

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 7, Ocak-Haziran 2007

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 7, Ocak-Haziran 2007

ISSN 1305-2632

Sahibi/Publisher

Yavuz KAMADAN

Editör/Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Ahmet BOSTANCI

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.) / Sabri ORMAN (İstanbul Ticaret Ü.) / H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.) / Hayati YILMAZ (Sakarya Ü.) / İbrahim KALIN (College of the Holy Cross MA, USA) / İrfan İNCE (Sakarya Ü.) / Atilla ARKAN (Sakarya Ü.) / Fuat AYDIN (Sakarya Ü.) / Murteza BEDİR (Sakarya Ü.) / Erdinç AHATLI (Sakarya Ü.) / İsmail ALBAYRAK (ACU National, Avustralya) / Mehmet ÖZŞENEL (Sakarya Ü.) / Muhammet ABAY (Marmara Ü.) / İbrahim EBU RABİ (Hartford Seminary, USA) / Yavuz KAMADAN (Sakarya Ü.) / Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Ü.)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Ahmet DAVUTOĞLU (Beykent Ü.) / Ahmet GÜÇ (Uludağ Ü.)
Ali ERBAŞ (Sakarya Ü.) / Alparslan AÇIKGENÇ (Fatih Ü.)
Bilal GÖKKIR (S.Demirel Ü.) / C. Sadık YARAN (İstanbul Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.) / E. Sait KAYA (İSAM)
Ejder OKUMUŞ (Dokuz Eylül Ü.) / Ferhat KOCA (Hitit Ü.)
Hasan HACAK (Marmara Ü.) / İ. Kafi DÖNMEZ (Marmara Ü.)
İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Ü.) / İlhan KUTLUER (Marmara Ü.)
M. Ali BÜYÜKKARA (O.Mart Ü.) / M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.)
M. Sait ÖZERVERLİ (İSAM) / Mehmet BAYRAKDAR (Ankara Ü.)
Mehmet PAÇACI (Ankara Ü.) / Mesut OKUMUŞ (Hitit Ü.)
Muhsin AKBAŞ (O.Mart Ü.) / Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
Mustafa KARA (Uludağ Ü.) / Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
Ö. Mahir ALPER (İstanbul Ü.) / Raşit KÜÇÜK (Marmara Ü.)
Recep KAYMAKCAN (Sakarya Ü.) / Suat YILDIRIM (Marmara Ü.)
Şükrü ÖZEN (İSAM) / Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Hayati YILMAZ / Ahmet YÜCEL / Muhammed AYDIN / Ahmet YAMAN / İrfan İNCE
H. Mehmet GÜNAY / Fuat AYDIN / Faruk BEŞER / Yakup ÇİÇEK / Vejdî BİLGİN
Ejder OKUMUŞ / Necdet SUBAŞI / İhsan TOKER / Erdinç AHATLI
Enbiya YILDIRIM / İbrahim ÇAPAK / Ahmet BOSTANCI

Usûl İslam Araştırmaları hakeimli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim / Communication

Ahmet BOSTANCI, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Ozanlar / ADAPAZARI / TÜRKİYE, +90 (264) 274 30 60 /155 GSM: +90 (532) 706 73 67
Web: <http://www.usuldergisi.com>, E-posta: abostanci@hotmail.com, bostanci@sakarya.edu.tr

Ocak 2008

Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü

Hüseyin KAHRAMAN*

The Effect of Denominationalism on The Hadith Explanation

The human being is a social existence and he is a fragment of community. He is affected by the values of this community. One of these values is denominationalism. Because the sect is a system representations the religion thought in viewpoints faith and/or prayers. The human being wants in these areas a integrity which it has been constituted in frame of definite methodology and which it is consistent in oneself. The denominationalism has social and psychological dimensions. Therefore, it is possible to mention that there are a relationship between thought the human being produces and sect he belongs to. These matters are valid for hadith explanations and explanier. In this article we investigated, in exemplifity of two hadiths, the traces of this relationship.

Key Words: Hadith, Explanation, Denominationalism

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şerh, Mezhepleşme

İktibas / Citation: Hüseyin Kahraman, "Hadis Şerhinde Mezhep Faktörü", *Usûl*, 7 (2007/1), 7 - 34.

I. GİRİŞ

İnsan itikâdî, amelî, hukûkî, sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel vs. pek çok açıdan içinde yaşadığı toplumun bir parçasıdır ve burada cârî maddî ve manevî değerlerin etkisi altındadır. Bu değerleri öğrenmek için olağanüstü bir çaba sarf etmesine gerek yoktur; zira bunları çok büyük oranda hazır bulur. İster itikâdî isterse fikhî alanda olsun bir mezhebe mensup olma keyfiyeti de bu değerlerden biridir.

Mensûbiyet düşüncesinin hem sosyal hem de psikolojik boyutları vardır. Zira mezhep, sıradan insanlar tarafından rastgele ortaya atılmış düşüncelerin toplamından ibaret bir olgu değildir. Aksine mezhep bir ilim muhiti, hoca-talebe ilişkisi içinde belli bir formasyona ulaşmış seçkin isimler tarafından belli bir sistem dâhilinde üretilen düşünceler, amel tarzları ve âdetlerin/geleneklerin tamamını ifade eden bir bütündür. Bu yapısıyla

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi (Doç. Dr.), huskahraman@hotmail.com

mezhep, insanların inanç ve/veya amel açısından din anlayışını temsil eden bir sistemdir. İnsan yaratılışı icabı, her iki alanda da belli bir metodolojiye göre oluşturulmuş, kendi içinde tutarlılığı bulunan bir bütünlük ister. Diğer taraftan insan kendisini ifade edip tanımlarken, çok büyük oranda içinde yaşadığı sosyal birliğe de atıfta bulunur; “biz” kavramından destek alır, bu düşünce ile kendini daha rahat ve güçlü hisseder. Bu sebeple mezhep, İslam toplumunun pekçok döneminde kimliği oluşturan unsurların başında sayılmıştır. Dolayısıyla insanın ürettiği fikirler ve savunduğu görüşlerle, mensubu olduğu mezhep arasında rahatlıkla bir bağlantı kurulabilir.

Şüphesiz zikri geçen bu hususlar hadis şerhleri ve şârihleri için de geçerlidir. Zira şerhler, hadislerde geçen kapalı ve müşkil ifadeyi açık muhâtabın anlayacağı şekilde açıklama, herkesin kolayca anlayamayacağı gizli mânâları keşfedip açığa çıkarma¹ amacına yöneliktir ve dolayısıyla lugat bilgisi verme ve muhtevâ analizi yapma gibi iki temel amacı vardır.² Bu noktada özellikle muhtevâ analizleri şârihin sahip olduğu ferdi ve toplumsal bütün değerlerle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla bir hadisin delâletini, içerdiği fikhî veya itikâdî hükümleri ortaya koyarken şârih, sahip olduğu bütün maddî ve manevî değerlere müracaat edecektir. Mezhep mensûbiyeti bu değerlerin başında geldiğine göre şârihin, şerh esnasında verdiği bilgiler, yaptığı açıklamalar, yönelttiği tenkidler, zaman zaman yaptığı tercihler ile

¹ bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “şrh” mad.

² Hadisin dil yönünden incelenmesi yani lugat açısından önemli olan ve müşkil mânâlar ihtiva eden lafızlarının ele alınıp bunlardaki kapalılıkların giderilmesine dair çalışmaların ilk örnekleri Nadr. b. Şümeyl (203/818), Muhammed b. Müstemir (206/821), Ebû Ubeyde Mamer b el-Müsennâ (210/825), İshâk b. Mirâr (210/825) gibi isimlerle başlamış, Abdülmelik b. Kureyb el-Esmâî (216/831) ve özellikle de Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (224/838) ve İbn Kuteybe (276/889) tarafından devam ettirilmiştir. bkz. Çakan, İ. Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1989, s. 169-170; Karacabey, Salih, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, İstanbul 2002, s. 186-189. Muhtevâyâ yönelik ilk çalışmalara ise İmâm Şâfiî (204/819) ve İbn Kuteybe'nin (276/889) eserleri örnek verilebilir. Hatta rivâyetü'l-hadis alanında bir çalışma olan *el-Câmiu's-Sahîh* isimli eserinde Buhârî'nin ((256/870), ihtisâr ve taktî metodlarını sıkça uyguladığı rivâyet tarzına ve tespit ettiği bâb başlıklarına bakarak bir nevi şerh yaptığı düşünülebilir. Nitekim Buhârî, Hz. Peygamber'in gece ibâdet ve duasının anlatıldığı bir hadisi, tespit edilebildiği kadarıyla on iki bâb başlığı altında nakletmiştir (bkz. İlim, 41; Vudû', 5, 36, 73; Ezân, 57, 58, 77, 79, 161; Vitir, 1; İtisâm, 10; Tevhîd, 27). Buhârî'nin bunların herbirinden farklı bilgiler elde ettiği görülmür. Bu bilgiler bir araya toplandığında, “şerh” adı altında yazılan eserlerde görülen açıklama tarzına oldukça benzediği söylenebilir.

mensubu bulunduğu mezhebin görüşleri arasında rahatlıkla bir bağlantı kurulabilecektir.

Bu makalede bu bağlantının izleri araştırılmaya çalışılmaktadır. Şerh, mezhep ve mensûbiyet gibi, haklarında değişik açılardan pekçok şey söylenebilecek bu kavramların birbiriyle ilişkisi, şüphesiz bir makale hacmini oldukça aşacak bir derinliğe sahiptir. Bu sebeple çalışmamızda, daha II/VIII. asrın sonlarında başlayıp kısa sürede muazzam bir birikime ulaşan bu çalışma türünün özellikle Kütüb-i Sitte'yi oluşturan eserler üzerine yazılan meşhûr örneklerinden bazıları esas alınacaktır. Bunlar da özellikle amelî alandaki mezhep farklılıkları dikkate alınarak seçilmeye gayret edilecektir. Bu çerçevede Şâfiî ulemâdan Hattâbî'nin (388/998) Me'âlimu's-Sünen'i, Nevevî'nin (676/1277) el-Minhâc'ı, İbn Hacer el-Askalânî'nin (852/1448) Fethu'l-Bârî'si; Mâlikiyye'den Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (543/1148) 'Ârizatü'l-Ahvezî'si, Hanefiyye'den ise Bedrüddîn el-Aynî'nin (855/1451) 'Umdetü'l-Kârî'si akla gelen ilk örnekler olarak sayılabilir. Çalışmamızda konuya örnek teşkil edecek yorumlar da genel olarak bu eserlerden seçilecek, yeri geldiğinde ilgili mezhepte önemli yer tutan farklı birkaç isme de yer verilecektir. Ancak mezhep mensûbiyetinin şerhlerdeki yansımalarına geçmeden önce İslam toplumunda yaşanan mezhepleşme sürecine ve bu sürecin ilmî bakış açısı üzerindeki etkilerine ana hatlarıyla da olsa temas etmekte fayda vardır.

II. HZ. PEYGAMBER SONRASI İSLÂM TOPLUMUNDA YAŞANAN GELİŞMELER VE MEZHEPLEŞME SÜRECİ

Hz. Peygamber'in vefâtından sonra Müslümanlar, gerek itikadî gerekse amelî alanda yeni bazı gelişmelerle karşı karşı kalmışlardır. Bu gelişmelerin hem Müslümanların kendi bünyeleri hem de dış kaynaklı bazı âmillerle ilişkisi vardır.

