, VIII/28.

448 Mâlik, *Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), I/497-9; Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/200. Bu rivayet *Muvatta*'ın Yahya b. Yahya el-Leysî rivayetinde yer almamıştır. Dolayısıyla Şeybânî'nin kendi ilavesi durumundadır.

449 Şâfiî, a.g.e., VII/200. Şâfiî burada Şeybânî'nin adını açık olarak söylememektedir. Ancak bu konada Ebû Hanife'nin kendisine muvafakat ederken iki öğrencisinin muhalefet ettiklerini belirtiyor ve soru öncesinde "Bize karşı bu hadisi delil olarak ileri süren şahsa hadisi sordum" diyor. Hadisi delil olarak kullanan ise Şeybânî'den başkası değildir.

450 Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, I/497-8.

451 Şâfiî, *er-Redd alâ Muhammed*, VII/316.

452 Şâfiî, *Ümm*, VIII/28.

453 Şeybânî, *Hucce*, I/290-1.

454 Şeybânî, a.g.e., II/243.

terkettiğini söyler. Ancak bu prensibe her zaman sadık kalmadığı iddiaları kendi çağdaşları tarafından ileri sürülmüştür. Şâfiî'nin söylediğine göre gerek Şeybânî ve gerekse arkadaşları (Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf) Hz. Âişe'nin bir konuda söylediği ve sünnet, kıyas ve ma'kûl açısından da desteklenen bir şeye, kıyasa aykırı gerekçesiyle muhalefet etmişlerdir.[455]

Bir konuyla ilgili pek çok sahabenin aynı görüşleri paylaşmasını o görüşün doğruluğuna bir delil sayar.[456] Ayrıca sahabîler arasında ayırıma gider ve bazı sahabîleri diğer bazılarına tercih eder. Bedir savaşına katılan ve namazlarda ön safta yer alan Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'un, Hz. Peygamber'i Abdullah b. Ömer'den daha iyi bildiklerini söyler[457]; Hz. Ali[458] ve İbn Mes'ûd'un[459] görüşünü Ebû Hüreyre'nin görüşüne tercih eder. Sahabe görüşünü ise tâbiûn görüşünden üstün tutar. Meselâ İbn Ömer ve Hz. Ali'nin görüşlerini almanın Saîd b. Müseyyeb'in görüşünü almaktan daha müstehak olacağını söyler.[460]

Şâfiî'nin kaydına göre Şeybânî, Saîd b. Müseyyeb, Hasan el-Basrî ve İbrahim en-Nehaî hakkında "bunların hiç birinin görüşü ne beni, ne seni bağlar"[461] diyerek tâbiûn görüşünü bağlayıcı bulmadığını belirtir. Maamafih onun tâbiûn görüşlerini, meselâ Hasan el-Basrî'nin görüşünü esas aldığı[462] görülmektedir. Bu yüzden Şâfiî ona hitaben "Hz. Peygamber'in sözü yanında kimsenin sözü delîl olmaz diyorsun; sonra yoruma kaçarak Saîd b. Cübeyr'i Hz. Peygamber'e karşı delîl alıyorsun; oysa tek başına gelse onun görüşünü kabul etmez 'tâbiûndan biridir, sözü beni bağlamaz' dersin" diyerek[463] Şeybânî'nin çelişkisine dikkat çeker. Şeybânî tâbiûn arasında da bilgi bakımından bir ayırım yapar; Urve b. Zübeyr'i, Zührî'den daha fakîh, rivayet ve sünneti daha iyi bilen biri olarak takdim eder.[464]

Eserleriyle re'y ekolünün temsilcilik ve savunuculuğunu üstlenmiş biri olması hasebiyle Şeybânî'nin re'y kavramı üzerinde eserlerinin satır aralarında söylediklerini irdelemek bu ekolün re'yi nasıl anladıkları ve ne ölçüde kullandıklarını ortaya çıkarma açısından önem arzetmektedir. Evvelâ Şeybânî re'y kelimesini usûl terimi manasından başka sözlükteki şekliyle zan manasında kullanmıştır. Meselâ "nerâ (ya da nürâ)" kelimesini kullanmış ve şârih Leknevî bunu

455 Şâfiî, *Ümm*, VIII/28.

456 Mâlik, *Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), I/175, 200, 300, 385, 410, 579.

457 Şeybânî, *Hucce*, 94-5.

458 Şeybânî, a.g.e., II/720.

459 Şeybânî, a.g.e., I/299.

460 Şeybânî, a.g.e., I/173.

461 Şâfiî, *er-Redd alâ Muhammed*, VII/313 ve 328.

462 Mâlik, a.g.e., III/191.

463 Şâfiî, *er-Redd alâ Muhammed*, VII/322. Ayrıc bk. a.mlf., *Ümm*, V/171.

464 Şeybânî, *Hucce*, 38-9.

"nezunnu = sanırız" diye tefsir etmiştir.[465] "Ekberü'r-re'y ve'z-zanni"[466] terkibinde ise re'yi zanla birlikte ve onunla eş anlamlı kullanmıştır. "Ekberü'r-re'y" sonraki dönemde "ağlebü'z-zan" yahut "gâlibü'z-zan" diye ifade edilecektir. Şüpheli bir konuda ağırlıklı ihtimal anlamına gelmektedir. Bu anlamdan esinlenerek re'y kelimesini hukukî konularda söylenilen kişisel kanaat anlamına sıkça kullanmıştır. "Bu konuda *re'ye ihtiyaç duyulmayacak kadar çok âsâr vardır.* Sizin bu konuda Hz. Peygamber ya da bir arkadaşından bir tek eser rivayet ettiğinizi bilmiyorum"[467] derken de, "Bu (ölen birinin yerine hac yapma) konusunda âsâr çoktur. Bu mesele fakîhler arasında ihtilafsız birleşilen bir meseledir. Ancak *re'yi ile hüküm veren ve âsârı sırtlarının arkasına atanlar* (Mâlik'i kastediyor) bunun dışında kalmışlardır"[468] derken de hep bu anlamda kullanmıştır. Bu cümlelerden çıkacak bir sonuç da Şeybânî'nin rivayet varken re'ye başvurmayı tasvip etmediğidir. *Kitâbu ictihâdi'r-re'y*[469] adlı eserinin adından anlaşılacağı üzere re'ye başvurmaya ise *ictihad* adını vermektedir.

Şeybânî bir beyyine, bürhan ve esere istinat etmeksizin ileri sürülmüş iddiaları geçersiz sayar. Ona göre kişilerin bir konuyu en iyi bildiklerini iddia ederek hüküm verme yetkileri yoktur.[470] Zira bir kimsenin sünnet ya da esere dayanmadan iddiada bulunması caiz olsaydı aynı şekilde onun dışındakilere de caiz olması gerekirdi.[471] Şeybânî'nin burada söyledikleri Şâfiî'nin istihsan prensibi dolayısıyla hanefî imamlarına yönelttiği eleştiriler gözönüne alındığında oldukça ilginç bir durum sergilemektedir. Zira o başka gerekçeler yanında bu gerekçeyi de aşağı yukarı aynı biçimde dile getirmektedir.

Şeybânî naslara dayanmayan re'ye bir kıymet atfetmediğini çeşitli münasebetlerle özellikle Medinelileri hedef alarak sık sık vurgular. Bir görüşleri münasebetiyle Medinelilere "Bu sizin ortaya attığınız bir re'ydir. Sözünü ettiğiniz şekliyle bu, hüccetsiz ve bürhansız olarak sizden kabul edilemez"[472] ve bir başka görüşleri münasebetiyle de "Bu konuda bir eser işitmiş olsalardı biz de duyardık ve onu delîl olarak kullanırlardı. Sanıyoruz bu onların kendi re'yleridir"[473] diye hitap eder. İhramlının av etinden yiyip yiyemeyeceği konusunda "Bu hususda âsâr mübhem gelmiştir; bir tefsiri yoktur. Bizce tefsirini yapan bir beyyine bulununcaya

465 Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, III/412.

466 Mâlik, *Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), II/651.

467 Şeybânî, *Hucce*, III/410.

468 Şeybânî, a.g.e., II/236.

469 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 288.

470 Şeybânî, a.g.e., II/568.

471 Şeybânî, a.g.e., II/556-7.

472 Şeybânî, a.g.e., II/514.

473 Şeybânî, a.g.e., II/640-1.

kadar mücmeldir"[474] demek suretiyle yine keyfîlikten kaçınma gereğini vurgular. Mestlere ilişkin bir konuda Medine ekolünün kendi rivayet ettikleri âsârı re'yleriyle çürüttüklerini iddia eder.[475] Yine aynı ekolün mestlerin üstüyle birlikte altına da meshedileceği görüşlerine karşı Hz. Ömer ve Hasan el-Basrî'ye nisbet edilen "Din re'y ile olsaydı mestin altını meshetmek üstünü meshetmekten daha uygun olurdu" sözünü hatırlatarak "Medineliler bunu nasıl söyler? Bir şeyi görüp de böyle konuşan birini bilmiyoruz" itirazını yöneltir.[476] Aynı ekolün, Zührî'nin kendi görüşlerine paralel konuştuğunu belirtmeleri karşısında ise "O başkasından mı nakletmiştir yoksa kendi re'yi midir?" diye sorgular;[477] yine kendi rivayet ettikleri âsâra karşı Zührî'nin re'yini esas alışlarını şaşkınlıkla karşılar.[478] Böylece keyfî ve rivayetlerle çatışan re'ye olumsuz bir anlam yükler.

Hadis ekolü re'ye karşı daima olumsuz tavır sergilerken Şeybânî usûlünde re'y ve hadise, biri adına diğerini feda etmeden yer ayırır. *Edebü'l-kâdî* adlı eserinden yapılan bir alıntıya göre "Hadis ancak re'yle, re'y de ancak hadisle istikâmet bulur. Yalnız birini çok iyi bilen kadılık ve müftîlik yapmaya ehil olamaz"[479] demiştir. Çünkü Nesefî'nin dediği gibi fakih olmayan muhaddis çok hata yapar; muhaddis olmayan fakih de nas bulunan yerde kıyas kullanır.[480]

Şeybânî keyfîlikten kurtulmanın çaresi olarak kıyasa başvurmayı öngörür. Ona göre şayet hüccetsiz söz söyleyip birbiriyle benzerlik kurmadan birleşenleri ayırmak ve ayrı olanları birleştirmek caiz olsa o zaman insanların ilimde araştırma (=nazar) ve örnekleme yapıp da bir şeyi emsaline (=nazîr) benzetmelerinin anlamı kalmaz ve böyle bir şey yapma doğru olsa o zaman akıl yürütmeye ve temsil getirmeye (nazar ve mesel) ihtiyaç duyulmaz. Şeybânî bu anlayışını desteklemek için Hz. Ömer'in, Ebû Musa el-Eş'arî'ye yazdığı mektuba başvurur ve bu mektuptan "Hakkında Kur'an ve sünnet bulunmayıp da tereddüt ettiğin hususlarda iyi düşün ve anla. Benzer ve emsal olanları iyi tanı ve işleri benzerleriyle kıyas et" kısmını iktibas eder. Buradan hareketle "benzer ve emsâl olmada birleşenleri ayırmak caiz olsaydı Ömer bu mektubu yazma gereği duymazdı" yorumunu yapar.[481]

474 Şeybânî, *Hucce*, II/164.

475 Şeybânî, a.g.e., I/34.

476 Şeybânî, a.g.e. I/35-6. Hz. Ömer'e atfedilen söz gerçekte Hz. Ali'ye aittir. bk. a.e., a.y., dn. 2.

477 Şeybânî, a.g.e., I/37.

478 Şeybânî, a.g.e., I/39.

479 Serahsî, *Usûl*, II/113 (yalnız birinci cümle); Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, I/7.

480 Nesefî, a.g.e., a.y.

481 Şeybânî, a.g.e., II/569-70.

Ebû Yusuf'un ve bilhassa Şeybânî'nin eserlerinde kıyas teriminin kullanımı belirgin bir tarzda artış göstermiş ve onun kavramsal çerçevesi açık biçimde oluşturulmaya başlanmıştır. Artık bundan böyle oldukça standart hale gelen terim tam olarak tanımlanmış ve muhtevası sabit bir hal almıştır. Kıyas teriminin Medine ve Suriye ekollerinin metinlerinde nisbeten daha az kullanımı hukukî tartışmalarda bu terimin kullanımını popüler hale getirenlerin Iraklılar olduğu sonucunu net olarak ortaya kor.[482] Kıyas terimini kullanmakla birlikte "bi-menzileti"[483] ifadesini de kullanır.

Şeybânî'de kıyas yapacak kişinin niteliklerine ve kıyasın ilkelerine dair mühim açıklamalar buluruz. Kıyas yapacak kişide aradığı şartlar ondan aktarılan şu rivayette derli toplu bir araya getirilmiştir: "Kitabı, sünneti, Hz. Peygamber'in ashâbının söylediklerini ve müslümanların fakihlerinin iyi gördüğünü (*istihsân*) bilen kimsenin, başına gelen hâdiselerde re'y ictihadında bulunması ve hüküm vermesi; *namaz, oruç, hac gibi kendisine emredilen veya yasaklanan bütün konularda ona göre davranması caizdir.* İctihadda bulunur, akıl (=nazar) yürütür ve *benzer olana kıyas eder* gerisine aldırmazsa -isterse varması gereken görüşte hata etsin- bununla amel etmesi caizdir."[484]

İlk ve en önemli kıyas prensibi ise sünnet ve âsâr varken nazar ve kıyasa ihtiyaç duyulmadığıdır.[485] Medînelilerin Ramazan'da unutarak yiyip içen kimsenin orucunu kaza etmesi gerektiği görüşüne karşı Şeybânî "Medîneliler elbette biliyorlar ki reddine hiç kimsenin güç yetiremeyeceği âsârdan dolayı burada re'ye başvurulmamalıdır. Ebû Hanîfe 'Bu konuda âsâr (=hadis) bulunmasaydı kazasını emrederdim' demiştir" diyor.[486] Ebû Hanîfe'nin namazda kahkaha abdesti bozar demesine karşın Medîne ekolünün yalnız namazı bozar görüşünde olduğunu kaydettikten sonra Şeybânî'nin "Asâr gelmemiş olsaydı kıyas Medînelilerin dediği gibiydi. Ancak eser varken kıyas olmaz. Sadece âsâra boyun eğilmelidir"[487] demesi hanefî ekolünün eser karşısında kıyası terkettiklerini ve ayrıca nas bulunmadığında ibadetlerde dahi re'yi kullandıklarını gösterir.

Bir diğer prensip ise ortaya çıkan yeni hâdisenin (fer') dinin tanıdığı temel kaynaklara (usûl, tekili: asıl) kıyas edilmesi ilkesidir. Şâfiî ile yaptığı bir tartışmada Şâfiî'nin kıyasın iki temel elemanının adı olan *asıl* ile *fer'* terimlerini kullanması[488] Şeybânî'nin de bu terimlerden haberdar olduğunu gösterir. Onun aslın neler olduğu

482 Ansari, "Islamic Juristic Terminology", s. 290.

483 Mâlik, *Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), I/594; III/294, 322, 354.

484 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/61; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/66.

485 Şeybânî, *Hucce*, I/316, II/382.

486 Şeybânî, a.g.e., I/392.

487 Şeybânî, a.g.e., I/204.

488 Şâfiî, *er-Redd alâ Muhammed*, VII/313.

konusunda da bir sınırlama getirdiğini öğrenmekteyiz. Şâfiî'nin "Senin bir asla yahut asla dayalı bir kıyasa baş vurmadan görüş ileri sürme yetkin var mıdır?" sorusuna Şeybânî "hayır" cevabıyla karşılık verir. Şâfiî'nin "asıl; Kitap, sünnet, bazı sahabîlerin görüşü yahut insanların icmâıdır" demesi üzerine de "bunlar dışında bir şey hiç bir zaman asıl olamaz" diye ekler.[489] Kendi eserinde ise umumiyetle "hakkında eser bulunmayan şey, âsâra üzerine kıyas edilir"[490] der. Ona göre hakkında bir hadis bulunmayan mesele Hz. Peygamber'in hadisine kıyas edilmeli ve ona aykırı düşülmemelidir. Kişi "Bunu yalnızca hakkında hadis bulunan konular için söylüyorum; eser yoksa re'yimi söylerim" der; Hz. Peygamber'den gelen eserle aralarında benzerlik kurar.[491] Ayrıca Şeybânî icmâı esas alarak da kıyas yapar.[492]

Kıyasın benzerlik esasına göre kurulmasına dikkat çeker.[493] Ona göre bir görüş ortaya koymak isteyen nazîri misliyle, yani kıyasda benzetilecek tarafı teşkil eden hususu kendisine benzeyen ile birlikte ele almalı, uluorta hüküm vermemelidir. Zira uluorta verilen hüküm makbul değildir.[494] "*Şeyler kendilerine benzer olana kıyas edilirler*" diyen Şeybânî'ye göre meselâ keffâret biri diğerine benzer tek şeydir, oruç biri diğerine benzer tek şeydir ve ihram biri diğerine benzer tek şeydir.[495] Örneğin hacla ilgili keffâret Ramazan orucu ile ilgili keffârete kıyas edilebilir[496]; ama keffâretle oruç, keffâretle hac ve hacla oruç birbirine kıyas edilmez. Bu açıklamaların Şâfiî'nin ileride göreceğimiz "bir şeriat müessesesi bir diğerine kıyas edilmez" prensibiyle aynı anlamda olması Şeybânî'nin ona tesir ettiğini gösterir.

"Birbirine zıt iki hadis geldiği zaman hakka en benzer olanına bakılmalıdır. O alınır, öteki bırakılır"[497] cümlesinde ise benzerliğe bir ölçü getirmiştir. Bir diğer

489 Şâfiî, *Ümm*, VIII/28. Burada Şâfiî ile tartışanın kim olduğu "bazı insanlar bize muhalefet etti" denilerek gizlenmiştir. Ancak sonraki sayfada (VIII/29) bu muhalif şahıs, Ebû Yusuf'un kendileriyle aynı düşündüğünü rivayet ettiği gibi Sübkî (*Tabakât*, II/137) de bu şahsın Muhammed b. Hasan olduğunu Rabî' b. Süleyman'dan aktarır. Ayrıca Şâfiî'nin hanefîlerle tartıştığı fıkhî konularda muhatabının çoğunlukla Şeybânî olduğu bilinen bir gerçektir. Bir başka tartışmada da görüşlerin mahiyetlerinden bir hanefî (mutemelen yine Şeybânî) olduğu anlaşılan (krş. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, V/134) şahıs kıyasın ancak Kitap, sünnet, icmâ ya da bir eser üzerine yapılacağını söyler. bk. Şâfiî, a.e., V/136.

490 Şeybânî, *Hucce*, I/44 ve II/325, 661, 665, 730.

491 Şeybânî, a.g.e., II/650.

492 Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, s. 148.

493 Şeybânî, a.g.e., I/45, III/193.

494 Şeybânî, a.g.e., II/620.

495 Şeybânî, a.g.e., II/327.

496 Cessâs, *Fusûl*, IV/132. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf ise bu iki tür keffâretin asıl itibariyle konularında ayrılık bulunduğu için onları birbirine kıyas etmezler.

497 Şeybânî, a.g.e., II/332.

yerde ise daha müşahhaslaştırarak hadislerdeki çelişkili rivayetlerde en güvenilir ve hakka ya da Hz. Peygamber'in getirdiklerine en benzer (*eşbeh bi'l-hak* yahut *eşbeh bi'l-eser*) olanı esas alacağını söyler.[498] Buradaki "hakka benzeme" ifadesi benzerliğin keyfî surette kurulmaması, mutlaka dinin tanıdığı ölçülere riayetle sağlanması gibi bir kuralı getiriyor. Ancak daha sonra kullanılmaya başlayan illet teriminin oldukça basit bir ifade tarzı olan bu kavramın henüz yeterince aydınlanmadığı anlaşılıyor. Bu kavramı ifade etmek üzere "li-enne" edatıyla başlayarak açıklamalar getirir.

Şeybânî'nin benzer şeylerin hükümlerinin de benzer olacağı mantığından hareketle, meselelerin birbirlerinden farklı olmadıklarını ortaya koymak suretiyle hüküm verdiğini görüyoruz. Ona göre birbirine benzeyen şeylerin arası keyfî surette ayırdedilmemeli[499], benzer şeyler arasında farklı hüküm verebilmek için mutlaka farklı olduklarını gösterir bir âyet yahut meşhur bir sünnet[500] ya da bir eser bulunmalıdır.[501] Meselâ bir hadisde Hz. Peygamber "Allah ümmetimden hata, unutma ve icbar edildikleri şeyin günahını kaldırmıştır" buyurarak hata, unutma ve icbarı bir tek şey saymıştır. Keffâretler konusunda bu üç şeyi birbirinden ayırmamalıdır. Birisi hakkında bir şey vacip olursa bu hepsi için vacip olur; birisi hakkında bir şey batıl olursa hepsi için batıl olur.[502] Şeybânî birleşenleri ayırmanın ve ayrı olanların birleşterilmesinin kıyas hatası olduğuna dikkat çeker.[503] Medinelilere hitaben "Re'yinizle söylüyor ve sonra aralarında fark olmayan iki şeyin arasını ayırıyorsunuz. Bu kabul edilmez. Dava beyyinesiz iddiada bulunan lehine sonuçlanmaz" der.[504]

Şeybânî'nin kıyası nasıl uyguladığını göstermesi açısından bir örnek vermek istiyoruz. Bilindiği üzere Ebû Hanîfe'ye göre bir kimse ayaklarını yıkayıp mestlerini giyse ve bu arada abdest bozacak bir durum olmadan abdestin geri kalan kısmını tamamlasa bu abdest yeterli olur; daha sonra abdesti bozulursa abdest alır, mestler üzerine mesheder; çünkü ayaklarını yıkayıp abdest bozacak bir durum olmadan abdestin geri kalanını tamamladığında abdestli olmaktadır. Şimdi Şeybânî hocasının bu düşüncesini, sözlerine re'y ekolünün meseleleri malum sorgulama tarzı "eraeyte" ifadesiyle başlıyarak kıyas yoluyla şöyle açıklar: Bu şahıs abdest tamamlandıktan sonra mestleri çıkarsa ve bu arada abdesti bozacak bir durum olmasa tam abdestli

498 Şeybânî, *Hucce*, I/187, 238, ve 381.

499 Şeybânî, a.g.e., IV/137.

500 Şeybânî, a.g.e., IV/322, 318.

501 Şeybânî, a.g.e., II/135-7, 303, 514 ve 620.

502 Şeybânî, a.g.e., II/327-9.

503 Şeybânî, a.g.e., II/662.

504 Şeybânî, a.g.e., II/563.

olmaz mı? Yeniden abdest alıp mestleri giydikten sonra abdesti bozulsa abdestini alır ve mestlerini meshetmez mi? İşte onları çıkarmamış olduğunda da durum aynıdır.[505] Bu örnek ve Şeybânî'nin aynı kitabında yaptığı başka kıyaslamalar sonraki hanefî fıkhında ibadetler alanında kıyas geçerli değildir düşüncesinin ibadetlerin temelleri açısından değilse de en azından uygulama biçimlerine ilişkin olarak doğru olmadığını gösterir.

Şeybânî aynı usûller aynı hükümlere götürür mantığı ile bir konuda açık olarak ne söylediklerini bilmediği kişi ve ekollerin bilinen görüşlerine dayanarak çıkarsamalarda da bulunur. Daha sonraki dönemlerde *tahrîc* adıyla literatüre girecek olan bu yöntemi "*hazâ kıyâsu kavli* = bu fülanın görüşüne kıyasen böyledir"[506] ve "*alâ kıyası kavlihim* = onların görüşüne kıyasen"[507] biçiminde dile getirir. Bu da gösterir ki Şeybânî naslara dayanılarak verilen ya da bir kıyas sonucu ulaşılan hükümleri bir başka kıyaslamada kullanılacak mantıkî bir yargı (önerme) olarak düşünüyor. Bu bakımdan ihtilaflı konularda tarafları, birbirine zıt görüşlere sahip olsalar da kıyaslarında isabetli saymaktadır[508] ki burada kendi iç tutarlılıkları kastedilmektedir. Bu tür ifadeleri kimi zaman bir görüşteki tutarsızlığı göstermek sadedinde de kullanmaktadır.[509] Örneğin Şeybânî cinsel ilişkiye imkan sağlayan bir akit olması nedeniyle ihramlı iken yapılan nikahı geçersiz sayan Medîne ekolüne "âsar ya da kıyasınızı getirin" çağrısında bulunur ve kıyas yoluyla onların kendi görüşlerindeki tutarsızlıklarını gösterir. Şöyle ki aynı imkanı verdiği halde onlar ihramlının cariye almasını haram görmezler ve ihramlının kullanması yasak olan güzel koku, safran gibi şeyleri satın almasını haram saymazlar.[510]

Şeybânî kıyas prensiplerini vazederken kıyas kavramının esasları hakkında dönemine göre oldukça önemli açıklamalar getirmiş oluyor ki aynı zamanda bu esaslar re'yi keyfîlikten kurtarma çabalarının Şâfiî'den önce başladığının en önemli göstergesidirler. Böylece bir yandan en temel motivasyonu re'yi keyfîlikten kurtarma olan Şâfiî'ye öncülük etmiş; ondan önce yöntemlerini belirlediği re'yi önce kıyas, o da geçerli olmazsa istihsan çerçevesinde meşruluk zeminine oturtmuştur. Ancak Şâfiî istihsanın keyfî bir yöntem olduğunda ısrar etmiştir.

Şeybânî güçlü delillere dayanılarak ortaya konmuş olan her hükmün bütün mantıkî sonuçlarının dinin gözetttiği hedeflere ulaştırmada eksik kalabileceğinin farkındadır. Meselâ "Ciddî olsun, şaka olsun yalanda hayır yoktur" der ve hemen

505 Şeybânî, *Hucce*, I/42-3.

506 Şeybânî, a.g.e., II/246.

507 Şeybânî, a.g.e., I/397, III/199.

508 Şeybânî, a.g.e., III/221.

509 Şeybânî, a.g.e., III/207.

510 Şeybânî, a.g.e., II/210.

ardından "Her hangi bir konuda yalan caiz olsa bir tek yerde olur: Kendinden yahut kardeşinden bir zulmü defetmede. Bunda bir sakınca olmayacağını umarız"[511] diye ekler. Bir hükümden dinin en temel ilkeleri olan adalet, maslahat ve hakkaniyet ölçüleri gereği sapma literatürde istihsan adını almaktadır.

Şeybânî özellikle *el-Mebsût*'un pek çok yerinde "istihsanda bulunup kıyası bırakıyorum" der. Bu gibi yerlerde ya kıyasın muktezasına muhalif bir rivayeti yahut genel prensipleri dikkate almaktadır.[512] Bazan âyetin umum ifadesini esas alarak kıyası terketmeye de istihsan adını vermektedir.[513] Şeybânî istihsan terimini düzenli olarak kıyas mukabili kullanır. Meselâ *el-Câmiu's-sagîr* adlı eserinde on sekiz kere geçen istihsan terimini, yalnızca dokuz yerde kıyasa referans yapmadan kullanır.[514] İstihsan onun literatüründe sadece bir nasdan dolayı kıyası terketmek değil bazan nas ve kıyas bulunmayan bir konuda kişisel kanaat anlamına da gelmektedir. Meselâ nikah şahitlerinde adalet şartının aranmaması hakkında "Bu konuda rivayet yok, bu kıyas da değil; ancak biz istihsanda bulunduk" der.[515] Nitekim Şâfiî ile yaptığı bir başka tartışmada da Kitap, sünnet, icmâ ya da bir eser üzerine kıyas yapmadan istihsanda bulunduğunu söyler.[516] Ayrıca kıyasla verilecek hükmün risk ihtimali taşımasından ötürü istihsanla hüküm vermektedir.[517]

Bazan istihsan terimini keyfî karar anlamında kullandığı görülmektedir. Bir meselede Medîne ekolünün kendi rivayet ettikleri hadislere aykırı düştüklerini belirttikten sonra "Açıkça kendi rivayetlerini terkettikleri halde onlar nasıl **ashâbu âsâr** olabilirler? Bu yahut benzeri bir konuda onlara karşı delîl olmak üzere daha pek çok hadis göstermek isteseydik gösterirdik. Ama kendi hadislerini delîl göstermemiz delîl olarak onları daha bağlayıcıdır. Bu da onların daha başka görüşlerinde de âsârı terkedip hakkında bir eser ya da sünnet gösteremedikleri şeyi **istihsanla** kabul ettiklerini gösterir"[518] demektedir. Burada istihsan, hakkında hadis bulunan konuda yapıldığı ve destekleyici bir hadise de sahip olunmadığı için kınanmaktadır. Medîne ekolünün gece ve gündüz namazlarının iki rekatta selâm vermek suretiyle ikişer ikişer kılınacağını söylemelerine karşılık "Medîneliler bunu nasıl istihsan etmiştir? Oysa öğle namazı hakkında Hz. Peygamber'den gelen hadisde onun güneş tepe noktadan ayrıldıktan sonra aralarını selâmla ayırmadan dört

511 Mâlik, *Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), III/407-8.

512 Hudarî, *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 168 ve 173.

513 Cessâs, *Fusûl*, IV/245.

514 Ansarî, "Islamic Juristic Terminology", s. 293.

515 Şâfiî, *Ümm*, V/171. Şâfiî bu sözü söyleyenin ismini kaydetmemişse de konunun mahiyetinden Ebû Hanife mezhebinden biri ve muhtemelen de Şeybânî olduğu anlaşılıyor.

516 Şâfiî, a.g.e., V/136. Yine isim yok; ama büyük ihtimalle Şeybânî'dir.

517 Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, s. 224.

518 Şeybânî, *Hucce*, I/222.

rekat kıldığı belirtilmektedir."[519] diye itiraz eder. Bir maldan bir gün içinde iki kere zekât verilemeyeceği konusunda "Alimlerden herhangi birinin bunu söylediğini ve iyi gördüğünü (= istihsan) bilmiyoruz" der.[520] Buralarda istihsan isim olarak değil fiil olarak geçmektedir.

Menfaat ve zarar prensiplerini de hükümlerine mesnet yapmaktadır. Meselâ menfaatsiz yere köpek edinmek mekruh olur; ama ziraat, çiftlik, av yahut bekçi köpeği edinmenin bir sakıncası yoktur.[521] Yine umuma zarar vereceği için menfaatsiz yere dirhem ve dinarlar kesilmemelidir.[522]

Bütün bu söylenenlerden Şeybânî'nin ictihadî meselelerde doğrunun birden fazla olabileceği düşüncesini taşıdığı sonucu çıkarılabilir mi? Bu konuda kendi eserlerinde açık bir ifadeye rastlamamakla birlikte öğrencilerine tutturduğu söylenilen notlardan birinde yer aldığına göre insanlar bir meselede ihtilaf edip bir fakih haram sayarken diğeri helâl sayar ve her ikisi de re'y ictihadında bulunabilmeleri caiz olacak vasıfta olsalar da Allah katında doğru birdir; ya helâldir, yahut haramdır. O'nun katında aynı şey hem helâl ve hem haram olmaz. Re'y ictihadında bulması caiz olan kimse kendi re'yince Allah katında hak olana isabet etme amacıyla re'y ictihadında bulunur. Kendi re'y ve ictihadına göre Allah katında hak olana isabet ederse bu caizdir ve isabetle mükellefiyetini yerine getirmiş olur. Re'y ictihadında mükellefiyetini yerine getirmekte isabet eder, ama Allah katında hak olana isabet etmezse yine de mükellefiyetini yerine getirmiş olur ve sevap kazanır. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf da bu görüştedirler.[523]

Şeybânî Allah katında doğrunun tek olduğu düşüncesini bir şeyin hukuken doğru olsa da ahlâken ve dinen doğru olamayacağı düşüncesine taşıyarak pekiştirir. Ona göre kadının kocasından boşanma karşılığı aldığı (hulû) şey kazaen (fi'l-kazâ) câizdir; geçimsizlik kendinden kaynaklansa da kocasının kendisine verdiğinden daha fazlasını almak isteyebilir. Geçimsizlik erkekden kaynaklanmışsa erkeğin kadından -az ya da çok- verdiğini almasını hoş karşılamayız (*lem nuhibbe*); alırsa kazaen caiz, ama Allah ile kendisi arasında mekruhdur. Ebû Hanife'nin de görüşü budur.[524]

Peki Allah katında doğru tek ise bir müctehid bir başka müctehidi taklid edebilir mi? Kerhî'nin rivayetine göre Şeybânî bir müctehidin kendisinden daha alim başka bir müctehidi taklid edemeyeceğini ve sadece kendi re'yi ile amel

519 Şeybânî, *Hucce*, I/272.

520 Şeybânî, a.g.e., I/522.

521 Mâlik, *Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), III/405.

522 Mâlik, a.g.e., III/306.

523 Kevserî, *Bülûgu'l-emânî*, s. 58-9 (İbnü Ebül-Avâm, el-Kisâî'den). Cessâs (*Fusûl*, IV/297-8), Şeybânî'nin öğrencileri Hişâm ve el-Kisâî aracılığıyla ondan buna benzer ifadeler aktarır.

524 Mâlik, a.g.e., II/516.

edebileceğini; Davud b. Reşîd'in rivayetine göre ise kendisinden daha alim olanı taklid edebileceğini söyler.[525] Şâfiî'nin kaydına göre de ihtimalli iki görüş konusunda ilim adamlarının kıyas ve ma'kûle en uygun olanı almalarının daha uygun olacağını söyler.[526] Bu da taklid edeceklerse bile körükörüne bir bağlılıktan kaçınmaları ve görüşler üzerinde ictihadda bulunmaları gereğini ortaya kor. Nitekim bir mesele hakkında kendisi "bu iki görüşün bizce en iyisi, Kitap ve sünnete en fazla benzeyenidir"[527] diyerek bir tercih belirtir. Ancak sahabe ihtilafları konusunda daha esnek bir tavır sergiler. Dedenin mirası konusunda sahabe arasında ileri sürülen muhtelif görüşler için "İnşâallah hepsi iyi ve güzeldir"[528] der. Medînelilerin "Hz. Osman bizim görüşümüzdedir" demelerine karşılık Şeybânî "Evet, sizin görüşünüzdedir. Abdullah b. Ömer de bizim görüşümüzdedir. İbn Ömer'in görüşünü alan kötü bir şey yapmış olmaz; o da müslümanların imamlarından biridir"[529] cevabını verir. Şeybânî din konusunda çekişmeyi doğru bulmaz.[530] Ona göre insanlar insaf göstermeli ve başkalarına ben ne dersem siz kabul edin demelidir.[531]

Şeybânî'nin bizzat kendi eserlerine dayanarak ortaya koymaya çalıştığımız bu görüşleri usûl tartışmalarının iyice yoğunlaştığını ve konuların daha dikkatli tetkik edilmeye başladığını ve İslâm hukuk teorisinin ana hatlarıyla belirginleştiğini en canlı biçimde temsil etmektedir. Öte yandan Şeybânî'deki usûl düşüncesinin, hocası Ebû Hanife ve arkadaşı Ebû Yusuf'un gelmiş oldukları noktaya nazaran daha bir mesafe almış olduğunun görülmesi yanında onda Medine ekolüne doğru bir yakınlaşmanın izleri de kendini hissettirmektedir.

525 Cessâs, *Fusûl*, IV/283; Serahsî, *Usûl*, II/108. İkinci rivayet Serahsî de yer almıyor.

526 Şâfiî, *er-Redd alâ Muhammed*, VII/313.

527 Şeybânî, *Hucce*, IV/58.

528 Şeybânî, a.g.e., IV/209-10.

529 Şeybânî, a.g.e., II/512.

530 Mâlik, *Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), III/439.

531 Şeybânî, a.g.e., IV/318.

III

MÂLİK b. ENES

İmâm Mâlik (93-179/712-795) Medine'nin yetiştirdiği en önemli ilim adamlarındandır. Şeybânî, Medînelilere hitaben onu "fakîhiniz Mâlik b. Enes" ünvanıyla anar.[532] Süfyân b. Uyeyne, Mâlik'in hem hadisde ve hem de sünnette[533]; İbn Hanbel[534] ise onun hadis ve fıkıhda imâm olduğunu söyler. Rivayete göre yetmiş alim onun fetva verebilecek liyâkata erdiğine onay vermeden fetva vermemiştir.[535] Mâlik'in "Bir kavimde âsâr az bulunursa aralarında heva çoğalır"[536] sözü onun hadisci kimliğini simgelerken "İlim rivayet çokluğu değildir; Allah'ın kalplere koyduğu bir nurdur"[537] sözü ise fakihlik yönünü ön plana çıkarmaktadır.

Medine ekolü denilince umumiyetle ilk akla gelen kişi Mâlik'di. Ancak bu durum bütün Medine alimlerinin onun etrafında kümelendiği düşüncesine götürmemelidir. Zira bu şehrin o dönemdeki alimleri her konuda ittifak halinde olmadıkları gibi bazan -re'y konusunda olduğu gibi- temel bazı konularda da birbirinden farklı kanaatlara sahiptiler. Şeybânî, Medîne ekolüne karşı yazdığı kitabı Şâfiî'ye gösterince Şâfiî "Medîne ekolü kimdir?" diye sorar; o da "Mâlik" diye cevap verir. Bunun üzerine Şâfiî "Mâlik bir tek adamdır. Oysa Medîne'de Mâlik'den

532 Şeybânî, *Hucce*, I/37, 67, 95, 116, 212, 229, 270, 289, 343.

533 Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta'*, I/4. Aynı görüş Abdurrahman b. Mehdî'den de aktarılır. bk. Kadı Iyaz, *Tertîbu'l-medârik*, I/132. İbn Hanbel'in de aynı görüşte olduğu rivayet edilir. İbnü's-Salâh buradaki "sünnet" kelimesinin bidatin zıttı anlamında olduğunu ve bir insanın hadisde alim olduğu halde sünnette alim olamayabileceğini söyler. bk. Zürkânî, a.e., a.y.

534 Kadı Iyaz, a.g.e., I/87.

535 Zürkânî, a.g.e., I/4.

536 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/147.

537 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/25; Kadı Iyaz, a.g.e., I/184; Şâtıbî, *Muvâfakât*, I/76-7. Şâtıbî (a.e., IV/97) ayrıca Mâlik'in "hikmet Allah'ın, kulun kalbine attığı bir nurdur" dediğini aktarır.

başka İbn Ebû Zi'b, el-Mâcişûn... gibi daha pek çok fakîh vardır" der.[538] Şâfiî'nin "Medîne'de muhalefet ettiği konularda Mâlik'i tövbeye çağıran alimler vardı"[539] sözü Medîne ekolü içinde de önemli boyutlarda görüş ayrılıkları ortaya çıktığını gösterir.

Mâlik gerçek anlamıyla tamamen bağımsız bir hukuk ekolünün kurucusu sayılmaz.[540] O bir hukukçu olarak meydana çıkmadan önce Medine'de hâlihazırda hususî bir görüşe eğilim vardı. O da yetiştiği bölgenin hem uygulamalarından ve hem de düşüncelerinden etkilenmiştir. Bu onun akıl yürütmelerinde açık bir biçimde görülmektedir.[541] Yaşadığı dönemde Mâlik Medine'nin alimleri arasında Hz. Peygamber'in hadislerini en güvenilir senetlerle en sağlam şekilde ve Hz. Ömer'in verdiği mahkeme kararlarını, İbn Ömer, Aişe ve onların öğrencileri olan yedi fakihin görüşlerini en iyi bilenlerdendi.[542] Fıkhî görüşlerinde çoğu zaman kendisinden önceki yedi fakihe istinat eden Mâlik'in ünlü eseri *el-Muvatta'*[543] birinci asırda

538 Beyhakî, *Menâkıb*, I/121. Şâfiî'nin (*İhtilâfu Mâlik*, VII/259) kaydına göre bir mâlik taraftarı "bizim Medinelilerin ilmine kattığımız bir ilmimiz vardır" deyince Şâfiî "Hangi ilim?" diye sorar; "Mısırlıların ilmi ve üstadımız (Mâlik) dışındaki Medinelilerin ilmi" cevabını alır.

539 Beyhakî, *Menâkıb*, I/122.

540 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 262.

541 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 24.

542 Dehlevî, *Hucce*, I/145.

543 Mâlik'in bu eserinin bir fıkıh kitabı mı yoksa hadis kitabı mı olduğu tartışma konusudur. Biz kitabın muhtevasının bir dökümünü vererek meseleyi aydınlatmak istiyoruz. İbn Haldûn (*Mukaddime*, III/1043) "Mâlik'e göre yalnızca *Muvatta*'daki hadisler sahihtir ve onlar da neticede 300 civarındadır" diyor. Kitabın günümüze intikal eden nüshaları incelendiğinde İbn Haldûn'un verdiği rakamın oldukça düşük olduğu görülür. Zürkânî'nin *Muvatta'* şerhinde (I/11) kitaptaki hadislerin sayısı hakkında 500, 666, 700, 1000 küsür ve 1720 olmak üzere beş ayrı görüş ileri sürüldüğü belirtilir; ancak İbn Haldûn'un verdiği rakam yer almamaktadır. Zürkânî'nin Ebû Bekir el-Ebherî'den naklen verdiği listeye göre *Muvatta*'da Hz. Peygamber'den 600'ü müsned, 222'si mürsel olmak üzere 822 hadis; sahabeden 613 ve tâbi'ûndan 285 olmak üzere 898 rivayet yer almakta ve yekünü 1720 tutmaktadır. Şeybânî nüshasında yer alan rivayetleri kitabın bölümlerine göre Hz. Peygamber'e ait olan ve olmayan, Mâlik'den gelen ve gelmeyen diye tasnife tabi tutarak tek tek dökümünü çıkaran şârih Leknevî'nin (*et-Ta'lîku'l-mümecced alâ Muvatta'i Muhammed*, I/141) kaydettiğine göre bu nüshada müsned olan ve olmayan toplam 1180 rivayet yer almakta; bunların 1005'i Mâlik'den (matbû nüshanın en son rakamı 1007'dir) ve 175'i ise başka kimselerden (13'ü Ebû Hanife'den, 4'ü Ebû Yusuf'dan ve geri kalanı diğerlerinden) rivayet edilmektedir. Schacht'ın (*Origins*, s. 22) belirttiğine göre Şeybânî nüshasındaki toplam 1179 rivayetin dağılımı şöyledir: 429 hadis ve 750 eser ki bu eserlerin 628'i sahabe kavli, 112'si tâbiûn kavli ve 10'u daha sonraki otoritelerin görüşleridir. İbn Hazm (*İhkâm*, II/137), *Muvatta*'ların en mükemmeli olarak niteleği Ebü'l-Mus'ab ez-Zührî'nin rivayetinde

Medine'de umumiyetle muteber olan nazariyelerin bir hülasasını içerir.[544] Mâlik fıkhın gelişim süreci içerisinde bir basamağı temsil eder. Bu dönemde yazılan eserlerde fıkhî konuların delilleri etrafında -Şâfiî'nin eserlerinde gördüğümüz biçimde- geniş açıklamalar yer almıyordu. Fıkhî düşüncelerdeki temel gaye hukuk hayatına dinî ve ahlâkî fikirlerle nüfuz etmekti. Fıkıh meseleleri ve maddeleri konusunda eski İslâm düşüncesine hakim olan bakış açısı buydu.[545] Bu bakımdan Mâlik'in *Muvatta*'ında usûle ilişkin açıklamalar bulma imkanımız yok denecek kadar kısıtlıdır. Bu kısıtlı malzemeyi başka kaynaklarla destekleyerek yoruma tabi tutmak suretiyle onun usûl düşüncesinin kapısını biraz aralamaya çalışacağız.

A. MEDİNE UYGULAMASI

İmâm Mâlik öteki müctehidlerden farklı olarak diğer deliller yanında Medîne halkının uygulaması anlamına gelen "amelü ehli'l-Medîne" adında bir başka delil daha kabul ediyordu. *Muvatta*'da bu delili anlatmak üzere şu deyimleri kullanır: "*Amel*" (=uygulama), "*el-amelü'l-müctema aleyh*" (=genel kabul görmüş uygulama), "*el-emr indenâ*" (=bizim uygulamamız), "*el-emru'l-müctema aleyh indenâ*" (=bizim genel kabul görmüş uygulamamız), "*el-emru'l-lezî lâ hilâfe* (*ihtilâfe*) *fîh indenâ*" (=tartışmasız kabul ettiğimiz uygulama), "*ellezî semi'tü ehle'l-ilmi yekûlûnehû*" (ilim adamlarının söylediklerini duyduğum şey), "*ellezî*

tekrarlarıyla 590, tekrarsız 559 hadis bulunduğunu kaydeder ve İbn Vehb rivayetinin de bu sayıda olduğunu belirtir. Onun söylediğine göre İbnü'l-Kâsım rivayetinde ise 503 hadis yer almaktadır. Bir başka yerde İbn Hazm (a.e., II/141) *Muvatta*'daki müsned ve mürsel hadislerin 830 küsur olduğunu söyler. Mâlik konular hakkında elde ettiği hadisleri, sahabî ve tâbiî kavillerini zikreder ve sonra kendi kanaatini bildirir; haklarında rivayet bulamadığı konu başlıklarının altını ise kendi açıklamalarıyla doldurmaya çalışır. Kitaba fıkıh kitabı görüntüsü veren hususlar şunlardır: Fıkıh bablarına göre tasnif edilmiş ve diğer bazı konular sona eklenmiştir, üzerlerinde Mâlik'in geniş açıklamalarını içeren rivayetler fıkhî bakışla değerlendirilmiş, şeklî tenkit üzerinde pek düşünülmediği için isnad meselesi zarurî görülmemiş ve bu nedenle mürsellere geniş (1/3 kadar) yer ayrılmış, hadiscilerin yaptıkları gibi hadisin muhtelif tarikleri araştırılmadan bir tek tarik ile yetinilmiş, Hz. Peygamber'in siyerine ilişkin tarihî hadislere yer verilmemiştir. Bu açıklamaların ortaya koyduğu cihetle onu bir tek branşın kitabı saymak yerine *memzûc* (karma) bir eser sayıp fıkıh ve hadis terimlerinin birbirinden ayrılmadığı bir dönemin literatürünün bakiyesi olarak, sırf fıkıh ve sırf hadis eserleri telifi arasında değişim ve intikal noktasında görmek daha doğru olur. bk. Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 10. *Muvatta*'ın bir fıkıh kitabı olduğunun müdafaası için bk. Goldziher, *Muslim Studies*, II/202-3; Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 253-4 ve 258-60.

544 Abdülkâdir, a.g.e., s. 233 (Alfred von Kremer, *Kulturgeschichte*, I/488'den naklen).

545 Abdülkâdir, a.g.e., s. 261.

aleyhi emru'n-nâsi indenâ" (bizim buradaki insanların uygulaması), "*en-nâs aleyh*" (=insanlar bunu yapageldiler), "*ve hâze'l-emru'l-lezî edrektü aleyhi'n-nâse ve ehle'l-ilm bi-beledinâ*" (bu uygulama şehrimizdeki yetiştiğim insanların ve ilim adamlarının yapageldikleri bir şeydir), "*zâlike'l-lezî lem yezel aleyhi ehlü'l-ilmi bi-beledinâ*" (bu, şehrimizdeki ilim adamlarının yapageldikleri bir şeydir), "*ve zâlike'l-emru'l-lezî kânet aleyhi'l-cemâa bi-beledinâ*" (=kentimizdeki insanların yapageldikleri uygulama), "*es-sünnetü indenâ*" (bizdeki sünnet), "*es-sünnetü'l-letî (lâ şekke ve) lâ ihtilâfe fihâ indenâ*" (bizdeki ihtilaf -ve şüphe- bulunmayan sünnet), "*madati's-sünne*" (sünnet böyle geldi), "*min sünneti'l-müslimîn (elletî lâ ihtilâfe fihâ)*" (müslümanların -ihtilaf etmedikleri- sünnettendir) ve olumsuz şekliyle "*ve leyse alâ hâzâ el-amelü (indenâ)*" (uygulama bu şekilde değil), "*leyse hâzâ min sünneti'l-müslimîn*" (bu müslümanların sünnetinden değildir).

Bütün bu ifadelerle anlatılan kavram Medineli alimlerce umumiyetle muteber sayılan âdet veya re'yi anlatmaktaydı. Medine ulemasının anlayışları çerçevesinde şekillenen bu dar kapsamlı şehir icmâı öteki şehirlerde hüküm süren uygulama ve öğretilere aykırı olabilmekteydi.[546] Nitekim Mâlik, yaşadığı dönemde oldukça tartışmalı bir konu olan bu prensibe Mısırlı fakih Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) itirazları bulunduğunu ve onun insanlara, Medine ulemasının (mektuptaki ifadesiyle *cemâatü'n-nâsi indenâ ve bi-beledine'llezî nahnü fîh* = bizim içinde yaşadığımız şehirde, beraber bulunduğumuz insanlar cemaati) uygulamalarına muhalif fetvalar verdiğini işitir; kendisini savunmak ve onu uyarmak üzere bir mektup yazar.[547] "İyilik yarışında önceliği kazanan Muhâcirler ve Ensâr..."[548] ve "Sözü dinleyip de en güzeline uyan kullarımı müjdele!"[549] âyetleriyle girizgâh yaptıktan sonra asıl

546 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 255.

547 Tarihî değeri oldukça yüksek, ancak pek de uzun olmayan bu mektubu meşhur tarihçi Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân el-Fesevî (ö. 277/890) ***Kitâbu't-târîh ve'l-ma'rife***'sinde (I/695-7) Leys'in öğrencisi Yahya b. Abdullah b. Bükeyr el-Mahzûmî'nin (ö. 231/845) "işte bu Mâlik b. Enes'in Leys b. Sa'd'a gönderdiği risaledir" şeklinde kendisine takdim ettiğini söyleyerek kaydeder. Aynı mektubu Kadı Iyaz mâlikî alimlerin biyografilerine ayırdığı eserde (*Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, I/64-5) Mâlik'in biyografisi esnasında vermektedir. Her iki kaynağa göre mektup sonunda yıl belirtilmeksizin 9 Safer Pazar tarihi düşülmüştür. Leys b. Sa'd'ın cevabî mektubunu ise ***Risâletü'l-Leys b. Sa'd ilâ Mâlik b. Enes*** adıyla yine Fesevî (a.e., I/687-95) aktarmış ve oradan İbn Kayyim (*İ'lâm*, III/94-100) iktibas etmiştir. Fesevî, bu mektubu yine Leys'in öğrencisi Yahya b. Abdullah'ın "işte bu Leys b. Sa'd'ın Mâlik b. Enes'e gönderdiği risaledir" şeklinde takdim ettiğini söyler. Adı geçen Yahya b. Abdullah ise hem Mâlik'den ve hem de Leys'den tahsil görmüş Mısırlı meşhur bir muhaddis ve tarihçidir. Buharî ve Müslim, *Sahîh* adını verdikleri eserlerinde ondan hadis rivayet etmişlerdir. bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II/71.

548 et-Tevbe, 9/100.

meramını şu sözlerle anlatır: "İnsanlar Medine ehline tabidirler. Hicret oraya olmuş, Kur'ân orada inmiş, helâl ve haram orada belirlenmiştir. Çünkü Allah'ın Rasûlü onların arasındaydı. Vahyin ve Kur'ân âyetlerinin gelişinde hazır bulunuyorlar; Hz. Peygamber onlara emrediyor, itaat ediyorlardı ve sünnet koyuyor, uyuyorlardı. Allah ruhunu alarak onu kendi yanına almayı seçinceye kadar bu böyle sürdü. Ondan sonra ümmeti içinde ona en çok uyan kimseler başa geçti. Başlarına gelen hâdiselerde bir bilgiye sahip idiyseler onu uyguladılar; bir bilgiye sahip olmadıkları konuları sorup araştırdılar. Sonra o konuda ictihadları ve yaşadıkları yeni dönem açısından daha güçlü bulduklarını esas aldılar. Karşılarına bir muhalif çıkmış yahut bir kimse kendilerinden daha güçlü ve daha üstün başka bir şey söylemişse görüşlerini terkedip onunla amel etmişlerdir. Onlardan sonra gelen tâbiûn bu yola girmiş ve bu sünnetlere uymuştur. Bir husus Medine'de aşikâr ve uygulanagelen bir şey (= zâhir ve ma'mûlün bih) ise hiç kimsenin intihal ve iddia edemeyeceği bu mirasa sahip olanların söz konusu mirasa muhalefetini caiz görmem. Başka şehirlerde yaşayanlar 'şehrimizdeki şu uygulama', 'bu bizden öncekilerin yapageldikleri şeydir' diyecek olsalar bundan emin olamazlar; Medineliler için caiz olan onlar için olmaz."

Mektuptaki bu sözlerden de anlaşılacağı üzere Mâlik hareket noktası olarak "Medîneliler dindar ve geçmişlere uyan insanlar oldukları için zarurî olarak kendilerinden öncekilere uyuyorlardı ve bu, Hz. Peygamber'in fiilini gören ve ondan öğrenen nesle kadar böyle uzayıp gidiyordu.[550] İşte bu nedenle sözkonusu uygulama Hz. Peygamber'in sünneti, onun uygulaması ve ikrarıdır"[551] mantığını temel almıştır. Nitekim bu mantık Şâfiî ile tartışan Medine ekolünden biri tarafından dile getirilmiştir. Medineli yedi fakihden biri olan Kasım b. Muhammed'in "yetiştiğim insanlar malları ve kendilerine verilen şeyler konusunda ileri sürülen şartlara riayet ederlerdi"[552] sözü münasebetiyle, Mâlik'in savunucusu durumunda olan şahıs "Kasım 'insanlar diyorlar' diyorsa mutlaka Hz. Peygamber'in sünnetinden habersiz olamayacak bir grup sahabe yahut ilim adamını kastediyordur ki onlar asla re'ye dayalı olarak icmâ edemezler ve ancak sünnete dayalı olarak icmâ edebilirler" demektedir.[553] Mâlik bu prensibinin şaibelerden uzak kalması için

549 ez-Zümer, 39/18.

550 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1049; Şâtıbî, *Muvâfakât*, III/66.

551 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/74.

552 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 415.

553 Şâfiî, *İhtilâfü Mâlik*, VII/216. Şâfiî (a.e., a.y.) bu mantığa şu itirazı yöneltir: "Hiç bir alim kuşku duymaz ki Hz. Peygamber'den sabit olan bir şey ondan sonra gelen insanların söylediklerinden üstündür. O insanların Hz. Peygamber'den gelen rivayeti duymamaları ve bu rivayetin onlara ulaşmaması muhtemeldir. Ayrıca onların kimler olduklarını da bilmiyoruz." Iraklı bir mâlikînin Medine icmâı meselesini ortaya koyuşu ve Şâfiî'nin ona

Mescid-i Nebevî'de yapılan herhangi bir mekruh ve hatta mübah şeye şiddetle karşı çıkardı.[554] Herhalde bunların zamanla adet haline gelerek sünnet sanılmasından endişe ederdi.

Leys b. Sa'd yazdığı nisbeten geniş sayılabilecek cevabî mektupta Mâlik'in iktibas ettiği ve ilk Muhâcirler ile Ensâr'dan söz eden âyeti ona karşı bir delil olarak kullanır ve söz konusu neslin İslâm orduları arasında yer alarak; Mısır, Şam ve Irak gibi İslâm memleketlerine dağılarak Kur'ân ve sünneti insanlara öğrettiklerini belirtmek suretiyle Medinelilerin öteki İslâm şehirlerinde yaşayanlardan İslâm'ı bilme noktasından bir farkları bulunmadığını ortaya koymaya çalışır. Ayrıca Zührî gibi ünlü bir Medineli ilim adamının bir tek şey hakkında bir önceki görüşünün farkında olmadan birbirini nakzeden üç ayrı görüş ileri sürdüğünü söyler ve buna ek olarak Medinelilerin, özellikle de Mâlik'in bazı sahabîlere aykırı kanaatlerini sıralar.[555]

Medine ekolünün sünnet ve amel anlayışına karşı olanlardan Ebû Yusuf'un karşıtlığının sebebi bu kavramın muğlaklığıdır. O Medinelileri eleştirisinde şu açıklamayı yapar: "Hicâzlılar bir hüküm verince 'Kimden?' diye sorulduğunda '*Bi-hâzâ cerati's-sünne* = Sünnet bu şekilde süregeldi' derler. Belki daha önce bu hükmü veren ya bir çarşı ağası (=âmilu's-sûk) ya da herhangi bir devlet memurudur."[556]

Şâfiî, mâlikîlerin "Saîd b. Müseyyeb söylüyorsa bir bildiği vardır" ve "Medinedeki ilim ihtilafsız veraset gibidir" dediklerini kaydeder[557] ve onların bu prensiplerine sadık kalmadıklarını göstermek için onların Medine uygulamasının dayandığı söylenilen şahıslara, yani Hz. Ömer, İbn Ömer, Hz. Osman, Hz. Aişe, İbn Abbâs, Zeyd b. Sâbit gibi sahabîler ile Ebû Bekir (b. Amr b. Hazm), Kasım b. Muhammed, Ömer b. Abdülazîz, Saîd b. Müseyyeb, Ebû Bekir b. Abdurrahman gibi tâbiîlere muhalefet ettiklerini bu şahıslardan kimine hususî bölüm açarak, ayrı ayrı örneklerle izah eder.[558]

Mâlik'in taraftarlarını hedef alarak onun *amel* kavramına en şiddetli çıkışları yapan Şâfiî'den örnek bir metin aktararak bu kavramın mahiyetini ve itiraz noktalarını biraz açmak istiyoruz. Şâfiî'nin deyimiyle Medinelilerin sâlih valilerinden olan Saîd b. Âs'ın yapılmasını istemediği bir şeyi İbn Ömer'in emredip yaptırması dolayısıyla aralarında bir muhalefet yaşanır. Şâfiî'ye göre bu gösterir ki

cevabı için bk. Şâfiî, a.e., VII/261-3.

554 Şâtıbî, *Muvâfakât*, III/332.

555 Leys b. Sa'd, *Risâle ilâ Mâlik b. Enes*, (Fesevî) I/688-94 ve (İbn Kayyim) III/95-9.

556 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/334.

557 Şâfiî, *İhtilâfü Mâlik*, VII/235.

558 Şâfiî, a.g.e., VII/231-46.

Medinelilerin valileri re'yleriyle hüküm veriyor ve Medine fakihlerine muhalefet ediyorlar. Medineli fakihler aralarında ihtilaf ediyor ve valileri onlardan birinin re'yini tercih ediyor. Yine de bu ameldir. Çünkü siz Saîd ve emsalinden daha kötü halde olanların bile, fakihlerin dedikleri ile hüküm verdiklerini îham ediyor ve Medine fakihlerinin ihtilaf etmediklerini iddia ediyorsunuz. Oysa fakihlerin görüşleri ve valilerin hükümleri hususunda sizin tevehhüm ettiğiniz gibi bir durum sözkonusu değildir. Siz vali Saîd'in ve müftî İbn Ömer'in re'yine muhalefet ettiniz. Şu halde amel nerede kaldı?.. "Amel" sözüyle neyi kastediyorsunuz bilmiyoruz. Aldığımız habere göre siz de bilmiyorsunuz. Sizin için tek bir çıkar yol görüyoruz; siz kendi görüşlerinizi *amel* ve *icmâ* diye adlandırıyor ve kendi görüşlerinizi kastederek "uygulama bu şekildedir", "bunun üzerinde icmâ edilmiştir" diyorsunuz. Bunun dışında amel ve icmâ sözünüzün bir çıkış yolu yoktur. Çünkü sizin rivayetlerinizle başkalarının rivayetlerinin çeliştiklerini görüyoruz; insanların icmâı sizi desteklemediği gibi onlar size muhalefet etmiyor da değil.[559]

Mâlik'in bu orijinal prensibi arkadaşı Leys tarafından müstakil bir risale ile eleştirildiği gibi bizzat kendisine öğrencilik yapmış olan Ebû Yusuf, Şeybânî ve Şâfiî tarafından da eleştirilmekle kalmamış; sonraki dönemlerde Kadı Iyâz'ın[560] belirttiği üzere bütün fıkıh mezhepleri mensupları, kelâmcılar, hadis ve re'y ekolleri bu konuda tek vücut halinde mâlikîlere karşı amansız bir fikrî mücadelede bulunmuşlardır. Kendisi de bir mâlikî olan ünlü tarih felsefecisi İbn Haldûn'a göre Mâlik'in bu delilini icmâ gibi düşünerek icmâın yalnız Medînelilere mahsus olmayıp bütün ümmete ait bir delil olması mantığıyla onu eleştirenler hata etmektedirler, çünkü Mâlik bu delili o anlamda görmemektedir; belki usûl-i fıkıhda bunun icmâ bölümünde değil de Hz. Peygamber'in fiil ve takrîri bölümünde yahut ihtilâflı deliller arasında verilmesi daha uygun olurdu.[561]

Kadı Iyâz ise Sayrafî ve Gazalî gibi bazı muhaliflerin Mâlik'den "Medinelilerin icmâından başkası muteber değildir" biçiminde yaptıkları naklin ne Mâlik, ne de onun arkadaşlarından biri tarafından ifade edilmediğini, aksine onun icmâı bir delil olarak gördüğünü belirtir.[562] Nitekim Mâlik hiç bir şehirdeki hiç bir kimsenin ihtilaf etmediği şeyin bağlayıcı olması gereğinden söz eder[563]; yapılmasını uygun görmediği bazı konularda ise "uygun olmaz, helâl de olmaz; ilim adamları bunu yasaklayagelmişler ve bu konuda hiç kimseye ruhsat vermemişlerdir"[564]

559 Şâfiî, a.g.e., VII/258-9.

560 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/67.

561 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1049. Mâlikîlerin bu prensibi nasıl anladıkları ve müdafaa ettikleri hakkında geniş bilgi için bk. Kadı Iyâz, a.g.e., I/67-75.

562 Kadı Iyâz, a.g.e., I/71 ve 73. Gazalî'nin bu konuda söyledikleri için bk. *Mustasfâ*, I/187.

563 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 398.

demektedir. İlim adamlarına atfen verdiği görüşlerin önemli bir kesimi Medine alimlerinin görüşlerinin açıklaması olarak görülebilirse de "hiç bir şehirde hiç kimsenin ihtilâf etmediği" diye nitelediği şeyin icmâı anlattığı aşikârdır. Öte yandan Mâlik "şehrimizde yetiştiğim ilim adamları böyle yaparlardı" veya "bizim genel kabul görmüş uygulamamız" dediği zaman arkadaşı ed-Derâverdî'den gelen bir rivayete göre Rabîa er-Re'y ve İbn Hürmüz'ü kastederdi.[565]

B. RE'Y

Genellikle Mâlik'in, re'yle hüküm veren Irak ekolüne karşı olduğu ve Irak ekolünün mukabili durumunda olan Hicâz ekolünün tabiatına uygun olarak re'ye karşı olumsuz tavır sergilediği düşüncesi hakimdir. Şâtıbî "Mâlik, meselelere dalmaları ve re'y mahsulü pek çok fıkhî mesele geliştirmeleri nedeniyle Iraklıların fıkhını ve onların hallerini beğenmezdi"[566] demektedir. Burada bize aynı zamanda menkıbe türü rivayetlerin güvenilirliklerini test etme imkanı vermesi bakımından Mâlik'den gelen re'y karşıtı bir kaç rivayeti sıralayalım:

1. Mâlik diyor ki: "Hz. Peygamber müslümanların lideri ve âlemlerin efendisi olduğu halde kendisine soru sorulduğunda gökten vahiy gelinceye kadar cevap vermezdi.[567] Alemlerin Rabbinin elçisinin vahiysiz cevaplamadığı bir soruyu re'y, kıyas, hakkında iyi düşündüğü kişiyi taklid, örf, âdet, siyaset, zevk, keşf, rüya, istihsan yahut tahminle cevaplamak büyük bir cüretkârlıktır."[568]

2. "Hz. Peygamber ruhunu teslim edince bu iş tamamlanmış ve bitmiştir. Artık yalnızca Hz. Peygamber'in ve arkadaşlarının âsârına uyulmalı, re'ye uyulmamalıdır. Re'ye uyulduğu zaman senden güçlü bir başka adam çıkar, ona uyarsın. Her ne zaman bir adam çıkıp sana galip gelirse ona uyarsın. Kanaatimce bu iş sona ermez."[569]

564 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 368. Ayrıca bk. a.e., s. 345, 363, 400.

565 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/149, 202; Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/195. Kadı Iyâz'ın rivayetinde "bizim genel kabul görmüş uygumamamız" sözü yerine "el-emru indenâ = bizim uygulamamız" ifadesi yer alıyor. Ahmed b. Abdullah el-Kûfî, *Târîh*'inde "Mâlik'in 'bizim genel kabul görmüş uygulamamız' dediği her şey Süleyman b. Bilâl'in (ö. 176/792) verdiği mahkeme kararıdır" iddiasını Kadı Iyâz (a.e., I/194-5 ve 298) doğru bulmaz.

566 Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV/318. Mâlik'in Ebû Hanîfe'yi dine karşı son derece zararlı bir insan olarak lanse ettiğine dair Hatîb'de [*Târîh*, XIII/415-6 (nr.8-9) ve 321-2 (nr.31-37)] yer alan rivayetler sahîh değildir.

567 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/54; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/57 ve VIII/35; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/256.

568 İbn Kayyim, a.g.e., I/256.

569 Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, II/790; Hatîb, *Târîh*, XIII/416; İbn Abdilber, Câmiu beyâni'l-ilm, II/144; İbn Kayyim, İ'lâm, I/78 (Fesevî dışındakiler İbn Cerîr et-Taberî'nin

3. Kendisine "Sünnet alimi bir kimse sünneti savunmak için mücadeleye girebilir mi?" diye sorulduğunda ise "Hayır, ancak sünneti haber verir; sünnet kabul edilirse ne ala, edilmezse susar" cevabını verir.[570]

4. "Re'y taraftarlarından sakının. Çünkü onlar sünnetlerin düşmanlarıdır."[571]

5. Ölüm döşeğinde yatmakta olan Mâlik ağlar. Sebebi sorulduğunda "Niçin ağlamayayım? Benden ağlamaya daha müstehak kim var? Vallahi re'yle verdiğim her bir fetvâya karşı bana bir kamçı vurulmasını arzu ederdim. Geçmişte yaptığım şeyleri yapmama imkânım vardı. Keşke re'yle fetvâ vermeseydim."[572]

Birinci rivayette yer alan siyaset (siyaset-i şer'iyye kastediliyor), zevk ve keşif gibi (tasavvufî) terimler Mâlik'in döneminde var olmayan terimlerdir; bu bakımdan rivayetin yoruma dayandığı söylenebilir ve bu da sözün Mâlik'e aidiyetine kuşkuyla bakmamıza sebep olur. İkinci rivayetin ikinci fıkrası müstakil olarak "kendisinden daha iyi cedel yapan biri çıksa her gün kendi dinini bırakıp yeni dine mi uyacak"[573] şeklinde de rivayet edilmiştir ki bu, yukarıdaki rivayetin şerhi mahiyetindedir. Bu durumda rivayet fıkıh değil, kelâm tartışmalarına ilişkindir. Keza üçüncü rivayet de aynı şekilde kelâma ilişkindir. Hayatının son demlerinde söylediği iddia edilen ifadesi de ortaya koymaktadır ki kendisi re'yi bir metot olarak kullanmış; ancak uhrevî sorumluluğundan ötürü bir pişmanlık duymuştur. Mâlik'in Iraklılara karşı olduğu doğru olmakla beraber bu karşıtlığın sebebi denildiği gibi re'y meselesi değil, bazı konular üzerindeki yaklaşım farkıdır.

Sırf bu tür rivayetlere dayanılacak olsa bile Mâlik'in re'y karşıtlığını yüzde yüz ispat mümkün değildir. Re'y karşıtı bu tür rivayetleri hikaye kabilinden saymak[574] yahut aşırılığı engelleme gayesiyle söylemiştir demek daha doğrudur. Çünkü aşağıda genişçe üzerinde duracağımız üzere *Muvatta*'ya baktığımızda bambaşka bir durumla karşılaşıyoruz. Zira bu kitapta Mâlik, yaşanan hayatın ihtiyaçlarını nasların karşılamada kifayetsiz kalmaları halinde, ihtiyacı kapamak için yeterince re'ye başvurmaktadır. Haklarında Medine sünneti yahut icmâı bulunmayan hâdiseler dolayısıyla kendi re'yini ortaya koymaya kendisinde yeterli bir güç bulmuş ve hatta "Iraklılaştı = tearraka" ithamına mazhar olacak derecede re'ye çok başvurmuştur. Irak ekolünün re'yinden sözeden alimler bu gerçeği itiraf etmişlerdir.[575] Dönemin ünlü fakîhlerinden arkadaşı Leys b. Sa'd "Mâlik'e ait

Tehzîbu'l-âsâr'ından nakletmektedirler).

570 İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, II/94; Şâtıbî, a.g.e., IV/320.

571 İbn Hazm, a.g.e., VI/56.

572 İbn Abdilber, a.g.e., II/145; İbn Hazm, a.g.e., VI/57; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/76.

573 İbn Abdilber, a.g.e., II/95.

574 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 259.

575 Goldziher, *Muslim Studies*, II/201; Abdülkâdir, a.g.e., s. 257-8.

re'yle söylenmiş 70 mesele saydım; hepsi de Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı idi. Mektup yazarak bu konuda kendisini uyardım" demiştir.[576] Hadis ekolünün önemli şahsiyetlerinden İbn Maîn "Mâlik re'yi soylu, ilmi (=hadis) soylu biridir"[577] demiş ve İbn Hanbel kendisine "kimin hadisini yazar ve kimin re'yine bakarsın?" diye sorulduğunda "Mâlik'in hadisi ve Mâlik'in re'yi" cevabını vermiştir.[578] Mâlik'in ünlü öğrencisi İbn Vehb'in "bu meselelerin çoğunluğu rey'dir"[579] sözünden de fıkhın teşekkülünde re'ye ne sıklıkta başvurulduğunu öğreniyoruz.

Mâlik'in bizzat kendisinden gelen bazı açıklamalar onun re'ye başvurduğunu göstermektedir. Yanında *Muvatta*'nın zikri geçince Mâlik "onda Hz. Peygamber'in hadisleri, sahabe ve tâbiûnun görüşleri ve benim re'yim vardır; ictihadî olarak ve şehrimizde yetişdiğim ilim adamların dayanarak re'yimi söyledim, onların hepsinin görüşleri dışına çıkmadım" demiştir.[580]

Irak ekolü ile Medine ekolü arasında temel tartışma konularından biri olan "bir şahid ve davacının yeminiyle hüküm verme" konusuna re'y ekolünün sistematik sorgulama biçimi olan "eraeyte" ifadesiyle başlayarak örnek verir.[581] Bunun yanında kendisine re'ycilere özgü bir ifade olan "eraeyte"[582] ifadesiyle soru sorulduğunda tepki göstermemiş ve sorulan soruyu kendi kanaatini açıklamak suretiyle cevaplamıştır. Aslında re'y kullanma konusunda Ebû Hanife ile Mâlik arasında pek büyük bir fark yoktur. Nitekim İbn Hanbel'e "Ebû Hanife'yi niçin ayıplıyorsunuz?" diye sorulunca "re'y" cevabını verdi. "Mâlik de re'yle hüküm vermedi mi?" sorusuna ise "Evet verdi. Ancak Ebû Hanife ondan daha fazla re'yle fetva vermiştir" dedi.[583]

Mâlik, amcası Ebû Süheyl b. Mâlik ile halife Ömer b. Abdülazîz'in kaderiye hakkındaki re'ylerini kaydedip "*ve zâlike re'yî* = bu benim de re'yim" diye ekler.[584] Yine aynı şekilde tâbiûndan Urve b. Zübeyr ve Süleyman b. Yesâr'ın bir konu hakkındaki ortak kanaatlerini kaydettikten sonra "*ve hüve re'yî* = bu benim re'yimdir"[585] kaydını düşer. Bir başka yerde re'y terimini ünlü muhaddis Zührî'ye (*re'yü İbni Şihâb*)[586] ve bir başka yerde de Medineli fakihlere (*re'yü ehli'l-fıkhi*

576 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/148.

577 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/133.

578 Kadı Iyâz, a.g.e., I/87.

579 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/54.

580 Kadı Iyâz, a.g.e., I/193.

581 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 398.

582 Mâlik, a.g.e., s. 240.

583 Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, s. 99.

584 Mâlik, a.g.e., s. 503.

585 Mâlik, a.g.e., s. 434. Mâlik'in "fî re'yî = benim re'yimce" ifadesini kullanışı için bk. Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, s. 127.

indenâ)[587] nisbet eder. Ancak Mâlik'in re'y terimini kullanması mastar şekliyle sınırlı değildir. O daha sıklıkla re'y kelimesini "erâ", "raeytü", "fîmâ nürâ"[588], "lâ erâ (lem era)"[589] fiil formlarıyla kullanır. Pek çok yerde ise bu terimi kullanmadan doğrudan re'yini ifade eder.

Mâlik hakkında bir rivayet bulunmayan konuda kendi re'yini söylemektedir. "Ölünün nasıl yıkanacağına dair bizim belli bir uygulamamız yok. Bu işin belli bir biçimi yoktur. Fakat yıkanır, öylece temizlenir"[590] Ganimet paylaşımı süvariye iki, piyadeye bir hisse olarak uygulanagelmekteydi. Kendisine pek çok atla cihada katılan bir kimseye atların sayısınca ganimetten hisse verilip verilmeyeceği sorulunca Mâlik "Bu konuda bir şey duymadım. Ancak yalnızca üzerinde savaşılan bir tek at için hisse ayrılmasını münasip görürüm" demiştir.[591] Mâlik deyim yerinde ise hür fikirli bir fakîhti. Meyvelerde şüf'a hakkı bulunduğuna dair fetvâ verir ve fetvâsının peşinden "herhangi bir kimsenin bu görüşte olduğunu ne işittim ve ne de bana böyle bir haber ulaştı" derdi. Görüldüğü üzere herhangi bir kimseden işitmediği bir görüşü benimsemeyi icmâa muhalefet saymamıştır.[592]

Bir nas ya da Medine uygulaması bulunmayan konularda maslahata binaen hüküm vermek[593], Kur'ânın genel ilkelerine dayanarak rivayetleri terketmek[594], hadisleri sınırlayıcı biçimde yorumlamak[595], bir hadisi diğerine tercih etmek[596], sahabe ve daha sonraki otoriteleri teyit etmek ve Medine uygulamasını rivayetler üzerine hakim kılmak maksatlarıyla re'ye başvurur. Bazan da kıyas ve istihsana re'y adını verir.[597] Bir âyet, hadis yahut herhangi bir rivayetin anlamını belirlemeye

586 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 294.

587 Mâlik, a.g.e., s. 484.

588 Şâfiî'ye (*İhtilâfu Mâlik*, VII/242) göre Mâlik bu ifadeyi başkalarıyla tartışamayacağı ve susmaktan başka bir şey yapamayacağı konular için kullanmaktadır.

589 Bu fiil formlarına *Muvatta'*da (YY) yer alan bazı örnekler verilecek olursa: *erâ* için bk. s. 25, 27, 41, 44, 73, 124, 143, 189, 229, 230, 277, 352, 364, 382, 398, 400, 478, 487; *raeytü* için bk. s. 124, 258, 405; *lâ erâ* (*lem era*) için bk. s. 230, 233, 277, 375, 391, 393, 399, 404, 487; *fîmâ nürâ* için bk. s. 15, 44, 114, 283, 284, 405.

590 Mâlik, a.g.e., s. 109-10.

591 Mâlik, a.g.e., s. 233.

592 İbn Hazm, *İhkâm*, IV/188.

593 Mâlik, a.g.e., s. 41.

594 Şeybânî, *Hucce*, II/236.

595 Mâlik, a.g.e., s. 73. Mâlik burada İbn Abbâs'ın "Hz. Peygamber öğle ile ikindiyi, akşamla yatsıyı korku ve sefer hali bulunmadığı bir zamanda cemederek kıldı" sözünü kaydeder ve hakkında "bunun yağmurlu havada olduğunu sanıyorum (=erâ)" der. Şâfiî (*İhtilâfu Mâlik*, VII/205) ise Mâlik'in bu ruhsatı yağmurlu havalarla sınırlamasını hem hadisde ve hem de ilim adamlarının görüşleri arasında yer almayan bir yorum olarak niteler.

596 Mâlik, a.g.e., s. 168.

"tefsîr" der ve bu tefsîre de re'y adını verir.[598] Bazan bir hadisin anlamını "*ma'nâ kavli'n-Nebiyyi fîmâ nürâ*"[599] (=bize göründüğüne göre Hz. Peygamber'in sözünün anlamı şudur) cümlesiyle başlayarak açıklar. Âyetlerdeki emirlerin vücup için mi ibaha için mi olduğunu belirtmesini de Mâlik'in re'yi arasında sayabiliriz. "İhramdan çıkınca avlanın"[600] ve "Namaz kılınınca yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan arayın"[601] âyetleri hakkında "bu Allah'ın insanlara izin verdiği bir emirdir; onlara vacip değildir" der.[602]

Re'yin değeri konusunda da Mâlik'den sözler aktarılır. Mâlik'e göre ihtilaflı ictihadlarda hatalı ve isabetli taraflar vardır. Çünkü iki görüş birlikte doğru olamaz, haklı olan tek taraftır.[603] Ancak ona göre müctehidlerin isabetli görülmesi muhtemelen ictihad kapısının açılması bakımından önem arzediyor olmalıdır; ictihadî konularda Allah ictihad alanını genişleterek bir genişlik tanımıştır.[604]

Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik* adlı eserinde Mâlik (veya taraftarlarının) Hz. Ömer'in görüşlerine büyük değer verdiklerini ve "Hz. Ömer Allah'ın Kitabını ey iyi bilir... Ömer'den rivayet edilene niçin ve nasıl denmez ve onun görüşü yanında Kur'ân'ın yorumuna gidilmez"[605] dediklerini nakleder ve buna mukabil pek çok konuda da ona muhalefet ederek çelişkiye düştüklerini kaydeder.

Sahabe ve tâbiûnun re'ylerine uyduğu oluyordu. Şâfiî'nin kaydına Mâlik ve taraftarları sahabe ve tâbiûn için "Onlar ilimde daha ileri ve zaman açısından Hz. Peygamber'e ve ashabına daha yakındırlar; bu yüzden ancak onların ve önder imamlarımızın yaptıklarını kabul etmemiz daha lâyıktır" demektedirler.[606] *Muvatta*'nın pek çok yerinde Hz. Ali. İbn Abbas, İbn Ömer gibi sahabîlerin, Zührî, Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Nâfi' gibi tâbiîlerin yahut adını vermediği kimselerin görüşleri hakkında "bu konuda işittiğim bence en sevimli şey"[607] ifadesini kullanarak onların görüşlerine uymaktadır. Karşılaştırma ifadesi kullanmasından konu hakkında ihtilaf bulunduğunu ve ileri sürülen görüşler

597 Schacht, *Origins*, s. 115.

598 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 80, 154, 215, 274, 325, 354, 400. 404, 484.

599 Mâlik, a.g.e., s. 404.

600 el-Mâide, 5/2.

601 el-Cuma, 62/10.

602 Mâlik, a.g.e., s. 435.

603 İbn Hazm, *Mülahhas*, s. 20; Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV/129.

604 Şâtıbî, a.g.e., IV/129.

605 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/240.

606 Şâfiî, a.g.e., VII/257.

607 Örnekler için bk. Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 27, 38, 47, 64, 71, 75, 130, 132, 142, 151-3, 156, 162, 169, 185, 187, 202, 232, 245, 248, 250, 255, 258, 286, 290-2, 294, 296, 298, 300, 306, 308, 311, 356, 387, 395, 419, 429, 462.

arasından en güçlü ve en tercihe şayan olanı esas aldığını anlıyoruz. Bu tercihi yaparken ya o görüşü söyleyenlerin çoğunlukta olmasını yahut güçlü bir kıyasa veya Kitap ve Sünnetten yapılmış bir çıkarıma uygunluğunu esas almaktadır.[608]

Mâlik'in "Hz. Peygamber müstesna, Allah'ın yarattığı herkesin sözü alınır da terkedilir de"[609] sözü re'yler arasında bir ayırıma gitmediğini ifade eder. Her insan gibi re'yinde hata ve isabet ihtimali bulunduğunu söyleyen Mâlik re'yinin araştırılmasını, Kitap ve sünnete uygun olanın alınıp uymayanın bırakılmasını tavsiye eder.[610] Rivayete göre Mâlik kendisine sorulan soruların büyük çoğunluğuna "bilmiyorum" diye cevap verirdi. Sebebi sorulunca "Şamlılar Şamlarına, Iraklılar Iraklarına ve Mısırlılar Mısırlarına dönerler ve sonra belki ben onlara verdiğim fetvadan dönerim" karşılığını vermiştir.[611] Mâlik meydana gelmiş bazı hâdiselerin hükümlerinin sorulması üzerine re'y ictihadında bulunduğunda sık sık "biz ancak zannederiz, emin değiliz"[612] âyetini okurdu.[613] İctihadlarında derhal bir karara varmak gibi bir düşüncesi yoktu; ihtiyatı elden bırakmazdı. Öğrencisi İbnü'l-Kâsım'ın rivayetine göre "Bir mesele hakkında on küsur senedir düşünüyorum, şimdiye kadar bir re'ye varamadım"[614] Kendisine sorulan bir soruya verdiği cevaptan sonra "Bilmiyorum! Bu sadece re'ydir; ben hata eder, dönerim. Oysa her söylediğim yazılıyor!" demiştir.[615]

Mâlik'e kesin boşama (=bette) konusu sorulur, üç talâk olduğunu söyler. Orada bulunan öğrencisi Eşheb verilen cevabı yazmaya koyulunca "Ne yapıyorsun?" diye sorar. Öğrencinin "Söylediğini yazıyorum" cevabı üzerine "Akşam olunca bir talâktır demeyeceğimi nereden biliyorsun?" sorusunu yöneltir.[616]

Mâlik zaman zaman şer'î hükümlerin kategorileri üzerinde de durur. Meselâ camiye girince kılınan iki rekatlık tahiyyetü'l-mescid namazının iyi bir şey olmakla

608 Dehlevî, Hucce, I/145.

609 Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV/169.

610 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/32; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/56; Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/146-7; Şâtıbî, a.g.e., IV/289.

611 Kadı Iyâz, a.g.e., I/146; Şâtıbî, a.g.e., IV/288.

612 el-Câsiye, 45/32.

613 Ebû Nuaym, Hılye, VI/323; İbn Abdilber, a.g.e., II/33 ve 146; İbn Hazm, a.g.e., VI/57; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/44 ve 76; Şâtıbî, a.g.e., IV/289.

614 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/144; Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV/286. Sehnûn'dan gelen rivayete göre ise "bu meselede düşünmeye başlayalı yirmi yıl oldu" demiştir. bk. Kadı Iyâz, a.e., I/145. Kendisine sorulan fetvalara Mâlik'in "bilmiyorum" dediği pek çok anekdot ve onun bu konudaki tavrı için bk. Kadı Iyâz, a.e., I/146-7; Şâtıbî, a.e., IV/286-90.

615 Şâtıbî, a.g.e., IV/290.

616 Kâdî Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 66-7 ve 116-7; Kadı Iyâz, a.g.e., I/150.

beraber vacip olmadığını (*ve zâlike hasenün ve leyse bi-vâcibin*) söyler.[617] Yine aynı şekilde yaşlanıp da oruca güç yetiremeyen kimsenin fidye ödemesini vacip görmediğini; ancak fidye ödemeye güç yetirirse ödemesinin iyi olacağını (*lâ erâ zâlike vâciben ve ehabbu ileyye...*) ifade eder.[618] Allah'ın kitabında getirilen ve sünnetin yerleştirdiği hükümlerin bağlayıcı ve doğru olduğunu; kendi re'yini ictihad eden alimin belki muvaffak olabileceğini, ama zorlamalara girenin muvaffak olamama durumunun daha ağır bastığını belirtir.[619] Bu nedenle ona göre re'y ve istihsana dayalı bilgi hakkında helâl ve haram denmez. Onun söylediğine göre selef ve yetiştiği lider insanlar her hangi bir şey için "bu helâl, bu haram" demeye cüret edemezler; buna karşılık "bunu hoş görmeyiz", "bunu iyi buluruz", "bundan sakınırız" ve "bunu uygun görmeyiz" gibi sözler söylerlerdi. Çünkü helâl Allah ve Peygamberinin helâl saydıkları, haram ise Allah ve Peygamberinin haram saydıklarıdır.[620] Nitekim kendisine de *Muvatta*'da re'ye dayalı hükümlerinde bu ve buna benzer ifadeleri kullanmaktadır.

Bu bilgiler bize şunu açıklıkla ifade etme imkanı veriyor: Mâlik'in yöntemi tam anlamıyla hadis ekolü yöntemi değil, re'yle dolu bir yöntemdir. Onu Medine alimleri içinde İbn Şihâb ez-Zührî'nin temsil ettiği hadis ekolünün karşı safında yer alan Rabîa, Yahya b. Saîd, Ubeydullah b. Ömer ve Kesîr b. Ferkad gibi re'y ekolüne daha yakın fakihler arasında sayabiliriz. Çünkü hadisleri şerheder ve onları Medinelilerin uygulamaları ve mürsel maslahatlar açısından değerlendirirdi.[621] Haklarında bir nas yahut Medine uygulaması bulamadığı konularda re'ye başvururdu. Zaten re'ycileri de ayrı bir ekol yapan tavır budur. Buradan çıkaracağımız belki de en önemli neticelerden birisi de re'y karşıtı olarak rivayet edilen menkıbe türü pek çok rivayetin güvenilirlik testinden başarıyla çıkamamış olmalarıdır.

---

617 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 81.

618 Mâlik, a.g.e., s. 156. Burada kaydedildiğine göre sahabeden Enes b. Mâlik yaşlanıp oruç tutmaya güç yetiremeyince fidye ödemişti.

619 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/25.

620 İbn Abdilber, a.g.e., II/146; Kadı Iyâz, a.g.e., I/145; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/39. Taberî'nin (*İhtilâfu'l-fukahâ*, s. 82) naklettiğine göre Mâlik'e "Köle ile efendisi arasında bire iki oranında faiz caiz midir?" diye sorulunca "Allah'ın haram kıldığı bir şeyi mi soruyorsun? Kölesiyle faiz alış-verişi yapacak öyle mi?" diye karşılık verir. Tekrar "Bu haram mı?" diye sorulması üzerine ise "sana söylediğim gibidir" der. Oysa Ebû Hanife ve iki öğrencisi ile Şâfiî bunu faiz saymazlar.

621 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 259.

C. AMEL VE RE'Y

Her ne kadar *amel* kelimesi geleneği çağrıştırmaktaysa da gündelik hayatta yer edinmeden önce (naslara dayalı olanları hariç) kişilerin zihinlerinde bir fikir olarak doğmuş olduğu söylenebilir. Sahabe ve tâbiûndan kişilerin şahsî re'yleri toplum hayatına yansıyarak genel kabul gördüğünde Mâlik için artık bu bir ameldir. Onun *Muvatta*'da geçen Medine ehlinin icmâını re'y olarak nitelediği[622] biçimindeki rivayet işte bunu anlatır.

