

İslâm Medeniyeti

MECMUASI

ÜÇ AYLIK

Dînî, İlmî, Edebî
Araştırmalar Mecmuası

Cilt: V, Sayı: I

Ocak 1981 - Rebîu'l-evvel 1401

SAHİBİ

İSLÂM MEDENİYETİ VAKFI

Adına Başkan
Selçuk ERAYDIN

Yazı İşleri Müdürü
Dr. Câhid BALTACI

Hattat-Ressâm
Turan Sevgili

İdâre Yeri

Bozdoğan Kemerli Cemal Yener

Cad. Nr: 132 VEFA/İST

Haberleşme ve Hâvele

PK. 1315 Sirkeci/İSTANBUL

TURKEY

Fiati: 150 lira

Abone şartları:

Yurt içi: 600 lira

Yurt dışı: 1.200 lira

İÇİNDEKİLER

İslâm'da ihtilâfın tekâmülüne
bir örnek

İ. KAFİ DÖNMEZ : 3

Türkiye I. İslâmî İlimler Kongresi ve İslâmî Türk Edebiyatı ve Yardımcı Dallar Komisyon Raporları 38

Türkiye haricindeki Osmanlı Şer'iyye Sicilleri Hakkında
ATİLLÂ ÇETİN : 49

Al-Âdab as-Saniyya li man Yurîdu Tarîka Sâdât Al-Halvatiyya
Y. NURİ ÖZTÜRK : 56

Western influence upon the otoman Institutions the council of State and the Council Judicial Regulations

HULUSİ YAVUZ : 71

Derûn-i İslâmbol'daki Hani-kâhların silsile-i meşâyihidir
ŞİNASI AKBATU : 81

İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesinde mevcut bulunanlarla halen aynı fakültede yapılmakta olan doktora ve doçentlik çalışmalarının listesi

MÜNİR ATALAR : 104

Neşredilmeyen yazılar istenildiğinde iâde edilir. Mecmuanın ismi zikredilmeden iktibas edilemez.

İslâm'da «İhtilâf»ın Tekâmülüne Bir Örnek:

ŞÂFİİ'NİN «İHTİLÂFU'L-HADİS»İNDEN İBN KUTEYBE'NİN «MUHTELİFU'L-HADİS»İNE (*)

Yazan: Gérard LECOMTE

Tercüme: İbrahim Kâfi DÖNMEZ

İbn Kuteybe'nin «K. Muhtelifi'l-hâdis»ine ait açıklamalı tercümemizin münakaşası dolayısıyla, dikkatimiz, ihtilâf sahasında O'nun meşhur seleflerinden birinin eserine, Şâfiî'nin «K. İhtilâfi'l-hadis»ine çekilmiş oldu. İki kitabın başlıkları arasındaki benzerlik, peşinen muhteva benzerliğini de düşünmeye yöneltmektedir. Görülecektir ki, gerçekten, incelenen saha aynıdır ve kriterler mukayeseye çok elverişlidir; fakat biz, müteâkip çizgiler içinde iki müellifin bakış noktalarının köklü şekilde farklı olduğunu göstermek arzusundayız. Zaten bizzat işleyeceğimiz mevzu da bundan ibârettir.

Eserleri içinde bu kitabın çok özel bir karaktere sahip olması sebebiyle, —bazı istisnâî durumlar hariç— diğer eserlerine müracaat etmeksizin büyük Abbâsî poligrafı (***) İbn Kuteybe'nin «K. Muhtelifi'l-hadis»inden bahsetmek her ne kadar mümkünse de; bize öyle görünmektedir ki, Şâfiî'nin «K. İhtilâfi'l-hadis»ini O'nun diğer eserlerinden ve özellikle «er-Risâle» ve «K. el-Ümm»ünden tecrid ederek kullanmak güçtür. Bununla birlikte Schacht'ın, «The Origins of Muhammadan Jurisprudence» adlı kitabında «K. el-ümm» için özel bir yer ayırmış olması ve orada «Risâle I'den IX'a» başlıkları altında bağımsız bölümler ayırdetmesi (1), bizi genellikle tekrar orijinale başvurmaktan muaf tutmuştur, ki zaten orijinali tek tek elden geçirme bizim mevzuumuzun sınırları dışında bulunmaktadır.

Bir de şu hususu müşahade ettik ki, Şâfiî ve İbn Kuteybe'nin karşılıklı tutumlarını, birincisinin talebesi ve ikincinin daha yaşlı muâ-

sırı Müzenî'ninkilerle mukayese etmek faydasız olmayacaktır ve O'nun metodolojisi iki temâyül arasında bir bakıma uzlaşmayı temsil etmektedir (Müzenî'nin kendine has metodolojisi «K. el-emr ve'nehy»inin tercümeli neşri münasebetiyle Brunschvig tarafından ortaya konmuştur).

*
**

İslâm'da, doktrine ait nice noktalar üzerindeki ihtilâfların çok erken zuhur etmiş olması tabiidir. Fakat her şey, sanki mesele ancak fikhî mezheplerin II/VIII. ve III/IX. asırlarda büyük müctehidlerin etrafında gitgide teşekkül ettiği andan itibaren açıkça ortaya çıkmış gibi cereyan etmektedir. Bizzat Şâfiî'nin, «er-Risâle»de kesin bir şekilde şu açıklamayı yapması bir tesadüf değildir: «Gerek bugün, gerek eskiden, ilim adamlarının bazı ictihâdî noktalar üzerinde ihtilâfa düştüklerini müşâhade ediyorum» (2).

Şâfiî'nin İhtilâf'ı, bu ünvanın ilk kullanılışı değildir. O'ndan önce başka kitablardan, özellikle, Ebû Hanife'nin talebesi Ebû Yusuf'un bir «K. İhtilâf Ebî Hanife ve İbn Ebî Leylâ» (3) sından bahsedilmektedir, ki bunun konuları Şâfiî'nin «K. el-ümm»ünde kendi açıklamaları ile birlikte bulunmaktadır (4). Fakat şunu kaydetmek dikkate şâyandır ki, genel olarak Ebû Hanife'nin ve talebelerinin oradaki tercihleri nâdiren hadîs'e dayandırılmaktadır. Bu da bizi hemen şunu göstermeye yöneltecektir: Her ne kadar hadîs, «re'y ehli» diye şöret bulan «İraklılar»ın tefekkürlerinde tamamen yok olamazsa da, —açıkça ifade etmek geerkirse— Şâfiî'nin selefleri nezdinde meselelerin merkezini teşkil etmemektedir. Şu daha da çarpıcıdır ki, aynı «K. el-ümm», -daha doğrusu Schacht'ın «Risâle III» başlığı altında tecrid ettiği bu kısım- (5), Malik ve Şâfiî arasındaki ihtilâfları açıklarken (6), münakaşa —yukarıdaki durumun aksine— daima isnadların sistematik olarak nakledildiği hadîs sahası üzerinde cereyan etmektedir (7).

Goldziher'in (8) daha önce kaydettiği üzere bu devre kadar İslâm'da re'y farklılıklarına ait iki cereyan mevcut görünmektedir: İhtilâfları reddeden eski ve köklü bir cereyan ile bunları kabul eden liberal bir cereyan. Gerçekten bu iki temâyülün bir arada varabilmesi oldukça tabii görünmektedir; zira bunlar insan tabiatının iki temel fitri yönelişine uygun düşmektedir.

Gerçekten Origins adlı eserde (9), Schacht'ın «eski ekoller» devri diye adlandırdığı II/VIII. asrın ortasına kadarki devirde, «ihtilâf» in, «kelâm ehli» tarafından olduğu kadar hadîs taraftarı fakihlerce

de genel bir tarize konu edildiği geniş bir şekilde gösterilmiştir. İbn Mukaffa'ya (10) kadar, hükümdarını, müctehidler arasındaki kanaat farklılıkları sebebiyle hata yapmak tehlikesine karşı ikaz etmiş olan kimse yoktur.

Fakat II/VIII. asrın ortasından itibaren, söz konusu iki temâyülün, Medine ve Irak ekollerinin ilk büyük reislerinin sistemleştirici tesiri altında oldukça âhenkli ve mâhirâne uzlaştıkları görülmektedir (11).

Şâfiî'nin fikrine göre, doktrinel farklılıklar (ihtilâf), ferdi doktrinel faaliyetin (İctihâd) zârûri sonucudur; fakat «ihtilâf»ın câiz olduğu ve buna karşılık yasak olduğu sahaları tayin etme söz konusu olduğunda, bilmek gerekir ki, O'nun tavrı daha bir ihtiyatlıdır. O'na göre «ihtilâf muharram (yasak ihtilâf)», «Kur'ân'da mevcut veya Peygamberin ağzı ile ifade edilmiş bulunan ve açık bir nass («nass beyyin») hükmünü teşkil eden bir delil ile alâkalı» durumlarda sözkonusudur (12). Buna karşılık Şâfiî şu açıklamayı yapar: «Yoruma (te'vil) ihtimali olan ve kıyâs yoluyla idrak edilebilen konularda, yorum veya kıyâs yapan kimsenin, haber veya kıyâsın ihtimali çerçevesinde bir ictihâdî sonuca varması halinde kendisine muhâlefet eden olsa bile-, nass ile açıklanan konudaki ihtilâf'ın sıkıştırıldığı gibi sıkıştırılacağını (yudayyak aleyh) söyleyemem» (13).

Bu ayrımın âşikar bir şekilde ihtiyatlı ifadelerle çevrili olarak kalması bir yana; Şâfiî'nin anlayışında bu ayrımın, ileride klâsikleşecek olan akidenin esas noktaları —yani tevhid— ile furû'-ı fikh arasındaki ayırımı —ki İbn Kuteybe bunu usul-furû' ayrımı şeklinde ifade etmektedir— (14) paralel olmadığına işaret edilmelidir.

Bu ayrım en azından, ihtilâf konusunda eski ekoller'e atfedilen katı tutumları çözümleyen uzlaştırıcı bir temâyülü yansıtmaktadır.

**

el-Câhız'ın Beyân'daki (15) şu şehâdetini —ki aynı şeye oldukça farklı ifadelerle İbn Kuteybe'nin Uyûn'unda (16) ve İbn Abd Rabbih'in İkd'ında (17) da tesâdüf edilmektedir—, muhtemelen; bu yeni temyâlün lehine kaydetmek gerekecektir: Me'mun, bir mürted'e şeriatte furû'-ı fikh üzerindeki ihtilâfların tehlikeli olmadığını, bilâkis mü'min için bir hafifletme olduğunu, ayrıca Kur'an ve Hadis'in yorumu konusunda zâhiren daha derin ihtilâfların, meselenin esası («aslu'l-haber») hakkındaki ümmetin esas ittifakına asla zarar vermeyeceğini delilleriyle göstererek ona tevbe ettirmiştir.

İhtilâf mes'elesinin o esnadaki bu kaba takdîmi, özellikle mü'minin statüsü ile ilgili Mutezili nazariyelerin tesiri altında tasrih edilmiş ve inceltilmiş bulunmaktadır.

Nevevi'ye (18) bakılacak olursa, el-Câhız ve İshak el-Mevsîlî ihtilâf'ın üç derecesinin var olduğunu söylemişlerdir: 1) Yaraticının varlığı ve birliği meselesi üzerindeki ihtilâflar, ki O'nun varlığını ve birliğini inkar küfre götürür, 2) Allah'ın sıfatları ve O'nun sonsuz kudreti hakkındaki ihtilâflar, ki dalâletle alâkalıdır, 3) Ötekilerin aksine, ümmet için rahmet olan furû'-ı fikh meseleleri üzerindeki ihtilâflar.

İhtilâf'ın tâtbiğindeki muhtelif sahalardan nisbi vehâmet dereceleri arasındaki bu ayırım, sünni doktrini teşkil edecek, Mu'tezile'nin tevhid mevzularının hiyerarşisi ile alakalı çok ince fikirleri ise bu hususta ikinci plâna geçeceklerdir. Sünnilik, teolojik münâkaşalarla ilgili ihtilâf'ın genellikle mahkûm edilebilirliği ve bizzat Peygamber tarafından kınanmış sayıldığı görüşüne sahip olacaktır. Sünnilik, bundan böyle, ilâhî acıma (rahme) vesile olan ve tamamen ma'ruf bir ilmin konusunu teşkil eden hukuk sahasındaki kanaat farklılıklarından, yani ihtilâfu'l-fukahâ (19) dan başkasına musamaha etmeyecektir (20).

Sünnî ulemâya göre bu ilim, II/VIII. ve III/IX. asrın büyük müctehidlerinin şahsiyeti etrafında ilk olarak bir araya gelen ve sayıları oldukça belirsiz olup az sonra dörde irca edilen mezhepleri birbirinden tefrik edici fikhî ihtilâf noktalarını pratik gayelerle tasnif etmekten ibâret kalacaktır. Sünnilik'de ihtilâf ilmi, bambaşka neviden araştırmaların, yani fırak (hérésigraphie) ilmi sahasının konusu olacak temel akide noktaları üzerindeki farklılıkları bile bile ihmal edecektir.

Müteâkib sayfalarda göstermek istediğimiz şudur ki, Şâfiî'nin İhtilâfu'l-hadîs'i ile İbn Kuteybe'nin Muhtelifu'l-hadîs'i arasındaki yakınlıklar şekli olmaktan öteye gidemez: İncelenen saha aynı, kriterler mukayese edilebilir olsa da; birincisinin hukuk ilmi çerçevesi içinde bulunmasına mukabil, ikincisinin usûlu'd-dîn meselelerini mihver edinen ideolojik bir münakaşa eseri olması keyfiyetiyle iki eserin gâyesi ve uygulanan metod açıkça ayrılmaktadır.

*
**

Şâfiî ile İbn Kuteybe'nin hadîs karşısındaki tutumlarının prensipte birbirine benzer olduğuna işâret etmeye pek lüzum yoktur.