İslâm toplumu, siyâsî ve itikâdî yapısında önemli değişimlere sebep olacak ilk gelişmeleri Hz. Osman'ın şehâdeti ve Hz. Ali'nin dördüncü halife seçilmesi sürecinde yaşamıştır. Daha ziyade kabilecilik ve iktidâr talebi gibi nedenlere dayanan ve toplum içinde çeşitli grupları karşı karşıya getiren Cemel ve Sıffin savaşlarında binlerce Müslüman ölmüştür. Temelde siyâsî alandaki çekişmelerin neden olduğu bu olaylar, fikrî/itikâdî açıdan da Müslümanları gruplara ayırmıştır. Ayrılıklar daha ziyade kader, Allah'ın

sifatları ve iç savaşlarda bir Müslümanı öldürmek suretiyle büyük günah işleyenlerin (mürtekibu'l-kebîre) durumu gibi konularda yoğunlaşmıştır. Böylece Müslüman toplum, I/VII. asrın ortalarından itibaren daha ziyade siyâsî ortamın tezâhürlerinden kaynaklanan ama amel-iman ilişkisi veya daha net bir ifadeyle amelin imâna etkisi bağlamında itikâdî boyuta da taşınan meselelerle ilgilenmeye başlamıştır. Diğer taraftan Müslümanlar, fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında yeni kültürlerle tanışmış; Şam ve Mısır'da Hıristiyan ve Yahûdilerin; Irak ve İran bölgelerinde ise Mecûsiler, Zerdüştlar ve Manilerin düşünce yapısını öğrenmişlerdir. Bu bölgeler aynı zamanda eski Yunan felsefesinin oldukça revaçta olduğu yerlerdir. Müslümanlar bu ilmî birikime de kayıtsız kalmamışlardır.³ Tüm bu unsurların toplumun yaşamakta olduğu sorunlara getirdiği pekçoğu İslâm düşüncesine muhâlif yorumlar Müslümanların dikkatini çekmiş, bunlara cevap verme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu ortamda ortaya atılan değişik fikirler, toplumda yaşanmakta olan gruplaşma sürecine hız vermiştir. Bu gruplar kısa bir süre içerisinde, diğer itikâdî konulardaki kanaatleri de içine alacak şekilde organize ve sistematize olmaya başlamışlardır. Bu çerçevede Hâricîlik, Şia, Mutezile, Mürcie ve Cebriyye başta olmak üzere, toplumun ana kitlesinden farklı düşünen mezhepler oluşmuştur. Toplumun tanıştığı bu fikrî/itikâdî tartışmalar, belli bir olgunluğa ulaştığı I/VII. yüzyılın sonlarına doğru eserlere de yansıtılmaya başlamıştır. Böylece her müellif, mensubu olduğu fırkanın savunduğu prensipleri bir yerde toplama (tedvin) ve muhâliflere bunlarla cevap verme gayretine girişmiştir. Bu çabalar karşı düşüncede olanları da harekete geçirmiş; böylece çeşitli eserler ortaya

³ Özellikle İslâm devletinin o dönemdeki idârecisi konumunda olan Emevî ailesi Eski Yunan felsefesine (ilimler mecmûasına) ait eserlerin Arapça'ya çevrilmesine önyak oldular. Nitekim Yezid b. Muâviye'nin (65/685) oğlu olan ve aklî ilimlere olan düşkünlüğünden dolayı "Hakîmu Âli Mervân" lakabıyla şöhret bulan Hâlid b. Yezid, Yunanca ve Kıptice bazı kitapların Arapçaya tercüme edilmesini emretmişti. İbnü'n-Nedîm'e göre bu, İslâm tarihinde bir dilden Arapça'ya yapılan ilk tercüme hâdisesidir (bkz. *el-Fihrist*, Duha 1986, s. 300). Bazı alanlardaki tercüme faaliyetleri Mervân (65/685), Abdülmelik b. Mervân (86/705), Hişâm b. Abdülmelik (125/743) gibi halifeler döneminde de devam etmiş (bkz. a.g.e., s. 300-301) ve çerçevesi daha da genişlemiştir. Nitekim Abbâsilere vezirlik yapmış olan Bermekî ailesinden Yahya b. Hâlid (190/805), Hindistan'a bir adam göndererek oradan ilaç getirmesi ve dinleri hakkında malumat toplamasını ister. Adam da verilen görevi yerine getirir (bkz. a.g.e., s. 421).

çıkmıştır.⁴ Bu eserler toplumdaki mezhepleşme sürecinde oldukça önemli bir rol oynamıştır.

İslâm toplumunda meydana gelen bu gelişme itikâdî alanla sınırlı kalmamış, amelî/fikhî konularda da Müslümanlar çeşitli âmillere bağlı olarak bir değişim sürecine girmiştir.

Hız. Peygamber döneminde müslümanlar, günlük meselelerin hallinde ciddi bir sıkıntı yaşamamış, karşılaşılan problemler nâzil olan bir âyet veya vârid olan bir hadis sayesinde çözüme kavuşmuştur. Hız. Peygamber'in bulunmadığı ortamlarda ise bu sorun kişiye tanınan ictihâd yetkisi ile aşılmıştır. Fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasının hemen her köşesine giderek dinin tebliği ve doğru anlaşılması için çaba harcayan sahâbe, beraberinde bu çözüm tarzını da götürmüştür. Yani sahâbiler karşılaştıkları meselelere Kur'ân ve Sünnet'den çözüm aramış, bunlarda bulamayınca ya kendi ictihâdlarına baş vurmuş ya da güvendikleri birine sormuşlardır.

İslâm ülkesinin çok kısa sürede genişlemesine neden olan fetihler, amelî hayatta da önemli değişikliklere neden olmuştur. Zira hızla büyüyen İslâm toplumu bir taraftan farklı kültürlerle kurulan temaslardan kaynaklanan diğer taraftan zamanın ilerlemesine bağlı olarak kendi bünyesinde meydana gelen değişimlerin neden olduğu yeni problemlerle karşılaşmaya başlamıştır. Gittikçe artan problemler, bunların çözümünde kullanılan tekniklerin de zenginleşmesine neden olmuştur. Böylece Kitâb, Sünnet ve sahâbe kavli gibi temel kaynaklara ilaveten örf ve yerel uygulamalar, rey ve ictihâd, ıstıslâh (toplumsal ve ferdî menfaatler), sedd-i zerâî' (kötülüğe sebep olan vasıtaları önleme) gibi ek bazı deliller⁵ de gündeme gelmeye başlamıştır. Bu delillerden hangisine öncelik verileceği, bunların birbirlerine karşı konumu gibi hususlar, aynı meselede değişik görüşlerin ve dolayısıyla bazı belirli isimler etrafında farklı grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

⁴ Bu bağlamda Hâricî âlim Sâlim b. Zekvân'ın (ö. 100/718 civarı) *Kitâbu's-sîre'si*, Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (100/718) *Kitâbu'l-ircâ'sı* ve özellikle de Ebû Hanîfe'nin (150/767) *el-Fıkhü'l-Ekber*, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, *er-Risâle ve el-Vasiyye* gibi risâleleri sayılabilir.

⁵ Bu deliller hakkında geniş bilgi için Bkz. Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Usûl*, İstanbul 1984, II, 118, 140, 199, 223 vd. Bu konuda ayrıca Bkz. Şa'bân, Zekiyyüddin, *İslâm Hukûk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kafî Dönmez), Ankara 1990, s. 149 vd.; Karaman, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku 1*, İstanbul, ts., s. 124 vd.

Bu farklılıklar tâbiîn ve bilhassa tebe-i tâbiîn döneminde sistemleşmeye başladı. Irak bölgesinde Ebû Hanîfe (150/767) ve Hicâz'da Mâlik b. Enes (179/795) ile başlayıp İmâm Şâfiî (204/820) ve Ahmed b. Hanbel (241/855) ile devam eden ve bu isimlerin öğrencileri tarafından sistemleşen oluşumlar, kısa sürede diğerlerine göre farklılık arzeden doktriner birer yapı haline geldi. Bunlar dışında, teessüsünden bir süre sonra müntesibi kalmamakla birlikte Evza'î (157/774), Süfyân es-Sevrî (161/778), Dâvud b. Ali ez-Zâhirî (270/884) gibi âlimler etrafında da buna benzer gruplaşmalar oluştu.⁶ Böylece daha II/VIII. asrın ikinci yarısından itibaren belirli bir bakış açısını ve geleneğini temsil eden fakihler etrafında, teorik olarak dile getirilmeye başlayan bir mensûbiyet ortaya çıkmış oldu. Bu mensûbiyete çeşitli ortamlarda genelde “ashâb” terimi ve meselâ “ashâbu Ebî Hanîfe” şeklinde atıfta bulunuldu.

Problemlere getirilen çözüm farklılıkları büyük oranda hadislerden kaynaklanıyordu.⁷ Zira herşeyden önce, yaşadıkları muhitin Hicâz'a uzaklığı sebebiyle bir mezhep imâmına ulaşan hadis diğerine ulaşmayabiliyordu. Diğer taraftan yaşanan bölgenin siyasal, sosyal ve bunlara bağlı olarak değişiklik gösteren itikâdî yapısı da ulaşılan hadisler arasında bir eleme yapılmasını gerekli kılıyordu. Ayrıca her imamın, hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde devraldığı bir ilim geleneği vardı. Böylece mezhepler arasında hadislerin sıhhat değerlendirmesi açısından önemli farklar ortaya çıkmaya başladı. Zira bu durumda imamlardan biri bir hadisi sahih kabul edip onunla hüküm verirken diğeri haberdar olmadığı veya sahih kabul etmediği için rey ve ictihâda başvurabiliyordu. Kaldı ki bu imamlar sahih kabul edilen bir hadisin anlaşılması ve yorumlanmasında da farklı esaslar takip ediyorlardı.

Şüphesiz, mezhepler arasındaki “meselelere yaklaşım ve metod farklılığı” teorik planda kalmadı, hayata da aktarıldı. Ancak bu durumun, aynı toplumda benzer olaylarla karşılaşan insanlara farklı hükümlerin verilmesi şeklinde bir boyutu da ortaya çıktı. İşte özellikle bu son husus, toplum

⁶ Bu mezheplerden bazılarının isimleri için Bkz. Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, nşr. M.J. De Goeje, E.J. Brill 1906, s. 37-38.

⁷ Hadisin sebep olduğu bu ihtilâf Muhammed Avvâme tarafından Eserü'l-Hadisi's-Şerif fî İhtilâfi'l-Eimmeti'l-Fukahâ' isimli müstakil çalışmada ele alınmış ve bu kitap Mehmet H. Kırbaşoğlu tarafından “*İmamların Fıkhi İhtilâflarında Hadislerin Rolü*” ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İkinci baskı: İstanbul 1988).

inde önemli sorunlar doğurmaya ve hukuk karmaşasına yol açmaya başladı. Ayrıca bu çözüm farklılıklarının “dinî hayatı değişken prensipler üzerine binâ etme” şeklinde bir de kişisel boyutu vardı.⁸ Bu nedenle I/VII. asrın sonları ile II/VIII. asrın başlarından itibaren bu farklı hüküm ve uygulamaların, delilleri ile birlikte derlenip bir kitap haline getirilmesi, sonra da bunlardan hareketle tüm toplumu kucaklayan bir kanun kitabı yazılması konusu gündeme geldi.⁹ Bu yönde teklif götürülen İmam Mâlik, “kendisinin bilmediği bazı hadislerle başkasının muttali olabileceği ve fıkhn gelişmesini önleyeceği” gerekçesiyle buna yanaşmadı. Fakat Hârûn er-Reşîd (193/809), bu yönde artan problemlere çözüm bulmak amacıyla, Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden Ebû Yûsuf'u kâdî'l-kudât olarak atadı ve ülkenin tüm eyâletlerinde görev yapan kâdîları ona bağladı. Böylece Abbâsîler, Ebû Hanîfe tarafından kurulan fikhî sistemi resmîleştirmiş oluyorlardı.¹⁰

⁸ Daha önce ortaya atılmış bir ictihâda bağlanma ve mezheplere intisâbın kişisel boyutu konusunda bkz. Dönmez, İbrahim Kafi, “İctihâdın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkhn Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usûl, İslâm Araştırmaları Dergisi*, c. I, sy. 1, Ocak-Haziran 2004, s. 45.

⁹ Aslında bu konu daha Emevî halifesi Ömer b. Abdilaziz (101/720) döneminde gündeme gelmişti. “İnsanları tek bir hüküm altında toplaması” teklif edilen halife, “ihtilâf olmasının güzel bir şey olmadığını” ifade etmiş, daha sonra da eyâletlere bir mektup yazarak “her bölge halkının, oradaki fakihlerin üzerinde birleştiği çözümlere göre davranmasını” istemiştir (Bkz. Dârimî, *Sünen*, Mukaddime, 52). 132/750 yılında yıkılan Emevî hanedanının yerine iktidâra gelen Abbâsîler, Bizâns idâri teşkilatından etkilenen seleflerinin aksine, kendilerini iktidâra taşıyan İran asıllı Horasanlıların etkisiyle Sâsânî kültürünü benimsediler. Bu nedenle İranlı unsurlar halifelere kolaylıkla tesir eder hale geldi. Abbâsîlerin ikinci halifesi Mansûr döneminde, Musul, Basra, Kirmân ve Nişâbur gibi eyâletlerde katiplik yapan ve önceleri Mecûsî inancına sahip iken daha sonra müslüman olan Abdullah b. el-Mukaffâ', idâreye sunduğu bir raporda “ülkenin farklı bölgelerindeki farklı hükûkî uygulamaların halk arasında ciddi problemlere neden olduğunu, bunu önlemek için standart bir hukuk kitabına ihtiyaç olduğunu” bildirmiştir. Bkz. Abdullah b. el-Mukaffâ', *el-Edebü's-Sağîr*, Beyrut ts., s. 316-317. İbnü'l-Mukaffâ'ın düşünceleri hakkında toplu bilgi ve kaynaklar için bkz. Kutluer, İlhan, “İbnü'l-Mukaffâ”, *DİA*, XXI, 134-137.