Mâlik'e "Kitabında geçen 'bizim şehrin ve bizim genel kabul görmüş uygulamamız', 'yetiştiğim ilim adamlarının uygulamaları', 'bazı ilim adamlarının şöyle dediklerini işittim' sözleriyle ne kastediyorsun?" diye sorulunca şu cevabı verir: "Kitaptakilerin çoğunluğu re'ydir. Ancak benim re'yim değil, kendilerinden tahsil gördüğüm ilim ve takva sahibi pek çok kişiden işittiğim şeylerdir. Bunlar çok olduğu için kendi re'yim olduğunu söyledim. Zira onların re'yleri sahabe re'yleriyle aynı ise, o şekilde sahabeye yetişmişler ve ben de onlara o görüş üzere yetiştim demektir. Bu kuşaktan kuşağa zamanımıza kadar bu şekilde intikal etmiş bir verasettir. 'Erâ' (benim görüşüme göre) ifadesini kullandığım yerler geçmişte yaşamış bir grup imamın re'yidir. "el-Emru'l-müctema' aleyh' (genel kabul görmüş uygulama) ifadesini kullandığım yerler fıkıh ve ilim adamlarının ihtilafsız olarak ittifak ettikleri görüşlerdir. 'el-Emru indenâ' (bizdeki uygulama) dediğim bizim oradaki insanların yaptığı, hukukî kararlara mesnet teşkil eden ve cahil olsun, alim olsun herkesçe bilinen uygulamalardır. 'Bi-beledinâ' (şehrimizdeki [uygulama]) dediğim de böyledir. Hakkında 'bazı ilim adamları' dediğim, alimlerin görüşleri içinde iyi bulduğum (istihsan) bir şeydir. Alimlerden bir şey duymadığım konularda, yetiştiğim kişilerin mezhebine göre ictihad edip fikir yürüttüm. Bunu aynıyla Medine ehlinden işitmemişsem de onların mezhebi ve re'ylerinin dışına çıkmayacak biçimde gerçek yerine vardı yahut yaklaştı. Sünnete ve önder ilim adamlarının izledikleri ve Hz. Peygamber, Râşid Halifeler döneminden bu yana bizim burada yapılan uygulamaya dayalı olarak ictihad ettikten sonra re'yi kendime nispet ettim. Bu onların re'yidir, onlar dışına çıkmadım."[623]

D. İCTİHAD

Eski Medine'de ictihad terimi bir kimsenin kendi görüşünü ortaya koyması biçiminde genel bir anlamda kullanılmıyor; oldukça hususî biçimde teknik hesap, uzman fikri anlamında kullanılıyordu.[624] Mâlik de bu terimi sıklıkla nasların takdir

622 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/192.

623 Kadı Iyâz, a.g.e., I/194.

yetkisini insanlara bıraktığı konularda başvurulan uzman fikri anlamında kullanır. Bir malın kıymetinin belirlenmesinde, eş anlamlı olarak kullandığı ve "ehlü'l-basar"[625] ve "ehlü'l-ma'rife"[626] diye andığı uzman kişilere müracaat edileceğini belirtir ki bu ifadeler "zü re'y" ifadesi ile paralel kullanılmaktadır. Devlet başkanının ictihadına bırakılması gerektiğini (*alâ vechi'l-ictihâd mine'l-imâm*) söylediği bir husus hakkında "bu konuda sultanın ictihadından başka güvenilir malum bir uygulamamız yoktur (*leyse indenâ fî zâlike emrun ma'rûfun mevsûkun illâ ictihâdu's-sultân*)" der.[627] Bu anlamdaki ictihada mukabil olarak ise (*ve leyse fî zâlike aklün müsemmen* = bu konuda belirlenmiş bir diyet yoktur)[628] örneğinde olduğu gibi *müsemmâ* (=adı konmuş) kelimesini kullanır. Müsemmâ burada naslar yahut Medinelilerce tayin edilmiş, belirlenmiş miktar anlamına gelmektedir. Şâfiî ictihadın mukabili bu terim yerine "hüküm" kelimesini kullanmaktadır.[629]

Naslarda belirlenmeyen nispetlerin tayininde alınacak ölçü ise adalet, ihtiyaç ve maslahat ilkeleridir. Bilindiği üzere Kur'ân toplanan zekatın sarf yerlerini tayin etmiş; ancak bu sarf gruplarından hangisine ne ölçüde verileceğini beyan etmemiştir. Mâlik bu konuya şöyle açıklık getirir: "Toplanan zekat mallarının paylaştırılması valinin ictihadına (*alâ vechi'l-ictihâd*) bırakılmıştır. Hangi sınıf *ihtiyaç* içinde ve fazla sayıdaysa o sınıf valinin uygun gördüğü ölçüde (*bi-kadri mâ yera'l-vâlî*) tercih edilir... İhtiyaç sahipleri ve çok sayıda olanlar her halükârda tercih edilirler. Kendilerine yetiştiğim beğendiğim ilim adamları bu görüştedirler. Zekat memurunun alacağı belli bir limit yoktur; imam ne kadar münasip görürse (*alâ kadri mâ yera'l-imâmu*) onu alır."[630]

Medine ekolü alimlerinden Saîd b. Müseyyeb bir insanın organlarından birinde açılan her bir yara için o organın diyetinin üçte biri kadar diyet ödenmesini şart koşarken yine aynı ekolün bir başka temsilcisi Zührî bu görüşte değildi. Mâlik ise bu konuda Medine ekolünce genel kabul görmüş bir anlayışın bulunmadığını belirttikten sonra "ancak bence burada devlet başkanı ictihadda bulunmalıdır" (=*ve lâkinnî erâ fîhi'l-ictihâde yectehidü'l-imâm fî zâlike*) der.[631]

Muhayyerlik şartıyla yapılan alış-veriş hakkında söylediği "bunun bizce bilinen bir sınırı yoktur ve hakkında yapılan bir uygulama bulunmamaktadır"[632]

624 Schacht, *Origins*, s. 116.

625 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 401.

626 Mâlik, a.g.e., s. 402.

627 Mâlik, a.g.e., s. 233.

628 Mâlik, a.g.e., s. 479.

629 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/227.

630 Mâlik, a.g.e., s. 133.

631 Mâlik, a.g.e., s. 480.

632 Mâlik, a.g.e., s. 361.

sözüyle meclis süresinin meçhul olduğuna işaret ederek bu konuda ictihada, âdetlere ve satılan malın niteliklerine başvurulacağını ifade etmiştir.[633]

Hz. Peygamber'in teşrî yetkisi dışında devlet başkanı olarak yaptığı bazı uygulamaları da ictihad olarak niteler ve bu gibi hususların teşrî niteliği taşımadıkları için zamanın devlet başkanının yetkisine ve iznine bağlı olduğunu söyler. Bilindiği üzere Hz. Peygamber Huneyn savaşında, öldürülen düşmanın techizatının öldüren kişinin olacağını söylemişti. "Bir düşman öldüren kişinin techizatı devlet başkanının izni olmadan o kişiye ait olur mu?" sorusuna Mâlik "Devlet başkanının izni olmadan hiç kimsenin olmaz. Bu da devlet başkanının ictihadî bir tasarrufudur (*lâ yekûnü zâlike mine'l-imâm illâ alâ vechi'l-ictihâd*). Hz. Peygamber'in Huneyn dışında 'Kim bir düşman öldürürse techizatı onundur' dediğini duymadım" der.[634] Burada devlet başkanına takdir yetkisi tanımasının nedeni mefsedeti ortadan kaldırma (def-i mefsedet) prensibidir. İnsanlar arasında husumeti ve kavgayı sona erdirmek ve başlamasına fırsat vermemek için devletin takdir yetkisini kullanacağını söylemektedir.

Mâlik'in burada kullandığı ictihadı Şâfiî'nin, naslardan hüküm çıkarma anlamındaki ictihadmış gibi algılayarak "Sünneti terkedince neye ictihad ediyor? İctihad ancak sünnet üzerine yapılan kıyastır. İctihad gerekince sünnete tabi olur ve sünnet onun için elzem hale gelir"[635] demesi kavram kargaşasının klasik bir örneğini teşkil eder. Oysa kendisinin bir kaç satır yukarıda ifade ettiği üzere *hüküm* ve *ictihad* ayrımı vardır. Buradaki ictihad hükmün istinbatında değil, tatbikinde başvurulan ictihaddır. Dolayısıyla Mâlik, Hz. Peygamber'in devlet başkanı sıfatıyla yaptığı bu uygulamayı öteki devlet başkanlarının da yapabileceği hükmünü kabul ediyor; ama Hz. Peygamber nasıl bunu durum ve şartlara göre uygulamışsa sonrakiler de kendi zamanlarında bu tür değerlendirmeler yaparak uygulamada bulunurlar diyor. Nitekim Şâfiî'nin kendisi de buradaki ictihad kavramına benzer biçimde *hukûmet* terimini sıklıkla kullanır ve "belli bir diyet takdir olunmamış bulunan bütün yaralamalarda (*fîmâ dûne'l-mûdıha*) hukûmet vardır" der[636] ki bu

633 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/72.

634 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 232. Şâfiî (*İhtilâfu Mâlik*, VII/227) ise "Devlet başkanının hiç bir surette engel olma hakkı yoktur. Çünkü Hz. Peygamber'in techizatı vermesi onun bir hükmüdür. Hz. Peygamber Huneyn'de, Bedir'de ve daha başka yerlerde vermiştir" der ve bir delâlet bulunmadan Hz. Peygamber'in iki sözünden birine hüküm, diğerine ictihad demenin keyfî bir karar olacağını belirtir ve "böyle bir iddiada bulunma caiz olsaydı sünnetler insanların ellerinden çıkar giderdi" diye ekler. Mevat arazi ile ilgili olarak yapılan benzer bir tartışma için bk. Şâfiî, a.e., VII/230-1.

635 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/227.

636 Şâfiî, *Ümm*, VI/78. Ayrıca bu kitapta (VI/83-5) cezaları hukûmet ile kararlaştırılacak cinayetler için "el-Hukûmet" adıyla bir fasıl açmıştır.

da elh-i vukufun kararlaştıracağı takdirî bir değerdir. Bu söylenenlerden Mâlik'in usûldeki yaygın anlamıyla ictihad teriminden haberdar olmadığı anlaşılmamalıdır. Onun *Muvatta'*da kaydettiğine göre Saîd b. Müseyyeb, Hz. Ömer ve Muâviye'nin diyete ilişkin bir konuyla ilgili olarak farklı görüşte olduklarını ve kendisinin de daha başka bir görüşte olduğunu söyler ve ardından "her müctehid (=ictihad yapan) ecrini alır" açıklamasını getirir.[637]

Mâlik'in bu ictihad kavramı yerine hanefî mezhebi imamları Ebû Yusuf[638] ve Şeybânî[639] "hukûmet-i adl" terimini kullanmakta ve daha sonraki hanefî usûlcüleri Cessâs ve Serahsî ise bunu istihsanın bir türü sayarak "şeriat tarafından bizim ictihad ve re'ylerimize bırakılmış miktarların tayininde ictihad ve galip re'ye başvurmaktır" diye tanımlamışdırlar.[640]

Mâlik'in Hz. Peygamber'in izin verdiği bazı tasarrufları onun "imâm = devlet başkanı" sıfatına bağlayarak bu tasarrufun geçerliliğini yaşanılan dönemdeki siyasî otoritenin iznine bağımlı kılma düşüncesini Ebû Hanife'den almış olması muhtemeldir. Zira Şâfiî mevat arazinin ihyasının devlet başkanının iznine bağlayan mâlikîlere hitaben "sanırım siz onun (Ebû Hanife'nin) görüşünü duyup öyle karar verdiniz" demektedir.[641]

E. KIYAS

Gelenekçi Medinelilerin imamı olması Mâlik'i metodoloji alanındaki yeni gelişmelerden bigane kalmaya sevketmemiştir. Bu bakımdan Irak ekolünün en esaslı yöntemi olan kıyas konusunda da onlardan etkilendiği görülmektedir. Bu alanda Mâlik üzerinde etkisi hissedilen en müşahhas isim Kûfe re'y ekolünün imamı Ebû Hanife idi. Bu iki ünlü fakihin Medine'de Mescid-i Nebevî'de bir araya gelip görüş alış verişinde bulundukları rivayet edilir.[642] Ancak Mâlik sistematik akıl yürütmenin teorisi konusunda yeterince durmamıştı. Bu yüzden Şâfiî, Medine ekolüne ve Mâlik'e kalbî bağlılığına rağmen Irak ekolünü, Mâlik taraftarlarına metodoloji

637 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 481.

638 Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 157.

639 Mâlik, *Muvatta'* (Şeybânî rivayeti), III/16, 22; Şeybânî, *Hucce*, IV/308; Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/315. Hukûmet-i adl kavramını Tahâvî şöyle bir örnekle açıklar: Bir yaralama olayında mağdur, köle olarak düşünülerek mağdur olmadan önceki fiyatı ve mağduriyet halindeki fiyatı takdir olunur ve iki kıymet arasındaki fark diyet olarak ödenir. bk. Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, III/16.

640 Cessâs, *Fusûl*, IV/233; Serahsî, *Usûl*, II/200.

641 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/230.

642 Saymerî, *Ahbâr*, s. 74. Burada Mâlik'in, verdiği bir fetvâdan dönüp Ebû Hanîfe'nin görüşüyle fetvâ verdiğine dair bir anekdot yer almaktadır.

açısından üstün gördüğünü ifade eder. O, Mâlik taraftarı bir şahısla yaptığı bir tartışmada bazı Doğulular (Şâfiî bu ifadeyi Ebû Hanife ve öğrencileri için kullanır) için "Bizce hatalı olsa da o ne dediğini biliyor. Siz ise söylediğiniz çok şeyi bilmiyorsunuz"[643] ve bir diğer tartışmada "Senin bir ilmî konuda tutarlı olduğun bir tek görüşünü duymadım. Bir şey hakkında neyi delil olarak kullandığını duymuşsam mutlaka benzeri bir konuda onu terkettin"[644] diyerek mâlikîleri metot bilmemek ve tutarsızlıkla suçlar.

Ebû Hanife'nin, Mâlik'in kıyas düşüncesi üzerinde etkili olduğunu bizzat Mâlik'e öğrencilik etmiş olan Şâfiî iddia eder. Meselâ mehrin çeyrek dinardan (=üç dirhem) daha az olamayacağı fikrini Mâlik'den önce Medîne'de söyleyen yoktu. Yakın arkadaşlarından ed-Derâverdî "Mâlik bu anlayışı Ebû Hanife'den almıştır" der.[645] Ancak Şâfiî'ye göre o, Ebû Hanife'nin görüşünü yanlış anlamıştır. Çünkü Ebû Hanife mehrin, hırsızlık suçu dolayısıyla el kesme cezasına çarptırılmanın asgari miktarı olan on dirhemden az olamayacağını söylemektedir.[646] Oysa Mâlik, Hz. Peygamber'in, fiyatı üç dirhem olan bir kalkanı çalan adamın elini kestirdiğini ve Hz. Osman zamanında da üç dirhemlik narenciye çalan birinin elinin kesildiği rivayetlerini esas alarak "bence kesme cezasının vacip olması için çalınan malın üç dirhem olması daha makbuldür" der.[647] Demek oluyor ki Mâlik el kesme cezasını on dirhemle sınırlayan Ebû Hanife'nin esas aldığı rivayetleri değil, daha başka rivayetleri esas almıştır. Mehrin değerini ise "Kadının çeyrek dinardan daha az mehirle evlenmesini düşünmem (lâ erâ). Bu miktar el kesme cezasına çarptırılmak için gerekli olan değerin asgarisidir"[648] şeklinde bir kıyas yürüterek belirler. Dolayısıyla Mâlik kıyas edilecek hadisi kendisi tercih etmiş; ama mehrin el kesme cezasına kıyas edilmesi mantığını Ebû Hanife'den almış olabilir. Bundan anlaşılıyor ki o ve aksine iddialara rağmen Ebû Hanife miktarlar konusunda kıyas yapmaktadırlar. Ayrıca kıyas yaptığı halde re'y terimini kullanması kıyasın, ona göre re'y demek olduğunu gösterir.

Şâfiî hanefîleri bir kısım esere muhalefet etmekle beraber delil getirmeyi ve kıyası iyi bilen kimseler olarak takdim ederken mâlikîlerin insanlar katında delil ve kıyası iyi bilmeyen kimseler olarak tanındıklarını belirtir.[649] Pek çok yerde Mâlik ve taraftarlarının kıyasta hata yaptıklarını söyler[650] ve Mâlik'in bir taraftarına "Siz ne

643 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/242.

644 Şâfiî, a.g.e., VII/259.

645 Şâfiî, a.g.e., VII/267.

646 Şâfiî, a.g.e., VII/223.

647 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 462-3. Burada kaydedildiğine göre Hz. Aişe de aynı kanaattedir.

648 Mâlik, a.g.e., s. 277.

649 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/257.

uymayı (=ittibâ) ve ne de kıyası iyi beceriyorsunuz... Sen bizzat hadisi terkediyor, kıyas yapma iddiasında bulunuyor ve sonra kıyası bildiğin bir şey üzerine kurmuyorsun"[651] diye hitap eder. Her ne kadar bu tür iddialar ilk el kaynaklarda dile getiriliyorsa da polemik yapıldığı için gerçeği ne kadar yansıtır ayırtetmek güçtür. Ancak bize göre Mâlik basit kıyaslama yöntemini Iraklılardan almış olamaz. Çünkü bu kadarı Hz. Peygamber'den beri süregelen ilmî gelenekte zaten mevcuttu. Ama Iraklıların, onun bu metodu sistematize edilmiş ilmî bir düşünce formu olarak algılamasında etkili oldukları düşünülebilir.

Bu ilk kaynakların verdiği bilgiler uygulamada kusurlu da olsa Mâlik'in kıyası bir yöntem olarak benimsediğini ifade etmekle beraber, onun kıyas teorisi hakkında bilgilerimiz son derece sınırlıdır. Mâlik *Muvatta*'da hiç bir zaman kıyas kelimesini kullanmaz. Buna karşın kıyas yapacağı zaman "misl yahut mesel"[652], "yüşbihü"[653] (benzer) yahut "leyse yüşbihü"[654] (benzemez) veya "bi-menzileti..."[655] (bu şunun yerindedir) ifadelerini kullanır. Ayrıca kıyas yaparken "erâ" (benim görüşüme göre) ve "bi-menzileti" ifadelerini birlikte kullanması[656] kıyası bir re'y olayı olarak gördüğünü ifade eder. Görüşlerini nakleden kaynaklar bazı konularda onun yaptığı ictihadların kıyas demek olduğunu açıklıkla belirtirler.[657] Mâlik hükümlerin illetlerinden (bilhassa *li-erne* edatıyla) söz etmekle[658] beraber bunun için hususî terimi kullanmaz.

Mâlik'in *Muvatta*'da yaptığı kıyaslara bazı örnekler verecek olursak;

1. Şu örnekte kıyas teorisinin bütün unsurlarını görmek mümkündür. Bilindiği üzere hacda ihramlı iken avlanma yasağı vardır. Ancak "Şu beş hayvanın ihramlı tarafından öldürülmesinde bir günah yoktur: Karga, çaylak, akrep, fare ve ısırıcı köpek"[659] hadisinde geçen bazı hayvanlar insanlara zarar verdiği için bundan

650 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/240, 250, 251, 256.

651 Şâfiî, a.g.e., VII/252.

652 *Mesel* yahut *misl* kelimesi ile yaptığı kıyaslamalar için bk. Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 129, 132, 135, 137, 179, 186, 219, 221, 256, 309, 341, 411, 431, 469.

653 Mâlik, a.g.e., s. 334, 349, 363, 397, 410.

654 Mâlik, a.g.e., s. 359.

655 *"bi-menzileti..."* ifadesiyle yaptığı kıyaslamalar için bk. Mâlik, a.g.e., s. 124, 130, 136, 179, 219, 229, 230, 231, 410, 256, 260, 261, 266, 280, 301, 323, 331, 340, 341, 346, 359, 363, 372, 378, 384-7, 404, 408, 410, 420, 425, 427, 431, 439, 441, 444, 450-1, 453, 466-7, 482, 489.

656 Mâlik, a.g.e., s. 124, 230. Zekatını vermeden ölen kimsenin terekesinin üçte birinden bu zekatın ödenmesi görüşünde olduğunu belirtir ve bunu *"erâhâ bi-menzileti'd-deyni aleyhi* = onu (zekatı) kişinin borcu menzilesinde görüyorum" diyerek açıklar. bk. Mâlik, a.e., s. 124.

657 Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, s. 154.

658 Örnekler için bk. Mâlik, a.g.e., s. 141, 151, 231, 269, 295, 325, 334, 349, 351, 358, 408, 443, 450, 484.

müstesna tutulmuştur. Mâlik öldürülmesine izin verilen "ısırıcı köpek" hakkında "Aslan, kaplan, pars ve kurt gibi insanları ısıran, onlara saldıran ve korkutan her hayvan (hadisde kastedilen) ısırıcı köpektir (yani hüküm bakımından aynıdırlar). Sırtlan, tilki, kedi ve benzeri hayvanlar gibi saldırgan olmayan hayvanları ihramlı kimse öldüremez; öldürürse fidye öder. Ancak ihramlı kişi zarar veren kuşlardan sadece Hz. Peygamber'in adlarını andığı karga ve çaylağı öldürebilir. Onlar dışında bir kuş öldürürse fidye öder" demektedir.[660] Bu örneğin birinci fıkrasında bir kıyaslama gerçekleştirilmektedir. Çünkü "köpek" ismi dil açısından sayılan hayvanları kapsamaz. Zira köpek, birbirine yakın biçimde Allah'ın belli bir surette yarattığı hayvanın adıdır.[661] Ancak onunla diğer hayvanlar arasında hadisde ifade edilen ısırıcılık ve yırtıcılık ortak bağı mevcuttur ve bu bağ hükmün diğerlerine taşınmasına neden olmuştur. Burada kıyasın bütün unsurları görülmektedir. 1. Asıl: Isırıcı köpeğin öldürülebileceğini ifade eden hadis; 2. Fer': Aslan, kaplan gibi hayvanlar; 3. Ortak bağ, yani illet: İnsanlara zarar veren saldırganlık; 4. Hüküm: Öldürmenin cevazı. Benzetme edatı olarak da "misl = gibi" kullanılmıştır. Ayrıca illetin hadisde belirtilmiş olması hasebiyle yapılan bu kıyas *mansûsu'l-ille* sınıfına girer. Dolayısıyla illeti ortaya çıkarmak (tahrîcü'l-menât) için ayrı bir ictihada gerek duyulmamıştır. İkinci fıkrada ise öyle anlaşılıyor ki illetin nasda belirtilmemiş olması dolayısıyla Mâlik, kıyasdan vazgeçmiş ve hükmü hadisde belirtilenle sınırlı saymıştır. Muhtemelen o bu meselenin ibadetlere ilişkin olması dolayısıyla böyle bir yargıya varmıştır. Zira onun bilhassa muamelât konusunda zarar ve fayda temeline dayalı olarak kıyasa geniş yer verdiği malumdur.

2. Bir hadisde Hz. Peygamber'in "müzâbene" akdini yasakladığı ifade edilir.[662] Müzâbene hadislerde yaş hurmayı kuru hurma ve yaş üzümü kuru üzüm karşılığı ölçüyle satma ya da ağaç üzerindeki hurma karşılığı kuru hurma vererek yapılan alış-veriş diye açıklanmıştır. Mâlik ise bu hususî tanımı genişleterek müzâbeneyi "ölçüsü, tartısı ve sayısı bilinmeyen her hangi bir şeyi ölçüsü, tartısı yahut sayısı belli bir şey karşılığı götürü usulü satmaktır" diye tanımlar. Ona göre bu bir alış-veriş değil, risk ve şansa bırakmadır (*muhatarâ* ve *garar*). Bu sebeple kumara benzemektedir. Dolayısıyla bunun gibi olan şeyler bu kategoriye, yani uygun ve caiz olmayan müzâbene kategorisine girer.[663]

659 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 186; Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/213; Buharî, Sayd 7; Müslim, Hac 67, 73, 76, 79; Ebû Davud, Menâsik 39; Nesâî, Hac 82, 84, 86, 88, 113, 114, 119.

660 Mâlik, a.g.e, a.y.

661 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/213.

662 Mâlik, a.g.e., s. 333; Buharî, Büyû' 61; Müslim, Büyû' 4, 59; Ebû Davud, Büyû' 24, 25; Tirmizî, Büyû' 24, 28, 32, 33, 35, 39, 55, 74; Nesâî, Büyû' 27; İbn Mâce, Ticârât 23, 54.

663 Mâlik, a.g.e., s. 334-5.

3. Sonraları "bey'u'l-îne" adıyla anılacak olan alış-veriş türünü Cahiliye dönemi faiz anlayışına benzediği için mekruh (=haram) sayar. Böyle bir alış-verişle bir adam belli bir süreye kadar birine yüz dinar borçlansa süre dolduğunda borçlu şahıs "bana fiyatı yüz dinar olan bir malı şu süreye kadar yüzelli dinara sat" dese bu alış-veriş caiz olmaz. Çünkü bizzat sattığı şeyin parasını verip son defa olarak anılan süreye kadar ilk yüzü erteliyor ve bu tehirden dolayı elli dinar ekliyor. Bu tıpkı Zeyd b. Eslem'in anlattığı Câhiliye insanlarının alış-verişleri hakkındaki hadise benziyor. Onlar borçlarını ödeme süresi dolunca borçluya "ya ödersin, ya da faiz korsun" derlerdi. Öderse alırlar, aksi halde alacaklarına ilave eder ve süreyi uzatırlardı.[664]

4. Bir grup insan ihramlı iken bir avı öldürürse herbirinin ceza ödemesi gerekir; tıpkı bir kaç kişi bir adamı hataen öldürse buna keffaret olarak köle azadı yahut peşpeşe iki ay oruç tutma cezasını herbirinin ayrı ayrı yerine getirmek durumunda olması gibi.[665]

5. İhramlı yanlışlıkla avlansa bile fidye ödemelidir. Çünkü bu konuda kasıt ve hata aynı konumdadır.[666]

6. Mâlik "Deve kuşunu ihramlı iken öldüren kimse bir deve kurban eder diye işitirdim" der ve ihramlının bir deve kuşu yumurtası kırmasını ise bir kadının karnındaki cenini düşürmeye kıyas eder. Cenin için ödenecek tazminat 50 dinardır ki bu annesinin diyetinin onda biri demektir. "Tıpkı burada olduğu gibi deve kuşu yumurtası için bir deve fiyatının onda birinin (fidye olarak verilmesini uygun) görüyorum... Fidyesi ödenen her şeyin küçüğünde, büyüğünün emsali verilir. Tıpkı hür kimsenin diyetinde olduğu gibi; küçük ve büyük aynı konumda birbirine eşittirler."[667]

7. Baklagilleri öşür konusunda buğday, hurma ve kuru üzüm gibi (misl) görmektedir. "Bunların isim ve renkleri muhtelif olsa da buğday, hurma ve kuru üzümde olduğu gibi tek sınıftır. Baklagiller nohut, mercimek, börülce ve karburçaktır ve insanların baklagil saydığı her şedir" der.

8. Mâlik benzer gözüken şeyler arasındaki farkı göstermek suretiyle akis kıyasına da başvurur. Böyle bir konumdaki iki şeyi *sünnet* ya da *yapılagelen uygulama* (el-amelü'l-ma'mûlü bih) ayırırsa aynı konumda olamazlar[668] ve dolayısıyla hüküm bakımından da ayrılırlar. Mesela ona göre itikafa girenler cinsel ilişkide bulunmadıkça itikaf süresi içinde evlenebilir. Nitekim bir kimse oruçlu iken evlenebilir. Ama itikafa girenle ihrama girenin nikahları arasında fark vardır. Çünkü ihramlı yer, içer, hasta ziyaret eder, cenaze namazlarına katılır ve güzel koku

664 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 363.

665 Mâlik, a.g.e., s. 222.

666 Mâlik, a.g.e., s. 221.

667 Mâlik, a.g.e., s. 219.

668 Mâlik, a.g.e., s. 404. Ayrıca bk. a.e., s. 451.

sürünemez. İtikafa giren erkek ve kadın yağlanabilir, güzel koku sürünebilir, saçlarını kestirebilir, cenaze namazında hazır bulunamaz ve cenaze namazı kılamaz, hasta ziyaret edemez. Dolayısıyla nikahda durumları birbirinden farklıdır.[669] Burada farklılıkların çokluğu hükümde ayrılığı gerektirmiştir.

9. Akis kıyasına bir başka örnek: Medine uygulamasına göre bir adam ticaret yapmak üzere altın yahut gümüş parayla buğday, hurma yahut başka bir şey satın alsa; sonra üzerinden bir yıl geçinceye kadar bekletip ondan sonra satsa, sattığı zaman zekat ödemesi gerekir; şayet elde edilen para zekat ödemek vacip olan miktara ulaşmışsa. Bu kişinin tarlasından yaptığı hasat gibi değildir.[670]

10. Bir evde yakalanan hırsız malı toplamış, ancak evden dışarı çıkarmamışsa eli kesilmez. Bu tıpkı içmek için önüne içki koyan ancak içmeyen ya da haram bir fiil işlemek kastıyla bir kadının önüne oturan, ama henüz işlemeyen adamın durumu gibidir; ona bu iki durumda da had cezası uygulanmaz.[671] Burada dikkate değer taraf el kesme cezası hırsızlık suçunu işleyen için Kur'ân tarafından belirlenmiş bir ceza olmasına karşın Mâlik kıyaslamalar yaparak bu cezayı hafifletmektedir. Yukarıda verilen kıyasların önemli bir kesimi ciddî itirazlara karşı koyacak kadar mükemmel ve olgunlaşmış değilse bile bu örneklerden onun kıyas yönünde tavır koyduğu anlaşılmaktadır.[672]

Bu yaptığımız alıntılara baktığımızda Mâlik'in çok sistematik olmasa bile basit karşılaştırma ve eşleştirme yöntemi olarak kıyas metoduna aşina olduğu; ancak bunu ifade eden terimi -başka eserlerinde ya da derslerinde değilse bile- *Muvatta'*da kullanmadığı görülüyor. Bu durum *kıyas* teriminin henüz yaygınlık kazanmadığını göstermesi yanında onun Iraklıların icadı bir terim olan kıyasa karşı soğuk bir tavır sergilediğini de ortaya koymaktadır. Muhtemelen o, amel doktirinine işlerlik kazandırmak için çaba sarfetmesi ve maslahat prensibine fazlaca yer vermesi dolayısıyla Iraklı meslekdaşları Ebû Hanife ve iki öğrencisi ile Şâfiî kadar kıyas teorisi üzerinde durmamıştır.

F. İSTİHSAN VE MASLAHAT

Mâlik'in "istihsan ilmin onda dokuzudur" dediği rivayet edilirse[673] de onun istihsanı kabul edip etmediği mezhebin kendi içinde tartışılmış; Kadı Abdülvehhab

669 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 163-4. Fark kıyasına başka örnekler için bk. a.e., s. 286, 347.

670 Mâlik, a.g.e., s. 127.

671 Mâlik, a.g.e., s. 469.

672 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 139.

673 Şâtıbî, *Muvâfakât*, II/307 ve IV/209; İbn Ferhûn, *Keşfu'n-nikâb*, s. 125; Zerkeşî, *Bahr*, VI/88.

"Mâlik'den gelen açık bir metin yoktur. Ancak arkadaşlarımızın kitapları onunla doludur. İbnü'l-Kâsım, Eşheb ve mezhebin diğer bazı alimleri istihsanı kabul ettiklerini açıklıkla belirtmişlerdir"[674] der. Cüveynî istihsanı Mâlik'e nisbet etmiş, Kurtubî ise karşı çıkarak "onun böyle bir görüşü bilinmiyor" demiştir.[675] Mâlikîlerden İbn Huveyz Mendâd'ın *Kitâbu'l-Câmi' li-usûli'l-fıkh* adlı eserinde söylediğine göre Mâlik istihsan prensibini kabul etmiş ve mezhebinin pek çok ana konularını ve meselelerini bu prensip üzerine kurmuştur.[676] Mâlikî mezhebi kaynakları umumiyetle istihsan lehine tavır sergilerler ve onu mezhebin ilkelerinden biri olarak takdim ederler.

Mâlik ve taraftarlarına istihsanı nispet eden ilk müellif Şâfiî'dir. O Medînelilerin vitir konusundaki görüşlerinin herhangi bir sünnete, esere, kıyasa ya da ma'kûle uymadığını belirtir ve onların bu görüşünü istihsan diye niteler.[677] Bundan anlaşılıyor ki istihsan hiç bir makbul kaynağa dayanmayan keyfî bir görüş olarak algılanmaktadır. Nitekim ileride geleceği üzere Şâfiî'nin literatüründe istihsan keyfîliğin adıdır. Ancak o burada polemik yaparak muhalifleri olan mâlikîleri keyfîlikle suçlamakta ve onların görüşlerinin makbul kaynaklar dışında kaldığını söylemektedir. Bu bakımdan sözkonusu görüşün Mâlik'e göre gerçekten istihsan olup olmadığı bu ifadelerden anlaşılamaz.

Mâlik'in öğrencisi İbnü'l-Kâsım *Müdevvene*'de istihsanı sık sık kullanır ve Mâlik'e de nispet eder.[678] Ancak bu gibi yerlerde terimi Mâlik'in kendisi mi kullanmakta yoksa İbnü'l-Kâsım mı onun adına açıklama yapmakta bunu gösterir herhangi bir şey yoktur.[679] Nitekim bazı müelliflerin "Mâlik'in kitaplarında istihsan kelimesi kullanılmıştır"[680] demiş olmalarına rağmen istihsan terimi bir kez olsun *Muvatta*'da geçmemektedir. Herhalde onun bazı konular hakkında söylediği "hasen"[681] (iyi), "ehabbü ileyye"[682] (bence daha sevimlidir), "ene uhibbu"[683] (ben hoşlanırım), "estehibbu"[684] (hoş bulurum), "a'cebü ileyye"[685] (bence daha hoş), "a'del"[686] (daha adil) ve "ehlü'l-ilm yestehıbbûn"[687] (ilim adamları hoşlanırlar) gibi

674 İbn Teymiye, *Mülsvedde*, s. 402.

675 Zerkeşî, *Bahr*, VI/87; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 240.

676 İbn Ferhûn, *Keşfu'n-nikâb*, s. 125.

677 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/204.

678 Schacht, *Origins*, s. 118; Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 150.

679 Schacht, a.g.e., s. 118.

680 Cessâs, *Fusûl*, IV/229; Serahsî, *Usûl*, II/207; Zerkeşî, a.g.e., VI/88.

681 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 124, 159.

682 Mâlik, a.g.e., s. 34, 44, 56, 71, 74, 142, 155, 209, 258, 292, 507.

683 Mâlik, a.g.e., s. 39.

684 Mâlik, a.g.e., s. 209.

685 Mâlik, a.g.e., s. 214.

sözleri kastediliyor olmalıdır. Bu terime en yakın olarak onun kullandığı ifade, caiz olmadığını söylediği bir şey hakkında "mâ erâhu hasenen = bunu iyi bulmuyorum"[688] cümlesidir. Ayrıca bu terimin aslını oluşturan "hasen" kelimesini ve geçmiş rivayetler hakkında söylediği "ahsenu mâ semi'tü = işittiğimin en iyisi" ifadesini de sık sık kullanır. Fakat biz burada istihsanla yalnızca bir nas yahut genel bir prensip gereği bir kaideyi terketmeyi kastetmiyor, aynı zamanda nas bulunmayan konularda hüküm vermeyi de içerecek bir çerçeveyi kastediyoruz. Yukarıdaki ifadelerden "ehabbü ileyye" ifadesini genel prensipten ayrılma anlamındaki istihsanla eşit biçimde kullandığı da görülür. Meselâ sahabeden Enes b. Mâlik'in oruca güç yetiremeyecek kadar yaşlanınca (her gün için bir fakire) fidye ödediği haberini kaydettikten sonra "bunu vacip görmüyorum; ancak fidye ödemeye gücü yetiyorsa bence ödemesi daha iyidir (=ehabbü ileyye)" der.[689]

Mâlik Iraklılarda gördüğümüz zaruret, maslahat, ihtiyaç gibi hallerde genel prensipten ayrılma anlamındaki istihsan kavramının yabancısı değildir. Meselâ Mâlik'in kaydettiği bir hadise göre Hz. Peygamber "Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kadının üç günden fazla yas tutması helâl olmaz; ancak kocası için dört ay on gün yas tutar" buyurmuştur. Yine onun Medineli iki meşhur fıkıhçı Sâlim b. Abdullah ve Süleyman b. Yesâr'dan yaptığı bir iktibasa göre bu iki zat kocası ölmüş dul kadının göz iltihabı (ophthalmia) yahut her hangi bir şikayetle gözüne bir zarar gelmesinden endişe etmesi halinde, güzel koku içerse bile sürme kullanabileceğini ve ilaç ya da sürme ile tedavi olabileceğini söylerler. Mâlik de onların bu düşüncesne katılarak "zaruret olursa Allah'ın dini kolaylıktır" diye ekler.[690] Böylece "zarûret istihsanı" adı verilen istihsan türüne başvurmuş olur.

İstihsanın zıttı olan "istikbâh" kavramını da "*lâ uhibbu*"[691] (=hoşlanmam), "*lâ hayra fî...*"[692] (=bunda bir hayır yok) ve "*lâ yenbegî ve lâ yesluhu*"[693] (=yapılması yakışık almaz, uygun değil) gibi ifadelerle dile getirir. Bir konu hakkında "haram olduğunu bilmiyorum, ama başkası bence daha iyi (ehabbü ileyye)"[694] demesi ise beğenilmeyen her şeyin haram olmayacağını göstermesi açısından ilginçtir.

Felsefî anlamda bir bakıma faydacılık diyebileceğimiz "fayda" temeline dayalı

686 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 407.

687 Mâlik, a.g.e., s. 144, 173, 192.

688 Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, s. 162.

689 Mâlik, a.g.e., s. 156.

690 Mâlik, a.g.e., s. 318-9.

691 Mâlik, a.g.e., s. 177, 195, 196, 379, 380, 528.

692 Mâlik, a.g.e., s. 347, 350, 352, 353, 355, 367, 527.

693 Mâlik, a.g.e., s. 384.

694 Mâlik, a.g.e., s. 507.

bağımsız akım yürütmenin adı olan *mürsel maslahat* prensibi umumiyetle Mâlik'in adıyla anılır. Bu prensibe bazı usulcüler mürsel istidlâl[695] yahut kısaca istidlâl de derler. Cüveynî istidlâli "ittifaklı bir asıl bulunmaksızın aklî düşüncenin gereği olarak hükmü gösteren ona münasip mana" diye tanımlar ve bu prensipte İmâm Mâlik'in aşırıya kaçtığını belirterek onun "Şeriatta tanınan yüce hedefler ve alışılmış maslahatlardan uzak olan maslahatları dahi kabul ettiği görülür" der.[696] Şâtıbî ise Mâlik'in istihsan prensibini benimsediğini belirttikten sonra tanımını "küllî delil karşısında cüz'î maslahatı almakdır" şeklinde yapar ve sonuç itibariyle mürsel istidlâlin kıyasa tercihi anlamına vardığını söyler.[697] Böylece "kıyasa tercih" farkı dışında istihsan ile istidlâli, bir diğer deyimle mürsel maslahatı aynı kefeye koymuş olur. Nitekim "Mâlik maslahatla tahsis etmeyi istihsan eder"[698] cümlesinde maslahat istihsan işleminin bir vasıtası, bir gerekçesi olarak takdim edilmektedir. Ayrıca Şâtıbî istihsan prensibinin mücerred zevk ve arzuya dayalı olmadığını, aksine emsali farazî hususlarda tamamen Şâri'in gözettiği bilinen maksada dayandığını vurgular. Meselâ kıyas bir şeyi gerektirebilir; ama bu şey aynı zamanda diğer bir yönden bir maslahatın fevtine yahut bir mefsedetin kazanılmasına sebep olabilir.[699] Böyle durumlarda tercih edilen maslahattır ve bu tercih işleminin adı da istihsandır. Her halükârda istihsan delillerin muktezası dışında bir şey değildir; aksine delillerin gereği olan manaları ve neticeleri (*levâzimü'l-edille ve meâlâtühâ*) esas almadır.[700]

Mezhebinin önde gelen alimleri Mâlik'in mürsel maslahat prensibini kabul ettiğini söylemelerine rağmen bu terimini Mâlik'e nispet oldukça güçtür. Yapılan tanımlamalar onun ictihadlarının yorumundan ibarettir. Ancak ictihadlarını incelediğimizde bilhassa ticârî muameleler[701] alanına girenler arasında gerçekten bu kategoriye girecek olanlarla karşılaşmaktayız.

Mâlik'in maslahat prensibinin ana çıkış noktasını "zarar vermeme"[702], "insanlara kolaylık sağlama ve herhangi bir kimseye zorluk çıkarmama"[703] teşkil

695 Şâtıbî, *Muvâfakât*, I/39.

696 Cüveynî, *Bürhân*, II/1113.

697 Şâtıbî, a.g.e., IV/206 ve I/40.

698 Şâtıbî, a.g.e., IV/209.

699 Şâtıbî, a,g.e., IV/206.

700 Şâtıbî, a.g.e., IV/209.

701 Şeybânî (*Hucce*, II/568) Medine ekolüne hitaben "Siz alış-verişler konusunda olduğu kadar hiç bir ilminizde daha iyi akıl yürütmediğinizi (nazar) ve insanların bazı akıl yürütmelerde size ancak ortak olabileceklerini, alış-veriş konuları geldi mi sizin yanınızda hiç kimsenin bir söz söyleyemeyeceğini ve akıl yürütemeyeceğini iddia ediyorsunuz!" diyor ve ekliyor: "İşte alış-verişleriniz; hepsi delilsiz ve bürhansız iddialardır."

702 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 425.

703 Mâlik, a.g.e., s. 135.

eder. Bunu "zaruret olursa Allah'ın dini kolaylıktır"[704] cümlesiyle dile getiren Mâlik hükümlerinde mümkün olduğunca kolaylığı tercih eder. Örneğin ona göre oruçlunun kan aldırması zayıf düşme endişesi bulunduğunda mekruh olur; ama böyle bir endişe bulunmazsa mekruh olmaz.[705] Burada zararı defetme, teknik terimiyle "def-i mefsedet" prensibini esas almıştır.

Mâlik ibadetlerin ilk nesillerde oldukları şekilleriyle kalmaları için azamî titizlik gösterdiğinden bu konularda maslahat ilkesine göre fetva vermemeye özen gösterir ve bu sebeple deliller mutlak surette menfî olmadığı halde bazı şeyleri yasaklar ve bazı şeyleri de kerih görürdü.[706] Ancak ibadetlerin özüne ilişkin olmadığı noktalarda zaman zaman bu prensibe başvurduğunu da görmekteyiz. Kendisine ezan ve kâmetde yer alan cümlelerin ikişer ikişer söylenmesi konusu ve namaza kâmet getirildiğinde insanların ne zaman kalkmalarının vacip olduğu sorulduğunda "Ezan ve kâmet konusunda yetiştiğim insanların yapmakta oldukları uygulama (mâ edrektü'n-nâse aleyh) dışında bir şey duymadım. Kâmet ise ikişer ikişer söylenir. Bu uygulama şehrimizdeki ilim adamlarının yapageldikleri bir şeydir. Kâmet getirilince insanların ayağa kalkmaları konusunda *bir sınırlama işitmedim. Fakat bunu insanların güç yetirebildikleri miktarla uygun görüyorum* (=innî erâ zâlike alâ kadri tâkati'n-nâsi). Çünkü ağır olan var, hafif olan var. Tek düze olamazlar."[707]

Mâlik "zaruret prensibini" yasak hümün askıya alınması için bir sebep sayar.[708] Rivayete göre Hz. Peygamber ihramlı iken Mekke yolu üzerinde Lahyey Cemel denilen bir yerde başının üstünden kan aldırmıştı. İbn Ömer ise "ihramlı kişi ille de gerekliyse kan aldırır" demiştir. Bu iki rivayeti kaydeden Mâlik "ihramlı kimse zaruret bulunmadan kan aldıramaz" demektedir.[709] Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiilini zaruret nedeniyle yapılmış olarak görmekte ve Hz.

704 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 153, 319. İlk yerde "zaruret olursa" kaydı yoktur.

705 Mâlik, a.g.e., s. 151.

706 Şâtıbî, *Muvâfakât*, III/74. Örnekler için bk. Şâtıbî, a.e., III/213-5.

707 Mâlik, a.g.e., s. 41.

708 Mâlik, a.g.e., s. 182, 184, 221, 241, 258.

709 Mâlik, a.g.e., s. 181-2. Mâlik hadisi Süleyman b. Yesâr aracılığıyla mürsel olarak rivayet etmekte ve başka bir hadis vermemektedir. Şâfiî (*İhtilâfü Mâlik*, VII/212) ise hem Mâlik'in bu rivayetini ve hem de Süfyan - Amr b. Dinar - Atâ ve Tâvus'dan biri yahut ikisi-senediyle İbn Abbâs'ın "Hz. Peygamber ihramlı iken kan aldırdı" dediğini kaydeder ve devamında "Hz. Peygamber'in kan aldırmasına ilişkin olarak Mâlik'in rivayet ettiği hadisde ne o ve ne de başkası zaruretten söz etmiştir; bu hadis İbn Ömer'den gelen rivayetten evladır. Belki İbn Ömer bunu mekruh saymış, haram saymamıştır. Belki İbn Ömer, Hz. Peygamber'in bunu yaptığını duymamıştır. Duysaydı ona muhalefet edip -inşâallah- re'yi ile hüküm vermezdi" der. Buharî (Savm 32) ise İbn Ömer'in "Hz. Peygamber ihramlı iken kan aldırdı ve oruçlu iken kan aldırdı" dediğini rivayet eder.

Peygamber'in hadisini sahabî kavliyle tahsis etmektedir. Zarureti ise ihtiyaçla sınırlar. Meselâ Medine'de genel kabul görmüş uygulamaya göre deve, sığır ve davar ile bunların emsali vahşî hayvanların etleri birbiri mukabili satılırken misli misline, ağırlıkları aynı ve peşin olmalıdır; misli misline ve peşin olma şartı gerçekleştirildikten sonra tartılmasa da olur.[710] Şâfiî'den öğrendiğimize göre Mâlik bâdiyede terazi bulunmadığı için buna müsaade etmiş, ancak şehirde tartılmamasına müsaade etmemiştir.[711] Bu ilke *Mecelle*'de (madde 22) "zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur" biçiminde yer almıştır.

Maslahat prensibinin açacağı boşluğu ise *seddi zerîa* prensibiyle doldurmaya çalışır. *Zerîa* kelimesini *Muvatta*'da bir kaç yerde kullanarak haramı ve yasaklanmış bir şeyi helâl yapmaya vesile (zerîa) olan şeyi câiz görmediğini belirtir.[712] Şâtıbî "(zerîanın) hakikati, maslahat olan bir şeyle mefsedete tevessül etmektir" der.[713] Şâtıbî her ne kadar Mâlik'in fıkıh konularının çoğunluğunda zerâi' prensibini hakim kabul ettiğini[714] söylerse de *Muvatta*'da rastladığımız örnekler oldukça sınırlıdır. Ancak muhtemelen kendisinin görüşlerini içeren *Müdevvene* gibi hacimli eserler için bu sözü söylemiş olmalıdır. Bu prensip gereği, yasağı delmek için bir hile olabilecek şeyleri yasaklar. Örneğin bir av, av yasağı bulunan ihramlı için avlanmışsa onu satın alıp yemesini mekruh görür ve yasaklar; ama ihramlılar için avlanmayan bir avı ihramlı satın alırsa bunda bir sakınca yoktur.[715]

G. HADİSLER KARŞISINDAKİ TAVRI

Mâlik'in hadis ve sünnet bilgisi genellikle tartışılmaz. Ancak onun hadisler karşısındaki tavrı alışılmış hadisci tavrıyla tam uyuşmaz. Her şeyden önce o bu iki terimi diğer hadiscilere nazaran daha başka algılar. *Hadis* terimini yalnızca Hz. Peygamber'e nispet etmekle kalmaz, sahabeye de nispet eder. Yukarıda gördüğümüz üzere onun literatüründeki *sünnet* terimi daha da komplekstir. Bu terimi doğrudan Hz. Peygamber'e nispet ettiği gibi, sahabe, tabiûn ve hatta kendi zamanında Medine'de yaygı âdetler için dahi kullanır. Dehlevî'nin de ifade ettiği üzere o "bizce ihtilaf bulunmayan sünnet şudur" dediğinde kendi beldesi alimlerinin

710 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 352.

711 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/219.

712 Mâlik, a.g.e., s. 341, 368.

713 Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV/198-9.

714 Şâtıbî, a.g.e., IV/198-9.

715 Mâlik, a.g.e., s. 183. Şâfiî ve hanefîler konuyla ilgili âyette "kim kasıtlı olarak öldürürse" (el-Mâide, 5/95) buyurulduğu için ihramlının av hayvanını kendisi öldürmediği sürece ondan yiyebileceğini ve buna karşılık herhangi bir fidye ödemesi gerekmediğini söylerler. bk. Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/242.

ittifakını kastetmekte ve ona sıkı sarılmaktadır.[716] Şâtıbî ise terimin kapsamını oldukça geniş tutar. Ona göre sahabe ameli yahut onların ya da halifelerinin üzerinde icmâ ettikleri ictihad anlamında kullanılan *sünnet* terimine mürsel maslahatlar ve istihsan da dahildir.[717]

Mâlikîlerden Şâtıbî ve İbnü'l-Arabî'nin söylediklerine göre Mâlik usûle aykırı haber-i vâhidle amel etmemiştir.[718] Yukarıda İbnü'l-Arabî'den yapılan alıntıda geçtiği üzere o bu konu hakkında tereddüt etmiş; ancak onun meşhur ve (mezhepte) muteber görüşüne göre hadis bir başka kaide ile desteklenirse amel eder, tek başına ise bırakırdı. Hanefîlerden Debûsî de Mâlik'in sahih kıyası âhâd hadislere tercih ettiğini söyler ve örnekler verir.[719] Mâlik'in hadisleri reddetme gerekçelerini örnekler vererek sıralayacak olursak;

1. *Kur'ân'a aykırılık:* Köpeğin bir kabdan su içmesi (yahut kabı yalaması) halinde kabın yedi kez yıkanmasını emreden hadis[720] hakkında Mâlik "Bu hadis geldi; ancak gerçek anlamı nedir bilmiyorum. Zira avladığı yeniyor, salyası mekruh oluyor?!"[721] demiştir. Ayrıca "Üzerinde oruç borcu olarak ölen kimsenin yerine velisi oruç tutar"[722] hadisi ile hac kendisine farz olduğu halde deveye binemeyecek

716 Dehlevî, *Hucce*, I/145.

717 Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV/4-5.

718 Şâtıbî, a.g.e., III/21-4 ve II/240. Şâfiî'nin (*İhtilâfu Mâlik*, VII/259) Mâlik taraftarlarından birine hitaben söyledikleri, konuyu aydınlatıcı mahiyettedir: "Senin iddiana göre sünnet iki şekilde sabit olur: 1. Sahabe imamlarının ona uygun görüşte olmaları, 2. İnsanların onun hakkında ihtilafa düşmemiş olmaları. İmamların o konuda söyledikleri bir söz bulamazsan yahut insanların ihtilaf ettiklerini görürsen reddediyorsun."

719 Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 65-7.

720 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 24; Şâfiî, *Ümm*, I/6; a.mlf., *İhtilâfu Mâlik*, VII/209; a.mlf., *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 499; Müslim, Tahâre 91, 92, 93.

721 Şâtıbî, a.g.e., III/21. Dehlevî (a.g.e., I/145), Mâlik'in buradaki "hakikatini bilmiyorum" ifadesini "yani alimlerin onunla amel ettiklerini görmedim" şeklinde yorumlamıştır. Bu durumda hadisin icmâa aykırılığı sözkonusudur. Ancak İbnü'l-Arabî'nin söylediğine göre bu hadis iki büyük esasa aykırı düşmektedir: 1. "Onların sizin için tuttuklarını yiyin" (el-Mâide, 5/4) âyeti, 2. Temizliğin illeti hayattır ve bu da köpek de mevcuttur. bk. Şâtıbî, a.e., III/24. Ancak bu hadis kuduz mikrobu taşıyan köpekler gözönünde bulundurulursa oldukça mühim bir mesaj vermektedir.

722 Buharî, Savm 42; Müslim, Sıyâm 153; Ebû Davud, Savm 41; İbn Mâce, Keffârât 19. Tahavî "Bu hadis yalnızca Âişe yoluyla rivayet edilmiştir; o bu hadisi terketmiş, onunla amel etmemiş ve aksine fetva vermiştir" diyor. bk. Şâtıbî, *Muvâfakât*, II/238. İbn Ömer ise "hiç kimse, kimse adına oruç tutamaz ve hiç kimse kimse adına namaz kılamaz" demiştir. bk. Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 154; Şâfiî, *İhtilâfü Mâlik*, VII/211. Mâlik de "Medine'de ne Hz. Peygamber'in ashabından ve ne de tâbiûndan herhangi birinin, bir kimseye bir başkası adına oruç tutmasını yahut namaz kılmasını emrettiğini işittim. Bunları herkes kendi adına yapar" diyerek az bir süre için uygulanıp sonra büttünüyle uygulamadan

kadar yaşlanan babası yerine hac yapıp yapamayacağını soran sahabîye, Hz. Peygamber'in, hac yapabileceğini söylediği hadis[723] Mâlik tarafından "Hiç kimse kimsenin günahını çekmez; insana ancak çalıştığının karşılığı verilir"[724] şeklindeki küllî Kur'ânî asla aykırı bulduğu için nazarı itibara alınmamışlardır.[725] Şeybânî ölen birinin yerine hac yapma konusunda çok rivayet (=âsâr) bulunduğunu kaydettikten sonra "Bu mesele fakîhler arasında ihtilafsız birleşilen (el-emru'l-müctema' aleyh) bir meseledir. Ancak re'yi ile hüküm veren ve âsârı sırtlarının arkasına atanlar bunun dışında kalmışlardır"[726] diyerek Mâlik'i re'yden dolayı rivayetleri terketmekle suçlamıştır.

Mâlik, Kur'ân'a aykırı gözükmekle beraber Medinelilerin uygulaması ve icmâya dayalı kıyas ile uyum içinde olan hadisi reddetmemektedir. Meselâ Ebû Hanife ve öğrencileri[727] "Hz. Peygamber bir şahit ve dava sahibinin yemini ile hüküm verdi"[728] şeklinde rivayet edilen hadisi "Erkeklerinizden iki şahit tutun. İki

kaldırılan şeyin mutlak surette delil olamayacağını ve umumî uygulamayı esas almak gerektiğini ifade etmiştir. bk. Şâtıbî, a.e., III/69. Bu rivayete göre Mâlik bu hadisi Kur'ânî prensibe ters düştüğü için değil, Medinelilerin uygulamasına ters düştüğü için bırakmaktadır.

723 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 187; Şâfiî, *İhtilâfü Mâlik*, VII/211; Nesâî, Hac 11. Mâlik'in (ve aynısını ondan rivayet eden Şâfiî'nin) rivayetinde bu olayın Vedâ Haccı esnasında olduğu kaydediliyor. Mâlik burada hiç bir açıklamada bulunmuyor ve aksine bir rivayet de eklemiyor. Bu durumda onun usûlüne göre hadisin muhtevasını olduğu gibi kabul ediyor demek mümkündür. Ancak Şâfiî'nin ve Şâtıbî'nin açıklamaları aksi istikamettedir.

724 en-Necm, 53/38-9.

725 Şâtıbî, *Muvâfakât*, III/22. Şâfiî (a.g.e., VII/249-51) bu hadisi onların, İbn Ömer'in sözüne kıyasen terkettiklerini söyler. Şâtıbî (a.e., II/240) ibadetlerde niyabetin geçerli olduğunu ifade eden bu tür hadislerin lafzî ya da manevî tevatür derecesine ulaşamayacak kadar az olmalarına karşın şeriatta sabit kat'î bir asla muarız olduklarını ve dolayısıyla zannın, kesin olana aykırılığının geçersiz olduğunu vurgular. İbadetler konusunda niyabetin geçerli olup olmadığı yolunda geniş bir tartışma için bk. Şâtıbî, a.e., II/228-40. Ayrıca bk. Şâfiî, a.g.e., VII/211-2.

726 Şeybânî, *Hucce*, II/236.

727 Mâlik ad vermeksizin "insanlardan şöyle diyenler var" diyor; ancak bu görüşün Ebû Hanife ve öğrencilerine ait olduğu herkesce biliniyor. Bir rivayete göre Ebû Yusuf, Harun er-Reşîd ile birlikte yaptığı hac esnasında Mâlik ile tartışmak ister; Mâlik kabul etmez. Bunun üzerine Ebû Yusuf onun arkadaşlarından Mugîre el-Mahzûmî ile bu şahitlik meselesini tartışır; Mugîre'nin "Hz. Peygamber, Hz. Ali ve fülân bu şekilde hüküm verdi" demesi üzerine "Ben sana Kur'ân'dan söz ediyorum, sen bana insanların fiillerinden söz ediyorsun!" der. bk. Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, s. 38.

728 Mâlik, a.g.e., s. 395; Şâfiî, *Ümm*, VI/254-5, VII/86; a.mlf., *İhtilâfu Mâlik*, VII/196; Müslim, Akdıye 3; Ebû Dâvud, Akdıye 3. Şâfiî'nin (Ümm, VI/254) kaydına göre hadisin

erkek bulunmazsa şahitlerden hoşnut olacağınız bir erkek, iki kadın olabilir"[729] âyetine aykırı diye reddedip "bir erkek ve iki kadın şahit getiremezse hiç bir şey elde edemez, bir şahitle ona yemin ettirilmez" derler. Tek şahit ve davacının yeminiyle karar alınabilmesini yalnızca mal davaları için geçerli sayan Mâlik onların bu görüşlerine karşı kıyasa dayalı şu itirazı yöneltir: "Peki (=eraeyte) bir adam bir kimseye karşı mal davasında bulunsa, davalı kimse kendisinden alınacak bir hak bulunmadığına dair yemin ettirilmez mi? Yemin ederse dava düşer; yeminden kaçınırsa o zaman hak sahibine o hakkın kendi hakkı olduğuna dair yemin ettirilir ve bu yolla hakkını elde eder. Bu hiç bir şehirdeki hiç bir kimsenin ihtilaf etmediği şeylerdendir. Bu hükmü nereden aldı yahut Allah'ın Kitabının neresinde buldu? Bunu kabul ediyorsa tek şahit ve davacının yeminiyle karar alınabilmesini de kabul etsin. Bu hüküm Allah'ın Kitabında bulunmadığı halde geçmiş sünnet (mâ madâ mine's-sünne) yeterli olmaktadır."[730]

2. *İcmâî asla aykırılık:* Muhayyerlik şartıyla yapılan alış-verişe ilişkin hadis nedeniyle söylediği "bunun bizce bilinen bir (zaman) sınırı yoktur ve hakkında yapılan bir uygulama bulunmamaktadır"[731] sözüyle bu hadisin kendi bölgesel uygulamalarına aykırı oluşuna ve meclis süresinin meçhul olduğuna işaret etmiştir. Bir kimse meçhul bir süre şart koşsa icmâen batıl olur. Öyleyse şeriatta şart olmasına caiz gözüyle bakılmayan bir hüküm nasıl şer'an sabit olabilir? Dolayısıyla Mâlik burada icmâî aslı esas almıştır. Öte yandan garar ve cehalet kaidesi kesindir ve bu zannî hadisle çelişmektedir.[732]

3. *Medine uygulamasına aykırılık: Muvatta*'da yer alan fıkhî hükümlerin

---

râvîlerinden Amr b. Dinar da Mâlik gibi bu hadisin mallarla ilgili olduğunu söylemiştir. Cessâs'ın (*Fusûl*, III/183-4) kaydına göre ise hadisin râvîsi Süheyl b. Ebû Sâlih'e bu hadis sorulunca "tanımıyorum" demiş; kendisine "Rabîa (b. Ebû Abdurrahman) bunu senden rivayet ediyor" diye hatırlatılınca "Rabîa benden rivayet ediyorsa dediği gibidir" karşılığını vermişti. Daha sonra bu hadisi rivayet ederken "Rabîa benden rivayet etti" derdi. Ancak aynı olayı kaydeden Şâfiî (*Ümm*, VI/255) bu hadisi Süheyl'den başka tariklerden de rivayet ederken Cessâs'ın bu diğer tariklerden sözetmemesi dikkat çekicidir. Şâfiî'nin (a.e., VII/7) bir kaydına göre hanefîler tartışma konusu olan hadisin mürsel olduğunu söylemişlerdir. Hanefîlerin delilleri için bk. Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/196-7.

729 el-Bakara, 2/282. Ayrıca hanefîler "Beyyine davacıya, yemin davalıya (yahut inkar edene) aittir" hadisini (bk. Buharî, Rehin 6 -muallak olarak-; Tirmizî, Ahkâm 12; İbn Mâce, Ahkâm 7; Şâfiî, *Ümm*, VII/12; a.mlf., *İhtilâfu Mâlik*, VII/196) esas almışlardır.

730 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 397-8.

731 Mâlik, a.g.e., s. 361. Alış-verişi yapanların akdi yaptıkları yerden ayrılıncaya kadar muhayyer olduklarını söyleyen Şâfiî'ye (*İhtilâfu Mâlik*, VII/219-20).göre hadis tevile ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Fakihlerin bu hadis hakkındaki yorumları için bk. Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, s. 56-9.

732 Şâtıbî, *Muvâfakât*, III/21.

kahir ekseriyeti hakkında Medine uygulamasının varlığından ya da yokluğundan sözeden Mâlik, Medinelilerin uygulamalarına birinci derecede önem vermekteydi. Ona göre Medine uygulamasına aykırı haber-i vahid bir hadis itham edilir[733] ve hadisden daha güçlü olması sebebiyle o, Medinelilerin amelini hadislere tercih etmekteydi. Çünkü Medinelilerin muhalefeti o hadisin hükmünün kaldırıldığının (nesh) deliliydi.[734] Sürekli (müstemir) ve çoğunluk olan uygulamalara tam riayet eder, bunun dışında kalanları, haklarında hadisler de gelmiş olsa terkederdi.[735] Bir rivayete göre "Zührî'den pek çok hadis işittim; onları asla başkasına rivayet etmedim ve etmeyeceğim de" dediğinde sebebi sorulunca "çünkü uygulama (amel) onlara göre değil" cevabını verdi.[736] Ömer b. Abdülazîz'den gelen bir hadisi terketmesinin gerekçesi olarak da "Hadislerin bana en sevimlisi insanların üzerinde birleştikleridir. Bu ise insanların üzerinde birleşmediklerindendir ve sadece insanların hadislerinden bir hadistir" demiştir.[737] Cuma orucu hakkında ise "İlim ve fıkıh adamlarından ve kendilerine uyulan hiç kimseden cuma günü oruç tutmayı yasakladıklarını duymadım. O gün oruç tutmak iyidir. Bazı ilim adamlarının o gün oruç tuttuklarını gördüm. Sanırım araştırmıştı."[738] Hz. Ömer'den gelen bir uygulama hakkında "Bu

733 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/261; Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/66. Kadı Iyâz'ın (a.e., I/68 ve 70) belirttiğine göre mâlikîler nakle dayalı olan uygulamanın haber-i vâhid ve kıyasa tercih edileceğini; çünkü böyle bir naklin kesin bilgi doğuracağını söylerler; büyük kesim ictihad ve istidlâle dayalı olan uygulamanın hüccetliğini ve tercihini kabul etmezken bir kesim kabul eder.

734 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 255. Şah Veliyyulah Dehlevî (*Hucce*, I/147) meseleye bir başka boyutla katılır ve böyle bir gerekçeyle hadislere muhalefet etmeye itiraz eder: "Bazı sahih hadisler fetva makamına geçen tâbiûn alimlerine ulaşmamıştı. Bu yüzden onlar da re'y ictihadında bulundular yahut umumî prensiplere (umûmât) tabi oldular yahut da sahabe uygulamalarını izlediler; buna göre fetva verdiler. Sonra üçüncü kuşakta bu sahih hadisler gün yüzüne çıktı. Bu sefer Medinelilerinin uygulamalarına ve ihtilafsız sünnetlerine aykırı düşüyor zannına kapılıp bunu hadis için bir kusur ve onu düşürücü bir sebep sayarak bu hadislerle amel etmediler. Yahut bazı hadisler üçüncü kuşakda da ortaya çıkmayıp daha sonra ortaya çıktılar..."

735 Şâtıbî, a.g.e., III/66. Mâlik'in Medine uygulaması dolayısıyla terkettiği hadislere örnek olarak bk. Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 415; Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/202, 207, 211, 216, 217, 231.

736 Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV/289.

737 Şâtıbî, a.g.e., III/70.

738 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 159. Şâtıbî (a.g.e., IV/282-3) bu cümlelerden Mâlik'in bu gerekçelerle Hz. Peygamber'in yalnız cumaya mahsus olmak üzere oruç tutmayı yasakladığını (bk. Buharî, Savm 63; Müslim, Sıyâm 145, 146, 148; Ebû Davud, Savm 50; Tirmizî, Savm 40, 41) ifade eden sahih hadisin hükmünü iskat ettiğini söyler ve bunu şöyle izah eder: "Buradan anlaşılacağı üzere Mâlik faili tarafından kasıtlı yapıldığı anlaşılan bu amele, ilim sahibi dindar insanlardan sadır olması ve bunu bilmeyerek, sehven yahut

hadis üzerinde birleşilmiş değildir; uygulama da ona göre değildir" der.[739]

4. *Mürsel maslahat adı verilen zorluğu giderme prensibine aykırılık:* Ganimet paylaştırılmadan önce içinde deve ve davar eti pişirilen tencerelerin ters çevrilip içindekilerin dökülmesini emreden hadisi[740] bu gerekçeyle kabul etmemiştir.[741] Mâlik bunu şöyle açıklar: "Düşman ülkesine giren müslümanların orada ganimet paylaştırılmadan öence buldukları her türlü yiyecek maddelerinden yemelerinde bir sakınca görmüyorum. Deve, sığır ve davarı da yemek konumunda görüyorum; müslümanlar düşman ülkesine girdiklerinde nasıl yemeklerden yiyebiliyorlarsa onlardan da yerler. Çünkü insanlar hazır olup elde edilen ganimet paylaştırılıncaya kadar yenemez denecek olsa bu ordulara zarar verir. Ancak örfe uygun olma (alâ vechi'l-ma'rûf) şartıyla bir sakınca görmem ve bir kimsenin ailesine götürmek üzere stok yapmasını câiz görmem."[742] Yani ona göre bunun gerekçesi zararı defetme prensibidir. Bu da zaruret miktarınca takdir olunur.

5. *Sedd-i zerâi' prensibine aykırılık:* "Kim Ramazan orucunu tutup ardından altı günlük Şevval orucunu da tutarsa bütün yıl boyunca oruç tutmuş gibi olur"[743] hadisini bu prensipten dolayı kabul etmemiştir.[744] Öğrencisi ve *Muvatta*'nın râvîsi Yahya b. Yahya el-Leysî "Ramazan Bayramından sonra altı gün oruç tutma hakkında Mâlik'in ilim ve fıkıh adamlarından hiç kimsenin bu orucu tuttuğunu görmediğini" kendisine söylediğini kaydettikten sonra onun şu sözlerini verir: "Bu bana selefden hiç kimseden ulaşmış değildir. İlim adamları bunu mekruh görür, bid'at haline gelmesinden ve Ramazan'a hariçten bir ilave yapılmasından korkarlardı; ola ki cahil ve softa kimseler bu ameli işlerken onları görür ve bu konuda ilim adamlarından bir ruhsat bulurlar."[745] Her ne kadar Şâtıbî hadisi sedd-i

dalgınlıkla yapmadığı zannı galiple bilinmesi şartıyla itimat ederdi. Çünkü kendilerine uyulan ilim adamlarından olması onunla ameli gerektirir; araştırması ise sehven ve dalgınlıkla yapılmadığının bir delilidir." Ancak *Muvâfakât*'ın naşiri Abdullah Drâz'ın dipnottaki açıklamalarına göre İbn Mes'ûd ve İbn Ömer'den Hz. Peygamber'in cuma günlerini nadiren oruçsuz geçirdiği yahut hiç oruçsuz geçirmediği (Tirmizî, Savm 41; Nesâî, Sıyâm 70; İbn Mâce, Sıyâm 37) rivayetleri vardır. Şu halde Mâlik bu hadisleri desteklemek için böyle söylemektedir.

739 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 229.

740 Buharî, Humus 20; Müslim, Sayd 26-9 ve Eşribe 6; Nesâî, Sayd 31; İbn Mâce, Zebâih 13.

741 Şâtıbî, *Muvâfakât*, III/22.

742 Mâlik, a.g.e., s. 230. Ebû Yusuf (*Kitâbü'l-harâc*, s. 197) müslümanların elde ettikleri ganimetlerden ihtiyaç duymaları halinde davar ve sığır kesip yemelerinde bir sakınca görmez ve "Hz. Peygamberin ashabı böyle yapardı" der. Bu durumda hadisi terketmenin gerekçesi sahabe uygulaması demektir.

743 Müslim, Sıyâm 203; Ebû Davud, Savm 58; Tirmizî, Savm 52.

744 Şâtıbî, a.g.e., III/23.

zerâi' prensibi dolayısıyla reddetti diyorsa da Mâlik'in buradaki ifadeleri bir yönüyle (Ramazan'a ilave edilmesi endişesiyle bu yolun kapatılması yani sedd-i zerâi' bakımından) onu doğruluyor; ancak Mâlik'in böyle bir hadisden haberdar olmadığını da gösteriyor. Ama bu sözlerle Mâlik belki Şâtıbî'nin anladığı gibi farz ve mendubu hem inanç ve hem de uygulama açısından birbirinden ayırmak için[746], bu orucun sürekli biçimde tutulduğunu görmedim diyor olabilir.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Mâlik fıkhî hükümlerini usûle ve şeriatın prensiplerine aykırı hadisler üzerine kurmazdı. Dolayısıyla İbnü'l-Kayyim'in "Mâlik mürsel ve munkatı' olan yahut belâğ sîgasıyla gelen hadisleri ve sahabî kavlini kıyasa tercih ederdi"[747] sözünü analoji anlamındaki kıyası deliller hiyerarşisinde en son kategoriye kordu şeklinde anlamak icabeder.

H. DEĞERLENDİRME

Mâlik yetiştiği şehir Medine'nin kültür mirasını kucaklamış ve bu şehrin alimlerinin genel teorilerine umumiyetle sahip çıkmış fıkıhçı-hadisci bir ilim adamıydı. Bununla birlikte o hem bu teorileri geliştirmiş, zaman zaman değiştirmiş ve yeni metotlara da kapısını açık tutmuştu. Bu bakımdan o daha önce hocası Rabîa er-Re'y'le birlikte başlayan, Medine ekolünün gelenekçi çizgisinden ayrılışın başta gelen temsilcisi olmuştur.

Bir yanda gelenekçi çizgisini "Medine halkı uygulaması" ile pekiştirirken öte yanda her ne kadar hususî terimlerini kullanıp kullanmadığı kesin olarak bilinemiyorsa da kıyas, maslahat ve istihsan gibi sistematik ya da bağımsız akıl yürütmelere geniş bir yer ayırmıştır. Onun sağlığında kıyas henüz gelişme dönemine yeni girdiği için yaptığı kıyaslamalarda Şâfiî gibi alimlerin dikkat çektikleri tutarsızlıkların ve eksikliklerin bulanmasını tabiî karşılamak gerekir. Kıyas İslâm'ın ilk yıllarından itibaren basit biçimde kullanılan bir akıl yürütme biçimi ise de Mâlik'in, teorisinde Iraklılardan istifade ettiğini söylemek mümkündür. Kamu yararı anlamındaki maslahat prensibi onun bağımsız akıl yürütmelerinde sıkça rastlanılan bir prensiptir.

---

745 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 158.

746 Şâtıbî, *Muvâfakât*, III/325. Burada Şâtıbî tarafından Şevval ayında altı gün oruç tutmanın teşvik edildiği hadis sahih iken Ramazan'a ilave edilmesi endişesiyle bu orucu Mâlik ve Ebû Hanife'nin mekruh saydıkları ifade edilir.

747 İbnü'l-Kayyim, *İ'lâm*, I/32. Mâlik'in sahabî kavlini kıyasa tercih ettiğini Serahsî (*Usûl*, II/106) zikreder.

IV

DİĞER OLUŞUMLAR

A. RABÎA ER-RE'Y

Ebû Hanîfe'den tahsil gören ancak ondan önce vefat eden Rabîa b. Ebû Abdurrahmân (ö. 136/753) gibi bazı alimlerin adları "er-Re'y" kelimesiyle (Rabîa er-Re'y gibi) anılır olmuştu.[748] Rabîa çok re'y sahibi olmasına karşın onun hadis bilgisi azdı.[749] O, meşhur hadisçi Zührî'ye "Benim durumum seninkine benzemez. Ben re'yimi söylerim; dileyen alır uygular, dileyen bırakır"[750] diye serzenişte bulunmuştu. Rabîa re'yle hadisin birbirinden ayrılmasına büyük özen gösterirdi. Yine Zührî'ye şöyle tavsiyede bulunmuştu: "İnsanlara kendi re'yini söylediğinde onun, senin kendi re'yin olduğunu onlara hatırlat. İnsanlara bir sünneti söylediğinde de onun sünnet olduğunu onlara söyle ki senin re'yin sanmasınlar."[751] Abdullah b. Hasan ile Rabîa sık sık biraraya gelirlerdi. Yine bir gün oturmuşlar sünnetleri müzakere ederlerken orada bulunan bir adam "uygulama bu şekilde değil" diye söze karıştı. Abdullah derhal "Cahiller çoğalıp iktidarı ele geçirseler onlar sünnete karşı hüccet mi olacaklar?" diye çıkışınca Rabîa "bu peygamber evladının sözü olduğuna ben şahitlik ederim" sözüyle ona destek çıktı.[752]

Medineli bir fakih olan Rabîa İslâm hukuk ekollerinin bölgesel karekterlerden sıyrılmaya başladığının en büyük sembolüdür. Zira daha önceleri Irak re'y ekolü karşısında ortak bir anlayış sergileyen Hicâz ekolü onunla birlikte farklılaşmalara

748 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 285. Ebû Yusuf ve Züfer'e öğrencilik yapmış olan Hilâl b. Yahyâ da Hilâl er-Re'y adıyla anılmıştır. bk. Saymerî, *Ahbâr*, s. 156.

749 İbn Hazm, *İhkâm*, II/116.

750 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/75.

751 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/144-5; Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, II/148.

752 Hatîb, a.g.e., I/146. Bu rivayet Rabîa'nın Mâlik'in amel kavramını benimsemediğini ortaya koymaktadır. Oysa bazı kaynaklar onun "Bin kişinin bin kişiden rivayeti bir kişinin bir kişiden rivayetinden bence daha iyidir; çünkü bir tek kişi sünneti sizin elinizden alan tek kişidir" diyerek Medinelilerin uygulamalarını savunduğunu iddia ederler. bk. Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/66.

sahne olmaya başlamıştır. O akılcılığı ile ün yapmış bir fakih olmasına rağmen doktirininin esasları hakkında çok az şey biliyoruz. Şu kadar söyleyebiriz ki yukarıda hukuk ekollerini işlerken gördüğümüz Said b. Müseyyeb ile aralarında geçen tartışmanın da ortaya koyduğu üzere o, sistematik akıl yürütme yönünde adım atmış öncü fakihlerden biridir.

B. İBN EBÛ LEYLÂ

Mensubu bulunduğu Kûfe ekolünün re'ycilikle ün salan temsilcilerindendir. Emevîler ve Abbâsîler döneminde Kûfe kadılığı görevinde bulunmuş olup İbn Ebû Leylâ adıyla bilinen Muhammed b. Abdurrahman (74-148/693-765), Ebû Hanife'den önce re'yle fetvâ veren bir şahsiyetti.[753] Onun görüşlerini Ebû Yusuf'un, iki hocası arasındaki görüş ayrılıklarını ele aldığı *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserinden öğreniyoruz. Bu eserde verilen bilgilerden onun kıyas terimini kullanmadan "*hâzâ bi-menzileti....*=bu şununla aynı mesabededir"[754] demek suretiyle kıyas üzerine kurulu genel sistematik akıl yürütme metodunu kullandığını görüyoruz.[755] Ancak bu onun yaşadığı çağda yaygınlaşmış hale gelen kıyas terimini kullanmadığını göstermez. Re'y ekolünün sistematik akıl yürütme biçimi olan "*e lâ terâ*" ve "*e raeyte*" ifadelerini de kullanmaktadır.[756] Ayrıca onun hükümlerin sebepleri üzerinde durduğu[757] da görülmektedir.

İbn Ebû Leylâ hadislere re'yle yorum getirmekteydi. Örneğin meşhûr *musarrât* hadisi hakkında, sağılan sütün o günkü değerinin ödeneceğini söyler. Şâfiî'ye göre hadisin zâhirine aykırı da olsa ihtimal dahilinde bir yorum getirmiş; dolayısıyla hadise muhalefet değil, uymak istemiştir.[758]

Bu dar çerçeveli bilgilerin ışığında bakılacak olursa muhtemelen Ebû Hanife ile biçimlenen Kûfe re'y ekolünün temel yaklaşımlarını benimsemiş ve yaptığı kadılık meseleği gereği sık sık re'ye başvurmak durumunda kalmış olmalıdır.

C. EVZÂ'î

Yaşadığı dönemde ve müteakip bir kaç asırda görüşleri Şam bölgesi ve Endülüs'de uygulanmış bir mezhebin kurucusu olan Ebû Amr Abdurrahman b. Amr el-Evzâ'î'nin (88-157/707-774) görüşlerini Ebû Yusuf'un *er-Redd alâ siyeri'l-*

753 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 286.

754 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/108, 115, 121, 160; Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 70.

755 Schacht, *Origins*, s. 110.

756 Şâfiî, a.g.e., VII/105.

757 Şâfiî, a.g.e., VII/97, 109, 111, 112, 118, 124, 137.

758 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 555.

Evzâ'î adlı eseriyle Taberî'nin *İhtilâfu'l-fukahâ*'sından öğreniyoruz. Ancak onun fıkhî düşüncelirini bu kitaplardakilerle sınırlı saymak doğru değildir. Onun yetmiş bin kadar meselede fetva verdiği rivayet edilir.[759] Hayatı hakkında ise muhtelif tabakât ve tarih eserlerinde bilgiler mevcuttur.

İbn Nedîm, Evzâî'yi ashâbu'l-hadîs fukahâsı arasında sayar.[760] Onu bu kategoriye koyma derhal re'y ve kıyasa karşı olduğu anlamını çağrıştırır ve ondan hadis ekolünün temel karekterlerini yansıtan sözler de nakledilir. Meselâ "Hz. Peygamber çetrefil meselelerle (uğlûtât) uğraşmayı yasakladı"[761] hadisindeki "uğlûtât" tabirini "güç meseleler" diye açıkladığı[762] ve "Allah bir kulunu ilmin bereketinden mahrum etmek isterse onun diline çapraşık meseleleri (=egâlît) dolar" dediği rivayet edilmiştir.[763] Yine onun söylediği rivayet edilen "İnsanlar seni dışlasa da selefin âsârından ayrılma. Sana süslü gösterseler de adamların re'ylerini bir yana bırak"[764] sözü ise ancak bir hadis ekolü mensubundan duymaya alışılan türdendir. Ama Evzâî'nin hadis ekolünden gösterilmesi tam olarak doğru değildir. Zira kendisinin "Biz Ebû Hanife'ye re'yde bulunduğu için karşı çıkmıyoruz. Hepimiz re'yde bulunuyoruz. Bizim ona karşı çıkışımız, kendisine Hz. Peygamber'den gelen hadise aykırı hüküm vermesindendir"[765] dediği rivayeti bir yana görüşlerinin incelenmesi de bunu doğrulamaz. Re'y karşıtı sözleri doğruysa bile re'yi büsbütün dışlamak için değil, nasların önceliğini vurgulamak ve naslara muhalefeti engellemek için söylemiş olmalıdır. Nitekim "Hiç kimse Allah'ın helâl kıldığını haram sayamaz"[766] sözünde bu amacı güttüğü açıktır. Evzâî'nin hem hukuk teorisinde ve hem de en azından bir özel problemin çözümünde[767] Iraklıların akıl yürütmelerinden kısmen etkilendiği kesindir.[768] Ancak aşağıda vereceğimiz uygulama kavramına ilişkin görüşleri dikkate alındığında kendisinin yaşadığı dönemdeki Medine ekolünün genel tavırlarıyla daha çok uyum sağladığı söylenebilir.

759 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, I/241.

760 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 318.

761 Ebû Dâvud, İlm 8.

762 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/139; Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV/316. Her ne kadar Evzâî *uğlûtât* tabirini "sıâbü'l-mesâil = güç meseleler" diye açıklamışsa da bu kelime mugalata ile aynı kökten olmak hasebiyle safsata ve yanıltıcı sorular sorma anlamına gelir. Ancak yukarıda Evzâî'nin yorumuna müsait olacak biçimde çeviri yaptık.

763 Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV/317.

764 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/52-53.

765 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 54.

766 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/354.

767 Şâfiî, a.g.e., VII/346.

768 Schacht, *Origins*, s. 278 ve 288.

Evzâî "geçmiş alimlerimiz derlerdi ki..."[769] ve "ilim adamlarının umumu bunun mekruhluğunda icmâ etmişlerdir (*ecmeati'l-âmmetü min ehli'l-ilm*)"[770] sözlerinde olduğu gibi icmâı da tek başına bir delil olarak görür. "İlim adamları bu görüştedir ve devlet başkanları bu şekilde uygulamışlardır"[771] sözünde olduğu gibi ilim adamlarının görüşlerinin devlet uygulamalarına kaynaklık ettiğini söyler.

Kıyas teriminin henüz çok yaygınlaşmadığı ilk hukuk ekolleri döneminin bir terimi olan "bi-menzileti"[772] ifadesiyle kıyas yapar. Ancak aşağıda gelecek olan onun naklettiği Şurayh'a ait söz bu terimden habersiz olmadığını gösterir. Farklı bir konu için söylenmiş bir hadise paralel hüküm verirken "ehabbu ileynâ = bizce daha hoş" ifadesini kullanır.[773] Ebû Yusuf benzerleri ayırdığı için Evzâî'yi kınar; Şâfiî ise bunu kendi re'yine dayanarak yapmadığını; bu konuda sünneti esas aldığını söyler ve Evzâî'nin görüşünü kıyasen söylenmiş kabul eder.[774] Maamafih Evzâî'nin kıyasla ilgili hiç bir terminoloji kullanmadan ve hükmün sebebi üzerinde durarak kıyas yaptığı da görülmektedir.[775] İlk kaynakların verdiği bu bilgiler, Evzâî'yi doğrudan re'y düşmanı olarak gösteren daha sonraki kaynaklarda ona isnat edilen ifadelerin kesinlikle uydurma olduğunun birer delilidirler.[776]

Evzâî'nin hadislere karşı tavrı da Medine ve Irak ekollerinin mensuplarıyla temelde aynıdır.[777] Bazı hadisciler tarafından sünnette imâm kabul edilirken hadisde imâm kabul edilmez.[778] Burada sünnet Hz. Peygamber'in yaşayan bir gelenek halini alan uygulamalarını, hadis ise onun münferit hâdiseler dolayısıyla söylediği sözler ve yaptığı uygulamaları anlatmaktadır. Evzâî'nin hadis bilgisi hakkında bu bilgi ne kadar doğrudur bilemeyiz ama sünnetle ilgili kısmını ispatlamak mümkündür. Zira Ebû Yusuf'un, onun bize aktardığı görüşlerinin gerekçelerine baktığımızda ictihadlarını umumiyetle sünnete dayandırır ve halifelerin uygulamaları, ilim adamlarının görüşleri ve müslümanların uygulamaları ile destekler. Bu bakımdan onun usûlünün Medine ekolü ve bilhassa Mâlik'in usûlleriyle paralellikleri vardır.

Medineliler gibi Evzâî de uygulama (amel) kavramına büyük önem verir. Emevî hanedanının başşehri Şam'ın yetiştirdiği en ünlü fakih olduğu, idare ile iyi

769 Şâfiî, a.g.e., VII/345.

770 Şâfiî, a.g.e., VII/357.

771 Şâfiî, a.g.e., VII/342.

772 Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, s. 48.

773 Taberî, a.g.e., s. 62.

774 Şâfiî, a.g.e., VII/345.

775 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/364.

776 Schacht, *Origins*, s. 119.

777 Schacht, a.g.e., s. 34.

778 Kadı Iyaz, *Tertîbu'l-medârik*, I/132; Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta'*, I/4.

ilişkileri[779] ve görüşlerinin aşağı yukarı resmen kabul edildiği ve Abbâsîlerle de uzlaştığı[780] dikkate alındığında hukukda süreklilik prensibinin devletin bekası açısından vazgeçilmez önceliği bulunması dolayısıyla geliştirdiği bu projeyi pozitif bir hukuku öne çıkarma gayretlerinin bir sonucu olarak görmek mümkündür. Görüşlerini incelediğimizde onun düşünce sisteminde üç türlü *uygulama* çeşidi ile karşılaşırız:

1. Hz. Peygamber'in sünneti: Evzâî sünneti temelde Hz. Peygamber'in örnek davranışı olarak ele alır. "Uyulmaya ve sünnetine tutunulmaya en müstehak kişi Allah Rasûlüdür" der ve Kadı Şurayh'ın "sünnet sizin şu kıyasınızın önüne geçmiştir; uyun, bid'at çıkarmayın; zira esere tutunduğunuz sürece sapıtmazsınız" sözünü iktibas eder.[781] Bu örnek davranışın nesiller boyu izlendiğini "Hz. Peygamber'den sünnet böyle geldi ve ondan sonra günümüze kadar müslümanların devlet başkanları böyle uygulamada bulundular"[782] ve "*bi-hâzâ madati's-sünne* = sünnet bu şekilde geldi"[783] gibi ifadelerle dile getirir.

2. Halifelerin uygulamaları: "Geçmişte müslümanların devlet başkanları (=*eimme*, tekili: *imâm*) şöyle yaparlardı"[784] diyerek halife uygulamalarını görüşüne delil gösterir. Bazan bir uygulamanın Hz. Peygamber döneminde başladığını kaydeder ve ardından "müslümanların devlet başkanları (eimmetü'l-müslimîn, eimmetü'l-hüdâ, vülâtü'l-müslimîn) birbiri ardınca böyle uyguladılar"[785] yahut "Ondan sonra müslümanlar bunu sürdürdüler; Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafetleri döneminde Bizans topraklarında karada ve denizde bu uygulamada bulundular. Sonra bu böylece süregeldi"[786] der. Bir yerde ise Hz. Ömer'in uygulamasını[787] ve bir başka yerde ise Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz'in uygulamasını[788] delil alır. Evzâî'nin kaydettiğine göre bir uygulamanın yaygınlaşması için müslümanların devlet başkanları örneğin bir şeyi yasaklamışlarsa ilan etmek üzere görevlilere mektuplar gönderirler ve alimler de bu uygulamaya fikren destek verebilirlerdi.[789]

779 Schacht, a.g.e., s. 72; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 85.

780 Watt, a.g.e, a.y.

781 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/368.

782 Şâfiî, a.g.e., VII/344.

783 Şâfiî, a.g.e., VII/337, 360.

784 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/337, 343.

785 Şâfiî, a.g.e., VII/337, 338, 342.

786 Şâfiî, a.g.e., VII/333.

787 Şâfiî, a.g.e., VII/350. Şâfiî aynı konuda Hz. Peygamber'in sünneti bulunduğunu söyler. a.e., VII/351.

