

FIKİH VE FIKİH TARİHİ İNCELEMELERİ

İbrahim Kâfi Dönmez

İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr.

İzmir Ödemiş'te 1951 yılında doğdu. 1974'te İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nü ve 1976'da İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Doktorasını Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde "İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları" başlıklı teziyle 1981'de tamamladı. 1977'de İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne asistan olarak intisap etti ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne dönüşen bu kurumdaki öğretim üyeliği görevini, emekli olduğu 2010 yılına kadar sürdürdü. 1994-1997 yılları arasında aynı fakültede dekan olarak görev yaptı. 1996'da Marmara Üniversitesi'ni temsilen Üniversitelerarası Kurul üyeliğine seçildi. Dekanlık görevinden ayrılınca bu görevini de kendi isteğiyle bıraktı. 1983-1986 yılları arasında Cezayir Üniversitesi, Emîr Abdülkadir Üniversitesi ve Annabe Üniversitesi'nde; 1997-1998 öğretim yılında Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi'nde; 2009-2010 öğretim yılında Frankfurt Goethe Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak görev yaptı. Başlangıcından itibaren *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin fıkıh ilim heyetinde yer alan müellif, uzun süre bu heyetin başkanlığını yürüttü ve İSAM Yönetim Kurulu üyesi olarak görev yaptı. İslâm İşbirliği Teşkilâtı'na bağlı Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi toplantılarına uzman ve Türkiye'yi temsilen üye olarak katıldı. Evli ve üç çocuk babası olan Dönmez, 2010 yılında kurulan İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nin kurucu rektörü olup halen bu görevini sürdürmektedir.



Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Yayın No. 619

İSAM Yayınları 170

İlmî Araştırmalar Dizisi 74

© Her hakkı mahfuzdur.

FIKİH VE FIKİH TARİHİ İNCELEMELERİ

İbrahim Kâfi Dönmez

editör

Tuncay Başoğlu



TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

tarafından yayına hazırlanmıştır.

İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 40 Üsküdar/İstanbul

Tel. 0216. 474 0850

www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr

Bu kitap

İSAM Yönetim Kurulununun 14.02.2014 gün ve

2014/03 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: Aralık 2015

İkinci Basım: Ekim 2018

ISBN 978-975-389-854-6

Basım, Yayın ve Dağıtım

Serhat Mah. 1256 Sokak No. 11

Yenimahalle/Ankara

Tel. 0312. 354 91 31 (pbx) Faks. 0312. 354 91 32

yayin@tdv.com.tr

Sertifika No. 15402



YATIRIMI KİTAPLARI BASIMINI

YATIRIMI

KİTAPLARI

BASIMINI

Dönmez, İbrahim Kâfi

Fıkıh ve fıkıh tarihi incelemeleri / İbrahim Kâfi Dönmez / Azmi Özcan. -2. bs.-
Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.

543 s. ; 24 cm. - (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 619. İSAM Yayınları; 170. İlmî
Araştırmalar Dizisi; 74)

Dizin ve kaynakça var.

ISBN 978-975-389-854-6

İSLÂM'DA İHTİLÂFIN
TEKÂMÜLÜNE BİR ÖRNEK:
ŞÂFİÎ'NİN *İHTİLÂFÜ'L-HADÎS*'İNDEN
İBN KUTEYBE'NİN *MUHTELİFÜ'L-HADÎS*'İNE*

GÉRARD LECOMTE – İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ (Tercüme)

İbn Kuteybe'nin *Kitâbü Muhtelifi'l-hadîs*'ine ait açıklamalı tercümemizin münakaşası dolayısıyla dikkatimiz, ihtilâf sahasında onun meşhur seleflerinden birinin eserine, Şâfiî'nin *Kitâbü İhtilâfi'l-hadîs*'ine çekilmiş oldu. İki kitabın başlıkları arasındaki benzerlik, peşinen muhteva benzerliğini de düşünmeye yöneltmektedir. Görülecektir ki, gerçekten, incelenen

••••••••

* *Studia Islamica*, XXVII (1967), s. 5-40'ta yayımlanmış bulunan "Un Exemple d'évolution de la controverse en Islam: de l'Ihtilâf al-Hadît d'al-Safi'i au Muhtelif al-Hadît d'Ibn Qutayba" başlıklı makalenin tercümesidir. Bir Fransız oryantalisti olan makalemizin yazarı Gérard Lecomte, İbn Kuteybe hakkında müstakil bir eser kaleme almış, ayrıca onun *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*'ini kendi notları ile birlikte Fransızca'ya tercüme etmiştir. İbn Kuteybe'yi konu edinen böyle bir incelemeyi, onunla 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, onunla yeteri kadar meşgul olduğu maalesef söylenemeyecektir. Bunun yanı sıra belirtmeliyiz ki, tercümesini verdiği ifadelerin yer yer orijinalleri ile yaptığımız karşılaştırmalar, araştırmacının kaynaklara hâkimiyeti konusunda müsbet kanaat edinebilmemizi engellemiş ve Mehmet Said Hatiboğlu'nun muknâ delillerle birlikte belirttiği "Lecomte'un tercemesine pek itimat edilemeyeceği" ve ilgilendiği sahanın kültürüne yeterince sahip bulunmadığı intibahını teyit edici olmuştur (bk. *Te'vil'in Hadis Müdâfaası*

saha aynıdır ve kriterler mukayeseye çok elverişlidir; fakat biz, müteakip satırlarda iki müellifin bakış açılarının köklü şekilde farklı olduğunu göstermek arzusundayız. Zira bizâtihî söyledikleri farklıdır.

Eserleri içinde bu kitabın çok özel bir karaktere sahip olması sebebiyle, -bazı istisnaî durumlar hariç- diğer eserlerine müracaat etmeksizin büyük Abbâsî poligrafı* İbn Kuteybe'nin *Kitâbü Muhtelifi'l-hadis*'inden bahsetmek her ne kadar mümkünse de; bize öyle görünmektedir ki, Şâfiî'nin *Kitâbü İhtilâfil-hadis*'ini onun diğer eserlerinden ve özellikle *er-Risâle* ve *Kitâbü'l-Ümm*'ünden tecrit ederek kullanmak güçtür. Bununla birlikte Schacht'ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı kitabında gerçekleştirdiği kuşatıcı kullanım ve (*Kitâbü'l-Ümm*'ün 7. cildinde yer alan risâleler için) "Treatise I-IX" başlıkları altında bağımsız bölümler ayırt etmesi,¹ bizi genellikle tekrar orijinale başvurmaktan muaf tutmuştur, ki zaten orijinali tek tek elden geçirme bizim maksadımızın sınırları dışında bulunmaktadır.

Bir de şu hususu müşahede ettik ki, Şâfiî ve İbn Kuteybe'nin karşılıklı tutumlarını, birincinin talebesi ve ikincinin daha yaşlı muasırı Müzenî'ninkilerle mukayese etmek faydasız olmayacaktır ve onun metodolojisi iki temayül arasında bir bakıma uzlaşmayı temsil etmektedir; ki Müzenî'nin kendine has metodolojisi *Kitâbü'l-emr ve'n-nehî*'nin 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.) asırların büyük müctehidleri etrafında gitgide teşekkül ettiği andan itibaren açıkça ortaya konmuş

.....

adıyla Mehmet Hayri Kırbaşoğlu tarafından Türkçe'ye yapılan tercümesi için yazılan giriş, İstanbul 1979, s. XXXII-XXXVI).

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

Bu tercüme daha önce "*İslam Medeniyeti Mecmuası*, V/1, İstanbul, Ocak 1401/Rebûlevvel 1981, s. 3-37"de yayımlanmış olup, bu defa mütercim tarafından gözden geçirilerek bazı ilâveler yapılmıştır (ed.n.).

* Çok konu yazarı.

1 Schacht, *Origins*, s. 338.

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 ictihadî noktalar üzerinde ihtilâfa düşüklerini müşahede ediyorum."²

Şâfiî'nin *İhtilâfı*, bu başlığın ilk kullanılışı değildir. Ondan önce başka kitaplardan, özellikle, Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yûsuf'un bir *Kitâbü İhtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*'sından³ bahsedilmektedir, ki bunun konuları Şâfiî'nin *Kitâbü'l-Ümm*'ünde kendi açıklamaları ile birlikte bulunmaktadır.⁴ Fakat şunu kaydetmek dikkate şayandır ki, genel olarak Ebû Hanîfe ve talebelerinin oradaki tercihleri nâdiren hadise dayandırılmaktadır. Bu da zaten şunu göstermektedir: Her ne kadar hadis, "re'y ehli" diye şöhret bulan "İraklılar"ın tefekkürlerinde tamamen yok olamazsa da, -açıkça ifade etmek gerekirse- Şâfiî'nin bu selefleri nezdinde meselenin merkezinde yer almamaktadır. Şu daha da çarpıcıdır ki, aynı *Kitâbü'l-Üm*, -daha doğrusu Schacht'ın "Treatise III" başlığı altında ayırt ettiği bu -kısım-,⁵ Mâlik ve Şâfiî arasındaki ihtilâfları açıklarken,⁶ münakaşa -yukarıdaki durumun aksine- daima isnatların sistematik olarak nakledildiği hadis sahası üzerinde cereyan etmektedir.⁷

Goldziher'in⁸ 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 temayülün bir arada var olabilmesi oldukça tabii görünmektedir; zira bunlar insan tabiatının iki temel fitrî yönelişine uygun düşmektedir.

Gerçekten *Origins* adlı eserde,⁹ Schacht'ın "eski ekoller" dönemi diye adlandırdığı II. (VIII.) asrın ortasına kadarki dönemde,

.....

2 Şâfiî, *er-Risâle*, prg. (paragraf/8) 1671.

3 Kahire 1357; bk. Schacht, *Origins*, s. 338, Treatise I; yine krş. *El*², 1, 126-128, "Abû Hanîfa" md. ve 1, 168-169, "Abû Yûsuf" md. [Schacht].

4 Şâfiî, *el-Üm*, VII, 87-150.

5 Bk. Schacht, *Origins*, s. 338.

6 Şâfiî, *el-Üm*, VII, 177-250.

7 İhtilâfât hakkındaki bu bölümlerin *el-Ümm*'ün VII. cildinde yer alışı, *Kitâbü İhtilâfî'l-hadis*'in niçin bu cildin kenarına basılmış olduğunu muhtemelen açıklamaktadır. Müstakil bir edisyon kritik elbette en iyisi olurdu.

8 Goldziher, *Die Zâhiriten*, s. 94-102.

9 Schacht, *Origins*, s. 95 vd.

“ihtilâf”ın, “kelâm ehli” tarafından olduğu kadar hadis taraftarı fakihlerce de genel bir kınamaya konu edildiği geniş bir şekilde gösterilmiştir. İbn Mukaffa‘ya¹⁰ 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 temayülün, Medine ve Irak ekollerinin ilk büyük reislerinin sistemleştirici tesiri altında oldukça âhenkli ve mahirâne uzlaştıkları görülmektedir.¹¹

Şâfi‘î’nin fikrine göre doktrinel farklılıklar (*ihtilâf*), ferdi doktrinel faaliyetin (ictihad) zaruri sonucudur; fakat “ihtilâf”ın câiz olduğu ve buna karşılık yasak olduğu sahaları tayin etme söz konusu olduğunda, bilmek gerekir ki, onun tavrı daha bir ihtiyatlıdır. Ona göre “ihtilâf muharram” (yasak ihtilâf), “Kur’an’da mevcut veya [Hz.] Peygamber’in dilinden ifade edilmiş bulunan ve açık bir nas (*nas beyyin*) hükmünü teşkil eden bir delil ile alâkalı” durumlarda söz konusudur.¹² Buna karşılık Şâfi‘î şu açıklamayı yapar: “Yorumu (*te’vil*) ihtimali olan ve kıyas yoluyla idrak edilebilen konularda, yorum veya kıyas yapan kimsenin, haber veya kıyasın ihtimali çerçevesinde bir icthadî sonuca varması halinde -kendisine muhalefet eden olsa bile-, nas ile açıklanan konudaki ihtilâfın sıkıştırıldığı gibi sıkıştırılacağını (*yudayyak aleyh*) söyleyemem.”¹³

Bu ayırımın âşikâr bir şekilde ihtiyatlı ifadelerle çevrili olarak kalması bir yana; Şâfi‘î’nin anlayışında bu ayırımın, ileride klasikleşecek olan akîdenin esas noktaları -ilm-i tevhid- ile fürû-i fıkıh arasındaki ayırımı -ki İbn Kuteybe bunu usul-fürû ayırımı şeklinde ifade etmektedir-¹⁴ paralel olmadığına işaret edilmelidir.

Bu ayırım en azından, ihtilâf konusunda eski ekollere atfedilen katı tutumları çözüme kavuşturan uzlaştırmacı bir temayülü yansıtmaktadır.

* * *

.....

10 İbnü’l-Mukaffa‘, *Risâletü’s-sahâbe*, s. 126.

11 Schacht, *Origins*, s. 95 vd.; ayrıca krş. Wensinck, *Muslim Creed*, s. 104, 112 vd.

12 Şâfi‘î, *er-Risâle*, prg. 1674.

13 Şâfi‘î, *er-Risâle*, prg. 1675.

14 İbn Kuteybe, *Muhtelif*, s. 25.

Câhiz'in *el-Beyân*'daki¹⁵ şu şehâdetini -ki aynı şeye oldukça farklı ifadelerle İbn Kuteybe'nin *Uyûn*'unda¹⁶ ve İbn Abdürabbih'in *el-İkd'*ında¹⁷ da tesadûf edilmektedir-*, muhtemelen, bu yeni temayülün lehine kaydetmek gerekecektir: Me'mûn, bir mürtede şeriatla fûrû-i fıkıh üzerindeki ihtilâfların tehlikeli olmadığını, bilakis mümin için bir hafifletme olduğunu, öte yandan Kur'an ve hadisin yorumu konusunda daha derin gibi gözükten ihtilâfların, meselenin esası ("aslü'l-haber") hakkında ümmetin derin ittifakının bulunmadığı önyargısına götürmemesi gerektiğini delilleriyle göstererek ona tövbe ettirmiştir.