¹⁰ Ebû Hanîfe, etrafında oluşan otuzaltı kişilik grubu adeta bir akademisyen anlayışı içerisinde yetiştirmiş ve “müctehid” vasfıyla topluma kazandırmıştır (Bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Hukuk Etüdleri*, İstanbul 1984, s. 188-189). Bu öğrencilerinden altısı kâdî'l-kudâtlık, yirmisekizi kadılık, ikisi ise ictihad seviyesine ulaşmıştır. İctihâd seviyesine ulaşan bu iki kişinin Ebû Yusuf ve Züfer olduğu belirtilir (Bkz. Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, trc. Osman Keskiöğlü, İstanbul 1981, s. 229). Ayrıca çeşitli kaynaklar onun talebelerinden pekçoğunun Abbasî halifesi Hârûn er-Reşîd döneminden itibaren kadılık yaptığına dikkat çekmektedir. Söz gelimi Züfer b. Huzeyl (158/775) Basra, Esed b. Amr el-Beceli (190/806) Vâsıt kadılığı ve Ebû Yusuf'tan sonra Bağdat'ta kâdî'l-

Oluşum ve sistematikleşme dönemlerinde daha ziyade entelektüel çevrelere hitap eden mezhepler, siyâsî idârenin bu gibi uygulamaları neticesinde, özellikle III/IX. asrın ortalarından itibaren halkın yoğun yönelimi ile karşı karşıya kaldı. Toplumun tercihinde bazı mezheplerin devlet tarafından desteklenmesi¹¹ kadar, ürettikleri fikirlerin buldukları muhitin sosyal, siyâsî, ekonomik yapısına ve kültürüne uyumu da dikkate alınmış olmalıdır. IV/X. asra gelindiğinde Hanefilik, Şâfîlik, Mâlikîlik ve Hanbelîlik, sünnî müslümanlar arasında artık tamamen yerleşmiş durumda idi.¹²

kudâtlık, Hafs b. Ğiyâs (194/810) Kûfe, Hasan b. Ziyâd (204/819) da yine Kûfe kadılığ^ı görevinde bulunmuştur (Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1415/1995, s. 251-258. Ayrıca Bkz. Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, s. 19-25).

¹¹ Meselâ Ebû Yûsuf'un Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşid döneminde kâdî'l-kudât atanması ile dinî ve hukukî alanda resmî mânâda söz sahibi olan Hanefilik, ülke genelinde tanınma ve yayılma avantajına sahip olmuştur. Nitekim Harun er-Reşid ile birlikte Horasan bölgesine giden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (189/805) Rey'de, yine Nûh b. Ebî Meryem (173/789) Merv'de, Ebû Mutî el-Belhî (199/814) ise Belh'de kâdılık yapmıştır (Bkz. İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 253; Ebû Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, Beyrut 1403/1983, s. 184; Özel, Ahmet, a.g.e., s. 25). Bu resmî görevler Hanefiliğⁱⁿ Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde geniş bir halk tabanı ile buluşmasına vesile olmuştur. Hanefilik, İslâm toplumu içinde kazandığı bu konumu uzun süre devam ettirmiştir. Nitekim Makdisî (380/990), VI/XII. asırda başta Irak bölgesi olmak üzere, kâdî ve fakihlerin çoğunluğunun Hanefiyye'ye mensup olduğunu ifade eder (Bkz. Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim* s. 167). Ancak özellikle III/IX. asrın başlarından itibaren meydana gelen bazı gelişmeler Hanefiliğⁱⁿ aleyhine oldu. Abbâsî halifesi Me'mun'un başlattığı ve Mu'tezilî inanç esaslarının halka benimsetilmesi şeklinde cereyân eden mihne uygulaması, bu mezhebin nefretle karşılanmasına sebep oldu. Mutezile'nin gördüğü bu tepkiden Hanefiyye de nasibini almış görünmektedir. Zira özellikle Irak ve Horasan bölgelerinde Hanefiliğⁱⁿ Mu'tezile ile birlikte düşünülmesi ve Mu'tezile alimlerinin usûl ve amelî noktada Hanefi çizgisinde olması, Ebû Hanife mezhebinin toplum nezdinde gözden düşmesine ve alternatif olan Şafilik güç kazanmasına neden oldu [Bkz. Özen. Şükrü, *Ebû Mansur el-Matürîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası* (yayınlanmamış doçentlik çalışması), İstanbul 2001, s. 177-186]. Halk nezdindeki bu itibar kaybı idârî ve siyâsî alana da yansdı. Nitekim Mu'tezile karşıtı bir mihne uygulaması başlatan Abbâsî halifesi Kâdir Billah (381-422/991-1031), bu gelişmelerden sonra Hanefiliğⁱ takibe almış, Mu'tezilî fikirlerden döndüklerine, tevbe ettiklerine ve bu fikirleri yaymayacaklarına dair güvence istemiş, sözlerinde durmadıkları takdirde cezâlandırılacakları tehdidinde bulunmuştur. Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Özen, a.g.e., 186-192. Tüm bu gelişmeler, bu tarihten sonra gelen halifelerin Hanefilik yerine Şafilik benimsemesine sebep olmuştur.

¹² Bu konuda bkz. Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1974, s. 62.

III. MEZHEP MENSÜBİYETİNİN İLMÎ VE KÜLTÜREL HAYATA ETKİSİ

Gerek itikâdî gerekse fikhî alanda, değişik âlimler ve ilim çevreleri tarafından ortaya konulan usûl ve furûa dair görüşler, oldukça erken bir dönemden itibaren tedvin edilmeye başlamıştır. Hem müctehid imamlar tarafından yazılan eserler hem de bu imamların seçkin talebesi tarafından onların ictihadlarını sistematik biçimde derleyip temellendiren çalışmalar, bu ilim adamlarına güvenip görüşlerini benimseyenler için vazgeçilmez birer bilgi kaynağı olmuştur. Özellikle mezheplerin usûl ile ilgili görüşlerinin derlenmesi; daha sonra ortaya çıkacak problemlerin çözümü konusunda temel ilkelerin belirlenmiş olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu düşünce ise, benimsenen görüşlerin tespiti ve savunulması konusunda başvurulacak yegane kaynakların bunlar olduğu yönünde bir kanaatin yayılmasına sebebiyet vermiştir. Bu gelişme en çok "ictihâd" kavramını etkilemiş görünmektedir. III/IX. yüzyılın ortalarına kadar ictihâd hususunda genel mânâda herhangi bir kısıtlama yokken bundan sonra bu yetki belirli âlimlere; görüş ve eserleri toplumda kabul görmüş kişilere, daha net bir ifade ile mezhep imamlarına has kılınmaya başlamıştır. Bu da, bir mesele hakkındaki âyet ve hadisleri değil, mezhep imamlarının bu naslarla ilgili yorumlarını ön plana çıkarmaya başlamıştır. Böylece meselelerin tespit ve çözümleri, eski ulemânın konuyla ilgili yorumları ile sınırlandırılmıştır. Zira bu bakış tarzına göre, bir kişinin dinî prensipleri doğrudan doğruya aslî kaynaklarından bizzat öğrenmesi çok zordur. Çünkü kişinin, Kur'ân'ı veya hadisleri selefinden daha iyi anlayıp yorumlaması mümkün değildir. Selefinin, bu naslar ile ilgili bir yorumu mutlaka bulunur. Öyleyse asıl araştırılması ve bilinmesi gereken, bu görüşlerdir. Böylece insanlar, bir konu ile ilgili âyet ve hadisleri değil, mezhebin ilk ve önde gelen imamlarının bu nasları nasıl anladığını soruşturmaya başlamışlardır. Zira bunlara göre, dini doğrudan doğruya aslî kaynaklarından bizzat öğrenmek hiçbir kimse için câiz değildir. Çünkü müctehid imâmlardan başka hiçbir kimse Kur'ân'ı anlayamaz. Öyleyse onların görüşleri, alınıp amel edilmesi gereken deliller konumundadır. Böylece IV/X. yüzyılın başlarından itibaren "bir mesele hakkında fetvâ vermek ancak önceki imamların selâhiyetindedir" görüşü topluma yerleşmeye başlamıştır. Bu düşünce tarzı, araştırma ve yeni yorumlar getirme çabasından belli bir derecede müstağni kılmış, böylece

toplumda "ilmî yetersizlik" duygusunun oluşmasına neden olmuştur. Bu noktada artık, en azından toplumun büyük bir kesimi tarafından, "ictihâd kapısının kapandığı" yorumları yapılmaya başlamıştır.¹³ İctihâd kapısının kapanması ise beraberinde taklid ve tercih tartışmalarını getirmiştir. Yani III/IX. asrın başlarından itibaren insanlar, önceki âlimler tarafından o zamana kadar ileri sürülmüş görüşler arasından birini tercih etmenin câiz olmadığını, sadece bir müctehide tabi olunması gerektiğini ifade etmeye başlamışlardır. Bazı müelliflere göre bu keyfiyet nassların geri plana atılmasına neden olmuş, bunların yerini daha öncekiler tarafından ortaya atılan ve bağlayıcı kabul edilen görüş ve fetvâlar almıştır.¹⁴ Bunun neticesinde, toplumda görüşlerine başvurulmuş ilim adamları bilgi derecelerine göre tasnife tabi tutulmaya başlamıştır. En genel tasnife göre müctehidler "mutlak/mukayyed", "müstakil/gayr-i müstakil" veya "mutlak/müntesip" şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmuştur.¹⁵

Tarihî süreç içerisinde belirli bir görüşe/mezhebe bağlanmayı ihtiyaç haline getiren pek çok âmilin ortaya çıktığı ve mensûbiyet hissini belirli bir tarihten sonra ferdî ve toplumsal hayatın vazgeçilmez bir değeri haline geldiği bir gerçektir. Ancak, bu düşüncenin toplumda yayılmaya başlamasından sonra, en azından bazı insanlar için "mensûbiyet" in, "taassuba" dönüşmeye başladığı da bir vâkiadır. Nitekim bu aşırı bağlılık hissi, farklı mezheplere mensup olanların birbirleriyle evlenmemeleri, birbirlerinin arkasında namaz kılmamaları gibi bazı muâmelât problemleri yanında kavga ve çatışma gibi sosyal huzuru bozacak şiddet hareketlerine de sebep olmuştur.¹⁶ Hatta bazı araştırmacılara göre, çeşitli dönemlerde İslam toplu-

¹³ Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukûsunda İctihâd*, Ankara 1975, s. 180 vd.; Apaydın, H. Yunus, "İctihâd", *DİA*, XXI, 443.

¹⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 142, 146; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, Kahire 1955, II, 263. Bu konuda ayrıca bkz. M. Reşid Rıza, *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri, Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i* (trc. Ahmet Hamdi Akseki, notlar ekleyerek sadeleştiren: Hayrettin Karaman), Ankara 1974, s. 82; Apaydın, H. Yunus, "İctihâd", *DİA*, XXI, 43.

¹⁵ Hanefilerdeki bu ayırım mutlak müctehid, mezhepte müctehid, mesâilde müctehid, ashâbu't-tahrîc, ashâbu't-tercih, ashâbu't-temyîz ve mukallid şeklindedir. Geniş bilgi için bkz. Apaydın, "İctihâd", 439.