788 Şâfiî, a.g.e., VII/353.

789 Şâfiî, a.g.e., VII/358.

3. Ümmetin uygulamaları: Bu tür uygulamalarda uygulayıcıların halifeler ya da alimler olduğundan söz etmez; "müslümanlar şöyle yapageldiler"[790] gibi genele şamil olacak biçimde ifadeler kullanır. Bu ifadelerin kısmen örfü ifade ettiği de düşünülebilir.[791] Maamafih uygulamanın bazan "müslümanlar bu şekilde yapageldiler ve Kur'ân da bunu getirmiştir"[792] cümlesinde olduğu gibi Kur'ânî bir kaynağa ve bazan da Hz. Peygamber'e izafe edilen bir uygulamanın ardından söylediği "ondan sonra müslümanlar da bunu yaptılar"[793] cümlesinde olduğu gibi bir sünnete dayandığını belirtmiştir. Kimi zaman "müslümanlar uygun görmez (lâ yeravne)... ve mekruh görürlerdi (yekrahûne)"[794] ifadesindeki gibi ümmetin bazı uygulamalarının re'ye dayandığını belirtir ve onların meselenin hükmü hakkındaki değerlendirmelerini kaydeder.

Evzâî zaman zaman bu üç tür uygulamanın alimlerin ortak kanaatleri (=icmâ) ile desteklendiğinin altını çizer; kimi zaman müslümanların yaptıkları bir uygulamaya devlet başkanı yahut içlerinden bir idareci (vâlî cemâat) ya da alimin ayıplayıp karşı çıkmadığını[795] ve kimi zaman da birinci halife Hz. Ebû Bekir'in bir hususu yasakladığını ve diğer halifelerin ve müslüman toplumun o şeyi esas aldığını ve müslüman alimlerin mekruh gördüklerini[796] belirtir. Böylece onun "yaşayan sünnet" fikri Hz. Peygamber'den başlayarak ilk halifeler ve sonraki idareciler tarafından sürdürülen ve alimler tarafından onaylanan, müslümanların kesintisiz uygulamalarını ifade etmektedir. Müslümanların sürekli uygulamaları katî bir unsurdur; Hz. Peygamber ya da ilk halifelere referans ihtiyarîdir, böyle bir referans onu tesis etmek için zorunlu değildir.[797]

Ebû Yusuf, Evzâî'nin bu amel doktirinine muğlaklığı sebebiyle karşı çıkar. Ona göre bu tür ifadeler Hicâz ekolünün "ve bi-zâlike madati's-sünne" (sünnet bu şekilde süregeldi) ifadesine benzer ki bu kabul edilemez. Çünkü bununla amel eden imam ve onu esas alan alim kimdir? bakalım kendisinden alınmaya ehil midir, ilmine güvenilir mi güvenilmiz mi?[798] Belki Evzâî'nin kendisi iyi abdest almasını, teşehhüd okumasını ve fıkhın temel meselelerini (=usûlü'l-fıkh) bilmeyen Şam ulemasından bazılarının bunu yaptığını görmüş ve "sünnet bu şekilde süregeldi" demiş olabilir.[799]

790 Şâfiî, a.g.e., VII/352.

791 Schaht, *Origins*, s. 70.

792 Şâfiî, a.g.e., VII/346.

793 Şâfiî, a.g.e., VII/342.

794 Şâfiî, a.g.e., VII/348.

795 Şâfiî, a.g.e., VII/341 ve 345.

796 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/355 ve 356.

797 Schaht, *Origins*, s. 70.

798 Şâfiî, a.g.e., VII/343.

Gelenekçi bir çizgiyi takip etmesi Evzâî'yi geçmişin mirası konusunda çok iyi bir konuma yükseltmiş olmakla beraber onudan bize ulaşan akıl yürütmelerde Ebû Yusuf gibi ünlü fakihlerce tespit edilmiş uyuşmazlıklar bu alanda diğer meslektaşları kadar şanslı olmadığını göstermektedir. O, İslâmî ilimlerin metodolojik düşünce safhasının henüz başlarında yaşamış olup mesaisinin büyük kesimini harp hukuku gibi pratik ihtiyaçlara yönelik olarak harcamış bulunduğu için verdiği hükümlerde çok gelişmiş sistemli bir metodojinin eksikliğinin kendini hissettirmesi tabiîdir.

D. İBNÜ'L-MUKAFFA'

Yaşadığı döneme göre re'y ve kıyas kavramları üzerinde oldukça geniş sayılabilecek açıklamalar yapan Abdullah b. el-Mukaffa' müslüman olmazdan önce eski İran dinlerinden birine mensup idi. İslâm tarihinde çok tartışılan bir şahsiyet olma özelliğini asırlar boyu taşımıştır. Aşağıda verilecek dinî ve siyasî düşüncelerinin katkısı ne olmuştur bilemiyoruz, ama hayatının büyük kısmını Emevî hanedanı döneminde geçirmiş olan İbnü'l-Mukaffa' bazı kaynaklarda zerdüştlük, maniheizm veya mazdeizm dinlerinden birine mensup en büyük İslâm düşmanlarından biri olarak takdim edilir. Özellikle farsçadan yaptığı *Kelile ve Dimne* tercümesine "Berzeveyh" adıyla onun eklediği söylenilen bölümde yer alan dinlerin çeliştikleri ve kesin bilgiye ulaştıramadıklarının, oysa aklın tek başına bilginin en büyük ve en üstün aracı olduğunun anlatıldığı bölüm bu ithamlara gerekçe gösterilir.[800] Yine bu ithamlarda farsçadan yaptığı kitapların bilhassa *Kitâbu Hudaynâme fi's-siyer*, *Kitâbu Ayinnâme fi'l-ısr*, *Kitâbu Mezdek* ve *Kitâbu't-tâc fi sîreti Enûşirvân*[801] gibi eserlerin etkisi olmalıdır. Ancak İbnü'n-Nedîm farsça ismi Rûzbe olan İbnü'l-Mukaffa'nın müslümanlıktan önceki künyesi Ebû Amr'ı müslüman olduktan sonra Ebû Muhammed olarak değiştirdiğini belirtir.[802] İbnü'l-Kıftî ise onun *İslâm milleti içinde* mantık kitaplarının tercümesine ilk itina gösteren kişi[803] olduğunu vurgular. Aşağıda onun en meşhur eserlerinden *Risâle fi's-sahâbe*'den aktaracağımız aynı konuyla (akıl ve din) ilgili düşünceleri söz konusu ithamın gerekçesinin haksızlığını ortaya koymaya yeterlidir.

---

799 Şâfiî, a.g.e., VII/337.

800 Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî*, I/204. Ünlü bilim adamı el-Birunî ve Zeydîlerden Kâsım b. İbrahim (ö. 246/860) de bu ithamları yapanlar arasındadır.

801 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 172.

802 İbnü'n-Nedîm, a.g.e., a.y.

803 İbnü'l-Kıftî, *Ahbâru'l-hükemâ*, s. 148.

1. Devletçi Re'y Anlayışı

İslâm hukuk düşüncesinde re'yin konumu Emevîler döneminin hemen bitiminin ardından geniş biçimde İbnü'l-Mukaffa' tarafından muhtemelen hicrî 140/milâdî 757 yılları civarında yazılmış olan *Risâle fi's-sahâbe*'de tartışılmıştır.[804] Ayrıca İbn Abdilber, İbnü'l-Mukaffa'nın *el-Yetîme* adlı eserinden onun re'y kavramı hakkındaki görüşlerini içeren bir bölüm aktarır.[805] İbnü'l-Mukaffa' re'yin dilde ifade ettiği anlamı ve dinî-felsefî arka planını araştırır. Ona göre re'y şüphe (=şek) ve zan derecesini çok az aşar, kesin ve güven verir hale ulaşmaz. Bu nedenle bir kimsenin kesin olduğunu anladığı ve bildiği bir konuda "benim görüşümce şöyle şöyledir" dediğini işitemezsiniz.[806] Re'y garantili değildir; aksine tamamı rizikoludur. Çünkü dünya işlerinden hiç biri güvenilir değildir ve aklı başında insanın idrak edip de aciz kimsenin idrak edemeyeceği hiç bir şey yoktur. Hatta acizlere mümkün olan kimi şeyler aklı başında insanları çaresiz bırakabilir.[807] Ancak o "sözünün kabulünü istiyorsan re'yini tashih et ve hevâ ile karıştırma" derken re'yi hevâya karşıt bir anlamda kullanmaktadır.[808] Zira ona göre re'y ve hevâ birbirlerine düşmandırlar; buna karşın insanlar re'yi geciktirir, hevâya hemen sarılırlar. Oysa bunun tersi yapılmalı hevâ daima geciktirilmeli, re'y ise çabucak yerine getirilmelidir.[809] İbnü'l-Mukaffa' bir yerde aklı ve re'yi aynı fonksiyonda birleştirerek şeyleri seçmenin vasıtası olarak görür.[810] "Re'y tecrübeye tâbidir"[811] sözü ise felsefedeki tecrübî ya da müktesep akıl kavramını çağrıştırmaktadır. Hatta iyi tetkik edildiğinde bu terimleri aynı kavramın iki ayrı ifadesi olarak (ya da farklı açılardan) kullandığını söyleyebiliriz.

Ayrıca başka bir yerde "re'y ve edep birbirine eştir, re'y olmadan edep, edep olmadan re'y kemâle ermez"[812] sözüyle de ahlâk eğitimi ile re'y arasındaki sıkı

804 Schacht, *Origins*, s. 102. Bu risâle Halîfe Mansûr'a (hilâfeti: h. 136-158) sunulduğuna ve İbnu'l-Mukaffa'nın 139-142 yılları arasında öldürüldüğüne göre risâlenin 140 yılı civarında yazılmış olduğu söylenebilir. Schacht, a.e., s. 95, dn. 3.

805 İbn Abdilber, a.g.e., II/33. İbnu'l-Mukaffa'nın bu eserinin önemli bir kısmı Ahmed Zekî Safvet'in derlediği *Cemheretu resâili'l-Arab* adlı eserde (IV/48-52) *er-Risâletu'l-Yetîme* adıyla yayınlanmış; ancak *Câmiu beyâni'l-ilm*'de iktibas edilen kısım burada yer almamıştır.

806 İbn Abdilber, a.g.e., II/33.

807 İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü'l-kebîr*, s. 117-8.

808 İbnü'l-Mukaffa', a.g.e., s. 38.

809 İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sagîr*, s. 142-3.

810 İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü'l-kebîr*, s. 104.

811 İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sagîr*, s. 168.

812 İbnü'l-Mukaffa', a.g.e., s. 170.

münasebete dikkat çeker. Öte yandan nefislerin ve akibetlerin iyi olmalarını sağlayan toplayıcı (=câmi) re'yi, biraz yararlanılan sonra dağılıp giden halihazır re'yden üstün görür.[813] Nitekim bir kimse hakkında "re'y sahiplerine danışmaksızın sırf kendi re'yi ile hareket etmez" denmesi bir övgü ifadesidir.[814]

İbnü'l-Mukaffa'ya göre insanların hayatlarının dengede gitmesini, dünya ve ahirette mutlu olmalarını Allah iki şeye, dine ve akla bağlamıştır. Akıl her ne kadar büyük bir nimet ise de doğru yolun bilgisine ulaşamaz ve sahibini Allah'ın rızasına ulaştıramaz; ancak Allah'ın ikmâl edici bir nimet olmak üzere gönderdiği ve hidayetlerini istediği kimselerin kalplerini açtığı din sayesinde ulaştırabilir. Hem sonra insanların başlarına gelebilecek her bir konu Allah tarafından açıklanmış olsaydı onlara güçlerinin yetmediği bir şey yüklenmiş olacağından dinde sıkıntıya düşerler ve kulaklarının duymaya, kalplerinin anlamaya güç yetiremeyeceği şeylerle karşılaşırlardı; böylece Allah'ın imtihan aracı olarak verdiği akılları şaşırır, hiçbir konuda işe yaramaz olur ve onu ancak hakkında âyet gelmiş olan bir konuda kullanabilirlerdi. Halbuki Allah onlara bir lütuf olarak re'ylerinin kuşatamayacağı bir din göndermiştir. İbnü'l-Mukaffa' burada takvâ sahibi insanların ağzından aktarılan "Allah bizi hidâyete erdirmeseydi biz hidâyete eremezdik"[815] âyetine referans yapar.[816] Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere ona göre re'yi din haline getirmek kabul edilemezse de *dinde re'ye yer verilmesi aklın yaratılış gayesinin gerçekleştirilmesidir*. Bir paradoks gibi gözüken bu ifade İbnü'l-Mukaffa'nın din felsefesinin temel çıkış noktalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ayırmaya gerek duyacak kadar aralarında benzerlikler bulunan din ile re'yin bazı yerlerde birbirlerine karıştırıldığına dikkat çeken[817] İbnü'l-Mukaffa' bu iki kavram arasında sınır çizer. Ona göre Allah'dan insanlara ulaşan en üstün bağış, en büyük fayda ve her hikmette en çok övülen din, imanla selâmete erer; re'y ise tartışmakla sağlamlık kazanır. Dini tartışma konusu yapan onu re'y konumuna koymuş olur. Re'yi din edinen ise *Şâri'* (=kanun koyucu Allah) makamına geçmiş olur. Kendisi için din koyanın dini yoktur.[818] Din tartışma ile ortaya konmaz. Böyle olsaydı din insanlara bırakılmış olur ve onlar da re'y ve zanla ispata kalkışırlardı. İnsanlara bırakılan her şey zayi olmuş bir rehindir. Bid'atçilere karşı çıkılmasının nedeni onların dini re'y edinmeleridir. İbnü'l-Mukaffa' bu görüşlerini "*kendi re'yini ve insanların re'ylerini farz kılınmış bir din edinen kimseden dinini daha hafife alan bir kimse bilmiyorum*" sözüyle noktalar.[819]

813 İbnü'l-Mukaffa', a.g.e., s. 134.

814 İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü'l-kebîr*, s. 19.

815 el-A'râf, 7/43.

816 İbnü'l-Mukaffa', *Risâle fi's-sahâbe*, s. 35.

817 İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sagîr*, s. 155.

818 İbnü'l-Mukaffa', a.g.e., s. 153-4.

İbnü'l-Mukaffa'ya göre re'y yerinde ve ihtiyaç halinde geçerlidir.[820] Kuşkusuz onun re'ye bakışında en çarpıcı anlayış devletçi bir tekelcilikle, hakkında rivayet (=eser) bulunmayan konuda re'y olayını, yalnız devlet başkanının bir hakkı olarak görmesi ve onun dışındakilere böyle bir yetki vermemesidir. Diğer insanlar ona göre meşveret sırasında sadece fikirlerini söyleyebilir, çağrılırlarsa gelirler ve gizlice (=zahru'l-gayb) nasihat ederler.[821]

Hukukçuların re'yine karşın halife'nin re'yi üzerinde önemle durmasının nedeni onun devlet kâtibi (=dış işleri bakanı) olarak hususî konumu ve Abbâsî hanedanının başlangıcındaki özel siyasî durumdur.[822] Dolayısıyla bu düşüncelerin devlet başkanının otoritesini kurma amacına yönelik olduğu da söylenebilir. Zira re'y tartışmalarının o sıralarda yoğun biçimde yaşanması ve asr-ı saadetten beri insanların kendi güven duydukları alimlerin görüşlerine başvurmaları büyük ihtimalle otoritenin etkisini zayıflatıyordu. Nitekim ihtilâfa karşı düşmanlığını idârî rahatlık temeline oturtarak seslendiren[823] İbnü'l-Mukaffa', *Risâle fi's-sahâbe*'de farklı re'yleri engellemek için bir kanun metni neşredilmesini bile teklif etmişti.[824] Bu teklife göre halîfe sünnetler ve ihtilâflı mahkeme kararları ile her grubun delil olarak kullandığı sünnet yahut kıyasın bir kitap içinde derlenip kendisine takdim edilmesini emredecek, sonra bunları inceleyecek, Allah'ın ilhâmıyla her kararı kendi re'yine göre onaylayacak ve orada kesin kararını bildirecek, mahkemelerde buna aykırı karar vermeyi yasaklayacak ve yürülükte olacak bu kanun metni derli toplu bir kitapta biraraya getirilecektir. İbnü'l-Mukaffa' doğrusu-yanlışı birbirine karışmış bu hükümleri, Allah'ın bir tek doğru hüküm haline getirmesini ve tavır birliğinin halifenin re'yi ile onun dilinden toplumda birliğin sağlanmasına bir katkı olmasını temenni eder. Bunu kıyâmete kadar her bir devlet başkanının yapmasını önerir.[825] Buradan anlaşılıyor ki hazırlatılan kanun metni geçerliliğini halifenin hayatta olması müddetince sürdürecek, yeni halîfe başa geçtiğinde kanunu lağvedebilecektir.

Halife dışındakilerin re'ylerine karşı çıkılması büyük ihtimalle otoritenin herşeyin dizginlerini kendi elinde tutma çabasının bir ürünüydü. Çünkü İbnü'l-Mukaffa' bu görüşlerini devlet başkanına itaat olayını tartışıp çözüm önerilerinde

819 İbn Abdilber, a.g.e., II/33.

820 İbnü'l-Mukaffa', *er-Risâletu'l-Yetîme* (*Cemheretu resâili'l-Arab* adlı eserdeki), IV/49.

821 İbnü'l-Mukaffa', *Risâle fi's-sahâbe*, s. 35.

822 Schacht, a.g.e., s. 103.

823 Schacht, a.g.e., s. 95.

824 İbnü'l-Mukaffa', a.g.e., s. 40. İbnü'l-Mukaffa', orduyu idare etmeleri için de komutanların ellerine yapmaları ve yapmamaları gereken her şeyi içerecek yazılı özlü bir metin (=emân) verilmesini tavsiye eder. bk. a.e., s. 33.

825 İbnü'l-Mukaffa', a.g.e., s. 40.

bulunurken ileri sürüyor. Verdiği bilgilere göre o dönemde kimileri "Emîru'l-mü'minîn dağlara yürümesini emretse yürürler, namazda kıbleye arka dönülmesini emretse yapılır" iddiasıyla sultana körü körüne uyulması gerektiğini savunuyor[826] ve "Devlet başkanlarına her işimizde itaat ederiz, Allah'a itaat mı isyan mı araştırmayız, hiçbirimiz onları hesaba çekmeyiz, onlar emir sahipleri (=vülâtü'l-emr) ve ilim adamlarıdırlar, biz ise uyanlarız (=etbâ, tebea), bizim görevimiz itaat ve teslimiyettir" diyorlar; kimileri de "Yaratana isyan konusunda yaratılmışa itaat edilmez. Devlet başkanı Allah'a isyanı emrederse kendisi isyana müstehaktır, Allah'a itaatı emrederse itaate lâyıktır. Dolayısıyla devlet başkanına günahta isyan, devlet başkanı olmayana da taatta itaat ediliyorsa itaat hakkı konusunda devlet başkanı olan ve olmayan aynıdır" görüşünü ileri sürüyordu.[827]

İbnü'l-Mukaffa' her iki görüşü de hakimiyeti zayıf düşürdükleri için zararlı bulur. Zira ona göre birinci görüş Allah'a isyanı çok açık bir biçimde helâl sayma gibi son derece nahoş ve çirkin bir duruma götürür; ikincisi ise insanların birbirine denk (=nazîr) oldukları, başlarına bir devlet başkanının geçmemesi ve düşmanlarına onlardan bir yük gelmemesi düşüncesine yol açar, itaatsizliğe vesile olur. Doğrusu ise hem Yaratana isyanda yaratılmışa itaat etmemek ve hem de devlet başkanlarına itaati ortadan kaldırmamak ve zayıflatmamaktır.[828] İşte bu noktada o, başkalarına uyulması gerekmeyen konularda devlet başkanına uyulması gerektiği düşüncesini ortaya atar; savaşa çıkma, düşmanla karşılaşma, ona karşı taktikler uygulama ve savaştan çekilme, (vergi) toplama ve dağıtma, müslümanlar adına alma ve verme, memur istihdamı ve azli, Kitap ve Sünnete uygun biçimde hadleri ve hükümleri infaz etme gibi askerî ve sivil yönetime ilişkin konularda ve hakkında Kur'ân ve Sünnete dayalı bir hüküm bulunmayan diğer bütün meselelerde re'y, idare ve emretme yetkisinin Allah tarafından yalnız devlet başkanlarına verildiği tezini ileri sürer. Bu gibi konularda devlet başkanı dışında hiç kimsenin emretme ve itaat edilme hakkı bulunmadığı gibi bu tür uygulamalarda devlet başkanına isyan eden yahut ona sırt çeviren kimse kendisini tehlikeye atmış demektir.[829]

Bu projenin hukuk anarşisini önlemeye yönelik bir teklif olduğu da gözardı edilmemelidir. Nitekim söz konusu eserde şehirlerdeki hukuk anarşisinden bahsedilir. İlk dönem otoritelerince re'yin hukukta çok sık kullanılması farklı bölgelerde kaos ortamı yaratmıştı.[830] Kaydedildiğine göre kan, ırz ve mal konusunda ihtilâf o kadar büyür ki Hîre'de helâl sayılan kan ve ırz Kûfe'de haram sayılırdı. Hatta Kûfe'nin içinde bile bu tür ihtilâflarla karşılaşılmakta; bir mahallede

826 İbnü'l-Mukaffa', a.g.e., s. 33.

827 İbnü'l-Mukaffa', a.g.e., s. 34.

828 İbnü'l-Mukaffa', a.g.e., ay.

829 İbnü'l-Mukaffa', a.g.e., s. 34-5. bk. Schacht, a.g.e., s. 102.

830 Ahmed Hasan, *Early Development*, s. 134.

helâl sayılan diğer mahallede haram sayılmaktaydı. Ama ihtilâflı görüş bu kadar çok renkli olmasına rağmen müslümanların kanları ve namusları üzerinde geçerli (=nâfiz, mer'î, yürürlükte) oluyordu. Zalimce emir ve hüküm veren kadılar bunu esas alırlardı.[831] İbnü'l-Mukaffa'nın verdiği bilgilere göre kan dökmeye varan bu hükümlerin kaynağı sorgulandığında re'y olduğu anlaşılmaktadır. Bu hükümleri veren bir emîr re'yine o derece güvenir ki müslümanları ilgilendiren büyük bir meselede hiç bir müslümanın muvafakat göstermeyeceği bir söz söylemeye cüret eder; bunun kendisinin bir re'yi olduğunu ve Kur'ân ve Sünneti delîl almadığını bile bile o konuda yalnız kalmak pahasına hükmü o minval üzere icrâ etmekten de geri durmazdı.[832]

Bütün bu yaşanan olaylar ve ileri sürülen fikirler devletin ve adalet sisteminin nasıl işlerlik kazanacağı problemini gündeme getirmiş olmalıdır. Buna çözüm olarak İbnü'l-Mukaffa'nın sunduğu proje muhtemelen onun Halife Mansûr'un kâtibi olması dolayısıyla devletin resmî görüşünü yansıtıyor. Ancak re'y kullanma hakkını yalnızca halifeye veren ve ona İslâm hukukunu tadil etme ve kanunlaştırma imkanı tanıyan[833] bu proje gündeme geldiğinde halk nezdinde muteber hukukçular derhal tepki göstermişlerdir. Nitekim çok geçmeden Abbâsî Halifesi Mansûr, İmâm Mâlik'e hac esnasında "Senin yazdığın şu kitapların çoğaltılıp müslümanların yaşadıkları her şehre birer nüsha gönderip içindekilere göre davranmalarını ve onun dışına çıkmamalarını emretmeye karar verdim" teklifini yapmış, ancak Mâlik kendisine "Ey Mü'minlerin Emîri! Bunu yapma. Çünkü insanlara önceden görüşler ulaştı, hadisleri duydular, rivayetleri aktardılar. Her grup ihtilâflı görüşlerden kendisine ulaşanı aldı ve onu uyguladı. İnsanları kendi tercihleriyle başbaşa bırak!" cevabını vermiştir.[834] *Muvatta*'ın Kâbe'nin içine asılıp insanların bu kitaptakilere yönlendirilmeleri isteğiyle yine aynı teklif Harun er-Reşîd tarafından kendisine getirildiğinde Mâlik "Yapma. Hz. Peygamber'in arkadaşları fıkhî konularda ihtilâf ettiler ve şehirlere dağıldılar, böylece her bir sünnet uygulamaya geçti" diye cevap verince halife de "Allah seni muvaffak etsin" deyip üstelemedi.[835] Böylece Mâlik,

831 İbnü'l-Mukaffa', a.g.e., s. 39.

832 İbnü'l-Mukaffa', a.g.e., s. 40.

833 Hourani, *Reason and Tradition*, s. 61.

834 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I/132; Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/192-3; Dehlevî, *Hucce*, I/145. Rivayetin değişik bir versiyonu için bk. Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta'*, I/12.

835 Ebû Nuaym, *Hılye*, VI/332; Dehlevî, *Hucce*, ay. Bu iki olayın aynı olay mı yoksa ayrı olaylar mı oldukları kesin belli olmamakla birlikte, *Kitâbu'l-harâc*'ın Hârûn er-Reşîd'in teklifi üzerine yazıldığı gözönüne alındığında, halîfenin önce teklifi daha kıdemli olan Mâlik'e göttürdüğü düşünülebilir. Bu arada belirtmek gerekir ki *Hılye*'de (VI/331) Mâlik'e aynı teklifin Halîfe el-Me'mûn tarafından yapıldığı ve yukarıdakine benzer cevap aldığı biçiminde yer alan rivayet doğru olmamalıdır. Çünkü el-Me'mûn hilâfete 198/813 yılında

İbnü'l-Mukaffa'nın aksine hukuk alanında görüş ayrılığına haklılık payı vermiştir.

Schacht'a göre İbnü'l-Mukaffa'nın bu düşünceleri eski hukukçu ve hadiscilerin sahalarının oldukça dışındadır ve İran yönetim geleneğinden etkilendiği açıktır.[836] Hourani'ye göre ise İbnü'l-Mukaffa'nın teklifi kabul edilseydi İslâm hukukunun değişen şartları kapsayacak bir gelişim göstermesine önemli bir kapı açılabilirdi. Ama hukukçuların bakış açısından o, iki dünyanın en kötüsünü öneriyordu. Çünkü onlardan re'yi çekiyor ve bu hakkı en baştaki idareciye tanıyordu. Bu nedenle reddettiler; muhtemelen doğrudan doğruya sadece Kur'ân ve sünnet üzerine temellendirilmiş bir hukukun hakimler üzerinde anayasal kontrol görevi yaparak ve toplum hayatında İslâmî standartları koruyarak daha hayatî bir amaca hizmet edeceğini hissetmişlerdir.[837]

Hourani'nin söylediklerine ek olarak diyebiliriz ki müslüman kamuoyu serbest fikir ortamını benimsemiş, hukuk ilminin serbestçe tartışılması sayesinde doktrinler üretilmeye başlanmıştı. Ayrıca mahkemelerin başına müctehidlik vasfına sahip seçkin hukukçuların görevlendirilmeleri gibi çözümler ileri sürülmüş ve uygulanmıştı. Rivayete göre Humeyd, İbnü'l-Mukaffa'dan daha önce Emevî halîfesi Ömer b. Abdülazîz'e (hilâfeti: 99-102/717-20) "insanları bir şey üzerine toplasan?" diyerek bütün ülkede hukukta birliğe gidilmesi teklifini yaptığında Ömer b. Abdülazîz "onların ihtilaf etmemiş olmaları beni sevindirmez" karşılığını verdi ve sonra çeşitli memleketlere yahut şehirlere mektup gönderip her kavmin kendi fakihlerinin birleştikleriyle hüküm vermelerini emretti.[838] Ancak bu serbestlik ortamı çok sürmedi. Abbâsîler döneminde 16 yıl görevde kalan[839] Başkadı Ebû Yusuf, emrindeki kadılıklara arkadaşlarını tayin edince müstakil düşünebilenler yerine mezhep çerçevesinde kararlar veren kadılar ön plana geçti. Öte yandan teklifi Mâlik tarafından reddedilen Harun er-Reşîd harâc, öşür, zekât ve cizye toplanması gibi daha pek çok araştırma gerektiren konularda uygulamaya esas teşkil edecek derli toplu bir kitap yazmasını istemek[840] suretiyle bir bakıma aynı teklifi başkadısı Ebû Yusuf'a yaptı. O da pratik ihtiyacın karşılanması için yukarıda sayılan konular yanında ceza ve harp hukukuna ilişkin daha pek çok konuda hem kendi ictihadlarını ve hem de zamanın ileri gelen alimlerinin ictihadlarını ihtiva eden *Kitâbu'l-Harâc*'ı yazdı. Halifeye de ictihadlar arasından ümmete faydalı gördüklerini yürürlüğe koymasını tavsiye eder.[841] Ayrıca Ebû Yusuf'un Bermekîlerin veziri Yahyâ b.

geçmiş, Mâlik ise çok daha önce 179/795 yılında vefat etmiştir.

836 Schacht, a.g.e., s. 95.

837 Hourani, a.g.e., s. 61.

838 Darimî, *Sünen*, I/159.

839 Hatîb, *Târîh*, XIV/261.

840 Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-harâc*, s. 3.

Hâlid adına ihtilâfların ve esas alınması önerilen görüşlerin derlendiği *Kitâbu'l-cevâmi'* adında 40 bölümlük bir eser kaleme aldığı kaydedilir.[842]

İbnü'l-Mukaffa'nın devletçi denilebilecek bu re'y anlayışı aslında münferit hukukçuların hukuku serbest yorumlarına karşı bir tepkiydi. O, dini insanlar için çok sert hale getireceğini düşündüğü "yegane hukuk" fikrine de karşıdır. Dolayısıyla dinde akıl ve şahsî görüşe başvurmayı takdir eder. Re'yin neden olduğu ihtilaflar sebebiyle zaman zaman ona hücum eder; ama istihdamını dışlamak da istemez. Belki hukuk kaosundan kaçınmak için sınırlamayı gaye edinir.[843] Re'ye din hüviyeti kazandırmayı ise asla kabul edilemez bulan İbnü'l-Mukaffa'nın bu kanaatı fıkıhçılar tarafından da paylaşılır. Fıkıh kaynaklarında asla kendisinden söz edilmediği gibi onun kendisini kanunlaştırma fikrine götüren devletçi re'y anlayışı da fıkıhçılar tarafından dikkate alınmamış ve böylece tarihin yaprakları arasında kapalı kalmıştır.

2. Kıyas ve İstihsan

İbnü'l-Mukaffa', kıyas üzerinde hükümlerde ihtilâfa neden olması bakımından durur ve kıyasın nasıl olması gerektiği konusunda açıklamalar getirir. Schacht'ın dikkat çektiği üzere o, kıyasın kendine has fonksiyonunun ve sınırlarının genel ama teknik olmayan bir tanımı ile katı sistematik akıl yürütmenin istenmeyen sonuçlarını bertaraf edebilecek olan re'y ve istihsanın hususî kullanımını verir[844], ancak bu hususî terimi kullanmaz. Ona göre kıyas şu iki nedenden ötürü ihtilâfa neden olmaktadır: 1) Kıyasa dayalı re'y ehli olan tarafından ortaya konmuştur; ancak mukayesenin aslında bir yanlışlık söz konusudur, işin başında benzeri olmayan şey üzerine (=*alâ gayri misâlih*) kıyas yapılmıştır. 2) Kıyasa sıkı sıkıya daima bağlı kalınması. Çünkü din ve hüküm konularında kıyasa bağlı kalıp ondan hiç ayrılmak istemeyen kimse çıkmazlara düşer, şüpheler üzerinde yürür, bildiği ve gördüğü çirkinliğe gözünü kapatır ve kıyası terketmeyi istemediğinden onu bırakmayı asla düşünmez.[845]

İbnü'l-Mukaffa'ya göre kıyas ancak iyiliklere götürdüğü sürece kullanılacak bir delildir; götürdüğü şey iyi ve güzel (=*hasen* ve *ma'rûf*) ise uygulanmalı, kötü ve nahoş (=*kabîh* ve *müstenker*) bir şey ise terkedilmelidir. Çünkü arayış içinde olan kimse doğrudan kıyasın kendisini değil; bilâkis iyi ve güzel olanı, kişileri

841 Ebû Yusuf, a.g.e., s. 19.

842 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 286.

843 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 134.

844 Schacht, a.g.e., s. 103.

845 İbnü'l-Mukaffa', Risâle fi's-sahâbe, s. 40.

hakka ulaştıran şeyleri aramaktadır. Bir şey insanlara uygun (=müstakîm) ise doğru olan odur; kıyaslara itibar edilmez.[846] İbnü'l-Mukaffa' bu görüşünü daha sonraları Eş'arîlerin iyi ve kötü kavramlarının varlıkların özüne ilişkin olmadığı tezine delîl olarak kullandıkları bir örnekle destekler: Bir adam "bana doğru söylememi ve hiç yalan söylemememi mi emrediyorsun?" diye sorduğunda verilecek cevap evettir. Ama bu kişi bunun her yerde geçer bir kural olup olmadığını anlamak için "şu şu konuda doğru söylemeli miyim?" diye sorularını sürdürür ve sonunda "zulmen öldürmek için kaçmakta olan bir adamın peşine düşen biri bana onun ne tarafa kaçtığını sorduğunda ona doğruyu söylemeli miyim?" diye sorarsa o zaman kuralı bozmalı, üzerinde görüş birliği sağlanmış iyi ve güzel olanı yapmalıdır.[847]

Sonuç olarak İbnü'l-Mukaffa'ya göre kıyas kurulurken yanlış zemin üzerine kurulmamalı, olaylar birbirinin emsâliyle kıyaslanmalıdır. İyi ve adil sonuca ulaştırdığı sürece geçerli kabul edilmeli, kötü bir sonuca götürdüğünde de bırakılmalıdır. Önemli olan metot değil varılan neticedir. Bu düşünceleriyle o, bir kaynağa dayanma noktasında keyfîliğe varan ve hevâya dayalı hükümlere gerekçe gösterilen re'y ve kıyası, devlet başkanının görüşüne başvurarak ıslah etme gayesi gütmüştür.[848] İbnü'l-Mukaffa'nın bu düşüncelerinin istihsan prensibine dayalı olarak kıyası terkeden Ebû Hanîfe'nin anlayışıyla paralellik arzettiğinde kuşku yoktur. Bu konuda kimin kimden etkilendiği açık değilse de adı re'y, kıyas ve istihsanla birlikte anılan Ebû Hanîfe'nin bir önceliğinden söz edilebilir. Öte yandan İbnü'l-Mukaffa', kıyasa düzenlemeler getirmesiyle de Şeybânî ve Şâfiî'nin öncüsüdür.

846 İbnü'l-Mukaffa', a.g.e., s. 40-1.

847 İbnü'l-Mukaffa', a.g.e., s. 41. Ayrıca bk. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 46.

848 Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile*, s. 30.

V

ŞAFİÎ'NİN YAPTIKLARI VE ETKİLERİ

Usûle ilişkin düşüncelerini kitaplaştırması dolayısıyla usûl-i fıkhın babası ve başmimarı kabul edilen Muhammed b. İdrîs el-Muttalibî eş-Şâfiî (150-204/767-820) ilim dünyasına adımını attığında iki köklü hukuk ekolü süregelmekteydi. Kendisinden kısa bir süre önce Ebû Hanîfe Kûfe re'y ekolünün, Mâlik b. Enes ise Hicâz hadis ekolünün başını çekmekteydi. O seleflerinin eserleri üzerinde çalışmalar yaptı ve bu amaçla muhtelif bölgelerdeki bir kaç şehre yolculuklarda bulundu. Önce Medîne'de Mâlik'den öğrenim gördü ve ondan sonra Irak'a gitti. Ebû Hanîfe'nin öğrencileriyle buluştu, onlardan öğrenim gördü.[849] Iraklı ve Medineli eski ve çağdaşı hukukçuların eserlerini incelemesi sonucunda yapılan bu hukukî çalışmalarda kendisini onları izlemekten alıkoyacak bir takım şeyler buldu.[850] Bunun üzerine fıkhı yeni baştan ele aldı ve usûlü kurdu, fıkhî meseleleri bunlar üzerine temellendirdi ve kitaplar yazdı.[851] Bu kitaplarda kendi bakış açısından öncekilerin akıl yürütmelerindeki tutarsızlıkları göstererek orijinal metotlar geliştirmek suretiyle Hicâz ve Irak ekollerine ait metotların bir sentezini yaptı. Gerçek anlamda kendisine ait bir mezhep geliştirdi.[852] Daha sonra Mısır'a gitti. Irak

849 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1050; Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 67.

850 Dehlevî, *Hucce*, I/146; Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 25. Dehlevî (a.e., I/146-7), ilk hukuk ekollerini izlemekten kendisini alıkoyan şeyleri Şâfiî'nin *Kitâbü'l-ümm*'ün (*Risâle*?) başlarında zikrettiğini belirtiyor ve bunları sıralıyor. Buradan iktibasla önceki fakihleri yanlışlığa sevkeden şeyleri özetleyecek olursak: 1. Önceki müctehidler ictihadlarında mürsel ve munkatı' hadisleri kullanıyorlardı, 2. İhtilâflı hadislerin uzlaştırılmalarının kaideleri onlarca belirlenmiş değildi, 3. Bazı sahih hadisler müctehid seviyesindeki tâbiûn alimlerine ulaşmamış olduğu için re'y gibi başka ictihad yollarına başvurmuşlardı; ama Mâlik ve Ebû Hanife bunu hadis için bir kusur saymışlardı, 4. Sahabe kavilleri Şâfiî'nin asrında derlenince onlardan pek çoğunun kendilerine ulaşmadığı için sahih hadise muhalefet ettikleri görüldü, 5. Bazı fakihler şeriatın izin vermediği re'y ile izin verdiği kıyası birbirine karıştırıyorlardı.

851 Dehlevî, a.g.e., I/147.

852 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 262; Ahmad Hasan, a.g.e., s. 25.

ve Hicâz'da savunduğu pek çok görüşten döndü.[853] İbn Haldûn, Mâlik'den sonra Hicâz ekolünü Şâfiî'nin temsil ettiğini[854] söylemekteyse de aşağıda görüleceği üzere bu tarihî vakıayı yansıtmaktan uzaktır.

Son 30-40 yıl içinde modern ilim çevreleri gittikçe artan bir tarzda Şâfiî'nin, ilk dönem İslâm hukuk ilminin gelişmesinde oldukça merkezî bir rol oynadığını kabul edegelmişlerdir.[855] Tarihdeki konumuna paralel olarak gelişen bu ilgiyi, başta onun bu alandaki temel eseri *Risâle* olmak üzere eserlerinin neşirlerinin yapılması ve böylece ilk elden bilgi edinme imkanının doğması teşvik etmiştir. Yapılan çalışmalar gösterdi ki Şâfiî İslâm'da teknik hukuk düşüncesinin şekillendirilmesinde oynadığı rolü daha önce ulaşılmayan, güçlükle denk olunabilen ve kendisinden sonra asla geçilmeyen bir salahiyet ve ustalık derecesine taşımıştır.[856]

Bu dönemden önce bir fıkıhçının ahkâm istinbâtında izlemesi gereken yolları tanımlayan genel bir metodoloji ortaya koyma teşebbüsleri yoktu.[857] Hüseyn el-Kerâbîsî'nin "Şâfiî'den Kitap, sünnet ve icmâı işitinceye kadar ne biz ne de öncekiler Kitap nedir, sünnet nedir bilmiyorduk"[858] sözü ile İbn Hanbel'in "Şâfiî ile biraraya gelinceye kadar Hz. Peygamber'in sünnetlerinin nâsihini mensûhunu, hâssını âmmını ve mücmelini müfesserini bilmiyorduk"[859] sözünden de anlaşılacağı üzere daha önce istidlâl ve itirazlarda genel ve üstü kapalı biçimde sözü edilen[860] temel usûl kavramlarının incelenmesinde Şâfiî öncülük görevi üstlenmişti. Ayrıca yazdığı *Risâle* fıkıh ekollerine uyuşmazlıklarını tartışabilecekleri ve böylece onları kavrayabilecekleri müşterek mefhumlara ve usûle ait bir çerçeve verdi.[861]

A. USÛL-İ FIKIH İLMİNİN TEDVİNİ

Çalışmamızın başından buraya kadar anlatılanlara baktığımızda İslâm'ın ilk bir buçuk asrında ictihad hukuku kavramları olan re'y, kıyas ve istihsan üzerinde daha çok kabul ya da red noktasından durulmuş olduğu anlaşılıyor. Kabul edenler, bu metodların nas bulunmaması halinde kullanılmaları gerektiği kaydı dışında çoğunlukla kavramların özüne yönelik açıklamalar getirmiyorlar; buna mukabil reddedenler de bu metodların yeni olmaları ve bazı yanlış neticelere neden

853 Kâdî Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 67.

854 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1047.

855 Hallaq, "Was al-Shafi'î the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", s. 587.

856 Schacht, *Origins*, s. 1.

857 Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, s. 80.

858 Beyhakî, *Menâkıb*, I/368.

859 Beyhakî, a.g.e., I/262.

860 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 266.

861 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 327.

olabileceği gibi bir kaç nokta dışında yine öze yönelik eleştiriler yapmıyorlardı. Ancak bu dönemden sonra artık hukuk metodolojisi ve felsefesi alanında kabul gören yöntemlerin nasıl olmaları gerektiği, bir diğer söyleyişle hangi unsurları, şartları ve nitelikleri taşımaları icabettiği tartışmalarının ağırlık kazandığını ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan düşüncelerin kitaplaştırıldığını görmekteyiz.

İlk usûl-i fıkıh eserinin kimin tarafından yazıldığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüş; Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, ilk usûl eseri yazarının Ebû Hanîfe[862] ve Şîa ise İmâm Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır olduğunu söylemişlerse de bu görüşler tarihî belgelerle ispat edilememiştir. Mâlikîler de usûl-i fıkıh konusunda ilk konuşanın Mâlik olduğunu söylerlerse de onun bu konuda müstakil bir eser verdiğini iddia etmezler. Ama o kuşkusuz usûl-i fıkıh hakkında konuşanların ilklerindendir.[863] Daha eski kaynaklarca teyit edilmese[864] de Hatîb el-Bağdâdî gibi hanefî muhalifi bir hadisçi ve tarihçinin kaydına göre ilk olarak Ebû Hanîfe'nin doktrini temeline dayalı usûl-i fıkha dair kitaplar yazan kişi Ebû Yusuf'tu.[865] Kaynakların kahir ekseriyetinde Şâfiî'nin fıkıh usûlünün kurucusu gösterilmesi karşısında bu rivayeti yorumlamakla karşı karşıya kalan Kevserî'ye göre Ebû Yusuf'un Ebû Hanife mezhebine göre ilk usûl-i fıkıh eserini yazmış olması şâfiî usulüne dair Şâfiî'nin ilk eser yazmasıyla çelişmez; bilâkis Şâfiî'nin kitaplarında usûl konularında kendisinden öncekilerle tartışması onun önceliğinin sadece kendi mezhebi bakımından olduğunun en açık delilidir.[866] İbn Nedîm gibi eski bir kaynak hanefî mezhebinin üçüncü önemli şahsiyeti olan Şeybânî'nin *Kitâbu usûli'l-fıkh*, *Kitâbu ictihâdi'r-re'y* ve *Kitâbu'l-istihsân* adlı üç eserinden sözetmektedir.[867] Bu

862 Aldülvehhâb İbrahim, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 60.

863 Aldülvehhâb İbrahim, a.g.e., s. 62.

864 Schacht, *Origins*, s. 133.

865 Hatîb, *Târîh*, XIV/245-6; İbnu'l-İmâd, *Şezerât*, I/301; Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, I/118 (es-Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ından naklen). Hanefî alimlerin biyografilerini konu alan *Tâcü't-terâcim* yazarı İbn Kutluboğa ve Ebû Hanîfe'nin menâkıbının yazarı Muvaffak el-Mekkî de Ebû Yusuf'un Ebû Hanîfe mezhebine göre ilk usûl yazarı olduğunu söylerler. bk. Abdülvehhâb İbrahim, a.g.e., s. 60. Schacht *Origins*'in birinci baskısında bunun eski kaynaklarda yer almadığını, dolayısıyla şüpheyle karşılanması gerektiğini yazmış (Makdisi, "The Juridical Theory of Shâfi'î", s. 7, dn. 1); ancak bizim kullandığımız 1975 baskısında son ilaveyi çıkarmıştır. bk. a.e., s. 133.

866 Kevserî, *Hüsnü't-tekâzî fî*, s. 33; a.mlf., *Bülûgu'l-emânî*, s. 85.

867 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 288. Çağdaş araştırmacılardan Tâhâ Câbir Ulvânî (*Devru'l-hanefiyye fî tedvîni ilmi'l-usûl*, 11 ve 28, dn. 1), Mustafa Abdürrâzık (*Temhîd li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s.236) ve Abdülvehhâb İbrahim (a.g.e., s. 62), İbnü'n-Nedîm'in (a.g.e., s. 287) "Muhammed b. Hasan'ın usûl hakkındaki kitapları: *Kitâbu's-salât*, *Kitâbu'z-zekât*, *Kitâbu'l-menâsik*..." diye başlayarak sıraladığı eserleri usûliddin'e ait

eserler günümüze ulaşmamışsa da yukarıda Şeybânî'nin *el-Hucce alâ ehli'l-Medine* adlı eserinden derleme suretiyle ortaya koyduğumuz usûle ilişkin açıklamalar onun bu alanda oldukça ileri bir mesafe katettiğini göstermeye kâfidir. Ayrıca Şâfiî'nin çağdaşı olan hanefî imamlarından İsâ b. Ebân'ın (ö. 220/835) da *Kitâbu haberi'l-vâhid*, *Kitâbu isbâti'l-kıyâs* ve *Kitâbu ictihâdi'r-re'y* adlı eserler yazdığı kaydedilmektedir.[868]

Fahreddin Râzî'ye göre ilk usûl-i fıkıh eseri yazan kişinin Şâfiî olduğunda ittifak hasıl olmuş ve o bu ilmin bölümlerini tertip etmiş, kısımlarını birbirinden ayırmış ve bunların zayıflık ve güçlülük derecelerini açıklamıştır.[869] Şâfiî öncesi dönemin ve Şâfiî'nin yaptıklarının bir değerlendirmesini yapan Râzî, mantık ilminin kurucusu Aristo ile aruz ilminin kurucusu Halîl b. Ahmed'i örnek göstererek bu iki ünlü ilim adamından önce de sözkonusu ilimlerin tabiî olarak insanlarda var olduğunu; ancak Aristo'dan önce insanların tanım ve bürhanların nasıl kurulacağına dair ellerinde özlü bir kanuna sahip olmadıklarını ve yine Halîl'den öncekilerin de şiiri güzelleştiren ve bozan hususları bilmelerini sağlayacak bir küllî kanunlarının bulunmadığını belirtiyor ve sade insan tabiatının küllî bir kanundan yardım almaması halinde nadiren başarıya ulaşacağını ifade ediyor[870] ve Şâfiî'nin konumunu şu cümlelerle ortaya koyuyor: "İşte aynı şekilde Şâfiî öncesi insanlar fıkıh usûlü meselelerini konuşuyorlar, delîl ve itirazlar ileri sürüyorlardı. Ancak şeriatın delîllerinin bilgisi ve muâraza ve tercihlerin nitelikleri konusunda başvuracakları küllî bir kanuna sahip değillerdi. Şâfiî, fıkıh usûlü ilmini istinbâtla insanlara şeriatın delîllerinin mertebelerini bilme hususunda başvuracakları küllî bir kanun vazetti. Böylece Şâfiî şeriat ilminde, filozof Aristo'nun akıl ilminde oynadığı rolü oynadı."[871] Bu bakımdan *Risâle* İslâm hukukunun tarihî intikal noktası olması

sayıyor ve dolayısıyla Muhammed'in fıkıh usûlü kitabı bulunmadığını söylüyorlar. Oysa sayın araştırmacılar bir sayfa daha okusaydı İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'inde bu eserler arasında yukarıda adlarını verdiğimiz eserlerin de bulunduğunu göreceklerdi. Muhammed'e nisbet edilen *Kitâbu'l-istihsân* muhtemelen fıkıh usûlü eseri olmayıp istihsan prensibinin uygulandığı bir fıkıh eseridir.

868 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 289.

869 Râzî, *Menâkıb*, s. 153. Ayrıca bk. Cüveynî, *Burhân*, II/1337; Beyhakî, *Menâkıb*, I/66, 368; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1064-5; Dehlevî, *Hucce*, I/146. İbn Haldûn ilk fıkıh usûlü eserini Şâfiî'nin yazdığını, sonra bu alanda hanefî fakihlerin yazdığını ve hanefîlerin fıkıh usûlü kaidelerini geniş biçimde incelediklerini kaydeder.

870 Râzî, a.g.e., s. 156.

871 Râzî, a.g.e., s. 157. Şâfiî tarafından kurulan ilmi şeriat ilmi (='ilmu'ş-şer'), yani vahiyle, vahyedilmiş hukukla meşgul ilim diye adlandırmakla Râzî doğru bir terim seçmiştir. Bu ilme mukabil gördüğü, akıl ilmi (=ilmu'l-akl) dediği ve Aristo'yla ilişkilendirdiği ilim aklın önceliğini savunan kelâmcıların yani Mu'tezile'nin sermayesiydi. Sonraları fıkıh usûlü ilmine de nüfuz eden Mu'tezile'nin vazifesi akılla vahyin çelişmezliğini göstermekti. bk.

dolayısıyla büyük bir öneme haizdir.[872]

Bütün bu tartışmalar iki hususu açık ve seçik ortaya koymaktadır:

1. Usûle ilişkin ilk söz söyleyen Şâfiî olmadığı gibi bu ilmin ve kaidelerinin kurucusu da o değildir. Çünkü her müctehid ictihadında bir takım yöntemlere riayet eder ve onlarla görüşlerini savunur. Şâfiî yalnızca fıkıh usûlü ilminin birinci derecede önemli esas meselelerini imlâ ve tedvin eden ilk kişidir.[873] Ondan çok daha önce, sahabe asrından başlamak üzere usûl konularına ilişkin açıklamalar yapılmıştır.[874] Bizim ilk dönemden başlayarak ortaya koymaya çalıştığımız süreç içinde gelişen usûl düşüncesi gerçekte bir tek kişi tarafından oluşturulamayacak vüs'attedir. Özellikle Hz. Ömer'in mektubundan başlayarak Vâsıl b. Atâ'nın eserlerinde, İbnü'l-Mukaffa'nın *Risâle fi's-sahâbe*'sinde, Ebû Yusuf'un *Siyeru'l-Evzâî* ve diğer eserlerinde, Şeybânî'nin *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*'sinde, Mâlik'in *Muvatta*'ında, Leys b. Sa'd'ın Mâlik'e gönderdiği mektupta ve günümüze ulaşma imkanı bulamayan daha başka eserlerde işlenen görüş ve düşüncelerin, Şâfiî'nin böyle bir kitabı gün yüzüne çıkartabilmesine katkıları inkar olunamaz. Nitekim hemen Şâfiî öncesine tekabül eden döneme ait mezkür fıkıh literatüründe *Kitap*, *sünnet*, *icmâ*, *ictihad*, *re'y*, *kıyas*, *istihsan*, *amel*, *hadis*, *şâz*, *nesh* gibi hukuk teorisinin anahtar kelimeleri yer almaktadır. Bu terimler genelde ilk dönem fıkıhçılarının zihinlerinde bazı fıkıh prensiplerine sahip olduklarını gösterir. Onlar zaman zaman da tartıştıkları konular arasında muhalife cevap vermek için bu prensipleri anarlar. Şâfiî ise kendi sistemini geliştirmiş ve ona tanımlanmış bir şekil vermiştir. Belli ilâveler dışında onun kullandığı anahtar terimler kendisinden önceki fıkıhçıların kullandıklarıyla aynı; ancak bu terimlerin tatbik ve yorumu onun sisteminde farklılaşmıştır. Bu bakımdan Şâfiî'nin fıkıh usûlünü ortaya çıkardığı iddiası doğru gözükmemektedir.[875]

2. Günümüze ulaşan ve usûl konularının tamamına yakınını kimi zaman ana hatlarıyla, kimi zaman ayrıntılarıyla işleyen ilk müstakil eser Şâfiî'nin *Risâle*'sidir. İslâm alemi bu bakımdan ona medyunu şükrandır.

Şer'î hükümler için sarsılmaz sağlam bir temel arama gayreti içinde bulunan Şâfiî, İslâm hukuk felsefesi ve metodolojisi alanındaki düşüncelerini *er-Risâle*'nin yanı sıra *Cimâu'l-ilm*, *İbtâlu'l-istihsân*, *Sıfatu nehyi Rasûlillah*[876] gibi müstakil

Makdisi, "The Juridical Theology", s. 12-3.

872 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 268.

873 Zerkâ, *Medhal*, 1/174.

874 Abdülvehhâb İbrahim, *el-Fikru'l-usûlî*, s.65-6.

875 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 179.

876 *er-Risâle* ilk olarak *el-Ümm* ile birlikte 1321/1904 yılında Bulak'da (Kahire) basılmış;

eserlerinde, *İhtilâfu'l-hadis*'e yazdığı girişte, *el-Ümm* adlı hacimli fıkıh külliyatında ve devrinin ünlü hukukçularını eleştirmek amacıyla yazdığı diğer eserlerinde yeri geldikçe dile getirmiştir. Usûl konusundaki düşüncelerini kitaplaştırması kendisinden önceki fakihlere karşı ona büyük bir avantaj sağlamış; hem kendi düşüncelerini sistematik bir çerçevede ele alma imkanına kavuşmuş ve hem de kendisinin oluşturduğu mezhebin dışındaki mezhepler üzerinde de bir ağırlık elde etmiş ve hatta denebilir ki böylece onların kavramsal çerçevelerini de çizmiştir. Usûlünü yazmış olmasının sağladığı avantajla koyduğu ilkelere ters düşmemekle övünür;[877] öte yandan Medînelileri ve özellikle de Mâlikîleri koydukları ilkelere ters düşmekle suçlar. Meselâ Mâlikîlere göre Medînelilerin icmâı bir delîldir; ama pek çok konuda bu ilkelerini çiğnemişlerdir. Şâfiî bunu "Medîneli ilim adamlarının görüşünü benimseyip de sizden daha çok Medînelilere muhalefet edeni bilmiyorum. İstesem Medine ekolü mensuplarının pek çoğuna muhalif düştüğünüz konuları içeren çok sayıda yaprak doldururdum"[878] ifadesiyle dile getirir.

B. EKOLLER ARASINDAKİ KONUMU

Mezheplerin kalın çizgilerle ayrılmaya başladığı dönemden itibaren hadis ekolünden olmak bir övünç vesilesi haline getirildiği için bu ekolün mukabili bir kanatta yer alan Ebû Hanîfe'yi dahi bu psiko-sosyal baskı altında bazı hanefîlerin hadis ekolü ilkelerini benimseyen biri olarak takdim etme; âhâd hadisleri sahîh kıyasa tercih ettiği ve hatta pek çok hadisçinin kabule yanaşmadığı mürsel rivayetleri kabul ettiği gibi gerekçelerle hadis ekolünden daha fazla hadis taraftarı gösterme çabası içinde bulundukları bilinmektedir. Bu bakımdan hareket tarzında ve temel düşüncelerinde hadis ekolüne oldukça yakın[879] bir rota takip eden Şâfiî'nin, kaynaklarda, çoğunlukla bu ekole bağlılığının vurgulanmasına şaşmamalıdır.

Şâfiî'nin eserlerinde gerçekten en büyük vurguyu hak eden konuların başında hadis ve sünnet bahisleri gelmektedir. Bir taraftan "Hz. Peygamber yanında hiç

daha sonra Ahmed Muhammed Şâkir tarafından metin tenkidi yapılarak 1940 yılında Kahire'de yeniden yayınlanmıştır. Yukarıda adı geçen diğer eserler ise *el-Ümm* ve el-Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ı ile birlikte 1321-5 yılları arasında yine Kahire'de yayınlanmıştır. Zerkeşî'nin *el-Bahru'l-muhît* adlı hacimli usûl-i fıkıh eserini hazırlarken yararlandığı girişte (I/7) verdiği eser listesinden anlıyoruz ki *Risâle*'ye es-Sayrafî (ö.330), el-Kaffâl eş-Şâşî (ö.365), Cüveynî (ö.438) ve Ebu'l-Velîd en-Nîsâbûrî (ö.349) tarafından şerhler yazılmıştır. *Keşfu'z-zunûn*'da (I/873) beş ayrı şerhinden daha söz edilir.

877 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/266.

878 Şâfiî, a.g.e., VII/267. Mâlikîlerin Medîne ekolüne muhalefet ettiklerini gösteren örnekler için bk. a.mlf., a.e., VII/208-9 ve 267-9.

879 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 269.

kimsenin sözü delîl olamaz ve hiç kimse dengi bir hadis bulunmadan Hz. Peygamber'in hadisini reddedemez"[880] ilkesini vazederken diğer taraftan bu ilkeye bağlılığını "benim bir görüşümün bir hadise muhalif olduğunu görürseniz, biliniz ki o hadis benim mezhebimdir"[881] sözüyle pekiştirmiştir. Fakat getirdiği ve savunduğu bütün ilkeler hakikaten hadis ekolünün ilkeleriyle çakışmakta mıydı? Bu soruya tümüyle olumlu cevap vermek güç gözükmektedir.

Oryantalistlerden Schacht'a göre hukuku ilgilendirdiği sürece kendisini daima Medîne ekolünün bir üyesi sayan, bununla beraber kendisini hadis ekolüyle aynîleştiren Şâfiî, onların esas tezlerini benimser ve kendisinden önceki pek çok Medîneli üstatların ve diğer memleketlerdeki pek çok eski hukukçunun da onların prensiplerini kabul ettiğini iddia eder.[882] Bu nedenle Irak ekolünün görüşünü aktarırken "*ba'zu'n-nâs* = bir takım insanlar" ifadesini, Hicâz ekolünün görüşünü aktarırken de "*ba'zu ashâbinâ* = bazı üstadlarımız" ifadesini kullanmaktadır.[883] Şeybânî'nin *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne* adlı eserine karşı yazdığı *er-Redd alâ Muhammed b. Hasan* adlı reddiyesinde Medîne ekolü adına Iraklılara cevap vermesi de onun hadis ekolüne meylini gösterir. Iraklı muhalifleri de onu Medîne ekolünden yahut Mâlik'in bir takipçisi ya da genel bir tanımla Hicâz ekolünden biri olarak görür.

Bütün bunlara rağmen kendisini hadis ekolü ile aynîleştirmediği de olmuştur. Şâfiî, Mâlik'i hak etmediği saldırılara karşı müdafâ etmesine karşın kendisini Medîne ekolü içinde Mâlik'in hususî müntesipleriyle bir tutmaz. Bir başka yerde ise Şâfiî, genel Medîne ekolü ile arasına mesafe kor ve görüşlerini paylaşmadığı bu kimselere karşı sorumluluğu kabul etmez.[884] Hatta ileri giderek Mâlik'in taraftarlarını, hakkında sünnet bulunan bir konuyu "mekruh sayarız" dedikleri için ilmi kıt, görüşleri zayıf kimseler olarak niteler (*inneküm kalîlü'l-ilmi ve duafâi'l-mezhebi*)[885] ve aynı şartlardaki iki rivayetten birini alıp diğerini almamaları dolayısıyla "siz arzularınıza (=hevâ) uyan hadisleri alıyorsunuz"[886] diyerek ilkesizlik suçlamasında bulunur ve benzeri bir tutum karşısında da "sizin ilmi, sadece kendinizden kabul ettiğinizi görüyorum"[887] diyerek keyfîliğin "biz yaptık oldu" boyutlarına vardığını vurgular; bununla da kalmaz "sizde insanlara fetva verecek kimselerde bulunmaması gereken bir gaflet var" der.[888] Medine ekolü

880 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 485.

881 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II/45-6.

882 Schacht, *Origins*, s. 253. Ayrıca bk. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 322.

883 Beyhakî, *Menâkıb*, I/533 ve II/316; Schacht, a.g.e., s. 9.

884 Schacht, a.g.e., s. 57.

885 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/206.

886 Şâfiî, a.g.e., VII/213.

887 Şâfiî, a.g.e., VII/235, 238.

içinde ayrı bir mezhep haline gelen Mâlik ve taraftarlarına karşı da fikrî bir mücadele yürütür ve kendisinin Mâlik'den ayrıldığı meseleleri işlediği *İhtilâfu Mâlik ve'ş-Şâfîî* adlı eserini kaleme alır.[889] Bu eserde bazı konular münasebetiyle mâlikîlerin sünnete, âsâra, ma'kûle, kıyasa ve çoğunluk ilim adamlarının görüşlerine aykırı düştüklerini söyler.[890] Bütün bunlar açıklıkla ortaya koyuyor ki Şâfiî kendisini Mâlik'in taraftarları arasından dışlamak ve kendisine has bir yol takip etmek için gayret göstermektedir.

Râzî "nazar ve cedelden, re'y taraftarlarına karşı koymaktan ve istinbattan, hükümleri istinbat yollarını ve nasıl istidlâl edileceğini bilmekten aciz"[891] diye nitelediği hadisçilerden Şâfiî'yi ayırmaya büyük özen gösterir ve gerçek hadis ekolünün Şâfiî ve taraftarları olduğunu ortaya koymaya çalışır. Hakikaten hadis ekolü sistematik akıl yürütme konusunda zayıf olduğu için Şâfiî onları katı cehaletle suçlar[892] ve onların hadislere sathî ve acemice bağlılıklarının kendilerini hataya sevkettiği ve sistematik akıl yürütme sahibi olmamalarının onlar için bir dezavantaj oluşturduğu şikayetlerini yineler durur; bilhassa bütün hadisleri ayırıma tabi tutmadan kabul eden aşırı hadisçilere karşı çıkar.[893]

Hadis ekolüyle oldukça yakın ilişki içinde olması yanında onun dönemin rasyonalistleri Mu'tezile ile de dirsek temasında bulunduğu görülmektedir. Biyografik eserler Şâfiî'nin Mu'tezile ileri gelenlerinden Bişr el-Merîsî ile yaptığı tartışmaları aktarır[894] ve hatta onu Şâfiî'nin ilim alanında söz sahibi arkadaşlarından sayarlar.[895] Buna mukabil aynı kaynaklar Şâfiî'nin kelâm ilmi ve kelâmcılar hakkında oldukça sert ifadelerini naklederler.[896] Öte yandan Şâfiî kaderî

888 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/208.

889 Muhammed b. Abdülhakem'in söylediğine göre Şâfiî, Mâlik'in görüşlerini benimser ve ona öğrencilerden herhangi biri gibi muhalefet ederdi. Bazı mâlikîler onu kızdırınca Mâlik'e karşı reddiye yazmıştır. bk. Beyhakî, *Menâkıb*, I/508; Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/385. Bu reddiyedeki ifadelerinde meselâ "Biz ve siz bu hadisi esas aldık; bazı insanlar (Ebû Hanife'yi kastediyor) bize bu konuda muhalefet ettiler" sözünde Mâlik taraftarlarına bir yakınlığı göze çarpmaktadır. bk. Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/194, 196. Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc'in söylediğine göre ise Mâlik ile Şâfiî arasındaki ihtilaf Ebû Yusuf ile Ebû Hanife arasındaki ihtilafdan daha azdır. bk. Kadı Iyâz, a.e., I/386.

890 Şâfiî, a.g.e., VII/204, 208, 256-7.

891 Râzî, *Menâkıb*, s. 66, 389, 394, 397.

892 Schacht, *Origins*, s. 129.

893 Schacht, a.g.e., s. 254.

894 Beyhakî, *Menâkıb*, I/199-206, 229, 399-401, 463-4.

895 Beyhakî, a.g.e., II/329-30. Ancak Bişr el-Merîsî fıkhî mezhep olarak hanefî mezhebi içinde kabul edilir. bk. Saymerî, *Ahbâr*, s. 156; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 363; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/63

mezhebinden olduğunu söylediği İbrahim b. Yahya el-Eslemî'den (ö. 184/800) "itham edemeyeceğim biri bana haber verdi" ifadesini kullanarak rivayette bulunmaktadır.[897]

Ekoller arasındaki konumunu belirlemek için iki noktayı, *Risâle*'yi ne amaçla yazdığını ve bu eserde ileri sürülen tezler hangi ekolün tezleriyle ne bakımdan uyum sağladığını irdelemek konunun aydınlatılmasında yardımcı olacaktır. Klasik kaynaklar Şâfiî'nin fıkıh usûlünü Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813) bazı usûl kavramlarını ve meselelerini mektupla sorması üzerine kaleme aldığını ve verilen cevabın bir mektup olarak gönderilmesi[898] nedeniyle "*Risâle*=mektup" adı verildiği üzerinde dururlar. Görünüşteki basit sebep bu olsa bile bu eserde yaymaya çalıştığı düşüncelerin onun zihninde filizlenmesinin daha başka gerçek sebeplerinin bulunmasına bir engel teşkil etmez.

Abdurrahman b. Mehdî, Yahya b. Saîd el-Kattân gibi muhaddislerin, hakkındaki sitayişkâr sözlerinin[899] de teyit ettiği üzere Şâfiî'nin usûl çalışmaları en çok muhaddislerin ve hadis taraftarlarının işine yaramıştı. Ahmed b. Hanbel'in "Şâfiî olmasaydı kafalarımız re'y taraftarlarının ellerinde top gibi kalırdı" sözü[900] onun ehl-i hadîs lehine oynadığı rolün ehemmiyetini gösterir. Humeydî ise "Re'y taraftarlarına eleştiriler getirmek istiyorduk. Ama bunu nasıl yapacağımızı iyi bilmiyorduk. Nihayet Şâfiî geldi ve bu yolu bize açtı" derken[901] açıklıkla belirtir ki

896 Beyhakî, *Menâkıb*, I/452-70; Râzî, *Menâkıb*, s. 99-100. Râzî (a.e., s. 103-4) bu sözlerin kelâm ilminin kendisine yönelik bir eleştiri anlamı taşımadıklarını, aksine bir takım dış nedenlere yönelik olduklarını belirtir ve (a.e., s. 104-5) hatta Şâfiî'nin kelâmı iyi bildiğini kaydeder.

897 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, I/306. Ayrıca bk. Beyhakî, *Menâkıb*, I/533 ve II/316. Beyhakî (a.e., II/313) bu şahsın adını "İbrahim b. Muhammed b. Ebû Yahya el-Eslemî" şeklinde verir.

898 Beyhakî, a.g.e., I/230-1; Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/400; İbnü'l-İmâd, a.g.e., II/10. Beyhakî'nin aynı yerde verdiği bir başka bilgiye göre İbn Mehdî, Basra'da Mâlik'in görüşlerini ilk yayan kişi idi. Kan aldırdıktan sonra Mâlik'in mezhebine uyarak kan alınan yeri meshedip mescide gitti ve abdest almadan namaz kıldı. Bu davranış insanların zoruna gitti. O da Bağdât'ta olduğunu haber aldığı Şâfiî'ye durumdan yakındı. Şâfiî onun için *Risâle*'yi kaleme alıp ona gönderdi. İsnevî ise İbn Mehdî'nin Horasan'dan yazdığını ve Şâfiî'nin de Mısır'da bulunduğunu söyler. bk. Abdülvehhâb İbrahim, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 64. Şâfiî'nin pek çok eseri gibi *Risâle*'nin de Irak ve Mısır'da olmak üzere iki kere yazıldığı bilinmektedir. bk. Beyhakî, a.e., I/234. Ancak İbn Mehdî'nin mektubu birincisinin yazımına sebep olmalıdır. *Risâle*'ye İbn Mehdî'nin başlayıp Şâfiî'nin tamamladığı iddia edilmişse de Kadı Iyâz (a.g.e., I/400) bunu doğru bulmaz ve "Şâfiî *Risâle*'yi İbn Mehdî'ye yazdı; bence en doğrusu budur' der.

899 Râzî, a.g.e., s. 59 ve 153.

900 Râzî, a.g.e., s. 389.

901 Ebû Nuaym, *Hılye*, VI/96.

Şâfiî hadis ekolüne bir ufuk çizmiş ve onların düşüncelerini ilmî bir üslup ve metot içinde sunmalarına ve savunmalarına öncülük etmiştir. Hatta Bağdât'taki hadis ekolü taraftarları kadirşinaslık göstererek Şâfiî'ye *"nâsıru'l-hadîs* = hadisin yardımcısı ve savunucusu" ünvanını lâyık görmüşlerdi.[902]

Fahreddin Râzî'nin sözlerinden anlaşıldığına göre de Şâfiî usûl-i fıkhı re'y taraftarlarına karşı geliştirmiştir. Onun döneminde re'y ve hadis taraftarları olmak üzere İslâm hukuk düşüncesinde iki ekol gelişmiş durumdaydı. Sırf muhaddis olanlar yalnız rivayete ve râvîlerin hallerini bilme gücüne sahiptiler; hadis delil olarak nasıl kullanılır ve hadisden hangi yollarla hüküm çıkarılır bunun bilmekten aciz idiler.[903] Re'y taraftarları mezheplerini ortaya koyduklarında Râzî'nin ifadesine göre dünya muhaddisler ve hadis râvileriyle dolu olduğu halde onlardan hiçbiri re'ycilerin görüşlerini çürütmeye güç yetirememişti. Öte yandan re'ycilerin görüşleri güçlenmiş, yaygınlaşmış ve gönüllere muazzam derecede müessir olmuştu. Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin Harun er-Reşîd'in hizmetinde bulunmaları ve böylece ilim ve saltanatın elele vermesi sebebiyle bu güç gerçekten muazzam seviyeye ulaşmıştı. İşte böyle bir ortamda ortaya çıkan Şâfiî delillerini açıklamış; bunun üzerine re'y taraftarları ve müntesiplerinden çoğunluğu re'ycilerin görüşünü kabulden vazgeçmişler[904] ve sonuçta re'ycilerin hadis taraftarları üzerindeki otoriteleri kırılmıştır.[905]

Klasik anlayış bu merkezde odaklaşmakla birlikte çağdaş İslâm araştırmacılarından George Makdisi'ye göre Şâfiî'nin bu çalışmalarında temel motivasyon ve amaç Peygamber'in sünnetini Kur'ân seviyesine yükseltmek ve kıyasın kullanımına belirli sınırlar çizmek suretiyle hadis ekolü için, kendisinin hasım olarak gördüğü rasyonalist Mu'tezile ile birlikte anılan iyi temellendirilmiş kelâm ilmine karşı kullanabilecekleri bir ilim icat etmekti.[906] Görüldüğü üzere bu iki anlayış usûl-i fıkıh ilminin hadis taraftarları lehine olduğunda birleşmekle birlikte kime karşı geliştirildiğinde ayrı yorumları benimsemiştir.

902 Beyhakî, *Menâkıb*, I/472; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II/9.

903 Râzî, *Menâkıb*, s. 394.

904 Râzî, a.g.e., s. 390-1.

905 Râzî, a.g.e., s. 66. Önceleri re'y taraftarları olan âlimler Ebû Sevr (ö.240) misalinde görüldüğü gibi fıkıh ve sünneti cemetmesini bilen Şâfiî'yi gördükten sonra bu mezhebi bıraktılar. Şâfiî Bağdâd'a geldiğinde Re'y Ehli adına Batı Câmisinde 12 (20?) ders halkası kurulurken, bu imamın zuhûriyle bunlar 3-4 halkaya indi. bk. Goldziher, *Zâhirîler*, s. 21.

906 Makdisi, "The Juridical Theology", s. 12. Şâfiî "ehlu'l-kelâm" ifadesiyle (bk. İhtilâfu'l-hadîs, s. 483) Mu'tezile kelâmcılarını kastetmektedir. bk. Schacht, Origins, s. 41. Bazı kaynaklar bunu destekler nitelikte Şâfiî'nin *Kitâbu'l-kıyâs* adlı eserinde Mu'tezile'yi sapık olarak nitelediğini ve onların şahitliklerini kabulden döndüğünü yazarlar. bk. Zerkeşî, *Bahr*, I/10; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 171 ve 358.

Kaynakların dikkatlice incelenmesi onu bir sınıfa dahil etmenin gerçekten zor olduğunu ortaya kor.[907] Ancak Medinelilere hissî bağlılığı bir yana, gayretli polemiklerine rağmen Şâfiî genellikle hemen göze çarpacak derecede kendisini bu ekolden bağımsız gösterme eğilimindedir. O Medine ekolünün bir takipçisi olarak yola koyuldu. Hukuk teorisini geliştirip hukukun bütününü yeni bir temele oturtunca sabık arkadaşlarının aleyhlerine döndü ve onları yeni doktrinine çevirmeye çalıştı. Nihayet daha önceki döneminde küçümsediği Iraklıları da iknaya gayret etti.[908]

Kadı Iyâz, Şâfiî'nin iki ekol karşısında geliştirdiği eklektik tavrı şöyle anlatır: "Şâfiî hadis ekolüne gösterdi ki ihtiyaç duyulan ve şeriatın hükümlerine temel teşkil eden bir re'y vardır; işte bu re'y kaynaklara yapılan kıyasdır ve o kaynaklardan çıkarılır. Yine hadis ekolüne hükümlerin kaynaklardan nasıl çıkarılacağını, illetlere ve tenbihlere (naslardaki delâletler) nasıl tutunulacağını gösterdi. Böylece hadis ekolü sahih re'yin, aslın bir fer'i olduğunu; re'y ekolü de asıl olmadan fer' olamayacağını ve evvelâ sünnetlere ve sahih rivayetlere öncelik tanınması gerektiğini anladılar."[909] Ahmed b. Hanbel de Şâfiî'nin bu uzlaştırmacı tavrını "Biz re'y ekolünü, onlar bizi lânetler dururduk; Şâfiî geldi aramızı buldu"[910] sözleriyle dile getirmiştir.

Buraya kadar söylenenlere ek olarak denebilir ki *Risâle*'de ortaya konan düşünceler hadis ve re'y ekollerinden herhangi biriyle tam olarak örtüşmemektedir. Şâfiî'nin teorisi doğrudan ne re'y ve ne de hadis ekolüne hitap etmektedir. Kendisinin de zaten herhangi bir tarafla ittifak kurmuş gözükmediği çok açıktır.[911] Ama o bir yandan kıyası Kitap ve Sünnete dayandığı sürece bir kaynak kabul ederek Ebû Hanife'nin prensipleriyle uyuşurken diğer yandan Hz. Peygamber'in hadislerini her şeyin (sahabe ve tâbiûn kavilleri ve tatbikatı ile her türlü rasyonalitenin) önüne koyarak asıl ve kaide haline getirmiştir.[912] Bu bakımdan onu değişik görüşleri araştırıp kendisine uyanı tercih eden bir *eklektik* sayarak bu yolla re'y ve hadis ekolleri arasında orta merkeze koymak mümkündür.[913] Şâfiî'nin iki ekole de mesafeli oluşunun en açık tezahürü Iraklıların istihsanına ve Medinelilerin amel doktrinine şiddetli muhalefetinde görülmektedir.

907 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 178; Hallaq, "Was al-Shafi'î the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", s. 593.

908 Schacht, *Origins*, s. 10.

909 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/95-6.

910 Kadı Iyâz, a.g.e., I/95, 386-7.

911 Hallaq, "Was al-Shafi'î the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", s. 593.

912 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 272 ve 274.

913 Abdülkâdir, a.g.e., s. 268.

C. DÜŞÜNCELERİNE YÖN VEREN İLKELER

Şâfiî hukukî faaliyet içerisinde olan her hangi bir bölgeye aşırı bir bağlılığının bulunmaması dolayısıyla fıkhın prensiplerine bakışta kısıtlı ve önyargılı olmaktan uzak kalabilmiştir.[914] Bu durum tabiî olarak onun düşünce sistemine yansıdığı için orijinal temel yaklaşımlarda bulunabilmiştir. Meselâ fıkıh usûlünün meselelerini incelerken onların gerisindeki temel felsefeleri anlamaya çalışmış, akıl yürütmelerinde onları gözönünde bulundurmayı ihmal etmemiş ve o bu yönüyle de ileriki asırlarda kelâmcı yaklaşımla usûl yazanlara öncülük etmiştir.

İleride ictihad konusundaki anlayışları işlenirken de görüleceği üzere Şâfiî epistemolojik açıklamalarda bulunmuş ve sistemini oluştururken bilgi problemine ilişkin düşüncelerini vermiştir. "Allah analarınızın karnından sizleri çıkardığında hiç bir şey bilmiyordunuz"[915] ve "İsteği dışında O'nun ilminden hiç bir şeyi kavrayamazlar"[916] âyetlerine dayanan Şâfiî'ye göre bu âyetlerde Allah bütün insanlara, kendisinin onlara öğrettiğinden başka bir ilim bulunmadığını bildirmiştir. Sonra lütfederek insanlara ilim vermiş, bu ilimle yetinmelerini ve O'nun öğrettikleri dışında başka bir şeye bağlanmamalarını emretmiş[917] ve bilinmesi imkânı olmayan şeylerle de insanları sorumlu tutmamıştır.[918]

Şâfiî dinî bilginin, özel terimiyle "*el-ilm*"in hiyerarşik bir yapıda olduğunu savunur ve bu anlayışla kaynakları önem açısından bir sıralamaya tâbi tutar. Her şeyin en üst bir derecesi vardır düşüncesiyle ilmin en üst derecesinin de Allah'ın Kitabı ve Peygamberinin sünneti olduğunu söyler.[919] Her müslümanı bağlayıcı olan *ilim* ona göre yine bu kaynaklarda anlatılanlardır. Hiyerarşik bir düzene sahip olan ilim önem sırasına göre: (1) Kur'ân ve sahih sünnet, (2) hakkında Kitap ve sünnet bulunmayan konuda icmâ, (3) Hz. Peygamber'in ashâbından bazılarının söylediği bir şeye yine onlardan bir muhalifin varlığını bilmediğimiz görüş, (4) Hz. Peygamber'in ashâbının ihtilaflı görüşleri, (5) yine aynı hiyerarşik düzen içinde bu kaynaklardan birisi üzerine yapılan kıyas. Kitap ve sünnet mevcut olduğu sürece başka bir şeye başvurulamayacağını tekrar tekrar vurgulayan Şâfiî "ilim ancak daha üst olandan alınır" diyerek bu derecelendirmenin öneminin altını çizer ve bunun tersine davranarak ilmi alttan alanları kınar.[920]

914 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 178.

915 en-Nahl, 16/78.

916 el-Bakara, 2/255.

917 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/294.

918 Şâfiî, a.g.e., VII/300.

919 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/262. Bir başka eserinde (*Ümm*, V/169) ise "ilim, hadise geldiği şekliyle uymaktır" der.

İnsanın sorumluluğunun temeli neye dayanmaktadır ve ahlâk değerlerinin kaynağı nedir sorularına Şâfiî net cevap vermektedir: *Allah'ın iradesi.* Kulları yaratan Allah'dır; onları yaratmak suretiyle ve onların bizzat kendileriyle neyi murat ettiği O'nun ezelî ilminde mahfuzdur. O'nun hükmünü sorgulayacak yoktur.[921] Bir başka yerde ise bu düşüncesini biraz daha açar: "Allah kullarından, Kitabında ve Peygamberinin lisanıyla, sabık hükmünde neyle ve neden ötürü kulluk etmelerini istemişse istemiştir; onlardan istediği kulluk vazifelerinde O'nun hükmünü sorgulayacak kimse yoktur."[922] Aynı anlama gelen "yaptıklarından O sorumlu tutulamaz; onlar sorumlu tutulurlar"[923] âyetini iktibas etmesi bu meyanda onun düşüncelerine ışık tutmaktadır. Bundan anlaşılıyor ki Şâfiî, Allah için bir takım uyulması gerekli kurallar tanımaz ve dolayısıyla dinî emir ve yasakların hükmü icap ettirecek kendi özlerinden kaynaklanan bir takım hususiyetleri yoktur. Allah bizce meçhul nedenlerden ötürü kullarını mükellef tutmuştur. Objektif bir değer yargısı aramak boşunadır. Onun ifadeleriyle "Allah, indirdiği kitapta helâlleri insanlara genişlik tanımakla minnet etmek için ve haramları ise onlardan sakınmaları sebebiyle nasiplenecekleri kendisinin en iyi bildiği nedenlerden ötürü açıklamıştır. İnsanların sözle, fiille ve sakındırdığı haramlardan uzak durmakla kullukta bulunmalarını isteyerek onların *itaatkârlıklarını sınamış* ve kendisine itaat edilmesi durumunda cennetinde ebedî kalmak ve azabından kurtulmakla ödüllendirmiştir. Kendisine isyan edenlere ise itaatkârlara gerekli gördüğünün tersini gerekli gördüğünü insanlara bildirmiştir."[924] Şâfiî büyük bir ihtimalle, ileri sürdüğü bu fikirlerle Allah'ın fiillerinde neden arayan ve O'nun emir ve yasaklarının kulların yararı bağlamında ele alınması gerektiğinin altını çizen Mu'tezilî anlayışa karşı tavır almaktadır.

Müctehidlerin farklı ictihadlarına izin verilmiş olmasına dikkat çeken Şâfiî'ye göre bu Allah katında **doğrunun** (=hak) izâfî olduğu anlamına gelmez: "Allah katında hakkın birden fazla olduğunu söylemek bizce -Allah daha iyi bilir- câiz değildir. Çünkü Allah'ın bilgisi ve ahkâmı birdir. Zira O'nun katında gizli-aşikâr farkı yoktur; herbirine ilişkin bilgisi aynıdır."[925]

Şâfiî'ye göre naslar mutlak otoritedir ve bu otorite sorgulanamaz, kendi ifadesiyle "asla (yani Kur'ân ve sünnete) niçin ve nasıl diye sorulmaz."[926] Ona göre

920 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/265.

921 Şâfiî, *Risâle*, s. 106.

922 Şâfiî, a.g.e., s. 217.

923 el-Enbiyâ, 23.

924 Şâfiî, a.g.e., s. 17-8.

925 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/302.

926 Beyhakî, *Menâkıb*, I/367 ve 369; İbn Teymiye, *Müsvedde*, s. 285; İbn Kayyim, *İ'lâm*,

Kur'ân'ın açık metniyle ya da genel kabul görmüş sünnetle sabit bir şeyi dikkate almamakta hiç kimse mazur olamaz, söz konusu kaynaklar hakkında şüphe edilemez ve her hangi birini kabulden kaçınan kimse tövbe ettirilir.[927] Bu bakımdan Şâfiî nasların otoritesini tesis için büyük gayret gösterir ve eserlerinde bu otoritenin mutlakiyetini sık sık vurgulama gereği hisseder. Ayrıca ona göre hadis, haber-i vâhid de olsa bilenleri bağlar ve o kimseler söz konusu haberde bildirilenleri reddedemezler. Ancak haber hakkında kuşku duyana "tövbe et" denmez; "Biliyorsan kuşku duyamazsın. Nitekim yanılma ihtimali bulunan adil şahitlerin şahitliklerine başvurarak hüküm vermek durumundasın. Ama onların zahiren doğruluklarını esas alarak hükmünü veriyorsun. Onlar hakkında bilmediklerin Allah'a kalmıştır" denir.[928]

Fıkıhçılar arasında *musarrât hadîsi* olarak bilinen ve sütlü gözüksün diye bir kaç gün sağılmadan pazara götürülüp satılan hayvanın kusurdan dolayı iade hakkı (hıyâru'l-ayb) kullanılarak geri verilmesi halinde alıcı sütü sağmışsa geri verirken yanında bir ölçek (=*sâ'*) hurma verilmesi hükmünü içeren hadise rağmen Ebû Hanîfe ve taraftarlarının tazminatın sütün değeri üzerinden ödeneceğini söylemelerine karşın Şâfiî, Hz. Peygamber'in biçtiği değerin ödenmesinde ısrar eder ve koyun, sığır ve deve sütlerinin çokluk ve paha açısından çeşit çeşit olduklarını söyler.[929] İşte bu görüş ayrılığı münasebetiyle Şâfiî ile Ebû Hanîfe taraftarı olduğu anlaşılan biri (muhtemelen Şeybânî) arasında geçen bir tartışma bize Şâfiî'nin nasların otoritesi konusundaki düşüncelerini bütün açıklığıyla gözler önüne sermektedir.

Muhâlif: Nasıl olur da bir ölçek hurma verir, sütün parasını vermeyiz?

Şâfiî: Bu Hz. Peygamber'den sabit mi?

Muhâlif: Evet.

Şâfiî: Hz. Peygamber'den sabit olan bir hususta teslimiyetten başka çıkar yol yoktur. Senin ve başkalarının burada "niçin" ve "nasıl" diye sormanız hatadır.

Muhalifin yanında yer alan biri: Evet (hatadır).

Şâfiî: "Nasıl"ı bırak. Bir yerde bu soruyu sormanın hata olduğuna karar verirsen hatalı olduğu yerde onu kullanma.

Onun yanında yer alan biri: Nasıl hata olur?

Şâfiî: Allah kullarından gerek Kitabında ve gerekse Peygamberinin lisanıyla kendisinin istediği şeyle kulluk etmelerini istemiştir; O'nun hükmünü sorgulayacak

IV/246; Dehlevî, *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf*, s. 23. Dehlevî bu sözü kendisine kadar gelen bir senetle rivayet etmektedir.

927 Şâfiî, *Risâle*, s. 460.

928 Şâfiî, a.g.e., s.461.

929 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 554 ve 555.

kimse yoktur. İnsanlara düşen emrolunduklarına uymaktır. Teslimiyetten başka çıkar yolları yoktur. "Nasıl" sorusu, sözleri tâbi olunan (=metbû) değil tâbi pozisyonunda olan insanoğullarına yöneltilir. Bir kıyasa yahut aklın anlayışına hamletmek için bağlayıcı bir söze "nasıl" diye sormak câiz olsaydı o zaman sözün varacağı bir sonu olmazdı. Varacağı bir sonu olmayınca da kıyas boşa çıkar. Fakat söz ikidir: Hakkında "nasıl" diye sorulamayan *farz söz* ve "nasıl" diye sorulabilen ve son söze benzetilen *tâbi' söz*. Şâfiî'nin açıklamaları burada biter ve "son söz" ifadesini öğrencisi er-Rabî' b. Süleymân Kitap ve sünnet olarak açıklar.[930] Dolayısıyla Şâfiî'ye göre Kitap, sünnet, icmâ yahut esere aykırı olarak ortaya atılan şeyler bid'at ve dalâlettir.[931]

Adalet "Allah'ın indirdiği hükme uymaktır"[932] tanımını yapan Şâfiî'ye göre insanlar neyin adil, neyin gayri adil olduğunu bilmenin yoluna sahiptirler.[933] O insan davranışlarında doğru olanın daima vahiy ve onun meşrû saydığı yöntemlerle bulunabileceğini savunur.[934] Bu düşüncesini desteklemek için Kur'ân'da Hz. Peygamber'e hitaben gelen "Rabbinden sana vahyolana uy"[935] ve "Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet, onların arzularına uyma"[936] âyetleri ile Hz. Peygamber'in sorulan bir takım konularda hemen cevap vermeyip vahyi beklemesini ve Allah'ın Hz. Dâvud'a "Ey Dâvud! Biz seni yeryüzüne halîfe yaptık. İnsanlar arasında hak ile hükmet"[937] hitabını delîl gösterir. Son âyetten kendisine şu sonucu çıkarır: "Her hangi bir kimsenin hak ile hüküm vermesi emrediliyorsa muhakkak o, hakkı biliyor demektir. Hakkın bilinmesi ise ya Allah'dan bir nas yahut O'ndan bir delâlet bulunmasıyla mümkündür."[938]

Hakkı bilmenin müşahhas yolu önce Allah'ın Kitabı, sonra da Hz. Peygamberin sünnetidir. Çünkü Şâfiî'ye göre Allah hakkı Kitabına, sonra da Peygamberinin sünnetine koymuştur. Her hangi bir insanın başına gelecek her bir olay hakkında Kur'ân'da bir nas ya da genel (icmâlî) bir ifade vardır. Nas Allah'ın helâl ya da haram kıldıklarıdır. Meselâ analar, nineler, halalar, teyzeler ve onlarla birlikte anılan diğer yakın akrabalarla evlenmeyi haram ve onlar dışında kalanları helâl kılmıştır; leş, kan, domuz eti ve gizli-açık bütün kötülükleri haram kılmıştır; abdesti emretmiş ve hangi uzuvların yıkanacağını ya da meshedileceğini

930 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 556. Ayrıca bk. Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/228.