İhtilâf meselesinin o esnadaki bu kaba takdimi, özellikle müminin statüsü ile ilgili Mu'tezilî nazariyelerin tesiri altında tasrih edilmiş ve inceltilmiş bulunmaktadır.

Nevevî'ye¹⁸ bakılacak olursa, Câhiz ve İshak el-Mevsilî ihtilâfın üç derecesinin bulunduğunu söylemişlerdir: **1.** Yaratıcının varlığı ve birliği meselesi üzerindeki ihtilâflar, ki O'nun varlığını ve birliğini inkâr küfre götürür, **2.** Allah'ın sıfatları ve O'nun sonsuz kudreti hakkındaki ihtilâflar, ki dalâletle alâkalıdır, **3.** Ötekilerin aksine, ümmet için rahmet olan fûrû-ı fıkıh meseleleri üzerindeki ihtilâflar.

İhtilâfın tatbikindeki muhtelif sahalara ile nisbî vehamet dereceleri arasındaki bu ayırım Sünnî doktrini teşkil edecek, Mu'tezile'nin tevhid mevzularının hiyerarşisi ile alâkalı çok ince fikirleri ise bu

••••••••

15 Câhiz, *Beyân*, III, 375.

16 İbn Kuteybe, *Uyûn*, II, 154-155.

17 İbn Abdürabbih, *İkd*, II, 384-385.

* Belirtilen kaynaklardaki anlatımların birbirine yakın olduğu görüldüğüne göre, yazar "biraz farklı" veya "oldukça yakın" yerine, zühûlen "oldukça farklı" demiş olmalıdır. Daha önemlisi, her üç kaynakta "meselenin esası" anlamında bir ibare ve "aslü'l-haber" tamlaması bulunmamakta, şöyle bir ifade akışı içinde "aynü'l-haber" ve "aslü't-tenzîl" tamlamaları geçmektedir: (Müslümanlar olarak) bizim aramızda iki tür ihtilâf vardır. (...) İkinci ihtilâf türü ise, -indirilenin (Kur'an) aslı (*aslü't-tenzîl*) ve haberin kendisi (*aynü'l-haber*) üzerinde birleşmiş olmakla birlikte- kitabımızdaki âyetin ve Hz. Peygamber'den nakledilen hadisin te'vilinde görüş farklılığı içinde olmamız şeklindedir (mütercim).

18 Goldziher, *Die Zâhiriten*, s. 101 (Müslim, *Sahîh*, IV, s. 91'den naklen); orijinaline bakamadık.

hususta ikinci plana geçecektir. Sünnîlik, teolojik münakaşalarla ilgili ihtilâfın genellikle mahkûm edilebilirliği ve bizzat [Hz.] Peygamber tarafından kınanmış sayıldığı görüşüne sahip olacaktır. Sünnîlik, bundan böyle, ilâhî acımaya (*rahme*) vesile olan ve tamamen mâ'ruf bir ilmin yani ihtilâfî'l-fukahânın¹⁹ konusunu teşkil eden hukuk sahasındaki kanaat farklılıklarından başkasına müsamaha etmeyecektir.²⁰

Sünnî ulemâya göre bu ilim, II. (VIII.) ve III. (IX.) asırların 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 ibaret kalacaktır. Sünnîlik'te ihtilâf ilmi, bambaşka neviden araştırmaların, yani fırak (*hérésiographie*) ilmî sahasının konusu olacak temel akîde noktaları üzerindeki farklılıkları bile bile ihmal edecektir.

Müteakip sayfalarda göstermek istediğimiz şudur ki, Şâfiî'nin *İhtilâfî'l-hadis*'i ile İbn Kuteybe'nin *Muhtelifü'l-hadis*'i arasındaki yakınlıklar şekli olmaktan öteye gidemez: İncelenen saha aynı, kriterler mukayese edilebilir olsa da; birincisinin hukuk ilmi çerçevesi içinde bulunmasına mukabil, ikincisinin usûlü'd-dîn meselelerini mihver edinen ideolojik bir münakaşa eseri olması keyfiyetiyle iki eserin gayesi ve uygulanan metot açıkça ayrılmaktadır.

* * *

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

Şâfiî ve takipçilerinin, genel olarak hadise müracaatı, hukukî inkişaf içinde mutlak bir kaide yaptıkları da herkesin mâlûmudur.²¹ Halbuki onların, daha sonra tâzimle anılan büyük fakihler arasındaki bazı selefleri, [Hz.] Peygamber'in sünnetini ilgilendiren hususlarda çok daha az kesin metodolojik tutumlara sahip bulunmuşlardı.

.....

19 Krş. Wensinck, *Muslim Creed*, s. 112-113. Burada söz konusu görüş muahhar müelliflerden *Fikhu'l-ekber*'in şârihi Ali el-Kârî el-Herevî'ye (ö. 1014/1605) dayandırılmaktadır.

20 En azından, Eş'arîliğin yeniden itibar kazanmasına kadar. Kaldı ki efkâr-ı umûmiyyenin çok geniş bir bölümü bu itibar kazanmaya karşı çıkacaktır..

21 Krş. Allard, *Attributs*, s. 108.

Burada “eski ekoller”in *Origins*’te (bölüm 7) açıkça ortaya konmuş bulunan metodolojisinin tafsilâtına girmeyeceğiz. Sadece bunlar için, sünnetin zaruri olarak [Hz.] Peygamber’in hadisi ile aynı olmadığını hatırlatacağız. II. (VIII.) asrın başlangıcında mevcut olan başlıca üç ekol içinde sünnet, Şâfiî’den itibaren Sünnî mezheplerin alâmeti olacak olan “Peygamberin hadisi”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 [Hz.] Peygamber’in hadisleri üzerine kurmaz ve hatta “Peygamberin sünneti”nden bahsettiği zaman -daha yakından incelendiğinde görülür ki-, bu ifadenin altında sadece mezkûr ekolün “yaşayan an’ane”si söz konusudur;²³ Evzâî’nin “Suriye” ekolüne gelince, bu ekol her ne kadar [Hz.] Peygamber’e ulaşmaya çok mütemayil ise de, son tahlilde, “müslümanların, [Hz.] Peygamber zamanından beri, ilk dört halife ve tâbiînin tasvibi ve müctehidlerin teyidi ile devam ettirdikleri tatbikatı” kaide telakki eder.²⁴

Origins’in birçok pasajında, Schacht, hadise müracaat hususunda eski ekollerin metodolojik hiyerarşisinin, gerçekte Şâfiî’den sonra Sünnî olacak olan metodolojik hiyerarşinin tersine bulunduğu keyfiyeti üzerinde ısrar eder: “Yaşayan an’ane”, yani ümmetin geniş ölçüde ferdi muhakeme ve kanaat üzerine kurulu örf ve âdeti, “[Hz.] Peygamber’in sünneti” adıyla özel bir konuma getirilmeden önce, geriye doğru sırasıyla tâbiînin, sonra sahâbenin, sonra bizzat [Hz.] Peygamber’in sünneti tabiri altında ifade edilmiş bulunmaktadır.²⁵ Mezheplerin, bu devirden itibaren, re’ye yani şahsî kanaate başvurmaları hakkında birbirlerine yaptıkları ithamlar, belki hukukî kaidenin bu “yaşayan” kaynağının gayr-i şuûrî yansımından başka bir şey değildir.

Bu tekâmülün nihâî noktasında bulunan Şâfiî’ye gelince onun tutumu tam mânasıyla kesindir ve *İhtilâf*’ın birçok pasajı onun, [Hz.] Peygamber hadisi bünyesine dahil bütün unsurların topluca kabulünü dokunulmaz bir prensip yaptığını göstermektedir. Şâfiî, hasımları hakkında şöyle bir açıklamada bulunur: “Her ne kadar onlar hadisin

•••••

22 Schacht, *Origins*, s. 66-69.

23 Schacht, *Origins*, s. 73 vd.

24 Schacht, *Origins*, s. 70 vd.

25 Schacht, *Origins*, s. 33, 58 vd., 138, 156.

bir kısmını kabul ederlerse de, köpek dişli yırtıcı hayvanların etini yasaklamayı (*tahrîm*) ve mest üzerine meshi reddederek hadisi toptan reddedenlerin yoluna uyarlar. Çünkü, hadisin bir kısmını kullanıp, bizzat [Hz.] Peygamber'den geldiği münakaşa götürmez olan bir diğer kısmını reddederek, hadisin kullandıkları kısmını dahi hükümsüz hale getirmiş olmaktadırlar (*attalû*).²⁶

Söylenmek istenen husus en açık şekilde şudur: Hadis bütünüyle kabul edilmelidir, bir kısmını red, tamamını reddetmek gibidir.

Her ne kadar aralarında ince bir fark varsa da, bir başka pasaj aynı mânaya gelmektedir: “O, zikrettiğimiz hususta Sünen’e muhalefet etmiş bulunmaktadır ve böylece doktrinlerini hadisin reddi üzerine kuranlardan daha da az mâzurdur... Muhalefet ettikleri noktalara bakılırsa bu sonuncular, ondan daha üstün delillere sahiptirler.”²⁷

Bu son not, prensip olarak hadisi reddedenlere bir taviz verme görünümü taşıyorsa da, açıktır ki, kelâm ehlinde bahsedildiği dikkate alınacak olursa Şâfiî için burada bir tasvip değil gerçeğin basit tarzda ortaya konması söz konusudur.²⁸

Şu halde Şâfiî, “-seleflerinin hilâfına- sünneti [Hz.] Peygamber’in normatif davranış tarzı olarak tarif eden ilk hukukçudur. Onun seleflerine göre, sünnetin zaruri olarak [Hz.] Peygamber’e bağlanması gerekmiyor, -ideal bile olsa- ümmetin an’anevî teamülünü temsil ediyordu, ki bu da örfî veya ümmetçe kabul görmüş tatbikat ile aynı seviyedeki ‘yaşayan an’ane’yi teşkil ediyordu.”²⁹ Bununla birlikte o, [Hz.] Peygamber’in hadisinden ayırt etmek için genellikle “*eser*”³⁰ adı verilen sahâbenin an’anelerine müracaat mecburiyetine inanırsa da; bu, “ilk devir metotlarının kökünden sökülüp atılamaz bir kalıntısı” olması hasebiyledir³¹ ve her hâlükârda bu müracaat, metodolojik kriterlerin birinci sırasına mutlak tarzda “Peygamberin sünneti”ni yerleştiren bir hiyerarşiye göredir. “Zira Allah, [Hz.] Peygamber’e verdiği (yetkiyi) daha sonra hiçbir insana vermemiştir.”³²

•••••
26 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 47.

27 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 33.

28 Bk. Schacht, *Origins*, s. 41.

29 Schacht, *Origins*, s. 2.

30 Schacht, *Origins*, s. 16; Şâfiî, *İhtilâf*, s. 138 vd.

31 Schacht, *Origins*, s. 20.

32 Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 326 ve muhtelif yerler.

Şâfiî'yi takiben, İbn Hanbel ve "Hanbelî" diye bilinen temayülün temsilcileri [Hz.] Peygamber'in hadisine mümkün olan âzami saygıyı göstermişlerdir. Hatta Şâfiî'den bir müddet sonra onların arasından -daha da hakaretamiz olunmadığı zaman- alaylı bir şekilde "haşviyye" diye adlandırılan ve Hanbelî alâkalarına rağmen, İbn Kuteybe gibi adamların -mutlak olarak mahkûm da etmezsiniz- kendilerine karşı mesafe alma ihtiyacını duyacakları aşırı hadis taraftarlarının çıktığı görülebilecektir.³³

İşte İbn Kuteybe, Şâfiî'den sonra bir yarım asır, Şâfiî'ninkinden çok, açıkça İbn Hanbel'in çizgisi içinde bulunmuştur. Bu müellif hakkındaki eserimizde, onun özellikle *Muhtelifü'l-hadis*'ine dayanarak bu hususu göstermiş olduğumuzu sanıyoruz.

Oysa, bir mânada İbn Hanbel'in mezhebi ve özellikle İbn Kuteybe, Şâfiî'ye nisbetle bir reaksiyon şeklini temsil eder görünmektedir. Zira onlara göre sünnet, an'anevî verilerin bu muhtelif tipleri arasına yerleştirilen hiyerarşi açıkça farkedilmeksizin, sahâbeye ve tâbiine yapılan müracaatı da eşit olarak içine alır.³⁴ Üstelik İbn Kuteybe'nin, kontrolü mümkün olmayan veya fantezi³⁵ denebilecek verileri Şâfiî'den daha çok kabul ettiği rahatça müşahede olunur. Tabiatıyla [Hz.] Peygamber'den gelen sünnete gösterilmesi gerekli özel saygıya tesir etmeyen bu tutum, daha önce Evzâî'ye izâfe olunmuştur.³⁶

Demek oluyor ki İbn Kuteybe'den, [Hz.] Peygamber'in ve eskilerin sünnetine belki Şâfiî'ninkinden daha da vâzih sadıkane bir saygı beklenmelidir.³⁷ Nitekim bu saygı onun bütün eserlerinde, özellikle

•••••

33 Krş. Lecomte, *Muhtelif (Le Trait )*, prg. 108-109.

34 "Ehl 'l-hadis", İbn Hanbel tarafından e  anlamlı bir tabir olan "Ehl 's-s nne ve'l-cem a ve'l- s r" ile de g sterilmiŐtir (Laoust, *İbn Batta*, s. 11, not 1).