¹⁶ Mezhep taassubunun sebep olduğu toplumsal hareketler ve bunların neticeleri konusunda bazı örnekler için Bkz. İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan, *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî*, Beyrut 1984, s. 280; İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Ebi'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1966, VIII, 213; X, 33; XI, 614; Sübkî, Tâcuddin Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Kahire 1992, III, 390-393; İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-*

munun topyekün maruz kaldığı bazı problemlerin kaynağı da yine bu mezhep taassubudur.¹⁷ İşte bu taassup, ilmî açıdan bakıldığında insanlardaki "araştırma ve üretme" kabiliyetinin körelmesine neden olmuş, bunun neticesinde hayatın çeşitli yönlerine ışık tutan temel prensipler olan âyet ve hadislerin anlaşılması, eski ulemânın konuyla ilgili yorumları ile sınırlandırılmıştır.¹⁸

Şüphesiz, ictihâd kapısının kapatılması ile ilgili bu gelişmenin tek sebebi mezheplerin teşekkül ve sistematizesi değildir. İmâm Şâfiî'nin rey/kıyas çabasına getirdiği düzenleme, toplumdaki bazı kesimlerin ortaya koyduğu rey karşıtlığı, bütün toplumda hukûkî hayatın istikrârını sağlama konusundaki kontrol mekanizması, yine istikrâr düşüncesiyle kadılık/müftülük gibi görevlerin dört mezhep mensubu ilim adamlarına verilmesi ve bunlar dışında görüş açıklamanın bidat sayılması, dünya görüşünün değişmesi ve bu değişimin nassların keyfî yorumlanmasına yol açacağı endişesi gibi sebepler de ictihâd kapısının kapatılmasında etkili olmuştur.¹⁹ Ancak sebep hangisi veya hangileri olursa olsun, mevcut gelişmenin nasların anlaşılmasında sebep olduğu değişim bir vâkıdır. Hanefî ulemânın önde gelen isimlerinden Ebu'l-Hasan el-Kerhî'nin (340/952) şu ifadeleri bu durumu çok net bir şekilde yansıtmaktadır:

Nihâye, Beyrut 1966, XI, 162; Suyûtî, Celâlüddin Abdîrrahman b. Ebî Bekir, *Târihu'l-Hulefâ*, Kahire 1969, s. 384. Bu konuda başka bazı örnekler ve kaynakları hakkında bkz. Karaman, Hayrettin, *"İslâm Tarihinde Mezhep Kavgaaları"*, *İslâm'ın Işığında Günün Me-seleleri*, İstanbul 1996, II, 340-344.

¹⁷ Bu konuda bazı yorumlar için bkz. M. Reşid Rıza, *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, s. 95.

¹⁸ O döneme hâkim olmaya başlayan bu anlayışın ulaştığı boyutlara daha sonra da hep vurgu yapılmıştır. Meselâ M. Reşid Rıza (1935) bu hususta şöyle demektedir: "... Müctehid imâmları peygamberler kadar yükselttiler. Hatta bu kadarla da kalmayarak Hz. Peygamber'in hadisi ile çelişen bir müctehidin sözünü hadise tercih ve o müctehidin sözü ile amel edip senedinin sahih olduğuna inandıkları hadisi bıraktılar. Bu davranışlarıyla imâmlarını Peygamberin de üzerine çıkarmış oluyorlardı. Sonra yaptıklarında kendilerini mazur göstermek için şöyle diyorlardı: 'müctehidin ictihâdına aykırı olan bu hadisin neshedilmiş olması veya imâmımızın nezdinde bu hadise aykırı başka bir hadisin bulunması muhtemeldir". bkz. M. Reşid Rıza, a.g.e., s. 82. Bu konuda ayrıca bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, el-İhkâm, Beyrut 1983, VI, 142, 146; İbn Kayyım, Muhammed b. Ebî Bekir el-Cevziyye, *İlâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, Kahire 1955, II, 263; Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, XXI, 443.

¹⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Apaydın, "İctihâd", 443.

"Mezhebimizin hükmüne uymayan her âyet ya tevîl edilmiştir veya mensûhtur. Muhâlif hadisler de böyledir; ya zâhiri mânâsıyla alınmayarak tevîl edilir, ya da mensûh olduğuna hükmedilir".²⁰

IV/IX. asrın ortalarında dinin temel kaynakları olan âyet ve hadislerin anlaşılması hususunda böyle bir boyuta ulaşan mezhep mensûbiyeti, "şerh" özel ismiyle ilk örneklerini yine aynı dönemde vermeye başlayan çalışma türünü de acaba etkilemiş midir? Ancak hemen ifade etmek gerekir ki sözkonusu bu "etki" nisbi bir kavramdır; kişiden kişiye farklı değerlendirilebilir. Dolayısıyla meselenin öncelikle bu açıdan ele alınması faydalı olabilir.

IV. MEZHEP MENSÛBİYETİNİN ŞERHE ETKİSİNİ TESPİT İMKÂNI

Sosyal ve psikolojik açıdan diğer insanlarla birlikte şârihler de mezhepleşme sürecinin yaşandığı toplumun bir parçasıdır. Herkes gibi onlar da kendilerini, çok önem verdikleri bazı değerlerle tanımlamış; "biz" hissi ile hareket etmişlerdir. Zira bir fert olarak şârih de bu duyguyu hazır bulmuş, çok büyük oranda şahsî gayreti olmadan şu veya bu mezhebin mensubu olmuştur. Sahibi ister farkında olsun isterse olmasın bu hissini, herhangi alanda bir gayrete sevketmesi veya zaten yapılmakta olan bir çalışmanın çeşitli bölümlerinde az ya da çok görünümüne çıkması mevcut şartlar altında beklenebilir bir davranıştır. Şüphesiz "ilmi" vasfı taşıyacak bir çalışmada ön yargıların olmaması beklenir. Ancak öncelikle, bir mezhebe mensup olup onun görüşlerini savunmanın bir ön yargı veya insanları, en azından kendilerine göre, doğru bilgiye ulaştırmanın yolu olup olmadığı tartışmalıdır. Bu konuda ileri sürülecek kanaatler ancak kişisel yargıları yansıtabilir. Şârihlerin de konuya, "doğru bilgi" veya "doğrular arasında en doğrusu" şeklinde bakmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Hemen bütün şârihlerin, konunun işlenişi sırasında farklı mezheplerin ve değişik ilim adamlarının görüşlerine yer verdiği ve sonunda, çok büyük oranda kendi mezhebinden yana bile olsa, bir tercihte bulunduğu görülür. Farklı görüşlere işaret etmeden, kendi mezhebinin görüşlerini o hadisten çıkartılabilecek tek sonuçmuş gibi gösteren şerhler nâdirdir. Aksine Şâfiî âlimlerce yazılan pekçok eserin

²⁰ Bkz. Kerhî, *er-Risâle*, İstanbul, ts., s. 84. Bu ifadenin değerlendirmesi için bkz. Apaydın, H. Yunus "Kerhî", *DİA*, XIII, 286.

Hanefilerce ısrârla ve uzun yıllar boyunca ders kitabı olarak okutulduğu, Eşariyye'ye mensup bazı âlimlerin Mâturidîler tarafından yazılmış kelâm kitaplarını şerhettiği de bir vâkıadır.²¹

Diğer taraftan mezhep mensûbiyetinin şerhe etkisi konusunda ulaşılabilecek kanaatin tarafsızlığı veya daha net bir ifade ile isâbet oranı, öncelikle bu tespiti yapacak kişinin kendi içindeki mensûbiyet hissi ile de ilişkilidir. Mensubu bulunduğu mezhebi, kendi kimliğini oluşturan temel unsurlardan biri kabul eden bir araştırmacının, şârihin getirdiği açıklama ve yorumları değerlendirmede ortaya koyacağı tavır, sübjektif olabilecektir. Yani kendisi için mezhep önemli ise, aynı şeyin şârih için de geçerli olduğunu düşünebilecektir. Zira buna karar verecek kişi de bir mezhep mensubudur. Özellikle araştırmacı, farklı mezhebe mensup bir âlim hakkında böyle değerlendirme yapıyorsa, ulaştığı sonucun objektifliği daha da tartışılır durumdadır. Halbuki bir mezhebe bağlılığı, itikâdî ve amelî hayatın vazgeçilmez kabul etmeyen bir araştırmacı, şârihin açıklamalarını tamamıyla ilmî bulabilir. Dolayısıyla bu şartlar altında ve daha ilk adımda, mensûbiyet hissini duygusal ve ilmî yönlerini tefrik etmenin zor olduğunu kabul etmek gerekir. Eğer “ilmîlik”, ulaştığı sonuçların gerekçelerini ve dayandığı temel prensipleri okuyucuya hatırlatıp kendi içinde çelişmeden mantıklı bir bütün arzeden çözüm tarzı ise, böyle bir tavır sergileyen şârihin duygusal bulunmaması, mezhep sâikiyle hareket ettiğinin düşünülmemesi gerekir. Ulaştığı sonuç, mensubu bulunduğu mezhebin görüşleriyle paralellik hatta aynılık arzetsen bile bu şârihin ilmî davrandığı söylenebilir. Aksi takdirde meselâ bir nassın takyidini ziyâde, ziyâdeyi ise nesih kabul eden bir şârihi, sırf mezhep imamı böyle bir prensip benimsediği için duygusal davranmakla ithâm etmek gerekecektir. Böyle bir ithâmında, suçlama benimsenen prensibe mi yöneliktir, yoksa bu prensibi benimseyip savunan şârihe mi yöneliktir? Eğer prensibe yönelikse yani ithâmında bulunan kişi meselâ bir nassın takyidini câiz görüyor ve bunu nesih değil tefsir olarak değerlendiriyorsa, bizzat kendisinin benimsediği bu prensip de başkaları tarafından tenkid edilebilir veya sırf mensûbiyet hissi ile böyle düşündüğü ileri sürüle-

²¹ Meselâ Eşari kelâmcı Saduddîn et-Taftâzânî (793/1390), Mâturidîyye'den Necmüddin Ömer en-Nesefî'nin (537/1142) *el-'Akâidü'n-Nesefiyye* şeklinde meşhur olan *Metnü'l-'Akâid* isimli eserini *Şerhu'l-'Akâid* ismiyle şerhetmiştir. Bu eser de, Süleyman Uludağ tarafından tercüme edilip bir önsöz ve giriş ilavesiyle neşredilmiştir (3. baskı: İstanbul 1991).

bilir. Mezkûr itham şârihe yönelik ise münekkid, onun kendi kendine böyle bir sonuca ulaşacak ilmî yeterliğe sahip olmadığını vurgulamak istemektedir ki, buna hakkı ve yetkisi yoktur. Hadis ile ilgili değerlendirmelerini bütünlük içinde ve delilleriyle ortaya koyan, sonuç itibariyle kendi mezhebinin benimsediği görüşleri benimsese de, o konuda farklı düşünen sahâbîlere, tâbiîn ulemâsına, müctehidlere ve özellikle de diğer mezheplerin imamlarına ve önde gelen isimlerine atıfta bulunan bir şârihin ilmî davrandığı söylenebilir. Zira şârihin o konuda şu veya bu şekilde bir görüşü olacaktır. Bunun mezhep görüşlerine uyması illâ da mensûbiyet sâikini akla getirmemelidir. Dolayısıyla şârihin yaptığı değerlendirmelerin ilmîlik yönü her zaman ihtimâl dâhilindedir. Yaptığı yorumlar hiç kimse için değilse bile en azından şârihin kendisi için ilmîdir. Dolayısıyla okuyucunun ulaştığı bu kanaatler kişiseldir ve şârihin yaptığı değerlendirmede zorlama hissetmek, konu ile ilgisinin uzak olduğuna karar vermek veya bundan tatmin olmamak okuyucudan okuyucuya değişebilir. Bütün bunlar okuyucunun ilmî seviyesi ile ve daha da önemlisi bizzat kendisindeki mensûbiyet hissinin derinliği ile ilgilidir.

Kısaca ifade etmek gerekirse mensubu bulunduğu mezhebin şârih üzerindeki etkisini somut ve objektif bir şekilde ortaya koyacak ölçüler kanaatimizce tartışmaya açıktır. Bununla birlikte bazı işaretler, kendini bir mezhebe nispet eden şârihin, zaman zaman mensûbiyet sâikiyle hareket ettiğini gösterebilir. Başka bir ifadeyle şerhlerde zaman zaman okuyucuda veya en azından bir kısmında, mensûbiyet etkisini düşündüren bazı açıklamaların yer aldığı da söylenebilir.