931 İbn Kayyim, *İ'lâm*, IV/121.

932 Şâfiî, *Ümm*, VII/93. *Risâle*'de (s. 25) "Adalet Allah'a itaatkâr davranmaktır" diyor.

933 Şâfiî, *Risâle*, s. 25.

934 Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, s. 63.

935 el-En'âm, 6/106.

936 el-Mâide, 5/49.

937 Sâd, 38/26.

938 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/298.

açıklamıştır. Artık bu konularda vahiy yeterlidir, istidlâle gerek yoktur. İcmâlî olanlara gelince Allah namazı, zekâtı ve haccı farz kılmış; Hz. Peygamber namazın nasıl kılınacağını, sayısını, vaktini ve neler yapılacağını, zekâtın hangi mallardan, ne zaman ve ne miktar nasıl verileceğini ve haccın nasıl yapılacağını, ne gibi fiillerde bulunulacağını, nasıl başlanıp nasıl bitirileceğini açıklamıştır.[939] Özetle *hak* Allah ve Rasûlü'nün uyulmasını emredip nas ya da delîllerle istinbât yoluyla gösterdikleri şeydedir.[940]

Bütün bu açıklamalar da gösteriyor ki Şâfiî, şer'î hükümleri yaşanan hâdiselere tatbik için uygun bir biçim icat etme çabasında bulunmamış, Allah'ın insanlara sunduğu şerîatta yine O'nun haklarını gözetecek şekilde şerîatın ayırıcı özelliklerini ortaya çıkarma peşinde koşmuştur. İnsanlar dünya işlerinde şerîatın kendilerine vacip kıldığı şeylere göre tasarrufta bulunma hakkına sahiptir, ama arzularına uygun biçimde şerîatı yorumlama hakkına sahip değillerdir. Çünkü onların akılları Allah'ın kastını ana hatlarıyla (icmâlen) anlayabilirse de çoğu zaman ayrıntıları anlamaktan acizdir. Alemin idarecisi Allah'tır ve vahiy yoluyla Peygamber'e şerîatı ulaştıran ve ona şeriatın icaplarına göre tasarruf etme ve uygun sünnet koyma yetkisi veren gerçek kanun koyucu O'dur.[941]

Şâfiî'nin bütün hukukî ve ahlâkî bilgiler için temel olmak üzere kurduğu nasların otoritesi teorisi tabiî olarak, doğru ve yanlışın Allah iradesinden başka bir anlamı olmadığını savunan teistik subjektivizm gibi bir değer teorisini destekleyecektir.[942] Naslar dışında kalan konularda insana bakan yönüyle kısmen rölativist bir görüş sergileyen Şâfiî ictihad edebilme yetkinliğine sahip herkesin kendi ictihadına uyması gerektiği üzerinde durur ve ona göre bu gibi meselelerde önemli olan ictihad görevini yerine getirmektir. Meselâ Kur'ân'da borçlar hukukuna ilişkin davalarda iki adil şahit tutulması emredilmiştir; iki ayrı hakimin yanında şahitler ifade verseler ve hakimlerden birine göre şahitler adil, diğerine göre gayri adil olsa şahitleri adil bulan hakim onların verdiği ifadeye göre hüküm verir, onları adil bulmayan öteki hakim ise şahitliklerini reddeder.[943]

Buraya kadar vermeye çalıştığımız düşünceleriyle Şâfiî'nin, hukukun yalnız metodolojisi üzerinde durmayıp aynı zamanda felsefesini de ortaya koymaya çalıştığını görüyoruz. Onun bu gibi konularda kendisini açıklamalar yapma zorunda hissetmesi ilmin gelişim süreci içinde bulunması açısından baktığımızda belli bir dönüm noktasında ortaya çıkan normal bir gelişme olarak görülebilirse de bir başka

939 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/298-9. Ayrıca bk. *Cimâu'l-ilm*, VII/286-7.

940 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/301.

941 Nâcil, "el-İlle beyne'şerîa", s. 221-2.

942 Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, s. 64.

943 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/286.

açıdan bakıldığında bunun tarihî ve mantıkî sebepleri bulunduğu anlaşılır. Görebildiğimiz en önemli sebep onun döneminde kelâmî düşüncenin oldukça revaçta olmaya başlaması ve kelâmın Hişâm b. Hakem, Dırâr b. Amr, Bişr el-Merîsî, Hafs el-Ferd, Hüseyn en-Neccâr, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, İbrahim en-Nazzâm, Bişr el-Mu'temir gibi önemli temsilcilerinin yetişmiş olup görüşlerini sistemli biçimde kamuoyuna açıklamış olmalarıdır. Bu yeni görüşlerin önemli bir kesimi gelenekçi çizgiyi takip eden kitleleri rahatsız ediyordu. Bu nedenle onların, dönemin başta gelen fıkıhçıları ve hadisçileri tarafından kıyasıya eleştirildikleri ve hatta onlara karşı halkın uyarıldığı umumî tarih bilgilerimizdendir. Nitekim Şâfiî de *Cimâu'l-ilm* adlı eserinde açıkça kelâmcıları ve onlara yakın düşünen fıkıhçıları hedef alır.

D. ŞÂFİÎ'DE KAYNAK TEORİSİ

İlk hukuk ekolleri İslâmî hukuk sisteminin bütününün Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört kaynağa bağlanması noktasında anlaşmışlardı. Şâfiî de bu teoriyi aynen benimseyerek "Hiç kimsenin bir şey hakkında ilim cihetinden olmadıkça asla helâl ya da haram deme yetkisi yoktur. İlim ciheti ise Kitap veya sünnette verilen haber, icmâ yahut kıyastır"[944] der. Ama bu teorinin esasları üzerinde ilk defa en kapsamlı biçimde duran Şâfiî olmuştur. O ilmi, daha doğrusu dinî bilgiyi kaynakları itibariyle tasnif ederken daima *asıl-asla kıyas*[945], *nas-istidlâl*[946], *nas-istinbât*[947] veya *ittibâ-istinbât*[948] şeklinde ikili bir taksimde bulunur. Böylece bir kefeye asıl, nas, ittibâ ve bazan haber[949] diye adlandırılan aslî kaynakları, diğer kefeye ise kıyas, istidlâl ve istinbât[950] adı verilen talî kaynağı yerleştirir. Birinci adlandırmaya (nas, ittibâ, haber ve asıl) Kitap, sünnet ve icmâı dahil ederken ikinci adlandırmaya yalnızca kıyası dahil eder. Ancak belirtmek gerekir ki *nas* ifadesi sadece Kitap ve sünnet için kullanılır, icmâı kapsamaz.

Yapılan bu ikili tasnif aslında en temel ayırımdır. Bunlar aklın katkısı olanlar ve olmayanlar diye adlandırılsalar tasnif yerini bulur. Nitekim Şâfiî'nin "şeriatın

944 Şâfiî, *Risâle*, s. 39. Bu dört kaynağa diğer bir tasnifte (a.e., s. 508) *âsâr*, yani sahabe görüşlerini; bir başka tasnifte ise (*Ümm*, I/262) kıyastan ayrı olarak *ma'kûlü* ilave eder.

945 Şâfiî, *Ümm*, VIII/28.

946 Şâfiî, *Risâle*, s. 19; *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 508; *Cimâu'l-ilm*, VII/276; *Ümm*, III/23 ve V/135.

947 Şâfiî, *Risâle*, s. 19; *İbtâlü'l-istihsân*, VII/301.

948 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 508; *Ümm*, I/153.

949 Şâfiî, *Risâle*, s. 39 ve 40.

950 Şâfiî (a.g.e., s. 19) *istinbât* ve *istidlâl* kelimelerini *nas* mukabili olarak aynı anlamda kullanmaktadır.

delilleri asl ve aslın ma'kûlüdür (=asıldan akıl ile anlaşılan)"[951] dediği rivayet edilir. Fakihler asıl kelimesini iki anlamda kullanırlar: 1. Delillerin temelleri (usûlü'l-edille) ki bunlar Kur'ân, sünnet ve icmâdan ibarettir; kıyas, delîlü'l-hıtâb ve fehve'l-hıtâb gibi bunlar dışında kalanlar ise aslın ma'kûlüdürler. 2. Bir şeyin kendisine kıyas edildiği şey: Örneğin şarap haramlık noktasında nebize asıldır ve buğday faiz meselesinde pirince asıldır.[952] İbnu's-Sem'ânî ise "Şâfiî usûlün tamamının nas ve manadan ibaret olduğuna işaret etmiştir. Kitap, sünnet ve icmâ nas altına girer; mana ise kıyastır"[953] demektedir.

KUR'ÂN: Şâfiî hukukun kaynağı teorisini Kur'ân temeline oturtur ve diğer bütün kaynakları da ona istinaden ortaya kor. Çünkü ona göre Kur'ân hem hukukî bilgi kaynağı ve hem de hukukun dayanması gereken kaynakları ve ilkeleri belirleyen bir kitaptır. Bunu yaparken insanlar arasında **hak**, **adalet** ve **Allah'ın indirdikleri** ile hükmetmeyi emreden ve arzulara uymayı yasaklayan âyetlerden[954] hareket eder. Bu âyetlerde adaletle hüküm verme emredilir ve bunun yolu da "Onlar arasında Allah'ın indirdikleri ile hükmet" âyetiyle[955] gösterilir. Bu düşünce en açık biçimde Şâfiî'nin "adalet Allah'ın indirdiği hükme uymaktır"[956] sözünde formüle edilir. Sonuçta onun literatüründe "hak, adalet ve Allah'ın indirdiği" kavramları aynı manayı anlatır. Ona göre Kur'ân karşısında ancak sünnet, icmâ ya da açık durum (bununla "akla göre açıklık" kastediliyor olmalıdır) delil olabilir.[957]

SÜNNET: Sünnetin hukuk kaynağı olduğunu da yine Kur'ân'a dayandırır. Allah'ın Kur'ân'da "Kitap ve hikmeti öğrettiğini"[958] zikrettiği yerlerde geçen *hikmet* kelimesini "Hz. Peygamber'in sünneti" olarak yorumlar.[959] Ona göre Allah kullarını önce Kur'ân, sonra Peygamberinin sünneti olmak üzere iki kaynağa dayalı olarak sorumlu tutmuştur; ama ikisinin temeli de yine Kur'ân'a dayanmaktadır. Çünkü Allah, sünnete uymayı kitabında farz kılmış[960]; "Peygamber size ne verirse alın, neyi yasaklarsa ondan sakının" âyetiyle Peygamberin sünnet koyabileceğini açıklamış[961]; "Peygambere itaat eden Allah'a itaat etmiştir"[962], "Hayır, Rabbine

951 Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I/163.

952 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/210.

953 Zerkeşî, *Bahr*, I/18.

954 Sâd, 38/26; el-Mâide, 5/42 ve 49; en-Nisâ, 4/58.

955 el-Mâide, 5/49.

956 Şâfiî, *Ümm*, VII/93.

957 Şâfiî, a.g.e., VII/34.

958 bk. el-Bakara, 2/129, 151; Âl-i İmrân, 3/164; en-Nisâ, 4/113; el-Cuma, 62/2.

959 Şâfiî, *Risâle*, s. 32, 103; *Cimâu'l-ilm*, VII/274.

960 Şâfiî, *Risâle*, s. 221.

961 Şâfiî, *Ümm*, VII/15.

962 en-Nisâ, 4/80.

andolsun ki aralarında çekiştikleri konularda seni hakem tayin etmedikçe inanmış olmazlar"[963] ve "O'nun emrine aykırı hareket edenler sakınsınlar..."[964] gibi âyetlerle de Peygamberini Kur'ân'da kendisinin ne kastettiğini açıklama makamına koymuş ve ona uyulmasını farz kılmıştır.[965] Kur'ân'da sözü edilmeyen bir konuda Hz. Peygamber'in koyduğu sünnete -Allah umumî olarak emirlerinde ona itaati farz kıldığı için- uymak gerekmektedir.[966] Ona Kur'ân ve din konularında bu yeri veren Allah'dır. İnsanların şunu bilmeleri farzdır: Hz. Peygamber Allah'ın kendisine vahiy indirdiği konularda ancak indirileni söyler, Allah'ın kitabına muhalefet etmez, Allah'ın kastettiği manayı açıklar.[967] Hiç kimsenin ona muhalefet etme ve karşısında yorum getirme hakkı yoktur. Çünkü Kur'ân ona indirilmiştir ve Allah'ın ne kastettiğini açıklayan odur. Allah lütfedip insanlara hakları olmayanı verebilir.[968] Bütün bu düşünceler tabiî olarak Şâfiî'yi sünnetin Allah'dan kabul edildiği[969] düşüncesine götürür. Yani Peygamber'e "herhangi bir insan" olarak değil, Allah'ın kendisine uyulmasını emrettiği insan olması hasebiyle uymak gerekmektedir.

Sünneti Kur'ân yanında ikinci kaynak olacak derecede önemli yapan neydi? Bu soru o kadar hayatî bir değer taşımaktadır ki daha İslâm'ın ilk asırlarında felsefî boyutta tartışmalara sebebiyet vermiş ve Şâfiî bunları bize iletmiştir. Onun "dinine, aklına ve ilmine" güvendiğini söylediği bir ilim adamına göre Hz. Peygamber Kur'ân'da açıklaması bulunmayan konularda sadece Allah'ın emriyle hüküm vermiştir. Allah'ın ona emri iki şekildedir: 1. Vahiy: Allah indirir, Hz. Peygamber insanlara okur; 2. Risâlet: Allah'dan "şunu yap" şeklinde gelir, o da yapar. "Allah sana kitabı ve hikmeti indirdi ve sana bilmediğini öğretti"[970] âyetindeki "kitap" Allah'dan gelen vahiy, "hikmet" ise risâletle Allah'dan gelip Hz. Peygamber'in sünneti ile açıkladığı şeydir. Ayrıca Allah Hz. Paygamber'in hanımlarına "evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın"[971] buyurmuştur. Bir başka ilim adamına göre ise sünnet iki çeşittir: 1. Kur'ân'da bildirilen şeylerle

963 en-Nisâ, 4/65.

964 en-Nûr, 24/63.

965 Şâfiî, *Ümm*, VII/93.

966 Şâfiî, *Risâle*, s. 212. Ayrıca bk. a.e., s. 22 ve s. 33; *Cimâu'l-ilm*, VII/286 ve 288-9; *İbtâlü'l-istihsân*, VII/299; *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 483.

967 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/289. Görüşünü destekleyici olarak şu âyetleri gösterir: Yûnus, 10/15; En'âm, 6/106; Nisâ, 4/80 ve 65.

968 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 481-2.

969 Şâfiî Allah'ın bazı konuları nas, bazılarını ise mücmel olarak açıkladığını ve mücmel olan kısmı Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla gösterdiğini belirttikten sonra "Buna (Hz. Peygamber'in açıklamalarına) birincisine dendiği gibi Allah'dan kabul edildi denilebilir mi?" diye sorup "evet" cevabını verir. bk. *İbtâlü'l-istihsân*, VII/299.

970 en-Nisâ, 4/113.

971 el-Ahzâb, 33/34.

Allah'ın ne kastettiğini özel ya da genel olduğunu söylemek suretiyle açıklar; 2. Allah'ın ona ilham ettiği hikmet. Peygamberlerin ilhamı vahiydir. Kur'ân'da yer alan bir kıssada Hz. İbrahim'in, oğluna "ben rüyamda seni boğazlarken görüyorum, bir düşün ne dersin?" diye sorması üzerine oğlunun "babacığım, sana emredileni yap!"[972] dediği anlatılır. Bir çok tefsirciye göre peygamberlerin rüyası vahiydir. Çünkü Hz. İbrahim'in "babacığım, sana emredileni yap!" diyen oğlu, babasının gördüğü rüyanın ona verilmiş bir emir olduğunu biliyordu. Yine Allah "sana gösterdiğimiz rüya ile insanları denedik"[973] buyurmaktadır. Daha başka ilim adamlarına göre de sünnet vahiydir, vahyi beyandır, ilham ettiği hikmet ve ona özgü kıldığı nübüvvetle Allah'ın Hz. Peygamber'e verdiği bir yetkidir ve Allah Kitabında Hz. Peygamber'in emrine uymalarını kullara farz kılmıştır.[974]

İlim adamlarının görüş ayrılıklarını verdikten sonra Şâfiî bütün sünnetlerin bu yorumlar dışına taşamayacağını ve hangisi olursa olsun Allah'ın kullarını onlarla bağlı saydığını ve bu konuda Peygamberine uymalarını farz kıldığını söyler. Yani ona göre ister Allah'dan risâlet, ister Peygamber'e ilham ve isterse Allah'ın dinde ve bazı şeyleri açıklamakta ona verdiği özel konum nedeniyle olsun sünnet Kur'ân'ı açıklayıcıdır.[975] Konuya bir başka eserinde değinen Şâfiî, Hz. Peygamber'in sünnetinin vahiyle mi olduğu sorusuna "Allah daha iyi bilir" diyerek çekimser cevap verir ve "O vahiy olmadan hiç bir şeyi farz kılmamıştır. Vahyin okunan (*metlüv*) kısmı vardır, Hz. Paygamber'e vahyolunup onun sünnet kıldığı vardır"[976] açıklamasını getirir. Ancak bir başka yerde biraz daha kesin konuşur. Kur'ân'da mevcut olmayan recim cezası hakkında "Allah Rasûlü, Allah'dan *rivayet* etmiştir. Bizce en uygun ve en elverişli yorum budur"[977] der. Şâfiî'ye göre ayrıca Hz. Peygamber'in *ismet* (korunmuşluk) sıfatı bulunduğu için günah işlememe garantisi vardır. Peygamberin sıfatları hakkındaki şu veciz açıklama ona aittir: "Allah, Peygamberine geçmiş ve gelecek günahlarını bağışladığını[978] bildirmiştir. Yani vahiyden önceki günahlarını ve daha sonra onu koruyarak günah işlememesini sağlamak suretiyle."[979] Dolayısıyla yaptığı bir şey Allah'ın tasvibinden geçmiş demektir. Tabii buna uyarılma şartını eklemek gerekir.

İCMÂ: Bu kavramı *icmâu'-n-nâs*, *icmâu'l-müslimîn*, *el-kavlü'l-mücteme'*

972 es-Sâffât, 37/102.

973 el-İsrâ, 17/60.

974 Şâfiî, *Ümm*, V/127.

975 Şâfiî, a.g.e., V/128. Ayrıca bk. Beyhakî, *Menâkıb*, I/377-8.

976 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/299.

977 Şâfiî, *Risâle*, s. 251.

978 el-Feth, 48/2.

979 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/294.

aleyh veya kısaca *icmâ* diye adlandırır. İcmâın dinin kabul ettiği delillerden biri olduğu düşüncesini hadise dayalı açıklamaya çalışır. Şöyle ki, Hz. Peygamber müslümanların cemâatına bağlı olmayı emretmiştir. Cemâata bağlılığın ise onların görüşüne bağlılıktan başka anlamı yoktur. Müslüman cemâatın tamamının Allah veya Rasûlüne ait bir hükümden ya da kıyasdan habersiz olması makul ve mümkün değildir. Bilmemek ancak bir kısım için sözkonusudur. Ama müslümanların birleştikleri bir konuda bilmeme sözkonusu olamaz. Müslüman cemâatın görüşünü kabul eden, Hz. Peygamber'in sünnetinin delâletiyle onu kabul etmiş olur.[980] İlginçtir ki Şâfiî icmâ anlayışını Kur'ân'a dayandırmaz.[981] Oysa sonraki dönemlerde Kur'ân'dan (meselâ Âl-i İmrân, 3/103; en-Nisâ, 4/115) deliller gösterme yoluna gidilmiştir. Onun sünnetin Kur'ân tarafından teyit edildiği düşüncesi hatırlanacak olursa o, sünneti bu sebeple bir hukuk kaynağı koymada yetkili görüyor dememiz mümkündür. Dolayısıyla icmâ bu şekilde Kur'ân'ın onayından geçmiş olur.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Şâfiî'ye göre müslümanlar bir konuda birleşiyorlarsa mutlaka bir âyet, hadis ya da kıyasa dayanmış olmalıdırlar. Çünkü ona göre müslümanların icmâı re'yden kaynaklanamaz; zira işin içine *re'y* (şahsî kanaat) girerse ihtilâfa düşülür.[982] Nitekim Şâfiî kendisinden önce ve kendi zamanında yaşanan bölge ve şehir ihtilaflarını anlattıktan sonra bu yapıdaki bir ilim adamları kitlesinin bir hukukî konuda yahut prensipte anlaşamayacaklarına işaret eder. "O halde icmâ var mıdır?" sorusuna ise "evet, Allah'a hamdolsun, bilmemenin mazeret oluşturmayacağı farzlar bütününde icmâ çoktur" der. Ona göre gerek bu tür farzlar ve gerekse ilmin temel konularına ilişkin meselelerde ileri sürülen icmâlar doğrudur; ilmin fürûuna ve temel konular dışındaki usûle ilişkin meselelerde icmâ iddiası kabul görmez. İcmâın ispatının ise bir kimse "burada insanlar icmâ ettiler" dediğinde onun karşısına "hayır, bu icmâ değildir" diyecek bir başkasının çıkmaması halinde mümkün olacağını belirtir. Bir diğer söyleyişle muhalif bulunmamalıdır. Bu bakımdan ona göre çoğunluğun ittifakı icmâ değildir.[983] Bir konuda müslümanlar icmâ etmişler ve kendilerinden önceki neslin de icmâ ettiklerini söylemişlerse bunun Kitap ve Sünnete dayandığını belirtmemiş de olsalar Şâfiî'nin

980 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/299. Ayrıca bk. *Risâle*, s. 476.

981 Sübkî'nin (*Tabakât*, II/19-20) kaydettiği bir menkıbeye göre Şâfiî kendisine icmâın Kur'ân'dan delili sorulunca üç gün evine kapanır ve sonra yukarıda işaret edilen âyeti gösterir. Ahmad Hasan (*Early Development*, s. 220), Şâfiî'nin eserlerinde bu âyeti icmâa delil olarak hiç iktibas etmemesine bakarak bu hikâyenin doğruluğundan kuşku duyar.

982 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/279. Bir başka yerde (*İhtilâfu Mâlik*, VII/265) delilleri sıralarken Kitap ve sünnetten sonra "*hakkında Kitap ve sünnet bulunmayan* konuda varılan icmâı" zikreder. Bu ifade eğer Şâfiî görüş değiştirmemişse, kıyasa dayalı icmâ olarak algılanmalıdır.

983 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/281.

gözünde üzerinde icmâ hasıl olmuş sünnet (=*es-sünnetü'l-mücteme'u 'aleyhâ*) yerine geçer.[984]

Şâfiî icmâı iki temel başlık altında inceler: 1. Daha sonra *zarurât-i diniye* diye adlandırılacak olan ve beş vakit namazın ve zekatın farzlığı, haramların haramlığı gibi bilmemenin mazeret olmadığı hususlar; 2. Halkın bilmemesinin bir zararı bulunmayan ve uzmanların (havâs) haber vermeleri yoluyla yine ancak uzmanların bildiği hükümler. Bu tür icmâ az bulunur.[985] Şâfiî birinci tür icmâın kesinliği hakkında şüphe etmezken ikinci tür hakkında "müslümanların icmâı -inşâallah- bağlayıcıdır"[986] yorumunu yapar.

Şâfiî "hakkında hilaf bilinmeyen şey icmâ değildir"[987] diyerek sonraki dönemlerde *sükûtî icmâ* adı verilen icmâ türünü kabul etmez. Çünkü ona göre bir olay ya da söz karşısında sesini çıkarmayan (=sâkit) kimseye başkasının sözü ya da ameli nisbet edilemez. Herkese kendi söz ve ameli nisbet edilir.[988] Sükûtî icmâ iddialarının özellikle Râşid Halifeler döneminde yapılan uygulamalar için ileri sürüldüğü bir gerçektir. Bu tür icmâı kabul edenlere göre bu halifelerden birinin yaptığı uygulama muhalefetle karşılanmamışsa bu, sahabenin icmâı anlamına gelmektedir. Oysa halifeler kendi dönemlerinde bir önceki halifenin aynı pozisyondaki bir uygulamasını değiştirmişlerdir. Bu bakımdan Şâfiî'ye göre Râşid Halîfelerin herbirinin kendi döneminde uygulamaya esas aldıkları farklı görüşlerini dönemleri içinde icmâ kabul edip bir sonraki dönemde icmâın mahiyet değiştirdiği söylenemez ve buna haddizatında icmâ denemez. Her şey kendi fâiline; Hz. Ebû Bekr'e kendi fiili, Hz. Ömer'e kendi fiili ve Hz. Ali'ye kendi fiili nispet edilir ve onların görüşlerini esas alan başka insanların onlarla hemfikir ya da muhalif oldukları söylenemez. Dolayısıyla pek çok özel hüküm hakkındaki icmâ iddiası da iddia edildiği gibi değildir.[989] Şâfiî'ye göre alimlerin ihtilaf ettiklerini bilmediğimiz hususlarda "ihtilaf ettiklerini bilmiyoruz" deriz; ihtilaf ettikleri konularda da "ihtilaf ve ictihad ettiler" der; Kitap ve sünnette bir delâlet bulunmazsa -ki bulunmaması çok nadirdir- görüşler arasından onlara en çok uyanı yahut ilim adamları nazarında başlangıç ve netice itibariyle en iyi bulunanı esas alırız. İhtilaf edildiğinde "Bu görüş aralarında ihtilaf bulunan bir kaç kişiden rivayet edildi; biz iki kişinin değil üç kişinin yahut üç kişinin değil dört kişinin görüşünü benimsedik" deriz, "bu icmâdır" demeyiz. Çünkü (bu tür) icmâ, görüşünü söylese ne diyeceğini bilmediğimiz görüş

984 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/279.

985 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/263.

986 Şâfiî, *Risâle*, s. 403.

987 İbn Hazm, *İhkâm*, IV/188.

988 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 507.

989 Şâfiî, a.g.e., s. 507. Ayrıca bk. a.e., s. 508 ve *Ümm*, I/152.

belirtmemiş kimse hakkında bir yargıdır ve icmâ bulunduğu iddia edilen yerde muhalifin bulunması ihtimal dairesinde olduğu halde icmâ rivayet etme iddiasıdır.[990]

Bir konu hakkında icmâ bulunup bulunmadığını tespit için mutlaka rivayete dayanmak gerektiğini Şâfiî "bir habere dayanmadan icmâ iddiası caiz olmaz"[991] sözüyle dile getirir. Ancak icmâı bilmek büyük bir problemdi. Nitekim bizzat Şâfiî "icmâ edildiği söylenen şeylerin bir kısımını ihtilaflı gördük"[992] derken İbn Cerîr et-Taberî'nin, onun dört yüz meselede icmâa aykırı hüküm verdiğini tespit ettiğini söylemesi[993] bu işin zorluğunu ortaya kor. Ne yazık ki teorisi geleştirildiği halde İslâm tarihi boyunca bu teorilere uygun olarak icmâ tespiti yapan müesseseler geliştirilmemiş ve yine umumiyetle Şâfiî'nin kabule yanaşmadığı "ihtilafın varlığını bilmeme" icmâa dayanak yapılmıştır.

Şâfiî hukukun kaynakları arasına Kur'ân ve sünnetin ardından icmâı yerleştirir ve böylece İbnü'l-Mukaffa'nın, bıkkınlık getirdiği ihtilâflara karşı, re'ye başvuru hakkını yalnız siyâsî otoriteye tanıyan çözüm önerisine karşılık o, ihtilafları bertaraf etmek ve hukukta temel bir birlik sağlamak için icmâı önermiş olur.[994] "İcmâ her konuda huccettir. Çünkü onda hata mümkün değildir"[995] diyerek icmâı Kur'ân'ın manasının garantisi sayar. Çünkü ona göre Kur'ân'ın manasını anlamada bazıları hata etse de ümmetin geneli hata edemeyeceğinden[996] icmâ, Kur'ân'a aykırı olamaz.[997] Ümmet hak üzerinde birleşir ya da ayrılır.[998] Şâfiî ayrıca Kur'ân'ı sünnetle yorumlarken destekleyici olarak icmâa (*amelü'l-müslimîn*) başvurur.[999]

Şâfiî icmâı bütün ümmete teşmil eder ve dar kapsamlı icmâ anlayışlarını reddeder. Medine ekolü ve bilhassa Mâlik tarafından ileri sürülen Medînelilerin icmâı prensibini kabul etmez; prensip ve uygulama bazında bu tür icmâın geçersizliğini ortaya koymaya çalışır. Ayrıca Mâlik'in taraftarlarının çelişkilerini ortaya koymaya özen gösterir. Meselâ bir kimsenin bir başkası adına hac yapabileceğine dair hadis varken ve Hz. Ali, İbn Abbâs, İbnü'l-Müseyyeb, Zührî ve Rabîa gibi Medineli alimler ile Medineliler dışındaki Mekkeli, Doğulu (Iraklı) ve Yemenli fakihler bu şekilde fetva verirken "uygulama bu şekilde değildir"

990 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/263.

991 Şâfiî, a.g.e., VII/249.

992 Şâfiî, a.g.e., VII/264.

993 İbn Hazm, *İhkâm*, IV/189.

994 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 134.

995 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/279.

996 Şâfiî, a.g.e., VII/276.

997 Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/325.

998 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/276.

999 Şâfiî, *Ümm*, VII/16.

gerekçesiyle söz konusu hadisin mâlikîlerce reddedilmesini kendi prensipleri açısından bir çelişki olarak görür ve asıl böyle bir şeyin onlarca "amel" olarak görülmesinin daha doğru olacağını söyler.[1000] Şâfiî'ye göre bu prensibi kabul eden Mâlik ve taraftarlarının "*el-emru'l-mücteme aleyh* = genel kabul görmüş uygulama" olduğunu söyledikleri şeylerin çoğunluğu ihtilaflıdır.[1001] Bu bakımdan onların böyle yerlerde "ilim adamlarından bir muhalif bilmiyoruz" demelerini önerir.[1002] Medine'de ilim adamlarından tek bir muhalif bulunmazsa ancak o zaman "Medine'deki insanlar icmâ etti" demek caiz olur; ilim adamlarının ihtilaf ettikleri konularda "biz şunu tercih ettik" demelidir.[1003]

Ancak "sünnet yurdu ve Allah'ın haremi halkı Allah'ın kitabını ve arapçayı daha iyi bilirler; çünkü Kur'ân onların lisanıyla gelmiştir"[1004] sözü Hicâz bölgesi alimlerine bir öncelik tanıdığını gösterir. Ayrıca kendi memleketinin alimlerinin icmâına da önem verdiği görülmektedir.[1005] Bir keresinde "Medinelilerin icmâı bence kıyasdan daha iyidir" dediği rivayet olunur.[1006]

Şâfiî Kitap, sünnet ve icmâ dışında biri *sahabe kavli* (eser) ve diğeri *kıyas* olmak üzere iki kaynaktan daha söz eder. Sahabe kavlini ise Hz. Peygamber'in ashâbından bazılarının söylediği bir şeye yine onlardan bir muhalifin varlığı bilinmeyen görüş ve Hz. Peygamber'in ashâbının ihtilaf ettiği[1007] biçiminde ikili tasnife tâbi tutar. Kıyas ise "kıyasa dayanmadan görüş ileri sürmek caiz olmaz"[1008] cümlesinde ifade ettiği üzere en son başvurulacak kaynak ya da yöntemdir; onun dışında artık başka bir yöntem makbul değildir. Sahabe kavlini *re'y* başlığı altında

1000 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/211. Ayrıca bk. a.e., VII/241. Eserinin bir başka yerinde (VII/231) de diyor ki: "Bu kitapta (*Muvatta'*) Hz. Peygamber'den iki sahih ve sabit hadis ve Hz. Ömer'den iki hadis (=eser) rivayet edip sonra hepsine muhalefet ettiniz ve her biri için 'İnsanlar hakkında onunla hüküm verilmez, amel (=uygulama) o şekilde değil' dediniz. Bildiğim kadarıyla hiç kimseden, onların hepsine ya da birine muhalif bir şey rivayet etmediniz. Kimin amelini kastediyorsun ki onunla Hz. Peygamber'in sünnetine muhalefet ediyorsun? Bu amel bizce reddedilmelidir. Sünnetle birlikte Ömer'e de muhalefet ediyorsun. Ömer tek başına olsa ona muhalefet memnu olur. Onun yanında bir de sünnet bulununca muhalefet daha da memnu hale gelir. Üstelik sen işi amele havale ettin. *Şu güne kadar amelle ne kastediyorsun anlamadık. Yaşadığımız sürece de anlayacağımızı sanmıyorum.*"

1001 Şâfiî, a.g.e., VII/267.

1002 Şâfiî, a.g.e., VII/202.

1003 Şâfiî, a.g.e., VII/203.

1004 Şâfiî, *Ümm*, VII/27.

1005 Şâfiî, a.g.e., VII/37.

1006 Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/75.

1007 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/265.

1008 Şâfiî, *Ümm*, I/153; *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 508.

ve kıyası da müstakil bir bahisde ileride genişçe ele alacağız.

E. HADİS VE SÜNNETE İLİŞKİN DÜŞÜNCELERİ

Şâfiî'nin rasyonel kaynaklar hakkındaki düşüncelerine geçmeden önce üzerinde önemle durduğu ve kendisine *nâsıru's-sünne* payesini kazandıran hadis ve sünnet konusundaki düşüncelerine kısaca değinmekte yarar vardır. Çünkü bu, onun çalışmamıza konu edindiğimiz İslâm hukukunun ne dereceye kadar rasyonel olduğu sorusuna verdiği cevabı açmaya katkı sağlayacaktır. Zira ona göre fıkıh bilgisiyle hadis bilgisi arasında da doğru orantı vardır: "Bizce ve onların (ehlu'l-hadîsin) çoğunluğuna göre fıkhı en iyi bilen kimse hadise en çok uyandır."[1009] Onun hadis ve sünnet üzerine yaptığı çalışmaları ve görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Hadis ve sünnetin durumlarına belirginlik kazandırma*: *Hadîs* ve *sünnet* kelimeleri arasında fark vardır ve hadisçilerin bir görme gayretlerine rağmen esas anlamları araştırıldığında bu kelimelerin her bakımdan bir olmadıkları görülecektir. Hadis Hz. Peygamber'e nisbetle rivayet olunan; sünnet ise bu nisbetin olup olmamasından sarfı nazarla eskiden müslümanlar arasında mevcut dinî ya da kanûnî âdettir. Bu bakımdan hadisde mevcut kaide ya da ilke sünnet olabilir. Sünnetin hadise uygunluğu da şart değildir. Ayrıca hadis teorik ilmî bir şey iken sünnet pratik bir şeydir.[1010] Şâfiî *hadis* ve *sünnet* lâfızlarını Hz. Peygamber'e; buna mukabil *eser* lâfzını sahabîye nisbet eder.[1011] Bunda o kadar dikkatlidir ki muhalifleri *eser* kelimesini Hz. Peygamber'e nisbet ederken aynı yerde kendisi bunun için *hadis* kelimesini özellikle tercih eder.[1012]

Şâfiî döneminde, Hz. Peygamber'den gelen hadisler İslâm hukukunun ana temellerinden biri olarak tanınmış durumdaydı. Ancak eski hukuk ekollerinde hadislerin durumu çok daha az belirgindi.[1013] Sözkonusu ekoller genellikle sünneti bir ilke olarak kabul ederler. Ancak Medîne ekolü onu Hz. Peygamber'in sünneti olarak tanımlamaya önem vermez, genel manasıyla Medîne'nin sünneti olarak ele alırken Irak ekolü bu sünneti Peygamber'in sünnetine çevirmeye çalışır.[1014] Medîne ekolüne göre hadisler sünnet, örf ve Medînelilerin icmâından geri planda idi. Hz. Peygamber'in sünnetine uymayan hadislere muhalefet eder ve bu muhalefeti üzerinde anlaştıkları şeye aykırı düşen bir farklılık sayarlardı. Irak ekolünün hadise önem vermedikleri iddiası ise doğru değil, hatta durum tam tersinedir. Çünkü Şâfiî

1009 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/280.

1010 Abdülkâdir, *Nazratûn âmmetûn*, s. 121-2. Ayrıca bk. Zerkâ, *Medhal*, I/63.

1011 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/351.

1012 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/110.

1013 Schacht, *Origins*, s. 40.

1014 Abdülkâdir, a.g.e., s. 164-5.

bu konudaki hücumlarını Irak ekolüne değil, Medîne ekolüne yöneltmektedir. Gerçekte her iki ekolün hadisle amele bakışları aynıdır. Yanlız Iraklıların hadise ilişkin düşünceleri daha sonra gelişme göstermiştir.[1015]

Şâfiî için sünnet, daha sonraki sistemde icmâ tarafından doldurulanla mukayese edebilecek bir yer işgal eder. O sünneti Hz. Peygamber'in model davranışı olarak tanımlayan ilk hukukçudur. Oysa onun seleflerine göre sünnet zorunlu olarak Hz. Peygamber'le irtibatlı değildi; toplumun yaşayan sünnetlerini, âdet haline gelmiş yahut genellikle kabul edilmiş uygulamayla eş konumda biçimleyerek gelenekseli, yine de ideal olanı, toplumun teamülünü temsil etmekteydi. Şâfiî'ye göre bu nedenle yalnızca Hz. Peygamber'in fiileri itibar taşıyordu ve sahabeden gelen hadisleri, tâbiûnun ve hatta daha sonraki otoritelerin görüşlerini yardımcı deliller olarak kabul etmek suretiyle daha önceki doktrinin hâla izlerini göstermekle beraber ilke olarak yalnızca Hz. Peygaber'den gelen hadisleri kabul ediyordu.[1016]

2. *Hadisin isnadı üzerinde sistemli biçimde ısrarla durma*: "Munkatı' hadis bizce delîl olmaz"[1017], "hadis maktû' ise delîl olmaz"[1018], "mürseli sabit görmeyiz"[1019] sözleri de ortaya koymaktadır ki Şâfiî bir sahabî ile başlayan râvîler zinciri üzerine "sistemli" bir şekilde ısrar etmekte ve hadisin "muttasıl"[1020] olmasını şart koşmakta idi. Ancak Watt'ın onu bu konuda "ilk"[1021] diye nitelemesi bir hatadır. Çünkü Şâfiî bir tartışma esnasında Irak ekolünden (Şeybânî) olması kuvvetle muhtemel muhalifine "biz, sen ve ehlü'l-hadîs hiç bir şekilde munkatı' hadisi kendi başına kabul etmeyiz"[1022] der. Bu cümle Şâfiî'nin ilk oluşu konusunda müsbet bir netice vermez; aksine bu anlayışın o dönemde yaygınlığını göstermesi bakımından öncelik kimde sorusunu daha başlara götürmek gereğini gündeme getirir. Şâfiî her ne kadar "hadisin isnadı ehlü'l-hadîsin sahih görmediği bir isnad ise onu delil edinmeyi caiz görmeyiz"[1023] dese de zayıf hadisi farz olmayan konularda iyiliklere teşvik babında kullandığı görülmektedir.[1024] Şâfiî, ehlü'l-hadîs adını verdiği hadis alimlerine dayanarak çoğu zaman bir hadisçi gibi hadislerin ve sahabeden gelen

1015 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 164.

1016 Schacht, *Origins*, s. 2-3; Abdülkâdir, a.g.e., s. 122-3.

1017 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/342; *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 486; *Ümm*, V/133, 135.

1018 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/343.

1019 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 560; *Risâle*, s. 469.

1020 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 486.

1021 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 203 ve 323.

1022 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 486. Bir başka eserinde (*Ümm*, V/169) muhtemelen yine Şeybânî'ye hitaben "sen munkatı' hadisi sabit görmüyorsun" der.

1023 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/159.

1024 Şâfiî, *Ümm*, V/179.

rivayetlerin senet tenkidini de yapmaktan geri durmaz.

3. *Sıhhat şartlarını havi hadisin otoritesini perçinleme*: Şâfiî'nin muhalifleriyle tartışmalarının ana konusunu Hz. Peygamber'in hadislerinin işlevi teşkil eder. Bu konudaki fikirlerini eserlerinde sık sık işleyen Şâfiî haber-i vâhid ve hücciyeti konusuna *Risâle*'de geniş yer ayırdığı gibi ayrıca *Cimâ'u'l-ilm* adıyla müstakil bir eser yazarak hadislerin müdafaasını üstlenir. Ona göre hadisi *sika* râvîlerin Hz. Peygamber'e kadar varan bir senetle rivayet etmeleri o hadisin sübutu için yeterlidir[1025]; Hz. Peygamber'den geldiği sabit bir şey onu öğrenen herkesi bağlar; başka hiç bir şey onu güçlendiremez ya da zayıflatamaz, insanların ona uymaları farzdır, Allah hiç kimseye Hz. Peygamber'in emrine muhalefet yetkisi vermemiştir[1026] ve Hz. Peygamber'in söyledikleri genel geçerliliğe sahiptir.[1027] Hz. Peygamber tâbi' değil metbû'dur[1028] düşüncesinden hareket eden Şâfiî'ye göre sünnet, sahabe söz ve davranışlarının ifadesi olan *eser*'den evlâdır[1029], bir başka deyişle eser sünnetten daha zayıf konumdadır.[1030] Bu nedenle bir hadisin sıhhatinin tespiti için Hz. Peygamber'in ashabından bazılarının ona muvafakatı aranmamalıdır. Sahabeden bazılarının hadise aykırı uygulamada bulunmasıyla hadis reddedilmez. Çünkü hem sahabenin ve hem de bütün müslümanların Hz. Peygamber'in emrine ihtiyaçları vardır ve ona uymak durumundadırlar. Ne onların rivayet edilen hadise uyan her hangi bir görüşleri onun sözünün ağırlığını artırabilir ve ne de onların aykırı bir görüşü sika ravinin ondan rivayet ettiği hadisi zayıflatabilir. Zira sahabenin de, diğer insanların da onun sözüne uymaları farzdır. *Hz. Peygamber dışında hiç bir beşerin sözü böyle değildir.*[1031] Hz. Peygamber'in ashabından her hangi biri ona muhalif bir şey söylese bu delil olmaz; aksine o sahabî böyle bir durumun varlığını bildiği zaman Hz. Peygamber'e uymak durumundadır.[1032]

4. *Sünnetin Kur'ân karşısındaki konumuna açıklık getirme*: Hz. Peygamber'in Kur'ân'da metni bulunan konularda koyduğu her sünnet o metinle (nas) tam uyum içindedir ve genel bir metni Allah adına açıklamaktadır. Açıklama genel ifadeyi daha çok açma (=*tefsîr*) demektir.[1033] Meselâ Allah'ın farz kıldığı

1025 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/191; *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 506.

1026 Şâfiî, Risâle, s. 330. Bir başka eserinde ise "Sünnete muhalefet her müslümana memnudur = *Hilâfu's-sünneti dayyikun alâ külli müslimin*" demektedir. bk. Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/200.

1027 Şâfiî, *Ümm*, VII/11.

1028 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 479.

1029 Şâfiî, *Ümm*, VII/11.

1030 Şâfiî, a.g.e., VII/21.

1031 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 506. Ayrıca bk. a.e., s. 479; *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/111; *İhtilâfu Mâlik*, VII/191.

1032 Şâfiî, İhtilâfu'l-hadîs, s. 482; *Risâle*, s. 424 ve s. 425.

şeyin sayısal içeriğini, örneğin genel (âmm) inmiş bir metinden genel mi, özel (hâs) mi kastedildiğini; Kur'ân'da yer alan ifadelerden farz, edep, mübahlık ya da irşad (yol gösterme) mı kastedildiğini açıklar.[1034]

"Hiç bir sünnet asla Kur'ân'a aykırı düşmez"[1035] ve "her sünnet Kur'ân'a muvafıktır, muhalif değildir"[1036] diyen Şâfiî, Kur'ân'a aykırı düşmeme ve onun icmâlî hükümlerini açıklama konularında sünneti daima Kur'ân'a tâbi görür[1037]; ama yine de bu şartlar dahilinde de olsa hadis ve sünnete Kur'ân'dan bağımsız kaynak statüsü verir. Sünnet Kur'ân'a arzedilir, onun zâhiri ile uyuşursa kabul edilir, aksi halde Kur'ân'ın zâhiri esas alınıp hadis terkedilir anlayışını bir cehalet olarak niteleyen Şâfiî, sünnetin kıyasa veya başka her hangi bir şeye arzına da "insanların görüşleri sünnete tâbîdir" anlayışıyla karşı çıkar[1038] ve yukarıda geçtiği üzere hadisi Kur'ân'a bağımlı kılan Ebû Yusuf'u tenkit eder. Ona göre hadisi Kur'ân'a arzetme olayı[1039] Ebû Yusuf'un dediği gibi olsaydı aynısı kendisinin aleyhine delil olurdu. Çünkü Kur'ân, hadise aykırı düşmez. Ancak hadis Allah'ın hâss mı, âmm mı ve nâsih mi, mensûh mu ne kastettiğini açıklar. Sonra Hz. Peygamber'in açtığı sünnet *Allah'ın farz kılmasıyla* insanları bağlar. Dolayısıyla Allah Rasûlü'nden kabul eden Allah'dan kabul etmiş olur. Zira Allah Kitabının pek çok yerinde[1040] bunu açıklamış ve Allah Rasûlü de bunu beyan etmiştir. Hz Peygamber "İçinizden birinin, verdiğim emir ya da koyduğum yasak kendisine ulaşıp da 'bunu bilmiyoruz; Allah'ın kitabında bulduğumuzu alırız' dediğini asla duymayayım" buyurmuştur. Ebû Yusuf'un dediği gibi olsaydı kendi kullandığı delîl, hadisi reddetmesi nedeniyle, kendisi aleyhine dönerdi. O zaman mestler üzerine meshetmeyi câiz, bir kadının halasıyla aynı nikah altında birleştirilmesini ve yırtıcı hayvanların yenmesini vs. haram sayamazdı.[1041] Herkesçe kabul görmüş bu konuların Kur'ân'da yer almaması

1033 Şâfiî, *Risâle*, s. 212.

1034 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 484.

1035 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/289; *Risâle*, s. 228 ve s. 230.

1036 Şâfiî, *Ümm*, VII/22.

1037 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 511; *Risâle*, s. 223.

1038 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 484.

1039 Şâfiî (*Risâle*, s. 224-5) bu yolda rivayet edilen hadisi senet bakımından eleştirir, makbul ravilerden gelmediğini ve mechûl bir adamdan rivayet edildiği için hadisin munkatı' olduğunu söyler. Pek çok büyük muhaddisin uydurma dediği bu hadisi İbn Mehdî, İbn Maîn ve el-Hattâbî'ye göre zındıklar uydurmuştur. Bilgi için bk. İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/190-1; İbn Hazm, *İhkâm*, II/76-82; Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV/18-9; Ahmed Muhammed Şâkir tarafından *Risâle*'nin mezkur sayfalarına konulan dipnot (nr.4).

1040 bk. en-Nisâ, 4/65; en-Nûr, 24/63.

1041 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/340-1. "Bir kadın halası veya teyzesiyle birlikte bir nikah altına alınmaz" hadisi Şâfiî'nin (*Risâle*, s. 227-8) söylediğine göre yalnız Ebû Hüreyre'den

hadîsin müstakil bir fıkıh kaynağı olduğunu ispatlar.

Hiç bir sünnet Allah'ın kitabını neshedemez. Çünkü Allah Kur'ân'ın ancak misli bir Kur'ân âyetiyle neshedileceğini bildirmiştir. Sünnet Kur'ân'a tâbîdir.[1042] Fakat Kur'ân'daki nâsih âyetlerin çoğunluğu ancak sünnetin delâleti ile bilinir; sünnet nâsih ile mensûhu ayırır. Kur'ân'ı sünnet neshedemez ama Hz. Peygamber daha önce Kur'ân'la birlikte bir sünnet ortaya koymuşsa onun gereğini yerine getirmeleriyle Allah'ın sorumlu tuttuğu insanlardan şüphenin giderilmesi için ilk sünnetini nesheder.[1043]

5. *Hadisler arasında görünüşte mevcut ihtilafları giderme*: Nasların iç âhengi, bir başka deyişle çelişmezliği üzerinde de ısrarla durur. İki veya daha çok hadisin çelişkili bir durum arzetmesi ve bunların yorumlanış biçimleri konusuna kitaplarının pek çoğunda değinir ve hadisler arasındaki çatışma görüntüsünü giderme amacıyla *İhtilâfu'l-hadîs* adıyla sahasında ilk sayılabilecek hacimli müstakil bir eser yazar. Evvelâ ona göre anlamca bir olup lâfızca farklı olan hadisler çelişik sayılmazlar.[1044] Hz. Peygamber'den neshedici yahut daha sahih[1045] olan aksine bir hadis gelmedikçe asla hiç bir hadis hiç bir sebeple terkedilmez[1046] prensibine sıkı sıkıya sarılan Şâfiî mümkün olduğunca bir sünneti başka bir sünnet için ilga yoluna gitmez[1047], uzlaştırmaya çalır ve ikisi birlikte kullanılmaya müsait ise her ikisini de kullanır.[1048] Bunu yaparken şu yollardan birini izler:

a. Her iki şeyin de mübah olması: Şâfiî'ye göre mutlak olarak her hangi bir hükme çelişiyor denmez. Ancak bir hakim helâl, diğeri haram diyorsa bir çelişki vardır. Bir şey geniş ise ona mübah denir; bunlardan birini yapan kimse bir başkasının yaptığı şeye muhalefe etse de kendisine câiz olanı yapmış olur. Meselâ ayakta duran oturana, yürüyen ayakta durana muhalif durumdadır. Bunların hepsi mübahtır; yürüyenin ayakta durması, ayakta duranın oturması gerekmez.[1049]

b. Hadislerden biri genel (âmm), diğerini onu açıklayıcıdır (müfessir). Bu bir çelişki değil, Arap dilinin genişliğinden kaynaklanan bir durumdur. Arapça'da genel bir ifade kullanılarak özel, özel bir ifade kullanılarak da genel kastedilebilir. Bunların her ikisi birlikte kullanılır.[1050]

---

rivayet edilmiş olduğu halde bu hadise uymayı reddeden bir tek muhalif bilinmemektedir.

1042 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 484.

1043 Şâfiî, *Risâle*, s. 222.

1044 Şâfiî, *Ümm*, V/129.

1045 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/200.

1046 Şâfiî, a.g.e., VII/198.

1047 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/112.

1048 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 487; *Ümm*, V/163. Ayrıca bk. Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/222.

1049 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 494. Ayrıca bk. a.e., s. 487 ve 488.

Hz. Peygamber'in aynı konu ile ilgili bir emredici ve bir de yasaklayıcı hadisi varsa her ikisini bilen kimse ya "Hz. Peygamber'in yasaklamasının bir manası vardı, o mananın misli bulunursa o şey yasaktır; misli bulunmazsa yasak değildir" diyecek yahut da "Hz. Peygamber bir vakitte yasakladı, daha sonra izin verdi; son emri, ilk emrini yürürlükten kaldırmıştır" diyecektir.[1051]

Hadislerin hepsinin birlikte yürürlükte bırakılma ihtimali yoksa önce nesih durumu olup olmadığını araştırır, varsa hadislerin bazılarını nâsih, bazılarını mensûh kabul eder ve nâsih olanla amel edip mensûhu terkeder.[1052] Nesih yoksa ya da var olduğu bilinmezse o zaman tercih mekanizmasını çalıştırır. İhtilâflı hadislerde mutlaka en sağlam olan rivayeti gösteren bir çıkış yolu yahut bir delil bulunur[1053] ilkesini hareket noktası seçen Şâfiî önce bir tespit yapar: Çelişki rivayet tekniğinden kaynaklanıyor olabilir. Çünkü hadis gerektiği gibi öğrenilip aktarılmamışsa çelişkiye yol açabilir yahut çelişki muhaddisin vehminden kaynaklanabilir.[1054] Bu gibi durumlarda hadislerin birinin diğerine tercih edilmesi, ancak tercih edilenin terkedilenden daha güçlü olduğunu gösterir geçerli bir sebebin bulunmasına bağlıdır. Bu sebepler şunlardır:

a. Hadislerden biri Kur'ân'a daha çok uygunluk gösterirse o delil olur.

b. Kur'ân'da açık bir metin yoksa en sahih olan hadis tercih edilir. Tercih yolları ise şunlardır: (1) Hadisin daha iyi tanınan bir isnadla ilimde daha çok şöhret yapan ve daha iyi hafızaya sahip kişilerce rivayet edilmesi, (2) tercih edilen hadisin iki ya da daha çok tarikten, terkedilenin de bir tarikten geliyor olması: Çünkü çoğunluğun hafızası azınlığınkinden evlâdır; (3) sıhhat yönünden birbirlerini dengeleyecek durumda iseler tercih edilen hadisin Kur'ân'ın manasına ya da başka sünnetlere daha çok uygunluk göstermesi, (4) ilim adamlarınca daha kabul edilebilir olması, (5) kıyas bakımından daha doğru olması ve (6) son olarak sahabenin çoğunluğu tarafından uygulamaya esas alınması.[1055]

Şâfiî'nin hadis üzerinde yaptığı bu çalışmalar ve neticesinde geliştirdiği teori kendisinden sonraki bütün fıkıh ve hadis çalışmalarına damgasını vuracaktır. Onun fıkıhda hadise birinci derecede yer vermesi ve hadisi delil olarak kullanmadaki ısrarlı tutumu tarihî bir yenilik olmuş; daha önce hukuk çalışmaları genel kabul gören uygulama yahut sahabe ve tâbiûn gürüşleri ya da re'ye yönelik iken bundan böyle

1050 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 487; *Risâle*, s. 213; *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/110.

1051 Şâfiî, *Ümm*, I/151.

1052 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/191.

1053 Şâfiî, a.g.e., VII/191; *Risâle*, s. 216.

1054 Şâfiî, *Risâle*, s. 216. Muhaddisin hatalarından kaynaklanan çelişkiler için bk. a.e., s. 213.

1055 Şâfiî, a.g.e., s. 284-5. Ayrıca bk. a.e., s.458-9; *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 487; *Ümm*, V/178; *İhtilâfu Mâlik*, VII/191.

hadise dönüş başladı.[1056]

F. AKLÎ KAYNAKLAR ÜZERİNDEKİ DÜŞÜNCELERİ

İkinci/sekizinci yüzyıl genellikle *re'y* diye bilinen akıl yürütme yönünde seyreden etkin bir hareketle başlamıştı. Fakat bu yüzyılın ortalarında hadislerin rolü üzerinde önemle duran rakip başka bir hareket yükselişteydi.[1057] Şâfiî yetişmiş bir fakih olarak sahneye çıktığında hadis ve re'y taraftarları arasındaki fikrî mücadeleyi her iki ortamda da bulunmak suretiyle teneffüs etmiş durumdaydı ve bu arada ehlu'r-re'y hareketi inişe geçmişti.[1058] Şâfiî kendi konumunu ilk dönem re'y serbestliği ile sonraki Zâhirî muhafazakârlığı arası ortada bir yerde belirledi.[1059]

Şâfiî'nin bütün gayreti günlük hayatta ortaya çıkan yeni hâdiselerin ve problemlerin olabildiğince nasların ışığında nasıl çözülebileceğinin yollarını bulmak ve tesis etmekti. Ona göre mutlaka bir noktada naslarla irtibat kurulmalıydı. Aksi halde keyfîliğin yolu açılmış olurdu. İşte bu temel düşünce doğrultusunda Şâfiî ictihad, kıyas ve istihsan kavramlarını önce tanımladı, niteliklerini ortaya koydu ve ardından bunları neden kabul ya da reddettiğini izaha çalıştı. Bunun neticesinde istihsana karşı tavır takındı; ictihad ve kıyas metodlarını ise naslarla olaylar arasındaki benzerlik temeline oturtarak sistemleştirdi. Onun getirdiği sistemi anlayabilmek için şu sorulara cevap aramalıyız: Nasların açık ifadelerinde yer almayan konulara ilişkin yaklaşımlarının altında yatan temel sorular ve bunlara verilen cevaplar neydi? Ona göre sorulara cevap verme yetkisi ilke olarak insanlara tanınmış mıydı?

Şâfiî nas bulunmayan konuda icap ya da iptal hükmü verme meselesini bir takım sorularla açar ve bir sonuca ulaşmaya çalışır. O naslarda yer almayan konulara ilişkin olarak sistemini kurarken şu soruları sorar:

-Böyle bir hüküm verme hakkı nereden kaynaklanıyor?

-Doğru ve yanlış nasıl bilinecektir?

-Kişi bilmeyip çözüm aradığı konuda belli bir şey üzerinde ictihad mı yürütecektir yoksa keyfî olarak mı söz söyleyecektir?

-İzlenecek mevcut bir misâle dayanmadan helâl-haram hükümleri verme, şeyler arasını ayırma müsadesini kim vermiştir?

-Böyle bir şey caizse dayanacağı bir misâl ve yanlışla doğrunun birbirinden ayrılmasını sağlayacak o misâl üzerinde mevcut bir mihenk (=*ibret*) bulunmadan herkesin aklına geleni söylemesi caiz olmalı mıdır?[1060]

1056 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 266.

1057 Hallaq, "Was al-Shafi'î the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", s. 597.

1058 Hallaq, a.g.m., a.y.

1059 Hallaq, a.g.m., s. 598.

Bu sorulara toplu olarak şu cevabı verir: "Ne benim ne de her hangi bir alimin Kur'ân, sünnet, icmâ yahut bağlayıcı bir haberde yer alan herhangi bir nas bulmadan bir şeyi mübah ya da haram sayma, bir kimseden bir şey alma ya da ona bir şey verme hakkı vardır. Mezkür haber kaynaklarından birinde yer almayan bir şeyi istihsanımıza dayalı ve aklımıza geldiği şekliyle söylememiz caiz değildir. Böyle bir konuda bağlayıcı haberleri araştırır ve ictihad yoluyla kıyas yaparız. Doğruyu yanlıştan ayıran kıyas yöntemiyle bir misâle dayanmaksızın bizim söz söylememiz caiz olsaydı o zaman bizimle birlikte herkesin aklına geleni söylemesi caiz olurdu. Ancak hem bizim ve hem de zamanımız insanlarının yukarıda anlattığım şekilde davranmamız gerekir."[1061]

Şimdi yukarıdaki soruları daha geniş biçimde onun perspektifinden cevaplamayabilmek için aklî yönü bulunan kavramları incelemeye çalışalım.

1. İctihad Kavramı

Şâfiî ictihadı en geniş anlamıyla naslardan hüküm çıkarma ameliyesinin adı olarak ele alıp inceler. Ona göre Allah ictihadı farz kılmış ve onunla insanları imtihan etmektedir.[1062] Ancak ictihad herkesin (âmme) ulaşabileceği bir ilim basamağı değildir ve bütün mütehassıslar (hâssa) onu yerine getirmekle mükellef kılınmamışlardır. Bu basamağa erişme kapasitesinde olan mütehassısların hepsi bunu ihmal etmemelidir. Yeterliliğe sahip bazıları bu görevi yerine getirirlerse bunu yapmamış olan diğerleri onun deyimi ile inşâallah günahkâr olmazlar. Ancak yerine getirenler ihmal edenlerden faziletçe üstündürler.[1063] Yani sonraki deyimle ictihad farz-ı kifâyedir.

Şâfiî ictihadı ispat için birinci aşamada kesin olmayan bilgiye, teknik terimle zanna ve kendisinin deyimiyle ilm-i hâssaya dayalı hüküm vermenin dinin onayladığı bir yöntem olduğu üzerinde durur. İkinci aşamada ise ictihadın dinin onay verdiği kaynaklara dayalı yapılmasının dinî bir zorunluluk olduğunu göstermeye gayret eder. Bir diğer anlatımla benzer şeylerin hüküm bakımından da aynı olacakları ilkesini nasların ortaya koyduğu bir ilke olarak ispatlamaya çalışır ve benzerlik ortak noktasını ölçüt alarak naslarla yeni olaylar arasında ilişki kurulmasının gerekliliğini savunur.

1. *Hükmü kesin bilmeme amele engel değildir.* Dinî bilginin bilgi kuramı

1060 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/276.

1061 Şâfiî, a.g.e., VII/276-7.

1062 Şâfiî, *Risâle*, s. 22.

1063 Şâfiî, a.g.e., s.360.

bakımından değerlendirilmesiyle ilgili tartışmaların başta günümüze gelen ilk fıkıh usûlü eseri olan *Risâle*'de ve Şâfiî'nin diğer eserlerinde yer almış olduğunu görüyoruz. Bu da bu bilginin dinin gerçekliğini, bir başka deyişle Allah'ın iradesini ne kadar temsil ettiğinin rasyonel ölçülerle daha ikinci asrın sonlarında hukuk düşüncesi çerçevesinde ele alındığını göstermesi açısından önemlidir. *Risâle*'de konumuzla alâkalı olarak, dinî metinler bize ne kadar güvenli biçimde ulaşmış ve bu metinlerden gerek doğrudan ve gerekse dolaylı olarak elde ettiğimiz bilgiler bizi Şâri'in hedef ve maksadına ne kadar güvenle ulaştırır soruları üzerinde durulmuştur. İctihad ve kıyas olayını temellendirmek amacı güdülerek bu konu üzerine gidilmiş; kıyası zan ifade ettiği ve zannın ise Allah'ın hükümlerinde ve insanları sorumlu tuttuğu konularda delîl olamayacağı gerekçesiyle kabul etmeyenlere karşı kıble örneği verilerek bunun dinde geçer bir metot olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

Şâfiî dinî bilgiyi "hem *zâhirde* (görünüşte, objektif olarak) ve hem *bâtında* (işin içyüzünde, realitede) ihata edilen" ve "yalnız zâhirde hak olan" diye başta ikiye ayırır. Hem zâhirde ve hem bâtında gerçekliği ihata edilen bilgi ona göre Allah'a ait bir hüküm nassı yahut kalabalık grupların birbirlerinden aktara geldikleri Hz. Peygamber'e ait sünnet nassıdır; helâl olanın helâlliği ve haram olanın da haramlığı bu iki yolla ispatlanır. Bu tür bilgiye sahip olmama ya da onda kuşku duymaya müsâde yoktur.[1064] Bu bilgiye kitleler tarafından aktarılan, aklı başında her yetişkinin bilmesi gereken ve herkesce aynı biçimde anlaşılan genel bilgi olması hasebiyle *ilmü'l-âmme* ve *ihâta* adlarını veren Şâfiî, örnek olarak beş vakit namaz, Ramazan ayında oruç tutma, gücü yetenin hacca gitmesi, maldan zekât verme; zina, adam öldürme, hırsızlık, içki içme gibi haram davranışlardan kaçınma ve bu manada olan diğer zarurât-ı dîniyye dediğimiz hususları sıralar.[1065] Bu bilgileri müslüman halk nesilden nesile gerek aktarımda ve gerekse bunların kendilerine vacip olduklarında görüş ayrılığına düşmeden Hz. Peygamber'den hikâye etmektedir. Dolayısıyla hem haber olarak ulaştırılmasında ve hem de yorumunda (=te'vîl) yanlışlık mümkün değildir; görüş ayrılığına düşme de sözkonusu olamaz.[1066]

Şâfiî *ilmü'l-hâssa* adını verdiği ikinci tür bilgiyi alimlerin hepsi yahut bir kısmı arasında mevcut olup onların bildiği ve başkalarının bilmekle sorumlu olmadığı; muayyen şahsın, doğruluğunu bildiği muayyen bir şahıs... aracılığıyla Allah Rasûlü'nden aktardığı sünnet bilgisi olarak görür. Ona göre ilim adamlarının bunu takip etmeleri gereklidir. Bu bilgi zâhirde haktır. Nitekim iki şahidin tanıklığı ile kısas cezasına hükmederiz. Ama bu zâhirde haktır. Oysa iki şahidin yanlışlık yapmaları ihtimali söz konusu olduğu gibi[1067] zâhirde adil olan biri içte gayri adil

1064 Şâfiî, *Risâle*, s. 358, 460-1, 478.

1065 Şâfiî, a.g.e., s. 357.

1066 Şâfiî, a.g.e., s. 358-9.

olabilir; hatta adil gözükmeyen biri Allah katında adil gözükenden daha hayırlı olabilir. Ama hakimler daha fazlasına sahip olmadıkları zâhirî bilgiye dayanarak ictihadda bulunmakla mükelleftirler.[1068] Dahası Allah dünyevî hükümlerde meselâ münafıkların vahiyle bilinmesi gibi dünyada mevcut olmayan delâletin kullanımını iptal etmiştir.[1069] Yine kesinlikle haram olan can ve mal kesinlik (=ihâta) taşımayan şahitlikle mübah kılınmakta ve şahitlerin zâhiren doğrulukları esas alınmaktadır. Zira gaybı ancak Allah bilir.[1070] Şâfiî (ictihada dayalı olan) icmâ ve hakka isabet etme isteğiyle yapılan kıyası da bu kapsama almaktadır. Kıyas, bütün alimler açısından değil, kıyası yapan açısından zâhirde haktır.[1071] Şâfiî bu nedenle kıyas dışında bir delîl bulunmadığında zandan ötürü kıyasın terkedilemeyeceğini savunur.[1072] Ancak ona göre kıyaslanacak şey asıl manasında (*fî ma'ne'l-asl*) ise böyle bir kıyas kesin bilgi ifade eder ve neticesi kişilere göre değişmez.[1073]

Dinî bilgiye bu iki şekilde de ulaşılabileceğini temellendirmek için Şâfiî, kıble örneğini verir.[1074] Her hangi bir insanın Kâbe'nin yerini tam doğru olarak bilmesi için gözüyle görmesi şarttır; gözüyle göremediği bir şeyi hiç kimse tam olarak bilemez.[1075] İşte bu nedenle Mescid-i Haram'da namaz kılarken Kâbe'yi görmeliyiz ve oraya yöneldiğimizden emin olmalıyız. Ama uzakta olduğumuzda kıble olarak Kâbe yönüne dönmemiz yeterlidir, burada kesin (reel) bilgiye ulaşmakla sorumlu değiliz.[1076] Şâfiî konuyu açmak için örneği biraz daha somutlaştırır: Yolculuk eden iki bilgili kişi namaz kılmak istediklerinde biri bir yönün, diğeri başka bir yönün kıble olduğunu iddia etse birbirlerine uymazlar. Kıbleyi kesin olarak bilinceye kadar namaz kılmaları farz olmaz desek -görülmeyen şeyi asla kesin olarak bilemezler- bu durumda ya namazı bırakacaklar yahut onlardan kıbleye yönelme farzı kalkacak ve istedikleri yöne doğru namaz kılacaklardır. Bu iki şıktan birini tercih edemeyiz.

1067 Şâfiî, *Risâle*, s. 478--9.

1068 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/300.

1069 Şâfiî, a.g.e., VII/296.

1070 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/276.

1071 Şâfiî, *Risâle*, s. 479 ve 359.

1072 Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/327.

1073 Şâfiî, *Risâle*, s. 479.

1074 Burada Şâfiî'ye yapılan "Kıbleyi araştırmak ayrı bir konudur; hükümleri araştırmak için ictihadda bulunmak ayrı bir konudur; çünkü belli bir adamın belli bir vakitte kıbleyi nassa dayanarak araştırma imkanı yoktur. Aksi halde Kıyamete kadar her bir muayyen vakitte her bir mükellefin karşılaştığı hâdiselere naslarda yer verilmesi gerekir ki bu imkansızdır" itirazı haksızdır. Çünkü onun amacı zanna dayalı olarak hareket etmenin dinde kabul edilen bir metot olduğunu ispattır. bk. Râzî, *Menâkıb*, s. 183.

1075 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/277.

1076 Şâfiî, *Risâle*, s. 480-1.

Herbirinin kendi görüşüne göre namaz kılmasından başka sorumluluk taşımadığını söylemek ya da zâhirde ve bâtında doğruyu yakalamakla mükelleftirler, ama zâhirdeki değil bâtındaki hatanın sorumluluğu onlardan kaldırılmıştır demek durumundayız.[1077] Allah, Mescid-i Harâm'ı göremeyecek yerde bulunanlara diledikleri yöne namaz kılma izni vermemiş, aksine onlara gösterdiği alâmetlerle Mescid-i Harâm yönünü araştırmayı, bu konuda ictihadda bulunmayı farz kılmıştır.[1078] Şu halde gözden uzak olanı araştırma sorumluluğumuz görüleni araştırmadakinden farklıdır.[1079] Kıble araştırmasında Kâbe yönünü gösteren alâmetlerden ve Allah'ın insanlarda yarattığı ve varlıkları zıtlarından ayırıcı akıllardan yararlanır, akıl aracılığıyla alâmetlerin bilgisine ulaşırız.[1080] Bu ve diğer verdiği örneklerden doğal olarak Şâfiî şu sonuca varır: Herkes bilgisi oranında sorumluluğunu yerine getirmelidir ve hakkında bağlayıcı hüküm veren bir nas bulunmayan konuların hükmünü kıyas yoluyla ictihad ederek bulmaya çalışmak durumundayız. Buradaki sorumluluğumuz *bizce hak olanı* elde etmektir.[1081]

Şâfiî bu iki bilgi yolunun değirlendirmesini yaparken Kur'ân'a ve kalabalıklar tarafından ihtilafsız olarak oybirliği içinde aktarılan sünnete dayalı hüküm verdiğimizde "zâhirde ve bâtında hakla hükmettik"; insanların üzerinde birleşmediği tek yoldan gelen sünnetle hüküm verdiğimizde ise hadisi aktaran kişinin yanılma ihtimali bulunduğundan "zâhirde hakla hükmettik" diyeceğimizi belirtir. (Kıyas ve ictihada dayalı) icmâ ve bundan daha zayıf olan kıyasla hüküm verilmesini ise zarurete bağlar. Çünkü haber varken kıyas helâl olmaz.[1082] Ona göre deliller hiyerarşisinde sünnetten sonra yer alanlar sünnet bulunmazsa delil olurlar.[1083]

2. *İctihad dinin nasları dışında ama dinî kaynaklarla ilişki halinde olma şartıyla onaylanan bir yöntemdir*: Şâfiî müslümanın başına gelen her bir hâdisede bağlayıcı bir hüküm ya da hak yolunu gösteren bir delâlet bulunduğu düşünür ve "Hâdisenin bizzat kendisi hakkında bir hüküm mevcutsa ona uymalıdır; bizzat kendisi hakkında bir hüküm yoksa ictihadla orada hak yolunu gösteren bir delâlet aranır"[1084] der. Ona göre Allah'ın dininden olan herhangi bir kimsenin başına gelen her bir hâdisede mutlaka Allah'ın Kitabında o meselenin çözümüne (=hüdâ) ulaştıran yolu gösteren bir delil vardır.[1085] O, bunun nasıl ve hangi yollarla

1077 Şâfiî, *Risâle*, s. 488-9. Ayrıca bk. *İbtâlü'l-istihsân*, VII/302.

1078 Şâfiî, *Risâle*, s. 24. Ayrıca bk. *Cimâu'l-ilm*, VII/286.

1079 Şâfiî, *Risâle*, s. 481.

1080 Şâfiî, a.g.e., s. 24 ve 38.

1081 Şâfiî, a.g.e., s. 483.

1082 Şâfiî, a.g.e., s. 599.

1083 Şâfiî, a.g.e., s. 600.

1084 Şâfiî, a.g.e., s. 477.

gerçekleştiğini ispat için *beyan* kavramının niteliği üzerinde durur. Ona göre beyan kökleri bir, ama dalları muhtelif olan manaları kapsayan bir isimdir. Kökte bir olup dallara ayrılan bu manaların asgarî sınırı bu manalara muhatap, Kur'ân'ın kendi diliyle indiği kişi için -açıklama bakımından farklı tonda vurgulara sahip olsalar da- birbirine yakın düzeyde ve Arap dilini bilmeyen için ise muhtelif bir beyan olma özelliği taşımasıdır.[1086]

Allah'ın, iradesini beyan etmesinin yalnız naslardan doğrudan anlaşılan manalarla sınırlı olmayıp aksine O'nun delâletle de iradesini beyan ettiği ön kabullerinden hareket eden Şâfiî bunu *Risâle*'nin ilk bölümünde anlatmaya çalışır.[1087] Şâfiî beyanın doğrudan söz (ibare) ile olabilmesinin yanında sözün içerik ve muktazası ile de dolaylı şekilde olabileceğini savunur ve her konuda açık nassın bulunması gerekmediği, başka yollarla da beyanın gerçekleşmesinin imkanı üzerinde durur. Ona göre ezeldeki hükmü gereği kullarını sorumlu tuttuğu hususları Allah, Kitabında değişik yollarla beyan etmiştir. Bunlar:

1. İnsanlara nas yoluyla beyan ettikleri: Namaz, zekât, hac ve oruç gibi farzlar; gizli açık bütün kötü şeylerin haram oluşu, zina, içki içme ile leş, kan ve domuz eti yemenin haramlığı, abdestin farzları nasıl yerine getirilir vs. bu gruba giren naslardır.

2. Kitabında farz olduğunu açıkladığı ve nasıl uygulanacağının açıklanmasını Peygamberine bıraktığı hususlar: Namaz ve zekâtın sayı ve vakti gibi.

3. Hakkında Allah'a ait bir hüküm nassı bulunmayan konularda Allah Rasûlü'nün sünnetiyle açıkladığı hususlar. Allah, Kitabında Rasûlüne itaat edilmesini ve onun verdiği hükmün kabul edilmesini farz kılmıştır. Artık Allah Rasûlü'nden kabul eden Allah'ın farz kılmasıyla kabul etmiş olur.

4. Allah'ın insanlardan ictihad yoluyla aramalarını farz kıldığı ve tıpkı diğer farz kıldığı konularda itaatlarını sınadığı gibi ictihad noktasında da itaatlarını sınadığı hususlar.[1088] Bu beyan çeşitlerini Şâfiî daha sonra uzun uzadıya tahlile ve örnekleriyle açıklamaya çalışır.[1089]

Şâfiî "İnsan başıboş (=südâ) bırakılacağını mı sanır?"[1090] âyetinde geçen *südâ* kelimesini "emirsiz ve yasaksız" diye yorumlar. Ona göre emirsiz ve yasaksız kalamayacak, başına buyruk olamayacak insan aynı zamanda bu konuda tek istisnâ

1085 Şâfiî, *Risâle*, s. 20.

1086 Şâfiî, a.g.e., 21.

1087 Şâfiî, a.g.e., s. 21-53.

1088 Şâfiî, a.g.e., s. 21-2.

1089 Şâfiî, a.g.e., s. 26-53. Bu açıklamalar kısmında Şâfiî yukarıda sıraladığı dört maddeden ikincisini ikiye ayırarak açıklıyor ve böylece beyan çeşitlerini beşe çıkarıyor.

1090 el-Kıyâme, 75/36.

olan Allah Rasûlü gibi dilediğini söyleyemez; mutlaka istidlâl etmek, bir diğer söyleyişle bir vahiy yahut vahyin onayladığı kaynağa başvurmak durumundadır. Vahye yahut vahyin onayladığı bir kaynağa dayanmadan ortaya uluorta görüşler atmanın keyfîliğe götüreceği düşüncesinde olan Şâfiî "Kişi iyi gördüğü (=istihsan) ile hükmedemez. Çünkü istihsan *daha önce geçmiş bir misâle dayanmaksızın* kişinin kendinden icad ettiği bir görüştür" diyerek[1091] bu keyfîliğin önüne geçmeye çalışır ve çözüm olarak da ictihadı ileri sürer.

Şâfiî "Kitap ve sünnet mevcut ise onlar asıldır; mevcut değillerse onlar üzerine kıyas edilir, başkasına edilmez" der ve bunu da yine yukarıda dinî bilginin değerini açıklarken kullandığı Kâbe örneği ile izaha çalışır. Allah "nerede olursanız olun yüzlerinizi onun (Kâbe) tarafına çevirin"[1092] buyurmuştur. Kâbe'yi gören oraya doğru namaz kılar; göremeyecek bir yerde bulunan onun yönünü gösteren delillerle ona yönelir. Çünkü o asıldır. Kâbe'yi göremeyen bir kimse delillerle ictihada başvurmadan kendi re'yi ile namazını kılsa hata etmiş olur ve namazı yeniden kılması gerekir. İctihad da böyledir. Kitap ve sünnet üzerinde ictihad eden kimse gerekeni yapmış olur; Kitap ve sünnetten başkası üzerine kıyas eden ise hata etmiş olur. Yine hacda ihramlı iken bir hayvan öldüren kimsenin öldürdüğü hayvana emsal, eti yenen bir hayvanı kurban etmesini emreden âyet[1093] aynı zamanda ictihadı asıllara dayanması halinde mübah saymış oluyor. Çünkü Allah öldürülen hayvanın emsalini kurban etmeyi emrederek *asıldan başkasına değil, asla emsal olanı emretmiştir.*[1094] Yani Allah istediğiniz bir hayvanı kurban edin buyurmamış, kurban edilecek hayvanın öldürülenle mukayese edilmesini emretmiştir. Bu örnek de Kâbe örneği gibi Kitap ve sünnet bulunmayan konularda insanların istedikleri biçimde kendi re'ylerine göre davranamayacaklarını, mutlaka bu iki kaynağa başvurmaları gerektiğini ortaya koyar.

Kur'ân ve hadislerden bağımsız hukukî kararlar alınabileceğini ima eden bazı hadisler vardır. Örneğin Hz. Peygamber "hakim ictihad ederse..." buyurmuş, Muâz "kendi re'yimi ictihad ederim" demiş ve Hz. Peygamber bundan hoşnut kalmış "Kitap ve sünnet üzerine ictihad ederse" dememiş iken ictihadın Kitap ve sünnete dayanılarak yapılacağının delili nedir? Şâfiî bu soruya şu açıklamayı getirir: Çünkü Allah kendisine ve Peygamber'e itaatı emrederek[1095] insanları hem kendisine ve hem de Peygamber'e tabi kılmış, onları başı boş bırakmamıştır. "Rabbinden sana vahyedilene uy"[1096] ve "Peygamber'e itaat eden Allah'a itaat etmiştir"[1097] buyurarak

1091 Şâfiî, *Risâle*, s. 25.

1092 el-Bakara, 2/144 ve 150.

1093 bk. el-Mâide, 5/95.

1094 Şâfiî, *Ümm*, VI/201.

1095 el-Mâide, 5/92; Muhammed (el-Kıtâl), 47/33; en-Nûr, 24/54; et-Tegâbün, 64/12.

1096 el-En'âm, 6/106.

Peygamberine uymamızı farz kılmıştır. Kitap ve sünnet Allah'ın farz kıldığı iki asıldır; buna muhalefet eden yoktur ve bunlar müşahhas (=ayn) kaynaklardır. Hz. Peygamber "(hakim) ictihad ederse" demiştir. İctihad mevcut müşahhas (*aynun kâimetün*) bir şey değil, kişinin kendinden ortaya koyduğu bir şeydir. Kişi kendisine uymakla emrolunmamış, kendi dışında bir şeye uymakla emrolunmuştur. Allah'ın kendisine farz kıldığı iki asla dayanarak görüş ortaya koyması, uymakla emrolunduğu bir asla dayanmaksızın -ki bu uyması emredilmeyen kendi re'yidir- görüş ortaya koymaktan daha iyidir. Şu halde prensip olarak kişinin kendisine uyması caiz değildir, başkasına uyması gerekir. İctihad kişinin kendinden ortaya koyduğu bir şeydir. İstihsan da tıpkı Kitap ve sünnete dayanmadan yapılan ictihad gibidir. Bu ikisini söyleyen kimse büyük lâf etmiş olur. Çünkü Kitap ve sünnete dayanmadan re'y, ictihad ve istihsanda bulanması halinde re'yine uymada kendisini Kitap ve sünnet yerine koymuş olur. Bu durumda onun re'yi insanlara uymalarını emrettiği üçüncü bir asıl yerine geçer ki bu Allah'ın Kitabına aykırıdır. Zira Allah kendisine ve Peygamberine itaati emretmiştir.[1098]

Kıyas (ictihad) aklî bir metot olmakla beraber Şâfiî'ye göre Kitap, sünnet ve âsârın yani şeriatın tasvibiyle ortaya konan bir metottur.[1099] Böylece Şâfiî kıyasın delil oluşu akılla mı, şerîatla mı sabittir tartışmasında şerîattır diyenlerin öncülüğünü yapmış olmaktadır.

2. Re'y Kavramı

Hadis ekolü müntesiplerinden nakledilen re'y karşıtı benzeri rivayetler çok yoğun olmasa da Şâfiî'den de nakledilir.[1100] Iraklıların bir yanda kendileri re'yi kullanırken diğer yanda başkalarının kullanmaları halinde onu geçerli bir delil olarak görmediklerini farkeden Şâfiî için re'yin bu tutarsız ve sonuç vermez karekteri onun re'y karşıtı bir tavır geliştirmesine katkı sağladı.[1101] Ancak Şâfiî'nin geçmişte serbest ya da kurallı her türlü akıl yürütmeyi ifade eden re'yi ayrıştırma çabası içinde olduğu bilinmektedir. Muhtemelen o genel re'y ile katı kıyası birbirinden ayıran ilk fıkıhçıdır.[1102] Re'y terimini kimi yerde kıyasa mukabil kullanır ve bu ayırımı kendisinin bilinen tartışma üslubuyla muhaliflerine kabul ettirir.[1103] Bir başka yerde

1097 en-Nisâ, 4/80.

1098 Şâfiî, *Ümm*, VI/200.

1099 Şâfiî, *Risâle*, s. 218. Ayrıca bk. Zerkeşî, *Bahr*, V/16.

1100 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/139; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/76.

1101 Schacht, *Origins*, s. 103-2.

1102 Schacht, a.g.e., s. 109.

1103 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/281-2; *Ümm*, VI/201.

de bir dinî kaynağa dayanan kıyasın mukabili olarak, Kitap ve sünnete dayanmayan re'y, ictihad ve istihsan kavramlarını birbirine eş kavramlar olarak sıralar.[1104] Bu bakımdan onun nas, icmâ ve kıyas dışında bir kaynak kabul etmediği ve istihsanı bu kaynaklar dışında ileri sürülen görüş olarak nitelediği göz önüne alınırsa Schacht'ın "Şâfiî istihsan terimiyle re'y terimini eş anlamlı kullanmaktadır"[1105] sözü kısmen doğru gözükmektedir. Zira "hakkında Kitap ve sünnet nassı bulunmayan konuda müctehidler ictihada başvururlarsa inşâallah hepsi hak gördüğü şeyi yapar ve söyler"[1106] cümlesinde geçen "*mâ raâhu hakkan*=hak gördüğü şey" ifadesinde yer alan re'y (raâ) kelimesini istihsan ve keyfî ictihad olarak değil, onun savunduğu kıyas olarak yorumlamalıdır.[1107] Nitekim Hz. Ömer'in, Allah Rasûlü'nden hakkında bir şey bulunmayan konuda re'y ile hükmettiğini[1108] ve bu hükmün hadise kıyas edilmiş olduğunu söyler.[1109] Kitap ve sünnette açık biçimde yer almayan, ancak bu iki kaynaktan delâlet yoluyla elde edilen görüşlere de re'y adını vermektedir.[1110] Ona göre re'y ihtilâfa sebep olur; bu bakımdan re'yden icmâ doğmaz.[1111]

Şâfiî re'y hakkındaki düşüncelerinde nasların ve bilhassa sünnetin re'y uğruna feda edilmesi kaygısını taşır. Ona göre hadisin Hz.Peygamber'den geldiği sabit olduktan sonra artık onun yanında hiç kimsenin sözü hüccet olamaz.[1112] "Hz. Peygamber'in sözünü hiç kimsenin sözüyle çatıştırmamız câiz değildir... Hz. Peygamber dışında herkesin sözü alınır da terkedilir de"[1113] diyen Şâfiî re'yin sünnetten üst bir makama konmasına karşı çıkar.[1114] Ona göre hiç kimse Hz. Peygamber'den gelmiş olan sahih bir haberi tek kişi rivayet etmiş olsa bile reddedemez; ona niçin ve nasıl sorularını yöneltemez ve onun hakkında re'ye dayalı olarak her hangi bir şey söyleyemez.[1115] Bir diğer deyişle Hz. Peygamber'in hadisleri sorgulanmadan ve akıl yürütmeden kabul edilmelidir. Bu düşünceleriyle

1104 Şâfiî, *Ümm*, VI/200.

1105 Schacht, *Origins*, s. 118 ve 121.

1106 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/285. Benzer bir kullanım için bk. *Ümm*, VII/7.

1107 Schacht, a.g.e., s. 120.

1108 Şâfiî, *Risâle*, s. 428.

1109 Şâfiî, a.g.e., s. 422.

1110 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/264.

1111 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/279.

1112 Şâfiî, *Ümm*, III/19; *İhtilâfu Mâlik*, VII/191, 192.

1113 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 506.

1114 Şâfiî, *Ümm*, VII/7.

1115 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 479. "Hz. Peygamber'den gelme sahih bir hadise muhalif görüş ileri sürmekle umarım ki inşâallah sorgulanmayız" diyerek bunu kendisi için garanti eden ve hiç kimsenin böyle bir hakkı bulunmadığını söyleyen Şâfiî'ye göre ancak bir kimse muhalefet kastı olmadan sırf sünnetten habersiz olduğu için muhalif bir görüş ileri sürer ya da gaflet edip tevilde yanılırsa mazur olur. bk. *Risâle*, s. 219.

Şâfiî, hadisleri akıl süzgecinden geçiren Iraklılara[1116] ve özellikle Ebû Hanîfe ve öğrencisi Ebû Yusuf'a karşı tavır koymaktadır. Yukarıda bu müctehidlerden söz ederken onların hadislerin manalarına nüfuza büyük önem verdiklerini ve zaman zaman genel ilkelere aykırı hadisleri terkettiklerini görmüştük. İşte Şâfiî bu noktada onlara muhalefet ederek hadisin kabulü için sadece "sıhhat" şartını koşmaktadır.

Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber'in hadisine dayanmayan her şey nihayette re'ydir; o Hz. Peygamber'in ashabının görüşlerine bile re'y adını vermektedir.[1117] Bir mesele hakkında bir âyet, hadis, icmâ ya da onlarla aynı anlamda bir hüküm bulunmazsa veya bir kıyasla desteklenirse sahabeden birinin görüşünü benimseyeceğini söyler.[1118]

Bağdâd'da yazdığı kadim *Risâle*'de "Onlar (sahabe) her ilimde, ictihad, akıl, dindarlık ve fazilette, ilme ulaştıran yahut doğru yola götüren her sebepte bizim üzerimizdedirler. Bizim için onların re'yi kendimizle ilgili kendi re'yimizden daha hayırlıdır"[1119] der. Ona göre Kitap ve sünnetin bulunmadığı yerde ashâbın hepsinin yahut birinin görüşüne uyulur. Ama Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer yahut Hz. Osman'ın görüşünü taklit etmek daha iyidir. Çünkü halifelerin (=imâm) görüşü bağlayıcı olduğu için meşhur olur. Görüşü insanları bağlayan kişi elbetteki bir yahut bir kaç kişiye fetvâ verip bazan fetvâsına uyulan bazan terkedilen kimseden daha meşhurdur. Oysa müftîlerin çoğunluğu evlerinde ve meclislerinde yakın çevrelerine fetvâ verirler. Halk onların söylediklerine devlet başkanının söylediğine verdikleri önemi vermez. Devlet başkanları konuşmak istedikleri konularda daha işin başında doğrudan Kitap ve sünneti bilenlere sorular yöneltir ve ona göre görüşlerini söylerler. Kendi görüşlerinin aksine bir şey söylenirse de kabul ederler, Allah korkusundan ve erdemlerinden dolayı kabulden kaçınmazlar. Halifelerden gelen bir şey mevcut olmazsa o zaman Hz. Peygamber'in diğer ashâbı din konusunda kendilerinin görüşlerini alabileceğimiz bir konumdadırlar. Onlara uymak sonra gelenlere uymaktan bizim için daha yeğdir.[1120] Bir konuda Hz. Ömer'in görüşünü

1116 Schacht, *Origins*, s. 121.

1117 Schacht, a.g.e., s. 113.

1118 Şâfiî, *Risâle*, s. 598.

1119 İbn Teymiye, *Nakzu'l-mantık*, s. 130; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/80 ve IV/122 (Beyhakî'nin *Medhalü's-sünen* adlı eserinin 'Bâbu zirki ekâvîli's-sahâbe izâ teferrakû' bölümünden naklen).

1120 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/265. Cüveynî (*Bürhân*, II/1362) "Şâfiî kadîm görüşünde sahabî kavliyle istidlâl ederdi. Sonra bundan döndüğü rivayet edilir. Her halde kıyasa muhalif konularda değil de muvafık konularda onların görüşleriyle istidlâl edilebilir anlayışından dönmüştür" diyor. Beyhakî (*Menâkıb*, I/380-1) de Şâfiî'nin kadim mezhebinde ve *İhtilâfu Mâlik*'de sahabe imamlarının görüşlerini diğer sahabîlerin görüşüne tercih ettiğini ve kadim mezhebinde imamlar dışındaki sahabelerin görüşlerini ise sayıca çokluğa dayanarak tercih

benimsemesinin gerekçesini ise "Bildiğim kadarıyla Hz. Peygamber'in ashabından hiç kimse ona muhalefet etmemiştir. Ona muhalefet edip kendi re'yimi benimsemeyi uygun görmüyorum"[1121] diye izah eder. Görüldüğü üzere halife görüşüne ayrı bir değer verirken Şâfiî, İbnu'l-Mukaffa'nın görüşünü paylaşmaktadır; ama İbnu'l-Mukaffa' halifeyi belli bir dönemle sınırlamaz ve ondan başkasının re'yine önem vermezken Şâfiî ilk halîfelerle sınırlı saymaktadır.

Şâfiî'ye göre sahabî görüşü (*eser*) kıyasdan evlâdır.[1122] Bu nedenle o, kıyas açısından daha doğru gördüğü bir görüşü Hz. Osman'a uyarak, kendi ifadesiyle *taklîden* terkeder.[1123] Yine bir konuda sahabe ve tâbiûndan adlarını verdiği bir takım kimselere *ittibâan* bir görüşü benimsediğini söyler.[1124] Ona göre muhalifi bulunmayan her hangi bir sahabî görüşünün varlığı oldukça enderdir.[1125] Bu durumda yapılacak olan Kur'ân'a, sünnete yahut icmâa uyanı ya da kıyas yönünden en sağlam olanı tercih etmektir.[1126] Öte yandan sahabîler arasında dinî konumları ve bilgilerine göre de tercihte bulunur. Bir konuda İbn Ömer'in görüşünü tercih eden

ettiğini, eşit sayıda olmaları halinde ise kaynağı en iyi olanı esas aldığını belirtir. İbn Kayyim (*İ'lâm*, IV/120-3) ise Şâfiî'nin yeni mezhebinde sahabî görüşünün delil olmağını gösterir bir tek sözün nakledilmediğini; sadece onun bazı sahabe görüşlerini kaydettikten sonra muhalefet etmiş olması esas alınarak döndüğü neticesinin çıkarıldığını söyler ve onun bir kısmını yukarıya aldığımız ve hepsi de yeni mezhebini yansıtan görüşlerini vererek sahabe kavlinin delil olduğu düşüncesinde ısrar ettiğini anlatır.

1121 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/235.

1122 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/112. Hanefî kaynaklar umumiyetle Şâfiî'nin, sahabîyi taklidi ve re'yine uymayı caiz görmediği için kıyası sahabî kavline tercih ettiğini belirtirler. bk. Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 75; Serahsî, *Usûl*, II/113; Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, I/7. Serahsî'nin bir diğer yerde (a.e., II/106) kaydına göre ise Şâfiî *kadim* mezhebine göre sahabî kavlini kıyasa tercih ederken *yeni* mezhebinde kıyasa başvurmayı bir-iki sahabînin görüşüne tercih etmiştir.

1123 Şâfiî, a.g.e., VII/99. Şâfiî, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Zeyd'i taklîden bazı görüşleri benimsediğini söyler. Ancak İbn Kayyim'in (*İ'lâm*, IV/123-4) söylediği gibi onun bu sözünden daha sonra çıkan taklit terimi anlaşılmamalıdır. Çünkü Şâfiî, sözü delil olan birini taklit etmiştir. Oysa ıstılah haline gelen taklit başkasının sözünü delilsiz kabul etmek demektir. Nitekim Şâfiî'nin "bunu *haberi taklîden* söyledim" dediği de vakidir. Ayrıca onun tâbiûndan Atâ'ı taklîden görüş ileri sürdüğünü yine İbn Kayyim (a.e., IV/156) nakleder ve bunun ilim ve fıkhının olgunluğundan kaynaklandığını belirterek "çünkü o mesele Atâ'ın görüşünden başkasını bulamamıştı; kendisince onun görüşü mesele hakkında bulduklarının en güçlüsüydü" yorumunu yapar.

1124 Şâfiî, a.g.e., VII/147.

1125 Şâfiî, *Risâle*, s. 598.

1126 Şâfiî, a.g.e., s. 597. Bir başka yerde (*Ümm*, VII/23) ise Kur'ân'ın zahirine en çok benzer olanı alacağını belirtir.

Mâlik'e karşı, Hz. Ömer'in görüşünün sünnete uygun olması ve İbn Abbâs'ın da ona katılımı yanında onun İslâm'daki konumu ve ilmî üstünlüğü dolayısıyla taklide daha lâyık olduğunu vurgular. Ayrıca mâlikîlerin, İbn Ömer'in re'yini kendi re'yleri dolayısıyla terketmelerini de yadırgar.[1127] Yine mâlikîlere karşı Hz. Ömer, Hz. Osman ve İbn Mes'ûd'un adlarını zikrederek "onlar Allah'ın Kitabının manalarını sizden daha iyi bilir" der.[1128]

Şahabî görüşünü Hz. Peygamber'in hadisleri seviyesine çıkarmaya da asla müsâde etmez. Bir sahabî Hz. Peygamber'e muhalif bir görüş ileri süremez ve Hz. Peygamberin sözü ashabından herhangi birine gizli kalamaz gibi gerekçelerle hadislere muhalefet etmeyi doğru bulmaz.[1129] Bir sahabî Hz. Peygamber'e nisbet etmeden bir söz söylemişse bunu hadis olarak kabul etmek caiz olmaz; bu söz o sahabînin kendi re'yi olarak anılır. Çünkü bazı sahabîlerin hadislerin bir kısmından habersiz olabilmeleri pekâla mümkündür.[1130]

Şâfiî'ye göre tâbiûn ve daha sonraki nesillerden her hangi bir kimsenin görüşünün delil değeri yoktur ve onu uyulması vacip bir görüş gibi rivayet etmek caiz değildir. Bu yola olsa olsa o kişinin görüşü bilmek için başvurulur, yoksa muvafık olsun olmasın delil olarak rivayet edilmez.[1131]

Yahya b. Saîd'in bir uygulama hakkında "*mine'l-emri'l-kadîm* = eskiden beri uygulana gelen şey" ifadesini kullanmasını açık bulmadığı için "eski olan şey kendisine uyulması gereken ve sözü bağlayıcı olan zâttan da gelebilir; kendilerine uymak gerekmeyen ve sözleri bağlayıcı olmayan valilerden de gelebilir"[1132] derken aynı zamanda re'yin teşrî bakımından bağlayıcı olabilmesinin siyâsî otoriteden geliyor olmasına bağlı olmadığını vurgular.

Şâfiî'nin istihsana karşı şiddetli muhalefeti sayesinde rasyonalist ve faydacı eğilimlerin bir ifadesi olarak re'y tamamen silindi. İşte burası tamamen bir hukukçu olarak Şâfiî'nin kendisi olduğu yerdir. Şartsız olarak *re'yi* reddedip Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetinin mutlak otoritesi üzerinde ısrar ederken re'yin belli öğelerini kurtarmış ve onları yalnızca öncüllerini vahiyden aldıkları sürece hukukda kullanılabilir argümanlar şekline dönüştürmüştür.[1133] Şâfiî bu yolla re'yi kıyas biçiminde sistemleştirdi ve metodolojisinin esaslı bir parçasını teşkil etmesine rağmen kıyasa, vahyedilmiş kaynaklara bağlı bir rol tahsis etti.[1134]

1127 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/238.

1128 Şâfiî, a.g.e., VII/238.

1129 Şâfiî, a.g.e., VII/237.

1130 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 506.

1131 Şâfiî, *Risâle*, s. 460.

1132 Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/327.

1133 Hallaq, "Was al-Shafi'î the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", s. 597.

1134 Hallaq, a.g.m., s. 597-8.

3. Kıyas

Daha önce bilhassa tâbiûn döneminde üzerinde şiddetli tartışmaların cereyan ettiği kıyas, Şâfiî dönemine gelindiğinde pratikte müstağnî kalınamaz bir şey olmuş ve Ebû Hanife vasıtasıyla fıkıhda mühim bir faktör haline gelmişti.[1135] Şâfiî tartıştığı Iraklı fakihlerden birinin ağzından "kıyas, ilim adamlarının, hak (bir yöntem) olduğu konusunda icmâ ettikleri sabit bir ilimdir"[1136] ve "kimsenin kıyası terketmesi helâl olmaz"[1137] cümlelerini aktarır ve "Biz bir nas ya da sünnet bulunmayan konularda, ihtilâfa düşülecek olsak bile kıyasla hüküm vermemizin caiz olduğunda icmâ etmiş durumdayız"[1138] cümlesini ekler. Hatta o kıyası görüşler arasında tercihin bir ölçütü olarak görür olmuştur.[1139] Bu bakımdan onun döneminde artık kıyası fıkıhdan uzaklaştırmak çok zor bir hal almıştı. Buna teşebbüs etseydi başaramazdı. Bu yüzden kıyasın hadisle ilişkisi üzerinde düşünmek durumunda kaldı. Kaçınılmaz olan kıyas kullanımına, hadise zarar vermeyecek bir yöntem geliştirmeyi denedi. Kullanımını kaidelerle düzenleyerek onun geniş hürriyetini sınırladı. Zaten usûl-i fıkıh ilmini kurmasının gerçek amacı buydu.[1140] Bununla birlikte yukarıda gördüğümüz üzere Iraklı fıkıhçılar kıyasın kaidelerini belirleme yolunda adım atmışlardı ve hususî terimi nadiren kullansalar da onların akıl yürütmelerinde kıyas az çok belirginlik kazanmıştı.

Şâfiî kıyasa ilişkin düşüncelerinde kendisinden önce bu kavram üzerinde çalışmış fakihlerden büyük ölçüde istifade eder. O kıyas kavramı hakkında bir kuralı hatırlatırken **kıyas bilginleri** (*=ehlu'l-'ilm bi'l-kıyâs*)[1141] ve bir başka kurala değinirken de **ehlü'l-ilme**[1142] (=ilim adamları) referans yapar. Fıkhî bir görüşe atıfta bulunarak o görüşü ehlü'l-kıyasa nisbet eder.[1143] Burada sözü edilen görüşten ehlü'l-kıyasın Ebû Hanife ve taraftarları olduğu anlaşılıyor. Alış verişe ilişkin bir kuralı kaydettikten sonra ise "bu karşılaştığım ilim, kıyas ve eser ehlinin (ehlü'l-ilm ve'l-kıyâs ve'l-eser) çoğunluğunun görüşüdür" der.[1144]

1135 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 266-7.

1136 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/281.

1137 Şâfiî, a.g.e., VII/282.

1138 Şâfiî, a.g.e., VII/282 ve 284.

1139 Şâfiî, *Ümm*, VIII/21.

1140 Abdülkâdir, a.g.e., s. 267.

1141 Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/318.

1142 Şâfiî, *Ümm*, III/30.

1143 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/136.

Şâfiî eserlerinde sistematik muhakeme yürütürken re'y ekolünde alıştığımız "*eraeyte*" ve "*elâ terâ*" ifadelerini sık sık ve "kıyas" kelimesini de selefi Ebû Yusuf ve Şeybânî'ye göre daha fazla kullanır ve *Risâle*'de bu konuyu ayrı bir bölüm halinde inceler. Bu bakımdan kıyas hakkında kapsamlı ilk açıklamaları onun eserlerinde görmekteyiz. Şâfiî'nin verdiği bilgilere baktığımızda bu dönemde kıyasın cevazı tartışmasının ötesine geçilerek artık bu terimin neleri içerip içermediğinin fakîhlerin esas meselesi haline geldiğini görüyoruz. Bir yandan kıyas karşıtlarına cevap yetiştirmeye çalışan kıyasçılar kendi aralarında da kıyası tanımlama, nitelik ve içeriğini belirleme gayreti içinde bulunmuşlardır. Bu tartışmaların sonucunda o gün için varılan sonuçları bize yansıtan Şâfiî'nin aktarımlarına göre bir kısım ilim adamı *kıyâsu'l-evlâ* denilen kıyas türüne ve "bir şeyin, helâl olan bir başka şeyin manasını taşıdığı için helâl; haram şeyin manasını taşıdığı için haram kılanmasına" kıyas demiyor; buna mukabil kıyası "muhtelif iki manaya benzerlik ihtimali bulunan bir şeye benzetilebilir olan" diye tanımlıyorlardı. Öte yandan daha başka ilim adamları da "Kitap yahut Sünnet nassı dışında kalıp da onlardan birinin manasında olan şey kıyastır" tanımını getiriyorlardı.[1145] Şâfiî'nin yaptığı kıyas taksimlerinden ve eserlerinde kullandığı ifade ve örneklerden onun kıyası bir türle sınırlamadığını ve bütün bu sayılanları kıyas olarak gördüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz.

Şâfiî kıyası "daha önce Kitap ve sünnette verilen habere uyum sağlamak üzere delillerle yapılan araştırmadır"[1146] diye tanımlar. Ona göre her şeyden önce kıyas Kitap ve sünnet nassından ayrı bir şeydir; öyle olmasaydı "bu Allah'ın hükmüdür" ya da "bu Allah Rasûlü'nün hükmüdür" denir, kıyas denmezdi.[1147] Yine ona göre kıyası re'y ictihadının bir sonucudur.[1148] Zira ictihad ancak bir şeyin araştırılmasıyla olur. Bir şeyi araştırma ise delillere dayanılarak yapılır. İşte bu deliller kıyastır.[1149] Bunlardan da anlaşılacağı üzere ictihad ve kıyas kavramları ona göre sonuçta aynı anlama gelmektedir. Onun ictihadla kıyası bir saydığı şu konuşmada açık biçimde ifadesini bulmuştur:

"Soru: Kıyas nedir? İctihad mıdır yoksa bunlar farklı şeyler midir?

Cevap: Bunlar bir tek mananın iki ismidirler.

1144 Şâfiî, *Ümm*, VI/250. Bazı muasır araştırmacılar da Şâfiî'nin ehlü'l-kıyas terimi ile Iraklıları (Ebû Hanife ve öğrencilerini) kastettiğini belirtirler. bk. Schacht, *Origins*, s. 109; Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 131.

1145 Şâfiî, *Risâle*, s. 515-6.

1146 Şâfiî, a.g.e., s. 40.

1147 Şâfiî, a.g.e., s. 476-7.

1148 Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/327.

1149 Şâfiî, *Risâle*, s. 505. Bir başka yerde (*İhtilâfu Mâlik*, VII/227) ise "İctihad ancak sünnet üzerine yapılan bir kıyastır = inneme'l-ictihâdü kıyâsün ale's-sünneti" der.

Soru: Ortak noktaları nedir?

Cevap: *Her müslümanın başına gelen hâdise hakkında bağlayıcı bir hüküm vardır ya da hakkın yolunu gösteren bir delâlet mevcuttur.* Hâdisenin bizzat kendisi hakkında bir hüküm mevcutsa ona uymalıdır. Bizzat kendisi hakkında bir hüküm yoksa ictihada başvurularak orada hak yolunu gösteren bir delâlet aranır. İctihad kıyastır."[1150]

Bu sözlerden hareket eden İbn Ebû Hüreyre, ictihadın kıyas demek olduğunu savunmuş ve bu sözü -Mâverdî'nin deyimiyle- karıştırarak kendi görüşünü Şâfiî'ye nisbet etmiştir.[1151] Oysa Mâverdî'ye göre Şâfiî'nin burada söylediği "ictihadın manası kıyasın manasıdır" anlamına gelir. Bununla demek istiyor ki ikisinden herbiri ile hakkında nas bulunmayan bir hükme ulaşılır. İctihad ve kıyas arasındaki fark şudur: İctihad *yol gösterici emârelerle* doğruyu araştırmaktır[1152]; İlkiyâ'nın belirttiği gibi nas ya da kıyas yoluyla olması arasında fark yoktur.[1153] Kıyas ise aslın illetinde ortaklıkları sebebiyle fer' ile aslı biraraya getirmektir. Dolayısıyla farklıdırlar. Ancak kıyas ictihada ihtiyaç duyar, ama ictihad kıyasa ihtiyaç duymayabilir.[1154] Gazalî de Şâfiî'nin adını vermeden kıyas ictihaddır anlayışını eleştirir. Çünkü ona göre ictihad kıyası da kapsayan daha genel bir terimdir; umûmâtı, lâfızlardaki incelikleri ve kıyas dışındaki diğer delilleri araştırmakla da ictihad gerçekleşebilir.[1155] Bu bakımdan Zerkeşî'nin dikkat çektiği üzere Şâfiî'nin bu kullanımı doğru gözükmemektedir. Ancak en iyimser yorumla denebilir ki ictihad kavramı fukahânın örfünde, hakkında nas bulunmayan hükmü tanımlamak anlamında kullanılır ve Şâfiî'ye göre de bu tanımlama ancak fer'in asl'a yüklenmesiyle mümkün olur. İşte bu da kıyas demektir.[1156]

Bu tartışmada gözden klasik alimlerce gözden kaçırılan bir husus vardır. O da kavramın geçirdiği tarihî süreç. Kavramın daha sonraki dönemlerde çağrıştırdığı anlamlarla ilk dönemlerdeki anlamı elbette aynı değildi. Nitekim Mâlik'in kullanımında çok daha başka anlamda olduğunu yukarıda görmüştük. Şâfiî ise en son başvurulacak kaynak olarak ilan etmiş olması hasebiyle kıyası naslarla bir yönüyle ilişki kurmak biçiminde oldukça geniş kapsamlı tutmaktadır. Bu nedenle onun bakış açısından bu iki kavramı aynı sayma yadırganacak bir durum değildir.

Eserlerinde *nas* (=kitap ve sünnet metinlerinde yer alan açık beyan) mukabili

1150 Şâfiî, *Risâle*, s. 477.

1151 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/489; Zerkeşî, *Bahr*, V/11.

1152 Mâverdî, a.g.e., I/490.

1153 Zerkeşî, a.g.e., V/11.

1154 Mâverdî, a.g.e., I/490; Zerkeşî, a.g.e., V/12.

1155 Gazalî, *Mustasfâ*, II/229. Ayrıca bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, s. 61.

1156 Zerkeşî, a.g.e., V/11.

olarak *istidlâl* ve *istinbât* kelimelerini kullanır.[1157] İstidlâl nasların manalarına dayanılarak hüküm çıkarma işlemidir. Şâfiî'ye bir konuyla ilgili olarak görüşünün delili sorulunca "icmâ ve sünnetin manasıyla istidlâl"[1158] cevabını verir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin belirttiği gibi Şâfiî kıyasa bir araştırma, inceleme işlemi olması nedeniyle istidlâl ve istidlâle de illet araştırılarak (=ta'lîl) gerçekleştirildiği için kıyas adını vermektedir.[1159] Naslar ve icmâ dışında yalnızca kıyası delil olarak kabul ettiği göz önüne alınırsa "Allah Rasûlü'nden başka hiç kimse *istidlâlsiz* görüş ileri süremez"[1160] derken kıyası kastetmiş olmaktadır.

a. Kıyasın Unsurları

Şâfiî'nin insan aklına ne ölçüde değer verdiğini ve onu nereye oturttuğunu öğrenebilmemiz onun kabul ettiği ve müdafaasını yaptığı tek aklî hüküm ortaya koyma yöntemi olan ictihad, özel terimiyle kıyas nasıl gerçekleşecektir sorusuna verdiği cevabı ortaya koymamız gerekmektedir. Bunu ortaya koymak ise onun ictihad kavramını inceleme esnasında kullandığı göze çarpan kavramları, bir diğer deyişle onun anlayışındaki ictihad hâdisesinin yapı taşlarını oluşturan öğeleri sıralamaktan geçer. Ona göre doğru bir ictihad akıl ve alâmetlerle gerçekleşmektedir.[1161] Bu bakımdan kıyasın unsurlarını Şâfiî'ye göre yardımcı unsurlar ve temel unsurlar olmak üzere iki kısımda inceleyebiliriz:

a. Yardımcı unsurlar:

1. **Akıl:** Allah'ın insanlara akıl verdiğine dikkat çeken Şâfiî aklı "varlıkları zıtlarından ayırıcı" olarak tanımlar.[1162] Bir başka yerde ise "farklı şeyleri ayırmaya Allah'ın aracı kıldığı şey"[1163] nitelemesinde bulunur. Bu tanımlama onun akla bakış açısının en bariz ip uçlarını vermektedir. Zira akıl mümeyyizdir, yani varlıkları tanıtıcıdır. Bundan da anlaşılıyor ki Şâfiî aklı değerler alanında hüküm verme fonksiyonu icra eden bir keyfiyet olarak ele almamaktadır. "Göz gibi aklın da duracağı bir sınırı vardır"[1164] demesi de akla bir sınır çizdiğini ve aklın bu sınırın ötesine geçemeyeceğini savunduğunu gösterir. Maamafih aklı, hakkı kabule mecbur

1157 Şâfiî, *Risâle*, s. 19.

1158 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/219.

1159 Basrî, *Mu'temed*, II/192. Ayrıca bk. Zerkeşî, *Bahr*, V/11

1160 Şâfiî, *Risâle*, s. 25.

1161 Şâfiî, a.g.e., s. 23-4.

1162 Şâfiî, a.g.e., s. 23-4.

1163 Şâfiî, a.g.e., s. 501. *"İnne'llâhe -celle senâüh- menne ale'l-ibâd bi-ukûlin; fe-dellehüm bihâ ale'l-fark beyne'l-muhtelif."*

1164 Beyhakî, *Menâkıb*, II/187.

=(muztar) görür ve kendi söylediği şeyleri akılları onaylamazsa kabul etmemelerini etrafındakilere tavsiye eder.[1165] Allah'a önce Kitabı ve sonra Peygamberinin sünneti konusunda *fehm* ihsan etmesi için dua eder.[1166]

Şâfiî kıyasa kaynak teşkil eden **ümûru'l-kıyâs** adını verdiği Kur'ân, sünnet ve icmâ arasında aklı da sayar ve akıl hakkında "*li-tafsîli'l-müştebih*" (karıştırılan şeyleri ayırma) ifadesini kullanır.[1167] İctihad akılda gerçekleşmektedir, yani bu olayın olup bittiği yer akıldır. Akıl hükme müdahil olmasa da adeta bir mekanizmadır ve olayın şekillenmesini sağlar. Bu nedenle olacak Şâfiî'ye göre her şeyden evvel kıyas fiilini gerçekleştirecek kişinin aklının sıhhatli ve birbirine benzer olanları ayırdedecek kapasitede olması gerekmektedir.[1168] Aklı kısa olan kişinin kıyasın geçerliliğini sağlayan aletten yoksun olmasından ötürü kıyas yapma yetkisi yoktur.[1169] Öte yandan kıyası akledebilecek durumda olsa da kaynakların (=usûl) hepsinin ya da bir kısmının bilgisine sahip olmayan kimsenin de kıyas yapması câiz olmaz.[1170]

2. **Alâmetler:** Bunlar deney ve gözlemlerimizde, hesaplarımızda kullandığımız tabiî bilimler alanına giren konulardır. İctihadın gerçekleştirilmesinde akla yardımcı olurlar. Örneğin Kâbe'den uzak biri kıbleyi nasıl tespit edecektir diye sorduğumuzda Şâfiî şöyle cevap verir: "Allah, Mescid-i Harâm'dan uzakta bulunan kimselerin, insanlarda terkip ettiği ve varlıkları zıtlarından ayıran **akıllar** ve yönelinmesini emrettiği Mescid-i Harâm'ın aynının önüne koyduğu **alâmetler**le doğruya ulaşma (savâbu'l-ictihâd) yolunu götermiştir."[1171] Burada alâmetler dağlar, gece ve gündüz, esme yönleri farklı adları malum rüzgârlar, uzaydaki konumları ve doğma-batma yerleri malum güneş, ay ve yıldızlardır.[1172]

b. Temel unsurlar:

1. **Asıl** (=asl): "*Asıl*" kelimesi bir şeyin kendisinden olduğu şey yani maddesi anlamına gelir. Meselâ çocuk için baba, dal için ağaç birer asıldır. Bir diğer tanıma göre *asl* diye bir başka şeyin kuruluşuna temel oluşturana denir.[1173] Bu ikinci anlamı Şâfiî'nin kelimeyi illet anlamında kullanmasının sebebini açıklıyor.

1165 Beyhakî, *Menâkıb*, II/186.

1166 Şâfiî, *Risâle*, s. 19.

1167 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/300.

1168 Şâfiî, *Risâle*, s. 510.

1169 Şâfiî, a.g.e., s. 511.

1170 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/302.

1171 Şâfiî, *Risâle*, s. 23-4.

1172 Şâfiî, a.g.e., s. 24; *İbtâlü'l-istihsân*, VII/299.

1173 Zerkeşî, *Bahr*, I/15. Kelimenin lügat ve terim anlamları üzerindeki tartışmalar için bk Zerkeşî, a.e., I/15-9.

Şâfiî *asl* terimini hem kaide ve esas prensip ve hem de kıyasın dayanağı anlamında kullanır.[1174] "Asl" kelimesini yöntem (usul) anlamında kullandığı da görülmektedir.[1175] "Bu kendi başına bir asıldır, başkasına kıyas olmaz. Çünkü kıyas asıldan daha zayıftır"[1176] ve "Bir asla yahut asla dayalı bir kıyasa baş vurmadan görüş ileri sürmeye hakkın var mıdır?"[1177] cümlelerinde kıyasın temeli anlamında olduğu gayet açıktır. *Şey*[1178], *misâlün sebeka* (geçmiş örnek)[1179] ve nadir de olsa *makîs aleyh*[1180] kelimeleri daha sonraki fakihler tarafından formüle edilen kıyasın elemanları arasında sayılan ve *fer'* (=kıyasa konu olan yeni hâdise) mukabili olarak kullanılan "asıl" ile aynı anlamda kullanılmışlardır.

Şâfiî'ye göre kıyasın dayanmak durumunda olduğu şey müşahhas olmalıdır. Zira ictihad yoluyla bir "şey" aranmaktadır. Aranan şey ise ancak bir müşahhas şey üzerinde olur; işte o müşahhas olan kendisinin kastedildiği bir delâletle yahut müşahhas bir şeye teşbihle elde edilmeye çalışılır. Kitap ve sünnetin verdiği haber, müctehidin isabet kastıyla manasını araştırdığı müşahhas şeydir.[1181] Zira Kitap ve sünnet araştırılması farz olan hakkın simgesidirler.[1182] Bu nedenle Şâfiî istihsanı daha önce geçmiş bir misâle (=*alâ misâlin sebeka*) dayanmadığı için tenkit eder.[1183]

1174 Şâfiî, *Ümm*, VII/7. *"Li-enne'ş-şâhideyni* ***aslun*** *fi'l-hukûk; fehümâ sâbitâni. Ve'l-yemînü me'a'ş-şâhidi* ***aslun*** *fimâ yuhkemu bihâ fihi ve fimâ kâne fi ma'nâhu. Fe-in kâne şey'ün yahrucü min ma'nâhu kâne 'ale'l-****asli****'l-evveli ve hüve'ş-şâhidâni* = Çünkü iki şahid haklar konusunda **asıl**dır; onlar sabittirler. Bir şahid ve davacının yemini kendisiyle hüküm verilen konularda ve onun anlamında olan (diğer) konularda bir **asıl**dır. Şayet bir şey bu anlam dışındaysa o zaman ilk **asla**, yani iki şahide rücu olur." Birinci ve üçüncü asl kelimesi kaide anlamında iken ikincisi iki ayrı anlamda kullanılmıştır: *"fimâ yuhkemu bihâ fihi"* bendinde kaide, *"fimâ kâne fi ma'nâhu"* bendinde ise kıyasın dayanağı anlamına gelmektedir. Hukuk kaidesi anlamında bir başka kullanım için bk. a.e., VIII/29, 30.

1175 "Muhammed b. Hasan'ın fıkıhda savunduğu asıl; fıkhî bir konuda bağlayıcı bir haber ya da kıyas olmadan bir şey demek caiz değildir" (Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/309), "görüşümüzün *asl*'ı Hz. Peygamber'den sabit hadis delil olarak insanları bağlayıcıdır ve insanlar ona uymak durumundadırlar" (*İhtilâfu'l-hadîs*, s. 494) ve "senin (Şeybânî) yöntemine göre (=*aslu kavlike*) Hz. Peygamber'den sahih bir rivayet bulunmaması halinde ashabdan biri bir şey söylemiş ve ona başkası muhalefet etmemişse seni bağlar" cümlelerinde (*Ümm*, VIII/28) *asl* kelimesi metodolojik ilke anlamındadır.

1176 Şâfiî, *Risâle*, s. 372.

1177 Şâfiî, *Ümm*, VIII/28. Ayrıca bk. *İbtâlü'l-istihsân*, VII/300.

1178 Şâfiî, *Ümm*, III/18.

1179 Şâfiî, *Risâle*, s. 25.

1180 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/112.

1181 Şâfiî, *Risâle*, s. 503-4 ve 505.

1182 Şâfiî, a.g.e., s. 40.

1183 Şâfiî, a.g.e., s. 25; *İbtâlü'l-istihsân*, VII/301.

Şâfiî kıyasın üzerinde kurulacağı asıllar arasında Kitap ve sünnet dışında sahabî görüşünü ve icmâı da sayar.[1184] Ancak kıyasa esas olacak bu kaynakları bir hiyerarşiye bağlar. Buna göre sırayla Kitap, sünnet ve selefin umumunun muhalifini bilmediğimiz görüşleri kıyasa kaynaklık ederler.[1185] Kıyasın kendisi ise bir başka kıyasa asıl olamaz.[1186] Ancak Şâfiî eserlerinde bir sahabî veya daha sonraki bir otoritenin bir konuda ne dediğinin bilinmemesi halinde onun o konuyla ilgili bilinen bir prensibine yahut benzer bir meselede verdiği hükme istinaden çıkarımlarda bulunur. İşte eserlerinde rastladığımız "alâ kıyâsi kavlih = onun görüşünün mantıkî sonucu" ifadesi bunu anlatır ki daha sonraki dönemlerde bu metoda *tahrîc* adı verilmiştir.

2. **Ma'ne'l-asl** (=illet): Sonraki fakihlerin "illet" kavramına paralel biçimde kullanılmıştır. *İllet* hükmü gerektiren manadır; hüküm onun varlığı ile var olur, yokluğu ile yok olur.[1187] *Risâle*'de kıyas uygulamasında temel yapı taşı olan benzerlik yönünü, bir başka deyişle orijinal ve benzer meseleler arasındaki müşterek unsuru[1188] anlatmak için "*ma'nâ*"[1189] ve "*şebeh*"[1190] kelimelerinin ve hükmün illeti anlamında "*sebeb*"[1191] kelimesinin seçildiği görülür. Buna mukabil sözkonusu eserde fıkıh usûlünün olgunluk döneminde yerleşmiş "*illet*" teriminin kullanımına rastlanmamaktadır. Bu bakımdan İbn Haldûn, Şâfiî'nin *Risâle*'de naslarda illeti belirtilmiş kıyasın hükmünü anlattığını söylerken[1192] onun kullandığı *ma'ne'l-asl* terkibini kastetmiş olmalıdır. Yoksa Şâfiî illet terimini sözkonusu kitabında hiç kullanmamıştır. Ancak kendi metin tetkiklerimiz neticesinde çağdaş araştırmacıların[1193] umumiyetle iddialarının aksine Şâfiî'nin bu terimi diğer eserlerinde ve bilhassa *fürû'* kitaplarında çok sık olmasa da kullandığı tesbit edilmiştir.[1194] Bunun yanında aynı kökten gelme *i'tilâl* (=illet göstermek) masdarının fiil halini de kullandığı görülür.[1195] Ayrıca Şâfiî illet terimi yerine daha

1184 Şâfiî, *Ümm*, VIII/28.

1185 Şâfiî, a.g.e., I/153; *İhtilâfu Mâlik*, VII/265.

1186 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/112.

1187 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/210.

1188 Schacht, *Origins*, s. 125; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, s. 170.

1189 Örnekler için bk. Şâfiî, *Risâle*, s. 40, 479, 512; *Ümm*, VII/7, 27; *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/98, 99, 110, 112; *İbtâlü'l-istihsân*, VII/303.

1190 Örnekler için bk. Şâfiî, *Risâle*, s. 39, 40, 479; *İbtâlü'l-istihsân*, VII/300.

1191 Şâfiî, *Risâle*, s. 239, 262.

1192 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1065.

1193 Schacht, a.g.e., s. 125; Ahmad Hasan, a.g.e., s. 170; Hallaq, "Logical Structure", s. 45.

1194 Şâfiî, *Ümm*, I/13, III/18, 22, V/169, VII/47, 87, VIII/21; *İbtâlü'l-istihsân*, VII/297; *İhtilâfu Mâlik*, VII/203, 210, 213; *er-Red alâ Muhammed*, VII/322; *İhtilâfu'l-hadîs*, 535.

teknik bir biçimde "asl"[1196] kelimesini de kullanır.[1197] Bunun yanında *illet* ve *asl* kelimelerini bir kontekste aynı anlamda kullandığı da görülmektedir.[1198] Fakat bilindiği üzere bu kelime daha sonraları yaygın bir biçimde kıyasın temeli olan orijinal mesele yahut *makîs aleyh* anlamına kullanılmıştır.[1199] Şâfiî'nin eserlerinde hadis usûlü terimlerinden olan ve hadisdeki kusuru anlatan illet terimine de rastlanmaktadır.[1200] Maamafih kelimeyi *kusur*[1201], *hastalık*[1202] ve *sebep*[1203] anlamlarında da kullanır. Bütün bunlar terimin o dönemde yerleşmiş olmadığının ispatı olmakla birlikte yine de her şeye rağmen yavaş yavaş da olsa fıkhî literatüre girmeye başladığını ortaya koyar.

Manâ ve illet kelimelerini birlikte kullandığı da görülmektedir.[1204] Ayrıca manâ kelimesini hikmet-i teşrî anlamında da kullanmaktadır. Muhalif şahıs "Rükûda elleri kaldırmanın manası nedir?" diye sorunca "Allah'a tazim gösterme ve sevap umulan uyulan bir sünnet olması" cevabını verir.[1205]

Şâfiî'ye göre *illet* sınıfları birbirinden farklı kılan[1206], bir başka deyişle sınıflar (cinsler) arası farkı anlatan bir kavramdır. Bu nedenle isimler ve sınıflar değiştikçe hükümler de değişmektedir.[1207] Daha özlü bir ifadeyle, illet değişince hüküm de değişmektedir.

1195 Şâfiî, *Ümm*, VII/17, VIII/30; *İhtilâfu Mâlik*, VII/210; *İbtâlü'l-istihsân*, VII/297.

1196 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 551. Şâfiî: "Hz. Peygamber'in yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satımını yasaklamasının *asl*'ı şudur ki yaş hurma kuruduğu zaman eksilir."

1197 Schacht, *Origins*, s. 125; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, s. 170.

1198 Şâfiî, *Ümm*, VII/14. Bir şâhit ve davacının yeminine dayanarak hüküm verilip verilemeyeceği ile ilgili bir tartışmada böyle bir hükmü kabul etmeyip kadınlara has konularda tek kadının şahitliğini kabul eden muhalif, delîlini reddeden Şâfiî'ye "Ama bir başka *illet* daha vardır" der; Şâfiî'nin "O nedir?" diye sorması üzerine "Allah koyduğu sınırları helâl üzerine kurmuştur. İki erkek, şahitlikte bulunmak amacıyla doğum yapmakta olan bir kadının cinsel organına kasıtlı olarak baksa fasık olurlar ve şahitlikleri kabul edilmez" cevabını verince Şâfiî "Kur'ân'da erkekler göremezler diye bir istisnâ getirilmiş midir?" diye sorar; "Hayır" cevabını alınca "Görüşüyün *asl*'ında Kur'ân'a aykırı düştün. Peki zina fiilinin şahitleri emin olmak için zina etmekte olan kadın ve erkeğe devamlı baksalar ve gözetleseler... helâli mi haramı mı görürler?"

1199 Ahmad Hasan, a.g.e., s. 170.

1200 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 530; *Risâle*, s. 210.

1201 Şâfiî, *Ümm*, VII/26.

1202 Şâfiî, a.g.e., IV/175, VI/197, 255; *Cimâu'l-ilm*, VII/287; *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 497.

1203 Şâfiî, *Ümm*, I/265.

1204 Şâfiî, a.g.e., IV/150. "Hz. Peygamber'in koyduğu bir sünnet ne bir ma'nâ ve ne de bir illetten dolayı yerinden değiştirilebilir."

1205 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/201.

1206 Şâfiî, *Ümm*, III/18.

1207 Şâfiî, a.g.e., III/19.

Şâfiî kıyasın yapılış biçimini anlatırken orada manânın rolüne de değinir. Ona göre iki şeyin manası bir ise hükümleri de birdir.[1208] Allah ya da O'nun Rasûlüne ait her hangi bir hükümde bu hükmün her hangi bir manâdan dolayı verilmiş olduğunu gösteren *orada ya da başka yerde bir delâlet* bulunması halinde hakkında nas bulunmayan bir hâdise zuhur ettiğinde eğer burada hakkında hüküm verilmiş olan hâdisenin manası mevcutsa aynı hüküm verilir.[1209] İlim adamlarının o manayı esas alarak benzeri yerlerde aynı hükmü vermeleri vacip olur.[1210] Delâletin "*orada ya da başka yerde*" bulunması ifadesiyle *ma'nâ*'nın nasda belirtilmiş olabileceği gibi istinbatla da bulunabileceğine, bir diğer deyimle illetin *mansûs* yahut *müstenbat* olabileceğine dikkat çekilmiş olmalıdır. İkinci halde usûl-i fıkhın olgunluk döneminde "*tahrîcu'l-menât*" denilen illeti bulmak için yapılan ictihad faaliyeti anlatılmış oluyor.

Şâfiî'nin manâ (=illet) temelinden hareketle yaptığı kıyasa oldukça iyi bir örnek olması açısından Hz. Peygamber'in ihramlı kişinin karga, çaylak, akrep, fare ve ısırıcı köpek olmak üzere beş hayvanı öldürmesinde bir günah bulunmadığını[1211] belirttiği hadisle ilgili onun yorumlarını zikredebiliriz: "İhramsız iken yenmeleri mübah olmama ve zararlı olma özelliklerini kendilerinde cemeden her türlü vahşî hayvanı ihramlı kişi öldürebilir. Çünkü Hz. Peygamber ihramlı kişiye, etleri yenmeyen fare, karga ve çaylağın zararları az olmakla birlikte onları öldürme izni verdiğine göre eti yenmeme ve zararı o hayvanların zararından daha çok olma özelliklerini bünyesinde toplayan hayvanın ihramlı iken öldürülmesinin mübahlığı evlâdır."[1212] Bu örnekte Şâfiî hadisdeki hükmün (=ihramlının bir hayvanı öldürebilmesi) iki illeti (eti yenmeme ve zararlı olma) bulunduğunu belirtiyor ve hadisde sözü edilmemekle birlikte bu illetlerde birleşen diğer hayvanlar için de aynı ruhsatın geçerli olduğunu söylüyor. İlletin daha müessir biçimde bulunduğu hayvanlar için ise bu hükmün evlâ olma özelliği taşıdığını belirtiyor. Bilindiği üzere bu şekilde illetin fer'de daha güçlü ve müessir olması halinde yapılan kıyasa *kıyâsü'l-evlâ* adı verilir. Köpeğin öldürülme izninin illeti belirtildiği (mansûs olduğu) halde diğerlerinin illetleri belirtilmeştir. Dolayısıyla Şâfiî burada illeti tahric etmiştir. Bu yönüyle de illet müstenbattır ve bir diğer söyleyişle kıyas *gayri mansûsu'l-ille*dir. Her ne kadar o bu terminolojiyi kullanmamışsa da onların kavramlarını şekillendirmiştir.

Şâfiî illeti naslardan dolayı tahsis eder. Meselâ onun şöyle dediği rivayet

1208 Şâfiî, *Ümm*, III/16.

1209 Şâfiî, *Risâle*, s. 512.

1210 Şâfiî, a.g.e., s. 217-8.

1211 Hadisin kaynakları yukarıda geçti. bk. İkinci bölüm dn. 659.

1212 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/213.

edilir: "Nazarla başbaşa kalsak hangi halde olursa olsun uykusu bastıran kimse abdest alır derdik. Ancak oturarak uyuyan hakkında gelen haber **illetin** ıtlâkını (mutlak) engellemiştir."[1213]

Neticede Şâfiî illet terimini ilk kullananlardandır. Bu bakımdan terimin onda henüz fazla gelişme göstermemiş olması tabiîdir. İllet kavramının onu müteakip asırda üzerinde oldukça geniş durulan ve tartışılan kavramlar arasında yerini almış olduğunu -o döneme ilişkin yeterli kaynak bulunmasa da- en yakın olanlardan Cessâs'ın usûlünde yer alan malumatın bunların bir geçmişi olduğu konusunda ikna edici olmasından anlıyoruz.

3. **Fer':** İlk dönem fıkıh usûlü literatürünün yetersizliği nedeniyle *fer'* ya da *makîs* teriminin kökenini takip etmek güçtür. Bu bakımdan bazı araştırmacılar[1214] naslarda yer alan hâdiseyle paralellik gösteren yeni hâdise anlamında Şâfiî tarafından kullanılmış *fer'* kelimesine rastlanmadığını söylemektedirler. Ancak çok nadir olsa da bu terimi kullandığını tespit ettik. O, benzer iki meselenin "hükümlerinin fer'leri arasını ayırmamız caiz olmaz" demektedir.[1215] Ama o böyle yeni paralel hâdise için daha çok *şey* kelimesini tercih eder.[1216] Orijinal mesele anlamında *makîs aleyh* terimini kullanan Şâfiî büyük bir ihtimalle *makîs* kelimesinden de haberdar olmalıdır.[1217] Sonradan yerleşen *fer'* ve *makîs* terimleri yerine "*şey*" kelimesinden başka *nâzile* terimini kullandığı da görülür.[1218] Ancak eserlerinde *fer'* terimini bir başka anlamda daha kullanır. Aralarında tabiiyet ilişkisi bulunan iki şeyden esas konumda olana *asl*, tabi konumda olana ise *fer'* adını vermektedir. Mesela usûlle (temel kaynaklar olan Kur'ân ve sünnetle) karşılaştırıldığında kıyas bir *fer'*dir.[1219] Yine mal nesebin bir fer'idir; dolayısıyla asl konumunda olan nesep sabit olmazsa asla tabi olan fer' de sabit olmaz.[1220]

4. Döndüncü bir unsur olarak "hüküm" yer almaktadır.[1221] Yapılan kıyasların sonucunda asıl meselenin farz, müstehap, mübah, mekruh, haram, caiz ya da batıl

1213 Râzî, *Menâkıb*, s. 188.

1214 Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, s. 145.

1215 Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/313. Bir konu hakkında "*ve mâ a'rifu aslen ve lâ fer'an li-kavli men kâle* = şöyle diyenlerin görüşlerinin aslını ve fer'ini bilmiyorum" demektedir.

1216 Şâfiî, *Risâle*, s. 39, 40, 479; *Ümm*, III/18.

1217 Ahmad Hasan, a.g.e., s. 145.

1218 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/301, 303. Bazan bu kavramı anlatırken "*mâ nezele bi-müslim*=müslümanın başına gelen" ifadesini kullanır. bk. Şâfiî, *Risâle*, s. 477.

1219 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/302.

1220 Şâfiî, *Ümm*, VI/198. Ayrıca bk. a.e., III/113.

1221 Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/313.

hükmü benzetilen meseleye taşınır. Hüküm kıyasla varılmak istenen sonuçtur.

Sonuç olarak diyebiliriz ki bir kıyaslama işleminde ilâhî kaynağı hareket noktası seçen, belli formasyon sahibi aklın bilimsel bilgilerin yardımıyla tanımlayıcı fonksiyon üstlendiği ve bu aklın otoritesi altında eldeki verilerin değerlendirilip neticeye ulaşıldığı bir süreç gerçekleşmektedir. Bu süreç içerisinde bir yanda değer yargılarını belirleyen ve bunun için alâmetler koyan ilâhî otorite, diğer yanda ise karşılaşılan yeni durumu farkedip onu açıklamaya çalışan ve ilâhî hükmün bu yeni hâdiseye taşınmasını sağlayan akıl adlı beşerî mekanizma yer almaktadır.

b. Kıyasın Şartları

Şâfiî meşrû bir kıyasın taşıması gereken, bir bölümünü Şeybânî'de gördüğümüz kaideleri daha da geliştirir ve bu kaidelere yenilerini ekleyerek kıyas yöntemine önemli katkılar sağlar. Evvelâ Şâfiî kıyası zaruret halinde başvurulan bir yöntem olarak görür. Kıyas zaruret mesabesinde olduğu için bağlayıcı bir haber varken kıyas yapmak helâl değildir. Tıpkı yolculuk esnasında su bulmaktan ümit kesilince teyemmümün abdest yerine geçtiği, ama su bulununca abdest yerine geçmediği gibi.[1222] Nitekim İbn Hanbel'in kıyas hakkındaki sorusuna da "zaruret anında" cevabını verir.[1223]

Daha önce de gördüğümüz üzere Şâfiî'ye göre "haber" önem sırasıyla Kitap, sünnet ve selefin icmâıdır. İşte kıyasa başvurabilmek için bu kaynaklardan hiç birinin mevcut olmaması gerekir. O kıyas yaparken de bu hiyerarşinin korunması gerektiğini savunur. Yani önce Kur'ân'a, sonra sünnete ve en son olarak icmâa başvurulmalıdır.[1224] Şâfiî "sünnet varken kıyasa yer yoktur"[1225] anlayışıyla eserlerinde başka fakihlerin buna aykırı tavırları nedeniyle onlara ağır eleştiriler yöneltir. Ona göre sair insanlardan gelen rivayetlerin Hz. Peygamber'den gelen rivayetlere kıyas edilmesi fıkıhçıların alışılmış davranış biçimidir; Hz. Peygamber'in

1222 Şâfiî, *Risâle*, s. 599-600; *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 501.

1223 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/67 ve II/265 (Beyhakî'nin *Medhal*'inden).

1224 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 508. *Ümm*'ün bir yerinde (VI/203) hakimin danıştığı kimsenin "bağlayıcı bir haber -ki bu Kitap, sünnet yahut icmâdır- veya onların ikisinden biri üzerine yapılan kıyas" ile danışmanlık yapmasını belirtir. Kitap, sünnet ve icmâı saydığı halde "ikisi" derken Kitap ve sünneti mi, yoksa bu iki kaynağı nas olarak ele alıp teke indirgeyerek bir mi sayıyor belli değil. Ancak istinsah ya da basım hatası olma ihtimali bir yana diğer yerlerde (meselâ bk. *Ümm*, I/153; *İhtilâfu Mâlik*, VII/265; *İbtâlü'l-istihsân*, VII/298) söyledikleri dikkate alınırsa ikinci ihtimal daha güçlü gözükülüyor.

1225 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/198. Bir başka eserinde (*Ümm*, V/169) ise "Geçerli kıyas (el-kıyâsü'l-câiz), hakkında bir hadis gelmemiş olan şeyi bağlayıcı hadise benzetmektir" der.

sünnetini, sanki sünnetin doğruluğu için sahabe haberine uymasını arıyormuşcasına, bir sahabîden gelen rivayete kıyas etmek cehalettir. Çünkü Allah bütün insanları Hz. Peygamber'e muhtaç kılmıştır.[1226]

Birbirine muhalif şeyler arasında kıyas yapılmaz; bir diğer deyişle iki şey muhalif oldukları noktada birbirine kıyas edilmez.[1227] Meselâ altın ve gümüş her şeyden farklıdır; zira her şeyin semenidirler. Bu nedenle faiz konusunda yiyecek maddesi olsun olmasın hiçbir şey onlara kıyas edilmez.[1228] Buna mukabil manada bir olan şeyler birbirinden ancak Kitap, Sünnet, icmâ yahut bağlayıcı bir habere kıyas vasıtasıyla ayırdedilebilir.[1229]

Başlangıç ve neticede birbirinden farklı olanlar kıyaslanmaz. Meselâ tarla kirası ile *müsâkât* (meyve ağaçlarının bakımı için elde edilecek ürünün belli bir yüzdesi üzerinden bahçıvanla yapılan anlaşma) bu nedenle kıyas edilmez. Çünkü tarlanın kendisi yetiştirilip onun fazlası alınıyor değil, orada başka bir şey yetiştiriliyor; mudârabede olduğu gibi elde satılacak ve fazlası alınacak bir şey mevcut değil ve hurmada olduğu gibi yetişmiş meyve verecek bir şey yok ki meyvesi alınsın. Orada bir şey çıkacak, sonra işlem görülecektir. Dolayısıyla tarla kirası, müsâkât ve müdârebeyle aynı anlamda değildir.[1230]

Bir şey genel olarak (*cümleten*) helâl kılınmış, ama onun içinden belli bir şey haram kılınmışsa helâllik bütünü kapsar, o belli şey haram olur; o az harama kıyas edilmez. Çünkü çoğunluk helâldir. Çoğunluğa kıyas aza kıyastan evlâdır. Bir şey genel olarak haram ve bir kısmı helâl kılınmışsa; yine bir şey farz kılınmış ve Hz. Peygamber onun bir kısmında hafifletme getirmişse yine aynı şey geçerlidir.[1231] Öte yandan Şâfiî farklılık dereceleri en fazla (=*el-eb'adu'l-muhtelif*) olanları birleştirip en az (=*el-akrabu'l-muhtelif*) olanları birleştirmemeyi de bir kıyas kusuru sayar.[1232]

1226 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/112.

1227 Şâfiî, *Ümm*, III/18.

1228 Şâfiî, a.g.e., III/15.

1229 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/258. Burada kıyas zikredilmiyor, dördüncü kaynak olarak "bağlayıcı haber" deniliyor. Ancak "bağlayıcı haber" ifadesinin sayılan ilk üç kaynağı anlattığı düşünülürse burada bir yanlışlık olduğu hemen anlaşılır. Nitekim Şâfiî *Ümm*'de (V/155) "Farkı gösterme ancak haberle yahut bağlayıcı bir habere kıyasla mümkün olur" ve bir başka yerde (IV/21) "Bağlayıcı bir habere dayanmadan manada bir olanların arasını ayırmak caiz değildir" demektedir.

1230 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/112. Şâfiî (*Cimâu'l-ilm*, VII/279), haber-i vâhidi reddedenlerin kıyası bir delil olarak gördüklerini belirterek onlardan "baştan sona hareket noktası, kaynağı ve varış noktası birbirine eş ve böylece aslın manasında (fî ma'ne'l-asl) oluncaya kadar bir şey bir şeye kıyas edilmez" anlayışını nakleder. Bu da göstermektedir ki sözkonusu kimseler şebeh kıyasını kabul etmemektedirler.

1231 Şâfiî, *Risâle*, s. 218.

En yakın olanı bırakıp en uzak olana kıyas etmenin ilim adamlarına göre caiz olmadığını belirtir.[1233]

Allah ve Rasûlünün birbirinden ayırdığı farzlar ayrı ele alınır, birleştirdikleri de birleştirilir. Şeriatın her hangi bir dalı (=fer') başkasına kıyas edilmez.[1234] Rivayete göre Şâfiî "Bir asıl diğer bir asla kıyas edilmez. Asla niçin ve nasıl diye sorulmaz. Fer'e niçin diye sorulur. Fer'in asla kıyası sahih olursa kıyas sahih olur ve delil teşkil eder"[1235] demiştir. Dolayısıyla ona göre her şeriat (müessesesi) meşrû kılındığı ve hakkında haber gelen her şey de haberde geldiği biçimde yürürlükte kalır. Meselâ nikah ve alım-satım akidleri herbiri ayrı birer şeriat (müessesesi) olduklarından birbirlerine kıyas edilmezler.[1236] İbn Ömer'in "Hiç kimse kimse adına namaz kılamaz, oruç tutamaz" sözünden hareketle hiç kimse kimse adına hac yapamaz diyen mâlikîleri namaz, oruç, hac gibi her biri ayrı bir şeriat müssesesi olan şeyleri manaca bir saydıkları için eleştirir ve "bir şeriat diğer bir şeriata kıyas edilmez" der.[1237] Hanefîlerin mehrin miktarını belirlerken hırsızlık suçundan dolayı el kesilebilmesi için gereken asgari miktarı belirleyen hadisi esas almaları da bir kıyas hatasıdır.[1238] Yine oruç ve namaz belli vakitlerde farz kılınmıştır; ama yolculuk eden bir kimse vaktinde orucu tutmaya güç yetirir olsa bile tutmayıp daha sonraki bir zamanda tutabilir, namazı ise başka bir zamana tehir edemez; namazı kısaltabileceği halde orucu kısaltamaz...[1239]

Ancak bu Şâfiî'nin ibadetlerde kıyası hiç kullanmadığı anlamına gelmez. İsnadında kuşku bulunan bir hadisi kıyas ve umumun görüşü ile desteklemeye çalışırken bir takım kıyaslamalar yapar.[1240] Namazla ilgili bu tartışma esnasında yaptığı kıyaslamalar yine namazın aynı konusuna ilişkin şeylerden seçilmiştir. Yukarıda söylenenlerle bu örneği birleştirdiğimizde her bir ibadetin kendi içinde bir bütünlüğü olduğu ve dolayısıyla o ibadet bütünü içerisinde yapılan şeylerin -aksine bir hadis bulunmadıkça- birbirine kıyas edilebileceği; ancak farklı bir ibadet biçimiyle kıyas edilemeyeceği sonucu çıkıyor. Meselâ hayız kadında yaratılmış olup

1232 Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/308.

1233 Şâfiî, *Ümm*, III/30.

1234 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/286; *Ümm*, V/155-6.

1235 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/220; İbn Kayyim, *İ'lâm*, IV/246; Dehlevî, *el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf*, s. 23. Dehlevî bu sözü kendisine kadar gelen bir senetle rivayet etmektedir.

1236 Şâfiî, *Ümm*, V/176.

1237 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/211-2. Mâlikîler burada hadise de aykırı düşmektedirler. Yukarıda Mâlik'in düşünceleri işlenirken bu konuya değinilmişti.

1238 Şâfiî, a.g.e., VII/223.

1239 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/287.

1240 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 525.

başına gelmesinde kadının kendisinin bir fonksiyonu yoktur. Dolayısıyla hayız günlerinde namaz ondan düşer ve daha sonraki bir vakitte kaza etmesi de gerekmez. Şâfiî buradan hareketle kendi kusuru olmadan Allah'dan gelen bir sebeple bayılan veya aklına halel gelen insanın, hayızlı kadına kıyasen namazının düşeceğini söyler. Çünkü böyle bir insan akledemez halde olduğu sürece namazı da akledemez. Ancak sarhoş için sarhoşluk geçerli bir mazeret değildir. Zira sarhoşluğu başına getiren kendisidir.[1241]

Şâfiî "Sünneti sünnete kıyas etmeyiz; her birini yürürlükte bırakma imkanı bulduğumuz sürece onları o şekilde bırakırız ve hadisi kıyas ya da bir başka şeyle zayıflatmayız"[1242] diyerek mana bakımından benzeşmekle birlikte farklı meselelerle ilgili olan iki ayrı sünneti birbiriyle kıyas (yani birini diğeriyle tahsis) etmez. Bu da gösterir ki Şâfiî hadis bununan noktada mantıkî bir bütünlük arama yoluna gitmemektir.

Hâs ya da mahsûs üzerine kıyas yapılmaz.[1243] Meselâ bu kaide gereği Hz. Peygamber'e tanınan bir takım ayrıcalıklar da kıyasa konu olamaz. O liderlik konumunda idi ve bir takım ayrıcalıkları (havâss) vardı; buralarda diğer insanlara mübâh olmayanlar ona mübâh, onlara haram olmayanlar ona haram kılınmıştır.[1244] Ancak bir şeyin ona özgü bir ayrıcalık olup olmadığı Kur'ân veya sünnette ya da her ikisinde birden açıklanmış olmalıdır. Dolayısıyla hiç kimse kendi başına her hangi bir şeyin Hz. Peygamber'e has olduğu kararına varamaz. Çünkü o hakla batılı öğretendir. Yaptıkları hakdır ve onları biz de yapmak durumundayız.[1245]

İllet ma'kûl olmalıdır. Şâfiî bu prensibi "*kısnâ alâ mâ akalnâ* = aklımızla kavradığımıza kıyas ettik" cümlesinde ifade etmiştir. Meselâ içmek yahut bir uzvunu daldırmak suretiyle suya temas eden köpek ve domuz dışındaki canlıların o suyu pis etmeyeceğini söyler. Çünkü merkep ve kedi gibi hayvanların artıklarının pis olmadığını ifade eden rivayetler vardır. Şâfiî köpek ve domuz dışında diğer hayvanları da bu hükme dahil eder. Ona göre burada ayrım yapmasının nedeni eti yenmeyen diğer hayvanları edinmek bir manadan ötürü haram iken köpek ve domuz edinmenin haramlığının bir manaya bağlanmış olmamasıdır.[1246] Dolayısıyla manası

1241 Şâfiî, *Risâle*, s. 119 ve 121.

1242 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/195. Ayrıca bk. a.e., VII/198.

1243 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/220; Zerkeşî, *Bahr*, V/95, 103-4.

1244 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/288.

1245 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/362. "Hasâisu'n-Nebî" denilen bu ayrıcalıkların belirlenmesi delile muhtaçtır. Şâfiî (*İhtilâfu Mâlik*, VII/194) bu konuda "Hz. Peygamber'den geldiği sabit olan bir şey başka bir delâlet yoksa umumîdir; zira o şeyin (Hz. Peygamber'e) has olduğuna dair Kitap, Sünnet yahut icmâ delili bulunmadıkça onun yaptığı hiç bir şey ona mahsus olmaz" der.

1246 Şâfiî, *Ümm*, I/7.

bilinen şey kıyasa konu olur.

Teabbüdî konularda kıyas olmaz. Bu şart önceki şartın icabıdır. Çünkü teabbüdî konular, illetleri akılla bilinemeyen konulardır. Şâfiî meselâ köpeğin bir kabdan su içmesi halinde kabın yedi kez yıkanması gerektiğini söyler; zira Hz. Peygamber "Sizden birinin kabından köpek su içerse (yahut kabını yalarsa) onu yedi kere yıkasın"[1247] buyurmuştur. Ama öte yanda Şâfiî diğer bütün pisliklerin, izi kalmamak şartıyla bir kere yıkanması halinde temiz olacaklarını söyler. Bu kuralı ise yine bir hadise dayandırır. Hz. Peygamber hayız kanının yıkanmasını emretmiş ve burada herhangi bir ölçü belirlememiştir. "Yıkama" adı bir kere yahut daha çok yıkama için kullanılır. Hepsine de yıkama adı verilebileceğinden dolayı bir kere yıkama yeterlidir. Hayız kanının temizlenmesi Kur'ân ve ma'kûl açısından gusül ve abdestin manalarına muvafakat etmesi hasebiyle diğer bütün pislikler hayız kanına kıyas edilir. Şâfiî pisliklerin köpeğe değil de hayız kanına kıyas edilmesini ise şöyle izah eder: "Çünkü (köpekle ilgili emir) *teabbüddür.* Dikkat edilirse bir kere yıkamaya da, yediden fazla yıkamaya da yıkama adı verilir. Kap bir tek yıkamayla da yediden az yıkamayla da temiz olur ve yediden sonra da suyun teması açısından yediden önceki gibidir."[1248] Dolayısıyla Hz. Peygamber'in belli bir konu hakkında Kur'ân ya da sünnette yer alan genel bir kuraldan yaptığı istisna genelleştirilemez.[1249]

Neshedilmiş bir hükme kıyas yapılmaz. Meselâ mut'a nikahının helâllik hükmü neshedilmiştir. Artık hakkında hadis bulunmayan başka bir şeyde kıyas konusu olmaz.[1250]

Şâfiî eserlerinde kıyas hatalarına sıkça dikkat çekmiştir.[1251] Bu da gösteriyor ki her kıyas diye ileri sürülen doğru olmayacaktır ve bunun bir takım kuralları olacaktır. Şeybânî'nin "Müslümanlar 20 dinarda ve bir dinar 10 dirhem hesabıyla 200 dirhemde zekât verilmesini farz görmüşlerdir" sözüne karşılık Şâfiî "Zekâtı kıyas yoluyla farz olarak bu şekilde kararlaştırdıklarını sana kim söyledi? 40 koyun ve 30 sığırda zekât farz kılınmışsa sığırı koyuna mı kıyas ettiler sanıyorsun? Şayet böyle bir kıyas yapmışlarsa kıyas ya sayı bakımından olacaktır ki sığırın sayısı koyunun sayısından azdır yahut da değer bakımından olacaktır; bu sefer de 30 sığırın değeri 40 koyununkinden fazladır" der. Şeybânî'den "Zekât kıyasla değildir"

1247 Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 24; Şâfiî, *Ümm*, I/6; Müslim, Tahâre 91, 92, 93.

1248 Şâfiî, a.g.e., a.y. *Teabbüd* gerekçesiyle kıyasın terkine örnekler için bk. *Risâle*, s. 572-3.

1249 Ahmad Hasan, *Early Development*, s. 199.

1250 Şâfiî, *Ümm*, V/175-6.

1251 Şâfiî, a.g.e., I/100, V/136, 151, 156, 175, VII/22, 29; *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/130; *İhtilâfu Mâlik*, VII/250, 252; *er-Red alâ Muhammed*, VII/313. Ayrıca bk. Beyhakî, *Menâkıb*, 529.

karşılığını alınca sığır, koyun ve deve dışındaki hayvanlardan ve altın gümüş dışındaki madenlerden zekat verilmeyeceğini; bunlardan herbirinin başkasına kıyas edilmeyip kendi başına bir asl olduğunu söyler ve bu sözlerine muhalifinden tasvip alınca "Altın gümüşe, gümüş altına kıyas edilir diye nasıl iddia edersin? Eğer biri diğerine kıyas ediliyorsa asl olan hangisidir?"[1252]

Miktarların re'yle belirlenmesine karşı çıkar. Dâr-ı harp vatandaşı müşrik putperest eşlerden birinin müslüman olması halinde evliliklerinin sona ermiş sayılması için ne kadar sürenin geçmesi gerektiği konusunda bağlayıcı bir haber bulunmasının lâzım geldiğini belirterek "bir adam çıkıp süreleri altı aydır yahut bir gündür dese bunu re'ye dayanarak söylemesi caiz olmaz; bunu diyebilmek ancak bağlayıcı haberlerle caiz olur"[1253] der. Medine ekolüne göre bir kimse bir kadının parmağını hata ile keserse bir adam diyetinin onda birini, iki parmağını keserse diyetin onda ikisini, üç parmağı keserse diyetin onda üçünü ve dört parmağı keserse diyetin onda ikisini ödemesi gerekir. Bu görüşü Şeybânî "Yara büyüdükçe diyet azalıyor!" diyerek ince bir espriyle eleştirir.[1254] Şâfiî ise böyle bir konuda re'ye dayalı olarak hata edilmesini mantıklı bulmaz. Çünkü ona göre re'y açısından bir hata ancak o re'yin misli mümkünse ve bir re'y diğerinden daha doğru olabiliyorsa sözkonusudur. Dolayısıyla bu bir rivayete dayanmaktadır. Nitekim yukarıdaki görüşü ortaya koyan Saîd b. Müseyyeb "Bu sünnettir" demekle ya Hz. Peygamber'e ya da sahabenin geneline dayandırmıştır. Rivayetin kaynak kişisi Zeyd bunu kendi re'yi ile söylemiş olamaz; çünkü burası re'ye müsait bir alan değildir. Saîd kıyasa ve akla aykırı bir konuda Şâfiî'nin kanaatine göre ancak başkasından almaya dayalı bir bilgiyle (=*an ilmi ittibâin*) sünnet olduğunu söylemiştir. Medine ekolünün gerekçesini bu şekilde mantıkî bir temele dayalı olarak izaha eden Şâfiî, önceleri Saîd'le aynı görüşte olduğu halde bu düşünceden vazgeçtiğini söyler. Zira sünnet olduğunu söyleyenler bulunduğu halde bu sünnetin Hz. Peygamber'den geldiği bilinmemektedir. Bu bakımdan kıyas daha geçerli yoldur. Ayrıca Zeyd'den gelen rivayet onunla muhalif görüşteki Hz. Ali'den gelen rivayet kadar sağlam değildir.[1255]

Şâfiî naslardaki ifadelerde o ifadelerin yalnız kendileri mi yoksa aynı zamanda

1252 Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/307.

1253 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/218. Şâfiî iddet müddetinin bitimine kadar süre tanıyacağını ve diğer eşin bu süre içinde müslüman olması halinde evliliğin süreceğini aksi halde kadının iddetinin bitiminde evlilik bağının son bulacağını söyler. Çünkü Ebû Süfyan karısından önce ve Safvan ile İkrime'nin karıları da kocalarından önce müslüman olmuş, diğer eşler iddet müddeti içinde müslüman oldukları için nikahları aynen devam etmiştir.

1254 Şeybânî, *Hucce*, IV/276; Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/311-2. Rabia er-Re'y ile İbnü'l-Müseyyeb arasında konuya ilişkin bir konuşma birinci bölümde geçti. bk. dn. 820.

1255 Şâfiî, a.g.e., VII/312.

manaları da mı kastedilmiştir sorusuna tartıştığı meseleler içinde zaman zaman cevap vermeye çalışmıştır. Ona göre naslardaki isimlerin kendileri kastedilmişse o isimlerin ifade ettikleri her yerde aynı hüküm geçerlidir, faydalarına bakılmaz. Örneğin parmakların kesilmeleri halinde diyet ödenmesi hükmü kesilen parmağın fayda ve güzelliğine göre değil, onun parmak adını almış olmasına ilişkin bir hükümdür. Aynı şekilde göz ve elin diyetinin ellişer deve olduğunu ifade eden hadîs hakkında fakîhler, sağ el sol elden daha yararlı olduğu halde her iki elin diyetinin eşit olduğunda ihtilâf etmemişlerdir. Şayet hadisde sağ el kastedilmiş olsaydı insanlar eller arasında üstünlük gördüklerinden sol el için elliden daha az; sol el kastedilmiş olsaydı sağ el için elliden daha fazla diyet ödemek gerekirdi. Oysa fakîhler eşit olduklarını söylemişler, yani isimlere ve kusursuzluğa bakmışlardır.[1256]

Şâfiî kıyas hususunda son sözü söylememiştir. Kıyas kesin kabul gören dört prensibin en sonuncusuydu ve Şâfiî'den sonraki dönemde bile çok olumsuz direnişe ve esaslı hoşnutsuzluğa karşı koymak zorunda kaldı.[1257] Ancak her hangi bağımsız hüküm verme unsurunu olabildiğince dışlamak için şekillendirilmiş klasik *kıyas* usûlü Şâfiî'nin bir zaferiydi.[1258] O yaptığı bu kıyas yorumuyla hem nasları keyfî değerlendirmelerden korumuş ve hem de kıyas hakkında gösterilen tereddütleri gidermiştir. Bundan böyle tartışmanın mecrası kıyasın niteliği üzerine kaymıştır.

c. Kıyasın Çeşitleri

Şâfiî kitaplarında çoğunlukla kıyası ikiye ayırır[1259] ve öğrencisi Müzenî de bu şekilde kaydeder.[1260] Ancak *Risâle*'de bir yerde sayı belirtmeksizin "*el-kıyâs*" adı altında toplanan kıyasın çeşitli biçimleri bulunduğunu ve aralarındaki farkın kıyastaki taraflardan her birinin başlangıcı yahut kaynağından veya her ikisinden birden kaynaklandığını söyler. Ona göre ikisinden biri diğerinden daha açıktır[1261]; yani kıyaslar arasında bir derecelenme vardır. Şâfiî'nin kıyası pek çok yerde iki kısım olarak göstermesi her halde en güçlü kıyas adını verdiği kıyas çeşidinin bazı fakîhlerce kıyas içinde görülmemesinden[1262] kaynaklanmaktadır.

1. Sonraki dönemlerde *kıyâsu'l-evlâ* ya da *kıyâs bi-tarîki'l-evlâ* denilen ve Şâfiî'nin "en güçlü" diye nitelediği kıyas türünde Allah yahut Allah Rasûlü bir şeyin azını haram kılmıştır; çoğun aza üstünlüğü kuralı gereği bilinir ki azı haram kılınanın

1256 Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/314 ve 316.

1257 Schacht, *Origins*, s. 2.

1258 Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, s. 64.

1259 Şâfiî, *Risâle*, s. 40, 479; *Ümm*, VII/94.

1260 Müzenî, *Muhtasar*, s. 299.

1261 Şâfiî, *Risâle*, s. 512-3.

1262 Şâfiî, a.g.e., s. 515-6.

çoğu da haramlık açısından azı gibidir yahut daha fazla haramdır. Aynı şekilde bir ibadetin azı öğülmüş ise çoğunun öğülmesi daha yeğdir. Yine bir şeyin çoğu mübah kılınmışsa onun azının mübah olması daha yeğidir.[1263] Allah "Kim zerre kadar hayır işlerse onu görür, kim de zerre kadar şer işlerse onu görür"[1264] buyurur. Bu demektir ki zerre miktarından çok hayır işlerse daha iyidir ve kim de zerre miktarından çok şer işlerse günahı daha büyüktür.[1265] Allah Rasûlü "Allah mü'minin kanını, malını ve onun hakkında hayırdan başka bir zanda bulunmayı haram kıldı" buyurur. Mü'min hakkında ortaya atılan hayra aykırı bir zanda bulunmayı haram kıldığına göre onun hakkında ortaya atılan ve zandan da öte bir zan olan doğru olmayan bir sözü açıkça söylemenin haram olması daha yeğdir. Burada artış oldukça haramlık da artar.[1266] Şâfiî döneminde yaşayan bir kısım ilim adamlarının bu tür kıyası kıyas olarak değerlendirmediklerine daha önce değinmiştik. Onlara göre bu Allah'ın helâl ve haram kıldığı, övdüğü ve yerdiği şeyin manasıdır ve ona dahildir; hatta başkasına kıyas olması şöyle dursun bizzat kendisidir.[1267]

2. Bir şeyin kıyasa temel teşkil eden asıl ile aynı manada (=*fî ma'ne'l-asl*)[1268] yahut aslın manasının misli (=*fî misli ma'ne'l-asl*)[1269] olmasıdır. Allah ya da Rasûlü naslarda bir şeyi bir manâdan ötürü haram ya da helâl kılar ve biz bu manânın mislinde olan ve fakat hakkında doğrudan bir âyet yahut sünnet bulunmayan şeyi o helâl yahut haram olan şeyin manâsında olması nedeniyle helâl ya da haram sayarız.[1270] Meselâ Şâfiî köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanmasını emreden hadisin kapsamına yalnızca domuzu sokar. Bunun nedenini de "domuz (köpekten) daha şerli değilse de daha hayırlı da değildir; bu bakımdan onu buna kıyas ettik" şeklinde açıklar.[1271] Böyle nassın manasına benzer olan bir kıyasda ihtilâf ortaya çıkmadığı[1272] gibi hiç kimsenin aykırı düşünmesi de helâl olmaz.[1273] Demek oluyor ki bu aklî çıkarımın sonucu kesindir.

3. Bir şeyle kıyasa temel teşkil eden asıllar arasında benzerlikler bulunur; bu şey onlardan evlâ olanla ve aralarında daha çok benzerlik bulunanla aynı kategoriye konur.[1274] Bir başka anlatımla bir şeyi, (mansûs olan) bir şeye ve aynı şeyi bir

1263 Şâfiî, *Risâle*, s. 513.

1264 ez-Zilzâl, 99/7-8.

1265 Şâfiî, a.g.e., s. 515.

1266 Şâfiî, a.g.e., s. 514-5.

1267 Şâfiî, a.g.e., s. 515-6.

1268 Şâfiî, a.g.e., s. 479.

1269 Şâfiî, *Ümm*, VII/94.

1270 Şâfiî, *Risâle*, s. 40.

1271 Şâfiî, *Ümm*, I/6.

1272 Şâfiî, *Risâle*, s. 479; *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/99.

1273 Şâfiî, *Ümm*, VII/94. Ayrıca bk. a.e., VII/84.

başkasına (başka asla) benzer bulur ve bu iki şık dışında daha yakın benzerliğe (=şebeh) sahip başka (üçüncü) bir şey bulamazsak kendisine daha çok benzer olan şeye (*evlâ'l-eşyâ şebehen*) ilhâk ederiz.[1275] Meselâ bir şeyin iki aslı bulunur ve diğeri hakkında bir asıl bulunmaz; hakkında bir asıl bulunmayan şey iki asıldan birine iki manada ve diğerine bir manada benzerse iki manada benzeyene kıyas edilmesi bir tek manada benzeyene kıyas edilmesinden daha münasiptir. Bu kaidenin köle üzerinde uygulaması şöyledir: Köle satılır olması itibariyle hayvana ve ticaret malına benzerlik gösterir. Ama insandır ve hür insanlarla benzerlikleri daha çoktur. Örneğin kölenin de hür insanın da öldürülmeleri halinde kâtilin keffaret ödemesi gerekir, birbirlerini öldürseler yahut yaralasalar aralarında kısas geçerli olur, (pek çok suçta köleye hür insana verilen cezanın yarısı verilse de) bazı had cezalarında hürlerle aynı konumdadırlar, oruç ve namaz gibi farzları yapmak ve haramlardan kaçınmak durumundadırlar. Dolayısıyla ilim adamlarının onları insan olarak ele almaları, hayvana ve ticaret malına kıyaslamamaları gerekir.[1276] Bu üçüncü tür kıyasda kıyası yapanlar ihtilâfa düşebilirler.[1277] Şâfiî'nin hangi tür kıyası kastettiğini belirtmediği yerlerde umumiyetle kastedilen kıyas türü budur. Meselâ mutlak bir biçimde "kıyasda ihtilaf ihtimali vardır"[1278] derken ilk iki türü kastedemeyeceğine göre bu üçüncü türü kastetmektedir. Zira ilk iki kıyas türünde ihtilaf edilemeyeceğini ifade etmiştir.

4. Ma'kûl Kavramı

Şâfiî'nin metodolojisinde anlamı çok belirginleşmemiş bir kavramla daha karşılaşıyoruz: **Ma'kûl**. *Kıyas* ve *ma'kûl* terimlerini (atıf harfi olan vâv harfiyle) birlikte kullanması[1279] da göstermektedir ki bu kavram Şâfiî'nin terminolojisinde kıyasdan farklı ele alınan bir kavramdır. Onun bu konuda yalnız olmadığı muhalifleriyle yaptığı bir tartışmadan anlaşılmaktadır. Bu tartışma esnasında Iraklı

1274 Şâfiî, *Risâle*, s. 479.

1275 Şâfiî, a.g.e., s. 40.

1276 Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/318; *Ümm*, VII/94; *İbtâlü'l-istihsân*, VII/303. Bir başka yerde (*İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/150) ifade ettiğine göre köle mallardan daha çok nefislere benzer. Mallarla bir tek manada birleşir: diyeti kıymetidir. Bunun dışında kalan yerlerde mallardan ayrı, ahkâmın çoğunluğunda nefislerle birdir.

1277 Şâfiî, *Risâle*, s. 479.

1278 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/278.

1279 Şâfiî, *Ümm*, V/136, 156, 176, VII/31; *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/147; *İhtilâfu Mâlik*, VII/204, 208, 209, 223, 257; *er-Red alâ Muhammed*, VII/313, 332; *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 480, 484. Maamafih Şâfiî bazan bu terimi kıyasla eş anlamlı olarak da kullanır. bk. Schacht, *Origins*, s. 126.

muhalif, söylediği doktirinin rivayet ya da kıyasa dayanmadığını; ama ma'kûl olduğunu iddia eder.[1280] Ayrıca Şeybânî "bizim görüşümüz sünnet üzerine kıyas ve ma'kûldür" der.[1281]

Şâfiî rivayete dayalı kaynaklardan sonra kıyas dışında başka bir kaynak tanımadığını sık sık ifade ettiğine göre bu kavramın ifade ettiği şey veya şeyleri bir kaynak olarak görmemektedir. Çok kullanmasına rağmen teorisinden söz etmediği bu kavramı bir metnin anlaşılmasında başvurulan bir takım hermenütik kurallar olarak gördüğü verdiği örneklerin tetkikinden anlaşılmaktadır. Bu sözle çeşitli delâlet şekillerini ve aklî mülazemetleri kastetmektedir. Zira gramatik yapı içinde ifadesini bulmuş bir prensip otomatik olarak bir takım hususları çağrıştırır ki onlar sözü edilen şeyin ayrılmaz parçaları yahut zorunlu neticeleri durumundadırlar. Daha önce de gördüğümüz üzere Şâfiî'nin düşüncelerinde mantıkî tutarlılık en başta gelmekteydi. Bu bakımdan o bir prensibi benimsendiğinde tutarlılık açısından o prensibin gereği olan hükmü de benimsemek gereğine işaret eder[1282] ve bunu da uygulamada umumiyetle *ma'kûl* terimi ile dile getirir.

Şâfiî'nin literatüründe bu kelime tespit edebildiğimiz kadarıyla şu anlamlarda kullanılmaktadır:

Muhtelif delâlet türleri: Meselâ ona göre "Cana can"[1283] âyetinin ma'kûlü bir şeyi bir şey mukabili eşit olarak yok etmektir. "Yaralamalarda kısas vardır"[1284] âyetinin ma'kûlü ise yaralayana yaraladığı kişiye yaptığının aynını eksiksiz yapmaktır.[1285] "Çocuk yatağa aittir, zaniye mahrumiyet vardır" hadisinde ma'kûl, nesebin helâl yolla sabit olacağı, haram yolla sabit olmayacağıdır.[1286] Bu örneklerde *ma'kûl*, bir sözle doğrudan anlatılmak istenen mananın kendisidir, ince bir çıkarsamaya ihtiyaç duymayacak kadar açık anlamdır; yani usûlcülerin deyimiyle nasdır.

Şâfiî "Başınızı meshedin"[1287] âyeti münasebetiyle "Âyette ma'kûl olan (anlam şudur ki) başının bir parçasını mesheden kimse başını meshetmiş olur. Âyet sadece bu manaya muhtemeldir ve bu en açık manasıdır. Yahut başın tamamını meshetmek kastedilmiştir" der.[1288] "İhramlı iken avı öldürmeyin. Kasıtlı olarak avlanan kimse

1280 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 501.

1281 Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/313.

1282 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/247.

1283 el-Mâide, 5/45.

1284 el-Mâide, 5/45.

1285 Şâfiî, *er-Red alâ Muhammed*, VII/333.

1286 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 548.

1287 el-Mâide, 5/6.

1288 Şâfiî, *Ümm*, I/26. Başka örnekler için bk. a.e., 3, 17, 25, 30.

evcil hayvanlardan öldürdüğü kadar olduğuna içinizden iki adil kimsenin hükmedeceği dengi bir hayvan kurban etsin"[1289] âyetinde geçen *av* kelimesinin ma'kûlü devekuşu, vahşi sığır ve eşekler, yaban keçisi, ceylan, geyik, tavşan, Arap tavşanı (jerboa), vb. hayvanlar; *evcil hayvanlar* kavramının ma'kûlü ise deve, sığır, koyun ve bunların yavrularıdır.[1290]

"Her nerede olursanız yüzünüzü Mescid-i Harâm yönüne çevirin"[1291] âyetinin iki ayrı ma'kûl anlamı vardır: 1. Allah insanlara Kâbe'nin yönünü gösteren *delilleri araştırmak suretiyle* yüzlerini onun tarafına döndürmelerini emrediyor. 2. Kâbe'yi göremeyecekleri bir yerde olanlara o tarafa dönmelerini emretmesi kıbleyi bulma niyetiyle delillere başvurarak yön araştırması yapmadan onlara istedikleri yöne dönebilecekleri iznini verdiğini göstermez.[1292] Burada bir fiilin gerçekleşmesi için zorunlu olan ve hedefe ulaşmakta geçilmesi gereken bir basamak durumundaki şey, ma'kûl anlam olarak karşımıza çıkarılmaktadır.

Konteksten (muhâtaba, siyâk) çıkarılan anlam: Şâfiî Kur'ân'daki meselâ "hayır" kelimesinin kullanımını sözün akışından *aklettiği* manalar ışığında ortaya kor. Hayır kelimesi "inanıp salih ameller işleyenler, işte onlar yaratıkların en hayırlılarıdırlar"[1293] âyetinde *iman* ve *salih amel*; "kurbanlık deve ve sığırları Allah'ın size olan nişanelerinden kıldık; onlarda sizin için hayır vardır"[1294] âyetinde *sevaptan yararlanma*; "sizden birine ölüm geldiğinde bir hayır bırakmışsa ana-babaya, yakınlara uygun bir tarzda vasiyet etmeniz farz kılındı"[1295] âyetinde *mal* ve "kölelerinizden hür olmak için bedel ödemek isteyenlerin, eğer bunda bir hayır görürseniz isteklerini kabul edin ve Allah'ın size verdiği maldan onlara verin"[1296] âyetinde *mal kazanma gücü* ve *güvenilirlik* anlamlarında kullanılmıştır.[1297] Görüldüğü üzere aynı kelime sözün gelişine göre ayrı anlamlar kazanmakta ve Şâfiî bunları anlamayı *akletme* sözcüğü ile karşılamaktadır.

İllet: "Hakim öfkeli iken iki kişi arasında hüküm veremez" hadisinde geçen *öfke* kelimesindeki *ma'kûl* aklın ve anlayışın değişmesidir. Şu halde hakim kendi içinde aklını yahut anlayışını değiştirecek herhangi bir durum hissederse hüküm vermekten kaçınır. Rahatsızlandığında, acıktığında, kederlendiğinde, üzüldüğünde

1289 el-Mâide, 5/95.

1290 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/300.

1291 el-Bakara, 2/144 ve 150.

1292 Şâfiî, a.g.e., VII/299.

1293 el-Beyyine, 98/7.

1294 el-Hac, 22/36.

1295 el-Bakara, 2/180.

1296 en-Nûr, 24/33.

1297 Şâfiî, *Ümm*, VIII/31. *Risâle*'de (s. 62-3) beyan türleri arasında saydığı "siyakı manasını açıklayan sınıf" başlığı altında bunu anlatır.

yahut aşırı sevinç duyduğunda anlayışı yahut huyu değişiyorsa hüküm vermesi iyi olmaz. Şayet bunlar aklını, anlayışını ve huyunu değiştirmiyorsa hüküm verir.[1298]

Genel kaide altına giren her bir tekil hâdise: "Bir şey zaruret halinde helâl olur, zaruret kalkınca helâl olmaz" kuralına dayanarak verdiği bir hükmü onun ma'kûlü olarak niteler.[1299] Bu şekilde tümel hükmün onun altına giren bir ferde taşınmasına mantık dilinde *tasım* (syllogism) adı verilir.

Aklî ve deneysel bilgi: Şâfiî suların temizliğini tartışırken karşısındaki şahısdan durgun suyun hangi miktar olursa pis olmayacağını ve hangi miktardan az olursa pis olacağını söylemesini ister. Muhalifin ölçüyü "yakını hareket ettirildiğinde en uç noktası çalkalanan miktardaki su" biçiminde koyması üzerine Şâfiî bunu bir habere ya da kıyasa dayalı söyleyip söylemediğini sorgular. Muhalif bu soruya "hayır" dedikten sonra "ama ma'kûldür ki insanların hareket ettirmeleriyle karışmasının ve karışmamasının (sınırı) budur"[1300] diye ekler. Bu örnek kıyas ile ma'kûl kavramlarını birbirinden ayırması açısından da ilginçtir.

Özetle ma'kûl, bir ifadenin göz önünde bulundurulması gereken mantıksal ve rasyonel anlamıdır. Ma'kûlde bir ifadenin anlamının müsbet ya da menfî zorunlu bağlantılarıyla (mülâzemet) birlikte ortaya konması vardır. Buna mukabil kıyasda bir meselenin bir başka hâdise ile irtibatlandırılması sözkonusudur.

5. İstihsan

Şâfiî eserlerinde keyfîliğe ve kural tanımazlığa karşı tam bir savaş açar ve muhaliflerinin kendi içlerindeki çelişkilere sık sık dikkat çeker. Bu uyarılarından birinde "Sünneti bir başka sünnet için terkedip sonra bu başkasını da kendi re'yiniz için terkediyorsunuz. O zaman ilim sizin elinizde! İstediğinizi uygular, istediğinizi bırakırsınız! Söylediklerinizi farkında olmadan ve iyi düşünmeden kabulleniyorsunuz"[1301] der. Hz. Ömer'in verdiği hükümleri icmâ gibi değerlendiren

1298 Şâfiî, *Ümm*, VI/199. Fahreddin Râzî (*Mahsûl*, 2.cüz, 2.kısım, s. 214) "aklı karıştıran bir şey olduğu için öfke illettir" anlayışının yanlış olduğunu savunur. Çünkü ona göre hüküm aklın karışmasının varlığı ve yokluğuna bağlı olduğu için öfkenin varlık ya da yokluğunun bir fonksiyonu bulunmamaktadır. Aklın karışması ile öfke arasında bir mülâzemet yoktur. Zira öfke olmadan akıl karışabilir ve akıl karışmadan da öfke var olabilir. Bundan da anlıyoruz ki aralarında bir mülâzemet yoktur. O zaman öfkenin illet olması mümkün değildir; illet yalnızca aklın karışmasıdır.

1299 Şâfiî, *Siyeru'l-Evzâî*, VII/336.