35 Bk. Lecomte, *Muhtelif (Le Trait )*, hadis indeksi: Animaux, Exorcisme, G nies, Hur f t vb. md.

36 Schacht, *Origins*, s. 70.

37 Burada, kendisinden yaşlı olmakla birlikte İbn Kuteybe'nin g zle farkedilir derecede, muasır olmasına binaen M zen 'nin ( . 264/878) hadis karşısındaki tutumunu zikretmek enteresandır. Brunshvig, "M zen 'de, yaygın ve rahatsız edici rivayetleri sahih addetme yolundaki hadis ehline has giriŐim, Ş fi 'dekinden biraz daha ileri safhadadır" diye yazmaktadır (bk. "Muzan ", s. 150). Şurası Őüphesizdir ki, M zen , III. (IX.) asrın başından itibaren ••

bahse konu ettiğimiz ve gerçekten “hadis’in te’vil ve müdafaası” olan *Muhtelif*’inde açık bir şekilde göze çarpmaktadır; *Garibü’l-hadîs* ve *Islâhu galati Ebî Ubeyd* gibi diğer eserlerinde başka bağlamlarda da durum böyledir.

Böylece, yarım asır mesafe ile Şâfiî 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 gayeleri güttüklerinin ve hangi hasımlarla savaştıklarının tayinini denemek üzere, onların metodoloji (yani her iki eserde kullanılan kriterler), fıkıh (incelenen fer’î meseleler) ve dogmatik (usûlü’-d-din) sahalarındaki derunî sâiklerini araştırmak niyetindeyiz.

Kitâbü İhtilâfi’l-hadîs’in okunması biraz şu intibayı vermektedir: Hadis ihtilâfları üzerindeki tartışmalar, kitabın müellifine metodolojisini ortaya koyması için bir bahane değilse bile bir fırsat temin etmektedir. Bu metodoloji ise, *Origins*’te Şâfiî’nin eserlerinin hepsine ve şüphesiz ki özellikle *er-Risâle*’ye göre metotlu bir şekilde açıklanmıştır.³⁸ Gerektiğinde müracaat edeceğimiz bu açıklamayı gözden uzak tutmaksızın, meselenin ihtiyaçları için *İhtilâf*’ta mevcut olan ifadelerle yetineceğiz. Burada Şâfiî, “ilm”in kriterlerine ait hiyerarşisini şöylece bir defa daha ortaya koymaktadır:

1. Kur’an’a ittibâ,
2. Sünnete ittibâ,
3. Selef’in, hakkında muhalefet edildiği bilinmeyen sözleri (kavlü selefinâ lâ yu’lemu lehû muhâlif),
4. Kur’an’dan hareketle kıyasa müracaat,
5. Sünnetten hareketle kıyasla müracaat,
6. Selef’in sözlerinden hareketle kıyasa müracaat,

.....

hadis ricâlinin tutumunda meydana gelen itiraz edilemez katılaşmayı hesaba katmaya mecburdur (ayrıca aşağıda Müzenî’yle ilgili dipnotlara bk.).

38 Schacht, *Origins*, s. 134; buradaki kaynaklar hiyerarşisi şöyledir: Kur’an, [Hz.] Peygamber’in sünneti, âsâr, icmâ, kıyas, ma’kûl.

7. Nihayet ve sadece kıyas metodunun farklı sonuçlara götürmesi halinde, gereken bütün ihtiyatlarla birlikte ferdi bir iş olan ictihada müracaat.^{39*}

Bu metodolojik prensipler, *İhtilâfî'l-hadis*'in perspektifi içinde gayet tabii nesih meselesine açılır. Nesih meselesi ise, Şâfiî'nin bütün eserleri ve özellikle *İhtilâf* içinde meselâ, kendi aralarında mütenâkız ve hatta abes bile olsalar an'anevî verileri âzami ölçüde muhafaza etmek endişesinde olan tipik tarzda Hanbelî İbn Kuteybe'ninkinden çok daha fazla önemli gelişmelerin konusunu teşkil eder.⁴⁰

.....

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

* Orijinale bakıldığında, burada Lecomte'un önemli bir tercüme hatasına düştüğü açıkça görülmektedir. Zira Şâfiî, söz konusu hiyerarşiye altıncı maddede son vermekte ve sonra şu açıklamayı yapmaktadır: "Kıyastan başka bir yolla hüküm verilemez. Şayet kıyas ehlinde olanlar kıyas yapıp da farklı sonuçlara varırlarsa, herkes kendi ictihadı ile vardığı sonuca göre hükmedebilir; kendi ictihadına muhalif bulunan başkasının ictihadı ile hükmedemez." Lecomte'un yukarıdaki yanlış tercüme ve değerlendirmesine, bu ifadede yer alan "ictihad" kelimesi yol açmış olsa gerektir. Tabii, araştırmacının, Şâfiî'nin metodolojisi ile hususi tarzda ilgilenme fırsatını bulamamış olma ihtimali de bu arada düşünülmelidir. Gerçekten, meseleye eğilme imkâm bulunduğunda, Şâfiî'nin, ictihad ile kıyası aynı mânada telakki ettiği, birçok yerde (meselâ *er-Risâle*, prg. 1324-1326) bizzat kendi ifadelerinden görülecektir. Bir başka deyişle, Şâfiî'nin terminolojisinde "kıyas"tan başka "ictihâd" metodu bulunduğunu, hele -Lecomte'un anladığı şekilde- Şâfiî'nin "kıyasın dışında" ve son çare olmak üzere "ictihad"ı tanıdığını söylemek, bizzat Şâfiî'nin açıklamalarına ters düşecektir.

Burada bir başka hata, metnin aslından aktarılan parçalarla ilgilidir: "Lâ yu'lemu lehû muhâlif" şeklinde aktarılan ifade, orijinalde "Lâ na'lemu lehû muhâlifin" ve "Lâ muhâlife lehû" şeklindedir. Asla uygunsuzluğun ortaya çıkardığı önemli bir sonuç ise, burada "selefinâ" terkbine muzaf olan "âmme" lafzının her iki defasında dikkatten kaçırılmış olması ve dolayısıyla aşağıdaki hatalı değerlendirmenin yapılması şeklinde tezahür etmektedir (orada dipnottaki tenkidimize bk.) (mütercim).

40 Brunschvig, Müzenî'nin nesih prensibi ile alâkalı ihtiyatlı tutumuna işaret eder (bk. "Muzanî", s. 151). Bu müellifin daha önce de, muhaddisler kalesine cepheden saldırmaktan sakınması hakkında yukarıda 37 nolu dipnota bak..

Şuna işaret etmek de yerinde olur ki, Şâfiî’de nesih sıkı kaide-
lere tâbidir. Bu kaidelerin bazan âşikâr bir şekilde bizzat Şâfiî tarafın-
dan tecavüz edilmiş olması, burada pek önemli değildir.

Bir nas hükmünün, ancak aynı nitelikteki bir hükümlerle neshe-
dilebileceği temel prensibinden hareket ederek⁴¹ Şâfiî, -en azından
şeklen- Hanbelî prensiplerle ve özellikle İbn Kuteybe’ninkilerle tama-
men uyumsuz olduğu görülecek olan bir kaideyi açıklıkla ifade eder:
Kur’an’ı sadece Kur’an neshedebilir, sünnet Kur’an’ı neshetmez; fakat
gerektiğinde onu açıklar (*ibâne*),⁴² onu tefsir eder (*müfessira*),⁴³ onu
tamamlar (*teba*)^{44*} veya onu tahsis eder.⁴⁵ Sünnet, tabii ki Kur’an’a
muhalafet edemez.^{46**}

.....

41 “eş-şey yunsahu bi-mislihi” (bk. Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 330, 609).

42 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 41-42.

43 Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 314; Schacht, *Origins*, s. 15-16.

44 Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 314.

* “Teba” kelimesinin “tamamlar” şeklinde tercümesi, asla uygun düşmemek-
tedir. Gerek ibarenin bütününden gerekse diğer paragraflar yardımıyla an-
laşılmaktadır ki, gösterilen yerde “teba” kelimesiyle Şâfiî, sünnetin Kur’an’a
tâbi olduğunu, ona ters düşmeyeceğini ve onu ancak teyit ettiğini anlatmak
istemektedir (mütercim).

45 “Tahsis” meselesi, Schacht, *Origins*, s. 56 ve devamında işlenmiştir. Nasların
âhenkleştirilmesinin, Şâfiî tarafından hassaten geliştirilmiş orijinal bir metodu söz
konusudur. Bu metot, genel “âm”, “cümle”, “mücmel” ve özel (“hâs”, ki onu açık
hale getiren müteradifi tam olarak “müfessir”dir) arasındaki zıtlık üzerine kurul-
muştur ve âm lafızlarla ifade edilmiş genel bir kaidenin, başka bir nas tarafından
“tahsis” edilmiş olması halinde özel duruma uygulanabileceğini prensip olarak
vazeder (bk. Şâfiî, *İhtilâf*, s. 321; a.mlf., *er-Risâle*, prg. 179 vd.; 53 vd., 575). Bu,
sünnet için olduğu kadar (*Risâle*, prg. 575), Kur’an için de geçerlidir (*er-Risâle*,
prg. 53 vd.). Fakat “genel” mâna, “açık (zâhir) ve kesin (hatm)” olarak mütalaa
edilmelidir (bk. Brunschvig, “Muzani”, s. 147 ve s. 164, not: 6).

Şunu kaydetmek enteresandır ki, Şâfiî’ye göre bu prensip, doğrudan doğruya
“beyan” ile alakalı mülâhazalara bağlıdır (*er-Risâle*, prg. 104-178) ve genel bir
sözün tahsise kabiliyeti, ona göre, Arap dilinin imtiyazlı bir karakteristiğidir
(meselâ bk. Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 575): “Peygamber, dili ve yetiştiği muhit
itibariyle Arap’tır; şu halde o, daha yukarıda Kur’an ve Sünnet konusunda
açıklamış olduğum gibi, genel bir düşünceyi ifade eden genel bir söz veya
özel bir düşünceyi ifade eden genel bir söz söyleyebilir.”

46 Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 206-207.

** Yazarın atıfta bulunduğu paragraflar konu ile ilgili değildir. Tabii bu konuda
er-Risâle’de pek çok paragraf mevcuttur (meselâ bk. 419) (mütercim).

Diğer taraftan, aynı prensip gereğince, Kur'an'ın yanı sıra sünnetin neshedildiğini açıkça beyan eden (*tübînu*) bir başka sünnetin mevcut olması dışında, Kur'an sünneti neshetmez.⁴⁷

Bu husus, şâri' (kanun koyucu) sıfatıyla [Hz.] Peygamber'in çift rolüne dair Şâfiî'nin verdiği tarif ile teyit edilmiş bulunmaktadır: "Allah, peygamberini, kitabında yarattıklarına farz kıldıklarını açıklama (*ibâne*) mevkiine (*mevzî'*) koymuştur"; diğer taraftan "Şayet kitabında (Kur'an) [Hz.] Peygamber'in lisanıyla farz kıldıklarına ait açık bir hüküm yoksa bile" [Hz.] Peygamber'in sözüne hassasiyetle riayet edilmelidir.⁴⁸

Açıktır ki bu hükümler, iki tip nas arasında Hanbelî mezhebinin bir bölümünün metodolojisindekinden çok daha fazla itham edilen bir hiyerarşiyi tazammun etmektedir ki, bu metodolojide Kur'an veya sünnetin karşılıklı olarak neshi prensip bakımından mümkün gibi görünmektedir; bu ise, hadis karşısında mezhebin sıkı tutumunun bir icabıdır. "es-Sünne kâdıye ale'l-kitâb" ifadesinin, hadis ehli arasında doğduğu muhakkaktır. Her ne kadar bazan insanı zor durumda bırakan tashihlerin konusu olmuş olsa bile bu söz, her hâlükârda en çok Hanbelî muhitte revaç bulmuştur.⁴⁹

Burada, Şâfiî ve İbn Kuteybe'nin durumlarının mukayesesi söz konusu olduğuna göre, şunu hatırlatacağız ki, bu sonuncusu -en azından bir yerde- söz konusu kaideye müracaat ederek sarâhaten ve şüpheye mahal bırakmaksızın Kur'an'ın sünnet tarafından neshini kabul etmektedir.⁵⁰

••••••••••

47 Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 330; a.mlf., *İhtilâf*, s. 49.

48 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 2-3.

49 Bu ifadenin müellifi, İbn Hanbelî'nin çok kıymet verdiği otorite, meşhur muhaddis Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 130/748) olmalıdır (krş. Laoust, *İbn Batta*, s. 32 ve not: 2, 3).

50 İbn Kuteybe, *Muhtelif* (metin), s. 245: "Câze en yunsaha'l-kitâb bi's-sünne... fe-yekünül'mensûh min kelâmillâh ellezî hüve Kur'ân bi nâsîh min vahyillâh ellezî leyse bi-Kur'ân"; (tercüme) prg. 216^a: "Kur'an'ın Sünnet tarafından neshedilmiş olması aynı şekilde câizdir... Böylece, Kur'an olan Allah'ın kelâmı, Allah'ın Kur'an olmayan vahyi tarafından neshedilmiş olabilir."

Doğrusu bu kesin açıklamaya rağmen, bu ifadeye daha yakından bakıldığında, İbn Kuteybe'nin nesih anlayışının tam mânasıyla nesihden ziyade Şâfiî'nin "tefsir" veya "ibâne"sine yakın olduğu müşahede edilir.⁵¹ Diğer taraftan Şâfiî'nin, metodolojisinde önemle üzerinde durduğu Kur'ânî nassın üstün otoritesini pratikte pek tanımadığı hesaba katılırsa,⁵² farkedilir ki, prensiplerle 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 meselesi üzerindeki tutumları -prensip olarak- oldukça açık bir tarzda farklıdır ve ileride Şâfiî ve Hanbelî diye teşekkül edecek doktrinler arasındaki belli başlı ayrılık noktalarından birini temsil etmektedir.