V. MEZHEP MENSÛBİYETİNİN HADİS ŞERHİNE ETKİSİ VEYA BU ETKİNİN İŞÂRETLERİ

Şüphesiz bu konuda öncelikle, şârihin bir hadise getirdiği yorum ile mensubu bulunduğu mezhebin görüşlerinin uyum arzedip etmediğine bakılacaktır. Eğer bir uyum veya benzerlik yoksa, en azından o meselede mensûbiyet etkisinden söz edilemeyeceği açıktır. Özellikle de, belli bir mezhebe mensûbiyeti ile tanınan şârihin, bir konuda kendi mezhebinin görüşlerini tenkid etmesi; o konuda başka bir mezhebe ait görüşleri tercih etmesi; mezhebini destekleyen bir hadisin sahih olmadığını söylemesi veya bir âyetin mutlaka o mânâyâ gelmeyebileceğini vurgulaması daha net fikir

verecek durumdadır. Bütün bunlar, mezhep mensûbiyetinin bir önyargı oluşturmadığını ve şârihin objektif olduğunu veya olmaya çalıştığını gösteren işaretlerdir. Öyleyse şerhte mezhep mensûbiyetinin etkisi, şârihin hadisten çıkardığı sonuçlarla mezhebinin savunduğu görüşler arasında bir uyum veya aynılık varsa gündeme gelecek ve o konuda duygusal mı yoksa ilmî mi davrandığı sorgulanacaktır. Şârih üzerinde böyle bir etkinin varlığını düşündüren bu işaretlerden bazıları şunlardır:

1. Mezhepler, Mezhep İmâmları Ve Eserleri İle İlgili Övücü Sözler

Bazı şârihler için mensûbiyet sâiki, mezhep imamlarının ve onlar tarafından kaleme alınan eserlerin alternatiflerine nispetle değeri konusunda ortaya çıkmaya başlar. Meselâ Mâlikî ulemâdan, Sahih-i Müslim şârihi Kâdî İyâz'ın (544/1149) Yemen'den ve Yemenlilerden bahseden bir hadis ile ilgili yorumunda bunun örneği görülebilir. Bu hadise göre Hz. Peygamber, Yemen'den bir heyetin İslâm'ı öğrenmek için kendisine gelmesi üzerine ashâbına dönmüş ve "Size Yemen heyeti geldi. Yemenliler kalpleri nârin, gönülleri yumuşak insanlardır. İmân, fıkıh ve hikmet oradadır" buyurmuştur.²² Kâdî İyâz'a göre bu hadis, İmâm Mâlik'in ve görüşlerinin diğerlerine tercih edilmesi gerektiğine delâlet eder. Çünkü o, neseben Yemenlidir. Hadiste de imân, fıkıh ve hikmet oraya nispet edilmiştir.²³ Yine Mâlikî ulemâdan, Sünen-i Tirmizî şârihi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre "Hadis kitapları içinde ilk asıl Muvatta'dır. Sahih-i Buhârî ise ikinci asıldır. Müslim, Tirmizî ve diğer musannifler eserlerini bu iki asıl üzerine binâ etmişlerdir".²⁴

Mezhep mensûbiyeti, daha başlangıç için yani bir hadis kitabına şerh yazma amacı ile ilgili en önemli sâiklerinden biri olarak görülmekte, bu konudaki rekâbeti körükleyici bir unsur kabul edilmektedir. Bu konuda dönemler arasında ciddi bir farkın olmadığı görülmektedir. Nitekim Sehârenfûrî'nin (1346/1927) Ebû Dâvud'un Sünen'ine Hanefî mezhebi esasları doğrultusunda yazdığı Bezlü'l-Mechûd isimli şerhin takdim yazısında Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, mensûbiyetten bahsedilen hemen her dönemin ortak karakteri olan bu hususa şöyle işaret eder:

²² Müslim, İmân, 52. Bu mânâda hadisler için bkz. *Buhârî*, Meğâzî, 74; Talâk, 25; *Müslim*, İmân, 51-53.

²³ bkz. Köten, Akif, *Kadı İyâz; Hayatı, Eserleri ve Şerh Metodu*, Basılmamış doktora tezi, Bursa 1983, s. 72'den naklen)

²⁴ bkz. Suyûtî, *Tenvîru'l-Havâlik*, Beyrut trs., I, 6.

“Eskiden beri İslâm bilginleri, başta Kütüb-i Sitte olmak üzere hadis kitaplarını özel anlayışlarına göre şerhetmişler ve hadisler arasına mezhep anlayışlarını işlemişler, güvenilir hadis kitaplarında buldukları delilleri ön plana çıkarmışlardır... Bizim büyüklerimiz olan Şâfiî alimler –gerçeği söylemek gerçeğin hakkıdır-, telif ve tedvin meydanındaki birincilik çubuğunu herkesten önce ele geçirmişler, varış ipini herkesten önce göğüslemişlerdir. Ne zaman ki onlardan biri, sahih hadis kitaplarından birine bir şerh yazacak olsa, hemen Hanefî mezhebi ulemâsından büyük bir âlim kalkıp aynı kitabı bir başka şerh yazmıştır”.²⁵

Nitekim Şâfiyye’den İbn Hacer ile Hanefiyye’den Bedrüddin el-Aynî arasındaki tartışmalarda da en önemli sâik farklı mezheplerden oluşlarıdır.²⁶

2. Mezheplere veya Mezhep İmâmılarına Yapılan İtirâzların Sayısı/Sıklığı

Bu araştırmada görüşlerine başvurduğumuz şârihler dikkate alındığında meselâ Hattâbî, Şâfiî mezhebine bağlılığı ile tanınmakla birlikte müstakil müctehid seviyesinde bir âlimdir. Hocaları arasında sadece Şâfiyye’den değil diğer mezheplere mensup âlimler de bulunmaktadır. Bu sebeple şerhindeki fikhî muhtevâyı Şâfiî mezhebiyle sınırlamamış, diğer imamların ictihâdlarına da yer vermiştir. Tercihleri genel itibarıyla Şâfiyye’den yana olsa da, zaman zaman imâmını tenkid etmekten kaçınmamıştır.²⁷ Böylece daha serbest ve bağımsız bir tavır sergilemekte, okuyucuyu yönlendirmek yerine düşünme ve bulmaya sevk etmekte, bunun için de ona ipuçları vermeyi tercih etmektedir.²⁸

Bir Mâliki olmasına ve İmâm Mâlik’i daima hürmetle anmasına rağmen İbnü’l-Arabî de zaman zaman imâmına itirâz etmekte; kullandığı delilin sıhhati veya delâleti hakkında bir şüphesi varsa onu tenkitten çekinmemek-

²⁵ Çakan, İ. Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, s. 148’den naklen.

²⁶ bkz. Sakallı, Talat, *Hadis Tartışmaları: İbn Hacer-Bedrüddin Aynî*, Ankara 1996, s. 137.

²⁷ Ebû Dâvud’un naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, Hz. Âişe’nin parmaklarında yüzük görmüş ve “bunların zekâtını verdin mi?” diye sormuştur (bkz. *Ebû Dâvud*, Zekat, 3). Bu hadisin şerhinde Hattâbî, içinde İmâm Şâfiî’nin de bulunduğu grubu, “yüzükten dolayı zekât gerekmez” dedikleri için tenkid eder (bkz. *Ebû Dâvud*, Zekat, 3, 1565 nolu hadis şerhi).

²⁸ bkz. Karacabey, Salih, *Hattâbî’nin Hadis İlmindeki Yeri*, s. 263. Hattâbî’nin hadislerdeki fikhî hükümleri beyânı ve bu çabanın mezheple ilişkisi konusunda geniş bilgi için bkz.. a.g.e., s. 253-253-262.

tedir.²⁹ Buna ilâveten zaman zaman Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih etmekte, bazen de ona ve İmâm Şâfi'ye itirâzlarda bulunmaktadır. Diğer mezhepler hakkındaki bu ihâtalı bilgisinin sebebi, başta Gazâlî olmak üzere pekçok mezhebe mensup âlimden ders almasıdır. Fıkıh alanındaki büyük birikimi nedeniyle İbnü'l-Arabî, Mâlikîyye'ye bağlı müntesip müctehid kabul edilmektedir.³⁰ İbnü'l-Arabî'deki mensûbiyetin taassup boyutlarına ulaşmadığının en önemli delillerinden biri de, o dönemde Hanefîyye hakkında hiçbir bilgisi olmayan Mâlikî Endülüs'e, Ebû Hanîfe ve mezhebini tanıtan ilim adamlarından biri olmasıdır.³¹

Mensûbiyet hissi, zaman içerisinde derinleşmeye başlamış; insanlar arasında ayırt edici bir vasıf kabul edilmiş, kimliği oluşturan temel unsurlar içinde daha ön sıralara yükselmiştir. Daha net bir ifadeyle mensûbiyet hissindeki derinliğin zaman ile doğru orantılı olduğu söylenebilir. Meselâ IX/XV. asır Hanefî ulemâsından Aynî ve şerhi ile ilgili araştırmalardan anlaşıldığına göre müellif koyu bir Hanefîdir ve eserini bu mezhebin görüşlerine göre yazmıştır.³² Mezhebinin imamlarını aynen takip etmiş, onların yolundan ayrılmamaya çalışmıştır. Çeşitli eserlerinde kendi mezhebinin önemli isimlerine sadece birkaç meselede itirâz etmesine³³ karşılık diğer mezhepleri ve önde gelen isimlerini sık sık tenkid etmiştir. Hatta bu tenkidlerinde zaman zaman çok ileri gittiği ve ağır sözler sarfettiği olmuştur.³⁴ Onun bu bağlılığı ve diğer mezhep müntesiplerine karşı sert tavrı, bazı biyografi yazarları tarafından taassup olarak nitelendirilmiştir. Nitekim Hintli Hanefî âlim Leknevî bile, aynı mezhepten olmasına rağmen Aynî için “bütün ilimlerde büyük bir birikime sahiptir. Eğer kendisinde

²⁹ Meselâ İbnü'l-Arabî, İmâm Mâlik'in “imam yanıldığı zaman erkek ve kadın tesbih yaparak onu uyarır” (bkz. *Müdevvene*, I, 100. Bu konuda ayrıca bkz. *Mâlik*, Kasru's-Salât, 61) şeklindeki görüşünü “erkeklerin tesbih, kadınların ise el çırpma ile uyaracağı” yönündeki hadise (bkz. Tirmizî, Salât, 155) aykırı olduğunu söylemekte ve imâmına itirâz etmektedir (bkz. *Ârizatü'l-Ahvezî*, I, 390).

³⁰ İbnü'l-Arabî'nin fıkıh bilgisi ve mezheple bağlantısı konusunda geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, II, 90-91; Arık, Selim, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Sünen Şerhi 'Ârizatü'l-Ahvezî*, Basılmamış Doktora tezi, Bursa 2001, s. 39-48.

³¹ bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut 1993, s. 355

³² bkz. Çakan, İ. Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, s. 160.

³³ Aynî, hadisle ilgili birkaç meselede Tahâvî'ye; bazı sözleri hadis gibi gösterdiği için de Merginânî'ye (553/1197) itirâz etmektedir. Bkz. Sakallı, Talat, *Bedruddin Aynî*, Ankara 1995, s. 68.

³⁴ bkz. Sakallı, *Bedruddin Aynî*, s. 67-69.

mezhep taassubu olmasaydı şüphesiz çok daha güzel olurdu” der.³⁵ Ancak bu noktada ifade etmek gerekir ki Aynî'nin şahsında tavsif ettiğimiz bu durum, ne sadece ona ne de genel anlamda hadis şârihine hastır.

Aidiyyet hissini taassuba dönüşmesi, içinde yaşanan dönem yanında sosyal çevreden icra edilen görevlere kadar pekçok unsurla da yakından ilgilidir. Nitekim meselâ Aynî, birkaç kere Mısır'da Hanefî başkaldılığına atanmıştır.³⁶ Mısır, İbn Haldûn'un ifadesiyle bütün İslâm toplumunda “Şâfiîlerin en fazla bulunduğu yerdir”.³⁷ Böyle bir ülkede, dinî/amelî hayatı ilgilendiren bütün meselelerin icrâsında Hanefiyye gibi büyük bir mezhebi en üst düzeyde temsil ediyor olması Aynî üzerinde belli bir baskı yaratmış olmalıdır. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Aynî'yi bir şerh yazmaya sevkeden temel âmil, Mısır'ın bir başka büyük âlimi Şâfiî İbn Hacer'in ahkâm hadislerinin anlaşılmasında kendi mezhebini ön plana çıkaran büyük bir şerh yazmasıdır.³⁸ Dolayısıyla bir açıdan bakıldığında Aynî'nin İbn Hacer'e cevap verdiği düşünülebilir.³⁹

Kısaca ifade etmek gerekirse şârihin, mensubu bulunduğu mezhebin imâmına veya önde gelen isimlerine yaptığı itirâzların sayısı/sıklığı buna muhâlif olarak sergilediği (mutlak veya buna yakın) kabul tarzı, mensûbiyetin etkisini ortaya koyacak ölçülerden kabul edilebilir. Bu noktada zaman içinde gittikçe koyulaşan ve derinleşen bir aidiyet hissinden bahsedilebilir.