Şâfiî ve emsâlinin genel olarak hadîse müracaatı, hukûki inkişâf içinde mutlak bir kâide yaptıkları da herkesin malûmudur (21). Halbuki onların, daha sonra ta'zimle anılan büyük fakihler arasındaki bazı selefleri, Peygamberin sünnetini ilgilendiren hususlarda çok daha az kesin metodolojik tutumlara sahip bulunmuşlardı.

Burada «eski ekoller»in Origins (bölüm 7)'de açıkça ortaya konmuş bulunan metodolojisinin tafsilâtına girmeyeceğiz. Sadece, bunlar için, Sünnet'in zarûri olarak Peygamber hadîs'i ile aynı olmadığını hatırlatacağız. II/VIII. Asrın başlangıcında mevcut olan başlıca üç ekol içinde Sünnet, Şâfiî'den itibaren sünni mezheplerin alâmatı olacak olan «Peygamberin hadîsi»ne bağlılık ile kâbil-i kıyas bulunmayan çizgilerle karakterize olur: «Medine» ekolü, bir noktada, meşhur âlimlerin —eskilerin değil— müşterek kanaatiyle karışmaya varan «amel»e önem verir, o kadar ki, Şâfiî onlara kendi şahsî kanaatleriyle amel ve «icmâ'»nın aynı şeyler olduğu yolunda ithamda bulunur (22); «Irak» ekolü de esas itibariyle kendi sünnet anlayışını Peygamberin hadîsleri üzerine kurmaz ve hatta «Peygamberin sünneti»nden bahsettiği zaman —daha yakından incelendiğinde görülür ki—, bu ifadenin altında sadece mezkur ekolün «yaşayan an'ane»si söz konusudur (23); Evzâ'i'nin «Suriye» ekolüne gelince, bu ekol her ne kadar Peygamber'e ulaşmaya çok mütemâyil ise de, sözün kısası, «müslümanların, Peygamber zamanından beri, ilk dört halife ve Tâbiûn'un tasvibi ve müctehidlerin te'yidi ile devam ettirdikleri tatbikâtı» kaide telakkî eder (24).

Origins'in bir çok pasajında, Schacht, hadîse müracaat hususunda eski ekollerin metodolojik hiyerarşisinin, gerçekte Şâfiî'den sonra sünni olacak olan metodolojik hiyerarşinin tersine bulunduğu keyfiyeti üzerinde ısrar eder: Ümmetin geniş ölçüde ferdî muhakeme ve kanaat üzerine kurulu «yaşayan an'ane»si, örf ve âdeti, Peygamberin sünneti ünvanı ile belirtilmeden önce, geriye doğru sırasıyla Tâbiûn'un, sonra Sahâbe'nin, sonra bizzat Peygamber'in sünneti tabiri altında ifade edilmiş bulunmaktadır (25). Mezheplerin, bu devirden itibaren, re'ye yani şahsâ kanaate baş vurmaları hakkında birbirlerine yaptıkları ithamlar, belki hukûki kâidenin bu «yaşayan» kaynağının gayr-i şuûri yansımalarından başka bir şey değildir.

Bu tekâmülün nihâyet noktasında bulunan Şâfiî'ye gelince O'nun tutumu tam manasıyla kesindir ve İhtilâf'ın bir çok pasajı O'nun, Peygamber hadîsi bünyesine dâhil bütün unsurların topluca kabulünü dokunulmaz bir prensib yaptığını göstermektedir. Şâfiî, hasım-

ları hakkında şöyle bir açıklamada bulunur: «Her ne kadar onlar **hadis**'in bir kısmını kabul ederlerse de, köpek dişli yırtıcı hayvanların etini yasaklamayı (**tahrîm**) ve mest üzerine meshi reddederek, **hadis**'i toptan reddedenlerin yoluna uyarlar. Çünkü, **hadis**'in bir kısmını kullanıp, bizzât Peygamberden geldiği münâkaşa götürmez olan bir diğer kısmını reddederek, **hadis**'in kullandıkları kısmını dahî hükümsüz hale getirmiş olmaktadır (**attalû**)» (26).

Söylenmek istenen husus en açık şekliyle şudur: **Hadis** bütünüyle kabul edilmelidir, bir kısmının reddi tamamını reddetmek gibidir.

Her ne kadar nüanslı ise de, bir başka pasaj aynı manada şunu söyler: «O, zikrettiğimiz hususta **Sünen**'e muhalefet etmiş bulunmaktadır ve böylece doktrinlerini **hadis**'in reddi üzerine kuranlardan daha da az mazurdur... Muhalefet ettikleri noktalara bakılırsa bu sonuncular, ondan daha üstün delillere sahiptirler» (27).

Bu son not, prensib olarak **hadis**'i reddedenlere bir taviz vermek görünümünü taşıyorsa da, açıktır ki, **kelâm** ehlinden bahsedildiği dikkate alınacak olursa Şâfiî için burada bir tasvib değil gerçeğin basit tarzda ortaya konması söz konusudur (28).

Şu halde Şâfiî, «—seleflerinin hilâfına—, sünneti Peygamberin normatif davranış tarzı olarak tarif eden ilk hukukçudur, O'nun seleflerine göre, sünnet'in zarûri olarak peygambere ait olması gerekmiyor, —ideal bile olsa— ümmetin an'anevî teâmülünü temsil ediyordu, ki bu da örfî veya ümmetçe kabul görmüş tatbikât ile aynı seviyedeki «yaşayan an'ane»yi teşkil ediyordu» (29). Bununla birlikte O, Peygamberin hadisinden ayırd etmek için genellikle **âsâr** (30) adı verilen Sahâbe'nin an'anelerine müracaat mecbûriyetine inanırsa da; bu, «ilk devir metodlarının kökünden sökülüp atılamaz bir kalıntısı» olması hasebiyledir (31) ve her hâlükârda bu müracaat, metodolojik kriterlerin birinci sırasına mutlak tarzda «Peygamberin sünneti»ni yerleştiren bir hiyerarşiye göredir. «Zira Allah, Peygambere tevcih ettiğini daha sonra hiç bir insana tevcih etmemiştir» (32).

Şâfiî'yi takiben, İbn Hanbel ve «Hanbelî» diye bilinen temâyülün temsilcileri Peygamberin hadisine mümkün olan azamî saygıyı göstermişlerdir. Hatta, Şâfiî'den bir müddet sonra onların arasından, —daha da hakâretâmiz olunmadığı zaman— alaylı bir şekilde «**haşviyye**» diye adlandırılan ve Hanbelî alakalarına rağmen, İbn Kuteybe gibi adamların —mutlak olarak mahkûm da etmeksizin— kendilerine karşı mesâfe alma ihtiyacını duyacakları aşırı **hadis** taraftarlarının çıktığı görülebilecektir (33).

İşte, İbn Kuteybe, Şâfi'i'den sonra bir yarım asır, Şâfi'i'ninkinden çok, açıkça İbn Hanbel'in çizgisi içinde bulunmuştur. Bu müellif hakkındaki eserimizde, O'nun özellikle **Muhtelifu'l-hadîs**'ine dayanarak bu hususu göstermiş olduğumuzu sanıyoruz.

Şu halde, bir manada İbn Hanbel'in mezhebi ve özellikle İbn Kuteybe, Şâfi'i'ye nisbetle bir reaksiyon şeklini temsil eder görünmektedir. Zira onlara göre Sünnet, an'anevi m'taların bu muhtelif tipleri arasına yerleştirilen hiyerarşi açıkça farkedilmeksizin, Sahâbe ve Tâbiûn'a yapılan müracaaatı da eşit olarak içine alır (34). Üstelik İbn Kuteybe'nin, kontrolü mümkün olmayan veya fantezi (35) denebilecek mu'taları Şâfi'i'den daha çok kabul ettiği rahatça müşahade olunur. Tabiatıyla Peygamberden gelen sünnete gösterilmesi gerekli özel saygıya tesir etmeyen bu tutum, daha önce Evzâ'i'ye izâfe olunmuştur (36).

Demek oluyor ki, İbn Kuteybe'den, Peygamberin ve eskilerin sünnetine belki Şâfi'i'ninkinden daha da vâzih sâdıkâne bir saygı beklenmelidir (37). Nitekim bu saygı O'nun bütün eserlerinde, özellikle bahse konu ettiğimiz ve gerçekten «hadîs'in te'vil ve müdafaası» olan **Muhtelif**'inde parlak bir şekilde göze çarpmaktadır; «**Ġârîbu'l-hadîs**»i ve «**İslâh ğalat Ebi Ubeyd**»i gibi diğer eserlerinin isimlerinde de durum böyledir.

Böylece, yarım asır mesafe ile Şâfi'i ve İbn Kuteybe, hasımları karşısında aynı disiplini savunmayı hedef alan benzer başlıklı iki eser kaleme almışlardır. Biz, bu iki müellifimizin, hangi noktalarda ayrıldıklarının, karşılıklı olarak hangi gâyeleri güttüklerinin ve hangi hasımlarla savaştıklarının tayinini deneme mahiyetinde, onların metodoloji (yani her iki eserde kullanılan kriterler), fıkıh (incelenen fer'i meseleler) ve dogmatik (**usulu'd-din**) sahalarındaki derûnî saiklerini araştırmak niyetindeyiz.

**

K. ihtilâfî'l-hadîs, okuyucusuna biraz şu intibayı vermektedir: **Hadîs** ihtilâfları üzerindeki tartışmalar, kitabın müellifine metodolojisini ortaya koyması için bir bahane değilse bile bir fırsat temin etmektedir. Bu metodoloji ise, **Origins**'de Şâfi'i'nin eserlerinin hepsine ve şüphesiz iki özellikle **er-Risâle**'ye göre metodlu bir şekilde açıklanmıştır (38). Geerktiğinde müracaat edeceğimiz bu açıklamayı gözden uzak tutmaksızın, meselenin ihtiyaçları için **İhtilâf**'da mevcut olan ifadelerle yetineceğiz. Burada Şâfi'i, «**ilm**»in kriterlerine ait hiyerarşisini şöylece bir defa daha ortaya koymaktadır:

- 1) Kur'ana ittibâ,
- 2) Sünnete ittibâ,
- 3) Selefin, hakkında muhalefet edildiği bilinmeyen sözleri (**kavl selefinâ lâ yu'lem lehu muhâlif**)
- 4) Kur'andan hareketle kıyâs'a müracaat,
- 5) Sünnetten hareketle kıyâs'a müracaat,
- 6) Selefin sözlerinden hareketle kıyâs'a müracaat,
- 7) Nihâyet ve sadece kıyâs metodunun farklı sonuçlara götürmesi halinde, gereken bütün ihtiyatlarla birlikte ferdi bir iş olan **ic-tihad**'a müracaat (39). (*)

Bu metodolojik prensibler, **İhtilâfu'l-hadîs**'in perspektifi içinde gâyet tabii nesh mes'elesine açılır. Nesh meselesi ise, Şâfiî'nin bütün eserleri ve özellikle **İhtilâf** içinde meselâ, kendi aralarında mütenâ-kız ve hatta abes bile olsalar an'anevi mu'taları azamî ölçüde muha-faza etmek endişesinde olan tipik tarzda Hanbelî İbn Kuteybe'nin-
kinden çok daha fazla önemli gelişmelerin konusunu teşkil eder (39/a).

Şuna işaret etmek de yerinde olur ki, Şâfiî'de nesh sıkı kaidele-re tabidir. Bu kaidelerin bazen aşıkâr bir şekilde bizzat Şâfiî tarafın-dan tecâvüz edilmiş olması, burada pek önemli değildir.

Bir nass hükmünün, ancak aynı nitelikteki bir hükümle neshedi-
lebileceği temel prensibinden hareket ederek (39/b), Şâfiî, —en azın-dan şeklen— Hanbelî prensiplerle ve özellikle İbn Kuteybe'ninkiler-le tamamen uyumsuz olduğu görülecek olan bir kâideyi açıklıkla ifa-de eder: Kur'an'ı sadece Kur'an neshedebilir, sünnet Kur'anı nesh etmez; fakat icabı halde onu açıklar (**ibâne**) (40), O'nu tefsir eder (**müfessira**) (41), O'nu tamamlar (**teb'a**) (42) (**) veya O'nu tahsis eder (43). Sünnet, tabii ki, Kur'an'a muhâlefet edemez (44). (***)

Diğer taraftan, aynı prensib gereğince, Kur'an'ın yanısıra Sün-net'in neshedildiğini açıkça beyan eden (**tübîn**) bir başka sünnet'in mevcut olması dışında, Kur'an Sünnet'i neshetmez (45).

Bu husus, şâri' (kanun koyucu) sıfatıyla Peygamber'in çift ro-lüne dair Şâfiî'nin verdiği tarif ile teyid edilmiş bulunmaktadır: «Al-lah, peygamberini, kitabında yarattıklarına farz kıldıklarını açıkla-ma (**ibâne**) mevkiine (**mevdi'**) koymuştur»; diğer taraftan «Şayet kitabında (Kur'an) Peygamberin lisaniyle farz kıldıklarına ait açık bir hüküm yoksa bile» Peygamberin sözüne hassâsiyetle riâyet edil-melidir (46).

Açıktır ki bu hükümler, iki tip nass arasında Hanbeli Mezhebi- nin bir bölümünün metodolojisindekinden çok daha fazla itham edi- len bir hiyerarşiyi tazammun etmektedir, ki bu metodolojide Kur'an veya Sünnet'in karşılıklı olarak neshi prensib bakımından mümkün gibi görünmektedir; bu ise, hadis karşısında mezhebin sıkı tutumu- nun bir icabıdır. «es-Sünne kâadiye ale'l-kitâb» ifâdesinin, hadis ehli arasında doğduğu muhakkaktır. Her ne kadar bazen insanı zor du- rumda bırakan tashihlerin konusu olmuş bile olsa bu söz, her hâlû- kârda en çok Hanbeli muhitte revaç bulmuştur (47).

Burada, Şâfiî ve İbn Kuteybe'nin durumlarının mukâyesesi söz konusu olduğuna göre, şunu hatırlatacağız ki, bu sonuncusu —en azından bir yerde— söz konusu kaideye müracaat ederek sarâhten ve şüpheyeye mahal bırakmaksızın Kur'anın Sünnet tarafından nesh- ini kabul etmektedir (48).