1300 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 501. Şâfiî yukarıdaki tartışmanın devamında suyun rüzgârla da karışabileceğini ve hatta denizdeki bir adamın ayağı ile yaptığı dalgalar rüzgârın da etkisiyle sahile vursa suyun karışabileceğini muhalifine kabul ettirdikten sonra bunun denizi kirletmiş olamayacağını yine tartıştığı kişiye doğrulatır.

Medinelilerin tutarsızlıklarına parmak basar ve "Kendinizin söylediği şeyin aksi bir davranışta bulunmamalısınız. Elinizde ona her hangi bir kimsenin muhalefet ettiğine dair bir rivayet bulunmadığı halde başkasından rivayet ettiğiniz bir şeye dayanmadan muhalefet ediyorsunuz. İşitiyorum ki *siz kendinizi bir manaya ya da bir delîle dayanmadan istediğinizi red ve kabul makamına koymuşsunuz*" diye çıkışır.[1302]

Keyfîliğin ilim adamı olmasa bile herkesin aklına geleni söylemesinin caizliği anlamına geleceğini, çünkü akla gelen şeyin zorunlu olarak bir eser ya da kıyasa uygun yahut aykırı olmak durumunda olduğunu belirten Şâfiî herhangi bir kimsenin eser ya da kıyası alıp almamasının caizliğinin kişinin istediği hükmü vermesi dışında bir anlamı bulunmadığını ve bunun da insanlara haram kılındığını söyler.[1303] Hz. Peygamber'in sünnetine ya da alimlerin umumunun birleştikleri ve onlara muhalif birinin çıkmadığı bilinen bir hükme karşı çıkan kimsenin bu muhalefeti delil mi olur yoksa o kişi bu davranışıyla bilmediğini öğrenmesi gereken bir cahil durumunda mı olur? Elbetteki o kişi Şâfiî'ye göre cahiller sınıfına dahil olur. Şayet her hangi bir kişi için bu caiz olsa o zaman herkesin sünnete ya da ilim adamlarının ihtilafına dayanmadan her hükmü bozma hakkı olur.[1304]

Şâfiî Kur'ân ve sünnet yorumlarının da keyfîlikten kurtarılıp ilkelere bağlanması için gayret göstermiştir. Ona göre bağlayıcı bir haber bulunmadan bir âyetin zâhirinin gayrına hükmetmek caiz olmaz.[1305] Araştırma sonucunda Kur'ân âyetinin başka ihtimallere açık olmadığı yahut sünnetin rivayetinde ihtilaf edilmemiş olduğu anlaşılırsa kişi bunu kabul etmek durumundadır. Ama Kur'ân iki vecihe muhtemil yahut sünnet ihtilaflı biçimde rivayet edilmiş veya sünnetin zâhiri iki vecihe muhtemil ise amel edilecek vecihin bağlayıcı ve terkedilen vecihden evlâ olduğunu gösterir Kur'ân, sünnet, icmâ ya da bir kıyas delâleti bulunmadan vecihlerden biri kabul edilmez. Kıyas hususunda da bu şekilde davranılır; Kitap, sünnet ya da icmâ açısından evlâ yahut terkettiği şeyden kaynakça daha sahih olmadıkça kıyasla amel edilmez. Bunun dışına çıkılarak "istihsan ediyorum" demek suretiyle amel etmek haramdır.[1306]

İstihsan konusunu irdeleyen ve eseri günümüze gelen ilk müellif Şâfiî olmuştur. Ebû Hanîfe'ye reddiye olarak kaleme aldığı[1307] ve sırf bu konuya ayırdığı

1301 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/215-6.

1302 Şâfiî, a.g.e., VII/231 ve 233.

1303 Şâfiî, *Ümm*, IV/23.

1304 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 548.

1305 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/218. Bir başka eserinde (*Risâle*, s. 580) ise "Kur'ân zâhiri üzeredir. Ancak Kur'ân'dan bir delâlet yahut bir sünnet ya da icmâ onun zâhir değil de bâtın üzere olduğunu gösterirse başka" der.

1306 Şâfiî, *Ümm*, VI/203.

1307 Zerkeşî, *Bahr*, VI/94.

İbtâlu'l-istihsân adlı kitabında, *Risâle*'de ve diğer bazı kitaplarında yazdıklarından onun istihsan hakkındaki düşüncelerini öğreniyoruz. Bu kitaplarda istihsanı değişik açılardan niteler; ancak tam bir tanımını ortaya koymaz. Ama daha sonraki bir takım kaynaklarda Şâfiî'nin istihsanı Ebû Hanîfe'ye nisbet ederek "müctehidin delilsiz olarak kendi re'yi ile iyi gördüğüdür" diye tanımladığı kaydedilir.[1308] *Risâle*'de ise istihsanı geçmiş bir örneği bulunmadan ortaya konan[1309] keyfî bir husus[1310] olarak niteler. Kitap ve sünnette yer almayan bir konuda bu iki kaynağa kıyas etmeden re'y ictihaddında bulunmanın adı istihsandır.[1311] "Vehme doğan, zihne gelen, kulaklara hoş gelen, hatıra gelen"[1312] ifadeleriyle anması ise istihsanın aklî yönünün varlığını ortaya koymaktadır. İstihsan taraftarlarına sorduğu "Kur'ân, sünnet ve fetvâyı bilen ilim adamlarının pek çoğunun fevkinde olan akıllı insanlar daha akıllı ve görüşlerini sizin umumunuzdan daha iyi açıkladıkları halde yeni ortaya çıkan ve hakkında Kitap, sünnet ve icmâ bulunmayan konularda konuşmaları niçin câiz olmasın?"[1313] sorusu ise bu kavramın dinin tanıdığı kaynaklara başvurmadan ortaya konan salt aklî bir yöntem olduğunu ifade etmektedir.

Şâfiî bir kıyas sonucunun başka bir nedenden ötürü terkedilmesi anlamında bir istihsan anlayışına yabancı gözükmemektedir. O daha başta kıyası hiç dikkate almadan hüküm vermeye kalkışmaya karşı çıktığı gibi[1314] kıyas gereği olan şeyi terketmeye de karşıdır. Hanefîlerin "kıyas şöyledir; ancak biz istihsanda bulunduk" demelerini sert bir dille eleştirerek "Kıyası terketmeleri onlara caiz ise başkalarının da onların yaptıkları kıyası terketmeye ve terkettikleri yerde de kıyasa başvurmaya hakları vardır. Bizce kıyası terketmek caiz değildir" der.[1315] Zira ona göre kıyası bir kenara bırakmak câiz olsaydı ilim adamı olmayan akıl sahiplerinin de hakkında haber bulunmayan konuda akıllarına gelen iyi gördükleri şeyle hüküm vermeleri câiz olurdu.[1316]

Şâfiî istihsan olayına o kadar büyük tepki duyar ki *Risâle*'nin girişinde Hz. Peygamber'in peygamber olarak gönderildiği vakit insanların, ehl-i kitap ve müşriklerden ibaret olduğunu belirttikten sonra Allah'ı inkar edenlerin Allah'ın izin vermediği şeyi icat ettiklerini ve elleriyle *iyi gördükleri* taş, odun ve heykeller

1308 Zerkeşî, Bahr, VI/93.

1309 Şâfiî, *Risâle*, s. 25.

1310 Şâfiî, a.g.e., s. 507.

1311 Şâfiî, *Ümm*, VI/201.

1312 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*,VII/301.

1313 Şâfiî, a.g.e., VII/300.

1314 Şâfiî, a.g.e., VII/301.

1315 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/230.

1316 Şâfiî, *Risâle*, s. 505.

diktiklerini, onlara bir takım adlar koyup tanrı diye taptıklarını; başkasını iyi bulduklarında da tapmakta oldukları şeyi atıp elleriyle diktikleri bu yeni puta kulluk ettiklerini söyler.[1317] Burada son derece dikkat çeken iki husus vardır: Şâfiî ve daha sonra gelen istihsân karşıtları bu kavramı Allah'ın izin vermediği şey olarak niteler ve istihsânın kişilere ve zamana göre değişeceğini vurgularlar. Bu bakımdan burada seçilen ifadeler bu maksada yönelik önceden ayarlanmış bir imaj oluşturma çabası izlenimi vermektedir. Nitekim istihsan hakkında Şâfiî bunu son derece açık bir biçimde ifade edecektir: "*Men istahsene fe-kad şera'a (fi'd-dîn)* = İstihsanda bulunan *Şâri'* (kanun koyucu Allah) makamına geçmiş olur."[1318] Ne var ki Şâfiî'nin bu ünlü ifadesi İbnu'l-Mukaffa'nın "re'yi din edinen *Şâri'* makamına geçmiş olur"[1319] cümlesindeki re'y kelimesinin kaldırılıp istihsan kelimesinin konmuş halidir.

Nasların mutlak otoritesine inanan Şâfiî "herhangi bir kimsenin Kitap ve sünnette verilen habere aykırı istihsanda bulunması haramdır"[1320] hükmünü verir. Nassa aykırı olmasa da naslardan bağımsız yapılan istihsan hakkında ifadeyi yumuşatır ve "haber ya da kıyasa dayanmadan hüküm vermek câiz değildir"[1321] diyerek bir insanın kıyasa dayanmadan "istihsanda bulunuyorum" demesini caiz görmez.[1322] Kendisini her fırsatta keyfîliğe karşı olduğunu belirtmek zorunda hisseden Şâfiî istihsana karşı oluş gerekçelerini Kitaba, Sünnete ve aklî izahlara dayanarak göstermeye çalışır. Onun eserlerinde dermeyan ettiği düşüncelerini şöylece sıralamamız mümkündür:

1. Yetkisizlik: Şâfiî hiç kimsenin "ilim" sahibi olmadan (dinî bir konuda) söz söylemeye hakkı olmadığını[1323] ve hâkimlik ya da müftülük ehliyetine sahip kimselerin bağlayıcı bir habere dayanmadan hüküm ya da fetvâ verme yetkileri bulunmadığını ve bu nedenle istihsanla hüküm ya da fetvâ vermelerinin câiz olamayacağını[1324] ve alimlerin ilme sahip olmadan konuşmamalarının vacip olduğunu söyler.[1325] Ona göre Hz. Peygamber dışında hiç kimsenin bir ilim yönüne

1317 Şâfiî, *Risâle*, s. 10.

1318 Gazalî, *Mustasfâ*, I/274; Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/95; Zerkeşî, *Bahr*, VI/87; Dehlevî, Hucce, I/147. Şâfiî'nin oldukça meşhur hale gelen bu sözünü kendi eserlerinde aynıyla bulamadık; ama bir eserinde (*Ümm*, VI/203) aynı manayı ifade eden "*İzâ ecâze li-nefsihi 'İstahsentü' ecâze li-nefsihi en yeşra'a fi'd-dîn*=Bir kimse kendisine 'istihsân ediyorum' demeyi câiz görürse kendine dinde şerîat vazetmeyi câiz görüyor demektir" cümlesini sarfetmektedir.

1319 İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sagîr*, s. 155.

1320 Şâfiî, *Risâle*, s. 504.

1321 Şâfiî, a.g.e., s. 505.

1322 Şâfiî, a.g.e., s. 504.

1323 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/301.

1324 Şâfiî, a.g.e., VII/298.

sahip olmadan bir şey hakkında helâl ya da haram deme yetkisi yoktur. İlim yönü ise Kitap, sünnet, icmâ veya kıyastır.[1326] İstihsanda bulunmak vacip olmadığı gibi bu manalardan birine dahil de değildir.[1327]

Şâfiî bu gerekçeyi herkesçe kabul edilen bir hukuk kuralına istinaden açıklamaya çalışır. Bir hakimin huzurunda iki adam alım-satım yaptıkları bir elbisenin defolu sayılıp sayılmayacağını dava konusu etseler hakim kendisi işin içinden çıkamazsa hüküm veremez; işi bilenleri çağırır ve dava konusu olan şeyin defo sayılıp sayılmayacağını onlara sorar. Elbisenin fevtolması halinde eğer taraflar o defonun değerini talep ederlerse hakim uzmanlara onun değerini sorar. Uzmanların en dindar ve en bilgili olanı "Bugünden önceki değerini biliyordum, fakat bugünkü piyasasını bilmiyorum; ama yine de söyleyeyim" diyecek olsa o günkü piyasayı bilmemesinden ötürü hakimin o kişinin sözünü kabul etmesi câiz olmaz, günün piyasasını bilenin sözünü kabul eder. Günün piyasasını bilen biri çıkagelse ve "Bunu pazarda satılan başka malla kıyas etsem defosu bulunan geçmiş bir mala göre kıymetlendirsem kıyas beni şuna götürür. Ama bana daha başkası iyi görünüyor" dese hakimin onun istihsanını kabulü helâl olmaz, haram olur. Hükmünü verirken günün piyasası olduğu söylenilen değeri esas alması gerekir.[1328] Dolayısıyla pahası az olan bir malda istihsanda bulunmak caiz olmuyor, kıyas gerekiyorsa önemli dinî konularda keyfîlikten uzak kalmak daha yeğdir.

2. Yukarıda kıyas konusunu işlerken gördüğümüz gibi Şâfiî, mesele hakkında nas bulunmaması halinde son başvurulacak kaynağın kıyas olduğunu söylemişti. Bunu ise şu gerekçelere dayandırmıştır:

a. Nasların bulunmadığı yerde kıyas dışında başka bir metoda başvurulamaz. Zira Allah Kur'ân'ı her şeyi açıklayıcı olarak indirmiştir. Açıklama ise kimi zaman Kur'ân'da farz kılma suretiyle, kimi zaman da icmâlî olarak indirilen şeyin alâmetlere dayanılarak ictihad yoluyla araştırılmasını emretmek suretiyle olmaktadır. İctihad iki şeyi ifade eder: 1) Araştırma yönelinen bir hedef ister, araştırıcı uluorta araştırmada bulunmaz; 2) Allah araştırılması emredilen husus için ictihad metoduna başvurulmasını emretmiştir.[1329] Bu nedenle hiç kimsenin ictihad yönünden başka hüküm verme hakkı yoktur.[1330] Aksi halde caiz görülmedik hata kalmaz.[1331]

1325 Şâfiî, *Risâle*, s. 41.

1326 Şâfiî, a.g.e., s. 25, 39, 508. Bu son yerde yukarıdakilere ek olarak âsâr'ı zikreder. Ayrıca bk. *Ümm*, V/128.

1327 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/298.

1328 Şâfiî, a.g.e., VII/301.

1329 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/277.

1330 Şâfiî, *Risâle*, s. 504.

1331 Şâfiî, *Ümm*, V/171.

b. Hz. Peygamber ictihadı emretmiştir. İctihad ise ancak bir şeyin araştırılmasıyla olur. Bir şeyi araştırma ise delîllere dayanılarak yapılır. İşte bu delîller kıyastır.[1332] Bir başka söyleyişle kişi iyi gördüğü ile hükmedemez. Çünkü iyi gördüğüyle hüküm, geçmiş bir misâle dayanmaksızın ortaya koyduğu bir şeydir.[1333] Dolayısıyla kıyassız istihsan câiz değildir.[1334] Bu nedenle ona göre hiç kimsenin ictihada dayanmadan istihsan yoluyla söz söyleme hakkı yoktur. Nitekim Kâbe'yi görmeyen her hangi bir kimse istediği yöne namaz kılamaz; Kâbe istikametine yönelmek için çaba sarfeder.[1335]

c. Kıyası bir kenara bırakmak câiz olsaydı ilim adamı olmayan akıl sahiplerinin de hakkında haber bulunmayan konularda hatırlarına gelen iyi gördükleri (istihsan) şeyle hüküm vermeleri caiz olurdu.[1336] Oysa kıyasla ilgili hususların dayandığı Kitap, sünnet ve icmâı bilmeyen ve karışıkları ayrıştıracak akla sahip olmayan âdâb sahibi akıllı insanların kendi re'yleriyle fetvâ ve hüküm vermelerine hiç bir ilim adamı ruhsat vermemiştir.[1337]

Bağlayıcı bir habere yahut bir kıyasa dayanmadan hüküm verenin, günaha bilmeden hüküm verenden daha çok yaklaşmış olacağını kaydettikten sonra "böyle bir şey sözkonusu olsa ilim adamı olmayanların da görüş ileri sürmeleri câiz olurdu" der.[1338] Şâfiî'ye göre hakkında bir haber nassı yahut kıyas bulunmayan yeni hâdise için hakim ve müftî "istihsan ediyorum" diyerek bir hüküm verse başkasının da aksine istihsanda bulunmasının caiz olduğunu kabul etmelidir. O zaman ülkedeki her hakim ve müftî istihsanı ile hüküm verir; bir tek konuda değişik hüküm ve fetvalar ileri sürülür. Eğer onlara göre bu caizse kendilerini serbest bırakır, istedikleri gibi hüküm verirler; şayet bir sınırlama varsa kendilerinin de ona girmeleri caiz olmaz. Kıyası terketme fikrinde olup "İnsanlar benim dediklerime uymalıdır" diyen adama "Sana uyulmasını kim emretti ki insanlar sana uymak durumunda olsun? Başka biri sana bunu söylese ona itaat mı edersin yoksa 'Ben ancak kendisine itaat etmem emredilene itaat ederim' mi dersin?" diye sorarlar. Aynı şekilde hiç kimsenin de sana uyması gerekmez. İtaat ancak Allah ya da Rasûlü'nün uyulmasını emrettiği kişiye olur.[1339]

İstihsanı savunan fıkıhçıları hedef alarak şu eleştiri yöneltir: "Kur'ân, sünnet ve fetvâyı bilen ilim adamlarının pek çoğunun fevkinde olan akıllı insanlar, daha

1332 Şâfiî, *Risâle*, s. 505.

1333 Şâfiî, a.g.e., s. 25.

1334 Şâfiî, *Ümm*, VII/94; *Risâle*, s. 504.

1335 Şâfiî, *Ümm*, VII/93.

1336 Şâfiî, *Risâle*, s. 505.

1337 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/300.

1338 Şâfiî, *Risâle*, s. 508.

1339 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/301.

akıllı ve görüşlerini sizin umumunuzdan daha iyi açıkladıkları halde yeni ortaya çıkan ve hakkında Kitap, sünnet ve icmâ bulunmayan konularda konuşmaları niçin caiz olmasın? Usûlü bilmiyorlar diyorsanız bir asla dayanmadan veya bir asla dayalı kıyas yapmadan görüş ileri sürdüğünüze göre sizin usûlü bildiğinizin delîli nedir? Usûlü bilmeyen akıl sahipleri hakkında duyduğunuz endişe onların usûlü bilmedikleri için iyi kıyas yapamayacaklarından öte bir endişe midir? Sizin usûlü bilmeniz size bu usûl üzerine kıyas etme kabiliyeti mi kazandırdı yoksa bu usûlü bırakmanızı mı caiz kıldı? Siz onları terkedebiliyorsanız akıl sahiplerinin de sizinle beraber söz söylemeleri câizdir. Çünkü endişe etseniz etseniz kıyasa başvurmamaları ya da hata etmelerinden endişe edersiniz."[1340]

3. İnsanlar başı boş bırakılmamışlardır, bu nedenle istihsana gerek yoktur. Kur'ân'da "İnsan başı boş bırakılacağını mı sanır?"[1341] buyuruluyor. Kur'ân bilginleri âyette geçen *sûdâ* (=başı boş) kelimesinin emirsiz ve yasaksız bırakılmış anlamına geldiğinde hemfikirdirler. Emrolunmadığı ile hüküm ya da fetvâ veren kimse *sûdâ* kapsamına girmeyi kendisi için câiz görüyor demektir. Oysa Allah onu başı boş bırakmadığını bildirmiştir.[1342] Allah ya da Rasûlü'nün emri olmaksızın "istihsanda bulunuyorum" deyip onların söylediklerini kabul etmeyen ve re'yine dayanak olarak Allah ve Rasûlü'nün hükmünü araştırmayan kimsenin sözünün yanlışlığı ortadadır. Zira "Bana emredilmeyen ya da yasaklanmayanla, emredilen ve yasaklananı örnek almadan hüküm veriyor ve öylece amel ediyorum" demiş olmaktadır. Allah ise onun söylediğinin aksine hükmetmiş ve hiç kimseyi kulluk dışı bırakmamıştır (=*lem yetruk ahaden illâ müte'abbeden*).[1343]

4. Peygamberlerin metoduna aykırıdır: İstihsana başvuran kimse başına buyruk olduğunu ve istediğimle hükmederim diye düşünmüş, Kur'ân'a aykırı iddiada bulunmuş ve böylece peygamberlerin metoduna ve alimlerin umumuna muhalefet etmiş oluyor. Çünkü Allah, Peygamberine "Rabbinden sana vahyolana uy" ve "Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet, onların arzularına uyma" buyurur. Kendisine Ashâb-ı Kehf hakkında soru soranlara Hz. Peygamber "Yarın size öğretirim" yani Cebrail'den sorar size söylerim diye cevap vermesi üzerine "İnşâallah demeden asla bir şey için yarın onu yapacağım deme" âyeti inmiştir. Sahabeden Evs b. Sâmit'in karısı, kocası Evs'den şikayetçi olduğunda ve el-Aclânî karısına zina isnadında bulunduğunda[1344] Hz. Peygamber onlara cevap vermemiş,

1340 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/300.

1341 el-Kıyâme, 75/36.

1342 Şâfiî, a.g.e., VII/298; *Risâle*, s. 25. krş. Cessâs, *Fusûl*, IV/224.

1343 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/300.

1344 Uveymir el-Aclânî olayı için bk. Mâlik, *Muvatta'* (YY), s. 300; Şâfiî, *Ümm*, V/125-6; *İbtâlü'l-istihsân*, VII/296; Buharî, Talâk 4, Hudûd 43, İ'tisâm 5; Müslim, Liân 1; Ebû

vahyi beklemiştir. Allah Hz. Dâvud'a "Ey Dâvud! Biz seni yeryüzüne halîfe yaptık. İnsanlar arasında hak ile hükmet." buyurmuştur.[1345]

5. Şâfiî uluorta söz söylemenin ve keyfî olarak görüş ileri sürmenin insanlar arası hukukî ilişkilerde bile, örneğin piyasa uzmanı tarafından kıymeti piyasadaki mallarla mukayese edilmeden bir ticarî mala değer biçilmesinin söz konusu olamayacağını belirtir ve dolayısıyla az bir pahası olan mal için böyle davranılırken, lehine ve aleyhine kıymet biçilen insanlar için böyle bir hata kolay kabullenilir bir şey iken Allah'ın helâl ve haram saydığı konularda keyfîlik (=teassüf) ve istihsanla görüş ileri sürülmemesi evlâdır der.[1346]

İstihsana karşı ağır eleştiriler getiren Şâfiî eserlerinde istihsan kelimesini kullanmaktan çekinmez. Kendisine hac aylarında umre yapılıp yapılamayacağı sorulunca "iyidir, iyi bulurum; hacdan sonra olmasından daha hoştur = *hasenetün estahsinühâ ve hiye ehabbü...*" der. Ancak burada bir âyet ve iki hadisi delil gösterir.[1347] İstihsan taraftarları da Şâfiî'nin bizzat kendisinin bu ifadeyi kullandığını söylerler. Meselâ "Mut'anın 30 dirhem olmasını iyi buluyorum"[1348] ve "Şüf'a hakkı sahibine üç gün mühlet verilmesini iyi buluyorum"[1349] sözleri istihsan karşıtı Şâfiî'ye aittir. Serahsî ise hanefîlerin istihsan kelimesini kullandığı yerlere benzer durumlarda Şâfiî'nin "estehibbu zâlike = Bunu hoş buluyorum" dediğini, istihsan ile *istihbâb* arasında farkın bulunmadığını ve hatta istihsanın iki kelimenin en fasîhi ve şeriatın kullandığı ibâreye daha yakın olduğunu söylüyor.[1350]

Şâfiî'nin eserlerinde pek çok yerde "*ehabbu ileyye* = bana daha sevimli geliyor"[1351] ifadesine rastlanmaktadır. Bu genellikle bir zorunluluk anlamı taşımayan, tercih bildiren bir ifade olup farklı rivayetler karşısında maslahata uygun gördüklerini ya da Hz. Peygamber'in son uygulamasını veya farz olmasa da onun yaptığı biçimi tercih etmekte veyahut da zayıf bir hadise ya da sahabe uygulamasına dayanmaktadır. Öte yandan bir ibadet esnasında o ibadete şeklî en küçük aykırılıktan kaçınma ve ibadeti yerine getirmede acele etme gibi hususlar için de bu ifade

Davud, Talâk 27; Nesâî, Talâk 7.

1345 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/298.

1346 Şâfiî, *Risâle*, s. 505-7.

1347 Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik*, VII/253. İbn Ömer'in fıtır sadakasını bayramdan iki-üç gün önce dağıtım merkezine gönderdiği rivayetini kaydeden Şâfiî ardından "*hâzâ hasenün ve estahsinuhû...* = bu iyidir; yapacak kimse için iyi bulurum" der ve Hz. Peygamber'in bir uygulamasını kaydeder. bk. a.e., VII/258.

1348 Cessâs, *Fusûl*, IV/229; İbn Ferhûn, *Keşfu'n-nikâb*, s. 127.

1349 İbn Ferhûn, a.g.e., a.y.

1350 Serahsî, *Usûl*, II/201.

1351 Şâfiî, *Risâle*, s. 345; *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 532, 535; *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/123, 143; *Ümm*, V/179, VIII/31.

kullanılmaktadır. Bu anlamlar ortaya koyuyor ki Şâfiî bu ifadeyi daha sonra çıkan müstehab, mendup ve sünnet-i gayri müekkede terimleriyle eş anlamlı olarak kullanmaktadır.

Her şeye rağmen Şâfiî pratikte istihsan prensibini kullanmaktadır. Nitekim kendisi bir yerde aksi daha iyi olduğu için kıyas gereği olan hükmü bıraktığını; çünkü bu kıyasta şüphe bulunduğunu söyler[1352] ki bu sonradan geliştirilen istihsan tanımına giren bir husustur. Yine çelişik iki hadisin her ikisinin senetlerinin şüpheli olması halinde ihtiyata ve maslahata binaen hadisler arasında tercihte bulunduğu görülmektedir. Şeddâd b. Evs, Hz. Peygamber'in Mekke Fethinde Ramazan ayında kan aldıran birini görüp "Kan alan da veren de orucunu bozmuştur" dediğini; İbn Abbâs ise Hz. Peygamber'in ihramlı ve oruçlu iken kan aldırdığını rivayet eder. Hadislerin sahîh olmaları halinde Fethin hicrî sekizinci yılda ve Vedâ Haccının da hicrî onuncu yılda gerçekleştirildiğini esas alarak ikinci hadisin birinci hadisi yürürlükten kaldıracağını söyleyen Şâfiî'ye göre İbn Abbâs hadisi sened bakımından biraz iyi durumda olmasına rağmen hadislerin her ikisinin de senetleri şüphelidir. Öte yandan "Oruçlu kendi isteği ile karnından bir şey çıkarmazsa bedenden çıkan hiç bir şey orucu bozmaz" şeklinde ifade edilen kaide gereği İbn Abbâs hadisinin kıyasla takviye edildiğini belirtmesine karşın Şâfiî "Oruçluya zaaf gelmemesi için ve ihtiyaten kan aldırmamak *bence daha sevimlidir*" diyerek[1353] hem sened, hem kıyas açısından güçlü ve hem de tarih bakımından muahhar olmasına rağmen bir hadisi ihtiyat ve maslahat prensiplerine dayanarak terketmektedir.

Şâfiî mezhebi içinde Şâfiî'nin Ebû Hanîfe'ninkine benzer bir istihsanı bulunup bulunmadığı tartışma konusu olmuştur. İbnu'l-Kâss üç meselede, el-Haffâf ise altı meselede Şâfiî'nin istihsanda bulunduğunu söyler. Diğer şâfiîler ise bunu oldukça zorlama bir yorumla delîlin iyi olması diye yorumlayarak "istihsan-ı hüccet" diye adlandırır ve bunun da delîle dayalı istihsan olduğunu savunurlar.[1354] Şâfiî'nin "Şüf'a hakkı bulunan kimse öğrendiğinde azamî üç gün içinde bu hakkını talep edebilir. Üç gün geçince talep edemez. Bu benim istihsanımdır, bir asıl değildir" sözünün son cümlesini bir problem olarak gören Zerkeşî'ye göre bu söz tamamen delîlin bulunmadığı biçiminde değil, bunu gösteren özel bir asıl yoktur şeklinde yorumlanmalıdır.[1355] Cüveynî ve Gazalî ise Şâfiî'nin "İhramlı kimse başındaki haşereleri bir kenara atsa sadaka olarak bir şeyler verir" dedikten sonra "Söylediğimi nereden söyledim bilmiyorum" diye eklemesini Ebû Hanîfe'nin istihsânı kabilinden sayar ve bir problem olarak görürler. Onlara göre bu Şâfiî'nin bir istihsânıdır; çünkü

1352 Şâfiî, *Ümm*, IV/290-1.

1353 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 529-30. Şâfiî bazı sahâbe ve tâbi'ûn ile bütün Medînelilerin kan aldırmanın orucu bozmayacağı görüşünde olduklarını belirtmektedir.

1354 Zerkeşî, *Bahr*, VI/95.

1355 Zerkeşî, a.g.e., VI/96.

bir aslı bulunmadığını açıklamıştır. Bunun istihsan demek olmadığını savunan Zerkeşî'ye göre Şâfiî ne sebeple söylediğimin delîlini hatırlamıyorum demek istemiştir. Yoksa nefsinin hevâsıyla delîlsiz söylemiş değildir.[1356] Görüldüğü üzere Zerkeşî birinci meselede delîl bulunsa bile özel bir aslın bulunmamasına prensip olarak karşı çıkmıyor. Bu da bizim yukarıda Ebû Hanîfe'nin anlayışını ortaya koyarken söylediklerimizle paralellik arzediyor. Öte yandan Zerkeşî'nin hepsini bu yorum etrafında birleştirdiği onu aşkın meselede Şâfiî'nin istihsana başvurduğu gözleniyor.[1357] Şâfiîlerden İbn Dakîk el-İd ise mezhep içinde ortaya atılan bir takım görüşlerin istihsân ya da maslahata dayalı olduğunu söyler.[1358] Ebû Abdullah et-Taberî, *el-Udde* adlı eserinde "Tartışma konusu olan istihsan kıyasa aykırı olandır. Kıyasa aykırı değilse câizdir. Nitekim Şâfiî mushafa yemin ettirme vb. konularda istihsanda bulunmuştur."[1359] diyor ki bu da Şâfiî'nin karşı çıktığı istihsanın bizzat kendisinin belirttiği üzere uluorta, hiç bir mantığa dayanmaksızın keyfî olarak ileri atılan düşünce biçiminde algıladığını ve kendisi belirtmese bile ictihada dayalı istihsanı reddetmek şöyle dursun uyguladığını gösterir.

Şâfiî'nin özellikle istihsan taraftarlarının bu yöntemi Kur'ân, sünnet ve fetvayı bilen insanlardan olması halinde makbul bir yöntem olduğu görüşüne karşı ileri sürdüğü eleştiriler de gösteriyor ki o, istihsanı fıkıhçının salt aklı ile söylediği bir yargı olarak görüyor. Oysa kendisinin sözlerinin satır aralarında istihsan taraftarlarından naklettiği düşünceler istihsanı salt aklın hükmü olarak görmemize engeldir. Zira bizim o cümlelerden anladığımıza göre istihsanda bulunacak kişinin engin bir İslâmî birikime sahip olarak adeta yeni bir İslâm aklı ile kuşanmak suretiyle nas bulunmayan ya da nasdan doğrudan bir çıkarım mümkün olmayan konularda "Allah ve Peygamber'i böyle durumlarda hüküm verecek olsalardı şöyle hüküm verirlerdi" gibi bir yaklaşımla meselelere çözüm getirmesi öneriliyor. Demek oluyor ki istihsan en genel manada dinin temel hedefllerine uyma gayretinin bir adıdır. Nitekim Şâfiî'nin kendisi de örnekleriyle ortaya konduğu gibi bundan uzak kalamamıştır.

6. İctihadın Değeri

Şâfiî'ye göre hukukî konulardaki doğrular önce Allah'ın kitabında sonra Hz. Peygamber'in sünnetinde temsil edilmiştir. Bu nedenle onları bilmeden hiç bir müftî fetvâ, hiç bir hâkim hüküm veremez ve her ikisine yahut birine hiç bir surette aykırı

1356 Zerkeşî, *Bahr*, VI/96.

1357 Zerkeşî, a.g.e., VI/96-8.

1358 Zerkeşî, a.g.e., VI/97-8.

1359 Zerkeşî, a.g.e., VI/98.

düşemez. Aykırı düşerse Allah'a asi olmuş olur ve hükmü reddedilir.[1360] Ancak Şâfiî bir başka yerde muhalefetin helâl olmayışının şartı olarak Kitap nassının yoruma (=*te'vîl*) açık olmaması ve sünnetin ise yerleşik (=*kâim*) olması kaydını düşmüştür. Kitap ya da sünnete dayanmayan icmâ hakkında ise "insanların cemâatına muhalefet etmenin helâl olacağını sanmıyorum"[1361] biçiminde kesin olmayan, ancak bir tercih belirten ifade kullanmıştır. Bu kaynaklara muhalefet edilmesi halinde ne yapılması gerektiğini de söyler: İctihad eden bir hâkim ictihadının yanlış olduğunu görür yahut Kitap, sünnet, icmâ ya da bunların manasının misli durumunda olan bir şeye aykırı düşmüşse o hükmü iptal eder. Onun bundan başka bir tavır sergilemesi caiz olmaz.[1362] Bir başka deyişle bu kaynaklardan birine muhalefet mahkeme kararının temyiz nedenidir. Ama verilen hüküm *kazâ* (hakim kararı) değil de *fetvâ* ise zaten fetvânın bir bağlayıcılığı yoktur.[1363]

Naslar ve icmâ karşısında kesin tavrını bu şekilde belirledikten sonra ictihadla verilen fetvâ ve hükümler hakkında oldukça esnek bir bakış açısı sergiler. Ona göre bilinmeyen bir konuda ictihad etme emrine muhatap olan kişi ictihadla mükelleftir ve farklı düşünmesi caizdir.[1364] İctihada konu olan meselenin iki farklı hükme ihtimali bulunursa yetkisi olan kişi ictihad eder ve bu durumda onun ictihadı başkalarının ictihadına aykırı düşebilir, kendisi bir görüş başkaları da ona aykırı bir görüş ileri sürebilir; ancak böylesi -araştırılacak olursa- azdır.[1365] Bu durumda hâkim verdiği hükmü bozmaz. Zira aşikar olmayan (=magîb, görünmeyen) bir konuda ictihad eder, sonra hatasını kesin surette anlarsa dönmesi gerekir. Meselâ Mekke'nin bir dağında geceleyin namaz kılan ve Kâbe'yi araştıran ve onun namazda yöneldiği cihetten başka bir yönde olduğunu gören kimse namazı yeniden kılar; ama onu göremeyeceği bir mekânda olursa yeniden kılmaz. Çünkü öncekinde görünmeyenden kesine doğru bir dönüş varken ikincisinde görünmeyenden yine görünmeyene doğru bir dönüş söz konusudur.[1366] Şâfiî'nin ısrarla üzerinde durduğu bir hukuk ilkesine göre bizce bilinebilecek (=zâhir) şeyle sorumluyuz; zira biz gaybı bilemeyiz. Bu nedenle Allah'ın bize dürüst (=adil) kimselerin sözlerini kabul

1360 Şâfiî, *Ümm*, VII/93.

1361 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/303.

1362 Şâfiî, *Ümm*, VII/94 ve VI/204; a.mlf, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/113. "Allah'ın bir hüküm nassı yahut Peygamber'inin bir sünneti ya da müslümanların icmâı bulunduğunu bildiği bir konuda hiç kimse aykırı hüküm veremez. Bunlardan biri yoksa ilim adamları bu üçünden biriyle benzerlik kurarak ictihâdda bulunur." bk. a.mlf., *Cimâu'l-ilm*, VII/285.

1363 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/113.

1364 Şâfiî, *Ümm*, VII/93.

1365 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/285.

1366 Şâfiî, *Ümm*, VII/94.

etmemizi farz kılması karşısında dürüstlüğü -kendimizden gayrının gizli yönlerini bilemeyeceğimizden ötürü- bize göründüğü biçimiyle dürüstlük diye anlamamız icabeder.[1367]

Bir yanda "kıyasda hata mümkündür"[1368] derken diğer yanda icmâ üzerine yaptığı bir kıyası "bence hiç kimsenin gaflette mazur olamayacağı kıyas"[1369] diye niteler. Burada onun kıyası sınıflandırması göz önüne alınmaldır. Yukarıda geçtiği üzere kıyas-ı evlâ ve kıyas-ı müsâvât (=kıyas bi-ma'ne'l-asl) adı verilen kıyasları ihtilaf mümkün olamyan kategoriye koyarken şebeh kıyasını bunların dışında tutarak ihtilaf mümkün olan kategoriye koymuştur.

Nas yahut icmâ bulunmayan bir konuda kıyasa başvuran kimsenin bunu Allah'dan almış olacağı söylenebilir mi? sorusuna Şâfiî "evet, icmâlî olarak Allah'dan almıştır" cevabını verir. İcmâlî olarak almanın anlamı ise Kitap ve sünnete dayalı ictihadda bulunmadır. Şâfiî burada ictihadı ispat için kıble örneğini ele alır ve meseleyi arzettikten sonra Kâbe'yi görebileceği bir mekânda bulunan kimsenin onu tam karşısına almasının gerektiğini, göremeyeceği bir yerde olanın ise kıble yönünü gösteren bir takım alametlere başvurarak ictihadda bulunması gerektiğini belirtir. Her ikisi de bunu Allah'dan almıştır; yalnız ikinci durumda kişi kendisinin sorumluluğunu yerine getirme yolunda yaptığı bu işin doğruluğunu kesin bilirken Kâbe'ye gerçekten isabet edip etmediğinden emin değildir. Ama bu durumda zaten kesin bilgiye erişmekle de sorumlu değildir.[1370]

Bu örnekte olduğu gibi Kâbe yönünü doğru tayin edememe, yani hata etme mümkündür; fakat ictihadı gerçekleştiren kişi sorumluluğunu yerine getirmede hata etmemiştir. Zira isabetten sorumlu olmadığı için hata ettiği söylenemez.[1371] Böyle olduğu için de "Müctehidlerin hepsi isabetli ya da hatalı yahut da bir kısmı hatalı ve bir kısmı isabetli denebilir mi?" sorusuna Şâfiî "İhtilâf eden müctehidler ictihada ehilse ve ihtimali olan bir görüşü benimsemişlerse herhangi birisine mutlak olarak hata etti denmez. Ancak her birine 'Mükellefiyetinde itaatkâr davrandı ve bunda isabet etti.' denir. Hiç kimse bilemeyeceği gaybın bilgisiyle mükellef değildir" cevabını verir.[1372] Neticede Allah'ın emrini delâletle araştıran kimse kendisine farz olan yolla onu araştırmış olur.[1373]

Eserlerinde sık sık insanların görüşünü sorgulamadan kabul (*taklîd*) aleyhine

1367 Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 475.

1368 Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, VII/284.

1369 Şâfiî, *İhtilâfu'l-Irâkıyyîn*, VII/132.

1370 Şâfiî, *İbtâlü'l-istihsân*, VII/299.

1371 Şâfiî, a.g.e., VII/302.

1372 Şâfiî, a.g.e., a.y.

1373 Şâfiî, a.g.e., VII/300.

konuşur. İctihada konu olan meselelerde Şâfiî'ye göre her müctehidin kendi re'yi ile ictihadda bulunması farzdır, başkasının re'yine uyamaz: "*Hiç kimse kendi zamanında yaşayan her hangi bir kimseyi taklîd edemez.*"[1374] Kıyasa ehil olan kimseler kıyas eder de ihtilafa düşerlerse herkes kendi ictihadıyla ulaştığı görüşle amel eder; kendisinin ictihadı neticesi vardığı hükmün aksi görüşe sahip bir başkasına uyması caiz olmaz."[1375] Muhaliflerinin "üstatlarımız böyle söyledi" cümlesiyle tartışmayı noktalamalarından oldukça rahatsız olan[1376] Şâfiî kendi ictihadlarına körü körüne (taklit ederek) uyulmasına da şiddetle karşıydı. Nitekim öğrencisi Müzenî, mezhebin en önemli kaynaklarından *Muhtasar* adlı eserinin girişinde "bu kitabı Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'nin ilmini ve onun sözlerinin manasını esas alarak (okumak) isteyenin anlayışına yaklaştırmak için hülasa ettim. Ama şunu belirtmeliyim ki kişi kendi dinini araştırsın ve kendini ihtiyat altına alsın diye o, kendisini ve başkalarını taklit etmeyi yasaklamıştır" demektedir.[1377] Onun hayatına baktığımızda sabit fikirli olmadığını, ilmi ve irfanı geliştikçe görüşlerinde değişmeler olduğunu görürüz. Tahsil hayatına başladığında ilk olarak Mâlik vs. gibi Medîne ve Mekke alimlerinden ilim öğrenmiş ve buralardaki bir çok görüşü benimsemişti. Sonra Irak'a gitmiş, Şeybânî ile karşılaşmış, önceki pek çok görüşünü bırakıp aksi görüşleri benimsemiş ve sonra ardından Mısır'a gitmiş, yine Irak ve Hicâz'da sahip olduğu pek çok görüşünden vazgeçmiştir.[1378] Onun ictihadlarının **kadîm** (=eski, Irakdakiler) ve **cedîd** (=yeni, Mısırdakiler) diye sınıflandırılması da hak peşinde oluşunun en büyük delilidir.

Şâfiî kesinlik taşımayan kişisel görüşe bu şekilde tereddütlü baktığı halde akla dayalı Kur'ân yorumlarında daha kararlıdır. Örneğin Kur'ân'da geçen "halkı zalim kasaba" ifadesi ona göre genele şamil değil, özele şamildir. Çünkü kasabanın bütün halkı zalim değildi; aralarında müslüman da vardı. Ancak zalimler çoğunlukta, diğerleri azınlıkta olduğu için böyle denmiştir.[1379]

G. KURDUĞU YÖNTEM BİLİMİN ETKİLERİ

Hicrî ikinci yüzyılın başlarında şiddetlenen re'y ve hadis ekolü ihtilafı, re'yin,

1374 Şâfiî, *Ümm*, VII/93. Ayrıca bk. a.e., VI/203.

1375 Şâfiî, a.g.e., I/153; *İhtilâfu'l-hadîs*, s. 508.

1376 Şâfiî, *Ümm*, VII/17, 27.

1377 Müzenî, *Muhtasar*, s. 1. Ne yazık ki sonraki şâfiîler bu büyük imamın tavsiyesine uymamış ve bazıları "Her şeyde ona uyarız ve onun görüşünü kabul ederiz. Ancak taklidi yasaklaması hariç. Bu konuda ona muhalefetl ederek kendisini taklid ederiz" demişlerdir. bk. Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 68.

1378 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 67.

1379 Şâfiî, *Risâle*, s. 55.

taraftarlarınca izah edilen şer'î çerçevesi ve esasları itibariyle sağlam bir fıkhî metot olarak tanımlanıp bu metodun şer'î bir delilden kaynaklanmayan sırf arzu ve hevesle hüküm verme anlamından uzaklaştırılması suretiyle şüpheler ortadan kaldırılınca re'ye itibar yerleşti.[1380] Bu bakımdan İslâm hukukunun ayırıcı niteliklerinden olan kıyas yönteminin geliştirilmesinde en derin etki Şâfiî'ye aittir.[1381] İslâm hukukunun klasik teorisinin esasları onun tarafından ortaya konmuş olmakla beraber gerek icmâ ve gerekse kıyas hususunda son sözü söylememiştir.[1382] Öte yandan her ne kadar Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin katkıları yatsınamaz ise de Şâfiî'nin hüküm çıkarma usûllerini kitaplaştırması, muhaliflerin birbirlerini anlamalarına ve ayrıldıkları konularda sabit esas ve usûllere başvurma imkanı sağladığı için eski iki fıkıh ekolünün birbirlerine yakınlaşmalarına ve aralarındaki açıklığı daraltmaya[1383] bir hayli katkıda bulunmuştur. Ayrıca onun hadisler üzerine yaptığı vurgu derhal karşılık bulmuş ve çok geçmeden sahih, sünen ve müsned gibi adlar taşıyan hadis külliyatlarının vücut bulmasına ve bu alanın bütün boyutlarıyla titizlikle ele alınmasına fikren öncülük etmiştir.

Bilinen ve günümüze gelen ilk usûl eserinin sahibi olan Şâfiî'nin daha sonraki usûl yazarları üzerindeki etkisi aşikârdır. Onlar Şâfiî'nin eserlerinden iktibaslar yapmışlar ve onun koyduğu esaslardan hareketle kitaplarına şekil vermişlerdir.[1384] Usûl alanında yaptığı etki o kadar derin ve geniş kapsamlıdır ki Schacht'ın belirttiği gibi "ondan sonra evvela klasik hukuk teorisi sistemini üreten bir sağlamlaştırma (cem ve telif) zamanı ve sonra uzun bir skolastik dönem gelmiştir."[1385] Hatta mübalağa edilerek denebilir ki bütün usûl tarihi boyunca başta şâfiî mezhebi eserleri olmak üzere diğer mezheplerde yazılanlar dahil usûl kitapları -Şâtıbî'nin *Muvâfakât*'ı gibi birkaçı müstesnâ- *Risâle*'ye düşülen dipnotlardan ibarettir ki bu notlar kimi zaman özellikle mantık ve felsefenin etkisiyle serpiştirilen felsefî izahlar ya da Şâfiî'ye muhalif olunan hususlardır. Hemen göze çarpan temel fark ise Şâfiî'nin diyalog üslubunu benimsemesine karşın sonraki hiç bir eserde bu üslubun devam ettirilmemiş olmasıdır.

Şâfiî'nin rasyonalist akıma karşı büyük başarı kazandığını yukarıda görmüştük. Maamafih onun ölümünden sonraki bir kaç on yıl boyunca hanefîlerin çoğunluğu ve kuşkusuz Mu'tezile farklı kisveler altında hukukda insan aklının rolünü desteklemeyi sürdürmüşlerdir.[1386] Fıkıh ve kelâm *ulemâ*'nın eğitiminde

1380 Zerkâ, *Medhal*, I/172-3.

1381 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 269.

1382 Schacht, *Origins*, s. 1-2.

1383 Abdülvehhâb İbrahim, *el-Fikru'l-usûlî*, s. 69.

1384 Beyhakî, *Menâkıb*, I/67.

1385 Schacht, a.g.e., s. 329.

birbiriyle çok yakın irtibatlı olduğu için Şâfiî'nin hukuka ilişkin fikirlerinin hakimiyeti Eş'arî değer teorisinin daha sonraki yayılışına yolu tamamen hazır hale getirmiştir. En büyük üç Eş'arî kelâmcısı Eş'arî, Cüveynî ve Gazâlî'nin hepsinin şâfiî olması tesadüfî değildir.[1387]

Çağdaş bir araştırmacı Şâfiî'nin koyduğu ilkelerin kelâm ilmine etkilerinden ve dolaylı da olsa onun fikirlerinin neden olduğu geniş çaplı değişimlerden sözetmektedir.[1388] Bu araştırmacıya göre Şâfiî'nin fıkıh ve şerîat alanında yaptığı keşifler kendisinden sonra gelen Eş'arî ve öğrencileri üzerinde etkili olmuş; bu keşifler ve onların sonuçlarıyla alemin yapısı konusunda Mu'tezile'nin savunduğu düşüncelerin çürüklüğüne istidlâl etmişler; Mu'tezile'nin teorilerini Şâfiî'nin şeriat anlayışına uygun düşecek başka teorilerle değiştirmişlerdir.[1389] Klasik usûl alimlerinden Zerkeşî de Eş'arî'nin -fıkhî meselelerde ictihâdda bulunan farklı düşüncedeki bütün müctehidlerin doğru görüşe sahip oldukları ve umûmu ifade eden bir sîga (kip) yoktur gibi bir kaç görüş dışında- gerek fürû'da ve gerekse usûlde Şâfiî'ye uyduğunu söyler.[1390] Burada bu tezi desteklemek için Şâfiî'nin metodolojik bazda sonraki bazı düşünce ekollerini etkilediğini gösteren bir örnek vermek istiyoruz. Şâfiî'nin kıyâs için âyetlerden hareketle ortaya çıkardığı ölçüt ve metod kelamcıları da etkilemiştir. Birbirine benzeyen şeylerin aynı hükümde birleşecekleri ilkesinin Şâfiî'nin yerleştirmeye çalıştığı bir ilke olduğunu görmüştük. Eş'arî ise bu ilkenin Allah katında geçerliliğini ve doğruluğunu, yeniden dirilişin olabilirliğini, örneği bulunmadan bir şeyi yapmaya muktedir olanın örneği bulunanı yapmaya daha muktedir olması nedeniyle iki tür yaratışın manada bir olmalarından hareketle ispat eden âyetleri[1391] örnek göstererek ortaya koymaktadır. Ona göre bu örnek akıl yürütmenin ve delil ileri sürmenin geçerliliğinin de bir delilidir. Zira Allah, bir şeye mislinin hükmünü vermekte ve benzerlerin yol ve rotasını aynı saymaktadır. Nitekim Kur'ân'da anlatılan bir kıssada[1392] Hz. Ibrahim'in yıldız ve ay gibi kozmik cisimlerin batma ortak noktasında birleşmelerinden dolayı hiçbirinin tanrı olamayacağını söylemesi de bir akıl yürütme ve istidlâl işidir.[1393]

1386 Hallaq, "Was al-Shafi'î the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", s. 597.

1387 Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, s. 64-5.

1388 Nâcil, "el-İlle beyne'ş-şerîa ve'l-kelâm fî re'yi'l-Eşâira", s. 222. Temsîl (=anoloji) adı verilen fıkhî kıyasın, kelamcıların teşbih (antropomorfizm) ima eden âyetlerin yorumlarında etki ettiği iddiası için bk. Abdülazîz Seyf en-Nasr, "Mezâimu't-te'sîrâti'l-ecnebiyye alâ ilmi'l-kelâmi'l-İslâmî", Mecelletu Külliyyeti Usûli'd-dîn bi'l-Kâhira, sy. 3, s. 65-70, 1985.

1389 Nâcil, a.g.m., s. 229.

1390 Zerkeşî, *Bahr*, I/10. Bu kaynakta (I/10-1) Ebû Muhammed el-Cüveynî ve İbn Fûrek'in de aynı meyandaki sözleri aktarılmaktadır.

1391 Yâsîn, 36/78-81.

1392 el-En'âm, 6/76-7.

İmam Şâfiî'nin delilleri sınırlaması başka yeni deliller üzerinde düşünmeyi engellediği için sonraki dönemlerde daha çok bu delillerin sağlam temellere dayandırılmasına çalışılmıştır. Bu durum İslâm hukuk düşüncesinde büyük bir değişim meydana getirmiş ve skolastizmin nedenleri arasında baş sırayı almıştır. Böylece nasları anlamada öncekilerin ileri sürdükleri dışında bizzat nasların kendi bünyelerinden esinlenen de olsa yeni metod arayışları sekteye uğramıştır. Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas formülü hakim anlayış halini almış; oysa son iki kaynağın ilk iki kaynaktan esinlenerek ortaya kondukları bir bakıma unutulmuş, hep aslî kaynaklarla birlikte yanyana düşünülmüşlerdir. Kuşkusuz bunlarda yararlanılacak çok şey vardır. Öte yandan bunlar dışında kaynak olarak ileri sürülenler de değişik yorumlar yapılarak ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Mesela Hanefîler, Ebû Hanîfe'nin istihsân anlayışını bambaşka bir boyutta ele almış ve istihsanı bir tür sınıflandırmanın adı olma konumuna düşürmüşlerdir. Maslahat prensibi ise Mâlikî mezhebi dışında -Gazalî'nin de ağır şartlar altında kabulünü dışarda tutarsak- başlıbaşına bir prensip olmaktan çıkarılıp illetin tespit yolları arasında münasebet adıyla kıyas içine dahil edilmiştir.

H. SONUÇ

Şâfiî fıkhî akıl yürütmelerinde kendisinden önce İslâm hukuk düşüncesinde geliştirilmiş iki temel eksenin, Hicâz ve Irak ekollerinin ikisinden de feyiz alarak kendi orijinal metodunu geliştirmiştir. İlk olarak sağlam bir yöntem bilim oluşturmuş ve düşüncelerinde çelişkiye düşmeden onu takip etmek için büyük gayret sarfetmiştir. Onun geliştirdiği ana fikirleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Nasların otoritesi her türlü mülâhazanın üstündedir. Bu nedenle meselâ mantıkî bütünlük adına sahih hadisler reddedilemez.

2. İnsan aklı ilâhî iradeyi keşfetmede önemli görevler icra eder.

3. Aklın bu görevi yerine getirirken izlemek durumunda olduğu yöntemler haddizâtında nasların ruhunda mündemiçtir.

4. Hukukî düşünce keyfîlikten ve kural tanımazlıktan arındırılmalıdır.

5. Akıl yürütmeyle ortaya konan hukukî doktirinler bir noktada birleştiklerinde ya da nasların manalarını daha güçlü veya eşit seviyede taşıdıklarında tam bağlayıcıdırlar.

1393 Eş'arî, *Lüma'*, s. 8-9; a.mlf., *Risâle fi istihsâni'l-havd fi ilmi'l-kelâm*, s. 90.

VI

İSLÂM HUKUK DÜŞÜNCESİNDE AKILCILIĞA MUHALEFET RE'Y VE KIYAS KARŞITLIĞI

Kıyas taraftarları muhalefetin geç dönemlerde ortaya çıktığını ileri sürerek bu metodun başlangıçtan itibaren genel kabul gören ve uygulanan[1394] İslâmî bir metot olduğunu ispata çalışırlar. Hatta bazıları bütün sahabe ve tâbiûn önderlerinin, fukahâ ve kelâmcıların çoğunluğunun şer'î kıyasın, haklarında nas bulunmayan hükümlere ulaşmada kullanılacak şer'î bir kaynak olduğu düşüncesini benimsediklerini savunurlar.[1395] Cessâs'a göre de meydana gelen olayların hükümlerini bulmak için kıyasa başvurulacağı konusunda sahabe, tâbiûn ve onları izleyen nesil arasında bir görüş ayrılığı yoktur. Kıyası kabul etmeyenler sonraki bazı kelâmcılardı; bunlar fıkıh ilminden ve hükümlerin kaynaklarından habersiz insanlardı. Bunlar geçmişle ilgili rivayetler, ilk neslin sahip oldukları fikirler ve onların nas bulunmadığında ictihad, akıl yürütme ve kıyasa başvuru metotları konusunda az bilgi sahibi olmaları nedeniyle selefin görüşünü ve o konudaki icmâını bilmiyorlardı. Bu nedenle böyle bir düşünceye kapıldılar. Sonra onları Cessâs'ın ifadesiyle zekâ ve akıl yoksunu bir grup haşeviye izledi. Cessâs bu gibilerin muhalefetine aldırış edilmeyeceğini ve muvafakatlarının da bir kıymet taşımayacağını sözlerine ekler.[1396] Bu genel nitelemelerin Nazzâm ve takipçileri ile hadîsçiler, Zâhirîler ve diğer bazı itîkâdî mezhep salikleri üzerinde müşahhaslaştığı aşağıda verilecek bilgilerden anlaşılmaktadır.

Eş'arî'nin verdiği bilgilere göre **İmâmiyye**'nin tamamı ahkâmda re'y ictihadını reddederken[1397] bu konuda **Zeydiyye** kendi içinde ihtilaf etmiş, kimileri

1394 Zerkeşî, *Bahr*, V/21.

1395 Gazalî, *Mustasfâ*, II/234; Zerkeşî, a.g.e., V/16.

1396 Cessâs, *Fusûl*, III/280-1. Bâkıllânî kıyas karşıtları hakkında "bunlar hesaba katılmaz, muhalefetleriyle icmâ bozulmaz ve şerîat alimlerinden sayılmazlar" demiştir. bk. Cüveynî, *el-Bürhân*, II/784; Sübkî, *Tabakât*, II/289. Zerkeşî'nin (a.g.e., V/22) kaydettiğine göre bu sözün ardından Gazalî de "dediği gibidir" diyerek Bakıllânî'ye katıldığını belirtmiştir. Zâhirîlerin fıkhî meselelerdeki ihtilâfına önem verilip verilmeyeceği tartışması için bk. Sübkî, a.g.e., II/289-90.

ahkâmda re'y ictihadı caiz derken diğerleri de re'y ictihadını ve ahkâmda ictihadı reddetmiştir.[1398] **Hâricîler** de bu konuda ihtilaf etmişler; **Necedât** ve diğer bazı gruplar ahkâmda ictihadı caiz görürken **Ezârika** grubu buna karşı çıkarak yalnızca Kur'an'ın zahirini esas almıştır.[1399] Harîcîlerin bir kısmının kıyası kabul etmediği konusunda Eş'arî ile hemfikir olan İbn Hazm kıyası kabul etmeyen grubun Ezârika olduğunu belirtir.[1400]

Re'y ve kıyas konusunda Mu'tezile'nin ikiye bölündüğünü görüyoruz. Ancak çoğunluk re'y ve kıyas lehine bir tavır sergilemiştir. Nitekim kaynaklardaki kayıtlara göre kıyası red konusunda Nazzâm'ı bir kaç Bağdâtlı Mu'tezile kelâmcısı izlemiştir.[1401] Bunlar da Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî (ö.240/854-5), Ca'fer b. Harb (ö.236/850), Ebû Muhammed Ca'fer b. Mübeşşir (ö.234/848), İsâ el-Murdâr (ö.225/840) ve Ebû 'Afâr'dır.[1402] el-Hayyât bu kelâmcılardan Ca'fer b. Mübeşşir'in fıkıhtaki görüşünün herkesce malum olduğunu; onun Kur'an'ın zahirine, sünnete ve icmâa uyduğunu, ancak re'y ve kıyasla hüküm vermediğini ifade eder[1403] ve ayrıca *Kitab alâ ashâbi'r-re'y ve'l-kıyâs*[1404] adıyla re'y ve kıyas taraftarlarına karşı bir kitap yazdığını kaydeder. Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Ömer ise "kıyas ve ictihadı reddeden İbrahim b. en-Nazzâm'dan başka şöhret yapmış ne bir Basralı ve ne de başkasını biliyorum; çoğunluk ona iltifat etmemiştir" diyerek bu konuda Ebü'l-Hüzeyl ve arkadaşlarının ona muhalefet ettiklerini, Bağdât Mu'tezile

1397 Eş'arî, *Makâlât*, I/89, 125; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II/314; Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/557; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II/760; Âmidî, *İhkâm*, IV/5. el-Eş'arî dışındaki kaynaklar Şîa (Râfıza)'nın kıyası reddettiği belirtiyorlar.

1398 Eş'arî, a.g.e., I/149; Mecdüddîn İbn Teymiye, *Müsvedde*, s. 328, 329.

1399 Eş'arî, a.g.e., I/206. Cüveynî (*Bürhân*, II/750) İbâdiye, Ezârika grupları dahil hâricîlerin büyük kesiminin aklî kıyası kabul ettikleri halde şer'î kıyası reddettiklerini; Necedât grubunun ise kıyasın bazı türlerini kabul ettiklerini yazıyor. Bazı kaynaklarda ise ayrım yapılmaksızın Hâricîlerin kıyası kabul etmedikleri ifade ediliyor. bk. Teftâzânî, *Telvîh*, II/520.

1400 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/203-4.

1401 Cessâs, *Fusûl*, IV/23; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II/760; Serahsî, *Usûl*, II/119.

1402 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/203; Mecdüddîn İbn Teymiye, *Müsvedde*, s. 328-9. İbn Teymiye son ikisni zikretmez. İlk üç şahsın kıyası reddettiğini İbn Abdilber (*Câmiu beyâni'l-ilm*, II/62) ve Âmidî (*İhkâm*, IV/6) de kaydediyor. Ancak Âmidî el-İskâfî'nin adını yanlışlıkla Yahyâ ve İbn Teymiye de künyesini Ebû Yahyâ olarak kaydeder. Mu'tezile'den Ebu'l-Kâsım el-Belhî (*Fazlu'l-i'tizâl*, s.74) onun tam adını "Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî" şeklinde verir.

1403 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 68.

1404 Hayyat, a.g.e., s. 63. Ca'fer b. Mübeşşir'in yine burada kaydedilen eser listesine göre *Kitabu ma'rifeti'l-hucce*, *Kitab alâ ashâbi'l-hadîs* ve *Kitab alâ ashâbi'l-meârif* adlı eserleri de konumuzla ilişikli olmalıdırlar.

ekolünün üstadı Bişr b. el-Mu'temir ve arkadaşlarının ise ahkâm konusunda kıyas ve re'y ictihadını en katı biçimde savunduklarını belirtir.[1405] Ayrıca adı geçen Bişr'in *Kitâbu ictihâdu'r-re'y*[1406] adındaki kitabıyla konu hakkında tartışmalara katıldığı anlaşılmaktadır.

Hicrî dördüncü yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde bile ilim camiası re'y ve kıyasa yaklaşımlarına göre sınıflandırılmaktaydı. Dönemin ünlü *Sünen-i Ebû Dâvud* şârihi el-Hattâbî (ö. 388/998) "Zamanımızdaki ilim adamlarının iki gruba, iki fırkaya ayrıldığını gördüm: 1) Hadis ve eser taraftarları, 2) fıkh ve nazar taraftarları" dedikten sonra bunların birbirlerine ihtiyaçları olmasına rağmen birbirlerinden uzak durup karşılıklı olarak birbirlerini suçladıklarından söz eder.[1407]

Bu genel bilgilerin ardından önemli kıyas muhaliflerinin fikirlerini incelemeye geçebiliriz.

A. NAZZÂM'IN BENZERLİK TEMELİNE DAYALI KIYASA ELEŞTİRİSİ

Usûl-i fıkıh ilminin kurucusu Şâfiî'nin hayatının son yıllarında hilâfete geçen el-Me'mûn (hilâfeti: 198-218/813-833) döneminde felsefe kitapları Arapça'ya tercüme edildi. Mu'tezile ileri gelenleri bu kitapları okudular ve felsefî metotlar alıp kendi usûlleriyle bir araya getirmek suretiyle *kelâm* adını verdikleri bir ilim disiplini geliştirdiler.[1408] Bunlar arasından, el-Me'mûn tarafından 202/818 yılında Basra'dan Bağdad'a çağırılan Nazzâm (ö. 221/836 veya 230/845)[1409] aynı şekilde kitaplarını okuduğu[1410] ve onların düşünceleriyle Mu'tezile'nin görüşlerinden derlenmiş karma bir düşünce sistemi geliştirdiği kaynaklarda zikredilir.[1411] Öyle ki Halife el-Mu'tasım (218-227/833-842) döneminde filozofların görüşlerini takrirde en üstün seviyede olan kişi Nazzâm idi.[1412] Ancak onun bu felsefe bilgisi Yunan filozoflarını körü

1405 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/62-3.

1406 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 231.

1407 Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, I/3-4.

1408 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I/32.

1409 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 275. Nazzâm'ın Hârûn er-Reşîd döneminde Hüseyniye adında bir cariye ile tartışmak üzere Basra'dan Bağdâd'a çağrıldığı; ayrıca onun bir takım kelâmcılarla vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (ö. 190) meclisinde bir araya geldiği; pek çok yer gezen Nazzâm'ın hocası Ebu'l-Hüzeyl ile Me'mûn'un meclisinde bulunduğu rivayet edilir. Her halde dönemindeki İslâm kültür merkezlerini gezdikten sonra Bağdât'ta karar kılmış olmalıdır. bk. Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile*, s. 2 ve 6.

1410 Kadı Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl*, s. 254; Şehristânî, a.g.e., I/67.

1411 Şehristânî, a.g.e., I/67.

1412 Şehristânî, a.g.e., I/33. Bir rivayete göre Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî ile antik filozoflar ve bu arada Aristo hakkında aralarında konuşurlar ve bu konuşmada Nazzâm, Aristo'yu tenkit için bir kitap yazdığını söyler. bk. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 50; Kadı

körüne benimsemesi sonucunu doğurmamış, aksine hür fikirliliği sayesinde felsefecilerin görüşlerine eleştirel yaklaşmış ve karşı çıktıkları yanında kendi fikirleriyle uyguşanları da almıştır.[1413]

Nazzâm'ın bazı kaynaklarda Seneviyye (dualistler), Sümeniyye (Brahmanizm'in bir kolu), mülhid filozoflar ve Râfizîlerle temas halinde bulunan karma bir kişilik olarak takdim edilmesi[1414] çağındaki fikrî akımlarla ilişki içinde bulunduğunu göstermesi bakımından bizce önemlidir. Bilindiği üzere Mu'tezile'nin bu akımlarla ilişki kurması İslâm dinini düşünce platformunda savunma amacına yönelikti. Bu açıdan bakıldığında Nazzâm'ın ve diğer Mu'tezile alimlerinin bu tür bir ilişkiler ağı içinde olmaları ve bundan istifade etmeleri kaçınılmazdı. Nitekim bunun sonucunda onlar İslâm'ı ateizm, Maniheizm, Deysâniyye ve felsefeciler karşısında en iyi biçimde savunmuşlar, orijinal ve etkili karşı deliller getirerek bu alanda oldukça başarılı olmuşlardır.[1415] Bütün bunlar yanında öğrencisi Câhız'ın "kelâm ve fıkhı Nazzâm'dan daha iyi bilen birini görmedim"[1416] diye medhettiği böylesi filozof, kelâmcı ve fıkıhçı kimliğe sahip birinin fıkıhçılar tarafından geliştirilmiş İslâm hukuk kaynakları teorisine ve özellikle bu teorinin aklî olanlarına yine aklî eleştiriler getirmesi olağan bir gelişmeydi.

Nazzâm dönemine kadar hukukta kaynak problemine getirilen çözüm Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyasdan ibaretti. Onun Kur'ân ve sünnetin delil alınmasına itirazı yoktur.[1417] Ancak selefi ve dayısı Ebü'l-Hüzeyl'in[1418] yolunu takip ederek zaruri

Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl*, 264. Öğrencisi Câhız ise "Eskiler her bin yılda emsalsiz bir adamın dünyaya geleceğini söylerler. Bu doğruysa o kişi Ebû İshâk en-Nazzâm'dır" der. bk. Kadı Abdülcebbâr, a.e., s. 265.

1413 Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile*, s. 68.

1414 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 131. Burada bir husus gözden uzak tutulmamalıdır: Ebû Rîde'nin (a.g.e., s. 77) söylediği gibi klasik dönemde İslâm mezhepleri tarihçilerinden kimileri taassup sebebiyle muhaliflerin görüşlerini karışık bir biçimde göstermiş, kimileri ise onların pek çok görüşünü seneviyye, berâhime ve mülhid filozoflar gibi gayri müslümlerin görüşlerine bağlama çabası içinde olmuşlardır. Böylece onları değerden düşürmeyi yahut onlara karşı nefret aşılamayı ya da araştırma neticesi ulaşmamış bulunduğu kendi özel görüşünü toplumunun halk tabakasına kabul ettirmeyi hedeflemişlerdir. Bu nedenle bu yazarların eserlerine pek fazla güvenmemelidir.

1415 Ebû Rîde, a.g.e., s. 178.

1416 Kadı Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl*, s. 264.

1417 Ebû Rîde, a.g.e., s. 17.

1418 Kadı Abdülcebbâr, a.g.e., s. 301; Bağdâdî, a.g.e., s. 127-8; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I/67. Bu kaynaklarda Ebu'l-Hüzeyl'in, içinde cennetle müjdelenen en az bir kişinin bulunması şartıyla (bu şart *Fazlu'l-i'tizâl*'de yer almıyor) yirmi kişiden gelen haberi kabul ettiği kaydediliyor.

bilgi doğurmayan haber-i vâhid'in din konusunda delil olmasına itiraz eder.[1419] Fıkıh kaynaklarına yönelik köklü eleştirileri kıyas ve ona dayalı icmâa yöneliktir. İcmâın haber kabilinden olanını delil kabul eder ve hatta sahâbe burada ictihad etmiş olamayacağı için ondan daha güçlü bir şey yoktur der.[1420] Öte yandan kıyası reddederek üstadı Ebü'l-Hüzeyl ile de ayrı düşen[1421] Nazzâm'a göre dinî hüküm vermede muteber olan nas ve vahiy (=*tevkîf*) olduğu için re'y, istidlâl ve kıyas gibi akıl yürütme yollarıyla dinî bir hüküm verilemez. Dolayısıyla içki içene had cezası uygulanması hakkında re'ye dayalı sahabe icmâı bir hata idi; zira had cezalarında muteber olan söylenildiği üzere nas ve vahiydir.[1422] Nazzâm'ın istihsan prensibini kabul edip etmediği kaynaklarda açıkça belirtilmezken İbn Kuteybe onu istihsandan dolayı rivayete ve icmâa muhalefetle suçlar.[1423]

Çok az sahabînin kıyasa başvurduğunu savunmakla[1424] birlikte Nazzâm bu yüzden onları sert bir dille eleştirir. Ona göre sahabe kendilerine emredileni yapıp menedildikleri re'y ve kıyasa başvurmasaydılar aralarında karışıklık ve ihtilaf çıkmaz, neticede kan akıtmazlardı. Ne var ki sorumluluklarını göz ardı etmekle serbest hareket ederek başlarına buyruk davranıp üstlerine vazife olmadığı halde re'y ileri sürmeye kalkıştıklarından ihtilâfa yol açtılar, öldürme ve savaşlara varan tehlikelere maruz kaldılar.[1425] Hayyât'ın nakline göre fetva veren sahabîleri Nazzâm şu ihtimaller dahilinde görür: 1. re'yleri ile fetva vermişlerdir, bu onların bir hatasıdır. Ancak sahabîler bundan dolayı sapıtmış olmazlar, muhabbetimizden (=*velâyet*) çıkıp düşmanlığımıza müstehak olmazlar; 2. Kitap ve sünnetin bütününden hak olanı çıkarmak gayesiyle fetva vermişlerdir. Bu da hak ve doğrudur; 3. insanlar arasında barışı tesis etmek maksadıyla fetva vermişlerdir. Yine bu da hak ve hidayettir.[1426]

Nazzâm'a göre insanların aynı zamanda aynı yiyecek ve aynı sözü söylemek konusunda birleşmelerine imkân olmadığı gibi zarûrî olarak bilinmeyen bir hüküm üzerinde birleşmeleri imkânsızdır.[1427] Re'y ve istidlâle dayanarak ortaya konan hükümler arasında bir icmâ ortaya çıksa bile, herbirinde başta hata ihtimali bulunduğu ve birleşmiş olmalarının da söz konusu hata ihtimalini ortadan kaldırmadığı tezinden hareket ettiği için icmâı bir delîl olarak kabul etmemiştir.[1428]

1419 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 132, 144.

1420 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII/298.

1421 İbn Hazm, *İhkâm*, VII/203.

1422 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I/75-6.

1423 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 37, 38.

1424 Gazalî, *Mustasfâ*, II/247 (Câhız'dan naklen).

1425 Gazalî, a.g.e., II/246.

1426 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 74-5.

1427 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 72.

Kuşkusuz Nazzâm bu düşünceleriyle, sonraki ulemanın icmâ içinde saydıkları zarurât-i diniyye denilen İslâm dininin temelini oluşturan ilkelere karşı tavır koymuyordu.

Ancak onun, iddiasını ispat sadedinde verdiği örneklerde müslümanlarca kendilerine büyük saygı ve muhabbet gösterilen sahabe hakkında aşırı ve acımasız bir üslup kullanması[1429] çok büyük tepki görmesine neden olmuştur. Bağdâdî, Nazzâm'ın fikirlerini kaydettikten sonra "Şeriatın kaldırılması düşüncesini açıkça söylemeye cesaret edemediği için fıkhî hükümlere ulaştıran yolları iptal ederek herhalde bu hükümleri iptal etmek istemiş ve bu amaçla icmâ, kıyas ve zarûrî bilgi doğurmayan haberlerin delil olarak alınmasının inkarına gitmiştir. Sahâbe arasında fıkhî meselelerde ictihad konusunda icmâ bulunduğunu görünce sahâbenin ileri gelenlerini yarın günah defterinde okuyacağı biçimde anmış ve onların fetvalarına çamur atmıştır"[1430] ve Serahsî "kıyası delil olarak kullandıkları için selefe çamur atmış ve kendi tehevvürü ile onları Allah'ın nitelemesine aykırı biçimde nitelemiştir. Bununla boynundan İslâm bağını çıkarıp atmıştır. Bu durum ya onun müslümanların yolunu bozmak istemesinden ya da şeriatın fıkhını bilmemesinden kaynaklanıyordu"[1431] şeklinde eleştiriler yöneltmiştir.

Fıkıh usûlü kaynaklarında umumiyetle Nazzâm, kıyasa ilk karşı çıkan kişi

1428 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 143; Serahsî, *Usûl*, I/295. Nazzâm'ın icmâ hakkındaki düşüncelerinin tahlili için bk. Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile*, s. 18-9, 21-4. İbnu'r-Ravendî'nin "Nazzam iddia ederdi ki, duyularla nakil cihetinden değil de rey ve kıyâs cihetinden bütün Ümmet-i Muhammed'in dalâlet üzere birleşmeleri mümkün olabilir" sözüne karşı Hayyât (*el-İntisâr*, s. 44) "İbrahim'den böyle bir görüş bilinmemektedir. Bunu ondan yalnızca Amr b. Bahr el-Câhız hikaye etmiş ve o bu rivayetinde gaflet etmiştir. İşte İbrahim'in bunun aksini haber veren kitapları ortadadır."

1429 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII/298; Bağdâdî, a.g.e., s. 132; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I/72-74. Bu son kaynakta sahabîlere yönelik eleştirileri yer almaktadır. Kadı Abdülcebbâr, onun sahabeye bazan aşırı saygı gösterdiğini ve bazan da -onların ictihadları ve kıyasları konusuna gelince- haklarında karalayıcı sözler söylediğini belirtir. İbn Ebu'l-Hadîd (*Şerhu nehci'l-belâga*, VI/129-34) ise "Nazzâm, *en-Nüket* adlı kitabında icmâın huccet olmadığını savunurken sahabenin kusurlarını anlatmak zorunda kaldı ve herkesin bir kusurunu söyleyip herbirine bir çamur attı" açıklamasını getiriyor ve onun Hz. Ali hakkında söylediklerini nakledip ardından bunları cevaplıyor. Yine İbn Ebu'l-Hadîd'in (a.e., XX/30-1) Câhız'dan yaptığı alıntıya göre Nazzâm Râfizîlere sahâbeyi karaladıkları için en sert çıkışan insandı. Ama fetvâları tetkik edip de sahâbenin görüş değiştirdiğini, çelişkili hükümler verdiklerini ve Allah'ın dininde re'y kullandıklarını görünce Râfizîlerin ve daha başkalarının karalamalarını derledi, bunlara ekler yaptı ve sahâbe hakkında diğerlerinin söylediklerinden kat kat fazlasını söyledi.

1430 Bağdâdî, a.g.e., s. 132 ve 144.

1431 Serahsî, *Usûl*, II/118-9.

olarak tanıtılır.[1432] Bu metodla nassın hükmünün hakkında nas bulunmayan konuya taşınamayacağı görüşünü ilk olarak, kıyas metodunu kullandıkları için selefi karalamak ve müslümanlar arasında bozgunculuk yapmak ya da şerîatı anlamamakla suçlanan Nazzâm'ın ileri sürdüğünü kaydediyorlar.[1433] Oysa yukarıda sahabe ve tâbiûn dönemlerini incelerken bu konuda kıyasıya bir fikrî mücadelenin olduğunu görmüştük. Nitekim İbn Hazm gibi kıyas muhaliflerinin iddiaları[1434] bir yana sonraki bir takım dört mezhep kaynaklarında bu durum düzeltilme yoluna gidilmiş ve bu iddianın doğru olmadığı belirtilmiştir. Çünkü sahabeden İbn Mes'ûd, tâbiûndan Kufeli fakih Âmir eş-Şâ'bî ve Basra fakihlerinden İbn Sîrîn'in de kıyasa karşı oldukları sabittir.[1435] İbn Abdilber ise kıyas taraftarları arasında saydığı Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn ve Şa'bî'nin kıyasa karşı olduklarına dair rivayetler bulunduğunu kaydedip rivayetlerin çelişkisini gidermek için onların karşı oldukları kıyas "bir asla dayalı olmayandır" biçiminde yorumlamak durumunda kalmıştır.[1436] Öyle anlaşılıyor ki Nazzâm'ın kıyasa getirdiği eleştirinin bu sistemi temelinden sarsacak noktalar üzerinde yoğunlaşması ve muhtemelen onun çabuk yaralanabilir bir kişiliğe sahip olması[1437] dikkatlerin üzerinde toplanmasının başlıca amilidir.

Nazzâm'ın kıyasa neden karşı olduğu tartışma konusu edilmiştir. Râfizîliğe meylettiğini, ileri gelen sahabîlere dil uzattığını söyleyen ve bir takım örnekler sıralayan klasik alimlerden Şehristânî, onun icmâ ve kıyası şer'î hükümlerde huccet kabul etmemesini Şîa'daki *masûm imâm* anlayışına zemin hazırlama olarak görür.[1438] Fakat onun Şîilik taraftarı olduğu iddiası kesin değildir. Üçüncü yüzyıl İmâmiye Şîa'sı kelâmcılarından Nevbahtî *Fıraku'ş-Şîa* adlı eserinde, Şehristânî'nin aksine Nazzâm'ın masûm imâm anlayışını benimsemediğini "Nazzâm ve onun görüşünde olanlar 'Allah katında en üstün olanınız takvâca en üstün olanınızdır'[1439]

1432 Cessâs, *Fusûl*, IV/23; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/62; Serahsî, a.g.e., II/118; Zerkeşî, *Bahr*, V/17. Kadı Abdülcebbâr ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî gibi Mu'tezile usûlcüleri Nazzâm'ın kıyasa karşı olduğunu kaydetmekle beraber onun bu konuda ilk olduğunu belirtmezler. bk. Kadı Abdülcebbâr, el-Muğnî, XVII/321; el-Basrî, *el-Mu'temed*, II/230.

1433 Cessâs, a.g.e., a.y.; Serahsî, *Usûl*, II/118.

1434 İbn Hazm sahabeden gelen kıyas karşıtı anlam taşıyan ve çoğunluğu açık ifade olmayıp kendi istidlâli olan rivayetler (*İhkâm*, VIII/26-31) ile tâbiûnun terimi bizzat kullandıkları rivayetleri (*a.g.e.*, VIII/32-4) bir araya getirmiştir.

1435 Aynî, *Umde*, XX/232.

1436 İbn Abdilber, a.g.e., II/62.

1437 Burada Gazalî'nin (*Mustasfâ*, I/59) yerinde bir tesbitle "Sıradan kişilere yüce bir aklî meseleyi anlatırsınız kabul eder; ama bunun o kişinin hakkında iyi düşünmediği birinin görüşü olduğunu söylediğinizde nefret eder. Bu özellikle sıradan kişilerin hatta ilim adamı geçinen pek çok akıllının tabiatıdır" sözünü hatırlatmakta yarar var.

1438 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I/72.

1439 el-Hucurât, 49/13.

âyetini esas alarak Kitap ve sünnetin gereklerini yerine getiren herkesin imâmete layık olduğunu söylerler"[1440] diyerek açıklığa kavuşturur. Şu halde onun anlayışını masûm imâm anlayışında aramamalı; belki Ebû Rîde'nin dikkat çektiği üzere İbnu'l-Mukaffa'nın yukarıda açıklanan re'yin devlet başkanına özgü bir hak olması düşüncesi çerçevesinde ele almalıdır.[1441] Öte yandan Şehristânî'nin birbirini takip eden sözleri dikkate alındığında onun söylediklerinin oldukça subjektif olduğu anlaşılmaktadır. Mu'tezile kaynaklarından birine göre de Nazzâm şer'î kıyası aklî kıyasın iptaline götüreceği için kabul etmez.[1442] Aşağıda geleceği üzere fıkıh usûlü kaynaklarında umumiyetle bu gerekçe üzerinde durulur.

Bizce onun bu yaklaşımının kökenlerini din felsefesi alanındaki düşüncelerinde aramalıdır. Nazzâm hükümlerin şüpheye mahal bırakmayacak kesinlikte olmasını savunmaktadır.[1443] Nitekim İbn Mes'ûd'un "bu konuda re'yimi söylüyorum; hata ise benden, doğru ise Allah'dandır" sözü üzerine "Bu zan ve şüphe ile hükümdür. Zanla şahitlik yapmak haram olduğuna göre zanla hüküm vermek daha büyük haramdır"[1444] yorumunu getirmesi bunu göstermektedir. Bilindiği üzere hükmü naslarda belirtilmemiş olup illeti ictihadla bulunan fıkhî kıyas herkes tarafından zannî telakkî edilir. Nazzâm'a göre şeriatta kıyasa uyulamayacağının ve kıyasın bir fıkhî meselenin hükmüne delil olamayacağının bir nedeni de ahkâmın manalara değil isimlere bağlı olmasıdır.[1445] Yukarıda belirtildiği gibi o had cezalarının nassa dayanması gerektiğini söyler ve bir takım şeylerin kıyasla bilinemeyeceğinin altını çizer.[1446]

Kaynaklarda bölük pörçük verilen bu düşüncelerin yanında onun kıyas meselesine yaklaşımında temel teşkil eden bir başka neden daha vardır: Ona göre akıl benzer şeylerin hükümlerinin eşit, farklı şeylerin hükümlerinin de farklı olmalarını gerektirir. Oysa Şâri'in benzerleri birbirinden ayırdığını ve farklı şeyleri de bir tuttuğunu görüyoruz. Bu ise aklın hükmünün aksine bir durumdur ve şer'î kıyasın aklın zevkine gitmediğinin göstergesidir. Dolayısıyla akıl onu tecviz

1440 Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile*, s. 175. Mu'tezile'nin son temsilcilerinden İbn Ebi'l-Hadîd (*Şerhu nehci'l-belâga*, VI/129-132) ise onun *en-Nüket* adlı eserinde Hz. Alî hakkında sıraladığı bir takım asılsız isnatlarını derlemiş ve onlara cevap vermiştir. Bunlar doğruysa onun Şiîlikle alâkası olmaması gerekir. Nazzâm'ın imâmet anlayışı için bk. Ebû Rîde, a.e., s. 175-6.

1441 Ebû Rîde, a.g.e., s. 30.

1442 Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII/321.

1443 Ebû Rîde, a.g.e., s. 26.

1444 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 38.

1445 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/557.

1446 Nazzam'a göre vaîd (uhrevî ceza) kıyasla bilinmez, ancak nakil ile bilinir. Aynı şekilde isimler de ancak nakil ile bilinir. bk. Hayyat, *el-İntisâr*, s. 71.

etmez.[1447] Şerîatın hükümlerini bir mantık bütünlüğü içinde koymadığı ilkesini savunan Nazzâm'ın görüşünü ispatlamak için verdiği örnekler kaynaklarda yer almaktadır. Ona göre şerîatın benzerleri birbirinden ayırdığını gösteren örnekler:

-Şerîat güzel cariyenin saçına bakmayı mübah, çirkin de olsa hür ihtiyar kadının saçına bakmayı haram saymıştır; güzelliklerin topladığı kadın yüzüne ve eline bakmayı câiz görmüş, yüz kadar güzel olmayan kadın topuğuna ve bedeninin diğer organlarına bakmayı ise caiz görmemiştir,

-İkisi de aynı yerden çıktığı halde meni gelmesi halinde guslü farz kılmış, idrarda ve mezide ise farz kılmamıştır,

-Hayızdan temizlenen kadının Ramazan orucunu kaza etmesini farz kıldığı halde namazlarını kaza etmesini farz kılmamıştır, oysa namazın muhafazası evlâdır;[1448]

-Kasıtlı meni ifrazında orucun bozulacağını söylerken idrar ve mezide bozulmadığını belirtmiştir,

-Bebek elbiseye bevlettiğinde kız ise yıkanmasını, erkek ise üzerine su dökülerek temizlenmesini farz kılmıştır,

-Yolcunun dört rekatlı namazları yarıya indirmesine ruhsat tanındığı halde iki rekatlı namazı yarıya indirmesine ruhsat tanınmamıştır,

-Az mal çalanın elinin kesilmesini emrettiği halde çok mal gasbedenin elinin kesilmesini emretmemiştir,

-Zina iftirasına kırbaç cezası verildiği halde kafirlik iftirasına ceza verilmemiştir,

-Adam öldürme suçunun ispatında iki şahid yeterli görüldüğü halde zinada yeterli görülmemiştir[1449],

-Fasık hür kişiye iftira atana kırbaçlama cezası verildiği halde iffetli köleye iftira edene ceza verilmemiştir,

-Ölüm ve boşanma hallerinde rahmin durumu aynı olduğu halde bu ikisinin

1447 Basrî, *Mu'temed*, II/230; Râzî, *Mahsûl*, 2.cüz, 2.kısım, s. 33 ve 150; Âmidî, *İhkâm*, IV/7-8; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II/767. Kadı Abdülcebbâr (*el-Muğnî*, XVII/321) ise Nazzâm'ın bu görüşünü şu cümlelerle veriyor: "Kıyasın uygulanması için fer'î meselelerin asıllara hamledilmeleri gerekir. Şeriatta asıllar farklı farklıdır ve kıyasa imkan vermeyecek bir tarzda düzenlenmişlerdir. Mesela güzel bir cariyenin güzelliklerinin çoğuna bakmak mübah iken çirkin hür kadına bakmak helâl değildir; meni vücuttan çıkan diğer maddelerden daha temiz iken meni çıktığında gusül gerekir, diğerlerinde gerekmez... vs. Asılları tespit imkanı olmadığına göre fer'î meseleleri onlara hamletme imkanı da yoktur. Bu aklî kıyasın iptaline götürür. Çünkü orada yol birdir, aksi söz konusu olamaz."

1448 Basrî, a.g.e., a.y.; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, I/189-90, II/767; Âmidî, a.g.e., IV/8.

1449 Hasan el-Basrî katil suçunun ispatında da en az dört şahit gerektiğini söylüyor. bk. İbn Hazm, *İhkâm*, IV/179.

iddet süreleri ayrı olarak belirlenmiştir,

-Çocuk olup olmadığının anlaşılması için cariyenin bir hayız, boşanmış hür kadının ise üç hayız süresince beklemesi kuralı getirilmiştir,

-Yellenme halinde onun çıktığı yerden başka yerin yıkanmasını farz kılmıştır.