3. Mezheplere veya Mezhep İmâmılarına Yapılan Atıfların Çokluğu/Sıklığı

Şârihin savunduğu veya tenkid ettiği görüşleri çoğul zamirlerle ifade ettiği hususlarda da bir etki ihtimâli akla gelebilir. Dolayısıyla “bize göre şöyledir”, “ashabımıza göre böyledir”, “bu konudaki delilimiz şudur” “bu

³⁵ bkz. el-Fevâidü'l-Behiyye, s. 208.

³⁶ bkz. Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 207. Aynî'nin üstlendiği resmî görevler hakkında geniş bilgi için bkz. Sakallı, Talat, *Bedruddin Aynî*, s. 26-42.

³⁷ bkz. *Mukaddime*, s. 355.

³⁸ bkz. Sakallı, Talat, *Hadis Tartışmaları: İbn Hacer-Bedruddin Aynî*, s. 137.

³⁹ Nitekim *el-Mektebetü's-Sâmîle* CD Rom'u aracılığı ile yaptığımız bir istatistikte görebildiğimiz kadarıyla İbn Hacer'in Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfiî'ye aynı bağlam içinde yaptığı atıflar 221 iken Aynî'nin bu tarz atıfları 1135'dir. Yani Aynî, Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfiî'yi İbn Hacer'e göre daha fazla yerde karşı karşıya getirmiş ve kıyaslamıştır.

hadis bizim görüşümüzü teyid etmektedir” gibi lafızlar mezhep etkisini ortaya koyabilecek lafızlardır. Özellikle de “biz bu konuda mezhebimizin imâmılarına uymaktayız”, “bu hadisin anlaşılmasında falancadan gelen yorumu tabi olmaktadır” gibi, görüşlerini mezhebine atfederek açıklayan bir şârihin, mensûbiyet hissiyle hareket ettiği söylenebilir. Şârihin kendi mezhebine ve imamlarına yaptığı atıfların sayısı da bu konuda bir fikir verebilecek durumdadır.⁴⁰

Görüleceği üzere bu tespitler amelî/fıkhî konulardaki mensûbiyetin etkisini araştırmaya yöneliktir. İtikâdî konular ve bunlara delâlet eden hadislerin anlaşılması dikkate alındığında daha farklı bir görünüm ile karşılaşılır. Daha net bir ifade ile söylemek gerekirse, şârihlerin itikadî meselelerde mezheplere veya imâmlara yaptıkları atıflar amelî konulara oranla çok

⁴⁰ *el-Mektebetü'l-Elfiye ve el-Mektebetü'ş-Şâmile* CD-ROM'ları aracılığı ile, meşhur birkaç şerh üzerinde yaptığımız basit bir istatistik şu sonuçları vermektedir: Görebildiğimiz kadarıyla Şâfiî şârih Nevevî, şerhinde 257 defa Ebû Hanîfe'den bahsetmesine rağmen, 359 yerde eş-Şâfiî'ye atıfta bulunur. Nevevî şerhinde 482 yerde ise “ashâbunâ” ibaresini kullanılır. Bir başka Şâfiî şârih İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'sinde Ebû Hanîfe'nin ismi 276 yerde geçerken eş-Şâfiî nisbesine 800 civarında atıf yapılır. Bu eserde ise 87 yerde “ashâbunâ” ibaresi kullanılmıştır. Hanefî şârih Aynî ise 1521 yerde Ebû Hanîfe'ye, 311 yerde ise Hanefiyye'ye atıfta bulunur. 547 yerde ise “ashâbuna” ibaresine yer verir. Şüphesiz bunlar; üzerinde düşünülmesi, farklı açılardan değerlendirilmesi gereken verilerdir. Meselâ şârihler bu atıfların bir kısmını, mezheplerini veya imamlarını tenkid için de yapmış olabilirler. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu nâdir rastlanan durumlardır. Dolayısıyla bu atıflar genel hatları ile de olsa âidiyet konusunda bir fikir verecek durumdadır. Mâlikî âlim Zürcânî'nin (1122/1710) *Muvatta'* şerhinde Ebû Hanîfe'ye 202, İmâm Şâfiî'ye 310 atıf bulunulmasına rağmen İmâm Mâlik'in ismi 1000'den fazla zikredilir. Zürcânî 245 yerde “indenâ (bize göre)” ibaresini kullanmaktadır. Dolayısıyla mensûbiyet hissindeki derinliğin zamanla arttığı söylenebilir. Çağdaş şerhlerde de durum aynıdır. Nitekim Erdinç Ahatlı'nın tespitlerine göre Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim* şerhinde Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerine hem sayısal hem de hacim itibarıyla daha fazla yer vermektedir. Meselâ Davudoğlu, Aynî'nin 'Umde'sine, İbn Hacer'in *Feth'i* ve Nevevî'nin *Minhâc'*ına oranla daha fazla yer vermiştir. Aynı çerçevede, Aynî'den bahsederken onu övücü sözler ve vasıflarla anan Davudoğlu, İbn Hacer'e ise ismen veya en fazla “hâfız” nitelemesi ile atıfta bulunmuştur (bkz. Ahatlı, Erdinç, “Türkiye'de Hadisi Anlama Çabaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, III/1, s. 77, 79, 83). Buna karşılık selefi görüşlere sahip Ebû't-Tayyib Azimâbâdî'nin (ö. 1911) *Sünen-i Ebi Dâvud*'a yazdığı *'Avnu'l-Ma'bûd* isimli şerhinde Mâlikîyye'ye 84, Şâfiîyye'ye 108, Hanefiyye'ye ise 141 yerde atıfta bulunulmuştur. Dolayısıyla belli bir görüş doğrultusunda veya hakkında bir mensûbiyetten bahsedilecek bir şârih tarafından kaleme alınmış bir şerhte mezheplerle yapılan atıflar birbirine oldukça yakındır.

daha azdır.⁴¹ Buradan hareketle ifade edilecek olursa; mezhep mensûbiyetinin itikâdî konularda çok etkili bir âmil olmadığı söylenebilir. Bunun sebebi olarak, itikâdî meselelerin amelî olanlara göre daha erken bir dönemde tartışılmış ve görüşlerin istikrâra kavuşmuş olması gösterilebilir. Özellikle bu çalışmada ölçü aldığımız şârihler içerisinde kronolojik açıdan ilk sayılabilecek Hattâbî'nin 388/988'de vefât ettiği düşünülürse, bu tarihlerde ve sonrasında itikâdî alanda yaşanan tartışmaların amelî alana nispetle azalma sürecine girdiği söylenebilir. İtikâdî açıdan Sünnî görüşe sahip bu şârihlerin Sünnî kesim içindeki farklı mezheplere veya imamlardan ziyade bir bütün olarak Ehl-i Sünnet'e ve başta gelen muhâlif olarak da Mutezile'ye atıfta bulunması, Sünnî geleneğin artık tamamen yerleşmiş ve benimsenmiş olduğuna ve ayrıca kendi içindeki tartışmaların azlığına delalet eder. Dolayısıyla itikâdî meseleler söz konusu olduğunda şârihlerin, mezheplerinden ziyade yaşadıkları dönemlerde artık genel kabul görmüş ve belli bir istikrâr kazanmış esaslara tabi oldukları söylenebilir. Bu nedenle aralarındaki ihtilâflar oldukça azdır. Burada dikkat çeken diğer bir husus da, itikâdî görüşler serdedilirken amelî mezhep kurucusu imâmlara yapılan atıfların, itikâdî alanda önder kabul edilen isimlere göre çok daha fazla olmasıdır. Bu noktada İmâm Mâturîdî ile Mâturîdiyye'ye yapılan atıfların meselâ Aynî gibi Hanefî şârihlerde de az olması, Ebû Hanîfe'nin bu sistem

⁴¹ Meselâ Nevevî, sadece birer yerde İmâm Eşarî ve Eşariyye'ye atıfta bulunur. Görebildiğimiz kadarıyla Nevevî'nin İmâm Mâturîdî'ye veya Mâturîdiyye'ye atfı yoktur. Nevevî'nin Ehl-i Sünnet'e 55, Mutezile'ye ise 32 atfı vardır. Bir başka Şâfiî şârih İbn Hacer, amelî mezhebi olan Şâfiyye'ye 480 yerde atıfta bulunurken sadece 11 yerde Eşariyye veya Eşâira'ya, 8 yerde ise İmâm Eşarî'ye ismen işâret eder. İbn Hacer sadece bir yerde İmâm Mâturîdî'den bahseder; burada da onu Hanefiyye'den sayar. İbn Hacer, Eşariyye'den bahsettiği yerlerde ise zaman zaman, üzerinde durduğu düşüncüyü Ehl-i Sünnete izafe eder, zaman zaman da Eşariyye'nin görüşüne karşılık cumhûrun görüşünü tercih eder. İbn Hacer, Şâfiyye'yi 119 yerde Hanefiyye; 131 yerde Mâlikîyye; 38 yerde ise Hanbeliyye ile birlikte zikretmesine rağmen; Eşariyye'ye bir başka mezhebin muhâlifî olarak sadece 5 yerde işâret eder. Sayının amelî konulara nispetle oldukça az olduğu görülmektedir. Buralarda da farklı görüş sahibi olarak Eşariyye'ye 1 yerde Şâfiyye ve Mâlikîyye ile; 1 yerde Mutezile, Cehmiyye, Zeydiyye, İmâmiyye ve Hâriciler ile; 1 yerde Mutezile, Küllâbiyye, Sâlimiyye, Kerrâmiyye ve Ahmed b. Hanbel ile; 1 yerde Fukahâ ile; 1 yerde de Mutezile ve Hanâbile ile birlikte sayar. 1 yerde de İmâm Eşarî'nin muhâlifleri arasında Ebû Hanîfe'yi zikreder. İbn Hacer'in Ehl-i Sünnet'e 112, Mutezile'ye ise 77 atfı vardır. Hanefî şârih Aynî ise pekçok yerde Ebû Hanîfe ve Hanefiyye'ye atıfta bulunmasına rağmen Mâturîdiyye'ye atıfta bulunmaz. Aynî, İmâm Mâturîdî'ye ise sadece 2 yerde işârette bulunur. Bu iki yerin birinde de onun itikâdî değil fikhî görüşlerine yer verir. Aynî'nin Ehl-i Sünnet'e 108, Mutezile'ye ise 98 atfı vardır.

içindeki yerinin büyüklüğü, onun itikâd imâmı olarak da kabul edilmesi ile izâh edilebilir. Mâturîdî'ye yapılan bir-iki atıf, onun hiç tanınmadığı ihtimâlini ortadan kaldırmaktadır.

4. Mezhep Görüşüne Muhâlif Hadislerin Tevîli

Muhâliflerce kullanılan delillerin delâleti ile ilgili itirazlar, bunlara getirilen farklı yorumlar ve yapılan teviller de, şârihin mezhep mensûbiyeti sâikiyle hareket ettiğine delâlet edebilir. Özellikle de okuyucuda “zorlama” hissi uyandıran, “uzak” denilebilecek, tatmin etmeyen tevillerin altında büyük ihtimâlle mensûbiyet hissi vardır. Bir hadisin anlaşılması konusunda kendi mezhebini ön plana çıkaran bir şârihin bu konudaki diğer yorumlara “kîle” veya “yükâlu” kalıbıyla işaret etmesi de akla aidiyyet hissini getirmektedir.

5. Hadislerin Sıhhat Durumları İle İlgili Değerlendirmeler

Şârihin bir taraftan muhâlif görüş sahiplerince ileri sürülen hadislerin zayıf veya kendileri tarafından kullanılan hadislerin daha sahih olduğu yönündeki değerlendirmeleri, yine ilmîlik vasfı her zaman ihtimâl dâhilinde olmakla birlikte, bir âidiyyet hissini akla getirebilir. Özellikle şârih muhâliflerin kullandıkları hadislerin sıhhatine itirâz ediyor fakat devamında “sahih olsa bile şu mânâya hamledilebilir” veya “sahih olsa bile muhâlif için delil olmaz” diyorsa; yine kendisi de benzer şekilde itirâz edilebilecek deliller ileri sürüyorsa; kendi mezhebi tarafından delil olarak kullanılan hadisler için “bu konudaki delillerin en güçlüsü” diyor veya en azından onu “daha güçlü” veya “daha sahih” sayıyorsa bir mensûbiyet hissinden bahsedilebilir.