Doğrusu, bu kesin açıklamaya rağmen, bu ifadeye daha yakın- dan bakıldığında, İbn Kuteybe'nin nesh anlayışının tam manasıyla nesh'den ziyâde Şâfiî'nin «tefsir» veya «ibâne»sine yakın olduğu mü- şâhade edilir (49). Diğer taraftan Şâfiî'nin, metodolojisinde önemle üzerinde durduğu Kur'anî nassın üstün otoritesini pratikte pek tanı- madığı heasaba katılırsa (50), farkedilir ki, prensiblerle uygulama arasında uzaklık vardır ve iki insanın bu konudaki tutumu gerçekte, görünenden çok daha az zıddır.

Hâsılı, Şâfiî ile İbn Kuteybe'nin Kur'an ve Sünnet ilişkileri me- selesi üzerindeki tutumları prensib bakımından oldukça açık bir tarzda farklıdır ve ileride Şâfiî ve Hanbeli diye teşekkül edecek dok- trinler arasındaki belli başlı çatlama noktalarından birini temsil et- mektedir.

**

Şâfiî, başka bir yerde, Kur'ân'a müracaattan tamamen tecrid edil- miş bir şekilde hadis'in neshine ait kaideleri açıklar. Bir hadis, şu sebeplerle bertaraf edilecektir:

- 1) Peygamber'e ulaşan bir «haber» ile (51),
- 2) Öncelik-sonralık sırası ile (vakt yedull alâ enne ehadehümâ ba'de'l-âhar),
- 3) Hadis'i doğrudan doğruya işiten bir şahidin sözüyle (kavl men semi'a'l-hadis),
- 4) Herkesçe bilinmiş olmakla âmme) (52).

Bu vesile ile, Şâfiî'nin, ileride Malikilik hâline gelecek «Medine» ekolü ve Hanbelilik tarafından oldukça fevkalâde saygı gösterilmiş bir kaynağı yani «icmâ'»yı izâfi bir itibarsızlığa düşürür görüldüğünü kaydetmek gerekir (53). Şâfiî'nin eserlerinin muhtelif pasajlarından anlaşıldığı üzere, gerçekte «âmme» mefhumunun «icmâ'» mefhumuna eşit olduğu âşikârdır (54). Şu halde icmâ', yukarıda açıklanan prensipler hiyerarşisi içinde en sonda gelmektedir. Ayrıca daha yukarıda işâret ettiğimiz üzere, İhtilâf'dan çekip çıkardığımız kaynaklar listesinde (55), normal olarak 3. ve 4. sıralarda bulunması beklenirken icmâ', hiç yer bile almamaktadır (56). (*)

İhtilâf'da kendini gösteren icmâ' karşısındaki bu çekingenlik içinde, Şâfiî'nin eserleri arasından icmâ'nın kronolojik gelişmesini araştıran Schacht'ın ortaya koyduğu müşâhedenin bir teyidini görmek mümkündür. Bu müşâhedeğe göre, eski ekollerin bazı nüanslarla birlikte icmâ'yı tanınmış âlimlerin ittifakına eşit sayan anlayışına elinden geldiğince iştirak ettikten sonra Şâfiî, icmâ'yı gitgide hukuk kaynağı olmaya elverişli bulmaz hâle gelmektedir (57). Bu konuda hatırlamak gerekir ki, İhtilâf, görüldüğüne göre Şâfiî'nin son eseridir (58). Her hâlükârda bu kronolojik delilden sarfı nazar etsek bile, gerçek olan şudur ki, büyük hukukçunun icmâ ile ilgili doktrini dâima oldukça müphem kalmıştır (59) ve O'nun sisteminde icmâ', Sünnetten daha önemsiz bir rol oynar (60).

Demek oluyor ki, Şâfiî sisteminde Sünnet, ne olursa olsun icmâ'dan üstündür. Halbuki böyle bir doktrin, İbn Kuteybe'nin bir yerde (61) «bize göre hakikat, menkûlden (rivâye) ziyâde icmâ' ile ortaya çıkar» ifâdesiyle açıkladığı doktrini ile tamamen zıd durumdadır, ki bu doktrin, daha ziyâde Mâlikî bir temâyülü ve bazı nüanslarla birlikte Hanbeliliğin bir kısmı tarafından tutulacak olan temâyülü temsil etmektedir (62).

Burada yeniden İbn Kuteybe'yi, Şâfiî'ye nisbetle reaksiyon gösterirken apaçık görüyoruz. Daha yukarıda zikredilen seyir kabul edilirse, herhangi bir şekilde Sünnet, müctehidlerin «yaşayan an'ane»ye muvafakatından ibâret bulunan icmâ'nın tezâhüründen başka bir şey olmasa bile, «eski ekoller»de hukuk kaynağı olarak icmâ' tarihi bakımından sünnetten önce gelmiş olacaktır. İcmâ'ya sünnetin aleyhine olarak bu bağlılık, onları icmâ'yı Sünnetin yerine koymakla itham eden Şâfiî tarafından zaten sert bir şekilde tenkid edilmiştir (63).

Böylece, kaynaklar hiyerarşisi içinde icmâ'nın yeri konusunda Muhtelif'inde öylesine kesin bir şekilde aldığı vaziyet, aynı zaman-

da Şâfiî tarafından mahkum edilen ilk ekollerin vaziyetiyle uyuşmakta olduğuna göre, bir defa daha İbn Kuteybe'yi metodoloji alanında Şâfiî ile taban tabana zıd buluyoruz.

Hatırlatmak zâiddir ki, İbn Kuteybe'nin felsefî stildeki zihnî ameliyeler karşısındaki güvensizliği, onu kiyâsî muhakemeye karşı bir hâsım hâline getirir (64). Bu da kiyâs» ı O'nun metodolojik sisteminde fiilen saf dışı eder ve bu nokta üzerinde O'nun metodu ile Şâfiî'nin metodu arasında mukâyese yapmamıza lüzum bırakmaz (65).

Şâfiî'de, hadîs seçiminin bu temel kriterlerine, nassların lafzını değil ruhunu alâkadar eden ve iyice analiz edildiğinde, neticede ictihâd ile ilgili olduğu görülen daha az objektif başka mülâhazalar eklenir. Nitekim Şâfiî, meseleyi şöyle ele alır:

- 1) Şayet iki hadisten biri, Kur'ân'ın ruhuna daha yakın ise (eşbeh bi ma'nâ kitâbillâh);
- 2) Veya Sünnet'in ruhuna daha yakın ise (ev bi-ma'ne's-sünen),
- 3) Veya nihâyet kiyâs'a daha uygun ise (eşbeh bi'l-kiyâs)...

Şu halde, diğerlerinin yanı sıra İhtilâf'da (66) sergilenen prensiplere bakarak kolayca görülebilir ki, Şâfiî tarafından başlatılan sünnetle ilgili mu'tâların seçimi metodu, esasen nasslara saygı üzerine ve buna ilâveten kiyâs ve sübjektif tenkid üzerine kuruludur.

Klâsikleşecek olan bir terminolojiye göre, O'nun seçim prensipleri şöylece özetlenebilir: Bir hadîs «sâbit» olmadıkça makbul tutulmayacaktır. Aynı şekilde, bir şahıs ancak «adl»i ile bilindiği takdirde şâhid kabul edilecektir. Buna karşılık, şâyet hadîs «mechûl» veya râvisi «şâibeli» (mergûb anh) ise, bu hadîs hiç rivâyet edilmemiş sayılacaktır (67).

Bununla beraber, ilâve etmek gerekir ki, sünnetle ilgili mu'tânın (hadîs) şüpheli olan kısmının ayıklanması Şâfiînin temel endişesi değildir. Gerçekten, O'nun hadîs seçimi karşısındaki tutumu, prensib olarak sert bir tutumdur, şüphesiz İbn Kuteybe'ninkinden de daha serttir ve vuzuh kazandırmak isteginden doğan büyük bir endişenin izini taşımaktadır. Bir hukukçu olmaktan ileri gelen bu vuzuh temâyülü, teselli edici tarzdaki fakat bize yüklü sonuçlar vermiş görünen bir sözle çok daha kuvvetli olarak belirtilmiştir: «Bu durum şöyleydi; fakat «belki» (leallahû) neshedilmiştir» şeklinde şüppe sığasıyla söz söylemekten sakınmak gerekecektir, zirâ «bizim şüpheli hasımlarımız (ehlu'l-cehâle), bu «belki» den dolayı hadîsleri yüzümüze çarpacaklardır» (68). Aynı düşünce, daha genel bir şekilde er-Risâle'de ifade edilmiş bulunmaktadır (69): «Bu türlü söz, onu nakle-

denin cehâletinden veya cehâletten daha tehlikeli bir şüphesinden (irtiyâb) başka bir şeyi isbatlamaz.»

Fakat nesh'i veya daha doğrusu, doktrinle uyuşmaz diye hükmedilmiş bir nassın adem-i makbûliyetini kaideleştirmek üzere ortaya konan prensipler, İhtilâf'daki çok geniş incelemelerin bu prensiplere verdiği apaçık öneme rağmen, gerçekte ahenkleştirme (te'lif) prensibine öncelik tanırırlar. Bu prensib, meselâ İhtilâf'da (70): «Şâyet Peygamberin (zâhiren) birbirine zıd iki hadîsi varsa ve hal ve şerâite göre uzlaştırılabiliyorsa, bunu yapmak gerekir» şeklinde ve er-Risâle'de (71): «Peygamberin ağzından (zâhiren) ihtilâflı şekil (ler)de ifâde edilerek sâdır olmuş hiç bir şey bulmuş değildir ki, onu iyice incelediğimizde bu ihtilâfı hükümsüz hale getiercek bir izah tarzına varabilmiş olmayalım» şeklinde ifâde edilmektedir.

Gerçekten Şâfiî, teâruz hâlindeki iki hadîsin karşılıklı olarak ayıklanması prensibini vaz etmeye kadar giden, böylece kıyâsa, «tat-bikât»a, hatta gerekçesi gösterilmemiş şahsî re'ye serbestilik tanıyan eski ekollerin temâyülünden uzaktır. (72)

Filvâki, O, zâhiren uyuşmaz durumda olsalar bile, sünnete ait mu'talardan mümkün mertebe en büyük mikdarı muhafazaya çalışan İbn Kuteybe'nin temâyülüne çok daha yakındır (73). Fakat yine de O, özellikle filolojik metod üzerine kurulu mâhirâne inceliklere müracaat konusunda İbn Kuteybe'nin çok gerisinde kalır, ki bu metod İbn Kuteybe'ye hep lâfza yakın kalmaktan uzak olan bir tefsir ustalığı sağlar (74).

**

Şâfiî'nin, İbn Kuteybe'de olduğu gibi (75) hadîs'te bir râvinin hâfıza noksanlığına isnâd edilebilecek bozuklukları kabul edişini —doğruyu söylemek gerekirse— oldukça nâdiren rastlanabilir: Nakil esnasında unutulmuş bir edat —meselâ bir nefy (olumsuzluk) edatı—, aynı nassın birbirine kesinlikle zıd iki rivâyeti karşısında tenkit yürütmeye yeterlidir. Şâfiî tarafından benimsenen doktrin —ki bu, zâten hernekadar prensib olarak İbn Kuteybe tarafından ortaya konmuş görünmüyorsa da, İbn Kuteybe'nin metodu ile uyuşur—, en tam hadîs'in kabule şâyân yegâne hadîs olduğu tarzındadır; zira «bu, (diğer) rivâyetin râvisinin sâhip olamadığı bir hıfz ziyâdeliğini (ziyâdet hıfz) ihtivâ etmektedir» (76) veya ayrıca böyle bir rivâyet «en tamdır ve diğerlerine nisbetle tamamlayıcı unsurlar ihtiva eder» (77).

Fakat söylemek gerekir ki, burada, İbn Kuteybe'nin itibar göstererek üzerinde durmasına karşılık, Şâfiî'nin, çok az da olsa sübjek-

tif veya hissî olan böyle bir tenkide verdiği nâdir tavizlerden biri söz konusudur. Özellikle âşikardır ki, Arab dilinin tefsiri zenginlikleri hakkında çok sayıda tazimkâr ifadelere rağmen (78), Şâfiî, pratik olarak en azından İhtilâf'ında hadîs'in «filolojik» tenkidine müracaat etmez. Halbuki İbn Kuteybe, Muhtelif'inde bütün filoloji disiplinlerinden çokça faydalanmıştır (79).

Acaba Şâfiî'nin metodunun bu karakteristiğini, sık sık zikredilen ve Yâkût'un küçük bir notunda en yüksek noktasına ulaşan biyografik bir çizgiye yaklaştırmak gerekir mi? İbn Hallikân'a göre (80), —ki İbn Ferhûn (81) ve şüphesiz başkaları tarafından da nakledilmiştir— Şâfiî, topyekün filolojik kültürünü gençliğinde Huzeyl'lerin nezdinde elde etmişti: Lisan, şiir, ahbâr, eyyâm, gramer... Halbuki aynı biyografıların, Huzeyli şiiri konusundaki bilgilerinin esasını söz konusu Şâfiî'den aldığını kabul ettikleri el-Esma'î, Yâkût'a göre (82), İhtilâf müellifinin şu sözünü nakletmişti: «Bunu hadîsçiler arasından hiç kimseye öğretme: Onlar bunu hoş karşılamıyacaktırlar!»

Şâfiî'nin genel olarak «filolojik» metodların ve bilgilerin uygulanmasının, hadîs'in tamamlığı hakkında tehlike ortaya çıkarabileceğini dikkate aldığı düşünülebilir mi? Şâfiî'nin, er-Risâle'de, bazen şevâhid (şâhit beyitler)e dayanan lafzî şerhe dâldığı (83), İbn Hişâm ve İbn Ferhûn (84) tarafından «lisan konusunda otorite (hucce fi'l-luğa)» (85) olarak mülâhaza edildiği göz önünde bulundurulduğunda, O'nun bu tehlikeyi düşünmüş olacağını söylemek şüphesiz cür'etkârâne olacaktır. Fakat her şeye rağmen bu konuda İbn Kuteybe ile O'nun arasında bir mizaç ve prensibler farklılığını müşahade etmek imkânsız değildir. Nitekim İbn Kuteybe —Şâfiî'nin aksine— her şeyi filolojiye tabi kılar ve Şâfiî neshi gereğince te'vil edilemez olan hadîsleri tevile imkan veren kendi karşı konamaz zihniyeti içinde filolojiyi çok önemli nassların tenkidinde bir unsur olarak kullanır.