• • •

Şâfiî, başka bir yerde, Kur'an nassına müracaattan bağımsız olarak edilmiş bir şekilde hadisin neshine ait kaideleri açıklar. Bir hadis, şu sebeplerle bertaraf edilecektir:

1. [Hz.] Peygamber'e kadar geriye giden, tarihî görünen bir "haber" ile,⁵³
2. Öncelik-sonralık sırası ile (vakt yedullü 'alâ enne ehade-hümâ ba'de'l-âhar),
3. Hadisi doğrudan doğruya işiten bir şahidin sözüyle (kavlu men semî'a'l-hadîs),
4. Herkesçe bilinmiş olmakla (*âmm*).⁵⁴

Bu vesile ile Şâfiî'nin, ileride Mâlikîlik haline gelecek "Medine" ekolü ve Hanbelîlik tarafından fevkalâde saygı gösterilmiş bir kaynağı, yani "icmâ"ı izâfî bir itibarsızlığa düşürür görüldüğünü kaydetmek gerekir.⁵⁵ Şâfiî'nin eserlerinin muhtelif pasajlarından anlaşıldığı üzere, gerçekte "âmm" mefhumunun "icmâ" mefhumuna eşit olduğu

••••••••••

51 Krş. Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 216d, 288d ve mukaddimemiz, s. XXIII.

52 Schacht, *Origins*, s. 135: "Şâfiî'î paid lip-service to the overruling authority of the Koran, which he did not recognize in practice (Şâfiî, pratikte tanımadığı Kur'an'ın üstün otoritesine (teoride) çok itibar eder görünür)."

53 Krş. Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 324.

54 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 57.

55 Bk. Schacht, *Origins*, bölüm 8, s. 88 vd.

âşikârdır.⁵⁶ Şu halde icmâ, yukarıda açıklanan prensipler hiyerarşisi içinde en sonda gelmektedir. Ayrıca daha yukarıda işaret ettiğimiz üzere, *İhtilâf*tan alınan kaynaklar listesinde,⁵⁷ normal olarak 3 ve 4. sıralarda bulunması beklenirken icmâ, hiç yer bile almamaktadır.^{58*}

*İhtilâf*ta kendini gösteren icmâ karşısındaki bu çekingenlik içinde, Şâfiî'nin eserleri arasından icmânın kronolojik gelişmesini araştıran Schacht'ın ortaya koyduğu müşahedenin bir teyidini görmek mümkündür. Bu müşahedeye göre, eski ekollerin bazı nüanslarla birlikte icmâi tanınmış âlimlerin ittifakına eşit sayan anlayışına elinden geldiğince iştirak ettikten sonra Şâfiî, icmâi gitgide hukuk kaynağı olmaya elverişli bulmaz hale gelmektedir.⁵⁹ Bu konuda hatırlamak gerekir ki, *İhtilâf*, görüldüğüne göre Şâfiî'nin son eseridir.⁶⁰ Her hâlükârda bu kronolojik delilden sarfınazar etsek bile, gerçek olan şudur ki, büyük hukukçunun icmâ ile ilgili doktrini daima oldukça müphem kalmıştır⁶¹ ve onun sisteminde icmâ, sünnetten daha önemsiz bir rol oynar.⁶²

Demek oluyor ki Şâfiî sisteminde sünnet, ne olursa olsun icmâdan üstündür. Halbuki böyle bir doktrin, İbn Kuteybe'nin bir yerde⁶³ “Bize göre hakikat, menkulden (*rivâye*) ziyade icmâ ile ortaya çıkar” ifadesiyle açıkladığı doktrini ile tamamen zıt durumdadır, ki

.....

56 Meselâ bk. Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 1309 vd.; krş. Schacht, *Origins*, s. 15. Burada *İhtilâf*'ın 57. sahifesindeki “âmmе” kelimesi “the generality of the scholars” (âlimlerin umumu) diye tercüme edilmiştir.

57 Krş. Şâfiî, *İhtilâf*, s. 148.

58 Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 1817, burada “icmâ”, naslar ile kıyas arasındaki yerinde bulunmaktadır.

* Yazar burada, hem Şâfiî'de “âmmе” mefhumunun “icmâ” mefhumuna eşit olduğunu ifade etmekte hem de yukarıda belirtildiği üzere (39 nolu dipnota konan mütercim notuna bk.) orijinaldeki “âmmе” lafzını dikkatten kaçırıldığı için, icmâ mefhumunun söz konusu listede hiç yer almadığı şeklinde garip bir sonuca varmaktadır (mütercim).

59 Şâfiî'nin Medine “icmâ”ı karşısındaki güvensizliği hakkında bk. Brunshvig, “Polémiques”, s. 391-394.

60 Schacht, *Origins*, ek I, s. 330.

61 Krş. Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 1309-1320.

62 Krş. Schacht, *Origins*, s. 2.

63 Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 288.

bu doktrin, daha ziyade Mâlikî bir temayülû ve bazı nüanslarla birlikte Hanbelîliğin bir kısmı tarafından benimsenecek olan tutumu temsil etmektedir.⁶⁴

Burada yeniden İbn Kuteybe'yi, Şâfiî'ye nisbetle reaksiyon gösterirken suçüstü yakalıyoruz. Daha yukarıda zikredilen süreç kabul edilirse, sünnet, müctehidlerin “yaşayan an'ane”ye katılımından ibaret bulunan icmân herhangi bir şekilde tezahüründen başka bir şey olmasa bile, “eski ekoller”de hukuk kaynağı olarak icmâ kronolojik yönden sünnetten önce gelmiş olacaktır. İcmâ sünnetin aleyhine olarak bu bağlılık, onları icmâ sünnetin yerine koymakla itham eden Şâfiî tarafından zaten sert bir şekilde tenkit edilmiştir.⁶⁵

Böylece, kaynaklar hiyerarşisi içinde icmân yeri konusunda *Muhtelif*'inde ortaya koyduğu kesin tutum, aynı zamanda Şâfiî tarafından mahkûm edilen ilk ekollerin vaziyetiyle uyuşmakta olduğuna göre, bir defa daha İbn Kuteybe'yi metodoloji alanında Şâfiî ile taban tabana zıt buluyoruz.

Hatırlatmak zâittir ki, İbn Kuteybe'nin felsefî tarzdaki zihni ameliyeler karşısındaki güvensizliği, onu kıyas yoluyla akıl yürütmeye karşı açık bir hasım haline getirir.⁶⁶ Bu da “kıyas”ı onun metodolojik sisteminden fiilen saf dışı eder ve bu nokta üzerinde onun metodu ile Şâfiî'nin metodu arasında mukayese yapmamıza lüzum bırakmaz.⁶⁷

Şâfiî'de, hadis seçiminin bu temel kriterlerine, nasların lafzını değil ruhunu alâkadar eden ve iyice analiz edildiğinde, neticede ictihad ile ilgili olduğu görülen daha az objektif başka mülâhazalar eklenir. Nitekim Şâfiî, iki hadisten birinin:

••••••••

64 Lecomte, *Ibn Qutayba*, s. 254-255; krş. Laoust, *Ibn Taymiyya*, s. 239; Brunschvig, “Polémiques”, s. 407-411: Kâdi İyâz'da Mâlikî “icmâ”nın tasviri ve müdafaası için işarete şayan bir misal.

65 Schacht, *Origins*, s. 42-43; Şâfiî, *el-Ümm*'e göre, VII, 254-262 (= Treatise, IV).

66 Lecomte, *Muhtelif (Le Trait )*, mukaddime, s. XXXIII;  zellikle bk. prg. 71.

67 Aynı konuda, Şâfiî olan M zenî'nin tutumunu kaydetmek enteresandır: Brunschvig, M zenî'nin artık “kıyas”  zerinde Şâfiî kadar ısrarlı olmadığına işaret etmektedir; sebebi ise, “Bu metodun,  ok sayıda s nn , sıkı ehli'l-hadis tarafından k t  g r lmeye devam etmekte” oluşudur (bk. “Muzanî”, s. 151; krş. s. 186 ve not: 1; ayrıca bk. yukarıda M zenî'yle ilgili dipnotlar).

1. Kur'an'ın ruhuna daha yakın (*eşbeh bi-ma'nâ kitâbillah*),
2. Veya sünnetin ruhuna daha yakın (*ev bi-ma'ne's-sünen*),*
3. Veya nihayet kıyasa daha uygun (*eşbeh bi'l-kıyâs*) olup olmadığını sorgular.

Şu halde, diğerlerinin yanı sıra *İhtilâf*'ta⁶⁸ sergilenen prensiplere bakarak kolayca görülebilir ki, Şâfiî tarafından başlatılan sünnetle ilgili verilerin seçimi metodu, temelde naslara saygı üzerine, tâli olarak da kıyas ve sübjektif tenkit üzerine kuruludur.

Klasikleşecek olan bir terminolojiye göre, onun seçim prensipleri şöylece özetlenebilir: Bir hadis “sabit” olmadıkça makbul tutulmayacaktır; tıpkı ancak “adl”i ile bilinenlerin şahit kabul edilmesi gibi. Şayet hadis “meçhul” veya râvisi “şaibeli” (*mergûb anh*) ise, hiç rivayet edilmemiş sayılacaktır.⁶⁹

Bununla beraber, ilâve etmek gerekir ki, sünnetle ilgili verilerin (hadis) şüpheli olan kısmının ayıklanması Şâfiî'nin temel endişesi değildir. Gerçekten, onun hadis seçimi karşısındaki ilkesel tutumu, sert bir tutumdur; şüphesiz İbn Kuteybe'ninkinden de serttir ve vuzuh kazandırmak isteğinden doğan büyük bir endişenin izini taşımaktadır. Bir hukukçu olmaktan ileri gelen bu vuzuh temayülü, önemsiz gibi gözükken fakat bize yüklü sonuçlar vermiş görünen bir sözle çok daha kuvvetli olarak belirtilmiştir: “Bu durum şöyleydi; fakat ‘belki’ (leallahû) neshedilmiştir, şeklinde şüphe sığısıyla söz söylemekten sakınmak gerekir”, zira “bizim şüpheci hasımlarımız (*ehlü'l-cehâle*), bu ‘belki’den dolayı hadisleri yüzümüze çarpacaklardır.”⁷⁰ Aynı düşünce, daha genel bir şekilde *er-Risâle*'de ifade edilmiş bulunmaktadır: “Bu türlü söz, onu nakledenin cehaletinden veya cehaletten daha tehlikeli bir şüphesinden (*irtiyâb*) başka bir şeyi ispatlamaz.”⁷¹

.....

* Şâfiî'nin, *İhtilâf*, s. 57-58'de bu kritere şu açıklamayla birlikte yer verdiği görülmektedir: “Hz. Peygamber'in ihtilâf halindeki iki hadisi dışındaki sünnetlerine” (mütercim).

68 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 148.

69 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 58.

70 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 218.

71 Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 585.

Fakat neshi veya daha doğrusu, doktrinle bağdaşmadığına hükmedilmiş bir nassın geçersizliği meselelerini kaideye bağlamak üzere ortaya konan prensipler, *İhtilâf*taki çok geniş incelemelerin bu prensiplere verdiği apaçık öneme rağmen, gerçekte âhenkleştirme (*telif*) prensibine öncelik tanır. Bu prensip, meselâ *İhtilâf*ta, “Şayet [Hz.] Peygamber’in (*zâhiren*) birbirine zıd iki hadisi varsa ve hal ve şerâite göre uzlaştırılabiliyorsa, bunu yapmak gerekir” şeklinde⁷² ve *er-Risâle*’de, “[Hz.] Peygamber’in ağzından (*zâhiren*) ihtilâflı şekil(ler) de ifade edilerek sâdir olmuş hiçbir şey bulmuş değilizdir ki, onu iyice incelediğimizde bu ihtilâfı hükümsüz hale getirecek bir izah tarzına varabilmiş olmayalım” şeklinde⁷³ ifade edilmektedir.

Gerçekten Şâfiî, teâruz halindeki iki hadisin karşılıklı olarak ayıklanması prensibini vazetmeye kadar giden, böylece kıyasa, “tat-bikat”a (amel), hatta gerekçesi gösterilmemiş şahsî re’ye serbestilik tanıyan eski ekollerin temayülünden uzaktır.⁷⁴

Filvâki o, zâhiren uyuşmaz durumda olsalar bile, sünnete ait verilerden mümkün mertebe en büyük miktarı muhafazaya çalışan İbn Kuteybe’nin temayülüne çok daha yakındır.⁷⁵ Fakat yine de o, özellikle filolojik metot üzerine kurulu mahirâne inceliklere müracaat konusunda İbn Kuteybe’nin çok gerisinde kalır, ki bu metot İbn Kuteybe’ye hep lafza yakın kalmaktan uzak olan bir yorum ustalığı sağlar.⁷⁶

• • •

Şâfiî’nin, İbn Kuteybe’nin yaptığı gibi⁷⁷ hadiste bir râvinin hâfıza noksanlığına isnat edilebilecek bozuklukları kabul edişine -doğruyu söylemek gerekirse- oldukça nâdiren rastlanabilir: Nakil

•••••••••

72 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 271.

73 Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 587.

74 Schacht, *Origins*, s. 47-48.

75 İbn Kuteybe’nin, Şâfiî’nin ilgilenmediği ve gerçeklik ihtimalinden tamamen mahrum hayalî veya mitolojik verilerin korunmasındaki ısrarına işaret etmek gerekir. Belirtmek lâzımdır ki, Mu’tezilîlik ve özellikle Câhiz aynı yolu takip etmişlerdir ve hurâfât sınırındaki bu “hadis”ler İbn Kuteybe tarafından hukukî değil, itikadî bir perspektif içinde incelenmiştir.