Mezhep mensûbiyetinin hadis şerhine etkisi olduğuna delâlet edebilecek tüm hususların bazı örnekler üzerinde görülmesi daha faydalı olacaktır.

VI. ÖRNEKLER

Hız. Peygamber'in "bir sahâbîyi bildiği bazı Kur'an âyetleri mukâbilinde bir kadınla evlendirmesinin" anlatıldığı hadis⁴² anlaşılmasında, farklı mezheplere mensup şârihlerin farklı tavırlar sergilediği görülür. Bu hadis çerçevesinde şârihler; demir yüzük takmanın câiz olup olmadığı, akid esnasında kullanılabilircek lafızlar, özellikle "hibe" lafzının nikâh akidinde geçerli olup olmadığı, mehrin en az miktarının ne kadar olduğu, Kur'an öğretmenin mehir olup olamayacağı gibi pekçok meseleyi tartışmışlardır. Biz bunlardan sadece ikisi üzerinde durmayı yeterli görmekteyiz.

A. Mehrin En Az Miktarı:

Hanefilere göre kadına verilecek mehrin en az miktarı 10 dirhemdir. Aynî'ye göre mezhebindeki bu tespitin kaynağı Hız. Ali'den gelen "On dirhemden daha azı mehir olmaz" rivâyetidir. Aynî'ye göre Hız. Ali bunu tevkîfi olarak söylemiştir, zira bu ictihâd veya kıyâsla bilinebilecek hususlardan değildir. Aynî daha sonra İbn Hazm'ın bu rivâyetle ilgili iki itirazını hatırlatır. Buna göre rivâyetin senedinde ismi geçen Dâvud ez-Zeâfirî, oldukça zayıf bir râvîdir. Diğer taraftan rivâyetin senedinde yer alan Şabî, Hız. Ali'yi işitmemiştir. Aynî, daha sonra bu itirâzlara cevap verir. Öncelikle İbn Adî'nin Dâvud ez-Zeâfirî ile ilgili bir değerlendirmesini aktarır. Buna göre ez-Zeâfirî onun, hadis ilminde çok güçlü bir râvî olmadığını, bununla birlikte kendisinden sika râviler rivâyet ederse sınırı aşacak kadar zayıf bir hadisinin de bulunmadığını, böyle durumlarda hadisinin yazılıp kabul edilebileceğini söylemektedir. Aynî, İbn Hazm'ın ikinci itirâzına ise Mizzî'nin bir değerlendirmesi ile cevap verir. Mizzî'ye göre Şabî aslında Hız. Ali'yi işitmiştir. "Eğer" der Aynî "bu rivâyetin munkatı olduğunu kabul etsek bile İclî'ye göre Şabî'nin bu tip rivâyetleri sahihtir. O neredeyse sadece sahih rivâyetleri böyle nakleder".⁴³ Görüleceği üzere Aynî, mezhebinin hüküm bina ettiği rivâyeti elinden geldiği kadar savunmaya gayret etmektedir. Aynî, mezhebi tarafından ileri sürülen bu görüşe muhâlif gibi görünen, Hız. Peygamber'in sahâbîye söylediği "bir demir yüzüğün bile yok

⁴² bkz. *Buhârî*, Nikâh, 14, 32, 35, 37, 40, 44, 49, 50; *Fedâilu'l-Kur'an*, 21-22; *Libâs*, 49; *Müslim*, Nikâh, 76; *Ebû Dâvud*, Nikâh, 31; *Tirmizî*, Nikâh, 23; *Nesâî*, Nikâh, 1, 41, 62, 69; *Ibn Mâce*, Nikâh, 17; *Dârimî*, Nikâh, 19; İmâm Mâlik, *Muvatta'*, Nikâh, 8.

⁴³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XX, 45.

mu?” sözünü de tevil etmek durumunda kalmıştır. Gerçi öncelikle Mâlikîlere ait olduğunu söylediği “belki de yüzük dörtte bir dînâr idi” veya “Hz. Peygamber, belki de yüzük sormakla mehrin tamamını değil, sadece düğünden önce peşin verilecek kısmını kasdetmiştir” şeklindeki değerlendirmeleri zikreder. Ancak bu değerlendirmeler için kullandığı “yukâlu” lafzı, bunları pek makul görmediğine delâlet etmektedir. Aynî’ye göre Hz. Peygamber’in bu ifadesi “pek az bir şey bile olsa, yok mu!” mânâsında bir mubâlağa ifadesidir. Bu bilgileri verdiği yerde Aynî, başta İmâm Şâfiî ve Mâlik olmak üzere diğer görüşlere de yer verir.⁴⁴

İmâm Şâfiî’ye göre ise iki tarafın üzerinde anlaşacağı her hangi bir miktar, mehir olabilir. Zira Hz. Peygamber’in bahsettiği demir yüzük, oldukça değersiz bir şeydir. Nevevî bu görüşü “selef ve haleften ulemânın cemâhîrine”, İbn Hacer ise “kâffeye” izâfe eder. Nevevî ve İbn Hacer de Aynî gibi diğer mezhep imamlarının görüşlerine de yer verir. Ancak Nevevî cumhûrun görüşü dışındaki tüm kanaatleri “sünnete muhâlif” olarak değerlendirir, “zikri geçen bu sarîh ve sahîh hadis onlara karşı bir hüccet olduğunu” söyler.⁴⁵ İki şârihin bu tavırları, özellikle Nevevî’nin muhâlif görüşlere yönelttiği sert tenkid, mensûbiyet hissini düşündürmektedir. Diğer taraftan hem Nevevî hem de İbn Hacer, Ebû Hanîfe’nin görüşünü Aynî gibi Hz. Ali veya başkasından nakledilen bir nakle değil, kıyâsa dayandırır. Buna göre Hanefilerin kabul ettiği bu miktar, hırsıza uygulanan el kesme cezâsının nisâbına kıyasla tespit edilmiştir. Halbuki Mâlikî âlim İbn Rüşd, Hanefilerin, bu görüşlerini Câbir’in Hz. Peygamber’den naklettiği bir hadise dayandırdıklarını söyler. Buna göre Allah Rasûlü “On dirhemden aşağı mehir olmaz” buyurmuştur. İbn Rüşd’e göre eğer bu hadis sahîhse, bu konudaki tartışmayı ortadan kaldıracaktır. Ancak yine onun verdiği bilgiye göre bu hadis, sahîh değildir. Zaten Aynî’nin de bu bilgiyi merfû değil, Hz. Ali’den nakledilen mevkûf şekline yer verdiği hatırlanmalıdır. Ancak burada önemli olan Şâfiî şârihlerin, Hanefilerin bu konuda kıyasla hareket ettiğini vurgulamalarıdır.⁴⁶ Hemen bütün şerhlerde yer alan bilgiye göre İmâm Mâlik de aynı yönde bir kıyâsla, en az mehri çeyrek dînâr olarak tespit etmiştir. İmâm Mâlik’in bu görüşte olduğunu duyan

⁴⁴ Aynî, ‘Umdetü’l-Kârî, XX, 45, 129.

⁴⁵ Nevevî, Müslim Şerhi, IX, 213.

⁴⁶ bkz. Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid, İstanbul 1985, II, 17.

Derâverdi (183/803) ona “İraklılaştın” yani “mehir miktarını hırsızlık nisâbı miktarına kıyaslayan Ehl-i Irak’a uydun” demiştir. Bu nakle de yer veren İbn Hacer, daha sonra mezkûr kıyâsı yanlış bulan cumhûrun görüşüne ve gerekçelerine işaret eder.⁴⁷ Dolayısıyla Şâfiî şârihlerin, bu tavırlarıyla bir bakıma Hanfilerin kıyaslarını ve kıyâsa verdikleri önemi tenkid ettikleri söylenebilir.

B. Kur’ân Öğretiminin Mehir Olup Olamayacağı

Mezkûr hadisten Hz. Peygamber’in bu nikâhı, kadına verilecek somut/maddî bir mehir söz konusu edilmeden kıydığı anlaşılmaktadır. İşte bu zâhirî mânâsı, hadisin değerlendirilmesinde önemli bir rol oynamış gibi görünmektedir. Zira cumhûra göre mehir, kadına ait bir haktır ve verilmesi gerekir.⁴⁸ Bu noktada hadisin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda önemli tartışmalar yaşanmış ve görebildiğimiz kadarıyla mesele büyük oranda, “Kur’ân öğretimi mukâbilinde ücret almanın câiz olup olmaması” hususuna yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla hadis, tüm mezhepler tarafından tevil edilmiştir.

Şâfiîlerle Hanbelîlere göre bu hadis, “bildiğin Kur’ân âyetlerini öğretmen mukâbilinde onu sana nikâhlıyorum” mânâsındadır. Dolayısıyla, bu

⁴⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IX, 262.

⁴⁸ Nitekim Allah Taâlâ “Haram olanlar dışında kadınlarla evlenmeniz, iffetli olarak ve zinâ etmeksizin yaşamak ve mallarınızdan onlara mehir vermek şartıyla size helâl kılındı. Onlardan yararlanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirleri verin” (Nisa 4/24) buyurur. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre mehir akdin bir rüknü sayılmamıştır. Dolayısıyla akid esnasında söz konusu edilmese bile kadın, emsâli kadınlara verilen mehre hak kazanır. mehir hakkında geniş bilgi için bkz. eş-Şeybânî, İmâm Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbul’-huce ‘alâ ehli’l-Medîne*, Beyrut 1983, III, 421; Serahsî, *Mebisût*, Beyrut trs., V, 106; Hattâbî, *Me’âlimu’s-sünen* (Ebû Dâvud’un Sünen’i ile birlikte), Nikâh, 31 hadisinin dipnotu; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IX, 262; el-Bâcî, Süleyman b. Halef, *el-Müntekâ şerhu Muvattai İmâm Mâlik*, Beyrut 1983, III, 275-276; İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdillah, *el-Kâfi fi fıkhi ehli’l-Medîne el-Mâlikî*, Beyrut 1987, s. 249; İbnü’l-Ârabî, *‘Ârizatü’l-Ahvezî*, V, 33-34. Sadece Mekhûl (112/730) ve Leys b. Sad (175/791) gibi bazı ulemâya göre Hz. Peygamber’in mehirsiz evlendirme yetkisi vardır. Bkz. *Ebû Dâvud*, Nikâh, 31; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IX, 265. Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-Âsâr*, Kahire trs., III, 18; Aynı, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut trs., XX, 139.

öğretim mukâbilinde tahakkuk edecek ücret, mehir takdîr edilmiş demektir.⁴⁹

Mâlikîler ise, Kur'ân öğretiminin bizzat kendisinin mehir olarak takdîr edildiği kanaatindedir. Zira İmâm Mâlik Kur'ân öğretiminden ücret alınmasını mekrûh görmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin verdiği bilgiye göre İmâm Mâlik “Eğer Kur'ân öğretiminden bir “karşılık” almak câiz ise, öğretimin bizzat kendisinin “karşılık” olması da câizdir” demektedir.⁵⁰ Bununla birlikte Mâlikî şârih el-Bâcî'nin (494/1100) ifadesine göre Mâlikîler, bir şeyin kendisi olmasa bile ondan elde edilecek menfaatin de mehir olabileceği kanaatindedir.⁵¹

Hanefilere göre ise Kur'ân öğretimi için ücret almak câiz değildir.⁵² Hadis bu şartla değerlendirmeye alındığı için farklı bir te'vîl yapılmış, “te'cîl edilmiş bir mehir-i misil karşılığında nikâh” mânâsına hamledilmiştir. Dolayısıyla hadis meselâ Aynî'ye göre, “bu sahâbinin, kadına Kur'ân öğretmesi için teşvik edildiğine” delâlet etmektedir. Yoksa kastedilen bu fiil, mehir olarak takdir edilmemiştir.⁵³

Bu tevillerden sonra mezhepler, bir bakıma bu anlayışlarına sebep olan hususu yani “Kur'ân öğretimi mukabilinde ücret almanın câiz olup olmadığı” sorgularlar. Nitekim Hanefiyye'den Tahâvî, Kur'ân öğretimi mukâbilinde ücret almayı yasaklayan hadisler nakleder. Bu hadislerle göre meselâ Hz. Peygamber, Kur'ân öğretimi mukâbilinde bir yayı hediye olarak kabul eden Übâde b. es-Sâmit'e “Eğer Allah'ın sana ateşten bir tasma takmasını istiyorsan bunu kabul et!” buyurmakta yine “Kur'ân karşılığında aldığınız şeyleri yemeyin” uyarısında bulunmaktadır.⁵⁴ Tahâvî naklî deliller yanında aklî olanlarına da başvurur. Buna göre; “Ücret, belli bir emek veya belli bir vakit harcamaktan dolayı gerekir. Halbuki Kur'ân öğretiminde ne belli bir emek, ne de belli bir süre söz konusudur. Kişi bu iş için bazen çok bazen de az emek sarfeder. Yine bazen uzun zaman harcar, bazen de kısa... Bunun gibi, mehir için de ancak alım-satımı mümkün olan, kendisi için

⁴⁹ bkz. İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî fî fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Beyrut 1984, VII, 164; a.mlf., *el-Kâfî fî Fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut 1979, III, 91; Nevevî, *Şerhu Müslim*, IX, 212; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 266.