Aynı fikirler silsilesi içinde, son bir nokta da, İbn Kuteybe'de lisanla ilgili vakıalara daha açık bir mizacın mevcut olduğuna şâhidlik etmektedir: Başka yerde (86) göstermiş olduğumuzu sanıyoruz ki, İbn Kuteybe, mukaddes metnin (Kur'an) tercümesi konusunda kendisinden beklenmeyen yumuşak bir vaziyet alması bir tarafa, Ebu Ubeyde'yi takiben Kur'an'daki kelimelerin pek küçümsenemeyecek bir sayısı hakkında yabancı bir menşei zımnen kabul etmekte idi (87). Şâfiî'nin şu açıklamalarındaki kesin ifâdesiyle mukayese edildiğinde, İbn Kuteybe'nin bu mesele karşısındaki tutumu şaşkıncı tarzda liberal görünmektedir: «Kur'an'ın tamamı sadece Arab dilin-

de nâzil olmuştur» (88) ve «Kur'an'da Arab dilinde olmayan hiç bir şey yoktur» (89).

Şu halde, Şâfiî ve İbn Kuteybe tarafından nasların tenkidinde uygulanan metodolojik prensiblerin, bu iki müellifi ne kadar farklı zihin yapısı kategorilerine ayırdığı görülmektedir.

Farkında olmaksızın, Ulemanın Arab-İslâm düşüncesini henüz kendi sistemlerinin katı çerçevesi içine hapsetmemiş oldukları bir devire atıfta bulunulduğunu dikkate alsak; İbn Kuteybe'ye izâfesi âdet haline gelen «muhafazakâr» hatta «reaksiyoner» vasıflarının pekâla daha az küçültücü bir akis yapmış olabileceğini düşünmemiz mümkündür.

İşte, çok sıkışıldığında İbn Kuteybe fakih olarak adlandırılmaya lâyık görülse de, kesinlikle bir hukukçu olarak nitelenemez.

**

Başka bir yerde, şu hususu göstermiş olduğumuzu sanıyoruz ki, gerçekten, İbn Kuteybe'nin mesleğinin ve eserlerinin incelenmesi, O'nun hukukçu evsafından hakkıyla şüphe etmeye imkan vermektedir. O'nun, uzun yıllar boyunca kadılıktan daha rahat bir eyâlet sulh hakimi olarak Dinever'deki memuriyetini işgal ettiği düşünülebilir (90). Üstelik, şu hususun müşahede edilmesi tuhaftır ki, bir kaç biyograf tarafından kendisine izafe edilen iki fıkıh eseri, bütün ihtimallere göre asla kimsenin eline geçmemiştir ve her ne olursa olsun bunlar hâlen kayıptır (91).

Nihâyet, Muhtelif'inde - furû'-ı fıkıhın söz konusu olması hâlinde bile— hadîs ihtilâflarının ortaya çıkardığı meseleleri inceleyişi, bir hukukçu tarzında değildir.

Schacht'ın İbn Kuteybe hakkında aşağıdaki kesin değerlendirmesi, göze çarpan bu müşâhedenin ışığı altında tam anlamını kazanmaktadır (92): «İbn Kuteybe'nin hadîslere verdiği yorum keyfidir ve zorlanmıştır; hukukî muhâkemesi de kusurlu ve karmaşıktır».

Buna mukâbil, birbiriyle teâruz hâlindeki hadîslerin ortaya çıkardığı fer'i meseleleri, Şâfiî, pekâlâ bir hukukçu olarak ele almaktadır.

K. İhtilâfî'l-hadîs'in ilk altmış kadar sahifesi, Şâfiî'nin metodolojisini açıklar. Orada fer'i meseleler ancak metodolojik bir prensibi misallendirmek için yer alır (93). İbn Kuteybe'nin K. Muhtelifi'l-hadîs'i ile aynı malzemeler üzerine kurulu sırf fikhî mülâhazalara rastlanması, ancak ileriki sahifelerdedir. Fakat bu durumda da, bakış

açısının tamamen farklı olduğu, göze çarpacak şekilde ortaya çıkmaktadır.

Her şeyden önce, Şâfiî'nin üslûbunun, İbn Kuteybe'ninkine göre daha kesin ve çok daha teknik olduğu hemen hissedilir, ki İbn Kuteybe'nin delilleri —zâten ekseriyetle aynıdır— daha edebî, hatta bazen daha şâirâne bir tarzda ifade edilmiştir. Ne şiirin ne edebiyâtın..., fıkhnın meşguliyet sahası olmadığı da gerçektir.

Buna bulunabilecek en güzel misal, şüphesiz, suyun ibâdete elverişli temizliğinin tarifine ait olanıdır (94): Burada İbn Kuteybe'nin getirdiği delil —zâten kısadır—, Arab belâğatına dayanmaktadır; halbuki Şâfiî'nin daha akılcı ve mantıkî teselsüle sahip tarifi, kıyâsi istidlalin kesinliğini temin için mütemmim iki hadîsten faydalanır (95) ve hatta aritmetiğe baş vurur (96).

Aynı meseleyi ele alan, daha doğrusu iki müellif nezdindeki aynı mu'tâları inceleyen pasajlardan misalleri çoğaltmak kolaydır; fakat bu misallerde Şâfiî'nin istidlalinin, matematik kesinliği ve kuruluğu içinde tamamen hukûkî bir karakter arzetmesine mukabil, İbn Kuteybe'ninki daha çok sezgiye dayanır, daha az kesin ve selevinin- kenden daha az berraktır (97).

Tabiatıyla, iki müellifin neticelerinin uyduğu da olur. İbn Kuteybe, tesâdüfen, tâli olarak veya geçici olarak mevzuyu hukûkî plânda ele aldığında bu uygunluk açıkça ortaya çıkar. İşte şu konulardaki mülâhazalar böyledir: Muayyen durumlarda orucun ihtiyârî karakteri (98), tehlike halinde namazın kısaltılması (99), namaz kılâzının önünde bir kadının bulunması halinde namazın sıhhati (100), ker- tenkele etinin caiz oluşu (101).

Bütün bu noktalarda, her ne kadar istidlâl bazen farklı ise de, hukukî çözümün her iki müellifte aynı olduğu rahatça müşâhede edilir.

Fakat mühim olan nokta şudur: Ekserî durumlarda her ne kadar Şâfiî hukûkî plân ile yetinirse de; İbn Kuteybe, mesele sadece beşer plânında olmadığı zamanlarda daha yüksek plânlara, «teoloji» veya daha doğrusu usûlü'd-dîn, hatta politika plânlarına nüfuz etmek için hukûkî plânı geniş bir şekilde aşar. Demek oluyor ki, İbn Kuteybe'nin ifâdesi ancak çok tâli derecede hukukidir; fakat daha ziyâde ve hemen hemen daimî surette itikâdîdir.

*
**

Aşağıda seçtiğimiz bir çok misalde, Şâfiî ile İbn Kuteybe'nin istidlâllerini mukayesenin gerçek bir farklılığı ortaya çıkardığı rahat-

ça görülmektedir. Denilebilir ki, İbn Kuteybe, Şâfiî'ye göre daha geniş meseleleri; «teolojik», etik, politik veya hatta daha genel manada hukuk sahasını alâkadâr eden, yani netice itibâriyle beşerî değerler cetveli içinde daha yüksek bir dereceden meselelere açılmış bulunmaktadır.

Hadîs, Peygamberin hakem yapıldığı, fakat farklı müeyyideler ile hüküm verdiği iki meşhur zina hadisesini nakleder. Bu iş, gerek Şâfiî (102), gerekse İbn Kuteybe (103) tarafından incelenmiştir: Farklı olan sadece şekil değildir, her iki müellifin vardıkları neticeler de ayrı plânlar üzerine kuruludur. Şâfiî'ye göre, zina eden erkeğe uygulanan (sürgün) ve zina eden kadına uygulanan (recm) farklı cezalar, erkeğin **bikr** ve kadının **seyyib** olması keyfiyetinden ileri gelir. Şu halde, pekâlâ, kendisinden şu nevi suçlular kategorisine şu nevi müeyyide uygulanması neticesinin çıkarıldığı sırf hukûkî bir muhakeme söz konusudur (104).

Buna mukâbil, İbn Kuteybe'nin bu işteki alâkasını cezbeden Allah'ın «kitâb»ına müracaattır. Gerçekten, ne recm ne de sürgün hükmü Kur'an'da açıkça yer almamaktadır; fakat Peygamber, bu vak'a münasebetiyle şöyle bir ifade kullanmış addedilmektedir: «Aranızda Allah'ın kitâb'ına uygun olarak hükmedeceğim». Bu ifade, İbn Kuteybe'ye **kitâb** kelimesinin yalnızca Kur'an manasına değil, Kur'an'da bulunmayan farzlar manasına da alınabileceğini göstermeyi temin eden bir fırsat olmaktadır. Başka bir ifade ile O, burada, vahy'in mahiyeti meselesine hatta Kur'an metninin bütünlüğü meselesine temas etmiş bulunmaktadır.

Bundan başka, Peygamber, bir olayda sadece bir ikrardan sonra cezanın uygulanmasını emredip, diğer bir olayda (Mâiz b. Mâlik olayı) cezayı uygulamadan önce ardarda dört ikrar beklemiş olduğundan; dört defa ikrar meselesi münakaşa konusu edilirken, İbn Kuteybe'de hukuktan ziyâde daha çok sosyal ahlâktan gelen bir gelişmeye tesadüf edilmektedir: İbn Kuteybe'nin açıklamasına göre, bu durumda şayet Peygamber «ardarda dört defa Maiz'den yüz çevirmişse, gerçekte bu, suçlunun kendini zina ile itham etmesinden ve böylece Allah'ın örtüsünü yırtmasından hoşlanmadığı içindir, yoksa ardarda dört defa ikrarda bulunmasını istediği için değildir. Bir de, O'nun durumunu şüpheye mahal kalmayacak şekilde incelemek ve akli bir bozukluk içinde olup olmadığını bilmek istemişti» (105) (*). Peygamber, bir defasında da su açıklamayı yapmıştı: «Sizin için Allah'ın tayin ettiği yasaklardan (hadd) vazgeçme zamanı gelmiştir.

Kim bu pisliklerden bir şey yaparsa Allah'ın örtüsü ardına saklansın; zira kim bize durumunu açıklarsa, Allah'ın kitâb'ında hükmedilen müeyyideyi ona uygularız.» (106). Başka ifade ile: «Rezalete vasiya olan kimseye yazıklar olsun!»

Nassların katı uygulamasının ötesinde, Peygamberin, cezaların ictimâî neticelerini hesaba katacak bir uygulamayı ilk tavsiye eden kimse olduğunu bundan daha iyi hissettirmek mümkün olamazdı. Herhâlükârda Şâfiî'nin, K. İhtilâfı'l-hadis'in alâkalı pasajında ifade edildiği şekildeki hukûkî matematiğinden uzakız.

Savaşa katılmayanların durumu —hernekadar burada da teori ile pratik arasında dâima fark varsa da—, cihad teorisyenlerinin dikkatini çekmemiş değildir; ki bu da, Peygambere veya Ashabına izafe edilen ve ihtilâf mütehasıslarının uzlaştırma mecburiyetini açıkça hissettikleri muteâriz sözlerin varlığını gösterir. Şâfiî, müşriklerin kadınları ve çocuklarının öldürülmesi meselesini ele alırlarken (107), gâyesi bir hukukçu olarak muhtemel müeyyide ve sorumlulukları tayin etmek ve ne keffâret ne kısâs (kaved) ne de diyet (akl) gerektirmeyen savaş sırasındaki öldürmeyi, Kur'an tarafından tafsilâtli bir tarife şeklinde hükümleri derpiş edilmiş bulunan hatâ ile öldürme (108) durumundan ayırd etmektir.

Aynı mesele hakkında İbn Kuteybe'nin istidlâli (109), fitra mefhumuna veya insanların İslâm'ı kabul yönündeki tabii durumlarına (110) açılır: Şayet Peygamber, müşriklerin kadınlarına ve özellikle çocuklarına mümkün olduğu kadar zarar verilmemeye çalışılmasını tavsiye etmişse, İbn Kuteybe'nin açıklamasına göre, bunun sebebi şudur: «Belki de onlardan iyi müslümanlar olacaktır.» (111).

Bir başka misal, Peygamberin şu hadis'i ile ilgilidir: «Ölü, hayattaki kimsenin kendisi için dökeceği göz yaşları sebebiyle azab görecektir.» (112). Şâfiî için, Âişe'nin, bu sözün mü'minleri hariç tutup kâfirlerle alâkalı olduğunu ileri sürmeye hakkı bulunup bulunmadığını bilmek söz konusudur ve O, olumlu sonuca varmışa benzemektedir. Fakat O, İbn Kuteybe'nin isâbetli olarak gördüğü gibi, kader konusuna bağlı olan meselenin esasından ziyâde, —nesh konusuna giren— Âişe'nin sözünün muteberiyeti ile meşgul görünmektedir. Gerçekten, İbn Kuteybe'nin istidlâli oldukça işlenmiş üç nokta üzerine açılır: Önce, orada nesh meselesi, stilistik delillerin büyük takviyesi ve Kur'an ile hadis pasajlarının karşılaştırılmasıyla geniş bir şekilde ele alınmıştır. İbn Kuteybe'nin bu nokta üzerinde vardığı sonuç, zaten Şâfiî'nin vardığı sonuçla taban tabana zıddır; zira hülâ-

sâ olarak, Peygamberin bir hadisinin, Âişe'nin bir zannı üzerine reddedilemeyeceğini ifâde etmektedir (113). Fakat bu bir nevi şekli zıddılık, bu iki insan arasında çok daha derin bir ayrılığı tazammun etmektedir: İbn Kuteybe için, Peygamberin hadisinin, münhasıran kâfire uygulanmaktan öteye, bilâkis istisnasız kabir azabına ('azâbu'l-kabr) tâbi' olan bütün insanlara uygulanacağını göstermek söz konusudur (114). Bu azab realitesi zaten üzerinde durulmadan gösterilmiş bulunmaktadır (144/a); şurası gerçektir ki, o sırada şüphesiz bunu savunmak mecburiyetinde olmayan Şâfiî'nin tercihleri tarafından da bu realite aynı şekilde tazammun edilmektedir.