76 Bk. Lecomte, *Ibn Qutayba*, s. 274; yine krş., s. 292 vd.

77 Lecomte, *Ibn Qutayba*, s. 270.

esnasında unutulmuş bir edat -meselâ bir *nefiy* (olumsuzluk) edatı-, aynı nassın birbirine kesinlikle zıt iki rivayeti karşısında tenkit yürütmeye yeterlidir. Şâfiî tarafından benimsenen doktrin -ki bu, her ne kadar İbn Kuteybe bunu prensip derecesine çıkarmış görünmüyorsa da, İbn Kuteybe'nin metodu ile uyuşur-, en tam hadisin kabule şayan yegâne hadis olduğu tarzındadır; zira “bu (diğer) rivayetin râvisinin sahip olamadığı bir hıfz ziyadeliğini (ziyâdete hıfzın) ihtiva etmektedir”⁷⁸ veya ayrıca böyle bir rivayet, “En tamdır ve diğerlerine nisbetle tamamlayıcı unsurlar ihtiva eder.”⁷⁹

Fakat söylemek gerekir ki, burada, İbn Kuteybe'nin itibar göstererek üzerinde durmasına karşılık, Şâfiî'nin, çok az da olsa sübjektif veya hissî olan böyle bir tenkide verdiği nâdir tâvizlerden biri söz konusudur. Özellikle âşikârdır ki, Arap dilinin tefsirî zenginlikleri hakkında çok sayıda tâzimekâr ifadelerle rağmen,⁸⁰ Şâfiî, pratik olarak en azından *İhtilâf*'ında hadis'in “filolojik” tenkidine müracaat etmez. Halbuki İbn Kuteybe, *Muhtelif*'inde bütün filoloji disiplinlerinden çokça faydalanmıştır.⁸¹

Acaba Şâfiî'nin metodunun bu karakteristiğini, sık sık zikredilen ve Yâkût'un bir tanıtım ifadesinde en yüksek noktasına ulaşan biyografik bir özelliğe yaklaştırmak gerekir mi? İbn Hallikân'a göre,⁸² -ki İbn Ferhûn⁸³ ve şüphesiz başkaları tarafından da nakledilmiştir- Şâfiî, topyekün filolojik kültürünü gençliğinde Huzeyllerin nezdinde elde etmişti: Lisan, şiir, ahbâr, eyyâm, gramer... Halbuki aynı biyografların, Huzeylî şiiri konusundaki bilgilerinin esasını söz

••••••••

78 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 213, namazda “ref'u'l-yedeyn” (ellerin [başlangıç tekbirinden sonra] tekrar kaldırılıp kaldırılmayacağı) konusunda.

79 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 63, “teşehhüd” duasının üç rivayeti konusunda. Müzenî'ye göre de “tam (hadis), tam olmayana tercih olunur” (Brunschvig, “Muzanf”, s. 151).

80 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 27: “Kur'an Arapça'dır, hadis de Arap dilindedir ve ben her şeyi dilin ihtimali olduğu mânalara (mâ yahtemilühül-lisân) uygun olarak yorumlarım ilh.” (a.g.e., s. 30-31): “(Onlardan) hiç kimsenin Arap dilinde câiz olan ihtimallerin dışında kalan bir yorum yaptığını duymadık ilh.” (Yine bk. *er-Risâle*, “Beyân” hakkındaki ilk bölümler, özellikle pg. 127, 134 vb.).

81 Lecomte, *Ibn Qutayba*, s. 271-272.

82 İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 305-310, no: 530.

83 İbn Ferhûn, *Dibâc*, s. 227-230.

konusu Şâfiî'den aldığı kabul ettikleri el-Esma'î, Yâkût'a göre,⁸⁴ *İhtilâf* müellifinin şu sözünü nakletmişti: "Bunu hadisçiler arasından hiç kimseye öğretme: Onlar bunu hoş karşılamayacaklardır!"

Şâfiî'nin genel olarak "filolojik" metotların ve bilgilerin uygulanmasının, hadisin tamamlığı hakkında tehlike ortaya çıkarabileceğini dikkate aldığı düşünülebilir mi? Şâfiî'nin, *er-Risâle*'de, bazan şevâhide (şahit beyitler) dayanan lafzî şerhe daldığı,⁸⁵ İbn Hişâm ve İbn Ferhûn⁸⁶ tarafından "lisan konusunda otorite (hücce fi'l-luğa)"⁸⁷ olarak mülâhaza edildiği göz önünde bulundurulduğunda, onun bu tehlikeyi düşünmüş olacağını söylemek şüphesiz cüretkârane olacaktır. Fakat her şeye rağmen bu konuda İbn Kuteybe ile onun arasında bir mizaç ve prensipler farklılığını müşahede etmek imkânsız değildir. Nitekim İbn Kuteybe -Şâfiî'nin aksine- her şeyi filolojiye tâbi kılar ve filolojiyi çok önemli nasların tenkidinde özü itibariyle çürütülemez bir unsur olarak kullanır; çünkü filoloji ona, Şâfiî "nesih" anlayışına göre uzlaştırılmaz olan hadisleri uzlaştırma imkânı verir.

Aynı fikirler silsilesi içinde, son bir nokta da, İbn Kuteybe'de lisanla ilgili vâkıalara daha açık bir mizacın mevcut olduğuna şahitlik etmektedir: Başka yerde⁸⁸ göstermiş olduğumuzu sanıyoruz ki, İbn Kuteybe, mukaddes metnin (Kur'an) tercümesi konusunda kendisinden beklenmeyen yumuşak bir tutum sergilemesi bir tarafa, Ebû Ubeyde'yi takiben Kur'an'daki kelimelerin pek küçümsenemeyecek bir sayısı hakkında yabancı bir menşei zımmen kabul etmekte idi.⁸⁹ Şâfiî'nin şu açıklamalarındaki kesin ifadesiyle mukayese edildiğinde, İbn Kuteybe'nin bu mesele karşısındaki tutumu şaşkıncı tarzda liberal görünmektedir: "Kur'an'ın tamamı sadece Arap dilinde nâzil olmuştur"⁹⁰ ve "Kur'an'da Arap dilinde olmayan hiçbir şey yoktur."⁹¹

•••••

84 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ'*, VI, 380; krş. İbn Kuteybe, *Şi'r*, s. 635. not.

85 Meselâ bk. Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 106-110; yine bk. *er-Risâle*, prg. 655-662, 6. ve 7. indexler (bu metnin ihtiva ettiği kelimeler).

86 İbn Ferhûn, *Dibâc*, zikredilen yer.

87 Memnuniyetle kabul ederiz ki, *er-Risâle*'nin bazı pasajları, klasik nesrin gerçekten hayranlık verici numuneleridir.

88 Lecomte, *Ibn Qutayba*, s. 366 vd.

89 Lecomte, *Ibn Qutayba*, s. 374-376.

90 Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 127.

91 Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 134.

Şu halde, Şâfiî ve İbn Kuteybe tarafından nasların tenkidinde uygulanan metodolojik prensiplerin, bu iki müellifi ne kadar farklı entelektüel kategorilerine yerleştirdiği görülmektedir.

Farkında olmaksızın, müçtehitlerin Arap-İslâm düşüncesini henüz kendi sistemlerinin katı çerçevesi içine hapsedmemiş oldukları bir devre atıfta bulunulduğu dikkate alınır; İbn Kuteybe'ye izâfesi âdet haline gelen “muhafazakâr” hatta “reaksiyoner” vasıflarının pekâlâ daha az küçültücü bir akis yapmış olabileceğini düşünmemiz mümkündür.

Şu var ki icabında 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 kariyerinin ve eserlerinin incelenmesi, haklı olarak onun hukukçu evsafından şüphe etmeye imkân vermektedir. Onun, uzun yıllar boyunca kadılıktan daha rahat bir eyalet sulh hâkimi olarak Dînever'deki işi az parası çok memuriyeti işgal ettiği düşünülebilir.⁹² Üstelik, şu hususun müşahede edilmesi tuhaftır ki, bir kaç biyograf tarafından kendisine izâfe edilen iki fıkıh eseri, bütün ihtimallere göre asla kimsenin eline geçmemiştir ve her ne olursa olsun bunlar halen kayıptır.⁹³

Nihayet, *Muhtelif*inde -fürû-i fikhın söz konusu olması halinde bile- hadis ihtilâflarının ortaya çıkardığı meseleleri inceleyişi, bir hukukçu tarzında değildir.

Schacht'ın İbn Kuteybe hakkında aşağıdaki kesin değerlendirmesi, göze çarpan bu müşahedenin ışığı altında tam anlamını kazanmaktadır: “İbn Kuteybe'nin yaptığı hadis yorumları keyfidir ve zorlanmıştır; hukukî muhakemesi de kusurlu ve karmaşıktır.”⁹⁴

Buna mukabil, birbiriyle teâruz halindeki hadislerin ortaya çıkardığı fer'î meseleleri, Şâfiî, pekâlâ bir hukukçu olarak ele almaktadır.

Kitâbü İhtilâfil-hadis'in yaklaşık ilk altmış sayfası, Şâfiî'nin metodolojisini açıklar. Orada fer'î meseleler ancak metodolojik

••••••••••

92 Lecomte, *Ibn Qutayba*, s. 32 vd.

93 Lecomte, *Ibn Qutayba*, s. 154, 159.

94 Schacht, *Origins*, s. 257.

bir prensibi misallendirmek için yer alır.⁹⁵ İbn Kuteybe'nin *Kitābū Muhtelifil-hadīs*'indekilerle aynı malzemeler üzerine kurulu sırf fikhî mülâhazalara rastlanılması, ancak ileriki sayfalardadır. Fakat bu durumda da, bakış açısının tamamen farklı olduğu, göze çarpacak şekilde ortaya çıkmaktadır.

Her şeyden önce, Şâfiî'nin üslûbunun, İbn Kuteybe'ninkine göre çok daha teknik ve daha kesin olduğu hemen hissedilir, ki İbn Kuteybe'nin delilleri -zaten ekseriyetle aynıdır- daha edebî, hatta bazan daha şairane bir tarzda ifade edilmiştir. Ne şiirin ne edebiyatın..., fikhın meşguliyet sahası olmadığı da gerçektir.

Buna bulunabilecek en güzel misal, şüphesiz, suyun ibadete elverişli temizliğinin tarifine ait olanıdır:⁹⁶ Burada İbn Kuteybe'nin getirdiği delil -zaten kısadır-, Arap belâgatına dayanmaktadır; halbuki Şâfiî'nin daha akılcı ve mantıkî teselsüle sahip istidlâli, kıyasî kanıtın kesinliğini temin için mütemmim iki hadisten faydalanır⁹⁷ ve hatta aritmetiğe başvurur.⁹⁸

Aynı meseleyi ele alan, daha doğrusu iki müellif nezdindeki aynı verileri inceleyen pasajlardan misalleri çoğaltmak kolaydır; fakat bu misallerde Şâfiî'nin istidlâlinin, matematik kesinliği ve kuruluşu içinde tamamen hukukî bir karakter arzetmesine mukabil, İbn Kuteybe'ninki daha çok sezgiye dayanır, daha az kesin ve selevininkinden daha az berraktır.⁹⁹

95 Meselâ Şâfiî, *İhtilâf*, s. 17 vd., esasen re'y ile icthad arasındaki farkı göstermek için, bir uzvun kesilmesi halinde diyet nisbeti hakkında.

96 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 105-125; Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 329-330.

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

98 Şu hadis bahse konu edilmektedir: "Şayet suyun miktarı iki küpe (kulle) ulaşırsa, pis olmaz" ve Şâfiî şöyle bir açıklama yapar: "Söz konusu olan Hecer küpleridir. İbn Cüreyc dedi ki: Ben Hecer küplerini gördüm, onların her biri iki tulum veya biraz daha fazla alıyordu... Hicaz tulumları, bugün olduğu gibi eskiden de büyük idi... ve suyun miktarı beş büyük tulumla ulaşıncaya pis olmayacaktır. İşte Hecer küpü ölçüsüyle iki küpün hacmi budur..." (bk. Şâfiî, *İhtilâf*, s. 109).

99 Birkaç misal: "Mesh" meselesi, Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 69, 288^b ❖

Tabiatıyla, iki müellifin neticelerinin uyduğu da olur. İbn Kuteybe, tesadüfen, tâlî olarak veya geçici olarak mevzuyu hukukî planda ele aldığında bu uygunluk açıkça ortaya çıkar. İşte şu konulardaki mülâhazalar böyledir: Muayyen durumlarda orucun ihtiyarî karakteri,¹⁰⁰ tehlike halinde namazın kısaltılması,¹⁰¹ namaz kılanın önünde bir kadının bulunması halinde namazın sıhhati,¹⁰² kertenkele (keler) etinin câiz oluşu.¹⁰³

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

Fakat mühim olan nokta şudur: Ekseri durumlarda her ne kadar Şâfiî hukukî plan ile yetinirse de; İbn Kuteybe, mesele sadece beşer planında olmadığı zamanlarda daha yüksek planlarda, “teoloji” veya daha doğrusu usûlü’-d-dîn, hatta politika planlarında belirgin halde olmak için hukukî planı geniş bir şekilde aşar. Demek oluyor ki, İbn Kuteybe’nin ifadesi ancak çok tâlî derecede hukukîdir; fakat daha ziyade ve hemen hemen dâimî surette itikadîdir.

• • •

Aşağıda seçtiğimiz birçok misalde, Şâfiî ile İbn Kuteybe’nin istidlâllerini mukayesenin gerçek bir farklılığı ortaya çıkardığı rahatça görülmektedir. Denilebilir ki, İbn Kuteybe, Şâfiî’ye göre daha geniş meseleleri; “teolojik”, etik, politik veya hatta daha genel mânada hukuk sahasını alâkadar eden, yani son tahlilde insanî değerler merdiveni içinde daha yüksek bir dereceden meselelere açılmış bulunmaktadır.