⁵⁰ bkz. İbnü'l-'Arabî, *Ârizatu'l-Ahvezî*, V, 38.

⁵¹ bkz. el-Bâcî, *el-Müntekâ*, III, 277.

⁵² Hanefilerin bu görüşü için bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XX, 139. Bu konuda ayrıca bkz. Nevevî, *Şerhu Müslim*, IX, 214; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 266.

⁵³ bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XX, 45, 139. Hanefilerin bu görüşleri için ayrıca bkz. Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, III, 17; Serahsî, *Mabsût*, V, 106.

⁵⁴ bkz. *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, III, 17-18.

ücretten bahsedilebilecek şeyler söz konusudur. Tahâvî'ye göre bu, akli bakış açısı olup Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed'in kavlidir.”⁵⁵

Özellikle Şâfiî şârihler, Hanefî ulemânın nakli ve akli delillerine aynı yollardan itirâz etmektedir. Buna göre “Kur’ân öğretimi mukâbilinde ücret almanın doğru olmadığını” bildiren hadisler sahîh değildir; sahîh olanların da “Allah rızası için öğretilmesine rağmen, sonradan para istenmesi” şeklinde te’vili mümkündür. Kaldı ki, Kur’ân öğretimi mukâbilinde ücret almanın cevâzından bahseden hadisler de vardır. Nitekim Nevevî’ye göre bu hadis ve “Kendisi için ücret alınmaya en layık şey, Allah’ın Kitab’ıdır” gibi diğer sahîh hadisler, muhâlif görüşü reddetmektedir. Daha sonra da “Ebû Hanîfe dışında ulemânın kâffesinin Kur’ân öğretimi mukâbilinde ücret almayı câiz gördüklerine” dair bir değerlendirmeyi nakleder.⁵⁶

Şâfiî şârihler, Kur’ân öğretimi mukâbilinde ücret almayı câiz görenler Hanefî ulemâ tarafından ileri sürülen akli mülâhazalara da cevap vermektedir.⁵⁷ Meselâ İbn Hacer’e göre, öğretilcek miktarın belli olmaması doğru değildir. Zira hadisin bazı rivâyetlerinde adamın, Kur’ân’ın nerelerini veya ne kadarını bildiği açıkça ifade edilmiş, dolayısıyla da öğretilcek miktar belli olmuştur. Nitekim Ebû Dâvud’da yer alan Ebû Hureyre rivâyetinde bu miktarın 20 âyet olduğundan bahsedilir.⁵⁸ Ancak görebildiğimiz kadarıyla hadisin bu rivâyetlerinin tamamı da illetlidir.⁵⁹ Buna rağmen İbn Hacer,

⁵⁵ *Şerhu Me’âni’l-Âsâr*, III, 19-20.

⁵⁶ Nevevî, *Müslim Şerhi*, IX, 213.

⁵⁷ Bu konuda meselâ bkz. Nevevî, *Şerhu Müslim*, IX, 212; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IX, 265. Bu konuda ayrıca bkz. Zürcânî, *Şerhu Muvatta’i’l-İmâm Mâlik*, IV, 12.

⁵⁸ Gerçekten de hadisin çeşitli kaynaklardaki bazı rivâyetlerinde “Bakara ve sonraki sûre” (bkz. *Ebû Dâvud*, Nikâh, 31), “Bakara ve es-sûretu’l-mufassal” (bkz. *Dârekutnî, Sünen*, III, 24-250), “İnnâ a’teynâ” (bkz. Şevkânî, a.g.e., VI, 193) gibi ifadeler geçer. İsim verilmesine de “Allah’ın Kitâb’ından 4-5 sûre” (bkz. Azimâbâdî, *et-Ta’liku’l-Muğni ‘ala’l-Dârekutnî* (Dârekutnî’nin *Sünen*’i ile birlikte), Medine 1966, III, 250), “Kur’ân’dan bir sûre” (bkz. Saïd b. Mansûr, *Sünen*, Beyrut 1985, I, 175), “yirmi âyet” (bkz. *Ebû Dâvud*, Nikâh, 31 (Ebû Hureyre rivâyeti); Azimâbâdî, a.g.e., III, 250) gibi miktar belirtilen rivâyetler de vardır. .

⁵⁹ Nitekim Ebû Davud’un naklettiği (bkz. Nikâh, 31, 2112 no’lu hadis) Ebû Hureyre tarihinde yer alan ‘İsl b. Süfyân hakkında “zayıf, kuvvetli değil, hadisi kuvvetli değil, münker rivâyetleri var, münkerü’l-hadis” gibi değerlendirmeler yapılmıştır. Bu râvî hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, Haydarabad 1325, VII, 193-194. Dârekutnî’nin naklettiği İbn Mes’ûd tarihinde yer alan Utbe b. es-Seken de otoritelerin tenkidine uğramıştır. Bu râvî Dârekutnî’nin bizzat kendi ifâdesine göre, hem hadisin (İbn Mes’ûd) rivâyetinde teferrüd etmiştir hem de “metrûku’l-hadis”tir (bkz. *Sünen*, III, 250). Bu rivâyeti kitabına almış olan Beyhakî de, Dârekutnî’nin verdiği bilgilere ilâ-

Tahâvî'ye cevâben “öğretimi şart koşulan yer, hadisin bazı tariklerinde de geçtiği üzere muayyendir” demekle yetinir.⁶⁰ Hanefîlerin öne sürdüğü “öğretim süresinin bilinmemesi” yönündeki değerlendirmesine ise İbn Hacer, kanaatimizce çok daha mensûbiyet sâiki hissettiren bir itirâz yönelir. Ona göre “kadınların, özellikle de evlendiği kişinin dilini konuşan Arap bir kadının, yirmi âyeti öğrenme süresi, genelde çok farklılık arzetmez.”⁶¹

VII. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslâm toplumu oldukça erken sayılabilecek bir dönemden itibaren hem itikâdî hem de amelî alanda bazı görüş ayrılıkları yaşamaya başlamıştır. Bu ayrılıklar II/VIII. asrın ortalarından itibaren mezheplere dönüşmüştür. İtikâdî mezhepler daha bu dönemlerde, amelî mezhepler ise özellikle IV/X. asırdan itibaren insan ve toplum hayatında çok önemli bir yer işgal etmeye başlamış ve ayırt edici bir vasıf telakki edilmiştir. Hatta bazı insanlar için bu, kendini nispet ettiği diğer bazı değerlerle birlikte kimliğin bir parçası haline gelmiştir. Hadis edebiyatının “şerh” özel ismiyle anılan ve bizim bu çalışmamızda müracaat ettiğimiz örnekleri de IV/X. asırdan itibaren kaleme alınmaya başlamıştır. Bu tarih aynı zamanda mezheplerin teşekkül ve inkişâf sürecini tamamladığı ve mensûbiyet hissini İslâm toplumunda önemli bir yer işgal etmeye başladığı döneme tekâbül etmektedir.

Sosyal ve psikolojik açıdan her insan gibi şârihler de bu gelişmelerin yaşadığı toplumun bir parçasıdır. Bu açıdan bakıldığında mensûbiyet duygusunun bir çabaya sevkmesi veya yapılmakta olan bir çalışmada az veya çok kendini hissettirmesi, mezkûr şartlar altında bir dereceye kadar doğal karşılanabilir. Buna rağmen bazı şârihlerin zaman zaman, ölçüler kesinlikle göreceli olmakla birlikte, bu makul düzeyi zorladığı, objektiflik ile subjektiflik arasındaki çizgiyi ihlâl ettiği düşünülebilir. Nitekim bir şârihin mensubu olduğu mezhebi ve imâmı, alternatiflerini dışarıda bırakacak

veten 'Utbe'nin “hadis uydurduğunu ve dolayısıyla bu hadisin bâtil olduğunu” ifade etmektedir (bkz. *Sünen*, Beyrut 1344, VII, 243. 'Utbe b. es-Seken hakkında ayrıca bkz. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Beyrut trs., III, 28). Saîd b. Mansûr'un kitabına aldığı (bkz. *Sünen*, I, 176) “Ebû Mu'âviye - Ebû'n-Nu'mân el-Ezdî - Hz. Peygamber” senedinde ise inkitâ' vardır. Zira bu senedde, Ebû'n-Nu'mân el-Ezdî ile Ebû Mu'âviye arasında Ebû Arefe el-Kâbisî olmalıdır (bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 265).

⁶⁰ Meselâ bkz. *Fethu'l-Bârî*, IX, 266.

⁶¹ bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 266.

şekilde meselâ “en..., daha..., tek...” gibi lafızlarla övmesi, bunlara hemen hemen hiç itirâz etmemesi, sık denilebilecek tarzda atıfta bulunması, serdettiği görüşleri “biz”e atfetmesi, mezhep görüşleri lehinde sık sık tevile başvurması; bunlara mukâbil “onlar” şeklinde işaretle bulunduğu muhâlifleri hatalı ve yanlış göstermesi, onlar tarafından kullanılan delillerinin sıhhatine veya delâletine itirâz etmesi mensûbiyetin etkisine delâlet edebilecek yaklaşımlardır.

Bu araştırma çerçevesinde görüşlerine başvurduğumuz farklı amelî mezheplere mensup şârihler arasında ortaya çıkan temel yorum farklarının, hadisin Kur’ân “karşısındaki” konumu ile alakalı olduğu görülmektedir. Aynı konuda birbirinden kısmen veya tamamen farklı hükümler ihtivâ eden nasslar arasındaki ilişkiye mezhepler tarafından getirilen yorumlar, bu mezheplere mensup şârihler arasındaki görüş farklılıklarının temel sebebi- dir. Aynı konuda farklı hükümler ihtivâ eden naslar arasındaki bu ilişki, usûlde yerine ve konusuna göre tevil, tahsîs, takyîd ve nesih kavramlarıyla ifade edilir. Bu alandaki temel tartışma özellikle de Kur’ân’ın çizdiği çerçeve- ye hadisin mudâhil olup olamayacağından kaynaklanmaktadır. Ana hatlarıyla ifade edilecek olursa bu işlemler Hanefilere göre aynı/yakın subût derecesine sahip nasslar arasında cereyân edebilir. Dolayısıyla âhâd haber- lerin, Kur’ân gibi mütevâtir nasslar üzerinde böyle yetkileri yoktur. Başta Şâfiîler olmak üzere diğer mezheplere göre ise böyle bir şart aranmaz. Ayrıca İmâm Şâfiî’nin, Kur’ân ile hadis arasında nesh ilişkisini kabul etme- diği de hatırlanmalıdır.

Amelî/fikhî alanda mensûbiyet duygusunu ve bunun şerhe etkilerini git- tikçe derinleştiren zaman, kelâmî/itikâdî alanda tam tersine bir fonksiyon icra etmiş görünmektedir. Nitekim bu alanda Hattâbî’nin ısrarla savundu- ğu selefî çizgi, zaman içinde Sünnî kelâmına dönüşmüş; ister Eşariyye’ye isterse Mâturîdiyye’ye mensup olsun, bu temel görüşü savunan şârihler belli bir dönemden sonra yaklaşık aynı vasatta buluşmuşlardır. Bu noktada, Sünnî kelâmının bu iki fırkası arasında varlığından bahsedilen ve farklı sayılarla ifade edilen muhâlefetin daha ziyade lafızda kaldığını söylemek mümkündür. Bu alanlarda da şârihlerin, itikâd alanında isim yapmış imamlardan ziyade fikhî sahada meşhur olanlara atıfta bulunmaları dikkat çekicidir. Dolayısıyla amelî mezhep sahibi imamların, itikâd sahasında da önder kabul edildiği ve müntesipleri etkilediği düşünülebilir.