Şu halde burada da, hukuk metodolojisi plânı aşılmış bulunmakta ve İbn Kuteybe, gerçekte Şâfiî'nin meçhulü olmayan fakat İhtilâf'ının bakış açısı dışında kalan «teolojik» mülâhazalara, münhasıran eskatoloji ve determinizm (*) meselelerine açılmaktadır (115).

«Güneş, Şeytanın boynuzu ile aynı zamanda doğar» hadis'i, ulema tarafından klâsik olarak, şiddetli sıcaklar esnasında namaz saatlerinin yerlerinin değiştirilmesinin faydası tartışılırken ele alınmıştır. Bu meseleyi incelerken Şâfiî'nin perstektifi de münhasıran budur, ki sıkı bir şekilde «hukûki» bir perstek'tif olarak değerlendirilmesi mümkündür. Meselenin fikhî yönü, İbn Kuteybe'nin meçhulü değildir (116); fakat O, güneşin, ayın (117) ve Şeytanın (118) natürü hakkında açıklamalar yapmak için ve böylece kozmogoni, antropomorfizm, demonoloji (***) ve putların durumlarıyla ilgili bir meseleler demetini sergileyerek bu perspektifi bir defadan ibâret olmamak üzere aşar.

Allah'ın, ictihâd edip muvaffak olana, ictihad edip muvaffak olmayanın iki —veya farklı rivâyetlere göre on— kat sevab vermesi, aklen kolayca kabul edilebilecek bir şey değildir. Bu meseleyi incelerken Şâfiî, sadece, kendi sisteminin ihtiyaçları için ictihâd mefhumunun çerçevesini çizmeye çalışır (119).

İbn Kuteybe ise (120), bu vesile ile kader sahasına giren bir itikâdi meseleler heyet-i mecmuasını ortaya koyar: «Doğruya uygun ictihâd, hatalı ictihâd ile bir değildir. Şâyet böyle olsaydı, yahudiler, hıristiyanlar, mecûsiler ve müslümanlar birbirinden farksız olurlardı;... (halbuki) her bir ferdin ictihadının ardında ilâhî tevfiik gizlidir.» (***) Tabiatıyla burada söz konusu olan da, etik'in (ahlak felsefesi) niyet ve fiilin karşılıklı değeri hakkındaki önemli bir meselesidir.

Bu münasebetle, İbn Kuteybe'nin, açıkça üzüm bağı işçileri temsiline (121) dayandığını kaydetmek faydadan hali değildir. Bu ise,

bu muhtevâ içinde bir çeşit pradoks meydana getirir; fakat sadece münakaşayı genişletir.

Peygamberin, hanımlarından biri tarafından temiz değilken (hayz hâlinde) kullanılmış bir elbise (**mirt**) ile kıldığı namazın söz konusu olduğu bir başka pasajda, Şâfiî (122), namazın sıhhati için gerekli asgarî elbise (tesettür) meselesini inceler ve bir iç çamaşırı olan söz konusu elbisenin muhtemelen **izâr** vazifesi görmüş olabileceği sonucuna varır. Zaten O'na göre, kıyâfetlerle ilgili moda değişmiş olduğundan, bu meeslenin zamanı geçmiştir. Kadın modasının tekâmül ettiği muhtemel olarak kendisinin de mechulü olmayan İbn Kuteybe (123), ibâdet temizliği nokta-i nazarından inceleyerek meseleye bir aktüalite çeşnisi verir. Oldukça kuvvetli filolojik ve lügavî delillerle teyid ederek, **mirt**'in bir iç çamaşırı değil üst çamaşırı olduğunu ve namazın ifası için kullanılmasına müsaade edilemeyecek kadar pis olamayacağını gösterir.

Bize, İbn Kuteybe'nin nokta-i nazarı, selevininkinden hem daha genel hem de daha aktüel görünmektedir.

Son bir misal, belki onların karşılıklı ifadelerinin farklılığı hususunda daha da tipik olacaktır:

İbn Mes'ud, Minâ'da bir münasebetle namazı iki rek'at şeklinde kısaltmasına imkan veren «**ruhsat**» ı kullanmamış olması sebebiyle Osman'ı kınamıştı. Şâfiî bir çok yerde, ibâdet hükümleri konusunda, tamamen ma'ruf bir hafifletme ve kolaylaştırma (**teysîr**) prensibi olan ruhsat fikri üzerinde ısrar eder (124). İbn Kuteybe de bu hususta Şâfiî'den geri kalmaz ve O' da, esasen âşikâr bir şekilde aynı hadîslerin tetkiki dolayısıyla sık sık **teysîr** ve **ruhsat** meselesini ele alır (125). Fakat Osman'ın dört **rek'at** ile ilgili meselesi ise, O'na göre, Osman'ın imam olarak kendisini itibardan düşürmek için bütün bahaneleri arayan hasımlarının, yani esasen Şiîlerin ortaya çıkardığı bir meseledir (126). Şu halde İbn Kuteybe tarafından ele alınan, gerçekte meselenin politik yönüdür.

İki eserdeki üslûbun, tavrın ve maksatların ne derece farklı olduğunu göstermek için misalleri çoğaltmak kolay olurdu. Bununla birlikte biz, yukarıdaki örnekleme için bütün hakkında yeterince sıhatli bir fikir verdiği inancındayız.

*
**

Şimdi geriye, Şâfiî'nin çağında —veya hiç olmazsa Şâfiî nezdinde— hukukî yani az-çok akademik planda tutulan **hadîs** etrafındaki

münakaşanın, İbn Kuteybe'nin kaleminde hangi faktörler dolayısıyla, beşeri, gerçekten «teolojik» değilse bile dinî ve hatta politik endişelerin birbirine karıştığı farklı bir plânda, bir kelime ile söylemek gerekirse, ideolojik plânda cereyan ettiğini kendimize sormak kalmaktadır.

Biyograflar, muhtemelen bu üslûb farkını hissetmişler ve bazen bunu biraz dil burkucu bir şekilde ifâde etmişlerdir. Aşağıda, kendi farklılıkları içinde, karşılıklı olarak iki müellifimiz hakkında âlimlerin kanaatini yeterince anlatan üç şehâdete yer vereceğiz:

«Tabakâtu'l-fukahâ eş-şâfiyye»sinde (127) Ebû Âsım el-Abbâdî (128), hukuk metodolojisinin mücidi olması (sannefe'l-usûl ve benâ aleyhe'l-furû') fakat aynı zamanda «fıkıh» bahislerinde daha ihtiyatlı (ahvat) olması bakımından Şâfiî'yi Ebu Hanife ve Mâlik'den üstün addeder.

Kadı İbn Ebî Leylâ (129) «Tabakâtu'l-hanâbile»sinde (130), İbn Hanbel'in talebesi meşhur hadisçi Ebu Hatim er-Râzî'den (131) Şâfiî hakkında bir değerlendirme nakleder: «Bu, hiç hadis bilmeyen bir fakih idi.»

Görülmektedir ki, —oryantalist tenkidin ve müslüman efkâr-ı umûmiyesinin tamamı gibi— bu iki otorite de, Şâfiî'yi en üst derecede bir fakih olarak mütalâa etmektedir.

Halbuki İbn Kuteybe'nin biyografisini yazanlar arasında, —bil­diğimize göre— O'na açıkca fakih sıfatını izâfe eden bir kişi dahi yoktur. O'na en sık verilen lâkablâr âlim, kâtib, ahbârî, hatta daha sonraları lügavî ve nâhvî şeklindedir.

Diğer yandan, İmâmu'l-harameyn'in dokunaklı bir değerlendirmesi, —her ne kadar bunu aşırı buluyorsak da— bize İbn Kuteybe'nin temâyülünü en iyi şekilde özetler görünmektedir: «Bu, kötü bil­diğine saldıran (velûc fimâ lâ yuhsinuh) çok atılgan bir polemist (heccâm) idi» (132) (*)

Şayet Cuveynî'nin, İbn Kuteybe'nin kelâmdaki görüşlerinin he­nüz tam şeklini almamış olmasına ve sün­nî kelâmın başlangıç devri­nin alâmetlerini taşımasına bağlı olan sertliği bir yana bırakılacak olursa, «pölemist» kelimesiyle tercüme etmemiz mümkün görünen «heccâm» sıfatı, herhalde Muhtelifu'l-hadis müellifine verilebilecek en iyi sıfatlardan biridir.

Şâfiî tarafından ihtirassız ve nâzikâne bir şekilde yapılan mü­nakaşalar, gerçekten artık gerilerde kalmıştır: Aynı konular hakkın­da İbn Kuteybe, büyük hukukçunun (Şâfiî) yarım asır önce muha-

tab olduklarından daha bir başka tehlikeli olan hasımlarını ikna etmek için bundan böyle, itiraz edilemez kabiliyette bir yazar tarafından kullanılan dokunaklı bir kalemin bütün çarelerine baş vurmaktadır. Şöyle ki: **hadis**'in muârizları kendilerince ekol meydana getirmişlerdir ve her ne kadar onlar içinde en mutedilleri sünnilige mensup olmağa devam ediyorlarsa da, gitgide aşırılaşan tutumlar o esnada bu sahada ortaya çıkmıştır; o kadar ki, İbn Hanbel ve İbn Kuteybe'nin çağında **hadis**'i müdafaa etmek, hassaten İslâm'ı değilse bile, sünni İslâm'ı müdafaa etmekle aynı şeydi (133).

*
**

Şâfiî'nin, kendisi gibi hukukçu olan muârizlarının, İslâm'ın II/VIII. asrın ortalarına doğru görüldüğü şekildeki hukuki an'anesi içine kendilerini oturtmuş olduklarına muhtemel nazarıyla bakmak gerekir. İşte, fırkalar, henüz bu esnada bir asır sonraki politik önemi kazanmış olmadıklarından ve henüz gerçek dogmatik temellere sahip bulunmadıklarından, mevcut yegâne fıkıh daha yerinde bir isim veremediğimizden «sünni» diye nitelediğimiz bir fıkıhtır. Bu fıkıh, Şâfiî'nin çağında halen en gelişmiş şekli altında ancak —her ikisinin talebeleri bir yana— Malik ve Ebû Hanife tarafından takdim edilmiş görünmektedir. Evzâ'i'nin rolü de inkar edilemez. Şâfiî'nin, fıkıhta oldukça net bir şekilde Malik'in talebeleri çizgisi içine kendini yerleştirdiği herkesçe bilinir: O, Mekke ve Medine'de yetişmiş ve bizzat kendi nakline göre 10 yaşında Muvatta'ı öğrenmiştir, ki bu kabul edileceği üzere oldukça güzel bir başarıdır (134).

Bu duruma göre Medineli hukukçuların, Şâfiî'nin tenkitlerinden mahfuz kaldıkları düşünülebilecektir. Fakat hiç de öyle değil: O, Malik'i fiilen kendi üstadı telakkî eder ve Hicazlıları kendi «ankadaşları» olarak isimlendirirse de; K. el-Ümm'ün «Malik ve Şâfiî arasındaki ihtilaflar» a ayrılmış bölümünün (135) özellikle gösterdiği üzere, mezhebin «yaşayan an'ane»si uğruna Peygambere imtisali terketmesinden dolayı Malik'e yaptığı sitem az değildir.

Şâfiî'nin Evzâ'i'ye karşı Treatise (risâle) IX'da (136) dolaylı olarak açıklanmış bulunan tarizleri, her ne kadar öncekilele aynı mahiyette ise de, Evzâ'i'yi daha az sıkıştırıcı görünmektedir. Bu belki, daha yukarıda (137) işâret ettiğimiz üzere, Evzâ'i'nin Peygamber'e imtisalin işâretini taşıyan bir temâyüle sahib olması sebebiyledir; fakat yine şüphesiz O'nun Iraklılara düşmanlığının Şâfiî'nin sempatisini çekmiş olması ölçüsündedir (138). Zaten, bunlar Schacht tarafın-

dan bir sahifede özetlenirken (139), Medinelilerle olan sürtüşme noktaları, aynı bölümde yaklaşık beş sayfa tutmaktadır (140).

Fakat, Şâfiî'nin tenkidine sebebiyet veren «Irak» doktrini ile ilgili noktaları bitirmek için aynı müellife yaklaşık sekiz sahifenin gerektiğini müşahede etmek dikkate şâyandır (141). Böyle sathî bir istatistiğin derin bir manası olmayacağı muhakkak ise de; gerçekte teyidi kolay bir husustur ki, Şâfiî'nin en sık yüklendiği kişiler, daha sonra «Hanefiler» denecek ve belki de metodolojik kriter olarak re'y ictihadının kullanılışı çok inhisârî şekilde kendilerine izâfe edilecek olan «Iraklı» hukukçulardır (142).

Zaten, Şâfiî sistemin re'y'e müracaatı reddettiği, fakat bununla birlikte ihtiyatla ve son çâre olarak kullanılması gereken ictihad'ı kabul ettiği malûmdur (143). (*)

Diğerlerinin yanısıra bu tutum, müessir fiil durumlarında hükmedilecek diyet nisbetinin münakaşasında görülür: Bu konuda Ebu Hanife, meselâ kesilen parmağın cinsine göre değişen nisbetler kabul eder (144); buna mukabil Şâfiî doktrin, Amr b. Hazm'in elinde olduğu kabul edilen Peygamber'in bir yazısına uygun olarak, tek bir nisbetin uygulanması şeklindedir.