Hadis, [Hz.] Peygamber’in hakem yapıldığı, fakat farklı müeyyideler ile hüküm verdiği iki meşhur zina hadisesini nakleder. Bu olay gerek Şâfiî,¹⁰⁴ gerekse İbn Kuteybe¹⁰⁵ tarafından incelenmiştir:

•••••

= *İhtilâf*, s. 203-207; “Ref’u’l-yedeyn” meselesi, Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 66 = *İhtilâf*, s. 211; “şüf’a” meselesi, Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 257 vd. = *İhtilâf*, s. 258 vs.

100 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 78 vd. = Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 273-274.

101 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 67 vd. = Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 216d, 288a.

102 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 165 = Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 201.

103 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 149 vd. = Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 293 vd.

104 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 251.

105 Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 133 vd., 209 vd.

Farklı olan sadece şekil değildir, her iki müellifin vardıkları neticeler de ayrı planlar üzerine kuruludur. Şâfiî'ye göre, zina eden erkeğe uygulanan (sürgün) ve zina eden kadına uygulanan (*recm*) farklı cezalar, erkeğin bekâr (*bikr*) ve kadının başından evlilik geçmiş (*seyyib*) olması keyfiyetinden ileri gelir. Şu halde, pekâlâ, kendisinden şu nevi suçlular kategorisine şu nevi müeyyide uygulanması neticesinin çıkarıldığına dair hukukî bir muhakeme söz konusudur.¹⁰⁶

Buna mukabil, İbn Kuteybe'nin bu işteki alâkasını cezbeden Allah'ın "kitab"ına müracaattır. Gerçekten, ne *recm* ne de sürgün hükmü Kur'an'da açıkça yer almaktadır; fakat [Hz.] Peygamber, bu vak'a münasebetiyle şöyle bir ifade kullanmış addedilmektedir: "Aranızda Allah'ın kitabına uygun olarak hükmedeceğim." Bu ifade, İbn Kuteybe'ye "kitab" kelimesinin yalnızca Kur'an mânasına değil, Kur'an'da bulunmayan emirler (*farz*) mânasına da alınabileceğini göstermeyi temin eden bir fırsat olmaktadır. Başka bir ifade ile o, burada, vahyin mahiyeti meselesine, hatta Kur'an metninin bütünlüğü meselesine temas etmiş bulunmaktadır.

Bundan başka [Hz.] Peygamber, bir olayda sadece tek 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 ziyade sosyal ahlâktan gelen bir gelişmeye tesadüf edilmektedir: İbn Kuteybe'nin açıklamasına göre, bu durumda şayet [Hz.] Peygamber "ardarda dört defa Mâiz'den yüz çevirmişse, gerçekte bu, suçlunun kendini zina ile itham etmesinden ve böylece örtüyü (hayâ perdesini, Allah'ın örtüsünü) yırtmasından hoşlanmadığı içindir, yoksa ardarda dört defa ikrarda bulunmasını istediği için değildir. Bir de, onun durumunu şüpheye mahal kalmayacak şekilde incelemek ve aklî melekelerinin yerinde olup olmadığını bilmek istemişti."^{107*} [Hz.] Peygamber, bir defasında da şu açıklamayı yapmıştı:

•••••

106 Aynı mesele, *er-Risâle*'nin birçok yerinde ele alınmıştır (prg. 378-382, 686-695), buralarda istidlâlin sırf hukukî kıyasın kullanılmasına müteallik olduğu kolayca görülmektedir (krş. Schacht, *Origins*, s. 106).

107 Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 210

* Metindeki "... E sahîhun hüve em bihî cinnetün" ibaresi, Lecomte tarafından, "... bu işin gerçek olup olmadığını veya onun bir cin hâkimiyetine girmiş bulunup bulunmadığını..." şeklinde tercüme edilmiştir (mütercim).

“Sizin için Allah’ın tayin ettiği yasaklardan (*had*) vazgeçme zamanı gelmiştir. Kim bu pisliklerden bir şey yaparsa Allah’ın örtüsü ardına saklansın; zira kim bize durumunu açıklarsa, Allah’ın kitabında hükmedilen müeyyide ona uygulanacaktır.”¹⁰⁸ Başka ifade ile, “Rezalete vasıta olan kimseye yazıklar olsun!”

Nasların katı uygulamasının ötesinde, [Hz.] Peygamber’in, cezaların içtimaî neticelerini hesaba katacak bir uygulamayı ilk tavsiye eden kimse olduğunu bundan daha iyi hissettirmek mümkün olmazdı. Şâfiî’nin hiç değilse, *Kitâbü İhtilâfi’l-hadîs*’in alâkalı pasajında ifade edildiği şekildeki hukukî matematiğinden uzağız.

Savaşa katılmayanların durumu -her ne kadar burada da teori ile pratik arasında daima fark varsa da-, cihad teorisyenlerinin dikkatini çekmemiş değildir; ki bu da [Hz.] Peygamber’e veya ashabına izâfe edilen ve ihtilâf mütehasıslarının uzlaştırma mecburiyetini açıkça hissettikleri müteâriz sözlerin varlığını gösterir. Şâfiî, müşriklerin kadınları ve çocuklarının öldürülmesi meselesini ele alırken,¹⁰⁹ gayesi bir hukukçu olarak muhtemel müeyyide ve sorumlulukları tayin etmek ve ne kefâret ne kısas (*kaved*) ne de diyet (*akl*) gerektirmeyen savaş sırasındaki öldürmeyi, Kur’an tarafından tafsilâtlı bir tarife şeklinde hükümleri derpîş edilmiş bulunan hata ile öldürme (en-Nisâ 4/92) durumundan ayırt etmektir.

Aynı mesele hakkında İbn Kuteybe’nin istidlâli,¹¹⁰ fitrat mefhumuna veya insanların İslâm’ı kabul yönündeki tabii durumlarına¹¹¹ açılır: Şayet [Hz.] 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.”¹¹²

•••••

108 Zikredilen yer.

109 Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 823-827.

110 Lecomte, *Muhtelif (Le Trait )*, prg. 289-290.

111 İbn Kuteybe tarafından “fitrat” mefhumunun yorumu en azından böyle olsa gerektir (Lecomte, *Muhtelif (Le Trait )*, prg. 166).

112 “Fitra” meselesi, Müzenî’nin *Kitâbü’l-Emr ve’n-nehı*’de (s. 192-193), itikadî bir meseleyi ele almak ister görüldüğü yegâne noktadır (bk. Brunschvig, “Muzanî”, s. 149). Ancak Brunschvig, şöyle bir kayda yer verir: Usûl-i fıkıh hakkındaki bir çalışmada bu fitra hadisinin münakaşa edildiğini görmek insanı hayrete düşürebilir; fakat bunun, gerçekten emir ve nehyin söz ❖

Bir başka misal, [Hz.] Peygamber'in şu hadisi ile ilgilidir: "Ölü, hayattaki kimsenin kendisi için dökeceği göz yaşları sebebiyle azap görecektir."¹¹³ Şâfiî için, [Hz.] Âişe'nin, bu sözün müminleri hariç tutup kâfirlerle alâkalı olduğunu ileri sürmeye hakkı bulunup bulunmadığını bilmek söz konusudur ve o, olumlu sonuca varmışa benzemektedir. Fakat o, İbn Kuteybe'nin isabetli olarak gördüğü gibi, kader konusuna bağlı olan meselenin esasından ziyade, -nesih konusuna giren- [Hz.] Âişe'nin sözünün muteberliği ile meşgul görünmektedir.

Gerçekten, İbn Kuteybe'nin istidlâli oldukça işlenmiş üç nokta üzerine açılır: Önce, orada nesih meselesi, şekli 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 zıttır; zira hulâsa olarak, [Hz.] Peygamber'in bir hadisininin, [Hz.] Âişe'nin bir zannı üzerine reddedilemeyeceğini ifade etmektedir.¹¹⁴ Fakat bu bir nevi şekli zıtlık, bu iki insan arasında çok daha derin bir ayrılığı tazammun etmektedir: İbn Kuteybe için, [Hz.] Peygamber'in hadisininin, münhasıran kâfire uygulanmaktan öteye, bilakis istisnasız kabir azabına ('*azâbü'l-kabr*) tâbi olan bütün insanlara uygulanacağını göstermek söz konusudur.¹¹⁵ Bu azap realitesi zaten üzerinde durulmadan gösterilmiş bulunmaktadır;¹¹⁶ 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 planı 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.¹¹⁷

.....

konusu olduğu bir fıkıh meselesine bağlı bulunduğu hemen görülecektir."

Şâfiî olan Müzenfî, burada da kelâmcı olmaktan çok fakih görünmektedir.

113 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 266-269; Lecomte, *Muhtelif (Le Trait )*, prg. 279-280m.

114 Lecomte, *Muhtelif (Le Trait )*, prg. 280m.

115 Lecomte, *Muhtelif (Le Trait )*, prg. 280d-h.

116 Lecomte, *Muhtelif (Le Trait )*, prg. 280d.

* *Eschatologie*:  hret ilmi, *d terminisme*: cebriyecilik.

117 Şâfi , *İhtil f*, s. 126 = Lecomte, *Muhtelif (Le Trait )*, prg. 142, 163-164h.   

“Güneş, şeytanın boynuzu ile aynı zamanda doğar” hadisi, ulemâ tarafından klasik olarak, şiddetli sıcaklar esnasında namaz saatlerinin yerlerinin değiştirilmesinin faydası tartışılırken ele alınmıştır.* Bu meseleyi incelerken Şâfiî'nin perspektifi de münhasıran budur, ki sıkı bir şekilde “hukukî” bir perspektif olarak değerlendirilmesi mümkündür. Meselenin fikhî yönü, İbn Kuteybe'nin meçhulü değildir;¹¹⁸ fakat o, güneşin, ayın¹¹⁹ ve şeytanın¹²⁰ doğası hakkında açıklamalar yapmak üzere, böylece kozmogoni, antropomorfizm, demonoloji** ve putların durumlarıyla ilgili bir meseleler demetini harekete geçirerek konunun bu yönünü bir defadan ibaret olmamak üzere aşar.

Allah'ın, ictihad edip muvaffak olana, ictihad edip muvaffak olamayanın iki -veya farklı rivayetlere göre on- katı sevap vermesi, aklen kolayca kabul edilebilecek bir şey değildir. Bu meseleyi incelerken Şâfiî, sadece, kendi sisteminin ihtiyaçları için ictihad mefhumunun çerçevesini çizmeye çalışır.¹²¹

.....

* İbn Kuteybe'nin eserinde yer alan hadisin meâli şöyledir: “Güneş, şeytanın iki boynuzu arasından doğar; o halde güneş doğarken namaz kılmayın” (bk. *Kitâbü Muhtelifi'l-hadis*, s. 151). Lecomte da eserin Fransızca'ya tercümesinde hadisi böyle tercüme etmiştir (bk. *Le Traité des divergences du hadîth d'Ibn Qutayba*, prg. 163 / s. 138). Makalede geçen şekliyle ise hadis Şâfiî'nin *Kitâbü İhtilâfi'l-hadis*'inde yer almaktadır (*el-Ümm*'ün kenarında, VII, 125-126). Öte yandan, bu hadisin şiddetli sıcaklarda namaz meselesiyle bir ilgisi bulunmamakta, İbn Kuteybe de hadise yöneltilen akla ve nakle aykırılık iddiasını cevaplarırken güneşe tapanlarla ilgili bilgi verip burada neyin kastedildiğini, ayrıca “karn” kelimesinden hareketle hayvanların “boynuz”unu temel alan bir tasavvurun yanılıcı olacağını açıklamaktadır (s. 152-158). Lecomte'un atıfta bulunduğu yerlere gelince, bunlardan birinde güneş ve ayın durumundan söz eden bir kıyamet günü tasviri (prg. 142 / s. 113-114, krş. İbn Kuteybe, s. 121-123), diğesinde şiddetli sıcaklardan dolayı namazın daha serin vakte ertelenmesi için Hz. Peygamber'e yapılan başvuru (prg. 146 / s. 121-122, krş. İbn Kuteybe, s. 133-134) hakkında iki hadis ile İbn Kuteybe'nin bunların izahına ilişkin cevapları yer almaktadır (mütercim).

118 Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 142, 146.

119 Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 142.

120 Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 163-164h.

** *Cosmogonie*: kâinatın ve uzay cisimlerinin yaratılışı teorisi; *anthropomorphism*: Allah'ı insan şeklinde zannedenlerin sapkın mezhebi; *démonologie*: cinler ilmi.

İbn Kuteybe ise¹²² bu vesile ile kader sahasına giren bir itikadî meseleler kümesini harekete geçirir: “Doğruya uygun ictihad, hatalı ictihad ile bir değildir. Şayet böyle olsaydı, yahudiler, hıristiyanlar, Mecûsîler ve müslümanlar birbirinden farksız olurlardı;* (halbuki) her bir ferдин ictihadının ardında ilâhî tevfiik gizlidir.”** Tabiatıyla burada söz konusu olan da, etiğın (ahlâk felsefesi) niyet ve fiilin karşılıklı değeri hakkındaki önemli bir meselesidir.

Bu münasebetle İbn Kuteybe'nin, açıkça üzüm bağı işçileri temsiline (Matta, XX, 1-16) dayandığını kaydetmek faydadan hâlî değildir. Bu ise, bu muhteva içinde bir çeşit paradoks meydana getirir; fakat münakaşayı azımsanmayacak ölçüde genişletir.