İşte bütün bu yerlerde kıyâs eşitliği gerektirir; hatta hakkında hüküm bulunmayan bazı haller o hükmün verildiği hallere nazaran hükme daha elverişlidir. Şu örneklerde ise farklı şeylere eşit hüküm verilmiştir:

-Hac esnasında kasıtlı ya da yalnışlıkla avlanmaya tazmin zorunluluğu getirilmiştir,

-Dinden dönme ve zinanın cezası idam olarak belirlenmiştir,

-Adam öldürme, Ramazan'da cinsî ilişkiye girme ve zıhârın keffâretleri eşit sayılmıştır.[1450]

Kaynaklarda çok küçük farklar dışında aynen kaydedilen bütün bu örneklere kıyas taraftarları gereken cevapları vermişler[1451]; hatta fıkıhçılar furûk adıyla hukukî meseleler ve kaideler arası farkların incelendiği bir branş, hikmet–i teşrî adıyla da bu gibi meselelerin hangi nedenlere ve faydalara binaen meşrû kılındığını açıklamaya çalışan bir başka branş geliştirmişlerdir. Kıyas taraftarlarının yazdığı usûl-i fıkıh kitaplarında kıyasın şer'î bir hüküm kaynağı olduğu ispatlanırken muhaliflerin gösterdiği bu örneklere cevaplar verilir ve bunlardaki ayırma ve birleştirme gerekçeleri izah edilerek karşı tez savunulur. İlke bazında verilen bazı cevaplar şunlardır:

a- Meseleler suret, zat ve isim bakımlarından benzediklerinde kıyas etmek ve bu bakımlardan ayrıldıklarında da ayırmak vaciptir demiyoruz. Kıyas ancak hükme emâre kılınan manalar ve onu gerektiren sebeplerle vacip olur ve bu manalar yerleri ise dikkate alınırlar. Başka yönlerden ayrılmaları veya birleşmelerinin bir önemi yoktur.[1452]

b- Şer'î kıyası iptal için böyle bir gerekçe ileri sürülebilirse aynısı aklî kıyas için de sürülebilir. Aklî kıyas için bu söz konusu olamayacağına göre şer'î kıyas için de söz konusu olamaz. Ayrıca iki benzer şey hükümde birleştirilmemişse aralarını

1450 Gazalî, *Mustasfâ*, II/264; Râzî, *Mahsûl*, 2.cüz, 2.kısım, s.150-2; Âmidî, a.g.e., IV/8. İlk iki örneği aktaran Kadı Abdülcebbâr (*el-Muğnî*, XVII/321) Nazzâm'ın daha pek çok örnek verdiğini söyler ki bunların bir kısmı yukarıda zikredilenler olmalıdır.

1451 Pek çok usûl eserinde söz konusu örneklere ilke ve ayrıntı bazında cevaplar verilmiş olmakla beraber bu konuda en derli toplu açıklamalarda bulunan ilim adamı İbn Kayyim olmuştur. O yukarıda sıralananlardan başka ileri sürülen örnekleri de toplamış ve önce Râzî, Âmidî, Cessâs, Kadı Ebû Ya'lâ ve Kadı Abdülvehhâb el-Mâlikî'nin ilke bazındaki cevaplarını not etmiş ve sonra da kendisi meselelere tek tek cevap vermiştir. bk. *İ'lâm*, II/52-156.

1452 Cessâs, *Fusûl*, IV/86.

ayırmayı gerektiren bir anlamdan dolayı birleştirilmemişlerdir; yine iki ayrı şey hükümce eşitlenmişse aralarını eşitlemeyi gerektiren bir anlamdan dolayı eşit sayılmışlardır.[1453]

c- Şerîatta tahakküm ve teabbüd anlamı içeren hükümler bulunduğu inkar olunamaz. Hükümler asla illeti bilinemeyenler, illeti bilinenler ve tereddütlü olanlar olmak üzere üç kısımdır. Hükmün illeti bilinenlerden olduğuna bir delil, istinbat olunan illetin kendisine bir delil ve illetin fer'de bulunduğuna bir delil mevcut değilse kıyas yapılamaz.[1454]

d- Mâlikîlerden Kadı Abdülvehhâb'a göre ise hükümleri farklı olan bu meselelerin haddizatında birbirlerine benzer oldukları bir iddiadan ibarettir; örnekler bunu doğrulamaz. Meselâ oruç ve namazın hayızlı kadın tarafından eda edilememeleri noktasında birleşmeleri ve kazalarının vacipliği noktasında ayrılmaları imkansız değildir. Aklî meselelerdeki benzerlik şer'î hükümlerde eşitliği icabettirmez.[1455]

e- Şerîatın ahkâmının çoğunluğu malum maslahatları gözetme ilkesine uyar. Bunun aksini gösteren örnekler oldukça azdır. Çoğunluğa aykırı olarak nadir suretlerin varlığı, zannın husulüne etki etmez. Tıpkı nemli buluttan nadiren yağmur yağmaması ondan yağmur yağacağı zannına etki etmediği gibi [1456]

Modern dönemlerde "İslâm dünyasının rasyonalistleri" ünvanı ile anılan Mu'tezile'nin en önde gelen temsilcilerinden biri olan ve araştırmalarında akla çok geniş yetki veren[1457] Nazzâm'ın kıyas gibi oldukça öneme haiz aklî bir kavrama karşı oluşu çağdaş araştırmacılar arasında algılama güçlüğü yanında değişik yorumlara sebebiyet vermiştir. Nazzâm hakkında en kapsamlı eserlerden birini ortaya koymuş olan çağdaş araştırmacılardan Ebû Rîde yukarıda sıralanan bütün bu örneklerin özel hükme tabi olmalarının, sebepleri ve gerekçeleri bulunduğuna dikkat çekerek bu görüşün Nazzâm'dan nakli konusunda kuşkulu bir tavır sergiler ve sahabe re'yleri hakkında söylediklerini sıralayarak onun sonuç itibariyle mesnetsiz re'yle hüküm koyma anlamındaki kıyasa karşı olduğunu savunur[1458] ve kıyasa karşı oluşun onun bilinen hür fikirliliği ile bağdaşmadığı düşüncesinden hareketle

1453 Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II/768. Âmidî'nin (*İhkâm*, IV/13-4) cevabı Şîrâzî'ninkine paraleldir: Birleştirilecekken ayırdedilen örneklerde ya birleştirici unsur (illet) yetkin değil ya da asıl veya fer'de ona zıt bir durum vardır. Öte yandan görüntüşte farklı olup da birleştirilenler arasında ise demek ki illet kılınmaya müsait birleştirici bir anlam ortaklığı yahut örneklerden her birinin illet olmaya müsait kendine özgü bir illeti mevcuttur.

1454 Gazalî, *Mustasfâ*, II/264.

1455 İbn Kayyim, *İ'lâm*, II/58.

1456 Basrî, *Mu'temed*, II/231; Râzî, a.g.e., 2. cüz, 2. kısım, s.160.

1457 Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile*, s. 46.

1458 Ebû Rîde, a.g.e., s. 25-6.

kaynaklarda icmâ ve kıyas konusunda Nazzâm'a ait olarak gösterilen pek çok ifadenin nisbetinin doğru olmadığını söyler.[1459] Gerçekten de öğrencisi Câhız, Nazzâm'ın iyi bir kıyasçı olduğunu söyler ve hatta onda aceleci davrandığı; hatırına gelen, önsezi ve ilintisel olan güvenilmez önermelere dayalı kıyas yaptığı için onu ayıplar. Dahası Nazzâm tabiî bilimlerle ilgili araştırmalarında muhaliflerinin görüşlerini çürütmek için kıyasa başvurur ve onları kıyası tanımamak ve hakkını vermemekle suçlar.[1460]

Nazzâm'ın sahabeyi suçlayıcı sözlerinin onun düşüncelerinin çarpıtılmasına yol açabileceği noktasında Ebû Rîde'yi tamamen haksız görmemekle beraber ne var ki Nazzâm'ın kıyası reddederken ileri sürdüğü temel yaklaşımın sünnî kaynaklar yanında Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Kadı Abdülcebbâr gibi bizzat Mu'tezile kaynakları tarafından da aktarıldıklarını görmekteyiz. Bu kaynaklardan habersiz Ebû Rîde'nin konuya ilişkin bilgi veren diğer bütün kaynakları yalanlaması bir garabet arzetmektedir. Burada dikkatlerden kaçan husus kıyas kelimesine ne anlam yüklendiğidir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî Nazzâm'ın şer'î kıyasa karşı ileri sürdüğü delil doğru olsaydı aklî kıyasa da karşı olması gerekeceğinin[1461] altını çizerek aslında aklî kıyası kabul ettiğini vurgular. Hadis ekolünden İbn Kuteybe de onu *nazar ve kıyas ehlinden* (ehlü'n-nazar ve ehlü'l-kıyâs) olduğu halde görüşlerini ortaya atarken bunun gereğini yerine getirmediği için eleştirir.[1462] Buradan anlaşılacağı üzere o, Aristocu rasyonalist felsefî gelenek içinde büyük öneme sahip mantık kıyasının (syllogism) yahut kelâmcıların deyimiyle aklî kıyasın kullanımına karşı çıkmıyordu.[1463] Nitekim bazı kaynaklar gayet açık biçimde Nazzâm'ın şer'î konularda reddettiği kıyası aklî konularda kabul ettiğini belirtirler.[1464]

Ayrıca burada şunu ifade etmekte yarar var; Nazzâm, Şâri' tarafından hükmün illetinin belirtilmesi halinde bu illetin bulunduğu her yerde hükmün bulunacağını ve

1459 Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile*, s. 27.

1460 Ebû Rîde, a.g.e., s. 24.

1461 Basrî, *Mu'temed*, II/231.

1462 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 40.

1463 Zerkeşî, *Bahr*, V/20; Ebû Rîde, a.g.e., s. 25. Ebû Rîde, Şevkânî'yi yanlış anlayarak Nazzâm'ın akıl ve şerîat alanına giren konularda (=akliyyât ve şer'iyyât) kıyası kabul etmediğini söylüyor (a.e., s. 20). Oysa Şevkânî (*İrşâdu'l-fuhûl*, s. 199), İbn Kudâme'den naklen zâhirîler ve Nazzâm'ın akıl ve şerîat açısından kıyasın imkansızlığını savunduklarını belirtiyor. Bunun anlamı şer'î kıyasın geçerliliği gerek aklî ve gerekse şer'î deliller açısından mümkün değildir; aklî kıyasın konumu tartışma dışıdır. Yani burada konu şer'î kıyastır, aklî kıyas değildir ve aradaki fark oldukça açıktır. Nitekim Ebû Rîde'nin bizzat kendisinin Amidî'den yaptığı alıntıda da Nazzâm'ın şer'î hükümler alanında konuştuğu ve akıl alanı ile şerîat alanının farkının altını çizdiği görülmektedir.

1464 Cüveynî, *Burhân*, II/750; Zerkeşî, a.g.e., V/16.

bunun için de nassın bulunmasının yeterli olacağını söyler, ama bu işlemi kıyas diye adlandırmaz.[1465] Çünkü ona göre nasda belirtilmiş illet, lâfız ve umûm yoluyla hükmün taşınmasında etken olur; zira dil bakımından "fermantasyon geçiren her şey haramdır" demekle "şarap fermantasyon geçirdiği için haramdır" demek arasında fark yoktur.[1466] Bu noktada Nazzâm'ın, fıkhî kıyası reddedip mülâzem-i akliyye prensibini savunan Şîa üzerinde bir etkisinden sözedilebilir.

Nazzâm fıkhî kıyas hakkındaki reaksiyoner tavrını açıklarken sıradan bir muhalefet göstermiyordu. Bu tavrın gerisinde onun dinî ve felsefî düşünceleri yatmaktaydı. Belki şerî kaynakların ortaya koyduğu tabloyu tam olarak kuşatan bir bilgiyi elde edememiş olması, felsefî bir söyleyişle naslardaki bütün tikel hükümleri tek tek gözden geçirmemesi dolayısıyla eksik bir istikrâ (tümevarım, endüksiyon) gerçekleştirmesi ve bazı örnekler seçerek genellemelere gitmesi onu böyle bir düşünceye sevketmişti. Çünkü seçtiği bu örnekler, şeriatın benzer olanları ayrı, ayrı olanları aynı konumda gördüğünü ortaya koymaktaydı ve bu durum akıl ilkeleriyle uyum sağlamamaktaydı. Öyleyse aklî bir yöntem olan kıyas şeriatın tasvip ettiği bir yöntem olmamalıydı. Dinî konularda sadece nasların verileriyle yetinilmeliydi. Çünkü bir mantık kurarak hükümler silsilesi oluşturulamazdı. Oysa Nazzâm ve onun gibi düşünenler şeriatın prensipte bir mantık bütünlüğünü temsil ettiğinin; farklı gibi gözükenlerin bile başka açılardan bu sistemle uyum içinde olduklarının farkında değillerdi.

B. HADİS EKOLÜ

Bu bölümde İslâm tarihinde dördüncü nesil olarak anılan müctehidler devri ve onu izleyen dönemde, meslekleri hadis olan ancak fıkha ilgi duyan ilim adamlarının re'y ve kıyas kavramlarına bakışları anlatılacaktır. Gerçekten de ilk büyük muhaddisler neslinin ustaları rivayet sanatını ve hadislerin mertebeleri ilmini iyice sağlama aldıktan sonra fıkha yönelmişlerdir. Geçmiş her hangi bir kimseyi taklitte birlişme gibi bir anlayışları yoktu. Maamafih fıkıh mezheplerinin her birindeki

1465 Cessâs, *Fusûl*, IV/122; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II/788; Râzî, *Mahsûl*, 2.cüz, 2.kısım, s. 164; Amidî, *İhkâm*, IV/47; Zerkeşî, 5/31. Burada Ahmed b. Hanbel, Kaşânî, Nehrüvânî, el-Kerhî ve Cessâs'ın (bk. *Fusûl*, IV/100) da aynı kanaatte oldukları belirtiliyor. Gazalî (*Mustasfâ*, II/274-5) ise Kâşânî ve Nehruvânî'nin sahabenin icmâından dolayı kıyası kabul ettiklerini, ancak illetin nasda belirtilmiş olması ve sebeplere bağlı hükümler olmak üzere iki yerle sınırladıklarını belirtiyor.

1466 Cessâs, a.g.e., IV/157; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII/310; Gazalî, a.g.e., II/272; İbn Teymiye, *Müsvedde*, s. 350; Zerkeşî, *Bahr*, V/32. Not: Cessâs'daki örnek farklıdır. Burada kaydedildiğine göre Nazzâm "Şayet Allah "Size keçiyi haram kıldım; çünkü dört ayaklıdır' buyurmuş olsaydı lâfzın kendisinden dört ayaklıların haramlığını anlardık" demiştir.

çelişkili hadis ve eserleri gördüklerinden kendi içlerinde sağlamlaştırdıkları kaideleri ölçü kabul ederek hadisleri ve sahabe, tâbiûn ve müctehidlerin kavillerini incelemeye aldılar.[1467] Böylece kendilerine has bir fıkıh anlayışı geliştirdiler. Biz bu anlayışın ne olduğuna geçmeden bazı önemli simalarını verip ardından onların genel olarak din ve akıl kavramları hakkındaki düşüncelerini özetlemeye sonra da içlerinden bazı önemli şahsiyetlerin görüşlerini sunmaya çalışacağız.

1. Bu Ekolün Bazı Önemli Simaları

Kaynaklarda bu ekole girenlerin büyük çoğunluğunda ittifak sağlanmışsa da bazı şahsiyetlerin dahil edilip edilmeyeceği tartışma konusu edilmiştir. Ayrıntıları girmeden verilen listelerden bir kısım isimleri vereceğiz. Buharî, *ehlü'l-ilm* olarak ünlü muhaddisleri sayar. Bunlar: Mâlik (ö. 179/795), es-Sevrî (ö. 161/778), Hammâd b. Zeyd, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813), Abdullah b. İdrîs (ö. 192/808), Hafs b. Gıyâs (ö. 194/810), Ebû Bekir b. Ayyâş (ö. 193/809), Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812), İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797), Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821), Muhammed b. Yusuf (ö. 212/827), Ebü'l-Velîd Hişâm b. Abdülmelik (ö. 227/841), İsmâîl b. Ebû Üveys (ö. 226/840-1), Ebû Müshir, Nuaym b. Hammâd (ö. 228/842-3), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), el-Humeydî ve İshâk b. İbrahim (b. Râheveyh, ö. 233/848).[1468]

Dehlevî ise bu listeden bazılarını zikretmeden ilaveten şu hadiscilerin adlarını sıralar: Abdürrezzâk (ö. 211/826), Müsedded b. Müserhed (ö. 228/843), Ebû Bekr b. Ebû Şeybe (ö. 230/844), Fazl b. Dükeyn (ö. 219/834), Hennâd b. es-Serî (ö. 243/857), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/847), Ali el-Medînî (ö. 234/848) ve meşhur altı hadis kitabının (=*el-kütübü's-sitte*) musannifleri Buharî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebû Davud (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 279/892) ve İbn Mâce (ö.273/886).[1469]

İbnü'n-Nedîm "*fukahâü'l-muhaddisîn ve ashâbu'l-hadîs*" başlığı altında ashâbu'l-hadîs fakihlerini sıralar. Burada toplam 64 kişinin adlarını ve eserlerini verir.[1470] Bu listede yukarıda adı geçenlerden başka İbn Ebû Zi'b, Mekhûl, Evzâî gibi önemli isimler de vardır.

Yahya b. Maîn (ö. 233/848) "Ashâbu'l-hadîs beştir: İbn Cüreyc, Mâlik, es-

1467 Dehlevî, *Hucce*, I/149.

1468 Buharî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 42. Ebû Hâtim er-Râzî'nin verdiği benzer bir liste için bk. Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/172.

1469 Dehlevî, a.g.e., a.y.

1470 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 314-26.

Sevrî, Şu'be ve Affân" diyor.[1471] Yahya b. Muhammed el-Anberî (ö. 344/955) ise ashâbu'l-hadîsi mâlikîler, şâfi'îler, hanbelîler, râheveyhîler ve İbn Huzeyme (ö. 311/923) taraftarları olan huzeymîler olmak üzere beş sınıfa ayırır.[1472] Zamanla kimi kaynaklarda Şâfiî taraftarları ashâbu'l-hadîs ve Ebû Hanîfe taraftarları ashâbu'r-re'y diye anılır olmuştur.[1473]

2. Din ve Akıl Anlayışları

Hadis taraftarları dinî bir konuyu istihsan, kıyas ve akıl yürütme (=nazar) yoluyla yahut antik filozofların kitaplarına veya sonraki kelamcılara başvurarak çözme gayreti içinde bulunmuyorlardı.[1474] Onlara göre şeriat re'y sahibi kulların görüşlerinin girebileceği bir alan değildi. Çünkü şeriat Kitap yahut sünnet yoluyla da olsa neticede Allah'dandır ve böyle olan bir şey hata ve ihtilafdan çok uzaktır. Oysa insan re'yi hata ve isabete maruzdur; bundan dolayı ihtilaf ve ayrılıklar başgösterir.[1475] Ünlü hadisci Buharî'nin anlattığına göre bu ekol kapalı konuları araştırma ve incelemeyi sevmez, kelamcılardan uzak durur, hakkında *ilim* gelmiş olan ve Hz. Peygamber'in açıkladığı şeyler dışında kalan konulara dalmaz ve tartışmaya yanaşmazlardı.[1476] Ekolün bir başka temsilcisi İbn Kuteybe'ye göre ise Kur'ân ve sünnetin anlamları ve içlerinde saklı ince hikmetler ve dil incelikleri kelamcıların kullandıkları tafra, tevellüd, araz, cevher, nitelik, nicelik, mekan gibi kavramlarla anlaşılmaz.[1477] Bütün bunlar rasyonel eğilimlere karşı bir reaksiyonu ifade eder.

el-Eş'arî kendisinin de onayladığını ifade ettiği[1478] ashâbu'l-hadis ve ehlü's-

1471 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II/47.

1472 İbn Kayyim, *İ'lâm*, II/264 (Beyhakî'nin *Medhal*'inden naklen).

1473 Râzî, *Menâkıb*, s. 392.

1474 İbn Kuteybe,*Te'vîl*, s. 72.

1475 Hudarî, *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 169-70.

1476 Buharî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 43.

1477 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 35. Eş'arî'nin *Risâle fi'stihsâni'l-havz* risalesinde söylediklerine bakılırsa risalede tenkit edilen şahsın özellikle İbn Kuteybe olduğu ortaya çıkıyor. Zira İbn Kuteybe'nin bu sözleri ad verilmeksizin aktarılıyor ve ağır bir dille eleştiriliyor. Eş'arî risâlenin başında (s. 87-8) dinî konulara akılla yaklaşılmasına karşı çıkan bir grubun varlığından yakınarak "Bir grup insan cehaleti sermaye yapıyor; dinî konularda akıl yürütme ve araştırma yapma kendilerine ağır geldiği için hafifletmeye ve taklide meyletiyor, dinin temel ilkelerini inceleyenleri kınıyor ve sapıklıkla suçluyorlar. Hareket, sükun, cisim, ilinti, renkler, oluşlar, cüz, tafra ve Yaratıcının sıfatları konularında söz söylemeyi bid'at ve sapıklık sayıyorlar" diyor.

1478 İbn Teymiye (*Nakzu'l-mantık*, s. 16 ve 18), Eş'arî'yi sünnî imamlar içinde Ahmed b. Hanbel'in görüşüne en yakın kişi olarak niteler. Başka yerde (a.e., s. 10 ve 12) ise hadîs ve

sünnenin inanç konuları karşısındaki tavırlarını sıralarken onların Allah katından gelenleri ve güvenilir ravilerin Hz. peygamber'den yaptıkları rivayetleri aynen kabul edip bunlardan hiçbir şeyi reddetmediklerini kaydediyor.[1479] Yine aynı kaynakta belirtildiğine göre sahih rivayetler karşısında "nasıl ve niçin" diye soru sormazlar ve böyle bir soruyu bid'at sayarlardı.[1480] Nitekim Mâlik, Evzâî, Süfyân, Leys ve Ahmed b. Hanbel Allah'ın görülmesi ve inmesi hakkındaki hadisler için "onları geldiği şekliyle öylece aktarın" demişlerdir.[1481] Muhammed b. Şihâb ez-Zührî'nin "risâlet Allah'dan, tebliğ Rasûl'den ve teslimiyet de bizden"[1482] sözü ashâbu'l-hadis anlayışının en veciz ifadesidir.

Ashâbu'l-hadîs dinî kaynaklara ilişkin anlayışlarının sonucu olarak itikâdî konulara yaklaşımda birliktelik gösterebilmişler ve dönemin gündemdeki tartışmalarında özellikle Mu'tezile karşıtı bir tarafı temsil etmişlerdir. Onlar savundukları bu esaslardan herhangi birinde kendilerinden ayrı düşenlere yüz çevirirler, buğzederler ve onları bid'atçi sayarak uzak dururlardı.[1483] İtikâdî düşüncelerindeki bu birliktelik nedeniyle mezhebî bir eğilimi ifade etmek üzere onlara sonraki dönemlerde *selefiye* adı verilmiştir. Onlar halk anlayışına daha yakın bir ilmî seviyeyi tutturmuşlardı. Ekolün sözcülerinden İbn Kuteybe'nin anlattıklarına bakılırsa kelâmcıların aykırı görüşleri canlarına mal olacak bir şiddetle karşılık görecek düşünceler iken ashâbu'l-hadîsin ittifakla savunduğu görüşlerse toplum tarafından yadırganmıyordu.[1484] Ekolün savunduğu esasların kitlelere ulaşmadaki bu başarısı ona göre doğru düşünceyi temsil ettiklerinin bir göstergesiydi.

İslâm tarihi boyunca zaman zaman bilhassa selefiye adıyla etkin olan ashâbu'l-hadis anlayışa göre dinî konularda akla dayalı açıklamalar getirmek üzere yapılan çalışmalar eğer doğru ve yol gösterici olsaydı Hz. Peygamber ile onun halifeleri ve arkadaşları kuşkusuz sözünü ederlerdi. Çünkü Hz. peygamber vefat ettiğinde din işleri ile ilgili gerekli her konuda konuşmuş ve yeterince açıklamalarda bulunmuştu. Kendisinden sonra din işlerinde, Allah'a yaklaştıran ve onun

sünnet ekolünden ayrı bir kategori içinde Sıfâtıyye kelâmcıları arasında sayar.

1479 Eş'arî, *Makâlât*, I/345, 348. Ayrıca bk. İbn Teymiye, *Nakzu'l-mantık*, s. 4.

1480 Eş'arî, a.g.e., I/347.

1481 İbn Teymiye, a.g.e., s. 151.

1482 Buharî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 59.

1483 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 36. Ehlü'l-hadis'in o dönemde İslâm dünyasında tartışılan itikadî konular hakkındaki görüşleri şunlardır: Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz; O hayır ve şerrin yaratıcısıdır; Kur'ân Allah'ın kelâmıdır, yaratılmış değildir, Allah Kıyâmet Günü görülecektir, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer diğerlerinden üstündür, kabir azabı vardır.

1484 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 36.

gazabından uzaklaştıran konularda müslümanların ihtiyaç duyacakları her şeyi hiç kimseye söz bırakmadan anlatmıştır. Bunun dışında kalan konularda bilerek ya da bilmeyerek gerek kendisi ve gerekse ashabı susmuşsa her iki ihtimale göre sahabîlere tanınan genişlik bizim için de geçerli olmalıdır.[1485]

Özellikle bazı kelamcılar tarafından *haşeviye* diye adlandırılan hadis ekolü akla ve aklî delillere karşı olmakla itham edilirler. Ebû İshâk el-İsferâyinî'den yapılan bir alıntıda "müslümanlar ve daha başkalarına göre akıl bilgiye götüren bir yoldur; muhaddislerin bir grubu bunu inkâr etmiş ve 'Hz. Peygamber'in sözü olmadan hiç bir şey bilinemez' demişlerdir"[1486] deniyor. İbn Akîl'in söylediğine göre de hadis ekolünden ve Zâhirîlerden bir grup aklî delillerin batıl, onları araştırmanın haram ve taklidin vacip olduğunu savunurlar.[1487]

Ibn Teymiye, hadis taraftarlarının bu tutumlarını kavrama yüklenen anlamın farklılığından kaynaklandığını söylüyor. İbn Teymiye kelâmcıların "hadîs ve sünnet taraftarları taklitçidir, nazar ve istidlâl ehli değildir ve aklın delil oluşunu inkar ederler" dediklerini ve bazı hadis imamlarından nazarı inkâr edici sözler de aktardıklarını kaydettikten sonra bu iddianın doğru olmadığını söyler. Çünkü ona göre hadîs taraftarları Kur'ân'da var olanları inkâr etmezler, bunda hemfikirdirler; Allah da pek çok âyette akıl yürütmeyi, ibret almayı, tefekkürü ve düşünmeyi emretmiştir. Gerek selef ve gerekse sünnî imam ve alimlerden hiç birinin bunu inkâr ettiği bilinmiyor. Onlar aksine şeriatın ortaya koyduğu akıl yürütme, tefekkür, ibret alma ve düşünme gibi hususlarda hemfikirdirler. Ama akıl yürütme, istidlâl ve kelâm kelimeleri eş sesli (=müşterek) olarak kullanılmışlardır. Onlar kelâmcıların ortaya çıkardıkları asılsız akıl yürütme, kelâm ve istidlâli inkâr etmişler ve böylece bunu inkârın nazar ve istidlâl cinsini inkârı gerektirdiğine inanmışlardır.[1488]

Görüldüğü üzere İbn Teymiye doğrudan onların sözlerini aktarma yerine istidlâle dayalı bir açıklama yapmaktadır. Bu itham eden tarafı ilzam edici bir açıklama değildir. Maamafih dinî bir prensip koyma anlamı taşımayan konularda akıl, hadîs ekolünün de rehberliğindedir. Nitekim İbn Teymiye'nin iddiasına göre muhaliflerin başvurdukları akıl (=ma'kûl), kıyas, re'y, kelâm, nazar, istidlâl, muhâcce, mücâdele, mükâşefe, muhâtaba, vecd, zevk gibi metotlarda hadis taraftarları daha başarılıdırlar. Çünkü sağlam bir gerçeğe inanma idraki güçlendirir ve tashîh eder.[1489]

1485 Eş'arî, *Risâle*, s. 88.

1486 Zerkeşî, *Bahr*, I/40.

1487 Mecdüddîn İbn Teymiye, *Müsvedde*, s. 327.

1488 İbn Teymiye, *Nakzu'l-mantık*, s. 47.

1489 İbn Teymiye, a.g.e., s. 7-8. Burada İbn Teymiye (a.e., s. 8) hadis taraftarlarının üstünlüğünü ispat için bir kaç yüzyıldır içinde bulunduğumuz durum açısından son derece ilginç bir mukayese yapar: Dünyada olup bitenleri tümüyle araştıranlar müslümanların en

3. Fıkhın Kaynaklarına İlişkin Görüşleri

Bu ekolün bazı önemli simalarının re'y ve kıyas konusundaki görüşlerine geçmeden önce kendisi de yakın zamanlarda bu ekolü diriltme çabasında bulunmuş olan Hindistan'ın yetiştirdiği alimlerden Şah Veliyyullah Dehlevî'nin İslâm hukukunda kaynak teorisi hakkındaki düşüncelerini özetle nakletmek istiyoruz:

a) Konu hakkında açık bir âyet (=Kur'ân nâtık) varsa onu bırakıp başkasını almak câiz değildir; Kur'ân farklı yorumlara müsait ise orada sünnet belirleyici olur.

b) Allah'ın kitabında bulunmazsa Hz. Peygamber'in sünnetine başvurulur; bu sünnetin fakîhler arasında dolaşan yaygın (=*müstefîz*) sünnet olması yahut bir şehir halkına, bir aileye veya belli bir tarîka has bir sünnet olması farketmediği gibi sahâbe ve fakihlerin amel edip etmemeleri de farketmez. Konu hakkında bir hadis varsa sahâbe ve tâbi'ûn görüşlerine ve herhangi bir müctehidin ictihâdına aykırı olmasına bakmadan ona uyulur.

c) Bütün çabalara rağmen konu hakkında bir hadis bulunamazsa sahabe ve tâbiûndan bir cemaatın görüşleri esas alınır; daha öncekilerin yaptıkları gibi bir grupla ya da şehirle bağlı kalınmaz. Halîfelerin ve fakîhlerin cumhuru bir şeyde birleşmişse o ikna edicidir; ihtilâf etmişlerse en bilgili, en takvalı ya da daha fazla zabt özelliğine sahip olanın hadîsi veyahut da onlardan gelen meşhur rivayet esas alınır. Bir konuda iki görüş birbirine denk ise o mesele iki görüşlü demektir.

d) Bunda da çaresiz kalınırsa Kitap ve sünnetin genel anlamları (=umûmât), imâları ve iktizâları üzerinde düşünülür ve benzer meselenin cevabı -ilk bakışta birbirlerine yakın olmaları halinde- onlara göre verilir. Hadis ekolü bunu yaparken bir takım usûl kaidelerine dayanmaz; bilâkis anlayışa süzülen ve kalbi tatmin edenle yetinirlerdi. Bu sayılan yöntemler (=usûl) öncekilerin yaptıklarından ve açıklamalarından çıkarılmıştı.[1490]

e) Re'y, kıyas ve istihsân gibi metotlara başvurmazlar. Ebü'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân (ö. 131/748) "Sünnetler ve hak vecihleri (yani şer'î meseleler) çoğu kere re'ye uymaz; hayızlı kadının Ramazan orucunu kaza edip namazı kaza etmemesi müslümanların uymak zorunda oldukları bu kabil meselelerdendir"[1491] derken dinî

keskin ve doğru akıllara sahip olduklarını; ilimlerin ve davranışların hakikatlerine başkalarının asırlar ve nesiller boyu ulaştıklarının kat kat fazlasına onların kısa sürede ulaştıklarını görürler. İşte hadîs taraftarları için de durum böyledir. Çünkü sağlam bir gerçeğe inanma, idraki güçlendirir ve düzeltir.

1490 Dehlevî, *Hucce*, I/149.

1491 Buharî, Savm 41. Bu sözün biraz daha geniş versiyonu için bk. Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/152.

meselelerin karara bağlanmasında kıyasın insanı yanlış yola sürükleyeceğini anlatır.[1492] Eyyûb es-Sahtiyânî'ye (ö. 131/748) "niçin re'y araştırması yapmıyorsun?" diye sorulunca bir temsil getirerek merkebe "niçin geviş getirmiyorsun?" denilince "boş şeyi çiğnemeyi sevmiyorum" cevabını verdiğini belirtir.[1493] Ebû Hanîfe'nin İbrahim, Şa'bî, Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn ve Saîd b. Müseyyeb gibi kişiler hakkında 'onlar gibi ben de ictihad ederim' sözüne karşı çağdaşı Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) "İşittiğimizi kabul ederiz. Bilgisine ulaşamadığımız şeyi bilenine (Allah'a) bırakırız. Onların re'ylerinden ötürü kendi re'yimizi itham ederiz"[1494] diyor. Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813) ise *ictihâdu'r-re'y* kavramının re'yle hüküm verme anlamına gelmediğini, ilim adamlarına danışma demek olduğunu söyler.[1495]

Rivayet ettiği bir hadis hakkında kendisine "bu hadise göre hareket ediyor musun?" diye sorulması üzerine öfkelenen İbn Ebû Zi'b şunları söylüyordu: "Ben sana Allah Rasûlü'nden rivayet ediyorum, sen ona göre hareket ediyor musun diye soruyorsun?! Evet, ona göre hareket ediyorum. Çünkü bu hem benim ve hem de onu işiten herkesin uyması gereken bir farzdır. Allah insanlar arasından Muhammed'i seçti; onun ve sözlerinin aracıyığıyla insanlara doğru yolu gösterdi. Onun için ve onun sözleriyle istediğini, diğer insanlar için de istemiştir. İnsanlar isteseler de istemeseler de ona uymak durumundadırlar. Hiç bir müslüman bundan kaçamaz."[1496]

Şâfiî'nin doğumuna tekaddüm eden yıllarda yaşamış ya da ona hocalık etmiş daha pek çok ünlü hadisçi re'y ve kıyas karşıtı tavır sergilemişlerdi. Şâfiî'den sonra oldukça önemli ve etkin bir gelişme Ahmed b. Hanbel ve Davud ez-Zâhirî'nin de aralarında bulunduğu bir grup ilim adamı tarafından temsil edilen re'y karşıtı hareketin yükselişiydi. Adları geçen her iki ilim adamı Şâfiî'yi tasvip ederken nasların merkezîliği ve akıl yürütmenin zıt tabiatı üzerine vurguda daha ileri gittiler. İbn Hanbel kesin olarak zarurî değilse kıyasa başvurma tarafında olmamış; buna mukabil Davud da kategorik olarak kıyâsı reddetmiştir.[1497]

Burada şu ifade edilmelidir ki re'y ekolü belli liderler etrafında toplanıp onların yollarını izlemiş ve bu yolla mezhepler teşekkül etmişti. Hadis ekolü yukarıda da değinildiği üzere İbn Hanbel ve Davud'un yaşadıkları dönemde ve öncesinde genellikle geçmiş bir müctehidi taklit etmiyor; hadisler ile sahabe ve tâbi'ûn söz ve uygulamalarını araştırıp onlara uyuyordu.[1498] Bu dönemden itibaren

1492 Goldziher, *Zahirîler*, s. 88.

1493 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/145; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/53.

1494 Saymerî, *Ahbâr*, s. 10.

1495 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/36; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/73.

1496 Şâfiî, Risâle, s.452.

1497 Hallaq, "Was al-Shafi'î the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", s. 597.

mezkûr iki müctehid ve kısa süre önce de Ebû Hanîfe'nin çağdaşı Süfyân es-Sevrî gibi bazı hadîs ekolü liderleri etrafında gruplaşmalar olmuşsa da İbn Hanbel mezhebi dışındakiler varlıklarını sürdürememişlerdir. Ne gariptir ki aşağıda re'y ve kıyas karşıtı tutumları incelenecek olan İbn Râheveyh ve Buharî ile aynı tavrın mümessilleri olan pek çok hadisci bile skolastik dönemde farklı mezheplerce kendilerinden gösterilmeye çalışılmış ve böylece onların karşıt tutumları bu mezhepler içinde tarihe gömülmeye mahkum olmuştur.

a. İbn Râheveyh

Genelde hadis ekolü içinde yer alan muhaddisler re'y ve kıyas karşıtı bir tavır sergilerler. İbn Kuteybe'nin "Re'y taraftarlarının ve onların noksanlıklarının sözünü etmeye, çirkin görüşlerine atıfta bulunup onlara karşı uyarmaya kendisinden daha düşkün bir kimse görmedim" dediği İbn Râheveyh diye meşhur olan ve aynı zamanda kendisinin de hocası İshâk b. İbrahim el-Hanzalî (ö. 238/852), re'y taraftarlarını Allah'ın kitabını ve O'nun Peygamberinin sünnetini bir yana bırakıp kıyasa yapışmakla suçluyor. Bunlara dair örnekler de sıralayan İbn Râheveyh'e göre mesela re'yciler abdestli bir insan oturmuş vaziyette iken derin uykuya dalarsa abdest alması farz değildir derler; ardından da bayılanın abdestinin bozulacağında icmâ ederler. Oysa aralarında bir fark olmadığı gibi bayılanın abdestinin bozulacağına dair delil olacak bir kaynak da bulunmamaktadır. Oysa uyku hakkında bir çok hadis vardır. Daha başka örnekler de veren muhaddise göre re'yciler ne esere ve ne de kıyasa bağlı kalmışlardır.[1499]

İbn Râheveyh burada Ebû Hanîfe ve taraftarlarına yüklenmektedir. Ebû Hanîfe'nin rukûa giderken ve rukûdan kalkarken ellerini kaldıran kişi hakkında "Derdine ne oluyor ki her iniş kalkışta ellerini kaldırıyor? Yoksa uçmak mı istiyor?" diye alaylı bir ifadede bulunmasına karşı Abdullah b. Mübârek'in "namaza başlarken tekbîr getirdiğinde eğer uçmak istiyorsa inip kalkarken de uçmak istiyordur" cevabını verdiğini hikâye eden İbn Râheveyh onu dinde uluorta konuşmakla suçlar. Ebû Hanîfe'nin "Hint ardıcı (gemi yapımında kullanılan tik ağacı) ve hurma salkımı çalanın elini keserim, kereste ve odun çalanın elini kesmem. Hamam otu (kireç?) çalanın elini keserim, çömlek ve cam çalanın elini kesmem" sözünün çelişkisine dikkat çekerek "sanki çömlek ve cam mal değil, abanoz kereste değil!" diye ekliyor.[1500]

İbn Râheveyh'in bu düşüncelerinin Nazzâm'ın ileri sürdüğü kıyas karşıtı

1498 Dehlevî, *Hucce*, I/149.

1499 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 55.

1500 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 55-6.

gerekçelerle aynı ruhu taşıdığı görülmektedir. Aynı kuşaktan olan bu iki ilim adamı arasında doğrudan bir etkileşim, bir fikrî bağlantı var mıdır, yoksa bu bir rastlantı mıdır yahut bu düşünceler onlardan da önce filizlenmiş miydi? Aynı ortamı teneffüs etmiş bu insanların birbirlerinden etkilenmeleri mümkün ise de gerçekte yukarıda incelendiği üzere daha tâbiûn döneminde buna benzer yaklaşımların bulunduğu görülmüştü ve bu yaklaşımlar hadis ekolü içinde yer alanlardan gelmekteydi. Sözkonusu ekolün baş temsilcilerinden olan İbn Râheveyh'in onların bir devamı olması daha muhtemeldir.[1501] Zira bu iki ünlü kişinin yetişmiş ilim adamları olarak ortaya çıktığı yıllarda Mu'tezile ile hadisciler arasında patlak veren mihne hâdisesi bu ekoller arasında ciddî bir gerilimin yaşanmasına ve birbirlerini ağır dille suçlamalarına neden olmuştu. Bu ise benzerliklerin değil, ayrılıkların pekiştirilmesini körüklemişti.

b. Ahmed b. Hanbel

Ahmed b. Hanbel'in (164-241/781-855) fıkıhçı mı hadisçi mi sayılacağı noktasında kadim bir tartışma vardır. Kırk bin civarında hadîs içeren *Müsned*'i ve hadis ilmine ilişkin diğer kitapları yanında kendisinden fıkhî görüşlerini içeren ve *Mesâil* adı altında üç ayrı rivayetle gelen bir fıkıh mecmuası rivayet edilmiştir.[1502] Böyle bir eserin sahibi olması yanında bizzat kendisi fakîh olma niyeti taşımaktaydı ve hadîsleri açıklamakla yetinmiyor mufassal bir fıkıh mezhebi öğretiyordu. Bu nedenle A. H. Abdülkâdir'e göre *Müsned* adlı meşhur hadîs mecmuasını yalnızca hadis ilmi çerçevesinde ele almamalı, Ahmed b. Hanbel'in fıkhî mezhebinin esasını koyduğu bir eser olarak değerlendirmelidir.[1503] Ancak bu açıklamayı doğru kabul edecek olursak Buharî'yi fakîh kabul etmek daha kolay olacaktır. Bilindiği üzere Buharî, *Sahîh*'ini genel esprisi içinde fıkıh bâblarına göre tertip etmiş ve bu bâbların başlıklarına kendi fıkhî anlayışlarını yerleştirmiştir. Hatta onun *Kitâbu's-sünen fi'l-fıkh* adlı bir eserinden de söz edilir.[1504] *Müsned* ise fıkıh bâbları esasına göre değil, hadîsin râvîleri olan sahabîlerin adlarına göre tertip edilmiştir. Taberî, Makdisî ve İbn Abdilber de İmâm Ahmed'i fakîh zümresinde saymaz, muhaddis

1501 İbn Râheveyh'in Şâfiî ile tanıştıktan sonra onun taraftarları arasında yer aldığı iddia edilmekteyse de (bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II/89) yukarıdaki düşünceleri bu iddiayı doğrular mahiyette değildir.

1502 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 320; Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 288.

1503 Abdülkâdir, a.g.e, s. 289. Maamafih müellif (a.e., s. 287), İmâm Ahmed'in kurduğu mezhebin o dönemdeki diğer mezhepler kadar ehemmiyetinin olmadığını söyler. Dehlevî (*el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf*, s. 24) de hanbelî mezhebinin pek çok memlekette tükendiğini, Mısır ve Bağdat'ta yaşayan az sayıda insan tarafından temsil edildiğini söyler.

1504 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 322.

sayarlar.[1505] İbnü'n-Nedîm de onu ashâbu'l-hadîs fakihleri (fukahâü ashâbi'l-hadîs) arasında sayar.[1506] Biz bu tartışmayı daha ileri götürmek niyetinde değiliz. Şunu belirtmek gerekir ki onun adı etrafında dört mezhebden birinin oluştuğu bir vakıadır. Ancak onu burada vermemizin nedeni görüşlerinin hadîsçilere fıkıhçılardan daha yakın oluşudur.

İbn Kayyim'in belirttiğine göre[1507] Ahmed b. Hanbel fetvâlarını şu beş kaynağa dayandırıyordu:

1) Naslar: Nas bulursa gereğince fetvâ veriyor, ona aykırı her hangi bir şeye iltifat etmiyor ve aykırı düşen kim olursa olsun aldırmıyordu. Bu nedenle pek çok sahâbînin görüşüne iltifat etmemiştir. İbn Hanbel, Hz. Peygamber'e itaat konusunu işlediği kitabının girişinde belirttiğine göre Allah indirdiği kitapta zâhir mi, bâtın mı, nâsih mi mensûh mu ne kastettiğini ve Kur'ân'ın amaçlarını açıklayan bir rehber olarak Peygamberini görevlendirmiştir; dolayısıyla Hz. Peygamber Allah'ın kitabının yorumlayacısı ve o kitabın manalarını gösteren bir kılavuzdur.[1508]

2) Sahabe fetvâsı: Yine az önce zikri geçen kitabında belittiğine göre Hz. Peygamber'in Kur'ân yorum ve açıklamalarını görüp bunları nakleden sahabe gözlemleri neticesi Hz. Peygamber'i, Allah'ın kitabında neler kastettiğini ve Kur'ân'ın amaçlarını daha iyi bilir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'den sonra bunları anlatanlar onlar oldular.[1509] Sahabenin birine ait bir fetvâ bulur ve onlardan her hangi birisinin bu fetvâya muhalefet ettiğini bilmezse bunu bırakıp başkasına gitmezdi. Ama böyle bir fetvâyı icmâ diye isimlendirmez, "bunu reddedecek bir şey bilmiyorum" kabilinden sözler söylerdi. Buna icmâ diyenleri de yalanlardı. Oğlunun rivayetine göre "Bir kimsenin icmâ iddiası yalancıdır. İcmâ iddiasında bulunan yalancıdır. Belki insanlar ihtilâf etmiş kendisi bilmiyor, farkında değil? Dolayısıyla 'insanların ihtilâf ettiklerini bilmiyoruz' desin" demiştir.[1510] Ama o icmâın doğruluğunu inkâr etmiyordu. Takiyyüddîn İbn Teymiye'ye göre İbn Hanbel'in karşı çıktığı icmâ sahabe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn olmak üzere ilk üç nesilden sonra muhaliflerin savundukları icmâ davasıdır. Tâbi'ûndan yahut ilk üç nesilden sonra gelenlerin icmâını delil olarak kullandığı hemen hemen hiç vaki değildir.[1511]

1505 Abdülkâdir, *Nazratün âmmetün*, s. 288.

1506 İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 320.

1507 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/29-32.

1508 İbn Kayyim, a.g.e., II/271. İbnü'n-Nedîm (*Fihrist*, s. 320), İbn Hanbel'in *Kitâbu tâ'atü'r-Rasûl* adında bir eserinden söz eder ki büyük ihtimalle İbn Kayyim'in iktibasda bulunduğu bu eserdir.

1509 İbn Kayyim, a.g.e., II/272.

1510 Ahmed b. Hanbel'in bu sözünü İbn Teymiye (*Müsvedde*, s. 283) ve İbn Hazm (*İhkâm*, IV/188) şu ilaveyle kaydeder: "(Bu) Bişr el-Merîsî ve el-Esam'ın iddialarıdır."

3) Sahabe ihtilâf ettiğinde onların görüşleri arasında Kur'ân ve sünnete en yakın olanı seçer, onların görüşleri dışına çıkmazdı. Eğer görüşlerden birine muvafakat etmezse ihtilâfı verir, kendisi her hangi bir görüş belirtmezdi. "*İttibâ* Hz. Peygamber'den ve sahabeden gelene uymaktır. Tâbiûndan gelene uymakta serbesttir"[1512] dediği rivayet edilir.

4) Konu hakkında aykırı bir şey bulunmazsa mürsel ve zayıf hadîse uyardı. İşte onun kıyâsa tercih ettiği zayıf hadîs budur. Yoksa amele esas teşkil edemeyecek derecede bâtıl, münker ya da rivayetinde yalancılıkla ithâm olunmuş birinin bulunduğu zayıf hadîs kastedilmiş değildir. Ona göre hadîs daha sonra gelişen terminolojide olduğu şekliyle sahîh, hasen ve zayıf diye üç kısımda incelenmiyor; yalnızca sahîh ve zayıf kısımlarına ayrılıyordu. Dolayısıyla hasen olsa bile sahîh derecesine ulaşamayan hadis zayıftır.[1513] Zayıf da derece derecedir. Konu hakkında zayıf hadîse aykırı bir eser, sahâbî sözü ya da icmâ bulunmazsa ona göre kıyâsa uymaktansa böyle bir hadîse uymak daha iyidir.

5) Sayılan bu dört kaynaktan biri bulunmazsa zarureten kıyasa uyardı.

İbn Kayyim, İbn Hanbel'in kaynaklar teorisini bu şekilde özetliyor. Ancak fıkhî meselelerin önemli bir kısmında kendisinden daima iki muhalif görüş aktarılan İbn Hanbel'den kıyas konusunda rivayet edilen görüşler yine aynı kuralı bozmamışlardır. Bir rivayete göre "Kıyas her yönden birbirine benzeyen iki şeyin kıyaslanmasıdır. Bir nitelikte benzeyip diğerinde farklı olan şeyleri kıyas etmek istersen hata yapmış olursun; çünkü bazı niteliklerde uyuşurken diğerlerinde ayrılmıştır. Bütün niteliklerinde uyum sağlarsa bundan bir hoşnutsuzluk duymam"[1514] diyen İbn Hanbel pek çok yerde kıyası hükümlerin kendisine bağlandığı bir hüccet olarak gördüğü ve "hiç kimse kıyasdan müstağnî kalamaz; kendisine bir mesele getirilen devlet başkanı veya hakim insanları toplayıp kıyas yapmalıdır"[1515] dediği rivayet edilir. Ayrıca onun "altın ve gümüşe kıyasla demir ve kurşunu birbirinden fazla olarak satmak caiz değildir"[1516] diye fetva verdiği kaynaklarda yer alır.

1511 İbn Teymiye, *Müsvedde*, s. 283.

1512 İbn Teymiye, a.g.e., s. 285. Aynı yerde verilen bir başka rivayette ise ilmin Hz. Peygamber, sahabe ve tâbi'ûndan alınacağını söyler. Ayrıca bk. Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/220; İbn Kayyim, *İ'lâm*, IV/206.

1513 Zerkeşî, *Bahr*, V/34. Irak'a seyahatında, İbn Akîl'in "Ahmed'e göre zayıf eser güçlü akıl yürütmeden daha hayırlıdır" dediğini işiten İbnu'l-Arabî "bu Ahmed'in şanına yakışmayan bir yanılgıdır; çünkü zayıf eser asla delil olmaz" diyor. Ancak sonraki hanbelîler Ahmed'in sözünü yukarıdaki şekilde yorumlamaktadırlar. bk. Zerkeşî, a.g.e., ay.

1514 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/269.

1515 İbn Teymiye, *Müsvedde*, s. 333, 368 ve 370; Zerkeşî, a.g.e., V/16 ve 17.

1516 İbn Teymiye, a.g.e., s. 333, 361.

Onun kıyas taraftarlarına karşı çıktığı ve kıyas hakkında sert sözler söylediği de nakledilir.[1517] Bir rivayete göre "Kıyası ne yapacaksın? Hadis sana yeter!"[1518] demek suretiyle hadislerin kıyasa ihtiyaç duyurmayacağını belirtir. Ancak bu sözü daha sonraki bazı hanbelîler sünnet karşıtı kıyas hakkındadır[1519] biçiminde yorumlarlar. İbn Kudâme ise zâhirîler ve Nazzâm'ın akıl ve şerîat açısından kıyasın imkansızlığını savunduklarını ve İbn Hanbel'in "fıkıh konusunda söz söyleyen mücmel ve kıyasdan kaçınır" sözünü delil göstererek onun da bu görüşe meylettiğini söyler.[1520] "İbn Hanbel bu sözü re'y ekolünü ve onların hadisi reddettiklerini söyledikten sonra sarfetmiştir, dolayısıyla kıyasın hüccet olmadığını göstermez"[1521] diyen İbn Teymiye ile Kadı Ebû Ya'lâ ve İbn Akîl gibi hanbelîler, mezkur sözü nas varken nassa muhalif olarak yapılan kıyas dikkate alınamaz biçiminde yorumlamaktadırlar.[1522] Fakat bu yorum sözden anlaşılanın aksi bir mana ifade etmektedir.[1523]

İbn Abdilber kıyas konusunda İbn Hanbel'den gelen rivayetlerin ihtilâflı olduğunu belirtir ve "yeni ortaya çıkan hâdise hakkında re'y ictihadına başvurmayı ve kaynaklara kıyaslamayı mübah saydığına dair açık ifade gelmiştir" der.[1524] Cüveynî'nin söylediğine göre İbn Hanbel ve ılımlı takipçileri aklî kıyası yasaklarken şer'î kıyası gerekli görürler; her ne kadar ilme akıl yürütmenin karışmasına karşı çıkmıyorlarsa da ona yakınlığı ve onunla uğraşmayı yasaklarlar.[1525] Âmidî ise daha da ileri giderek hanefîlerin bile karşı çıktığı hadler ve keffâretlerin kıyasla ispatlanmasını İbn Hanbel'in caiz gördüğünü belirtir.[1526] İbn Haldûn hadisde güçlü gördüğü Ahmed b. Hanbel'in mezhebini ictihaddan uzak, nadiren kıyasa başvuran bir mezhep olarak niteler ve takipçilerinin az olmasını da buna bağlar.[1527] Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere Ahmed b. Hanbel mümkün olduğunca kıyasdan uzak durmaya çalışmış, hadis bulunmamasından kaynaklanan zarurete bağlı olarak kıyas metoduna başvurmuştur.

1517 İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/257.

1518 Mecdüddîn İbn Teymiye, *Müsvedde*, s. 328, 331; Zerkeşî, *Bahr*, V/33.

1519 Mecdüddîn İbn Teymiye, a.g.e., a.y.

1520 Zerkeşî, a.g.e., V/17; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s. 199. Şevkânî'den bu alıntıyı yapan Ebû Rîde (*Min şuyûhi'l-Mu'tezile*, s. 20), söz konusu kişilerin akıl ve şerîat alanına giren konularda (=akliyyât ve şer'iyyât) kıyası kabul etmedikleri biçiminde aktarmıştır ki doğrusu yukarıda verildiği şeklidir.

1521 İbn Teymiye, a.g.e., s. 333.

1522 Mecdüddîn İbn Teymiye, a.g.e., s. 328 ve 333; Zerkeşî, a.g.e., V/17.

1523 İbn Teymiye, a.g.e., s. 329.

1524 İb Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/62.

1525 Cüveynî, *Bürhân*, II/751.

1526 Âmidî, *İhkâm*, IV/54.

1527 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1050 ve 1051.

Onun kıyasa karşı soğuk diye nitelenebilecek tavrının arkasında yatan gerçekler neydi? Sözlerinden de anlaşılacağı üzere hiç şüphesiz onun hadisci kimliği fıkıhcı kimliğinden daha ağır basmaktaydı. Bunun başlıca sebebi ise dinî kaynaklara ve bilhassa sünnete, sahabe ve hatta bazı rivayetlere göre tâbiûn görüşlerine her türlü akıl yürütmenin üzerinde bir statü tanımasıydı. Nitekim re'y karşıtı tutumunun nedenini şu hâdise en iyi biçimde yansıtmaktadır: Israrla kendisinin bir konudaki görüşünü almak isteyen kişiye İbn Hanbel "Eğer söylersem o sadece bir re'ydir. *İlim ise yalnızca yukarıdan gelendir*. Biz bir söz söyleriz, sonra daha başka bir görüş benimseyebiliriz" dedi.[1528] Bir başka rivayet ise daha da açıklayıcı niteliktedir: İbn Hanbel: "Sünnette kıyas yoktur, ona mesel getirilemez, akılla idrak olunamaz. Ona ancak ittibâ edilir" der. Bu sözde o, Peygamber'in verdiği haberlerin akla bağlı olamayacağını söylemek ister.[1529]

Kendisine "re'yle kıyas yapalım mı?" diye sorulması üzerine İbn Hanbel "hayır, kişi hadisi işitir ona kıyas eder" der. Bu söz kimi hanbelîlerce aslı re'y ile sabit bir şeye kıyas olunmaz biçiminde yorumlanmış; İbn Teymiye ise bu yorumu uzak bulmamakla birlikte onun kıyasda mutlaka hükmün dayanacağı bir aslın bulunması gereğini kastettiğini söyler. Yani bu sözle İbn Hanbel re'y ekolünün re'ye ve sırf münasebete dayalı olarak meseleler ortaya koyup sonra onları esas alarak yeni meselelere onları tatbik etme biçimindeki istihsan metoduna karşı çıktığını anlatmak istiyor. Ayrıca "re'yle kıyas yapılmaz" sözünden aslın hükmünün re'yle verilemeyeceği ve hükmün illetinde re'yin kullanılamayacağı da anlaşılabilir.[1530]

Bir hadîsci olan Ahmed b. Hanbel'in aslında genel olarak re'y cephesine karşı olumsuz bir tavrı vardır. "Ashâbu'r-re'yden hadis rivayet edilmez"[1531] der. Nitekim kendisinden re'y hakkında olumsuz düşündüğünü gösteren pek çok söz aktarılır. Mesela "re'ye bakan hemen hemen herkesin kalbinde bir bozulma vardır"[1532] ve "Evzâî'nin re'yi, Mâlik'in re'yi, Ebû Hanîfe'nin re'yi, Şâfiî'nin re'yi...bunların hepsi re'ydir ve bana göre farksızdır. Ancak âsâr huccet olabilir."[1533] gibi sözleri

1528 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/31.

1529 Mecdüddîn İbn Teymiye, *Müsvedde*, s. 405.

1530 İbn Teymiye, a.g.e., s. 361.

1531 İbn Teymiye, a.g.e., s. 239. İbn Teymiye'ye göre bu sözü bid'atçiler hakkında söylemiştir; çünkü onun her ne kadar kendilerinden rivayette bulunmamışsa da Ebû Yusuf gibi re'y ekolüne mensup kişileri sika kabul ettiği bilinmektedir.

1532 İbn Abdilber, a.g.e., II/139; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/53; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/76-7. Bu söz "Kelâmcı asla iflah olmaz. Kelâma bakan hemen hemen herkesin kalbinde bir bozulma görürsün" şeklinde de rivayet olunur. bk. İbn Abdilber, a.e., II/95.

1533 İbn Abdilber, a.g.e., II/149; İbn Hazm, *İhkâm*, VI/54; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/79.

tipik hadisci tavrını simgeler.

Az önce de ifade edildiği üzere re'y ve kıyas karşısında hadise olumsuz şartlarda dahi bir öncelik tanır. "Zayıf hadis fülânın re'yinden daha hayırlıdır"[1534] ve "zayıf hadis bizce re'yden daha sevimlidir" gibi sözler söyleyen Ahmed b. Hanbel'e oğlu: "Başına bir hâdise gelen, ancak bulunduğu şehirde hadisin sahîhini zayıfından ayıramayan bir hadisci ile re'y taraftarlarından başka soracak kimse bulamayan bir kişi kime sorsun?" diye sorar. O da "Hadisciye sorar, re'yciye sormaz. Zayıf hadis Ebû Hanîfe'nin re'yinden daha güçlüdür" der.[1535] Ayrıca "Mâlik ve Şâfiî mi yoksa Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf mu sence daha makbuldür?" sorusuna karşılık hadisle fetvâ verdiği için Şâfiî'yi tercih edeceğini, diğerlerinin ise re'yle fetvâ verdiklerini söyler.[1536] Oysa bir başka rivayete göre "kimin hadisini yazmak ve kimin re'yine bakmak istersin?" diye sorulduğunda "Mâlik'in hadisini ve Mâlik'in re'yini" cevabını vermişti.[1537]

İbn Hanbel istihsana dayalı hüküm vermenin batıl olduğunu ima etmiştir.[1538] Ancak onun istihsan kelimesini kullandığı, kıyası terkedip istihsana dayalı hüküm verdiği rivayetleri de vardır. Hatta verdiği bir fetvaya itiraz eden birine "kıyas senin dediğin gibidir, ama bu istihsandır" dediği de rivayet edilir.[1539]

Bu kadar çelişik rivayetleri yorumlamada hanbelîler gerçekten büyük sıkıntıya düşmüşler ve kimisi rivayetlerden birini, kimisi de diğerini tercih etmiş ve böylece mezhep içinde bir sonuca ulaşılamamış, kendi içlerinde uzlaşma sağlanamamıştır. Bütün bu çelişkili rivayetler, rivayet tekniğinden mi yoksa onun berraklaşmamış düşüncelerinden mi kaynaklanmaktadır? Biz burada bir başka gerçeği sezinliyoruz: Tıpkı sonraki hanefîlerin ilk üstatların anlayışlarını hadis ekolü anlayışlarına yaklaştırma çabalarında olduğu gibi hanbelîler de bunun tersi istikametten - sanıyoruz kıyasın dinde kullanılma zaruretinin genel müslüman kitlede anlaşılması sonucu- Ibn Hanbel'in görüşlerini kıyas tarafına çekmeye çalışarak mezheplerinin hayatiyetini sağlamaya gayret etmişlerdir.

1534 İbn Teymiye, *Nakzu'l-mantık*, s. 23.

1535 İbn Hazm, *İhkâm*, VI/58; a.mlf., *Muhallâ*, I/68; Hatîb, *Târîh*, XIII/448; İbn Kayyim, *İ'lâm*, I/76 ve IV/205. Bu son kaynakta "Ebû Hanîfe'nin re'yi" ifadesi yerine yalnızca "re'y" ifadesi yer almaktadır. Bir rivayete göre Ahmed "bir adam kadılık görevine getirilse sonra Ebû Hanîfe'nin re'yi ile hüküm verse bu kişi hakkında bana sorulsa hükümlerini reddedeceğimi söylerdim" demiştir. bk. Hatîb, *Târîh*, XIII/439.

1536 Beyhakî, *Menâkıb*, I/262.

1537 Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta'*, I/6.

1538 İbn Teymiye, *Müsvedde*, s. 404.

1539 İbn Teymiye, a.g.e, s. 357 ve 402. Rivayetlerin kimlerden aktarıldığı ve nasıl yorumlandıkları hakkında bk. a.e., s.402-5.

c. Buharî

Ünlü muhaddis Muhammed b. İsmail el-Buharî (ö. 256/870), *es-Sahîh*'in "Kitâbu'l-İ'tisâm" bölümünde Hz. Peygamber'in sünnetine ve davranışlarına uyulması gerektiği, çok soru sormanın ve üstüne düşmeyen işlere kalkışmanın mekruhluğu; ilimde kılı kırk yarmanın (=teammuk) ve çekişmenin, dinde aşırı gitmenin ve bid'atler çıkarmanın mekruhluğu ve bid'atçiyi barındırmanın günahı konularında gelen rivayetleri, adı geçen alt başlıklarla sıraladıktan sonra re'yin ve zoraki kıyas yapmaya kalkışmanın kınandığını ifade eden bir alt başlık (=*terceme*) açar.[1540] Bir başka alt başlıkta ise kendisine vahiy gelmeyen konularda sorulan sorulara Hz. Peygamber'in "bilmiyorum" diye cevap verdiğini ya da cevap vermek için "insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği ile hükmetmen için"[1541] anlamındaki âyet nedeniyle vahyin gelmesini beklediğini, re'y ve kıyasa dayalı konuşmadığını[1542]; bir diğer alt başlıkta da ümmetinin kadın ve erkeklerine Allah'ın kendisine öğrettiklerini öğrettiğini, onlara re'y ve temsille (=kıyas) söz söylemediğini ifade eder.[1543] Bir başka eserinde ise Mu'tezile kelamcılarını Allah'ın izin vermediği bir konuda çelişkili re'ylerle fetva verdikleri için suçlar.[1544]

Bilindiği gibi kitabındaki bu alt başlıklar Buharî'nin kendi görüşlerini yansıtan kıymetli bilgiler içerirler. Bu sıralamadan da anlaşılacağı üzere dinde örnek alınacak insan Hz. Peygamber'dir ve o, dinî konularda kendi görüşünü söylememiş, kıyas yapmamıştır. Buharî'ye göre buradan çıkacak sonuç re'yin ve kıyas metodunun meşrû bir yol olmadığıdır. Hz. Peygamber'in yaptığı kıyaslamaları ise soru soranın meseleyi iyi anlaması için izlenmiş bir metod olarak değerlendirir. Ona göre Allah Rasûlü, yaptığı kıyaslarda hükümleri Allah tarafından açıklanmış iki meselenin birbirine benzetilmesi hedefini gütmüştür.[1545] Oysa fakihlerin ortaya koydukları

1540 Buharî, İ'tisâm 2-7.

1541 en-Nisâ, 4/105.

1542 Buharî, İ'tisâm 8.

1543 Buharî, İ'tisâm 9.

1544 Buharî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, s. 71.

1545 Buharî, İ'tisâm 12. Burada şârih Aynî'nin düştüğü yanlış anlamaya işaret etmek icap ediyor. Buharî başlıkta "İkisinin de hükümlerini Allah'ın açıkladığı belli bir aslı açık (=mübeyyen) bir asla-soruyu soran anlasın diye- benzeten" ibaresini kullanmaktadır. Oysa şârih (*Umdetü'l-kârî*, XX/231), Buharî'nin yukarıdaki düşüncelerinin aksine olarak "bu bölüm kıyasın doğruluğuna ve kötü bir şey olmadığına delil getirmek içindir" yorumunu yapıyor. Böylece üç sayfa önce (bk. XX/228) kıyas karşıtları arasında yer aldığını belirttiği Buharî'nin kıyas lehine delil getirdiğini söylüyor. Doğrusu başlığın arkasından gelen ve karısının zenci bir çocuk doğurması olayı münasebetiyle Hz. Peygamber'e başvuran bedevînin Hz. Peygamber'le olan diyaloğu konulu hadisi, kıyas taraftarları görüşlerine delil olarak kullanmışlardır. Ancak yukarıda belirttiğimiz üzere Buharî'nin amacı gayet açıktır.

kıyas anlayışında, hükmü bilinmeyen meselenin, hükmü naslarda belirtilmiş olan meseleye benzetilmesi yoluyla hükmüne ulaşma esastır. Burada ise bir şeyi daha iyi anlatmak gibi pedagojik bir gaye yatmaktadır.

İctihadı re'y ve kıyasla olan eski bağlantısından ayıran[1546] Buharî deliller (=delâil) yoluyla hükümlerin bilineceğini kabul eder ve delâletin anlamı ve tefsirini ortaya koyan örnek rivayetleri toplayan bir bölüm açar.[1547] Aynî'nin yorumuna göre onun delâilden maksadı şer'î ya da aklî mülâzemetlerdir. Şerîat ya da akıl yoluyla bir melzûmun sübutu bilinince onun lâzımının da sübutu aklen ya da şer'an bilinmiş olur.[1548] Ehlü'l-hadîsin bu önemli temsilcisi istihsan prensibine karşı oluşta da ekolünün eğilimini aynen benimser. Şârihlerce Ebû Hanîfe ve taraftarlarının kastedildiği belirtilen "*kâle ba'zu'n-nâs*=bazı insanlar derler ki" ifadesiyle başlayan ve onların istihsana dayalı verdikleri hükümleri içeren bir pasajı tenkit gayesiyle kaydeden Buharî orada ne bir âyete ve ne bir sünnete dayanmadan kıyas terkedilip istihsana gidildiğini söyler.[1549]

Dehlevî, Buharî'yi Şâfiî'nin bir müntesibi[1550] olarak niteler ve fıkhî çoğu konularda Şâfiî'ye muvafık olmakla beraber çoğu konularda da muhalif görüş benimsediği ve dolayısıyla ayrı düştüğü konuların şâfiî mezhebinden sayılamayacağı yorumunu yapar.[1551] Ancak bu anlayışta dört imamdan sonra herkesi onların adı etrafında oluşan mezheplerden birinde görme eğiliminin ne kadar etkisi vardır bilemiyoruz, ama burada Buharî'nin eserlerine dayanarak ortaya koymaya çalıştığımız düşünceleri, özellikle kıyasa karşı oluşu onun hadis ekolü mensubu

Burada "ikisinin de hükümlerini Allah'ın açıkladığı" diyerek kıyasta asıl amaç olan bilinmeyenin hükmünün bilinenden çıkarılması ve de bu benzetmenin gayesinin soru soranın anlamasına yönelik olduğunu belirterek kıyasta amacın anlama değil, meselenin hükmünün bilinmesi olduğu hususlarını vurgulanmakla kıyasa karşı tavrını sürdürmüştür. Bu örnek bize ön kabulle bir metni anlamaya çalışmanın kişiyi ne denli yalnışa sürükleyeceğinin güzel bir misalidir.

1546 Schacht, *Origins*, s. 132.

1547 Buharî, İ'tisâm 24.

1548 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX/253.

1549 Buharî, İkrâh 7.

1550 Dehlevî'ye (*el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf*, s. 21) göre intisabın anlamı: İctihatta, delillerin sayımında ve sıralamasında birinin yöntemini benimsemek; zaman zaman muhalefet etse de -ki bu muhalefete aldırış edilmez- onun ictihadına muvafakat etmek ve bazı meseleler dışında onun yolundan çıkmamak. Dehlevî bu iddiasına, Buharî'nin biyografisinin bazı şâfiî mezhebi biyografi (tabakât) eserlerinde zikredilmesi ve Şâfiî'nin öğrencisi el-Humeydî'den tahsil görmesi dışında başkaca gerekçe göstermez. Oysa Sübkî'nin *Tabakât*'ında (II/285-291) zâhirîliğin kurucusu Dâvud ez-Zâhirî'ye de yer verilmiştir.

1551 Dehlevî, a.g.e., s. 25.

olduğunu ortaya koymaya kâfidir. Mezhebin gerek usûlüne ve gerek fürûuna ilişkin çoğu konularda farklı düşünen birini, üstelik kendi beyanı olmadan o mezhepten saymanın bir anlamı yoktur. Ayrıca yukarıda hadis ekolünün ünlü simalarını verirken Buharî'den yaptığımız alıntıda da görüleceği üzere o, ehlü'l-ilm arasında Mâlik, es-Sevrî ve İbn Hanbel'i sayarken Şâfiî'den söz etmemektedir. Oysa böyle bir yerde müntesipler genellikle intisap ettikleri kişilerin adlarını anmadan edemezler.

d. İbn Kuteybe

Yine aynı ekolün bir başka temsilcisi olan Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö.276/889) sistematik akıl yürütmeyi (kıyası) ilave bir delil olarak bile kabule yanaşmaz.[1552] Ona göre akıl dinde bir delil değil; ama bu, dinin akla aykırı şeyler içerdiği anlamına gelmez. Bir takım müslümanların, hadislerin çelişki, çatışma ve olmayacak manalar içerdiği iddialarına karşı bu hadislerin akla uygunluğunu göstermek amacıyla *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs* adıyla bir eser yazan İbn Kuteybe bu iddialara sebep olarak hadislerin onların *vehimlerine* (akıllarına demiyor) uygun gelmemiş olmasını, bilgi ve düşünce eksikliğini gösterir ve bu kimselerin vehimlerinde tasavvur edebilecekleri, onlara güzel gelebilecek ve akıllarına yatacak anlam içerdiklerini göstermek istediğini belirtir.[1553] Eserinde verdiği isimlere bakılacak olursa bu görüşün sahipleri Mu'tezile ileri gelenleri, bazı Şiîler ve re'y taraftarlarıdır. Kelâmcıları *nakil* sebebiyle hadiscileri itham edip kendi te'vîle dayalı görüşlerini itham etmemelerinden dolayı kınayan[1554] İbn Kuteybe onların kıyaslarına ve akıl yürütme tarzlarına da karşıdır. Onların kıyasın genel geçerliliğinin sağlanması, bir yerinde kopukluk meydana gelmemesi ya da ilzam olmamak için Allah'a karşı cüretkâr davrandıklarını, günahtan az sakındıklarını ve kendilerini büyük tehlikelere maruz bıraktıklarını söyler.[1555]

İbn Kuteybe'ye göre tevhîd, Allah'ın sıfatları ve kudreti, Cennet'e gidenlerin kavuşacağı nimetler, Cehennem'e gidenlere verilecek azap, berzah azabı ve Levh (-i Mahfûz) gibi konuları ancak Allah'dan vahiy alan bir peygamber bilebilir. Kelâmcılar böyle temel konularda görüş ayrılığına düştükleri için fıkıhçılar gibi mazur da değildirler. İstihsana, akıl yürütmeye ve kendi koyduğu kıyas şartlarına dayanarak bu gibi temel konuları kavramaya çalışan kimse asla bu bilgiye ulaşamayacaktır. Çünkü insanların akılları, istekleri ve tercihleri farklı farklıdır. Bu yüzden hemfikir iki adam görmek hemen hemen imkansızdır. Eğer biri diğerinin

1552 Schacht, *Origins*, s. 129.

1553 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 93. Ayrıca bk. a.e., s. 72.

1554 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 35.

1555 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 59.

tercih ettiğini tercih ve reddettiğini reddediyorsa ancak taklit yoluyladır.[1556] Zira aralarında görüş ayrılıkları bulunan farklı ekollere mensup her bir grup kendi davasının hak olduğunu düşünür.[1557] Kelâmcıların bir haberin ne zaman tam güvenilirliğe sahip olacağı konusunda söyledikleri birbirinden farklı pek çok görüşü sıraladıktan sonra İbn Kuteybe görüşler arasında bu kadar farklı tercihlerin bulunmasını insanların akıllarının farklılığına bağlar ve herkesin kendi aklı ölçüsünde seçimini yaptığına dikkat çeker.[1558] Yani insanlar arası ihtilafın giderilmesi akla dayalı düşüncelerle değil, peygamber haberiyle mümkün olabilecektir.

Yine ona göre eğer kıyası bilmek ve akıl yürütme için gerekli âletlere sahip olmak iş görseydi kelamcıların aritmetikçiler, geometriciler ve mesahacılar gibi görüş ayrılığına düşmemeleri gerekirdi. Nedense en çok görüş ayrılığına düşenler onlardır. Liderlerinden ikisi bile bir dinî konuda uzlaşmaya varamamaktadır. Herbirinin re'yinin din haline getirildiği dinî bir mezhebi ve uyanları vardır.[1559]

Ömer b. Abdülazîz'in "dinini husumetlere hedef yapan kimse sık sık görüş değiştirir" dediğini hatırlatan İbn Kuteybe, kelâmcıların "Hak, mukayeselerle ve akıl yürütme ile anlaşılır. Delille ilzâm olan kişi ona bağlanmalıdır" dediklerini, ama uzun tartışmalara ve birbirlerini pek çok oturumda delille ilzâm etmelerine karşın fikirlerinden vazgeçmediklerini ve fikir değiştirmediklerini gözlemlediğini anlatır.[1560] Öte yandan o tartışmaların gerçeğin ortaya çıkarılmasındaki faydasından ümitsizdir. Ona göre günler, asırlar boyu süren tartışmalar ve ortaya konan mukayeseler ancak görüş ayrılıklarını artırmış ve gerçekten gittikçe uzaklaşmayı sağlamıştır.[1561] Onlara "Eğer hak yalnız kıyas ve delille bilinirse ve sen görüşüyün çürütülmesi halinde yaptığın gibi delili kabullenmezsen onları ne yapacaksın? Taklit senin için daha tercihe şayandır ve Hz. Peygamber'in izinden gitmek daha uygundur" diye seslenir.[1562] Onun bu düşüncelerinin altında insan aklına bir tür güvensizlik yattığı anlaşılmaktadır.

Kur'ân ve sünnet mutlak otoritedir ve bile bile onlara muhalefetin özrü yoktur. Fıkhî meselelerde re'ye başvurmak ise Kur'ân ve sünnete muhalefete nazaran daha hafif kalır.[1563] Allah'ın kitabına sarılan ve Hz. Peygamber'in sünnetine tutunan kişi

1556 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 35-6.

1557 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 72.

1558 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 61.

1559 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 35.

1560 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 59-60.

1561 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 59.

1562 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 60.

1563 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 56.

nurla aydınlanır, hidayet kapısını açar ve hakkı yerli yerinde aramış olur. Herkes bunu oybirliği ile kabul eder.[1564]

İbn Kuteybe hadis ekolünün re'y konusunda sahip oldukları en köklü anlayışı seslendirir: "Temel hükümler, farzlar ve sünnetlerin hareket noktaları kıyasa ve akılların takdirine uymaz."[1565] Şa'bî'den onun re'y ve kıyas aleyhtarı kaba sözlerini vermeyi ihmal etmez. Nazzâm'ın yaptığına benzer biçimde kıyasın dinî hükümlerde geçerli olmadığını örneklemelerde bulunarak teknik bir tarzda anlatmaya çalışır. Ona göre aynı kökenden gelmeyen fıkhî meselelerde kıyas nasıl genel geçerliliğe sahip görülebilir ki? Oysa dal (=fer') köke bağımlıdır. On dirhem çalanın elinin kesilip yüz dirhem gasbedenin kesilmemesi; günahkâr hür kişiye zina iftirasında bulunanın kırbaçlanıp iffetli köleye iftira edenin affedilmesi; gebe olup olmadıklarının anlaşılması için cariyelerin bir hayız süresince, hür kadının ise üç hayız süresince bekletilmeleri; bir erkeğin siyah çirkin ihtiyar bir kadınla evlenmekle muhsan olup yüz güzel cariye sahibi olmakla muhsan olmaması; hayızlı kadının Ramazan orucunu kaza etmesinin farz olup namazı kaza etmesinin farz olmaması; zina iftirasında bulunanın kafirlik iftirasında bulunandan daha çok kırbaçlanması; adam öldürme suçunun iki şahitle karara bağlanıp zina suçunun dörtten az şahitle sabit görülmemesi... kıyasla nasıl bağdaşır?[1566] Kıyası hükümlerin belli bir mantık silsilesini takip etmemesi nedeniyle dinde makbul bir yol olarak görmediğini bu şekilde ortaya koyan İbn Kuteybe istihsana karşı da tavrını koyar ve re'y taraftarlarını kıyas yaptıktan sonra kıyası bırakıp istihsana başvurmak ve bir görüşü benimseyip ona göre hüküm verdikten sonra ondan dönmekle[1567] suçlar.

Öte yandan halifelerin ve lider konumundaki sahabîlerin, hakkında Hz. Peygamber'den her hangi bir rivayet bulunmayan ve Kur'ân'da açıklayıcı bir şey gelmeyen ve müslümanların ihtiyacı olan bir meselede kendilerine re'y ictihadında bulunma izni verildiğini kabul eder. Çünkü halife müslümanların lideridir ve vekalet ettiği konularda onların başvuru kaynağıdır. Dolayısıyla görüşünü söylemek zorundadır. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, İbn Mes'ûd ve Zeyd'in sorulan sorulara re'yleri ile cevap vermeleri bu yüzdendir. Onlar liderdir ve başa gelen hâdiselerde başvuru kaynaklarıdırlar.[1568] Nitekim sahabenin kendi aralarında çokça ihtilaf etmiş olmaları da kimi işittiği bir şeye dayalı amel ettiği, kimi zannını kullandığı ve kimi de re'y ictihadında bulunduğu içindir.[1569]

Maamafih İbn Kuteybe akıl yürütme metodu ve insanlara yaratılışlarında

1564 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 72.

1565 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 56.

1566 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 57.

1567 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 54.

1568 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 41.

1569 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 180.

verilen fıtrat ile muhaliflerine karşı koymaya çalışmıştır.[1570] Aklî düşüncenin (=nazar) yalanladığı iddia edilen bir hadis hakkında "onun, aklî düşüncenin reddedemeyeceği doğru bir tevili vardır"[1571] diyerek yorumunu ortaya koyması hadislerin akla aykırı olmayacağını bir postüla olarak kabul ettiğini gösterir. Ayrıca o maymun ve insan etinin bir âyet yahut esere dayanmaksızın haram olduğunda icmâ edildiğini kabul eder.[1572]

Hadîs ekolü, re'y ekolüne karşı en çok hadise muhalefet suçlamasında bulunur ve kendi teşhislerine göre onların bu yola tevessül etmelerinin yegane sebebi re'ye ve bilhassa kıyâsa başvurmuş olmalarıdır. Bu iki ekol arasında aklın fıkha müdahil olup olamayacağı noktasında bu şekilde tartışma uzun bir müddet devam etmiştir. Zamanla hadis ekolünün bu katı tutumu belki takipçilerinin kalmaması nedeniyle yahut Mâlik, Şâfiî ve İbn Hanbel gibi hadis ekolü içinde görülen hem fıkıh ve hem de hadisçi yönleri bulunan meşhur şahsiyetlerin etkisiyle zayıflamış olacak, bu fikrin temsilcileri Zâhirî ekolü içinde dar bir çerçeveye sıkışmak durumunda kalmışlardır. Bunda Şâfiî'nin genel re'y kavramını kıyas ve istihsan kısımlarına ayrıştırıp birincisini belli kurallarla sınırlayarak, ikincisini ise temelden reddederek bir kavramsallaşma yoluna gitmesinin uzun vadede olumlu etkisinin olduğunda kuşku yoktur. Böylelikle Ebû Hanîfe ve Ş a'bî'nin kimliklerinde doruk noktasına çıkan tartışma, kutupların belli bir rotada buluşmaları imkânını doğurmuştur. Kıyasın çok geniş bir kabul alanı bulması Ebû Hanîfe'nin eseriyse, sonraki yüzyıllarda istihsanın hanefîlerce bir takım deliller nedeniyle kıyasın terkedilmesi gibi kaynaklık noktasında hiç önem arzetmeyen bir anlama yorumlanması da başta Şâfiî'nin ve ağır ifadelerle suçlayıcı bir tavır içine giren hadîs ekolünün geniş kitleleri etkilemedeki başarılarının bir sonucudur. Çünkü başta da belirttiğimiz gibi kullanılan silâh çok güçlüydü ve etkisi de o derece derindi: Hadise muhalefet!

C. ZÂHİRîLER

Önceleri Şâfiî'ye aşırı bağlılık duyan ve onun biyografisi hakkında iki eser yazan, ama daha sonra müstakil bir mezhep kuran[1573] Ebû Süleymân Davud b. Ali el-Isfehânî (ö. 270/884) ilk olarak zâhirî anlayışı benimseyen, hukuk kaynağı olarak Kitap ve sünneti esas alıp bunlar dışında kalan re'y ve kıyası ilga eden ilk

1570 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 70.

1571 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 175.

1572 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 164.

1573 İbnu'l-'İmâd, *Şezerât*, II/158.

sünnîdir.[1574] Tâbiûn ve müctehidler döneminde kıyas muhaliflerinin varlığı bilindiği için bazı müelliflerin kıyas karşıtlığı konusunda onun Nazzâm'a uyduğunu söylemeleri[1575] tarihî vakıaya ters düşmektedir. O, kıyas metoduna başvurmanın şeriat tarafından haram sayıldığını söylemiş[1576] ve bu konudaki düşüncelerini anlatmak için *İbtâlü'l-kıyâs* adlı bir eser yazmıştır.[1577] Şerîatta son derece açık bir şeyi inkar etmekle suçlanan[1578] Davud'un usûle ilişkin daha başka eserlerinin varlığını kaynaklar söyleseler de onun düşüncelerini ancak ikinci el kaynaklardan öğrenme imkanı vardır. Eski bir kaynak doğrudan doğruya Davud'un *el-Usûl* adlı kitapçığından onun kıyas ve istihsana ilişkin sözlerini aktarır. Tarihî belge değerindeki bu metinde deniyor ki: "Kıyasla hüküm vermek vacip değildir. İstihsanla görüş ileri sürmek de caiz değildir."[1579] Ayrıca sahabe icmâı dışında icmâ kabul etmez.[1580]

Kaynaklarda verilen bilgilere göre Davud'un kıyasa karşı oluş gerekçeleri:

a) O aklın genel olarak teşrîde yer almasına karşı gelir. Cessâs'ın rivayetine göre onun "akıllara bevlet" dediği meşhurmuş ve kitaplarında akıl deliliyle hiçbir şeyin sabit olmayacağını söylüyormuş.[1581] Bir başka kaynak ise onun ve

1574 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 303; Hatîb, Târih, VIII/374; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/62; Serahsî, *Usûl*, II/119. Davud, sahâbe icmâı dışında icmâ kabul etmez. bk. Gazalî, *Mustasfâ*, I/189. Kıyasa karşı olması nedeniyle ulema sınıfına girip girmeyeceği daha sonraki asırlarda tartışma konusu edilecek olan ve mezhebi hakkında bazı alimlerin "ikinci yüzyıldan sonra çıkmış bir bidat" dedikleri (bk. Kadı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I/93; Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV/261 - Şâtıbî (a.e., III/154), Kadı Iyaz'ın bazı alimlerden aktardığı bu iddiayı zâhirle ameli red konusunda bir aşırılık olarak niteler) Davud bu muhalefetinin sıkıntısını çekmiş, bu yüzden cezalandırılmıştı. Rivayete göre kamu menfaatini sağlamada şerîatta zarurî olan bir hususu inkar ettiği düşüncesiyle mâlikîlerden Kadı İsmail'in emri üzerine Davud papuçlarla dövülmüş ve boynunun vurulması için Basra'ya el-Muvaffak'a gönderilmiştir (Zerkeşî, *Bahr*, V/22). Ancak Davud'un Bağdâd'da öldüğü bilinmektedir (İbnu'l-'İmâd, *Şezerât*, II/159). Gönderilmeden ölmüş olması muhtemel olmakla birlikte bir hükmün infazı için başşehir Bağdâd'dan Basra'ya gönderilmesi de rivayetteki garabeti ortaya koymaktadır. Mâlikîlerden Kadı Iyâz (a.e., a.y.), Kadı İsmail'in Davud'a en şiddetli biçimde karşı çıktığını belirtir; ama cezadan söz etmez.

1575 Zerkeşî, a.g.e., V/17; Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile*, s. 19.

1576 Zerkeşî, a.g.e., V/17 ve 18.

1577 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 305. Burada (s. 303, 305) Dâvud'un usûle ilişkin şu eserlerinin adları yer alır: *el-Usûl*, *el-İcmâ'*, *İbtâlü't-taklîd*, *Haberu'l-vâhid*, *el-Haberu'l-mûcib li'l-'ilm*, *el-Hucce*, *el-Husûs ve'l-'umûm*, *el-Müfesser ve'l-mücmel*...

1578 Cüveynî, *Burhân*, II/784.

1579 Sübkî, *Tabakât*, II/290.

1580 Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/169.

1581 Cessâs, *Fusûl*, III/369.

taraftarlarının aklî delîllere (*edilletü'l-'ukûl*) karşı olduğunu belirtir.[1582]

b) Ona göre bir şeyin delîl olması Allah'ın vâcip kılmasına bağlıdır; Allah'ın bir şeyi vâcip kıldığı doğruysa vâciptir ve ibadete vesile olması sahîh olmayan şey itibardan düşer.[1583] Yine ona göre kıyâsla ameli engelleyen akıl değil şerîattır.[1584] Geçerliliğini şerîat ortaya koymadığı için kıyâs geçerli değildir, ortaya koysaydı şerîatta delil olması caizdi.[1585]

c) Her bir hâdisenin hükmü ya Kur'ân ve sünnette doğrudan doğruya açıklanmış yahut da *nassın fehvâ* ve *delâleti* ile belirlenmiştir. Bu durum kıyasdan müstağnî kılar. Allah bazı hükümleri ayrıntılı olarak zikretmiş; bazılarını Kur'ân'da zikredip açıklamak ve ayrıntılarını anlatmakla Peygamberini görevlendirmiştir ve bazı hükümler üzerinde de ümmetin ittifakı hasıl olmuştur. Artık hakkında bir nas ya da icmâ bulunmayan konularda mübahlık hükmü caridir. Allah'ın anmaması ve haramlığını belirtmemesi yahut yaptığından dolayı kınamaksızın bir şey yapan kişiyi anlatması yahut da Hz. Peygamber'in, huzurunda yapılan şeye karşı çıkmaması yapılan işin mübahlığını gösterir.[1586]

d) Davud bir şeye diğer bir şeyle aynı manada diye aynı hükmü vermemiş; mana ve illetlere itibar etmemiştir.[1587] Bilindiği üzere faizle ilgili meşhur hadisde buğdayın buğdayla, arpanın arpayla, hurmanın hurmayla, altının altınla, gümüşün gümüşle, tuzun tuzla dengi dengine ve peşin olmayan satımı haram kılınmıştır. Diğer fıkıhçılar adları belirtilen bu maddelere kıyasla başka maddelerin de faiz kapsamına gireceğini söylerken Davud başka maddelerin hadisde adı geçen bu altı maddeye kıyâs edilemeyeceğini, bunlar dışında kalan maddelerin veresiye, peşin, birbirinden fazla olarak ya da olmayarak satımının câiz olduğunu savunur. Çünkü "Allah alış-verişi helâl, faizi haram kılmıştır" âyeti genele şamildir. Allah'ın kitabında veya Peygamberinin lisanıyla haram kıldıkları dışında her alış veriş helâldir.[1588]

Davud'un illeti naslarda beyan edilmiş (*mansûsu'l-ille*) kıyası değişik isimle de olsa kabul edip etmediği usûlcüler arasında değişik yorumlara neden olmuştur.

1582 Zerkeşî, *Bahr*, I/40.

1583 Kâdî Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 124. Bu görüş Dâvud'un oğlu Muhammed'in bir sözü olarak aktarılıyor ve babasının da bu görüşte olduğu kaydediliyor.