Re'y'e müracaatın suçlanması, gerçekte Şâfiî ve benzerlerinin «Irak» ekolüne mensup hukukçulara isnad ettikleri serbestlik, tutarsızlık ve sistem yokluğunu benimsemekten kaçınmalarından başka bir şeyi yansıtmaz. Bu fikir, İslâm Hukuk Metodolojisinin bu «teknik terim»ini tarifte karşılaşılan zorluklar tarafından geniş bir şekilde doğrulanmış bulunmaktadır.

Fakat, genel tarzda Iraklıların metodları karşısında gayet iyi bilinen bu güvensizlikten başka, muârizların ismen zikredildiği ve pek âla Ebû Hanife ile talebelerinin söz konusu olduğu başka İhtilâf pasajları ortaya çıkmaktadır. Onların isimleri meselâ, süt evsafı hakkında alıcıyı aldatmak için satıştan önce sütü sağılmaktan kaçınılan ve muhaffele denen koyun meselesi ile bilhassa tasvir edilen gelir ve risk (el-Harâc bi'd-damân) konusundaki uzun bölümde yer almaktadır (145). (**)

Bir başka yerde, ibârenin siyak ve sibâk'ı hedef alınan muhasının üstadının Ebû Yusuf'dan başkası olmadığı neticesini çıkarmaya imkan vermektedir: «Sen, bununla O'nun (Ebu Yusuf'un) talebesi olduğunu göstermiş oluyorsun» (146).

Şâfiî, İhtilâf'ında, Iraklı hasımlarını «Kûfeli muhatabı aracılığıyla» mağlub etmeye çalışır (147). Onlara karşı diğer eserlerinde de

daha az uzlaştırıcı görünmesi, Şâfiî'nin başlıca hasımlarının hepsinden önce, Ebû Hanife'nin çevresindeki hukukçular arasında yer almış olduğu yönündeki intibai kuvvetlendirmektedir (148).

«Hanefî» sistem, **Muhtelif**'te de enerjik bir şekilde reddedilmekten azâde kalmamıştır (149). Fakat iyi incelendiğinde, bu muhasım grubunun, tamamen hukukun dışında şeylerle meşgul bir başka tehlikeli muhâliflere sahip olan İbn Kuteybe'nin çarpıştığı gruplar içinde en zararsızı olduğu gözden kaçmaz. Âşikârdır ki, İbn Kuteybe, en mutedilinden en aşırısına kadar her temâyülden Mu'tezilî, Hâricî ve Şiîleri reddederken, bu, gerçekte **usûlu'd-din** sahasındadır; hukuk metodolojisi sahasında ve hele —O'nu şöyle böyle ilgilendiren— furû'-ı fikh konusunda değildir.

Bununla birlikte bilmek gerekir ki, Iraklı olsun olmasın, mezkûr hukukçular Şâfiî'nin reddiyesine yol açmakta inhisârî bir özelliğe sahip değildir. «**Kelâm ehli**» de Şâfiî'nin tenkidlerinden kurtulamaz ve bunlar bir çok defalar **İhtilâf**'da (150) haddizatında Mu'tezilî'lere işâret eder görünen (150/a) bu isimlendirme altında yer alırlar. Fakat en önemli nokta şu hususun müşahede olunmasıdır: Şâfiî, onlara sürekli olarak furû' sahasında veya gerektiğinde metodoloji sahasında, daha olmazsa Peygamberin sünnetine gösterilmesi gereken saygı ile ilgili daha genel plânda muhalefet eder; bu muhalefet, —İbn Kuteybe'nin yapacağı gibi— aslâ dogmatik ve ideolojik plânda değildir.

Nihâyet, —Şâfiî'nin diğer eserlerinden vaz geçmeksizin— **İhtilâf** veya **Risâle**'de gerçek şekilde Şiî doktrinlerin reddi olarak kabul edilebilecek sözler aramak boşuna olacaktır (151). Halbuki, Mutezililiğin yanısıra Şiî'liğin, İbn Kuteybe'nin en enerjik bir şekilde çarpıştığı temâyül olduğunu hatırlatmak faydasız değildir (152).

**

Demek oluyor ki, İbn Kuteybe'nin K. Muhtelifi'l-hadis'inde yarı asır sonra göz kamaştırıcı bir şekilde ortaya çıkan **hadis** tenkidi ile fırak-ı dâlle münakaşası arasındaki münasebet, henüz Şâfiî'nin K. **İhtilâf**i'l-hadis'inde görülmemektedir. Şu halde **hadis**, çok farklı sahalarda deliller sağlamaya elverişli ve böylece İslâm'da dinî meseleler arasında bir birlik hasıl eden bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

Şâfiî ile İbn Kuteybe arasındaki bu perstektif farklılığının derûnî sebebi bizim için şüphe arzetmez. Şöyle ki: Bu zaman zarfında,

Şâfiî'nin muasırları tarafından işlenen bir gâyeye yönelmemiş dakik fikhî muhâkeme şekilleri, evvelâ Mu'tezilî'ler tarafından fakat genellikle her temâyülden sapık mezheb mensublarınca hem daha taraftarâne ve hem daha fikrî gâyelere doğru tekrar ele alınmışlardır. Henüz o zaman (Şâfiî devrinde) emekleme döneminde bulunan —bir kelime ile ifâdesi caiz olursa— kelâm, (İbn Kuteybe devrinde) temel taşlarını kazanmış ve fırkalar tarafından işlendikten sonra, ileride «sünnî» (ehl-i sünnet) adını alacak olan cemaat temâyülünün temsilcileri, muhasımlarına karşı aynı silâhlarla mücadele etme zarûriyetiyle karşı karşıya kalarak bu sahada tecrübelerine girişmişlerdir.

Şâfiî ve İbn Kuteybe'nin eserlerinin mukâyesesinden çıkardığımız sonuç, Schacht'ın, altını çizerek başka bir şekil altında ifâde ettiği şu sonuç ile birleşir (153): «İslâmlaşma seyri, sonuna kadar, hukûkî ilişkileri bir hamlede dinî ve ahlâkî mükellefiyet terimlerine irca etmeyen hukukçular nezdinde sürüp gitmemiştir». Ancak daha sonralarıdır ki, «dinî ve ahlâkî... mülâhazalar sistematik muhakemeyle kaynaşmaya yönelmiştir» (154).

Bu demektir ki, sistematik muhakeme, akîdeye belli bir zamandan sonra tatbîk edilir ve teolojik probleminin teşekkül ettiği andan itibaren geniş bir ölçüde hukuk metodolojisi ile karışır (155). Şunun da altını çizmek mühimdir ki, bu iki disiplin arasında birleştirme çizgisini teşkil eden hadîs'tir, ki bu iki disiplin biri diğerine nisbetle hiç br zaman tam ve gerçek bir muhtariyet kazanmayacaklardır.

**

Öylesine eminim ki, fikirler tarihi de dâimî bir yeniden başlayış içindedir. R. P. Allard, Eş'arîliğin IV/X. ve V/XI. asırlardaki büyük temsilcileri hakkında şunu yazmaktadır: «Ekseriyâ hadîs mütehasısları çok özel olarak, müslüman cemiyet hayatının ortaya çıkardığı ibâdet meseleleri ve hukûkî meselelerle meşgul olurlar; onların mecmuaları, kadıların, müftülerin hatta idarecilerin ve hükümdarların kıymetli yardımcılarıdır. Burada, Beyhâkî tarafından seçilen konu, O'nun eserine, (156) tamamıyla ayrı bir yer kazandırır; hukûkî perspektif, bu eserde yerini hem teolojik hem doğmatik denebilecek bir perspektife bırakır» (157).

Şu halde, P. Allard tarafından Beyhâkî'ye kendinden önceki «hadîs mütehasısları»na nisbetle izâfe edilen durum, şaşırtacak bir şekilde İbn Kuteybe'nin Şâfiî'ye nisbetle durumuna benzemektedir.

Bundan, İbn Kuteybe'nin, daha o zaman bir Eş'arilik öncesi temâyülü temsil ettiği sonucu çıkarılabilir mi? Oraya kadar gitmeksiniz, ifâde edilebilir ki, kelâm'ın müdahalesinin en açık hadis ricâlinin perspektiflerini epeyce değiştirdiği inkar olunamaz. Henüz İbn Kuteybe'nin kaleminden teolojik bir uzlaşma sistemi doğmamışsa, tabii ki bu, O'nun yetişme tarzının el-Eř'ari'ninki ile taban tabana zıd olması, fakat aynı zamanda hal ve şerâit'in daha o sırada elverişli bulunmaması sebebiyledir. Şöyleki: İdeolojik yaralar III/IX. asrın ortasında henüz tam iyileştirilememiş ve sünnî âlimler o sırada siyâsi —dinî konjonktürün telkin ettiği reaksiyoner sertlikten kendilerini tecrid edememişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA VE KISALTMALAR

ALLARD (M.), Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aş'arî et de ses premiers grands disciples, Beyrut, 1965.

Attributs ALLARD, Le problème des attributs...

BRUNSCHVIG (R.), «Le Livre de l'ordre et de la défense» d'al-Muzanî, BEOIFD, c. XI (1945-46), s. 145-196'da tercüme açıklamalarla neşredilmiştir.

BRUNSCHVIG (R.), Polémiques médiévales autour du rite de Mâlik, al-Andalus, XV (1950), s. 377-435.

el-CÂHİZ, K. el-Beyân ve't-tebyîn, Kâhire, 1948-9/1367-8.

EBÛ ÂSİM el-ABBÂDÎ, K. Tabakâti'l-fukahâ' eş-şâfiyye, Leiden, 1964.

EI2 = Encyclopédie de l'Islam, 2. baskı.

GOLDZİHER (I.), Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte, Leipzig, 1884.

İBN ABD RABBİH, K. el-Ikd, 7 cilt, Kahire, 1367/1948-1372/1953.

İBN EBÎ YA'LÂ, Tabakâtü'l-hanâbile, Dımaşk, 1350.

İBN FERHÛN, ed-Dibâc el-müzehheb fî ma'rife a'yân ulemâ'i'l-mezheb, Kahire, 1351.

İBN HACER el-ASKÂLÂNÎ, K. Lisânü'l-mizân, 2 cilt, Haydarâbât, 1329-1331.

İBN HALLİKÂN, K. Vefeyâti'l-a'yân, 6 cilt, Kahire, 1948.

İBN MANZÛR, Lisânü'l-arab, 15 cilt, Beyrut, 1955-1956.

İbn'ul-MUKAFFA', Risâle fî's-sahâbe, (Resâilü'l-büleğâ içinde), nşr.: Kürd Ali, Kahire, 1331/1913.

Ibn Qutayba LECOMTE, Ibn Qutayba...

İBN KUTEYBE, K. Muhtelifi'l-hadîs, Kahire, 1326.

İBN KUTEYBE, K. el-Şî'r ve's-şuarâ', 2 cilt, Kahire, 1364.

İBN KUTEYBE, K. Uyûni'l-ahbâr, 4 cilt, Kahire, 1925-1930.

İhtilâf = eş-ŞÂFÎ, K. İhtilâfi'l-hadîs.

LAOUST (H.), Essai sur les doctrines sociales et politiques d'... Ibn Taymiyya, Kahire, 1939.

LAOUST (H.), La profession de foi d'Ibn Batta, Dımaşk, 1958.

LECOMTE (G.), Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées, Dımaşk, 1965.

LECOMTE (G.), Le Traité des divergences du hadîd d'Ibn Qutaybr, K. Muhtelifi'l-hadîs'in açıklamalı tercümesi, Dımaşk, 1962.

Gérard LECOMTE, «Un Exemple d'Evolution...»

Muhtalif, (aksi belirtilmedikçe) = LECOMTE, Le Traité...

Muzanî, = BRUNSCHVIG, «Le Livre de l'ordre et de la défense»...

en-NEVEVÎ, Şerh sahîh Müslim, Kahire, 1284.

eş-ŞÂFÎÎ, K. İhtilâfi'l-hadîs, (K. el-Ümm'ün kenarında), c. VII, Kahire, 1325.

eş-ŞÂFÎÎ, Risâle, nşr. : Şâkir, Kahire, 1940.

eş-ŞÂFÎÎ, K. el-Ümm, c. VII, Kahire, 1325.

SCHACHT (J.), The Origins of Muhammadan Jurisprudence, 2. baskı, Oxford, 1959.

WENSINCK (A.J.), The Muslim Creed, Cambridge, 1932.

YÂKÛT, İrşâdü'l-arîb, 7 cilt, Londra, 1923-1931.

Gérard LECOMTE, «UN Exemple d'Evolution...», (Mütercim Notları)

s. 3/ (*) STUĐIA ISLAMICA, sayı XXVII (Paris, 1967), s. 5-40'da yayınlanmış bulunan «Un Exemple d'évolution de la controverse en Islam: de l'ihtilâf al-hadît d'al-Şâfiî au muhtalif al-hadît d'Ibn Kutayba» başlıklı makalenin tercümesidir.

Bir Fransız oryantalisti olan makalemizin yazarı Gérard LECOMTE, İbn Kuteybe hakkında müstakil bir eser kaleme almış, ayrıca O'nun «Te'vil»ini kendi notları ile birlikte Fransızcaya tercüme etmiştir. İbn Kuteybe'yi konu edinen böyle bir incelemeyi, O'nunla özel surette meşgul olmuş bir araştırmacının yapmış olması, makalenin önemi açısından bir bakıma lehte bir puan teşkil etmektedir. Fakat aynı zamanda Şâfiî'nin de yakından incelendiği bu makalenin yazarı için, O'nunla yeteri kadar meşgul olduğu maalesef söylenemeyecektir. Bunun yanısıra belirtmeliyiz ki, tercümesini verdiği ifadelerin yer yer orjinalleri ile yaptığımız karşılaştırmalar, araştırmacının kaynaklara hâkimiyeti konusunda müsbet kanaat edinebilmemizi engellemiş ve Prof. Dr. Mehmet Said Hatiboğlu'nun mukni delillerle birlikte belirttiği «Lecomte'un tercemesine pek itimat edilemeyeceği» ve ilgilendiği sahanın kültürüne yeterince sahip bulunmadığı intibâmı teyit edici olmuştur (bkz. Te'vil'in «Hadis Müdâfaası» adıyla Türkçeye yapılan tercümesi, ter: Mehmet Hayri Kırbaoğlu, İstanbul, 1979, s. XXXII-XXXVI).