[Hz.] Peygamber'in, hanımlarından biri tarafından temiz değilken (hayız halinde) kullanılmış bir elbise (*mirt*) ile kıldığı namazın söz konusu olduğu bir başka pasajda, Şâfiî,¹²³ namazın sıhhati için gerekli asgari elbise (*tesettür*) meselesini inceler ve bir iç çamaşırı olan söz konusu elbisenin muhtemelen izâr vazifesi görmüş olabileceği sonucuna varır. Zaten ona göre kıyafetlerle ilgili moda değişmiş olduğundan, bu meselenin zamanı geçmiştir. Kadın modasının tekâmül ettiği muhtemelen kendisinin de meçhulü olmayan İbn Kuteybe,¹²⁴ ibadet temizliği noktainazarından inceleyerek meseleye bir aktüalite çeşnisi verir. Oldukça kuvvetli filolojik ve lugavî delillerle teyit ederek, *mirtin* bir iç çamaşırı değil üst çamaşırı olduğunu ve namazın ifası için kullanılmasına müsaade edilemeyecek kadar pis olamayacağını gösterir.

•••••

121 Şâfiî, *er-Risâle*, prg. 1409-1420.

122 Lecomte, *Muhtelif (Le Trait )*, prg. 177-180.

* Makale metninde *-Le Trait *, s. 164'tekinin aksine- zühûlen “Müslümanlar” yerine “Maniheistler” kelimesi kullanılmıştır (mütercim).

** Burada, İbn Kuteybe'nin sözlerinin siyak ve sibakı “Her bir ferдин ictihadının ardında ilâhî tevfiik gizlidir” şeklinde bir mânaya mantıken imkân tanınamaktadır. Kaldı ki, tek başına bu cümle dahi, dikkatli bir tercüme ile “Her ferдин ictihadının ötesinde (bir de) Allah Teâlâ'nın tevfiiki söz konusudur” şeklinde anlaşılabilir bir kuruluşa sahip bulunmaktadır (mütercim).

123 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 272-274.

124 Lecomte, *Muhtelif (Le Trait )*, prg. 201-202.

Bize, İbn Kuteybe'nin noktainazarı, selefininkinden hem daha genel hem de daha aktüel görünmektedir.

Son bir misal, belki onların karşılıklı ifadelerinin farklılığı hususunda daha da tipik olacaktır: İbn Mes'ûd'un, bir vesileyle Minâ'da namazı iki rekât şeklinde kısaltmasına imkân veren "ruhsat"ı kullanmamış olması sebebiyle [Hz.] Osman'ı kınamış olduğu söylenir. Şâfiî birçok yerde, ibadet hükümleri konusunda, tamamen mâruf bir hafifletme ve kolaylaştırma (*teysîr*) prensibi olan ruhsat fikri üzerinde ısrar eder.¹²⁵ İbn Kuteybe de bu hususta Şâfiî'den geri kalmaz ve o da, esasen âşikâr bir şekilde aynı hadislerin tedkiki dolayısıyla sık sık *teysîr* ve ruhsat meselesini ele alır.¹²⁶ Fakat [Hz.] Osman'ın dört rekât ile ilgili meselesi ise, ona göre, [Hz.] Osman'ın hasımlarının onu itham etmek üzere gündeme getirdikleri, yani esasen imam olarak kendisini itibardan düşürmek için bütün bahaneleri arayan Şiîler'in ortaya çıkardığı bir meseledir.¹²⁷ Şu halde İbn Kuteybe tarafından ele alınan, gerçekte meselenin politik yönüdür.

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

• • •

Şimdi geriye, Şâfiî'nin çağında -veya hiç olmazsa Şâfiî nezdinde- hukukî yani az çok akademik planda tutulan hadis etrafındaki münakaşanın, İbn Kuteybe'nin kaleminde hangi faktörler dolayısıyla, beşerî, gerçekten "teolojik" değilse bile dinî ve hatta politik endişelerin birbirine karıştığı farklı bir planda, bir kelime ile söylemek gerekirse, ideolojik planda cereyan ettiğini kendimize sormak kalmaktadır.

Biyograflar, muhtemelen bu tarz farklılığını hissetmişler ve bazan bunu biraz buruk bir şekilde ifade etmişlerdir. Aşağıda, kendi

••••••••••

125 Meselâ Şâfiî, *İhtilâf*, s. 59-60 (abdest hakkında); s. 67 (tehlike veya sefer halinde namazın kısaltılması hakkında); s. 78 (ihtiyarî oruç hakkında); s. 137 (hac münasebetiyle takdim edilen kurbanların etinin saklanması hakkında).

126 Lecomte, *Muhtelif (Le Trait )*, prg. 216^{c-d}, 273-274, 288^a.

127 Lecomte, *Muhtelif (Le Trait )*, prg. 37d.

farklılıkları içinde, karşılıklı olarak iki müellifimiz hakkında âlimlerin kanaatini yeterince anlatan üç şehâdete yer vereceğiz:

Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfiyye'sinde¹²⁸ Ebû Âsım el-Abbâdî (ö. 458/1066) hukuk metodolojisinin mücidi olması (sannefe'l-usûl ve benâ aleyhe'l-fürû') fakat aynı zamanda "fıkıh" bahislerinde daha ihtiyatlı (ahvat) olması bakımından Şâfiî'yi Ebû Hanîfe ve Mâlik'ten üstün addeder.

Kâdî İbn Ebû Ya'lâ (ö. 526/1131) *Tabakâtü'l-hanâbile*'sinde,¹²⁹ İbn Hanbel'in talebesi meşhur hadisçi Ebû Hâtım er-Râzî'den (ö. 277/890) Şâfiî hakkında bir değerlendirme nakleder: "Bu, hiç hadis bilmeyen bir fakih idi."

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

Halbuki İbn Kuteybe'nin biyografisini yazanlar arasında, -bil-diğimize göre- ona açıkça fakih sıfatını izâfe eden bir kişi dahi yoktur. Ona en sık verilen lakaplar âlim, kâtip, ahbârî, hatta daha sonraları lugavî ve nahvî şeklindedir.

Diğer yandan, İmâmü'l-Haremeyn'in sert bir değerlendirmesi, -her ne kadar bunu aşırı buluyorsak da- bize İbn Kuteybe'nin temayülünü en iyi şekilde özetler görünmektedir: "Bu, iyi bilmediği konulara dalan (velûc fi mâ lâ yuhsinuh), atılgan bir polemist (hec-câm) idi."^{130*}

.....

128 Abbâdî, *Tabakât*, s. 6-7.

129 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, s. 204-205.

130 Nakleden: İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III, 358; krş. Lecomte, *Ibn Qutayba*, s. 258.

* İbn Hacer'in eserinde, ifadenin aynen yazarın aktardığı şekilde olduğunu gördük. Fakat yazarın Cüveynî'nin ifadesine verdiği anlam ve buna dayalı olarak müteakip paragrafta yaptığı değerlendirme açısından önemli olduğu için bizzat İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin eserine bakma ihtiyacı duyduk ve orada bu ifadenin şu şekilde olduğunu gördük: "ve hüve vellâcün hecûmün alâ mâ lâ yuhsinuh" (bk. Cüveynî, *el-Burhân*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Devha / Katar 1399, I, 135). Gerek bağlam gerekse kullanılan la-fızlar burada kastedilen anlamın şu olduğunu göstermektedir: O, (değişik sahalarda) dolaşıp duran, iyi bilmediği (konulara) hemen dalan bir kimsedir.

Şayet Cüveynî'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, "polemist" kelimesiyle tercüme etmemiz mümkün görünen "heccâm" sıfatı, herhalde *Muhtelifü'l-hadîs* müellifine verilebilecek en iyi sıfatlardan biridir.

Şâfiî tarafından ihtirassız ve nazikâne bir şekilde yapılan mü-nakaşalar, gerçekten artık gerilerde kalmıştır: Aynı konular hakkında İbn Kuteybe, büyük hukukçunun (Şâfiî) yarım asır önce muhatap olduklarından daha bir başka tehlikeli olan hasımlarını ikna etmek için bundan böyle, itiraz edilemez kabiliyette bir yazar tarafından kullanılan keskin bir kalemin bütün imkânlarına başvurmaktadır. Şöyle ki, hadisin muarızları kendilerince ekol meydana getirmişlerdir ve her ne kadar onlar içinde en mutedilleri Sünnîliğe mensup olmaya devam ediyorlarsa da, gitgide aşırılaşan tutumlar o esnada bu sahada ortaya çıkmıştır; o kadar ki, İbn Hanbel ve İbn Kuteybe'nin çağında hadisi müdafaa etmek, Sünnî İslâm'ı hatta genel olarak İslâm'ı müdafaa etmekle aynı şeydi.¹³¹

• • •

Şâfiî'nin, kendisi gibi hukukçu olan muarızlarının, kendilerini, İslâm'ın II. (VIII.) asrın ortalarına doğru görüldüğü şekildeki hukukî an'anesi içine oturtmuş olduklarına muhtemel nazarıyla bakmak gerekir. Oysa, fırkalar, henüz bu esnada bir asır sonraki politik önemi kazanmış olmadıklarından ve henüz gerçek doğmatik temellere sahip bulunmadıklarından, mevcut yegâne fıkıh, daha uygun bir isimlendirme bulunmadığından "Sünnî" diye nitelenen bir fıkhıdır. Bu fıkıh, Şâfiî'nin çağında, henüz en gelişmiş şekli altında ancak Mâlik ve Ebû Hanîfe -tabii bir de onların talebeleri- tarafından temsil edilmiş görünmektedir. Evzâî'nin rolü de inkâr edilemez. Şâfiî'nin, fıkhıta oldukça net bir şekilde Mâlik'in talebeleri çizgisi içine kendini yerleştirdiği herkesçe bilinir: O, Mekke ve Medine'de yetmiş

••••••••••

131 Daha yukarıda, Müzenfî gibi sıkı şekilde Şâfiî mezhebine bağlı bir müellifin, III./IX. asırda beklenmedik bir şekilde, İbn Kuteybe tarafından savunulan hadisçilerin tutumuna yaklaşma mecburiyetinde kaldığı keyfiyetini altını çizerek belirtmiştik.

ve bizzat kendi nakline göre on yaşında *Muvatta*'ı öğrenmiştir, ki bu kabul edileceği üzere oldukça güzel bir başarıdır.¹³²

Bu duruma göre Medinelî hukukçuların, Şâfiî'nin tenkitlerinden mahfuz kaldıkları düşünülebilecektir. Fakat hiç de öyle değil; o, Mâlik'i fiilen kendi üstadı telakki etse ve Hicazlılar'ı kendi "arkadaşları" olarak isimlendirse de; *Kitâbü'l-Ümm*'ün "Mâlik ve Şâfiî arasındaki ihtilâflar" a ayrılmış bölümünün¹³³ özellikle gösterdiği üzere, mezhebin "yaşayan an'ane"si uğruna [Hz.] Peygamber'e imtisali terketmesinden dolayı Mâlik'e yaptığı sitem az değildir.

Şâfiî'nin Evzâî'ye karşı Treatise (risâle) IX'da¹³⁴ dolaylı olarak açıklanmış bulunan târizleri, her ne kadar öncekilerle aynı mahiyette ise de, onu daha az hırpalayıcı görünmektedir. Bu belki, daha yukarıda işaret ettiğimiz üzere, Evzâî'nin [Hz.] Peygamber'e imtisalin işaretini taşıyan bir temayüle sahip olması sebebiyledir; fakat aynı zamanda onun Iraklılar'a karşı husumeti Şâfiî'nin sempatisini sağladığı içindir.¹³⁵ Zaten, bunlar Schacht tarafından bir sayfada özetlenirken,¹³⁶ Medinelîler'le olan sürtüşme noktaları, aynı bölümde yaklaşık beş sayfa tutmaktadır.¹³⁷

Fakat Şâfiî'nin tenkidine sebebiyet veren "Irak" doktrini ile ilgili noktaları bitirmek için aynı müellife yaklaşık sekiz sayfanın gerektiğini müşahede etmek dikkate şayandır.¹³⁸ Böyle sathî bir istatistiğin derin bir mânası 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 ichtihadının kullanılışı çok inhisârî şekilde kendilerine izâfe edilecek olan "Iraklı" hukukçulardır.¹³⁹

•••••

132 İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, zikredilen yer.

133 Şâfiî, *el-Üm*, VII, 177-250 = Treatise (risâle) III; krş. Schacht, *Origins*, s. 9, 12, 21 vd.

134 *Kitâbü Siyeri'l-Evzâî (el-Ümm'ün içinde)*, VII, 303-336.

135 Schacht, *Origins*, s. 10.

136 Schacht, *Origins*, s. 34-35.

137 Schacht, *Origins*, s. 22-27.

138 Schacht, *Origins*, s. 27-34.

139 Meselâ bk. Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 59 vd.

Zaten, Şâfiî sistemin re'ye müracaatı reddettiği, fakat bununla birlikte ihtiyatla ve son çare olarak kullanılması gereken icthadı kabul ettiği mâlûmdur.*

Diğerlerinin yanı sıra bu tutum, müessir fiil durumlarında hükmedilecek diyet nisbetinin münakaşasında görülür: Bu konuda Ebû Hanîfe, meselâ kesilen parmağın cinsine göre değişen nisbetler kabul eder;¹⁴⁰ buna mukabil Şâfiî doktrin, Amr b. Hazm'ın elinde olduğu kabul edilen [Hz.] Peygamber'in bir yazısına uygun olarak, tek bir nisbetin uygulanması şeklindedir.

Aslında re'ye müracaatın suçlanması, sadece, Şâfiî ve benzerlerinin “Irak” ekolüne mensup hukukçulara isnat ettikleri serbestlik, tutarsızlık ve sistem yokluğunu onaylamadıklarını yansıtır. Bu fikir, İslâm hukuk metodolojisinin bu “teknik terim”ini tarifte karşılaşılan zorluklar tarafından geniş bir şekilde doğrulanmış bulunmaktadır.