1584 Şîrâzî; *Şerhu'l-lüma'*, II/761 ve 769; Zerkeşî, a.g.e., V/18.

1585 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/561.

1586 Zerkeşî, a.g.e., V/17-8; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 200.

1587 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/75.

1588 İbn Abdilber, a.g.e., a.y. Diğer mezhepler cins birliği dışında ikinci bir illet tesbitinde ihtilâf etmişlerdir. Mâlikîler bir maddenin faiz kapsamına girebilmesi için ölçülebilir, yenebilir, saklanabilir, gıda ve katık olmasını; Hanefîler ölçülebilir ve tartılabilir olmasını ve Şâfiîler yenebilir ve semen olmasını ölçü almaktadırlar.

Zâhirî mezhebinin ünlü temsilcisi İbn Hazm ve diğer bazı usulcülerin verdikleri bilgilere bakılacak olursa Davud ve taraftarları bu tür kıyasa da karşıdır. Zira İbn Hazm'ın ifadesine göre anılan görüş el-Kâsânî ve arkadaşları gibi Zâhirîler içinde mülâhaza edilemeyecek bir grup insana aittir. Maamafih bunlar da hakkında nas bulunmayan konuda "bu şundan dolayıdır" demenin câiz olmadığını söylerler. Oysa Davud ve bütün arkadaşları derler ki: Allah herhangi bir hükmü veya başka herhangi bir şeyi hiç bir surette bir illetten dolayı yapmaz. Allah ya da Rasûlü şu iş şu sebepledir yahut şundan dolayıdır yahut çünkü şöyledir gibi bir ifadede bulunurlarsa biliriz ki bunların hepsini Allah, haklarında nas bulunan bu yerlerde o şeylerin sebepleri yapmıştır; *bu sebepler bu yerler dışında hiç bir hükmü icap etmezler.*[1589] Hatta Davud'un "bize 'şeker haramdır; çünkü tatlıdır' dense bu söz tatlı olan her şeyin haramlığını göstermez" dediği rivayet edilir.[1590] Nitekim Gazâlî ve Râzî de Ibn Hazm'ın görüşünü destekler biçimde illeti nasda belirtilmiş kıyas ile kıyâs-ı evlâ'nın el-Kâşânî ve en-Nehruvânî tarafından kabul edildiğini belirtir;[1591] bu meyanda onların üstadı durumundaki Davud'u zikretmezler.

Sübkî (ö.771/1369), Davud'un Ebü'l-Velîd Mûsâ b. Ebü'l-Cârûd'a gönderdiği uzunca bir mektubu ele geçirir. Söylediğine göre bu mektup 300/912-3 yılları civarında ya da çok daha önce yazılmış eski sahih bir asıl imiş. Burada Davud'un kıyasın her hangi bir türünü kabul ettiğini gösterir bir tek kelime bulunmadığı gibi her ne kadar açıkça ifade etmiş olmasa da sözün zahirinden kıyası bütnüyle reddettiği anlaşılmaktaymış. Sübkî bu risâle dışında Davud'un yukarıda zikri geçen *el-Usûl* adlı bir kaç varaklık bir başka risalesine vakıf olur. Buradan yapılan alıntılar tartışmaya açıklık getirecek bir mahiyet arzetmektedir. Davud diyor ki:

"Hz. Peygamber'in haram kıldığı bir şeyi esas alarak, ona benziyor diye onun haram kılmadığı bir şeyi haram saymak caiz olmaz. Ancak Hz. Peygamber mesela "buğdayın buğday karşılığı satımını ölçülebilir olduğu için haram kıldım", "şu elbiseyi yıka, çünkü onda kan var" yahut "(köpek hakkında) onu öldür, çünkü siyah" diyerek verdiği hükmün illetini bize bildirirse o zaman hükmü gerektiren şeyin bildirdiği şey olduğu anlaşılır. Böyle bir şey yoksa onun bildirimiyle olması uzak ihtimaldir. Bunun dışında kalan şeylerin sözü edilmemiştir ve onlar muaf tutulan şeyler kapsamına girerler."[1592]

1589 İbn Hazm, *İhkâm*, VIII/76-7. Ayrıca bk. Zerkeşî, *Bahr*, V/18-9.

1590 Zerkeşî, a.g.e., V/21 (Ebû Mansûr el-Bağdâdî'den naklen). Ebû Bekir es-Sayrafî ise bu sözü "bize 'şarap haram kılındı; çünkü tatlıdır' dense başka hiç bir tatlı şey haram olmaz; 'çünkü tatlıdır' deyip dememesi farketmez" biçiminde aktarıyor. bk. Zerkeşî, a.e., V/19.

1591 Gazalî, *Mustasfâ*, II/267, 274-5; Râzî, *Mahsûl*, 2.cüz, 2.kısım, 32. Gazalî *kıyâs-ı evlâ* yerine "sebeplere bağlı hükümler" ifadesini zikreder.

1592 Sübkî, *Tabakât*, II/290. Kadı Iyâz'ın (*Tertîbü'l-medârik*, I/96) kaydına göre Dâvud

Sübkî bu sözleri esas alarak Davud'un illeti naslarda belirtilmiş olanı her halde kıyas diye isimlendirmediğini belirtip bu durumun eş-Şeyhu'l-İmâm (Râzî'yi kastediyor olmalıdır) ve Âmidî'nin naklettiklerini desteklediğini söyler.[1593] Bunu teyit eder bir nakil de İbn Haldûn'dan gelmiştir. Onun verdiği bilgiye göre de Davud fıkıh kaynaklarını naslar ve icmâ ile sınırlamış; celî kıyası ve nasda belirtilmiş illeti *nas* olarak değerlendirmiştir. Zira ona göre illetin nasda belirtilmesi o illetin bulunacağı her yerde hükmün de bulunacağı anlamına gelir.[1594] Görüldüğü üzere Sübkî'nin kaynağından aktardığı bilgi ve İbn Haldûn'un söyledikleri ile İbn Hazm'ın ifadesi arasında önemli bir tezat vardır. İbn Hazm, Davud'un açık bir beyanını nakletmeksizin onun temel anlayışından hareketle görüşünü vermektedir.

Davud sözde karşı çıktığı kıyası fiilen kullanmaya mecbur kalarak[1595] *delîl* ya da *istidlâl* adını verdiği bir metot kabul etmiştir ki bir tür kıyastır.[1596] Kur'ân ve sünnet metinlerinin bir kısmı delile ihtiyaç duymayacak kadar açıktır; diğer kısmı ise te'vîle ihtiyaç duyacak kadar mücmeldir ve bu kısma girenler açık olanlardan hareketle anlaşılmaya çalışılır, inceleme ve araştırma neticesinde bir sonuca varılır.[1597] Meselâ Allah "içinizden iki adil şahit tutun"[1598] buyuruyor. Bir kimse bu âyetin fasıkların şahitliklerinin reddine delîl olduğunu söylese istidlâle başvurmuş ve isabet etmiş olur. "Bir fasık size bir haber getirirse onu araştırın"[1599] âyeti adil kimsenin haberinin kabulüne delildir. "Cuma günü ezan okununca Allah'ın zikrine koşun"[1600] âyeti Cumaya gitmeye engel her şeyi bırakmanın vacip olduğunu gösterir. Çünkü bir şeyi emir onun bütün zıtlarını yasaklamadır.[1601]

Davud'u da oğlu Muhammed[1602] (ö. 297/909-10), Ebû Bekr Muhammed b.

---

hakkında zâhir bir nas bulamadığı şeyi "afv" (=muaf) diye adlandırır ve bazısına da mübah derdi.

1593 Sübkî, *Tabakât*, II/290. Âmidî *İhkâm*'da (IV/47) Dâvud'un adını vermeden "bazı ehl-i zâhir" şeklinde kaydediyor.

1594 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1047.

1595 Hatîb, *Târih*, VIII/374.

1596 İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/62.

1597 Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 173 ve 193.

1598 et-Talâk, 65/2.

1599 el-Hucurât, 49/6.

1600 el-Cumua, 62/9.

1601 İbn Abdilber, a.g.e., II/74. Başka örnekler için bk. Gazalî, *Mustasfâ*, II/245.

1602 İbn Haldûn, a.g.e., III/1047. Bu Muhammed'in kıyas ve illet eleştirisi İsmâîlîlerden Kadı Nu'mân tarafından iktibas edilmiştir. bk. *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 167-73, 179-80. Ayrıca onun zâhirîlik düşüncesinin boyutunu vermesi bakımından Kur'ân'da mecazın var olmadığına ilişkin söyledikleri oldukça çarpıcıdır: "Kur'ân'da mecaz yoktur. Çünkü hakikatten mecaza gidilmesi bir zaruret gereğidir. Allah Teâlâ ihtiyaç ve zaruretle

İshâk el-Kâşânî, Ebû Saîd Hasan b. Ubeyd en-Nehrabbânî (en-Nehrüvânî?), el-Mağribî (ö. 418/1027) gibi başkaları takip eder.[1603] İbn Nedîm bu listeye Ebû İshâk İbrahim b. Câbir (ö. 310/922), Ebü'l-Hasan Abdullah b. Ahmed İbnu'l-Mugallis (ö. 324/936), Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Mansûrî, Ebû Saîd er-Rakkî, Ebu't-Tayyib İbnu'l-Hallâl, Ebû İshâk İbrahim b. Ahmed er-Rubâî, Ebü'l-Hasan Haydere ve Kadı Ebü'l-Hasan Abdülazîz b. Ahmed el-Isfehânî el-Hazerî (ö. 391/1001) adlı şahısları da ekler.[1604] Eserleriyle zâhirî düşüncenin sözcülüğünü yapan ve günümüze intikalini sağlayan İbn Hazm adıyla bilinen Endülüslü ünlü fakîh Ebû Muhammed Alî b. Ahmed'dir (ö. 456/1063).

D. ŞÎA

Önceleri siyasî bir eğilim olarak boy gösteren Şîa zaman içerisinde kendisine has hukukî görüşler ortaya atmış ve bir fıkıh geliştirmiştir.[1605] Şiî yazarların ilk dönemden itibaren genel eğilimden ayrılarak re'y ve kıyas karşıtı kitaplar yazdıklarını görüyoruz. Şîa'nın ileri gelenlerinden Ebû Sehl İsmâîl b. Alî en-Nevbahtî (ö. 311/923) *Nakzu Risâleti'ş-Şâfiî*, *İbtâlu'l-kıyâs* ve *Nakzu ictihâdi'r-re'y alâ İbni'r-Rivendî* adlarıyla[1606]; Nisaburlu kelâmcı Ebû Mansûr es-Sarrâm *Kitâb fi ibtâli'l-kıyâs*[1607] adıyla kitaplar yazmışlardı. Zamanla Şîa'da kıyas karşıtlığı

nitelenemez. Öyleyse kelâmında mecaz bulunmamalıdır." bk. Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, I/65.

1603 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 305-7; Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/557 vd.; Mecdüddîn İbn Teymiye, *Müsvedde*, s. 328; Zerkeşî, a.g.e., V/21; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II/761. İbn Teymiye, el-Magribî yerine el-Mearrî diye zikrediyor; bu bir yazım hatası olmalıdır. Son kaynakta ise en-Nehrabbânî yer almıyor. Bu şahsın nisbesi bazı kaynaklarda en-Nehrabînî (Mâverdî, a.e., a.y.) ve bazılarında en-Nehruvânî (Zerkeşî, a.e., a.y.) şeklinde yer almaktadır. Mâverdî ikinci bir hata yaparak bu zatı Taberî mezhebinden gösteriyor. Anlaşılan Taberî mezhebinden Ebu'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekeriyyâ (*Fihrist*, s. 328-9) ile zâhirî mezhebinden Ebû Saîd Hasan b. Ubeyd en-Nehrabbânî (a.e., s. 306) birbirine karıştırılmıştır. Ebu'l-Ferec en-Nehruvânî aksine Dâvûd'a karşı reddiye yazmıştır (a.e., s. 329). el-Kâşânî ise zâhirî mezhebinden şâfiî mezhebine geçmiş ve kıyâs lehine iki kitap telif etmiştir. bk. a.e., s. 300.

1604 İbnü'n-Nedîm, a.g.e., a.y. İbn Hazm (*İhkâm*, V/103) ise şöyle bir liste verir: Dâvud'un oğlu Muhammed, Abdullah b. Ahmed b. el-Mugallis, Abdullah b. Muhammed Ruveym, Abdullah b. Muhammed er-Radî', Ebû Bekr b. en-Neccâr, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Evânî, el-Hallâl, Ebu't-Tayyib Muhammed b. Ahmed ed-Dîbâcî. Bunların hepsi de Bağdâtlıdır.

1605 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/1047.

1606 İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 251; Tûsî, *Fihrist*, s. 40. Tûsî, İbn'n-Nedîm'den alıntı yaptığını belirttiği halde *İbtâl'l-kıyâs*'ı zikretmiyor.

o dereceye varmıştır ki mezhebin ünlü temsilcilerinden Şeyhu't-Tâife et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) kaydına göre İbnü'l-Cüneyd (ö. 381/991) adıyla meşhur Ebû Ali Muhammed b. Ahmed'in kıyası kabul etmesi nedeniyle kitapları terkedilmiş ve onlara itimat edilmemiştir. Oysa Şîa inançlarına uygun olarak pek çok kitap yazan bu müellifin kendisi kitaplarının adlarını bir fihristte bölüm bölüm sınıflandırmıştır.[1608]

Şîa'nın kıyasa karşı oluş gerekçeleri özetlenecek olursa: Şîa ahkâmın manalara değil isimlere bağlı olduğunu ve dolayısıyla şeriatta kıyasa uyulamayacağını, kıyasın bir fıkhî meselenin hükmüne delil olamayacağını savunmaktadır.[1609] Câferî mezhebinin adına nisbet edildiği Ebû Abdullah Ca'fer b. Muhammed "Fetvâ ve kazâ kitabında re'y ve meşverete yer yoktur. Bu yalnızca harp idaresi vb. konularda mübah kılınmıştır. Helâl, haram, yargı kararları ve hükümlerin hiçbirinde re'y ve meşverete yer yoktur. Buralarda sadece Allah'ın ve Peygamberinin emrine uyulur" demektedir.[1610]

Onlara göre kıyasla hüküm verilmesi müctehidlerin kıyasa dayalı verdikleri hükümlerde çelişik sonuçlara varmaları halinde ihtilâfa neden olur. Oysa ihtilâf dinin izin verdiği bir şey değildir. Bazı âyetlerde[1611] ve sahabîlerin sözlerinde ihtilâf kötülenmiştir. Mesela Hz. Ali hilafeti döneminde kadılara yazdığı mektupta "Daha önce hüküm verdiğiniz gibi hüküm verin. Çünkü ben hilaftan hoşlanmam. Arkadaşlarımın öldükleri gibi ölmek isterim" diye yazıyordu.[1612]

Öte yandan re'ye izin verilirse sıradan hukukçuların görüşleri yanılabilirdi. Bu da Şîadaki imâm anlayışında olduğu gibi yanılmaz görüş ortaya koyabilen yaşayan otorite fikrini daha çekici hale getiriyordu.[1613] Nitekim Şeyh Müfîd "Müctehid ve kıyascının hâdiseler konusunda ictihat ve kıyasa başvurmaları caiz değildir. Başa gelen her bir hâdisede sâdıklardan (imâmlar) gelen bir nas vardır; orada o hükmü verir ve onun sınırını aşmaz. Onlardan gelen sahîh haberler ve açık rivayetlerde böyle ifade edilmiştir. Bu yalnızca İmâmiye'nin görüşüdür; kelâmcıların ve fakîhlerin çoğunluğuna muhaliftir"[1614] diyor.

1607 Tûsî, *Fihrist*, s. 225.

1608 Tûsî, a.g.e., s. 164.

1609 Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I/557 vd.

1610 Kâdî Nu'man, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 214-5.

1611 bk. Âlu İmrân, 3/105; en-Nisâ, 4/82; el-En'âm, 6/159; el-Enfâl, 8/46; eş-Şûrâ, 42/13.

1612 Âmidî, *İhkâm*, IV/9.

1613 Hourani, *Reason and Tradition*, s. 61.

1614 Şeyh Müfîd, *Evâilu'l-makâlât*, s. 139.

E. İSMÂîLİYE

Şiî eğilimlerin en önemlilerinden ve tarihde müslüman kamu oyunu en çok meşgul eden fırkalardan olan İsmâîlîler imâmetin Ca'fer es-Sâdık'dan sonra oğlu İsmail'e geçtiğine inanırlar.[1615] Kendileri İsmâîliye ismini kullanırken muhalifleri onlara Bâtıniye, Karâmita, Mazdekiye, Ta'lîmiye ve Mülhide gibi isimler verirler.[1616] Sünnî kaynaklarda gulâttan sayılarak oldukça ağır eleştiriler yöneltilen bu mezhebin konumuza ilişkin görüşlerini kendi alimlerinin eserlerine dayanarak vermeye çalışacağız. Onların meşhur ilim adamlarından ve Fâtımî halîfesi Muizlidînillah'ın (hilâfeti: 341-365/952-975-6) başkadısı *Kadı Nu'mân* (ö. 363/974) ihtilaf, taklîd, icmâ, nazar (=akıl yürütme), kıyas, istihsan, ictihad, re'y ve (bunlara karşı oldukları için Zâhirîler tarafından geliştirilen) istidlâl gibi akıl yürütme biçimleri yahut akıl yürütmenin sonuçları olan kavramlara eleştirilerini içeren *İhtilâfu usûli'l-mezâhib* adında bir eser kaleme almış ve bu kavramlara karşı oluş gerekçelerini kendi mezhebinin sınırları dahilinde ortaya koymuştur. Biz burada her biri hakkında getirdiği eleştirileri vermek yerine hepsine ilişkin ortak eleştirilerini vermekle yetineceğiz.

Mezhebinin bir sözcüsü olarak Kadı Nu'mân ihtilafa sebep olur diye ve en önemlisi ve belki yegane gerçek sebep olarak gösterilebilecek imâmet anlayışına kapı aralama düşüncesiyle bizzat aklın kendisine ve onun götüreceği bilginin değerine karşı savaş açar. Onun aklî kavramlara karşı çıkışını felsefî, dinî, mezhebî ve tarihî bir takım nedenlerde aramak icabeder. Bunlar:

1. *Akıl doğruyu, yanlışı ayıramadığı için bilgilerimize kaynak olamaz.* Muizlidînillah ile yaptığı ilmî sohbetleri ve ondan gördüklerini kaleme aldığı *Kitâbu'l-mecâlis ve'l-müsâyerât* adlı eserindeki sohbetlerden birinde Kadı Nu'mân, halîfeye, aklın delîl olduğunu söyleyenler hakkındaki görüşünü sorar. Aynı zamanda İslâm dünyasının anti-rasyonalistleri diye adlandırabilceğimiz bu ekolün görüşlerini çok güzel özetleyen bir belge olması bakımından cevabı aynen veriyoruz: "Nu'mân, sanır mısın ki bir insan akıllı olduğunu reddetsin? İstediğin hangi deliye aklını sorsan sana 'Ben en akıllı insanlardanım' der. Bütün insanlar ayrı ayrı görüşlerde oldukları halde akıllı olduklarını iddia ederler. Görüşünün akla dayandığını iddia edenin muhalifi de mutlaka kendi hesabına aynı iddiada bulunur. Ancak burada bir başka şey daha vardır; onun sayesinde haklı kim, haksız kim, akıl ve cehalet nedir anlaşılır." Kadı Nu'mân'ın "O nedir, efendim?" sorusu üzerine bir müddet gülümseyerek başını eğdikten sonra sözüne devam eder: "Akıllı, Allah'a

1615 Mezhebin görüşleri hakkında bk. Eş'arî, *Makâlât*, I/100-1; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 62-3 ve 281-307; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II/5, 27-36.

1616 Şehristânî, a.g.e., II/29.

itaatkâr, O'nun emrini yerine getiren, yasakladığı şeyden kaçınan, (hayır ve şerrin bilgisini) O'ndan ve velilerinden alandır. Cahil ise bundan yüz çeviren, Allah ve Peygamberinden gelmeyen bilgiyi kendine rehber edinendir. Akıllı ile cahil arasındaki fark budur. Nitekim *hayır ve şer arasındaki fark da mübah ya da yasak kılınmış olmalarıdır*. Allah bir şeyi emretmiş, insanlara mübah kılmış ve kullarını ona teşvik etmiş ise *hayır* onu yapmaktır; bir şeyi haram kılmış, yasaklamış ve sakındırmışsa *şer* onu işlemek ve yapmaktır. Varlıkların özlerinden hayır ya da şer oldukları anlaşılmaz, adalet ve zulüm akılla bilinmez. Fakat bunların bilinmeleri ve anlaşılmaları Allah'ın sakındırması, mübah kılması, emretmesi, yasaklaması, helâl ya da haram kılmasıyla mümkün olur. Bunlar insanların akıllarına ve temyizlerine bırakılsaydı pek çok kötülüğü iyi ve pek çok iyiliği de kötü görürlerdi."[1617]

Hayır ve şerrin, adalet ve zulmün akılla bilinemeyeceğini bu şekilde savunduktan sonra halîfe bunlara ilişkin bilginin Allah'ın Kitabına, Rasûlü'nün sünnetine ve Allah'ın velilerinden gelen bilgiye dayanıldığında mümkün olacağını savunur.[1618] Bilgi kaynakları arasında saydığı "Allah'ın velileri" sözünden kastı kuşkusuz İsmâîlî anlayışta imâm kabul edilen kişilerdir.

İsmâîlîler aklı delil olarak görmemelerini esasda *aklın yanılabilirliğine* dayandırırlar. Yine aynı halife Muizlidînillah yaptığı bir tartışmada muhatabına haklı olduğunu kabul ettirince adama "bunun doğru olduğunu nereden biliyorsun?" diye sorar. Adamın "bu aklın doğru göreceği ve ispat edeceği açıklıkta bir şey" cevabına "din ve inancın konusunda söylediğin ve benimsediğin her şey buna göre aklıyın doğrulayacağı bir şey midir?" sorusuyla karşılık verir. "Evet" cevabını alınca "daha önce benimsediğin buna aykırı düşünceni aklın doğrulamamış mıydı?" diye yeniden sorar. Adam "evet" der. Halife "geçmişte doğrudan şaşmadı mı?" sorusunu yöneltince "evet" karşılığını alır ve bunun üzerine "Bilâhere yine aynı şekilde şaşmayacağını ve gerçeğin onun doğruladığından başkası olmadığını nereden biliyorsun? Çünkü evvelce yanıldığını biliyorsun!" der. Tabiî bir sonuç olarak adam

1617 Kâdî Nu'mân, *Kitâbu'l-mecâlis ve'l-müsâyerât*, s. 423-4. Kadı Nu'mân'a (*İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 143-4) göre de iyi ve kötü, hayır ve şer, adalet ve zulüm klasik deyimiyle *hüsn* ve *kubh* ancak haberle bilinebilir; bir başka deyişle iyi ve kötü aklî değil, şer'îdir.

1618 Kâdî Nu'mân, a.g.e., s. 424. Halife sözlerini "Bu prensibi kendine rehber edin. Çünkü Allah'ın velileri dışında ilim arayan ve Allah'ın emrettiği şekilde bilmediği konularda onlara başvurmaktan yüz çeviren herkesin hüccetini kesinlikle çürütür" diyerek bitiriyor. Kadı Nu'mân'ın bu sözlerden sonra söyledikleri de mezhebin karakterini yansıtması bakımından oldukça ilginçtir: "Bu prensibi vallahi şükürler olsun ilmin madeninden ve ehl-i zikrin halefinden alıp kabul ediyorum. Teşekkür için yeri öptüm. Bu prensibe dayandım. Söz konusu prensipten pek çok dallar türemiştir; ben onları yazdığım kitapların çoğunda delil olarak kullandım. Bunlar kesin ve yararlı delillerdi. Velisinin malzemelerinden bana bahşettiği, armağan ve ranmetinin bereketinden bana lütfettiği için Allah'a hamd olsun."

halifenin dediğini doğru kabul eder ve istenilen cevabı verir: "Ama halifenin sözü hüccettir."[1619]

Başkadı Nu'mân da *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*'de hemen aynı görüşleri dile getirir. Allah'ın, kitabında pek çok yerde muhalifleri akıllarını kullanmayan kişiler olarak nitelediğine ve akıllı kimselerin O'nun indirdiklerine uyan, farzlarını yerine getiren kişiler olduklarını haber verdiğine dikkat çeken Kadı Nu'mân'a göre akıllı kimseler hevâlarına uyan, dinlerinde akıllarını ve re'ylerini kullanan kimseler değillerdir. Hz. Peygamber "Akıllı kişi Allah'dan O'nun emrini akledendir" buyurmuştur. Gerçek akıl sahipleri Allah'ın emrine uyan, O'nun kitabını ve Peygamberinin sünnetini izleyenlerdir. Bunun dışında ilim adamı olduklarını söyleyenler, kendilerince akıllarına başvuran ve onları Allah'ın dini için bir delîl makamına koyup iyi gördüklerini helâl, kötü gördüklerini haram sayanlar aptal, cahil, yoldan çıkmış insanlardır. Allah'ın emrine, kitabına ve Peygamberinin sünnetine uymak aklın göstergesidir. Din aklı doğrulayan ve teyit eden bir delîldir. Akıllıya düşen Allah'ın emrine uymak, re'y ve aklıyla O'nun dininde tekellüfte bulunmayı bırakmaktır. Bu o kimsenin aklının göstergesidir.[1620]

Kadı Nu'mân aklı din alanının büsbütün dışında da görmez. Maamafih muhaliflerinin görüşlerini akıl almaz (=*kavlün lâ yesbütü fi'l-ukûl*)[1621] diye nitelemesi de gösteriyor ki muhakemelerinde aklı bir ölçü olarak almaktadır. "Allah'ın eli cemaatla beraberdir" hadîsinde geçen el kelimesinin antropomorfizmi çağrıştırır biçimde bilinen el anlanıma alınamayacağını, akıllarca doğru ve sabit bir anlama yorumlanması gerektiğini belirtir.[1622] Ona göre akıl yürütme Allah'ın kullarından gereğini yerine getirmelerini istediği emir ve yasakları, gönderdiği vahyin mislini getirmekten insanların aciz kalışları ve yaratışındaki kudreti gibi konular üzerinde olması halinde emredilen bir ibadettir.[1623] Ayrıca akıl kişi için bir delil değilse de dinî yükümlülükleri yerine getirmesinde ön şarttır.[1624] Yani bir kimsenin yükümlü olması akıllı olmasına bağlıdır.

2. *Hangi kaynaklara başvurularak hükümlerin aydınlatılacağı dinde birlenmiştir.* Kadı Nu'mân'a göre helâl ve haram kılma ancak kitap nassıyla yahut Peygamber sözüyle olur.[1625] Onun esas referans kaynağı Halîfe Muizlidînillah kendisini başkadı tayin ettiğinde yazdığı ahidnamede Kur'ân ve sünnete göre

1619 Kâdî Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 521-2.

1620 Kâdî Nu'man, a.g.e., s. 149.

1621 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 83.

1622 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 131-2.

1623 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 141.

1624 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 146.

1625 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 69 ve 146.

davalara bakmasını; onlarda bulamazsa Hz. Peygamber soyundan gelen imâmların görüşlerinde çözüm aramasını ve şayet bir problem çıkarsa kendisine başvurmasını emreder.[1626] Nu'mân'a göre Kur'ân ve sünnette yer almayan Allah'a ait bir helâl, haram, kanun ve hüküm yoktur. Böyle bir iddiayı "Kitapta hiç bir şeyi dışarda bırakmadık"[1627] ve "Kitabı sana her şeyi açıklayıcı olarak indirdik"[1628] gibi Kur'ân âyetleri ve sünnet yalanlar. Bu âyetler Allah'ın kullarından bilmelerini istediği haram, helâl, kanun ve hükümlerin kitabında yer aldığını beyan edildiğini ifade eder. *Beyân* kelimesi kıyas, re'y, ictihâd, isitihsan, nazar, istidlâl gibi bir yönteme gerek duyulmaksızın aşikar, açık, belli ve malum olan için kullanılır.[1629] Peygamber ve veliyyü'l-emrin beyânları ise kitabın hükmüne dahildir; çünkü kitap bunu farz kılmış, ifade etmiş ve yolunu göstermiştir.[1630]

"Ey inanlar, Allah'a, Peygambere ve sizden olan ülü'l-emre itaat edin!"[1631] âyetine atıfta bulunan Kadı Nu'mân'a göre Allah Peygamberden sonra sözü dinlenecek ve itaat edilecek makama ve ümmetin dinî farzlar ve hükümler alanındaki problemlerini açıklama mevkiine her zaman ve her asırda birbirini takip eden *kâim* ve *şâhid* devlet başkanlarını (=ülü'l-emr) koymuştur.[1632] Onların sözleri hüccet ve bürhân açısından Allah'ın sözü gibidir. Zira Allah onlara itaati emretmiş ve bunu kendine itaatla birlikte zikretmiş, kendisine başvurulmasını istediği gibi onlara başvurulmasını da istemiştir.[1633] Müslümanlar için Allah tarafından tayin edilmiş olan imâmlar onları nizama sokar ve bir arada tutarlar. Nitekim Hz. Peygamber ashâbını ve yaşadığı asırdaki insanları nizama sokan ve aralarında uzlaşma sağlayan bir liderdi ve onlar da cemaat idi. Çünkü O'na teslimiyet gösteriyor, başvuruyor ve sözünü dinliyip itaat ediyorlardı. O'ndan sonra da Hz. Peygamberin buyurduğu gibi sünnet bu şekilde sürecektir.[1634] Dolayısıyla müslüman cemaatin, üzerinde birleştikleri devlet başkanından bilgi almaları ve karşılaştıkları problemlerde ona başvurmaları vaciptir.[1635]

Bu imâm nasıl hüküm verecektir? Verdiği hüküm onun aklına göre ortaya konmayacak mı? Yoksa imâmın aklı hüküm hakkını elinde bulunduracak tarzda seçkin ve hatadan korunmuş bir akıl mıdır ki insanlar icmâ ve re'ye ihtiyaç

1626 Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 49.

1627 el-En'âm, 6/38.

1628 en-Nahl, 16/89.

1629 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 39-40.

1630 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 41.

1631 en-Nisâ, 4/59.

1632 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 55.

1633 Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-mecâlis ve'l-müsâyerât*, s. 301.

1634 Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 134.

1635 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 130.

duymasınlar? Bu tür sorular kendisine tevcih edilmiş olmalıdır ki Kadı Nu'mân imâmların kendi görüşlerinin esas olmadığını; aksine söylediklerini kesintisiz olarak birbirlerinden duymak suretiyle Peygamberden rivayet ettiklerini savunur. "Biz imamlarımızı önce bilmeyip sonra istinbât ettikleri bir şeyde taklit etmiyoruz; Allah'ın onlara sorulmasını emrettiği bilmediğimiz konuları soruyor ve itaat etmemizi farz kıldığı için itaat ediyoruz. Onlar da kendilerine gelen rivayetler ve nakillerle, Allah'ın bahşettiği ve onlar tarafından muhafaza edilen Kur'ân ve sünnet bilgisiyle ümmetin ihtiyacı olan her konuda sorularımızı cevaplıyorlar" açıklamasında bulunur ve onlara uymanın taklîd, re'y, kıyas, istihsan, ictihad ve istidlâl kabilinden olmadığını iddia eder.[1636]

Oldukça ilginçtir ki "Peygamber kendisine inen her şeyin te'vilini bilir. Ondan sonra gelen vasîler de hepsinin te'vilini bilir" [1637] görüşü benimsenmiş olmasına rağmen imamların bu ayrıcalıklarının kaynağı pek açık değildir. Oysa yine aynı kaynakta yer alan bir bilgiye göre Şîa içinde değişik fraksiyonlar tarafından ileri sürülen imâma vahiy gelir, kulağına çalınır, rüyasında görür, vereceği fetvâ kendisine ilhâm olunur, yanına Rûhu'l-kuds gelir... gibi görüşlerin hangisine uyulması gerektiği sorulunca Ca'fer es-Sâdık "Söylenenlerden hiç birini alma. Helâlimiz ve haramımız Allah'ın kitabındadır" karşılığını verir.[1638]

3. *Kıyâs, nazar ve istidlâl gibi aklî yöntemler subjektiftir*, -onun deyimiyle- *hevâ ve zanna uymadır.*[1639] Kadı Nu'mân aklî delilleri bu şekilde değerlendirerek onlara olumsuz bir mana yükler. O kendi deyimiyle, insanların kendi başlarına din icat etmelerine, arzularına göre helâl ve haram hükmü getirmelerine karşı çıkmaktadır.[1640] Gerekçesi ise şudur: Emretme yetkisi yalnız Allah'ındır; O kullarından istediği ve farz kıldığı şeylerle -ister hoşlarına gitsin, ister gitmesin- kulluk etmelerini istemiştir.[1641] Bu yöntemleri kullananlar hevâlarına uyan, Allah'ın dininde kendi başlarına hükümler ihdâs ederek kitaba, Peygambere muhalefet eden kimselerdir.[1642] Vahiy gelmeyen pek çok konuda sorulan sorulara Hz. Peygamber vahiy gelinceye kadar susmuştur. Kur'ân dışında bir kimsenin cevap vermesi câiz olsaydı O'na câiz olurdu. Zira Allah'ın yarattıkları içinde en sıhhatli temyize, en doğru zanna, en iyi re'y, kıyâs, istihsân ve istidlâle sahip olan Hz. Peygamberdir.[1643] "Şu halde din eksik mi ki siz akıllarınızla onu

1636 Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 72.

1637 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 76.

1638 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 72 ve 164.

1639 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 37.

1640 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 141.

1641 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 144.

1642 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 38.

1643 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 43.

tamamlayacaksınız?" diye soran Kadı Nu'mân aklî metotlara başvuran kişilerin farklı sonuçlara varması halinde hangisinin haklı olacağını ve bir şeyin hem helâl hem haram olup olamayacağını sorgular.[1644] Ancak belirtmek gerekir ki o bütün bunlara rağmen Allah'ın emirleri ve yasakları üzerinde düşünmeyi, hakkında nas bulunmayan konularda akıl yürüterek helâl ya da haram diye hüküm verme işleminden ayırma çabasındadır. Kendi deyişiyle o Kitap ve sünnet üzerinde düşünmeye davet etmekte ve bunu hem kendisine ve hem de muhaliflerine emretmektedir. Karşı çıktığı akıl yürütme ise onların *kendi kafalarından* (=min zâti enfüsihim) ortaya attıklarıdır.[1645]

4. *Re'yin yaygınlık sebebi halifelerin din işlerine kayıtsızlığıdır.* Kadı Nu'mân'a göre Emevîler ve bir iki teşebbüs dışında Abbâsîler döneminde devlet, fakîhlerin re'ye dayalı ihtilâfları karşısında sessiz kalmayı tercih etmiştir. İlk Abbâsî halîfesinin danışmanlarının tavsiyesi üzerine verdiği bir hutbede "insanları din işlerinde serbest bırakın; dünya işlerinde yapmak istedikleriniz için size dua ederler" dediği nakledilir.[1646] Re'ye dayalı ihtilâfları başa geçen Emevî ve Abbâsî halîfelerinin bu tutumlarında arayan Kadı Nu'mân'a göre Allah'ın helâllerini ve haramlarını bilmeyen, bu görevi yerine getirme amacı taşımayan ve bütün gayeleri dünyalık toplama olan bu kişiler dünyalık elde ettikten sonra başka işleri bırakıp hep onlarla oyalanmışlar ve din işini halk fakîhlerine teslim etmişlerdir.[1647] Ulemâ ve fukâhâ adını alan bu kişiler makam mevki için yarışa girmişler, baş olma sevdasına düşmüşler ve Kitap ve sünnetin bilgisinden aciz kalınca başlarında bulundukları kitleler karşısında aciz görünüp onların yüz çevirmelerine neden olur kaygusuyla kendiliklerinden ümmet için hükümler istinbat etmişlerdir.[1648] Bütün bu tarihî gerekçeler Kadı Nu'mân'ı zaten hakları olmadığı halde böyle bir şeye kalkışan fakîhlere re'y hakkı verilmemeli ve bu hak yalnız imâm için saklı tutulmalı fikrine götürmektedir.

Bütün bu değerlendirmelerden Bâtınîlik düşüncesinin kazançlı çıkmasının hedeflendiğinde kuşku yoktur. Çünkü Fâtımî halîfeleri hakkındaki sitayişkâr ve oldukça mübalağalı ifadelerini bir yana bırakırsak ihtilâflar hakkında uzun sayılacak açıklamaların ardından taplosu çizilen bütün bu perişan durumun el-Mehdî lâkabının sahibi Fâtımî devletinin kurucusu ve ilk halîfesi Ubeydullah'ın ıslahatlarıyla ortadan kaldırıldığı anlatılıyor ve onun sünnetleri ihyâ edip bid'atleri yok ettiği ve dinde ihtilâf halinde olanların susturulduğu belirtiliyor.[1649] Öte yandan ulemâ ve fukâhânın

1644 Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 140.

1645 Kadı Nu'mân, a.g.e., s.142-3.

1646 Kâdî Nu'mân, a.g.e., s. 33-4.

1647 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 32.

1648 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 34.

bir kısmı söylenilen nitelikleri taşımış olsa da genel müslüman kitleye yön veren önemli bir kısmı adı geçen idareler döneminde devletle barışık olmamıştır.

Belki bu teşebbüs en iyimser bir yorumla Fâtımîlerin İslâm hukukunu devlet başkanına büyük yetkiler veriyor olsa da devlet eliyle pozitif hukuk haline getirme çabalarının bir sonucuydu denebilir.

Sonuç olarak Bâtınîler -Kadı Nu'mân'ın deyimiyle ehlu'l-hak- ile sünnîlerin ayrıldığı nokta şurada düğümleniyor: Nas gelmeyen konularda Bâtınîler ülü'l-emre başvurulacağını savunurken sünnîler istinbâta başvurmayı savunuyorlar.[1650] Ancak Kadı Nu'mân "Kılbe ehlinin Kur'ân nassının **zâhiri** ve Peygamberi tasdik üzerinde ittifaklarının ardından pek çok fıkhî konuda verilen fetvâlarda, bazı usûl meselelerinde ve pek çok te'vîl vecihlerinde ihtilâf ettiklerini, mezheplere ayrıldıklarını ve grup grup, fırka fırka olduklarını gördüm"[1651] açıklamasıyla Bâtınîlik hakkında genel olarak bilinenin aksine bir tablo çizmektedir. Çünkü onların Kur'ân'ın zâhirî anlamını bir kenara ittikleri ve yalnızca bâtınî anlamlarıyla uğraşıp onları da kendi arzularına göre yorumladıkları iddia edilir. Ama görülen o ki imâmet anlaşıyı dışında, hiç değilse fıkıh usûlüne ilişkin konularda tam bir zâhirî görünüm sergilenmektedir.

F. DEĞERLENDİRME

Mâverdî kadılık görevine yetkinliğin şartlarını sayarken kimlerin bu göreve getirilemeyeceğini de sıralar. Haber-i vâhidi şer'î kaynaklar arasında görmeyenlerin kadı olamayacaklarını kaydettikten sonra kıyas karşıtlarını iki grupta toplar ve haklarında değerlendirmede bulunur. Birinci grup kıyası kabul etmez, nassın zâhirine uyar, hakkında nas bulunmayan konularda seleflerinin görüşlerine başvurur, ictihadı bir kenara bırakır, fikir ve istinbattan yüz çevirirler. Ahkâmın kaynakları konusunda yetersiz olmaları nedeniyle bunlara kadılık görevi vermek câiz değildir. İkinci grup ise kıyası reddeder; ancak kelâmın fehvâsına ve mefhûmu'l-hıtâba tutunarak ahkâm konusunda ictihada başvururlar. Meselâ Zâhirîler bu gruba girerler. Şâfiî mezhebi alimlerinden bir kısmı birinci grup için söylenen gerekçeyi öne sürerek bunlara da görev verilemeyeceğini söylerken diğer bir kısmı ise bu grubun hafî kıyas uygulamasını kabul etmeseler de açık manaları dikkate aldıkları için kadılık görevine getirilmelerinin câiz olduğunu savunur.[1652] Kıyas

1649 Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, s. 34.

1650 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 54.

1651 Kadı Nu'mân, a.g.e., s. 29.

1652 Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniye*, s. 67. Şâfiîlerden Ebû İshâk el-İsferâyinî'nin kendisinin de desteklediği ve cumhur görüşü olarak takdim ettiği bir anlayışa göre kıyas muhalifleri ictihad mertebesine ulaşamazlar ve onların kadı tayin edilmeleri caiz olmaz. bk. Sübkî,

muhaliflerinin bir versiyonu olarak sayılan birinci grup genel bir tanımlama ile selefîleri ve özelde hadis ekolünü anlatmaktadır. Farklı görüş belirtilmediğine göre bunların kadılık görevine ehliyetsizlikleri genelde tescil edilmiş olmaktadır. Zâhirîler öncekilere nisbeten şanslıdır; daha sonra zaman zaman bu mezhep görüşlerini benimseyen münferit şahıslar çıksa da en parlak devirlerini yaşadıkları hicrî altıncı ve yedinci asırlara[1653] kadar mezhep olarak varlıklarını sürdürebilmişlerdir.

Baştan beri vermeye çalıştığımız fıkıhtaki re'y taraftarları ve hadis taraftarları şeklindeki ikili gruplaşmanın sonraları iddia edildiği gibi sunî olmadığı aksine belli bir fikrî alt yapıyı beraberinde taşıdığı şimdiye kadar anlatılanlardan çıkarılacak önemli bir neticedir. Kıyas muhalefeti ilk dönemdeki nisbeten geniş sayılabilecek katılımı devam ettirememiş; ancak varlığını Şîa'da ve Şevkânî, Sıddîk Hasan Han gibi bazı müstakil düşünebilen ilim adamlarında sürdürebilmiştir. Bunun en önemli nedenleri arasında bu anlayışın müslümanların meselelerine cevap vermede yetersiz kalmasını ve kadılık görevlerine genelde kıyas taraftarlarının getirilmiş olmasını ve hatta bunun zamanla bir hukuk kuralı haline getirilmesini sayabiliriz.

Tabakât, II/289.

1653 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 148. İbn Haldûn'un (*Mukaddime*, III/1047) belirttiğine göre Zâhirî mezhebi, imamlarının yok olmasıyla ve bu mezhebe girenleri cumhurun tasvip etmemesi neticesi, o sıralarda nihayet buldu ve onlar yalnız mücellet kitaplarda kaldı.

SONUÇ

Esas itibariyle vahye dayalı olan bir hukuk sisteminde insan aklının kullanımı meselesi hassas olduğu kadar karmaşık bir meseledir. Zira bir yanda vahyin kendisine has mutlak ve değişmez otoritesi, diğer yanda ise hayatın pratik ihtiyaçlarını karşılamada insanın temel dayanağı olan ve zaman içerisinde edindiği bilgi ve tecrübelerle kendisini yenileyen akıl yer almaktadır. Bu ikisi arasındaki hassas dengeyi bulup çıkarmak da yine insan aklının görevidir. Öte yandan insan faaliyetlerinde sadece aklı esas alan bir varlık değil, ihtiras ve arzulara da temayüllü bir varlıktır. Bu nedenle dinî alanda aklın kullanımının daha ilk yüzyıldan itibaren bazı çevrelerin tepkisini çekmesi anlaşılabilir bir vakıadır. Ancak anlayışla karşılanamaz olan bir nokta vardır ki dinî hükümler karşısında aklıyla başbaşa olan onlara muhatap insan, nasıl aklını kullanmaktan uzak kalabilirdi? Elbette bu hükümlerin muhtelif iç donanıma sahip insanlara hitap ediyor olması tabiî olarak anlayış farklılıklarına yol açacaktı. Nitekim tarihî vakıa da bu şekilde cereyan etmiştir. Bu bakımdan dinî naslar üzerindeki muhtelif yorumlar insan aklının vahye ilk müdahalesi olarak algılanabilir.

Çalışmamız esnasında elde ettiğimiz bulgular bize şunu açıklıkla ifade etme imkanı tanımaktadır: Aklın genelde İslâm, özelde ise İslâm hukuku alanında kullanılması bir süreç içerisinde ortaya çıkmamış bilâkis Kur'ân, Mekke'de inen daha ilk mesajlarında akla büyük önem vermiş, insanları akıllarını kullanmaya, düşünmeye, araştırmaya çağırmış ve onlara akılları cihetinden hitap etmiş; insanları ikna etmek için aklın prensiplerine yönlendirmiş ve bizzat aklî yöntemler kullanmıştır. Tabiî seyir içinde kullandığı bu yöntemleri tasvip etmesi insanların da onları kullanmaları halinde doğru bir iş yapmış olacaklarını gösterir. Ayrıca Kur'ân'ın verdiği mesajlarda salim akıl sahibi bütün insanların birleştikleri faziletler olan bilgi, adalet ve hak kavramları üzerinde sıklıkla durulmuş olması bu konuda oldukça manidardır. Kur'ân düşünmeye ihtiyaç hissettirecek derecede genel veya kapalı ifadeler kullanarak ya da sırf akla güvendiği için hiç beyan etmeyerek kendi mahiyeti itibariyle de akılcılığa kapı açmıştır. Dolayısıyla İslâm'da akılcılığın kaynağı Kur'ân'dır demek asla bir mübalağa değildir. Hz. Peygamber de Kur'ân'ın metotlarını kullanmış ve bunları müslümanlara uygulamalarıyla göstermiştir. Bu

bakımdan tezimizde vurguladığımız "aklîleşme", aklın sıfır olduğu noktadan başlamanın adı değil, aklı kullanma yöntemlerinin neler olduğunun ve bunun hangi şartlarda nasıl yapılacağının ayrıntılı bir biçimde ilmî metotlarla tespitinin zaman içerisinde tezahürünün adıdır. Yani müslümanların, kaynağı ilâhî de olsa kendi düşüncelerini aklî temellere dayandırma çabalarının bir sonucudur.

Hz. Peygamber'in vefatının ardından vahiy müessesesinin son bulup insan aklı üzerinden vesayetin kalkmasıyla akıl, vahyin bilhassa açıklama getirmediği alanlarda ya da farklı ihtimallere açık kapı bıraktığı düzenlemelerde başvurulacak en temel kaynak haline gelmiştir. Bu gibi yerlerde aklın klavuzluğunda mevcut nasların manaları üzerinde yapılacak çalışmalarla çözümler üretilecektir. Zira müslümanlar naslarda her şeyin ismen değilse de manaca açıklandığını kabul ederek dinin ruhu diyebileceğimiz o manalara vakıf olmaya büyük önem vermişlerdir. Ayrıca yapılacak yorumların güncelliği ile de değişim ihtiyacı karşılanmış olacaktır.

Aklı kullanmanın sahabe zamanındaki yegane adı "re'y" idi. Bu anahtar kelimenin onların zamanında kullanıldığı bilindiği halde ilimlerin terminolojileriyle henüz günyüzüne çıkmadıkları bu dönemde onun bir tanımı yapılmış değildi. Ancak gerçek örneklerden hareketle bu terimin kıyas, maslahat, istihsan ve şahsî kanaat gibi her türlü aklî yöntemi anlattığını söyleyebiliriz. Bu kadar geniş bir kavramın istismarlara ve keyfîliklere yol açacağı endişesi sık sık gündeme getirilmiş ve bu eleştiriler ona sistematik bir çehre kazandırmada yapıcı bir rol üstlenmiştir. Nitekim bir sonraki dönemde ilmî terminolojiye *kıyas* adıyla yeni bir terimin girdiğini görüyoruz.

Kıyas ilk dönemde basit akıl yürütmenin adı olmuştur. O dönemde naslarla yeni hâdiseler arasında bir yönüyle benzerlik kurularak hüküm verilirdi. Tâbiûn döneminin sonlarından itibaren kıyas üzerinde tartışmalar yoğunlaştı ve müteakip dönemde kıyasın şartları yavaş yavaş belirginlik kazanmaya başladı. Bu süreç sonunda bazı kıyasların dinin asıl hedeflerine, adalet ve hakkaniyete ulaştırmada kısır kalabildikleri anlaşıldı. "Öyleyse temel ilkeyi zedelememek için bu tür kıyaslardan vazgeçilmeli ve doğrudan doğruya o temel ilkeler esas alınmalıdır" anlayışıyla daha önce sistemsiz biçimde kullanılan ve muhtemelen Ebû Hanife'nin isim babası olduğu *istihsan* adında yeni bir yöntem geliştirildi. Böylece yeni bir terim ilavesiyle re'y iki kısma ayrılmış oldu ve bundan böyle re'y tartışmalarının kıyas ve istihsan terimleri üzerinde yoğunlaştığı ve bu terimlerin ne anlama geldiklerinin, neleri kapsayıp kapsamadıklarının izahına girişildiği bir dönem başladı. Bu yeni döneme damgasını vuran fıkıhçı hiç şüphesiz Şâfiî olmuştur.

Nasların ve bilhassa sahih hadislerin otoritesini tesis etmek için büyük gayret sarfeden ve bu çabalarını kitaplaştırarak daha disiplinize çalışmalara öncülük eden Şâfiî, kendisinden kısa süre önce başlamış olan sistematik düşünce devresinin en

mütekamil noktasında yerini almıştır. O daha önce sistematik düşüncenin kurallarının çok belirgin olmaması sebebiyle ortaya çıkan tutarsızlıklara, yanlışlıklara ve keyfîliklere dikkat çekerek aklî düşünce yöntemini yeni baştan ele aldı, önce kurallarını belirledi ve sonra bunların pratikte örneklerini verdi. Hadis ekolü içinden gelen biri olmasına rağmen aklî yöntemlere sisteminde geniş yer vermek suretiyle İslâm hukuk tarihine "re'y ve hadis ekolleri" adıyla geçen düşünce disiplinleri arasında ortada yer aldı ve onları birbirine yaklaştırdı.

Şâfiî sonrası en önemli gelişme kıyasın temel yapı taşlarından illetin şartlarının belirlenmesinde ve kavramlara yeni terminolojinin üretilmesinde yaşanmıştır. Ancak bu bir buçuk asır içinde ortaya çıkan sözü edilen gelişmelerin, o dömenin usûl düşüncesine ilişkin günümüze intikal eden kaynakların yetersizliği nedeniyle, ne zaman ve nasıl ortaya çıktıklarını takip etmek çok güçtür. Fakat onu müteakip dönemde yazılanlara baktığımızda ortaya konan düşüncelerin oldukça iyi formüle edilmiş olmaları ciddî gelişmelerin sözkonusu dönemde ileri boyutlarda olduğunu gösterir. Bu dönemin hukuk düşüncesine ilişkin olarak re'y muhaliflerinin görüşlerine nisbeten daha çok ulaşma imkanımız vardır.

Bu çalışmadan çıkan diğer sonuçları şöylece sıralayabiliriz:

1. İslâm çatısı altında toplanmış olup ister akıl ve akıl yürütmeyi fıkıhta meşru bir yöntem olarak görenler ve isterse buna karşı çıkan bütün mezhep ve fırkalar İslâm hukuk düzeninin, Hz. Peygambere vahiyle insanlığa ulaştırılan ilâhî iradeye dayandırılması gereğini ve Hz. Peygamber dahil hiç bir otoritenin bu iradeye karşı çıkma hakları bulunmadığını kabul ederler. Allah'ın emrettiği, yasakladığı, helâl ya da haram kıldığı ne varsa bunlara muhatap insanların onu kabul etmeleri, itirazda bulunmadan teslimiyet göstermeleri dinî inançlarının bir gereğidir. Dolayısıyla hakimiyetin tek kaynağı ilâhî iradedir. Peygamberin otoritesi dahil her otorite ve fikir meşruiyet zemini üzerine oturabilmek için kaynağını bu iradenin çerçevesi içinde bulmak durumundadır. Bu nedenle dayanağı bulunmayan kişisel görüşe (re'y) bir değer atfedilmemiştir. Nitekim İslâm alimlerinin re'y ve istihsan kavramlarına yaklaşımları, ilhamını vahiyden alan bir delil ve bir asıl bulunmadan hüküm verilemeyeceği noktasında odaklanmaktadır. Bu kavramlara karşı çıkanlar da bunları aslî bir kaynağa ve delile dayanmadıkları için reddetmektedirler.

2. Kur'ân ve sünnette hükümleri açıklanmayan konular karşısında ne gibi bir tavır içinde olunacağı noktasında esaslı bir ayrılık yaşanmıştır. Nasların kifayetsizliği halinde bir kesimin hatıra ilk gelen kaynak akıl olmuştur. "Re'ycilik" denilen bu anlayışın sahipleri bu tür konularda "belli ölçüde" akıl yürütme metoduna başvurulacağını ve akıl delilinin kullanılacağını savunurlar. Ancak usûl tarihi göstermiştir ki bu belli ölçünün tespiti kişiden kişiye değişmektedir. Meselâ oldukça parçalanmış ve keyfî bir görünüm almış olan kişisel görüşlerin sağlam temellere

dayandırılması için geliştirilen *kıyas* gibi üzerinde en çok çalışılan bir yöntemin dahi taşıması gerektiği pek çok şartta anlaşma sağlanamaması bir yana bu yöntemin bizzat kendisi yeni görüş ayrılıklarının başlıca amillerinden biri halini almıştır. Bu durum geliştirilen aklî yöntemlerin makbul olanlarının hangileri olduğu ve bunların sınırlarının neler olacağında birlik sağlanamamış ve müctehidlerin kendi anlayış ve kabiliyetlerine göre şekillendirilmiş olduğunu gösterir. Bu ise bize bir yandan ortaya konan yöntemlerin hepsinin bağlayıcı olmadığı kanaatini verirken öbür yandan insanlığın bilgisindeki tekamül sonucu ulaşılan yeni ve sahih yöntemlerin dini anlamada kullanılabileceklerini gösterir. Elverir ki bu yöntemler ruhunu İslâm'ın ruhundan alsın. Bu bakımdan akıl hüküm verirken mutlaka şeriatın kendi bütünlüğü içerisinde ortaya koyduğu prensiplere uygun düşmeli; aksi halde verilen hükmün şer'îliğinden sözedilemez.

Bu olumsuz tabloya rağmen müslüman hukukçuların aklî çabaları çok önemli sonuçlar vermiştir. En önemli sonuçlarından biri hiç kuşkusuz hukuk ilmi ve metodolojisinin kurulmuş olmasıdır. Yine bu süreç içerisinde geliştirilen örneğin nassın manasının yeni hâdisede daha güçlü ya da eşit biçimde bulunmasını ifade eden *kıyas-ı evlâ* ve *kıyas fî ma'ne'l-asl* gibi bazı aklî yöntemler çoğunlukla anlaşmayla sonuçlanan neticeler vermişlerdir. Hukukçuların tek tek şahsî ictihadlarının bütününü teşkil eden icmâ adıyla yeni bir kaynak doğmuştur. Aklî çabalar olmasa icmâdan sözetmek imkansız olurdu.

Buna mukabil hadis ekolünün bilhassa mesleği hadisçi olan kanadı, Şîa, Zâhirîler, İsmailîler ve bazı Mu'tezile liderleri dinî konularda re'y, kıyas ve istihsan biçiminde karşımıza çıkan aklî metotların kullanımına karşı tavır almışlar ve hakkında nas bulunmayan meselenin genel mübahlık kapsamına gireceğini söylemişlerdir. Bununla birlikte özellikle hadis ekolü "eser" denilen sahabe ve tâbiûn görüşlerine büyük önem atfetmişlerdir. Oysa bu görüşlerin sonraki fakihlerin re'ylerinin öncüleri olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla aklın çeşitli formlar içinde kullanımı demek olan re'ye, sadece "Hz. Peygamber'den duyulmuş olma ihtimali" gibi çoğu zaman doğru olmayan bir ihtimale sarılarak değer vermiş oluyorlar.

3. Re'y kullanımı kısmî bir akılcılıktır. Zira kaynağını ve ruhunu vahiyden, yönteminin biçimini ve uygulanışını akıldan almaktadır. İslâm hukukçusu nasları kabulden sonra onların yorumlarını özellikle dil mantığı ve akıl prensiplerine dayandırmak durumundadır. Örneğin re'y türlerinden biri olan kıyasta değer yargısını (hüküm) vahiy ortaya koymakta, akıl ise bu değerlendirmenin kimi zaman belli olmayan kıstaslarını (illet) bir takım karinelerle bulup ortaya çıkarmaktadır. Bu yolla bu kıstasın nasda belirtilen konunun özelliklerinden biri olduğuna ve bunun yeni meselede aynen varlığına karar vermektedir ki bu tamamen aklî bir faaliyettir.

Bu yüzden aklın fonksiyon icra ettiği alanlarda naslarla belirlenen muayyen sınırların aşılmayacağı garantisini vermek oldukça güçtür. Keyfîliklerin ve güçlüklerin önüne geçmek ise fakihin görevidir.

4. Sahabe, tâbiûn ve daha sonra gelen müctehidler şahsî kanaatlerin rol oynadığı hükümleri asla Kur'ân ve sünnet nasları yerine koymamış ve bunların kesin doğru olduğuna inanmamış, galip ihtimalle hak olarak gördükleri için onu benimsemişler ve bir başka müctehidin re'yi karşısında kendi re'ylerinin zayıf kaldığını anladıklarında ya da diğer müctehidin re'yinin adalet ve hakka daha yakın olduğunu sandıklarında kendi re'ylerini bırakıp onun re'yini benimsemişler ve re'ylerinin yanlış olduğunu farkettiklerinde de ondan dönmüşlerdir. Re'yle hüküm verecekleri zaman da tam kesinlik taşıyan, Kur'ân ve sünnette kullanılan "haram" ve "helâl" gibi ifadeleri kullanmaktan kaçınmışlardır.

İlmî ve fikrî seviyesi ne olursa olsun hiç kimsenin şahsî görüşü gelecek nesiller dahil bütün ümmeti bağlayıcı bir nitelik taşımaz ve taşımamalıdır da. Ama tek ölçüleri bilgi ve özelde de Kur'ân ve hadis naslarından elde edilmiş bilgi olan müctehidlerden teşekkül eden mütehassısların vardığı ortak kanaatin bir bağlayıcılığından söz edilebilir. İleri sürülen bir şahsî kanaat zamanla İslâm ümmeti arasında genel kabul görürse hukuka temel teşkil edebilir. Bu demektir ki ferdî akıl yerine maşerî (kollektif) akıl önem taşımaktadır.

Nasların bulunmadığı yerlerde ileri sürülen aklî çözümler siyasî güç bulduğunda yalnız o döneme mahsus kalmak ve siyasî idarenin bunu sürdürme iradesinde bulunması şartlarıyla bağlayıcı olabilir; ancak bu bağlayıcılık değişmez din kuralı olarak değil, dinin toplumda nizam ve intizamın sağlanmasını emretmiş olması genel kuralı çerçevesinde dindeki yerini alır ve zamanı ve zemini geldiğinde değiştirilebilirler. Dolayısıyla bu çözümlerin dokunulmazlıkları sözkonusu değildir.

5. Re'y uygulamasının İslâm ümmetinin geneline mal olduğu gerçekten tarihin bize aktardığı müşahhas bilgilerdendir. Zira re'y metoduna başvurmayan pozitif hukuklar uzun süreli başarı gösterememişlerdir. Örneğin en katı biçimde bu metoda karşı koyan, maamafih dar çerçevede ve başka adlarla da olsa ona başvurmaktan geri durmayan zâhirî anlayış gelişen şartlara ayak uyduramayınca zamanla silinip gitmiştir.

6. Araştırmamız göstermiştir ki nasları anlamada ve yeni hâdiselere naslar ışığında çözüm üretmede İslâm'ın başlangıç asrından itibaren akla bir yetki tanınmıştır. Bu yetki çerçevesinde aklın görevi yegane hakim olan Allah'ın vahiyle insanlığa ulaştırdığı ilâhî hukuku anlamak, O'nun tasvibinden geçen hukuk kaynaklarından yine O'nun iradesini keşfetmek ve bir formülle açıklamaktır. Bunu yaparken kullanacağı yöntemleri dilin mantığı ve insan aklının ortaya koyduğu ilkelerle tespite çalışacaktır. Bu yüzden gerek Allah ve gerekse O'nun Peygamberi

insanların fıtratlarında yerleşik halde bulunan bu yöntemleri kullandıkları halde yöntem açıklaması yapmamışlardır. Örneğin kıyası bir yöntem olarak kullanırken onun ne demek olduğu, nasıl yapılacağı; neyi, ne zaman ve neye kıyas etmemiz gerektiği hususlarında durmamışlar, bunların keşfini ve kullanımını insanlara bırakmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

ABDÜLAZîZ el-BUHÂRî, Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfu'l-esrâr ʿalâ usûli'l-Pezdevî*, İstanbul 1308.

ABDÜLBÂKî, Muhammed Fuad, *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm*, İstanbul 1982.

ABDÜLKÂDİR, Ali Hasan *Naẓratün ʿâmmetün fî târîḫi'l-fıḳhi'l-İslâmî*, Kahire 1965.

ABDÜLVEHHÂB İBRAHİM Ebû Süleymân, *el-Fikru'l-uṣûlî: Dirâsetün taḥliliyyetun naḳdiyyetün*, Cidde 1984.

AHMAD HASAN, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, İslamabad 1970.

AHMED EMİN, *Ḍu ḥa'l-İslâm*, Kahire 1933.

ÂLU-İBN TEYMİYE, *el-Müsvedde fi uṣûli'l-fıḳh*, Kahire 1983.

ÂLÛSî, Ebü's-Senâ Şehâbeddin Mahmud b. Abdullah (ö. 1270/1854), *Rûḥu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-ʿAẓîm ve's-seb'i'l-meṣânî*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut ts.

ÂMİDî, Seyfuddîn Alî b. Muhammed (ö. 631/1234), *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*, Kahire 1387/1968.

ANSARI, Zafar Ishak, "Islamic Juristic Terminology Before Shâfi'î: A Semantic Analysis With Special Reference to Kûfa", Arabica, vol. XIX, 3, pp. 255-300, Leiden 1972.

ASIM EFENDİ, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1305.

AYNî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed (ö.855/1451), *ʿUmdetu'l-ḳârî şerḥu Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*, Kahire 1972.

BAĞDÂDî, Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî (ö.429/1037), *el-Farḳ beyne'l-firaḳ* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire 1965.

BAĞDÂDî, Ebü'l-Berekât Hibetüllah b. Ali (ö. 547/1152), *el-Muʿteber fi'l-ḥikme* (nşr. Ş. Yaltkaya - S. Nedvî), Haydarabad 1357-8/1959-60.

----------, *Şaḥîḥu edilleti'l-naḳli fî mâhiyyeti'l-ʿaḳli* (Annales Islamologiques içinde, nşr. Ahmed et-Tayyib), 16/135-147, Kahire, 1980.

BASRÎ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. et-Tayyib (ö.436/1044), *el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh*, Beyrut 1983.

BERNAND, M., Kıyâs, EI^2, vol. 5, 238, Leiden 1979.

BEYHAKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyn (ö. 458/1066), *Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî* (nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1391/1971.

BUHARÎ, Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiʿu'ş-şaḥîḥ*, İstanbul 1992.

----------, *Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd ve'r-red ʿale'l-Cehmiyye ve aṣḥâbi't-taʿṭîl*, Beyrut 1404/1984.

CÂHIZ, Amr b. Bahr (ö. 155/896), *el-Ḥayevân* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Beyrut 1388/1969.

CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/980), *Aḥkâmu'l-Ḳurʾân* (nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Dâru'l-mushaf, Kahire-Beyrut ts.

----------, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl* (nşr. Acîl Câsim en-Neşemî), Kuveyt 1985-9.

CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah (ö. 478/1085), *el-Bürhân fî uṣûli'l-fıḳh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1399.

----------, *el-Kâfiye fi'l-cedel* (nşr. Fevkıye Hüseyn Mahmûd), Kahire 1399/1979.

DÂRİMÎ, Abdullah b. Abdurrahmân es-Semerkandî (ö. 255/869), *es-Sünen*, Beyrut 1987.

DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer (ö. 432/1041), *Teʾsîsü'n-naẓar* (nşr. Zekeriya Ali Yusuf), Kahire ts.

DEHLEVÎ, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdürrahîm (ö. 1176/1762), *Ḥuccetullahi'l-bâliġa*, Kahire 1355 h.

----------, *el-İnṣâf fî beyâni sebebi'l-iḫtilâf*, İstanbul 1983 (Kahire 1327 h.'den ofset basım).

DÜREYNÎ, Fethî, *el-Minhâcu'l-uṣûliyye fi'l-ictihâd bi'r-reʾy fi't-teşriʿi'l-İslâmî*, Dımaşk 1985.

EBÛ DAVUD, Süleyman b. el-Eş'as (ö. 275/889), *es-Sünen*, İstanbul 1992.

EBÛ HANİFE, Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/767), *el-Fıḳhu'l-ebşaṭ* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, "*İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*" adıyla çev. Mustafa Öz), İstanbul 1981.

----------, *el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim* ("*İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*" ile birlikte).

EBÛ HİLÂL el-ASKERÎ (ö. 4. asır sonları/11. asır başları), Hasan b. Abdullah, *el-Furûḳu'l-luġaviyye* (nşr. Hüsâmeddîn el-Kudsî), Beyrut ts.

EBÛ NUAYM Ahmed b. Abdullah el-Isbehânî (ö. 430/1039), *Ḥilyetu'l-evliyâ ve ṭabaḳâtu'l-aṣfiyâ*, Kahire 1394-9/1974-9.

EBÛ RÎDE, Muhammed Abdulhâdî, *Min şuyûḫi'l-Muʿtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-*

Naẓẓâm ve ârâühü 'l-kelâmiyyetü 'l-felsefiyye, Kahire 1989.

EBÛ TÂLİB el-MEKKî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî (ö. 386/996), *Ḳûtü 'l-ḳulûb fî mu'âmeleti 'l-maḥbûb*, Kahire 1310 h.

EBÛ YUSUF, Ya'kûb b. İbrâhîm (ö. 182/798), *Kitâbu 'l-ḫarâc*, Beyrut 1979.

EBÛ ZEHRA, Muhammed, *Mâlik: Ḥayâtuhu ve 'aṣruhu-ârâuhu ve fıḳhuh*, Dâru'l-fikri'l-Arabî 1952.

EBÜ'L-BEKÂ Eyyûb b. Musa el-Kefevî (ö. 1094/1683), *el-Külliyyât*, Beyrut 1993.

EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl (ö.324/935), *Maḳâlâtü 'l-İslâmiyyîn ve iḫtilâfü 'l-muṣallîn*(nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire 1969.

----------, *Kitâbu 'l-Lüma' fi 'r-red 'alâ ehli 'z-zeyġ ve 'l-bida'*(The Theology of al-Ash'arî içinde İngilizce tercümesiyle birlikte nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut 1952.

----------, *Risâle fî istiḥsâni 'l-ḫavḍ fî 'ilmi 'l-kelâm* (The Theology of al-Ash'arî içinde İngilizce tercümesiyle birlikte).

EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö. 370/980), *Tehzîbu 'l-lüġa* (nşr. Abdüsselâm M. Harun), Kahire 1964.

FARABÎ, Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan (ö. 338/950), *Risâle fi 'l-'aḳl* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1983.

FEYYÛMî, Ahmed b. Muhammed el-Mukrî (ö. 770/1368), *el-Miṣbâḥu 'l-münîr fî ġarîbi 'ş-şerḥi 'l-kebîr*, Beyrut ts.

FİRÛZÂDî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb (ö. 817/1414), *el-Ḳâmûsu 'l-muḥîṭ*, Beyrut 1986.

FUECK, J., "The Role of Traditionalism in Islam" (Studies on Islam), çev. ve ed. Merlin L. Swartz, pp. 99-122, Oxford 1981.

GAZALÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammmed (ö. 505/1111), *İḥyâu 'ulûmi 'd-dîn*, Kahire ts.

----------, *Miyâru 'l-'ilm fi 'l-manṭıḳ*(nşr. Ahmed Şemseddîn), Beyrut 1410/1990.

----------, *el-Mustaṣfâ min 'ilmi 'l-uṣûl*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts. (Bulak 1325'den ofset).

GOLDZİHER, Ignaz, *Muslim Studies*(Muhammedanische Studien), çev. C. R. Barber and S. M. Stern, ed. S. M. Stern, c. I, New York, 1977 and c. II, London, 1971.

----------, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç, Ankara, 1982.

"Fıḳıh", İA, IV, 601-8.

"Fıḳh" (J. Schacht ile birlikte), EI^2, c. II, 886-91.

HALLÂF, Abdülvehhâb, *Meṣâdiru 't-teşrî'i 'l-İslâmî fîmâ lâ-naṣṣa fîh*, Kuveyt 1392/1972.

HALLAQ, Wael B., "Was al-Shafi'î the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", International Journal of Middle East Studies, 25, s. 587-605, Cambridge (USA) 1993.

HAMİDULLAH, Muhammed, "Administration of Justice under the Early Caliphate [Instractions of Caliph 'Umar to Abû-Mûsâ al-Ash'arî (17 h.)]", Journal of Pakistan Historical Society, XIX, s. 1-50, Karachi 1971; Türkçesi: Halife Hz. Ömer Devrinde Adlî Teşkilat-Ebu Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderilen Kazaî Talimatnâmeler-(İslam Anayasa Hukuku, ed. Vecdi Akyüz), çev. Fahrettin Atar, 284-320, İstanbul 1995.

----------, "el-İctihâd fî 'aṣri'ş-ṣaḥâbe", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, c. 19, sy. 4, 1984.

----------, *Mecmû'atü'l-veṣâiḳı's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-ḫilâfeti'r-râşide*, Beyrut 1983.

HATÎB, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *el-Faḳîh ve'l-mütefaḳḳih*(nşr. İsmâîl el-Ensârî), Beyrut 1400/1980.

----------, *Muḫtaṣaru ṣifati ehli'l-ḥadîṣ*, Riyad 1993.

----------, *Târîḫu Bağdâd*(Medînetü's-selâm), Kahire 1349/1931.

----------, *Taḳyîdü'l-'ilm*, (nşr. Yusuf el-Uş), Dımaşk 1974.

HATTÂBî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Büstî (ö. 388/998), *Me'âlimü's-sünen*, Beyrut 1991.

HAYYÂT, Ebü'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed (ö.300/912), *Kitâbü'l-intiṣâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendi el-Mülḥid*(nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1957.

HEYTEMî, Şehâbeddîn Ahmed b. Hacer el-Mekkî (ö. 973/1565), *el-Ḫayrâtü'l-ḥisân fî menâḳıbi'l-İmâm Ebî Ḥanîfeti'n-Nu'mân* (nşr. Halil el-Meys), Beyrut 1403/1983.

HOURANI, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge 1985.

HUDARî, Muhammed Bey, *Târîḫu't-teşri'i'l-İslâmî*, Beyrut 1967.

İBN ABDİLBER, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî el-Endelüsî (ö. 463/1071), *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve faḍlih ve mâ yenbeğî fî rivâyetihî ve ḥamlih*, Dâru'l-erkam 1398/1978.

İBN ARABî, Muhyiddîn Muhammed b. Arabî el-Endelüsî (ö. 638/1240), *Risâle fî uṣûli'l-fıḳh*(*Mecmû'u reṣâili*içinde), Beyrut 1324 h.

İBN EBÜ'L-HADîD, Ebû Hâmid İzzeddin Abdülhamîd b. Hibetullah (ö. 656/1258), *Şerḥu nehci'l-belâğa* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), Beyrut 1965.

İBN FÂRİS, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriya (ö. 395/1005), *Mu'cemu meḳâyîsi'l-luğa*(nşr. Abdüsselâm M. Harun), Kahire 1971.

İBN FERHÛN, İbrahim b. Ali (ö. 799/1397), *Keşfu'n-niḳâbi'l-ḥâcib min muṣṭalaḥi İbn el Ḥâcib* (nşr. Hamza Ebû Fâris ve Abdüsselâm eş-Şerîf), Beyrut, 1990.

İBN FÛREK, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyn el-Isbehânî (ö. 406/1015), *Muḳaddime fî nüket min uṣûli'l-fiḳh* (*Mecmû'u reṣâ'il* içinde), Beyrut 1324.

----------, *Müşkilü'l-ḥadîṣ ve beyânih* (nşr. Musa Muhammed Ali), Beyrut, ts.

İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1405), *Muḳaddime* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), Kahire 1401 h.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed ez-Zâhirî (ö. 456/1063), *el-Fiṣal fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-niḥal*, Beyrut 1975.

----------, *el-Muḥallâ* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire ts.

----------, *Mülaḫḫaṣu ibṭâli'l-ḳıyâs ve'r-re'y ve'l-istiḥsân ve't-taḳlîd ve't-ta'lîl* (nşr.Saîd el-Efgânî), Dımaşk 1379/1960.

----------, *en-Nebẕetü'l-kâfiye fî 'uṣûli aḥkâmi'd-dîn* (nşr. Ebû Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî), Kahire-Beyrut 1991.

----------, *et-Taḳrîb li-ḥaddi'l-manṭıḳ* (*Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî* içinde, nşr. İhsân Abbâs), IV/91-356, Beyrut 1981.

----------, *Tefsîru elfâẓin tecrî beyne'l-mütekellimîn fi'l-uṣûl* (*Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî* içinde), IV/407-416, Beyrut 1981.

İBN KAYYİM, Şemsüddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İ'lâmu'l-muvaḳḳıîn 'an Rabbi'l-'âlemîn* (nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut 1977.

----------, *İġâṣetü'l-lehfân min meṣâyidi'ş-şeyṭân*, Beyrut 1975.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *Te'vîlu muḫtelifi'l-ḥadîṣ* (nşr. Abdulkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1988.

İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/887), *es-Sünen*, İstanbul 1992.

İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sadr, Beyrut ts.

İBN RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (ö. 590/1198), *Faṣlü'l-maḳâl ve taḳrîru mâ beyne'ş-şerî'ati ve'l-ḥikmeti mine'l-ittiṣâl* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986.

İBN TEYMİYE, Ahmed b. Abdülhalîm (ö. 728/1327), *Naḳḍu'l-manṭıḳ*, (nşr. M. Hâmid el-Fakî), Kahire 1370/1951.

İBNÜ'L-ARABî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah (ö. 546/1151), *Ḳanûnu't-te'vîl* (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1990.

İBNÜ'L-İMÂD, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî (ö. 10891678), *Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb fî aḫbâri men ẕeheb*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabiyye, Beyrut ts.

İBNÜ'L-KIFTÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf (ö. 646/1248), *İḫbâru'l-ʿulemâ bi-aḫbâri'l-ḥukemâ*, Mektebetü'l-Mütenebbî, Kahire ts.

İBNÜ'L-MUKAFFA', Abdullah (ö. 140/757 civarı), *Risâle fi'ṣ-ṣaḥâbe* (*Cemheretü Resâili'l-ʿArab fi ʿuṣûri'l-ʿarabiyyeti'ẓ-ẓâhire* içinde, derleyen: Ahmed Zekî Safvet), IV/30-48, Beyrut 1966.

----------, *el-Edebü'l-kebîr*, Dâru'l-cîl, Beyrut, ts.

----------, *el-Edebu'ṣ-ṣaġîr* (*el-Edebü'l-kebîr* ile birlikte).

İBNÜ'L-MÜNEYYİR, Nâsıruddîn Ahmed b. Muhammed el-İskenderî (ö. 803/1400), *el-İnṣâf fîmâ taḍammenehu'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl* (asılla birlikte), Kahire-Beyrut 1387/1968.

İBNÜ'N-NEDÎM, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk (ö. 385/995), *el-Fihrist*, Beyrut 1398/1978.

KÂDI IYÂZ b. Musa b. Iyâz es-Sebtî Ebü'l-Fazl (ö. 544/1149), *Tertîbü'l-medârik ve taḳribü'l-mesâlik li-maʿrifeti aʿlâmi meẕhebi'l-İmâm Mâlik* (nşr. Ahmed Bükeyr Mahmûd), Beyrut-Trablus (Libya) 1965.

KÂDI ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hüseyn Abdülcebbâr b. Ahmed (ö. 415/1024), *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd* (nşr. Tâhâ Hüseyin ve arkadaşları), Kahire 1382-8/1962-5.

----------, *Faḍlu'l-iʿtizâl ve ṭabaḳâtü'l-Muʿtezile ve mübâyenetühüm li-sâiri'l-muḫâlifîn* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974.

KARAMAN, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1971.

----------, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.

KERHÎ, Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyn (ö. 340/952), *el-Uṣûl* (nşr. Zekeriya Ali Yusuf), Kahire ts.

KEVSERÎ, Muhammed Zâhid, *Fıḳhu ehli'l-ʿIrâḳ ve ḥadîṯühüm* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1390/1970.

----------, *Bülûġu'l-emânî fî sîreti'l-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî* (nşr. Râtib Hâkimî), Humus 1388/1969.

----------, *Ḥüsnü't-teḳâḍî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳâḍî*, Kahire 1368/1948.

KILICER, M. Esad, *İslâm Fıkhında Re'y Taraftarları*, Ankara 1961.

KİNDÎ, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk (ö. 260/873), *Risâle fî ḥudûdi'l-eşyâ ve ruşûmihâ* (*Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1398/1978.

KOCABAŞ, Şakir, *The Qur'anic Concept of Intellect* (*The Word Aql in the Qur'an*), pp.1-8, London 1987.

----------, *The Word Constellation Amr in the Qur'an: Foundations of Scientific Thougt in Islam*, s. 41-45, London 1987.

LEKNEVÎ, Abdülhay, *et-Taʿlîḳu'l-mümecced ʿalâ Muvaṭṭai Muḥammed* (nşr.

Takıyyüddîn en-Nedvî), Bombay-Dimeşk 1412/1991.

LEYS b. SA'D (ö. 175/791), *Risâletü'l-Leyş b. Sa'd ilâ Mâlik b. Enes* (Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân el-Fesevî'nin (ö. 277/890) *Kitâbu't-târîḫ ve'l-ma'rife*'sinde [nşr. Ekrem Ziya el-Ömerî, I/687-95, Medine 1410] rivayet edilmiştir ve İbn Kayyim *İ'lâm*'ında [III/94-100, Beyrut 1977] bu kaynaktan alıntı yapmıştır.)

MAHMASÂNî, Subhî, *Felsefetü't-teşri' fi'l-İslâm*, Beyrut 1952.

MÂLİK b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvaṭṭa'* (Şeybânî rivayeti, nşr. Takıyyüddîn en-Nedvî), Bombay-Dimeşk 1412/1991.

----------, *Muvaṭṭaü'l-İmâm Mâlik* (Yahya b. Yahya el-Leysî rivayeti), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye. Beyrut ts.

----------, *Risâletü Mâlik ilâ Leyş b. Sa'd* (Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân el-Fesevî'nin (ö. 277/890) *Kitâbu't-târîḫ ve'l-ma'rife*'sinde [nşr. Ekrem Ziya el-Ömerî, I/695-7, Medine 1410] ve Kâdı Iyâz'ın *Tertîbü'l-medârik* [nşr. Ahmed Bükeyr Mahmûd, Beyrut-Trablus (Libya) 1965] isimli eserinde rivayet edilmiştir.

MARGOLİOUTH, D. S., "Omar's Instructions to the Kadı", JRAS, s. 307-26, W. Germany 1910.

MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058), *el-Aḥkâmu's-sulṭâniyye ve'l-velâyâtü'd-dîniyye*, Kahire 1973.

----------, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (nşr. Mustafâ es-Sekkâ), Kahire 1375/1955.

----------, *Edebü'l-ḳâḍî* (nşr. Muhyî Hilâl es-Serehân), Bağdat 1391/1971.

MES'ÛDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyn (ö. 346/957), *Mürûcü'ẕ-ẕeheb ve me'âdinu'l-cevher* (nşr. M. M. Abdülhamîd), Kahire 1384-5/1964-5.

MUHAMMED ed-DESÛKî ve Emîne el-Câbir, *Muḳaddime fî diraseti'l-fıḳhi'l-İslâmî*, Davha (Katar) 1411/1990.

MUHÂSİBÎ, Hâris b. Esed (ö. 243/857), *Şerefu'l-'aḳli ve mâhiyyetuh* (nşr. Mustafâ Abdulkâdir Atâ), Beyrut, 1986.

MUSTAFA ABDURRÂZIK, *Temhîd li-târîḫi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1966.

MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), *eṣ-Ṣaḥîḥ*, İstanbul 1992.

NÂCİL, Telmân, "el-'İlle beyne'ş-şerî'a ve'l-kelâm fî re'yi'l-Eşâ'ira", Mecelletu külliyyeti usûli'd-dîn bi'l-Kâhira, sy. 3, 213-29, Kahire 1985.

NECCÂR, Abdülmün'im Muhammed, *er-Re'y 'inde'l-imâmeyn Aḥmed b. Ḥanbel eş-Şeybânî ve eş-Şâfi'î*, Kahire 1989.

NESÂî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (ö. 279/892), *es-Sünen*, İstanbul 1992.

NESEFî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), Keşfu'l-esrâr fî şerḥi'l-menâr, Bulak 1316 h.

NESEFî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1114), *Tabṣıratü'l-edille* (nşr. Claude Salame), Dımaşk 1990-3.

NEŞŞÂR, Alî Sâmî, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977.

----------, *Menâhicü'l-baḥs 'inde müfekkiri'l-İslâm ve'ktişâfü'l-menheci'l-'ilmî fi'l-'âlemi'l-İslâmî*, Beyrut 1984.

NU'MÂN b. Muhammed (ö. 363/974), *İḫtilâfu 'usûli'l-meẕâhib* (nşr. Mustafa Gâlib), Beyrut 1983.

----------, *Kitâbu'l-mecâlis ve'l-müsâyerât*, Tunus 1978.

RÂGIB, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-Isfehânî, *el-Müfredât fî ġaribi'l-Kur'ân* (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts.

RÂZî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209), *el-Maḥṣûl fî 'ilmi uṣûli'l-fıḳh* (nşr. Tâhâ Câbir el-Ulvânî), Riyad 1399-1401/1979-81.

----------, *Menâḳıbu'l-İmâm eş-Şâfi'î* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1986.

SADRU'Ş-ŞERîA Ubeydullah b. Mes'ûd (ö. 747/1346), *et-Tavḍîḥ şerḥu't-Tenḳîḥ*, İstanbul 1304/1887.

SAYMERİ, Ebû Abdullah Hüseyn b. Ali (ö. 436/1045), *Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih*, Haydarabad 1976.

SCHACHT, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1975.

SERAHSî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (ö. 490/1097), *el-Mebsût*, İstanbul 1983.

----------, *el-Uṣûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), İstanbul 1984.

SÜYÛTî Celâleddîn Abdurrahmân (ö. 911/1505), *el-Eşbâh ve'n-neẓâir fî ḳavâ'idi ve fürû'i fıḳhi'ş-Şâfi'î*, Kahire ts.

ŞÂFİî, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/819), *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1979.

----------, *el-Ümm* (nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr), Beyrut 1973.

----------, *Cimâ'i'l-'ilm* (*Ümm*i le birlikte)

----------, *İbṭâli'l-istiḥsân* (*Ümm*i le birlikte)

----------, *İḫtilâfu'l-'Irâḳıyyîn* (*Ümm*i le birlikte),

----------, *İḫtilâfu Ebî Ḥanîfe ve İbni Ebî Leylâ* (*Ümm*i le birlikte),

----------, *İḫtilâfu'l-ḥadîs* (*Ümm*i le birlikte),

----------, *Siyeri'l-Evzâ'î* (*Ümm*i le birlikte),

----------, *er-Red 'alâ Muḥammed b. el-Ḥasan* (*Ümm*i le birlikte),

ŞA'RÂNî, Abdülvehhâb b. Ahmed (ö. 973/1556), *el-Mîzânu'l-kübrâ*, Dâru'l-fikr 1978.

ŞÂŞî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed (ö. 344/955), *el-Uṣûl* (eserin Şâşî'ye nisbeti doğru değildir), Beyrut 1982.

ŞÂTIBî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa el-Lahmî el-Gırnâtî (ö. 790/1388), *el-Muvâfaḳât fî uṣûli'ş-şerî'a* (nşr. Abdullah Drâz), Kahire 1395/1975.

ŞEHRİSTÂNî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-niḥal*, Beyrut 1395/1975.

ŞENER, Abdülkadir, *Kıyas İstihsan İstıslah*, Ankara 1981.

ŞEVKÂNî, Muhammed b. Ali (ö. 1255/1832), *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ taḥḳîḳı'l-ḥaḳ min 'ilmi'l-uṣûl*, Beyrut 1399/1979.

ŞEYBÂNî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan (ö. 189/805), *el-Ḥucce 'alâ ehli'l-Medîne*, (nşr. es-Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî el-Kâdirî), (Haydarabad 1965 baskısından ofset baskı), Âlemu'l-kütüb, Beyrut ts.

ŞîRÂZî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), *Şerḥu'l-Lüma'* (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988.

----------, *et-Tabṣıra fî uṣûli'l-fıḳh* (nşr. M. Hasan Heytû), Dimaşk 1983.

TABERî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *İḫtilâfu'l-fuḳahâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut ts.

TEFTÂZÂNî, Sadeddîn Mes'ûd b. Ömer (ö. 792/1300), *et-Telvîḥ ḥâşiyetu't-Tavḍîḥ*, İstanbul 1304/1887.

TEHÂNEVî, Muhammed Ali b. Ali (ö. 1158/1745), *Keşşâfu ıṣṭılâḥâti'l-fünûn*, İstanbul 1984 (Kalküta 1862 baskısından ofset).

TİRMİZî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *es-Sünen*, İstanbul 1992.

TÛFî, Necmüddîn Süleymân b. Abdülkavî (ö.716/1316), *'Alemü'l-ceẕel fî 'ilmi'l-ceẕel*, (nşr. Wolfhart Heinrichs), Wiesbaden 1987.

TÛSî, Şeyhu't-Tâife Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (ö. 460/1068), *el-Fihrist*, Beyrut 1983.

ULVANî, Tâhâ Câbir, *Devru'l-ḥanefiyye fî tedvîni 'ilmi'l-uṣûl*, ed-Dirâsâtu'l-İslâmiyye, c. 17, sy. 5, s.11-29, 1982.

UNAT, Faik Reşit, *Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Ankara 1984.

ÜNAL, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.

von GRUNEBAUM, G. E., *Logic in Classical Islamic Culture* [Giorgio Levi Della Vida Conferences, May 12, 1967-Near Eastern Center, University of California, Los Angeles], Wiesbaden 1970.

WATT, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981.

WENSINCK, A. J., *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâẓi'l-ḥadîsi'n-nebevî*, Leiden 1988.

ZAKZÛK, Mahmûd Hamdî, *Devru'l-islâm fî teṭavvuri'l-fikri'l-felsefî*, Kahire 1984.

ZEMAHŞERÎ, Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Hârezmî (ö. 538/1143), *el-Keşşâf ʿan ḥaḳâiḳı't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳâvîl fî vücûhi't-teʾvîl*, Kahire-Beyrut 1387/1968.

ZERKÂ, Mustafa Ahmed, *el-Medḫalü'l-fıḳhiyyi'l-ʿâmm -el-Fıḳhu'l-İslâmî fî şevbihi'l-cedîd-*, Dımaşk 1967-8.

ZERKEŞî, Bedreddin Muhammed b. Behâdır (ö. 794/1392), *el-Baḥru'l-muḥîṭ fî uṣûli'l-fıḳh*, (nşr. Abdulkâdir Abdullah el-Ânî), Kuveyt 1992.

ZÜRKÂNî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî (ö. 1122/1710), *Şerḥu'l-Muvaṭṭaʾ*, Kahire 1381/1961.