Önemli konuları ve değerlendirmeleri ihtiva etmesi sebebiyle Türkçeye kazandırılmasında fayda mülâhaza ettiğimiz bu makalede, sadece ilk nazarda dikkatimizi çeken birkaç tercüme hatasına işaretle yetinmiş tenkide açık görünen diğer birçok noktayı ilgililerin mütâlâasına sunmuş bulunuyoruz. (Bibliyografya ve kısaltmalar makalesinin sonuna konmuştur).

s. 3/(**) Çok konu yazarı.

s. 10/(*) Orijinale bakıldığında, burada LECOMTE'un önemli bir tercüme hatasına düştüğü açıkça görülmektedir. Zira Şâfiî, sözkonusu hiyerarşiye altıncı maddede son vermekte ve sonra şu açıklamayı yapmaktadır: «Kıyâstan başka bir yolla hüküm verilemez. Şayet kıyâs ehlinden olanlar kıyâs yapıp da farklı sonuçlara varırlarsa, herkes kendi ictihâdı ile vardığı sonuca göre hükmedebilir; kendi ictihâdına muhâlif bulunan başkasının ictihâdı ile hükmedemez». Lecomte'un yukarıdaki yanlış tercüme ve değerlendirmesine, bu ifadede yer alan «ictihâd» kelimesi yolaçmış olsa gerektir. Tabii, araştırmacının, Şâfiî'nin metodolojisi ile hususî tarzda ilgilenme fırsatını bulamamış olma ihtimali de bu arada düşünölmelidir. Gerçekten, meseleye eğilme imkânı bulunduğunda, Şâfiî'nin, ictihâd ile kıyâsı aynı manada telâkki ettiği, birçok yerde (meselâ, er-Risâle, : 1324-1326) bizzat kendi ifadelerinden görülecektir. Bir başka deyişle, Şâfiî'nin terminolojisinde «kıyâs»tan başka «ictihâd» metodu bulunduğunu, hele —Lecomte'un anladığı şekilde— Şâfiî'nin kıyâsın dışında» ve son çare olmak üzere «ictihâd»ı tanıdığını söylemek, bizzat Şâfiî'nin açıklamalarına ters düşecektir. Burada bir başka hata, metnin aslından aktarılan parçalarla ilgilidir: «lâ yu'lem lehû muhâlif» şeklinde aktarılan ifade, orijinalde «lâ na'lem lehû muhâlif-en» ve «lâ muhâlife lehû» şeklindedir. Asla uygunsuzluğun ortaya çıkardığı önemli bir sonuç ise, burada «selefinâ» terkiibine muzâf olan «âmme» lâfzının her iki defasında dikkatten kaçırılmış olması ve dolayısıyla aşağıda s. 9'daki hatalı değerlendirmenin yapılması şeklinde tezâhür etmektedir. (s. 9'daki tenkidimize bkz.)

s. 10/(**) «teba» kelimesinin «tamamlar» şeklinde tercümesi, asla uygun düşmemektedir. Gerek ibârenin bütününden, ge-

rekse diğer parağraflar yardımıyla anlaşılacaktır ki, gösterilen yerde «teba'» kelimesiyle Şâfiî, Sünnet'in Kur'ân'a tâbi olduğunu, O'na ters düşemiyeceğini ve O'nu ancak te'yîd ettiğini anlatmak istemektedir.

- s. 10/(**) Yazarın atıfta bulunduğu parağraflar konu ile ilgili değildir. Tabii, bu konuda er-Risâlede pekçok parağraf mevcuttur; meselâ bkz. Ş: 419.
- s. 12/(*) Yazar burada, hem Şâfiî'de «âimme» mefhumunun «icmâ'» mefhumuna eşit olduğunu ifade etmekte, hem de yukarıda s. 10'de belirtildiği üzere orijinaldeki «âimme» lâfzını dikkatten kaçırdığı için, bu mefhumun sözkonusu listede hiç yer almadığı şeklinde garip bir sonuca varmaktadır.
- s. 18/(*) Metindeki «...e sahih-un hüve em bihi cinnat-ün» ibâresi, Lecomte tarafından maalesef, «... bu işin gerçek olup olmadığını veya O'nun bir cin çarpmasına tutulmuş bulunup bulunmadığını...» şeklinde tercüme edilmiştir.
- s. 20/(*) eschathologie: âhiret ilmi, détérminisme: cebriyecilik.
- s. 20/(**) cosmogonie: kâinâtın ve uzay cisimlerinin yaradılışı teorisi, anthropomorphisme: Allah'ı insan şeklinde zannedenlerin sapık mezhebi, démonologie: cinler ilmi.
- s. 20/(***) Burada, İbn Kuteybe'nin sözlerinin siyâk ve sibâkı «her bir ferdin ictihâdının ardında ilâhî tevfiik gizlidir» şeklinde bir manaya mantiken imkân tanımamaktadır. Kaldı ki, tek başına bu cümle dahi, dikkatli bir tercüme ile «her ferdin ictihâdının ötesinde (bir de) Allah Teâlâ'nın tevfiiki sözkonusudur» şeklinde anlaşılabilir bir kuruluşa sahip bulunmaktadır.
- s. 22/(*) İbn Hacer'in eserinde, ifadenin aynen yazarın aktardığı şekilde olduğunu gördük. Fakat bizzat İmâmülharemeyn el-Cüveynî'nin eserinde bu ifade «ve hüve vellâc-ün hecüm-ün alâ mâ lâ yuhsinuh» şeklinde yer almaktadır, bkz. CÜVEYNÎ, el-Burhân, Devha (Katar), 1399 H., c. I, s. 135, (Abdülâzîm ed-Dîb tarafından edisyon kritiği yapılan bu eser, kısa bir süre önce, tab'edilmiş bulunmaktadır).
- s. 24/(*) bkz. yukarıda s. 7/(*) deki notumuz.
- s. 24/(**) Yazarın belirttiği yerde «muhaffele» ismi geçmemekte, bu nevi hayvanlardan «musarrât» şeklinde bahsedilmektedir.

- (1) Origins, s. 338.
- (2) Risâle, §: 1671.
- (3) Kahire, 1357; bkz. Origins, s. 338, Treatise I; yine krş. El2, 1, 126-128, **Abû Hanîfa** mad. ve 1, 168-169, Abû Yûsuf mad. (SCHACHT).
- (4) Ümm, VII, s. 87-150.
- (5) bkz. Origins, s. 338.
- (6) Ümm, VII, s. 177-250.
- (7) **İhtilâfât** hakkındaki bu bölümlerin K. el-Ümm'ün VII. cildinde yer alışı, K. **ihtilâfi'l-hadîs**'in niçin bu cildin kenarına basılmış olduğunu muhtemelen açıklamaktadır. Müstakil bir edisyon kritik elbette en iyisi olurdu.
- (8) Zâhiriten, s. 94-102.
- (9) s. 95 vd.
- (10) Risâle fi's-sahâbe, s. 126.
- (11) Origins, s. 95 vd.; ayrıca krş. Muslim Creed, s. 104, 112 vd.
- (12) Risâle, §: 1674.
- (13) Risâle, §: 1675.
- (14) Muhtalif, §: 25.
- (15) III, s. 375.
- (16) II, s. 154-155.
- (17) II, s. 384-385.
- (18) Zâhiriten, s. 101 (MÜSLİM, Sahîh, IV, s. 91'den naklen); orijinaline bakamadık.
- (19) krş. Muslim Creed, s. 112-113, burada muahhar müelliflerden Fıkhul-ekber II'nin şârihi el-Kaarî el-Herevî (v. 1014/1605)'nin hükmü zikredilmiştir.
- (20) En azından, efkâr-ı umûmiyenin çok geniş bir bölümünün kendinden uzak kalacağı Eş'ariliğin kökleşmesine kadar.
- (21) krş. ALLARD, Attributs, s. 108.
- (22) Origins, s. 66-69.
- (23) Origins, s. 73 vd.
- (24) Origins, s. 70 vd.
- (25) Origins, s. 33, 58 vd., 138, 156.
- (26) İhtilâf, s. 47.
- (27) İhtilâf, s. 33.
- (28) bkz. Origins, s. 41.
- (29) Origins, s. 2.
- (30) Origins, s. 16; krş. İhtilâf, s. 138 vd.
- (31) Origins, s. 20.
- (32) Risâle, §: 326 ve önceki yer.
- (33) krş. Muhtalif, :108-109.
- (34) «Ehlü'l-hadîs», İbn Hanbel tarafından eş anlamlı bir tabir olan **ehlü's-sünne ve'l-cemâa ve'l-âsâr** ile de gösterilmiştir. (LAOUST, İbn Batta, s. 11, not 1).
- (35) bkz. Muhtalif, **hadîsler** indexi: Animaux, Exorcisme, Génies, Hurâfât v.b. mad.
- (36) Origins, s. 70.
- (37) Burada, kendisinden yaşlı olmakla birlikte İbn Kuteybe'nin gözle farkedilir derecede muâsırı Müzenî'nin (v. 264/878) **hadîs** karşısındaki tutumunu zikretmek enteresandır. Brunschvig, «Müzenî'de, tedâvülde bulunan hadîsleri tasdik yolundaki bütün **hadîs** ehline çok kıymetli bulunan mesâi, Şâfiî'dekinden biraz daha ileri safhadadır» diye

yazmaktadır (Muzanî, s. 150). Şurası şüphesizdir ki, Müzenî, III/IX. asrın başından itibaren hadis ricâlinin tutumunda meydana gelen itiraz edilemez katılşmayı hesaba katmaya mecburdur. bkz. daha aşağıda s. 7 not: 39/a, s. 10 not: 65, s. 21 not: 133.

(38) Origins, s. 134; buradaki kaynaklar hiyerarşisi şöyledir: Kur'ân, Peygamberin sünneti, âsâr, icmâ, kıyâs, ma'kûl.

(39) İhtilâf, s. 148; önceki notta açıklanan tasnifte mevcut olduğu halde bu tasnifte icmâ'nın bulunmayışı, belki bunun, ihtilâf içinde geliştirilen hadis seçim metodlarında ancak az bir payının bulunması keyfiyetine bağlıdır. Zaten aşağıda Şâfiî'nin icmâ' hakkındaki izâfî güvensizliği üzerinde durulacaktır.

(39/a) Brunschvig, el-Müzenî'nin nesih prensibi ile alâkalı ihtiyatlı tutumuna işaret eder (Muzanî, s. 151). Bir defaya mahsus olmaksızın bu müellif, muhaddisler kalesine cepheden saldırmaktan sakınır. bkz. yukarıda s. not: .

(39/b) «eş-şe'y yünsahu bi-mislihi»; Risâle, §: 330, 609.

(40) İhtilâf, s. 41-42.

(41) Risâle, §: 314; krş. Origins, s. 15-16.

(42) Risâle, §: 314.

(43) «Tahsîs» meselesi, Origins, s. 56 vd.'nda işlenmiştir. Nassların âhenleştirilmesinin, Şâfiî tarafından hâssaten geliştirilmiş orijinal bir metodu sözkonusudur. Bu metod, genel (âmm, mücmel, cümle) ve özel mânîdar müterâcîfi müfessir olan hâss) arasındaki zıtlık üzerine kurulmuştur. Ve âmm lâfızlarla ifade edilmiş genel bir kaidenin, başka bir nass tarafından «tahsîs» edilmiş olması halinde özel bir duruma uygulanabileceğini prensip olarak vâzeder (İhtilâf, s. 321; Risâle, §: 179 vd.; 53 vd., 575). Bu, Sünnet için olduğu kadar (Risâle, §: 575), Kur'ân için de geçerlidir (Risâle, §53 vd.). Fakat «genel» mana, «açık (zâhir) ve kesin (hatm)» olarak mütalâa edilmelidir (bkz. Muzanî, s. 147 ve s. 164, not: 6).

Şunu kaydetmek enteresandır ki, Şâfiî'ye göre bu prensip, doğrudan doğruya «beyân» ile alâkalı mülâhazalara bağlıdır (Risâle, §: 104-178) ve genel bir sözün tahsîse kabiliyeti, O'na göre, Arap dilinin imtiyazlı bir karakteristiğidir. Meselâ, Risâle, §: 575: «Peygamber, dili ve yetiştiği muhit itibarıyla Araptır; şu halde O, daha yukarıda Kur'ân ve Sünnet konusunda açıklamış olduğum gibi, genel bir düşünceyi ifade eden genel bir söz veya özel bir düşünceyi ifade eden genel bir söz söyleyebilir.»

(44) Risâle, §: 206-207.

(45) Risâle, §: 330; İhtilâf, s. 49.

(46) İhtilâf, s. 2-3.

(47) Bu ifadenin müellifi, İbn Hanbel'in çok kıymet verdiği otorite, meşhur muhaddis Yahyâ b. Ebî Kesîr (v. civârî 130/748) olmalıdır; krş. LACUST, İbn Batta, s. 32 ve not: 2-3.

(48) Muhtelif, (metin) s. 245; «Câze en yünsaha'l-kitâb bi's-sünne... fe yekûn'ul-mensûh min kelâmillâh'illezî leyse bi kur'ân»; (tercüme) §: 216a : «Kur'ân'ın Sünnet tarafından neshedilmiş olması aynı şekilde câizdir... Böylece, Kur'ân olan Allah'ın kelâmı, Allah'ın Kur'ân olmayan kelâmı tarafından neshedilmiş olabilir.»

(49) krş. Muhtelif, §: 216d, 288d ve Mukaddimemiz, s. XXIII.

(50) Origins, s. 135: «Shâfiî paid lip-service to the overruling authority of the Koran, which he did not recognize in praotice (Şâfiî, pratikte tanımadığı Kur'ân'ın üstün otoritesine (teoride) çok itibar eder görünür)».