Fakat, genel tarzda Iraklılar'ın metotları karşısında gayet iyi bilinen bu güvensizlikten başka, muarızların ismen zikredildiği ve pekâlâ Ebû Hanîfe 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” denilen koyun meselesi ile billhasa tasvir edilen gelir ve risk (*el-harâc bi'd-damân*) konusundaki uzun bölümde yer almaktadır.^{141**}

Bir başka yerde, ibarenin siyak ve sibakı hedef alınan hasımın üstadının Ebû Yûsuf'tan başkası olmadığı neticesini çıkarmaya imkân vermektedir: “Sen, bununla onun (Ebû Yûsufun) talebesi olduğunu göstermiş oluyorsun.”¹⁴²

Şâfiî, *İhtilâf*’ında, Iraklı hasımlarını “Kûfeli muhatabı aracılığıyla” mağlûp etmeye çalışır.¹⁴³ Onlara karşı diğer eserlerinde de daha az uzlaştırıcı görünmesi, Şâfiî'nin başlıca hasımlarının, hepsinden

•••••

* Bu konuyla ilgili olarak 39 nolu dipnotu takiben konan açıklamamıza bakılabilir (mütercim).

140 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 17-18.

141 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 337: “Gerek Ebû Hanife gerekse talebeleri, bu fikirde değildir.”

** Yazarın belirttiği yerde “muhaffele” ismi geçmemekte, bu nevi hayvanlardan “musarrât” şeklinde bahsedilmektedir (mütercim).

142 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 120-121.

143 Schacht, *Origins*, s. 10.

önce, Ebû Hanîfe'nin çevresindeki hukukçular arasında yer almış olduğu yönündeki intibai kuvvetlendirmektedir.¹⁴⁴

“Hanefî” sistem, *Muhtelif*te de enerjik bir şekilde reddedilmekten âzâde kalmamıştır.¹⁴⁵ Fakat iyi incelendiğinde, bu muhâsım grubunun, tamamen hukukun dışında şeylerle meşgul bir başka tehlikeli muhaliflere sahip olan İbn Kuteybe'nin çarpıştığı gruplar içinde en zararsız olduğu gözden kaçmaz. Âşikârdır ki İbn Kuteybe, en mutedilinden en aşırısına kadar her temayülden Mu'tezilî, Hâricî ve Şiîler'i reddederken, bu gerçekte usûlü'd-dîn sahasındadır; hukuk metodolojisi sahasında ve hele -onu şöyle böyle ilgilendiren- fûrû-i fîkîh konusunda değildir.

Bununla birlikte bilmek gerekir ki, Iraklı olsun olmasın, mezkûr hukukçular Şâfiî'nin reddiyesine yol açmakta inhisarî bir özelliğe sahip değillerdir. “Kelâm ehli” de Şâfiî'nin tenkitlerinden kurtulamaz ve bunlar *İhtilâf*ta¹⁴⁶ birçok defa, haddizatında Mu'tezilîler'e işaret eder görünen¹⁴⁷ bu isimlendirme altında yer alırlar. Fakat en önemli nokta şu hususun müşahade olunmasıdır: Şâfiî, onlara sürekli olarak fûrû sahasında veya gerektiğinde metodoloji sahasında, daha olmazsa [Hz.] Peygamber'in sünnetine gösterilmesi gereken saygı ile ilgili daha genel planda muhalefet eder; bu muhalefet, -İbn Kuteybe'nin yapacağı gibi- asla dogmatik ve ideolojik planda değildir.

Nihayet, -Şâfiî'nin diğer eserlerini hesaba katmadan- *İhtilâf* veya *er-Risâle*'de gerçek şekilde Şiî doktrinlerin reddi olarak kabul

•••••

144 Brunschvig'in açıkça ifade ettiği gibi, Müzenî'nin muarızları, Şâfiî'ninkilerin tarzındadır ve aynı kişilerdir: “Şüphesiz (Müzenî'nin vardığı çözümler), birçok defa Ebû Hanîfe'ninkilere açık şekilde zıt düşer; fakat bu, iki mezhebin önemli hukuk prensipleri üzerinde ihtilâf halinde olmasındandır... Mâlikîlik'le uyuşmama durumunda da... Müzenî, Şâfiî tezi öne geçirmekte tereddüt etmez; ama bu durum, tabiatıyla daha seyrekdir” (“Muzani”, s. 149).

145 Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, prg. 59-71; hatırlatalım ki, Mâlik ve Evzâî *Muhtelif*te sadece saygıdeğer müctehidler olarak zikredilmişlerdir (Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, mukaddime, s. XIX ve prg. 28).

146 Şâfiî, *İhtilâf*, s. 29, 33, 37, 218.

147 Schacht, *Muhtelif*e dayanarak, bu iki adlandırmayı aynileştirmektedir (Schacht, *Origins*, s. 41).

edilebilecek sözler aramak boşuna olacaktır.¹⁴⁸ Halbuki, Mu'tezilîliğin yanı sıra Şiîliğin, İbn Kuteybe'nin en enerjik bir şekilde çarpıştığı temayül olduğunu hatırlatmak faydasız değildir.¹⁴⁹

• • •

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

Şâfiî ile İbn Kuteybe arasındaki bu perspektif farklılığının derunî sebebi bizim için şüphe arzetmez. Şöyle ki: Bu zaman zarfında, Şâfiî'nin muasırları tarafından işlenen bir gayeye yönelmemiş dakik fikhî muhakeme şekilleri, evvelâ Mu'tezilîler tarafından, fakat genellikle her temayülden sapkın mezhep mensuplarınca hem daha tarafgirâne ve hem daha fikrî gayelere doğru tekrar ele alınmışlardır. Henüz o zaman (Şâfiî devrinde) emekleme döneminde bulunan -bir kelime ile ifadesi câiz olursa- kelâm (İbn Kuteybe devrinde) temel taşlarını kazanmış ve fırkalar tarafından işlendikten sonra, ileride "Sünnî" (Ehl-i sünnet) adını alacak olan cemaat temayülünün temsilcileri, hasımlarına karşı aynı silâhlarla mücadele etme zaruretiyle karşı karşıya kalarak bu sahayı denemeye başlamışlardır.

Şâfiî ve İbn Kuteybe'nin eserlerinin mukayesesinden çıkardığımız sonuç, Schacht'ın, altını çizerek başka bir şekil altında ifade

••••••••

148 Bu da, esasında, Schacht'ın 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 Alî (Ali'den gelen Irak hadisinde, Şiî hukuk doktrinlerin lehine bir temayülün izi yoktur)" (Schacht, *Origins*, s. 242, 262). Burada tabiatıyla biz, esasen imâmet meselesi ile alakalı olan itikadî perspektiften bakmaktayız. Schacht, *Origins*'te (bölüm 9, Shi'a law) işlenen birkaç nokta, sadece, gerçekten karakteristik fakat itikadî noktainazardan cüz'î olan fıkıh meselelerini alâkadâr etmektedir.

149 Krş. Lecomte, *Muhtelif (Le Traité)*, mukaddime, s. XVII; a.mlf., *Ibn Qutayba*, s. 309-317. Brunschvig'e göre, Müzenî'nin "daima çok net şekildeki Sünnî çözümleri, bazan Şiî veya Mu'tezilî görüşlerle mücadele için ortaya konmuş" olsalar da, bu hep "zımnî" tarzdadır ("Muzanî", s. 149).

ettiği şu sonuç ile birleşir: “İslâmlaşma seyri, sonuna kadar, hukukî ilişkileri bir hamlede dinî ve ahlâkî mükellefiyet terimlerine irca etmeyen hukukçular nezdinde sürüp gitmemiştir.”¹⁵⁰ Ancak daha sonralarıdır ki, “dinî ve ahlâkî... mülâhazalar sistematik muhakemeyle kaynaşmaya yönelmiştir.”¹⁵¹

Bu demektir ki, sistematik muhakeme, akideye belli bir zamandan sonra tatbik edilir ve teolojik problematiğin teşekkül ettiği andan itibaren geniş bir ölçüde hukuk metodolojisi ile karışır.¹⁵² Şunun da altını çizmek mühimdir ki, bu iki disiplin arasında birleştirme çizgisini teşkil eden hadistir, ki bu iki disiplin biri diğerine nisbetle hiçbir zaman tam ve gerçek bir muhtariyet kazanmayacaklardır.

• • •

Öylesine eminim ki, fikirler tarihi de dâimî bir yeniden başlangıç içindedir. R. P. Allard, Eş’arîliğin IV. (X.) ve V. (XI.) asırlardaki büyük temsilcileri hakkında şunu yazmaktadır: “Ekseriya hadis mütehasısları çok özel olarak, müslüman cemiyet hayatının ortaya çıkardığı ibadet meseleleri ve hukukî meselelerle meşgul olurlar; onların mecmuaları, kadıların, müftülerin hatta idarecilerin ve hükümdarların kıymetli yardımcılarıdır. Burada, Beyhakî tarafından seçilen konu, onun eserine (*Kitâbü'l-Esmâ' ve's-sifât*) tamamıyla ayrı bir yer kazandırır; hukukî perspektif, bu eserde yerini hem teolojik hem dogmatik denebilecek bir perspektife bırakır.”¹⁵³

Şu halde P. Allard tarafından Beyhakî’ye kendinden önceki “hadis mütehasısları”na nisbetle izâfe edilen durum, şaşırtıcı bir şekilde İbn Kuteybe’nin Şâfiî’ye nisbetle durumuna benzemektedir.

••••••••

150 Schacht, *Origins*, s. 284.

151 Schacht, *Origins*, s. 287.

152 Brunschvig, Müzenî’nin metodolojisi meyanında, dolaylı olarak bu bakış tarzını doğrulamaktadır: “Usûl-i fıkıh, tabiatı itibarıyla, İslâm tarihinde mezhepler arasında tatbikî fıkıhın müsaade etmediği bazı yaklaşımlara sebebiyet verir ve vermiştir de” (“Muzanî”, s. 150). Şurası hiç şüphe götürmez ki, usûl-i fıkıh, bütün Sünnî mezheplerin, ellerinden geldikçe firak-ı dâlleye karşı koymak için üzerinde anlaştıkları teolojik problematiğin temelinde yer almaktadır.

153 Allard, *Attributs*, s. 359.

Bundan İbn Kuteybe'nin, daha o zaman bir Eş'arilik öncesi temayülü temsil ettiği sonucu çıkarılabilir mi? Oraya kadar gitmeksiniz ifade edilebilir ki, kelâmın müdahalesinin en açık hadis ricâlinin perspektiflerini epeyce değiştirdiği inkâr olunamaz. Henüz İbn Kuteybe'nin kaleminden teolojik bir uzlaşma sistemi doğmamışsa, tabii ki bu, onun yetişme tarzının Eş'arî'ninki ile taban tabana zıt olması, fakat aynı zamanda hal ve şerâitin daha o sırada elverişli bulunmaması sebebiyledir. Şöyle ki, ideolojik yaralar III. (IX.) asrın ortasında henüz tam iyileştirilememiş ve Sünnî âlimler o sırada siyasî-dinî konjonktürün telkin ettiği reaksiyoner sertlikten kendilerini tecrit edememişlerdir.

Bibliyografya

- Abbâdî, Ebû Âsım, *Kitâbü Tabakâti'l-fukahâi's-Şâfiyye*, nşr. G. Vitestam, Leiden 1964.
- Allard, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aş'arî et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth 1965.
- Brunschvig, R., "Le Livre de l'ordre et de la défense d'al-Muzanî", *Bulletin d'études orientales*, XI (1945-46), s. 145-196'da tercüme açıklamalarla neşredilmiştir.
-, "Polémiques médiévales autour du rite de Mâlik", *al-Andalus*, XV (1950), s. 377-435.
- Câhiz, Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-Beyân ve't-tebyîn*, Kahire 1948-49/1367-68.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Devha 1399, II.
- Goldziher, I., *Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig 1884.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed, *Kitâbü'l-İkd*, I-VII, Kahire 1367-72/1948-53.
- İbn Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Dimaşk 1350.
- İbn Ferhûn, Burhâneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed, *ed-Dibâcü'l-müzheb fi ma'rife a'yâni ulemâi'l-mezheb*, Kahire 1351.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, I-II, Haydarâbâd 1329-31.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Kitâbü Vefeyâti'l-a'yân*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, I-VI, Kahire 1948.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Kitâbü Muhtelifi'l-hadîs*, Kahire 1326.
-, *Kitâbü's-Şi'r ve's-şu'arâ'*, I-II, Kahire 1364.
-, *Kitâbü Uyûni'l-ahbâr*, I-IV, Kahire 1925-30.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut 1955-56.
- İbnü'l-Mukaffâ', Ebû Muhammed Abdullah b. Mukaffâ', *Risâle fi's-sahâbe*, *Resâilü'l-bülegâ* içinde, nşr. Muhammed Kürd Ali, Kahire 1331/1913.

- Laoust, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya*, Kahire 1939.
-, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damas 1958.
- Lecomte, G., *Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées*, Damas 1965.
-, *Le Traité des divergences du hadîth d'Ibn Qutayba (Kitâbü Muhtelifi'l-hadîs'in açıklamalı tercümesi)*, Damas 1962.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref, *Şerhu Sahîhi Müslim*, Kahire 1284.
- Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 2. baskı, Oxford 1959.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Kitâbü İhtilâfi'l-hadîs (Kitâbü'l-Ümm'un kenarında)*, c. VII, Kahire 1325.
-, *er-Risâle*, nşr. Ahmed M. Şâkir, Kahire 1940.
-, *Kitâbü'l-Üm*, VII, Kahire 1325.
- Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, Cambridge 1932.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ: İrşâdü'l-erib*, I-VII, London 1923-1931.