(51) krş. Risâle, Ş: 324.

(52) İhtilâf, s. 57.

(53) bkz. Origins, bölüm 8, s. 88 vd.

(54) Meselâ, Risâle, Ş: 1309 vd.; krş. Origins, s. 15, burada İhtilâf'ın 57. sahifesindeki «âmme» kelimesi «the generality of the scholars (âlimlerin umûmu)» diye tercüme edilmiştir.

(55) Yukarıda s. 7; krş. İhtilâf, s. 148.

(56) bkz. Yukarıda s. 7; yine bkz. Risâle, Ş: 1817, burada «icmâ'», nasslar ile kıyâs arasındaki yerinde bulunmaktadır.

(57) Şâfiî'nin Medîne «icmâ'»ı karşısındaki çekingenliği hakkında bkz. BRUNSCHVIG, Polémiques, s. 391-394.

(58) Origins, ek I, s. 330.

(59) krş. Risâle, Ş: 1309-1320.

(60) krş. Origins, s. 2.

(61) Muhtalif, Ş: 288.

(62) İbn Qutayba, s. 254-255; krş. LAOUST, Tbin Taymiyya, s. 239; BRUNSCHVIG, Polémiques, s. 407-411, Kaadı İyâd'da Mâlikî «icmâ'»nın tasviri ve müdâfaası için işârete şâyân bir misâl.

(63) Origins, s. 42-43; K. el-Ümm'e göre VII, s. 254-262 = risâle IV.

(64) Muhtalif, mukaddime, s. XXXIII; özellikle bkz. Ş: 71.

(65) Aynı konuda, Şâfiî olan Müzenî'nin tutumunu kaydetmek enteresandır: Brunschvig, Müzenî'nin artık «kıyâs» üzerinde Şâfiî kadar ısrarlı olmadığına işâret etmektedir; sebebi ise, «bu metodun, çok sayıda sıkı şekilde sünnî ehli'l-hadîs tarafından kötü görülmeye devam etmekte» oluşudur. (Muzanî, s. 151; krş. s. 186 ve not: 1); bkz. yukarıda s. 7, not: 37 ve s. 7, not: 39/a.

(66) s. 148; bkz. yukarıda s. 5.

(67) İhtilâf, s. 58.

(68) İhtilâf, s. 218.

(69) Ş: 585.

(70) s. 271.

(71) Ş: 587.

(72) Origins, s. 47-48.

(73) İbn Kuteybe'nin, Şâfiî'nin ilgilenmediği ve gerçeklik ihtimalinden tamâmen mahrum hayâlî veya mitolojik mu'tâların korunmasındaki ısrarına işâret etmek gerekir. Belirtmek fâzımdır ki, Mu'tezililik ve özellikle el-Câhız aynı yolu takip etmişlerdir ve hurâfât sınırındaki bu «hadîs»ler İbn Kuteybe tarafından hukukî değil, itikâdî bir perspektif içinde incelenmiştir.

(74) bkz. İbn Qutayba, s. 274; bir de krş. s. 292 vd.

(75) İbn Qutayba, s. 270.

(76) İhtilâf, s. 213, namaz esnasında «raf'ul-yedeyn» (ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağı) konusunda.

(77) İhtilâf, s. 63, «teşehhüd» duâsının üç rivâyeti konusunda.

Müzenî'ye göre de «tam (hadîs), tam olmayan tercih olunur», Muzanî, s. 151.

(78) İhtilâf, s. 27: «Kur'ân Arapçadır, hadîs de Arap dilindedir ve beş lîsânın taşıdığı manalara (mâ yahtemiluhû'l-lisân) tamamen uygun yorum yapıyorum ilh.»

a.g.e., s. 30-31: «Arap dilinin zenginliği sebebiyle, yorumlanan şeyin zâhiri yapılan yorum ile uyuşmasa da, onlardan hiçkimsenin Arap dilinde câiz olan ihtimalerin dışında kalan bir yorum yaptığını duymadık ilh.».

Yine bkz. Risâle, «Beyân» hakkındaki ilk bölümler, özellikle Ş: 127, 134 v.b.

(79) Ibn Qutayba, s. 271-272.

(80) Vefeyât, III, s. 305-310, no: 530.

(81) Dîbâc, s. 227-230.

(82) Mu'cemu'l-üdebâ', VI, s. 380; krş. İBN KUTEYBE, Şi'r, s. 635, not.

(83) Meselâ, Ş: 106-110; yine bkz. Risâle, s. 655-662, 6. ve 7. indexfer (Bu metnin ihtivâ ettiği kelimeler).

(84) Dîbâc, zikredilen yer.

(85) Memnuniyetle kabul ederiz ki, Risâle'nin bazı pasajları, klâsik nesrin gerçekten hayranlık verici numûneleridir.

(86) Ibn Qutayba, s. 366 vd.

(87) Aynı eser, s. 374-376.

(88) Risâle, Ş: 127.

(89) Risâle, Ş: 134.

(90) Ibn Qutayba, s. 32 vd.

(91) Ibn Qutayba, s. 154, 159.

(92) Origins, s. 257.

(93) Meselâ, İhtilâf, s. 17 vd., esasen re'y ile icthâd arasındaki farkı göstermek için, bir uzvun kesilmesi halinde diyet nisbeti hakkında.

(94) İhtilâf, s. 105-125 Muhtalif, Ş: 329-330.

(95) İbn Kuteybe, şu iki hadîsten faydalanır: 1 — Suyu hiçbir şey pis yapmaz, 2 — Suyun miktarı iki küpe (kulle) ulaşırsa, pis olmaz. Şâfiî, müteâkip iki hadîsi ilâve eder: 3 — Kimse, daha sonra içinde gusledeceği durgun suya bevletmesin, 4 — Bir köpek bir kaptan su içerse, o kabı yedi defa yıkamak gerekir.

(96) Şu hadîs bahse konu edilmektedir: «Şayet suyun miktarı iki küpe (kulle) ulaşırsa, pis olmaz». Ve Şâfiî şöyle bir açıklama yapar: «Sözkonusu olan Hacr küpleridir. İbn Cüreyc dedi ki: Ben Hacr küplerini gördüm, onların herbiri iki tulum veya biraz daha fazla alıyordu... Hicâz tulumları, bugün olduğu gibi eskiden de büyük idi... ve suyun miktarı beş büyük tulumla ulaşıncaya pis olmayacaktır. İşte Hacr küpü ölçüsüyle iki küpün hacmi budur...», İhtilâf, s. 109.

(97) Birkaç misâl: «Mesh» meselesi, Muhtalif, Ş: 69, 288b = İhtilâf, s. 203-207; «Raf'u'l-yedeyn» meselesi, Muhtalif, Ş: 66 = İhtilâf, s. 211; «Suf'a» meselesi, Muhtalif, Ş: 257 vd. = İhtilâf, s. 258; v.s....

(98) İhtilâf, s. 78 vd. = Muhtalif, Ş: 273-274.

(99) İhtilâf, s. 67 vd. = Muhtalif, :216d, 288a.

(100) İhtilâf, s. 165 = Muhtalif, Ş: 201.

(101) İhtilâf, s. 149 = Muhtalif, Ş: 293 vd.

(102) İhtilâf, s. 251.

(103) Muhtalif, Ş: 133 vd., 209 vd.

(104) Aynı mesele, Risâle'nin birçok yerinde ele alınmıştır (Ş: 378-382, 686-695), bunlarda istidlâlin sırf hukukî kıyâsın kullanılmasına müteallik olduğu kolayca görülmektedir; krş. Origins, s. 106.

Gérard LECOMTE, «Un Exemple d'Evolution...» (Dipnotlar)

- (105) Muhtalif, §: 210.
(106) Zikredilen yer.
(107) Risâle, §: 823-837.
(108) IV, 92.
(109) Muhtalif, §: 289-290.
(110) İbn Kuteybe tarafından «fitra» mefhumunun yorumu en azından böyle olsa gerektir; Muhtalif, :166.
(111) «Fitra» meselesi, Müzenî'nin K. el-Emr ve'n-nehy'de (s. 192-193), itikâdî bir meseleyi ele almak ister görüldüğü yegâne noktadır (Muzanî, s. 149). Ancak Brunschvig, şöyle bir kayda yer verir: **Usûlü'l-fıkıh** hakkındaki bir çalışmada bu fitra hadîsinin münakaşa edildiğini görmek insanı hayrete düşürebilir; fakat bunun, gerçekten emir ve nehyin sözkonusu olduğu bir **fıkıh** meselesine bağlı bulunduğu hemen görülecektir.» Şâfiî olan Müzenî, burada da kelâmcı olmaktan çok fakîh görünmektedir.
(112) İhtilâf, s. 266-269 Muhtalif, §: 279-280 m.
(113) §: 280 m.
(114) §: 280d-h.
(114/a) §: 280d.
(115) İhtilâf, s. 126 = Muhtalif, §: 142, 163-164h.
(116) §: 142, 146.
(117) §: 142.
(118) §: 163-164h.
(119) Risâle, §: 1409-1420.
(120) Muhtalif, §: 177-180.
(121) Matt., XX, 1-16.
(122) İhtilâf, s. 272-274.
(123) Muhtalif, §: 201-202.
(124) Meselâ, İhtilâf, s. 59-60 (abdest hakkında); s. 67 (tehlike veya sefer halinde namazın kısaltılması hakkında); s. 78 (ihtiyârî oruç hakkında); s. 137 (hacc münasebetiyle takdim edilen kurbanların etinin saklanması hakkında)...
(125) Muhtalif, §: 216v-d, 273-274, 288a.
(126) Muhtalif, §: 37d.
(127) s. 6-7.
(128) v. 458/1066.
(129) v. 526/1132.
(130) s. 204-205.
(131) v. 277/890.
(132) Nakleden: İBN HACER, Lisânü'l-mîzân, III, s. 358; krş. İbn Qutayba, s. 258.
(133) Daha yukarıda (s. 7 d.n. 37, s. 39/a, s. 7 d.n. 10, d.n. 65), Müzenî gibi sıkı şekilde Şâfiî mezhebine bağlı bir müellifin, III./IX. asırda, beklenmedik bir şekilde, İbn Kuteybe tarafından savunulan hadiscilerin tutumuna yaklaşma mecburiyetinde kaldığı keyfiyetini, altını çizerek belirtmiştik.
(134) Tabâkâtü'l-hanâbile, zikredilen yer.
(135) Ümm, VII, s. 177-250 = Treatise (risâle) III; krş. Origins, s. 9, 12, 21vd.
(136) = K. Siyeri'l Evzâi (Ümm'ün içinde), VII, s. 303-336.
(137) s. 5.
(138) Origins, s. 10.

(139) Origins, s. 34-35.

(140) Origins, s. 22-27.

(141) Origins, s. 27-34.

(142) Meselâ bkz. Muhtalif, §: 59 vd.

(143) bkz. Yukarıda s. 7.

(144) İhtilâf, s. 17-18.

(145) İhtilâf, s. 337: «Gerek Ebû Hanife gerekse talebeleri, bu fikirde değildir.»

(146) İhtilâf, s. 120-121.

(147) Origins, s. 10.

(148) Brunschvig'in açıkça ifade ettiği gibi, Müzenî'nin muârizları, Şâfiî'ninkilerin tarzındadır ve aynı kişilerdir: «Şüphesiz (Müzenî'nin vardığı çözümler), bir çok defa Ebû Hanife'ninkilere açık şekilde zıt düşer; fakat bu, iki mezhebin önemli hukuk prensipleri üzerinde ihtilâf halinde olmasındandır... Mâlikîlikle uyuşmama durumunda da... Müzenî, Şâfiî tezi öne geçirmekte tereddüt etmez; ama bu durum, tabiatıyla daha seyreklerdir.», Muzanî, s. 149.

(149) §: 59-71; hatırlatalım ki, saygıdeğer müctehidler başlığı dışında, Mâlik ve Evzâî Muhtelif'te —diğerleri ile birlikte— zikredilmemişlerdir; Muhtalif, mukaddime, s. XIX ve §: 28.

(150) İhtilâf, s. 29, 33, 37, 218...

(150/a) Schacht, Muhtelif'e dayanarak, bu iki tabiri aynıleştirmektedir; Origins, s. 41.

(151) Bu da, esasında, Schacht'in iki defa şu şekilde beyanda bulunurken dolaylı olarak kabul ettiği husustur: «There is no trace of a bias in favour of Shiite legal doctrines in the iraqian traditions from Ali (Ali'den gelen Irak hadisinde, Şii hukuk doktrinlerinin lehine bir temayülün izi yoktur)», Origins, s. 242, 262.

Burada tabiatıyla biz, esasen imâmet meselesi ile alakalı olan itikâdî perspektiften bakmaktayız. Origins (bölüm 9, Shi'a law)'de işlenen birkaç nokta, sadece, gerçekten karakteristik fakat itikâdî nokta-i nazardan cüz'î olan fıkıh meselelerini alakadar etmektedir.

(152) krş. Muhtalif, mukaddime, s. XVII; Ibn Qutayba, s. 309-317. Brunschvig'e göre, Müzenî'nin «daima çok net şekildeki sünni çözümleri, bazen şii veya mu'tezilî görüşlerle mücadele için ortaya konmuş» olsalar da, bu hep «zımni» tarzındadır, Muzanî, s. 149.

(153) Origins, s. 284.

(154) Origins, s. 287.

(155) Brunschvig, Müzenî'nin metodolojisi meyanında, dolaylı olarak bu bakış tarzını doğrulamaktadır: «Usûlü'l-fıkh, tabiatı itibarıyla, İslâm tarihinde mezhepler arasında tatbikî fıkhın müsaade etmediği bazı yaklaşımlara sebebiyet verir ve vermiştir de.», Muzanî, s. 150. Şurası hiç şüphe götürmez ki, usûlü'l-fıkh, bütün sünni mezheplerin, ellerinden geldikçe firak-ı dâlle'ye karşı koymak için üzerinde anlaşmışları teolojik problematiğin temelinde yer almaktadır.

(156) K. el-Esmâ' ve's-sifât.

(157) Attributs, s. 359.